Philosophy of Religion Research
Vol. 24, No. 2, (Serial 48), Fall & Winter 2026-2027, pp. 31-52
Research Paper
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249378.2070

The Solution to the Existential Problem of Evil: An Analysis of a Neglected Cognitive Loop

Somayeh Askari[1], Mahdi Azimi[2], Babak Abbaasi[3]

Submitted: 2025.11.06 Accepted: 2026.02.19

Abstract

The existential problem of evil is a crisis that theists experience when confronted with unjustifiable suffering. Using a descriptive-analytical method and an interdisciplinary approach (philosophical, psychological, and theological), the present study investigates the causal structure of this problem. It demonstrates that the existential problem of evil possesses a multi-layered structure in which "belief" functions as an "intrinsic element" and a mediating factor between the "occurrence of evil" and its "emotional-behavioral consequences". By focusing on this intrinsic element, this paper presents the foundational requirements and the necessary theoretical framework for designing any practical solution, such that emphasis is placed on the changeable factor (beliefs) without falling into the essence-accident fallacy. Consequently, the present analysis provides a solid theoretical foundation for the idea that overcoming the crisis requires transforming theoretical knowledge into existential belief and employing practical techniques for internalizing meaning in suffering. This transition, as a transformation in the lived pattern, encompasses the entirety of the individual's being.

Keywords

existential problem of evil, belief, ABC Model, cognitive restructuring, meaning-making

© The Author(s) 2026.

1. Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (somayeh.askari@iau.ac.ir)
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (mahdiazimi@ut.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (babbaasi@srbiau.ac.ir)

Extended Abstract

Introduction

The existential problem of evil, distinct from a purely propositional formulation, constitutes a crisis in the semantic structure of a theistic individual. In this crisis, foundational religious beliefs—when confronted with experienced suffering—are no longer perceived as mere theoretical ambiguities, but as direct threats to psychological integrity and faith identity. Such a crisis simultaneously implicates cognitive (collapse of the interpretive framework), affective (existential anxiety, sacred anger), and conative (paralysis of the will or rebellion against God) dimensions. The central question is whether intervening in the belief system can mitigate the affective-behavioral consequences of encountering evil. Adopting a "functional problem-analysis" approach, this study views the crisis not as a propositional contradiction, but as a functional dysfunction within the individual's interpretive system. Employing an interdisciplinary analytical-descriptive method, the study synthesizes Albert Ellis's ABC model, George Mavrodes's philosophical analysis, and the existentialist tradition (Kierkegaard's inward appropriation and Frankl's lived meaning).

1. Conceptual Framework: Redefining "Belief" in the Existential Realm

Moving beyond the prevalent propositional conception, this paper defines "belief" as a dynamic, three-level system: Level 1 (B1), foundational frameworks or abstract cosmological assumptions; Level 2 (B2), situational evaluations and interpretations that function similarly to Belief (B) in the ABC model; and Level 3 (B3), identity-defining beliefs manifested in concrete life patterns that have solidified into existential dispositions (*hexis*). The crisis begins when a suffering event (A) challenges the foundational framework (B1), which generates destructive situational interpretations (B2) and, if sustained, leads to the formation of a devastating existential belief (B3). Affective-behavioral consequences (C) are the ultimate output of this process, not its starting point. Therapeutic intervention reverses this process by targeting Level B2.

2. Critique of Current Approaches: Four Erroneous Paths

In the philosophical tradition, conceptualizing the existential problem of evil as a multidimensional experience has frequently fallen into four missteps: (1) focusing on affective outcomes rather than the essence of the problem, given that the essence lies in the interaction between the event (A) and the belief system (B), with emotions being downstream effects; (2) reducing belief to mere propositions, thereby degrading "interpretive dysfunction" to "propositional contradiction"; (3) intervening at an inappropriate belief level (B1), where offering theoretical theodicies to restore cosmological assumptions often proves futile during acute crises; and (4) intervening at the correct level (B2) but with insufficient depth, such as applying purely verbal cognitive exercises that fail to integrate with a coherent semantic system capable of addressing ultimate questions.

3. Demonstrating the Causal Role of Belief

To prove the causal role of belief, this paper advances a logical argument grounded in the classical distinction between sufficient and partial causes: if the mere encounter with evil were the sufficient cause of the crisis, everyone would necessarily experience it, whereas empirical reality demonstrates otherwise. Thus, exposure to evil is merely a partial cause, requiring an internal factor (the belief system) to become sufficient. The contrasting reactions of Viktor Frankl and Elie Wiesel to identical suffering—one displaying resilience through an existential attitude, the other experiencing the collapse of his faith framework—demonstrate that the belief system is an indispensable element in explaining responses to evil. In semantic crises, contextual factors, where they exert influence, ultimately operate through the belief system; for the essence of such a crisis is interpretive rather than merely affective. Consequently, the outcome is determined by the interaction between the external event (A) and the belief system (B), replacing $(A \longrightarrow C)$ with $(A \wedge B) \longrightarrow C$, thereby establishing belief as an intrinsic component of the sufficient cause.

4. Theoretical Foundations: From Mavrodes's Philosophical Analysis to Ellis's Cognitive Model

Mavrodes's analysis serves as the philosophical point of departure. Viewing the problem of evil as inherently dependent on the subject's belief structure, Mavrodes demonstrates through the suffering of Job that Job's anguish was not merely a consequence of external adversity, but stemmed from the incompatibility of his foundational beliefs with the reality of suffering. Mavrodes identifies the resolution not in a theoretical theodicy, but in practical action toward transforming conflict-generating beliefs. At the psychological level, Ellis's ABC model shows that events (A) do not cause distress in themselves; rather, interpretive beliefs (B) determine affective and behavioral responses (C). Extending this model to existential crises necessitates redefining belief health based on three functional criteria—cognitive-semantic, affective-resilience, and conative-functional—rather than mere logical truth.

5. Practical Solution: Cognitive Restructuring at the Optimal Locus of Intervention

The paper identifies Level (B2) as the optimal point of intervention. Situational evaluations are consciously accessible and amenable to revision compared to B1 and B3, and structurally serve as a bridge connecting objective events (A), foundational frameworks, and existential beliefs. Intervening at this level prevents the entrenchment of destructive existential beliefs while safeguarding the core semantic system. This process requires focusing on the intrinsic, modifiable element at B2 while simultaneously engaging the cognitive, affective, and conative domains. The practical solution entails a transition from theoretical knowledge to existential belief—a process wherein the individual, through repeating constructive interpretations within lived practices, gradually transforms their interpretive pattern, replacing despair with resilience. In changeable conditions, this reconstructed belief fosters social agency; in unchangeable conditions, it serves as a shield to preserve dignity and meaning.

Conclusion

The primary finding is that the core of the existential problem of evil lies not in suffering itself, but in the interaction between an activating event and an impaired belief structure. The theoretical contribution is the formulation of a three-level model of belief and the designation of situational evaluations (B2) as the optimal locus of intervention. This model conceptualizes the crisis as a functional dysfunction in the individual's interpretive system rather than an abstract contradiction, and locates its resolution in the gradual restructuring of interpretive patterns. The practical framework derived from this model facilitates a transition from theoretical knowledge to meaning-generating existential belief. Thus, while external evil remains largely beyond human control, choosing an interpretive framework belongs to human agency and existential responsibility. This framework outlines a prospective trajectory for future research in the philosophy of action and existential therapies.

پژوهشنامه فلسفه دین
سال بیست‌وچهارم، شماره دوم (پیاپی ۴۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، صص. ۳۱-۵۲
مقاله پژوهشی
https://doi.org/10.30497/prr.2026.249378.2070

راه‌حل مسئلهٔ اگزیستانسی شر: واکاوی یک حلقهٔ شناختی مغفول

سمیه عسکری[۱]، مهدی عظیمی[۲]، بابک عباسی[۳]

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵ **پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۳۰

چکیده

مسئلهٔ اگزیستانسی شر بحرانی است که خداباوران در مواجهه با رنج‌های توجیه‌ناپذیر تجربه می‌کنند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با رویکرد بینارشته‌ای (فلسفی، روان‌شناختی و الهیاتی) به واکاوی ساختار علّی این مسئله می‌پردازد و نشان می‌دهد که مسئلهٔ اگزیستانسی شر دارای ساختاری چندلایه است که در آن «باور» به عنوان «عنصر ذاتی» و عامل واسط بین «رخداد شر» و «پیامدهای هیجانی-رفتاری» عمل می‌کند. این مقاله با تمرکز بر این عنصر ذاتی، الزامات بنیادین و چارچوب نظری لازم برای طراحی هر گونه راهکار عملی را ارائه می‌دهد، به طوری که بدون گرفتار شدن در مغالطهٔ خلط کُنه و وجه، بر عامل قابل تغییر (باورها) تأکید می‌شود. نتیجه آن که تحلیل حاضر پایه‌های نظری محکمی برای این ایده فراهم می‌سازد که عبور از بحران مستلزم تبدیل شناخت نظری به باور وجودی و به‌کارگیری تکنیک‌های عملی برای درونی‌سازی معنا در رنج است. این گذار به مثابهٔ یک دگرگونی در الگوی زیسته، کلیت وجود فرد را در بر می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، باور، مدل ABC، بازسازی شناختی، معنابخشی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (somayeh.askari@iau.ac.ir)
۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (mahdiazimi@ut.ac.ir)
۳. استادیار گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (babbaasi@srbiau.ac.ir)

۱. مقدمه

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، بیش از آن‌که یک معضل انتزاعی فلسفی باشد، تجربه‌ای زیسته از فروپاشی معناست که ایمان و روان مؤمن را نشانه می‌رود. تحلیل این بحران به دلیل ماهیت چندوجهی آن، که هم‌زمان ساحت‌های «شناختی»، «هیجانی» و «رفتاری» فرد را درمی‌نوردد، مستلزم گذار از رویکردهای تک‌بُعدی به چارچوبی یکپارچه است.

جستار حاضر با هدف تبیین ساختار علّی مسئلهٔ اگزیستانسی شر و ارائه راهکاری بنیادین برای عبور از آن، به بررسی نقش محوری «باور» در ایجاد بحران‌های وجودی ناشی از شرور می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان با تغییر در نظام باورهای فرد، پیامدهای هیجانی-رفتاریِ ناشی از مواجهه با شرور را تعدیل کرد؟

در این مسیر، مقاله ناگزیر است دامنهٔ تحلیلی خود را متمرکز سازد. مطالعهٔ کنونی، با اذعان به پیچیدگی چندبُعدی تجربهٔ رنج، عامدانه چارچوب «باور» را به عنوان کانونی‌ترین و دسترس‌پذیرترین نقطهٔ مداخله برمی‌گزیند. این انتخاب نه به معنای انکار نقش عوامل غیرشناختی، بلکه مبتنی بر این فرض است که مداخله در سطح نظام باور شرط لازم و مؤثر برای حل بحران معنا است. این رویکرد یک «چارچوب ایدئال» است که وضوح تحلیلی را بر توصیفی همه‌جانبه اما پراکنده ترجیح می‌دهد.

روش تحقیق به کار گرفته‌شده تحلیلی-توصیفی و با اتکا به منابع کتابخانه‌ای (شامل متون فلسفی، روان‌شناختی و الهیاتی) است. چارچوب نظری مقاله ترکیبی از مدل ABC آلبرت الیس در روان‌شناسی شناختی، دیدگاه جورج ماورودس در فلسفهٔ دین، و آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیست مانند سورن کیرکگور و ویکتور فرانکل است.

این مقاله وامدار یک چرخش پارادایمی در مسئله‌شناسی شر است. کانون توجه از «مسئله‌شناسی منطقی» (آیا باور به خدا با وجود شر سازگار است؟) به «مسئله‌شناسی عملکردی» تغییر می‌یابد: ساختار باوری فرد چگونه در مواجهه با شر دچار اختلال می‌شود و چگونه می‌توان آن را بازسازی کرد؟ این چرخش، کانون توجه را از توجیه گزاره‌های دینی به سمت توانمندسازی سوژهٔ دینی معطوف می‌سازد. بحران نه تناقضی منطقی، بلکه شکستی در عملکرد نظام تفسیری تلقی می‌شود که راه‌حل آن نه استدلال نظری، بلکه مداخله در خود فرایند تفسیر است.

پژوهش حاضر با ارائه یک مدل تحلیلی-درمانی یکپارچه، دارای سه نوآوری اصلی است: نخست، بسط و تعمیق تحلیل ماورودس با ارتقای مسئله از سطح تعارض باورهای گزاره‌ای به سطح اختلال در عملکرد نظام تفسیری فرد. دوم، تعمیم مدل ABC الیس از حیطهٔ اختلالات روانی روزمره به قلمرو بحران‌های وجودی-الهیاتی، با تأکید راهبردی بر سطح تفسیرهای موقعیتی به عنوان کانون مداخله. و سوم، ارائه معیارهای عملکردی سه‌گانه‌ای برای ارزیابی سلامت باورها.

این پژوهش تحلیلی درون‌دینی است که در سه بخش اصلی سازمان یافته است: ابتدا به تبیین مسئله و نقد رویکردهای تقلیل‌گرا پرداخته می‌شود؛ سپس نقش باور به عنوان عامل واسط در ایجاد بحران تحلیل می‌شود؛ و در نهایت راهکار عملی مبتنی بر بازسازی شناختی ارائه خواهد شد.

۲. تعریف «باور» در چارچوب این پژوهش: از گزاره تا نظام تفسیری پویا

در سنت فلسفهٔ تحلیلی، «باور» عمدتاً به معنای تصدیق گزاره‌ای فهمیده می‌شود. اما در این پژوهش، برای تبیین

ماهیت چندبُعدی بحران اگزیستانسی شر، لازم است چارچوب مفهومی گسترده‌تری به کار گرفته شود. بنابراین، «باور» در این مقاله به عنوان یک سازهٔ تفسیری پویا و چندلایه تعریف می‌شود که در سه سطحِ به‌هم‌پیوسته عمل می‌کند:

۱. چارچوب‌های بنیادین (پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی): این سطح (B1) شامل مفروضات عمیق و نیمه‌خودآگاهی است که جهان‌نگری فرد را شکل می‌دهند. در بافت دینی، این چارچوب‌ها اغلب شامل باورهایی مانند عدل الهی، خیرخواهی خدا و دیگر صفات کمالی خداوند هستند. بر اساس تحلیل ماورودس، این سطح توضیح می‌دهد که چرا رنج برای برخی (مانند ایوب نبی) به رنج روحی عمیق تبدیل می‌شود (Mavrodes 1970, 101).

۲. تفسیرها و ارزیابی‌های موقعیتی: سطح دوم (B2) شامل تفسیرها و معناسازی‌هایی است که فرد در مواجهه با رویدادهای خاص ارائه می‌دهد. این ارزیابی‌ها می‌توانند هم خودکار و همراه با هیجان باشند (مانند «همه چیز تمام شد»)، هم تأملی و استدلالی (مانند «این رخداد نشان می‌دهد که جهان بر اساس عدالت اداره نمی‌شود»). نقش این سطح در مدل حاضر مشابه نقش باور (B) در مدل ABC الیس است (Ellis and MacLaren 2005).

۳. باور وجودی (تملّک زیسته‌شده و نهادینه‌شده): این سطح (B3)، فراتر از تصدیق نظری صرف، به ملکهٔ ذهنی و الگوی زیستهٔ نهادینه‌شده اشاره دارد. باور وجودی انگاره‌ای است که در تجربهٔ انضمامی فرد جاری شده، به بخشی از هویت او تبدیل گشته، و بر هیجانات، رفتار و جهت‌گیری‌هایش تأثیر می‌گذارد. این مفهوم وامدار دیدگاه‌های کیرکگور در باب «تملّک ذهنی» (Kierkegaard [1846] 2009, 161) و نیز متأثر از دیدگاه فرانکل در باب «معنای زیسته‌شده» است (Frankl 2004, 117)، با این تفاوت که در چارچوب این پژوهش، باورهای پایدار و نهادینه‌شده در سطح هویت می‌توانند هم سویهٔ مثبت (ایمان‌بخش و تاب‌آور) داشته باشند و هم سویهٔ منفی (یأس‌آور و محدودکننده).

بحران اگزیستانسی شر زمانی رخ می‌نماید که رخداد رنج‌بار با چارچوب بنیادین (B1) در تعارض قرار گیرد، تفسیرها و ارزیابی‌های موقعیتی مخربی (B2) تولید کند، و در نهایت به شکل‌گیری یک باور وجودی مخرب (B3) بینجامد. راهکار درمانی پیشنهادی این مقاله معکوس کردن همین فرایند از طریق مداخله در B2 است. تمرکز این مقاله بر کارکرد نظام‌مند سطوح سه‌گانه است. از این رو «باور» به معنای کل پویای آن به کار می‌رود. این تلقی نه انکار معنای رایج باور، بلکه گسترش معنای باور به قلمروی پدیدارشناختی و وجودی برای تبیین بحران‌های معنایی است.

۳. رویکردهای تک‌بُعدی به مسئله اگزیستانسی شر و محدودیت‌های آنها

مسئلهٔ اگزیستانسی شر، به عنوان تجربه‌ای چندبُعدی، در سنت فلسفی عمدتاً در دو کانون تحلیلیِ مجزا بررسی شده که هر یک وجهی خاص را برجسته می‌سازند:

تمرکز بر ساحت عاطفی-عملی: برخی فیلسوفان، مانند الوین پلانتینگا و جان فینبرگ، بر جنبه‌های عملی و هیجانی مواجهه با رنج تأکید کرده‌اند. پلانتینگا با طرح «مسئلهٔ دینی شر»، راه‌حل را در حیطهٔ مراقبت معنوی جستجو می‌کند و آن را از پاسخ‌های معرفتی جدا می‌سازد (Plantinga 1977, 63–64). فینبرگ نیز تسلی و همدلی را بر تحلیل منطقی اولویت می‌دهد (Feinberg 2004, 477–489). این رویکرد، اگرچه بر رنج متمرکز است، اما از تبیین ساختار شناختی و تفسیری بحران غافل می‌ماند.

تمرکز بر ساحت منطقی: در مقابل، رویکرد فیلسوفانی مانند ریچارد سوینبرن، با وجود پرداختن به واقعیت رنج انسان، آن را به یک «معمای منطقی» برای توجیه خیرهای بزرگ‌تر (مانند اختیار و فضیلت) تقلیل می‌دهد (Swinburne 1998, 244–245). این صورت‌بندیِ صرفاً نظری، اگرچه در سطح استدلالی کارآمد است، اما در برابر تجربهٔ زیستهٔ رنج و بحران معنایی ناشی از آن، پاسخی مستقیم ارائه نمی‌دهد.

ضرورت رویکرد چندوجهی: این محدودیت‌ها لزوم در نظر گرفتن هم‌زمان ابعاد مختلف بحران را نشان می‌دهد. نیکلاس کولگروو، با انتقاد از هر دو رویکرد فوق، بر ضرورت پرداختن هم‌زمان به «باورها و توجیهات عقلی» و «رنج و آسیب هیجانی» تأکید می‌ورزد (Colgrove 2019). مایکل پترسون این ضرورت را گسترش داده، استدلال می‌کند که پاسخ اگزیستانسی باید سه بُعد «شناخت»، «هیجان» و «اراده» را پوشش دهد (Peterson 1982, 135).

این مقاله، با پذیرش ضرورت رویکردی یکپارچه‌نگر، گام بعدی را برمی‌دارد: کاوش در سازوکار درونی‌ای که این ابعاد را به یکدیگر پیوند می‌زند. مدعای محوری آن این است که این سازوکار چیزی نیست جز «ساختار باوری» فرد، که به عنوان متغیر واسط کلیدی، کانون شکل‌گیری بحران اگزیستانسی است.

۴. تحلیل نقش علّی باور: استدلال منطقی و شواهد تجربی

در نگاه اگزیستانسیالیستی به رنج، صرفِ قرار گرفتن در معرض شرور کافی نیست، بلکه عامل یا عوامل واسطه‌ای دیگری نیز در پیدایش احساسات اگزیستانسی دخیل‌اند. روند اثبات این مدعا به شرح زیر است:

۱. اگر صرفاً «مواجهه با شرور» علت تامّهٔ بروز احساسات ناخوشایند اگزیستانسی در فرد خداباور باشد، آنگاه به محض وقوع چنین مواجهه‌ای، این احساسات باید به نحو ضروری پدید آیند؛ زیرا تخلف معلول از علت تامّه محال است.

۲. با این حال، در واقعیت مشاهده می‌شود که برخی افراد حتی در برابر سهمگین‌ترین شرور (اعم از شرور اگزیستانسی یا وحشتناک) چنین احساساتی را تجربه نمی‌کنند.

۳. بنابراین، صرف مواجهه با شر نمی‌تواند علت تامّهٔ تجربهٔ احساسات ناخوشایند اگزیستانسی باشد، بلکه این عامل تنها یکی از علل ناقصه محسوب می‌شود.

۴. از این رو، برای شکل‌گیری این تجربه باید علل دیگری نیز در کار باشد، که در کنار مواجهه با شر، مجموعاً به عنوان علت تامّه عمل کنند.

۵. این علل ناقصهٔ مکمل، نه عامل بیرونی، بلکه عامل درونی در خود فرد است. دلیل این امر آن است که گاهی مشاهده می‌شود که در برابر شری واحد و ثابت، افراد واکنش‌های عاطفی متفاوتی نشان می‌دهند.

۶. اگر عامل بیرونی به‌تنهایی علت بروز آن تجربه بود، باید تمامی افراد در برابر آن شر واحد و ثابت واکنش احساسی یکسان نشان می‌دادند؛ حال آن که چنین نیست.

۷. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که وجود عامل درونی، به عنوان علت ناقصه، برای بروز احساسات اگزیستانسی در فرد خداباور، ضروری است.

۸. تجربهٔ احساسات شدید و طاقت‌فرسا در فرد خداباور نشان می‌دهد که عامل درونی مذکور در ژرف‌ترین لایه‌های وجودی او نفوذ کرده است. از این رو در این مسئله با نیرومندترین و مؤثرترین نیروی درونی فرد

مواجه‌ایم.

در توضیح این استدلال، باید یادآور شد که این رویکرد الهام‌گرفته از تحلیل ماوورودس دربارهٔ ماهیت مسئلهٔ شر است (Mavrodes 1970, 101–102). هرچند تحلیل او به کلیت مسئلهٔ شر می‌پردازد، استدلال منطقی حاضر بسط و توسعه این ایده در چارچوب مسئلهٔ اگزیستانسی شر محسوب می‌شود.

شاهدی بر این موضوع را می‌توان در دیدگاه ریموند ون‌آراگون یافت. او در توصیف مسئلهٔ اگزیستانسی شر بیان می‌کند که تجربهٔ رنج و شر وحشتناک همواره منجر به تزلزل ایمان و بحران وجودی در فرد خداباور نمی‌شود (VanArragon 2010, 40). برای درک بهتر این موضوع، می‌توان به واکنش متضاد گریگر و ربه در برابر یک رنجِ جمعی اشاره کرد. گریگر که ایمان خود را از دست داده بود، از ربه می‌پرسد: «پس از این فاجعه، چگونه هنوز می‌توانی به وجود خدا باور داشته باشی؟» و ربه با لبخند پاسخ می‌دهد: «چگونه می‌توانی پس از آن اتفاق، به خدا باور نداشته باشی؟» (Surin 1986, 148). هر دو با شر واحدی مواجه شده بودند، اما واکنش‌هایشان متفاوت بود: ربه ایمان خود را حفظ کرده و وجودش سرشار از عشق و رضایت‌خاطر بود، در حالی که ایمان گریگر در آستانهٔ نابودی قرار داشت و رابطهٔ شخصی‌اش با خدا آسیب دیده بود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که صرف مواجهه با شر علت کافی بروز احساسات اگزیستانسی و آسیب رابطهٔ معنوی نیست، بلکه عوامل واسطه‌ای دیگر در این فرایند نقش دارند.

استدلال منطقی اثبات کرد که با توجه به عدمِ امکان تخلف معلول از علت تامه و مشاهدهٔ موارد عینیِ نبود بحران در مواجهه با شرور شدید، نمی‌توان شر بیرونی را تنها عامل ایجاد بحران دانست. شواهد تجربی نیز با ارائه مصادیقی از واکنش‌های کاملاً متضاد افراد مختلف در برابر شرور یکسان، این ادعا را عیناً به تصویر کشید. بنابراین، نتیجه‌گیری اجتناب‌ناپذیر این است که برای تبیین کامل این بحران باید عامل درونی و واسطی را در نظر گرفت که در تعامل با شرور بیرونی، علت تامه را تشکیل می‌دهد. این عامل چیزی نیست جز «ساختار باوری فرد».

۵. مبانی نظری: فلسفی، الهیاتی و روان‌شناختی

این پژوهش بحران اگزیستانسی شر را ذیل «بحران‌های معنایی» دسته‌بندی می‌کند. از آنجا که معنا حاصل فرایند تفسیر است و تفسیر نیز خود از چارچوب باوری فرد ناشی می‌شود، «باور» به عنوان مستقیم‌ترین و کانونی‌ترین عامل درونی در شکل‌گیری این بحران در نظر گرفته شده است. اگرچه عوامل دیگری نیز در تعدیل شدت هیجانات نقش دارند، سازوکار اصلی ایجاد «معنا» یا «بی‌معنایی» در مواجهه با رنج یک فرایند مبتنی بر باور است. این نگاه با دیدگاه فیلسوفانی مانند کِلی جیمز کلارک، که مسئلهٔ اگزیستانسی شر را اساساً پدیده‌ای از جنس «ناباوری» و گسست روانی از باور به خدا می‌داند، همسو است (Clark 1990, 85). با این حال، تحلیل حاضر با ارائهٔ چارچوبی ساختاریافته از سطوح سه‌گانه باور، در پی بسط و تعمیق این ایده و تبدیل آن به بنیانی برای مداخلهٔ عملی است. تبیین دقیق این نقش مستلزم بهره‌گیری از دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی متعددی است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۵-۱. مبانی فلسفی: دیدگاه جورج ماوورودس

در میان دیدگاه‌های فلسفی دربارهٔ مسئلهٔ شر تحلیل ماوورودس جایگاه متمایزی دارد. زیرا او شر را صرفاً یک ناسازگاری منطقی میان وجود خدا و واقعیت شرور نمی‌داند، بلکه آن را پدیده‌ای وابسته به «باور» تلقی می‌کند. ماوورودس معتقد است اگر هیچ کس به آموزه‌هایی مانند عدالت و خیرخواهی خداوند باور نداشته باشد، اساساً

چیزی به نام «مسئلهٔ شر» نیز به وجود نخواهد آمد. او تأکید می‌کند مسئلهٔ شر فقط برای برخی افراد رخ می‌دهد (همان کسانی که به باورهای دینی پایبندند) و برای دیگران، حتی اگر با رنج‌های مشابه روبه‌رو شوند، چنین بحرانی شکل نمی‌گیرد. این تمایز وابستگی ذاتی مسئلهٔ شر به ساختار درونی باور فرد را نشان می‌دهد. این تحلیل زمانی ژرف‌تر می‌شود که آن را در قالب مسئلهٔ اگزیستانسی شر در نظر بگیریم. در این صورت، رنج تنها زمانی به بحران وجودی تبدیل می‌شود که فرد، در درون خود، میان تجربهٔ رنج و باورهای بنیادین دینی‌اش دچار تعارض شود. ماورودس در روایت ایوب نبی نیز همین نکته را برجسته می‌سازد: رنج روحی و روانی ایوب، نه صرفاً پیامد مصیبت‌های بیرونی، بلکه حاصل ناسازگاری میان باور به عدالت و خیرخواهی خدا با واقعیتی تلخ و رنج‌آلود بود (Mavrodes 1970, 101–102).

با تعمیم تحلیل ماورودس، می‌توان گفت در چهارچوب صورت‌بندی دینی مسئلهٔ شر، باور دینی نه تنها نقشی زمینه‌ساز در تجربهٔ شر دارد، بلکه یکی از «عناصر ذاتی» در پدید آمدن خودِ مسئلهٔ شر است، به‌ویژه در شکل اگزیستانسی آن. تا زمانی که فردی برای تفسیر رنج خود در بستر یک نظام اعتقادی-الهیاتی قرار نداشته باشد، آن رنج نه به بحران وجودی و معنایی تبدیل می‌شود، و نه به مسئله‌ای فلسفی.

نکتهٔ ژرف‌تری که در تحلیل ماورودس نهفته است وسیع‌تر بودن دامنهٔ راهکار پیشنهادی او از حیطه صرفاً معرفت‌شناختی است. به باور او، راه برون‌رفت از معضل شر، در گام نهایی، نه ارائه یک تئودیسهٔ نظری، که اقدام عملی به تغییر باورهای تعارض‌زا است. او دست کشیدن از یک باور را یک رفتار در حیطهٔ عمل[1] می‌داند، نه یک راهکار نظری (Mavrodes 1970, 99–102). بدین ترتیب، ماورودس (شاید ناخواسته) مسئلهٔ شر را از قلمرو فلسفهٔ نظری به عرصه «فلسفهٔ عمل» منتقل می‌کند. مقالهٔ حاضر این بینش بنیادین را نقطهٔ آغاز خود قرار داده و گام بعدی را برمی‌دارد: اگر راهکار «تغییر عملی باور» است، این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از چارچوب‌های روان‌شناختی، تکنیک‌های عملی برای محقق ساختن این تغییر را ارائه دهد.

۲-۵. مبانی روان‌شناختی: رابطه دیالکتیکی باور و احساس

در تبیین رابطهٔ «باور» و «احساس»، چهار دیدگاه اصلی مطرح است: انکار هر گونه رابطهٔ علّی (Hume 2007, 294)، باور به عنوان علت یک‌سویه احساس (Epictetus 2008, 116; Descartes 1964, 16, 24, 26, 27)، احساس به عنوان علت باور (Forgas 1995, 40)، و در نهایت دیدگاه تعاملی دوسویه که مورد تأیید روان‌شناسی معاصر است. در روان‌شناسی معاصر، «باور» و «احساس» به عنوان دو حالت ذهنی درهم‌تنیده شناخته می‌شوند که رابطه‌ای علّی و متقابل با یکدیگر دارند. احساسات می‌توانند باورهای جدیدی ایجاد کرده یا باورهای موجود را تقویت کنند، و در مقابل، باورها نیز نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع، شدت و کیفیت هیجانات دارند. فرد بر اساس نحوهٔ باورش به جهان، وقایع زندگی و پیامدهای احتمالی، احساسات خاصی را تجربه می‌کند (Frijda, Manstead, and Bem 2000, 1, 4, 6).

این تعامل دوسویه در بحران اگزیستانسی فرد خداباور اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. پرسش محوری این است که در چنین بحران‌هایی، کدام یک نقش علّی دارد: باور یا احساس؟ روان‌شناسانی چون الیس معتقدند که باورهای فرد در هنگام مواجهه با رخدادها عامل اصلی بروز هیجانات‌اند (Ellis and MacLaren 2005, 42). این دیدگاه می‌تواند مبنایی برای تحلیل روان‌شناختی رنج و راهی برای مواجههٔ مؤثرتر با آن باشد.

۵-۳. چارچوب تبیینی مدل ABC

آلبرت الیس، بنیان‌گذار رویکرد «رفتاردرمانی عقلانی هیجانی» (REBT)، معتقد است «فکر»، «احساس» و «رفتار» سه عنصر جداگانه نیستند، بلکه در ارتباطی درونی و متقابل با یکدیگر قرار دارند. این سه بُعد به گونه‌ای در هم تنیده‌اند که تغییر در یکی می‌تواند بر دو بُعد دیگر نیز تأثیر بگذارد (Ellis 2003, 88; Ellis and MacLaren 2005, 3, 111). الیس برای تبیین شکل‌گیری احساسات، مدل ABC را معرفی می‌کند (Ellis and MacLaren 2005, 41):

A: رویداد تحریک‌کننده[۲]

B: باورهای معقول یا نامعقول[۳]

C: پیامدهای عاطفی و رفتاری[۴]

رخداد (A) ← باور (B) ← احساس (C)

بر اساس این مدل، رویدادها به‌تنهایی باعث ناراحتی نمی‌شوند، بلکه این باورهای ما نسبت به آنها است که نوع احساس و رفتار ما را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، ما مستقیماً از رویداد به احساس نمی‌رسیم، بلکه باورهای ما واسطهٔ این رابطه‌اند (Ellis and MacLaren 2005, 6–7). اگر فردی رخداد تلخ را با باورهای نامعقول تفسیر کند، دچار احساسات ناسالم خواهد شد. اما اگر همان رخداد با نگرشی معقول تحلیل شود، فرد می‌تواند احساسات سالم‌تری را تجربه کند و واکنش‌های مؤثرتری نشان دهد. از این رو الیس معتقد است که برای درمان مشکلات روانی و عاطفی باید به سراغ باورها و افکار رفت. احساسات ناسالم نتیجهٔ نگرش‌ها و تفسیرهای نادرست ما از رویدادها هستند. پس با نقد و اصلاح باورهای غیرمنطقی و مخرب می‌توان به احساسات سالم و رفتارهای مؤثر دست یافت (Dryden and DiGiuseppe 1990, 4–10). این تحلیل از مدل ABC، اولین الزام بنیادین برای هر راهکار عملی را آشکار می‌سازد: تمرکز بر بازسازی باورها (عامل B) به عنوان نقطهٔ مداخلهٔ اصلی.

رویکرد کلی الیس دربارهٔ عاملیت باورها در شکل‌گیری احساسات ناسالم قابلیت تعمیم به مسئلهٔ اگزیستانسی شر را دارد. در ادامه اثبات خواهد شد که آنچه رنج را به بحران اگزیستانسی تبدیل می‌کند خودِ رنج نیست، بلکه معنایی است که فرد در بستر نظام باورهایش برای آن می‌سازد. بنابراین، «باور» عنصر ذاتی و بنیادینِ این بحران است: هم بستر تفسیر رنج است، و هم منشأ شکل‌گیری احساسات اگزیستانسی. با این حال، تعمیم مستقیم مدل ABC به بحران‌های وجودی بدون تعدیل و توجه به ویژگی‌های خاص آن ناقص خواهد بود. برای تطبیق این چارچوب، توجه به سه مؤلفهٔ زیر ضروری است:

الف) جزمیت معکوس: الیس باورهای جزمی (اعم از دینی یا سکولار) را عامل رنج می‌دانست. اما خود دچار «جزمیت معکوس» شد و باورهای متافیزیکی را یکسره غیرعقلانی خواند (Ellis 1980, 2–16). با این حال، چارچوب تحلیلی مدل ABC، به عنوان ابزاری خنثی، امکان تمایز باورهای سازنده از ویرانگر را، صرف‌نظر از خاستگاه متافیزیکی‌شان، فراهم می‌سازد.

ب) بازتعریف معیار سلامت باور (سه معیار عملکردی): در مدل اصلاح‌شدهٔ این پژوهش، سلامت یک باور نه به «دینی یا سکولار بودن» آن، بلکه به عملکرد وجودی آن در مواجهه با بحران سنجیده می‌شود:

۱. *معیار شناختی- معنایی*: آیا باور یک چارچوب تفسیری منسجم، پاسخگو و تاب‌آور در برابر پرسش‌های برآمده

از رنج می‌سازد؟

۲. *معیار هیجانی-تاب‌آوری*: آیا این چارچوب از شدت هیجانات مخرب می‌کاهد و فضایی برای امید فعال و آرامش درونی می‌گشاید؟

۳. *معیار کنشی-عملکردی*: آیا باور به کنش اخلاقی و اجتماعی سازنده و تلاش برای کاهش رنج خود و دیگران می‌انجامد؟

این سه‌گانهٔ معیاری، افزون بر همسویی با تحلیل چندبُعدی پترسون از بحران وجودی شر (Peterson 1982, 135)، ریشه در سنت‌های نظری مستقلی نیز دارد: از معنادرمانی فرانکل در بُعد شناختی-معنایی (Frankl 2004)، تا پژوهش‌های مارتین سلیگمن در روان‌شناسی مثبت در حوزهٔ هیجانی-تاب‌آوری (Seligman 2006)، و تأکید اریک فروم بر کنش اخلاقی به عنوان تجسد باور اصیل (Fromm 1997).

چارچوب سه‌معیاری ارائه‌شده متضمن چهار تمایز روش‌شناختی بنیادین است: تمایز میان صدق و سلامت (حقیقت باور در برابر کارآمدی وجودی آن)، میان ساحت منطقی و وجودی (سازگاری گزاره‌ها در برابر انسجام زیست‌جهان)، میان محتوا و کارکرد (خاستگاه متافیزیکی در برابر عملکرد در بحران)، و میان ساحت فردی و ساحت اجتماعی (التزام درونی در برابر مسئولیت اخلاقی). این تمایزها پرسش محوری را از «آیا این باور صادق است؟» به «آیا این باور در مواجهه با رنج موجب تاب‌آوری و کنش اخلاقی می‌گردد؟» تغییر می‌دهند. بدین‌ترتیب، آنها مدل ABC را از پیش‌داوری ایدئولوژیک و تقلیل‌گرایی منطقی می‌رهانند و آن را به ابزاری عملیاتی برای تمایز نهادن میان باورهای معنابخشِ تاب‌آور و باورهای جزمیِ تخریبگر تبدیل می‌کنند. این تمایز دو ساحت ارزیابی را از هم جدا می‌کند: در ساحتِ مداخله در بحران، معیارْ کارکرد وجودی باور در زیست‌جهان فرد است، و در ساحت ارزیابی نهایی، پرسش از صدق معیار غایی به شمار می‌رود. چرا که در لحظهٔ بحران، پرسش از تاب‌آوری بر پرسش از صدق مقدم است، اما پایداری این تاب‌آوری در طول زمان، در نهایت، به پرسش از صدق بازمی‌گردد.

ج) نقش ابعاد سه‌گانه در شکل‌گیری بحران و ضرورت مداخلهٔ یکپارچه: بحران اگزیستانسی شر پدیده‌ای یکپارچه است که ساحت‌های شناختی (فروپاشی معنا)، هیجانی (اضطراب وجودی) و کُنشی (فلج اراده ناشی از یأس) را هم‌زمان درمی‌نوردند (van Deurzen 2010, 14, 47, 66, 81, 100). این یکپارچگی ریشه در وضعیت هستی‌شناختیِ «در-جهان-بودن» انسان دارد که تقلیل‌پذیر به اجزای مجزا نیست (Heidegger 1962, 78). بنابراین، هر راهکار مؤثری ناگزیر از ارائه پاسخی هم‌سطح و یکپارچه است.

مدعای محوری این مقاله آن است که «نظام باوری» فرد دقیقاً همان نقطهٔ کانونی است که این ابعاد سه‌گانه در آن به هم می‌پیوندند و از هم تأثیر می‌پذیرند. یک باور مخرب هم‌زمان الگویی برای تفسیر جهان می‌سازد (شناخت)، احساسی ویرانگر برمی‌انگیزد (هیجان) و اراده را برای کنش سازنده فلج می‌کند (کنش). از این رو، تمرکز بر بازسازی باور به خودی خود شکلی از مداخلهٔ یکپارچه‌نگر است. زیرا تغییر در این کانون، به طور هم‌زمان، بر تمام ساحت‌های تجربهٔ بحران‌زده اثر می‌گذارد. این نگرش با اصل بنیادین رویکردهای شناختی-هیجانی مانند «رفتاردرمانی عقلانی-هیجانی» الیس همسویی کامل دارد، که بر اختیار انسان در انتخاب باورها و به‌تبع دگرگونی هیجانات و رفتارها تأکید می‌ورزد (Ellis 2003, 90–91).

۴-۵. تعمیم‌پذیری مدل: بحران معنا در چارچوب‌های گوناگون

بحران اگزیستانسی، فارغ از محتوای اعتقادی فرد، زمانی شعله‌ور می‌شود که رخدادی تحریک‌کننده (A)، با هستهٔ مرکزی نظام معنایی فرد -یعنی چارچوب‌های بنیادین (B1)- برخورد کند. این برخورد همچون یک تهدید وجودی برای یکپارچگی چارچوب بنیادین عمل می‌کند. برای فرد خداباور، این هستهٔ مرکزی «عدالت و خیرخواهی الهی» است. برای فرد خداناباور، این هسته ممکن است «تسلط عقلانی و تکنولوژیک انسان بر طبیعت» یا «پیشرفت گریزناپذیر تاریخ» باشد. در هر دو حالت، رخداد بیماری لاعلاج فرزند (A)، این B1 را مستقیماً نشانه می‌گیرد. در این لحظهٔ شوک و سردرگمی، سطح دوم، یعنی سطح ارزیابی‌های موقعیتی (B2)، فعال می‌شود. این سطح پل ارتباطی و ترجمه‌گر میان جهان عینی (A) و چارچوب بنیادین (B1) و باور وجودی (B3) فرد است.

در ذهن خداباور، این ترجمه چنین است: «خدا مرا در این رنج تنها گذاشته است»، «اگر خدا خیرخواه بود، هرگز اجازه نمی‌داد این رنج پیش آید»، یا «خدا جوابم را نمی‌دهد». در ذهن خداناباور نیز چنین است: «طبیعت کور و بی‌رحم است و هیچ هدفی در کار نیست». این جملات تنها افکار گذرا نیستند. اینها ارزیابی‌های موقعیتی مخرب (B2) هستند که به صورت فرساینده ثبات B1 را تحلیل می‌برند و آن را متزلزل می‌کنند. سپس، مسیر را برای شکل‌گیری یک باور وجودی جدید و مخرب (B3) هموار می‌سازند. تعامل این سطوح، یک چرخهٔ معیوب و خودتقویت‌گر است. تزلزل در B1 (شک در عدالت خدا یا توانایی علم) زمینه را برای تولید B2های مخرب بیشتر فراهم می‌کند. هر تفسیر مخرب جدید شک در B1 را عمیق‌تر می‌کند. این چرخه با شتابی تصاعدی پیش می‌رود تا جایی که از مرز فکر و شناخت عبور کرده، به تمامیت وجود فرد سرریز کند. این سرریز ظهور باور وجودی مخرب (B3) است که پیامدهای هیجانی-رفتاری (C) را تولید می‌کند.

در خداباور، این حالت به شکل «خشم مقدس» (C) نسبت به خدایی است که گویی پیمانش را شکسته (Exline 2013). در خداناباور، به شکل «یأس فلسفی» و احساس درماندگی (C) در جهانی است که قوانینش بی‌رحم و تهی از معنا به نظر می‌رسد. جهت هیجان متفاوت است (یکی معطوف به امر قدسی و دیگری معطوف به علم، طبیعت یا تاریخ) اما ساختار رنج یکسان است: آسیب در سازوکار معناسازی ذهن (Tillich 1952, 47).

نتیجه آن که این مدل نشان می‌دهد مسئلهٔ اگزیستانسی شر مسئله‌ای صرفاً الهیاتی نیست. این مسئله بحران انسان معناجویی است که سازهٔ تفسیری‌اش (B1/B2/B3) -خواه دینی، خواه سکولار- در برابر بادهای سهمگین واقعیت تاب نمی‌آورد. نقطهٔ امید در این تحلیل دقیقاً همین جا است: اگر بحران از تعامل معیوب این سطوح ناشی می‌شود، درمان نیز باید معطوف به اصلاح همین تعامل باشد. مدل سه‌سطحی حاضر (B1/B2/B3)، وامدار مدل ABC الیس در روان‌شناسی شناختی است، با تأکید ویژه بر نقش ارزیابی‌های موقعیتی (سطح B2) و ضرورت تمرین‌های تکراریِ «شناختی، هیجانی و رفتاری» برای تبدیل شناخت نظری به باور وجودی (Ellis and MacLaren 2005). این مدل همچنین از دیدگاه ماورودس در باب پیش‌فرض‌های الهیاتی (سطح B1) (Mavrodes 1970, 101) تأثیر پذیرفته است. برای سطح B3، مدل دو جنبه را در نظر می‌گیرد: جنبهٔ مثبت با الهام از فرانکل در معنابخشی و کیرکگور در تملک ذهنی (Kierkegaard [1846] 2009, 161; Frankl 2004)، و جنبهٔ منفی با الهام از روان‌شناسی شناختی در باب باورهای غیرمنطقی نهادینه‌شده (Dryden and DiGiuseppe 1990, 57).

الگوی سه‌سطحی حاضر، اگرچه چارچوب تحلیلی نیرومندی برای بحران‌های اگزیستانسی شر فراهم می‌آورد، مدعی شمول مطلق بر تمامی تجارب انسانی نیست. تفاوت‌های فردی، زمینه‌های فرهنگی و ماهیت رنج (حاد یا مزمن) می‌توانند شکل‌های گوناگونی به این الگو ببخشند. با این حال، همین چارچوب به عنوان نقشه‌ای راهبردی برای مداخله از دقت و کارآمدی چشمگیری برخوردار است.

۶. تحلیل ساختاری: سه لایهٔ فلسفی، روان‌شناختی و منطقی

در بخش‌های پیشین، نقش علّی باور تبیین و اعتباربخشی شد. اکنون در این بخش، با هدف ارائه یک صورت‌بندی نهایی و ساختاریافته، این یافته‌ها را در سه لایه (فلسفی، روان‌شناختی و منطقی) تحلیل می‌کنیم.

۶-۱. لایهٔ فلسفی: باور به عنوان پیش‌شرط معناسازی

بر اساس دیدگاه ماورودس، تجربهٔ بحران عاطفی در مواجهه با مصائب (ایوب نبی)، تنها در صورتی برای فرد معنادار و مسئله‌ساز می‌شود که پیش‌تر به آموزه‌های الهیاتی مانند عدالت یا خیرخواهی خداوند باور داشته باشد (Mavrodes 1970, 101–102). در غیاب این باورها، رنج‌ها صرفاً به «واقعیت‌های طبیعی» تقلیل می‌یابند، واقعیت‌هایی که فاقد بار وجودی‌اند و بحران اگزیستانسی ایجاد نمی‌کنند.

۶-۲. لایهٔ روان‌شناختی: باور به عنوان متغیر واسطه

بر اساس رویکرد REBT الیس، واکنش‌های هیجانی نسبت به بحران (C) مستقیماً از رخداد ناخوشایند (A) ناشی نمی‌شوند، بلکه از طریق باورهایی که آن رخداد را تفسیر می‌کنند (B) شکل می‌گیرند (Ellis and MacLaren 2005, 25–28). این واسطه‌گریِ شناختی تعیین می‌کند که پیامد هیجانی ما چه کیفیتی داشته باشد.

به بیان روشن‌تر، باور مخرب ($B2^-$) مانند «اگر خدا عادل بود، جلوی این رنج را می‌گرفت. پس او یا عادل نیست، یا اصلاً وجود ندارد» به پیامد هیجانی منفی یأس (C^-) می‌انجامد، در حالی که باور معنابخش ($B2^+$) مانند «این رنج درک مرا از عدالت و رحمت خدا به چالش می‌کشد. اکنون معنای آن را نمی‌فهمم، اما این به معنای نبودِ آن نیست» به پیامد مثبت تاب‌آوری (C^+) منجر می‌شود. در این چارچوب، تعدیل (C^-) مستلزم تبدیل ($B2^-$) به ($B2^+$) است که از مسیر تمرین‌های عملی حاصل می‌شود. این سازوکار، که در آن باورهای تفسیری (B) نقش متغیر واسطه‌ای کلیدی را ایفا می‌کنند، با یافته‌های روان‌شناسی دین تأیید می‌شود. همان گونه که کنت پارگامنت در چارچوب نظریهٔ «خطاهای تبیین دینی» استدلال می‌کند، زمانی که فرد در مواجهه با رنج، به صورت انعطاف‌ناپذیری تنها از یک چهارچوب تفسیر دینی استفاده کند و دیگر ابعاد واقعیت را نادیده بگیرد، کارکرد سالم نظام باوری او به عنوان منبع معناسازی مختل می‌شود (Pargament 1997, 225–228). این به‌وضوح مصداق شکل‌گیری همان «باور مخرب (B^-)» در مدل ABC است که به پیامدهای هیجانی مخرب (C^-) می‌انجامد.

۶-۳. لایهٔ منطقی: باور به مثابه جزء ضروری علت تامه

اگر صرف مواجهه با شر (A) علت تامهٔ بحران (C) بود، در آن صورت باید برای هر فرد x، رابطهٔ زیر به طور ضروری صادق می‌بود:

$$\forall x\,(A_x \rightarrow C_x)$$

اما مشاهدات تجربی این رابطه را نقض می‌کنند. رویداد یکسان (A) می‌تواند به دو نتیجهٔ کاملاً متضاد (C) و ($\neg C$)

بینجامد. این تناقض تنها با واردکردن یک متغیر سوم و ضروری، یعنی «سیستم باوری» (B) که فرد با آن رویداد را تفسیر می‌کند، حل می‌شود. بنابراین، علت تامه را باید در ترکیب $A \wedge B \rightarrow C$ جست‌وجو کرد. می‌توان با دو مثال این مدعا را اثبات کرد:

مثال (۱): ویکتور فرانکل، در دل اردوگاه کار اجباری، توانست در تاریکی مطلق روزنه‌ای از امید بیابد (Frankl 2004, 76).

- رویداد تحریک‌کننده (A): اسارت و رنج در اردوگاه کار اجباری.
- سیستم باوری (B): باور به این که «حتی در رنج‌های تغییرناپذیر، انسان‌ها آزادی انتخاب نگرش خود را دارند» (Frankl 2004, 75). این چارچوب فکری رنج را به عنوان فرصتی برای تعالی معنوی تفسیر می‌کرد.
- پیامد (C): ارتقای معنابخشی و رشد.

نتیجه آن که برای فرانکل، وجود آن باور خاص (B^+) بود که باعث شد رویداد (A) منجر به بحران نشود، بلکه به یک پیروزی معنوی تبدیل گردد ($A \wedge B \rightarrow \neg C$).

مثال (۲): الی ویزل در همان اردوگاه تجربه‌ای متفاوت داشت. برای او، رنج نه منبع معنا، بلکه عامل نابودی آن بود (Wiesel [1958] 2006, 64–65, 92–93).

- رویداد تحریک‌کننده (A): اسارت و رنج در اردوگاه کار اجباری.
- سیستم باوری (B): باور به خدایی که جهان را بر اساس عدالت و رحمت اداره می‌کند. این چارچوب فکری مشاهدهٔ رنج بی‌پایان و سکوت خدا را نه یک چالش، بلکه یک تناقض هستی‌شناختی حل‌نشدنی تفسیر کرد (Wiesel [1958] 2006, x–xi).
- پیامد (C): فروپاشی ایمان و بحران معنا.

نتیجه آن که برای ویزل، وجود آن باور خاص (B^-) بود که باعث شد رویداد (A) مستقیماً به بحران (C) بینجامد، زیرا رویداد (A) مستقیماً پایه‌های (B) را نابود کرد ($A \wedge B \rightarrow C$).

این مثال‌ها نشان می‌دهند که واکنش متضاد فرانکل و ویزل در برابر «رنج یکسان» ناشی از نظام باوری (B1/B2/B3) آنهاست. بنابراین، رویداد بیرونی (A) به‌خودی‌خود تعیین‌کننده نیست. آنچه نتیجهٔ نهایی (C یا $\neg C$) را رقم می‌زند، تعامل میان (A) و سیستم باوری (B) فرد است. یک رویداد واحد (A) تنها در صورت برخورد با یک باور آسیب‌پذیر یا خاص (مثل B^-) می‌تواند به بحران (C) منجر شود. بنابراین، باور (B) جزء «ذاتی» در علت تامهٔ مسئلهٔ اگزیستانسی شر است.

۷. راهکار عملی: گذار از شناخت نظری به باور وجودی

آنچه بیشتر تحت عنوان «مسئلهٔ اگزیستانسی شر» شناخته می‌شود، ناظر به فروپاشی روانی و معنویِ فرد خداباور در مواجهه با رنج‌های توجیه‌ناپذیر است. با اثبات نقش محوری و تغییرپذیر باور در بخش‌های پیشین، اکنون می‌توان راهکار عملی متناسب با این الزامات را طراحی کرد.

۷-۱. تبیین ساختار علّی مسئله

بر اساس دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی، ساختار مسئلهٔ اگزیستانسی شر در چهار مؤلفه ترسیم می‌شود:

A: عنصر ذاتی اول: مواجهه با رخداد تحریک‌کننده

B: عنصر ذاتی دوم: اختلال در نظام باور [تزلزل چارچوب‌های بنیادین (B1)؛ فعال شدن ارزیابی‌ها و تفسیرهای مخرب موقعیتی (B2) و شکل‌گیری باور وجودی مخرب (B3)]

C: پیامد هیجانی: مانند احساس غم مفرط، خشم و یأس

D: پیامد رفتاری: مانند اعتراض یا شورش علیه خدا

رابطهٔ علّی میان مؤلفه‌ها به صورت زیر قابل نمایش است:

$$(A \wedge B) \longrightarrow (C \wedge D)$$

یعنی مواجهه با رخداد شر همراه با اختلال در باورهای بنیادین و ناکارآمدی چارچوب‌های معنابخش فرد منجر به بحران اگزیستانسی می‌شود. باورها (B) به دلیل قابلیت بازسازی ارادی حتی در شرایط فشار بیرونی محوریت دارند؛ زیرا انسان بردهٔ عوامل اجتماعی، زیست‌شناختی یا محیطی نیست، بلکه مسئول باورهای مخرب خود است (Ellis and MacLaren 2005, 47). پس، اگر (B) حفظ شود یا بازسازی شود، مواجهه با عامل (A) لزوماً منجر به (C و D) نخواهد شد.

۷-۲. نقد تلقی رایج: مغالطهٔ خلط کُنه و وجه

در تحلیل مسئلهٔ اگزیستانسی شر، خطای رایج آن است که تمرکز صرف بر پیامدهای هیجانی و رفتاری (C و D) صورت می‌گیرد و از ذات مسئله، یعنی تعامل میان رخداد شر و اختلال در ساختار باورها (A و B)، غفلت می‌شود. می‌توان تقریر نادرست برخی الهی‌دانان و فلاسفه را بر اساس «مغالطهٔ خلط کُنه و وجه» چنین بازسازی کرد:

۱. C وجود دارد $\Longleftarrow$ مسئلهٔ اگزیستانسی شر وجود دارد

۲. بنابراین، C خود مسئله است

در این نوع مغالطه گمان می‌شود وجود C کافی است تا مسئلهٔ اگزیستانسی شر پدید آید، در حالی که تقریر درست چنین است:

۱. A و B عناصر ذاتی‌اند.

۲. $(A \wedge B) \Longrightarrow (C \wedge D)$

۳. بنابراین، C و D پیامدهای مسئله‌اند، نه اجزای ذاتی آن. ($C \ni$ عناصر ذاتی مسئله) ($D \ni$ عناصر ذاتی مسئله)

در نتیجه، این رویکرد گرفتار مغالطهٔ «خلط کُنه و وجه» است؛ زیرا عناصر پیامدی را به جای اجزای ذاتی مسئله تلقی می‌کند. در چنین شرایطی، درمان‌هایی که فقط بر علائم هیجانی یا رفتارهای پیامدی تمرکز دارند (مثل C و D)، بدون توجه به بازسازی شناختی (B)، صرفاً به تسکین‌های موقت منجر می‌شوند، نه حل ریشه‌ای مسئلهٔ اگزیستانسی.

۷-۳. تحلیل ناکامی رویکردهای پیشین در حل مسئله اگزیستانسی شر

ناکامی تاریخی در مواجهه با مسئلهٔ اگزیستانسی شر را می‌توان در چهار مسیر بنیادینِ نادرست جستجو کرد:

۱. **تمرکز بر پیامد به جای ذات مسئله:** تعدادی از رویکردها توجه خود را معطوف به پیامدهای هیجانی بحران کردند (Feinberg 2004, 477–489; Plantinga 1977, 63–64). این در حالی است که بحران‌های

هیجانی صرفاً علائم و نتایج مسئله هستند، نه ذات آن.

۲. **تقلیل «باور» به «گزاره»:** گروهی دیگر با وجود پرداختن به واقعیت رنج انسان، مسئله را به سطح تناقض میان گزاره‌ها تقلیل دادند (Swinburne 1998, 244–245). اما بحران اگزیستانسی اساساً یک تعارض درون‌نظامی در نظام تفسیری فرد است، نه صرفاً ناسازگاری منطقی میان قضایای انتزاعی. فرد ممکن است از نظر منطقی بداند که شر با وجود خدا ناسازگار نیست، اما همچنان در زیست‌جهان خویش احساس بی‌پناهی و بی‌معنایی کند.

۳. **مداخله در سطح نامناسب باور:** گاه با تشخیص درستِ محوریت «باور»، راهکار در سطحی نامؤثر اجرا شده است. تمرکز بر سطح ۱ (چارچوب‌های بنیادین)، یعنی ارائه تئودیسه‌های فلسفی برای ترمیم پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی، در اوج بحران حاد اغلب بی‌ثمر می‌ماند.

در شرایط غرق‌شدگی هیجانی، دسترسی شناختی به این پیش‌فرض‌های عمیق و نیمه‌خودآگاه به‌شدت محدود می‌گردد، پارگامنت این محدودیت را چنین توصیف می‌کند: «حتی معتقدان متدین اغلب در تبدیل باورهای انتزاعی مذهبی به منابع مقابله‌ای عملی در بحران‌ها ناتوان‌اند» (Pargament 1997, 163). تئودیسه‌ها بیشتر برای پیشگیری از بحران (با تقویت و استحکام چارچوب بنیادین پیش از وقوع فاجعه) یا بازسازی بلندمدت (پس از فروکش کردن امواج هیجانی اولیه) مناسب‌اند، نه برای مداخلهٔ اضطراری در قلب بحران.

۴. **مداخله در سطح مناسب اما با عمق ناکافی:** حتی رویکردهایی که سطح صحیح مداخله یعنی سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی) را شناسایی کرده‌اند، اغلب در روش اجرا دچار کاستی‌های بنیادین می‌شوند. مشکل اصلی آنها تقلیلِ درمان به یک تمرین شناختیِ صرفاً لفظی و مکانیکی است. در این فرایند سطحی، چهار بُعد اساسی نادیده گرفته می‌شود:

الف. فقدان پیوند با نظام معنایی اصیل و یکپارچه: تمرین‌های جایگزینی فاقد یک چارچوب معنایی عمیق، منسجم و پاسخگو به پرسش‌های غایی زندگی هستند. آنها ممکن است ظاهرِ فکر را تغییر دهند، اما خلأ معناییِ ایجادشده توسط رنج را پُر نمی‌کنند. همان گونه که فرانکل تأکید می‌کند، تمرین‌های صرفاً شناختی که در سطح جایگزینی باورهای کلی عمل می‌کنند، بدون پیوند زدن فرد به «معنای خاص» زندگی‌اش در «لحظه‌ای مشخص»، نمی‌توانند خلأ وجودی ناشی از رنج را پر کنند (Frankl 2004, 113).

ب. عدم یکپارچگی ساحت‌های شناختی، هیجانی و عملی: تغییر صرفاً در سطح «فکر» و «کلام» باقی می‌ماند، بدون آن که هیجاناتِ ریشه‌دارِ مرتبط با رنج را عمیقاً تحت تأثیر قرار دهد یا به کنش‌ها و الگوهای رفتاری جدید منجر شود. این همان نقطه‌ای است که الیس بر آن تأکید داشت: درمان واقعی زمانی رخ می‌دهد که باور عقلانی جدید به یک الگوی هیجانی-رفتاریِ نهادینه‌شده تبدیل شود (Ellis 2003, 90–91).

ج. غفلت از زمینهٔ زیسته و تاریخمندی فرد: تکنیک‌ها به صورت قالبی و بدون توجه به زیست‌جهان خاص، تجربیات پیشین، و بافت فرهنگی-اجتماعی فرد به او تحمیل می‌شوند. این باعث می‌شود تمرین‌ها بیگانه، تصنعی و در نتیجه بی‌اثر به نظر برسند، همان گونه که پژوهش‌های روان‌شناسی دین نشان می‌دهد، فرایندهای معناسازی عمیقاً تحت تأثیر تاریخچهٔ شخصی، شبکه‌های اجتماعی و فرهنگ قرار دارند، به گونه‌ای که حتی پرسش‌های استاندارد درباره «معنا» برای افراد مختلف تعابیر کاملاً متفاوتی دارد (Park 2010, 262, 267, 292–293). از این رو، هر

مداخله‌ای که این زمینه را نادیده بگیرد محکوم به بی‌تأثیری است.

د. ناتوانی در تبدیل شناخت نظری به باور وجودی: این رویکردها در بهترین حالت تنها باورهای گزاره‌ای جدیدی ایجاد می‌کنند که همچنان در سطح شناخت نظری باقی می‌مانند. اما همان گونه که کیرکگور تصریح می‌کند، حقیقت نه یک گزارهٔ انتزاعی، بلکه فرایندی وجودی است که تنها از رهگذر «تملّک درونی»[۵] و «تعمیق تدریجیِ ذهنیت»[۶] برای سوژه معنادار می‌شود. این دیدگاه مؤید آن است که معناداریِ حقیقت منوط به گذار از شناخت نظری به تجربهٔ زیسته در بستر عمل است (Kierkegaard [1846] 2009, 161). فرانکل نیز عنوان می‌کند که معنای رنج زمانی نجات‌بخش است که به تجربهٔ زیسته مبدل شود (Frankl 2004, 113). الیس بر مسیر تغییر باورها با تمرین مکرر برای «درونی‌سازی» تأکید می‌کند (Ellis and MacLaren 2005, 67, 124).

این چهار مسیر نادرست، اگرچه هر کدام بخشی از حقیقت را در بر دارند، اما یا ذات مسئله را نادیده گرفته‌اند، یا به سطح نامناسبی تقلیلش داده‌اند، یا با مکانیسم نادرستی عمل کرده‌اند. تشخیص این ناکامی‌ها بنیان لازم برای طراحی راهکاری جامع و مؤثر را فراهم می‌آورد.

۴-۷. راهکار اگزیستانسی: گذار از نظریه به زیست‌جهان

برای خروج از بن‌بست وجودی، راهکار اگزیستانسی باید سطح بهینه مداخله را شناسایی کند. از میان سه سطح باور، سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی) به دلایل زیر اهرم کلیدی است:

سطح ۱ (چارچوب بنیادین B1): پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی (Mavrodes 1970, 101) در این سطح چنان ریشه‌دار و نیمه‌خودآگاه هستند که استدلال‌ورزی فلسفی در اوج بحران اغلب بی‌اثر می‌ماند (Feinberg 2004, 477–489).

سطح ۳ (باور وجودی B3): باور در این سطح به «ملکه‌ای» تبدیل شده که در هویت، هیجانات و کنش‌های فرد تنیده است و تغییر آن مستلزم دگرگونی عمیق و زمان‌بری است که در شرایط بحران فوریتی ندارد.

سطح ۲ (ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی B2): این سطح با دارا بودن دو ویژگی راهبردی، به عنوان میدان نبرد اصلی و اهرم قدرتمند عمل می‌کند:

الف. دسترسی‌پذیری بالا: ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی ارزیابی‌های فوری و نسبتاً خودآگاهی هستند که در مواجهه با رخداد پدید می‌آیند و به‌راحتی قابل شناسایی و ثبت هستند (Ellis and MacLaren 2005, 37).

ب. جایگاه واسطه‌ای و اهرم تأثیرگذاری: B2 به لحاظ ساختاری پل ارتباطی بین رخداد عینی (A)، چارچوب‌های بنیادین B1 و باور وجودی B3 است. این جایگاه راهبردی به آن قدرت تأثیرگذاری دوسویه می‌بخشد. از یک سو، مسیر نهادینه شدن بحران را می‌بندد؛ زیرا B3 از تثبیت و تکرار الگوهای تفسیری خاص شکل می‌گیرد. با کنترل و جایگزینی این الگوها در سطح B2، شکل‌گیری یک باور وجودی مخرب و پایدار متوقف، و مسیری برای نهادینه شدن باوری تاب‌آور هموار می‌شود. از سوی دیگر، از هستهٔ مرکزی نظام معنایی حفاظت می‌کند؛ زیرا B1 از طریق تفسیرهای مکرر رویدادها تقویت یا تضعیف می‌شود. با جایگزینی تفسیرهای مخرب با تفسیرهای سازنده، چارچوب‌های بنیادین در برابر حملهٔ رنج مقاوم‌تر می‌شوند و امکان ترمیم می‌یابند. این فرایند از طریق تکرار هدفمند و درونی‌سازیِ تفسیر سازندهٔ جدید محقق می‌شود (Dryden and DiGiuseppe 1990, 74). بنابراین، مداخله در B2 (این نقطهٔ دسترس‌پذیر و تأثیرگذار) امکان مهار بحران را در کوتاه‌مدت فراهم می‌آورد و در بلندمدت بازسازی

کل ساختار وجودی فرد (از B1 تا B3) را ممکن می‌سازد. با در نظر گرفتن این انتخاب راهبردی، راهکار اگزیستانسی باید سه شرط اساسی را برآورده سازد:

۱. *تمرکز بر عنصر ذاتیِ قابل تغییر*: نقطهٔ اثرگذاری باید متوجه عاملی باشد که هم در ایجاد بحران نقش علّی دارد و هم قابلیت بازسازیِ ارادی را داراست، یعنی «ساختار باوری فرد» (Ellis and MacLaren 2005, 47).

۲. *هدف‌گیری خود باور به مثابه نظام زنده*: درمان باید معطوف به بازسازی نظام تفسیری پویا باشد، نه صرفاً تصحیح گزاره‌های منطقی.

۳. *اجرای مداخله در سطح بهینه با روشی یکپارچه*: مداخله در (B2) باید به گونه‌ای طراحی شود که هم‌زمان ساحت‌های شناختی، هیجانی و عملی فرد را درگیر کند و به بازسازی کل نظام تفسیری بینجامد (Ellis 2003, 90–91).

این سه سطح (B1/B2/B3)، نه سه موجودیت مجزا، بلکه سه بُعد تحلیلی از یک کل زنده و یکپارچه هستند که در تعامل دیالکتیکی دائمی قرار دارند. بحران زمانی رخ می‌دهد که این تعامل از هم‌آهنگی خارج شود. راهکار مؤثر ورود از بُعدی است که در شرایط بحران بیشترین دسترسی و اثر اهرمی را دارد (B2)، اما با چشم‌انداز التیام کل نظام. این رویکرد هم از تقلیل‌گرایی می‌پرهیزد و هم راهبرد عملی روشنی ارائه می‌دهد.

برای نمونه، فرض کنید فردی خداباور با بیماری لاعلاج فرزند (A) مواجه می‌شود. ذهنش بلافاصله و ناخودآگاه این ارزیابی را تولید می‌کند: «خدا مرا در این رنج تنها گذاشته است» (B2). این تفسیر مخرب، نه تنها یأس و خشم مقدس (C^-) ایجاد می‌کند، بلکه به صورت فرساینده، باور بنیادی او به عدالت و حضور خدا (B1) را نیز تضعیف می‌کند. اما همین فرد می‌تواند در بافت زندگی روزمره و از طریق تکرارِ منظمِ آیینی (که فراتر از یک تکنیک صرفاً شناختی، بلکه تمرینی برای یکپارچه‌سازی هیجانی-عملی باور است)، خود را در فضای تجربهٔ رحمت الهی قرار دهد و با تکرار جملاتی مانند «این رنج دردناک، هرچند اکنون نامفهوم، اما در چارچوب رحمت بی‌قید الهی معنایی تجربه‌شدنی دارد» (B2)، این تفسیر سازنده و عاطفی-رابطه‌ای را نه به مثابه یک گزاره، بلکه به مثابه الگویی زیسته تمرین کند. این گذار از یک الگو به الگوی دیگر آسان نیست؛ فرد ممکن است بارها میان B1 و B2 در نوسان باشد. اما تداوم در تمرین، به تدریج و از طریق مکانیسم‌های نوروپلاستیسیتی، این تفسیر سازنده را به عنوان الگوی مسلط تفسیری نهادینه می‌کند (Doidge 2007, 63) و توانایی مهار و بازتعریف تفسیر مخرب اولیه را به فرد می‌بخشد.

نتیجه آن که تاب‌آوری، امید و حتی احساس قرب الهی (C^+) جایگزین یأس می‌گردد. این تاب‌آوری جدید، به نوبه خود، چارچوب بنیادین تضعیف‌شده (باور به عدالت و رحمت الهی در سطح ۱) را تقویت می‌کند و یک حلقهٔ بازخورد مثبت ایجاد می‌کند که سرانجام به بازسازی باور در سطح وجودی (B3)، یعنی تبدیل شدن این انگاره به بخشی از «هویت» و «الگوی زیستهٔ فرد»، می‌انجامد. این رویکرد، که درمان را از سطح عملی‌ترین و دسترس‌پذیرترین لایهٔ نظام باوری آغاز می‌کند، نشان می‌دهد مواجهه با بحران اگزیستانسی شر نه در گرو حل انتزاعی پارادوکس‌های الهیاتی، بلکه در گرو زیستن تدریجی الگوهای تفسیری جدید B2 در بستر زیست‌جهان فرد است.

این مثال فرضی کاربرد عملی مدل سه‌سطحی باور (B1/B2/B3) را در بحرانی اگزیستانسی نشان می‌دهد و نحوهٔ تأثیر مداخله در سطح ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی (B2) -با الهام از تکنیک‌های بازسازی شناختی-

هیجانی (Ellis and MacLaren 2005) و معنابخشی وجودی (Frankl 2004)- را در بازسازی کل نظام تفسیری ترسیم می‌کند.

۸. تمایز سطوح رنج: از معناسازی تا کنشگری

ممکن است تصور شود که تمرکز الگوی پیشنهادی بر «بازسازی باورهای فردی» نوعی تقلیل مسئله به سطح روان‌شناختی و غفلت از ابعاد ساختاری و عینی رنج است. اما این اثر میان سطوح سه‌گانه مواجهه با رنج تمایز قائل می‌شود:

سطح ساختاری- اجتماعی: مبارزه با بی‌عدالتی، فقر، تبعیض به مثابه مشکلاتی که مستلزم کنش جمعی است (Freire 1970).

سطح زیست‌شناختی- روان‌پزشکی: مداخلات بالینی و دارویی برای اختلالات ناشی از رنج.

سطح اگزیستانسی- معنایی: جست‌وجوی معنا در مواجهه با رنج اجتناب‌ناپذیر (Frankl 2004).

مدل حاضر مستقیماً به سطح سوم می‌پردازد، نه به جایگزینی سطوح دیگر. این سه سطح مکمل یکدیگرند، نه رقیب. یک جامعهٔ عادلانه (سطح ۱) و ذهنی پایدار (سطح ۲)، فضای لازم برای پرداختن به پرسش‌های معنایی (سطح ۳) را فراهم می‌کنند. مداخلات سطح ۱ و ۲، اگرچه ضروری، پاسخی به پرسش «چراییِ رنج» و «چگونگی زیستن با آن» نمی‌دهند. مدل بازسازی شناختیِ مبتنی بر باور، در مواجهه با شر، از یک سو قابلیت تبدیل شدن به محرک کنشگری اجتماعی را دارد، آنگاه که پنجره‌ای برای تغییر شرایط گشوده باشد؛ از سوی دیگر، در وضعیت‌های تغییرناپذیرِ رنج، به سپری برای حفظ کرامت و معنای درونی بدل می‌شود. این دووجهی بودن، مدل را از دام فردگرایی محض و انفعال می‌رهاند.

۹. نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی ساختار علّی مسئلهٔ اگزیستانسی شر، با ارائه رویکردی یکپارچه‌نگر، از محدودیت تحلیل‌های تک‌بُعدی فراتر رفته است. یافته‌ها نشان می‌دهند که هستهٔ شکل‌گیری بحران، نه در خود رنج، بلکه در تعامل پویا میان «رویداد تحریک‌کننده» (A) و «ساختار باوریِ آسیب‌دیدهٔ فرد» (B) است. بر اساس سنتزی از مدل ABC الیس و تحلیل‌های فلسفی ماورودس، باورها در این میان نه تنها به عنوان عامل واسط، بلکه به عنوان بستر معناساز و بحران‌زای اصلی عمل می‌کنند.

دستاورد نظری متمایز این پژوهش ارائه مدل سه‌سطحی باور (چارچوب‌های بنیادین، ارزیابی‌ها و تفسیرهای موقعیتی، باور وجودی) و تعیین سطح دوم (B2) به عنوان کانون بهینه و دسترس‌پذیر مداخله است. این مدل بحران اگزیستانسی شر را نه یک پارادوکس انتزاعی، بلکه یک اختلال عملکردی در نظام تفسیری فرد تلقی کرده و راه برون‌رفت از آن را در بازسازی تجربهٔ زیسته جستجو می‌کند. راهکار عملی برآمده از این چارچوب گذار از شناخت نظری به باور وجودی از طریق بازسازی شناختی-هیجانی در سطح B2 است. این گذار، با درگیر کردن یکپارچهٔ ساحت‌های «شناختی»، «هیجانی» و «رفتاری»، امکان تبدیل بحران به فرصتی برای تاب‌آوری و تعالی معنوی را فراهم می‌آورد.

در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که اگرچه وقوع شرور بیرونی (A) غالباً خارج از اختیار انسان است، اما

انتخاب چارچوب تفسیری در برابر رنج، که مستقیماً متوجه عنصر ذاتی بحران (باور) است، عرصهٔ اختیار و مسئولیت وجودی او به شمار می‌رود. این چارچوب نظری، بنیانی برای طراحی راهکارهای عملی در حوزهٔ مشاورهٔ معنوی و روان‌شناسی دین فراهم می‌سازد و افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های آتی در حوزهٔ فلسفهٔ عمل و درمان‌های یکپارچه‌نگر می‌گشاید.

ملاحظات اخلاقی و حقوقی

تعارض منافع: نویسندگان اعلام می‌کنند که در ارتباط با این مقاله تعارض منافع وجود ندارد.

اصول اخلاق نشر: فرایند تهیه و ارائه این مقاله مطابق اصول و موازین اخلاق نشر مورد تأکید کمیتهٔ اخلاق نشر (COPE) و سیاست‌های اخلاقی نشریه انجام شده است.

حمایت مالی و منشأ پژوهش: این پژوهش بدون حمایت مالی انجام شده و مستخرج از رسالهٔ دکتری با عنوان «بازخوانی و ارزیابی اندیشه‌های کلامی شیخ مفید و علامه حلّی در پرتو مسئلهٔ اگزیستانسی شر» به قلم سمیه عسکری، در رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد علوم و تحقیقات) است.

استفاده از هوش مصنوعی: در تهیه این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی مولّد -به نحوی که مطابق دستورالعمل نشریه مستلزم اعلام باشد- استفاده نشده است.

Bibliography

Clark, Kelly James. 1990. *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism, and a Defense of Reason and Belief in God.* William B. Eerdmans Publishing Company.

Colgrove, Nicholas. 2019. "The Emotional Impact of Evil: Philosophical Reflections on Existential Problems." *Open Theology* 5 (1): 125–35.

Descartes, René. 1964. *Les passions de l'âme.* J. Vrin.

Doidge, Norman. 2007. *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. Viking Penguin.

Dryden, Windy, and Raymond DiGiuseppe. 1990. *A Primer on Rational-Emotive Therapy*. Research Press.

Ellis, Albert. 1980. *The Case against Religion: A Psychotherapist's View and the Case against Religiosity.* American Atheist Press.

Ellis, Albert. 2003. *Ask Albert Ellis: Straight Answers and Sound Advice from America's Best-Known Psychologist.* Impact Publishers.

Ellis, Albert, and Catharine MacLaren. 2005. *Rational Emotive Behavior Therapy: A Therapist's Guide*. Impact Publishers.

Epictetus. 2008. *Discourses and Selected Writings*. Translated and edited by R. Dobbin. Penguin Books.

Exline, Julie J. 2013. "Religious and Spiritual Struggles." In *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*, vol. 1, edited by Kenneth I. Pargament, Julie J. Exline, and James W. Jones. American Psychological Association.

Feinberg, John S. 2004. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil.* Revised and expanded edition. Crossway.

Forgas, Joseph P. 1995. "Mood and Judgment: The Affect Infusion Model (AIM)." *Psychological Bulletin* 117 (1): 39–66.

Frankl, Viktor E. 2004. *Man's Search for Meaning*. Rider.
Freire, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos. Herder and Herder.
Frijda, Nico H., Antony S. R. Manstead, and Sacha Bem, eds. 2000. *Emotions and Beliefs: How Feelings Influence Thoughts*. Cambridge University Press.
Fromm, Erich. 1997. *To Have or to Be?* Continuum.
Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Blackwell Publishers.
Hume, David. 2007. *A Treatise of Human Nature.* Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Clarendon Press.
Kierkegaard, Søren. [1846] 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Translated and edited by A. Hannay. Cambridge University Press.
Mavrodes, George I. 1970. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion.* Random House.
Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford Press.
Park, Crystal L. 2010. "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events." *Psychological Bulletin* 136 (2): 257–301.
Peterson, Michael L. 1982. *Evil and the Christian God.* Baker Book House.
Plantinga, Alvin. 1977. *God, Freedom, and Evil.* William B. Eerdmans Publishing Company.
Seligman, Martin E. P. 2006. *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*. Vintage Books.
Surin, Kenneth. 1986. *Theology and the Problem of Evil.* Basil Blackwell.
Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.
Tillich, Paul. 1952. *The Courage to Be.* Yale University Press.
VanArragon, Raymond J. 2010. *Key Terms in Philosophy of Religion.* Continuum.
van Deurzen, Emmy. 2010. *Everyday Mysteries: A Handbook of Existential Psychotherapy*. 2nd ed. Routledge.
Wiesel, Elie. [1958] 2006. *Night.* Translated by M. Wiesel. Hill and Wang.

یادداشت‌ها

[1] action
[2] Activating Event
[3] Beliefs
[4] Consequences /Emotions- Behavior
[5] appropriation
[6] deepening in subjectivity