

مسئله رنج، و تقرب به خدا ارزیابی و نقد

سارا بغدادی*

سید امیر اکرمی**

چکیده

النور استامپ، فیلسوف معاصر، در مقام یک خداپاور، درصدد اقامه دفاعیه‌ای برضد مسئله رنج (شر)، برمی‌آید. بنابر دفاعیه ایشان، اولاً، رنج، شرط لازم تحقق برخی خیرها است و ثانیاً، آن خیر، ناقض رنج موجود است. دغدغه علمی‌ای که در این مقاله دنبال می‌شود، نقد دفاعیه مزبور است. در این راستا، پیش از هر چیز، طرح و تبیین اصل دفاعیه، ضروری می‌نماید و پس از آن نقد ایده موردنظر از دو منظر کلی انجام خواهد شد. نخست، ضمن بیان کیفیات یک دفاعیه موفق و لوازم تحقق آن ملاحظه می‌شود که دفاعیه استامپ، واجد شرایط یک دفاعیه موفق نیست. اشاره به مبادی تحقق یک فعل ارادی و بیان این نکته که رنج نمی‌تواند مصدر ایمان واقع شود، دومین نقد کلی بر نظریه ایشان است. سرانجام، اشاره به نقض مفهوم اراده آزاد به معنای لیبرتارینی آن در دفاعیه استامپ، موضوعی است که به‌عنوان ضمیمه بحث بدان پرداخته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: مسئله رنج، دفاعیه، طرح الهی، اراده آزاد، النور استامپ.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،

s.baghdadi@ihcs.ac.ir

** استادیار فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedamir_a@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰

۱. طرح مسئله

چگونه با وجود خدای همه‌دان (Omniscient)، همه‌توان (Omnipotent) و خیر محض (Perfectly good)، می‌توان وجود شرّ (Evil) در عالم را توجیه کرد؛ چه، در بادی‌النظر انتظار داریم با وجود چنان خدایی، شرّی در عالم وجود نداشته باشد. اجمالاً، برآنیم که خدای همه‌دان، تمام شروری که علم بدان‌ها مستلزم امتناع منطقی نیست را می‌داند و خدای همه‌توان، قادر بر حذف تمام شروری است که حذف آن‌ها مستلزم محال منطقی نیست، و خدای خیر محض، تمام شروری را که علم او بدان‌ها تعلق می‌گیرد و بر حذف آن‌ها توانا است، حذف می‌کند. از طرفی، وجود شر در عالم، غیرقابل انکار است و علاوه بر آن، با مصادیقی از شرور گزاف (Pointless) نیز مواجه‌ایم که وجود آن‌ها نه به خیری بزرگ‌تر منتهی می‌شود و نه از شرّی بزرگ‌تر یا برابر ممانعت به‌عمل می‌آورد.

پس، یا اساساً خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض وجود ندارد و یا دست‌کم خدا فاقد یکی از سه وصفی است که برای او برشمردیم. بدین ترتیب، خدا ناباوران، بزرگ‌ترین چالش خدا باوری را که به‌طور کلی مسئله شرّ (the Problem of Evil) می‌نامیم - در برابر گروه اخیر قرار می‌دهند. در مقابل، جبهه خدا باور با اقامه دفاعیه (Defense) یا تئودیه (Theodicy) درصدد دفع این حمله برآمده و می‌خواهد با بیان دلیلی اخلاقاً کافی (morally sufficient reason)، در جانب خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض، وجود شرور را در عالم توجیه کند.

النور استامپ در مقام یک فیلسوف خدا باور، با مرکز توجه قرار دادن، روایت‌های متن مقدس، پاسخی به مسئله شرّ در قالب دفاعیه ارائه می‌کند. وی در دفاعیه خویش، مفهوم رنج (suffering) را جایگزین مفهوم شرّ می‌کند. از نظر استامپ، این رنج انسان است که ما را به تأمل درباره مسئله شرّ وامی‌دارد و اساساً به مقوله‌ای با عنوان مسئله شرّ دامن می‌زند. (Stump, 1994: 235) ایشان برآن است که در انسان پسا هیبوط اختیار از سرشت اولیه خود مبنی بر خواست خیر برتر، که همانا تقرب به خدا و اتحاد با اوست، انحراف یافته است. وی رنج را اولاً، عاملی در جهت اصلاح انحراف واقع شده در اختیار و متوجه ساختن آن به جانب خدا می‌داند و ثانیاً، این تاثیر رنج بر اختیار را عامل موجّه آن برمی‌شمرد.

می‌توانیم به‌طور موثری تفکر را نخست با پرداختن به شرایط بیماری روحی انسان پسا هیبوط و سپس نقش رنج در درمان آن آغاز کنیم (Stump, 2013: 155).

استامپ، شرّ را امری عدمی، به معنای ساقط شدن خیری برمی شمرد که وصف ذاتی اختیار به شمار آمده و چیزی جز تقرّب به خدا و اتحاد با او نیست.

نمود [فقدان] عبارت است از عدم حضور ویژگی خاصی که شی به طور طبیعی دارای آن است. ... [شرّ] فقدان یا نقصانی در وجود چیزی است که طبیعتاً [انتظار] وجود آن می رود (Stump, 2010, a: 773).

صورت بندی ای که استامپ از مسئله رنج ارائه می کند به قرار زیر است:

۱. خدای همه دان، همه توان و خیر محض وجود دارد؛
۲. خدای همه دان، بر تمام رنج هایی که بر حذف آن ها از عرصه حیات بشر توانا باشد؛ علم به آن ها به لحاظ منطقی ممتنع نباشد، علم دارد؛
۳. خدای همه توان بر حذف تمام رنج هایی که حذف آن ها با مفهوم قدرت مطلق منافات نداشته باشد؛ رنج هایی که حذف آن ها مستلزم تناقض منطقی نباشد - و نیز حذف رنج هایی که حذف آن ها مستلزم حذف خیر بزرگتر یا ایجاد رنجی معادل آن ها یا بزرگتر از آن ها نباشد، توانا است؛
۴. خدای خیر محض، تمام رنج هایی را که بر حذف آن ها توانا باشد و به آن ها علم داشته باشد، از عرصه حیات بشر حذف می کند؛
۵. رنج وجود دارد؛ مصادیقی از رنج وجود دارد که هیچ خیری بر آن ها مترتب نیست؛ حذف آن ها مستلزم حذف خیر بزرگتر یا ایجاد رنج برابر یا بزرگتر نیست؛
- خدای همه دان، همه توان و خیر محض وجود ندارد، یا خدا دلیل اخلاقاً کافی برای جواز رنج در عالم دارد.

از میان پنج مقدمه فوق، چهار فرض قابل استخراج است. سه فرض نخست که عبارتند از: خدا همه دان است؛ خدا همه توان است و خدا خیر محض است، بنابر تعریفی است که متن مقدس از خدا ارائه می کند و سرانجام، فرض چهارم، که عبارت است از: رنج وجود دارد، براساس یافته های تجربی ما است. نحوه ای تناقض ضمنی بین سه فرض نخست، با فرض چهارم وجود دارد و آن زمانی است که بگوییم خدا دلیل اخلاقاً کافی برای مجاز دانستن وجود رنج ندارد. هم چنان که گفته شد، دلیل اخلاقاً کافی ای که استامپ بدان معتقد است تقرّب به خدا و اتحاد با او است.

[...] اتحاد با [تقرّب به] خدا مزیتی است که خدا را در مجاز دانستن رنج در عالم موجه

می‌کند. آسیب بزرگ‌تری که دفع می‌شود، فقدان همیشگی اتحاد با خدا، و خیر بزرگ‌تری که به دست می‌آید، فریبهی اتحاد ابدی با خدا است. از آن‌جاکه اتحاد با خدا، حدّ بالای ذاتی برای رشد انسانی است، کسب چنین اتحادی، ارزش بزرگ‌تری است نسبت به اجتناب از رنج (Stump, 2010, b: 394).

با این اوصاف، می‌توان دفاعیه استامپ را ذیل دفاع‌ها یا تئودیه‌های خیر برتر (Greater Goods Defense) گنجانند.

۲. نقد دفاعیهی استامپ

در این مقاله نشان خواهیم داد که، استامپ علی‌رغم تلاش قابل‌ستایش خویش نتوانسته است پاسخ قانع‌کننده‌ای به مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، آن‌گونه که یک خدا ناباور را وادار به پذیرش خدا باوری به‌عنوان یک موضع معقول کند، ارائه دهد. به این معنا که اولاً، دفاعیهٔ او فاقد استانداردهای لازم یک دفاع موفق است و در این راستا، دو موضوع کلی مطرح می‌شود: الف) ارزیابی تجربی جهان ممکن دفاعیه و ب) اشاره به خطای نمونه‌برداری که براساس آن خواهیم دید روایت‌های مدنظر استامپ به‌عنوان داده‌هایی که وی دفاعیه را بر آن‌ها استوار ساخته - غرض او مبنی بر نقش رنج در تقرب به خدا - را برآورده نمی‌سازند. و ثانیاً، نشان داده خواهد شد که برخلاف ادعای استامپ، رنج به‌معنای مورد نظر او، ناقض ارادهٔ آزاد لیبرتارینی است.

۲-۱ دفاعیه

استامپ که در بیان مواضع خود پیرامون دفاعیه با فلاسفه‌ای چون پلانتینگا و اینواگن هم‌داستان بوده، در راستای توصیف دفاعیه، بعضاً به تعاریفی از ایشان استناد می‌کند.

دفاعیه، جهان ممکن را به تصویر می‌کشد که دربردارندهٔ خدا و رنج است و شبیه جهان بالفعل است، دست‌کم به این معنا که در آن، بشر، قوانین طبیعی و شرور، بیشترین شباهت را به جهان ما دارند؛ لذا دفاعیه، دلیل اخلاقاً کافی برای جواز وجود شرّ توسط خدا را در چنان جهان ممکن ارائه می‌کند (Stump, 2010, b: 19).

پیتر ون اینواگن دفاعیه را این‌گونه تعریف می‌کند که عبارت است از:

داستانی که خدا و رنج، از نوعی که در جهان واقعی یافت می‌شود- هر دو در آن حضور دارند، و به‌گونه‌ای است که (باتوجه به وجود خدا) دلیلی ندارد فکر کنیم دروغ است.^۱ به این ترتیب، براساس تعریف اینواگن، گویی جهان ممکن، همان جهان واقعی است. استامپ در ارزیابی دفاعیه، بر آن است که:

یک تئودیه یا دفاعیه موفق، درصدد اثبات وجود خدا نیست، بلکه، تنها آن را پیش‌فرض به‌شمار می‌آورد. یک دفاعیه یا تئودیه هجمه‌ای را که برضد باور دینی است، به عقب می‌راند، هجمه‌ای که باور هم‌زمان به وجود خدا و رنج در عالم را دارای نقصان معرفتی می‌داند. بنابراین، یک دفاعیه یا تئودیه با دفع حملات [جبهه مخالف] و نه با تلاش جهت اقامه استدلال به‌نفع صدق خداواری، پشتیبان موضع خداوورانه است (Stump, 2010, b: 37).

به‌عبارت دیگر، مادامی که مسئله شر یا رنج، یکی از مواضع قدرت‌مند خداواری در برابر خداواری باشد، اقامه دفاعیه یا تئودیه، در جهت تضعیف چنان موضعی خواهد بود. آنچه گفته شد، کلیاتی درباب چیستی دفاعیه و ارزیابی آن بود، باید دید آیا استامپ در طرح دفاعیه خویش به چنین الزاماتی پای‌بند است یا خیر. ازجمله لوازم تحقق دفاعیه، جهان ممکن (Possible World) است. درواقع، یکی از معیارهای بنیادین در ارزیابی یک دفاعیه موفق، میزان قرابتی جهان ممکن که دفاعیه براساس آن شکل گرفته است- با جهان بالفعل است.

۲-۱-۱ جهان ممکن

بنابر تعریف، جهان ممکن عبارت است از یک وضعیت امور محتمل. جهان ممکن مفهومی است که اولین بار لایبنیتز (Gottfried Wilhelm Von Leibniz) در بیان چیستی ضرورت آن را جعل کرده است. پلانینگا در کتاب چیستی ضرورت، تعاریفی از جهان ممکن ارائه می‌دهد که از آن‌جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

جهان ممکن، گونه‌ای است که اشیاء می‌توانستند باشند؛ گونه‌ای است که جهان می‌توانست باشد؛ یک وضعیت امور مشخص است. یک وضعیت امور، چیزی است در میان مجموعه‌ای از آن‌چه که تحقق یافته یا بالفعل است و آن‌چه که تحقق نیافته است. بنابراین، یک جهان ممکن، یک وضعیت امور ممکن است (Plantinga, 1974: 44).

لازم به ذکر نیست که منظور از «گونه‌ای ... بودن» در تعریف فوق، شیوه‌ای از تحقق

در میان احتمال وقوع‌های بی‌شمار است. اما، در تعریف امکان، نیز می‌توان و می‌بایست هر دو وضعیت امکان خاص و امکان عام را لحاظ کرد؛ جهان ممکن، وضعیت‌اموری است که هم با لحاظ امکان عام و هم با لحاظ امکان خاص ممکن باشد. امکان خاص، عبارت از نفی ضرورت طرفین و امکان عام به معنای نفی ضرورت طرف مقابل است. بنابراین، در امکان عام داریم:

$$\Diamond P \leftrightarrow \sim \Box \sim P.$$

در تعریف بیان ریاضی فوق می‌گوییم، (P) ممکن است به امکان عام، اگر و تنها اگر نقیض آن یعنی ($\sim P$) ضرورت نداشته باشد. و نیز، امکان خاص، این‌گونه تعریف می‌شود:

$$\Delta P \leftrightarrow (\Diamond P \wedge \Diamond \sim P).$$

یعنی، (P) ممکن است به امکان خاص اگر و تنها اگر (P) و نقیض آن؛ ($\sim P$)، هر دو ممکن یا به‌دیگر سخن، غیر ضروری باشند. (موحد، ۱۳۹۳: ۲-۵) امکان عام، ناظر بر حیث وجودشناختی، و امکان خاص، ناظر بر حیث معرفت‌شناختی موضوع است. بنابر امکان عام، تحقق موضوع نمی‌بایست مستلزم محال منطقی باشد و به عبارت دیگر، می‌باید یک فرض معقول باشد. بنابر امکان خاص، موضوع صرفاً یک فرض یا یک احتمال است؛ هم امکان تحقق و هم امکان عدم تحقق آن هست. بنابراین، یک جهان ممکن وضعیت امور احتمالی است که فرض آن مستلزم امتناع عقلی نباشد. باتوجه به این‌که، فرض هر جهان ممکن، ناظر بر جهان بالفعل است، وضعیت امور مورد نظر می‌بایست توسط قوانین تجربی حاکم بر جهان بالفعل نیز حمایت شود، از این‌رو، جهان ممکن مفروض، علاوه بر آن‌که عقلاً ممکن است نباید در معرض تهدید مناقشه تجربی نیز قرار بگیرد.

بنابر مفهوم، می‌توان جهان‌های ممکن را در دو دایره متحدالمركزی که جهان بالفعل را در مرکز خود دارند، تصور کرد. دایره بیرونی یا بزرگ‌تر دربردارنده هر جهان ممکن است که منطقیاً قابل استنتاج از جهان بالفعل است. و دایره نزدیک‌تر به مرکز دربردارنده هر جهان ممکن است که از قواعد طبیعی جهان بالفعل تبعیت می‌کند (Davison, 1991: 32).

پس، چنان‌چه جهان ممکن را فرض کنیم که محتوای آن توسط یک فکت یا شاهد تجربی و یا عقلی نقض شود، آن جهان ممکن، فاقد اعتبار بوده و نمی‌تواند محل استناد و استدلال قرار گیرد. به بیان دیگر، نزدیک‌ترین جهان‌ها به جهان ممکن با محتوای ($A \rightarrow C$)، جهان‌هایی هستند که در آن‌ها (A) و (C) صادق باشند: ($A \rightarrow C$) صادق است اگر و تنها اگر (C) در تمام جهان‌هایی که بیشترین قرابت را به جهانی که (A) در آن‌ها صادق است؛

(A-worlds)، یا تمام جهان‌هایی که براساس جهانی که (A) در آن‌ها صادق است، استانداردگذاری شده‌اند، صادق باشد. (Fine, 2012: 228) از جمله مواردی که می‌توان در راستای فهم چستی قرابت جهان ممکن به جهان بالفعل بدان استناد جست، شرطی‌های خلاف واقع (Counterfactuals) هستند. براین اساس، میزان اختلاف قابل قبول میان یک جهان ممکن با جهان بالفعل متناظر آن، حدی است که براساس آن بتوان گفت، در جهان بالفعل شخص (A) در زمان (T) آزادانه فعل (C) را مرتکب می‌شود، حال آن‌که در جهان ممکن متناظر با چنین وضعیت‌اموری، شخص (A) در زمان (T) آزادانه از انجام فعل (C) امتناع می‌کند. جهان بالفعل موردنظر را (W) و جهان ممکن متناظر با آن را (W') می‌نامیم. (W') می‌بایست تا زمان (T) تاریخچه‌ای مشابه با (W) داشته باشد؛ دربردارندهٔ مجموع رخدادهایی مشابه آن‌چه در (W) اتفاق افتاده است، باشد - و از قواعد طبیعی حاکم بر (W) تبعیت نماید. آن‌چه گفته شد، حاکی از آن است که یک جهان ممکن واجد اعتبار، می‌بایست حداکثر قرابت و شباهت را با جهان بالفعل موجود داشته باشد. همان‌طور که دیدیم، یکی از مهم‌ترین حیثیات شباهت و قرابت میان یک جهان ممکن با جهان بالفعل، لحاظ و رعایت شواهد تجربی موجود است. اینک، در راستای ارزیابی جهان ممکن که استامپ جهت اقامهٔ دفاعیهٔ خود فرض کرده است، از قضیهٔ بیز^۲ و شواهد تجربی یا داده‌های جهان بالفعل استفاده می‌کنیم. براین اساس، ما یک مقدار علمی تقریبی در دست خواهیم داشت تا برحسب آن ادعا کنیم آیا وجود رنج در عالم هم‌چنان که استامپ مدعی است، به نفع رستگاری نوع بشر است، و آیا با عنایت به نتایج حاصله، می‌توان دلیل وجود رنج در عالم را رستگاری انسان دانست؟ به عبارت دیگر، آیا دفاعیهٔ استامپ آن‌چنان که انتظار می‌رود، در مقام یک فرض ناظر بر جهان واقع، از عهدهٔ تبیین چرایی وجود شر^۳ در عالم برمی‌آید؟ به این منظور، سلامت‌سنجی دفاعیهٔ مذکور براساس معیارهایی چون امکان عقلی، تاریخچه‌ای مشابه تاریخچهٔ جهان بالفعل و تبعیت از قوانین آن با در مرکز توجه قرار دادن داده‌های تجربی، ضروری است.

۲-۱-۱- ارزیابی جهان ممکن النور استامپ

این فرض که رنج، علت رستگاری نوع بشر است، به لحاظ منطقی امکان‌پذیر است و لذا فرض مذکور، یک محال منطقی نبوده و مستلزم محال منطقی نیز نیست. از طرفی، فرضی است که هم امکان وجود و هم امکان عدم آن، عقلاً متصور است. بنابراین، فرض موردنظر،

هم از حیث امکان عام و هم از حیث امکان خاص ممکن است یا به‌دیگرسخن، یک احتمال معقول است. درمورد تاریخچه باید گفت، بنابر اجماع کلی ناظر بر معرفت‌شناسی جهان‌های ممکن انتظار داریم مجموعه رخدادهایی که تا لحظه (T)؛ لحظه وقوع رنج، برای فرد (X) در جهان ممکن دفاعیه که آن را (W') می‌نامیم، رخ می‌دهد عیناً مشابه مجموعه رخدادهایی باشد که در جهان بالفعل (W) تا لحظه (T) برای شخص (X) رخ داده است. به‌نظر می‌رسد، جهان ممکن استامپ از این حیث نیز استانداردهای لازم را رعایت کرده است. سرانجام، معیار تبعیت از قوانین جهان بالفعل و داده‌های تجربی مطرح می‌شود. طبعاً، این‌که رنج منجر به رستگاری یا تباهی فرد رنج‌دیده شود، مقوله‌ای نیست که جزو قوانین فیزیک‌شیمیایی جهان موجود بگنجد تا از این حیث قابل ارزیابی باشد.

اما، برآورد فراوانی این‌که «رنج آن‌گاه رستگاری» یا «رنج آن‌گاه تباهی» وجهی است که به‌عنوان یک داده تجربی و معیاری جهت ارزیابی سلامت آن‌چه استامپ فرض کرده است، ارزش‌مند بوده و قابل‌استناد است. چیزی که آن را راستی‌آزمایی تجربی (Empirical Verification) جهان ممکن می‌نامیم.

۲-۱-۱-۲ راستی‌آزمایی تجربی جهان ممکن النور استامپ

چنانچه، (P) را دال بر تباهی (Perdition) و (S₀) و (S) را به‌ترتیب دال بر رنج و نجات یا رستگاری (Salvation) بدانیم، هرچند بنابر خصلت جهان بالفعل و شواهد تجربی موجود نمی‌توان اثبات کرد:

$$\sim(\sim S_0 \rightarrow S).$$

درعین‌حال، می‌توان براساس قضیه بیز نشان داد:

$$(S_0 \rightarrow P) > (S_0 \rightarrow S).$$

یعنی، نمی‌توان مدعی بود اگر رنجی وجود نداشته باشد، آن‌گاه نوع بشر رستگار خواهد شد، اما می‌توان با استناد به شواهد موجود ادعا کرد که احتمال تباهی با وجود رنج بزرگ‌تر از احتمال تباهی در صورت عدم وجود رنج است.

۲-۱-۱-۲ اثبات

جهت اثبات مدعا، فرض کنیم از هر ۱۰۰ نفر، ۷۰ نفر از ارزش‌های ابژکتیوی که به اجماع عقلاً معیار رستگاری برشمرده می‌شوند، عدول نمایند. به‌عبارت دیگر، از هر ۱۰۰ نفر، ۷۰ نفر در مسیر تباهی گام برمی‌دارند. در میان ۷۰ نفر مورد نظر، ۴۰ نفر به نحوی از انحاء

تجربه رنج آلودی را از سر گذرانده‌اند، تجربه‌ای که برحسب شواهد موجود در جهان بالفعل در تباهی و به بی‌راهه رفتن ایشان تأثیر مستقیم داشته است، انواع اختلال‌های روانی، بیماری‌های جسمانی، انواع اعتیاد، بزه و... ۳۰ نفر باقی‌مانده، علی‌رغم این‌که از مسیر رستگاری به دور افتاده‌اند، درعین‌حال در تاریخچه زیسته ایشان سابقه‌ای از رنج دیده نمی‌شود.

بخشی از آنچه تا بدین جا گفته شد در لسان ریاضی به شکل زیر بازنویسی می‌شود:

$$P(P) = \%70 = 0.7.$$

$$P(\sim P) = \%30 = 0.3.$$

و اما، از میان ۳۰٪ جمعیت کسانی که در مسیر تباهی گام برداشته‌اند؛ ($\sim P$)، ۲۰ نفر ایشان در عین دور ماندن از تباهی رنجی را نیز سابق بر این تجربه نموده‌اند و لذا ۱۰ نفر باقی‌مانده از جمعیت اخیر، کسانی هستند که هیچ تجربه رنجی را از سر نگذرانده‌اند. پس، در ادامه بازنویسی‌های فوق خواهیم داشت:

$$P(S_0|P) = 0.4.$$

$$P(S_0|\sim P) = 0.2.$$

یعنی، احتمال وقوع رنج با فرض به بی‌راهه رفتن فرد، ۴۰ درصد یا ۰/۴ و احتمال وقوع رنج، و درعین‌حال، رستگاری توأمان ۲۰ درصد یا ۰/۲ است. آنچه قصد محاسبه آنرا داریم، احتمال وقوع تباهی با فرض تحقق رنج یا به عبارتی نسبت $P(P|S_0)$ می‌باشد.

$$P(P|S_0) = \frac{P(P) \times P(S_0|P)}{[P(P) \times P(S_0|P)] + [P(\sim P) \times P(S_0|\sim P)]}$$

$$\frac{0.7 \times 0.4}{[0.7 \times 0.4] + [0.3 \times 0.2]} = \frac{0.28}{0.34} = 0.82 = \%82.$$

هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود، میزان تباهی با وجود رنج ۸۲٪ است که نرخ بسیار بالایی

به‌شمار می‌آید.

چه‌بسا اشکال مقدری مبنی بر این‌که تعداد افرادی که در مسیر تباهی گام برداشته‌اند، بالاتر از حدی که در واقعیت با آن مواجه‌ایم در نظر گرفته شده است، طرح شود. در این صورت، بار دیگر، قضیه فوق را با اندکی دخل و تصرف در متغیرها بازنویسی می‌کنیم. این بار فرض کنیم از هر ۱۰۰ نفر ۵۰ نفر در مسیر تباهی قرار می‌گیرند:

$$P(P) = \%50 = 0.5.$$

$$P(\sim P) = \%50 = 0.5.$$

از میان جمعیت ۵۰ نفری‌ای که تباهی را، خواسته یا ناخواسته، برگزیده‌اند، ۳۰ نفر ایشان تجربه رنجی را از سر گذرانده‌اند و ۲۰ نفر دیگر هیچ‌گونه رنجی را تاکنون تجربه نکرده‌اند. و سرانجام، از میان ۵۰٪ دورمانده از تباهی نیز، ۲۰ نفر ایشان درعین حال، تجربه رنجی نیز داشته‌اند و ۳۰ نفر باقی مانده، این تجربه را نداشتند.

$$P(S_0|P) = 0.3.$$

$$P(S_0|\sim P) = 0.2.$$

$$P(P) \times P(S_0|P)$$

$$P(P|S_0) = \frac{P(P) \times P(S_0|P)}{[P(P) \times P(S_0|P)] + [P(\sim P) \times P(S_0|\sim P)]}$$

$$0.5 \times 0.3$$

$$0.15$$

$$\frac{0.15}{[0.5 \times 0.3] + [0.5 \times 0.2]} = 0.6 = \%60.$$

$$[0.5 \times 0.3] + [0.5 \times 0.2] \quad 0.25$$

این یعنی، علی‌رغم آن‌که برخلاف شواهد تجربی، نرخ تباه‌گشتگی افراد را بسیار پایین‌تر از حد واقعی نیز در نظر گرفته‌ایم، هم‌چنان ملاحظه می‌شود که احتمال وقوع تباهی با وجود رنج عدد بسیار بزرگی است. حتی اگر، از واقعیت فاصله بیشتری گرفته و به‌عنوان مثال از میان جمعیت ۵۰ نفری رستگار فرض را بر آن بگذاریم که ۳۰ تن از ایشان درعین رستگاری، سابقه تجربه‌ای رنج‌آلود نیز داشته‌اند باز هم نتیجه نهایی احتمال وقوع تباهی با وجود رنج برابر با ۵٪ یا ۵۰٪ خواهد بود که حاکی از آن است که در ۵۰٪ موارد، رنج

منجر به تباهی فرد می‌شود. از طرفی، چنانچه مایل باشیم، نرخ احتمال وقوع رستگاری با فرض تحقق رنج؛ $(S_0 \rightarrow S)$ ، را محاسبه کنیم، می‌توانیم به شیوه زیر عمل کنیم:

فرض کنیم که از هر ۱۰۰ نفر ۵۰ نفر براساس معیارهای ابژکتیو ارزش‌گذاری شده مورد توافق، در مسیر رستگاری قرار داشته باشند هرچند این عدد برحسب داده‌های تجربی غیرواقعی می‌نماید. لیکن محاسبه خود را براساس آن پیش می‌بریم تا هم‌چون مورد قبل، موضع ما از اشکال احتمالی به‌دور باشد، علی‌ای‌حال، خواهیم داشت:

$$P(S) = \%50 = 0.5.$$

$$P(\sim S) = \%50 = 0.5.$$

فرض کنیم، از میان ۵۰ نفر فوق، رستگاری ۲۰ نفر ایشان مسبوق به یک تجربه‌ی رنج آلود بوده باشد:

$$P(S_0|S) = 0.2.$$

و سرانجام، ۳۰ نفر از کسانی که در مسیر تباهی گام برداشته‌اند، رنجی را نیز در طول حیات خود از سر گذرانده‌اند و به‌عبارت دقیق‌تر، تباهی ایشان مسبوق به یک سابقه رنج است:

$$P(S_0|\sim S) = 0.3.$$

اینک، براساس داده‌های فوق خواهیم داشت:

$$P(S|S_0) = \frac{P(S) \times P(S_0|S)}{[P(S) \times P(S_0|S)] + [P(\sim S) \times P(S_0|\sim S)]}$$

$$\frac{0.5 \times 0.2}{[0.5 \times 0.2] + [0.5 \times 0.3]} = \frac{0.10}{0.25} = 0.4 = \%40.$$

هرچند، همان‌طور که گفته شد، داده‌های اخیر از واقعیت جهان بالفعل ما به‌دور هستند، به این معنا که درصد کسانی که در مسیر رستگاری قرار گرفته‌اند بسیار خوش‌بینانه لحاظ شده است، با این‌همه، نرخ احتمال وقوع رستگاری با وجود رنج ۴۰٪ و به‌عبارتی کمتر از

نصف موارد است.

پس، بنابر محاسبات اثبات شد:

$$(S_0 \rightarrow P) > (S_0 \rightarrow S).$$

در غیر واقعی ترین و خوش بینانه ترین حالت، حتی اگر تعداد کسانی که در مسیر رستگاری قرار می گیرند را برابر ۵۰٪ موارد نیز لحاظ کنیم، به نظر می رسد با توجه به این که موضوع ما در این بحث، انسان و سرنوشت او است، چنین عددی به لحاظ عقلانی، به صرفه نیست. هر چند احتمالات پیشینی به کار گرفته شده در راستی آزمایی تجربی جهان ممکن استامپ بر حسب شهود تجربی ما است با این همه، در مقام نمونه، می توان نتایج مطالعات میدانی ای را که در این راستا توسط جامعه شناسان و روان شناسان به انجام رسیده است، از نظر گذراند. به عنوان مثال، در مقاله مطالعه وضعیت اعتیاد والدین و تاثیر آن بر سلامت روانی و اجتماعی فرزندان، تأثیر اعتیاد بر مؤلفه هایی چون سلامت عمومی کودک، میزان افسردگی و اضطراب، سلامت جسمانی، عملکرد و سلامت اجتماعی، پذیرش و شکوفایی اجتماعی، و سرانجام، انطباق، مشارکت و انسجام اجتماعی کودک مورد بررسی قرار گرفته است. در اکثریت قریب به اتفاق متغیرها اعداد و ارقامی که ارائه می شود میزان تباه شدگی را به طور معناداری بالاتر از میزان سلامت مورد انتظار نشان می دهند و در مجموع حاکی از آن هستند که فرزندان والدین معتاد، کمترین میزان سلامت عمومی و اجتماعی را دارند.

۲-۱-۲ روایت های متن مقدس

النور استامپ، در راستای طرح دفاعیه خویش به چهار روایت از متن مقدس استناد می کند که شامل روایت شمشون، ایوب، مریم بتانی و ابراهیم می شود. از آنجا که در مقاله پیش رو برآنیم در نمونه برداری از جامعه هدف دو خطا اتفاق افتاده است و از این حیث نمونه ها نمی توانند از نظریه مستنتج از او حمایت کنند، مروری بر روایت ها ضروری است. خطاهای نمونه برداری عبارتند از این که، الف) همه نمونه ها، روایت افراد خدا باور هستند؛ نمونه ای از فرد خدا ناباور یا لادری در میان آنان به چشم نمی خورد تا ادعا شود رنج در این افراد منجر به رستگاری می شود. ب) این اشکال خود یک نتیجه فرعی بر اشکال نخست است و آن این که، دفاعیه استامپ مدعی می شود رنج سبب متحد گردانیدن اراده های جزئی و مشتت سوژه و در راستای اراده الهی قرار دادن آنها می شود، این سخن مستلزم آن است که فرد پیش از مواجهه با رنج به نحوی از انحاء از خدا غافل باشد؛ خدا ناباور باشد یا آن که

خداباوری او منحصر به ساحت ذهن و درحد یک گزاره بوده باشد. حال آن‌که، خواهیم دید نمونه‌های روایی استامپ همگی افراد خدایاوری هستند که پیش از مواجهه با رنج و در تمام لحظات و شئون زندگی خویش با خدا در تعامل نزدیک قرار دارند. پس استناد به این دست روایت‌ها، حتی با این فرض که اصل مدعا مبنی بر تأثیر مثبت رنج در تقرّب به خدا صادق باشد، عملاً نمی‌تواند شاهی به‌نفع دفاعیه استامپ باشد.

روایت شمشون، درمقام یکی از رهبران بنی‌اسرائیل، روایت مردی است که نه‌تنها داستان تولد او با حضور پررنگ خداوند در کتاب *داوران* از *تورات* به تصویر کشیده شده است، به‌عنوان مثال، متن مقدس وی را اصطلاحاً نذیره یا نذر شده در راه خدا، می‌نامد:

[فرشته] وی را گفت: [...] تیغ بر سر او کشیده نخواهد شد، چه آن فرزند از بطن مادر خویش نذیره خدا خواهد بود (6: 13).

و این حاکی از نقش مضاعف خداوند در سرنوشت شمشون است. بلکه نقش عنصر ایمان در فراز و فرود ماجراهایی که شمشون از سر می‌گذراند به‌وضوح و آشکارا منعکس می‌شود.

چون دچار تشنگی شدید گشته بود، یهوه را بخواند و گفت: «این تویی که این پیروزی عظیم را به دست بنده خویش انجام دادی، و اکنون، آیا باید از تشنگی بمیرم و به‌دست نامختونان بیفتم؟» آن‌گاه خدا آبیگری را که در لحنی بود بشکافت و از آن آب برون گشت. شمشون نوشید و هوشیار گشت و دگر بار جان گرفت (15: 19,20).

در روایت چند صفحه‌ای از شمشون، با مردی مواجه هستیم که از موضع تقوی عدول می‌کند؛ زمانی که با زنی از قوم کافر ازدواج می‌کند و زمانی که پاکدامنی خود را از دست می‌دهد و عقوبتی که از این بی‌پروایی گریبان‌گیر شمشون می‌شود: اسیر شدن به‌دست قوم کافر که از قضا خصم شمشون نیز هستند و کور و محبوس شدن وی توسط ایشان.

[دلیل] بانگ زد: «فلسطیان بر تو آیند، ای شمشون!» از خواب خود برخاست و در دل گفت: «چون بارهای گذشته رهایی خواهم یافت و خلاص خواهم گشت» لیک نمی‌دانست یهوه از وی برفته است (16: 21).

و نیز صحنه‌هایی که در آن‌ها از خداوند استعانت می‌جوید و نجات و رستگاری‌ای که به‌تبع آن، شامل حال شمشون می‌شود:

شمشون یهوه را بخواند و بانگ برآورد: «ای خداوند یهوه، تمنا دارم، مرا یار کن و این

مرتبه باز مرا قدرت عطا کن، ای خدا، تا از برای دیدگان خویش به یک ضربت از فلسطیان کین توزم» [...] با تمام قوای خویش فشار آورد و معبد بر سر امیران و تمامی قوم که آنجا بودند فرو ریخت (16: 29,31).^۳

مریم بتانی خواهر لعازر از جمله مریدان و دوستانان عیسی مسیح است. لعازر در شرف مرگ قرار می‌گیرد و علی‌رغم آن‌که مریم از مسیح عیادت و شفای برادر را خواستار می‌شود، مسیح با تأخیر نزد ایشان حاضر می‌شود، زمانی که لعازر در گذشته است. این روایت در انجیل یوحنا نقل شده و در جای‌جای آن به نقش ایمان در رستگاری و نجات از رنج؛ در این‌جا، مرگ، اشاره شده است.

آن‌گاه عیسی آشکارا ایشان را گفت: «لعازر مرده است، و بهر شما، شادمانم که آن‌جا نبودم: از آن‌روی که ایمان آورید. لیک نزد او رویم!» (11: 14, 15).

عیسی [مرتناً] را گفت:

و هر آن‌که می‌زید و بر من ایمان دارد هرگز نخواهد مرد. آیا بر این ایمان داری؟ (11: 26)

بدین ترتیب، مسیح با حضور بر گور لعازر وی را به زندگی فرامی‌خواند و لعازر از مرگ برمی‌خیزد. در این میان، نقش ایمان مرتناً در جایگاه خواهر مریم و لعازر، در بازگشت لعازر به زندگی دوباره بسیار حائز اهمیت است؛ ایمانی که قبل از تحقق معجزه، بدان اقرار می‌شود.

مرتناً عیسی را گفت: «ای خداوند، اگر این‌جا بودی برادرم نمی‌مرد. لیک می‌دانم که اکنون نیز هر آن‌چه از خدا درخواهی، خدا بر تو عطا خواهد کرد.» (11: 21).^۴

داستان مریم نیز بیش از هر چیز بر حضور خداوند به‌مثابه آن‌که در بزنگاه‌های دشوار زندگی و جایی که هیچ فریادرسی را یارای دست‌گیری نیست، به یاری بنده مومن خویش می‌شتابد، دلالت دارد.

و بنده ما ایوب را به‌یادآور، آن‌گاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد (ص: ۴۱). [...]» چه نیکو بنده‌ای! به‌راستی او توبه‌کار بود (ص: ۴۴).

و ایوب را [یاد کن] هنگامی که پروردگارش را ندا داد که: «به من آسیب رسیده است و تویی مهربان‌ترین مهربانان» (انبیا: ۸۳).

پس دعای او را اجابت نمودیم و آسیب وارده بر او را برطرف کردیم، و کسان او و

نظیرشان را هم‌راه با آنان [مجدداً] به وی عطا کردیم [تا] رحمتی از جانب ما و عبرتی برای عبادت‌کنندگان [باشد] (انبیاء: ۸۴).^۵

اما من می‌دانم که رهاننده‌ام زنده است و سرانجام بر زمین خواهد ایستاد؛ و می‌دانم حتی بعد از این که بدن من هم بیوسد، خدا را خواهم دید! من خود با این چشمان او را خواهم دید! چه امید پرشکوهی! (19: 25,26,27).

ایوب در پاسخ به عتاب پروردگار می‌فرماید:

پیش از این گوش من درباره‌ی تو چیزهایی شنیده بود، ولی اکنون چشم من تو را می‌بیند! از اینجهت از خود بیزار شده و در خاک و خاکستر توبه می‌کنم (42: 5,6).^۶

و سرانجام، در داستان ابراهیم با مردی مواجه هستیم که ایمانی عمیق را به نمایش می‌گذارد:

اسحاق خطاب به پدر خود ابراهیم گفت: پدرم! او را پاسخ گفت: لیبک، فرزندم! ادامه داد: اینک آتش و هیزم، لیبک بره از برای قربانی سوختنی کجاست؟ ابراهیم پاسخ گفت: پسرم، خدا بره از برای قربانی سوختنی مهیا خواهد ساخت، و هر دو با هم رفتند (22: 8,9).^۷

۲-۲ اراده‌ی آزاد در برابر رنج

استامپ، به تأثیر منفی رنج بر افراد نیز اذعان دارد و بر آن است که «رنج می‌تواند فرد را از رشد و اتحاد با خدا باز دارد» (Stump, 2010, b: 459). در عین حال، باتوجه به آن‌که انسان دارای اراده‌ی آزاد است اراده‌ای که به معنای لیبرتارینی^۸ آزاد نامیده می‌شود. این تأثیر منفی رنج را دلیل متقاعدکننده‌ای برای نقض دفاعیه نمی‌داند. وی در دفاع از موضع خویش، اذعان دارد

از آن‌جاکه دفاعیه [مدنظر ما] متضمن اراده‌ی آزاد لیبرتارینی است، لذا ممکن است فرد رنج‌دیده، قدرت ایجاد شده توسط رنج را به‌کار نگیرد (Stump, 2010, b: 457).

از سخنان خانم استامپ برمی‌آید که رنج در هر حال ظرفیت رشد فردی را توسعه می‌بخشد، ولو این‌که فرد رنج‌دیده از قدرت شفابخش رنج در راستای رشد و تعالی خود بهره نگیرد؛ چه، باتوجه به اراده‌ی مختار هیچ‌کس، حتی خدا، نمی‌تواند فرد را به کاری خلاف میل او وادارد.

اما، اظهارات اخیر استامپ نیز محل مناقشه است. اولاً، به زعم استامپ، رنج مداخله مستقیم در احیاء وضعیت اختیار به حالت پیشاهبوط آن که همانا عطف توجه به خدا و تقرّب به او است- دارد؛ با این اوصاف، چگونه می توان گفت اراده ای که استامپ در مرکز توجه خود قرار داده است، به معنای لیبرتارینی آزاد است؟ چه، همچنان که می دانیم اراده ای به معنای لیبرتارینی آزاد است که از هیچ عاملی غیر از نفس خود اراده، تأثیر نمی پذیرد و لذا این تعریف از اراده آزاد با آنچه استامپ از آزاد بودن اراده لحاظ می کند، دقیقاً درمقابل هم قرار دارند؛ به عبارت دیگر، اراده مدنظر استامپ به معنای سازگارگرایانه که قرائت بدیلی دربرابر تعریف لیبرتارینی است، آزاد است. ثانیاً، استامپ از عوارض رنج بر سوژه به مثابه یک ارگانیسم زیستی غفلت کرده است؛ رنج، اساساً سازوکارهای هورمونی، اتصالات مغزی، سیستم اعصاب مرکزی و روان را به طور کاملاً ناخودآگاه و نه خودآگاه تحت تأثیر قرار می دهد. بنابراین، استامپ یا از ساحت های زیستی وجود سوژه غفلت کرده است، یا بر این باور است که حیث خودآگاه فرد این ساحت های وجودی او را در کنترل خود دارد. لازم به ذکر نیست که چنین مدعایی به لحاظ پزشکی و زیست شناسختی مردود است. از طرفی، درگیری سلسله اعصاب، هورمون ها، روان و ... علاوه بر آن که به بیماری های جسمانی در فرد دامن می زند و از این رو، چه بسا فرد به بیماری های مزمن و لاعلاج که خود، رنج مضاعف به شمار می آید- مبتلا شود، بلکه، حیث خودآگاه سوژه را نیز عمیقاً متأثر می کند. به این معنا که انتخاب ها و رفتارهای فرد رنج دیده، تأثیر مستقیمی از این برهم خوردگی نظم فیزیولوژیک درونی می پذیرد. ثالثاً، در سنت فلسفه اسلامی به این نکته اذعان شده که تحقق یک فعل ارادی، منوط به مبادی و مقدماتی است که اجمالاً عبارتند از: صورت علمیه، شوق، اراده، قوه عامله.^۹

از آنجا که بحث تفصیلی پیرامون موضوع فوق از حوصله این مقاله خارج است و بلکه مقاله ای مستقل می طلبد، در این جا صرفاً به بیان این مقدار اکتفا می شود که، رنج قوت لازم برای برانگیختن فعل ارادی ایمان به خدا یا همداستان گردانیدن اراده فرد با اراده الهی آن چنان که استامپ انتظار دارد- را ندارد. به عبارت دیگر، چه بسا، رنج در شکل گیری یا یادآوری صورت ذهنی ناظر بر وجود خدا مؤثر باشد، اما شوق لازم و به تبع آن، اراده معطوف به عمل را در راستای عینیت بخشی به آن صورت ذهنی که در این جا ایمان است بر نمی انگیزاند. اجمالاً، اراده از منظر فلاسفه اسلامی جزو اقتضائات نفس بوده و به لحاظ وجودشناختی، امری وجدانی و نیز قوه ای محرک است، این گونه که شخص بالوجدان

درمی یابد که به تبع قصد انجام فعلی، آن را مرتکب می‌شود یا از انجام آن امتناع می‌کند. قاطبهٔ فلاسفهٔ اسلامی برآنند که اراده کردن، متوقف بر تصور چیزی است. چیزی که از آن با عنوان صورت علمی یا ذهنی یاد می‌شود و تخیل یا تصور این صورت در مقام علت ابعَد است که شوق تحقق و عینیت بخشیدن به آن را در فاعل برمی‌انگیزاند. بنابراین، شوق، علت بعید در یک فعل ارادی محسوب می‌شود. و سرانجام خود اراده به عنوان علت قریب به تحقق فعل مزبور تعلق یافته و به جریان یافتن قوهٔ عامله و صدور فعل می‌انجامد. بنابر آنچه گفته شد معلوم می‌شود که در سنت فلسفهٔ اسلامی فعل ارادی، ضمن یک سلسله مراتب علمی به وقوع می‌پیوندد. لذا در این جا مفهوم وجوب مطرح می‌شود. به این معنا که، صورت علمی یا ذهنی‌ای که متعلق اراده قرار گرفته است می‌بایست از حد امکان خاص که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است. به حد وجوب، که متمایل به وجود است، برسد تا تحقق بیابد و این شوق است که صورت مذکور را از حد تساوی به حد وجود می‌رساند. در لحاظ رنج که بنابر فرض استامپ به مثابه ابزاری منجر به تقرب شخص به خدا می‌شود، خدا یا به لسان فلسفی، صورت ذهنی یا علمی خدا، چیزی است که انتظار داریم موضوع و متعلق فعل ارادی تقرب‌جویی به خدا واقع شود، فرایندی که از آن تحت عنوان ایمان یاد می‌کنیم. اما، ضمن راستی‌آزمایی تجربی جهان ممکن‌النور استامپ دیدیم که عملاً این‌طور نیست. تفصیل فنی بیان اخیر این است که رنج به عنوان یک کیفیت نفسانی نمی‌تواند شوق لازم برای خروج صورت علمی خدا از حد امکان به حد وجوب و ضرورت را برانگیزاند و لذا تحقق این صورت علمی که از آن با عنوان ایمان یاد کردیم و استامپ آن را تقرب به خدا می‌نامد اتفاق نمی‌افتد. این تبیین در عین حال که با ارادهٔ آزاد لیبرتارینی هماهنگ بوده و ناقض چنان تعریفی از اراده نیست، بیان چرایی برانگیخته نشدن اراده به تبع رنج نیز هست؛ همان چیزی که استامپ ضمن اظهارات خود مبنی بر به‌کار بستن یا نبستن قدرتی که ماحصل رنج است بدان اشاره کرده اما تبیین درستی از آن بیان نکرده است.

۳. نتیجه‌گیری

هم‌چنان که ملاحظه شد، نه‌تنها کارکرد رنج اساساً تقرب فرد به خدا نیست -این مطلب در دو موضع اثبات شد، اول، با بیان این‌که رنج نمی‌تواند فعل ارادی عینیت‌بخشی به صورت

علمی خدا را - که منظور از آن، همانا ایمان به خدا یا به بیان استامپ تقرب به او است - تحقق بخشد؛ دوم، اشاره به خطای نمونه‌برداری استامپ که در ادامه با تفصیل بیشتری بدان پرداخته خواهد شد. بلکه، در جهان واقع، برخلاف انتظاری که دفاعیه استامپ در بادی‌النظر در مخاطب ایجاد می‌کند، رنج، به تباهی بیش از رستگاری دامن می‌زند. به عبارت دیگر، چنانچه غرض از رنج رستگاری نوع بشر باشد، باتوجه به این‌که تباهی حاصل از آن بیش از رستگاری متعاقب آن است، نقض غرض واقع شده است و شهود عقلی، ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که خدای همه‌دان، همه‌توان و خیر محض نمی‌تواند بنیان‌گذار طرح و پروژه‌ای باشد که این‌گونه محکوم به شکست است. درست، همانند دارویی که عوارض جانبی آن به‌حدی مخاطره‌انگیز است که پزشک را از تجویز آن باز می‌دارد. روایت‌هایی که استامپ در راستای مقاصد خویش بدان‌ها استناد می‌دهد، روایت‌هایی هستند که می‌توانیم اصطلاحاً آن‌ها را «روایت ایمان» بنامیم؛ موضوع روایت‌های موردنظر ایمان است و نه رنج. هر چهار شخصیت روایی مدنظر استامپ بنابر گزارش متن مقدس، در یک چشم‌انداز ایمانی ترسیم شده‌اند: ابراهیم و ایوب پیامبران خدا هستند، مریم بتانی قدیس است و شمشون کسی است که برای خدا نذر شده است. یعنی، شخصیت‌های روایی مدنظر استامپ شخصیت‌های خداباوری هستند که علاوه بر ایمان راسخ خود به وجود خداوند و اثر او در عالم، با خداوند در مراد و تعامل همیشگی و نزدیک قرار دارند. در روایت شمشون، خداوند حتی از زمان‌های پیش از تولد وی وارد عرصه زندگی او می‌شود، و این حاکی از نقش پررنگ خدا در سرنوشت وی است. بازگشت لعازر به زندگی در گرو اقرار مرتا به ایمان به خداوند است. ابراهیم زمانی که رهسپار قربان‌گاه فرزند می‌شود، ایمان دارد به این‌که خداوند بره قربانی را مهیا خواهد کرد. ایوب خطاب به خداوند می‌فرماید من اکنون تو را با چشمانم می‌بینم؛ استعانت ضمنی ایوب از پروردگار که در لفافه‌ای از ایمان پیچیده شده است. نکته قابل‌ذکر آن‌که، نامبردگان در تمام لحظات و شئون حیات خویش با خداوند در یک رابطه بین‌فردی عمیق قرار دارند که این‌که، این دوستی در لحظات رنج نیز مشاهده می‌شود؛ و این نکته، اظهارات استامپ، مبنی بر آن‌که رنج علت تقرب فرد به خدا است را نقض می‌کند. بنابراین، این داده‌ها از فرض استامپ مبنی بر این‌که رنج عامل تقرب فرد به خداوند است حمایت نمی‌کنند. چه، با تأمل بیشتر در این چهار روایت درمی‌یابیم که در هیچ‌یک از آن‌ها رنج عامل تقرب به خدا نبوده است؛ بلکه، این فعل ایمان است که منجر به تقرب شخص، اعم از رنج‌دیده و غیر آن، به خدا می‌شود. در واقع، آن‌چه چهار روایت

استامپ ما را بدان رهنمون می‌شود تئودیه‌ای است که قرآن بدان پرداخته و طبق آن؛ رنج محک ایمان به‌شمار می‌آید. بنابر تئودیه‌ی مزبور یکی از مواضع ارزیابی ایمان رنج است. در تفصیل نکته‌ی اخیر اجمالاً مروری داریم بر مسئله‌ی شرّ در سنت فلسفه‌ی اسلامی. قاطبه‌ی فلاسفه و متکلمان مسلمان به مسئله‌ی شرّ از دو حیث مفهومی و مصداقی پرداخته‌اند. حیث مفهومی ناظر بر تعاریفی است که ایشان از مقوله‌ی رنج ارائه کرده‌اند. در این‌جا، نظر غالب تصریح بر عدمی بودن شرّ است به این معنا که هیچ‌چیز در عالم به خودی خود، شرّ نیست. بلکه، شرّ امری بالقیاس و در نسبت با دیگری است. هم‌چنین، با لحاظ مصداقی شرّ درمی‌یابیم که شرور، متضمن خیرهای بزرگ‌تر هستند.^{۱۱} اما نقطه‌نظری که در این‌جا با تأمل در آیات قرآن دریافت می‌شود و به موضوع این مقاله که ارزیابی دفاعیه‌ی فیلسوف غربی النور استامپ است نزدیک می‌باشد، تئودیه‌ای است که ضمن آن قرآن وجود شرور را اسباب آزمایش ایمان و خلوص مومنین برمی‌شمرد. بنابراین، رنج، آن‌چنان که استامپ می‌پندارد اسباب تقرّب به خدا نیست بلکه، هم‌چنان که قرآن بیان می‌دارد هم‌چون سنجه‌ای ایمان سره به خداوند را از ایمان در معرض تزلزل متمایز می‌سازد.^{۱۲} سرانجام، و لوی این‌که، موضع استامپ در قبال رنج را مسامحتاً بپذیریم، نمی‌توان ادعا کرد دلیل وجود رنج در عالم، این حیث نجات‌بخشی فرضی آن است؛ بلکه تنها می‌توان از آن به‌عنوان یکی از تبعات وجود رنج در عالم یاد کرد. غایت شکوفه‌های بهارنارنج، تداوم گونه‌ی گیاه است، با این‌همه، شکوفه‌های بهارنارنج عطر و رایحه نیز می‌افشانند و میوه نیز تولید می‌کنند. بنابراین، حتی چنان‌چه جهان ممکن استامپ شباهتی به جهان بالفعل داشته باشد، به نظر می‌رسد آن‌چه که استامپ از آن به‌عنوان وجه موجه رنج در عالم یاد می‌کند، بنابر دلایل مطرح‌شده‌ی اخیر، قابل قبول نیست.

پی‌نوشت

1. Van Inwagen, Peter (1991). "The Problem of Evil, The Problem of Air, and The Problem of Silence" In *Philosophical Perspective*, Vol. 5, pp. 135-165, here: 156.

۲. قضیه‌ی بیز (*Bayes' theorem*) شیوه‌ی محاسبه‌ی احتمالات پیچیده از احتمالات ساده‌تر برحسب امکان استنباط استقرایی از شواهد تجربی است. در این‌جا براساس احتمال پیشینی فرض (h) احتمال پسینی آن به‌شرط لحاظ شواهد موجود ($h|e$) محاسبه می‌شود. جهت مطالعه‌ی بیشتر رک.

- نظریه‌های فلسفی احتمال اثر دانلد گیلیز. ترجمه: محمدرضا مشکانی. تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۸۶.
۳. سیار، پیروز (۱۳۹۷). عهد عتیق، کتاب‌های تاریخ: براساس کتاب مقدس اورشلیم. چهار جلدی. جلد دوم. تهران: هرمس، نشر نی.
۴. سیار، پیروز (۱۳۹۷). عهد جدید: براساس کتاب مقدس اورشلیم. تهران: نشر نی.
۵. محمد مهدی، فولادوند (۱۳۷۶). قرآن. تهران: دارالقران الکریم «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».
۶. تورات (بی‌تا). (بی‌جا).
۷. سیار، پیروز (۱۳۹۳). عهد عتیق، کتاب‌های شریعت یا تورات: براساس کتاب مقدس اورشلیم. چهار جلدی. جلد اول. تهران: هرمس.
۸. جهت مطالعه بیشتر درباره اراده آزاد به معنای لیبرتارینی، به مباحث سازگارگرایی و ناسازگارگرایی در اراده رجوع شود.
۹. جهت مطالعه تفصیلی در این باب به مباحث مرتبط با قوای نفس و اراده در سنت اسلامی مراجعه شود، از آن جمله، کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، القسم الثالث فی کیفیات الّتی توجد فی ذوات الانفس، فی الارادة. و نیز مفاتیح الغیب اثر صدرالدین شیرازی، و آثاری چون الاشارات و التنبیها و نیز الشفاء از ابن سینا.
۱۰. به عنوان مثال، ابن سینا در آثاری چون المبدء و المعاد و نیز شفا و صدرالدین شیرازی در آثاری چون الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة و مفاتیح الغیب به بحث در باب مسئله شر و از آن جمله عدمی بودن آن پرداخته‌اند.
۱۱. به عنوان مثال، رک. بقره/ ۱۵۵، در این آیه می‌فرماید: «قطعاً [ایمان] همه‌ی شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و محصولات آزمایش می‌کنیم»، یا انبیاء/ ۳۵ که ضمن آن می‌فرماید: «و ما [ایمان] شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم»، و یا فجر/ ۱۶ که می‌فرماید: «و اما هنگامی که برای امتحان [ایمان] روزیش را برای او تنگ می‌گیرد».

منابع

موحد، ضیاء (۱۳۹۳). منطقی موجهات. تهران: هرمس.

Davison, Scott A. (1991). "Foreknowledge, Middle Knowledge and "Nearby" Worlds", *Philosophy of Religion*, Vol. 30, pp. 29-44.

Fine, Kit (2012). "Counterfactuals Without Possible Worlds" In *The Journal of Philosophy*, Vol.

109, pp. 221-246.

Planting, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*, New York: Oxford University Press.

Stump, Eleonore (1994). "The Mirror of Evil", In Thomas V. Morris. (ed.), *God and Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Stump, Eleonore (2010, a). "The Problem of Evil: The Augustinian Background" In *Robert Pasnau (ed.), The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Vol. 2, New York: Cambridge University Press, pp. 773-84.

Stump, Eleonore (2010, b). *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, New York: Oxford University Press.

Stump, Eleonore (2013). "Not My Will but Thy Will Be Done" In *Medieval Mystical Theology*. Vol. 22, No. 2, pp. 155-171.