

پاسخ سوئین برن به مسئله شر

داود قرجالو*^۱، محسن جاهد^۲

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه زنجان

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

(تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۲۰؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۲/۱۶)

چکیده

رویکرد اصلی نوشتار حاضر بررسی و تحلیل پاسخی است که ریچارد سوئین برن، فیلسوف دین معاصر، درباره مسئله شر ارائه می‌کند. به باور وی، در برابر مسئله شر باید به نظریه عدل الهی روی آورد. نظریه عدل الهی مدنظر وی، مبتنی بر خیرهای برتر است که با توجه به آن، شرور باید به وجود آیند تا از این راه، خیرهای برتری حاصل شوند. وی تأکید می‌کند شرط کارایی یک نظریه عدل الهی این است که "دفاع مبتنی بر اختیار" در کانون آن قرار گیرد. در نوشتار حاضر، به واکاوی نظریه عدل الهی مورد نظر این فیلسوف و دیدگاه وی درباره شرور اخلاقی و طبیعی و همچنین رنجی که به حیوانات می‌رسد، پرداخته‌ایم و نیز به اشکال‌هایی که بر این دیدگاه وارد شده و نیز پاسخ‌های وی نظر داشته‌ایم و در پایان در می‌یابیم که پاسخ‌های سوئین برن، مشابهت‌هایی نیز با پاسخ فیلسوفان مسلمان دارد.

واژگان کلیدی

نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر، دفاعیه مبتنی بر اختیار، مسئله شر، سوئین برن، ویلیام رو

مقدمه

مسئله شر از دیرباز توجه انسان‌ها را به خود جلب کرده است. فیلسوفان و متکلمان، تقریرهای گوناگونی از مسئله شر ارائه نموده‌اند که ذیل دو گروه قرار می‌گیرند: مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر. در مسئله منطقی شر ادعا می‌شود که وجود شرور، به لحاظ منطقی با وجود خداوند ناسازگار است و در مسئله قرینه‌ای، ادعا این است که با فرض وجود شرور، خدا باوری نمی‌تواند معقول باشد. در مسئله قرینه‌ای شر، شرور به عنوان برهانی علیه وجود خدا در نظر گرفته می‌شوند. ویلیام رو، از برجسته‌ترین طراحان مسئله قرینه‌ای شر معتقد است مسئله منطقی شر به هیچ روی کارایی ندارد و یک ادعای افراطی است و هیچ کس نتوانسته از طریق آن اثبات کند که وجود خداوند محال است (Rowe, 1996, p 10). طرف‌داران هر دو دیدگاه، چنین نتیجه گرفته‌اند که خدا باوران در اعتقادشان به خدایی که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، به لحاظ عقلی موجه نیستند. مسئله شر از نگاه بسیاری از اندیشه‌وران به عنوان چالشی جدی برای باورهای دینی مطرح بوده و دستمایه‌ای برای نقد عقلانیت باور به خدا از سو ملحدین قرار گرفته است تا آنجا که هانس کونگ، متأله آلمانی، یکبار این مسئله را «پناهگاه الحاد» (kung, 1976, p 432) و در جایی دیگر نیز آن را «سنگ محک برای هر دین» خوانده است (kung, 1989, p 174). نخستین فردی که مسئله شر را به گونه‌ای مدون تقریر کرد اپیکور (-270 bc)، فیلسوف معروف یونانی بوده است که «هیوم استدلال وی را در کتاب گفتگوها به کار گرفت؛ جان استوارت میل از آن دفاع نمود و برتراند راسل تقویتش کرد و در قرن اخیر نیز فیلسوفان ملحدی همچون آنتونی فلو، ویلیام رو، مکی و مایکل مارتین به آن توسل جستند. استدلال مورد نظر می‌کوشد تا نشان دهد که خدا باوری با برخی شاکله‌های دنیا در تعارض است» (Everitt, 2004, p 227). جیمز اس اشپیگل، استدلال اپیکور را از زبان لاکتانیوس چنین بیان می‌کند:

«یا خدا می‌خواهد شر را از میان بردارد و نمی‌تواند، یا می‌تواند و نمی‌خواهد، یا آنکه نه می‌خواهد و نه می‌تواند و یا آنکه هم می‌خواهد و هم می‌تواند. اگر می‌خواهد و نمی-

تواند، در این صورت ناتوان است که این با تصور خدا ناسازگار است. اگر قادر است شرور را از میان بردارد و نمی‌خواهد، در این صورت بدخواه است که این نیز با تصور خداوند جور در نمی‌آید. اگر خدا نه قادر بر این کار باشد و نه آن را بخواهد، هم بدخواه خواهد بود و هم ناتوان که در این صورت، وی خدا نخواهد بود. اگر او، هم می‌خواهد و هم قادر بر این امر باشد که تنها گزینه‌ای است که با خداوند سازگار در می‌آید، بنابراین از چه رو شرور وجود دارند و چرا او آنها را از بین نمی‌برد» (Spiegel, 2005, p 185).^۱

مقاله حاضر در نگاه اول در صدد است نظریه عدل الهی مورد نظر سوئین‌برن را معرفی کند؛ سپس مهم‌ترین اشکال طرح شده بر نظریه وی را که از سوی ویلیام رو بیان شده، ذکر نماید و پاسخ سوئین‌برن به آن را بررسی کند. از سوی دیگر، به پاسخی که از جانب استفن ویکسترا و ویلیام آلستون به اشکال ویلیام رو داده شده، اشاره می‌شود و نقدهایی که سوئین‌برن بر جوابیه این دو اندیشمند ارایه شده بیان می‌گردد. نوشتار حاضر در نگاه دوم، دیدگاه‌های سوئین‌برن در زمینه شرور اخلاقی و شرور طبیعی را می‌کاود و دیدگاه‌های وی را در مسئله مرگ و نیز شروری که به حیوانات می‌رسد بررسی می‌کند. از این طریق دیدگاه یکی از متألهان متأخر و نامور روزگار معاصر معرفی و مورد نقد قرار می‌گیرد.

وجود شرور در جهان و اقسام آن

بی‌گمان در جهان ما شرور مختلفی روی می‌دهند. برخی شرور گستره وسیعی را شامل می‌شوند و شمار زیادی از موجودات را به رنج دچار می‌کنند و برخی دیگر در دامنه بسیار محدودی روی می‌دهند. بسیاری از فیلسوفان دین - که سوئین‌برن نیز در شمار آنها قرار دارد - شرور را به دو دسته عمده تقسیم می‌کنند (Swinburne, 2004, p 236).

الف. شرور اخلاقی؛

ب. شرور طبیعی؛

۱. دیوید هیوم در کتاب «گفتگوهایی درباب دین طبیعی» می‌گوید: «پرسش‌های قدیمی اپیکور هنوز هم بی‌جواب مانده است، آیا او می‌خواهد مانع شود و نمی‌تواند؟ پس ناتوان است. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس بدخواه است. آیا هم می‌خواهد و هم می‌تواند؟ در این صورت، شر از کجاست؟» (هیوم، ۲۰۰۷، ص ۷۴).

شرور اخلاقی عبارت‌اند از خصوصیات ناپسند اخلاقی و اعمال ناشایستی که انسان‌ها از روی قصد انجام می‌دهند. خصوصیات مانده: طمع و دروغ‌گویی و اعمالی همچون قتل و دزدی. انسان‌ها به خاطر اینکه این اعمال را به اختیار انجام می‌دهند، در قبال آنها مسئول‌اند. درد و رنج‌های جسمانی‌ای که از عوامل طبیعی حاصل می‌آیند، در شمار شرور طبیعی قرار می‌گیرند. از میان شرور طبیعی می‌توان به مواردی از این دست اشاره کرد: رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی همچون سیل، آتش‌سوزی و قحطی است یا به دنبال بیماری‌هایی مانند سرطان و ایدز پدید می‌آیند که با نقص‌هایی همچون نابینایی، ناشنوایی و عوارضی دیگر همراه است. اساساً سوئین‌برن تمام اوضاع و حالت‌های بدی^۱ را که عامدانه توسط انسان به وجود نیامده‌اند و یا از روی بی‌مبالاتی او حاصل آمده‌اند، شر طبیعی می‌داند (Swinburne, 2003, p 4). وی تصریح می‌کند رنجی که به حیواناتی که به لحاظ زیستی پیشرفته هستند، می‌رسد نیز در زمره شرور طبیعی یا اخلاقی جای می‌گیرند (Swinburne, 2003, p 5) به گمان سوئین‌برن در مواقعی که فعلی تعدی انسان موجب وارد آمدن رنج فیزیکی می‌شود، ما با «شر مرکب» روبه‌رو هستیم (سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲-۱۶۳). زیرا از ابتلای به درد و رنج جسمانی (شر طبیعی) و نیز شر اخلاقی‌ای که موجد آن است، تشکیل شده است. بیش‌ترین میزان شری که در جهان بروز و ظهور دارد همان شر اخلاقی است. هیوم می‌گوید:

"بزرگ‌ترین دشمن انسان، خود انسان است. ظلم، بی‌عدالتی، توهین، خشونت، خیانت و کلاهبرداری. انسان‌ها با این مسایل متقابلاً همدیگر را عذاب می‌دهند و جامعه‌ای که خود شکل داده بودند، از بین می‌برند" (Hume, 2007, p 60).

از آنجا که سوئین‌برن فیلسوفی خدا‌باور است و از سوی دیگر، به وجود اقسام مختلف و فراوانی از شرور در صحنه عالم معترف است، در مقام اندیشمندی موحد در پی دفاع از خدا‌باوری برمی‌آید.

خدا از دیدگاه سوئین‌برن

وی همچون بسیاری از معتقدان به ادیان ابراهیمی، خداوند را متصف به صفاتی مطلق

1 . bad states of affairs

می‌داند: «به نظر من خداوند متصف به صفات مطلق است همچون: کاملاً ازلی و ابدی، قادر مطلق، عالم مطلق، خالق، علت مبیق‌ع‌عالم و خیر محض» (Swinburne, 2003, p 3).

تحلیلی که وی از قدرت مطلق ارایه می‌دهد به این صورت است که موجود قادر مطلق می‌تواند هر عملی را که به لحاظ منطقی منجر به تناقض نشود انجام دهد؛ برای مثال، چنین موجودی نمی‌تواند دایره مربع بیافریند و یا در یک لحظه، انسانی را، هم بیافریند و هم معدوم کند ولی می‌تواند روی کره زمین را با آب بپوشاند و ستارگان را از میان بردارد. در تحلیل علم مطلق نیز بر این عقیده است که موجود عالم مطلق فقط به آنچه که به لحاظ منطقی ممکن باشد، می‌تواند علم بیابد؛ چنین موجودی به همه اعمالی که در گذشته روی داده و یا در حال روی دادن است و یا می‌توانست روی دهد علم دارد و در قبال حوادث آینده فقط به رویدادهایی می‌تواند علم یابد که وقوع آنها از پیش متعین شده باشد^۱ و خدا خودش اینگونه خواسته و علم مطلق الهی خدشه نمی‌پذیرد. سرانجام، تحلیل وی از خیر محض بودن خداوند این است که موجود خیر محض، اعمال نیک فراوانی انجام می‌دهد اما عمل ناپسند و بد از او صادر نمی‌شود. وی معتقد است در مورد خداوند نمی‌توان گفت که او بهترین کار را انجام می‌دهد؛ زیرا در مورد موجودات ممکن و ناقص‌الوجود که گزینه‌ها محدود است، گزینه‌ای را که بهترین می‌نماید برگزیده می‌شود اما در مورد خداوند گزینه‌ها نامحدود است و ما به خاطر نقص در ادراک‌مان از تشخیص گزینه بهترین، ناتوان می‌مانیم؛ فرض کنید خداوند جهانی بیافریند که فاعل‌های خوبی در آن باشند. در این حالت می‌توان پنداشت که جهانی دیگر خلق شود که یک فاعل خوب، بیش‌تر داشته باشد و الی آخر. پس برای خداوند جهانی که بهترین جهان ممکن باشد معنا ندارد (Swinburne, 2003, p 9). این گونه نگرشی که او به «خیریت خداوند» دارد، انتظار آدمی را از نحوه و چگونگی حوادث و امور عالم تعدیل می‌کند. این دیدگاه سوئین‌برن با اندیشه‌های متکلمان و فیلسوفان و

۱. این دیدگاه سوئین‌برن به Open theism معروف است. بر طبق این دیدگاه، خدا به انسان‌ها اختیاری اعطا کرده است که آنها هر چه خواستند انجام دهند و خدا در قبال اعمالی که انسان‌ها در زمان آینده انجام خواهند داد هیچ علمی ندارد، مگر آنکه بروز نتایجی خاص از سوی آنها، از قبل مشخص شده باشد، و خدا خودش خواسته که اینگونه باشد و این امر، هیچ خدشه‌ای به علم مطلق الهی وارد نمی‌آورد.

عارفان مسلمان که نظام جهان را نظام احسن می‌دانند فاصله می‌گیرد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۰۸-۱۱۸) و خود سوئین‌برن تأکید می‌کند که این دیدگاه او مخالف دیدگاه لایب‌نیتس و موافق با دیدگاه آکویناس است (Swinburne, 2003, p 8).

طرح مسئله شر

سوئین‌برن مسئله شری را که از سوی ملحدان، علیه وجود خدا اقامه می‌شود، به این صورت بیان می‌کند:

۱. اگر خدایی باشد، در آن صورت وی قادر مطلق و خیر علی‌الاطلاق است؛
۲. موجودی که خیر علی‌الاطلاق است - اگر بتواند - اجازه نمی‌دهد هیچگونه حالت اخلاقاً بدی وقوع یابد؛
۳. موجود قادر مطلق می‌تواند از وقوع همه حالات اخلاقاً بد جلوگیری کند؛
۴. حداقل یک حالت اخلاقاً بد وجود دارد؛

*بنابراین: خدایی وجود ندارد (Swinburne, 2003, p 7).

وی می‌گوید مقدمه اول و چهارم جای بحثی ندارد؛ زیرا مقدمه اول، بیانگر اعتقاد مؤمنان به ادیان ابراهیمی است و مقدمه چهارم نیز حقیقتی بدیهی را بیان می‌کند و معتقد است که باید در باب مقدمه دوم بحث کرد و بحث در مورد آن، موجب ورود به دادباوری می‌شود (Swinburne, 2003, p 8). باید یادآور شویم که در برابر مسئله منطقی و قرینه‌ای شر، خداباوران نیز ابزارهایی در دست داشته‌اند که با توسل به آنها در پی این بوده‌اند که از اعتقاد خود به خدا دفاع کنند که عبارت‌اند از نظریه عدل الهی و دفاعیه که در ذیل توضیحی در زمینه این دو ارایه می‌شود و سپس به دیدگاه سوئین‌برن در این باره اشاره می‌کنیم.

۱. سوئین‌برن در پاسخ به مسئله شر، با رد مقدمه دوم می‌گوید: همیشه این چنین نیست که سبب به وجود آمدن حالت بدی شدن و یا اجازه دادن به وقوع چنین حالتی، فعل بدی باشد؛ زیرا ممکن است تنها راه برای به وجود آوردن یک حالت خوب، آن باشد که اول اجازه دهیم تا حالت بدی روی دهد مثلاً برای ترمیم دندان کودک لازم است پدر و مادرش او را نزد دندان‌پزشک ببرند و اجازه دهند که او دردی را متحمل شود. پس از نظر سوئین‌برن مقدمه دوم خطاست (Swinburne, 2003, p 10).

نظریه عدل الهی و دفاعیه

در یک تقسیم‌بندی کلی، پاسخ‌های گوناگون خداپاوران به مسئله شر را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. دفاعیه^۱ که برای نشان دادن ناکارآمدی تقریر مسئله شر به کار می‌رود و در پی آن است تا نشان دهد برهانی که مبتنی بر مسئله شر است، دارای چه اشکال‌هایی است؛ ۲. نظریه عدل الهی^۲ که در آن کوشش بر این است تا پاسخی معقول و مقبول به این پرسش ارایه شود که «چرا خداوند وجود شرور مختلف را روا می‌دارد؟»؛ به سخن دیگر، نظریه عدل الهی در پی توجیه تجویز شرور از جانب خداوند است (wainwright, 1999, p 195-196).

به اعتقاد سوئین‌برن آدمیان روزگار ما به هر ترتیب، باید به نظریه عدل الهی متوسل شوند تا از این راه بتوانند از عقاید دینی خود که در رأس آنها اعتقاد به وجود خداوند قرار دارد، دفاع کنند (wainwright, 1999, p 3). در دیدگاه وی نظریه عدل الهی اعم از دفاعیه است و دفاعیه در دل نظریه عدل الهی جای می‌گیرد. البته وی تأکید می‌کند که بهترین دفاعیه‌ای که تا کنون در مقابل مسئله شر ارایه شده، همان «دفاع مبتنی بر اختیار» است که در دوره معاصر توسط پلنتینگا^۳ مطرح شده است (Swinburne, 1992, p 203). در ادامه خواهیم دید که هسته مرکزی نظریه عدل الهی مدنظر سوئین‌برن را دفاعیه مبتنی بر اختیار تشکیل می‌دهد و با بررسی دیدگاه وی آشکار خواهد شد که هر جا نظریه عدل الهی طرح می‌شود، در درون خود دفاعیه مبتنی بر اختیار را نیز به همراه دارد.

نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر

نظریه عدل الهی مورد اعتقاد سوئین‌برن، «نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر»^۴ است که با توجه به این نظریه، شرور به وقوع می‌پیوندد تا از این راه خیرهای برتری حاصل

-
1. Defense
 2. Theodicy
 3. Plantinga
 4. Theodicy of the Greater goods

آیند. این نظریه، با اندکی تفاوت، بی سابقه نیست. بسیاری از متفکران، بر این اندیشه صحه گذاشته‌اند که شرور لازمه خیرات‌اند و شرور باید باشند تا خیرها به دست آیند و باقی بمانند. این اندیشه را می‌توان تا روزگار رواقیان در یونان باستان پی گرفت. خروسیپوس معتقد بود خوبی‌ها بدون بدی‌ها نمی‌توانند وجود داشته باشند، به طوری که اگر یکی را از میان بردارید، هر دو از میان برداشته می‌شوند (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۸۸، ص ۴۴۷-۴۴۸).^۱ سوئین‌برن درباره اینکه خدای خیر محض چگونه و به چه کیفیتی می‌تواند وقوع شرور را اجازه دهد، چنین می‌گوید:

اگر خدایی که خیر محض است اجازه دهد حالت بدی همچون E روی دهد، در آن صورت:

۱. او باید این حق را داشته باشد که اجازه دهد تا این حالت بد (یا حالتی هم‌رتبه با آن) روی دهد؛

۲. اجازه وقوع E تنها راه اخلاقاً محتملی باشد که می‌شود از طریق آن، حالت خوبی همچون G حاصل آید.

۳. خدا هر کار دیگری را که بشود از طریق آن، G را به دست آورد، انجام می‌دهد.

۴. ارزشی که در تجویز E می‌شود انتظارش را داشت، مثبت است؛ یعنی می‌ارزد که اجازه وقوع ابتدایی شر داده شود (Swinburne, 2003, P3).

وی در مقاله «چند طریقه اصلی درباره نظریه عدل الهی»^۲ می‌گوید من می‌پذیرم که موجود قادر مطلق می‌تواند از وقوع هر گونه حالت بدی که به لحاظ منطقی امتناع از آن ممکن است، جلوگیری کند ولی نمی‌پذیرم موجودی که خیر محض است، نیز همین کار را برگزیند. موجودی که خیر محض است اگر اجازه دهد حالت بدی روی دهد، در این صورت وی باید این حق را داشته باشد که اجازه وقوع آن حالت بد را بدهد. او داشتن این

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: شهید مطهری (۱۳۷۶)، درس‌های الهیات شفا، ج ۳، چاپ اول، تهران:

انتشارات حکمت، ص ۱۸۱.

2. Some major strands of theodicy

حق را خیلی مهم می‌داند و در این باره می‌گوید من نمی‌توانم، یعنی این حق را ندارم، رنجی بر شما وارد آورم هرچند خیری در پس خود نیز بیاورد، مگر اینکه نسبت خاصی با شما داشته باشم؛ مثلاً از والدین شما باشم. خدا این حق را دارد که برای حصول خیری برتر اجازه دهد تا نخست شروری برای مدتی معین و به میزانی خاص برای انسان‌ها و حیوانات روی دهد (Swinburne, 1996, p 30). به اعتقاد سوئین‌برن، مقدمهٔ دوم مسئله شر باید تغییر کند و به جای آن، عبارت زیر نوشته شود:

«موجود خیر محض هرگز اجازه وقوع حالت اخلاقاً بدی را نمی‌دهد، مگر بخاطر حصول خیرهایی برتر» (Swinburne, 1996, p 30).

با توجه به این نوع نظریهٔ عدل الهی، وجود اولیهٔ شرور برای حصول خیرهای برتر، ضروری است. به سخن دیگر، وجود شرور واسطه‌ای ضروری برای حصول خیرهایی برتر هستند. جان هیک^۱ دربارهٔ نظریهٔ عدل الهی مطرح شده از جانب سوئین‌برن می‌گوید: «نظریهٔ عدل الهی‌ای که سوئین‌برن ملتزم به آن شده است، یک نظریهٔ غایت‌شناسانه است؛ زیرا در سخن وی، شروری که اکنون حضور دارند، منجر خواهند شد تا در آینده خیرهایی حاصل آیند و وقوع شرور از طریق استناد به خیرهای برتری توجیه می‌شوند که متعاقباً در خواهند رسید» (Hick, 2000, p 57). با ذکر دیدگاه جان هیک، مقدمه‌ای فراهم می‌شود تا اشکال مهمی را که بر نظریهٔ عدل الهی سوئین‌برن مطرح شده است، بیان کنیم.

اشکال ویلیام رو^۲

هر دیدگاهی ممکن است با اشکال‌هایی گوناگونی روبه‌رو شود که در این میان برخی اشکال‌ها دقیق‌تر و پاسخ‌گویی به آنها دشوارتر است. در باب دیدگاه سوئین‌برن نیز اشکال ویلیام رو اشکال دشوار به شمار می‌آید که به شرح زیر است.

ویلیام رو در مقاله‌ای تحت عنوان «شر و فرضیهٔ خداپاوارانه»^۳ استدلال معروفی را به این

1. John Hick

2. William Rowe

3. Evil and the theistic hypothesis: a response to wykstra

صورت مطرح می‌کند: «از آنجایی که ما در پسِ حالاتِ بدی که هم اکنون و هر موقع دیگر روی می‌دهند/ داده‌اند، حالاتِ خیری را نمی‌بینیم، از این‌رو به صورت معقولی می‌توانیم نتیجه بگیریم که چنین حالاتِ خیری وجود ندارند» (Rowe, 1984, p 96). در این عبارت، مقصود اصلی متوجه نقص و خلل معرفتی انسان‌هاست و از آنجایی که انسان‌ها به حالات خیر دسترسی معرفتی ندارند، هیچ کس حق سخن گفتن از آن حالات را ندارد و سکوت بهترین کار است. این نحوه استدلالی که ویلیام رو پیش می‌نهد، به قاعدهٔ «نمی‌بینم، پس نیست»^۱ معروف شده است. با توجه به این قاعده، ما در همهٔ زمان‌ها وقتی در پی چیزی می‌گردیم و در شرایطی خاص آن را نمی‌یابیم، به صورت معقولی می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن چیز، وجود ندارد. در باب نظریهٔ عدل الهی مطرح شده از جانب سوئین‌برن نیز همین اشکال جاری است. ملحد می‌گوید فردی که اکنون دچار حالت بدی است، فقط درد را می‌یابد و خیری نمی‌بیند؛ پس نمی‌توان سخن از خیری به میان آورد که خود را از ما نهان داشته است. شما چگونه می‌توانید دم از خیری بزنید که وجود ندارد؟

پاسخ سوئین‌برن

سوئین‌برن در برابر قابل اشکالی که مطرح شد، به «اصل آسان‌باوری»^۲ ملتزم می‌گردد. نخست، توضیح مختصری در باب اصل مذکور ارائه می‌دهیم و سپس به کاربرد آن در این اشکال می‌پردازیم. سوئین‌برن در کتاب «وجود خداوند» اصل آسان‌باوری را چنین تعریف می‌کند:

به نظر من این اصل، اصل عقلانی است که (در صورت فقدان ملاحظات خاص) اگر (به نحو معرفت‌شناختی) اینگونه به نظر یک فاعل خاص برسد که X حاضر است (و ویژگی‌های خاصی دارد)، آنگاه X احتمالاً حاضر است (و آن ویژگی‌ها را دارد) (Swinburne, 2004, p 303).

در دیدگاه سوئین‌برن اصل پیش گفته، اصل بنیادینی است که اعتقادهای ما را توجیه

1. Noseeum

2. The principle of credulity

می‌کند؛ برای مثال، اگر فردی به ما بگوید پرنده‌ای دیده است، معمولاً ما نیز می‌پذیریم آن پرنده‌ای که وی دیده و درباره‌اش سخن می‌گوید، واقعاً وجود داشته است. هنگامی که شخص خاصی به نظرش می‌رسد که چیزی وجود دارد، آنگاه می‌گوییم اگر ملاحظات و شواهدی خاص، آن را رد نکنند، آن مورد احتمالاً وجود دارد (Swinburne, 2003, p 20).

باید یادآور شویم که در حقیقت سوئین‌برن اصل آسان‌باوری را، در باب توجیه باور به وجود خدا و یا حقیقتی ماورای طبیعی از راه تجربه دینی بیان کرده و در اینجا آن را تعمیم می‌دهد تا از آن برای تبیین مشکل شر استفاده کند. با توجه به این اصل، هر وقت چیزی احساس شود و دلایلی قوی برای عدم اعتقاد به آن وجود نداشته باشد، باید بگوییم آن چیز احتمالاً وجود دارد و در این موارد، می‌بینیم که بی‌اختیار متمایل به چنین باوری هستیم؛ البته اگر دلیلی نداشته باشیم. این حقیقتی است که در هر شخص معقولی می‌بینیم. نکته قابل ذکر آن است که اصل آسان‌باوری تنها در ادراکات حسی جاری و ساری نیست، بلکه در حوزه‌های معرفتی‌ای مانند اخلاق، ریاضیات و منطق نیز صدق می‌کند. اگر قرار باشد همه باورهای ما توسط باورهای دیگری توجیه شوند، در حالی که خود آن باورها نیز موجه نشده‌اند و به نوبه خود نیازمند این هستند که باورهای دیگری آنها را توجیه نمایند، در این صورت هیچ باوری موجه نخواهد شد. سوئین‌برن در مقام پاسخ‌گویی به اشکال مذکور و با متوسل شدن به اصل آسان‌باوری و تقویت آن از راه استقرا، می‌گوید ما می‌توانیم خود را در هر دو سوی منازعه مورد نظر - نزاع فرد ملحد و فرد خدا‌باور در مسئله شر - قرار دهیم. اگر فرد خدا‌باور چنین به نظرش برسد که حضور خداوند را درک می‌کند و واقعاً احساس می‌کند که خدایی هست و براهین مطرح شده از جانب افراد ملحد نیز وی را از اعتقاد به وجود خدا منصرف نسازند، در این صورت وی باید به وجود خداوند معتقد شود و در نتیجه، جهانی را که تحت حاکمیت او می‌بیند، حکمت‌وار خواهد یافت و معتقد به این خواهد شد که در ورای حالت‌های بدی که روی می‌دهند، حالت‌های خیری در خواهند رسید. از سویی دیگر، فرد دیگر می‌تواند بگوید اگر خدایی که خدا‌باوران از آن دم می‌زنند وجود داشت، در آن صورت او باید حالت‌های بد را از میان برمی‌داشت، اما به هر دلیلی بر نداشته است. بنابراین آن خدایی که این خدا‌باوران می‌گویند، وجود ندارد و اگر وجود دارد، دست کم متصف به آن اوصافی که می‌گویند، نیست. احساس فرد

مورد نظر با توجه به این موارد، این است که خدایی وجود ندارد اما باید توجه داشت، فردی که در پی نفی مدعاست، فقط موقعی در سخن خویش موجه خواهد بود که بر عدم وجود خدا دلایل موثقی ارائه دهد.^۱ هر دو طرف نزاع، اعتقادی را برگزیده‌اند و بر اعتقاد خود ایستاده‌اند، مگر آنکه دلیل مخالفی^۲ از جانب یکی، عقیده طرف دیگر را رد کند و طرف مقابل نیز بپذیرد که عقیده‌اش اشتباه بوده است (Swinburne, 2003, p 22). سوئین‌برن در تقویت دیدگاه خدا باوری درباره اصل آسان‌باوری، در کتاب «عقل و ایمان» می‌گوید اصل آسان‌باوری از سویی مبتنی بر استقراء نیز است و ما در خیلی از مواقع شاهد آن بوده‌ایم که در پسِ حالت‌های بدی که روی می‌دهند، خیرهایی رخ می‌گشایند (Swinburne, 2003, p 55). مشاهده موارد گذشته، دستاویزی برای فرد مؤمن به می‌گیرد تا معتقد شود که حتماً در ورای حالت‌های بد، خیرهایی نهفته است. اما می‌توان این پرسش را مطرح کرد که در قبال موارد آینده چگونه می‌توان این استقرا را تعمیم داد؟ از کجا معلوم در موارد گذشته نیز همواره در پی حالت‌های بد، خیرهای برتری بروز یافته است؟^۳

پاسخ ویکسترا^۴ و آلستون^۵ به ویلیام رو

ویکسترا اشکال ویلیام رو را پاسخ داده و آن را، صورت کامل و اصلاح شده اصل آسان-باوری سوئین‌برن می‌داند. آلستون نیز سخنانی دارد که مشابه حرف‌های ویکسترا است. راه-

۱. سوئین‌برن در کتاب «وجود خدا» می‌گوید: توجه داشته باشید که بیان اصل بدین صورت است که اینکه وجود اشیا اثباتاً چگونه به نظر می‌رسند، دلیل بر چگونگی وجود آنهاست، ولی اینکه اشیا چگونه به نظر نمی‌رسند، چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر به نظر برسد که میزی در اتاق و یا تندیسی در باغ وجود دارد، احتمالاً واقعیت نیز همین است. ولی اگر به نظر برسد که میزی در اتاق وجود ندارد، این امر فقط در صورتی دلیل وجود نداشتن میز در اتاق است که من دلایلی موجه داشته باشم بر این که همه جای اتاق را دیده‌ام... و اگر میزی در آنجا وجود داشت، به رویت من می‌رسید (Swinburne, 2004, p 304).

2. counter-evidence

۳. سوئین‌برن در کتابش به صورت مبسوط اشکال ویلیام رو را بررسی و آن را رد می‌کند، ولی ویلیام رو -تا آنجا که نگارنده بررسی کرده - در مقام دفاع از دیدگاه خود در برابر سوئین‌برن، پاسخی ارائه نداده است.

4. Stephen John Wykstra

5. William Alston

حل وی به این شکل است که اگر خدایی باشد، در آن صورت وی برتر از آن است که به ادراک درآید و ما انسان‌ها به خاطر ناقص‌الوجود بودن و محدودیت در معرفت، هیچ‌گاه نمی‌توانیم با قطعیت تمام بگوییم در پی حالت بدی که اکنون روی داده، خیر برتری حاصل خواهد شد یا نخواهد شد (دیدگاه حاضر مورد تصدیق ویلیام آلستون نیز هست). به سخن دیگر، ما نمی‌توانیم نه در جایگاه نفی قرار بگیریم، و نه در جایگاه قبول بایستیم. راه‌حل وی به قاعده^۱ CORNEA معروف است. سخن اصلی این قاعده به این شرح است:

بر پایه موقعیت درک شده S، فرد H فقط در صورتی می‌تواند ادعا کند «به نظر می‌رسد که p» که برای فرد H معقول باشد که با فرض قوای شناختی وی و کاربردش از این قوا، اگر p صادق نبود، موقعیت S متفاوت از آن حالتی می‌شد که برای وی قابل تشخیص باشد (Swinburne, 2005, p 25).

بر طبق این قاعده، ما فقط وقتی می‌توانیم به صورت موجه بگوییم «به نظر می‌رسد که p» که برای عدم اعتقاد به آن، دلیلی نداشته باشیم؛ زیرا در آن صورت، آن موقعیت‌های به مشاهده درآمده با آن خصوصیات خود، ما را به چیزی غیر از این «به نظر می‌رسد که p» انتقال می‌داد؛ برای مثال، ما فقط هنگامی می‌توانیم به صورت موجه بگوییم که «این شیء خاص قرمز به نظر می‌رسد» که دلیلی در اختیار ما نباشد که برای ما روشن کند آن شیء قرمز نیست. در صورت نبودن این دلیل، ما در قول خود موجه هستیم، اگر دلیلی وجود داشت که خلاف گفته ما را می‌نمایاند؛ در آن صورت درک ما از آن شیء به گونه‌ای دیگر می‌شد؛ برای مثال، اگر ما کور رنگ نشده باشیم، چنین دلیلی در دست ما است و یا اگر در اتاقی باشیم که لامپ‌های آن از خود نور قرمز ساطع می‌کنند، این دلیل در دست نیست تا ادعا کنیم آن شیء خاص - مثلاً میز - قرمز است. ما به دنبال دسترسی معرفتی هستیم (Swinburne, 2005).

ویکسترا با استفاده از این قاعده می‌گوید ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که به نظر می‌رسد هیچ غایت الهی در پس این حالت‌های بد وجود ندارد؛ یعنی این حالت‌های بد به گونه‌ای هستند

۱. این واژه مخفف "Condition of Reasonable Epistemic Access" است.

که اگر خدایی بود هرگز به اینها اجازه وقوع نمی داد. ادعای ویکسترا همچنان که اشاره شد، این است که درک ما بسیار سطحی تر از آن است که بتوانیم وجود خیرهای برتر در پس حالت‌های بد را نفی کنیم و سپس آن را دستاویزی برای نفی وجود خداوند نیز قرار دهیم؛ زیرا چون دلیل محکمی در دست نیست (Swinburne, 2005, p 26). این دیدگاه به «خداباوری شکاکانه»^۱ معروف شده است که با توجه به این موضع، انسانی که فاصله معرفتی زیادی با خداوند دارد، هرگز صلاحیت آن را ندارد که از فقدان خیرهای برتر در ورای حالت‌های بد سخن بگوید. ویلیام آلستون از طرفداران این دیدگاه، می‌گوید، شاید ما خیال کنیم در ورای این حالت‌های بد، خیری نهفته نیست ولی در واقع امر، در خطا باشیم. ما در جایگاهی نیستیم که از این موضع به این موارد بنگریم. شاید خیرهای برتری در پس این حالت‌های بد وجود داشته باشند و ما به اشتباه خیال کنیم چنین چیزی وجود ندارد، ممکن است شهودهای اخلاقی و منطقی ما در اشتباه باشند (Alston, 1996, p 99).

نقد سوئین‌برن بر پاسخ ویکسترا و آلستون

وی می‌گوید درست است که انسان در جایگاهی نیست که خداگونه ببیند و بیاندهد، اما بسنده کردن به سخنان کسانی مثل ویکسترا باعث می‌شود که هر دو طرف نزاع از ادعای خود دست بردارند که این امر به اتخاذ موضع ندانم‌کیشی^۲ می‌انجامد که در این صورت هیچ‌یک از آنها چیزی در دست نخواهند داشت تا با التزام به آن، صاحب باوری خاص شوند ولی در دیدگاه آسان‌باوری، فرد در صورت نبودن دلیل ایجابی‌ای که وی را به یک سو هدایت کند، از قوی‌ترین میل خود در دنباله‌وری از احساسی که به او دست می‌دهد، پیروی می‌نماید و فرد، ملتزم به یک اعتقادی خواهد بود. وی دیدگاه ندانم‌کیشی را پنهان شدن در پس جهلی که انسان در رابطه با خیرهای برتر و حکمت الهی دارد، داشته و می‌گوید انسان‌ها نباید برای کاسته شدن از قوت مسئله شر، در ورای جهل خود به حکمت

۱. Skeptical theism: برای تفصیل درباره موضع خداباوری شکاکانه بنگرید به: Skeptical theist,

Paul Draper, In: The Evidential argument from evil. Edited by Daniel Howard Snyder (1996).

2. Agnosticism (لادری‌گری)

الهی پنهان شوند؛ زیرا اتخاذ دیدگاه ندانم‌کیشی موجب می‌شود تا گرایش به ناعادلانه بودن وقوع حالت‌های بد، قوت گیرد (Swinburne, 2003, p 203).

سوئین‌برن و روایت زیبایی‌شناسانه از خیرهای برتر

از جمله روایت‌هایی که در تقویت نظریه عدل الهی مبتنی بر خیرهای برتر بیان می‌شود، روایت زیبایی‌شناسانه^۱ است و ویلیام جی وین رایت^۲ از متفکرانی است که در باب این نظریه عدل الهی به چنین روایتی اهمیت می‌دهد (وین رایت، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶). سوئین‌برن در این باره تمثیل تابلوی نقاشی را به این صورت مطرح می‌کند که اگر در تابلوی نقاشی، قسمت خاصی از آن را به تنهایی در نظر بگیریم، ممکن است آن قسمت هرگز چشم‌نواز نباشد ولی وقتی همین قسمت را در کنار دیگر اجزای تابلو قرار می‌دهیم، چه بسا تابلو را زیباتر و چشم‌نوازتر بنمایاند. به سخن دیگر، زیبایی با جزئی‌نگری، دیده نمی‌شود اما با کلی‌نگری می‌توان به زیبایی‌ها پی برد. در مورد موسیقی نیز می‌توان همین مورد را تعمیم داد؛ به این صورت که چه بسا یک نُت خاص چندان دل‌انگیز نباشد و باعث رنجش خاطر نیز بشود اما هنگامی که در آهنگی خاص و در کنار دیگر نت‌ها قرار می‌گیرد، زیبایی را دو چندان می‌کند (Swinburne, 2003, p 32, 49-51). وی در این زمینه سخنی از آگوستین را به صورت زیر بیان می‌کند:

آنچه که در نگاهی جزئی‌نگرانه برای ما چندان‌آور جلوه می‌نمود، در نگاهی کلی‌نگرانه زیبا خواهد بود و همان‌گونه که اگر در یک تابلو، سایه‌ها با مهارت و استادانه زده شده باشد، زیبایی تصویر را افزون می‌کند و آن را چشم‌نوازتر می‌کند؛ به همین طریق جهان ما نیز علیرغم وجود گناهکاران که با اعمالشان موجب می‌شوند جهان درست ساخت، به نظر نرسد، زیباست (Swinburne, 2003, p 32).

سوئین‌برن می‌گوید شمار دیگری از فیلسوفان نیز این روایت را تقریر کرده‌اند؛ از جمله لایب‌نیتس که در جمله‌ای معروف می‌گوید: «سایه‌های سیاه، زیبایی رنگ‌ها را افزون

-
1. Aesthetics
 2. William J. Wainwright

می‌کنند» (Swinburne, 2003, p 32). با توجه به سخنانی که بیان شد می‌توان گفت شر تقریباً به همان نحوی در ارزش بخشیدن به جهان نقش دارد که رنگی نامطبوع در تأثیر زیبایی‌شناختی یک تصویر و یا صوتی ناهماهنگ در زیبایی یک قطعه موسیقی. حاج ملاهادی سبزواری در بحث «غایه» آورده است که:

ما لیسَ موزوناً لِبَعْضٍ مِّنْ نَّعْمٍ فَفِي نِظَامِ الْكُلِّ كُلِّ مُنْتَظَمٍ

(ملاهادی سبزواری، ۱۴۱۶، ص ۴۲۲)

این بیان بارها در فلسفه اسلامی به شکل‌های مختلف تکرار شده است.^۱

سوئین‌برن و روایت حصول خیرهای اخلاقی از بروز شرور

از دیگر تقریرهایی که سوئین‌برن بیان کرده، این است که پاره‌ای از شرور توسط حصول خیرهای اخلاقی توجیه می‌شوند. ممکن است شروری خاص شرط منطقی ضروری برای حصول برخی افعال اخلاقی شوند؛ مثلاً برای آنکه خیرهایی همچون همدردی، دلسوزی و شجاعت وجود داشته باشند، باید درد و رنجی هم وجود داشته باشد و انسان‌هایی که به این بلاها دچار می‌گردند، باعث می‌شوند که آن احساسات در انسان‌های دیگر برانگیخته شوند (Swinburne, 1998, p 35-36). بنابراین، باید شروری خاص به وجود آیند تا واسطه‌ای برای حصول برخی خیرها - در اینجا احساسات متعالی - گردند. در ادامه خواهیم دید که این روایت در توجیه شرور طبیعی کاربرد دارد.

توجیه سوئین‌برن در باب شرور اخلاقی^۲

همچنان که پیش‌تر اشاره شد، سوئین‌برن در شمار فیلسوفانی است که شرور را در دو دسته

۱. از جمله بنگرید به: شهید مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳.

۲. سوئین‌برن به مشیت الهی اهمیت زیادی می‌دهد و تمشیت خدا به این صورت است که به انسان‌ها اختیار داده تا از این طریق، این جهان به وجه احسن ترتیب یابد. بنابراین کارهای مهمی را بر عهده انسان‌ها نهاده است. نتیجه این تفویض مسئولیت بروز شرور توسط انسان‌ها است که همین امر شاکله اصلی دیدگاه سوئین‌برن در باب شر اخلاقی را تشکیل می‌دهد (Swinburne, 2004, p 220).

قرار می‌دهند. او در تعریف شرور اخلاقی، آنها را حاصل سوء استفاده انسان‌ها از اختیارشان می‌داند. از این کلام برمی‌آید که پاسخ سوئین‌برن به شرور اخلاقی چیست. وی در باب این دسته از شرور و توجیه آنها، به دفاعیه مبتنی بر اختیار متوسل می‌گردد. نخست به تعریف وی از اختیار می‌پردازیم. در نظر وی، اختیار به این معناست که یک فاعل دارای ادراک، فاعلی را آگاهانه و از روی قصد انجام دهد و در انجام آن، تحت اجبار هیچ کس نباشد:

اختیار یعنی اینکه یک موجود ذی‌شعور و ذی‌اراده در زمان T، بتواند فعل A را انجام دهد؛ در حالی که می‌توانسته در همان لحظه به جای فعل A، فعل دیگری همچون فعل B را انجام دهد ولیکن تصمیم بر آن گرفته که فعل A را انجام دهد و در این گزینش نیز تحت اجبار هیچ کس و هیچ چیزی قرار نگرفته است (Swinburne, 2003, p 84).

از دیدگاه وی فاعل مختار می‌تواند در میان خیر و شر آزادانه دست به گزینش بزند و آن، «اختیار کاملاً جدی»^۱ می‌نامد (Swinburne, 2003, p 86). با این سخن سوئین‌برن، آشکار می‌شود که وی مخالف با دیدگاه سازگار انگاری^۲ است که امثال آنتونی فلو مطرح می‌کردند. سوئین‌برن می‌گوید انسانی که واقعاً مختار است، در قبال اعمالی که انجام می‌دهد، کاملاً مسئول خواهد بود. اگر مسئولیت انسان‌ها در قبال افراد دیگر محدود به این باشد که به آنها شکلات بدهند یا ندهند ولی نتوانند به آنها آسیب برسانند و آنها را از پیشرفت بازدارند؛ در آن صورت می‌توان گفت که آنها در قبال دیگران هیچ مسئولیتی ندارند (Swinburne, 2003, p 88). انسان واقعاً مختار در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد که می‌تواند به عنوان مثال به فقیری که به در خانه آمده مقداری از دارایی‌اش را ببخشد و نیز می‌تواند چنین نکند. اما اگر فاعل مورد نظر تصمیم گرفت قسمتی از دارایی خود را

1. Very serious freewill

۲. *Compatibilism*: بر طبق این دیدگاه خداوند می‌تواند انسان‌ها را مختار بیافریند ولی در عین مختار بودن همواره فقط خیر را بگزینند. پاره‌ای فیلسوفان این دیدگاه را پذیرفته‌اند؛ از جمله دیوید هیوم، توماس هابز و جان استوارت میل. در این زمینه:

Peter van Inwagen, *The problem of evil*, *The Oxford Handbook of Philosophy of religion*, William. J. Wainwright (editor) P: 198.

ببخشد، در دفعات بعد راحت‌تر سخاوت پیشه خواهد کرد. وی در این زمینه توجه ما را به سخنی از ارسطو که در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» آمده، جلب می‌کند که گفته: «ما با انجام اعمال عادلانه، عادل می‌شویم. با انجام اعمال میانه‌روانه، میانه‌رو می‌شویم و با انجام اعمال شجاعانه، شجاع می‌گردیم» (Swinburne, 2003, p 88).

یکی از خیرهای برتری که در مختار بودن انسان‌ها وجود دارد این است که آنها می‌توانند مختارانه برای دیگران سودمند باشند. فرض کنید فرد A از روی قصد به فرد B منفعتی می‌رساند. در اینجا به چند نحو شاهد بروز خیر هستیم: در وهله اول، فرد B منتفع می‌گردد، در وهله دوم خیر بالاتری وجود دارد و آن اینکه فرد دیگری به او نفع رسانده است و در مرتبه‌ای بالاتر فرد A، خواسته که خیری به او برساند. یک فرد بسیار خوشبخت خواهد بود اگر در پیرامون وی افراد دیگری باشند که به فکر او باشند و بخواهند برای او کاری انجام دهند. در سنت مسیحی این نکته به انسان‌ها گوشزد شده است که آنها باید به همدیگر یاری رسانند و اکتساب این مجال را به فال نیک بگیرند. دوباره به مثال فرد فقیری که به در خانه می‌آید توجه کنید. سوئین‌برن می‌گوید صاحب‌خانه‌هایی که فقیری به در خانه‌شان می‌آید، نباید از این وضعیت ناراحت شوند. وی توجه ما را به سخنی از پولس قدیس^۱ جلب می‌نماید که از قول مسیح^۷ گفته: «به یاد آرید که عیسی^۷ فرمود: دادن از ستاندن بهتر است» (Swinburne, 2003, p 101). سوئین‌برن در جایی دیگر سخنی از پیامبر اسلام^۹ بیان می‌کند که دارای همین مضمون است. حضرت محمد^۹ فرموده: «دست بالا، بهتر از دست پایین است» (سوئین‌برن، ۱۳۸۷، ص ۶۵). انسان‌ها می‌توانند با واقع شدن در این‌گونه مواضع تمرین خودسازی کنند. همان‌گونه که پولس قدیس نیز می‌گوید: «اگر فقیری وجود نمی‌داشت، در آن صورت فرد ثروتمند، نمی‌توانست تمرین بخشش بکند» (Swinburne, 2003, p 170). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که یکی از برترین خیرهایی که به انسان‌ها عطا شده، همان اختیار است. حال انسان می‌تواند از آن استفاده کند و تعالی یابد و یا آنکه سوءاستفاده نموده و اعمال شریانه انجام دهد. از این‌رو، وقوع شرور اخلاقی

کاملاً به انسان‌ها مرتبط است و خود انسان‌ها در قبال آنها مسئول‌اند و باید پاسخ‌گوی آن باشند.

از این دیدگاه که انسان مختار است و نیز در قبال شرور اخلاقی پاسخ‌گو است، باید این انسان مختار، به اجرای عدالت نیز معتقد باشد و در نتیجه، در قبال اعمالی که انجام می‌دهد پاداش و جزا داده خواهد شد و همین امر نیز به نوبه خود خیری برتر است (Swinburne, 2003, p 142).

خداوند به والدین انسان می‌ماند که در مواقع مختلف، راهکارهای مختلف دارد. والدین در برخی مواقع نکاتی را به کودک خود گوشزد می‌کنند؛ مثلاً وقتی توپ‌اش به خیابان افتاد با شتاب به وسط خیابان نرود و یا دارو را بخورد تا درمان شود. در مواقعی که کودک انگیزه‌ای برای فرمانبرداری ندارد، گاه والدین او را ترغیب و گاه نیز توبیخ و تنبیه می‌کنند. موقعی که کودک بزرگ‌تر می‌شود، والدین بیش‌تر ناظر هستند. والدین خوب در مورد کودکان میانه‌رو هستند؛ نه کودک را به حال خود رها می‌کنند و نه همه چیز را به او تحمیل می‌کنند. خدا هم در انسان امیال هیجان‌انگیز قرار داده مثل میل به غذا، آب و خواب... و هم امیالی قرار داده تا از مواردی خاص بپرهیزند؛ همچنان که میل به دانستن را در انسان قرار داده تا در امور مختلف جست‌وجو کنند و از آنها علم بیاموزند که همین امر باعث می‌شود تا انسان راه خود را بیابد (Swinburne, 2003, p 151-153). سوئین‌برن یکی از اصلی‌ترین منشأهای شرور اخلاقی را سستی و تنبلی می‌داند (Swinburne, 2003, p 157). به نظر می‌رسد دیدگاه سوئین‌برن درباره شرور اخلاقی قرین به صدق است و می‌توان به آن ملتزم بود؛ زیرا اینکه انسان مختارانه برگزیند تا عمل نیکویی انجام دهد و یا تنبلی پیش گرفته و در این کار سستی کند، انسان را به معنای حقیقی در قبال کارش مسئول می‌انگارد و شرور اخلاقی از این راه به انسان‌ها بازمی‌گردد.

دیدگاه سوئین‌برن در باب شرور طبیعی

سوئین‌برن در توجیه شرور طبیعی از روایت «کسب فضایل اخلاقی از شرور طبیعی» استفاده می‌کند. وی می‌گوید رنجی که به حیوانات و انسان‌ها می‌رسد موجب می‌شود احساسات ارزشمندی همچون دلسوزی و همدردی و رحم دلی در ناظرین این حوادث

آشکارا شود؛ خواه کاری برای مبتلایان به درد از دست آنها برآید و خواه برنیاید؛ برای آن کسی که به حوادث دچار شده نیز این مجال فراهم می‌آید تا اگر خواست از خود شجاعت نشان دهد و یا آنکه با ناامیدی خود را به دست رنج‌ها بسپارد. اینها همگی خیرهای برتر هستند (Swinburne, 2003, p 161-162). در دیدگاه سوئین‌برن، شرور طبیعی خیرهای برتر به دنبال می‌آورند که در صورت نبودن این شرور، آن حالت‌های خیر نیز حاصل نمی‌شدند. وی در این زمینه مثالی مطرح می‌کند: فرد ثروتمند خسیسی را در نظر بگیرید. وی به بیماری خطرناکی مبتلا می‌شود و درد جانکاهی را تجربه می‌کند. فرد مورد نظر، پس از بهبودی، دل رحم می‌شود و تصمیم می‌گیرد بخشی از ثروت خود را صرف ساختن مرکزی درمانی کند تا وسایل آسایش بیماران فراهم گردد. وی می‌گوید ما خیلی مواقع، نمونه‌های زیادی از این دست را به چشم دیده‌ایم. سوئین‌برن با تأکید فراوان چنین می‌گوید: «اگر حادثی روی ندهند-خواه اخلاقی و خواه طبیعی- بسیاری از فضیلت‌ها نیز بروز نمی‌یابند و بسیاری از خیرها نیز مجالی برای بروز نخواهند یافت» (Swinburne, 2003, p 166). وی این سخنان را در قالب تمثیلی زیبا به صورت زیر بیان می‌کند:

شر، همچون سنگریزه‌ای است که تبدیل به مروارید می‌شود (Swinburne, 2003, p166).

گفتنی است که سوئین‌برن در باب شرور طبیعی نیز، به دفاعیه مبتنی بر اختیار ملتزم می‌شود و این دفاعیه را در درون دادباوری خود می‌گنجاند. به این ترتیب که وقوع یک شر طبیعی برای فرد خاصی، گزینه‌هایی را پیش‌روی وی قرار می‌دهد تا از این راه با اختیار خود برگزیند که اگر خواست به عملی خیرخواهانه اقدام کند و یا از آن روی بگرداند. سوئین‌برن با صراحت در «مقاله شر طبیعی» می‌گوید دفاع مبتنی بر اختیار، افزون بر آنکه می‌تواند جواب شایسته‌ای به شرور اخلاقی ارائه دهد، می‌تواند در قبال شرور طبیعی نیز پاسخ‌گو بوده و در این مورد نیز کارایی داشته باشد (Swinburne, 1992, p 303).

شر طبیعی و برهان مبتنی بر کسب معرفت^۱

ما در جهانی زندگی می‌کنیم که بر اساس نظم و نظامی خاص آفریده شده است و روند خاصی را می‌پیماید. ما در خیلی از مواقع، از راه دیدن حوادثی که روی می‌دهند، می‌توانیم در باب حصول نتایج آنها دست به پیش‌بینی‌هایی بزنیم و مطمئن باشیم که پیش‌بینی ما نیز درست خواهد بود. از جمله مثال‌ها سوئین‌برن در این مورد این است که: فرض کنید تا کنون هروئین وجود نداشته و در این زمانه به وجود آمده است. برخی انسان‌ها به سوی استعمال آن رو می‌آورند و در اثر استعمال آن، دچار عوارضی ویرانگر می‌شوند. ما بادیکن^۲ وضعیت آنها، به عوارض جبران‌ناپذیر استعمال هروئین پی می‌بریم. ما از راه این مشاهده‌ها می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که اگر افراد دیگری نیز به استعمال آن رویاوارند، گرفتار همان بلاها خواهد شد و اطمینان داریم که این پیش‌بینی ما درست خواهد بود؛ زیرا روند جهان را نظام‌مند^۳ می‌دانیم. چه بسیار انسان‌هایی که گفته‌اند این بلاهایی که بر اثر استعمال هروئین بر سر دیگران وارد آمده، بر سر ما نخواهد آمد ولی مبتلا به همان عوارض و رنج‌ها شده‌اند. در اینجا نیز اصل صداقت حاضر است و جریان طبیعت از جانب خداوند، نباید به گونه‌ای عمل کند که باعث فریفته شدن انسان‌ها گردد؛ زیرا اگر فکر کنیم که احتمالاً اعتقادات ما صادق نیستند، در آن صورت به آنها نیز معتقد نخواهیم شد (Swinburne, 2003, p 177). در جهانی که روند آن فریبه کارانه باشد، آدمی هرگز نمی‌تواند به چیزی که می‌بیند بگوید علم یافته‌م. سوئین‌برن می‌گوید از طریق استقرای حوادث طبیعی و اصل صداقت می‌توان از شرور طبیعی کسب معرفت نمود (Swinburne, 1992, p 306). وی در مقاله «چند طریقه اصلی درباره دادباوری»، مثالی را بیان می‌کند که به موجب آن نشان می‌دهد انسان با کسب معرفت از برخی حوادث طبیعی، خود می‌تواند مرتکب شر اخلاقی

1. The argument from the need for knowledge

۲. این دیدن ممکن است مستقیم باشد؛ همچنان که در خیلی از مواقع، انسان‌ها از راه شنیدن گزارش‌های متعددی که دیگران از مشاهده‌های خود بیان می‌کنند - اصل گواهی - و نیز در برخی موارد نیز با دیدن مستندی تلویزیونی به عواقب برخی اعمال آگاه شوند.

3. systematic

گشته و برای دیگران شر طبیعی به وجود آورد:

فرض کنید فردی را می‌بینیم که به صورت اتفاقی، دانه‌ای را می‌خورد و با خوردن آن، به مسمومیت سختی مبتلا می‌گردد. مشاهده همین حادثه طبیعی باعث می‌شود تا در وهله اول، معرفتی در ما که ناظر ماجرا هستیم ایجاد شود و از بروز یک حالت بد توسط آن دانه آگاه شویم. این حادثه هرچند شری بر آن فرد وارد نمود ولی خیر برتری را نیز حاصل آورد که همان حصول معرفت برای ناظر است. حال ما می‌توانیم در قبال آن دانه و تأثیری که بر جای می‌گذارد به سه شکل رفتار کنیم: [اول] اینکه تعمداً از آن دانه برای مسمومیت افراد دیگر استفاده کنیم تا آنها را به درد و رنج مبتلا سازیم؛ [دوم] اینکه در مورد دانه و تأثیرش غفلت نموده و اجازه دهیم تا دیگران با استفاده از آن دانه مسموم شوند و بالاخره [سوم] اینکه دیگران را نیز از تأثیر آن دانه آگاه سازیم و آنها را از خوردن آن دانه بر حذر بداریم (Swinburne, 1996, p 35-36).

با توجه به سخنان بالا به نظر می‌رسد، معرفت و حصول آن خود به خود مطلوب سوئین‌برن نیست، بلکه معرفت، نقش آلی دارد. به سخن دیگر، معرفت واسطه و ابزار برای حصول امر دیگری است؛ برای مثال، انسان با حصول معرفت، می‌تواند به راه‌حلی دست یابد تا آن شر را از میان بردارد و یا از شر دوری جوید.

سوئین‌برن می‌گوید گریزی از این نیست که برای آنکه معرفتی در انسان‌ها حاصل آید، برخی دیگر از انسان‌ها و یا حتی برخی از حیوانات به شرور مبتلا شوند. برای هر یک از بلاها و شرور - خواه اخلاقی و خواه طبیعی - یک اولین بار، و در قبال آن، یک اولین قربانی‌ای نیز وجود داشته است. وی می‌گوید خدا برای این فردی که برای اولین بار مبتلا به این رنج‌ها می‌شود، عوض آن را می‌دهد (Swinburne, 1992, p 310).

سوئین‌برن در این باره بیش از این توضیح نمی‌دهد؛ در حالی که بهتر بود توضیحی ارایه می‌داد. می‌توان گفت سوئین‌برن اعطای عوض از جانب خداوند را در قبال اشکالی احتمالی بدین مضمون مطرح ساخته است که: «آن فردی که برای اولین بار مبتلا به شر می‌گردد، از چه خیر برتری برخوردار می‌شود؟ درباره انسان‌های دیگری که از مشاهده درد و رنج این فرد معرفت کسب می‌کنند، خیر برتر عبارت است از همان آگاه شدن از نتیجه و

عواقب فعل خاص، اما این فرد قربانی چه خیر برتری را صاحب می‌شود؟^۱

سوئین‌برن بر استفاده از استقراء در مورد شرور طبیعی برای کسب معرفت تأکید کرده و می‌گوید ما با استفاده از استقراء می‌توانیم بر آگاهی‌های خویش بیافزاییم؛ برای مثال، وقتی به مناطق مختلف توجه می‌کنیم، می‌توانیم درباره‌ی اوضاع آن مناطق آگاه شویم که بر فرض در اوقات معینی از سال در نقطه‌ی خاصی همچون A سیل‌های ویرانگری روی می‌دهند و یا در منطقه‌ای خاص مثل B زلزله‌هایی مهیب پدید می‌آید و بر روی کمر بند زلزله واقع شده است؛ حال کسانی که قصد شهرسازی و سکونت در این مناطق را دارند، باید بدانند که در صورت سکنا گزیدن در این مناطق به آن بلاها گرفتار خواهند شد و اگر از این کار خودداری کنند گرفتار آن بلاها نخواهند شد. وقتی هنگام عبور از منطقه‌ای خاص می‌بینیم حیوانی همچون گاو در باتلاق می‌افتد، امر نتیجه می‌گیریم که در صورت گذشتن از آن معبر، ما هم به همان حادثه دچار خواهیم شد (Swinburne, 1992, p 312-314).

وی می‌گوید از طریق همین کسب معرفت‌ها است که برخی بلاها که زمانی نام‌شان در لیست شرور طبیعی بود، از آن لیست حذف شده‌است؛ برای مثال، طاعون که روزگاری، هزاران نفر را به کام مرگ می‌برد، امروزه دیگر مجال وقوع نمی‌یابد. از آنجا که انسان رو به پیشرفت است، شاید زمانی فرا برسد که نام بسیاری از شرور طبیعی از لیست خارج شود (Swinburne, 2003, p 192).

مثال دیگر سوئین‌برن این است که وقتی فردی به بلایی گرفتار می‌شود، همواره کسانی هستند که با توجه به این گرفتاری و حادثه، به تکاپو می‌افتند تا راه‌حلی جدید بیابند تا در وهله‌ی نخست، از وقوع چنین شروری جلوگیری شود و در وهله‌ی دوم، خیری برتر که همان پیشرفت است حاصل آید که نتیجه‌ی آن رفاه دیگران است. فردی را در نظر بگیرید که در حادثه‌ی برخورد با قطار، مجروح و یا کشته می‌شود؛ همین حادثه موجب می‌شود تا سیستم جدیدی بر روی ریل و آن معبر و معبرهای مشابه آن، نصب گردد و از وقوع حوادثی مانند

۱. بحث «عوض» در میان عدلیه (معتزله - شیعه) اهمیت ویژه‌ای در زمینه عدل الهی و بحث شرور داشته است. برای آگاهی بیشتر نک به: (الاسدآبادی، ۱۹۶۰، ص ۳۸۷-۴۰۴ و ص ۴۳۷-۵۷۴).

آن جلوگیری شود و بدین وسیله جان افراد دیگر به خطر نیفتد (Swinburne, 2003, p 242). از سخنانی که گفته شد، دیدگاه سوئین برن در باب شر طبیعی نیز مشخص می‌شود.

نقد: حصول معرفت از وقوع شرور، سودمند نیست. به این ترتیب که اگر قرار باشد شرور طبیعی، معرفت‌زا باشند، در آن صورت هرچه شرور این جهان بیش‌تر باشد، به همان اندازه معرفت‌زاتر خواهد بود پس باید جهان ما دارای شر حداکثری باشد و باید این حداکثری بودن شرور را نیز به خاطر معرفت‌زا بودنش، خوب بدانیم؛ در حالی که این پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. اشکال دیگر را می‌توان چنین مطرح کرد که کسب معرفت از شرور و تکاپو برای یافتن راه‌حل برای رفع آنها، هیچ پیشرفتی در پی نخواهد داشت و بازگشت به همان حالت نخست است. برای روشنی سخن خود به مثال بیماری طاعون سوئین برن توجه کنید. جهان روند خود را می‌پیموده است که در برهه خاصی از زمان مثل a، طاعون به وجود آمد و با وقوع آن در زمان‌های مختلف موجب مرگ انسان‌های زیادی شد. سپس انسان‌های اندیشه‌ور برای ریشه کن ساختن این بیماری، بسیار کوشیدند تا سرانجام در برهه‌ای از زمان مثل نقطه b، بر این بیماری ترسناک چیره شدند و با گذشت زمان، دیگر اثری از آن باقی نماند. اشکال در همین جا رخ می‌نماید و آن این‌که در همین نقطه b، تازه روند جریان به همان نقطه قبل از بروز این بیماری - یعنی به برهه زمانی قبل از نقطه a - بازگشته است. بیماری به وجود آمد و از میان رفت و جریان طبیعی جهان به همان نقطه قبل بازگشت.^۱

سوئین برن در پایان سخنانش، درباره شرور اخلاقی و طبیعی، خود این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

وجود شرور - خواه اخلاقی باشد و خواه طبیعی - برای دستیابی به خیر حداکثری و خیرهای برتر ضروری‌اند. شرور اخلاقی با وجود خداوند ناسازگار نیستند؛ زیرا خداوند

۱. نکته شایسته بیان این است که چنانچه اعتقاد سوئین برن این بود که حصول معرفت، اثر ویژه‌ای دارد؛ مثلاً موجب ارتقای وجودی انسان می‌شود؛ یعنی برای مثال به معرفت الله می‌انجامد، در آن صورت می‌شد دیدگاه سوئین برن را پذیرفت و حتی از آن دفاع کرد، اما بحثی که سوئین برن پیش کشیده و با بیان مثال‌هایی متعدد به آن تصریح می‌کند، ما را به سوی نقدهایی که طرح شد، رهنمون می‌سازد.

نعمتِ اختیار به انسان ارزانی داشته تا بدین وسیله خود انسان‌ها در میان خیر و شر، دست به انتخاب بزنند. پس این شرور به خود انسان برمی‌گردند. [از طرف دیگر] وقوع شرور باعث بروز برخی خیرها مثل احساس همدردی و دلسوزی و شجاعت می‌شود. وجود شرور طبیعی باعث علم‌آموزی و کسب معرفت در انسان‌ها می‌شود و همین حصول معرفت، مجالی فراهم می‌آورد تا انسان‌ها خود، زمینه‌هایی برای بروز شرور و یا خیرهای اخلاقی و طبیعی حاصل آورند (Swinburne, 2003, p 217).

شر پنداشتن مرگ

انسان‌ها برای مدتی معین و کوتاه بر کره‌خاکی زندگی می‌کنند. در نظر مومنان به ادیان ابراهیمی، مرگ انتقال‌دهنده انسان‌ها به جهانی دیگر است ولی در دیدگاه کسانی که اعتقادی به این سخنان ندارند، مرگ پایان راه بوده و تباه‌کننده امیال آدمی و به ویژه میل جاودانگی‌خواهی انسان‌ها است. از این رو، مرگ در نظر آنها بزرگ‌ترین شری است که می‌تواند برای یک انسان به وقوع بپیوندد. حال می‌توان پرسید که آیا به واقع مرگ یک شر است؟

از جمله مباحثی که مورد توجه سوئین برن نیز قرار گرفته، مسئله مرگ و مرگاندیشی و همین‌طور اعتقاد به زندگی پس از مرگ است. از دیدگاه وی، اعتقاد به وجود خداوند باعث می‌شود که دیدگاه انسان نسبت به بسیاری از موارد تغییر کند که یکی از آنها مسئله مرگ است و بذل توجه به مسئله شر نیز برای خود پیامدهایی دارد. به نظر وی، مرگ به هیچ‌وجه شر نیست، بلکه فقط پایان خیری به نام زندگان است. تنها وقتی در مرگ، شری احساس می‌شود که برای مثال، مرگ ناگهانی گریبان‌گیر فردی جوان شود یا وقتی که فردی، فرد دیگر را می‌کشد و نیز آنجا که یکی از والدین، فرزند خود را می‌کشد و یا فردی در ایام کودکی می‌میرد^۱. اما مرگ پایان کار نیست. اعتقاد به جهان دیگر موجب می‌شود تا

۱. از نظر سوئین برن کودکانی که پیش از بلوغ می‌میرند، به بهشت می‌روند: "Providence and the

problem of evil". P-119. سوئین برن در ضمن این سخنان، دیدگاه خود را درباره پلورالیسم دینی و

سعادت‌مند و یا شقی بودن متدینان به ادیان دیگر نیز بیان می‌کند.

- انسان‌ها برای انجام اعمال خوب راغب‌تر شوند (Swinburne, 2003, p 212).
- به نظر سوئین‌برن، اعتقاد به مرگ و زندگی پس از مرگ نیز مشتمل بر مزیت‌ها و خیرهای برتر است. وی چهار مزیت را در این زمینه برمی‌شمارد که عبارت‌اند از:
۱. مرگ و اعتقاد به جهان دیگر، باعث می‌شود تا انسان‌ها از وارد آوردنِ صدمات خاص به همدیگر پرهیز کنند؛
 ۲. اعتقاد به اینکه مرگ پایان کار نیست و جزای اعمال در زندگی پس از مرگ به انسان‌ها داده خواهد شد، موجب می‌شود تا انسان آماده‌ی کسب فضیلت‌هایی خاص مثل ایثار و از خودگذشتگی شود^۱. همچنان که در انجیل یوحنا آمده است: «محبت عظیم‌تری از این وجود ندارد که انسان جان خود را فدای حفظ دوستان کند». (باب ۱۵: ۳). اگر انسان جاودانه بود و مرگی وجود نداشت، در آن صورت فضیلت‌هایی مثل ایثار کم‌رنگ‌تر بود و یا احتمال بروز آن بسیار کمتر می‌شد. مؤمنان در خیلی از مواقع و در رویارویی با حوادث بزرگ، در مقایسه با منکران وجود جهان دیگر (ملحدان) آرامش بیش‌تری دارند؛ زیرا بر خدا تکیه دارند؛
 ۳. مرگ موجب می‌شود که یک فرد اعمال خود را محاسبه کند. فردی که ۷۰ سال از عمر خود را صرف آزار دیگران نموده، می‌داند که پس از مرگ، اعمالش سنجیده خواهد شد. از سوی دیگر، مرگ یک فرد دیکتاتور، موجب می‌شود تا ظلم‌های او ادامه نیابد و کسان دیگری از ظلم‌های وی راحت شوند؛
 ۴. اعتقاد به مرگ باعث می‌شود تا انسان در قبال اعمالی که انجام می‌دهد، مسئولیت بیش‌تری نماید (Swinburne, 2003, p 212-215).

النور استامپ^۲ نیز هم‌سو با سوئین‌برن، معتقد است که شرور طبیعی و به ویژه وقوع

۱. سوئین‌برن در این مورد سربازی را ذکر می‌کند که در راه وطن و در مقابله با دشمن جان خود را از دست می‌دهد. وی می‌گوید همه ما به این سرباز - هر چند یک سرباز وظیفه معمولی بوده باشد - احترام زیادی قائل هستیم و کار او را یکی از والاترین فضیلت‌ها می‌شماریم؛ زیرا او جان خود را فدا نمود تا دیگران در آرامش بمانند (مقاله چند طریقه اصلی درباره دادباوری: ۱۹۹۶، ص ۴۲).

2. Eleonore Stump

مرگ دارای مزیتی خاص برای انسان است؛ به این ترتیب که مرگ موجب می‌شود تا زودگذر بودن امور دنیوی برای انسان آشکارتر شود و از سوی دیگر موجب فروتنی او می‌گردد:

شروع طبیعی - همان رنج بردن از بیماری‌ها و... به ویژه وقوع مرگ -، رضامندی و تکبر را از انسان باز می‌ستاند و باعث فروتنی او گشته و ضعیف بودن انسان را به او می‌نمایاند و از دیگر سو، ناپایداری لذات زودگذر را نشان می‌دهد (Stump, 1985, p 392).

اعتقاد به اینکه مرگ پایان کار نیست و بر آن مزایایی نیز مترتب است، اعتقاد درستی است که سوئین‌برن نیز به آن اذعان دارد و می‌توان دیدگاه وی را در این زمینه صحیح دانست و هم‌سو با سوئین‌برن گفت که مرگ فی نفسه شر نیست.

دیدگاه سوئین‌برن درباره رنج حیوانات

از جمله ساکنان اصلی کره خاکی در کنار انسان‌ها، حیوانات هستند که برای خود حق و حقوقی دارند و انسان هرگز حق آزار آنها را ندارد. ورود درد و رنج در کره خاکی، محدود به انسان‌ها نیست، بلکه حیوانات نیز رنجور می‌گردند. انسان اندیشه‌ور، وقتی وقوع درد و رنج به حیوانات را می‌بیند، می‌تواند به حق این پرسش را مطرح سازد که از چه رو حیوانات به این رنج‌ها مبتلا می‌گردند؟ آیا حیوانات مستحق این رنج‌ها هستند؟ آیا شری که به حیوانات می‌رسد گزاف^۱ نیست؟ سوئین‌برن از جمله متفکرانی است که به این مسئله پرداخته است. جان هیک می‌گوید: «از جمله نقاط تحسین‌برانگیز دیدگاه‌های سوئین‌برن این است که وی خیلی بیش‌تر از دیگر طرفداران دادباوری، به مسئله رنج حیوانات توجه داشته و کلاً بر آن تأکید نموده است» (Hick, 2000, p 60). بهتر است اشکال مربوط به ورود درد و رنج بر حیوانات را از زبان ویلیام رو بیان کنیم:

فرض کنید در جنگلی دور دست در اثر صاعقه، درخت خشکی شعله‌ور می‌شود و منجر به آتش‌سوزی در جنگل می‌گردد. بچه آهویی در محاصره شعله‌های آتش دچار سوختگی می‌شود و پس از تحمل چند روز عذاب و رنج ناشی از جراحات سوختگی

1. pointless

می‌میرد. تا آنجا که ما می‌توانیم بفهمیم، آن رنج شدیدی که به بچه آهو می‌رسد، [یک رنج] گزاف است (Rowe, 1996, p 4).

ویلیام رو می‌گوید به من نشان دهید که کدام خیر برتری در ورای ورود رنج بر بچه آهو وجود دارد که برای حصول آن خیر برتر، اجازه ورود این رنج جانکاه بر بچه آهو داده شده است؟ و یا با وارد آمدن این رنج، راه بر کدام شر بدتر یا مساوی بسته شده است؟ وی می‌گوید موجودی که خدا باوران، قادر مطلق و خیر محض می‌خوانندش، می‌توانست از ورود این رنج بر بچه آهو جلوگیری کند و یا دست کم پس از آنکه بچه آهو گرفتار رنج شد، مدت رنج بردن او را می‌کاست؛ به این شکل که می‌توانست او را زودتر بمیراند (Rowe, 1996, p 4).

به عقیده سوئین‌برن حیوانات در سطحی پایین‌تر از مرتبه انسان‌ها قرار دارند و درجه آگاهی آنها نیز در رابطه با همدیگر فرق می‌کند و انسان‌ها حق آزار آنها را ندارند و اقدام به این کار خود یک شر است (Swinburne, 2003, p 92). وی می‌گوید بروز شرور طبیعی در حیوانات نیز همان‌طور که در انسان‌ها احساسات ارزشمندی برمی‌انگیخت، احساساتی از آن دست را بر می‌انگیزاند؛ مثلاً شیری را در نظر بگیرید که زخم شدیدی برداشته است اما هم‌چنان برای زنده ماندن، شجاعانه تلاش می‌کند و نیز گوزنی را در نظر بگیرید که در معرض شکار شدن به دست شیرها است، اما شجاعت فرار کردن به دست می‌آورد و می‌گریزد، نه آنکه در جای خود لرزان بماند. خیلی مواقع می‌بینیم که گوزن‌ها خود را طعمه‌ای برای حیوانات شکارچی قرار می‌دهند تا از این طریق آنها را از فرزندان خود دور کنند و در میان پرندگان نیز شاهد چنین مواردی هستیم (Swinburne, 2003, p 171-173). اینها نمونه‌هایی از بروز احساسات ارزشمند در خود این حیوانی است که در معرض رنج قرار دارد، اما در مورد حیوانات دیگری که ناظر رنج بردن حیوانات دیگر هستند نیز احساسات آشکار می‌شوند؛ مثلاً همان مثال آتش‌سوزی را در نظر بگیرید. برخی حیوانات والدین خود را در آتش‌سوزی از دست می‌دهند ولی حیوانات دیگر آن فرزندان را تحت حمایت خود قرار می‌دهند و در برخی موارد از آنها در برابر حیوانات دیگر محافظت می‌کنند. از سوی دیگر، بچه آهوئی که والدینش را از دست داده است می‌تواند با شجاعت

برای زنده ماندن خود، با مشکلات بجنگد (Swinburne, 2003, p 171-173). از نظر سوئین‌برن این قبیل موارد برای حیوانات ناظر، معرفت‌زایی نیز دارند؛ یعنی به آزار رسان بودن آتش و خطر جدی‌ای که در آن است، معرفت پیدا می‌کنند و خود و فرزندان‌شان را از آتش دور نگه می‌دارند (Swinburne, 2003, p 171-173).

از جمله خیرهایی که از وارد آمدن رنج بر حیوانات به دست می‌آید، حصول معرفت برای انسان‌ها است. انسان‌ها در بسیاری از موارد برای آنکه به تأثیر دارویی خاص علم بیابند داروها را روی حیوانات آزمایش می‌کنند. وی می‌گوید هرچند انسان‌ها به لحاظ اخلاقی، حق انجام چنین اعمالی را ندارند، ولی داشتن یا نداشتن این حق و بحث راجع به آن، به فلسفه اخلاق مربوط می‌شود و نکته‌ای که در بحث ما مورد توجه است، حصول معرفت برای انسان‌هاست (Swinburne, 2003, p 190).

مارک مالر^۱، در مقاله‌ای تحت عنوان «حیوانات و مسئله شر در دادباوری‌های جدید»، نقدی را به صورت زیر بر سوئین‌برن وارد می‌کند:

واقعیت این است که آهوها و حیوانات دیگر، توسط غریزه‌شان است که از آتش دوری می‌جویند و ضرورتی ندارد شاهد مرگ و میر گوزن‌ها و آهوه‌های دیگر در آتش باشند (Maller, 2009, p 304).

وی در توضیح مطلب می‌گوید ما در بسیاری از مواقع می‌بینیم که حیوانات خودشان نسبت به زلزله‌ها و دوری از صخره‌ها آگاهند، بدون آنکه قبلاً رنج کشیدن حیوانات دیگر را دیده باشند. وی در این زمینه به نتایج مطالعه رفتارهایی که حیوانات اهلی از خود نشان می‌دهند، استناد می‌کند (Maller, 2009, p 304-305). وی می‌گوید با سخن سوئین‌برن درباره کسب معرفت انسان‌ها از حوادث - که چه به انسان‌های دیگر وارد می‌آید و چه برای حیوانات وقوع می‌یابند - موافق است اما سخن سوئین‌برن را در مورد خود حیوانات نمی‌پذیرد؛ زیرا حیوانات، باور و عقیده ندارند و از این‌رو نمی‌توانند حوادث را بسنجند و معانی متعالی‌ای همچون شجاعت را از آنها دریابند (Maller, 2009, p 304-305).

1. Mark Maller

جان هیک نیز اشکال مشابهی بر سوئین برن مطرح کرده، می گوید سوئین برن، حالت‌ها و توانایی‌های درونی و ذهنی یک انسان را به حیوانی مثل یک شیر بازمی‌تاباند، اما این غریزه شیر است که آن را به تلاش برای ادامه حیات خود وامی‌دارد؛ در مورد گوزن و حیوانات دیگر نیز همین‌طور است. جان هیک نیز همچون مالر، سخنان سوئین برن را درباره علم‌آموزی انسان‌ها از وقوع حوادث بر انسان‌های دیگر و حیوانات درست می‌داند اما علم‌آموزی برخی حیوانات از حیوانات دیگر را نمی‌پذیرد (Hick, 2000, p 60-61).

نتیجه

سوئین برن در مقام فیلسوفی خدا‌باور، دلمشغول مسئله مهم و دیرپای شر است و می‌کوشد تا بدان پاسخ دهد. بنابراین وی، در قبال شرور اخلاقی و طبیعی، با توسل به دادباوری و دفاعیه سه پاسخ ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از: ۱. دادباوری مبتنی بر خیرهای برتر - با تقریری که خودش ارائه می‌دهد؛ ۲. روایت زیبایی‌شناسانه از وقوع شرور؛ ۳. برهان مبتنی بر معرفت. دیدگاه وی در زمینه شر اخلاقی پذیرفتنی است، اما پاسخ‌هایی که در باب شرور طبیعی ارائه داده، ناتمام می‌نماید و خدشه‌دار است. مسئله دیرینه اما هم‌چنان پویای شر، باز هم نیازمند بازبینی و ارائه راه‌حلی نو است تا از اشکال‌های وارد بر آنها پیراسته گردد.

منابع

۱. الاسد آبادی، ابوالحسن عبدالجبار (۱۹۶۰)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، حقه ابوالعلاء عقیفی، بی‌جا: مطبعه دارالکتب.
۲. السبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶)، *شرح المنظومه*، علقّ علیه حسن حسن زاده آملی، الجزء الثاني، ط ۱، قم: نشر ناب.
۳. الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه*، بیروت: دارالتراث العربی.
۴. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد (۱۳۸۴)، *کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*، تهران: انتشارات صراط.
۵. سوئین برن، ریچارد (۱۳۸۱)، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۶. _____ (۱۳۸۷)، *مسئله شر*، ترجمه محمود یوسف ثانی، کتاب ماه دین، شماره دی ماه.
۷. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه ج (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *عدل الهی*، بی‌جا: انتشارات صدرا.
۹. _____ (۱۳۷۶)، *درسهای الهیات شفا*، ج ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
10. Alston, William (1996), *The inductive argument from evil and the human cognitive condition* in Daniel Howard-Snyder (ed) *The evidential argument from evil*, Indiana University press .
11. Everitt, Nicholas (2004) *Nonexistence of God*. Rutledge.
12. Hick, John (2000), *Review of Richard Swinburne, providence and the problem of evil* international journal for philosophy of religion 47: 57-62 .
13. Hume, David (2007), *Dialogues concerning natural religion and other writings* Edited by Dorothy Coleman, Cambridge University press .
14. Kung, Hans (1976), *On being a Christian*, trans. E. Quinn, Garden city, NY; Doubleday .
15. _____ (1989), *Christianity and Chinnese religions*. Newyork: Doubleday .

16. Maler, Mark (2009), *Animals and the problem of evil in resent theodicies*, *Sophia* 48: 299-317 .
17. Invagen, Peter van. *the problem of evil*, In: *The oxford handbook of philosophy of religion*. William J. Wainwright (editor).
18. Rowe, William (1996), *The problem of evil and some varieties of atheism* in Michel Peterson (ed), *Selected readings about the problem of evil*, Notre Dame, University of Notre dame press .
19. _____ (1984), *Evil and the theistic hypothesis: a response to Wykstra* international journal for philosophy of religion 16: 95-100 .
20. Spiegel, James s. (2005), *Benefits of providence*, Crossway books .
21. Stump, Eleonore (1985), *the problem of evil, faith and philosophy*, Oxford: Clarendon press .
22. Swinburne, Richard (2003), *Providence and the problem of evil*, Oxford: Clarendon press .
23. _____ (2004), *The existence of God*, Oxford: Clarendon press .
24. _____ (2005), *Faith and reason*, Oxford: Clarendon press .
25. _____ (1992), *Natural evil* in Michael Peterson (Ed) *Selected readings about the problem of evil*, Notre Dame, University of Notre dame press .
26. _____ (1996), *Some major strands of theodicy* in Daniel Howard-Snyder (ed) *the evidential argument from evil*, Indiana University press .
27. Wainwright, William J. (editor) *The Oxford Handbook of philosophy of religion*, Oxford University.