

چرا متحمل مشقت می شویم؟



بودایسم و مسئله شر

مترجم: محمد م. ک.

کاری از [نشر آرگومان](#)

مقدمه مترجم

نه تنها علاقه‌مندان به الهیات طبیعی، بلکه تعداد کثیری از ما قطعاً دست کم مدتی با مسئله شر مواجه بوده‌ایم. فلاسفه در رویارویی با این مسئله دو رویکرد اتخاذ کرده‌اند: تئودیه^۱ و دفاع^۲. در تئودیه تلاش بر آن است تا دریابیم چرا خدا، شر را تجویز کرده است. اما در دفاع، سعی بر این است که عدم تعارض شر و وجود خدا آشکار شود. یکی از دفاع‌های مشهور، دفاع مبتنی بر اختیار^۳ از فیلسوف شهیر، الوین پلانتینگا می‌باشد^۴.

موضوع مقاله حاضر، دفاعی است مبتنی بر تعالیم بودایی، که نویسنده آن را دفاع بودایی^۵ خوانده است. این دفاع بسیار مشابه دفاعی است که ملاصدرا، فیلسوف مسلمان در اسفار ارائه کرده است^۶. از طرفی، مقدمات آن پیوند تنگاتنگی با تعالیم قرآن نیز دارد^۷. لازم به ذکر است گرچه نویسنده مسئله شر را مسئله ای مسیحی خوانده است، اما به طور کلی برای هر نظام اعتقادی که با باور به خدای ادیان سامی همراه است، مطرح می‌باشد.

برابر های واژگان پالی از ترجمه فارسی کتاب بودا^۸ اثر کارن آرمسترانگ انتخاب شده‌اند. در صورت هر انتقاد و پیشنهادی به آدرس وبلاگ رجوع کرده و در قسمت تماس، پیام خود را درج کنید. امیدواریم این مقاله برای افزایش سطح آگاهی مخاطبان فارسی زبان مؤثر واقع گردد.

<http://www.gnosis.blog.ir>

Theodicy – ۱

Defense – ۲

free will defense – ۳

۴- برای بحث گسترده‌ای درباره این دفاع ر.ک به: کلارک، کلی جیمز. (۱۳۸۹)، بازگشت به عقل: نقدی بر بینه‌جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باور داشتن خدا (ترجمه نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی‌پاک)، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Buddhist defense – ۵

۶- برای صورت بندی این دفاع و تطبیق آن با دفاع مبتنی بر اختیار ر.ک به: خادمی، عین الله و عباسی‌کیا، کبری. (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی مواجهه ملاصدرا و پلانتینگا با مسأله شرور، ۱، ۱۷-۴۴.

۷- به عنوان مثال: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ يَقِيناً انسان را در سختی و مشقت آفریدیم» (بلد/۴).

۸- آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۷)، بودا (ترجمه نسترن پاشایی)، تهران: فراروان.

این مقاله مفهوم بودایی مشقت و ارتباط آن را با مسئله مسیحی شر توضیح می دهد. با این که در بوداییسم مسئله شر وجود ندارد، فهم بودایی از منشأ و علل مشقت به ما کمک خواهد کرد رهیافت هایی جدید برای مسئله شر بیابیم. من استدلال خواهم کرد که اولاً مفهوم شر را می توان با عبارت دوکه تعبیر کرد؛ دوم آن که با توجه به ساختار متافیزیکی ما و جهان، وجود مشقت یا دوکه برای موجودات محدود ضرورتاً اجتناب ناپذیر است، و سوم آن که این استدلال می تواند دفاعی در برابر مسئله شر تعبیر شود.

۱- ملاحظات اولیه

شاید عنوان این مقاله کمی عجیب به نظر برسد: چرا بوداییسم باید از بابت مسئله شر نگرانی داشته باشد؟ چرا که مسئله شر شامل چگونگی سازگاری وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض با شر موجود در جهان است. اما چنین مسئله ای در بوداییسم مطرح نیست. دلیل آن این است که بوداییسم وجود چیزی قابل قیاس با خدای مسیحی را قبول ندارد. برای این که اطمینان حاصل کنیم، تصریح می شود بوداییسم دینی واقعاً خدا ناپورانه نیست. تصور بوداییسم سنتی هند از جهان، شش قلمروی هستی را در نظر می گیرد، که یکی از آن ها قلمروی خدایان است. گرچه این خدایان استثنائاً از حیاتی شاد لذت می برند و برای مدتی بسیار طولانی (میلیون ها سال)^۱ زیست می کنند، اما نامیرا نیستند و بخشی از چرخه تجدید حیات هستند. شادی آنان نتیجه خوبی کارما (اعمال) ایشان در زندگی های پیشین است. اما وقتی که فواید کارمایی مورد استفاده قرار گرفتند، خواهند مرد و مانند هر شخص دیگری از نو متولد می شوند. پس گرچه در بوداییسم (یا دست کم اغلب سنت های بودایی) خدایانی وجود دارد اما این خدایان بخشی از جهان (به وسیع ترین معنای آن) هستند، از آن فراتر نبوده و هنوز هم تابع قوانین آن هستند. از همه مهم تر آفریننده این جهان نیستند. آن ها را نمی توان مسئول وجود شر در جهان تلقی کرد چرا که جهان مخلوق ایشان نیست. پس چیزی مانند مسئله شر نمی تواند در بوداییسم وجود داشته باشد؛ صرفاً به این دلیل که هیچ کس نهایتاً مسئول وجود شر نیست.

اما بوداییسم به مسئله شر چه ارتباطی پیدا می کند؟ پاسخ این است که هر دو موضوع با مسئله مشقت ارتباط دارند. بوداییسم و مسیحیت هر دو در تلاش اند توضیح دهند چرا در جهان شر وجود دارد، گرچه توضیحات هر یک کاملاً متفاوت است. ایده این مقاله چنین است که پلی میان این دو توضیح زده شود. ابتدا درباره منشأ و طبیعت مشقت از دید بوداییسم بحث خواهم کرد و سپس آن را با مسئله شر از دید مسیحیت مرتبط خواهم کرد. همچنین خطوط اصلی آن چه را که شاید بتوان «راه حل بودایی» مسئله شر خواند رسم خواهم کرد؛ یعنی تلاشی برای کاربرد منطق بودایی برگرفته از روایت سنتی این تفکر، در مورد مسئله شر. فرض ضمنی من این است که فلسفه بودایی باید در درجه اول مکتبی فلسفی تلقی شود و تا جایی که آن را یک فلسفه می دانم، ممکن است بینش های ارزشمندی حتی برای آنان که بودایی نیستند داشته باشد. بنابراین در تلاش برای سازگار کردن یا مقایسه بوداییسم با مسیحیت نیستم، بلکه سعی می کنم پیوندی بین دو سنت فکری بیابم؛ شاید کنار هم قرار گرفتن آن در رهیافتی جدید نسبت به مسئله ای قدیمی برای ما سودمند باشد.

من روی بسط و تفصیل یکی از مباحث اصلی بوداییسم، تمرکز خواهم کرد. این که حیات تماماً گرفتار مشقت، رنج و آلام است یا به بیان پالی آن، سرشار از دوکه (dukkha) است.^۲ ایده مبنایی من این است: اگر این امر که حیات ضرورتاً گرفتار مشقت است صادق باشد (چنانچه فلسفه بودایی ادعا می کند)، پس ممکن نیست خدا بتواند جهانی را بیافریند که در آن حیات باشد اما مشقت نباشد. درباره اصطلاح دوکه و چگونگی ارتباط آن با اصطلاحات غربی مورد بحث یعنی شر و رنج، توضیح خواهم داد. سپس استدلال سنتی بودایی را در دفاع از ادعای همه گیری دوکه ترسیم خواهم کرد. این استدلال وجود دوکه یا مشقت را قویاً اجتناب ناپذیر دانسته و ناممکن می داند جهانی با موجودات زنده فاقد مشقت باشد. نهایتاً، نشان خواهم داد این استدلال می تواند دفاعی در برابر مسئله شر تفسیر شود.

پس از تصمیم به تعلیم بینش های خود و روشنگری اش، بودا نخستین موعظه خود را برای گروهی کوچک از راهبان ادا کرد. این موعظه هسته تمام تعلیم بودایی را در بر دارد. از همه مهم تر، چهار حقیقت جلیل است: چهار گزاره، بیانگر نگرش هایی که بودا نسبت به ذات بنیادین جهان کسب کرده بود. اولین حقیقت این است که همه چیز آلوده به مشقت است و این همان مبحثی است که اول از همه تحلیل خواهیم کرد. یکی از اظهارات معمول در این مورد در پی می آید:

اکنون، ای راهبان، این حقیقت جلیل مشقت است: تولد مشقت است، گذر سنین مشقت است، بیماری مشقت است، مرگ مشقت است، مجاورت با آن چه ناخوشایند است مشقت است، جدایی از آن چه خوشایند است مشقت است، ناکامی در دستیابی به آن چه انسان می خواهد مشقت است؛ به طور خلاصه هر وابستگی به پنج توده، مشقت است (سم پوته نیکایه ۵۶، ۱۱، صفحه ۱۸۴۴).

اصطلاح کلیدی در این میان که «مشقت» ترجمه شده، دوکه می باشد. اما دوکه دقیقاً به چه معناست؟ کمابیش تمام مفسرین توافق نظر دارند که ترجمه دوکه به مشقت دست کم فریبنده است.^۳ چرا که مشقت معمولاً حالت درد یا رنج شدید تعبیر می شود، نه هر نوع حس ناخوشایندی. اگر، به عنوان مثال من مشغول پیاده روی در جنگل باشم و بدون توجه به مسیر تصادفاً یک شاخه گونه ام را خراش دهد، مضحک است آن را مصداقی از مشقت بدانیم. علی رغم این که تمایل نداریم آن را مشقت بخوانیم، می توانیم به جرات آن را دوکه بنامیم، چرا که این اصطلاح معنایی بسیار وسیع تر دارد.

نگاهی به مصادیق ذکر شده دوکه در متن، ممکن است به توضیح این امر کمک کند. ما می توانیم میان سه گروه از پدیده هایی که دوکه خوانده شده اند تفکیک قائل شویم. اولین گروه از آن ها پدیده های فیزیکی همچون بیماری، تولد و مرگ است. این دسته از مشقت ها، به شکل درد های جسمی و بلا واسطه ای هستند که از نقایص فیزیکی برخاسته اند. دومین گروه مشقت ها را می توان پدیده هایی ذهنی خواند که مشمول «مجاورت با آن چه ناخوشایند است، جدایی از آن چه خوشایند است» می شود. یقیناً این اظهارات به خود حالت مجاورت یا جدایی اشاره ندارند بلکه به عواطف منفی حاصل از این حالات اشاره دارند. پس می توانیم این گروه از دوکه را شامل همه مشقت هایی بدانیم که به شکل رنجش عاطفی، و نه درد جسمی، خود را آشکار می کنند. سومین گروه که از نظر فلسفی جذاب ترین گروه است، در حقیقت همان «وابستگی به پنج توده، مشقت است» می باشد. در بوداییسم، پنج توده عبارت است از عناصر هستی شناختی که هر شخصی از آن تشکیل یافته است. پس این نوع از مشقت، مشقتی است که منحصر از موجودیت محدود و مقید ناشی می شود و بنابراین می توان آن را منحصرأ مشقت متافیزیکی خواند. چنانچه که مثال نشان می دهد، اصطلاح دوکه جنبه های جسمی، ذهنی و متافیزیکی را در بر می گیرد (Michaels, 2011:61). دوکه به این معنا که در همه سطوح وجودی افراد یافت می شود، جهانی است.

دوکه در معنا نه تنها از نظر گستره بلکه از نظر شدت نیز از «مشقت» فراتر می رود و تمام درجه های ناخوشایندی را شامل می شود. از ناچیزترین رنجش تا وحشتناک ترین درد، همگی دوکه هستند.^۴ پس می توان دوکه را به ناخشنودی، یأس یا ناامیدی ترجمه کرد. اگر مجبور به یافتن قاعده ای برای جمع کل این جنبه های متفاوت باشیم، ممکن است این باشد: «دوکه چیزی است که تمایل داریم طور دیگری باشد»، «چیزی است که خارج از ایده آل ما از شادی، کمال یا سلامتی است» یا حتی ساده تر «دوکه چیزی است که به خوبی آن چه که باید، نیست».

حال که با اصطلاح بودایی آشنایی پیدا کردیم، باید به سوی دیگر ماجرایی یعنی مفهوم شر در «مسئله شر» بپردازیم. این جا هم باید هشیار باشیم که منظور از شر در گفتگوی معمول، همان شری نیست که در مسئله شر مورد بحث است. «شر» پیش از هر چیز در درجه اول، اصطلاحی اخلاقی است که عمل اخلاقی شدیداً غلطی را مشخص می کند. همان طور که مارکوس سینگر اظهار می دارد، «اعمال شرورانه، اعمالی اند که به طرز مهبیبی غلط بوده، موجب رنج و مشقت شدید می شود و از نیت شرورانه بر می خیزند» (Singer, 2004: 193). این تعریف محدود بی تردید تنها بخشی از معنای گسترده مورد بحث در مسئله شر است.^۵ شر هایی که هنگام بحث درباره مسئله شر مدنظر داریم تنها اعمال (شر اخلاقی) را در بر نمی گیرد بلکه رخدادها (شر طبیعی) را نیز شامل می شود؛ مانند بیماری ها، طوفان ها و زلزله ها. جالب آن که فلاسفه دین هرگز زمان زیادی را درباره توضیح درباره منظورشان از اصطلاح «شر» نکرده اند و به جای آن

مستقیماً با این سوال که چرا خدا باید اجازه وجود شر را بدهد یا ندهد، گلاویز شده‌اند.^۶ اما باز هم پاسخ کاملاً ساده‌ای وجود دارد: چیزی شر حساب می‌شود که اگر و تنها اگر در واقعیت علت مشقت باشد یا آن که ظرفیت علت مشقت شدن را دارا باشد. ممکن نیست که چیزی بتواند شر باشد اما علت مشقت نباشد یا نتواند علت مشقت باشد. مشقت شرط لازم شر بودن است: اگر چیزی عامل شر نباشد یا نتواند باشد، چگونه می‌تواند شر محسوب شود؟^۷ مشقت همچنین شرط کافی شر نیز می‌باشد: هر چه که با مشقت در هم آمیخته باشد، شر محسوب می‌شود. البته مصادیقی از مشقت وجود دارد که خیری بالاتر ارائه می‌کند؛ برای مثال دردی که ناشی از عملکرد ساز و کارهای حفظ حیات است. با این وجود این چیزها شر محسوب می‌شوند، چرا که فی‌نفسه چیزی چیزهایی بد و نامطلوب‌اند. می‌توانیم درد را به عنوان شر بپذیریم؛ چون گرچه تنها راه دستیابی به هدفی مهم برای ماست اما این امر درد را به خودی خود تبدیل به چیزی خوب نمی‌کند. اگر راه دیگری برای دستیابی به این هدف بدون درد وجود داشت، همان راه را انتخاب می‌کردیم.^۸ شاید بتوان پذیرفت شری موجب دستیابی به غایتی برتر می‌شود اما چیزی از شر بودن آن نمی‌کاهد. بنابراین شر، مشقت است و مشقت، شر. به نظر درست می‌رسد که بگوییم مسئله شر، مسئله مشقت است.

اما معنای مشقت چیست؟ این جاست که باید بین دو اصطلاح ارتباطی برقرار کرد: مشقت را می‌توان با اصطلاح دوکه درک کرد که معنای درد، یأس، ناخوشایندی و شکست در وصول به خیر ایده‌آل می‌دهد. مفهوم بودایی دوکه به خوبی مفهوم مسیحی شر را بیان می‌کند^۹ - به جای مسئله شر می‌توان آن را مسئله دوکه خواند و پرسید: چرا خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض جهانی را آفریده است که در دستیابی به خیر ایده‌آل ناموفق است؟ از این جا به بعد با ملاحظات کافی، اصطلاحات «دوکه»، «مشقت» و «شر» را معادل یکدیگر گرفته و به جای هم استفاده می‌کنم.

حالا می‌توانیم پرسش اولیه را به صورت دیگری بیان کنیم: «اگر خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد چرا مشقت/دوکه در جهان وجود دارد؟». بوداییسم برای بخش دوم سوال پاسخی کاملاً قانع‌کننده دارد.

۳- منشأ و اجتناب ناپذیری مشقت

اکنون معنای دوکه و دخیل بودن آن در تمام حیات را می‌دانیم. اما چرا باید چنین چیزی صادق باشد؟ سنت بودایی به این پرسش پاسخی می‌دهد که طبق استدلال زیر قابل درک است:

۱. اگر تمایل به چیزی ناپایدار و متغیر وجود داشته باشد، آن گاه دوکه وجود خواهد داشت.

۲. جهان ضرورتاً ناپایدار و متغیر است.

۳. زندگی ضرورتاً با تمایلات در هم آمیخته است.

۴. زندگی در جهان ضرورتاً با دوکه در هم آمیخته است.

بیا بید به موشکافی مقدمات بپردازیم. برای دانستن استدلال و رای مقدمه ۱، باید اول ارتباط مشقت و تمایل را دریابیم. این امر موضوع حقیقت جلیل دوم است. طبق این حقیقت:

ای راهبان، این حقیقت جلیل خاستگاه مشقت است: همین تمایل، تمنا و خواهش ماست که به هستی مجدد می‌انجامد و با لذت و هوس همراه است، جستجو به دنبال لذت در این جا و آن جا؛ این تمنای لذت‌های شهوانی، تمنای هستی و تمنای تخریب و نابودی (سم یوته نیکایه ۵۶، ۱۱، صفحه ۱۸۴۴).

پس پاسخ بودا این است که مشقت از تمایلات ما بر می‌خیزد؛ نتیجه‌ای از است تمایلات گوناگون ما. واژه اصلی که «تمایل» یا «خواهش و تمنا» ترجمه شده در متن اصلی «Tanha» می‌باشد که ترجمه تحت‌اللفظی آن «تشنگی» است. مراد از آن نه هر نوع تمایلی بلکه تشنگی قوی و سیری ناپذیری است که هرگز نمی‌تواند ارضا شود.^{۱۰} شاید به نظر آشنا برسد، چرا که در فلسفه غرب نیز جریانی سرسخت وجود دارد که بر تمایلات شهوانی به عنوان منبع مشقت تأکید کرده و لزوم کنترل آن را یادآور می‌شود؛ ولی بحث بودا بسیار افراطی‌تر است: طبق نظر وی مهم نیست تمایل و تمنای ما به سوی چه باشد - هیچ تمایزی بین تمایلات خوب و بد نیست. اهداف تمایلات ما ناچیز است - حقیقت محض این است که تمایل، به هر چه که ممکن است باشد، موجب مشقت خواهد شد. پس تمنای فضایل عالی یا نگرش‌های

اندیشمندانه همان قدر مشقت زاست که تمایل به غذا و رابطه جنسی.

اما چرا تمایل عامل مشقت است؟ مطمئناً اگر سخت کار کنم تا شغلی را که همیشه می‌خواسته‌ام به دست بیاورم، و سپس به دست نیاورم، متحمل مشقت یا ناامیدی می‌شوم. اما اگر آن را به دست بیاورم، چرا باید عامل مشقت شود؟ به نظر می‌رسد که نه خود تمایلات، بلکه عدم ارضای این تمایلات از سوی جهان است که مشکل محسوب می‌شود. در جهانی که همه تمایلات ما برآورده شوند چگونه مشقت می‌تواند وجود داشته باشد؟ پاسخ بودا این است که چنین جهانی خود ناسازگار است. برای فهم چرایی آن، باید به جنبه دیگری از تحلیل کلاسیک مشقت در بوداییسم بنگریم، که سه نوع دوکه را توصیف می‌کند:

«سه نوع مشقت وجود دارد: مشقتی که فی نفسه مشقت است، مشقتی که ناشی از مقید بودن است و مشقتی که تغییر یا تبدیل است (ایبیدارماکوسا‌بایاسم، ۳، ۱۹۹)»^{۱۱}.

نوع اول از همه آشکارتر است: مشقت فی نفسه، یعنی چیزهایی که فی نفسه ناخوشایند هستند مانند درد جسمی یا رنجش عاطفی^{۱۲}. اما این تنها نوع موجود از مشقت نیست، چرا که نوع دیگری وجود دارد و آن مشقت ناشی از تغییر است. مشقت از این حقیقت بر می‌آید که حتی خوشایندترین تجربیات ما و لذت‌بخش‌ترین لحظات باید در نهایت بگذرند. گرچه لحظات خوشایندی در زندگی وجود دارد اما این لحظات باقی نخواهند ماند: شاید در نهایت به آن چه همیشه می‌خواستیم برسیم اما آن را از دست خواهیم داد یا از آن خسته خواهیم شد و یا به بیماری دچار شده و نمی‌توانیم دیگر از آن لذت ببریم - حقیقت حیات این است که چیزهای خوب همیشگی نیستند. هر چه قدر حیات ما خوش باشد، مرگ هر چیز خوبی را پایان خواهد داد. این همان حقیقتی است که توضیح می‌دهد چرا حتی لذت نیز دوکه محسوب می‌شود: زیرا ناگزیر به پایان خواهد رسید، به ناامیدی، تمایل به تغییر و این حس می‌انجامد که همه چیز آن طور نیست که باید باشند. شاید خوشحال بودن به خودی خود مشقت نباشد، اما به علت بی‌ثباتی و ناپایداری عامل مشقت خواهد بود^{۱۳}. این بی‌ثباتی یا به اصطلاح انیچه (Anicca) است که چگونگی ایجاد مشقت از تمایلات را توضیح می‌دهد: وقتی چیزی را می‌خواهیم، می‌خواهیم باقی بماند. به آن می‌چسبیم، وابسته می‌شویم و نمی‌گذاریم از دست برود. همچنین، اعتقاد داریم اگر آن چه را می‌خواهیم، همیشه داشته باشیم، خشنود خواهیم شد. این اعتقاد تحت این پیش‌فرض خطاست که قادریم چیزی را نگه داریم. اما اگر این چیزها نتوانند باقی بمانند و تحول یابند، تمایل ما به آن‌ها هرگز ارضا نخواهد شد. پس جهانی که در آن همه تمایلات ما ارضا شده باشند نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا تصور آن مستلزم فرض جهانی بدون تغییر و تحول است. و بنابراین، تمایل و تمنای ما نسبت به چیزی بی‌ثبات و ناپایدار ناگزیر به مشقت می‌انجامد؛ دقیقاً همان چیزی که مقدمه ۱ اظهار داشته است.

بیایید به مقدمه ۲ بپردازیم: جهان ضرورتاً بی‌ثبات است. حتی اگر بپذیریم که وابستگی به چیزی ناپایدار در نهایت به مشقت می‌انجامد، باز هم می‌توان گفت این تنها دلیلی است برای دقت در انتخاب آن چه خواهش می‌کنیم. با تنظیم عاقلانه تمایلات خود هنوز هم می‌توانید از مشقت دوری کنید. مقدمه ۲ می‌گوید چنین چیزی ناممکن است. اما چرا باید جهان بی‌ثبات باشد؟ آیا وجود جهانی باثبات و پایدار که امکان ارضای نهایی تمایلات ما را دارد، ممکن نیست؟ پاسخ بودا این است که نه، ممکن نیست و دلیل آن ما را به بحث درباره نوع دیگری از مشقت می‌کشاند: مشقت ناشی از مقید بودن^{۱۴}. این به چه معناست؟ در بوداییسم هر چیزی که وجود دارد مقید است؛ یعنی وجود آن وابسته به چیزهای دیگر است. مهم‌ترین مثال آن فرد انسان است. هر فرد از پنج توده یا کنده (Khandha) تشکیل یافته است: جسم، عاطفه، ادراک و شناخت، اراده و آگاهی^{۱۵}. یک شخص، تنها عبارت است از ارتباط بین این پنج توده، که شرایط لازم برای وجود آن هستند و استثنایی وجود ندارد. اگر پنج توده از بین بروند شخص نیز از بین خواهد رفت. اما پنج توده خودشان مقید هستند و در وجود وابسته به غیر هستند. برای مثال، جسمی که در حال حاضر دارم، وابسته به چیزی است که می‌خورم، به محافظتی که از سلامتی‌ام به عمل می‌آورم و فعالیت‌های بدنی که انجام می‌دهم. عواطف من نیز به محیط اطرافم، تجربیات گذشته‌ام و انتظاراتم وابسته است. پس آن چه که شخص را می‌سازد پیوسته در حال تحول است: ما دچار گذر سن می‌شویم، درباره مسئله‌ای یکسان نسبت به هفته قبل عقاید متفاوتی داریم، همان چیزهایی را نمی‌خواهیم که در کودکی خود می‌خواستیم و... پس هر شخصی (و در این مورد هر چیز دیگری) در تحول دائمی است، که در واقع دلیل عدم وجود شخص است. شخص صرفاً اتصالی پیوسته در حال نوسان از عوامل متنوع است. این همان ایده مشهور بودایی‌ان‌اتا (Anatta) یا نه - خود است. اگر بخواهیم آن را به بیان غربی اظهار کنیم، بهترین راه احتمالاً آن است که بگوییم بوداییسم مدعی نوعی هستی‌شناسی فرایندی^{۱۶} است که طبق آن عناصر بنیادین واقعیت به لحاظ

علی، فرایند هایی به هم پیوند خورده اند. همچنین امکان وجود هر نوع ماده پایدار و دائمی را منتفی می داند. همه چیز از اتم های هستی شناختی ساخته شده که واحد های ساختمانی واقعیت اطراف اند. اشیاء، درست مانند یک گردباد، تو خالی اند؛ فاقد هسته یا محتوا هستند. و این توجیه مقدمه دوم است: هر چه که وجود دارد، فرایندی است وابسته به فرایند های دیگر، که دقیقاً به همین دلیل همه چیز ناگزیر ناپایدار بوده و با مشقت در هم آمیخته است. اکنون بین چیز هایی که تحت عنوان سه مرز هستی (Tilakkhana) به آن ها اشاره می شود، پیوندی مستقیم داریم: مشقت، بی ثباتی و نه - خود (دوکه، انیچه و اناتا): همه چیز آمیخته با مشقت است چون همه چیز ناپایدار و بی ثبات است، و همه چیز ناپایدار و بی ثبات است چون فاقد هسته یا خود است.^{۱۷}

اگر تحلیل کنونی از مشقت، بی ثباتی و نه - خود را به تمایلات ارتباط دهیم، نتیجه آن این خواهد بود که تمایل و تمنا به مشقت می انجامد زیرا حین تمایل، تلاش می کنیم خودمان را برای همیشه به چیزی برسانیم، بی آن که بدانیم چنین چیزی ناممکن است؛ چرا که نه هدف ما و نه خود ما چیز هایی پایدار و بدون تغییر نیستند. پس همه تمایلات ما برای همیشه بی نتیجه خواهند بود. برای ساده تر بیان کردن، می توان گفت مشقت از آن جا که چیزی را تمنا می کنیم نمی توانیم داشته باشیم، بر می خیزد. و آن چه می خواهیم و نمی توانیم داشته باشیم، برای ما ذاتاً محال است که آن را به دست آوریم. جهان طوری است که برای هر موجودی دست یابی نهایی به آن چه واقعاً می خواهد، محال است.^{۱۸}

پیش از پرداختن به مقدمه ۳، باید بپرسیم آیا این تحلیل واقعاً درست است؟ برای مثال، تمایلات ما در زلزله چه نقشی دارند؟ پاسخ این است که هیچ رخداد فیزیکی به تنهایی و فی نفسه علت مشقت نیست. در جهانی کاملاً فیزیکی بدون هر نوع موجود آگاه، هیچ مشقتی وجود نخواهد داشت. آن چه که در مثال زلزله عامل مشقت است، نه خود زلزله (هر چه باشد، زلزله چیزی جز حرکت سطح زمین نیست) بلکه عدم تمایل ما به اتفاق افتادن آن است، این که نمی خواهیم به ما و کسانی که دوستشان داریم آسیب بزند و اموال ما را ویران کند. مشقت ناشی از واکنش ما به زلزله است.^{۱۹}

اما آیا مشقتی ساده و اولیه مانند درد جسمی وجود ندارد؟ اگر زلزله مرا در خرابه های خانه ام دفن کند، استخوان هایم را بشکند و دست و پا هایم را له کند، آیا مصداقی از مشقت در غیاب تمایل نخواهد بود؟ خیر. باید بین درد و مشقت فرق قائل شد.^{۲۰} درد به خودی خود مشقت نیست بلکه تنها نوعی از عواطف است. آن چه موجب می شود از درد متحمل مشقت بشویم، این است که نمی خواهیم درد بکشیم. البته، در اغلب موارد حس درد به گونه ای است که می خواهیم از آن دوری کنیم، و این طبیعی ترین واکنش ما به درد است اما به هیچ وجه ضروری نیست. اگر فردی بخواهد درد بکشد (همچون یک مازوخیست)، پس دردمند بودن موجب مشقت فرد نخواهد بود (به طور مشابهی، عواطف و حواسی که معمولاً خوشایند هستند، می توانند در صورتی که آن ها قویاً طرد کنیم عامل مشقت باشند مانند پرهیز از خوردن و آشامیدن). برخلاف درد، مشقت چیزی مربوط به گرایش ماست و به واکنش ما در برابر عواطف بستگی دارد.

اکنون به مقدمه ۳ می پردازیم: زندگی ضرورتاً با تمایلات در هم آمیخته است. در واقع این گزاره دست کم از دیدگاه بودایی، صد در صد درست نیست. در حقیقت، مقدمه ۳ به بیان بودایی باید این گونه خوانده شود: «زندگی موجودات روشنی نیافته ضرورتاً با تمایلات در هم آمیخته است». برای بودایی ها، داشتن تمایلات حالت طبیعی همه موجودات است اما می توان بر آن غلبه کرد، چیزی که قطعاً راه رهایی است (این همان محتوای حقیقت جلیل سوم و چهارم است). اما حالا که ما با راه حلی نظری برای مسئله شر روبرو هستیم، نه راهی عملی برای غلبه بر شر، می توانیم راه خود را از بوداییسم جدا کرده و از منظر روشنی نیافتگان استدلال کنیم.^{۲۱} پس چرا تمایلات، از این دیدگاه، ضروری هستند؟

پاسخی ساده و انسان شناسانه وجود دارد، که گرچه کاملاً با بوداییسم سازگار است اما نیازی به اتخاذ نگرش بودایی ندارد. چرا ما تمایلاتی داریم؟ به طور غالباً طبیعی، زیرا فاقد چیز هایی هستیم. داشتن تمایل نقضی را به طور پیش فرض در نظر دارد: اگر شخصی تمایلی داشته باشد، ضرورتاً در وضعیتی ناقص و ناخشنود بوده و تغییر به وضعیتی بهتر بدون این نقص ها را در نظر دارد. اما از آن جا که ما موجوداتی محدود هستیم، همواره و به ضرورت ناقص بوده و بنابراین تمایلاتی خواهیم داشت. از نگاهی بودایی، می توان این اندیشه را چنین بازگو کرد که موجوداتی محدود هستیم چون مقید هستیم و مادامی که مقید هستیم محتاج چیزی دیگر هستیم تا وجودمان را حفظ کنیم. تنها در صورتی که از همه قیود و تعلقات آزاد شویم می توانیم از امیال و تمایلات خود رها شویم. به همین دلیل رهایی خود از تمایلات به وضعیت نامقید بودن یا نیبانه (Nibbana) می انجامد. امیال ما نهایتاً ریشه در محدودیت انسانی ما دارند. پس تمام موجودات محدود در نتیجه محدودیتشان، تمایلاتی خواهند داشت. در پرانتز باید اشاره کرد به همین دلیل است آن که بیشتر آباء

کلیسا از این ایده که خداوند میل و خواهشی برای خود ندارد، دفاع کرده‌اند^{۲۲}: به جهت نامحدود بودن، خداوند فاقد نقص و کاملاً خود بسنده است؛ بنابراین نمی‌تواند هیچ میل و خواهشی داشته باشد.

تاکنون، باید روشن شده باشد چرا بوداییسم مدعی است که حیات (روشنی نیافته) ضرورتاً با مشقت یا دوک در هم آمیخته است. منظورم از ضرورتاً، آن است که با توجه به ساختار متافیزیکی جهان و ساختار انسان شناختی آدمی، ناممکن است بتوان از مشقت دوری جست. «حیات با مشقت در هم آمیخته است» گزاره ای تحلیلی است. اکنون، باید این حقیقت را در مورد مسئله شر به کار ببریم.

۴- دفاع از اجتناب ناپذیری مشقت

با دانستن آن که وجود مشقت اجتناب ناپذیر است، می‌توان برهانی مانند آن چه در پی می‌آید بنا کرد:

۱. زندگی ضرورتاً با مشقت در هم آمیخته است.

۲. پس ممکن نیست موجودات زنده ای باشند که حیاتشان با مشقت نیامیخته باشد.

۳. بنابراین، ممکن نیست بتوان جهانی آفرید که موجوداتی زنده در آن باشند اما حیاتشان با مشقت در آمیخته نباشد.

گزاره ها نیاز به کمی توضیح دارند. گزاره اول را به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ایم و فکر می‌کنم منصفانه است بگوییم با تحلیل ما از مفاهیم مشقت و تمایل، می‌توان گزاره اول را به خوبی تثبیت شده در نظر گرفت. گزاره دوم صرفاً بازخوانی گزاره اول است که در آن مفهومی غیرکاربردی در منطق، با مفهومی کاربردی عوض شده است - اصطلاح «حیات» با عبارت بیشتر مستعمل «موجودات زنده». و گزاره سوم تنها کاربردی از این قاعده منطقی است: اگر p منطقاً ناممکن باشد، برای همه نیز ناممکن خواهد بود که p را به انجام برسانند. این امر درباره یک قادر مطلق نیز صادق است، زیرا قدرت مطلق تنها توان انجام اموری را شامل می‌شود که منطقاً ممکن هستند^{۲۳}.

ولی آیا این راه حلی قانع کننده است؟ بیایید ابتدا بینیم این برهان با تمایز میان مسئله منطقی شر و مسئله شر گزار چگونه عمل می‌کند^{۲۴}. اگر برهان معتبر باشد، مطمئناً مسئله منطقی شر را حل کرده است. نه با اظهار آن که ممکن است دلیل و حکمتی برای تجویز شر وجود داشته باشد (مانند اظهارات دفاع های مبتنی بر خیر برتر)، بلکه با گام فراتر نهادن و اظهار آن که جهانی بدون شر، ضد و نقیض است. پرسیدن این که چرا خدا جهانی بدون مشقت را خلق نکرد مانند آن است که بپرسیم چرا خدا مثلث‌ها را با چهار زاویه خلق نکرد. اما آیا خدا نمی‌توانست مانع وقوع شر شود؟ مسلماً با آن که خدا نمی‌تواند فراگیری شر را مانع شود (مسئله منطقی شر)، می‌توانست دست کم برخی شر ها را مانع شود (مسئله شر گزار). پس او می‌توانست معجزه‌وار کودکی مبتلا به لوکمیا را درمان کند، با این که نمی‌توانست کاری کند آن کودک هیچگاه متحمل مشقت نشود. در حقیقت، برای هر شری، ممکن است خدا بتواند مانع وقوع آن شود اما هنوز ناممکن است که خدا بتواند مانع وقوع تمام شر ها شود. ممکن است تناقض گویی به نظر برسد اما این سخن تفاوتی ندارد با آن که گفته شود 'برای هر عدد می‌توان عددی بزرگتر از آن نام برد اما هنوز هم ناممکن است بتوان عددی را نام برد که از همه اعداد بزرگتر باشد'.

اما حتی اگر بپذیریم خدا هیچگاه نمی‌توانست کل مشقت را از میان بردارد، آیا نمی‌توانست کاری کند که کمتر متحمل مشقت شویم؟ این پرسش، انتقادی قوی بوده و قبول دارم که احتمالاً دفاع بودایی ما به تنهایی کمکی به پاسخ به آن نمی‌کند. برهان به خودی خود، بدون حمایت اضافی، قادر نخواهد بود پاسخی قانع کننده به مسئله شر گزار بدهد (با توجه به این موضوع، بهتر از هیچ دفاع دیگر عمل نمی‌کند)^{۲۵}. اما اهمیت دفاع بودایی در نگرش متفاوت آن به پدیده شر و گشودن راهی برای یافتن پاسخی نهایی به مسئله شر نهفته است.

این تغییر در چشم‌انداز به معنای ترک این پرسش است که هدف از وجود شر چیست، زیرا نیازی به پاسخ دادن به آن نیست. دفاع مبتنی بر خیر برتر، شرور را تحت شرایطی ضروری می‌داند؛ به این شرط که عامل کسب خیری برتر شود. اگر خواستار فضایی چون دلاوری و بخشاینده‌گی هستید، پس باید مشقتی را که برای کسب آن ها لازم است، بپذیرید. پس شر توجیه می‌شود. اما دفاع بودایی شر را به نحوی ساده‌تر ضروری می‌داند. بنا بر این دفاع، نباید به دنبال دلیلی برای مصداق خاصی از شر باشیم؛ نیازی به توجیه آن نخواهد بود. شر اجتناب ناپذیر است - ضروری است اما نه ضروری برای چیزی. با توجه به ساختار متافیزیکی جهان، شر نمی‌تواند وجود نداشته باشد. شر تنها هست و نمی‌تواند نباشد؛

اگر بپذیریم، می‌توانیم یک گام به جلو برداشته و قبول کنیم که حتی وجود شر بی‌هدف با وجود خدا سازگار است. وقتی تلاش می‌کنیم وجود شر را توجیه کنیم، در تلاش هستیم هدفی برای آن بیابیم. اما این نگرش در واقع هرگز رضایت بخش نخواهد بود، زیرا حتی اگر بتوانیم خودمان را قانع کنیم که خدا دلیلی برای تجویز وقوع شر دارد، این مشکل باقی می‌ماند که هر کس شر را بر دیگران حتی با دلیل خوبی تحمیل کند، نیازمند جبران و بخشش است (چنانچه دی. زد. فیلیپس به طور مشهوری اظهار داشته ^{۲۶}). اما اگر اجتناب نپذیری شر را به پیروی از دفاع بودایی بپذیریم، آن گاه می‌توانیم بپذیریم که برخی شرها بی‌هدف اند. حتی اگر خدایی وجود داشته باشد، شر بی‌هدف نیز می‌تواند وجود داشته باشد. و حتی اگر همه مصادیق شر در جهان کاملاً بی‌هدف باشند، برهانی علیه وجود خدا نخواهد بود ^{۲۷}. این پذیرش بی‌هدفی شر، چیزی است که می‌توان از راه حل بودایی مسئله شر به دست آورد و احتمالاً راه‌های جدیدی را برای نگرستن به مسئله شر خواهد گشود.

بیوگرافی نویسنده

سباستین گب (Sebastian Gäb)، استادیار فلسفه دانشگاه تریر آلمان است. حیطه پژوهشی وی فلسفه دین، به ویژه مسائل واقع‌گرایی دینی و زبان دینی است؛ که موضوع کتاب اخیرش یعنی «حقیقت، معنا و ایمان» است (Münster, 2014). او همچنین در حیطه فلسفه زبان کار کرده و در حال حاضر مشغول نگارش مطالعه‌ای درباره توصیف ناپذیری، فلسفه چینی و بودایی است.

۱- برای اطلاع از اعداد دقیق ن.ک به (Harvey 2013:36).

۲- گاهی گفته می شود بوداییسم بر این اعتقاد است که زندگی سراسر مشقت است. اما این شکل بیان آن به آسانی منجر به سو تفاهمی نسبت به بوداییسم می شود و این تلقین را ایجاد می کند که بوداییسم آیینی بدبین و بیزار از جهان است. بوداییسم (دست کم برخی مکاتب آن) واقعیت جنبه های مثبت زندگی را انکار نمی کند - صرفاً معتقد است آن ها بر مشقت غلبه ندارند. «پس، چنانچه گاهی حقیقت جلیل اول تعبیر شده، بوداییسم نمی گوید که 'زندگی مشقت است'، بلکه درد و مشقت را جزئی درونی از حیات می داند که باید در پاسخ فرد به ماهیت هستی مقید و محدود، به آرامی و به طور کامل تصدیق شود.» (Harvey 2007:323)، همچنین ن.ک به ابیدارماکوسابایسم، (III:902ff).

۳- Harvey 2013: 53; Peacock 2008: 209f; Gowans 2003: 120f.; Kalupahana 1992: 87f.; Rahula 1974: 17.

۴- مقایسه کنید با (Teasdale & Chaskalson 2011:90).

۵- به طور مشابهی، (Calder 2013) میان دو مفهوم شر گسترده و محدود، تمایز قائل شده است.

۶- البته استثناء نیز وجود دارد مانند ون اینواگن که در (van Inwagen 1991:135) می گوید شر می تواند به عنوان «درد و رنج ناسزاوار» شناخته شود.

۷- البته، اگر شر به معنای اخلاقاً اشتباه بودن باشد، شری که مشقت نباشد می تواند وجود داشته باشد (مانند دزدی پول از شخصی مرده که نه دوستی دارد و نه خویشاوندی). اما این همان معنایی نیست که هنگام بحث درباره مسئله شر به کار می بریم - اگر همه شر ها در جهان صرفاً مصادیقی از جنایات و جرائم بدون قربانی بودند، دلیلی نداشت خیرخواهی خدا را مورد پرسش قرار دهیم.

۸- ویلیام راو به درستی می گوید: «نباید مشقت شدید را با چیز های خوبی که گاهی به آن منجر می شوند اشتباه گرفت» (1979:335). Rowe.

۹- البته، تنها تا زمانی که «شر» در «مسئله شر» مدنظر است. وقتی از شر به معنای شر اخلاقی یا گناه حرف می زنیم، اوضاع فرق می کند: این جنبه از شر کاملاً توسط دوکه پوشش داده نشده و به گونه ای متفاوت در بوداییسم به آن پرداخته شده است. برای جزئیات ن.ک به (Southwold 1985) و Shim (2001:10ff).

۱۰- ن.ک به (Gowans 2083:128) و (Gethin 1998:69ff).

۱۱- همچنین ن.ک به (Siderits 2007:19ff) و (Gethin 1998:61f).

۱۲- به یاد داشته باشید که این هم نوعی مشقت برخاسته از تمایل است و از همین رو تضادی بین نظریه سه نوع مشقت و حقیقت جلیل دوم وجود ندارد (مقایسه شود با ابیدارماکوسابایسم، III، ۹۰۸). چیز هایی که فی نفسه دوکه محسوب می شوند، ماهیتاً طوری هستند که می خواهیم از آن ها پرهیز کرده و خواستار نبودشان هستیم.

۱۳- مقایسه شود با Abhidharmakosabhaysam, III: 901f.

۱۴- هرمان (Herman 1996) قویاً استدلال کرده است که مقدمه ۲ کاذب است اما به نظرم از اهمیت تفکیک میان انواع متفاوت مشقت غافل شده است.

۱۵- برای جزئیات بیشتر ن.ک به (Gowans 2003:32ff) و (Siderits 2007:32ff). همچنین ن.ک به گفتگوی کلاسیک میان ناگاسنا و میلندا در (Milindapanha II, 1, 1, p. 40ff).

۱۶- Process Ontology: این ایده به تفصیل در (Gowans 2003) فصل ۶ پرورانه شده است. [برای سازگار کردن آن با این همانی مستمر (Continuous Identity) می توان تغییرات را به ابعاد مادی وجود محدود دانست - مترجم].

۱۷- این موضوع در عبارات داماپادا منعکس شده: «همه چیز های مقید و محدود، ناپایدار هستند (انیچه) ... همه چیز های مقید نارضایت بخش اند (دوکه) ... همه چیز به طوری است که از ویژگی نه - خود برخوردار است (ان اتا)». (Dhammapada, 277-279). سایر خوانش ها در (Laumakis 2008:130f) و (Herman 1996:160) بحث شده اند. همچنین ن.ک به (Visuddhimagga:518).

۱۸- توجیه ممکن اما کمتر قوی برای این مقدمه که ارتباطی با بوداییسم ندارد، این است: اگر با موجوداتی که به لحاظ روان شناختی پیچیده تر هستند یا با بیش از یک موجود سر و کار داشته باشیم، بسیار محتمل است که تمایلاتی ضد و نقیض با هم وجود داشته باشند، چه میان تمایلات

موجودات گوناگون و چه میان تمایلات مختلف یک موجود. من استیک می‌خواهم اما گاو می‌خواهد زنده بماند. نمی‌توانیم هر دو تمایل را با هم داشته باشیم. می‌خواهم زیر آفتاب چرتی بزنم و در عین حال کارهایم پیش بروند. به قول معروف، نمی‌توان هم کیک را نگه داشت و هم آن را خورد. منطقاً ناممکن است در جهانی مانند جهان ما (اما نه هر جهانی)، تمام امیال همه انسان‌ها ارضا شوند.

۱۹- چنانچه نینیان اسمارت اشاره کرده: «همه این‌ها نشان می‌دهد که تبیین بوداییسم از بقا و تداوم مریض احوالی، مشقت و دوکه، محدود به نیروهای مادی خارجی نیست بلکه با وضعیت کلی آگاهی یک شخص در ارتباط است». (Smart (1984:374

۲۰- برای بحثی پیرامون این ادعا، ن.ک به Pitcher (1970) (مخالف) و Hall (1989) (موافق).

۲۱- پیگیری استدلال با در نظر گرفتن روشنی یافتگان می‌تواند به تکذیب نتیجه‌گیری ۴ بیانجامد: حیات ضرورتاً با مشقت در هم نیامیخته چرا که با روشنی یافتن می‌توانیم خود را از مشقت برهانیم. قطعاً روشنی یافتن به طرزی افراطی، حیات و وضعیت نیبانه را که در آن به سر می‌بریم تغییر می‌دهد، پس واقعاً قابل مقایسه با حیات نیست؛ اما اگر آن را به عنوان نوعی حیات بپذیریم، استنتاج ما به دلیل کذب مقدمه ۳ شکست می‌خورد [برای تطبیق با عقیده ادیان ابراهیمی، می‌توان روشنی یافتگی را با زندگی پس از مرگ به روایت این ادیان همسان دانست - مترجم].

۲۲- برای مثال، کلمنت در کتاب خود، استروماتا، IV، 23، 151. [واضح است منظور امیالی است که به ذات الهی باز می‌گردد، نه خواستار و اراده‌های خداوندی برای مخلوقات خود - مترجم].

۲۳- اثر نمونه‌ای در این مورد، مدخل الهیات آکویناس است. ن.ک به Summa Theologica, Ia, q. 25, a4.

۲۴- مسئله منطقی‌شر این دیدگاه است که گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر در جهان وجود دارد» منطقاً ناسازگار است (هر دو نمی‌توانند توأمان صادق باشند). مسئله‌شر گزاف این دیدگاه است که گرچه دو گزاره منطقاً سازگار هستند اما حضور شر در جهان مدرکی قوی است علیه وجود خدا [به عبارتی با وجود خدای خیرخواه مقدار شر در جهان می‌توانست بسیار کمتر باشد - مترجم].

۲۵- یکی از راهبرد‌های مواجهه با این انتقاد، نشان دادن این است که مقدار کلی مشقت با جلوگیری از برخی مصادیق خاص مشقت کاهش نمی‌یابد، بنابراین جهانی که در آن برخی مصادیق شر رخ ندهند از جهانی که در آن رخ می‌دهند بهتر یا حتی بدتر نیست. ممکن است چنین چیزی منطقاً معتبر باشد اما فی‌نفسه بیشتر نوعی راه دررو بوده و به حمایت بیشتری نیاز دارد.

۲۶- در دو اثرش، "مسئله‌شر" و "مسئله‌خدا". همچنین ن.ک به Trakakis (2008:11ff).

۲۷- همچنین نوعی اثر درمانی برای مسئله‌شر محسوب می‌شود: گاهی مردم میل دارند خدا را به خاطر شری که برای ایشان یا افرادی که دوست دارند رخ داده، مورد اتهام قرار دهند. آن‌ها می‌پرسند: «چرا خدا اجازه وقوع آن شر را داد؟» و برای پاسخ به آن مجادله می‌کنند. این امر بر پایه عقیده‌ای استوار است که خدا را مسئول همه شرها می‌داند، زیرا اگر آن‌ها را به صورت آزادی بر ما تحمیل کرده می‌بایست دلیل خوبی برای تجویز وقوع آن‌ها داشته باشد. اما اگر شر و مشقت جزئی از جهان باشند اهمیتی ندارد چه رخ می‌دهد؛ حتی خدا هم نمی‌تواند مانع آن‌ها شود. اگر این را به ذهن بسپاریم، دلیلی برای متهم کردن خدا و پرسیدن آن که «چرا با من چنین کاری کردی؟» وجود ندارد. این امر پذیرش حقیقت مشکل را بدون منازعه با خداوند امکان‌پذیر می‌کند. می‌توانیم در نهایت بگوییم «باشد، مقصر تو نیستی».

- Bodhi, Bhikkhu (trans.). The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Buddhaghosa. Visuddhimagga. The Path to Purification. Trans. by Bhikkhu Nanamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010.
- Calder, Todd. 'The Concept of Evil.' The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2013 ed. Ed. Edward N. Zalta. 2013. <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/concept-evil/>> Accessed 10th December 2013.
- Gethin, Rupert. The Foundations of Buddhism. Oxford: OUP, 1998.
- Gowans, Christopher. Philosophy of the Buddha. London: Routledge, 2003.
- Hall, Richard. 'Are Pains Necessarily Unpleasant?' Philosophy and Phenomenological Research 49 (1989): 643–59.
- Harvey, Peter. An Introduction to Buddhism. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- —. 'Ennobling Truth/Reality, the First.' Encyclopedia of Buddhism. Ed. Damien Keown. London: Routledge, 2007. 4–320.
- Herman, A. L. 'Two Dogmas of Buddhism.' Pali Buddhism. Ed. F. J. Hoffmann and D. Mahinda. Richmond: Curzon Press, 74–159. 1996.
- Kalupahana, David. A History of Buddhist Philosophy. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Laumakis, Stephen. An Introduction to Buddhist Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Michaels, Axel. Buddha. Munich: C. H. Beck, 2011.
- Peacock, John. 'Suffering in Mind: The Aetiology of Suffering in Early Buddhism.' Contemporary Buddhism 9 (2008): 209–26.
- Pitcher, George. 'The Awfulness of Pain.' The Journal of Philosophy 67 (1970): 481–92.
- Rahula, Walpola. What the Buddha taught. New York: Grove Press, 21974.
- Rhys David, T. W. (trans.). The Questions of King Milinda. [Milindapanha] Oxford: Clarendon, 1890.
- Rowe, William. 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism.' American Philosophical Quarterly 16 (1979): 335–41.
- Shim, Jae Ryong. 'Evil and the Overcoming of Suffering in Buddhism.' The Origin and the Overcoming of Evil and Suffering in the World Religions. Ed. Peter Koslowski. Dordrecht: Kluwer, 2001. 8–23.
- Siderits, Mark. Buddhism as Philosophy. An Introduction. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Singer, Marcus. 'The Concept of Evil.' Philosophy 79.308 (2004): 185–214.
- Smart, Ninian. 'Action and Suffering in the Theravadin Tradition.' Philosophy East and West 34 (1984): 371–8.
- Southwold, Martin. 'Buddhism and Evil.' The Anthropology of Evil. Ed. David Parkin. London: Routledge, 1985. 128–41.
- Teasdale, John and Michael Chaskalson. 'How does Mindfulness Transform Suffering? The Nature and Origins of Dukkha.' Contemporary Buddhism 12 (2011): 89–102.
- Thanissaro, Bikkhu (trans.). Dhammapada. Barre, MA: Dhamma Dana Publications, 1998.
- Trakakis, Nick. The End of Philosophy of Religion. London: Continuum, 2008.
- Van Inwagen, Peter. 'The Problem of Evil, The Problem of Air, and the Problem of Silence.' Philosophical Perspectives 65–135 : (1991) 5.
- Vasubandhu. Abhidharmakosabhasyam. Trans. by Leo Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1989.