

قضية الشرور عند (ديفيد هيوم) والردود اللاهوتية عليها (دراسة نقدية)

أ.د. إحسان علي الحيدري^(١)

ملخص

تتناول هذه الدراسة بالبحث والتحليل النقدي قضية الشر الفلسفية، متبعة مسارها الفكري بدءاً من الصياغة التجريبية لـ (ديفيد هيوم - David Hume)، وصولاً إلى الحلول الأنطولوجية التي قدمتها مدرسة الحكمة المتعالية في الفكر الإسلامي. يجادل البحث أن "اليهوديسيا" الغربية البارزة، مثل "دفاع الإرادة الحرة" لـ (ألين بلانتينغا - Alvin Plantinga) و"يوديسيا صناعة الروح" لـ (جون هيك - John Hick)، وإن حاولت "الدفاع" عن الإيمان بالله في مواجهة تحديات (هيوم) الاستدلالية، لكنها بقيت تعمل إلى حد كبير ضمن الإطار المعرفي الذي أسست له فلسفة التنوير. في المقابل، فإن منظور الفكر الإسلامي، وبشكل حاسم، منظور مدرسة الحكمة المتعالية - كما عبّر عنه كل من (الملا صدرا) و(الشهيد مرتضى مطهري) و(العلامة الطباطبائي) - لا يقدم مجرد دفاع، بل يحدث نقلة نوعية في النموذج الفكري. فمن خلال طرح مبدأ "أصالة الوجود"، وتعريف الشر بأنه "أمر عدمي" أو نتيجة عرضية لنظام هو خير بالذات، وإعادة صياغة المعاناة ضمن غائية تهدف إلى الكمال الروحي، فإن هذه المدرسة تعمل على حل "المشكلة الهيومية" من أساسها. ويثبت البحث أن التناقض المتصور بين الإله كلي الخير وواقع الشر ليس سمة من سمات الواقع، بل هو نتاج لافتراضات ميتافيزيقية وأنطولوجية معيبة متأصلة في رؤية كونية تجريبية بحتة.

الكلمات المفتاحية: (ديفيد هيوم)، المذهب التجريبي، الشر، كلي الخير، (الملا صدرا)، أمر عدمي.

مقدمة

تُعدُّ قضية الشرِّ إحدى أعمق التحديات وأكثرها استعصاءً على الإيمان الديني، فهي تمثل التوتُّر الدائم بين الإيمان بخالق كليِّ القدرة والخيرِية، وبين الواقع القاسي للمعاناة المنتشرة في العالم. وفي تاريخ هذا الجدل الفلسفي، يبرز (ديفيد هيوم) ليس مجرد مُسهم آخر، بل شخصية محوريَّة غيرت شروط النقاش بشكل جذريّ. تكمن عبقرية (هيوم) في أنّه لم يؤسِّس المشكلة بالمنطق المجرد فحسب، بل أرسى دعائمها على أساس تجريبيّ صارم جعل من التجربة الإنسانية - وتحديدًا تجربة الألم والمعاناة - الحكم النهائيّ على الحقيقة. هذا التحوُّل نقل المشكلة من كونها لغزًا لاهوتيًّا إلى حجة تجريبية قويّة ضدّ الإيمان بالله.

ستأخذ هذه الدراسة القارئ في رحلة فكريّة تتبع مسار هذه القضية. أولاً، سيجري تحليل الترسّانة الفلسفية لـ (هيوم): مذهبه التجريبي، ونقده للسببية، وأخلاقه القائمة على الشعور. ثانياً، سيجري فحص أبرز الردود الغربية (بلانتينغا) و(هيك)، والتي يمكن وصفها بأنّها مناورات «دفاعية» في ساحة المعركة التي حدّدها (هيوم). ثالثاً، سيحدث تحوُّل في المنظور نحو التراث الإسلامي الذي يبدأ في «إعادة تقويم» شروط النقاش نفسها. وأخيراً، سيجري التعمُّق في «الرؤية المتكاملة» للحكمة المتعالية التي تقدّم إطاراً أنطولوجياً شاملاً يتجاوز مجرد الدفاع إلى إعادة صياغة كاملة للمسألة، وبيان أنّ إسهامات (المُلا صدرا) و(الشهيد مطهري) و(العلامة الطباطبائي) تمثل الردّ الأكثر قوّة على تحدّي (هيوم)، ليس لأنّها تحاول حلّ المشكلة ضمن قيود هيوم التجريبية، بل لأنّها تفكّك أُسُس المشكلة ذاتها من خلال اقتراح أنطولوجيا للوجود والخير والشرّ أكثر تفوّقاً وشمولاً. وبهذا، يثبتون أنّ التناقض الذي حدّده (هيوم) ليس سمة من سمات الواقع، بل هو نتاج منظور معرفيٍّ محدود.

أولاً: الأسس الفلسفية لشكوكية (هيوم)

لم تكن حجة الشر عند (ديفيد هيوم) مجرد اعتراض عابر أو شكوى عاطفية، بل كانت النتيجة المنطقية لمشروع فلسفي متكامل يهدف إلى إعادة بناء العلوم الإنسانية على أساس تجريبي صارم، على غرار ما فعله (إسحاق نيوتن - Isaac Newton) في العلوم الطبيعية.^(١) لفهم عمق صياغة (هيوم) لقضية الشر وقوتها، لا بدّ أولاً من استيعاب الركائز الثلاث التي قامت عليها فلسفته: نظريته التجريبية في المعرفة، ونقده الجذري لمفهوم السببية، وتأسيسه للأخلاق على الشعور الإنساني. هذه الركائز مجتمعة شكّلت "البوتقة" التي صيغت فيها حجة الشر، ومنحتها قوتها التدميرية في وجه اللاهوت الطبيعي التقليدي.

١ - بوتقة المذهب التجريبي: المعرفة من التجربة وحدها

تكمّن فلسفته (هيوم) في مبدأ تجريبي بسيط لكنه ثوري: كلّ محتويات الذهن البشري، أو ما يسمّى «الإدراكات» (Perceptions)، تنقسم إلى نوعين: «الانطباعات» (Impressions) و«الأفكار» (Ideas). الانطباعات هي إدراكاتنا الحسية المباشرة والحيّة، مثل الشعور بالحرارة عند لمس النار، أو رؤية اللون الأحمر، أو الإحساس بالألم. أمّا الأفكار، فهي نسخ باهتة وخافتة من هذه الانطباعات، تتكوّن في الذاكرة أو الخيال عندما نفكر في تلك الأحاسيس بعد غيابها. على سبيل المثال، فكرة الألم هي نسخة أضعف من انطباع الألم نفسه.^(٢)

من هذا التمييز، يستخلص هيوم "مبدأه الأول في علم الطبيعة البشرية"، والذي يُعرف بـ "مبدأ النسخة" (Copy Principle): كلّ أفكارنا البسيطة مشتقة في أصلها من انطباعات بسيطة مماثلة لها. هذا المبدأ ليس مجرد وصف لعمل الذهن، بل هو معيار صارم لتحديد مشروعية أي فكرة ومعناها. فإذا كانت لدينا فكرة ما، ولكي نتحقق من صحتها، يجب أن نكون قادرين على إرجاعها إلى الانطباع الحسي الأصلي الذي اشتقت منه. وإذا لم نتمكن من العثور على هذا الانطباع، فإنّ

١ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص ٧٢ - ٧٥.

2 - Jonathan Cottrell: David Hume, Imagination, Internet Encyclopedia of Philosophy.

الفكرة تكون فارغةً من المعنى ومجردٌ وهم لغويٌّ.^(١)

هنا تكمن القوة التدميرية للمذهب التجريبي الهومي. فعندما نطبق هذا المعيار على المفاهيم الميتافيزيقية الأساس التي يقوم عليها اللاهوت التقليدي، نجد أنها تنهار. مفاهيم مثل "الجوهر"، "النفس"، و"الله" هي أفكار معقدة لا يمكن إرجاعها إلى أي انطباع حسي بسيط أو معقد. لا أحد "رأى" أو "لمس" جوهرًا مجردًا أو نفسًا خالدة. وبالمثل، فإن فكرة الإله باعتباره كائنًا غير نهائي، وكلّي القدرة، وكلّي الخيرية، هي فكرة لا تقابلها أي تجربة حسية مباشرة. من منظور (هيوم)، هذه المفاهيم ليست أخطاء فحسب، بل هي بلا معنى من الناحية المعرفية؛ لأنها تتجاوز حدود التجربة الممكنة.

إنّ هذا التحول في المنهج يقلب النقاش في قضية الشرّ رأسًا على عقب. فبدلاً من أن تكون المشكلة هي محاولة التوفيق بين مفهومين عقليين مجردين (خيرية الله ووجود الشرّ)، تصبح المشكلة في محاولة تسويق "فرضية" ميتافيزيقية (وجود إله خير) في مواجهة "بيانات تجريبية" قاسية وملموسة (المعاناة والألم المنتشران في العالم). بهذا، لم يعد (هيوم) يتعامل مع اللاهوت بوصفه خصماً في نقاش فلسفي، بل علماً زائفاً يدّعي معرفة تتجاوز ما تسمح به التجربة. إنّ تجريبية (هيوم) ليست مجرد موقف معرفي، بل هي أداة هدم منهجية، فهو من خلال حصر المعرفة في نطاق الحواس، يعيد تعريف "البرهان" نفسه، ما يجعل الحجج اللاهوتية التقليدية التي تعتمد على الاستدلال العقلي المجرد، غير شرعية من البداية. وبهذا يضع عبء الإثبات بالكامل على عاتق المؤمن الذي عليه الآن أن يسوّغ إيمانه ليس أمام العقل المجرد، بل أمام محكمة التجربة الحسية القاسية.

٢ - تفكيك السببية والتصميم: تقويض الأدلة العقلية

كان الفلاسفة والمتكلمون قبله يعتمدون بشكل أساسي على الاستدلال السببي لإثبات وجود

1 - William Edward Morris and Charlotte R. Brown: David Hume, Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive.

الخالق. فالدليل الكوسمولوجي ينتقل من العالم بوصفه «معلولاً» إلى الله بوصفه «علّة أولى غير معلولة»، والدليل الغائي (دليل التصميم) يُستدلُّ من النظام والتعقيد في الكون بوصفه «أثراً» على وجود «مؤثر» أو مصمّم ذكي. كانت فكرة «الارتباط الضروري» بين العلة والمعلول هي حجر الزاوية في هذه البراهين.^(١)

لكنّ (هيوم) يوجّه نقدًا لهذه الفكرة. بالعودة إلى معياره التجريبي، يتساءل (هيوم): ما الانطباع الحسي الذي تنشأ منه فكرة «الارتباط الضروري» أو «القوة السببية»؟ حينما نلاحظ حدثين متعاقبين، مثل حركة كرة بلياردو أولى واصطدامها بثانية ثم حركة الثانية، كلّ ما ندركه حسيًا هو «التعاقب» (Succession) و«التجاور» (Contiguity) بين الحدثين. نحن لا ندرك أيّ «قوة» خفية تنتقل من الكرة الأولى إلى الثانية. ما يجعلنا نعتقد بوجود علاقة سببية ضرورية هو مجرد «عادة ذهنية» (Mental Habit) تنشأ من تكرار ملاحظة هذا «الاقتران الدائم» (Constant Conjunction) بين حدثين متشابهين في الماضي. فالسببية، في تحليل (هيوم) النهائي، ليست قانونًا في الطبيعة نكتشفه بالعقل، بل هي شعور بالترقّب في الذهن، ناتج عن العادة والتجربة المتكررة.^(٢)

يترتب على هذا التحليل نتائج مهمّة فيما يخصّ اللاهوت الطبيعي. فإذا كانت السببية مجرد عادة نفسية وليست يقينًا عقليًا، فلا يمكننا استعمالها للانتقال بشكل استدلالي من العالم المُشاهد إلى علة مفارقة له تمامًا مثل الله. لا يمكننا أن نستدلّ بيقين من «الأثر» (العالم) على وجود «علّة» (الله) تمتلك صفات تتجاوز بكثير ما هو موجود في الأثر. فالتجربة، دليلنا الوحيد، تقدّم لنا عالمًا محدودًا، ناقصًا، ومزيجًا من الخير والشرّ. ومن ثمّ؛ فإنّ أقصى ما يمكننا استنتاجه سببيًا، لو قبلنا بهذا الاستدلال على سبيل الجدل، هو وجود علة محدودة، وناقصة، ومزيج من الخير والشرّ، أو ربما علة غير مبالية تمامًا.^(٣)

1 - See: John Wiley: The Blackwell Guide to Hume's Treatise, p. 12.

٢ - ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص ٩٥ - ٩٦.

٣ - محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص ٢٦ - ٢٧.

إنَّ نقد السببية عند (هيوم) هو الخطوة التي تجعل "قضية الشر" ليست مجرد مشكلة، بل حجته ضد الإيمان الديني، أو ما أسماه "صخرة الإلحاد".

٣ - الأخلاق والشعور: العدسة الذاتية للخير والشر

تكتمل الصورة بتناول الركيزة الثالثة لفلسفة (هيوم)، وهي نظريته الخلقية. في مواجهة الفلاسفة العقلانيين الذين أرجعوا الأخلاق إلى مبادئ عقلية ثابتة أو قوانين إلهية، يجادل (هيوم) بأن التمييز بين الفضيلة والرذيلة، أو الخير والشر، لا ينبع من العقل، بل من «الشعور» (Sentiment). العقل، في رأيه، هو "عبد للأهواء"، ووظيفته هي إيجاد الوسائل لتحقيق الغايات التي تحددها العواطف، لكنه لا يستطيع بنفسه أن يحدد ما هو مرغوب فيه أو ما هو بغض.^(١)

فالأحكام الخلقية، وفقاً لـ (هيوم)، ليست قضايا واقعية يمكن إثبات صحتها أو خطئها بالعقل. حينما نقول إنَّ "القتل خطأ"، نحن لا نصف حقيقة موضوعية في الفعل نفسه، بل نعبر عن "شعور بالاستهجان" (Disapprobation) يتأبنا عند تأمل هذا الفعل. وبالمثل، حينما نصف فعلاً بأنه "خير"، فإننا نعبر عن "شعور بالاستحسان" (Approbation) تجاهه، وهذا الشعور نابع من "التعاطف" (Sympathy) مع السعادة أو المنفعة التي يجلبها هذا الفعل للآخرين. فالخير والشر ليسا في الأشياء، بل في مشاعرنا تجاهها.^(٢)

هذا التأسيس الذاتي والعاطفي للأخلاق له انعكاس مباشر على قضية الشر. ولا يمكن الرد على (هيوم) بالقول إنَّ "ما يبدو لنا شراً هو في الحقيقة خير لا نفهمه"، أو إنَّ "الشر مجرد غياب للخير"، فوفق منظور (هيوم) التجريبي، هذا الكلام يناقض البيانات المباشرة للتجربة الإنسانية. فالألم، والمعاناة، والخوف، والظلم هي شرو حقيعية وملموسة (precisely)؛ لأننا "نشعر" بها. وهي انطباعات حسية قوية وحيّة، وأساس كل معرفة وواقع لدينا. فإذا كان "الشر" هو ما يثير فينا شعوراً بالألم والنفور، وإذا كان العالم مليئاً بالأحداث التي

1 - David Hume: TREATISE OF HUMAN NATURE, p. 415.

٢ - محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص ١٠٦ - ١٠٧.

تثير هذه المشاعر بشكل لا يمكن إنكاره (من ألم الأسنان إلى الزلازل المدمرة)، فإنَّ وجود الشرِّ يصبح حقيقةً تجريبية لا تقبل الجدل. والمشكلة الآن هي كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقيقة التجريبية القاسية وبين الإيمان بوجود إله كلي الخير.

ثانيًا: صياغة (هيوم) لقضية الشرِّ في «محاورات في الدين الطبيعي»

في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي»، يقدم (ديفيد هيوم) عرضاً لقضية الشرِّ. من خلال الحوار الدائر بين شخصيّاته الثلاث: «كليانثيس» المؤمن باللاهوت الطبيعي، و«ديميا» المؤمن الأرثوذكسي، و«فيلو» الشُّكوكي الذي يمثِّل صوت هيوم على الأرجح، يقوم (هيوم) بتسريح المشكلة من كلِّ جوانبها، محوِّلاً إيَّاهَا من مجرد سؤال إلى حجة استقرائية ضدَّ الحجة القائلة بوجود إله يجمع بين القدرة المطلقة والخيرية المطلقة.

١ - إحياء المعضلة الأبيقورية: «صخرة الإلحاد»

في الجزء العاشر من المحاورات، يضع (فيلو) المشكلة في صيغتها التقليدية، منسوبةً إلى الفيلسوف اليوناني (أبيقور - Epicurus). هذه الصياغة التي أصبحت أشهر تجسيد للمشكلة، وهي عبارة عن معضلة ثلاثية (Trilemma). يطرح فيلو الأسئلة التي وصفها بـ "أسئلة أبيقور القديمة التي لم تتمَّ الإجابة عنها بعد":

"هل يريد [الله] منع الشرِّ، لكنَّه لا يستطيع؟ إذاً هو عاجز (impotent). هل يستطيع، لكنَّه لا يريد؟ إذاً هو حاقِد (malevolent). هل هو قادر ويريد في آن واحد؟ فمن أين إذاً يأتي الشرُّ؟"^(١)

تكمُن قوة هذه الصياغة في بساطتها المنطقية الظاهرة. فهي تفترض وجود أربع قضايا:

١. الله كليُّ القدرة.

٢. الله كليُّ الخيرية.

1 - Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, Part 10, P.741.

٣. الله كليُّ العلم (وهي صفة ضمنيّة ضرورية ليعرف بوجود الشرّ وكيفية منعه).

٤. الشرّ موجود في العالم.

الحجّة هي أنّ هذه القضايا الأربع تبدو متناقضة منطقياً. فالإله الذي يمتلك الصفات الثلاث الأولى يجب أن يكون قادراً على منع الشرّ، وراغباً في منعه، وعالمًا بكيفية منعه. ومن ثمّ، فإنّ وجود الشرّ في العالم يبدو كأنّه يدحض وجود مثل هذا الإله. يصف (هيوم)، على لسان (فيلو)، هذه المعضلة بأنّها "صخرة الإلحاد" (the rock of atheism).^(١)

٢ - وجهها المعاناة: الشرّ الطّبيعيّ والشرّ الخُلقيّ

يزيد (هيوم) من تعقيد المشكلة وقوّتها من خلال التمييز، وإن لم يكن دائماً بشكل صريح، بين نوعين مختلفين من الشرّ، وهو تمييز أصبح معيارياً في الفلسفة لاحقاً:^(٢)

أ. الشرّ الخُلقيّ (Moral Evil): وهو الشرّ الذي ينجم عن الأفعال المتعمّدة للكائنات العاقلة الحرّة، مثل القتل، والسرقة، والكذب، والظلم، والقسوة. هذا النوع من الشرّ هو نتاج مباشر لسوء استخدام الإرادة البشرية.

ب. الشرّ الطّبيعيّ (Natural Evil): وهو المعاناة والألم اللذان ينجمان عن عمليات طبيعية لا علاقة لها بالإرادة البشرية، مثل الزلازل، والبراكين، والفيضانات، والأعاصير، والأمراض، والآفات، وآلام الحيوانات.

بينما يمكن للمتكلّمين أن يقدّموا «دفاع الإرادة الحرّة» (Free Will Defense) تفسيراً محتملاً لوجود الشرّ الخُلقيّ - بأنّ الله منح الإنسان حرّية الإرادة بوصفها قيمة عظيمة، وهذه الحرية تستلزم منطقياً إمكانية اختيار الشرّ - لكنّ هذا الجواب لا يحلّ مشكلة الشرّ الطّبيعيّ. وهنا تكمن حجّة (هيوم).

يركّز (فيلو) بشكل كبير على المعاناة التي تبدو عبثية ومجانبة في عالم الطبيعة. يتحدّث عن

١ - يُنظر: هيوم: محاورات في الدين الطّبيعي، ص ١١٦ - ١١٧.

2 - Patrick Sherry: problem of evil theolog.

”الزوابع والأعاصير التي تبتلع أساطيلَ كاملة“، وعن ”المدن التي تُدفن تحت الأنقاض“، وعن ”الآفات التي تقضي على ثلاثين ألف نسمة“. هذه الشرور لا يمكن إرجاعها إلى خطيئة (آدم) أو إلى قرارات البشر. إنها تصيب الأبرياء والمذنبين، الأطفال والبالغين، البشر والحيوانات على حدٍّ سواء. إنَّ موت غزالة بشكل بطيء ومؤلم في حريق غابة (وهو مثال شهير استعمله فلاسفة لاحقون مثل (ويليام إل. روي - William L. Rowe)، ولكنه مستوحى مباشرة من روح حجة (هيوم) يطرح سؤالاً: ما الخير الأعظم الذي يمكن أن يبرّر مثل هذه المعاناة العبيثة؟^(١) إنَّ تركيز (هيوم) على الشرّ الطبيعي ينقل المشكلة من مجال ”الأخلاق البشرية“ والمسؤولية الإنسانية الذي يمكن للحريّة أن تقدّم فيه تفسيراً ما، إلى مجال ”تصميم الكون“ نفسه، والذي يقع مباشرة تحت مسؤولية الخالق. الشرّ الطبيعي يصبح ”بيانات شاذة“ (anomalous data) لا يمكن للنظرية اللاهوتية التقليدية تفسيرها بسهولة.

٣ - الكون غير المبالي: أربع فرضيّات عن بؤس العالم

في الجزء الحادي عشر من المحاورات، والذي يُعدُّ ذروة حجّته، يتنقل (فيلو) من طرح المشكلة إلى تحليل استقرائيٍّ للبيانات التي يقدّمها العالم. يجادل بأنّه حتى لو تنازلنا عن التناقض المنطقي، فإنَّ الأدلّة التجريبية من العالم لا تدعم بأيّ حال من الأحوال استنتاج وجود إله لا نهائي في القدرة والخير. بل على العكس، العالم كما نراه مليء بالشرور التي كان من الممكن تجنبها بسهولة. يقدّم فيلو أربعة «ظروف» أو فرضيّات تفسّر سبب هذا البؤس المنتشر، والتي كان من الممكن تغييرها بسهولة من قبل خالقٍ كليّ القدرة والخير:^(٢)

أ. وجود الألم بصفته دافعاً للكائنات: كان من الممكن تصميم الكائنات الحيّة بحيث تكون مدفوعة نحو البقاء من خلال تضاؤل اللذة بدلاً من الإحساس بالألم. لماذا

1 - William L. Rowe: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, American Philosophical Quarterly, Vol. 16, pp. 335- 341.

٢ - راجع: هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٢٩ - ١٣٣.

- يجب أن يكون الألم هو المحفز الأساس للفعل؟
- ب. سير العالم وفق قوانين عامة جامدة: يسير العالم وفقاً لقوانين طبيعية لا تنحرف عن مسارها؛ ما يؤدي إلى كوارث لا مفر منها. كان بإمكان خالق قدير أن يتدخل بشكل استثنائي لمنع هذه الكوارث دون الإخلال بالنظام العام.
- ج. التوزيع المقتصد للقدرات لدى الكائنات: لقد منحت جميع الكائنات الحيّة قدرات محدودة بالكاد تكفي لبقائها؛ ما يجعل حياتها صراعاً مستمراً ضدّ الأخطار والهلاك.
- لماذا لم تمنح قدرات أكبر بقليل لتخفيف هذا الصراع؟
- د. الخلل في أجزاء «الآلة الكونيّة» العظيمة: الآلة الكونية، على الرغم من عظمتها، تحتوي على عيوب واضحة في تصميمها. فالرياح، والأمطار، والحرارة، والبرودة، وغيرها من العناصر، غالباً ما تكون مدمرة وليست نافعة.
- من خلال هذه الملاحظات التجريبية، يصل (فيلو) إلى استنتاج مدمر. لو أننا كنّا نستدلّ على طبيعة العلة من طبيعة المعلول (وهو المبدأ الأساس في الاستدلال التجريبيّ الذي يدافع عنه «كليانثيس» نفسه)، لما كنّا لنستنتج أبداً وجود إله يجمع بين القدرة والخيريّة المطلقتين. البيانات المستقاة من العالم لا تشير إلى مثل هذا الإله، بل إنّها تقود إلى استنتاجات أكثر قتامة: إمّا أنّ الخالق محدود في قدرته، أو أنّه ليس كليّ الخيريّة، أو أنّه مزيج من الخير والشرّ. لكنّ الاستنتاج الأكثر ترجيحاً من منظور (هيوم) الشكّيّ هو أنّ الخالق، إن وجد، هو كائن غير مبالٍ تماماً بمفاهيمنا البشرية عن الخير والشرّ والأخلاق. إنّ إله قد يكون عظيماً في ذكائه وقدرته، لكنّه لا يمتلك أيّ صفة يمكن أن نسمّيها «خيرية» بالمعنى الإنساني للكلمة.^(١)

ثالثاً: الرّدودُ اللاهوتيّةُ في الفلسفة الغربيّة

أثار تحدّي (هيوم) الصارم ردود أفعال فلسفيّة ولاهوتيّة في الفكر الغربي، ولا سيما في القرن العشرين؛ إذ برزت في هذا السياق مقاربتان رئيستان، أصبحتا حجر الزاوية في النقاش المعاصر:

١ - هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٣٦.

”دفاع الإرادة الحرة“ الذي بلوره (ألفين بلانتينغا - Alvin Plantinga)، و”ثيوديسيا صناعة الروح“ التي طورها (جون هيك - John Hick). كلتا المقاربتين تحاول تفكيك المعضلة الهيوميّة، لكنّ من زوايا مختلفة وبأهداف متباينة.

١ - دفاع الإرادة الحرة: تفنيد (ألفين بلانتينغا) للمشكلة المنطقية

قدّم الفيلسوف التحليلي الأمريكي (ألفين بلانتينغا) في كتابه «الله، والحرية، والشر» (١٩٧٧) ما يُعدُّ على نطاق واسع أقوى ردّ على «المشكلة المنطقية للشر» (The Logical Problem of Evil). يميّز (بلانتينغا) ببراعة بين شكلين من حجة الشر: ^(١)

أ. المشكلة المنطقية: تدّعي أنّ وجود الله ووجود الشرّ متناقضان منطقياً، أي أنّه من المستحيل أن يوجد معاً، تماماً مثل وجود «دائرة مربعة».

ب. المشكلة البرهانية (أو الاحتمالية): تدّعي أنّ وجود الشرّ، حتى لو لم يكن متناقضاً منطقياً مع وجود الله، فإنه يجعله أمراً غير مرجّح للغاية.

ج. ركّز (بلانتينغا) هجومه على المشكلة المنطقية التي كانت الصياغة الأقوى للحجة كما طرحها فلاسفة مثل (ماكي-Mackie). يجادل (بلانتينغا) بأنّ حجة (ماكي) تفشل؛ لأنها لا تُظهر تناقضاً صريحاً بين القضايا الأربع (الله كليّ القدرة، كليّ الخيرية، كليّ العلم، والشرّ موجود). ولكي يكون هناك تناقض، يجب على الملحد أن يضيف مقدّمة خامسة خفية، وهي: «الإله كليّ الخيرية والقدرة سيمنع وجود الشرّ بالضرورة». لكنّ (بلانتينغا) يرى أنّ هذه المقدّمة ليست صحيحة بالضرورة. ^(٢)

جوهر ”دفاع الإرادة الحرة“ عند (بلانتينغا) هو إظهار أنّ هذه المقدّمة الخامسة خطأ. يفعل ذلك من خلال تقديم سيناريو ”ممكّن منطقياً“؛ يجعل وجود الله والشرّ متوافقين. تسير الحجة

1 - See: Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, pp. 17, 27, 34.

2 - Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, pp. 12 - 17.

على النحو الآتي:^(١)

- عالم يحتوي على كائنات حرّة خُلِقَ (قادرة على اختيار الخير أو الشرّ) هو عالم أعظم قيمة من عالم لا يحتوي على كائنات حرّة على الإطلاق (أي عالم من الروبوتات المبرمجة على الخير).
- لا يمكن لله أن يخلق كائنات حرّة وفي الوقت نفسه "يجعلها" أو "يحتّم عليها" أن تختار الخير دائماً؛ لأنّ هذا سيكون تناقضاً في المصطلحات؛ فالكائن المجبر على فعل الخير ليس حرّاً حقّاً.
- لذلك، لكي يخلق الله عالماً يحتوي على "الخير الخُلُقِيّ" (وهو الخير الناتج عن اختيار حرّ)، لا بدّ أن يخلق عالماً يحتوي على "إمكانية الشرّ الخُلُقِيّ".
- من الممكن منطقياً أنّ آية كائنات حرّة يخلقها الله ستختار، في وقت ما، أن ترتكب الشرّ. يطلق (بلاتينغا) على هذا الاحتمال اسم "الفساد العابر للعالم" (Transworld Depravity)، وهي فكرة تقول إنّ من الممكن في أي عالم يخلقه الله وفيه كائنات حرّة، أن ترتكب هذه الكائنات على الأقلّ فعلاً شريراً واحداً.
- النتيجة: بما أنّه من الممكن منطقياً أنّ الله لم يستطع خلق عالم فيه خير خُلُقِيّ دون أن يسمح بوجود الشرّ الخُلُقِيّ، فإنّ وجود الله ووجود الشرّ ليسا متناقضين منطقياً.
- من المهمّ ملاحظة أنّ (بلاتينغا) لا يدّعي أنّ هذا هو "السبب الفعلي" الذي من أجله سمح الله بالشر. إنّّه لا يقدم "تيوديسيا" (شرحاً وتسويغاً كاملاً)، بل "دفاعاً" (Defense). هدفه الوحيد هو إظهار أنّ حجّة الملحد المنطقية فاشلة؛ لأنّها لا تستطيع إثبات وجود تناقض. وقد نجح دفاع (بلاتينغا) إلى حدّ كبير في هذا الهدف، لدرجة أنّ معظم الفلاسفة اليوم، بما في ذلك عدد من الملحدين، يعترفون بأنّ "المشكلة المنطقية للشر" قد جرى دحضها، وانتقل النقاش إلى "المشكلة البرهانية".
- لكنّ على الرغم من نجاحه، يظلّ دفاع (بلاتينغا) غير مكتمل. فهو يركّز بشكل أساسي على

1 James R. Beebe: Logical Problem of Evil.

الشرُّ الخُلقيّ، ويبقى صامتاً نسبياً تجاه الشرِّ الطبيعي. كيف يمكن للإرادة الحرّة للبشر أن تفسّر معاناة طفل من سرطان الدم أو موت آلاف الأشخاص في تسونامي؟

٢ - ثيوديسيا صناعة الروح: مقارنة (جون هيك) الإيريناوية

في محاولة لتقديم تفسير أكثر شمولاً يتناول الشرِّ الطبيعي وحجم المعاناة، طوّر الفيلسوف (جون هيك) ما يُعرف بـ «ثيوديسيا صناعة الروح» (Soul-Making Theodicy)، مستلهماً أفكاره من لاهوتي القرن الثاني (القديس إيريناوس - Saint Irenaeus). على عكس اللاهوت الأوغسطيني التقليدي الذي يرى أنّ العالم خُلق كاملاً ثم سقط بسبب خطيئة الإنسان، تقلب «ثيوديسيا هيك» الصورة رأساً على عقب.^(١)

١ - ثيوديسيا إيريناوس: هي إحدى أبرز النظريات الفلسفية اللاهوتية التي تحاول تفسير وجود الشرِّ في العالم، وقد سُميت بهذا الاسم نسبةً إلى القديس (إيريناوس - Irenaeus)، وهو أسقف مسيحي عاش في القرن الثاني الميلادي. تُعرف هذه النظرية أيضاً باسم «ثيوديسيا صناعة الروح»، وتختلف بشكل جوهري عن النظريات الأخرى مثل ثيوديسيا أوغسطين. المبادئ الأساس لثيوديسيا إيريناوس، وهي:

- الشرُّ أداة للتطوُّر الروحي: على عكس النظريات التي ترى أنّ الشرَّ هو نتيجة لسقوط الإنسان من حالة الكمال، فإنّ ثيوديسيا إيريناوس ترى أنّ الإله خلق العالم بوجود الشرِّ والمعاناة لغرض محدد: تمكين البشر من التطوُّر الخُلقيّ والروحي.
- خلق الإنسان على مرحلتين:
- المرحلة الأولى: «صورة الإله»: يرى (إيريناوس) أنّ الإله خلق الإنسان على صورته، أي منحه القدرة على العقل، الوعي، وحرية الإرادة. في هذه المرحلة، الإنسان ليس كاملاً خُلقيّاً ولكنه يمتلك الإمكانية للنمو.
- المرحلة الثانية: «مثال الإله»: هذه هي المرحلة التي ينمو فيها الإنسان ليصبح على مثال الإله. هذا النمو لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال مواجهة التحديات، والمعاناة، وتجاوز الشرِّ. فالعالم ليس جنة مثالية، بل هو وادٍ لصناعة الروح، حيث تُصقل شخصية الإنسان.
- حرية الإرادة: تؤكد هذه النظرية أنّ الإله لم يخلق البشر كائنات آلية مبرمجة على فعل الخير، بل منحهم حرية الإرادة. هذه الحرية تتضمن القدرة على اختيار الخير أو الشرِّ، ووجود الشرِّ هو نتيجة حتمية لهذه الحرية.

يجادل (هيك) بأنَّ الله لم يخلق البشر في حالة من الكمال، بل خلقهم كائنات غير ناضجة روحياً وخلقياً، ووضعهم في عالم مليء بالتحديات والمصاعب والأخطار. الهدف من هذا العالم ليس أن يكون جنة مريحة، بل أن يكون "واديًا لصناعة الأرواح" (a vale of soul-making)، بيئة مناسبة لنمو الشخصية وتطورها الخُلقي. من هذا المنظور، لا يُنظر إلى الشرور والمعاناة على أنَّها عقاب أو نتيجة للسقوط، بل أدوات ضرورية في الخطة الإلهية لتحقيق هذا الهدف. فالشجاعة لا يمكن أن تتطور إلا في مواجهة الخطر، والرحمة لا يمكن أن تنمو إلا في وجود المعاناة، والمثابرة لا يمكن أن تُكتسب إلا في وجه الصعوبات.^(١)

لتسوية وجود عالم يبدو أحياناً كأنه خالٍ من الله، يقدم (هيك) مفهوم "المسافة المعرفية" (Epistemic Distance). يرى أنه لو كان حضور الله وقدرته واضحين بشكل ساحق، لما كان لدى البشر حرية حقيقية في علاقتهم به. فالإيمان والعبادة سيكونان استجابة قسرية وليست اختياراً حراً. لذلك، كان لا بد من خلق العالم بحيث يبدو غامضاً من الناحية الدينية؛ ما يترك مساحة للإنسان ليختار الإيمان بحرية ويعبر هذه المسافة المعرفية من خلال نضجه الروحي.^(٢) تقدم "ثيوديسيا هيك" تفسيراً للشر الطبيعي؛ إذ ترى أنَّ الكوارث والأمراض جزء من البيئة الصعبة اللازمة لـ "صناعة الروح". ومع ذلك، تواجه هذه النظرية أيضاً اعتراضات. يتعلَّق الاعتراض الرئيس بحجم المعاناة وتوزيعها. هل المعاناة الهائلة والموزعة بشكل غير عادل في

- المقارنة مع ثيوديسيا أوغسطين:
- ثيوديسيا أوغسطين: ترى أن الإله خلق العالم والإنسان في حالة من الكمال، وأنَّ الشرَّ دخل إلى العالم بسبب سوء استخدام الإنسان لحرية إرادته (سقوط آدم).
- ثيوديسيا إيريناوس: ترى أنَّ الإله خلق الإنسان في حالة غير مكتملة، وأنَّ الشرَّ ليس نتيجة للسقوط، بل هو جزء من خطة إلهية لتطوير الإنسان وتحقيق كماله الروحي.
- بشكل مبسط، يمكن القول إنَّ ثيوديسيا أوغسطين تنظر إلى الشرِّ على أنَّه خطأ يجب إصلاحه، فيما تنظر ثيوديسيا إيريناوس إليه على أنَّه أداة ضرورية للنمو.

١ - راجع: جون هيك: فلسفة الدين، ص ٦٨ - ٧٣.

٢ - أنمار الهاشمي: الفيلسوف جون هيك حياته وأهم أفكاره اللاهوتية - عرض وتحليل، ص ٣٤٣.

العالم تناسب حقاً مع هدف "صناعة الروح"؟ وماذا عن الشرور التي لا تؤدي إلى نضج، بل إلى تدمير الشخصية وتفتيتها، أو التي تنهي حياة الفرد قبل أن تبدأ عملية "صناعة الروح" (ما يسمى بالشرور الديستيلولوجية) (Dysteleological Evil)؟^(١)

رابعاً: دراسة نقدية من منظور علم الكلام والفلسفة الإسلامية

يقدم الفكر الإسلامي، بجناحيه الكلامي والفلسفي، مقارنة مختلفة جذرياً لمشكلة الشر، تنطلق من مقدمات ميتافيزيقية ومعرفية متباينة عن تلك التي سادت في الفكر الغربي الحديث. فبدلاً من محاولة "تسوية" الله أمام محكمة العقل الإنساني، تركّز المقاربة الإسلامية على "فهم" طبيعة الوجود وعلاقة المخلوق بالخالق ضمن نظام متكامل من الأسماء والصفات الإلهية. هذا التحول في زاوية النظر لا يحل المشكلة فحسب، بل يعيد صياغة السؤال نفسه.

١ - نسبة الشر وأسبقيّة الحكمة الإلهية

يرفض المتكلمون المسلمون (مثل الإمامية والمعتزلة والماتريدية وغيرهم) والفلاسفة المسلمون (مثل ابن سينا والملا صدرا) الفكرة القائلة، إن الشر هو كيان وجودي إيجابي ومستقل، مساو في مرتبته للخير. بدلاً من ذلك، يُنظر إلى الشر من خلال منظورين رئيسيين:^(٢)
أ. الشر أمرٌ عديمي (Privatio Boni): الشر في جوهره ليس شيئاً مخلوقاً بذاته، بل هو «عدم» أو «نقص» في كمال ما. فالمرض هو عدم الصحة، والجهل هو عدم العلم، والفقر هو عدم الغنى. الله يخلق الوجود والكمالات، والشرور هي مجرد لوازم عرضية لهذا الوجود المادي المحدود. كما يقول (ابن سينا) النقص لا يتعلق بـ «الوجود المحض»، بل يتعلق بالعدم.

١ - عبد العاطي محمد طلبة: منهجية المقارنة في معالجة جون هيك لمشكلة الشر وتطبيقاتها العملية، ص ٣٤ - ٣٥.

٢ - أحلام إبراهيم الصياد: العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة وابن سينا - دراسة مقارنة، ص ٢٨٤ - ٢٨٩.

ب. الشرُّ أمرٌ نسبيٌّ وجزئيٌّ: ما يبدو شرًّا من منظورٍ فرديٍّ أو جزئيٍّ قد يكون خيراً من منظورٍ كليٍّ وشاملٍ. فالمطر الذي يفسد نزهة شخص هو نفسه الذي يروي الأرض ويأتي بالخصب. والألم الذي يسببه الطبيب للمريض عند إجراء عملية جراحية هو شرٌّ جزئيٌّ يهدف إلى خيرٍ كليٍّ وهو الشفاء. يرى المتكلِّمون أنَّ الحكم على الأفعال بالخير والشرِّ هو حكم نسبيٌّ، ولا يجوز للإنسان المحدود في علمه أن ينصب نفسه حكماً على أفعال الله المطلق في علمه وحكمته.

هذه النظرة تغيّر جذرياً من طبيعة المشكلة. فبدلاً من السؤال الهيومنيّ «لماذا خلق الله الشرَّ؟»، يصبح السؤال من المنظور الإسلامي: «لماذا اقتضت الحكمة الإلهية وجود هذه النقائص الجزئية أو الشرور النسبية في هذا العالم؟» الجواب يكمن في أنَّ هذا العالم، بما فيه من خير وشرٍّ، هو «أحسن نظام ممكن» لا بمعنى أنَّه خالٍ من الشرِّ، بل بمعنى أنَّه النظام الذي يحقق أقصى قدر من الخير الكليِّ والمقاصد الإلهية العليا، والتي قد لا تدركها العقول البشرية المحدودة. فالشرُّ الجزئيُّ يُحتمل في مقابل الخير الكثير الذي يترتب عليه.

٢ - القدرة الإلهية الشاملة ومملكة الممكنات

تطرح المقاربة الكلامية تحدياً مباشراً للافتراض الأساس في معضلة (هيوم) التي تفترض تعارضاً بين الخيرية المطلقة والقدرة المطلقة. يجادل المتكلِّمون بأنَّ كمال القدرة الإلهية (القدرة الشاملة) يقتضي بالضرورة أن تتعلّق بجميع «الممكنات» العقلية، والممكنات تنقسم على خير وشرٍّ، وحسن وقبيح. فالإله الذي لا يستطيع أن يخلق إلا الخير هو إله مقيد ومجبر، وليس كليّ القدرة. ستكون قدرته ناقصة؛ لأنّها لا تتعلّق إلا بجزء من الممكنات. أمّا الإله الكامل، فقدوته شاملة، وإرادته تختار من بين هذه الممكنات ما تشاء، وحكمته هي التي توجّه هذه الإرادة لاختيار ما هو أصلح وأنسب في النظام الكليّ للوجود.

هنا يظهر اختلاف جوهريٍّ في الأولويات الفلسفية. فبينما يفترض (هيوم) والفكر الغربي الحديث أنَّ «الخيرية الكلية» (كما يفهمها الإنسان) هي التي يجب أن تقيّد إرادة الله، يرى المتكلِّمون أنَّ «القدرة المطلقة» (Sovereignty) هي الصفة الأساس، وأنَّ الخيرية والحكمة

تتجلىان من خلال أفعال هذه القدرة المطلقة، وليس بوصفهما قيوداً عليها. والقول إنّ الله "لا يريد" الشرّ بمعنى أنّه "لا يقدر عليه" هو تحديد لقدرته، وهو ما يتنافى مع كمال الألوهية. أمّا القول إنّّه "لا يريده" بمعنى أنّه لا يختاره أبداً، فهذا يعني أنّ العالم يجب أن يكون خيراً محضاً، وهذا قد لا يكون "أحسن العوالم الممكنة" من منظور الحكمة الإلهية التي تقتضي وجود التنوع والابتلاء والاختيار.

٣ - الشرُّ دليلٌ على الحدوث: حجة (الماتريدي) الفريدة

يقدم الإمام (أبو منصور الماتريدي) (ت. ٣٣٣ هـ) حجةً مبتكرة وفريدة، تغلب حجة الشرّ رأساً على عقب، وتجعل من وجود الشرّ دليلاً على وجود الله، لا حجةً ضده. هذه الحجة التي لا نجد لها مثيلاً مباشراً في الردود الغربية، تنطلق من ملاحظة وجود المتقابلات في العالم. يجادل (الماتريدي) بأنّ العالم مليء بالمتناقضات والمتقابلات: الحياة والموت، الصحة والمرض، النور والظلمة، الخير والشرّ. هذا التعاقب المستمرّ للمتقابلات على المحلّ (العالم) نفسه هو الدليل القاطع على أنّ هذا العالم «متغيّر»، وكلُّ متغيّر فهو «حادث» (أي له بداية في الزمن) و«ممكن» (أي أنّه لم يوجد بذاته، بل كان وجوده وعدمه متساويين). والعالم الحادث الممكن يفتقر بالضرورة إلى علّة لوجوده في ذاته، فلا بد له من «مُحدث» و«مُرجّح» خارجي، واجب الوجود، وهو الله.^(١)

الخطوة الحاسمة في حجة (الماتريدي)، هي كالاتي: لو كان العالم قد أوجد نفسه، أو كان موجوداً بذاته، لاختار لنفسه أكملّ الحالات وأفضل الصفات، أي كان سيكون خيراً محضاً، خالياً من أي نقص أو شرّ. لكنّ وجود الشرور والنقائص في العالم يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنّه لم يوجد بنفسه، بل هو محكوم بإرادة خارجية حكيمة هي التي أوجدته على هذه الصورة المليئة بالأضداد لتحقيق مقاصد عليا. وهكذا، فإنّ وجود الشرّ، بدلاً من أن يكون "صخرة الإلحاد"،

١ - علي محمود العمري: علم الكلام والشبهات المعاصرة - مشكلة الشر عند الإمام الماتريدي نموذجاً، ص ٣٩٤ - ٣٩٦.

يصبح جزءاً لا يتجزأ من البرهان على حدوث العالم؛ ومن ثمَّ على وجود الخالق.^(١)

٤ - الشرُّ ابتلاءٌ ومسؤوليةٌ إنسانيةٌ

إلى جانب هذه التحليلات الفلسفية، يقدم التصوُّر الإسلامي بعداً غائياً وخُلُقياً واضحاً لوجود الشرِّ؛ إذ يؤكِّد القرآن الكريم في مواضع عدَّة أنَّ الشرور والمعاناة هي جزء من «الابتلاء» (Trial) و«الفتنة» (Test) التي يخضع لها الإنسان في هذه الحياة الدنيا ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥]. الهدف من هذا الابتلاء هو تمييز الصادق من الكاذب، والصابر من الجازع، وتطهير النفوس، وتذكير الإنسان بفقره وضعفه وحاجته الدائمة إلى الله.

في الوقت نفسه، هناك تأكيد قاطع على المسؤولية الإنسانية عن الشرِّ الخُلُقِيِّ. فالظلم والفساد والحروب هي نتيجة مباشرة لاختيارات الإنسان و﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]. منح الله الإنسان الإرادة الحرة، وهو مسؤول عن كيفية استعمالها. هذا ينسجم مع «دفاع الإرادة الحرة» في بعض جوانبه، لكنّه يضعه ضمن إطار أوسع من الحكمة الإلهية والابتلاء. فالشرور الطبيعية هي ابتلاء من الله، والشرور الخُلُقِيَّة هي نتيجة لأفعال البشر وابتلاء لغيرهم. وفي كلتا الحالتين، هناك حكمة إلهية ومقصد غائي يتجاوز مجرد المعاناة العبيثية.

خامساً: دراسة نقدية من منظور مدرسة الحكمة المتعالية

زيادةً على ما تقدّم توجد رؤية نقدية مستمدّة من منظور تيار فكري متكامل ومتجذّر في الفلسفة الإسلامية يُعرف بـ «الحكمة المتعالية». سيجري التركيز على ثلاثة من أبرز أعلام هذا التيار: (صدر الدين الشيرازي)، و(الشهيد مرتضى مطهري)، و(العلامة الطباطبائي). إنَّ ردّهم لا يقتصر على تفنيد حجج (هيوم) نقطة نقطة، بل يتجاوز ذلك ليقدم رؤية كونية (world view) بديلة تماماً، تنطلق من

١ - أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، ص ٨٣.

مقدّمات ميتافيزيقيّة ومعرفية مختلفة جذرياً عن تلك التي قامت عليها فلسفة (هيوم). والاختلاف بين (هيوم) وفلاسفة الحكمة المتعالية ليس مجرد اختلاف في تفسير ظاهرة الشرّ، بل هو صدام بين رؤيتين كونيتين متعارضتين في جوهرهما. من جهة، تقف رؤية (هيوم) التجريبية التي تحصر المعرفة في نطاق الحواس وتجعل من التجربة الإنسانية المحدودة مقياساً لكل شيء. ومن جهة أخرى، تقف رؤية الحكمة المتعالية الميتافيزيقيّة التي تنطلق من حقيقة الوجود المطلق وتفهم العالم ضمن نظام غائيّ متكامل؛ حيث لا يُنظر إلى الشرّ باعتباره حقيقة مطلقة، بل ظاهرة نسبيّة وعدميّة تخدم غايات أُسمى في بنية الوجود الكلّيّة.

١ - الردّ الشيرازي: الشرّ أمر عديميّ في نظام الوجود الأحسن

في مواجهة الحصار الفلسفي الذي فرضه (هيوم)، لا يقدّم (الملاً صدرا) مجرد «دفاع» أو «تبرير»، بل يقدّم رؤية وجوديّة (أنطولوجيّة) متكاملة تعيد صياغة المشكلة من جذورها. فبدلاً من محاولة تبرير أفعال الله أمام محكمة العقل الإنساني، يبدأ الملاً صدرا بسؤال أعمق: «ما طبيعة الوجود؟ وما طبيعة الشرّ؟».

أ - أصالة الوجود والخيريّة: إعادة تعريف نقطة الانطلاق.

ينطلق الملاً صدرا من المبدأ الميتافيزيقيّ الأساس في فلسفته: «أصالة الوجود». وفقاً لهذا المبدأ، الحقيقة الأصيلة في العالم هي الوجود، أمّا الماهيّات فليست إلا حدوداً واعتبارات ذهنيّة لهذا الوجود. والأهم من ذلك، أنّ الوجود مرادف للخير والنور والكمال. كلّ ما هو موجود، بقدر ما له حظٌّ من الوجود، هو خير. هذا المبدأ يقلب منظور (هيوم) الذي يبدأ من «التجربة» الحسّية؛ حيث يبدأ (ملاً صدرا) من حقيقة «الوجود» العقلية والميتافيزيقيّة. وبما أن الله هو واجب الوجود، فهو الوجود المحض والخير المحض، والعالم ليس إلا فيضاً وتجليّاً لهذا الوجود الخير. هذا ليس دفاعاً، بل هو تعريف ميتافيزيقيّ أساس: الوجود هو الخير.^(١)

١ - غفران حساني: «تأويلية الشرّ وتمظهراته في المملكة الإنسانية عند ملا صدرا الشيرازي»، ص ١٢٧ -

ب - تحليل ماهية الشر: العدم والنسبية

بناءً على تعريف «الوجود = الخير»، فإن «الشر» لا يمكن أن يكون موجوداً بالمعنى نفسه. من هنا، يقدم (الملاً صدرا) تحليله المزدوج لطبيعة الشر، والذي يهدف إلى «إذابة» المشكلة بدلاً من «حلها»، من خلال إظهار أن صياغة (هيوم) نفسها مبنية على فرضية خطأ، وهي أن الشر كيان وجودي إيجابي.

ج - الشر أمرٌ عديمٌ

الحجة المركزية عند (الملاً صدرا) هي أن الشر ليس له وجود إيجابي مستقل، بل هو «عدم» أو «نقص» في كمال كان من شأن الشيء أن يمتلكه. فالمرض هو عدم الصحة، والجهل هو عدم العلم، والموت هو عدم الحياة. الله الذي هو مصدر الوجود، لا «يخلق» الشر، بل يخلق الموجودات (مثل الجسم الحي) التي قد يعثرها النقص والعدم (المرض) بسبب طبيعتها المادية المحدودة وقابليتها الناقصة. الشرور ليست أشياء مخلوقة، بل هي غيابات لكمالات.^(١)

د - الشر أمرٌ نسبيٌ

إن كثيراً مما نعدّه شراً هو في الحقيقة نسبيٌ ويعتمد على وجهة نظرنا الجزئية والمحدودة. فالمطر الذي يُفسد زهرة هو نفسه الذي يروي الأرض ويأتي بالخصب. وسُمُّ الأفعى الذي هو شرٌّ للإنسان، هو خير ووسيلة دفاع وبقاء للأفعى نفسها. يؤكد (الملاً صدرا) أن الحكم على نظام كونيٍّ شامل من منظور فرديٍّ وجزئيٍّ هو خطأ منهجيٌّ فادح.

هـ - نظرية «أحسن نظام ممكن»

بناءً على ما سبق، يقدم (الملاً صدرا) حجته بأن هذا العالم المادي، بما فيه من شرور جزئية وعدمية، هو «أحسن نظام ممكن». هذا المفهوم عند (الملاً صدرا) يختلف جوهرياً عن التفاؤل الساذج الذي سخر منه (فولتير). فحجة (الملاً صدرا) ليست مبنية على التفاؤل، بل على الضرورة الميتافيزيقية. هي لا تعني أن العالم خالٍ من الشر، بل تعني أن أي محاولة لإزالة هذه الشرور الجزئية ستؤدي حتماً إلى إزالة خيرات أعظم بكثير، أو حتى إلى عدم وجود

١ - لو محمد قراکز: «الخير والشر في الحكمة المتعالية»، ص ٢.

العالم المادي نفسه.^(١)

يرى (الملاً صدرا) أنَّ ما يعده (هيوم) "عيوب تصميم" (مثل الألم والتضاد والقوانين الجامدة) ليست عيوباً على الإطلاق، بل هي "لوازم ذاتية" لعالم مادي قائم على التغيير والحركة. فعالم مادي دون ألم أو نقص أو تضاد لن يكون "هذا العالم" وقد جرى تحسينه، بل سيكون عالماً مختلفاً تماماً، كعالم الملائكة (الخير المحض) الذي هو موجود بالفعل ولا حاجة لتكراره. وهكذا، فإنَّ الشرَّ ليس خطأ في التصميم، بل هو الثمن الحتمي واللازم لوجود الخير في عالم مادي متغير.

٢ - رؤية (مطهرى): الأبعاد التربوية للشروع والعدل الإلهي

إذا كان (الملاً صدرا) قد وضع الأساس الميتافيزيقي للردِّ على (هيوم)، فإنَّ (الشهيد مرتضى مطهرى)، مع قبوله بهذا الأساس، يضيف بعداً غائياً وتربوياً، محوِّلاً الشرَّ من «مشكلة ميتافيزيقيّة» إلى «فرصة بيداغوجيّة»؛ إذ هو لا يكتفي بالسؤال «ما هو الشرُّ؟»، بل يركّز على السؤال «ماذا يفعل الشرُّ؟ وما الغاية منه؟».

أ - فوائد الشروع وضرورة التضاد: الشرُّ أداة للكمال

يجادل (الشهيد مطهرى) بأنَّ الشروع ليست مجردَ لوازم سلبية للنظام، بل لها وظيفة إيجابية وفعّالة في تحقيق الكمال. فالخيرات والكمالات الإنسانية لا تظهر قيمتها ولا يمكن تحقيقها إلا في مواجهة أصدادها. فالشجاعة لا معنى لها في عالم خالٍ من الخطر، والكرم لا معنى له في عالم لا يوجد فيه حاجة، والصبر لا يكتسب إلا في مواجهة الشدائد. إنَّ وجود القبح ضروري لإدراك قيمة الجمال، ووجود المرض يجعلنا ندرك نعمة الصحة. هذه الرؤية تعيد تأطير المعاناة، فبدلاً من أن تكون «بيانات شاذة» كما يراها هيوم، تصبح «منهجاً دراسياً» ضرورياً في مدرسة الكون التي تهدف إلى صقل الإنسان وتنمية فضائله.^(٢)

١ - عقيل المطوري: مشكلة الشر من منظور صدر المتألهين، موقع العتبة الحسينية المقدسة الإلكتروني.

٢ - طراد حمادة: «مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية»، ص ٤ - ١٠.

ب - الشرور ابتلاء هادف: من العبيّة إلى الغائيّة

يتعمّق (مطهري) في مفهوم «الابتلاء» بوصفه إطاراً تفسيريّاً رئيساً للمعاناة. فالمصائب والابتلاءات، من هذا المنظور، ليست أحداثاً عشوائية أو عبثية، بل هي جزء لا يتجزأ من خطة تربوية إلهية هادفة. الغاية من هذا الابتلاء هي صقل الإنسان، وتنمية طاقاته الكامنة، وإظهار جوهره الحقيقي، وتمييز الصابر من الجازع. يؤكّد (مطهري) على أنّ السعادة والبؤس ليسا مرتبطين بشكل مباشر بالظروف الماديّة الخارجية (الغنى والفقر، الصحة والمرض)، بل بكيفية استجابة الإنسان لهذه الظروف. فالبلاء قد يصبح نعمة تؤدّي إلى السعادة الروحية والكمال، فيما النعمة والرخاء قد يصبحان نقمة تؤدّي إلى الغفلة والانحطاط. هذا التحوّل من التساؤل عن «السبب» إلى التساؤل عن «الغاية» هو جوهر ردّ (مطهري)، وهو يقدّم للمؤمن إطاراً عمليّاً للتعامل مع المعاناة، محوّلًا إيّاها من مصدر للشك إلى محفّز للنمو.^(١)

ج - العدل الإلهي نظام كليّ متوازن

يقدّم (مطهري) مفهومًا للعدل الإلهي يختلف جذريّاً عن المفهوم القانوني أو القضائي السائد في النقاش الغربي. هو يرفض فكرة أنّنا نملك «حقوقاً» على الله يمكن أن ينتهكها، فإله هو المالك المطلق للوجود. بدلاً من ذلك، العدل الإلهي عند (مطهري) هو مفهوم «جمالي» أو «نظامي»، يشبه الانسجام والتوازن في عمل فنيّ متكامل أو نظام بيئيّ معقّد. العدل يعني «وضع كلّ شيء في موضعه المناسب» وإعطاء كلّ موجود ما يستحقّه وفقاً لقابليّاته الذاتية لتحقيق كمال وجمال النظام الكليّ.^(٢) بناءً على ذلك، فإنّ «التفاوت» في الخلق (لماذا هذا جميل وذاك قبيح؟ لماذا هذا إنسان وذاك حيوان؟) ليس تمييزاً ظالماً، بل هو ضرورة حتمية لوجود نظام متكامل ومتنوّع. فعالم كلّ أجزائه متماثلة سيكون عالماً رتيباً وفقيراً وبلا معنى، أشبه بلوحة فنيّة مرسومة بلون واحد. إنّ العدل الإلهي يقتضي هذا التنوّع الذي هو أساس ثراء الوجود وكماله. بينما يرى (هيوم) في هذا التفاوت عيوباً، يرى (مطهري) فيه تباينات ضرورية لانسجام كليّ.

١ - مرتضى المطهري: العدل الإلهي، ص ١٧٢ - ١٧٧.

٢ - مرتضى المطهري: العدل الإلهي، ص ١٦٨ - ١٧٠.

٣ - تفسير (العلامة الطباطبائي): الشرُّ في منظومة القضاء الإلهي

يقدم (العلامة الطباطبائي) في تفسيره الموسوعي «الميزان في تفسير القرآن» تركيباً فريداً بين العمق الفلسفي والتأصيل القرآني، مقدِّماً ما يمكن عدُّه الردَّ الأكثر دقَّةً وتقنيَّةً على المعضلة المنطقية التي طرحها (هيوم). منهجه يكشف أنَّ الصدام ليس فقط في «الجواب»، بل في صلاحية «السؤال» الهيومِيَّ نفسه.

أ - الشرُّ عدم في ضوء القرآن: تركيب بين الفلسفة والتفسير

يتبنَّى (الطباطبائي) الطرحَ الفلسفيَّ الذي أرساه فلاسفة كـ (ابن سينا) و (الملا صدرا)، والقائل إنَّ الشرَّ في جوهره «عدم» وليس وجوداً أصيلاً. لكنَّه لا يكتفي بتقديمه حجةً فلسفية مجردة، بل يسعى إلى تأصيله ضمن الرؤية القرآنية الكلية. من خلال منهجه في «تفسير القرآن بالقرآن»، يوضح أنَّ الآيات التي تتحدث عن الشرِّ والمعاناة، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ [المعارج: ٢٠]، يجب أن تُفهم في ضوء هذا المبدأ الميتافيزيقيِّ. فالشرُّ «يمسُّ» الإنسان بصفته حالةً عارضةً أو نقصاً، وليس كياناً مخلوقاً بشكل مستقلٍّ. ويؤكد (الطباطبائي) أنَّ فهمنا يجب أن يخضع للرؤية الكلية التي يقدمها الوحي، والتي تعيد تعريف المصطلحات: «الخير» ليس مجرد غياب الألم، بل هو الانسجام مع الغاية الإلهية، و«الشرُّ» هو الابتعاد عن هذه الغاية.

ب - القضاء بالذات والقضاء بالعرض: مفتاح فهم الإرادة الإلهية

يقدم (الطباطبائي) تمييزاً فلسفياً دقيقاً وحاسماً للردِّ على المعضلة المنطقية لـ (هيوم)، وهو التمييز بين القضاء بالذات والقضاء بالعرض. إنَّ معضلة (هيوم) تفترض ضمناً أنَّ الله «يريد» الشرَّ بالطريقة نفسها التي «يريد» بها الخير. يردُّ (الطباطبائي) هذه الفرضية بتوضيح أنَّ الإرادة الإلهية ليست مفهوماً بسيطاً متجانساً، بل لها مستويان: (١)

■ القضاء بالذات: هو ما تتعلَّق به الإرادة الإلهية بشكل مباشر وأصليٍّ، وهو دائماً الوجود والخير والكمال. فالله يريد الخير لذاته.

■ القضاء بالعرض: هو ما يتبع القضاء بالذات بوصفه لوازمَ حتميةٍ لا تنفكُّ عنه في عالم

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١٨٦ - ١٨٨.

المادة. الشرور والنقائص لا تتعلّق بها الإرادة الإلهية بشكل مباشر، بل هي من لوازم خلق نظام خيرٍ بالذات.

يضرب الفلاسفة مثالا لذلك بالنار: يريد الله خلق النار لما فيها من خيرات ومنافع عظيمة (وهذا قضاء بالذات)، ولكن من لوازم وجود النار أنّها تحرق إذا لامست جسماً قابلاً للاحتراق. هذا الإحراق (الشرُّ الجزئيُّ) ليس مقصوداً لله بالذات، بل هو لازم بالعرض لوجود النار الخيريّة. هذا التمييز يفكّك التناقض الظاهريّ الذي طرحه (هيوم)، فيمكن لله أن يكون كليّ الخيريّة (لأنّه لا يريد الشرّ بالذات)، وكليّ القدرة (لأنّه يخلق النظام الذي يستلزم الشرّ بالعرض)، ومع ذلك يوجد الشرّ.

ج - محدوديّة المنظور البشريّ مقابل العلم الإلهي الشامل

في نهاية المطاف، فإنّ روح تفسير الميزان تؤكد أنّ إشكاليّة (هيوم) برمتها تنبع من خطأ منهجيّ فادح: وهو محاكمة الإرادة الإلهيّة المطلقة والعلم الإلهي الشامل من خلال منظور بشري جزئي ومحدود وقاصر. فالقرآن الكريم يدعو الإنسان مراراً إلى التسليم بوجود حكمة إلهية قد تخفى عليه تفاصيلها، وأنّ كثيراً ممّا يراه الإنسان شراً قد يكون في حقيقته خيراً له في المال أو ضمن الخطة الإلهية الكبرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. السؤال الصحيح من منظور (الطباطبائي) ليس "لماذا يوجد ألم؟"، بل "ما وظيفة الألم في النظام الإلهي الشامل الذي يهدف إلى تحقيق الكمال؟" إنّ سؤال (هيوم) هو نتاج غفلة عن الغاية الكليّة للوجود، وتركيز مفرط على التجربة الإنسانية الجزئية.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة النقديّة لقضية الشرور عند (ديفيد هيوم) والردود اللاهوتية عليها، نصل إلى مجموعة من النتائج المحورية التي تكشف عن عمق الصدام بين رؤيتين كونيتين متعارضتين. لم تكن حجّة (هيوم) مجرد اعتراض عابر، بل كانت النتيجة الحتميّة لمشروعه الفلسفيّ التجريبيّ الذي حصر المعرفة في نطاق الحواس، وجعل من التجربة الإنسانية المحدودة الحكم النهائيّ على كلّ شيء. وقد أظهر البحث أنّ قوّة حجّة هيوم لا تكمن في صياغتها المنطقية فحسب،

بل في قدرتها على نقل النقاش من عالم الميتافيزيقا المجردة إلى أرض الواقع الملموس، عالم المعاناة والألم.

أهم النتائج المستخلصة:

١. نجح (هيوم) بشكل كبير في تقويض الأسس التقليدية للاهوت الطبيعي من خلال نقده لمفهوم السببية وحصره للمعرفة في الانطباعات الحسية. لقد أجبر اللاهوتيين على عدم الاكتفاء بتقديم أدلة عقلية مجردة، بل مواجهة حقيقة الشر التجريبية باعتبارها أقوى حجة مضادة.

٢. أظهرت الدراسة أن الفكر اللاهوتي الغربي، ممثلاً في (ألفين بلانتينا) و(جون هيك)، قدّم ردوداً متطورة ومنطقية. بينما نجح "دفاع الإرادة الحرة" لـ (بلانتينا) في تفكيك "المشكلة المنطقية للشر" إلى حد كبير، وقدّمت "تيوديسيا صناعة الروح" لـ (جون هيك) إطاراً غائباً لتفسير وجود الشر بوصفه أداة للنمو الروحي.

٣. قصور الردود الغريبة: على الرغم من قوتها، ظلت هذه الردود قاصرة في التعامل مع حجم الشرور "المجانية" والشر الطبيعي الذي لا يبدو أنه يخدم أي غاية خلقية واضحة. إنها تظل "دفاعات" تحاول إثبات إمكانية التوافق بين وجود الله والشر، لكنها لا تقدّم تفسيراً مقنعاً لواقع المعاناة القاسية.

٤. عمق المقاربة الإسلامية: كشفت الدراسة أن الفكر الإسلامي، ولا سيما في مدرسة الحكمة المتعالية، يقدم رؤية وجودية (أنطولوجية) تعيد صياغة المشكلة من جذورها. فمن خلال مبادئ مثل "أصالة الوجود" والنظر إلى الشر كـ "أمر عديمي" أو "نسبي"، يتحوّل السؤال من "لماذا يوجد الشر؟" إلى "ما وظيفة هذا النقص في نظام الوجود الأحسن؟".

٥. تكاملية الرؤية الإسلامية: تميّزت الردود الإسلامية، من (الماتريدي) إلى (الملا صدرا) و(الطباطبائي)، بتقديم رؤية متكاملة تجمع بين التحليل الفلسفي العميق (الشر عدم)، والغاية التربوية (الشر ابتلاء)، والرؤية الكونية الشاملة (العدل الإلهي نظام متوازن).

إنَّ حُجَّةَ (الماتريدي) التي تجعل من وجود الشر دليلاً على وجود الخالق تمثل قلباً فريداً للمنظور الهيومنيّ.

إنَّ الصدام الحقيقي بين هيوم والفكر اللاهوتي، ولا سيما الإسلامي منه، هو في جوهره صدام في "نقطة البداية". يبدأ (هيوم) من الإنسان وتجربته الجزئية، ويحاكم المطلق بناءً على هذا المحدود. في المقابل، ينطلق الفكر الديني من حقيقة وجود الله المطلق، ويفهم التجربة الإنسانية ضمن هذا الإطار الكليّ.

من منظور نقدي، يمكن القول إنَّ كلا الطرفين قد لا يستطيع إقناع الآخر بشكل كامل؛ لأنَّ أدواتهما ومنطقتاهما مختلفة جذرياً. يطالب (هيوم) بدليل تجريبيّ على الخيرية الإلهية، وهو مطلب يستحيل تحقيقه ضمن منهجه الخاص؛ لأنَّ التجربة بطبيعتها جزئية ومحدودة. واللاهوتيون يطالبون هيوم بتجاوز منظوره الحسيّ المحدود لرؤية الحكمة الكلية، وهو ما ترفضه فلسفته من الأساس.

ومع ذلك، يبدو أنَّ المقاربة التي تقدّمها الحكمة المتعالية هي الأكثر شمولاً وعمقاً؛ لأنّها لا تكتفي بتقديم "دفاع" منطقي، بل تقدّم "رؤية وجودية" بديلة. هي لا تحاول فقط حلّ اللغز، بل تعيد تعريف قطعه. فبدلاً من النظر إلى الشرّ باعتباره "بيانات شاذة" تدحض النظرية، تراه جزءاً ضرورياً ولازماً من بنية عالم مادّي متغيّر، عالم مصمّم ليكون مسرحاً للابتلاء والنموّ والكمال. في نهاية المطاف، قد لا تكون قضية الشرّ مشكلة تُحلّ بالمنطق وحده، بل هي سرٌّ يتعلّق بطبيعة الوجود والغاية منه. لقد أجبرنا هيوم على أخذ المعاناة الإنسانية بجدية قصوى، لكنّ الردود اللاهوتية العميقة تذكّرنا بأنّ الحكم على مسرحية كونية عظيمة من خلال مشهد واحد قد يكون حكماً متسرّعاً وقاصراً.

المصادر والمراجع:

- Alvin Plantinga, God, freedom, and evil, William B. Eerdmans Publishing Company, First published by Harper and Row, United States of America, 1974.
- David Hume: TREATISE OF HUMAN NATURE, Oxford University Press, Amen House, London, 1960 AD.
- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, in The English Philosophers from Bacon to Mill, edited with an introduction by Edwin A. Burt, The Modern philosophy, New York, 1939.
- James R. Beebe: Logical Problem of Evil, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/evil-log/>
- John Wiley: The Blackwell Guide to Hume's Treatise, Saul Traiger (ed), Blackwell publishing Ltd, 2008.
- Jonathan Cottrell: David Hume, Imagination, Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/hume-ima/>
- Patrick Sherry: problem of evil theology, Britannica, <https://www.britannica.com/topic/problem-of-evil>
- William Edward Morris and Charlotte R. Brown: David Hume, Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive, Spring 2021 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/hume/>
- William L. Rowe: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, American Philosophical Quarterly, Vol. 16, 1979.

- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: بكر أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر،

- بيروت، ٢٠٠١م.
- أحلام إبراهيم الصياد: العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة وابن سينا - دراسة مقارنة، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد الخامس والعشرون، ٢٠٢٣م.
- أنمار الهاشمي: الفيلسوف جون هيك (John Hick) حياته وأهم أفكاره اللاهوتية - عرض وتحليل، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، ٢٠٢٠م.
- جون هيك: فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكومية لبنان، ط ١، ٢٠١٠م.
- ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨م.
- عبد العاطي محمد طلبة: منهجية المقارنة في معالجة جون هيك لمشكلة الشر وتطبيقاتها العملية، مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢٥م.
- محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).
- محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة: حيدر نجف، العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - سلسلة الدراسات الغربية (١)، ٢٠١٦م.
- محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م.
- هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط ١، ١٩٥٦م.
- مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- عقيل المطوري: مشكلة الشر من منظور صدر المتألهين، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠٢٤م، <https://imamhussain.org>
- غفران حسايني: تأويلية الشر وتمظهراته في المملكة الإنسانية عند ملا صدرا الشيرازي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (٧٩ - ٨٠)، ٢٠٢٤م.

- لو محمد قراکز: الخير والشر في الحكمة المتعالية، مجلة المحجة، العدد (١٤)، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦م.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، مؤسسة آية الله العظمى الميلاني لإحياء الفكر الشيعي، ص (١٨٦ - ١٨٨) <http://qadatona.org>
- طراد حمادة: مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية، مجلة المحجة، العدد (١٤)، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦م.