

بازسازی پاسخ ابن عربی به مسئله شر بر اساس رویکرد اگزیستانسی هسکر

طاهره باغستانی*

هادی وکیلی**، نعیمه پورمحمدی ماهونکی***، سید حسین سید موسوی****

چکیده

مسئله شر از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول کرده و اندیشمندان بسیاری از راه‌های مختلف در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده‌اند. این راه‌ها گاه برای جلوگیری از احساس الحاد یا ناامیدی نسبت به خالق هستی و گاه برای کاهش رنج یا اضطراب در زندگی مطرح شده‌اند. در سنت عرفان اسلامی ابن عربی، بنیانگذار عرفان نظری، بر اساس مبانی عرفانی خاص خود یعنی نظام اسما و صفات الهی، نظام احسن، اعیان ثابته و وحدت شخصی وجود به ارائه راه‌حل در این زمینه پرداخته است. در این مقاله می‌کشیم بر اساس همین مبانی عرفانی و با توجه به شباهت رویکردهای عرفانی با رویکرد هیات اگزیستانسی به کشف و بازسازی پاسخ ابن عربی در این زمینه در مورد مسئله شر بر اساس تقریر اگزیستانسی هسکر پردازیم. بر مبنای این راه‌حل شر از نگاه ابن عربی امری نسبی و مقید است و به تعیین‌ها و قابلیت‌های پدیده‌های موجود بازمی‌گردد و از آنجا که بر اساس اسمای

* دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، t.b1969@yahoo.com

** دانشیار عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، drhvakili@gmail.com

*** دانشیار فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، naemepoormohammadi@yahoo.com

**** دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، shmosavi@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵

حسنای الهی، کل نظام، نظامی احسن تلقی می‌شود و بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود در خداوند منحصر است، معنابخشی و تسلادهی با وجود الهی امکان‌پذیر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مسئله شر، وحدت شخصی وجود، نظام احسن، رویکرد آگزیستانسی، ابن عربی، هسکر.

۱. مقدمه

مسئله وقوع شر در نظام آفرینش از جمله مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. از این رو اندیشمندان جهان چه آنها که به خدا ایمان دارند و چه آنان که منکر خدا هستند با رویکردهای مختلف کلامی-الهیاتی، فلسفی و عرفانی به آن توجه نشان داده و به ارائه راه‌حل برای آن پرداخته‌اند. به‌طور کلی، منشأ شرور یا طبیعت است یا انسان. حوادث طبیعی، همچون زلزله و سیل شروری طبیعی و فساد، خونریزی، فقر و جهل از جمله شرور انسانی هستند که توانسته‌اند تغییرات بسیاری در پدیده‌ها به وجود بیاورند. از دسته اول با عنوان شرور ادراکی و از دسته دوم با عنوان شرور اخلاقی یاد می‌شود.

فیدسوفان دین معاصر با رویکردهای گوناگونی از جمله رویکردهای منطقی، قرینه‌ای و آگزیستانسی به مسئله شر نگریسته‌اند. پاسخ الهی‌دانان به این رویکردها در قالب تقریرهایی صورت گرفته است که به ترتیب با عنوان دفاعیه، تئودیه و تسلادهی-معنابخشی از آنها یاد می‌شود. در بین متفکران مسلمان، علاوه بر متکلمان و فیدسوفان، عارفان نیز به این مسئله توجه نشان داده و به راه‌حل آن اندیشیده‌اند. از جمله ابن عربی، عارف قرن هفتم هجری قمری و پدر عرفان نظری، از مشرب خاص عرفانی خود به مذاقه در مورد این مسئله و ارائه راه‌حل برای آن پرداخته است. او برای تبیین مسئله شر از مقولاتی مانند نظام احسن، نظام اسما و صفات الهی، اعیان ثابت و وحدت شخصی وجود بهره می‌گیرد.

با توجه به شباهت‌هایی که بین مبانی عرفان اسلامی و مبانی الهیات آگزیستانسی وجود دارد، در این مقاله کوشیده‌ایم که به صورت‌بندی جدید راه‌حل ابن عربی به مسئله شر بر اساس دغدغه‌ها و رویکردهای آگزیستانسی به این مسئله بپردازیم. برای این منظور، نخست، به توصیف راه‌حل ابن عربی در این مورد پرداخته، آن‌گاه تقریر آگزیستانسی این مسئله را بر اساس رویکردهای معاصر در فلسفه دین بیان کرده و سپس به صورت‌بندی راه‌حل ابن عربی

بر اساس این تقریر می‌پردازیم. در رویکرد ابن عربی استعداد نهفته در پدیده‌ها و تعین‌ها که از اسماء الهی و اعیان ثابت ناشی می‌شود موجب می‌شود که هر یک از این پدیده‌ها قابلیت‌های متنوعی اعم از ایجابی (موجب ظهور خیر) و سلبی (موجب ظهور شر) را از خود بروز دهند و این خود مستلزم آن است که شر ظهور یافته یا صادر از آنها امری نسبی و بالعرض تلقی شود. بر اساس اسمای حسناى الهی، کل نظام، کامل و احسن و خیر محض است و شرور که نسبی و بالعرض هستند به اقتضای تناکح اسماء جمالی و جلالی از دل خیرات برمی‌آیند و ملازم با آنها هستند. در عین حال همه آفرینش تجلی و ظهور اسما و صفات الهی هستند، خدا واجب الوجود مطلق است و ممکنات، مظاهر و تعینات هستند. بر اساس رابطه این‌همانی وحدت شخصی وجود، معاینه‌اشی و تسلادهی جز با حق تعالی ممکن نیست و وجود، منحصر به خداست.

۲. مسئله شرّ و راه‌حل آن از منظر ابن عربی

ابن عربی در آثار مختلف خود به خصوص فتوحات مکیه و فصوص الحکم به طور پراکنده و مطابق با مشرب عرفانی خود به مسئله شر پرداخته و از راه‌حل آن سخن گفته است. در اینجا نخست به تقریر مسئله و سپس به راه‌حل آن از دیدگاه ابن عربی می‌پردازیم.

۲-۱ تقریر مسئله شر از دیدگاه عرفانی ابن عربی

همان‌گونه که می‌دانیم شر در لغت به معنای نقص، امر نامطلوب، بد، فساد و کاستی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۱ / ۴۴۸؛ معین، ۱۳۸۶: ۶۶۵). شر در اصطلاح بر امر نامطلوب و مخالف طبع و مزاج اطلاق می‌شود و به معنای فقدان کمالات تعریف می‌گردد. به همین منوال منظور از خیر آن چیزی است که موافق با غرض بنده باشد و ملایم با طبع و سرشت او (ابن سینا، ۱۳۸۶: ج ۳ / ۴۵۱ و ۴۵۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲ / ۵۷۶؛ صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۷ / ۸۵-۸۶؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۴۶).

از دیدگاه وجودشناختی ابن عربی، همه وجود، خیر و خداوند خیر محض و مطلق است؛ به این معنا که او وجود محض است اما شر را وجودی نیست؛ شرّ عدم است. بنابراین وقتی به شر بودن امری حکم می‌کنیم به حکمی نسبی تن می‌دهیم که یا از شرّ، یا

از عرف، یا از طبیعت و یا از عقل ناشی شده است و خود را در قالب یکی از موارد زیر نشان می‌دهد:

۱. نسبت ناشی از حکم شرع: که بنا بر آن فعل انسانی به‌خودی‌خود نه خیر است و نه شر، اما شرع است که گاه به شربودن پاره‌ای از افعال حکم می‌کند (ازدواج با محارم).

۲. نسبت ناشی از حکم عرف و عادات (جامعه انسانی و یا محیط اخلاقی): که مطابق با آنها برخی از رفتارها شر به معنای ناهنجار یا ناپسند تلقی می‌شود (نوشیدن الکل و همجنس‌گرایی).

۳. نسبت ناشی از حکم طبع و مزاج انسان: که بر اساس آن، هر آن‌چه با طبع / مزاج انسان سازگار نباشد، شر خوانده می‌شود (مانند داروی تلخ و زهر مار).

۴. نسبت ناشی از حکم عقل: که مطابق با آن، پاره‌ای از افعال، شر یا منتهی به شر تلقی می‌شوند (شهرت‌طلبی، ثروت‌طلبی و قدرت‌طلبی).

بنابراین روشن شد که خیر همان وجود است اما این شرع، عرف و عادات، طبع و مزاج، و عقل هستند که شر را، که عدم است، می‌آفرینند. مطابق با این دیدگاه جایی برای شر در جنب خیر کل باقی نمی‌ماند و همان‌گونه که خود ابن عربی تصریح می‌کند:

... عالم از خداوند ظاهر نشد، مگر با صورتی که فرمان داده بود، و در اصل شری نبود؛ پس شرور را به چه استناد می‌دهی؟ که عالم در قبضه خیر محض یا همان وجود تام است. آن‌گاه که ممکن به عدم نظر کرد، به همان مقدار، شر به او نسبت داده شد. اما این حکم وجوبی وجودی ذاتی نبود و هنگامی که شر عارض آن شد، استمرار و ثبوت نداشت و در قبضه خیر محض و وجود پایدار ماند... (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳ / ۳۱۵).

ابن عربی در جایی دیگر و به هنگام تفسیر دعای پیامبر گرامی اسلام «و الخیر کله فی یدیک و الشر لیس الیک» خیر را سراسر در دست خدا می‌داند و شر را از ساحت او سلب می‌کند. از نظر او شر، ضد خیر است و از خیر جز خیر صادر نمی‌شود. شر همان عدم خیر است؛ یعنی خیر همه وجود است و شر همه عدم. زیرا حکم آن‌چه که دارای ظهور عینی نیست، نسبی است... (همان: ۳۷۳).

او در جایی دیگر، آفرینش جهان را ناشی از منبع خیر می‌داند زیرا «خداوند، عالم را از عدمی که شر است بیرون نیاورده، مگر به خیری که آن را خواسته و آن جز وجود نیست»

(همان: ۳۷۷).

ابن عربی همچنین پشتوانه تشخیص شرور اخلاقی را عرف و شرع می‌داند و معتقد است که خیر منبع جامع مکارم اخلاق است و از حیث عرف و شرع شناخته می‌شود (همان: ج ۴/ ۵۸). بر این اساس، شرور، به خصوص شرور اخلاقی به خلق باز می‌گردند. چنان‌که در بیتی مشهور می‌گوید:

فلولا وجود الحق ما كان خيره و لولا وجودی لم یر فی الوری شر

(همان: ج ۳/ ۳۱۸).

اکنون برای تقریر دیدگاه ابن عربی در مورد مسئله شر باید به مهمترین عناصر فکری او در این باره اشاره کنیم. این عناصر عبارتند از نظام احسن، نظام اسما و صفات الهی، اعیان ثابته، و وحدت شخصی وجود.

۱. **نظام اسما و صفات الهی:** در دیدگاه ابن عربی، نظام اسما و صفات الهی همچون پلی بین ذات الهی و مظاهر اسما و صفات او عمل می‌کند. این عمل چیزی جز انتقال آثار و احکام و اقتضائات الهی به مظاهر اسما و صفات نیست. این پل ارتباطی بین ذات الهی و مظاهرش، فرآیند تنزلی مراتب حق به ماهیات و جهات امکانی و به تعبیری تنزل جهت حقانی تا سطح ماهیات را توجیه می‌کند. به تعبیری دیگر، تک تک ماهیات در تعیین ثانی از طریق اسما موجود می‌شوند و این اولین مرحله‌ای است که اسما به نحو تفصیلی و متمایز شکل می‌گیرند. به بیان دیگر برای همه اسماء الله مظهري است، در غیر این صورت اسمای الهی معطل می‌مانند. ممکنات هر کدام به موازات اسمی از اسمای مؤثر خداوندی قرار یافته‌اند و تقابل و تخاصم میان اسماء الله، تقابلی مثبت در جهت برقراری نظام احسن است که پس از این مورد بحث قرار خواهیم داد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ج ۱/ ۴۶). برای توضیح بیشتر این مطلب و نیز ارتباط آن با بحث شرور لازم است به مفاهیم اصلی در مورد اسما و صفات الهی اشاره‌ای کنیم:

الف) **تعینات اسمای الهی:** اسم تعین خاصی از ذات حق است یعنی هرگاه ذات با صفت و تعین خاصی جلوه کند، اسم پدید آید. در مجموع ذات الهی در سه تعین می‌تواند تجلی یابد:

تعین اول که حاصل تجلی ذات بر خودش است و «احدیت» نام دارد و شامل تمام اسما است و هیچ‌گونه حکم و اثر عینی و مستقیمی ندارد.

تعیین ثانی که حاصل تجلی ذات بر تعین اول و جامع جمیع اسما است و مقام «واحدیت» نام دارد. مقام واحدیت دو بعد دارد. اولی مقام حضور أسماء الهیه یا صُور علمی در حضرت علمیه الهیه است که آفرینش بر اساس آنها صورت می‌گیرد. دوم مقام حضور صُور عینی که در عالم کون تحقق دارند و اعیان متغیره نام می‌گیرند.

تعیین ثالث حاصل تجلی ذات بر تعین ثانی است که مقام «فیض مقدس» یا «نفس رحمانی» است که جهان خلقت و عالم هستی را با یک دم پدید می‌آورد، و با یک بازدم به کتم خفا می‌برد. گاهی از تعین ثالث به عالم ماهیات تعبیر می‌کنند که دارای سه درجه یا سه رتبه است: عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت.

توجه به این نکته لازم است که انسان، تعین اسم جامع الهی و جامع تمام تعینات سه‌گانه فوق است. البته هر انسانی بالقوه از سان کامل است و خداوند درون هر انسانی استعداد مظهریت جمیع اسما را نهاده است؛ خواه آن انسان این استعداد را به فعلیت برساند یا نه. به قول ابن عربی از سان مرآت است؛ هنگام ورود به این جهان پاک است اما با توجه به مثلث ابتلائات انسانی که یک ضلعش شهوت، یک ضلعش قدرت و دیگری ثروت است تعلقات وافر دارد که خدا خواسته به اختیار خودش این تعلقات را تغییر دهد. یعنی انسان هرچه را طالب باشد و اختیار کند آن اسم ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۱-۱۱۹).

ب) تقسیمات اسما: در عرفان اسلامی اسمای الهی را به اعتبارات و حیثیات گوناگون تقسیم می‌کنند تا احکام و اقتضائات مختلف آنها در جهان مشخص شود از جمله تقسیم آنها به اسمای ثبوتی و اسمای سلبی، اسمای جمالی و جلالی، و اسمای متقابل و غیرمتقابل. آن دسته از اسمائی که بر جنبه خلقی یا یلی الخلقی و کثرت دلالت دارند یا این دلالت در آنها غالب است مانند خالق و رازق اسمای ثبوتی و آن دسته از اسمائی که بر جنبه یلی‌الحقی و وحدت دلالت دارند یا این دلالت در آنها غالب است مانند سبوح، قدوس، صمد و... اسمای سلبی نام می‌گیرند (همان: ۸۱؛ ابن عربی: ج ۴ / ۱۹۴). همچنین میزان قرب به وحدت، بساطت، تنزیه و بعد از کثرت و ترکیب در اسمای سلبی بیشتر و میزان بعد از وحدت، بساطت، تشبیه و قرب به کثرت و ترکیب در اسمای ثبوتی بیشتر است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۵). آن دسته از اسمائی که نشان از لطف، رحمت، جذب و همگرایی دارند اسمای جمالی تلقی می‌شوند مانند لطیف، رحیم، ودود، غفور و... و آن دسته از اسمائی که بر قهر، غضب، دفع و واگرایی دلالت می‌کنند اسمای جلالی نامیده می‌شوند مانند قهار،

منتقم، اشد المعاقبین و... (ابن عربی: ج ۱ / ۴۲۸؛ جامی: ۱۰۸). البته هیچیک از اسمای جمالی و جلالی یکسره جمالی یا جلالی نیستند بلکه اسمای ظاهرا جمالی در باطن خود، جلالی و اسمای جلالی در باطن خود، جمالی نیز هستند زیرا وقتی تجلیات جمالی یا جلالی در سالک شدت می‌گیرند منشأ اسمای متقابل می‌شوند (همان: ج ۲ / ۵۴۲). اسمای متقابل آن دسته از اسمائی هستند که در برابر هم قرار می‌گیرند و اثر یکدیگر را از بین می‌برند مانند «غضبان و رحیم»، «قهار و لطیف» و «هادی و مضل» اما اسمای غیرمتقابل اسمائی هستند که صرفاً با یکدیگر متفاوتند و آثار گوناگون و مغایر با هم دارند اما در تقابل با هم نیستند مانند عالم و قادر. البته بین اسمای متقابل می‌توان محیطی خاکستری و به اصطلاح عارفان، برزخی را تصور کرد که در آن اسما یا اسمی وجود داشته باشند که از هر دو اسم متقابل تشکیل شده، اثر آن دو را همزمان در خود داشته و جامع معنای آنها باشند. چنین محیط میانی را برزخ بین متقابلین می‌گویند.

ج) تناح اسمائی: هر یک از اسمای الهی دارای احکام و نسب خویش است و با دیگر اسما می‌تواند ترکیب شود و ممزوج گردد که منظور از ازدواج یا نکاح هم همین ترکیب است. از آنجا که اسمای الهی با درجات و نسبت‌های متفاوت در کار نکاح با یکدیگر شرکت می‌کنند لذا بی‌شمار ترکیب و ازدواج صورت خواهد گرفت (شبه ترکیب رنگ‌ها از سه فام قرمز، زرد و آبی). توجه به این نکته لازم است که گرچه اسمای الهی پیش از ترکیب از کلیت و عمومیت برخوردار هستند اما به تدریج که با یکدیگر ترکیب می‌شوند از خلوص و کلیت آنها کاسته می‌شود و به سوی بی‌نهایت ترکیب جزئی و متشخص میل می‌کنند و از این رو گفته‌اند اسمای الهی از حیث بساطت و وحدت و کلیت محدود اما از حیث کثرت و ترکیب و جزئیت بی‌کران و نامحدودند (قیصری: ۴۶). از این تناح، طیفی گسترده از آثار و احکام و ویژگی‌های متفاوت و حتی متعارض در جهان ظهور می‌یابند که در دو سنخ مثبت و منفی یا مطلوب و نامطلوب و به اصطلاح خیر و شر دسته‌بندی می‌شوند تا بر تنوع دوگانه پدیده‌های جهان تاکید کنند. همان‌گونه که ابن عربی در فتوحات تصریح می‌کند اگر ما نبودیم اسما تعیین نمی‌یافتند، اگر احکام و آثار اسما نبودند اسما شناخته نمی‌شدند و اگر اسما شناخته نمی‌شدند مسمی شناخته نمی‌شد. جمال و بهای اسما از آثار و احکام آنهاست، همچنان که جمال و بهای مسمی از اسما است، و بالاخره اگر اسما نبودند نه خوفی بود نه رجایی، نه عبادتی و نه اطاعتی و نه سماعی و نه خطابی (ابن عربی: ج ۳ / ۳۹۷). او در باره

خلقت عوالم می‌گوید: ظهور حق در عالم روحانی مانند ظهورش در عالم طبیعی نیست زیرا او در اولی بسیط نورانی و نزیه و پاک فعلی وحدانی می‌باشد و در دومی مرکب ظلمانی انفعالی است (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۳۳). درک نقش خطیر اسمای الهی در به وجود آمدن خصلت‌های دوگانه جهان مادی ما را در فهم نحوه ظهور شر در عالم تکوین (شرور طبیعی) و در اراده بشری (شرور اخلاقی) یاری خواهد کرد.

۲. نظام احسن: در سنت فلسفه اسلامی نظام جهان، نظامی احسن یعنی اتم و اکمل تفسیر شده و معلول علم و عنایت حق تعالی قرار داده شده است. مهمترین ویژگی این نظام برخورداری آن از نظم طولی و عرضی است که سلسله مراتب وجود را از بالاترین تا پایین‌ترین رقم می‌زند. این سلسله مراتب هرچه به بالا رویم به نور، وحدت، بساطت و در نتیجه به خیر نزدیک می‌شود و هرچه به پایین رویم به ظلمت، کثرت، ترکیب و در نتیجه به شر نزدیک می‌شود. مفهوم دینی — عرفانی قرب چه در تعبیر «قاب قوسین» و چه در تعبیر «قرب نوافل و فرائض» بیانگر همین قرب و بعد طولی در سلسله مراتب هستی است. ویژگی دیگر این نظام، حسن بل احسن بودن یعنی مرضی و مطلوب و نمونه بودن است زیرا متضمن هرمی از مراتب گوناگون طولی و عرضی است که هم به تاریخ موجودیت می‌بخشد و هم به جغرافیا و هم به ارزش‌های اخلاقی و معنوی و هم راه وصل به خیر یا سقوط به ورطه شر را نشان می‌دهد. نظامی جامع از کمالات و نقایص که مطابق با سخن ابن عربی در فص ابراهیمی، هم هدایت‌گر مؤمنان به بهشت است و هم هدایت‌گر کافران به جهنم (ابن عربی، بی تا: ۸۷). بنابراین، احسن بودن این نظام به جامع‌ترین، کامل‌ترین و خودبسنی آن نیز قابل تفسیر است.

۳. اعیان ثابت: در اصطلاح ارباب عرفان، اعیان ثابت وجود علمی اشیا در مقام ذات حق پیش از بروز آنها در خارج می‌باشند که هیچ‌گاه رنگ وجود یعنی وجود بیرون از ذات حق را نمی‌گیرند. به همین دلیل، گاهی از آنها به «عدم» و گاهی به «حقایق عالم» تعبیر می‌شود چنان‌که از موجودات خارجی عینی با «مفردات» یاد می‌شود.

به اعتقاد ابن عربی، فعل به لحاظ ایجاد هیچ نسبتی با انسان ندارد؛ زیرا هر فعلی تنها یک ایجاد دارد و آن هم فقط به حق باز می‌گردد؛ اما به لحاظ غیر ایجاد، که همان تعیین بخشیدن به فعل است، انسان در فعل شریک است و تعیین آن فعل به انسان نسبت داده می‌شود. ابن عربی از آیات الهی هم بهره می‌برد و در فتوحات به آیاتی چون: «والله خلقکم و

ما تعلمون» (صافات: ۹۶) «ما اصابك من حسنه فمن الله و ما اصابك من سيئه فمن نفسك» (نسا: ۷۹) «قل كل من عند الله» (نسا: ۷۸) و «لها ما كسبت و عليها ما اکتسبت» (بقره: ۲۸۶) استناد می‌کند تا نشان دهد عبد نیز با همان تعیین مادی در کنار حق، شریک هستی است. در نتیجه آن‌چه به عنوان فعل عبد قابل تصور است هم از آن حق است و همان از آن خلق. فعل عبد، از حیث انتساب به حق، ایجاد و از حیث انتساب به خلق، تعیین‌پذیری است. اساساً افعال متحقق در جهان خارج ناشی از تعیین‌یافتگی است که لباس تحقق به تن می‌کنند. البته تعیین‌یافتگی افعال، حالت‌های گوناگون و متفاوت دارد و در مورد هر موجودی از جمله انسان گونه‌گون می‌باشد (ابن عربی: ج ۳ / ۲۱۱). از نظر ابن عربی، آیه «ما یبدل القول لدی» (ق: ۲۹) تبعیت ازلی علم الهی از معلومات یعنی از اعیان ثابت را بیان می‌کند. در نتیجه، موجود بیرونی یا موجود متغیر تحقق‌بخش همان عین ثابت است (همان: ج ۴ / ۲۵۸) و خداوند بی‌کم‌وبیش همان را به عبد می‌دهد که عین ثابت او آن را اقتضا می‌کند. از این رو حجت او بر خلق تمام می‌شود: «فلله الحجه البالغه» (انعام: ۱۴۹) (همان: ۲۸۰). لذا اگر عین ثابت عبد، کفر را اقتضا کند، خدا کفر را به او می‌دهد و اگر ایمان را اقتضا کند به او ایمان می‌دهد. خدا از خود و بر خلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد: «و لا یرضی لعباده الکفر» (زمر: ۷)

۴. وحدت شخصی وجود: یکی از مهمترین مبانی عرفانی ابن عربی وحدت شخصی وجود است به طوری که هرچند خود ابن عربی هرگز این اصطلاح را به کار نبرده است اما عبدالرحمان جامی وی را «قدوه قائلان به وحدت وجود» و «اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی» می‌نامد (جامی: ۱۳). مطابق این نظریه، حقیقت وجود منحصر در خداست و باقی موجودات، «حصه‌ها»، «تعیین‌ها» و «نسبت‌ها»ی آن حقیقت هستند و وجودی و رای آن ندارند. بنابراین آن تعینات تنها در صورتی بهره‌ای از وجود دارند و موجودیت به آنها نسبت داده می‌شود که به نحوی مستقل بدانها نگاه نشود بلکه به اعتبار حضور آن حقیقت که اینها پرتوهای آن هستند نگریسته شوند. روشن است که بنا بر این تبیین، این تعین‌ها منهای نسبت وجودیشان به آن حقیقت، عدم محض هستند و نسبت‌هایی صرف به شمار می‌روند. بدین ترتیب این تعینات و نسب چیزی جز اطوار و شئون آن حقیقت نیستند و از این حیث دارای نفس‌الامر هستند و اعتبار هستی‌شناختی دارند. بنابراین منظور از کثرت همان تعینات، نسبت‌ها، شئون و حیثیت‌های وجود حقیقی واحد است که همه موجودات از جمله انسان

و افعال و حرکات و سکانات آنها را دربرمی‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶).

۲-۲ راه حل مسئله شر از دیدگاه عرفانی ابن عربی

برای یافتن راه حل ابن عربی در مسئله شر توجه به عناصر چهارگانه پیش گفته ضرورت دارد. از بین این چهار عنصر، عنصر وحدت شخصی وجود، با سه عنصر دیگر هم‌نواپی ندارد زیرا قول به وحدت شخصی وجود، قول به حضور تام و تمام حق در تمام زوایا و خلل و فرج جهان وجود است که مستلزم حضور اسمائی، صفاتی و افعالی او در همه زمان‌ها، مکان‌ها و همه موجودات است. بدین ترتیب، به راحتی می‌توان پیدایش شرور، چه طبیعی و چه اخلاقی، را به حق نسبت داد و او را به طور مستقیم منشأ همه شرور دانست. در عرفان ابن عربی، شرور در رابطه با تعینات اعیان یعنی ماهیات و ممکنات معنا می‌یابد اما خود وجودات خاصه از عدم مبرا هستند و به تبع احکام ماهیات، شر بدانها منسوب می‌شود. ابن عربی تمام انواع شرور را عدم محض و نسبی می‌داند و می‌گوید آن‌گاه که حقایق از اصل آشکار می‌گردد بدی، زشتی و گناه رنگ می‌بازند و بدی به خوبی و سیئات به حسنات تغییر هویت می‌دهند. البته محققان عرفان گوشزد می‌کنند که این مطلب برای عرفا در همین دنیا و برای دیگران هنگام مرگ و قیامت آشکار می‌گردد (ابن عربی: ج ۳ / ۴۴۹).

ابن عربی به صراحت می‌گوید تمام عالم در نهایت جمال است و به طور مطلق، قبح و زشتی از عالم منتفی است «فالعالم کله فی غایه الجمال ما فیه شیء من القبح»، سپس به آیه قرآن استشهاد می‌کند که خداوند به هریک از موجودات آفرینش و کمال مناسبی را که اقتضا داشت عطا کرد: «قال تعالی: اعطی کل شیء خلقه» (همان: ج ۲ / ۵۴۲).

به تعبیری دیگر، اگر کثرت را از حیث اینکه تعینات وجود واحد حقیقی هستند در نظر بگیریم، اموری عدمی تلقی می‌شوند که شروری بالذات هستند. اما اگر کثرت را شئون وجودی آن وجود واحد حقیقی در نظر بگیریم، اموری وجودی تلقی می‌شوند که نوعی شر نسبی را در نظام تکوین و نوعی شر ذاتی سلوکی را در نظام تشریح رقم زده‌اند. این شرور نسبی همان‌گونه که در بحث پیشین گذشت، به استعداد کلی نهفته در باطن موجودات یعنی همان اعیان ثابت برمی‌گردند.

اما سه عنصر دیگر یعنی نظام اسما و صفات الهی، اعیان ثابت و نظام احسن بر خلاف عنصر چهارم با یکدیگر هم‌نوا هستند و در جهت شاکله‌بندی سیر نزولی و صعودی جوهر حقیقت نقش ایفا می‌کنند. نظام اسما و صفات الهی به منظور توجیه صدور کثرت از

وحدت، تجلیات الهی را در دو شاخه کلی اسما و صفات جمالی و جلالی توصیف می‌کنند که نشانگر جامعیت، اعتدال و تقابل احکام الهی هستند. این اسما و صفات در سیر نزولی خود نخست در قالب اعیان ثابت (عنصر دوم) و سپس در قالب نظام اعیان متغیره (نظام احسن) تجلی می‌یابند. بنابراین روح حاکم بر اعیان ثابت و اعیان متغیره همان اسما و صفات الهی هستند که منشأ خیرات و پویایی و مبدأ تجلیات وجودی حیاتی تلقی می‌شوند. طبق این سلسله مراتب، تنها چیزی که از جوهر الهی افاضه می‌یابد همواره خیر محض و تجلی حُسن است و این تلقی، حق را از ساحت شرور طبیعی و اخلاقی که در ساحت ناسوت در انفس و آفاق جهان مادی یعنی پایین‌ترین مرتبه اعیان متغیره بروز می‌یابد، دور می‌سازد؛ زیرا سیر نزولی جوهر الهی تا پایین‌ترین مراتب وجود به معنای تعیین‌پذیری آن در هر یک از مراتب قوس نزول است و در نتیجه، مسئولیت آنچه که با عنوان شر یا شرور از آن یاد می‌شود بر عهده همان مرتبه است. بنابراین، شر امری است منسوب به مرتبه خاص وجودی در اعیان متغیره که مطابق با استعداد ازلی مکنسب از اعیان ثابت و با مشارکت در تعیین‌یافتگی بروز کرده است. با این تفسیر، شرور بالذات متناسب به آن مرتبه و بالعرض متناسب به ذات الهی هستند. در عین حال، مراتب و شئون وجود، واجد شری نسبی هستند زیرا از حیث آن که شئون و اطوار حق محسوب می‌شوند، خیر هستند اما از حیث تعیینات خویش که اموری عدمی تلقی می‌شوند، شر به حساب می‌آیند.

با توجه به نظام احسن، شرور جزئی و قلیلی که در این نظام راه یافته‌اند به صورت بالعرض و نسبی در نظر گرفته می‌شوند (ابن سینا: ۹۳۰-۹۳۱). ابن عربی نیز بر اساس اسمای حسنی حق تعالی، کل نظام جهان را کامل و احسن می‌داند و همه آفرینش را تجلی و ظهور اسماء الله می‌شناسد (ابن عربی: ج ۳/ ۲۱۴ و ۴۴۹). مطابق با این دیدگاه، احسن بودن نظام آفرینش با اعتقاد به وجود شر در آن سازگاری ندارد زیرا در مقایسه دو جهان ممکن که یکی واجد شر و دیگری فاقد آن است، به ضرورت تنها جهان فاقد شر است که احسن تلقی می‌شود. البته پدیدار شدن شرور از جانب خلق با احسن بودن اصل نظام آفرینش منافاتی ندارد زیرا چنین شروری برآمده از شئون عدمی جهان وجود است نه شئون وجودی آن.

بنابراین، با توجه به شریک بودن انسان و دیگر اعیان خارجی با حق در تعیین‌بخشی به پدیده‌های عالم، شرور اخلاقی و شرور طبیعی از تعیینات برمی‌آیند نه از حیثیت وجودی -

ایجادى که تنها از آن حق است و شری در آن نیست. در نتیجه، پهنه اعیان ثابت، پهنه خیرات ذاتی برآمده از علم الهی و تجلیات اسمائی و صفاتی است اما با تحقق خارجی این اعیان در قالب اعیان متغیره جهان که از طریق تعیین یافتگی حاصل می شود، پهنه جهان، بستر ظهور شرور طبیعی و اخلاقی می گردد. شر در این معنا، بروز اقتضائات ذاتی موجودات جهان است که خود در پدیداری آن سهیم هستند یعنی حق وجود آن موجودات را عطا کرده و نوع تعیین یافتگی موجودات، بروز شرور طبیعی و اخلاقی را میسر ساخته است. پس این شرور گرچه در نهایت امر به حق مستند هستند اما چون این استناد از حیث وجود برقرار است پس موجودات از این حیث، خیرات هستند و در نتیجه، شرور به نحوی غیر مستقیم به حق مستند می شوند اما اگر موجودات را از حیث تعیین خاص و آثار خاص خود در نظر بگیریم، این شرور به نحوی مستقیم به خود موجودات مستند خواهند شد.

۳. مسئله شر در فلسفه دین معاصر

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

۱. مسئله منطقی شر (Logical problem of Evil): که تلاش می کند نشان دهد تحقق شرور در عالم با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض منطقاً ناسازگار است (پورمحمدی، ۱۳۹۷: ج ۱ / ۲۱-۲۳).

۲. 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 بی حکمت 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 می سازند (پورمحمدی: ۲۴-۳۲).

۳. مسئله اگزیستانسی (عملی، عاطفی یا...) شر (Existential Problem of Evil): که پرسش اصلی اش این است که از چه راهی تجربه رنج با تئودیه‌ها وارد گفت‌وگو می شود و از چه جهت تئودیه، از تجربه رنج صدمه می بیند یا به آن کمک می کند؟ دن الندر (Dan Allender, 1953) و ترمپر لانگمن (Tremper Longman, 1952) خاطر نشان می سازند که رنج گونه‌ای از پرسش‌های درونی را در باره خدا برمی انگیزاند که فراتر از مسائل فلسفی هستند، مانند اینکه آیا خدا یا هر موجود دیگری به رنجی که همه‌روزه می برم اهمیت

می‌دهد؟ (الندر، ۱۹۹۹: ۹۶) روشن است که این رویکرد، رویکردی شخصی، درونی، عاطفی و هیجانی است. 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 (پورمحمدی: ۳۲-۳۴).

۴. الاهیات اگزستانسی

به طور سنتی، فیلسوفان مشکلات ناشی از شر را به عنوان استدلال‌های بالقوه ضد خدا باوری تلقی می‌کنند. فیلسوفان خدا باور مشکلات ناشی از شر را با ساختن استدلال‌هایی که وجود یک خدای شخصی و مشیت را با واقعیت شر منطبق می‌کند، برطرف می‌کنند. با این حال، همان‌طور که بسیاری از منتقدان اشاره می‌کنند، این راه‌حل‌های فلسفی آسایش کمی برای مبتلایان به ارمغان می‌آورند. حتی اگر این راه‌حل‌ها مشکلات مفهومی را برطرف کنند، نمی‌توانند به اندازه کافی آسیب شخصی وارد شده به فرد مبتلا را برطرف کنند. رویکرد معاصرتر و سکولارتر به شر، از فلسفه‌ورزی در باره شر اجتناب می‌کند و در عوض تکنیک‌هایی را توسعه می‌دهد که مصادیق رنج را اصلاح می‌کند. اگرچه تکنیک ممکن است درد جسمی و روانی را کاهش دهد، اما رنج ناشی از بی‌معنایی را نادیده می‌گیرد یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. در واقع می‌توان ادعا کرد ناتوانی بیمار در تسکین راه‌حل‌های مفهومی یا فنی برای رنجش ممکن است از این واقعیت ناشی شود که شر می‌تواند زندگی او را بی‌معنا کند. (که این مشکل همان مشکل اگزستانسی نامیده می‌شود) «معنا» در اینجا به تجربه ذهنی خود شخص یعنی نحوه ارتباط او با جهان و اثربخشی تلاش او در جهان و به معنای چیزهای خارج از شخص (چگونه یک شخص ساختار جهان را درک می‌کند و چگونه می‌فهمد) اشاره دارد (سیجر، ۲۰۲۱: ۲۸).

روشن است که تمرکز این معنا-طلبی در الاهیات اگزستانسی بر دغدغه‌های اگزستانسی و احساسات عواطف عمیق وجودی انسان است. اگر بر احساسات حاصل از شر همچون افسردگی، رنج، محنت، اضطراب، ترس، شورمندی، شادمانی، عشق‌ورزی، تنهایی و مرگان‌دیشی متمرکز شویم، سرنخ‌هایی در مواجهه با مسئله شر آشکار خواهد شد. اصولاً در الاهیات اگزستانسی مسئله عقلی شر اهمیتی ندارد بلکه آن چه مطرح است

تغییری است که شر در احساسات اگزیستانسی ما به وجود می‌آورد و نیز راه‌حلی که به تغییر همان احساسات کمک می‌کند (پورمحمدی: ج ۲، ۶۲۷).

«الاهیات اگزیستانسی» به پرسش‌های انسان در باره ابعاد متنوع موقعیت او در این جهان پاسخ خداآورانه می‌دهد. محدودیت‌ها و جبرهای وجود انسانی در این عالم شامل «اضطراب اختیار»، «رنج آگاهی از مرگ»، «ترس از عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ»، «ترس از تنهایی»، «افسردگی ناشی از پوچی این جهان»، «ناتوانی از شکستن مرزهای زمان و مکان و حد وجود»، «وضعیت ابهام و گیجی حاصل از رازآلودگی عالم»، «تردید در جدیت‌های زندگی»، «تهی بودن عالم از معنا و ارزش» و جز آن است. مک‌کواری (John Macquarrie, 1919-2007) از این نوع اختلال در خودی یا ناصیل شدن آن با عنوان آشفتنگی وجودی یاد می‌کند و آن را در قالب سه ویژگی عدم توازن، سقوط و بیگانگی به تصویر می‌کشد. (مک‌کواری، ۹۶-۹۷) صورت تفاوت بین الاهی‌دانان اگزیستانسی و فیلسوفان اگزیستانسی الحادی آن است که خداآوران اگزیستانسی از موقعیت‌های مرزی راهی به سوی باور به خدا جستجو می‌کنند و چاره کار انسان را در ایمان یافته‌اند، اما ملحدان اگزیستانسی در همین شرایط ایمان به خدا را امر موهوم و نامعقولی دانسته‌اند که حاصل فرار از واقعیت و انکار آن است. سارتر (Jean-Paul Charles Aymard Sartre, 1905-1980) و کرکگور (Søren Kierkegaard, 1813-1855) هر دو از اضطراب اختیار بحث کرده‌اند، کرکگور مؤمنانه و سارتر ملحدانه. کامو (Albert Camus, 1913-1960) و تیلیش (Paul Tillich, 1886-1965) هر دو از رنج تهدید عدم سخن گفته‌اند، اما تیلیش رنج نیستی را به ایمان پیوند می‌زند و کامو به پوچی و عصیان در برابر طبیعت. داستایفسکی (Fyodor Dostoevsky, 1821-1881) و یاسپرس (Karl Jaspers, 1883-1969) هر دو از رنج‌های روحی و تنهایی گفته‌اند، اما داستایفسکی به پشیمانی رسید و می‌خواست بلیت این زندگی را پس دهد و یاسپرس از دل تنهایی ایمان به خدا را بیرون کشید. مارسل (Gabriel Honoré Marcel, 1889-1973) از رازآلودگی جهان صحبت کرد و آن را به وجود خدا پیوند زد. هایدگر (Gabriel Honoré Marcel, 1889-1976) از مرگ‌آگاهی گفت و شارحانش از دل این مرگ‌آگاهی گاه ایمان درآوردند، گاه کفر. راسل (Bertrand Russell, 1872-1970) از چموشی طبیعت سخن گفت و از نیروی بی‌قید و شرط اراده انسان در برابر طبیعت دفاع کرد. نیگل (Thomas Nagel, 1937) از تردیدها و دلخواهی بودن همه چیز زندگی ما حرف زد و

این عالم و هرچه در آن است را به تم سخر و تحقیر کشید. نیچه (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) و شوپنهاور (Arthur Schopenhauer, 1788-1860) نیز از پوچی و تهی بودن این عالم از ارزش و معنا سخن گفتند و به بی‌خدایی رسیدند.

۵. پاسخ‌های الاهیات اگزیستانسی و پاسخ الهیات وجودی ابن عربی

هریک از فیلسوفان دین یا الهی‌دانان در مقام پاسخ به رویکردهای سه‌گانه پیش‌گفته به مسئله شر، مسیری خاص را در پیش گرفته‌اند. صورت‌بندی پاسخ‌های آنان با استفاده از مبانی فلسفی و یا منابع دینی مورد نظرشان در قالب سه‌گونه راه‌حل ارائه شده‌اند: دفاعیه (defense)، تئودیه (theodicy) و معنا و تسلی (meaning and consolation). (پورمحمدی: ۳۴، ۴۰ و ۴۷)

در اینجا نخست به تقریر یک پاسخ از الاهیات اگزیستانسی از زبان ویلیام هسکر (William Hasker, 1935) می‌پردازیم و سپس راه‌حل ابن عربی را بر اساس این پاسخ بازسازی می‌کنیم.

۱-۵ پاسخ هسکر

هسکر ما را دعوت می‌کند به این سؤال پاسخ دهیم که: آیا از وجود داشتن خود در این جهان به نحو کلی خوشحالیم یا نه؟ هسکر اظهار امیدواری می‌کند که اگر ما از وجود داشتن خودمان و کسانی که دوستشان داریم خوشحال باشیم، می‌توانیم مقدمه‌ای در اختیار داشته باشیم که از آن در استدلالی که او در پی می‌آورد استفاده کنیم (هسکر، ۱۹۹۲: ۱۹۳-۲۱۰).

هسکر بعد از این مقدمه استدلال را به این شکل ادامه می‌دهد که شرط ضروری وجود پیدا کردن من و شما، وجود پیدا کردن بدن من و شماست. بر اساس این مقدمه، باید نتیجه بگیریم که هرچه در تحقق بدن من دخیل است را از اجزا و شرایط ضروری وجود خویش تلقی کنم. لذا من والدین خود را از جمله این شرایط ضروری به شمار می‌آورم زیرا اگر پدر من با زنی غیر از مادرم یا مادری غیر از پدرم ازدواج کرده بود دیگر نه من فرزند آنها بودم و نه من با این بدن به دنیا می‌آمدم. پس به وجود آمدن من از پیش پدیده به غایت نامحتملی است، چرا که احتمالات بی‌شماری وجود داشت که پدر یا مادرم با کسان دیگری

ازدواج کنند. به همین ترتیب، تمامی اجداد من همچون خود من که تحت شرایطی خاص به دنیا آمده‌ام، تحت شرایطی خاص به دنیا آمده‌اند و وجودشان مشروط به بی‌شمار حوادث کوچک و بزرگ بوده است. به این ترتیب هسکر به این نتیجه می‌رسد که اگر شرایط حیاتی و تعیین‌کننده در تاریخ زندگی من و جهان من شکلی دیگر داشتند، به احتمال قوی نه خبری از من بود و نه از اجداد و والدین و تمامی اشخاصی که در زنجیره متعلقین من می‌توانسته‌اند به وجود آیند (همان: ۱۹۵).

گرچه تصور می‌شود که تعبیری احساسی مانند «خوشحال بودن از اینکه...» و «متأسف بودن از اینکه...» بر خلاف باورها و اعتقادات، جزء گزاره‌های متصف به صدق و کذب نیستند، اما هسکر بر این باور است که داوری اخلاقی و نسبت دادن سازگاری عقلانی و غیرعقلانی در مورد آنها نیز ممکن است. به همین جهت، خوشحالی من از P ایجاب می‌کند که من P را بر نقیض P ترجیح دهم. همچنین، تأسف من از P به این معناست که من نقیض P را بر خود P ترجیح می‌دهم. در اینجا این ترجیحات هستند که رویکردهای مزبور را به لحاظ عقلانی، سازگارپذیر یا ناسازگارپذیر می‌سازند. خوشحال بودن نیز مانند تأسف خوردن یکی از ترجیحات ماست. البته ممکن است بگویند که برخی از امور همزمان هم خوشحال‌کننده هستند و هم تأسف‌بار و لابد در اینجا دو ترجیح وجود دارند که چه بسا با یکدیگر در تعارض باشند اما واقعیت این است که معنای ترجیح در اینجا یعنی انتخاب P و رد نقیض آن در نتیجه امکان جمع دو ترجیح در یک پدیده وجود ندارد. اصل دیگری که ممکن است به ذهن خطور کند، اصل استلزام است به این معنا که اگر من از P خوشحالم و P مستلزم Q است، پس عقلاً من باید از Q نیز خوشحال باشم. نتیجه این استلزام این است که اگر وجود من به وجود بدن من وابسته است و اگر پدیده‌های مهم در تاریخ جهان طور دیگری می‌بودند، بدن من هرگز به وجود نمی‌آمد، بنابراین، اگر من به طور کلی از وجود خودم و وجود کسانی که دوستانشان دارم خوشحالم، باید از تاریخ این جهان، از جنبه‌های مهم آن، به همان صورتی که بوده خوشحال باشم (همان: ۱۹۸).

نتیجه‌ای که هسکر از این استدلال برای مسئله شر به دست می‌آورد این است که اگر ما از وجود خودمان «به طور کلی» خوشحال باشیم، پس باید از وجود جهان و جریان کلی تاریخ آن نیز خوشحال باشیم زیرا اینها ملازم یکدیگر هستند. در این صورت نمی‌توانید به نحو معقولی به خدا اعتراض کنید یا خدا را به دلیل وجود جهان سرزنش یا بازخواست

کنید، مگر اینکه خودتان صادقانه از وجود جهان افسوس بخورید یا متأسف باشید. بنابراین، خرسندی و خوشحالی من از وجود خودم و نزدیکانم مستلزم این است که خدا را به جهت سرشت کلی جهان یا رویدادهای مهم تاریخ گذشته جهان مورد بازخواست قرار ندهم (همان: ۲۰۵-۲۰۶).

۲-۵ پاسخ ابن عربی

اگر بخواهیم پاسخ ابن عربی را بر اساس تقریر اگزیزستانی پاسخ هسکر به مسئله شر بازسازی کنیم ناگزیر باید نخست به صورت بندی پاسخ هسکر پردازیم. به طور کلی، پاسخ (استدلال) هسکر از سه عنصر (مقدمه) تشکیل شده است: عنصر اول، عنصر رضایتمندی و خشنودی ما از وجود خود، وجود متعلقین خود و وجود تاریخ و جغرافیای جهان و دیگر شرایط حیاتی آن است. عنصر دوم، عنصر تعلق بدنی — جسمانی انسانها به بدن — جسم والدین و بدن — جسم والدین والدین و هكذا نسل های پیشین تا آخرین سلسله مراتب آنهاست که تحت شرایط خاصی تحقق یافته اند و عامل تولد بدنی — جسمانی ما شده اند. عنصر سوم و پایانی، تفسیر خرسندی و خشنودی در عنصر اول به ترجیح و انتخاب است که مراد از آن، ترجیح و انتخاب وجود خود و وجود والدین و والدین والدین و نسلها و شرایط تاریخی — جغرافیایی جهان به نحو کلی است. این مقدمات — از دیدگاه هسکر — ناگزیر به این نتیجه منتهی می شود که ما نمی توانیم خدا را به جهت سرشت کلی جهان یا رویدادهای مهم تاریخ گذشته مورد انتقاد و اعتراض قرار دهیم مگر اینکه صادقانه از وجود جهان افسوس بخوریم یا متأسف باشیم. در واقع، راه حل مسئله شر در دو رضایت نهفته: یکی رضایت ما از وجود خویش (به معنای ترجیح و انتخاب این وجود) و دوم رضایت ما از وجود جهان و ما فیه (به معنای ترجیح و انتخاب این وجود) است که لازمه رضایت اول است.

اکنون که ساختار کلی پاسخ هسکر روشن شد به تحلیل پاسخ ابن عربی می پردازیم تا نقش هر یک از اجزای استدلال او را دریابیم. استدلال ابن عربی دارای پنج عنصر (مقدمه) است: عنصر اول، ملائم بودن یا ملائم نبودن پدیده ها با مزاج و طبع انسان است. عنصر دوم، وجود یک نظام اسما و صفاتی است که مبنا و الگوی آفرینش پدیده های جهان از بدو تا ختم است. عنصر سوم، احسن بودن نظام آفرینش است که خود معلول برآمدن آن از یک

نظام اسمائی و صفاتی جامع، کامل و معتدل است. چهارم، متناسب بودن و متکی بودن پدیده‌های جهان به اعیان ثابت است که چونان کهن‌الگوهای، تاریخ و جغرافیای اقتضائات و استعدادات پدیده‌ها را رقم می‌زنند. عنصر پنجم و پایانی، وحدت شخصی حقیقت وجود و یگانگی موجودات جهان به مثابه اطوار و شئون این وجود و رگ‌ها و عروق پیکر جهان است. تقریب این عناصر و مقدمات به عناصر و مقدمات هسکر و به تعبیری بازخوانی آنها در الگوی مفهومی هسکر از این راه میسر است که آن‌چه به وجود و ما و پدیده‌های جهان از گذشته تا حال شکل و تعیین می‌دهد همانا وجود حق است که با سریان وجود خویش در پهنه وجود جهان و موجودات آن به اعتبار ظهور خویش، خود را جلوه‌گر ساخته و به اعتبار بطون خویش از چشم ما پوشیده مانده است. بنابراین هر یک از ما از وجود خویش و وجود موجودات دیگر خشنود و خرسند است زیرا حقیقت هر موجودی در عین اینکه با وجود دیگری و با وجود حق متمایز و متغایر می‌نماید اما در واقع چیزی غیر از حق نیست و چون حق از خویش و از آفرینش خویش راضی است در نتیجه مظاهر او نیز از وجود خود و وجود کلی جهان راضی و خشنود خواهند بود. از سویی دیگر، با بهره‌گیری از دو عنصر یعنی یکی «ملائم بودن یا ملائم نبودن پدیده‌ها با مزاج و طبع انسان» که ملاک خیر و شر بودن از دیدگاه ابن عربی نیز به شمار می‌رود و یادآور مفهوم محوری هسکر یعنی «خوشحال بودن از اینکه...» و «متأسف بودن از اینکه...» است و دیگری احسن بودن نظام آفرینش می‌توان نتیجه گرفت که ملائمت کلی و خرسندی و خوشحالی گسترده در مورد وجود خودمان و نزدیکانمان و به طور کلی از تاریخ گذشته خودمان بلکه رضایت از تاریخ گذشته جهان، عقلاً جایی برای اعتراض به خدا یا سرزنش یا بازخواست خدا بابت رویدادهای گذشته تا حال باقی نمی‌گذارد؛ زیرا نظام وجود، هم احسن و هم خیر محض است و شرور جزئی و قلیل در این نظام، شروری بالعرض و نسبی هستند چرا که همه آفرینش، تجلی و ظهور وجود حق و وجود اسما و صفات او هستند.

تأملی دوباره در پاسخ ابن عربی نشان می‌دهد که این پاسخ در تأمین ظرفیت‌های تسلا بخشی و معناسازی که در الهیات اگزیستانس از اهمیتی ویژه برخوردار است نیز موفق است. این ظرفیت‌ها از این جهت در این پاسخ به چشم می‌خورند که عنصر وحدت شخصی وجود، این دیدگاه را شکل می‌بخشد که وجود منحصر در خداوند است و بقیه موجودات، از جمله شئون و حیثیات وجود او هستند و در نتیجه انسان و تمام افعال و

اراده‌های او تداعی‌گر چهرهٔ جهانی هستند که بر صورت رحمن آفریده شده است و در نتیجه محل دولت اسم رحمن است و این خود، قابلیت‌های معناسازی شخصی ما را بهبود می‌بخشد، ما را از حضور همیشگی خدا در کنارمان آگاه می‌سازد و در پیدا کردن درک مثبت و خشنودآمیز از تجربه‌مان هدایت می‌کند؛ در عین حال، تداعی این احساس که راهیابی شرور در هستی به علت تنوع استعدادها و قابلیت‌های ذاتی اشیا و عالم ماده است و مجعول به جعل جاعل نیست و در نتیجه، منشأ شرور به طبیعت برمی‌گردد نه به خدا، زمینه را برای این تلقی فراهم می‌سازد که خدا بافت و زمینه (هستی) ما را دو چندان تغییر شکل دهد و ما را در اهلی کردن جهان پر شر و شور یاری می‌دهد.

علاوه بر این، از آنجایی که اسمای خداوند همه نیکو هستند، با ظهور آنها و ظهور رحمت و اسعه حق تعالی، دیگر جایی برای شر و بدی باقی نمی‌ماند. لذا مطابق این بینش، اطلاق شرور نسبی به برخی از اشیا، به قابلیت پدیده‌ها و تعیین‌ها برمی‌گردد. وجود شرور جزئی از لوازم لاینفک نظام احسن می‌باشد و میان شرور و خیرات تلازم برقرار است. بنابراین در یک نگاه کلی، شروری در عالم واقع نشده‌اند و در یک نگاه جزئی، وقوع شرور قلیل در نظام احسن، قیاسی و بالعرض می‌باشد. بر این اساس، رابطهٔ این‌همانی حقیقت وجود و دیگر موجودات، نشان‌گر این است که معنابخشی و تسلادهی جز با حق تعالی - که هم حضوری صمیمی دارد و هم قدرت معجزه‌افکنی - ممکن نیست.

۶. نتیجه‌گیری

گرچه مبانی ابن‌عربی به نحوی عام و مبانی شارحان مکتب او و حتی دیگر عارفان از دیگر مکاتب عرفان اسلامی به نحوی خاص، منحصر به چهار مبنای مطرح شده در این مقاله یعنی نظام چینش اسمای الهی، وحدت وجود، نظام احسن و اعیان ثابت نیستند اما همین چهار مبنایی که در بحث این مقاله مطرح شدند به خوبی ظرفیت عرفان اسلامی به خصوص عرفان ابن‌عربی را برای پاسخ‌گویی به مسئله شر مطابق با رویکردهای معاصر بیان می‌کنند. ظرفیت این مبانی به قدری است که می‌توان بر اساس آنها به صورت‌بندی پاسخ‌هایی از نوع تئودیه یا دفاعیه نیز برای مسئله شر دست یافت.

منابع

قرآن مجید

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). *الاشارات و التنبيهات*، شرح: حسن زاده آملی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن عربی، محی الدین (۱۳۹۸). *انشاءالدوائر*، ترجمه: محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: مولى.
ابن عربی، محی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه فی معرفه الأسرار المالکیه و المالکیه*، چاپ اول، بیروت: دارصار.
ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، چاپ اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰). *المسائل*، تصحیح و ترجمه و تعلیق: محمود دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۷). *درباره شر*، جلدهای ۱ و ۲، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
جامی، نورالدین عبدالرحمن بن أحمد (۱۳۷۰). *تقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، محقق: صفوان عدنان الداوی، چاپ اول، دمشق: دارالقلم.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تعلیق: سبزواری، چاپ اول، تهران: مولى.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولى.
قونوی، صدرالدین محمد اسحاق (۱۳۷۱). *الفکوک*، تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: مولى.
قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، مقدمه: قیصری، سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مک کواری، جان (۱۳۹۶). *الهیات اگزیستانس*، ترجمه: مهدی عباس زاده، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*، چاپ دوم، تهران: انتشارات هنرور.

Allender, Dan and Tremper Longman III (1999). *The Cry of the Soul: How Our Emotions Reveal Our Deepest Questions About God*. Colorado Springs: NavPress.

Hasker, William (1992). "On regretting the Evils of this world", in *The Problem of Evil selected readings*, by Michael Peterson, University of Notre Dame Press, pp. 193-210.

Sager, Angela Rae (2021). "The Existential Problem of Evil: Theodicy, Theosis, and the Threat of Meaninglessness". Fordham University ProQuest Dissertations Publishing, 2021. 28496133 ETD.