



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست و دوم، شماره دوم (پیاپی ۴۴)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۹۳-۱۱۶
مقاله پژوهشی

10.30497/prr.2024.244958.1853

بازخوانی پاسخ‌های ابن عربی به مسئله شرّ با رویکرد به الهیات معاصر

طاهره باغستانی^۱، هادی وکیلی^۲، نعیمه پورمحمدی ماهونکی^۳، سید حسین سید موسوی^۴

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

چکیده

شر از جمله مسائلی است که الهی‌دانان جهان بر مبنای دغدغه‌های الهیاتی خود به طور جدی با آن مواجه شده و به آن پاسخ داده‌اند. در این میان، الگوهای الهیات‌های پویشی، گشوده، اعتراض، ضعف خدا، صلیب، مرگ خدا، آگزستانسی، و فمینیستی نمونه‌هایی قابل توجه هستند. الهی‌دان بزرگ عرفانی، ابن عربی، نیز به مسئله شرّ پاسخ‌هایی گفته است که در این مقاله قصد داریم آنها را با توجه به الگوهای الهیاتی معاصر بازسازی کنیم. برخی از مؤلفه‌های موجود در پاسخ‌های بازسازی شده به تفکیک نوع الهیات به طور خلاصه عبارت‌اند از سریان قدرت مطلق و عدم انحصار آن در خدا و وجود امکان‌های تعیین‌ناپذیر آینده برای انسان‌ها در الهیات پویشی، عاملیت انسان در جهان و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از پدیده‌های آن و تبادل یگانه‌انگارانه بین خدا و انسان در الهیات گشوده، عینیت خدا با جهان و با اسباب خیر و شرّ جهان که مجوز حق اعتراض به خداست در الهیات اعتراض، اعتدال الهی در خصوص خیرات و شرور جهان و دلالت آن بر «بدیع‌ترین جهان ممکن» دانستن جهان در الهیات ضعف خدا، تحول رنج عیسی از طریق شهید بودن خود و رقیب بودن خدا برای قوم در الهیات صلیب، دلالت تعبیری نظیر «عناء مغرب» و «غیب مطلق» بر غیبت خدا و تأکید بر اصل شادی قلبی و باطنی در الهیات مرگ خدا، قابلیت‌های معناسازی و بازسازی رابطه با خدا در الهیات آگزستانسی، و تأکید بر دو جنبه لاهوتی و ناسوتی در انسان و کامل‌تر بودن مشاهده فاعلانه-منفعلانه خدا در زن در الهیات فمینیستی.

کلیدواژه‌ها

مسئله شرّ، ابن عربی، الهیات معاصر، فصوص الحکم، فتوحات مکیه

۱. دانشجوی دکتری رشته عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (tahereh.baghestani@srbiau.ac.ir)
۲. دانشیار عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (hvakili@ihcs.ac.ir)
۳. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (naemepoormohammadi@yahoo.com)
۴. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (shmosavi@um.ac.ir)



Rereading Ibn Arabi's Answers to the Problem of Evil with an Approach to Contemporary Theology

Tahereh Baghestani¹ , Hadi Vakili² , Naeimeh Pourmohammadi Mahoonaki³ ,
Seyyed Hosein Seyyed Moosavi⁴ 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.08.05

Accepted: 2024.02.13



Abstract

The problem of evil is a significant issue that theologians worldwide have addressed with considerable seriousness, offering responses informed by their theological perspectives and concerns. Among them, the patterns of Process, open, protest, weakness of God, cross, death of God, existential, and feminist theologies are notable examples. The great mystical theologian, Ibn Arabi, also gave answers to the problem of evil, which in this article we intend to reconstruct them according to contemporary theological models. Some of the components in the reconstructed responses according to each theology include: The diffusion of absolute power and its non-exclusivity to God, as well as the existence of indeterminate possibilities for the future of humans in process theology; human agency in the world and the reciprocal influence between humans and phenomena, and the monistic exchange between God and man in open theology; the ontological unity of God with the world and with the causes of good and evil, which legitimizes the right to protest against God in protest theology; divine moderation regarding the good and evil of the world, indicating that the world is considered "the most novel possible world" in the theology of God's weakness; the transformation of Christ's suffering through His martyrdom and God's caretaking of the people in the theology of the cross; the implications of expressions such as "Fabulous Gryphon ('Anqā' Maghrib)" and "Absolute Unseen" for God's absence, and the emphasis on the principle of inward and spiritual joy in the theology of the death of God; the capability for meaning-making and the reconstruction of the relationship with God in existential theology; and the emphasis on both divine and earthly aspects in human beings, with a more complete active-passive vision of God in women in feminist theology.

Keywords

problem of evil, Ibn Arabi, contemporary theology, *Fusus al-Hikam*, *al-Futuhāt al-Makkiyya*

1. Ph. D. Candidate of Islamic Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

(tahereh.baghestani@srbiau.ac.ir)

2. Associate Professor, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (hvakili@ihcs.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (naemepoormohammadi@yahoo.com)

4. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (shmosavi@um.ac.ir)

۱. مقدمه

مسئله وقوع شرّ 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 اگزیزتانی برای تبیین مسئله شرّ یاد می‌شود و پاسخ به این سه دسته تقریر از مسئله به ترتیب در قالب دفاعیه، تئودیه، و معنا-تسلابخشی صورت‌بندی می‌شود. پاسخ‌های ابن عربی به مسئله شرّ از جمله پاسخ‌های سنتی محسوب می‌شوند و به طور عمده در قالب دفاعیه‌هایی مانند موهومی بودن شرّ، عدمی بودن شرّ، و نسبی بودن شرّ، و به شکل تئودیه‌هایی نظیر تئودیه جبران، تئودیه اختیار، تئودیه بهترین جهان ممکن، تئودیه پرورش روح، تئودیه خلوص، تئودیه فرآیند و تئودیه چلیپایی می‌توانند صورت‌بندی شوند. در این مقاله می‌کوشیم تا با استفاده از آثار ابن عربی به ویژه *فصوص‌الحکم* و *الفتوحات المکیه* به بازسازی پاسخ‌های او به مسئله شرّ با توجه به رویکردهای الهیاتی معاصر پردازیم. گرچه هر یک از نظام‌های الهیاتی معاصر بر اساس دغدغه‌های خاص خود به این مسئله نگریسته‌اند، اما قرار دادن مکتب عرفانی ابن عربی در معرض این دغدغه‌ها و کوشش برای استخراج داده‌هایی از آن در قالب پاسخ یا نوعی واکنش به آن دغدغه‌ها، هم می‌تواند امکان بازخوانی این مسئله از منظر عرفانی ابن عربی را مورد بحث و مذاقه قرار دهد و هم می‌تواند روشن کند که ظرفیت‌های الهیات عرفانی او در چالش‌های امروزی تا چه حد است.

مطالعه آثار ابن عربی نشان می‌دهد که عرفان او از حیث مبانی و داده‌ها در مواجهه با مسئله شرّ از منظر نظام‌های الهیاتی معاصر ظرفیتی چشم‌گیر دارد. از آنجا که پرداختن به موضع تمام نظام‌های الهیاتی معاصر به مسئله شرّ در یک مقاله ممکن یا مطلوب نیست، لذا تنها به بیان دغدغه‌های هشت نمونه از این نظام‌ها یعنی الهیات‌های پویشی، گشوده، اعتراض، ضعف خدا، صلیب، مرگ خدا، اگزیزتانی و فمینیستی اکتفا می‌شود و پس از آن، الگوی پاسخ ابن عربی به آنها مورد تبیین قرار می‌گیرد.

در زمینه مسئله مورد نظر در این پژوهش، آثاری به نگارش درآمده‌اند که در زیر به مواردی از آنها و تفاوت این پژوهش با آنها اشاره می‌کنیم:

در زمینه دیدگاه‌های ابن عربی در باره مسئله شرّ از چند پژوهش می‌توان یاد کرد. از جمله حسن امینی (۱۳۹۳) در کتابی با عنوان *بررسی تطبیقی خیر و شرّ از دیدگاه ابن عربی و ابن سینا* به بررسی و تطبیق مبانی فکری ابن سینا و ابن عربی در تحلیل مسئله شرّ و

علل وقوع شرور و به طرح مباحثی از قبیل نسبی بودن و عدمی بودن شرور، ارتباط موضوع با جبر و اختیار و قضا و قدر الهی، نظریه وحدت وجود و غیره پرداخته است. اما در این کار، از طرح پاسخ‌های ابن عربی به دیدگاه‌های معاصر الهیاتی که در پژوهش حاضر دنبال می‌کنیم، اثری دیده نمی‌شود. همچنین حسن امینی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «خیر و شر در مکتب ابن عربی» صرفاً به پاسخ‌های سنتی ابن عربی به مسئله شر پرداخته و پاسخ‌های او به دغدغه‌های الهیاتی معاصر را مورد کاوش قرار نداده است. مظاهر جوادی‌نیا (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «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 اسماء حسناى الهی، بالاختصاص اسم الرحمن، اصل وحدت شخصی وجود و اصل تجلی پرداخته است. اما در این مقاله نیز از طرح دیدگاه‌های الهیاتی معاصر در مسئله خیری نیست. مجتبی سپاهی (۱۳۹۴) در مقاله «قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابت از منظر ابن عربی»، قضا و قدر را بر اساس اعیان ثابت تحلیل نموده و ارتباط آنها را با وحدت شخصی وجود مورد توجه قرار داده است. اما از بحث در مورد دیدگاه‌های الهیاتی جدید در این مقاله نیز اثری دیده نمی‌شود. هاجر دربندی، اعظم قاسمی و مالک شجاعی (۱۳۹۷) نیز در مقاله خود به «علل ناکارآمدی نظام‌های الهیاتی سنتی در پاسخ‌گویی به مسئله شر از دیدگاه دیوید گریفین» پرداخته‌اند. اما اولاً دیدگاه ابن عربی مورد نظرشان نبوده و ثانیاً از امکان بازسازی پاسخ نظام‌های سنتی برای نظام‌های معاصر سخنی به میان نیاورده‌اند. مظاهر جوادی‌نیا (۱۳۹۰) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی عنایت و کیفیت وقوع شر در قضای الهی از دیدگاه ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا»، به بررسی دیدگاه ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا در مسئله شر از منظر سنتی پرداخته، ولی به دیدگاه‌های معاصر توجهی نداشته است. مجتبی صادقی (۱۳۹۰) نیز در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله شر از نظر ابن‌عربی و ملاصدرا»، مسئله شر را از نظرگاه سنتی ابن‌عربی و ملاصدرا به بحث گذاشته است، اما او نیز به دغدغه‌های الهیات‌های معاصر یا دیدگاه ابن‌عربی در این خصوص التفاتی نداشته است.

با نگاهی به آثار فوق درمی‌یابیم که جنبه نوآورانه مقاله حاضر در این است که داده‌های مناسب با دغدغه‌های الهیاتی معاصر نسبت به مسئله شر را از آثار اصلی ابن‌عربی بیابد و آنها را در حد توان در قالب پاسخ‌هایی به این دغدغه‌ها بازخوانی و صورت‌بندی کند.

۲. الگوهای مواجهه با مسئله شر در الهیات معاصر

همان گونه که پیش از این گفتیم، از بین نظام‌های الهیاتی گوناگون معاصر تنها نمونه‌هایی را برگزیده‌ایم که داده‌های به‌دست‌آمده از آثار ابن عربی تناسب بیشتری با آنها برقرار می‌کنند. در اینجا نخست به طور مختصر، الگوی مواجهه با مسئله شر را در هشت نمونه مورد نظر توضیح می‌دهیم و سپس سعی خواهیم کرد که اثر و نشانه‌های این الگوها را در آثار ابن عربی بررسی و واکاوی کنیم.

۲-۱. الهیات پویشی

پاسخ الهیات پویشی به مسئله شر بر چهار مقدمه استوار است: (۱) استعداد لذت بردن از ارزش مثبت (خیر)، (۲) استعداد رنج بردن از ارزش منفی (شر)، (۳) قدرت خودتعیین‌گری، (۴) قدرت تأثیر گذاشتن بر دیگر چیزها چه خوب چه بد.

بین این متغیرها (استعدادها و قدرت‌ها) و ارزش‌ها (مثبت و منفی و به تعبیری خیرات و شرور)، همبستگی مثبت وجود دارد، یعنی هر گاه یک متغیر افزایش یابد، دیگر متغیرها نیز به تناسب افزایش می‌یابند. حقیقت این است که موجودات جهان در یک بازه گسترده و طولی از انسان گرفته تا کوچک‌ترین ذره از ذرات میکروسکوپی هم از ارزش‌های مثبت (خیرات) لذت می‌برند و هم از ارزش‌های منفی (شرور) رنج. میزان لذت بردن انسان‌ها در قیاس با موجودات ذره‌ای طبعاً متناسب با بهره‌ و جود آنهاست. نه لذت انسان‌ها با لذت یک موجود تک‌یاخته‌ای قابل قیاس است و نه رنج او با رنج آن موجود. این سلسله‌مراتب ارزش‌های مثبت و منفی، سلسله‌مراتبی از قدرت را نیز در بر می‌گیرد. انسان‌ها در مقایسه با موجودات مادون خود، قدرت و اختیار بیشتری برای خودتعیین‌گری و تغییر شکل اطراف خود دارند. در الهیات پویشی، قدرت اشتراکی است و در انحصار خداوند نیست (Whitehead 1967, 169). بین قدرت یک موجود و درک او از ارزش‌ها رابطه‌ای متقابل وجود دارد. متألهان پویشی بر این باورند که اولاً قدرت خداوند بنا بر دلایلی از جمله وجود شر در جهان نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد، بلکه فقط در فرآیند عالم مؤثر است (هیگ ۱۳۸۱، ۱۱۶)؛ ثانیاً، این قدرت همواره اقتناعی^۱ است نه قاهرانه^۲. آن‌ها معتقدند که ضرورت وجود فاعلی ماوراءالطبیعی روشن است، اما این که فاعل خالق و عامل جهان باشد پذیرفتنی نیست. پس خداوند نمی‌تواند انسان‌ها را به انجام اموری که می‌خواهد اجبار کند، بلکه خداوند تنها ترغیب‌کننده پویش در جهان است، بدین‌صورت که عالی‌ترین امکان‌ها را در برابر ذهن انسان‌ها قرار می‌دهد تا آنها بتوانند

کمال خود را خلق و مختارانه منویات او را اجرا کنند (پترسون ۱۳۷۹، ۱۲۶).

۲-۲. الهیات گشوده

الهی دانان گشوده در پاسخ به مسئله شر می‌گویند که انسان‌ها می‌توانند از این موضوع خرسند باشند که در کار و بار این جهان مشارکتی کامل دارند و در کنترل امور آن نقش ایفا می‌کنند. در نتیجه خدا نه ضمانت کرده که جهانی کامل بیافریند که شروری در آن نباشند و نه علم پیشینی به همه امور عالم دارد که جلوی آنها را بگیرد (Hasker 1994, 126-128). خدا با «محدودسازی» خود در علم و قدرت به آفریده‌های خود اختیار داده تا با انتخاب‌های آزاد خود در تولید شروری که ضرورتاً هدف خدا هم نبوده‌اند نقش ایفا کنند. خدای این الهیات خدای «ترحم»، «حساسیت»، «آسیب‌پذیری»، «تأثیرپذیری» و «تغییرپذیری» است. خدا به حکم آن که فرا-زمانی و فرا-مکانی نیست و در درون زمان و مکان و در دل تاریخ و جغرافیا قرار دارد، به هر چه در جهان می‌گذرد واکنش نشان می‌دهد تا به اهداف خود برسد. او آفریده‌ها را با ویژگی‌هایی خلق کرده که بتوانند او را شگفت‌زده و غافلگیر، گاه غم‌زده و دلگیر و گاه شاد و شغفناک سازند. به قول پیناک خدا همچون والدین فرزند به هنگام شادی فرزند نشاط پیدا می‌کند و به هنگام درد فرزند رنج می‌کشد. خدا در طول زمان با واکنش به افعال مخلوقات مختار خود برای خوشبختی و سعادت آنها فعالانه وارد عمل می‌شود (Pinnock 1994, 103).

۳-۲. الهیات اعتراض

در تئودیسۀ اعتراض خدا قدرت تغییر تاریخ را دارد، اما بنا به دلایلی که بر ما معلوم نیست تمایلی ندارد این کار را انجام دهد، به طوری که به نظر می‌رسد نمی‌خواهد کاری جز ادامه دادن به این روند خونبار تاریخ بکند. به قول راث، دین‌داران یا باید به خدای بیگناه اما عاجز تن دهند یا با خدایی کنار بیایند که حقیقتاً قدرتمند است اما چنان خوب و خیرخواه نیست که بر اساس اصول اخلاقی مقبول نزد انسان‌ها، شر و رنج ناشی از آن را بزدايد (Rath 2001, 7-10). به عبارتی دیگر، تئودیسۀ اعتراض به این اذعان می‌کند که انسان عشق کافی از سوی خدا دریافت نمی‌کند. همین باعث می‌شود که به او اعتراض کنیم و البته این اعتراض ضروری برای خدا ندارد. خدا مجوز این که احساسات خود را در خصوص او بگوییم به ما داده است و ما نیز وظیفه داریم که در راه مبارزه با ظلم و ستم قدم برداریم و خیر را بگسترانیم. تئودیسۀ اعتراض در سنت اسلامی نیز با نوشته‌های نوید کرمانی و تأکید او بر امید وارد عرصه بحث شده است (Kermani 2011, 82-83).

۲-۴. الهیات ضعف خدا

پیروان الهیات ضعف خدا پای خدای ضعیف و بدون قدرت را پیش می‌کشند و انسان را در مواجهه با رنج یا در جبهه قربانی می‌بینند یا در جبهه جلاد (Soelle 1975, 148). در واقع از نظر آنان فقط در صورتی خدا را جلاد نخواهیم دید که تصور ما از خدا تصور کسی باشد که با رنج‌کشندگان رنج می‌کشد. رنج کشیدن خدا و پذیرش ضعف خدا موضع الهیاتی سوئله است. به گفته پیروان این الهیات، اگر معتقد به ضعف خدا نباشیم و در عوض خدا را کسی بدانیم که با قدرت محض خود رنج را برای انسان پیش آورده است، نتیجه طبیعی این اعتقاد این خواهد شد که انسان باید با اشتیاق رنج بکشد. همین که انسان بداند خدا سبب‌ساز رنج است کافی است تا دنبال دیگر عوامل اجتماعی رنج نگردد و بر رنج کشیدن خود اصرار کند و بدان تمایل داشته باشد که برای توان خود در مقابله با رنج ارزشی قائل نباشد و فقط به دنبال تحمل رنج باشد و رنج دیگران نیز حساسیتی در او ایجاد نکند. انسان با تحمل و شوق به رنج، خدایی را تقدیس می‌کند که نه خیرخواه است نه منطقی، ولی بی‌اندازه قدرتمند است. نتیجه نهایی پرستش خدای دگرآزار در مسیحیت سنتی، تقدیس و پرستش جلادان و شکنجه‌گران است. این تقدیس نوعی خودآزاری است زیرا موجب به رسمیت شناختن جلادانی می‌شود که در جهان دیگران را به رنج و تعب می‌اندازند. بنابراین از نظر الهیات ضعف خدا، ضروری است که مسیحیان خود را از این «خودآزاری» میرا کنند و در عوض با اعتقاد به ضعف خدا، سودای این امر را در سر پیوراندند که برای زدودن ساختارهای اجتماعی ضدانسانی و انسانیت‌زدا که بر اثر ضعف خدا در جهان پدیدار شده‌اند، اقدامی کنند و ضعف خدا را در واقع جبران کنند.

۲-۵. الهیات صلیب

این تئودیه، رنج‌های مومنان را فرصتی مغتنم برای اصلاح و نجات آنان در نظر می‌گیرد. زیرا هر گاه رنجی برای مؤمنی پیش آید، در واقع امکان و ظرفیت نجات برای او به وجود آمده است و اگر او آگاهانه از آن ظرفیت به خوبی استفاده کند نجات خواهد یافت (Adams 2017, 210-231). خدا برای نشان دادن راه اصلاح و تربیت ما، راه قربانی شدن خود را انتخاب می‌کند که می‌تواند خیر بودن خدا را به همگان اعم از شاهدان، قاتلان و خود قربانی نشان دهد. مطابق تئودیه «بهره‌مندی از تسلی خدا»، خدا دوست ندارد غیرمنفعل و بی‌احساس باشد و آفریدگان آزردۀ خود را با چشم خونسرد عقل نگاه کند. او با بشر متحد می‌شود و داوطلب است که رنج‌ها را بر دوش بکشد. خدا با صلیب،

شریک درد و رنج ما می‌شود. مطابق تئودیه «تحول رنج»، وظیفه ما در زندگی این است که به جای کشف راز رنج و پاسخ به آن، با راز رنج زندگی کنیم و به استقبال آن برویم.

۲-۶. الهیات مرگ خدا

این الهیات از تجربه غیبت یا مرگ خدا در رنج کسانی که گرفتار بی‌عدالتی، تاریکی، ظلم، و درد می‌شوند سخن می‌گوید (Kotsko 2013, 35) و در پی الگویی از خداست که به بهبود جهان یعنی پر کردن آن از عدالت، روشن ساختن تاریکی، برطرف کردن ظلم و شفابخشی به دردها منتهی می‌شود (Altizer 1966, 67). تعبیر مرگ خدا در این الهیات را هم به معنای ظاهری آن می‌توان در نظر گرفت که بر اساس آن خدایی در آسمان و زمین وجود ندارد و هم به معنای غیبت خدا و بی‌تفاوتی او نسبت به انسان‌ها و درد و رنج‌های بشری که به معنای مرگ فرضی خداست. بر این اساس، این الهیات ملکوت آسمان را از خدا یا پسر خدا خالی می‌بیند و در عوض مرگ خدای پدر که فراتر و متعالی از جهان است، توصیه به جستن خدایی می‌کند که در کنار ما در زمین ساکن است. انسان‌ها می‌توانند شکل‌هایی معاصر از دین‌داری خاص جهان مدرن را خلق کنند که بر اساس آنها خدا نوعی آرامش ذهن، منبع شادمانی، و راه خوشبختی است و دیگر در کانون دین حضور ندارد (Taylor 2007, 76). بر این مبنا، شر و رنج مسئله‌ای است که در جهان خالی از خدا یا خالی‌شده از خدا، انسان را گرفتار کرده و انسان باید از طرقتی این خلأ را پر کند و تسکین‌بخش دردهای خویش باشد. همینجا تذکر این امر را لازم می‌دانیم که گرچه در نظام الهیاتی این‌عربی مرگ خدا جایی ندارد، اما در فحوای سخنان او در مورد غیبت حق (لو فرض) نکات جالب‌توجهی وجود دارد که نوعی واکنش به این الهیات می‌تواند محسوب شود.

۲-۷. الهیات اگزستانسی

این الهیات به دنبال سازگاری و رفع تناقض منطقی وجود شر و خدا (دفاعیه) یا ارائه نظریه عدل الهی برای توجیه شر گزارف (تئودیه) نیست، بلکه در پی انکشاف عشق، حضور فعال، نوازش، توجه، و مراقبت الهی و در یک کلام به دنبال معنابخشی به رنج است (Earnshaw 2006, 142, 157; Macquarrie 1973, 234). لوئیس از غیبت و بی‌تفاوتی خدا گلایه‌مند است (Lewis 2001, 3-17)، آدامز از چگونگی اعتماد به خدا در حین رنج سخن می‌گوید (Adams 2017, 210-231)، هارواز به دنبال معنایی از رنج است (Hauerwas 2001, 556)، و فینبرگ دغدغه آرامش و زندگی با خدا را دارد

(Feinberg 2004, 447-477, 477-489). به این ترتیب، مسئله شر برای این الهیات از منظری روان‌شناختی، عاطفی، تجربه وجودی، و اخلاق مراقبتی مطرح است و پاسخ به آن نیز بر پایه رنج ناشی از مصلوب شدن مسیح (ع)، مراقبت‌های شبانی و یافتن معانی رنج - که در این باب عمده محسوب می‌شود - صورت گرفته است. در نتیجه، با توجه به این که الهی‌دانان مسیحی با موضوع معناداری رنج از جهات سه‌گانه لزوم معناداری زندگی، تهدید رنج برای معنای زندگی، و چالش بی‌معنایی رنج با ایمان مسیحی روبرو بوده‌اند، تلاش آن‌ها عمدتاً به یافتن معانی رنج معطوف شده و از این معانی در قالب مفاهیمی نظیر «درک حاکمیت علی‌الاطلاق خدا»، «تجلی‌یابی رحمت و لطف الهی»، «آشکاربینی عشق و مراقبت الهی»، «تقرب به خدا و برقراری صمیمیت با او»، «دستیابی به خیر»، «تسلیم شدن و وابستگی به خدا»، «راستی‌آزمایی ایمان»، «شکوفاسازی کمالات انسانی»، «رضایت و قدردانی از زندگی»، «منافع جسمانی و روحانی انسان»، «مجازات و هشدار»، «تشویق دیگران به راه خدا»، «درک و تفاهم با دیگران»، «خدمت متقابل به دیگران» یاد کرده‌اند (Martin 1963, 124-133).

۲-۸. الهیات فمینیستی

ارائه تعریفی جامع و مانع از الهیات فمینیستی به دلیل تفاوت‌های چشمگیر بین رویکردهای الهی‌دانان فمینیستی چندان آسان نیست. با این حال، می‌توان گفت الهیات فمینیستی الهیاتی است که سعی دارد به شکلی پسندیده شهادت مسیحی در مورد ایمان را از چشم‌انداز زنان که گروهی تحت ستم هستند تبیین کند (Granz 1992, 226). در این زمینه می‌توان به چند موضوع اشاره کرد که به رغم اختلافات فراوان بین الهی‌دانان این مکتب آنها را به هم پیوند می‌دهند:

۱. الهیات سنتی الهیاتی مردسالارانه و پدیدآمده به دست مردان و برای مردان است.
۲. الهیات سنتی مسیحی زنان را نادیده می‌گیرد یا تصویری مسخ‌شده از آنها و تجربه‌شان به دست می‌دهد.
۳. ماهیت مردسالارانه الهیات سنتی پیامدهای زیان‌باری برای زنان داشته است (Granz 1992, 226).
۴. زنان نیز باید بکوشند تا الهی‌دان شوند و همدوش مردان در زمینه الهیات فعالیت کنند.
۵. تجربه زنان به گونه‌ای که فمینیست‌ها تعریف می‌کنند باید سرچشمه و هنجار غایی برای هر نظام الهیاتی مسیحی در عصر حاضر باشد (Hauke 1995, 52, 78).

هر دو شاخه فمینیسم، یعنی شاخه برابری طلب که به دنبال «آرمان برابری» است و شاخه تفاوت محور که بر منع تبعیض و بی عدالتی جنسیتی تأکید می‌کند، با آنچه پاملا سو اندرسون تجربه زیسته زنان خوانده است درگیر هستند (Anderson 2012, 49). شر در تفسیر الهیات فمینیستی ماهیتی ساختاری دارد و برآمده از ساختارها و آموزه‌های دینی، فلسفی، فرهنگی و تاریخی تحمیل شده بر زنان است که موجب شده زنان به حاشیه رانده شوند. از جمله ساختارهای دوگانه افلاطون و ارسطو، جدول ارسطو در مورد اعداد فیثاغورسی، و مفاهیمی از قبیل «حد»، «فرد»، «مفرد»، «راست»، «مذکر»، «ساکن»، «مستقیم»، «روشنایی»، «نیک» و «مربع» در تضاد با مفاهیم «نامحدود»، «زوج»، «جمع»، «چپ»، «مؤنث»، «متحرک»، «منحنی»، «تاریکی»، «بد» و «مستطیل» هستند، که به ترتیب ویژگی‌های خوب ضمنی در مردان و نقاط مقابل آنها در زنان را تداعی می‌کنند (Jantzen 1995, 32)، و نیز تفسیر داستان حوا در کتاب مقدس مبنی بر عاملیت حوا در هبوط آدم، و اخراج از باغ رؤیایی عدن (Pagels 1989, 63-65)، حرکت زن‌ستیزانه ساحره‌کشی در قرون پانزدهم، شانزدهم و هفدهم میلادی (Daly 1991, 306)، و در نهایت، الگوی اجتماعی زن به عنوان فرشته حاضر در خانه، آرام، تندرست، خوب و مهربان که فضای خصوصی را اشغال کرده، نه فضای عمومی جامعه را همگی از عواملی محسوب می‌شوند که باعث شده‌اند که زنان از صحنه‌های اجتماعی و سیاسی، نفوذ و قدرت حذف شوند (Clack 2013, 331).

تفوق ارزش‌های مردانه در جامعه حتی از خدا نیز تصویری مردانه و به شکل «پدر»، «ارباب» و «پادشاه» ایجاد کرده است. در نتیجه، این مجموعه از ارزش‌های به ظاهر انتزاعی، منعکس‌کننده تاریخ مردانه‌ای است که چنان پر و بال گرفته که حتی به صفات خدا از جمله قدرت، علم، تغییرناپذیری، انفعال‌ناپذیری، تعالی، مجرد از بدن، و غیررابطه‌مندی نیز بر اساس آرمان‌های مردانه شکل داده است (Clack 2013, 332).

۳. پاسخ‌های ابن عربی به دغدغه‌های الهیاتی معاصر

۳-۱. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات پویشی با مسئله شر

ابن عربی در «فص یونسی» از قدرت سلطنت اسماء الهی از جمله دو اسم ظاهر و باطن سخن می‌گوید و تشریح اموری مانند تشریح قتل و صدور حکم مرگ را با این مبنا توجیه می‌کند که هیچ موجودی از جمله انسان‌ها با مرگ خود از دایره وجود حق خارج نمی‌شوند بلکه تنها از اسم ظاهر خارج شده و به ولایت و تصرف اسم باطن درمی‌آیند. او نسبت

انسان‌ها را به خدا نسبت اعضا و جوارح به اصل بدن می‌داند که بدین معناست که انسان‌ها پس از مرگ به اصل خود رجوع می‌کنند، زیرا راجع و مرجوع‌الیه و به تعبیری متصرف و متصرف‌فیه یکی هستند. این بدین معناست که هویت حق همان هویت پدیده‌ها و موجودات است و موجودات با خدا هم‌هویت هستند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۹۸۶).

شبهه همین ادعا در «فص سلیمانی» نیز آمده است. او در این فص از دو رحمت وجوبی و رحمت امتنانی خدا یاد می‌کند. رحمت وجوبی در مقابل عمل بنده صورت می‌گیرد، و رحمت امتنانی در مقابل عمل بنده نیست بلکه صرفاً از روی امتنان و لطف حق بر بندگان صورت می‌گیرد. این رحمت همان رحمتی است که در آیه قرآنی «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۶) از آن یاد شده است. او سپس با استناد به حدیث معروف «قرب نوافل» («كنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و یده الذی یبیطش بها، و رجله الذی یمشی بها»)، که خدا را هویت هر عضوی از اعضای بدن بندگانش معرفی می‌کند، چنین نتیجه می‌گیرد که گرچه در ظاهر امر این بندگان هستند که اعمال و افعال از آنها سر می‌زند و عامل خود شخص و اعضا و جوارح اوست، اما عامل اصلی در واقع کسی جز خود خدا نیست. در واقع گرچه صورت عامل فعل همان صورت بندگان است، اما هویت خدا در این صورت حضور دارد. به همین جهت اگر چهار اسم «اول، آخر، ظاهر، و باطن» را که همگی از آن خدا هستند در نظر آوریم، و خدا را هم اول بدانیم و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن، حق همان خلق است، و خلق همان حق خواهد شد. بر این اساس، دخل و تصرف در عالم در ظاهر با خلق و در باطن با حق است، و بالعکس. در ادامه این فص، ابن عربی نکته باریکی را در مورد رحمت خدا یادآوری می‌کند مبنی بر این که خدا رحمت بر انسان‌ها را بر خود واجب ساخته تا با کمک آن انسان‌ها را نسبت به خود و جهان اطراف خود به «خودآگاهی» برساند و در نهایت با نگاه وحدت‌بین دریابد که آنان چیزی جز خدای خود نیستند. در واقع این رحمت امتنانی نیز چیزی جز رحمت خدا بر خویشتن نیست، هرچند با نگاه کثرت‌بین خود آنان به این درک می‌رسند که بین انسان‌ها از جهت علم و قدرت و دیگر ویژگی‌ها تفاوت و تفاضل وجود دارد. این تفاضل نیز ناشی از نقص و کمالی است که در اعطای این صفات از جانب خدا به انسان‌ها در مراتب گوناگون تفاوت ایجاد کرده، و برای نمونه قدرت و علم آنان را گوناگون ساخته است. به این ترتیب، در هر جزئی از اجزای عالم می‌توان همه عالم را یافت تو گویی هر سلولی نه فقط یک سلول بلکه کل جهان را در خود دارد.

با توجه به این توضیحات باید گفت که گرچه از نگاه عارفان مسلمان، به خصوص

ابن عربی، قدرت الهی مطلق و نامحدود است، بر اساس نظریه وحدت وجود که اقتضای آن هم‌هویتی خدا و موجودات است، این قدرت (در خدا) عین همان قدرتی است که در انسان‌ها وجود دارد؛ در واقع این قدرت در انحصار خدا نیست و به دیگران نیز تفویض شده است. از آنجا که به حکم رحمت الهی انسان نسبت به اوصاف وجودی خویش از قبیل علم، قدرت و دیگر صفات خود به استقلال رسیده، به طوری که خود را در این اوصاف نسبت به دیگران بالاتر یا پایین‌تر می‌بیند، بنابراین می‌تواند به اعمال قدرت دیگران واکنش نشان دهد و در عین حال بر اساس میزان قدرت خود بر آن‌ها تأثیر گذارد. در اینجا نوعی پوشش شبیه آنچه در الهیات پوششی توضیح دادیم مشاهده می‌شود، با این تفاوت که قدرت الهی از نظر ابن عربی مطلق است، و بر خلاف دیدگاه الهیات پوششی از دست خدا خارج نشده است؛ اما در عین اطلاق، به شکل مقید و متکثر درآمده و در قالب قدرت‌های جزئی در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است تا آنها بر اساس میزان قدرتی که در اختیار دارند به عمل و عکس‌العمل نسبت به دیگر موجودات در جهان بپردازند. ابن عربی در «فص ابراهیمی» تصریح می‌کند که خدا این اختیار را در وجود انسان قرار داده که به اقتضای خواست خود راه صواب یا راه خطا را برگزیند، و خدا نیز او را در هر مسیری که بخواهد - چه رشد و چه انحطاط - هدایت کند: «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا». تعبیر تردیدآمیز «اما شاکرا و اما کفورا»، که با ادات عطف «إمّا» خود را نمایان ساخته است، بر ویژگی «امکان‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و تعیین‌ناپذیر آینده برای انسان‌ها» دلالت می‌کند که در الهیات پوششی نیز مورد تأکید است (ابن عربی ۱۹۴۶، ۸۲).

به این ترتیب، هر چهار مقدمه مطرح در الهیات پوششی برای پاسخ به مسئله شر را به گونه‌ای می‌توان در سخنان ابن عربی مشاهده کرد. زیرا به حکم هم‌هویتی خدا و انسان‌ها، قدرت مطلق خدا به تفاضل و تفاوت به انسان‌ها هم داده شده و آنها نیز همانند خدا عاملیت افعال را یافته‌اند، و به حکم اختیاری که دارند می‌توانند راه شکر را طی کنند و از ارزش‌های مثبت لذت ببرند یا راه کفر را بپیمایند و از ارزش‌های منفی رنج ببرند، و از همان قدرت بهره بگیرند تا هم به خود تعین وجودی دهند و به قول الهیات پوششی به خودتعیین‌گری بپردازند و هم - به اقتضای همان تفاضل در قدرت و علم و دیگر صفات - بر دیگر موجودات جهان تأثیر بگذارند.

گرچه شاید نتوان الهیات عرفانی ابن عربی را به معنای خاص کلمه «پوششی» دانست، اما تا حدود زیادی می‌توان ادعا کرد که رد پای بسیاری از عناصر و مؤلفه‌های الهیات پوششی در الهیات ابن عربی قابل مشاهده است.

۲-۳. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات گشوده با مسئله شر

گرچه در نظام معرفت‌شناسی ابن عربی، خداوند علم تفصیلی پیشاخلقی به کلیات و جزئیات در عین اجمالی اندک‌اکی به موجودات دارد، اما این موضوع مانع از آن نمی‌شود که مشارکتی کامل را به انسان داده باشد. علت این امر آن است که مطابق دیدگاه‌های ابن عربی در «فص آدمی»، آنجا که وجه تسمیه انسان را توضیح می‌دهد، انسان را به این جهت انسان نامیده‌اند که معنای «انسان» در لغت از واژه مرکب «انسان‌العین» به معنای مردمک چشم گرفته شده است (ابن عربی بی‌تا، ۳). و همان گونه که هیچ چشمی جز با مردمک چشم توان دیدن امور دیدنی را ندارد، خداوند نیز که در اینجا «عین» محسوب می‌شود (زیرا چنان که پیش از این گفتیم، او عین همه هیوات است)، تنها از طریق «انسان» (مردمک چشم جهان‌بین خداوند) است که به جهان می‌نگرد و با آن مرتبط است. پس در واقع، این انسان است که عامل و فاعل در جهان و تأثیرگذار و تأثیرپذیر از پدیده‌های آن است. همچنین مطابق دو حدیث «قرب فرائض» و «قرب نوافل»، که مطابق حدیث اول جوارح انسان جوارح خدا می‌شود، و مطابق حدیث دوم جوارح خدا به جوارح انسان تبدیل می‌شود، یگانگی خدا و انسان در عمل و به تعبیری تعامل و تبادل یگانه‌انگارانه بین خدا و انسان آشکارا به اثبات می‌رسد. علاوه بر این، نظریه خلافت الهی انسان کامل موجب این تلقی می‌شود که خدا انسان را فعال مایشاء ولو بالغیر قرار می‌دهد و همین موضوع است که رمز سردرگمی فرشتگان در تشخیص علت فرمان الهی سجده به آدم می‌شود (در حالی که به زعم آنها خدا نباید موجودی سفاک و مفسد را بیافریند، چه رسد به این که او را خلیفه بر زمین سازد) و راز گمراهی شیطان و تمرد او از این فرمان می‌شود (و در پی آن، تعهد جدی او به اغواگری و فریب انسان برای درغلطیدن - خودآگاه یا ناخودآگاه - در شرور یا مشارکت و سوسه‌آمیز با آنان برای وقوع شرور). به ویژه ابن عربی تأکید دارد که این خلقت، خلقتی کامل است زیرا در جریان آن هر دو دست الهی جمال و جلال در کار بوده‌اند تا انسان را در مشارکتی فعال، از سوئی، عامل خیر و شادی و افعال مثبت و، از سوئی دیگر، عامل شر، اندوه و افعال منفی سازند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۱۳).

در عین حال، همان گونه که در «فص ایوبی» می‌بینیم، خداوند از آزاری که بنده می‌بیند خود نیز آزرده می‌شود که نشانگر احساسی شبیه ترحم و دردمندی در خداست. در حدیث معروف به «حدیث تردّد» که در آن آمده است: «إِنِّي ما ترددت في شيء كترددی في قبض عبدی المؤمن یکره الموت و أکره مسائته» (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۵)، خداوند در قبال مرگ آگاهی و مرگ‌هراسی بنده خود آگاه است و با او همدلی می‌کند و همدلانه نسبت

به این حالت و وضعیت بنده‌اش اکراه و ناخرسندی از خود نشان می‌دهد. باید این را نیز اضافه کنیم که بنا بر نظریه وحدت وجود، که از مبانی اصلی بلکه اصلی‌ترین مبنای عرفانی ابن عربی به شمار می‌آید، خدا عین هويت موجودات جهان و عین اعضا و جوارح و جوانح آنان است و این خود مستلزم آن است که خدا انسان‌ها را در افعال و احساسات مثبت و منفی مشارک خود کرده باشد، و از طریق این عضویت، و همراستا با آیاتی که خندانند، بیمار ساختن، شفا دادن، میراندن انسان‌ها را به خدا نسبت می‌دهد، با شادی آنان شاد و با اندوه آنان اندوهگین و نیز در هنگام دردمندی یا مرگ آنان آزرده شود.

همان گونه که دیدیم، بر پایه سخنانی - مصرح یا ضمنی - از ابن عربی می‌توانیم از مایه‌ها و پایه‌های مفهومی الهیات گشوده در دیدگاه‌های عرفانی او سراغ بگیریم. شاید مهم‌ترین سنگ‌بنای این شباهت نظریه وحدت وجود و داستان خلقت خاص آدم است که می‌تواند این گشودگی و آزادی در انتخاب را توجیه کند.

۳-۳. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات اعتراض با مسئله شر

بهتر است موضع ابن عربی در قبال الهیات اعتراض را در همان «فص ایوبی» دنبال کنیم، زیرا حکایت ایوب دست‌مایه مهمی برای تئودیسۀ اعتراض است. گرچه ایوب (ع) به بیماری مبتلا گشت، اما خداوند او را بابت صبوری در برابر بیماری و در عین حال شفاخواهی از خدا ستود. در واقع ایوب (ع) در عین تحمل درد و رنج، و شکایت از آن و اعتراض ضمنی به خدا، از قضای الهی رضایت داشت و از سرنوشت محتوم خود به خدا پناه برد و در نهایت از خدا درخواست کرد که این درد را از او برطرف کند. تفسیر ابن عربی در مورد این واقعه این است که ایوب (ع) به عنوان یک عارف الهی در همان زمان که رفع زیان و کاهش رنج را از خدا می‌خواهد می‌داند که خدا عین همان اسباب و عواملی است که هم درد را در او پدید آورده‌اند و هم دواي درد او را فراهم می‌آورند. ایوب (ع) می‌دانست - چنان که در این فص بیان شده است - که خدا همه جهات شش‌گانه آفرینش را از آن خود کرده است و چیزی از سرزمین او بیرون نمی‌ماند؛ خدایی مقتدر که ظهور این جهات را در انسان و با انسان مقذور ساخته است (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱). نکته جالب توجه این است که در این فص، بین اسماء الهی تعارض وجود دارد، زیرا رضا غضب را و غضب رضا را ازاله می‌کند و در واقع هر اسمی به ظهور اسم متقابل خویش اعتراض دارد و ازاله آن را درخواست می‌کند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۲). اما این اعتراض

دوسویه تنها با رسیدن اسماء به اعتدال قابل حل است، و همین رویداد در داستان درد و رنج ایوب (ع) هم اتفاق افتاده است. ایوب (ع) در عین اعتراض به اسم غضب، خواستار رضای الهی است و این اعتدال با استشفای او از درگاه الهی برای ازاله حکم اسم غضب یعنی مرض قابل جمع است. ابن عربی معتقد است که وقتی خدا به خشم می‌آید آزار می‌بیند و در نتیجه می‌کوشد تا از طریق انتقام از عامل نارضایتی و خشمش او را دردمند سازد تا از طریق آن به آسودگی برسد و تشفی یابد، در نتیجه درد به فرد مغضوب علیه (در اینجا ایوب (ع)) منتقل می‌شود. خدا گرچه از حیث تعالی از جهان از این اوصاف (غضب و رضا و تشفی و...) منزّه است، اما از آن جهت که هویت جهان را تشکیل می‌دهد، این احکام از جانب او و در خود او ظهور پیدا می‌کنند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۲). جالب اینجاست که ابن عربی در همین فص در مقام تفسیر صبر می‌گوید که «صبر به معنای خودداری از اعتراض و شکایت نیست، بلکه خودداری از اعتراض و شکایت به غیر خداست نه خدا» (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۴). جالب است که در ادامه ابن عربی این اعتراض به خدا را جایز می‌شمارد و مقاومت در برابر قهر الهی را جایز نمی‌داند. زیرا درد انسان چیزی است که خدا را نیز به درد می‌آورد. بنابراین درخواست ازاله آن هم برای انسان خیر است و هم برای خدا (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۳).

حاصل این پاسخ این است که خدا را با دو اعتبار می‌توانیم لحاظ کنیم: اعتبار اول این است که خدا هویت جهان است و اعتبار دوم این است که خدا عین همه اسباب خیر و شر جهان است. داشتن حق اعتراض به خدا به اعتبار اول است، که نه تنها جایز بلکه برای رفع درد و رنج مشترک از خود و خدا واجب است. اما از جهت اعتبار دوم، انسان باید به قضای الهی راضی باشد و خدا را به جهت در اختیار داشتن قدرت مطلقه به رسمیت بشناسد. به همین جهت است که ایوب (ع) خدا را به دلیل رنج‌هایی که می‌کشید رها نکرد، زیرا او اعتماد داشت که خدا از او حمایت می‌کند. برای همین است که انسان می‌تواند با علیه خدا بودن له او باشد.

۳-۴. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات ضعف خدا با مسئله شر

با توجه به دیدگاه سوئله، «رنج الهی» و «ضعف الهی» از مهم‌ترین عناصر الهیات ضعف است. با توجه به بحث پیشین (الهیات اعتراض) از قول ابن عربی در «فص ایوبی»، مبنی بر رنج و آزار متقابل انسان (ایوب (ع)) و خدا، و این که او هم همه اسباب رنج و آزار را در جهان فراهم می‌کند و هم پناه معترضان و شاکیان است، و در عین حال با انسان‌ها رنج

می‌کشد و انسان‌ها با زدودن درد و رنج از خویش در واقع درد و رنج را از خدا نیز می‌زدایند، می‌توانیم ادعا کنیم که مؤلفه اول در تبیین‌های ابن‌عربی حضور دارد. اما اگر به تصریحات ابن‌عربی مبنی بر قدرت مطلق خدا و این که خدا هم عین هویت جهان و هویت اسباب خیرات و شرور جهان است و هم در عین حال ملجأ بی‌پناهان و شاکیان است توجه کنیم، ناگزیر از اذعان به این حقیقت هستیم که از مؤلفه دوم یعنی ضعف خدا که صفتی سلبی و معارض با صفت قدرت در خداست، نمی‌توانیم نشانه‌ای در دیدگاه‌های ابن‌عربی بیابیم.

به رغم شباهت تفسیر ابن‌عربی به تفسیر مسیحیت در عناصری مانند رنج متقابل انسان و خدا و سبب رنج بودن خدا در عین پناه بودنش برای شاکیان، ابن‌عربی در همان «فص ایوبی» به نکته‌ای تصریح می‌کند که دیدگاه او را از مشابه مسیحی آن دور می‌سازد. او در همان فص و پس از بحث در باره اعتدال الهی در خصوص خیرات و شرور، به صراحت، جهان موجود را «بدیع‌ترین جهان ممکن» معرفی می‌کند، زیرا معتقد است که این جهان به صورت «رحمن» خلق شده است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱). تعبیر «رحمن» که به هر دو قسم «رحمت و جوبی» و «رحمت امتنانی» خدا دلالت می‌کند، مانع از این است که جهان روابط انسانی را جهانی بدانیم که مطابق تفسیر عرفانی ابن‌عربی از قدرت مطلق الهی، انسان‌هایی در آن جلاد دیگران و انسان‌هایی قربانی دیگران باشند، زیرا اگر چنین بود، دیگر این جهان «بهترین و بدیع‌ترین جهان ممکن» نبود. در چنین جهانی، با تئودیسۀ اختیار باید به نبرد با جلادان پرداخت و حق قربانیان را از آنان ستاند.

۳-۵. پاسخ ابن‌عربی در باب نحوه مواجهه الهیات صلیب با مسئله شر

ابن‌عربی در «فص عیسوی»، مسیح (ع) را روح الهی و در نتیجه یک احیاگر (نسبت به مردگان و بیماران) می‌داند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۳۹). او از مسیح (ع) از حیث صورت بشری با عنوان «پسر مریم» (ع)، از حیث بشرنمایی‌اش با عنوان «منسوب به جبرئیل»، و از حیث احیای موتی و مرضی با عنوان «روح‌الله» یاد می‌کند (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۴۲). او همچنین در ادامه از توان حضرت مسیح (ع) برای احیای معنوی که یک احیای نوری علمی است نیز یاد کرده است (ابن‌عربی ۱۹۴۶، ۱۴۳۰). ابن‌عربی در تحلیل آیات مربوط به گفتگوی مسیح (ع) با خدا از او با عنوان «شهادت خود» و از خدا با عنوان «رقیب بر امت» یاد می‌کند و از شفاعت مسیح (ع) و طلب مغفرت برای امت خود در پیشگاه الهی و رد عذاب از آنان سخن می‌گوید. هرچند دیدگاه رایج مسلمانان درباره مسیح

(ع) و مریم (ع) و صلیب و تجسد با آنچه مسیحیان به ویژه مسیحیان کاتولیک بیان می‌کنند تا حدود زیادی تفاوت دارد، بر اساس مبانی این تئودیه و مقایسه آن با مبانی عرفانی ابن عربی در «فص عیسوی» و فص‌های دیگر *فصوص الحکم* و آثار دیگر ابن عربی، شاید بتوان به دیدگاهی که این دو نگاه را با یکدیگر تقریب کند دست یافت. همان گونه که دیدیم، قوام اصلی این تئودیه در اندیشه تبدیل شرور به فرصتی برای بهره‌مندی انسان از تسلی غم‌خواری و نزدیکی خدا نهفته است. پیش از این هم در «فص ایوبی»، توجه خدا به رنج ایوب (ع) و رضایت خود او از رنج در عین شکایت او از خدا را شاهد بودیم. اگر بنا بر سخنان ابن عربی در فص عیسوی، ناخرسندی مسیح (ع) از تصویری که مردم درباره او یا مریم (ع) داشته‌اند را عامل رنج درونی او بدانیم و کوشش او برای طلب غفران برای مردم را در نظر آوریم، عنصری مشابه با آنچه این تئودیه طرح می‌کند یافته‌ایم. این عنصر همانا رنجش مسیح (ع) از اعتقاد نادرست قومش در مورد خدا بودن او و مادرش مریم (ع) است. مسیح (ع) این گناه نابخشودنی قوم خود را گرفت و از خدا برای آنان طلب مغفرت کرد و آنان را همچنان بندگان خدا معرفی کرد (این تعذبه‌هم فانه‌م عبادک)، آن‌ها را شفا داد و عشق و بخشندگی را به آنان برگرداند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۴۶). تحول رنج در این سخنان ابن عربی در این است که از سویی خود را در زمان حیاتش شهید قوم قرار داد، و از سویی دیگر خدا را پس از مرگش رقیب آنان ساخت تا نشان دهد که هم همواره شاهد قومش و دل‌نگران اعمال و اعتقادات و رنج‌ها و دردهای آنان است و هم پس از مرگش دغدغه آنان را دارد و خدا را مراقب آنان می‌خواهد. خدا به حکم دو صفت «عزت» و «حکمت» هم بندگان را از ذل رنج و درد رهایی می‌بخشد و هم وضع ظاهری و باطنی آنان را تحکیم می‌بخشد.

۳-۶. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات مرگ خدا با مسئله شر

در جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی که پس از او شارحانش آن را در قالب معروف «حضرات خمس الهی» صورت‌بندی کردند، جهان به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌شود و خود غیب شامل غیب مطلق (لاهورت/احدیت) و غیب مضاف (جبروت/واحدیت) می‌شود. مطابق این دسته‌بندی، غیبت خدا در دو عالم رخ داده است، اما در واقع غیبت واقعی خدا به وضعیتی فراتر از این عوالم بازمی‌گردد که از آن با عنوان‌هایی نظیر «عنقاء مغرب»، «مقام عماء»، و «مقام لایثرب» یا «مقام لامقام» تعبیر می‌کنند. علاوه بر این، برای خدا دو مرتبه وجود دارد: اول، مقام «افراد از جهان» که مطابق آن هیچ ربطی بین او و بین جهان

دیده نمی‌شود؛ و دوم، مقام «هم‌هویتی با جهان» که بر ارتباط وثیق و عمیق او با جهان و پدیده‌های آن دلالت می‌کند (ابن عربی بی‌تا، ۱۷۲). شاید نزدیک‌ترین تعبیر به مفهوم «غیبت» یا «مرگ» خدا همین مقام «عنقاء مغرب» باشد، که از غروب خدا و دسترس‌ناپذیری او سخن می‌گوید. این تعبیر در برابر تعابیر دیگری قرار می‌گیرد که بر نور تجلیات الهی در مراتب جهان دلالت می‌کنند و از خدایی سخن می‌گویند که در کنار بشر رنج و آزار می‌بیند. آثار ابن عربی سرشار از مضامینی است که بر بطون خدا که از ظهورش ناشی می‌شود تأکید دارند و این مضامین تا حدود زیادی به مضمون «خودفناسازی» به تعبیر آلتیزر و دیگر الهی‌دانان مرگ خدا شباهت دارند (Altizer 1966, 77). «حرکت دائمی» در «خودفناسازی خدا» در عرفان ابن عربی در قالب تعابیری مانند «لاتکرار فی التجلی»، «اطوار وجودی»، «لبس جدید»، و «خلق مدام» نمود می‌یابد و به قول خود الهی‌دانان مرگ، «هر لحظه نو در جهان زمانمند و مکانمند، تجسمی جدید از خداست» که بیانگر همان تجلیات تجدیدیابنده الهی است.

ابن عربی در دو کتاب فتوحات مکیه و تدبیرات الهیه، در موضوع مکارم اخلاق، لفظ سرور و فرح را در اشاره به لذت و شادی در سلوک و توصیف چهره عارف به کار می‌برد. در نگاه عارف، فرح و سرور است و این فرح و سرور برای جذب دیگران از روی محبت است (ابن عربی ۱۳۳۶، ۱۷۰، ۱۶۳). در دیدگاه ابن عربی در ازای مفهوم «منبعیت خدا برای الهامات درونی، خوشبختی، آرامش ذهن، هم‌پوشانی، و ترابط انسان‌ها با یکدیگر و اعانت آنها نسبت به هم» در این الهیات، مفاهیمی گوناگون از قبیل «سرور»، «فرح»، «ضحک»، «بشاشت» وجود دارد. سرور در اصطلاح ابن عربی به معنای شادی قلبی و باطنی است (ابن عربی ۱۳۳۶، ۱۶۳، ۱۷۰، ۲۱۴؛ ۱۴۲۶، ۲۵). آرامش‌ها و شادی‌های درونی و باطنی تجسم بارقه‌های الهی هستند و ظاهر زندگی انسان‌ها را نیز در بر می‌گیرند.

۷-۳. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات اگزیستانسی با مسئله شر

همان گونه که دیدیم، پرسش اصلی در فضای اگزیستانسی شر این است که انسان با مشاهده شر از نظر روانی آمادگی ادامه رابطه با خدا را از دست می‌دهد. زیرا خدایی که به رنج انسان رضایت می‌دهد، در برابر رنج او ساکت می‌نشیند، برای کمک به او غیبت می‌کند، و در جواب تقاضای او بی‌تفاوتی از خود نشان می‌دهد، قابلیت عشق و اعتماد انسان را ندارد. ابن عربی رضایت از خدا و غضب الهی را برای حصول اعتدال در اسماء

الهی ملازم با یکدیگر می‌داند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۱۷۱-۱۷۳). از همین رو ایوب (ع) هم به خدا شکایت می‌برد و شفاخواهی می‌کند و هم از وضع رنجور خویش راضی است تا این اعتدال را در خود نمایان سازد. این وضعیت روانی اعتدال‌خواهانه همزمان ترکیبی از چند معنا از معانی رنج یعنی «درک حاکمیت مطلق خدا»، «تسلیم و وابستگی به خدا»، «رضایت به زندگی توأم با رنج خویش» را فراهم می‌آورد.

علاوه بر این، اگر بنا بر نظریه وحدت وجود، وجود منحصر در خداوند باشد و سایر موجودات شئون و حیثیات وجود او باشند، و در نتیجه تمام افعال و اراده‌های ما انسان‌ها تداعی‌گر چهره جهانی رحمانی باشند، قابلیت‌های معناسازی شخصی ما بهبود می‌یابند. زیرا ما از حضور همیشگی خدا در کنار خودمان آگاه می‌شویم و به درک مثبت و خشنودکننده از تجربه‌مان نائل می‌شویم. درعین حال، تداعی این احساس که راهیابی شرور در هستی به علت تنوع استعدادها و قابلیت‌های ذاتی اشیاء و عالم ماده است و مجعول به جعل جاعل نیست، زمینه‌بازسازی رابطه با خدا را فراهم می‌کند. زیرا با آن که خدا به طور مستقیم عامل شر نیست، اما زمینه‌هستی ما را چنان تحول می‌بخشد و تغییر شکل می‌دهد که می‌تواند ما را در اهلی کردن جهان پر از شر یاری دهد.

۳-۸. پاسخ ابن عربی در باب نحوه مواجهه الهیات فمینیستی با مسئله شر

شکی نیست که بحث هر دو شاخه الهیات فمینیستی بحثی انسان‌شناختی است. ابن عربی نیز در نظریه «کلمه الهی»، که به مفهوم «انسان کامل» دلالت دارد، بر دو جنبه لاهوتی و ناسوتی انسان تأکید می‌کند. او بر خلاف حلاج این دو جنبه را نه دو مؤلفه جدا بلکه دو وجه متمایز از انسان تلقی می‌کرد که از حیث بیرونی ناسوت و از جهت باطنی لاهوت خوانده می‌شوند. او این دو صفت را نه تنها مختص به انسان نمی‌پنداشت، بلکه در تمام موجودات آن را جاری و ساری می‌دانست و از آنها گاه با عنوان «ظاهر و باطن» و گاه با عنوان «جوهر و عرض» یاد می‌کرد (عفیفی در ابن عربی بی‌تا، ۳۴-۳۸). البته او معتقد بود که بالاترین تجلی این دو صفت در انسان تحقق می‌یابد. از این جهت، انسان بالاترین تجلی الهی، «نسخه مختصر شریف خدا»، «کون جامع»، و «عالم اصغر» است و تمام کمالات عالم اکبر و اسماء و صفات الهی را به نمایش گذارده است. به همین جهت بود که فرشتگان که از این جامعیت و کمالات انسان باخبر نبودند، زبان اعتراض به خدا گشودند و حتی ابلیس نسبت به سجده به این انسان تمرد کرد. گرچه ابن عربی اعلی مراتب انسان را مرتبه انبیا و اولیا می‌داند و کامل‌ترین آنها را نیز حضرت محمد (ص) می‌شناسد،

در اطلاق نام انسان بر جنس طبیعی بشر تفاوتی قائل نیست (عقیقی در ابن عربی بی تا، ۳۹).

انسان - چه زن و چه مرد - روح کالبد عالم محسوب می شود و آیین الهی عالم را جلا داده است. نسبت انسان ها با خدا، صرف نظر از جنسیت ایشان، همانند نسبت مردمک چشم به خود چشم است، و ابزار خدا برای دیدن جهان و پدیده های آن هستند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۴۸-۵۰).

ابن عربی در «فص محمدی» بر اساس حدیث پیامبر (ص)، «حَبِّ الی من دنیاکم ثلاث: النساء، و الطیب و قره عینی فی الصلاة»، یکی از محبوب ترین موجودات این جهانی را - درکنار بوی خوش و نماز- زنان (النساء) معرفی می کند (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۴-۲۱۵). استدلال ابن عربی این است که زنان، در مقام ظهور ذاتی، جزئی از مرد هستند و چون معرفت نفس بر معرفت رب مقدم است، نام زنان در صدر فهرست سه تایی حدیث ذکر شده است. از نظر ابن عربی، اشتیاق پیامبر (ص) به زنان از باب اشتیاق کل به جزء خود و شبیه اشتیاق خدا به انسان است (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۵). زنان از نگاه ابن عربی از مرد و برای مرد اشتیاق یافته اند «ثم اشتق له منه شخصاً علی صورته سماه امرأه» (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۶) و علاقه مردان به آنان به منزله علاقه شیء به خود است، چنان که علاقه آنان به مردان علاقه شیء به موطن خود است. در اینجا ابن عربی به ظهور سه گانه خدا، مرد و زن اشاره می کند و عشق و علاقه - عاطفی و شهوی - مرد و زن به یکدیگر را پرتوی از عشق و علاقه آن دو به خدا می داند. از نظر ابن عربی، مشاهده خدا در زن مشاهده ای منفعلانه و مشاهده خدا در مرد مشاهده ای فاعلانه است. اما او مشاهده خدا در زن را مشاهده ای کامل تر می شناسد، زیرا آن را مشاهده خدا در وضعیت فاعلانه - منفعلانه می داند. از آنجا که خدا را نمی توان جدا از ماده مشاهده کرد، و تنها ماده ای که خدا را می نمایاند ماده زن است، مشاهده خدا در زن بزرگ ترین و کامل ترین مشاهدات، و ازدواج کامل ترین نوع وصلت این دو به شمار می رود. ابن عربی عشق الهی به زنان را از عشق شهوانی به آنان متمایز می کند و دومی را ناقص می انگارد (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۸).

ابن عربی با این که زن را نیز «آفریده به صورت حق» می داند، با تبعیت از آیه «و للرجال علیهن درجه»، رتبه زنان را از مردان پایین تر می داند. نکته جالب توجه این است که او می گوید در حدیث «حَبِّ الی من دنیاکم ثلاث...»، واژه «ثلاث» به عنوان فاعل فعل «حَبِّ» مورد استفاده قرار گرفته نه «ثلاثه»، با این که عادت عرب زبانان این است که در محدوده شمارش سه تا ده، اگر معدود مذکر باشد، عدد را مؤنث می آورند و بالعکس. در

اینجا با این که معدود دوم یعنی واژه «طیب» مذکر است، پیامبر (ص) که یک عرب‌زبان فصیح است، جانب لفظ «نساء» را بر جانب لفظ مذکر «طیب» ترجیح داده است، با این که مثال‌های زبان عربی خلاف این هستند و سنت جاری این است که هر جا لفظ مذکری - و لو یک مذکر در کنار چند مؤنث- در کار باشد، جانب تذکیر را بر تأنیث غلبه می‌دهند، مانند «الفواطم و زید خرجوا» نه «خرجن». و این از نظر ابن عربی چیری نیست به جز اوج علم به حقایق که از جمله آنها رعایت حقوق زن است (ابن عربی ۱۹۴۶، ۲۱۹-۲۲۰).
 با توجه به آنچه گذشت، باید گفت گرچه برخی از تعبیر ابن عربی در توصیف زنان و جایگاه وجودی آنان تحت تأثیر زمینه-زمانه و سنت جاری در دوران او به سود مردان صورت‌بندی شده‌اند، اما سخنان و قرائن بسیاری وجود دارند که مقام زنان را نه تنها همتراز با مردان بلکه گاه بالاتر از مردان می‌شمارد. به نظر می‌رسد که سخنان ابن عربی تا حدود زیادی با هر دو شاخه‌الهیات فمینیستی همخوانی دارد.

۴. نتیجه‌گیری

همان گونه که دیدیم، در نظام‌های الهیاتی فیلسوفان دین و الهی‌دانان با دغدغه‌های گوناگونی نسبت به مسئله شرّ روبرو هستیم. تقریباً اکثر قریب به اتفاق این دغدغه‌ها در زمان معاصر طرح شده و بسط یافته‌اند و در نظام‌های الهیاتی قدیم یهودی، مسیحی و اسلامی خبری از آنها نیست. از این رو مهم‌ترین هدف یک پژوهش از نوع پژوهش حاضر در کوششی خلاقانه برای بازیابی پاسخ الهیاتی قدیم به دغدغه‌های جدید، آزمون ظرفیت‌سازی و انعطاف‌پذیری آن نظام الهیاتی قدیم در ازای آن دغدغه‌ها می‌تواند باشد. چنان که در متن مباحث گذشته در این مقاله مشاهده کردیم، الهیات عرفانی ابن عربی در نوع خود از ظرفیت و انعطاف‌پذیری قابل توجهی برای پاسخ‌دهی به دغدغه‌های پیش‌گفته برخوردار است. در مجموع از مقایسه دغدغه‌های الهیاتی نظام‌های الهیاتی معاصر نسبت به مسئله شرّ با دیدگاه‌های عرفانی ابن عربی معلوم می‌شود که الهیات ابن عربی گرچه از حیث سازه‌های زبانی و مفهومی تا حدودی قدیمی به نظر می‌رسد، اما با توجه به این که بسیاری از این دغدغه‌ها زمان نمی‌شناسند و همواره در پیش و پس ذهن متفکر حضور دارند، می‌توان الهیات او را با توجه به آن دغدغه‌ها و بر اساس ادبیات معاصر، بازسازی و بازنویسی کرد. در این مقاله از نظام‌های الهیاتی دیگری نظیر الهیات روایی، الهیات شکاکانه، الهیات مبتنی بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، الهیات معلولیت‌محور، و... که از روش‌های تحول‌خواهانه دیگری برای ارائه پاسخ به مسئله شرّ سود جستند نامی به میان

نیاوردیم. اما بی تردید تلاشی دیگر برای صورت‌بندی پاسخی مشابه آن چه در این مقاله آوردیم از منابع و مآثر عرفانی و فلسفی اسلامی می‌تواند میزان این ظرفیت و انعطاف‌پذیری را در میراث فکری اسلامی بیش از پیش آشکار سازد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۳۳۶ ق. *التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة*. لیدن: مطبعة بریل.

ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۴۲۶ ق. *عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۹۹۴ م. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. *فصوص الحکم*. تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی. دار الکتاب العربی.

پترسون، مایکل و دیگران. ۱۳۷۹. *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.

پورمحمدی، نعیمه (ویراستار). ۱۳۹۷. *درباره شر: ترجمه مقالات برگزیده در فلسفه و الهیات شر*. ۲ جلد. قم: کتاب طه.

پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۲. «تئودیه‌های مبتنی بر صلیب». *هفت آسمان*. ۱۵ (۴): ۹۱-۱۱۰.

هیگ، جان. ۱۳۸۱. *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

Bibliography

Holy Qur'an.

Adams, Marilyn M. 2017. "Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil." Pp. 210-231, in *The Problem of Evil Selected Readings*, edited by Michael Peterson. University of Notre Dame Press.

Altizer, J. J., and William Hamilton. 1966. *Radical Theology and the Death of God*. Bobbs-Merrill.

Anderson, Pamela Sue. 2012. *Re-Visioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love and Epistemic Locatedness*. University of Oxford.

Clack, Beverley. 2013. "Feminism and the Problem of Evil." Pp. 326-339, in *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder. Wiley-Blackwell.

Daly, M. 1991. *Gyn/Ecology*. London: Women's Press.

Earnshaw, Steven. 2006. *Existentialism: A Guide for the Perplexed*.

- Continuum International Publishing Group.
- Feinberg, John S. 2004. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problems of Evil*. Crossway Books.
- Granz, Stanley J., and Roger E Olson. 1992. *Twentieth-Century Theology: Cod and the World in Transitional Age*. IVP.
- Hasker, William. 1994. "A Philosophical Perspective." In *Openness of God*. InterVarsity Press.
- Hauerwas, Stanley. 2001. *The Hauerwas Reader*. Edited by John Berkman and Michael Cartwright. Duke University Press.
- Hauke, Manfred. 1995. *God or Goddess? Feminist Theology: What is it? Where Does it Lead?* Translated by David Kipp. Ignatius.
- Hick, John. 2002. *Philosophy of Religion*. Translated by Behzad Saleki. Tehran: Alhoda International Publishing Group. (In Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1918. *Al-Tadbīrāt al-Ilāhīyya fī Iṣlāḥ al-Mamlaka al-Insānīyya*. Leiden: Brill Publishers. (In Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 1994. *Al-Futūḥāt al-Makkīyya*. Beirut. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). 2005. *'Anqā' Maghrib fī Khatm al-Aulīyā' wa Shams al-Maghrib*. Edited by Asim Ibrahim al-Kiyali al-Husayni al-Shazili al-Darqawi. Beirut. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn (Ibn Arabi). n.d. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Edited and Annotated by Abu al-Ala Afifi. Dar al-Kitab al-'Arabi. (In Arabic)
- Jantzen, G. 1995. *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge University Press.
- Kermani, Navid. 2011. *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*. Translated by Wieland Hoban. Polity Press.
- Kotsko, Adam. 2013. *Altizer as the Third Rail of Academic Theology*. Word Press.
- Lewis, C. S. 2001. *A Grief Observed*. Harper Collins.
- Macquarrie, John. 1973. *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*. Pelican.
- Martin, Bernard. 1963. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. Bookman Associates.
- Pagels, E. 1989. *Adam, Eve and the Serpent*. Vintage.
- Peterson, Michael & et al. 2000. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by Ahmad Naraqī and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarheno Publishers. (In Persian)
- Pinnock, Clark. 1994. *The Openness of God*. Inter Varsity Press.
- Pourmohammadi, Naeeme (Ed.). 2018. *About Evil: Translation of Selected Articles in the Philosophy and Theology of Evil*. 2 Vols. Qom: Kitab-i Taha. (In Persian)

- Pourmohammadi, Naeeme. 2013. "Theodicies Based on the Cross." *Journal of Seven Heavens*, 15(4): 91-110. (In Persian)
- Rath, John K. 2001. "A Theodicy of Protest." Pp. 1-38, in *Encountering Evil, Live Options in Theodicy*, edited by Stephe T. Davis. John Knox Press.
- Soelle, Dorothee. 1975. *Suffering*. Darton, Longman & Todd.
- Taylor, Mark C. 2007. *After God*. University of Chicago Press.
- Whitehead, Alfred North. 1967. *Adventures of Ideas*. The Free Press.

یادداشت‌ها

- ¹. Persuasive
- ². Coercive

