

Ibn Arabi's Defenses and Theodicies in Response to the Problem of Evil

Tahereh Baghastani*

Hadi Vakili, Naeimeh Pourmohammadi Mahoonaki***, Seyyed Hosein Seyyed
Moosavi******

Abstract

The Problem of occurrence of Evil in the system of creation is one of the problems that have always focused the minds of the thinkers of the world. In contemporary philosophy of religion, there are three explanations of the problem of evil: logical, analogical, and existential, and the answer to these three types of explanations of the problem has been done in the form of defense, theodicy, and meaning-consolation, respectively. In this article, we have paid attention to the viewpoint of Ibn Arabi, the representative of theoretical mysticism and the founder of the Akbari school, who has answered the problem of evil from his specific mystical perspective, and we have presented his answers in the form of defenses and theodicies. Ibn Arabi's answers to the problem of evil can be formulated mainly in the form of defenses such as the illusory nature of evil, the absence of evil and the relativity of evil, and theodicies such as theodicy of Compensation, theodicy of freedom, theodicy of the best possible world, theodicy of soul cultivation, theodicy of purity, theodicy of the process, and theodicy of the cross.

Keywords: Ibn Arabi, defense, theodicy, logical problem of evil, Evidential problem of evil.

* Ph.D. student of Islamic mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, t.b1969@yahoo.com

** Associate Professor of Islamic Mysticism, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Responsible Author), drhvakili@gmail.com

*** Associate professor of Philosophy of religion, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, naemepoormohammadi@yahoo.com

**** Associate Professor of Islamic Teachings, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, shmosavi@um.ac.ir

Date Received: 29/07/2023, Date of Acceptance: 20/12/2023



Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

Ibn Arabi's Defenses and Theodicies in Response to the Problem of Evil

Extended abstract

The issue of the occurrence of evil in the system of creation is one of the issues that have always focused the minds of the thinkers of the world. The number of works that have appeared on this issue forms a long list. The contribution of theologians, scholars of religion, and philosophers of religion in this regard is significant, but the scope of long-term debates and conflicts in this regard is not limited to the scope of academic studies and researches, and has also been extended to the level of the general public, and inevitably sometimes they are divided into two groups of deniers of divine justice and Believers have divided it. The existence of evil, natural and unnatural ailments and shortcomings in the world, especially from this point of view, has attracted the opinion of theologians and philosophers of religion, which is not compatible with God's absolute knowledge, absolute power, and absolute goodness. According to them, solving this inconsistency is the main task of the researchers of the problem of evil. On the one hand, they seek to protect the theological propositions based on God's omniscience, omnipotence, and pure goodness, and on the other hand, they must explain the occurrence of this evil in the divine system in such a way as to be compatible with these theological propositions. Since these doubts are related to the most fundamental principle of divine religions, i.e. the proof or denial of God and the compatibility of divine attributes, the discussion and exchange of opinions by opponents and supporters has turned into a scene of long-lasting confrontations between them. As we will see, in the contemporary philosophy of religion, there have been various discourses on the issue of evil, among which three logical, relative and existential discourses are particularly famous. Philosophers of religion have responded to these three speeches in the form of defense, theodicy, and consolation-meaning, respectively. Although this issue has a long theological and philosophical history, this issue has not prevented the mystics from expressing their opinions and positions on this issue. The supreme example in this valley is Muhyiddin Ibn Arabi, a representative of theoretical mysticism and the founder of the Akbari school, who, from his special mystical perspective, discussed the problem of evil, and to explain the problem of evil and answer the doubts arising from it, from various mystical foundations such as Nizam God's names and attributes, the best system, stable nobles, and personal unity have benefited. In the field of mysticism, articles have been written that are close to this topic, which are remarkable not in terms of complete compliance

with the topic, but in terms of the similarity and scope of the topic, and can be effective in a wider understanding of the issue. Among them, Javadinia, Mazaher, 2015, "Evil and how to find its way in Ahsan's system in the school of Ibn Arabi", *Philosophy of Religion*, second year, vol. 4, which examines and explains evil and how to find its way in Ahsan's system in Ibn Arabi's school based on symbols God's glory and the good names of God, especially the name of the Most Merciful, the principle of personal unity of existence and the principle of manifestation. Of course, in this work, new views have not been considered. Also, Sepahi, Mojtabi, 2014, "Judgment and destiny and its connection with eternal beings from Ibn Arabi's point of view", *New religious thought*, year 11, number 41, which aims to explain and analyze destiny and destiny with eternal beings and their relationship with personal unity of existence. And although he addressed Ibn Arabi, there is no mention of new views on the issue. Also, Amini, Hassan, 1387, "Good and evil in the school of Ibn Arabi", *Maarif al-Aqli*, Vol. 12, has investigated and explained the problem of good and evil in Ibn Arabi's view in terms of the personal unity of existence and the good system and in terms of determination. Ibn Arabi has specified and pointed out the problem of evil in various places of his many works, but especially in four places in the book *Fass al-Hakm*, namely in *Fass Yusuf*, *Fass Zakariyavi*, *Fass Yunsi*, and *Fass Ayyubi*, and several positions from the conquests of the Makkiyyah to discuss the ills. He has paid evil and harm. In this article, we will first present his claims and arguments about the problem of evil in two books, *Fusus al-Hikam* and *Fatuhāt al-Makiyya*, and then we will extract the defenses and theodicies that can be attributed to him from these works. A look at Ibn Arabi's works shows that in terms of the personal unity of existence and the system of goodness, he considered evil to be absolutely excluded in the system of existence for the purposes of the simple deprivation of education; But from the point of view of determination, he considers non-existent matters to be inherently evil and in existential matters, he has accepted a kind of relative evil in the creation system and a kind of inherent evil in the legislation system. Also, based on his views on good and evil, God's providence and will, his knowledge is subordinate to his knowledge, and his knowledge is subject to the known, and his known is the fixed nobles and their conditions. Whatever God bestows on things, it is based on the requirements of their fixed virtues. Therefore, good and evil both return to the fixed principles of things, and since the fixed principles are immovable, therefore, God has absolute authority. Also, Ibn Arabi from defenses such as the illusory nature of evil, the absence of evil and the relativity of evil, and from theodicies such as theodicy of compensation, theodicy of free will, theodicy of the best possible world, theodicy of the cultivation of the soul, and theodicy of purity, theodicy of the process, theodicy of the cross, etc.

The justification of the problem of evil seeks benefit. It seems that such efforts are highly successful. As we have seen, the capacity of Ibn Arabi's works is so significant that one can make defenses such as the illusory nature of evil, the absence of evil and the relativity of evil, and theodicies such as theodicy of compensation, theodicy of free will, theodicy of the best possible world, theodicy of soul cultivation, and theodicy of purity, theodicy of process, theodicy of crucifixion and He attributed others to him. It seems that conducting similar research on other Muslim mystics as well as other relevant sources in Islamic philosophy and theology can bring important achievements in today's explanation of the views of Muslim thinkers on the issue of evil.

References

Quran.

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (N.D). *Al-Fotuh al-Makiyya*, 4 Volumes, first edition, Beirut: Dar al-Sadr. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (N.D). *Fosus al-Hikam*, correction and suspension of Abul Alaa Afifi, Beirut: Dar al-Kutb al-Arabi. [in Arabic]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (1375). *Fotuh al-Makiyah*, translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola. [in Persian]

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (1385). *Fosus al-Hikam*, translated and explained by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed, Tehran: Karmameh. [in Persian]

Peterson, Michael (2017). *God and Evil* (textbook on the problem of evil), first edition, Qom: Taha. [in Persian]

Patterson, Michael and a group of authors (1377). *Religious Belief and Understanding*, translated by Soltani and Naraghi, first edition, Tehran: Tarhe No. [in Persian]

Platinja, Alvin (2014). *Philosophy of Religion (God, Free Will and Evil)*, translated by: Mohammad Saeedi Mehr, Qom: Taha Cultural Institute. [in Persian]

Pourmohammadi, Naimeh (2017). 'Christian Pastoral Theology and the Answer to the Problem of Evil', *Religious Researches*, No. 3, pp. 67-88. [in Persian]

Pourmohammadi, Naimeh (2017). *About Evil: Translation of Selected Articles in the Philosophy and Theology of Evil*, vol. 1 and 2, first edition, Qom: Taha. [in Persian]

Pourmohammadi, Naimeh (2012). 'Answer to the Existential Problem of Evil', *Essays on the Philosophy of Religion*, Vol. 2, No. 4, 2012, pp. 10-37. [in Persian]

Al-Harr al-Aamili, Muhammad bin al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein (N.D). *Al-Jawahir al-Sunniyya fi al-Ahadith al-Qudsiya*, Beirut: Al-Alami Scientific Institute for Publications. [in Arabic]

Sabzevari, Molahadi (1348). *The Description of Gharal Faraid*, known as Manzume Hikmat, edited by Toshi Hiko Izutsu and Mehdi Mohaghegh. Montreal: Institute of Islamic Studies,

طاهره باغستانی و دیگران ۱۰۷

McGill University. [in Persian]

Fanari, Mohammad Bin Hamzah (1374). *Misbah Elans*, corrected by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola. [in Persian]

Qunavi, Sadr al-Din Mohammad Ishaq (1371). *Al-Fukuk*, corrected by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola. [in Persian]

Qaysari, Davud (1375). *Commentary on Fous al-Hikam*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دفاعیه‌ها و تئودیه‌های ابن عربی در پاسخ به مسئله شر

طاهره باغستانی*

هادی وکیلی**، نعیمه پورمحمدی***، سید حسین سیدموسوی****

چکیده

مسئله وقوع شر در نظام آفرینش از جمله مسائلی است که همواره ذهن متفکران جهان را به خود معطوف ساخته است. در فلسفه دین معاصر از سه تقریر منطقی، قرینه‌ای و اگزیزتانسی برای تبیین مسئله شر یاد می‌شود و پاسخ به این سه دسته تقریر از مسئله به ترتیب در قالب دفاعیه، تئودیه و معنا — تسلا بخشی صورت گرفته است. در این مقاله دیدگاه محی‌الدین ابن عربی، نماینده عرفان نظری و مؤسس مکتب اکبری، را که از مشرب خاص عرفانی خود به مسئله شر پاسخ داده است مورد توجه قرار داده و پاسخ‌های او را در قالب دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها تقریر کرده‌ایم. پاسخ‌های ابن عربی به مسئله شر را به طور عمده در قالب دفاعیه‌هایی مانند موهومی بودن شر، عدمی بودن شر و نسبی بودن شر و تئودیه‌هایی نظیر تئودیه جبران، تئودیه اختیار، تئودیه بهترین جهان ممکن، تئودیه پرورش روح، تئودیه خلوص، تئودیه فرآیند و تئودیه چلیپایی می‌توان صورت‌بندی کرد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، دفاعیه، تئودیه، مسئله منطقی شر، مسئله قرینه‌ای شر.

* دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، t.b1969@yahoo.com
** دانشیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com
*** دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، naemepoormohammadi@yahoo.com
**** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، shmosavi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵

۱. مقدمه

مسئله وقوع شر در نظام آفرینش از جمله مسائلی است که همواره ذهن متفکران جهان را به خود معطوف ساخته است. شمار آثاری که در باره این مسئله پدید آمده‌اند فهرست بلندی را تشکیل می‌دهد. سهم الهی‌دانان، عالمان دین‌پژوه و فیلسوفان دین در این میان قابل توجه است اما دامنه بحث‌ها و نزاع‌های درازمدت در این باره به حیطه مطالعات و پژوهش‌های آکادمیک محدود نشده و به سطح عامه مردم نیز کشیده شده و ناگزیر گاه آنان را به دو گروه منکران عدل الهی و مؤمنان به آن تقسیم کرده است. وجود شرور، آلام و کاستی‌های طبیعی و غیرطبیعی در جهان به ویژه از این جهت نظر الهی‌دانان و فیلسوفان دین را جلب کرده است که با علم مطلق، قدرت مطلق و خیریت مطلقه خداوند سازگاری ندارد. از نظر آنان حل این ناسازگاری وظیفه اصلی پژوهشگران مسئله شر است. آنها از سویی در پی حفاظت از گزاره‌های الهیاتی مبنی بر عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض بودن خداوند هستند و از سویی دیگر باید چندوچون وقوع این شرور را در نظام الهی طوری تبیین کنند که با این گزاره‌های الهیاتی قابل جمع باشند. از آنجایی که این شبهات به بنیادی‌ترین اصل ادیان الهی، یعنی اثبات یا نفی خدا و سازگاری صفات الهی، ناظر هستند بحث و تبادل نظر از سوی مخالفان و موافقان به صحنه رویارویی‌های درازدامن میان آنها بدل شده است. همان‌گونه که خواهیم دید در فلسفه دین معاصر تقریرهایی گوناگون از مسئله شر صورت گرفته است که از بین آنها سه تقریر منطقی، قرینه‌ای و اگزیستانسی شهرت ویژه دارند. فیلسوفان دین به ترتیب در قالب دفاعیه، تئودیه، و تسلادهی - معنابخشی به این سه تقریر پاسخ داده‌اند.

در سنت فکری مسلمانان نیز این مسئله همواره ذهن متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول داشته است به طوری که گاه بابی از ابواب آثار خود را به وقوع شر در نظام الهی اختصاص داده‌اند. این مسئله هرچند پیشینه کلامی و فلسفی طولانی دارد ولی مانع از این نشده است که عارفان در این باب به اظهار نظر و موضع‌گیری نپردازند. نمونه اعلی در این وادی محیی‌الدین ابن عربی، نماینده عرفان نظری و مؤسس مکتب اکبری، است که از مشرب خاص عرفانی خود مسئله شر را مورد مذاقه قرار داده و برای تبیین مسئله شر و پاسخ به شبهات ناشی از آن از مبانی گوناگون عرفانی مانند نظام اسما و صفات الهی، نظام احسن، اعیان ثابته و وحدت شخصی وجود بهره گرفته است.

اگر بپذیریم که در عرفان نظری سابقه بحث از مسئله شر به ابن عربی، عارف قرن هفتم،

بازمی‌گردد، مهمترین پرسش‌ها این خواهند بود که اولاً آیا شر در مکتب ابن عربی امری وجودی است یا عدمی؟ و ثانیاً اگر شر را وجودی لحاظ کنیم چگونه با خیر محض بودن مبدأ هستی سازگار است و خاستگاه آن چیست؟ نگاهی به آثار ابن عربی نشانگر این است که او، از حیث وحدت شخصی وجود و نظام احسن، شر را به طور مطلق در نظام هستی به مفاد سلب بسیط تحصیلی منتفی دانسته است؛ ولی از حیث تعینات امور عدمی را شر بالذات دانسته و در امور وجودی نوعی شر نسبی را در نظام تکوین و نوعی شرور ذاتی سلوکی را در نظام تشریع پذیرفته است. همچنین بر اساس دیدگاه‌های وی مشیت و اراده خداوند تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی اعیان ثابت و احوال آنها است. خداوند هر چه به اشیا عطا می‌کند بر اساس اقتضائات اعیان ثابت آنهاست. از این رو خیر و شر هر دو به اعیان ثابت اشیا باز می‌گردند و از آنجا که اعیان ثابت غیرمفعول هستند، بنابراین خداوند دارای حجت بالغه است. (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۳۵)

۲. پیشینه پژوهش

مسئله شر که در دوران معاصر نیز به یکی از جنجالی‌ترین مباحث الهیاتی، فلسفی و کلامی تبدیل شده در آثار متعددی مورد توجه قرار گرفته است. موضوع پژوهش در سایتهای معتبر از جمله ایران‌داک، سیکا و پرتال علوم انسانی مورد بررسی قرار گرفت. موضوع حاضر تا کنون به صورت مقاله، کتاب یا پایان‌نامه کار نشده است.

پیشینه مختصری از پژوهش‌های انجام شده در حیطه مسئله شر را که با موضوعی نزدیک به موضوع پژوهش حاضر تدوین شده‌اند می‌توان در آثار زیر که شامل کتاب‌ها و مقاله‌ها هستند جست. موضوع پژوهشی این آثار گرچه با موضوع پژوهش ما تشابه اسمی دارند اما در روش و محتوا از پژوهش ما کاملاً متمایزند و هدف و رویکرد دیگری دارند:

۱. امینی، حسن، ۱۳۹۳، بررسی تطبیقی خیر و شر از دیدگاه ابن عربی و ابن سینا که به بررسی و تطبیق مبانی فکری ابن سینا و ابن عربی در تحلیل مسئله شر و علل وقوع شرور و طرح مباحثی از قبیل نسبی و عدمی بودن شرور، ارتباط موضوع با جبر و اختیار و قضا و قدر الهی، نظریه وحدت وجود و... از منظر آنان. در این کار از طرح دیدگاه‌های نوین، که در پژوهش حاضر دنبال می‌کنیم، اثری دیده نمی‌شود.

۲. پورمحمدی، نعیمه، ۱۳۹۷، در باره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر در جلد نخست این مجموعه به نگاه‌های سنتی (فیلسوفان کلاسیک و الهیات ادیان) و نقد آنها (علل و عوامل ناکامی تئودیه‌های سنتی) از نظر متفکران مدرن و در جلد دوم به بازنمایی پاسخ‌های جدید و رویکردهای الهیاتی مدرن (الهیات خدای گشوده، الهیات پویشی، الهیات اعتراض، الهیات شکاکانه، الهیات مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و...) در پاسخ به مسئله شر پرداخته شده است. البته نگارندگان این کتاب به دیدگاه‌های عرفانی به خصوص ابن عربی نپرداخته‌اند.

۳. جوادی نیا، مظاهر، ۱۳۹۵، «شر و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن عربی»، به بررسی و تبیین شر و چگونگی راهیابی آن در نظام احسن در مکتب ابن عربی بر مبنای نماد ظل‌الله و اسمای حسنی الهی بالاخص اسم الرحمن، اصل وحدت شخصی وجود و اصل تجلی. البته در این اثر به دیدگاه‌های نوین نظری توجهی نشده است.

۴. سپاهی، مجتبی، ۱۳۹۴، «قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابت از منظر ابن عربی»، به تبیین و تحلیل قضا و قدر با اعیان ثابت و ارتباط آنها با وحدت شخصی وجود پرداخته اما از دیدگاه‌های نوین به مسئله در آن خبری نیست.

۵. حسینی لواسانی، سید رضا (زهیر) و محمد سعیدی مهر، ۱۳۹۴، «کارآمدی راه‌حل‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان در پاسخ‌گویی به مسئله عملی شر»، به شرح راه‌حل‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان برای مسئله شر و بررسی کارآمدی هر یک در پاسخ‌گویی به مسئله عملی شر.

در تمامی آثار فوق به جز یک مورد نگاهی به دیدگاه‌های نوین نشده است. اما در آن یک مورد نیز به دیدگاه عرفانی ابن عربی پرداخته نشده است.

۳. تقریرهای معاصر مسئله شر

مسئله شر، به طور کلی، به سه طریق کاملاً متفاوت تقریر شده است:

۳-۱ مسئله منطقی شر

مسئله منطقی شر (Logical problem of Evil) که تلاش می‌کند نشان دهد تحقق شرور در عالم با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض منطقاً ناسازگار است. در مسئله

منطقی شر وجود شر را با وجود خدا از نظر منطقی ناسازگار دانسته‌اند. در اینجا بحث بر سر حکمت و علت ایجاد شر توسط خداوند و یا محدودیت صفات الهی نیست بلکه تأکید بر تناقض موجود بین وجود خداوند با او صاف کمالی مطلق و وجود شرور است. به دلیل آن که وجود شرور امری بدیهی محسوب می‌شود. از این رو انکار وجود خداوند امری مسلم می‌نماید. صورت منطقی مسئله شر بر ناسازگاری ذاتی خدا باوری دلالت می‌کند. زیرا خدا باور یکی از دو گزاره که به طور منطقی ناسازگار هستند را می‌پذیرد. این دو گزاره عبارتند از:

۱. خدا وجود دارد و قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است.

۲. شر وجود دارد.

این دو گزاره به صورت منطقی با یکدیگر ناسازگار هستند زیرا این دو گزاره نمی‌توانند همزمان صادق باشند. اگر به صورت منطقی دو گزاره ناسازگار باشند باید یکی از آنها در ست و دیگری نادر ست باشد. از آنجا که به سختی می‌توانیم واقعیت شر در جهان را انکار کنیم به نظر می‌رسد که باید اعتقاد به وجود خدا را، بدانسان که خدا باوران مدعی آن هستند، نپذیریم. (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۹)

۲-۳ مسئله شاهدمحور شر

مسئله قرینه‌ای یا شاهدمحور شر (Evidential Problem of Evil) که مبتنی است بر وجود شروری بالفعل در عالم که گستردگی نامتناسب، تنوع بسیار، گزاف و بی‌حکمت بودن آنها قرینه‌ای علیه وجود خداوند است و باور به وجود این شرور احتمال صدق باور به وجود خدایی با صفات سه‌گانه را تضعیف، نامعقول و بعید می‌سازند. در مسئله قرینه‌ای - شاهدمحور شر بحث بر سر ناسازگاری منطقی نیست بلکه بر سر این است که وجود خدایی با این اوصاف پذیرفتنی نیست. (پترسون، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۹)

۳-۳ مسئله اگزیستانسی شر

مسئله اگزیستانسی (عملی، عاطفی یا...) شر (Existential Problem of Evil) که رویکردی شخصی، درونی، عاطفی و هیجانی به مسئله است. در مسئله اگزیستانسی از راه عاطفی وجود شر علیه خدا اقامه شده است. (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۹۰) در این وضعیت ممکن است

انسان در مواجهه با رنج‌های عظیمی برای سازگاری باورهای دینی با تجربه زندگی واقعی با مشکلات بسیاری مواجه گردد و نگرش مناسب و مثبت نسبت به خدا و گرایش به نیایش، ستایش، پرستش و حتی باور به خدا را از دست بدهد.

۴. استراتژی‌های سه‌گانه در پاسخ به مسائل سه‌گانه شر

الهی‌دانان و فیلسوفان دین با رویکردهای متفاوت و با تکیه بر عقل یا دین، یا در همراهی با منابع دینی و متناسب با مبانی فلسفی خویش به پاسخ‌گویی به مسئله شر همت گمارده و بر اساس صورت‌های گوناگون مسئله شر سه گونه راه‌حل یا استراتژی ارائه نموده‌اند:

۱. دفاعیه (defense)، ۲. تئودیه (theodicy) و ۳. معنا و تسلی (meaning and consolation)

۴-۱ دفاعیه

این استراتژی که عمدتاً پاسخی است به مسئله منطقی شر تلاش می‌کند تا با طرح یک سناریوی ممکن نشان دهد که می‌توان راه خروج از بن‌بست منطقی که امثال مکی مطرح می‌کنند پیدا کرد. چیزی که خدا باور به آن نیاز دارد نشان دادن این است که وجود خدا و شر در یک جهان ممکن، سازگار است. مثلاً پلتنینگا در دفاع مبتنی بر اختیار می‌گوید ممکن است که اختیار (که موجودات ذی‌شعوری مانند انسان از آن بهره دارند) آن‌قدر در نگاه خدا ارزشمند باشد که اجازه می‌دهد موجوداتی مختار باشند ولو اینکه با سواستفاده از اختیارشان شر تولید کنند. این دفاعیه پلتنینگا هر دو نوع شرور اخلاقی و شرور طبیعی را شامل می‌شود. پلتنینگا معتقد است که منطقاً ممکن است موجودات مختار شروری غیر از انسان (مثلاً شیاطین) وجود داشته باشند که شرور طبیعی به نوعی حاصل عملکرد آن‌ها باشد. لذا در دفاعیه پلتنینگا شرور طبیعی نیز به شرور اخلاقی برمی‌گردند. (پلاتینجا، ۱۳۸۴: ۵۷)

برخی از دفاعیه‌های سنتی عبارتند از موهوم بودن شر، عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، ضرورت وجود خیر کثیر در کنار شر قلیل، ضرورت شر برای تحقق خیر، ضرورت شر برای درک خیر و شر به عنوان حاصل اختیار.

۴-۲ تئودیه

این استراتژی که عمدتاً پاسخی است به مسئلهٔ قرینه‌ای — شاهدمحور شر می‌کوشد تا به جست‌وجوی دلایلی باشد که کار خدا را در تجویز شرور در این جهان توجیه کند. این دلایل صرفاً دلایل ممکن منطقی نیستند بلکه دارای دو شرط «مقبولیت» و «تبیین‌کنندگی» هستند. یعنی هم می‌توانند تبیین‌های معقولی برای وجود شر در این عالم باشند و هم قدرت تبیین‌کنندگی بالایی دارند که می‌تواند همهٔ مقادیر، انواع و توزیع شرور را به نحو قانع‌کننده و رضایت‌بخش توجیه کنند. تئودیسسه‌ها انواع گوناگونی را شامل می‌شوند از جمله تئودیسسهٔ جبران، تئودیسسهٔ اختیار، تئودیسسهٔ بهترین جهان ممکن، تئودیسسهٔ پرورش روح، تئودیسسهٔ خلوص و....

۴-۳ معنا و تسلا

این استراتژی که پاسخی به مسئلهٔ اگزیستانسی شر است، به جای توجیه عقلی — نظری مسئله، وظیفهٔ سنگین و دینی تسکین‌بخشی به کسانی را بر عهده دارد که سوگواری، رنج می‌کشند و به دنبال آرامش روانی‌اند. الهی‌دانان در الاهیات مبتنی بر کتاب مقدس تلاش کرده‌اند از راه پیدا کردن «معانی رنج» در کتاب مقدس انسان را از احساس پوچی در رنج به درآورند و به او کمک کنند به رنج‌های خود معنا ببخشند و رنج‌های خود را سزاوار تحمل کردن بباید. اگر شخص بتواند معنایی در پس رنج خویش بیابد حتماً این «معناداری رنج» به «معناداری زندگی» و «معناداری ایمان» او نیز منتهی خواهد شد و رابطه‌اش با خدا از نو ترمیم می‌شود و بار دیگر توانایی عشق ورزیدن و پرستیدن خدا را پیدا خواهد کرد. بر اساس الاهیات کتاب مقدس رنج معانی چهارده‌گانه‌ای به شرح زیر دارد: ۱. درک حاکمیت مطلق عظمت و قدرت خدا؛ ۲. تجلی رحمت، فیض و لطف الهی؛ ۳. آشکارکنندهٔ عشق و مراقبت خدا؛ ۴. عامل نزدیکی و صمیمیت با خدا؛ ۵. عامل رسیدن به خیر؛ ۶. عامل تسلیم و وابستگی به خدا؛ ۷. راستی‌آزمایی ایمان؛ ۸. برون‌دهندهٔ کمالات انسان؛ ۹. عامل رضایت و قدردانی از زندگی؛ ۱۰. دارای منافع برای روح و جسم انسان؛ ۱۱. عامل مجازات یا هشدار؛ ۱۲. عامل تشویق دیگران به راه خدا؛ ۱۳. منشأ درک و تفاهم با دیگران و ۱۴. منشأ خدمت متقابل به دیگران. در سنت اسلامی نیز کلیدواژه‌های «عسر»، «ضر» و «بأس» و نیز هم‌ریشه‌های آنها «عُسر»، «ضراء» و «بأساء»، «مصیبت» و «شر» به معانی رنج دلالت دارند. (انشراح: ۵-۶؛ طلاق: ۷؛ طلاق: ۴؛ یونس: ۱۲؛ علق: ۷۶؛ مؤمنون: ۷۵؛ اعراف: ۹۴ و...) در

منابع عرفانی نیز اموری همچون پرورش روح، وصول به مقام رضا، معیار ایمان و اخلاص، شتاب انسان به سوی ایمان و کفر، تسلیم و اعلام نیاز به خدا، آمادگی برای دریافت تسلاهی الهی، تازه کردن شادی‌ها و... به عنوان معانی رنج معرفی شده‌اند. اکنون می‌کوشیم تا با استناد به آثار و دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی پاسخ‌های او را در قالب دفاعیه و تئودیه بازسازی کنیم.

۵. دفاعیه‌ها و تئودیه‌های ابن عربی

ابن عربی در آثار متعدد خود به مسئله شر اشاره کرده است. به خصوص در چهار موضع از کتاب *فصوص الحکم* یعنی در فص یوسفی، فص زکریاوی، فص یونسی و فص ایوبی و چند موضع از *فتوحات مکیه* به بحث از آلام، شرور و مضار پرداخته است. در این بخش ناگزیریم به تقریر دعاوی و براهین او در باب مسئله شر در دو کتاب *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* بپردازیم تا بتوانیم دفاعیه‌ها و تئودیه‌های قابل انتساب به او را استخراج کنیم.

همانگونه که پس از این خواهیم دید، ابن عربی از دفاعیه‌هایی مانند موهومی بودن شر، عدمی بودن شر و نسبی بودن شر و از تئودیه‌هایی نظیر تئودیه جبران، تئودیه اختیار، تئودیه بهترین جهان ممکن، تئودیه پرورش روح، تئودیه خلوص، تئودیه فرآیند، تئودیه چلیپایی و... برای پاسخ یا توجیه مسئله شر بهره می‌جوید.

۵-۱ دفاعیه‌ها

۵-۱-۱ دفاعیه نسبی بودن

۵-۱-۱-۵ دفاعیه نسبی بودن در فص یوسفی

بحث ابن عربی در فص یوسفی ناظر به چگونگی انتساب افعال شایسته سرزنش (مذام) به حق و خلق است. عرفا، به حسب حقیقت، خداوند را فاعل مطلق می‌دانند و از این جهت جمیع امور را به او نسبت می‌دهند زیرا او وجود حقیقی و ذات جمیع اشیا از جمله انسان و افعال او است. لیکن در عین حال فعل به مظهر نیز نسبت داده می‌شود. از این رو در داستان حضرت یوسف مذام و کید ابتدا به مظاهر نسبت داده می‌شوند یعنی فعل برادران تلقی

می‌شوند و سپس به شیطان و در انتها به حق تعالی نسبت داده می‌شوند. این نحوه انتساب اقتضای تقواست. ابن عربی ضمن تحلیل واژه تقوا و رابطه آن با واژه «وقایه» معنای آن را این گونه تفسیر می‌کند که به خاطر مراعات ادب و منزّه دانستن ذات از جمیع نقائص، مذام را اولاً و بالذات باید به مظاهر از جمله شیطان که مظهر اسم «المضلل» است نسبت داد و آنها را وقایه و سپری قلمداد کرد که مانع نسبت دادن بالذات این مذام به حق هستند. (ابن عربی، بی تا ب: ۶۸۸) ولی این امر منافاتی با نسبت دادن افعال به حق تعالی از این جهت که او ظاهر در جمیع مخلوقات است ندارد و این دو من حیث الوجود عین یکدیگرند و کثرتی در بین آنها وجود ندارد اگرچه من حیث التعین فرق دارند. این معنا در کتاب چهل حدیث ذیل تفسیر حدیث سی و نهم که در باب خیر و شر ذکر شده است نیز دیده می‌شود: «با آنکه خیرات و شرور هر دو هم به حق و هم به خلق نسبت داده شود و هر دو نسبت صحیح است و از همین جهت فرموده در این حدیث که خیرات و شرور را من اجرا فرمودم به دست بندگان مع ذلک خیرات منتسب به حق تعالی هستند بالذات، و به عباد و موجودات منتسب هستند بالعرض. و شرور به عکس آن به موجودات دیگر منسوب هستند و به حق تعالی بالعرض منسوب هستند. و به این معنا اشاره فرموده در حدیث قدسی که می‌فرماید: «ای پسر آدم من اولی به حسنات تو هستم از تو، و تو اولی به سیئات خود هستی از من» (الحرالعالمی، بی تا: ۲۷۹) منظور از اولویت مظاهر به منتسب شدن به سیئات و شرور این است که با وجود آن که خدا مطلقاً ظاهر است ولی صرفاً در مرتبه مظاهر است که نقائص و اعدام و بلکه ادنی مرتبه آنها مطرح می‌شوند و ذات به خودی خود میرا از این احکام است. آنچه شر گفته می‌شود باز هم به عدم بازگشت می‌کند به این معنا که کمال حق ظاهر نشده است.

از توضیحات فوق آشکار می‌شود که ابن عربی در این فص از هر دو دفاعیه نسبی بودن و عدمی بودن شر استفاده می‌کند. البته همان گونه که پس از این خواهیم دید، گرچه نسبی بودن دارای سه معنای فلسفی - عرفانی رایج است اما ابن عربی معنایی چهارم از نسبی بودن را، که معنایی ابتکاری است، در تفسیر عرفانی اش از واژه قرآنی «تقوا» ارائه کرده است. این معنای چهارم را می‌توان «انتساب وقایی» یا «انتساب وقایه‌ای» نام داد. مطابق با مطالب فص یوسفی معنای «اتقوا الله» این است که به جهت مراعات ادب در مقام منزّه دانستن ذات الهی از جمیع نقائص، مذام را اولاً و بالذات باید به مظاهر از جمله شیطان که مظهر اسم «المضلل» است و سپس برادران یوسف نسبت داد و آنها را وقایه و سپری قلمداد کرد که مانع این

می‌شوند که مدام را به نحوی بالذات به حق نسبت دهیم. در اینجا این نسبیت در واقع «نسبیت در انتساب شر» است که معنایی اخلاقی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد و در دفاعیه‌های سستی از مسئله منطقی شر می‌تواند راه‌حلی جالب توجه به حساب آید.

۵-۱-۲ دفاعیه نسبی بودن در فص زکریاوی

علاوه بر این، دفاعیه نسبی بودن در این فقره از فص زکریاوی نیز دیده می‌شود زیرا همان‌طور که در خود این فص مورد تأکید قرار گرفته است، رحمت امری است که حتی خود غضب را نیز شامل می‌شود و به اقتضای قرب و بعد مظاهر از رحمت الهی این غضب تعیین پیدا می‌کند. همین قرب و بعد می‌تواند مبنایی برای نسبی بودن غضب تلقی شود زیرا رحمت که صفت اصلی ذات الهی است امری مطلق است اما این غضب است که بر حسب مرتبه مظهر کم و زیاد می‌شود و از ظهور رحمت می‌کاهد. ملاهادی سبزواری نیز در پاسخ به این سؤال که چرا شقی مستحق تعذیب و خلود عذاب می‌باشد پاسخی را ذکر می‌کند که مطابق با همین تفسیر نسبی بودن معنا می‌یابد. وی بر مبنای عرفا شرور را از جمله تجلیات اسمای خداوند می‌داند و می‌گوید اشیا مظاهر اسمای حق تعالی هستند که هر کدام از آنها به میزان حکایتگری از خداوند دارای مرتبه‌ای هستند. حال اگر موجودی مظهر اسمای کلیه مانند «الرحمن» باشد طبعاً حیطه وجودی او وسیع‌تر است و قرب بیشتری به خداوند دارد و در نتیجه حکایتگری بیشتری از خداوند دارد؛ اما اگر او مظهر اسمای جزئی مانند «المضل» باشد اگرچه حکایت از خداوند می‌کند اما سعه وجودی او کمتر است و در نتیجه بعد او از خداوند بیشتر می‌شود و حکایت وی از خداوند هم محدود است. (سبزواری، ۱۳۴۸: ۳۵۴) بر این اساس می‌توان نظر سبزواری را این‌گونه تفسیر کرد که خیر بودن و شر بودن به قرب و بعد از حقیقت مطلق (وجود مطلق) که خیر محض است بازمی‌گردند. سبزواری در کتاب رسائل خود در پاسخ این سؤال چنین می‌نویسد: «بطریق اهل عرفان که موجودات عالم همه مظاهر اسمای حسنی هستند و اسمای حسنی واجبند بوجوب الذات، چه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است، پس مظاهر اسما لازم الوجودند از حق تعالی؛ مثل اینکه حیوانات مظاهرند از برای «سمیع و بصیر» و ملائکه از برای «سبح و قدوس» و فلک برای «رب الکائنات و قاضی الحاجات» و انسان کامل از برای «الله» و همچنین اصناف انسان هر یک مظهر اسمی هستند؛ مثلاً جواد از

برای اسم «کریم وهاب» و علما از برای اسم «علیم علّام» و قادرین برای اسم «قدیر» و کفّار و فجّار برای اسم «قهار» و «مضلّ» و همچنین باقی انواع و اصناف پس وجود شقی از لوازم اسمای قهریه است و باید موجود شود لامحاله. (سبزواری، ۱۳۴۸: ۴۵۶)

۵-۱-۳ دفاعیه نسبی بودن در فص یونسی

ابن عربی در ترسیم موقعیت اهل جهنم در این فص (ابن عربی، بی تا ب: ۱۶۹) عاقبت اهل جهنم را نعمت و سعادت می‌داند گرچه تا ابد در آتش ماندگار هستند زیرا آتش پس از پایان عقاب باید برای اهل خود خنک و سالم باشد. این سعادت مناسب آنان است زیرا اهل جهنم یا به رستگاری از عذاب می‌رسند یا با عادت کردن به آن از آن لذت می‌برند یا حقیقت برایشان آشکار می‌شود و یا آتش به چشم‌شان مهربان می‌آید. همچون آتشی که برای ابراهیم (ع) خنک و گوارا گشت. پس سعادت اهل جهنم بعد از ادای حق اسم منتقم (حقوق خدا و حقوق مردم) همان نعمت ابراهیم (ع) است در زمانی که به آتش افکنده شد. پس از این آلام در همان حال که آتش را مشاهده می‌کنند اما در خنکا و گوارایی آن به سر می‌برند. پس یک چیز (آتش) در چشم ناظران تنوع می‌یابد و این همان تجلی الهی است. پس یا آتش بر حسب مزاج ناظر در چشمش متنوع شده یا مزاج ناظر به علت تنوع تجلی مختلف شده است. پس اگر مرده و مقتول — هر مرده‌ای و هر کشته‌ای — به حق یا نابه‌حق اگر بمیرد یا کشته شود دیگر به خدا راجع نمی‌شود زیرا خدا نه مرگ به کسی حکم کرده و نه کشتن کسی را مشروع ساخته است زیرا عدم، شر محض است و اعدام یک چیز به نحوی کامل، مستلزم فنای ربوبیت است، پس اگر موجودی از سلطنت اسم ظاهر الهی خارج شود در ولایت اسم باطن الهی وارد می‌شود. پس همه موجودات در قبضه و سلطه او باقی می‌مانند و چیزی از دایره وجود مفقود نمی‌شود. پس تشریع قتل یا صدور حکم مرگ به این علت است که خدا به این موضوع علم دارد که بندگان از دست او خارج نمی‌شوند و به سوی او بازمی‌گردند «و الیه یرجع الامر کله» (هود: ۱۲۳) پس هویت هرچیزی همان هویت حق است.

با توجه به مطالب مندرج در این فص می‌توان از دفاعیه‌های نسبی بودن، عدمی بودن و حتی موهوم بودن شرور سراغ گرفت زیرا بر مبنای خاص و نامتعارف ابن عربی که عذاب جهنم را — هرچند خلاف رأی مشهور مفسران قرآن — به امری تفسیر می‌کند که بالمآل در

کام جهنمیان عذاب و شیرین خواهد شد. عذاب در واقع امری است که بالنسبه به حال اهل بهشت عذاب است نه مطلقاً و ثانیاً این عذاب بر حسب نگاه ناظر یا مزاج او تبدل می‌یابد و این نیز عذاب را نسبی می‌سازد. در عین حال اگر به پدیده مرگ یا قتل نگاه کنیم، این امور در قیاس با حق، اموری عدمی یا موهوم تلقی می‌شوند پس هیچیک از آنها قابلیت انتساب به حق را ندارند. علاوه بر این، اگر معدوم ساختن (اعدام یا فنا) را امری مطلق لحاظ کنیم مستلزم فنای ربوبیت و خروج موجودات از سلطنت وجودی حق است که محال است و اگر معنایی نسبی بدان بدهیم به معنای خروج موجود از سلطنت اسم ظاهر و ورود موجود به حیطه اسم باطن است که باز هم نسبی بودن به معنایی دیگر تحقق می‌یابد. در عین حال لازمه هم‌هویتی خلق و حق این است که شر را از جمله او صاف کمال حق (روایت قوی) یا از لوازم اوصاف کمال حق (روایت ضعیف) بینگاریم که به شکلی ناپایدار و در اثر کشسانی جوهر الهی (حقیقت وجود) و دوری از حق در عالم ظهوری تدریجی می‌یابد اما ماهیتش رجوع به حق است «الیه يرجع الامر كله» (همان) بنا بر این تفسیر از شر که با دو روایت قوی و ضعیف قابل بحث است، از آنجا که پدیده‌های عالم هویتی همانند حق دارند پس تنها اوصاف کمالی گوناگون حق را متجلی می‌سازند. این گوناگونی به لحاظ ترجیحات اعتباری — مقایسه‌ای توأم با بار عاطفی — ارزشی در انسان‌ها، طبقه‌ای از مفاهیم نظیر آرام، مضار و شرور را در ذهن آنها پدیدار می‌سازد که طیف‌هایی مختلف از مفاهیم شرور اخلاقی و طبیعی و... را رقم می‌زنند. این طبقه از مفاهیم ماهیتی زبانی — روان‌شناختی دارند نه وجودشناختی یا معرفت‌شناختی و در نتیجه به لحاظ وجودشناختی تماماً خیرات هستند زیرا تجلی اوصاف کمالی قدرت، علم و خیریت حق هستند و به لحاظ معرفت‌شناختی، خشتی و خالی از ارزش هستند یعنی نه خیرات هستند نه شرور چنان که در فص یوسفی گذشت.

۵-۱-۱-۴ دفاعیه نسبی بودن در فص ایوبی

ابن عربی در این فص در جایی که به تشریح وضعیت آرام ایوب (ع) و نحوه التیام او از این آرام سخن می‌گوید (ابن عربی، بی تا ب: ۱۷۱) اظهار می‌کند که خدا حرارت الم ایوب (ع) را در ظاهر با آبی خنک آرام ساخت و بدن او را از امراض و اسقام پاک کرد و در باطن نیز با ریاضت و مجاهده آب حقیقی را به کام وجود او نشاناند و از قلبش امراض باطنی را زدود و

او را آماده دریافت فیض الهی ساخت. کار پز شک نیز این است که کاستی‌ها را بیفزاید و فزونی‌ها را بکاهد و بدن را به اعتدال برساند. اعتدال و عدم آن با ترکیب بین دو چیز متفاوت حاصل می‌شوند اما بین وجود و عدم ترکیبی وجود ندارد که اعتدال یا عدم آن را بتوان در آنها لحاظ کرد. در علم الهی نبوی حق به او صافی متقابل همچون رضا و غضب متصف شده است. اما این وضعیت در نسبت با قوایل است اما در نسبت با خود آن صفات و در جناب الهی در حضرت اسمائی این تقابل دیده نمی‌شود زیرا آنجا مقام جمع است و صفتی بر صفت دیگر غلبه ندارد. مانند سبقت رحمت بر غضب. پس اهل نار همواره در غضب الهی نمی‌مانند بلکه مشمول رضای الهی نیز خواهند شد. وقتی خدا را از عالم جدا کنید او از صفات متقابل به دور است. وقتی هویت حق تعالی همان هویت جهان باشد، احکام جهان همگی در خدا و از خدا خواهند بود و او هم غاضب است و هم منتقم اما اگر حق تعالی را از حیث ذاتش که بی‌نیاز از دو عالم است در نظر بگیریم از این صفات متقابل متعالی است. پس جهانی از جهان موجود بدیع‌تر نداریم زیرا جهان به شکل رحمن است و خدا این اسم رحمن را با آفرینش جهان ظاهر ساخته است. پس ما چیزی جز چهره آشکار شده حق نیستیم.

سرّ این فص در این است که خداوند ایوب(ع) را بابت صبوری در برابر بیماری و در عین حال شفاخواهی از خدا ستوده است. این به معنای آن است که در عین صبوری در برابر بیماری یا مسئله می‌توان به دنبال درمان بیماری یا حل مسئله بود. پس هم‌زمان می‌توان از درد و رنج شاکمی و راضی بود زیرا رضایت از قضای الهی با شکایت بردن به درگاهش از سرنوشت مقضی منافاتی ندارد. به همین جهت است که خدا در قرآن از قول ایوب(ع) نقل می‌کند که از خدا درخواست کرد که زیان را از او برطرف کند و این ازاله درد از ایوب(ع) در حقیقت ازاله درد از جناب الهی است زیرا خداوند در قرآن کریم خود را به این و صف کرده که مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد و چه آزاری بالاتر از این که مبتلا به بلایی باشیم و از آن غفلت کنیم و ندانیم که با شکایت بردن به درگاه خدا می‌توانیم برطرف شدنش را از او بخواهیم. در واقع عارف الهی در عین این که رفع زیان و کاهش رنج را از خدا می‌خواهد اما می‌داند که خدا عین همان اسباب و عواملی است که هم درد را در او پدید آورده‌اند و هم دوی درد او را فراهم می‌آورند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این فص با دو دفاعیه نسبی بودن شر و موهوم بودن شر مواجه هستیم. در مورد اول باید گفت که از آنجا که در فاعل الهی، بین اسما و او صافی از

قیل رضا و غضب، تقابلی نیست پس جهان یکسره مظهر رحمت و رضا است زیرا غضب هم از لوازم رحمت است اما در قوایل این تقابل به چشم می‌خورد و لذا قوایل در میزان نشان دادن این تقابل با یکدیگر متفاوت هستند که این همان نسبیت در معانی اول و دوم و حتی معنای سوم است.

۵-۱-۱-۵ دفاعیه نسبی بودن در فتوحات مکیه

الف. ابن عربی در توصیف هدف‌مندی جهان و تعیین نحوه انتساب خیر و شر به آن معتقد است که آفرینش جهان از سوی خدا جز به هدف سعادت بالذات نبوده است و وقوع شقاوت در حق اشقیای امری بالعرض است زیرا خیر محض که شری در آن نیست همان وجود حق است که به جهان وجود داده است و جز چیزی متناسب با آن یعنی فقط خیر از او صادر نمی‌شود. به همین جهت جهان خیر بالذات است و از آنجا که جهان ممکن‌الوجود است در مرتبه واجب‌الوجود لذاته نیست و لذا شر بر آن عارض می‌شود و این شر همان عدم نیل به غرض و ملائمت با طبع است. به این ترتیب شر در جهان ظهور یافته است و این از امکان (ممکن‌الوجود بودن) جهان ناشی شده است نه از حق و از این رو رسول الله (ص) در دعایش می‌فرماید: «همه خیر در دستان توست و شری متوجه تو نیست بلکه تنها متوجه خلق است» و این به علت همان ممکن بودن جهان است. (ابن عربی، بی تا الف، ج ۳: ۳۸۹)

همان‌گونه که می‌بینیم در این بند ابن عربی آشکارا از دفاعیه نسبی بودن شر به معنای دوم و عدمی بودن شر بهره می‌گیرد و ضمن معرفی جهان به عنوان امری بالذات خیر، ممکن‌الوجود بودن را عامل این نسبیت می‌داند و در همان حال آن را ناشی از عدم نیل به غرض و عدم ملائمت با طبع می‌بیند.

ب. ابن عربی همچنین معتقد است که وجود معنوی و حسی و خیالی چیزی جز حق نیست زیرا حق آن را موجود ساخته و حق تنها حق را به وجود می‌آورد و به همین جهت پیامبر (ص) در دعایش رو به سوی پروردگار متعالی می‌گوید: «و خیر همه‌اش در دستان توست و شری متوجه تو نیست» زیرا شر ضد خیر است و از خیر چیزی جز خیر صادر نمی‌شود و شر تنها عدم خیر است در نتیجه باید گفت که خیر مطلقاً وجود است و شر مطلقاً عدم است زیرا شر - همان‌گونه که امرؤ القیس در اشعارش تصریح کرده است - ظهور چیزی است که در حقیقت عین و ذاتی ندارد بنابراین شر از سنخ احکام است و احکام

همان نسبت‌های اعتباری هستند. مردم گرچه خیال می‌کنند که آن چیز وجود دارد اما خدا می‌داند که آن چیز بهره‌ای از عینیت و وجود ندارد. پس در دار وجود چیزی جز الله وجود ندارد و در نتیجه چیزی جز خیر وجود ندارد؛ هرچند صور موجودات جهان متنوع باشند. (همان: ۳۷۳)

در این بند از هر سه دفاعیه مبتنی بر موهوم بودن، عدمی بودن و نسبی بودن شر استفاده شده است زیرا انحای وجودات معنوی، حسی و خیالی همگی وجوداتی حقانی و سراسر خیر دانسته شده‌اند. بنابراین چیزی جز وجود محض الهی در جهان مشاهده نمی‌شود و این به موهوم بودن امور جهان و شرور منسوب بدان منتهی می‌شود. از سویی دیگر خیر را مطلقاً وجود و شر را مطلقاً عدم معرفی می‌کند و در همان حال و در ضمن استدلالش به نسبی بودن شرور به معنای سوم (معنای عرفانی) حکم می‌دهد.

در این بند می‌توان از تفودیسۀ «بهترین جهان ممکن نیز یاد کرد زیرا تعبیر «در دار وجود چیزی جز الله وجود ندارد و در نتیجه چیزی جز خیر وجود ندارد؛ هرچند صور موجودات جهان متنوع باشند» جهان را یکسره مطلوب و خوشایند نشان می‌دهد و باطن آن را علی‌رغم شرور ظاهری سرشار از خیرات معرفی می‌کند.

ج. ابن عربی بر این باور است که خدا دارای سه دسته از ابواب است که دو دسته از آنها برای خیر است: یکی ابوابی که بالفعل برای خیر گشوده شده‌اند و دیگری ابوابی که هنوز وقت گشوده شدنشان نرسیده است و دسته سوم ابوابی که آنها را برای آلام و به تعبیری عذاب اخروی گشوده است تا انسان وقتی به زیان رسید و دستش از اسباب کوتاه شد به یاد پروردگارش بیفتد و به سویش بازگردد. پس واژه «عذاب» در واقع مخصوص کسانی است که مشمول رحمت خدا واقع می‌شوند تا معلوم شود که خدا رحمت خود را در هر دو حال سختی و آسانی به بندگانش می‌چشاند و به همین جهت است که حضرت ابراهیم (ع) می‌گوید: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ» و خدای رحمن دردی رنج‌آور به بندگان نمی‌چشاند مگر آن که در دلش رحمتی برای آنان گنجانده باشد همچون داروی تلخی که ظاهرش ناگوار اما باطنش گوارا و شفابخش است و دردناک‌ترین رنج‌ها نرسیدن به اهداف است. روایت داریم که خداوند به فرشتگانش می‌گوید که حاجت فلان بنده را اجابت نکنید تا صدای دعایش را بیشتر بشنوم هرچند آن بنده از برآورده نشدن حاجتش رنج می‌برد. ... پس در واقع در ظاهر امور چیزی دردناک وجود ندارد مگر آن که باطنش رحمت است. بنابراین تمامی عذاب‌هایی که در سوره‌های قرآن از آنها یاد شده است به

قصد جاری ساختن رحمت الهی بر بندگان وارد شده‌اند. پس درد چیزی جز فقدان لذت و عدم نیل به غرض نیست. پس تمامی ابواب الهی رحمت هستند جز برخی از ابواب که ظاهرشان رنج و عذاب اما باطنشان باز رحمت است. پس آلام و رنج‌ها عوارضی گذرا و لذات اموری پاینده هستند. پس جهان بالذات مشمول رحمت است و رنج و درد موجود در آن امری بالعرض است همچون چوب پدر که به قصد تربیت فرزندش به کار می‌رود و هدفش رحمت و لطف به اوست. (همان: ۲۰۷)

در این بند، هم به دفاعیه نسبی بودن به معنای اول و هم به دفاعیه عدمی بودن اشاره شده است. تئودیه مورد اشاره در این بند از نوع تئودیه‌های «پرورش روح»، «آشکارشدگی خدا» و «هویت‌بخشی» است چنان که نیاز به توضیحی ندارد.

د. ابن عربی در فتوحات مکیه تصریح دارد که وجود خیر محض است که شری در آن نیست. خدا ممکنات را موجود ساخت تا از شر عدم رهایی یابند زیرا وجود خیر محض است و جز بالعرض شری در آن نیست و این امر بالعرض همان ممکن بودن آنهاست که عدم به آن راهی پیدا می‌کند اما آنها اکنون موصوف به وجود هستند پس در خیر محض به سر می‌برند. پس وقتی ممکنات به وجود خویش می‌نگرند مسرور می‌شوند زیرا با وجود همراهی دارند و وقتی به حالت پیشاوجودی خود می‌نگرند از آن رنجور می‌شوند و با دیدن عدم پیشین خود دچار عذاب و همی می‌شوند. (همان: ۲۸۹)

در این بند نیز با دفاعیه نسبی بودن شر به معنای اول روبه‌رو هستیم. علاوه بر این، تعبیر «پس وقتی ممکنات به وجود خویش می‌نگرند مسرور می‌شوند زیرا با وجود، همراهی دارند و وقتی به حالت پیشاوجودی خود می‌نگرند از آن رنجور می‌شوند و با دیدن عدم پیشین خود دچار عذاب و همی می‌شوند» ضمن این که دفاعیه موهوم بودن شر را به ذهن متبادر می‌کند، بر نوعی معنا — تسلی در ممکنات، که از مقایسه حالت کنونی شان (بعد از وجود) با حالت پیشین‌شان (قبل از وجود) ناشی می‌شود، دلالت می‌کند.

۵-۱-۲ دفاعیه عدمی بودن

۵-۱-۲-۱ دفاعیه عدمی بودن در فص یوسفی

علاوه بر دفاعیه نسبی بودن دفاعیه عدمی بودن شر را نیز می‌توان از فص یوسفی استنباط کرد زیرا همان‌گونه که دیدیم خدا مطلقاً ظاهر است و واجد همه کمالات و تنها در مرتبه مظاهر است که نقائص و اعدام قابل طرح می‌شوند و گرنه ذات به خودی خود مبرا از این

احکام است. در نتیجه آنچه شر به شمار می‌آید و به خلق یا شیطان منتسب می‌شود به عدم بازگشت می‌کند زیرا از عدم ظهور کمال حق ناشی می‌شود.

۵-۱-۲-۲ دفاعیه عدمی بودن در فص زکریاوی

ابن عربی در اوایل فص زکریاوی به مسئله وجود آلام و محن می‌پردازد. خدا به رحمت عامه همه اعیان ثابته را مورد رحمت قرار داده است و اصل الاصول آفرینش وجود یافتن به رحمت الهی است و از جمله اموری که در خارج وجود و ظهور یافته غضب است. پس عین غضب هم مشمول رحمت الهی است و هر گونه سختی و آلامی که به غضب برمی‌گردد و برای اشیا در خارج ظاهر می‌شود هم مشمول رحمت الهی است. غضب هم به حسب ظهور در خارج و هم به حسب اعیانی که اقتضای این نحوه ظهور را دارند مشمول رحمت است. (ابن عربی، بی تا ب: ۱۷۷) قیصری در شرح قول ابن عربی چنین می‌گوید: «و از آنجا که وجود آلام و محن از غضب است و وجود غضب از حیث ابتدا ناشی از رحمت الهی است که به غضب تعلق گرفته است و بازگشت آن نیز از حیث انتها به سوی اوست، این غضب و بلا سبب وصول به کمالات می‌شوند و واسطه برای رفعت درجات و غفران خطیئات هستند؛ چنان‌که رسول الله فرموده‌اند: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی یسوق به عباده» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۴۱) قیصری در ادامه می‌گوید: «چرا که غضب از رحمت ذاتی حق است و عین غضب. پس نسبت رحمت به حق سابق است از نسب غضب به رحمت زیرا رحمت ذاتی خداوند است و عین غضب نشئت گرفته از عدم قابلیت بعضی اعیان مر کمال مطلق را، لذا آن را شقاوت و شر می‌نامند. پیامبر به آن در کلامشان این گونه اشاره فرموده‌اند: «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِيَدِكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» هرکسی که در لوازم غضب از جمله مریضی‌ها، آلام، فقر، جهل و غیر آنها امعان نظر نماید این امور را عدمی می‌یابد بنابراین می‌داند که وجود حق رحمت ذاتی است و غضب عارضی است که از اسباب عدمیه ناشی می‌گردد.» (همان: ۱۳۴۳)

توضیحات فوق بر این امر دلالت دارند که در این فص از دو نوع دفاعیه می‌توان سخن گفت: یکی عدمی بودن و دیگری نسبی بودن. همان‌طور که در متن این فص آمده است، عین غضب نشئت گرفته از عدم قابلیت کمال مطلق در برخی از اعیان است که موجب می‌شود آن را شقاوت و شر بنامند. کلام پیامبر (ص) مبنی بر این که «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِيَدِكَ

والشر ليس إلیک» نیز تأکید بر این موضوع است که لوازم غضب از جمله مریضی‌ها، آلام، فقر و جهل اموری عدمی هستند و بنابراین، وجود حق رحمتی ذاتی است و غضب عارضی است که از اسباب عدمیه ناشی می‌گردد. در تأیید این موضوع فناری نیز معتقد است که ظهور غضب منافاتی با عدمی بودن شرور و آلام ندارد زیرا آنچه را که ما غضب و شر می‌نامیم معنایش این است که عینی از اعیان ثابته قابلیت ظهور رحمت الهی و کمالات را از مجرای خودش ندارد و به تبع آن قابلیت برای ظهور خارجی آن عین برای رحمت الهی نیز ایجاد نشده است. (فناری، ۱۳۷۴: ۵۳۱)

۵-۱-۲-۳ دفاعیه عدمی بودن در فص یونسی

ابن عربی در این فص از گزاره «العدم شر محض» یاد کرده است. این گزاره از باب عکس‌الحمل معادل گزاره «الشر المحض عدم» است و دلالت بر دفاعیه عدمی بودن شروری از قبیل آتش ابراهیم (ع) یا جهنم و صدور جواز مرگ یا قتل می‌کند.

۵-۱-۲-۴ دفاعیه عدمی بودن در فتوحات مکیه

الف. ابن عربی در تعریف جهل می‌گوید: «جهل عبارت است از عدم علم نه چیزی دیگر لذا جهل امری وجودی نیست و عدم شر است و شرفی ذاته قبیح است هر جا که باشد. به همین جهت در خبر صحیح آمده است که پیامبر خدا(ص) در دعا به پیشگاه پروردگارش عرض می‌کند: «خیر مطلقاً در دستان تو است و شری متوجه تو نیست» پس شری به حق باز نمی‌گردد. پس اگر شر امری وجودی بود، ایجادش به خدا منسوب می‌شد زیرا جز الله فاعلی نیست پس وجود مطلقاً خیر است زیرا وجود عین خیر محض است. (ابن عربی، بی‌تا الف، ج ۳: ۲۸۹)

در این بند نیز، به صراحتی هرچه تمام‌تر، شر امری عدمی معرفی شده است و با استناد به دعای معروف از پیامبر(ص) ادعا شده است که وجود مطلقاً خیر و شر مطلقاً عدم است و این به روشنی بر دفاعیه عدمی بودن شر دلالت دارد. در همین بند اگر اطلاق خیریت جهان را مورد توجه قرار دهیم با تئودیه بهترین جهان ممکن و نظام احسن روبه‌رو می‌شویم.

ب. ابن عربی در فتوحات مکیه همچنین تقریر کرده است که خداوند با اسم رحمن بر ما منت گذارد و ما را از شری که عدم است به خیری که وجود است بیرون آورد چنان که در

قرآن خلقت انسان را مسبوق به عدم می‌داند و خروج از عدم به وجود را منت الهی معرفی می‌نماید. این آفرینش از عدم به اقتضای رحمت الهی است که بر غضب الهی سبقت دارد و از این رو اسم جامع «الله» حافظ و سپر در برابر همه شرور است و باید در لوای آن قرار گرفت تا از شرور ایمن بود. (ابن عربی، بی‌تا الف، ج ۲: ۱۵۷)

در این بند نخست از دفاعیه عدمی بودن شر و سپس از دفاعیه نسبی بودن شر به معنای انتساب وقایع یا وقایه‌ای استفاده شده است.

ج. ابن عربی همچنین در فتوحات مکیه خیر و شر را دارای اقسامی می‌داند که از اعتباراتی خاص به دست می‌آیند: قسم اول خیر و شری است که منشأ آنها وضع شرعی و شارع است؛ قسم دوم خیر و شری است که از ملائمت یا منافرت مزاج ناشی می‌شوند؛ قسم سوم خیر و شری است که ناشی از دستیابی به کمال یا ناکامی در دستیابی به کمال حاصل می‌شوند و قسم چهارم خیر و شری است که با حصول یا عدم حصول غرضی گره خورده‌اند. حال اگر ناظر چشم از این اعتبارات بپوشد، چیزی جز اعیان موجودات باقی نمی‌ماند که نه به خیر متصف می‌شوند و نه به شر. اما آفرینش الهی به گونه‌ای است که در دار وجود، کمال و نقص، ملائمت و منافرت، حسن و قبح شرعی و اغراض مطلوب و نامطلوب تعبیه کرده است. اگر به وجود از نگاه خلق بنگریم صحنه آن از این امور با مراتب گوناگون و در سطوح مختلف آنها خالی نیست اما اگر از جانب حق و نیز از جانب عدم مطلق که در برابر وجود مطلق است به جهان وجود بنگریم می‌بینیم که تمام نفس الامر از جانب یک واجب‌الوجود بالذات آفریده شده است که خیر محض است و شری در آن راه ندارد و این عدم مطلق شری محض است که خیری در بر ندارد. پس شری در جهان رخنه نکرده است زیرا شر، عدم کمال یا عدم ملائمت یا عدم حصول غرض است و این امور نسبت‌هایی بیش نیستند و آنچه در جهان ظهور کرده همانا خیر است و وجود مطلق فاعل آن است چنان که قرآن فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/ ۷۸). آنچه از شر به نظر ناظران می‌آید عین آنان نیست و معدوم ساختن و موجود ساختن ناشی از اراده و قدرت الهی است. به همین جهت خیر فعل الهی است اما شر فاعلی ندارد. معجزات هم حقانی هستند زیرا مستند به نور الهی می‌باشند اما سحر به علم باطل و به علم خیال متکی است زیرا سحر عبارت از ترکیب نور و ظلمت است و به همین جهت سحر یک وجه به ظلمت دارد و ظلمت محض نیست و وجهی به نور دارد و نور محض نیست. به همین ترتیب سحر یک وجه به حق دارد و آن همان است که به چشم ناظر می‌آید و یک وجه به باطل دارد و آن با

توجه به نفس الامر است که ناظر در درک آن به خطا می‌افتد و از این جهت سحر را کید (از کاد یکاد به معنای نیرنگ) نیز می‌نامند یعنی نزدیک به حق یا به تعبیری «حق‌نما». یک نمونه در شرع طلاق است که مبعوض‌ترین حلال دین است زیرا به عدم رجوع می‌کند زیرا ازدواج عامل وجود تألیف قلوب و طلاق عامل عدم تألیف قلوب است در نتیجه اسمای الهی با طلاق از تأثیر می‌افتند هرچند اعیان زن و شوهر باقی می‌مانند و می‌دانیم که اموری همچون اجتماع و افتراق و حرکت و سکون به نسبت‌ها رجوع می‌کنند که اموری معقول هستند و اعیان موجود ندارند. (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۵۷۶)

در این بند که یکی از شاخص‌ترین و مهمترین بندهای فتوحات مکیه در باب مسئله شر است تقریباً به مهمترین دفاعیه‌ها یعنی دفاعیه عدمی بودن شر دفاعیه نسبی بودن شر (به معنای دوم و سوم) و دفاعیه وضعی / شرعی بودن شر (که نوعی جدید از دفاعیه‌های سنتی است) اشاره شده است. در عین حال می‌توان از تعبیر «حال اگر ناظر چشم از این اعتبارات بپوشد، چیزی جز اعیان موجودات باقی نمی‌ماند که نه به خیر متصف می‌شوند و نه به شر» دفاعیه موهوم بودن شر را نیز استنتاج کرد.

در این بند علاوه بر تئودیه سئه بهترین جهان ممکن از تئودیه سئه اختیار نیز می‌توان سراغ گرفت زیرا اشاره به دو مثال سحر و طلاق می‌تواند بر فعل اختیاری کسانانی دلالت کند که این شرور را در جهانی که باطنش سراسر رحمت است به سوء اختیار برگزیده‌اند و در واقع جهت عدمی / ظلمانی جهان را بر جهت وجودی / نورانی آن ترجیح داده‌اند.

۵-۱-۳ دفاعیه موهوم بودن

۵-۱-۳-۱ دفاعیه موهوم بودن در فص ایوبی

ابن عربی در اینجا از تقابل صفات سخن گفته است. از آنجا که در مقام اسم الله که جامع صفات متقابل است تفاوتی بین اسمای متقابل دیده نمی‌شود لذا تقابل صفات، به تعبیری صفات متقابل، امری موهوم تلقی می‌شود زیرا هرچه هست مظهر اسم اتم الهی یا مظهر اسم رحمن است که مظهریت خیر است و شری در آن جز به شکلی موهوم راه ندارد. به همین جهت است که ابن عربی نقل قول ایوب (ع) در قرآن مبنی بر درخواست ازاله درد از خویش را ناشی از غفلتی می‌داند که گریبان ما انسان‌ها را می‌گیرد و آن غفلت این است که این آلام و اسقام را فی حد ذاتها مستقر و موجود ببینیم در حالی که می‌توانیم با شکایت بردن به

درگاه خدا برطرف شدنشان را از خدا بخواهیم. در واقع عارف الهی در عین این که رفع زیان و کاهش رنج را از خدا می‌خواهد اما می‌داند که خدا عین همین درد و رنج و فراهم‌آورنده اسباب و عواملی است که هم درد را در او پدید آورده‌اند و هم دوی درد او محسوب می‌شوند. با این نگاه که بر مبنای وحدت وجود قابل فهم و تفسیر است، دردها و رنج‌ها اموری موهوم هستند و ناشی از غفلت انسان از کشفانی و امتداد ظل ربوبی در ساحات و مراتب وجود است: «ألم تر الی ربک کیف مدّ الظل و لو شاء لجعله ساکناً» (فرقان: ۴۵) اما او مدّ ظل (شر) را خواسته نه جذر آن را. ولی ظل ممدود (شر گسترده شده در جهان) در جنب نور وجود (خیر) امری موهوم است.

۵-۱-۳-۲ دفاعیه موهوم بودن در فتوحات مکیه

ابن عربی معتقد است که جهان از جانب خدا به صورت نفس الامر آفریده شده است پس شرور به چیزی مستند نیستند و جهان در قبضه خیر محض یعنی همان وجود تام است. اما ممکنات چون عدم به آنها نظری دارد به همین مقدار شر بدان نسبت می‌یابد زیرا چون جهان واجب الوجود نیست پس شر بر آن عروض پیدا می‌کند اما همچنان در حصار خیر محض یعنی وجود قرار دارد. ... پس حق تعالی، اصل و ما فروع آن هستیم و اسمای الهی شاخه‌های این درخت یعنی درخت وجود هستند و ما عین میوه‌های آن هستیم بل خود حق، میوه است. (ابن عربی، بی تا الف، ج ۳: ۳۱۵)

در این بند هم به دفاعیه موهوم بودن شر و هم به دفاعیه نسبی بودن شر به معنای سوم اشاره شده است. در عین حال تعبیر «جهان از جانب خدا به صورت نفس الامر آفریده شده است پس شرور به چیزی مستند نیستند و جهان در قبضه خیر محض یعنی همان وجود تام است» تئودیه جهان احسن و بهترین جهان ممکن را به خاطر متبادر می‌کند.

۵-۲ تئودیه‌ها

۵-۲-۱ تئودیه اختیار در فص یوسفی

در این فص از تئودیه اختیار یاد شده است زیرا فعل برادران یوسف (ع) در به چاه انداختن او اختیاری بوده است و فعل آنان به عنوان مظاهری که آلت دست شیطان شده و با کید و

حیله نخست یوسف(ع) را به چاه رنج و سرگردانی انداخته‌اند و سپس به فریب پدر اقدام کرده‌اند از جانب خداوند به رسمیت شناخته شده است. در اینجا اختیار شر اولاً و بالذات منتسب به برادران است و ثانیاً و بالعرض به حق.

۵-۲-۲ تئودیه بهترین جهان ممکن در فص زکریاوی

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این فص دو تئودیه قابل اصطیاد است: تئودیه بهترین جهان ممکن و تئودیه جبران. زیرا از سویی جهان ما که به حکم اسم رحمن، رحمت حاکم بر آن بر همه صفات حتی صفت غضب سبقت می‌گیرد و علایم شرور در آن گم می‌شوند و در واقع آلام در دل رحمت به محاق می‌روند، احسن و اکمل جهان‌های ممکن تلقی می‌شود.

۵-۲-۳ تئودیه جبران در فص زکریاوی

از دیگر سو این غضب و بلا سبب وصول به کمالات می‌شوند و واسطه برای رفعت درجات و غفران خطیئات هستند؛ به همین جهت است که بلا از نگاه پیامبر(ص) همچون شلاقی اسب سرکش نفس‌بندگان را رام می‌سازد و خطا - گناهان آنان را با مغفرت اخروی خویش جبران می‌نماید. طبق حدیث بلایا همچون شلاقی بندگان را به جلو سوق می‌دهند و این یعنی در واقع باعث پیشرفت و تحول وجودی‌شان می‌شوند.

۵-۲-۴ تئودیه جبران در فص یونسی

در این فص به تئودیه جبران نیز اشاره شده است زیرا افرادی که به حکم مرگ یا قتل از سلطنت اسم ظاهر خارج شده‌اند، به سلطنت اسم باطن که مقتضای رحمت الهی است وارد شده‌اند و این نشانگر جبران وضعیت آنان از دفع شدگی در دنیا به جذب شدگی در رحمت الهی تغییر پیدا می‌کند که نوعی جبران محسوب می‌شود.

۵-۲-۵ تئودیه تبدل در فص یونسی

ناگفته نماند که از تبدل شر (تبدل آتش بر حسب مزاج ناظر یا تبدل مزاج ناظر به علت تنوع تجلی) در ماجرای تبدل آتش ابراهیم(ع) به «برد و سلام» (به تعبیر قرآن) نیز شاید بتوان با عنوان یک تئودیه یاد کرد و نامش را «تئودیه تبدل» گذاشت. گرچه این تئودیه به طور رسمی در فهرست تئودیه‌های ثبت شده قرار ندارد اما شکی نیست که تصور جهانی که

در آن، برخی از شرور قابلیت تبدیل به خیرات را دارند و به شکلی آبژکتیو یا سوژکتیو لباس خیرات به تن می‌کنند می‌تواند مرهم التیامی برای توضیح نحوه وقوع شر در نظام الهی محسوب شود.

۵-۲-۶ تئودیسۀ پرورش روح در فص ایوبی

در این فص به وضوح با تئودیسۀ پرورش روح و نیز تئودیسۀ آشکارشدگی خدا روبه‌رو هستیم. تردیدی نیست که سنت «ابتلا» و «آزمایش» برای پرورش روح آدمی کارساز هستند و خامی او را با تزکیه و تهذیب به پختگی تبدیل می‌کنند. همچنین تضرع و شکوۀ ایوب (ع) به درگاه الهی و آشکارشدگی خدا برای التیام زخم‌ها و دردهای او به وضوح در این فص و بالاخص در تعبیر «کار پز شک این است که کاستی‌ها را بیفزاید و فزونی‌ها را بکاهد و بدن را به اعتدال برساند» نمودار است.

۵-۲-۷ تئودیسۀ آشکارشدگی خدا در فص ایوبی

همچنین در فحوای تعبیر «این ازالۀ درد از ایوب در حقیقت ازالۀ درد از جناب الهی است زیرا خداوند در قرآن کریم خود را به این وصف کرده که مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد» با تئودیسۀ چلیپایی روبه‌رو می‌شویم که تعبیر مشهور دیتریش بنهوفر «فقط خدای رنجور می‌تواند کمک کند» و یورگن مولتمان «خدایی که نمی‌تواند رنج بکشد نمی‌تواند عشق بورزد» را تداعی می‌کند (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ۴۵).

۵-۲-۸ آنروپودیسۀ در فص ایوبی

هدف آنروپودیسۀ تلاش برای متوفق ساختن مقصرانگاری خدا و برجسته ساختن مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌پذیری انسان و افزایش نقش مدیریت او نسبت به شر است. بر این مبنا سه‌گانه خدا، شر و عدل الهی جای خود را به سه‌گانه انسان، رنج و عدالت انسانی می‌دهد که با چرخش پرسش‌های الهیاتی به پرسش‌های علوم اجتماعی همراه است.

در این فص از نوعی دیگر از تئودیسۀها با نام «تئودیسۀ درمان» یا «تئودیسۀ حل مسئله» و همچنین «تئودیسۀ رشد و تحول» می‌توان یاد کرد. مطابق با «تئودیسۀ درمان» یا «تئودیسۀ حل مسئله» انسان‌ها در عین صبوری در برابر بیماری یا مسئله می‌توانند و باید به دنبال درمان بیماری یا حل مسئله باشند. پس هم‌زمان هم می‌توان و باید از درد و رنج شاکی اما از پرورشی که نصیب می‌شود راضی بود و هم برای حل مسئله اندیشید و دارو جست و هم

بر طبق «تئودیه رشد و تحول» وجود شرور را زمینه‌ساز پویایی فردی و اجتماعی به منظور پیشرفت و بسط انفسی (درونی) و آفاقی (بیرونی) انسان و غلبه وی بر مسائل و مشاغل جهان دانست.

۶. تحلیل دیدگاه ابن عربی در دفاعیه‌ها و تئودیه‌ها

برای ارائه تحلیلی قابل قبول نسبت به دیدگاه ابن عربی در باب مسئله شر و میزان نوآوری‌های او در این مسئله لازم است به سه مسئله پردازیم:

۱. قابل جمع بودن دفاعیه‌های نسبی بودن، عدمی بودن و موهومی بودن در دیدگاه او

۲. تئودیه تبدل و آنتروپودیه پویایی

۳. معنای چهارم نسبی بودن شر

اکنون به تفکیک به این سه موضوع می‌پردازیم:

۶-۱ قابل جمع بودن دفاعیه‌ها

همان‌گونه که دیدیم ابن عربی در بیشتر مواضع فصوص و فتوحات پیش از سایر دفاعیه‌ها بر دفاعیه نسبی بودن شر تأکید می‌کند و در واقع تا حدود زیادی می‌توان این دفاعیه را در اندیشه او محوری و اصل دانست. به ویژه همان‌طور که در موضوع سوم خواهیم دید، خود او در مقام توسعه مفهومی این دفاعیه معنایی جدید برای نسبی بودن ابداع کرده است که نشان‌دهنده اهمیت است که او برای تکیه‌گاه اصلی خود در دفاعیه‌ها قائل است. پرسش این است که آیا می‌توان در دیدگاه ابن عربی بین دو دفاعیه عدمی بودن (معدوم بودن) و وهمی بودن (موهوم بودن) شرور وجه جمعی یافت؟ و آیا این دو دفاعیه با دفاعیه نسبی بودن شر سازگاری دارند یا خیر؟

در پاسخ به این دو پرسش ناگزیر از ذکر چند مقدمه هستیم:

اولاً ابن عربی شر را به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌کند و شر عام را مطلق کاستی معرفی کرده و وجود آن را در تمام مراتب وجود از ناسوت تا مقام واحدیت به جز مقام احدیت اثبات می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۷)

ثانیاً ابن عربی مشیت و اراده خداوند را تابع علم او و علم را تابع معلوم و معلوم را تابع

اعیان ثابته و احوال ایشان می‌داند. پس هرچه از خداوند به مخلوقات می‌رسد بر حسب تقاضای اعیان ثابته آنهاست و هرکس میوه درخت خود را می‌خورد. او در عین حال اعیان ثابته را نامجعول به شمار می‌آورد. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۲۲-۴۲۱)

ثالثاً بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود در نظام هستی یک وجود بیش نیست و موجودات دیگر مظاهر و جلوه‌های او هستند و به ملاک موجودیت او و به تعبیری به حیثیت تقییدی وجود او موجودند. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۹۰)

رابعاً از نظر ابن عربی سراسر هستی ظهور اسمای الهی است و نظام حاکم بر جهان نظام تجلی و ظهور است که تابع نظام اسمای الهی می‌باشد. در واقع هر شیء و پدیده‌ای که در عالم مشاهده می‌کنیم ظهور یک یا چند مجموعه از اسماء الله است. از آنجا که همه اسمای خداوند «حسنی» هستند و اسم «رحمن» ام‌الاسمای الهیه می‌باشد، می‌توان گفت با ظهور اسمای حسنی الهی و ظهور رحمت واسعه حق تعالی که مقابل ندارد دیگر جایی برای شرور باقی نمی‌ماند. (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۴)

مطابق با آن چه گفته شد اطلاق شر بر برخی اشیا و پدیده‌ها به دو دلیل است:

الف. اول این که برخی از پدیده‌ها قابلیت به ظهور رساندن تمام کمالات را ندارند و به سبب عدم ظهور صفات کمالی متصف به شریعت می‌شوند. در واقع این اشیا ظهور اسم یا اسمایی هستند که آن اسما از جرگه اسمای حسنی الهی‌اند اما این پدیده‌ها نتوانسته‌اند صفات کمالی آن اسما را به طور تمام و کمال بروز دهند؛ در واقع شریعت این گونه اشیا وصف سلبی آنهاست نه وصف ثبوتی. علت راهیابی این شرور به نظام هستی تنوع استعداد و قابلیت ذاتی اشیا بوده و مجعول به جعل جاعل نیست.

ب. دوم این که گاهی مفهوم شر از قیاس اشیا با اشیا حاصل می‌شود. هر شیء چون مظهر اسمی از اسمای حسنی حق تعالی است، به طور ذاتی خیر و نیکوست؛ اما به حسب تنوع طبایع گاهی همین شیء با برخی اشیا برخورد می‌کند که در این هنگام مفهوم شر مصداق می‌یابد. علت وقوع این گونه شرور نسبی این است که اسمای حسنی خداوند در یک طبقه‌بندی کلی به دو قسم جلالیه و جمالیه تقسیم می‌شوند. این دو قسم مقابل هم می‌باشند که بنا بر طلب ذاتی خواستار وجود علمی و عینی می‌باشند. با ظهور آنها در عالم عین این تقابل به اشیا نیز سرایت می‌کند به گونه‌ای که از قیاس برخی با برخی دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود. در اینجا است که مفهوم نسبی بودن شر خود را نشان می‌دهد.

اکنون در پاسخ به پرسش اول باید بگوییم که با توجه به این که ابن عربی گاه از تعبیر

عدم مطلق بودن شر و گاه از موهوم بودن آن سخن می‌گویید پس اگر خیر را از منظری وجودشناختی در نظر بگیریم و وجود را عین خیر محض بدانیم - چنان‌که در سخنان منقول از ابن عربی در فصوص و فتوحات دیدیم - شر عدم مطلق است و اگر خیر را از منظری معرفت‌شناختی مورد تفسیر قرار دهیم - چنان‌که خود ابن عربی در تعریف خیر و شر چنین کرده است - شر را باید ادراک غیرملائم یا منافز بشماریم و این همان وهمی - موهوم بودن شر است.

در پاسخ به پرسش دوم نیز می‌توان گفت که بر اساس آن چه که در دو دلیل فوق ذکر کردیم ظاهراً نمی‌توان دفاعیه‌های عدمی بودن شر و وهمی بودن شر را با دفاعیه نسبی بودن شر سازگاری بخشید زیرا ملاک‌های این دو دفاعیه به طور مبنایی با یکدیگر متفاوت هستند. مبنا در دو دفاعیه اول قیاس‌ناپذیری مراتب وجود با ذات الهی یا مقام احدیت و در دفاعیه سوم قیاس‌پذیری پدیده‌ها با یکدیگر بر اساس اقتضای مقام احدیت است. مگر این که بگوییم دو دفاعیه اول ناظر به توجیه شر عام هستند بر خلاف دفاعیه سوم که ناظر به شرور خاص است. بر این اساس اگر مبنای دو دفاعیه اول را مقام ذات یا احدیت قرار دهیم و جهان وجود را با آن بسنجیم و قیاس کنیم گونه‌ای قیاس‌پذیری سربرمی‌آورد که بالنسبه به مراتب مادون حضرت احدیت وقوع شری عام را جایز می‌شمارد چنان‌که در دفاعیه سوم وقوع شرور خاص در مراتب مادون حضرت احدیت نیز جایز دانسته شد.

۶-۲ تئودیه تبدیل و آن‌تروپودیسه پویایی

همان‌گونه که در شرح دیدگاه ابن عربی در باره تئودیه‌ها دیدیم او از تئودیه‌های گوناگونی از قبیل اختیار، بهترین جهان ممکن، جبران، پرورش روح و آشکارشدگی خدا استفاده می‌کند که در بحث‌های فیلسوفان دین و الهی‌دانان شناخته هستند. در اینجا به دو نوآوری ابن عربی در این بحث اشاره می‌کنیم:

۱. چنان‌که گذشت ابن عربی در فص یونسی از تئودیه‌ای استفاده می‌کند که به طور رسمی در فهرست تئودیه‌های ثبت شده قرار ندارد. ما آن را در خلال بحث «تئودیه تبدیل» نام‌گذاری کردیم. مطابق با این تئودیه تبدیل شر (تبدل آتش بر حسب مزاج ناظر یا تبدیل مزاج ناظر به علت تنوع تجلی) در ماجرای تبدیل آتش ابراهیم(ع) به آتشی برد و سلام (بردا و سلاما) (انبیاء: ۶۹) بی‌شک تصور جهانی را ممکن می‌سازد که در آن برخی از شرور

قابلیت تبدیل به خیرات را دارند و به شکلی آبژکتیو یا سوژکتیو لباس خیرات به تن می‌کنند. این تصور می‌تواند التیامی برای توضیح نحوه وقوع شر در نظام الهی محسوب شود.

۲. همچنین ابن عربی در فص ایوبی از آنترپودیسسه‌ای بهره می‌جوید که آن را «آنترپودیسسه حل مسئله» می‌توانیم نامید. همان‌گونه که گذشت هدف آنترپودیسسه تلاش برای متوقف ساختن مقصرانگاری خدا و برجسته ساختن مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌پذیری انسان و افزایش نقش مدیریت او نسبت به شر است. بر این مبنا سه‌گانه خدا، شر و عدل الهی جای خود را به سه‌گانه انسان، رنج و عدالت انسانی می‌دهد که وجهی اجتماعی دارد. مطابق با این آنترپودیسسه انسان‌ها در عین صبوری در برابر بیماری یا مسئله می‌توانند و باید به دنبال درمان بیماری یا حل مسئله باشند. پس هم‌زمان هم می‌توان و باید از درد و رنج شاکی بود و هم برای حل مسئله اندیشید و دارو جست.

۳-۶ معنای چهارم نسبی بودن شر

یکی دیگر از نوآوری‌های ابن عربی در دفاعیه‌ها طرح معنایی چهارم برای «دفاعیه نسبی بودن شر» است. همان‌طور که می‌دانیم در متون فلسفی — عرفانی متفکران مسلمان نسبی بودن در سه معنای متفاوت رایج به کار برده شده است: «مطلق نبودن»، «بالذات نبودن» (که این دو معنا فلسفی هستند) و «عینی نبودن» (که این معنا عرفانی است). اگر معنای اول را در نظر بگیریم، در این صورت، معنای نسبی بودن این می‌شود که امر مورد نظر نسبت به همه اشیا شر نیست بلکه نسبت به برخی خیر و نسبت به بعضی دیگر شر است (ظاهراً این معنا در بحث از فص یوسفی مورد نظر نیست). اگر معنای دوم را لحاظ کنیم که در برابر «بالذات» بودن به کار می‌رود، در این صورت، معنایش این است که شیء مورد نظر فی‌حد ذاته شر نیست و در مقایسه با امر دیگری، شر (= شر بالعرض) است. (این معنا می‌تواند در فص یوسفی مورد نظر قرار گیرد زیرا مطابق با نظر ابن عربی باید شر را بالذات به مظاهر و بالعرض به خدا نسبت داد). اگر معنای سوم را که معرفت‌شناختی است در نظر بگیریم شر جزو احکام و نسبی قرار می‌گیرد که مطلقاً عینیتی در خارج ندارند و صرفاً صوری معقول هستند چنان‌که خود ابن عربی گفته است: «والشر عدم کله لانه ظهور ما لا عین له فی الحقیقه فهو حکم و الاحکام نسب». (ابن عربی، بی تا الف، ج ۲: ۳۷۳) اما معنای چهارم از نسبی بودن را که به طور خاص از جانب ابن عربی در تفسیر عرفانی‌اش از واژه قرآنی «تقوا»

ابداع شده است، می‌توانیم «نسبی بودن وقایه‌ای» یا «انتساب وقایه‌ای» نام داد. مطابق با این معنا انتساب نقائص، مدام و شرور را اولاً و بالذات باید به مظاهر از جمله شیطان و... نسبت داد و آنها را به این وسیله وقایه و سپری تلقی کرد که مانع این می‌شوند که شرور را به نحوی بالذات به حق نسبت دهیم. در اینجا این نسبیت در واقع «نسبیت در انتساب شر» است که معنایی اخلاقی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد و در دفاعیه‌های سستی از مسئله منطقی شر می‌تواند راه‌حلی جدید و راه‌گشا باشد.

۷. نتیجه‌گیری

در این پژوهش کوشیدیم ببینیم از مطاوی سخنان ابن عربی در آثارش به خصوص *فصوص‌الحکم* و *فتوحات مکیه*، چه دفاعیه‌ها و تئودیه‌هایی قابل استخراج هستند و چگونه می‌توانیم آن پاسخ‌ها را در قالب‌های معاصر پاسخ‌دهی به مسئله صورت‌بندی کنیم. به نظر می‌رسد این قبیل کوشش‌ها تا حدود زیادی قرین توفیق هستند. همان‌گونه که دیدیم ظرفیت آثار ابن عربی چنان قابل توجه است که می‌توان دفاعیه‌هایی مانند موهومی بودن شر، عدمی بودن شر و نسبی بودن شر و تئودیه‌هایی نظیر تئودیه جبران، تئودیه اختیار، تئودیه بهترین جهان ممکن، تئودیه پرورش روح، تئودیه خلوص، تئودیه فرآیند، تئودیه چلیپایی و... را به او منتسب ساخت. به نظر می‌رسد انجام پژوهش‌هایی مشابه در مورد دیگر عارفان مسلمان و نیز سایر منابع مورد نظر در فلسفه و کلام اسلامی می‌تواند دستاوردهای مهمی در تبیین امروزی دیدگاه‌های متفکران مسلمان در زمینه مسئله شر به ارمغان آورد.

منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا الف). *الفتوحات المکیه*، چاپ اول، بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا ب). *فصوص‌الحکم*، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵). *فتوحات مکیه*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۵). *فصوص‌الحکم*، ترجمه و توضیح: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- پترسون، مایکل (۱۳۹۷). *خدا و شر* (در سنامه مسئله شر)، ترجمه: حسن قنبری، ویراستاران: محمد کیوانفر،

محمد تنها، قم: طه.

پتر سون، مایکل و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۷). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: سلطانی و نراقی، تهران: طرح نو.

پلانتینجا، آلین (۱۳۸۴). *فلسفه دین* (خدا، اختیار و شر)، ترجمه: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷). «الاهیات شبانی مسیحی و پاسخ به مسئله شر»، *پژوهش‌های ادیان*، شماره ۳، صص. ۶۷ تا ۸۸.

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷). *درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر*، قم: کتاب طه.

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۲). «پاسخ به مسئله اگزیزستاناسی شر»، *جستارهای فلسفه دین*، سال دوم، ش ۴، صص. ۱۰-۳۷.

الحرالعالمی، محمد بن الحسن بن علی بن الحسین (بی تا). *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه*، بیروت: مؤسسه الاعلامی للمطبوعات.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۴۸). *شرح غرر الفرائد* معروف به شرح منظومه حکمت، تصحیح: توشیهیکو ایزوتسو و مهدی محقق، مونترال: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.

قونوی، صدرالدین محمد اسحاق (۱۳۷۱). *الفکوک*، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.

قیصری، داود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

Holy Quran

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (N.D). *al-Fotuh al-Makiyya*, first edition, Beirut: Dar al-Sadr.

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (N.D). *Fosus al-Hikam*, correction and suspension by Abul Alaa Afifi, Beirut: Dar al-Kutb al-Arabi.

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (1375). *Fotuh al-Makiyah*, translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola.

Ibn Arabi, Mohyi al-Din (1385), *Fosus al-Hikam*, translated and explained by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed, Tehran: Karmameh.

Peterson, Michael (2017). *God and evil* (textbook on the problem of evil), Qom: Taha.

Peterson, Michael and et al (1377). *Religious belief and understanding*, translated by Soltani and Naraghi, Tehran: Tarhe No.

Platinga, Alvin (2014). *Philosophy of Religion* (God, free will and evil), translated by: Mohammad Saeedi Mehr, Qom: Taha Cultural Institute.

Pourmohammadi, Naimeh (2017). "Christian Pastoral Theology and the Answer to the Problem of Evil", *Religious Researches*, No. 3, pp. 67-88.

Pourmohammadi, Naimeh (2017). *About evil*: translation of selected articles in the philosophy and theology of evil, Qom: Taha.

- Pourmohammadi, Naimeh (2012). "Answer to the Existential Problem of Evil", *Essays on the Philosophy of Religion*, No. 4, pp. 37-10.
- Al-Harr al-Aamili, Muhammad bin al-Hasan bin Ali bin Al-Hussein (N.D). *Al-Jawahir al-Sunniyya fi al-Ahadith al-Qudsiya*, Beirut: Al-Alami Scientific Institute for Publications.
- Sabzevari, Molahadi (1348). *The description of Gharal Faraid*, known as Manzume Hikmat, edited by Toshi Hiko Izutsu and Mehdi Mohaghegh. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Fanari, Mohammad Bin Hamzah (1374). *Misbah Elans*, corrected by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola.
- Qunavi, Sadr al-Din Mohammad Ishaq (1371). *Al-Fukuk*, corrected by Mohammad Khajawi, Tehran: Mola.
- Qaysari, Davud (1375). *Commentary on Fosus al-Hikam*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

