

إشكالية الشر وانتظار العدالة الإلهية

رئيس التحرير

د. محمد محمود مرتضى

مقدمة

لا توجد مسألة في الفلسفة الدينية أكثر إثارة للقلق الإنساني والتأمل الوجودي من مسألة الشر. فهي، وإن بدت سؤالاً ميتافيزيقياً عن العلاقة بين الله والعالم، لكنها سرعان ما تكشف عن عمقها الخُلقي والنفسي والروحي؛ إذ تلامس جوهر معاناة الإنسان في العالم، وتضع العقل أمام تحدي التوفيق بين الإيمان بالرحمة الإلهية ومشهد الألم اليومي الذي لا يرحم. وقد لا نبالغ إن قلنا؛ إن مشكلة الشر مثلت المدخل الرئيس للتمرد الغربي الحديث على الميتافيزيقا، وأسهمت في إثارة الشبهات عن التصورات التقليدية عن العدالة الإلهية، بل في ولادة تيارات العدم والعبث وفلسفات اللا معنى.

وتبدى المفارقة أكثر في أن معظم ما كُتب عن الشر انطلق من إطار لاهوتي غربي، يقوم على تصور معين للإله، ومفهوم ساكن للعدالة، ومركزية للعقل المجرد المفصول عن غائية الخلق. ورغم انشغال الفلسفة الإسلامية بهذه المسألة، فإن حضورها ظل خافتاً في السجال العالمي، مع كل ما تنطوي عليه من مقاربات عميقة، لا سيما في امتدادها الصدرائي الذي جمع بين الفلسفة المشائية والإشراقية والعرفان، وقدم تصوراً مغايراً في الجوهر والأساس.

أولاً: سياق المشكلة في الفلسفة الغربية

منذ أن تشكّلت الفلسفة بوصفها تأملاً عقلياً في مسائل الوجود والخلود، ظهرت مسألة الشر باعتبارها واحدة من أعقد الإشكاليات؛ وذلك لأنها تقحم العقل في مفارقة تبدو - للوهلة الأولى - مستعصية على الحل: كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر في العالم، والإيمان بإله كلي القدرة، وكلي العلم، وكلي الرحمة؟ لقد صيغت هذه الإشكالية في الفكر الغربي المسيحي ضمن معادلة كلاسيكية مشهورة؛ تقول:

إذا كان الله قادراً على إزالة الشر ولا يفعل، فهو ليس رحيماً، وإن كان يريد ولا يستطيع، فهو ليس قادراً، وإذا كان لا يريد ولا يستطيع، فلا معنى للحديث عنه أصلاً.

وقد شاع هذا التوصيف الفلسفي منذ أن صاغه بعض النقاد الغربيين استناداً إلى نصوص منسوبة إلى الفيلسوف الرواق (أبيقور - Epicurus)، أو إلى بعض الأبيقوريين. وبغض النظر عن دقة هذه النسبة، فقد أعاد الفيلسوف الاسكتلندي (ديفيد هيوم - David Hume) (ت. ١٧٧٦ م) صياغة هذه الإشكالية في كتابه حوارات في الدين الطبيعي؛ حيث قال: «هل الله يريد منع الشر لكنه لا يستطيع؟ إذا، هو عاجز. وهل يستطيع ولا يريد؟ إذا، هو شرير. وإذا كان يريد ويستطيع، فمن أين جاء الشر؟»^(١).

وقد تلقف هذا التحول لاحقاً فلاسفة القرن التاسع عشر، لا سيما (فريدريك نيتشه - Friedrich Nietzsche) (ت. ١٩٠٠ م) الذي رأى في تمجيد الألم نوعاً من العبودية الخلقية المسيحية، وفي محاولة تبريره ضرباً من الخداع الميتافيزيقي.

منذ تلك اللحظة، صار السؤال عن الشر في الغرب يُطرح بصيغة تحمّل الله مسؤولية مباشرة، فتحوّل المسألة من بحث كوني إلى دعوى قضائية ضد الإله، ويطلب من اللاهوت أن يدافع لا أن يفسر. وقد انقسمت الردود الغربية إزاء هذه الدعوى بين اتجاهات ثلاث:

١. تأويلات دفاعية، سعت إلى نفي وجود الشر أو التقليل من شأنه، على غرار ما فعله (أوغسطين - Augustine) (٣٥٤ - ٤٣٠ م) حين اعتبر أن الشر ليس شيئاً موجوداً بذاته،

١ - ديفيد هيوم: حوارات في الدين الطبيعي، ص ١٢٧.

وإنما هو فسادٌ في الإرادة، ونقصٌ في الخير، لا كيانٌ مستقل. وقد بنى مذهبه على قاعدة أفلاطونية تقول إنَّ الموجود هو الخير، وكل ابتعاد عن الخير هو عدم ونقص، لا وجود حقيقي.^(١)

٢. مقارنة تراتبية، ظهرت مع (توما الأكويني-Thomas Aquinas) (١٢٢٥-١٢٧٤م) الذي رأى أنَّ الكمال الإلهيَّ يتطلَّب تنوعاً في الموجودات، وأنَّ مراتب الوجود تستلزم تفاوتاً، وما يبدو شراً في ذاته قد يكون خيراً في مجموعته، وبالتالي فالشرُّ لازمٌ نسبيٌّ في نظام الحكمة الكلية.^(٢)

٣. ”تسويغاتٌ عقلانيةٌ“، ازدهرت مع فلاسفة الحداثة، لا سيَّما مع (لايبنتز - Leibniz) (١٦٤٦-١٧١٦م) الذي اعتبر أنَّ هذا العالم، على ما فيه من شرور، هو أفضلُّ العوالم الممكنة؛ لأنَّ الله لا يخلق إلاَّ الأكمل، والشرُّ فيه ليس إلاَّ وسيلةً لتحقيق خير أعظم.^(٣) لكنَّ هذه المحاولات، ظلَّت حبيسة النظرة التجريدية، ولم تمسَّ جوهرَ معاناة الإنسان أمام الشرِّ، كما لم تُزلْ شكوكُ المفكرين النقديين. فها هو (ديفيد هيوم) يشكُّ في أصل إمكانية التوفيق بين وجود إله كليِّ الصفات ووجود الشرِّ، مؤكِّداً أنَّ التجربة الإنسانية اليومية تبرهن على غلبة المعاناة، ما يجعل من الاعتقاد بالإله الرحيم أمراً متعذراً منطقياً.

ومع تصاعد تيارات التنوير ونقد الدين، تحوَّل السؤالُ عن الشرِّ إلى مدخلٍ جوهريٍّ لتقويض اللاهوت برمته. فلم يعد الإشكال متعلقاً بتفسير جزئيٍّ، وإنما صار الشرُّ برهاناً ضدَّ وجود الله. وقد عبَّر عن هذا التحوُّل الوجوديَّ (فيودور دوستوفسكي - Fyodor Dostoevsky) (١٨٢١-١٨٨١م) على لسان (إيفان كارامازوف)، حين قال في روايته: ”أنا لا أرفض الله، أليوشا، لكنني أعيد إليه تذكيرتي بكلِّ احترام“.^(٤)

1 - See: Augustine, Confessions, translated by Henry Chadwick, p12

2 - See: Thomas Aquinas, Summa Theologica, p2

3 - See: Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, p128

٤ - دوستوفسكي: الأخوة كارامازوف، ج٢، ص٣١٩.

بهذه الصرخة، لم يكن (دوستوفسكي) ينكر الإله، بقدر ما كان يرفض العالم نفسه ما دام مبنياً على معاناة الأبرياء. هنا لم تعد القضية عقلانية بقدر ما هي خُلُقِيَّة، تجعل من التسليم بالحكمة الكونية خيانة للوجدان الإنساني. وقد التقط هذا الخيط لاحقاً مفكرون وجوديون، مثل (جان بول سارتر - Jean-Paul Sartre) و(ألبير كامو - Albert Camus) الذين أعلنوا أن العالم بلا إله، وأن وجود الشر هو برهان العدم، لا مسألة تحتاج إلى تبرير.

ف (ألبير كامو) (١٩١٣-١٩٦٠م) سيذهب إلى أقصى هذا المنطق في أسطورة "سيزيف": «ليس ثمة سوى مسألة فلسفية جادة واحدة: هي الانتحار. أن تحكم ما إذا كانت الحياة تستحق أن تُعاش، هو أن تجيب عن السؤال الجوهرى للفلسفة».^(١)

لقد انهارت الميتافيزيقا في الغرب، تحت وطأة الشر، وصار الوجود عبثاً، والحرية لعنة، والتمرد هو المعنى الوحيد الباقي. فبدل أن يكون الشر اختباراً للإنسان، أصبح نفيًا للخلق، وطعنًا في الغاية.

والمفارقة أن الفكر الغربي، في مجمله، لم يخرج من أسر التصور الأولي لله؛ كما قدمه اللاهوت المسيحي، فهو إله منزّه ساكن خارج العالم، تتنازع صفاته المطلقة منطقاً تجريدياً بارداً، ولا يُستحضر البعد الامتحاني أو التكامل التدريجي للوجود. ولهذا، فإن فشل الفلسفة الغربية في حلّ معضلة الشر يعود في جوهره إلى اختزال المفاهيم: الله، والإنسان، والوجود، والمعاناة. وهكذا؛ لم تعد مسألة الشر في الفكر الغربي الحديث استفساراً وجودياً عن طبيعة الألم، بل تحولت تدريجياً إلى ذريعة فلسفية لإلغاء الإيمان من أساسه. لقد انفصل السؤال عن غايته التفسيرية، وصار أداة في معركة مفاهيمية كبرى: إمّا الله، أو المعاناة، وإمّا حكمة خفية، أو عبث لا مخرج منه. ولم يكن هذا التحول ناتجاً عن تراكم تأملّي، بل عن نقلة إبستمولوجية وُلدت مع الحداثة؛ حيث فقدت الميتافيزيقا مرجعيّتها، وخرج الإنسان من نظام المعنى بحثاً عن يقين بديل، فلم يجد سوى الشر شاهداً ضده.

وعليه، فإن الحاجة إلى تصور آخر، يتجاوز هذه المقدمات، ويعيد ترتيب بنية السؤال هي

١ - ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ص ٧.

ضرورة تأصيلية. وهو ما تسعى الفلسفة الإسلامية إلى تقديمه، لا سيما في نموذجها الصدراي الذي يرى العالم مراتب وجودية متكاملة، لا ساحة للتناقضات الصارخة. وقبل الخوض في تفاصيل هذه الرؤية، لا بد من التمهيد لها من خلال استعراض التصور الإسلامي العام للشر، كما يقدمه الوحي والعقل في تكاملهما.

ثانياً: الرؤية القرآنية

وعلى خلاف البنية الفلسفية الغربية التي صاغت مسألة الشر بوصفها تناقضاً منطقيًا يطعن في صفات الله، يقدم القرآن الكريم تصوراً مختلفاً جوهرياً: لا يبدأ من افتراض وجود إشكال، ولا يسلم بثنائية الخير والشر بوصفهما مبدئين متصارعين، وإنما يدرج وجود الشر ضمن نظام غائي دقيق يقوم على الامتحان، ويُفعل الإرادة، ويظهر التمييز بين الناس على قاعدة المسؤولية. ف«الشر»، بحسب النص القرآني، جزء من النظام نفسه.

فالآيات الكريمة تُصرّح بأنّ الخلق لم يكن عبثاً، وأنّ كلّ ما في الوجود خاضع لحكمة مسبوقة بتقدير:

﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾ [الدخان: ٣٨]، ﴿وخلق كلّ شيء﴾ فقدّره تقديراً﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿إنا كلّ شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر: ٤٩].

وهذا يعني أن وجود ما نعدّه شراً هو داخل في محيط القدر والتقدير، يخدم غاية أعظم من ذاته. ولعلّ المفتاح المركزي لفهم موقع الشر في التصور القرآني هو مفهوم الابتلاء الذي يشكّل محوراً تأسيسياً لفهم الوجود الإنساني. فالإنسان لم يُخلق للراحة، وإنما للاختبار، كما في قوله تعالى:

﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾ [البقرة: ١٥٥]، وقوله أيضاً: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزَلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤].

ففي هذا السياق، يفهم الشرُّ بوصفه أداة تمحيص؛ فالبلاء يُمَيِّزُ بين مَنْ يصبرُ ومن يجزَعُ، ومن يعمل ومن يتكل، ومن يتقدّم ومن ينكفي. فيُراد بالشرُّ أن يُفَعِّلَ حُرِّيَّةَ الإنسان، وهي شرطُ وجوده الخُلُقِيِّ. فلو خلا الوجودُ من الشرِّ، لَفَقَدَ الإنسانُ معنى المسؤولية، وانْتَفَى ميدانُ الاختيار.

وقد أشار القرآن إلى هذه الحرية باعتبارها مبدأ ملازمًا للتكليف: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧-٨]. فالشرُّ الخُلُقِيُّ هنا - كالظلم، والقتل، والكفر - من صُنع الإنسان نفسه، وليس من خَلْقِ الله له، وإن كان الله قد أذن بوقوعه امتحانًا، لا إيجادًا. وهذا التمييز بين الشرِّ التكويني (الذي يقع دون اختيار الإنسان؛ كالمصائب الطبيعية)، والشرِّ الشَّرِيعِي (الذي يصدر عن أفعاله واختياراته) يُعْتَبَرُ من دَقَّةِ التَّصَوُّرِ القرآني وعمقه. وثمة جانبٌ آخر بالغ الأهمية في التَّصَوُّرِ القرآني، وهو أنَّ الشرَّ لا يفهم أبدًا خارج سياق الجزاء الأخروي. فالقرآن يربط الدنيا بالآخرة ربطًا عضويًا. ودون الإيمان بالآخرة، يصعب تقبُّلُ كثير من مظاهر الشرِّ التي لا تجد تسويتها في هذه الحياة: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ* أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، ﴿إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨].

فالمهلة، والتمكين الظاهريُّ لأهل الشرِّ، جزء من سُنَّةِ الابتلاء، وليست نهاية القصة. وبهذا، فإنَّ ما يبدو «شرًّا مطلقًا» قد يكون امتحانًا لأطراف متعددة، أو مقدِّمة لتمحيص أكبر، أو عقوبة مؤجَّلة.

وفي هذا الإطار، يصبح «الشرُّ» نقطة كشف لا نقطة إدانة؛ إذ يكشف عن صدق الدعوى، وعن قدرة الإنسان على الصبر، وعن طبائع النفوس، ويؤسِّس لمعنى التَّكْلِيفِ.

وهكذا؛ فإنَّ التَّصَوُّرَ القرآنيَّ يرى الشرَّ جزءًا من حركة الوجود نحو غايته، وجزءًا من نظام الامتحان والتركيبية. وهكذا؛ فليس المطلوبُ أن يُزَالَ الشرُّ، وإنَّما أن يُوجَّهَ بالوعي، وأن يُسْتَمَرَّ في طريق القرب من الله. فهو «فرصة وجودية»؛ لأنَّه يُخْرِجُ الخفيَّ إلى العلن، ويكشف عن المكنون في النفوس، ويُفَعِّلُ قابليَّةَ الإنسان للترقيُّ أو التردِّي.

بهذا؛ قد يظهر الشرُّ في القرآن معضلةً وجوديةً، ولكنَّه مكوَّن من مكوِّنات النظام التربويِّ الإلهيِّ. وحتى في أقسى صوره، يبقى حاملًا لإمكانية المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى

أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴿البقرة: ٢١٦﴾.

إنَّها آية تؤسِّس لبُنية كاملة في الوعي الإسلامي: فالغايات الواقعية هي معيار الحكم وليست الظواهر، والشعور بالألم دليلٌ على الحاجة إلى الفهم والصبر. بهذا التأسيس القرآني، يمكن القول: إنَّ الإسلام يدمج الشرَّ في أفق الغاية، ويحوِّله من نقمة إلى علامة. وهذا التوجُّه التوحيدي هو ما سيتبلور في الفكر الإسلامي لاحقاً ضمن محاولات عقلية أكثر تنظيراً، من علم الكلام إلى الفلسفة.

ثالثاً: إشكاليَّة الشرِّ في الفكر الإسلامي

إذا كان القرآن قد قدَّم تصوُّراً وجودياً متماسكاً للشرِّ بوصفه جزءاً من نظام الابتلاء والتمييز، فإنَّ المشتغلين بالفكر الإسلامي - من متكلمين وفلاسفة - سعوا إلى صياغة هذا التصوُّر ضمن أطر عقلية ونظرية، وذلك في مواجهة إشكاليَّات الثنوية من جهة، ومحاولة تقديم رؤية منسجمة مع صفات الله المطلقة من جهة أخرى. وقد اختلفت اتِّجاهاتُ هذا الجهد باختلاف المدارس، وتباينت بين من ركَّز على العدل الإلهي ومسؤولية الإنسان، ومن اختار إثبات مطلق الفاعلية الإلهية وإنكار وجود الشرِّ الحقيقي، ومن تجاوز هذا كله نحو إعادة بناء النظام الوجودي برمَّته.

١ - المعتزلة: نفْي الجبر لحماية العدل

كان من أوائل من تصدَّى لمسألة الشرِّ تنظيراً هم المعتزلة الذين انطلقوا من مبدأ «العدل والتوحيد» باعتباره أساساً للمنظومة العقديَّة. واعتبروا أنَّ عدل الله يقتضي ألاَّ يصدر منه شرٌّ أبداً، وأنَّ ما يقع من شرٍّ إنّما هو نتيجة أفعال الإنسان الحرَّة. وقد عبَّر عن ذلك القاضي عبد الجبار: «إنَّ الله لا يفعل القبيح، ولا يخلقه في عباده، ولا يرضاه؛ لأنَّه لو فعله لكان ظالماً، والله لا يظلم الناس شيئاً»^(١).

١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٥.

وهكذا ربط المعتزلة بين الشرِّ وبين الحرِّية، ورفضوا كلَّ تصوُّر يجعل الله خالقاً لأفعال العباد؛ لأنَّ في ذلك - بحسبهم - نقضاً للعدل الإلهي، وتناقضاً مع التكليف. وهم بهذا اقتربوا من الاتجاه الذي يعفي الله من كلِّ مسؤولية عن الشرِّ، في سبيل الدفاع عن صفاته، لكنَّهم - بالمقابل - حمَّلوا الإنسان مسؤولية مطلقة، حتَّى في سياقات قد تتجاوز طاقته.

٢ - الأشاعرة: إثبات القدرة المطلقة ونفي الحُسن العقليِّ

في الاتجاه المقابل، جاء الأشاعرة ليؤسِّسوا موقفاً يقوم على حماية مطلق القدرة الإلهية، ولو استلزم ذلك القول؛ إنَّ الله يخلق أفعال العباد، وإنَّ الخير والشرَّ لا يُعرفان بالعقل، بل بالشرع. فليس في أفعال الله ما يُوصَف بالحُسن أو القبح عقلاً، وإنَّما كلُّ ما يفعله حسن؛ لأنَّه من الله. يقول (أبو الحسن الأشعري) في هذا المجال: «إنَّ الله خالق الخير والشرِّ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية».^(١)

هذا التصوُّر دفع الأشاعرة إلى القول بـ "الكسْب"، وهو أنَّ الإنسان يكسب الفعل، ولا يخلقه، في محاولةٍ للتوفيق بين القدرة الإلهية والاختيار الإنساني. لكنَّ هذه المحاولة بقيت غير واضحة الملامح فلسفياً، وعرضت العدالة الإلهية للتساؤل في مقابل التأكيد على الإرادة والقدرة.

٣ - الفلاسفة: الشرُّ بوصفه عدماً لا كينونة

أمَّا الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم (ابن سينا) (ت. ٤٢٨ هـ)، فقد قدَّموا معالجةً مختلفة؛ تقوم على أساس الأنطولوجيا. فالشرُّ عند (ابن سينا) ليس وجوداً حقيقياً بل عدماً، أي هو نقص في الوجود لا كيان مستقل، وبالتالي لا يُنسب إلى الله؛ لأنَّه لا يصدر عنه إلَّا الوجود والخير: «الشرُّ ليس له وجود في ذاته، بل هو أمر نسبيٌّ، يظهر من جهةٍ عدم ما في الخير، أو تخلف شرطٍ من شروط الكمال».^(٢)

١ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص ٢١٥.

٢ - ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص ٣٦٨.

وقد مثَّل هذا الموقفُ نقلةً مهمَّةً من الجدل الكلامي إلى الرؤية الوجودية؛ حيث أصبح التركيز على نفي وجود الشرِّ الحقيقي من الأصل. فالشرُّ هو مقارنةٌ بين حالين، وعدم تحقُّق الأفضل، لا أكثر.

٤ - صدرُ المتألِّهين: النظامُ الأحسنُ وتراتبيةُ الوجود

إنَّ أعمق معالِجة فلسفيَّة إسلاميَّة لمسألة الشرِّ ستأتي لاحقاً مع (صدر الدين الشيرازي) (ت. ١٠٥٠ هـ) الذي أسَّس فلسفة «الحكمة المتعالية»؛ حيث بنى تصوُّره للشرِّ على ثلاث ركائز:

- أصالة الوجود دون الماهيَّة.

- تشكيك الوجود في مراتبه.

- الحركة الجوهرية في الكائنات نحو الكمال.

ضمن هذا النظام، لا يرى الشرُّ إلا علامةً على ضعف الوجود في مرتبة ما، وليس ذاتاً مستقلةً. كما أنَّ العالم، بكلِّ ما فيه من تفاوت، هو «النظام الأحسن»؛ لأنَّ كمال الخير لا يتحقَّق إلا بوجود درجات تُظهره، ولأنَّ كثيرًا من الكمالات لا تُنال إلا بوجود المتضادات: «الشرور إنما تقع لغايات خيريَّة، وما من شرٍّ إلا وفيه جهة من الخير؛ لا يعلمها إلا من أحاط بحقائق الوجود».^(١)

وبهذا؛ لم تعد المشكلة - في نظر الحكمة المتعالية - في وجود الشرِّ، وإنما في ضيق أفق الإنسان أمام النظام الكليِّ، وعدم قدرته على رؤية الصورة من فوق. وهذه الرؤية تمثِّل تحوُّلاً نوعياً من الردِّ الدفاعيِّ إلى البيان الوجوديِّ؛ حيث يُفهم الشرُّ بوصفه أداةً في مسار التكوين والتكميل، لا اعتراضاً على حكمة الخالق.

إنَّ تتبُّع مسارات التفكير الإسلامي في الشرِّ يُظهر أنَّ المسألة نضجت ضمن سياقات عقليَّة وروحيَّة متراكبة، وإنَّ تفاوتت في عمقها. واللافت أنَّ الرؤية الصدراتية هي الوحيدة التي تجاوزت منطق الدفاع إلى إعادة تأويل الألم في ضوء فلسفة التكوين، وهو ما يفتح الباب إلى المستوى الرابع من المعالجة: لا كيف يُفسَّر الشرُّ فحسب، بل كيف نُفعِّله في مسار التكامل؟

١ - صدر المتألِّهين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٧١.

رابعاً: منطقُ الابتلاءِ في طريق التَّكاملِ

إذا كانت الرؤية الفلسفية الإسلامية، لا سيما الصدرائيه، قد تجاوزت منطق الدفاع إلى بيان موقع الشر ضمن بنية الوجود، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك هو: ما وظيفة الشر في حياة الإنسان؟ هل هو عارض يجب تجنبه؟ أم أداة تُفَعَّل قابليّات كامنة في النفس، وتسهم في تشكيل تجربة الإنسان الخُلقيّة والروحيّة؟

إن الجواب القرآنيّ - الوجوديّ عن هذه المسألة يُعطي للشرّ موقعاً جوهريّاً في صيرورة الإنسان نحو الكمال، ويجعله مفصليّاً في تحويل الوجود إلى اختبار، والاختبار إلى عبور، والعبور إلى معنى جوهريّ.

لقد صاغ (صدر المتألهين) هذا المعنى من خلال نظريّته الشهيرة في الحركة الجوهرية التي تنصّ على أنّ كلّ موجود - لا سيما الإنسان - في حالة حركة ذاتية نحو تمامه، لا عبر التبدّل الظاهريّ فحسب، بل في عمق جوهره. والشرّ، في هذا المسار، منبّه داخليّ على الحركة.

فالألم يدفع الإنسان إلى طلب الخلاص، والحرمان يُفَعِّل إرادة التجاوز، والضعف يستتفر القوة الكامنة. وبهذا، فإنّ كلّ ما يُعدُّ شرّاً من جهة، يُصبح شرطاً لظهور مراتب أرقى من الكمال من جهة أخرى.

من هنا؛ تتحوّل علاقة الإنسان بالشرّ من موقف الدفاع إلى موقف الفهم، ومن مجرد التحمّل إلى الفاعليّة الخُلقيّة. فالإنسان لا يُطلَب منه فقط أن يصبر على البلاء، وإنّما أن يعيه، ويحوّله إلى فرصة ترقّ. ولهذا؛ فإنّ القرآن كثيراً ما يربط بين الابتلاء والاصطفاء، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَبْلُو بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِن بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ [الأنعام: ٥٣].

بل إنّ النبي إبراهيم (عليه السلام) لم يؤهّل للخلة الإلهية إلّا بعد سلسلة من الابتلاءات التي كشفت عن تمام قابليّته للوفاء، كما في قوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤].

وكذلك الأمر مع النبي يوسف (عليه السلام)، فمجموعة الابتلاءات المتتالية، من الجُبِّ إلى السجن، هي التي أوصلته إلى رئاسة مصر.

هذا الربط بين الابتلاء والتكميل يفتح أفقاً آخر لفهم الشرِّ، بوصفه جزءاً من التربية الإلهية للنفوس، وكاشفاً عن الصدق، ومحفزاً على الوعي. ولذا، فإنَّ الشرَّ عند المؤمن هو علامة على جدية الامتحان، وأنَّ حياته هي سير نحو غاية لا تُنال إلا بالتمحيص.

ومن هذا المنظور، تتجاوز الرؤية القرآنية فكرة "ابتلائية الشرِّ" إلى مفهوم أوسع: فالذين يصبرون يُكْرَمُونَ، ولكن أيضاً يُستخرج جوهرهم الحقيقي، وتُفَعَّل فيهم إرادة الخير، ويُطَهَّر باطنهم من الأوهام.

وإذا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على التحوُّل الخُلُقِيّ الذاتي، فإنَّ الشرَّ هو المدى الذي يعمل فيه هذا التحوُّل. فلا توجد فضيلة لا تمرُّ عبر الألم: لا صدقٌ دون تضحية، ولا شجاعة دون خطر، ولا تواضع دون كسر للنفس. ثم إنَّ الشرَّ يُنجز الغاية عبر الاختبار، والتجاوز، والانبعاث.

ويكتمل هذا التصوُّر في البعد الخُلُقِيّ؛ حيث يُفهم الشرُّ بوصفه ستاراً على تجليات الرحمة. فالمحنة ليست سوى غلاف النعمة، والفقد طريق للوجود، والانكسار مدخل إلى التجلي. يقول الإمام زين العابدين (عليه السلام) في مناجاة العارفين:

«إِلَهِهِ قَصَّرَتْ الْأَلْسُنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ كَمَا يَلِيْقُ بِجَلَالِكَ، وَعَجَزَتْ الْعُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ.»

بهذا؛ نصل إلى الخلاصة الكبرى التي نريد أن نُعيد إبرازها: الشرُّ هو شرطٌ لظهور الرحمة، وساحة لتجلي القدرة. وميدان لانكشاف العدل. وهذا ما يجعل الرؤية الإسلامية - بمجموع عناصرها: القرآن، والعقل، والأخلاق - تقدِّم للإنسان أفقاً متكاملًا لفهم المعاناة، يرشده إلى حكمة تتجاوز الظاهر نحو الباطن، والعذاب نحو الرجاء.

وأخيراً، لا بدَّ لنا، ومن صلب الرؤية التوحيدية، أن نربط مسألة الشرِّ بأفق الانتظار، وأن ندرك أنَّ الشرَّ ليس حُكماً نهائياً على العالم. فالوجود كما هو الآن، بكلِّ ما فيه من ألم وفساد واضطراب، ليس الشكل الأخير للخلقة، بل مشهداً ناقصاً يتوق إلى تمامه، ويتحرَّك - وإن بدا ساكناً - نحو الغاية التي وُضع لها.

وفي هذا السياق؛ يُصبح انتظار الظهور المهدويّ فهماً أعمق لمعنى الشرّ بوصفه أرضيةً للتمحيص، ومهلة للتجليّ، وضرورة لبروز القسط الإلهي على وجهه الكامل. فالعدالة التي غابت، والحقّ الذي غُيب، والمظالم التي تكدّست، هي موادُّ أوليّة في مشروع إلهي أشمل، يُمهّد له بسُنن البلاء، ويُكشف عنه بميزان الانتظار.

لقد كانت كلّ حركةٍ ثوريّة عبر التاريخ النبويّ والولائيّ وعياً متقدّماً بمشكلة الشرّ: رفضاً للظلم، وسعيّاً للحقّ، وصبراً على الابتلاء، وشوقاً للعدل الموعود. ثمّ إنّ المنتظر الحقيقيّ لا يسقط في الحيرة الفلسفية التي تجعل من الشرّ ذريعة للعدميّة، وإنّما يرى فيه - بعين الوعد - علامةً على اقتراب الميعاد، وتحديّاً يُفعل مسؤوليّة في التمهيد.

وهكذا؛ يكون الانتظار مواجهةً للشرّ من موقع اليقين بالبديل، والتمهيد هو تعييدٌ جماعي لطريق العدل الكامل، حيث يرتفع الظلم عبر اقتلعه من جذوره.

في ضوء ذلك؛ فإنّ التعامل مع الشرّ يتحوّل من سؤال عقلائي حول الحكمة، إلى موقف وجوديّ يربط بين الصبر والاحتجاج، بين الألم والعمل، بين البلاء والرجاء. ومن هنا؛ فإنّ الشرّ في تصوّر المنتظر هو مؤشّرٌ على قرب تجلّي العدل الإلهي، ومحركٌ لإرادة التغيير.

يأتي هذا العدد من مجلة «اعتقاد» لِيُسهم في إعادة تأصيل مسألة الشرّ من منظور قرآنيّ - فلسفيّ متكامل، يعيد بناء السؤال لا وفق معطيات الإشكال الغربي، بل في ضوء تصوّر إسلاميّ لله والكون والإنسان، ويُنزّل المسألة في سياق الابتلاء والتكامل، لا في دائرة التناقض والانقسام. وقد تضمّن هذا العدد خمسة أبحاثٍ في المحور؛ ناقش الباحثون فيها موضوع الشرّ من الناحية الفلسفيّة والكلاميّة والفكريّة. فجاء بحثُ الدكتور (إحسان الحيدري) من العراق، ليعالج -نقدياً- قضية الشرور عند (ديفيد هيوم)، والردود اللاهوتيّة عليها، فيما ناقش الدكتور (جميل حمداوي) من المغرب، مشكلة الشرّ عند (جون ليزلي ماكي) ونقدها، وفي باب التّأصيل، قارب (قاسم شعيب) الوجود الإلهيّ ومشكلة الشرّ الخُلقي عند الإنسان، وبينَ (محمد بن رضا اللواتي) كيف يكون الشرّ خيراً على ضوء الرّؤيتين القرآنيّة والفلسفيّة.

فيما ترجمَ الدكتور (محمد فراس الحلباوي) من سورية، بحثَ (د. محمد محمد رضائي ود. حسين رهنمائي) في «إجابة ابن سينا عن مفارقة العناية الإلهيّة والشرّ في العالم».

وفي باب دراسات وبحوث؛ كتب رئيس التحرير مقالة بعنوان «النظرية الإلهية للعبادة». وأخيراً؛ قرأ (الشيخ غسان الأسعد) كتاب: «مشكلة الشر»، لـ (دانيال سبيك) قراءة نقدية تفنيدية.

إننا؛ إذ نأمل أن يُعجب هذا العدد القراء الأعزّاء، وأن يغضّوا الطرف عن أيّ تقصيرٍ، فإننا ندعو الله أن يوفّق هذه الأمة لما يُحبُّ ويرضى، وأن يهديها إلى الصراط المستقيم.

رئيس التحرير

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ديفيد هيوم: حوارات في الدين الطبيعي، ترجمة: عزت قرني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٢.
- فيودور دوستويفسكي: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامي الدروبي، دار التنوير، بيروت، ط ٣، ٢٠١٦.
- ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ترجمة: محمد بنيس، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩١.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار النشر للجامعات، القاهرة، لا ط، ١٩٦٥.
- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة المصرية، القاهرة، لا ط، ١٩٥٠.
- ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، تحقيق إبراهيم مدكور وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، لا ط، ٢٠٠٥.
- صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق أحمد أحمد، مؤسسه بيت الحكمة، قم، لا ط، ٢٠٠٤.
- نهج البلاغة: الحكمة رقم ١٣٩، تحقيق صبحي الصالح.
- Augustine, Confessions, translated by Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford, 1991, Book VII.
- Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Q. 22.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, translated by E.M. Huggard, Open Court, Illinois, 1985.