

Vol.2, Series. 3,
No.1 Spring & Summer
229 - 250

Answering the Problem of Animal Suffering Based on the Theodicy of Vedic Texts

Doi: 10.22034/pt.2026.536683.1060



دوره دوم/ شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

■ Mohammad Mollaey (Corresponding Author)

PhD in Religious Studies at the University of Religions and Denominations,
Qom, Iran.

Email: m.mollaey68@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9780-5654

■ Behzad Daryan

PhD in Religious Studies at the University of Religions and Denominations,
Qom, Iran.

Email: behzaddaryan@gmail.com

ORCID: 0009-0008-3365-9545

Abstract

Traditionally, the problem of evil in its various forms has been one of the most serious problems for belief in God. A large part of the answers given to the problem of evil have mainly centered on human

flourishing. In the last few decades, more attention has been paid to the suffering of animals and the philosophical problems that such suffering creates as one of the examples of evil. Theists in Abrahamic religions, by drawing a theological theodicy, try to establish compatibility between the suffering of animals and God who has the absolute attributes of knowledge, power and benevolence. There are other solutions by non-monotheistic religions, such as Hindu theodicy, which tries to justify this problem with a moral solution, regardless of preserving the oneness of God. By providing a systematic structure of the system of creation, Hindu theodicy ties the reasons why God allows animals to suffer to the agency granted to creatures and the cycle of karma, which somehow recounts what is sown in the next life. In this research, we show how a Hindu theist can respond to the problem of animal suffering according to his religious teachings.



دوره سوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

Keywords: Animal suffering, theodicy, Hinduism, karma, evil, and samsara

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دوفصلنامه الهیات عملی

دوره ۲ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۳

بهار و تابستان ۱۴۰۴

۲۲۹ - ۲۵۰

پاسخ به مسئله رنج حیوانات مبتنی بر تئودیسۀ متون ودائی و متون حماسی

Doi: 10.22034/pt.2026.536683.1060

■ محمد ملائی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران،

رایانامه: m.mollaey68@gmail.com

■ بهزاد داریان

دانش آموخته دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران،

رایانامه: behzaddaryan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴-۰۵-۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴-۱۰-۱۵

نوع مقاله: علمی- پژوهشی

چکیده

به شکل سنتی، مسئله شر در انواع مختلفش، یکی از اشکالات جدی به خدا باوری بوده است. بخش گسترده‌ای از پاسخ‌های داده شده به مسئله شرور، عمدتاً با محور قرار دادن شکوفایی انسان در دنیایی که محل تعارض ماده و وقوع انواع مختلف شر است قرار گرفته است. در چند دهه اخیر، توجه بیشتری به درد و رنج حیوانات و مشکلات فلسفی‌ای که چنین رنجی به‌عنوان یکی از مصادیق شرور ادراکی ایجاد می‌کند، شده است. خدا باوران در ادیان ابراهیمی



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

سعی می‌کنند با ترسیم تئودیسۀ الهیاتی، میان درد و رنج حیوانات و خدایی که اوصاف مطلق علم، قدرت و خیرخواهی دارد، سازگاری برقرار کنند. در مقابل این راهکار، که تلاش دارد وحدانیت و اوصاف کمالی و مطلق خدا را حفظ کند، راهکارهای دیگری از سوی ادیان غیرتوحیدی مانند تئودیسۀ هندوئی هم وجود دارد که بی‌توجه به حفظ وحدانیت خدا، سعی دارد این مسئله را با راهکاری اخلاقی توجیه کند. تئودیسۀ هندوئی با ارائه ساختاری نظام‌مند از آفرینش، دلایلی را که خدا اجازه می‌دهد حیوانات رنج بکشند به اختیار و آزادی اعطاشده به موجودات و چرخه کرمه که به نوعی بازگوکننده «هرچه کشت شود، در زندگی بعدی برداشته می‌شود» گره می‌زند. در این پژوهش نشان می‌دهیم که چگونه خداپاور هندو می‌تواند با توجه به آموزه‌های دینی خود به مشکل رنج حیوانات پاسخ دهد.

کلیدواژه‌ها: رنج حیوانات، تئودیسۀ هندوئیسم، کرمه، شر، سمساره.



مقدمه

دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

از دیرباز، مسئله شر در شکل‌های متنوع فرض می‌شده که عالی‌ترین هدف آن، انکار خداپاوری است. از این‌رو، خداپاوران - اعم از توحیدی و غیرتوحیدی - با ارائه تئودیسه‌هایی درصدد پاسخ به این مسئله برمی‌آمدند. در واقع، تئودیسه‌ها استدلال‌هایی الهیاتی هستند که سعی می‌کنند به این پرسش پاسخ دهند که چرا خدا اجازه داده است شر در جهان وجود داشته باشد. بنابراین، هر تئودیسۀ پاسخی به مسئله شر است که وجود شرور در جهان را در تضاد با وجود خدا می‌داند.

یکی از وجوه مسئله شر که در چند دهه اخیر به شکل جدی دنبال می‌شود، مسئله درد و رنج حیوانات و تقابل آن با خداپاوری است. همواره ادیان و خاصه، ادیان ابراهیمی، به سبب اوصاف مطلقه‌ای که برای خدا اثبات می‌کنند، بیشتر در معرض اشکال و پاسخ‌گویی به این مسئله بوده‌اند و تئودیسه‌های ایشان برای نشان دادن عدم تضاد بین وجود خدای عالم، قادر و خیرخواه مطلق و وجود شر در جهان، مطرح‌ترین پاسخ‌ها به این مسئله بوده است. اگر بخواهم به عنوان پیشینه پاسخ‌گویی به این موضوع به چند مورد اشاره کنم می‌توانم بگویم که این مسئله، به‌طور خاص، اخیراً در محافل فلسفی انگلیسی - امریکایی بیشتر مورد توجه محققان

قرار گرفته است، که از جمله معروف‌ترین آن‌ها می‌توان به تئودیسسه «پرورش روح» جان هیک (۱۹۷۷) اشاره کرد. اما در رده‌های دیگر می‌توان به این موارد نیز اشاره نمود؛ فره (1986, pp. 23-34)؛ هریسون (1989, pp. 79-92)؛ سوئین‌برن (۱۹۹۴)؛ ون اینواگن (۲۰۰۶)؛ موری (۲۰۰۸)؛ کریگان (۲۰۱۳)؛ دوگرتی (۲۰۱۴)؛ سولدر (۲۰۱۸)؛ کلتز (2019, pp. 475-492)؛ شنایدر (۲۰۲۰). در میان اندیشمندان اسلامی نیز اگرچه این موضوع به شکل اختصاصی مورد توجه نبوده است، پاسخ‌های غیرمستقیمی به این مسئله داده شده است که مهم‌ترین تئودیسسه‌های آنان عبارت‌اند از: نظریهٔ عوض‌دادن به آلام حیوانات و تئودیسسهٔ عدمی بودن شرور (ملائی و موسوی، ۱۳۹۹، ص. ۱۴۲-۱۲۷). ما در این مقاله یک تئودیسسهٔ هندوی را ترسیم خواهیم کرد که به موضوع رنج حیوانات در جهان خدایان غیرتوحیدی می‌پردازد. البته این موضوع به‌طور نظام‌مند از طریق منشورهای الهیاتی هندو کاوش نشده است. درواقع، ما به‌عنوان دین‌پژوه به کاوش این موضوع در منشورهای الهیاتی هندو می‌پردازیم و این خلأ پژوهشی را با نشان‌دادن اینکه چگونه یک خدایان هندوی ودانتیک ممکن است به مشکل رنج حیوانات پاسخ دهد، پر می‌کنیم. اصطلاح ودانتیک یا متون ودائی، به سبک‌های الهیات فلسفی هندوی اشاره دارد که برخی مفسران تأثیرگذار از حدود سال ۸۰۰ پیش از میلاد تا به امروز آن را ایجاد کرده‌اند. برخی از کلیدواژه‌های اساسی آن‌ها را در خصوص ماهیت واقعیت، وجود اصلی و علیت اخلاقی در این پژوهش استفاده شده‌اند.

تقریر شبیهه

پیش از واردشدن به بحث، به انواع شبیهاتی اشاره می‌کنیم که درمورد رنج حیوانات مطرح شده است. راه‌های مختلفی وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توان استدلالی کرد که به وجود رنج حیوانات اشاره می‌کند تا اعتبار معرفتی اعتقاد به خدا را به چالش بکشد. سه مثال معروف عبارت‌اند از: استدلال اثباتی از شر (Rowe, 1979, pp. 335-341)، استدلال در دفاع از فرضیهٔ بی تفاوتی (Draper, 1989, pp. 331-350)، و استدلال علیه خدایان شاکاکنه (Tooley, 2019a). رویکرد رایج در این‌گونه الگوهای استدلالی این است که به جای تلاش برای نشان‌دادن برخی تضادهای منطقی، به‌طور مستقیم از انواع داده‌های تجربی و ملاحظات روزمره برای تقویت این ادعا که وجود خدا غیرمحتمل یا بعید است استفاده می‌کنند. حال اگر ما بخواهیم به تک‌تک این شبیهات اشاره کنیم، به‌دلیل محدودیتی که داریم از اصل بحث می‌مانیم. لذا یک استدلال اثباتی از رنج حیوانات می‌سازیم که شکل منطقی هریک از آن سه استدلال را منعکس کند. از این‌رو، از ساختار استدلال شواهدی ویلیام راو از شر استفاده می‌کنیم. این استدلال (از این پس، با علامت اختصاری بارج — برگرفته از حروف اول عبارت:



برهان اثباتی رنج حیوانات) در سرتاسر مقاله استفاده می‌شود که به این قرار است:
 - مواردی از رنج شدید حیوانات وجود دارد که یک موجود قادر مطلق و دانای مطلق می‌توانست بدون ازدست‌دادن خیر بزرگ‌تر یا اجازه‌دادن به برخی شروری که به همان اندازه بد یا بدتر هستند از آن‌ها جلوگیری کند.

- یک موجود دانا و خیرخواه مطلق می‌تواند از بروز هرگونه رنج شدید حیوانی جلوگیری کند، مگر اینکه بگوییم نمی‌تواند این کار را بدون ازدست‌دادن خیر بزرگ‌تر یا اجازه‌دادن به برخی شروری که به همان اندازه بد یا بدتر هستند انجام دهد.

- نتیجه: موجود قادر مطلق، دانای مطلق و خیرخواه مطلق وجود ندارد.

بارح، منعکس‌کننده استدلال شواهدی ویلیام راو است (Rowe, 1979, p. 366)، با این تفاوت که ما رنج را با رنج حیوانات جایگزین کرده‌ایم. همچنین، ویلیام راو و افراد دیگر، استدلال‌هایشان در درجه نخست، ناظر به خداپاوران توحیدی و ادیان ابرهیمی است، اما می‌توانیم فضای کلی این اشکال را خطاب به خداپاوران هندو نیز مطرح کنیم و ببینیم که آن‌ها چه پاسخی برای مشکل پیش رو دارند. در ادامه خواهیم گفت مقدمه‌ای که در بارح درخور بحث است، مقدمه اول است. هدف ما در این مقاله، رد کردن مقدمه اول از استدلال فوق است که سعی می‌کنیم با رویکردی دین‌پژوهانه و متفاوت از بیان خداپاوران توحیدی، با فرموله کردن تئودیسسه هندویی در مقابل آن استدلال کنیم و نشان دهیم که خداپاوران هندو با توجه به آموزه‌های متون ودائی چگونه این قضیه را توجیه می‌کند و چگونه می‌تواند استدلال کند که خدا نمی‌توانست بدون ازدست‌دادن برخی خیرات بزرگ‌تر از رنج حیوانات جلوگیری کند.

چهار سؤال اصلی پیش روی یک تئودیسست

قبل از تشریح تئودیسسه دین‌پژوهانه خود از منشورهای الهیاتی هندو، در این بخش چهار سؤال اصلی را که یک تئودیسست یا الهی‌دان باید در رویارویی با بارح مطرح کند، بیان می‌کنیم.

سؤال اول (Q1): آیا اجازه خدا به رنج کشیدن حیوانات، میزان بیشتری از خیر کلی در جهان ایجاد می‌کند، و اگر چنین است، چگونه؟ این سؤال با توجه به آن پرسیده می‌شود که غالب خداپاوران بر این اعتقادند که خدای کامل مطلق اجازه رنج را نمی‌دهد مگر اینکه چیزهایی که به‌طور هم‌زمان یا متعاقباً به دلیل چنین رنجی به دست می‌آیند، مفیدتر از خود رنج باشد. سؤال دوم (Q2): با فرض اینکه رنج حیوانات باعث خیر بزرگ‌تر می‌شود، چرا باید چنین رنجی، وسیله‌ای بنیادی برای به دست آوردن آن خیر باشد؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که خدای قادر و خیرخواه مطلق، این خیر بزرگ‌تر برای حیوان را بدون گذراندن مسیر X برای او مهیا کند؟ سؤال سوم (Q3): به‌ویژه متوجه طرفداران تئودیسسه پرورش روح است. آن‌ها استدلال



می‌کنند که رنج، منفعت بیشتری برای موجودی که آن را تحمل می‌کند در پی دارد، زیرا افراد را قادر می‌سازد تا شخصیت اخلاقی مثبت خود را رشد دهند. با این حال، تئودیسۀ پرورش روح باید به این سؤال پاسخ دهد که چگونه حیوانات می‌توانند در چنین فرایند پرورش روحی شرکت کنند؟ چون پیش‌فرض پذیرفته‌شده نزد اکثر خداپاواران آن است که حیوانات توانایی فهم و نتیجه‌گیری‌های اخلاقی را از رنج‌هایی که متحمل می‌شوند، ندارند. این سؤال، چالشی جدی برای تئودیسۀ‌های پرورش روح ایجاد می‌کند. برخی معتقدند که جان هیک، مشهورترین طرفدار تئودیسۀ پرورش روح، پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سؤال نداده است (Tooley, 2019b; Hick, 1977, pp. 309-317).

سؤال چهارم (Q4): این سؤال را غالباً مادی‌گرایان غربی از غیرمادی‌گرایان می‌پرسند. خلاصه آن چنین است. کسانی مانند سوئین‌برن (۲۰۱۳) استدلال می‌کنند که هویت یک فرد ریشه در روح غیر مادی — مثلاً نفس او — دارد و نه در بدن فیزیکی‌اش. درمقابل، برخی معتقدند که هویت هر شخص در همان موادی است که او را تشکیل داده است. لذا فرضاً «اگر موادی که یک موجود از آن منشأ یافته است، با فرایندی بسیار متفاوت جمع‌آوری می‌شد، آن موجود دیگر به وجود نمی‌آمد» (Hill, 2021, p. 11). از دستۀ دوم با عنوان «Assembly Origin Essentialism» و از افرادی مانند سوئین‌برن به‌عنوان مخالفین این دیدگاه یاد می‌شود. حال، ارتباط این بحث با رنج حیوانات آن است که دستۀ دوم بعضاً به دستۀ اول چنین اشکال می‌کنند که اگر چیزی به نام نفس مجرد وجود داشته باشد که با جوهر مادی متباین باشد و فقط تا زمانی که در یک جسم جمع می‌شوند با هم ارتباط دارند و از طرفی، هویت‌دهنده به آن جسم مادی نیز همان نفس مجرد باشد، باید بتوانیم دو عالم را فرض کنیم. یکی عالم غیرماده که در آن نفس‌ها وجود دارند و دوم، عالم مادی که در آن نفس‌ها با قالب‌های مادی مانند انسان یا حیوان متحد و متجسم می‌شوند. اشکالاتی که مطرح می‌شود یکی این است که اگر به فرض، به گفته سوئین‌برن، دو عالم وجود نداشته باشد و نفس مکان‌مند نباشد بلکه نفس هم‌زمان با مراحل رشد جنین و رسیدن به مرحله مشخص به وجود می‌آید (Swinburne, 2010, p. 71)، هرگز نمی‌شود گفت که چگونه یک نفس خاص به یک بدن خاص تعلق می‌گیرد و نه به بدن دیگر، و یک الهی‌دان باید برای این مسئله توجیه مناسب بیاورد (Kim, 2005, pp. 78-85). ممکن است دانستن یا ندانستن یک الهی‌دان درباره اینکه چرا بدن الف، نفس الف را به وجود آورده نه نفس ب را، تأثیری در پذیرش جوهر نفسانی ایجاد نکند — کما اینکه سوئین‌برن چنین ادعایی کرده است (Swinburne, 2018, pp. 148-149). اما درمورد یک اشکال دیگر درباره درد و رنج حیوانات، همان الهی‌دان باید پاسخ دهد که چرا خدا درمورد یک نفس مشخص، تعلق گرفتن به قالب بدن مشخصی را اراده می‌کند



که در نتیجه، او زندگی آرام‌تری را می‌گذراند. مثلاً یک نفس خاص را در بدن یک انسان قرار می‌دهد که به‌ظاهر کیفیت زندگی بهتر و کم‌رنج‌تری در مقایسه با حیوانات دارد. اما برای یک نفس دیگر، تعلق گرفتن به یک قالب جسمانی حیوانی را ترجیح می‌دهد که زندگی پر از درد و رنج را تجربه کند (Gupta & Barua, 2022, p. 3). در واقع، س‌ؤال چهارم در قالب توضیحی که رفت این است که چرا خدا ظاهراً خودسرانه برخی از موجودات را در موقعیت‌هایی قرار می‌دهد که آن‌ها به‌عنوان حیوان رنج می‌برند، در حالی که می‌توانستند در وضعیت بهتری مانند شرایط یک انسان خاص یا یک حیوان خاص قرار بگیرند که از رفاه بیشتری برخوردار باشند؟ این سؤال را گرچه اندیشمندان مسیحی و مسلمان جواب‌هایی داده‌اند، در منظومه فکری هندو که قائل به تناسخ و انتقال روح از جسمی به جسم دیگر در قالب سازوکار کرمه هستند پاسخی متفاوت می‌طلبند.

ترسیم چشم انداز ودائی

پس از تشریح چهار سؤال اصلی که یک الهی‌دان باید در هنگام محاسبه رنج حیوانات به آن‌ها بپردازد، در این بخش از نگاه یک دین‌پژوه، یک تئودیسۀ ودائی را فرموله می‌کنیم که پاسخی به آن‌ها می‌دهد. همان‌طور که پیش از این نیز گفتیم، هدف از این تئودیسۀ تفسیری خاص از متن کتاب مقدس هندویی یا توضیحی از استدلال‌های یک فیلسوف یا متکلم هندو نیست، بلکه تئودیسۀ‌ای که ما ارائه می‌کنیم بازسازی منطقی نقوش خاصی از متون اصلی کتاب مقدس هندو مانند بهاگوتۀ گیتا (ح ۵۰۰ تا ۲۰۰م) و بهاگوتۀ پورانه (حدود قرن نهم میلادی) است (که از این پس با علامت اختصاری BhP نشان داده می‌شود).

اولاً، این تئودیسۀ با آموزۀ تناسخ شکل گرفته است. مقصود ما از تناسخ مقوله‌های کیهانی سامکھیۀ^۱ را که در بهاگوتۀ پورانه مشخص شده است، می‌پذیرد (BhP 3, pp. 26-27; Shastri, 1950, pp. 366-384). هر موجود زنده یک شخصیت و هویت روحانی (جیوه، آتمن)^۲ است که به‌طور اتفاقی، در عمری مشخص، با یک بدن فیزیکی و همچنین با یک بدن لطیف^۳ مرتبط است. این بدن لطیف مجموعه‌ای معرفتی است که از ذهن^۴، عقل^۵ و خودخواهی (من‌یت)^۶ تشکیل شده است (بهاکتی ودانتا سوامی پرا بهوپادا، ۱۹۷۱، ج. ۱، ص. ۱۶۴-۱۲۷، ۳: ۴۳-۱). در حالی که بدن لطیف تقریباً با «ذهن» در برخی متون غربی مطابقت دارد، برخی تفاوت‌های



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

1. Sāṃkhya
2. jīva, ātman
3. liṅga-śarīra
4. manas
5. buddhi
6. ahaṃkāra

اساسی نیز بین آن‌ها وجود دارد. در چهارچوب سامکهیبه شکل ما، ماناس یا همان ذهن، از عناصر مادی بسیار تصفیه‌شده تشکیل شده است. درحالی‌که در جهان‌بینی دکارتی ذهن غیرمادی است.

ثانیاً، براساس این تئودیسۀ، بالاترین خیر برای شخصیت روحانی این است که به‌تدریج، در طول این چند روز عمر، رابطه‌ای محبت‌آمیز با خدا ایجاد کند که در بهاگوتۀ پورانه به‌عنوان موجودی قادر، عالم و خیرخواه مطلق تصور می‌شود (Gupta, 2020, pp. 42-52). این محبت زمانی به بالاترین درجه خود می‌رسد که شخصیت روحانی توجه خود را صرفاً به خدای متعال اختصاص دهد و از ردایل دنیوی مانند خشم، شهوت، طمع و حسد رهایی یابد. به محض دستیابی به محبت صمیمانه به خدا، روح آن موجود، در قلمروی ماوراءالطبیعه فراتر از این جهان، با خدا ساکن خواهد شد (BhP 2.9. pp. 9-12; 3.15. pp. 14-20; Shastri, 1950, pp. 205, 305).

این پیشرفت و رشد را به‌عنوان نجات نهایی یا رهایی کامل^۷ از چرخۀ تناسخ می‌نامند. کسی که وقف خدمت عاشقانه خالص به خدا باشد، از گونه‌های طبیعت مادی فرا رفته و بی‌درنگ به عرصۀ روحانی صعود می‌کند. ... بدون تسلط بر حواس به‌هیچ‌وجه امکان رهایی از زنجیرهای اسارت مادی وجود ندارد (بهاکتی ودانتا سوامی پرا بهوپادا، ۱۹۷۱، ص. ۱۹۵، ۴: ۲۹).



دوره دوم / شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۴

به عبارت دیگر، هویت شخصی موجود زنده در نهایت در خود (آتمن) ریشه دارد. در هنگام مرگ، بدن فیزیکی از بین می‌رود، اما بدن لطیف در مهاجرت خود به سوی بدن فیزیکی جدید، با خود مرتبط می‌ماند؛ یعنی تناسخ، فرایند خودسازی و رهاکردن بدن‌های فیزیکی است و یک موجود زنده چندین عمر را در جهان فیزیکی طی می‌کند تا زمانی که از طریق دستیابی به نجات نهایی یا رهایی کامل، به فرایند تناسخ پایان دهد.

چهار مفهوم مهمی که نقش اساسی در فهم تئودیسۀ ما دارند، عبارت‌اند از: سمساره^۸، سازوکارهای گرمه‌ای، پرورش روح، و اراده آزادانه یا اختیار. تصور این مفهوم‌ها به ما کمک می‌کند تا در بخش بعدی، رنج حیوانی را در افق کیهانی که جهت‌گیری آن به سوی کمال معنوی است، قرار دهیم که از طریق اشکال مختلف تجسم حاصل می‌شود.

مفهوم سمساره

با توجه به منشورهای ودائی، هر تجربه یا عملی، اثر یا اثراتی را در بدن لطیف یک موجود

7. soteriological

8. saṃskāras

به‌جا می‌گذارد که در زندگی‌های بعدی همراه اوست. برای مثال، اگر شخصی به چتربازی برود و پس از نقص عملکرد چتر نجات، به طرز دردناکی با زمین برخورد کند و با چندین استخوان شکسته زنده بماند، این تجربه یک اثر سمساره‌ای را روی بدن لطیف آن شخص باقی می‌گذارد که بعید است آن را فراموش کند. اگر او بار دیگر چتربازی کند، ترس از بازنشدن چتر نجات و سقوط کردن حتماً برای او تداعی می‌شود. با این عقیده، با به‌دست آوردن مستمر چنین انواع سمساره‌هایی در زندگی دنیوی، می‌توان بدن لطیف خود را بارها و بارها در زندگی‌های بعدی، بازسازی کرد (فعالی، ۱۳۸۶، ص. ۷۰). در تئودیسۀ ما، که برگرفته از منشورهای ودائی هندو است، رفتار هر شخص به‌شدت تحت‌تأثیر بدن لطیف آن شکل می‌گیرد که می‌تواند به‌عنوان پوشش روان‌تبی شخص در نظر گرفته شود. بنابراین، کسب سمساره‌های جدید، تمایلات روانی، انتظارات همیشگی، شیوه‌های عینی رفتار را تغییر می‌دهد. در واقع، هر موجودی مانند دهقانی است که محصول کشت خود را در چرخۀ بعدی اش درو می‌کند.

سازوکار کَرْمه

در مرحلهٔ بعد، تئودیسۀ ما وجود سازوکارهای کَرْمه‌ای را به‌عنوان موتور اخلاقی مطرح می‌کند که فرایندهای تناسخ را هدایت می‌نماید. این نکته نیز در بهاگوتۀ پورانه تأکید شده است که بر این سازوکارها به‌طور مستمر خدا حمایت و نظارت می‌کند. برای مثال، بهاگوتۀ پورانه (۲.۵.۲۱) چنین بیان می‌کند: «خدا کنترل‌کنندهٔ مایا، با ارادهٔ خود، با تمایل به گسترش خود، چیزهایی را در نفس خود پذیرفت؛ یعنی زمان، کَرْمه و طبیعت خود، به‌واسطهٔ مایای خود خدا به دست آمده بود.» این آیه حاکی از پذیرش اختیاری فرایندهای کَرْمه از سوی خداست. به‌این ترتیب، فرمان خدا بر آن‌ها را نشان می‌دهد. علاوه‌براین، بهاگوتۀ پورانه (۲.۵.۱۴) بیان می‌کند که کَرْمه چیزی غیر از خدا یا فراتر از آن نیست و اینکۀ (۲.۱۰.۱۲) بیان می‌کند سازوکارهای کَرْمه‌ای به‌دلیل حمایت خدا وجود دارند. همچنین، بیان می‌کند اگر خدا سازوکارهای کَرْمه‌ای را رها کند، از بین می‌روند. محتوای این آیه‌ها نشان می‌دهد که آن کَرْمه‌ها به پشتیبانی هستی‌شناختی ثابت خدا نیاز دارند.

بنابراین، از طریق حاکمیت الهی، سازوکارهای کَرْمه‌ای، پیامدهایی را به تناسب کیفیت اخلاقی اعمالشان بر افراد اعمال می‌کنند. در نتیجه، کار نیک با ثواب نیکو مواجه می‌شود و کار بد با جزای بد. مهم‌تر از همه اینکۀ، ممکن است پیامدهای کَرْمه‌ای به همان شکلی که اعمال مرتبط با آن‌ها انجام می‌شود اجرا نشوند، بلکه می‌توان پیامدهای آن را در زندگی بعدی دریافت کرد. به این نکته بهاگوتۀ پورانه (۶.۱.۴۵) تأکید می‌کند، آنجا که می‌گوید: «در حقیقت، کسی که عمل صالح (دَهْرْمه) یا ناراستی (ادَهْرْمه) انجام می‌دهد، ثمرۀ آن [عمل] را به همان



میزان و به همان نحوی که انجام داده است، در زندگی بعدی تجربه می‌کند». در همین راستا، سوراپالی رادهاکریشن، یکی از اندیشمندان هندو، می‌گوید: «کَرمه تضمین می‌کند که هیچ رنجی از بین نمی‌رود، بلکه به صورت بصیرت بازمی‌گردد» (Radhakrishnan, 1932, p. 243). در ادامه خواهیم گفت که قرائت‌های جایگزینی از این آیه وجود دارد که بر این باور نیستند که پیامدهای کَرمه‌ای باید به همان شیوه‌ای اجرا شوند که اعمال مرتبط با آن‌ها انجام می‌شود. اما در حال حاضر، ما تأکید می‌کنیم که این آیه نشان می‌دهد که تمام شادی یا رنج از طریق انتخاب‌های آزادانه شخص به دست می‌آید، زیرا همهٔ موارد شادی یا رنج، پیامدهای کَرمه‌ای هستند که به طور متناسب در پاسخ به اعمال خاص انجام می‌شوند.

البته معتقدیم چنین محاسن و معایب کَرمه‌ای فقط در تجسم انسانی به شکل کامل حاصل می‌شود. چون اعمال اخلاقی اختیاری، مستلزم اشکال خاصی از خودانعکاسی است که از طریق اعمال مختلف مشورت، قضاوت و غیره آشکار می‌شود و انسان‌ها دارای ظرفیت‌های پیشرفته‌ای برای ارزیابی خود، بررسی خود و جهت‌دهی مجدد به خود هستند که نه تنها برای پیمایش مسیرهایشان در یک محیط فیزیکی بلکه برای توسعهٔ تحلیل‌های مفهومی دقیق از اهمیت وجود اخلاق مورد نیاز است درحالی که چنین ظرفیتی در تجسم حیوانی وجود ندارد (Andrews & Beck, 2017, pp. 1-10). بنابراین، از منظر تئودیسۀ ما، آتمن فناپذیر، نمی‌تواند برای همیشه در تجسم حیوانی گرفتار شود، چون ظرفیت‌های آموخته‌شده در رفتار اخلاقی، زمانی فعال می‌شوند که آتمن توسط بدنی لطیف و مناسب در تجسم انسانی احاطه شده باشد.

رنجی که واسطه پرورش روح است

مطالبی که از سمساره و کَرمه گفته شد ما را به نکتهٔ مهم دیگری هدایت می‌کند و آن اینکه، سازوکارهای کَرمه‌ای نقش خود را در عملکرد پرورش روح ایفا می‌کنند و شخص را قادر می‌سازند درس‌های مفیدی از نظر نجات‌نهایی و رهایی کامل بیاموزد. به قول سوآمی ویویکاناندا: «رنج ک‌یفر نیست بلکه آتشی پالاینده است. حتی حیوانات نیز از طریق آن به مرتبه‌ای بالاتر می‌روند، زیرا طبیعت حتی یک درد را هم بیهوده نمی‌گذارد» (Vivekananda, 1947, p. 102).

اما اینکه چگونه سازوکارهای کَرمه‌ای می‌توانند نقش عملکرد پرورش روح را ایفا کنند، بدین شرح است. در صورتی که افراد بتوانند تجربهٔ رنجی را که از طریق سازوکارهای کَرمه‌ای رخ داده است به یاد بیاورند، چنین سازوکارهایی می‌توانند شخص را به حساسیت بیشتری نسبت به درد دیگران — با توجه به یادآوری درد خود — هدایت کنند. برای مثال، فرض کنید



که فرد الف به صورت فرد ب مُشت بزند. چند روز بعد، شخص دیگری (مثلاً ج)، به صورت الف مُشت می‌زند و این نتیجهٔ کَرمه‌ای مُشت‌زدن به صورت ب است، صرف‌نظر از اینکه الف واقعیت سازوکارهای کَرمه‌ای را تأیید کند یا نه، الف مقداری درد را تجربه می‌کند. به همین دلیل، الف ممکن است به‌طور درونی با احساس درد آشنایی عمیق پیدا کند. حتی اگر الف هیچ رابطهٔ علی بین رفتار آزاردهنده‌اش در گذشته و مُشتی که در حال حاضر از ج خورده است متصوّر نباشد، می‌تواند بیشتر مراقب اعمال خود باشد و از طریق هم‌ذات‌پنداری با رنج ب، می‌تواند خود را از آسیب‌رساندن به دیگران بازدارد. در این زمینه، برخی شواهد تجربی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد رنج می‌تواند باعث همدلی بیشتر افراد شود (Hemberg, 2017, pp. 10-16). در این مثال، پیامد کَرمه‌ای (مُشت زدن به الف) به همان شکلی اجرا شد که منجر به این پیامد شد. با این حال، برخی مفسران متون ودائی معتقدند همیشه لازم نیست پیامدهای کَرمه‌ای دقیقاً به همان شیوهٔ اعمال مرتبط با آن‌ها اجرا شوند. بلکه صرفاً آنچه ضروری است، مقدار کمیت درد یا لذتی است که افراد تجربه می‌کنند که باید با کیفیت اخلاقی عملشان متناسب باشد. این نکته توسط یک قرائت جایگزین از بهاگوته پورانه (۶.۱.۴۵) نیز حمایت‌پذیر است، چنان‌که باکتیودانتا سوامی پرابوپادا، یکی از مفسران ودانته در دورهٔ معاصر، چنین تفسیری از این آیه ارائه داده است و می‌گوید: «هر شخص، به نسبت میزان اعمال دینی یا غیردینی خود در این زندگی، از پیامدهای مربوط به کَرمهٔ خود در آینده لذت یا رنج می‌برد» (Prabhup da & Swami, 1998b, p.74).

بنابراین، با توجه به منشورهای ودانته‌ای می‌توانیم بگوییم که تئودیسۀ کَرمه‌ای به‌نوعی می‌تواند جزو تئودیسۀ‌های پرورش روح قرار گیرد که فرایند تحمل رنج را آموزنده می‌دانند. البته تئودیسۀ‌های پرورش روح یک الگوی متداول از استدلال‌های الهیاتی است که بسیاری از آن‌ها نیازی به اعتقاد به سازوکارهای کَرمه‌ای ندارند. به‌هرحال، فارغ از اشکالاتی که ادیان ابراهیمی به این سازوکار می‌گیرند — و ما در اینجا نمی‌خواهیم آن‌ها را بازگو کنیم چون در این پژوهش صرفاً به دنبال تئودیسۀ هندویی برای پاسخ‌گویی به مسئلهٔ رنج حیوانات هستیم — سازوکار کَرمه‌ای، تئودیسۀ پرورش روح را به شکل نظام فراگیر خلقت تعریف می‌کند که رنج‌کشیدن در آن آموزنده و زیربنای توزیع پاداش‌ها و مجازات‌هاست و به پرورش شخصیت اخلاقی یک موجود در جهت غیرخودمحوری و تولید فضایل کمک می‌کند (برای فهم فلسفی بهتر از مناسبات تناسخ، کَرمه و اخلاق ر.ک.: Burley, 2016, pp. 149-150). علاوه‌براین، سازوکارهای کَرمه‌ای برای نجات‌نهایی یا رهایی کامل نیز مساعدند، زیرا می‌توانند افراد را تشویق کنند که خود را از سختی این جهان رها کرده و به آن بی‌توجه باشند. برای مثال، در زمینهٔ علم مراقبت، جسیکا همبرگ اشاره می‌کند که افرادی که متحمل رنج شده‌اند «دیگر چیزهای سطحی مانند پول یا



موقعیت را در اولویت قرار نمی‌دهند» (Hemberg, 2017, p. 12).

اما گفته شد که پیامدهای گرمه‌ای می‌توانند در خدمت هدف پرورش روح باشند، حتی زمانی که افراد قادر به یادآوری تجربیات خود نباشند. شاید پرسیده شود که این چگونه ممکن است؟ برای درک بهتر این تأثیر، این مقایسه را پیشنهاد می‌کنم: ما در دوران کودکی به‌طور نامحسوس سمساره‌های مختلف – یا «تغییرات چرخه‌ای» گوناگونی – را دریافت می‌کنیم که حتی اگر در بزرگسالی قادر به یادآوری آن تجربیات نباشیم، اغلب بر رفتار ما در جوانی تأثیر می‌گذارد. حال ما به روشی مشابه، همین نمونه را در مورد سازوکار گرمه‌ای پیاده می‌کنیم. سازوکار گرمه‌ای می‌گوید تجارب یک موجود در زندگی می‌تواند سمساره‌هایی را برجای بگذارد که بدن لطیفشان را شکل می‌دهد، به‌طوری‌که وقتی آن‌ها مهاجرت می‌کنند و بدن فیزیکی جدیدی به دست می‌آورند، تأثیر این سمساره‌ها باقی می‌ماند و از طریق این بدن لطیف قالب و تجسم جدید خود را نشان می‌دهد. البته، شایان ذکر است که یک الهی‌دان هندو لزوماً معتقد نیست که «رنج»، تنها راه یادگیری موجودات برای پرورش روح است، اما آن‌ها معتقدند که رنج کشیدن، یکی از بهترین و مؤثرترین راه‌هاست.

اراده آزاد / اختیار

با توجه به منشورات ودائی چنین به دست می‌آید که از نظر الهی‌دان هندو، موجودات دارای اراده آزاد هستند و به‌سبب انتخاب‌های آزادانه‌ای که انجام می‌دهند، من‌های خاصی را با توجه به شایستگی‌ها و معایب گرمه‌ای‌شان ایجاد می‌کنند که ممکن است آن من‌ خاص، به شکل حیوان تجسم یابد. برای مثال، در منوسمرتی آمده است: «هر موجود زنده به‌وسیلهٔ موجود زندهٔ دیگر زیست می‌کند. همهٔ جانداران دارای بدن به گرمه بسته‌اند» (Manusmriti 5.43) و یکی از مفسران هندویی در ذیل آن می‌گوید: «این عبارت نشان می‌دهد که حیوانات نیز همچون انسان‌ها، موجودات گرمه – فاعل اند نه صرفاً رنج‌پذیر منفعل» (The Laws of Manu (Manusmriti), 1886, p. 180). همچنین، در چاندوگیه اوپه‌نیشاد آمده است: «هر عملی که انجام می‌دهد، ثمرهٔ همان را می‌چشد و باز [به جهان] بازمی‌گردد» (Chandogya Upanishad 5.10.7) که برخی از مفسران هندویی به‌سبب تعمیمی که در این آیه وجود دارد معتقدند «اوپه‌نیشاد این قاعده را به تمام جانداران تعمیم می‌دهد یعنی حتی حیوان نیز فاعل گرمه است، نه صرفاً گیرندهٔ آن» (The Upanishads, 1957, pp. 422). دلیل اساسی این ارتباط بین اعمال گذشته و تجسم فعلی آن است که زندگی حیوانی یک وسیلهٔ مؤثر برای مدیریت پیامدهای گرمه‌ای فرد فراهم می‌کند. چون حیوانات به‌شدت به طبیعت حیوانی خود وابسته‌اند و نمی‌توانند در فضای استدلالی قضاوت خود اظهاری داشته باشند، در نتیجه



آن‌ها در قبال اعمال خود مسئولیت اخلاقی ندارند. به همین دلیل، حیوانات برای اعمال خود امتیازات و معایب گرمه‌ای اضافی به دست نمی‌آورند. در عوض، آن‌ها شایستگی‌ها و معایب گرمه‌ای خود را از طریق تجربه پيامدهای گرمه‌ای‌شان در شکل یک حیوان به پایان می‌برند و در نهایت، با یک تولد انسانی دیگر، فرصتی جدید برای رشدشان به دست می‌آورند. از این رو، یک موجود هرگز به‌عنوان یک حیوان باقی نمی‌ماند و تجسم حیوانی تنها یک مرحله گذرا در سفر به سوی نجات نهایی یا رهایی کامل یک فرد است.

به‌طور خلاصه و در قالب یک مقایسه، توضیح می‌دهیم که چرا از موضع یک الهی‌دان هندو، اراده آزاد دادن به موجودات از جانب خدا ارزشمند است. در باور هندویی، اگر خدا اختیار موجودات را به گونه‌ای قرار می‌داد که آن‌ها به‌طور علیّی مجبور بودند انتخاب خود را متوقف بر اراده خدا کنند، در نهایت در برابر انتخاب‌هایشان مسئول نبودند. در نتیجه، انتخاب‌هایی که آن‌ها انجام می‌دادند نیز بی‌ارزش بود. در واقع، دنیایی که موجودات در آن دارای اراده آزادانه هستند، در مجموع، بهتر از جهانی است که در آن موجودات فاقد چنین آزادی هستند. البته این روایت از اراده آزادانه مختص به آیین هندو نیست و شبیه آن در بیان الهی‌دانان مسیحی مانند فردریک چو و استر کوه نیز دیده می‌شود (Choo & Goh, 2019, pp. 32-45). در این خصوص، ممکن است اشکال شود که این دیدگاه از اراده آزاد می‌تواند به سرنوشت‌گرایی منجر شود؛ یعنی ممکن است افرادی با ذهنیت شیطانی خود، دائم به رفتار شرارت‌آمیز ادامه دهند و هرگز شخصیت اخلاقی خود را بهبود نبخشند. اما از نظر یک الهی‌دان هندو، با توجه به ویژگی‌های پرورش روح و سازوکارهای گرمه‌ای که گفته شد، حفظ کردن روحیه شیرانه در زندگی‌های متوالی برای یک فرد بعید است، چون افرادی که رفتارهای شرارت‌آمیز دارند، سمساره‌هایی متفاوتی را دریافت می‌کنند که می‌تواند به تدریج موجب اصلاح رفتار فرد شود و با رنج‌کشیدن در آن‌ها، مدام در حال یادگیری درس‌های پرورش روح هستند. علاوه بر این، سازوکارهای گرمه‌ای، اقدامات آینده افراد را تعیین نمی‌کنند. این سازوکارها، افراد را در وضعیتی خاص قرار می‌دهند، اما اینکه افراد تصمیم می‌گیرند در زمانی که در این موقعیت‌ها هستند چگونه عمل کنند، بستگی به نحوه اعمال اراده آزادانه خودشان دارد.

پاسخ‌های تئودیسسه به سؤالات اساسی

پس از تشریح خطوط تئودیسسه خود، اکنون نشان می‌دهیم که چگونه می‌شود با استفاده از تئودیسسه هندویی به چهار سؤال مطرح‌شده در خصوص بارح پرداخت.

پاسخ به سؤال‌های ۱ و ۲ به این شرح است: حیوانات مانند انسان (منهای آتمن)، در انواع خاصی از تجسم فیزیکی هستند. دلیل اینکه برخی از وجودها در حال حاضر به‌عنوان حیوان



تجسم یافته‌اند و نه انسان، به دلیل شایستگی‌ها و معایب گرمه‌ای قبلی آن‌هاست که در تجسم انسانی به دست آورده بودند. کما اینکه شری رامنوچه در تفسیر بر بهاگوته گیتا می‌گوید: «رنج توسط خدا به‌عنوان آزمایشی خودسرانه ایجاد نشده است، بلکه به‌طور طبیعی از اعمال خود شخص برمی‌خیزد. بنابراین، رنج وسیله‌ای تحمیلی از بیرون نیست، بلکه گشوده‌شدن گذشته خود فرد است» (R m nuja, 1907, p. 67).

از آنجا که سازوکارهای گرمه‌ای تحت نظارت حداکثری خدای خیرخواه است، در منظر خدا از جهان، هیچ رنج گزافی وجود ندارد. این سازوکارها، به دلایلی که قبلاً توضیح دادیم، هدفشان پرورش روح موجودات است. پس تمام موجودات، حتی آن‌هایی که در حال حاضر به شکل حیوان تجسم یافته‌اند، از نظر غایت‌شناختی به سوی عالی‌ترین خیر، یعنی خدا، سوق داده می‌شوند، چون سازوکارهای گرمه‌ای، موجودات را قادر می‌سازند به سوی نجات‌نهایی یا رهایی کامل پیشرفت کنند. به این ترتیب، جهان را می‌توان آزمایشگاهی کیهانی در نظر گرفت که آتمن در آن به تدریج در حال خالص‌شدن است و با همین باور است که ماهاتما گاندی می‌گوید: «رنج، زبان دگرگونی است. حتی موجود گنگ نیز از طریق آن، چیزی می‌آموزد که آسایش هرگز نمی‌آموزاند» (Gandhi, 1927, p. 211).

حال ممکن است این سؤال مطرح شود: اگر برای پرورش روح رنج کشیدن ضروری نیست، چرا خدا کاری نکرده که از راه‌های دیگری غیر از رنج، درس‌های پرورش روح را بیاموزاند و آن‌ها را از تحمل رنج به‌عنوان حیوان نجات دهد؟ پاسخ را با تنبّه این نکته آغاز می‌کنیم که با توجه به این تئودیسسه، اگر موجودی دارای اراده آزاد باشد و نخواهد خدا در زندگی‌اش مداخله کند، خدا هم نمی‌تواند او را مجبور کند که حتماً از طریق او، روح خود را پرورش دهد. پس در این اوضاع که موجودات دارای اراده آزاد هستند، تنها کاری که خدا می‌تواند انجام دهد آن است که جهان را به گونه‌ای بسازد که در آن، موجودات به شکلی درس‌های پرورش روح را بیاموزند که اراده آزادانه‌شان هم نقض نشود، و سازوکار گرمه‌ای بهترین ابزار برای انجام این کار است. سوآمی ویویکاناندا معتقد است رنج به‌مثابه قانون درونی واقعیت بوده و می‌گوید: «پرسیدن اینکه چرا رنج هست، مانند پرسیدن این است که چرا آتش می‌سوزاند. بی‌مقاومت، نیرویی نیز پدید نمی‌آید» (Vivekananda, 1947, p. 53).

این پاسخ به نوبه خود ما را به سؤال ۳ هدایت می‌کند. در ترسیم چشم‌انداز ودائی گفته شد موجوداتی که تحت فرایندهای دنیوی تناسخ هستند، هم بدن فیزیکی دارند و هم بدنی لطیف. اگرچه هر موجود در یک دوره مشخص از زندگی تنها با یک بدن فیزیکی خاص مرتبط است، اما ارتباط آن با بدن لطیف — با مجموعه‌ای از تمایلات در حال رشد — در طول آن زندگی ادامه دارد و این بدن لطیف تا حد زیادی مسئول نگرش‌ها، تمایلات و تمایلات روانی



فرد است. برای مثال، در یک تجسم به شکل حیوان یا انسان، بدن لطیف با سمساره‌های خاصی مشخص می‌شود که آن تجسم خاص را شکل می‌دهند. فرض کنید موجود X در حال حاضر زندگی در قالب انسان (ب ۱) را دارد. سپس در زندگی بعدی، او به‌عنوان یک حیوان تجسم می‌یابد و سمساره‌های مختلفی را دریافت می‌کند که بر بدن لطیف او نیز تأثیر می‌گذارد. سپس، در زندگی بعدی، به‌عنوان یک انسان (ب ۲) تجسم می‌یابد. حال، به‌دلیل دریافت تأثیرات X در تجسم میانی که به شکل یک حیوان بود، بدن لطیف X در (ب ۲) با بدن لطیف X در (ب ۱) متفاوت است. با توجه به مطالعات مختلفی که نشان می‌دهد حیوانات نیز آشکالی از ذهنیت دارند که توسط همدردی، مهربانی و صبر هدایت می‌شوند (Mons et al, 2018, pp. 283-310)، می‌شود گفت سمساره‌های X در تجسم حیوانی‌اش، بدن لطیف X را به گونه‌ای شکل می‌دهد که X به‌عنوان (ب ۲) نسبت به X به‌عنوان (ب ۱) با هم‌نوعان خود، همدلی بیشتری دارد.

شاید اشکال شود که چگونه می‌توان این درس‌های پرورش روح را آموخت، وقتی موجودهایی که به‌عنوان حیوان تجسم می‌یابند نمی‌توانند به شیوه‌ای که انسان‌ها می‌توانند در رنج خود تأمل کنند، تأمل داشته باشند؟ همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، از نگاه یک الهی‌دان هندوی ودانتیک، رشد روحی فقط به آگاهی نظری یا استدلال عقلانی وابسته نیست، بلکه حتی تجربه ناخودآگاه رنج گرایشی درونی ایجاد می‌کند که در تولد بعدی به شکل فهم یا فضیلت بروز می‌کند. سوآمی ویویکاناندا در این باره می‌گوید: «رشد فقط از راه استدلال نیست. موجود گنگ در سکوت همان را می‌آموزد که انسان با تفکر می‌آموزد. هر دردی که تحمل می‌شود، گامی به سوی آگاهی است» (Vivekananda, 1947, p. 221). بنابراین، ما می‌توانیم به شیوه‌ای مشابه، چنین بگوییم که سمساره‌های خاصی که در بدن لطیف مرتبط با X به‌عنوان یک حیوان نهفته هستند، متعاقباً می‌توانند در زندگی آگاهانه X به‌عنوان (ب ۲) ظاهر شوند حتی اگر در دوره زندگی حیوانی از ظرفیت‌های فراشناختی مورد نیاز برای اعمال اختیار اخلاقی برخوردار نباشند.

ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه سازوکارهای گرمه‌ای می‌توانند از نظر سوتریولوژیکی^۹ مؤثر باشند درحالی‌که یک موجود در داخل آن سازوکار، چه به شکل حیوان باشد و چه به شکل انسان، از سمساره‌ها بی‌خبر است؟ از منظر یک الهی‌دان هندوی ودانتیک کارآمدی علیت گرمه‌ای به شناخت ما از وجود آن بستگی ندارد: «حیوان شاید استدلال نکند، اما روح احساس می‌کند. آنچه احساس شود هرگز از بین نمی‌رود، بلکه بذر بصیرت آینده می‌شود. از این رو، تکامل حتی در حالت ناآگاهانه نیز اخلاقی است» (Radhakrishnan, 1932).

۹. سوتریولوژی روشی است که بر اهمیت تلاش برای تقدس در رستگاری تأکید می‌کند.



257 p). به عبارت دیگر، باید بین یک ادعای متافیزیکی و یک ادعای معرفتی تمایز قائل شد (برای مطالعه بیشتر در این مورد ر.ک.: Barua, 2015, pp. 218-231).

همچنین ممکن است پرسیده شود چرا خدا موجودات را از انتخاب‌هایی که منجر به عواقب دردناک کرمه‌ای می‌شود، باز نمی‌دارد؟ همان‌طور که قبلاً هم ذکر شد، یک الهی‌دان هندو معتقد است خدا از اراده آزادانه موجودات حمایت می‌کند و هرگز مایل به نقض آن نیست. خدا در این جهان مادی، نظامی از علیت اخلاقی را قرار داده است که پاداش‌ها و مجازات‌ها در آن به این شکل اعمال می‌شود که هر موجودی، در زندگی بعدی خود، متناسب با اعمالی که انجام داده است، تجسم و شرایط رفاه یا آسایش یا درد و رنج را متحمل شود و در این سازوکار، به تدریج با اقدامات آزادانه خود، درس‌های پرورش روح را می‌آموزد. بنابراین، وقتی عوامل انسانی از اراده آزادانه خود برای انتخاب گزینه‌هایی استفاده می‌کنند که به‌عنوان یک نتیجه کرمه‌ای منجر به رنج کشیدن در قالب تجسم حیوانی در زندگی بعدی‌شان می‌شود، خدا نمی‌تواند مستقیماً در زندگی آن‌ها مداخله کند و آن‌ها را از انجام چنین انتخاب‌هایی بازدارد. به قول رادهاکریشنان، اندیشمند هندویی: «رنج حیوانات، هرچند برای احساس ما گیج‌کننده است، باید جزئی از نظم عظیمی دیده شود که در آن عدالت آنی نیست، بلکه غایی است» (Radhakrishnan, 1932, p. 243). باین‌حال، باز ممکن است سؤال شود: چرا خدا از شدت تجربه عواقب کرمه‌ای کم نمی‌کند؟ پاسخ آن است که همچنان با اختلاف زیاد، مؤثرترین روش برای یادگیری درس‌های پرورش روح در موجودات همان روش تجربه پیامدهای کرمه‌ای است. چون چنین پیامدهایی متناسب با کیفیت اخلاقی اعمال همان موجودات اجرا می‌شود. پس برای مثال، اگر موجودی در زندگی بعدی خود، درد کمتری را نسبت به آنچه بر دیگران در زندگی پیشین خود وارد کرده است تجربه کند، شدت پدیدارشناختی عمل خود را درک نمی‌کند. اما وقتی خودش آن درد را با همان شدت دریافت کند، احتمالاً در زندگی بعدی همدلانه‌تر برخورد می‌کند و دست از اعمال شرارت‌آمیز خود برمی‌دارد. بنابراین، باید توجه داشته باشیم که مصادیق خاصی از رنج، زمانی که از نگاه معرفتی محدود ما نگریسته شوند، نامتناسب به نظر می‌رسند. باین‌حال، اگر کسی بپذیرد که به‌دلیل سازوکارهای کرمه‌ای و فرایند تناسخ در این جهان، ساختار اخلاقی پیچیده‌ای در آن وجود دارد، ممکن است اعتماد کند که چنین رنجی در عین اینکه شدید است، هرگز نامتناسب نیست. در تأیید این سخن، ویویکاناندا از اندیشمندان هندویی می‌گوید: «هیچ موجودی بیهوده رنج نمی‌برد. ظاهراً خشونت‌آمیز بودن شرایط، جز عمل قانون تغییرناپذیر کرمه نیست. هر درد جایگاه خود را در گشایش روح دارد» (Vivekananda, 1947, p. 223).

اما پاسخ تئودیسۀ ما به سؤال ۴ چیست؟ طبق آنچه تا اینجا گفته شد متفکران هندو سه



نکته اصلی را مطرح می‌کنند:

(الف) عدالت غایی و قانون کرمه: هیچ موجودی «خودسرانه» رنج نمی‌برد. هر تجربه رنج محصول عملکرد و انتخاب‌های گذشته خودش یا روح‌های مرتبط است.

(ب) دستگاه اخلاقی جهان تدریجی است: عدالت فوری نیست، بلکه در چرخه تولد و بازتولد محقق می‌شود.

(ج) رنج بخشی از پرورش روحی طبیعی است: حتی رنج ظاهراً نا عادلانه، نهایتاً برای رشد و تکامل روح ضروری است. به عبارت دیگر، همان‌طور که گفته شد، موجودات بدن‌های خاص خود (مثلاً بدن یک حیوان) را با اعمال آزادی‌خواهانه خود و با توجه به شایستگی‌ها و معایب کرمه‌های‌شان به دست می‌آورند. پس آن‌ها جسم‌های مختص به خود را به‌هیچ‌وجه با انتخاب خودسرانه خدا دریافت نکرده‌اند. «گرچه در نگاه ما رنج خودسرانه می‌نماید، اما بخشی از نظم عظیمی است که در آن عدالت غایی است، نه فوری.

روح براساس اعمال خود، چه حیوان باشد چه انسان، فضیلت یا کاستی را جمع می‌کند» (Radhakrishnan, 1932, p. 244). تئودیسۀ هندوی ودانتیک با یک خوش‌بینی کیهانی همراه است؛ به این معنا که جهان از نظر اخلاقی به گونه‌ای ساخته شده است که هیچ گسیختگی در مسیر پیشرفتش وجود ندارد. این برداشت غایت‌شناختی که از دریچه پرورش روح به سوی خدا در حرکت است، در شکل‌های تجسم حیوانی و انسانی عمل می‌کند. بر این اساس است که آروبینودو از اندیشمندان هندویی می‌گوید: «رنج، چکش شکل‌دهنده روح است. طبیعت انتخاب‌های دلخواه نمی‌کند. هر زندگی مطابق رشد درونی خود تراشیده می‌شود» (Aurobindo, 2005, p. 68). باین‌حال، یک تجسم انسانی یا حیوانی خاص ممکن است قادر به ردیابی دقیق ارتباطات مربوط بین اقدامات گذشته و پیامدهای حال نباشد. باوجوداین، باز هم یک هندوی ودانتیک به‌علت خوش‌بینی کیهانی که دارد معتقد است سازوکارهای کرمه‌ای نقش یک عملکرد پرورش روح را ایفا می‌کنند.

بررسی دو اشکال

در حیطه این مقاله، اشکالات زیادی وجود دارد که در فضای محدود این نوشتار، نمی‌توان به همه آن پرداخت. برای مثال، مسائل مربوط به هویت شخصی، تعامل علی ذهن و بدن، اشکالاتی علیه اختیار، و مخالفت‌های متافیزیکی و اخلاقی به نظریه کرمه. به‌دلیل همین محدودیت، فقط به اشکالاتی می‌پردازیم که به‌طور مستقیم به تئودیسۀ ما مربوط می‌شود.

اولین اشکال مربوط به سؤال ۴ است. ما در تئودیسۀ ما نشان دادیم که خدا تجسم برخی موجودات را به شکل خودسرانه انتخاب نمی‌کند تا به‌دلیل تجسم‌های خاصشان، بیشتر از



دیگران رنج ببرند. درواقع، موجودات تجسم خاص خود را به دلیل شایستگی‌ها و معایب کرمه‌ای خود به دست می‌آورند. به‌هرحال، این پاسخ ما را با اشکالِ تسلسلِ بی‌نهایت مواجه می‌کند که از نظر برخی فیلسوفان، مانند ویتلی کافمن، مشکل‌ساز است (Kaufman, 2005, p. 22). به این صورت که اگر شرایطی که ما در حال حاضر در آن قرار داریم توسط پیامدهای کرمه‌ای قبلی تعیین شده باشد، و شرایطی که زمانی در آن قرار داشتیم و اعمالی را انجام دادیم که منجر به وضعیت فعلی ما شد نیز توسط پیامدهای کرمه‌ای قبلی تعیین شده بود، دراین صورت می‌توانیم همین‌طور این سلسله را تا بی‌نهایت تکرار کنیم.

یک الهی‌دان هندو از دو راه می‌تواند از انسجام نظریه کرمه در برابر اشکالِ تسلسلِ قهقرایی دفاع کند. راه اول در پذیرش تسلسلِ قهقرایی و مشکل‌نداشتن آن است. کما اینکه افرادی مانند شاکارا (در حدود قرن نهم میلادی) و رامانوجا (حدود قرن یازدهم میلادی)، بر این باور بودند که علیت کرمه‌ای بی‌آغاز است و به لحاظ مبنایی نیز آن را باطل نمی‌دانند (Herman, 1971, pp. 265-281). با این حال، این پاسخ بدون هزینه نظری نیست، زیرا بهره‌بردن از استدلال‌های کیهان‌شناختی — که به‌طور عقلانی از وجود خدا حمایت کنند — برای پیروان نظریه کرمه دشوار می‌شود. البته فکر می‌کنم پیروان نظریه کرمه می‌توانند این هزینه را بپذیرند، چون استدلال‌های کیهان‌شناختی برای نظریه کرمه چندان ضروری نیستند.

راه دوم این است که بگوییم در انتهای این سلسله قهقرایی یک کنش اولیه وجود دارد که زنجیره‌ای از علیت کرمه‌ای را تحریک می‌کند. درحالی‌که بره‌ماسوترا ۱. ۳۵ II. (ح ۳۰۰ ق م - ۳۰۰ م) بیان می‌کند که نتیجه کرمه‌ای «بی‌آغاز»^{۱۰} است (Herman, 1971, p. 276). پرابهوپادا اصطلاح مهم «بی‌آغاز» را به معنای «قدیم» تفسیر کرده (Prabhup da & Swami, 1988b, p. 319) و این‌چنین بیان می‌کند که وجودها زمانی در قلمرو مافوق جهانی با خدا بودند و سپس برخی از آن‌ها اراده خود را برای آمدن به دنیای فیزیکی اعمال کردند (Prabhup da & Swami, 1988a, p. 782) و به‌محض رسیدن به این جهان، اولین اقدامی را که آغاز کردند همان آغاز تاریخِ علی کرمه‌ای بود.

اشکال دوم از یک اصل نشئت می‌گیرد که برخی آن را با نام اصل پاولین^{۱۱} معرفی می‌کنند (Gupta & Barua, 2022, p. 11). او می‌گوید: «هرگز نباید بد کرد تا خیر بیاید».^{۱۲} حال با توجه به آن اصل، اشکال می‌شود که حتی اگر افعال خدا خیر بزرگ‌تری به بار آورد، اگر این اعمال فی‌نفسه شر است، خدا باید از انجام آن خودداری کند. ولی ما در تئودیسسه خود که براساس منشورات ودائی هندویی تنظیم شد، چنین گفتیم که خدا به‌طور مستقیم مسئول

10. anādi

11. Pauline principle

12. 'one should never do evil so that good may come'



ایجاد رنج نیست، بلکه خدا جهان را طوری ساخته است که افراد، ثمره اعمال خود را درو می‌کنند و هرگز رنجی را که به آن مستحق نبوده‌اند، تجربه نمی‌کنند. بنابراین، خدا اصل پولین را نقض نمی‌کند (به نظر می‌رسد کارایی اصل پولین بیشتر ناظر به ادیان غیرهندویی است که قائل به تناسخ نیستند).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ما تئودیسسه‌ای را بر مبنای جهان‌بینی ودائی هندویی مطرح کرده‌ایم که می‌تواند پاسخی به مسئله رنج حیوانات باشد. در این جهان‌بینی، جهان مادی با سازوکار دوربرد کرمه‌ای ساخته شده است و در پاسخ به برهان اثباتی رنج حیوانات که توسط افرادی مانند ویلیام راو مطرح شده است این‌گونه پاسخ می‌دهد که موجودات در این سازوکار دارای اراده آزاد هستند و داشتن چنین اختیاری سودمند است، زیرا رابطه موجودات با خدا را عمیقاً معنادار می‌کند. باین‌حال، یکی از پیامدهای داشتن چنین اختیاری این است که موجودات می‌توانند از آن سوءاستفاده کنند. در این سازوکار، هنگامی که موجودات، اعمال شرارت‌آمیزی را از خود صادر می‌کنند، تأثیرات یا سمساره‌های کرمه‌ای آن را در زندگی بعدی خود به همراه دارند و به همین دلیل، با تجسم‌یافتن به شکل حیوانات، زندگی پررنجی را تجربه می‌کنند. باین‌حال، چنین رنجی در نهایت سودمند است، زیرا موجب پرورش روح آن موجود می‌شود و او را به سوی کمال روان‌شناختی، که عالی‌ترین خیر است، پیش می‌برد. به همین دلیل، در تئودیسسه ما وجود رنج حیوانات با وجود خدا منافاتی ندارد، بلکه ابزاری برای پرورش روح موجودات است.



یادداشت‌ها

۱- در مکتب ودانته همانند مکاتب عرفانی بزرگ، انسان به عنوان «عالم صغیر» یا «کون جامع» تعریف می‌شود. انسان اختصاص به هیچ‌یک از مراتب ندارد و به تعبیری همه مراتب در او خلاصه می‌شود. از آن جهت که انسان یکی از ظهورات خدا در عالم تجلی است، سه مرتبه عالم تجلی به ترتیب در بدن، نفس و عقل وی پدیدار گشته است. اما از آن جهت که آدمی «کون جامع» است، علاوه بر سه مرتبه تجلی، یعنی روح، نفس و جسم دو مرتبه اول از مراتب پنج‌گانه نیز در انسان متناظرهایی دارد. متناظر با مرتبه اول یا برهما نیرگونا در انسان مرتبه‌ای وجود دارد که با واژه «آتمن» به آن اشاره می‌شود و متناظر با مرتبه دوم یا برهمن ساگونا نیز مرتبه «جیوه» قرار می‌گیرد (شایگان، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۸۱۶).

بهاکتی ودانتا سوامی پرابهوپادا، آ. اچ. (1971). بهاگوته-گیتا همانگونه که هست. نشر باکتیودانتا بوک تر. شایگان، د. (1362). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. امیرکبیر. فعالی، م. ت. (1386). آفتاب و سایه‌ها. نجم‌الهدی.

Aurobindo, S. (2005). *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo.

Andrews, K. & Beck, J. (eds.) (2017). *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. Routledge.

Barua, A. (2015). Revisiting the rationality of reincarnation talk. *International Journal of Philosophy and Theology*, 76, 218-231.

Burley, M. (2016), *Rebirth and the Stream of Life: A Philosophical Study of Reincarnation, Karma, and Ethics*. Bloomsbury.

Chadha, M. & Trakakis, N. (2007). Karma and the problem of evil: a response to Kaufman. *Philosophy East and West*, 57, 533-556.

Choo, F. & Goh, E. (2019). The free will defense revisited: the instrumental value of free will. *International Journal of Theology, Philosophy, and Science*, 4, 32-45.

Draper, P. (1989). Pain and pleasure: an evidential problem for theists. *Noûs* 23, 331-350.

Gandhi, M. K. (1927). *The Mind of Mahatma Gandhi*. R. K. Prabhu & U. R. Rao (eds.). Navajivan Publishing House.

Gupta, A. (2020). Re-envisioning a Caitanya Vaiṣṇava 'perfect being theology' and demonstrating its theodical implications. *Journal of Hindu-Christian Studies*, 33, 42-52.

Gupta, A. & Barua, A. (2022), *The alchemy of suffering in the laboratory of the world: Vedāntic Hindu engagements with the affliction of animals*, *Religious Studies*. <https://doi.org/10.1017/S0034412522000142>.

Hemberg, J. (2017). Experiencing deeper dimensions of gratitude, well-being and meaning in life after suffering. *International Journal of Caring Sciences*, 10, 10-16.

Herman, A. (1971). Indian theodicy: Śaṅkara and Rāmānuja on Brahma Sūtra II. 1. 32-36. *Philosophy East and West*, 21, 265-281.



- Hick, J. (1977). *Evil and the God of Love*. Macmillan.
- Hill, S. (2021). Why God allows undeserved horrendous evil. *Religious Studies Firstview*. doi: 10.1017/ S003441252100038X.
- Kaufman, W. (2005). Karma, rebirth, and the problem of evil. *Philosophy East and West*, 55, 15-32.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. United Kingdom: Princeton and Oxford.
- Monsó, S., Benz Schwarzburg, J., & Bremhorst, A. (2018). Animal morality: what it means and why it matters. *The Journal of Ethics*, 22, 283-310.
- Prabhupāda, A.C., & Swami, B. (1998a). *Śrīmad Bhāgavatam: Canto 4 Part 2*. Bhaktivedānta Book Trust.
- Prabhupāda, A. C., & Swami, B. (1998b). *Śrīmad Bhāgavatam: Canto 6 Part 1*. Bhaktivedānta Book Trust.
- Radhakrishnan, S. (1932). *An Idealist View of Life*. George Allen & Unwin.
- Rāmānuja. (1907). *The Bhagavad Gita with the Commentary of Sri Ramanujacharya*. In by Swami Adidevananda (Tr.). Sri Ramakrishna Math.
- Rowe, W. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16, 335-341.
- Swinburne, R. (2010). *Is There a God?*. Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2018). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, In Jonathan J. Loose, Angus John, Louis Menuge & J. P. Moreland (eds.). Wiley-Blackwell.
- Shastri, J. L. (ed.) (1950). *Bhāgavata Purāṇa Parts 1-5*. Motilal Banarsidass.
- The Laws of Manu (Manusmṛiti)*. (1886). In George Bühler (Tr.). Clarendon Press.
- The Upanishads*. (1957). In by S. Radhakrishnan (Tr.). George Allen & Unwin.
- Tooley, M. (2019a). *The Problem of Evil*. Cambridge University Press.
- Tooley, M. (2019b). The problem of evil. In Zalta EN (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*. Available at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>.
- Vivekananda, S. (1947). *The Complete Works of Swami Vivekananda, Advaita Ashrama*.

