

الوجود الإلهي ومشكلة الشر الخلق

قاسم شعيب^(١)

ملخص

أخذت مشكلة الشر في العالم نصيباً مهماً من النقاشات الدينية والفلسفية في إمكانية التوفيق بين صفات الذات الإلهية في العلم والقدرة والكمال والخيرية وبين وجود الشر في العالم، قبل أن ينتقل النقاش إلى مستوى آخر يتعلق بإمكانية التوفيق بين الوجود الإلهي ذاته ومشكلة الشر. رأى كثيرون، في الفضاء الغربي خاصة، أن وجود الشر يتناقض مع صفات الله في القدرة والعدل والرحمة، فيما ذهب آخرون إلى التشكيك في وجود الله ذاته. لكن فلاسفة ولاهوتيين آخرين رفضوا هذا الاتجاه في التفكير وأكدوا أن هذا ليس إلا محاولة لتبرئة الإنسان من ظلمه وفساده وجرائمه، ولا يوجد تناقض بين المسألتين. وكان الفلاسفة والمتكلمون المسلمون قد تناولوا هذه المعادلة ووصلوا إلى حقيقة أن الشر في العالم لا يمكن أن يكون سبباً لإنكار الخالق، بل لعله يؤكد وجوده وقدرته وحكمته، وأن الإنسان هو المسؤول عن الشر الخلق الذي يرتكبه بإرادته الحرة. تكمن أهمية طرح المشكلة ومعالجتها بطريقة عقلانية في تأثير المعتقدات في الممارسات لدى الإنسان. فكلما كان المعتقد فارغاً من القيم الخلقية والروحانيات، كان السلوك مماثلاً له. كان الفلاسفة واللاهوتيون على وعي بأن الفشل في تحقيق هذا التوفيق يكرس الاتجاه نحو الإلحاد واللا دينية، وكل ما ينتج من تداعيات في الواقع، أما الوصول إلى صيغ منطقية لحل مشكلة الشر في العالم فيكرس الإيمان ويكشف قدرة الإنسان، إذا حقق ذلك، على مواجهة الأسئلة الحارة، وإيقاف الممارسات الخاطئة.

الكلمات المفتاحية: مشكلة الشر، الوجود الإلهي، صفات الذات الإلهية، الفلاسفة الغربيون، الفلاسفة المسلمون، المتكلمون المسلمون، حروب الإبادة.

مقدمة

كانت مسألة القيم حاضرةً في التأمل الفلسفي منذ بداياته الأولى، تمامًا كما كانت حاضرةً في الرسائل النبوية المتدفقة عبر التاريخ. لم يبدأ التفكير في القيم الإنسانية مع فلاسفة اليونان، بل كان سابقاً لهم في مختلف الثقافات. ولعل ما فعله اليونانيون هو التأطير الفلسفي لهذه المسألة. كان التفكير الفلسفي اليوناني متصلاً بالسياق الحضاري العالمي وكان امتداداً له تأثراً وتأثيراً. ولأجل ذلك كان حضور الأفكار الدينية القادمة من الشرق القديم قوياً داخل المنظومات الفلسفية التي ظهرت في "أثينا" والمناطق المحيطة.

وعندما ظهر الإسلام كانت له رؤيته المختلفة لكثير من القضايا الفلسفية؛ بما في ذلك مسألة القيم التي تتضمن ثنائية الخير والشر. لكن تلك الرؤية احتاجت إلى صياغة نسقية خلقت اختلافات متنوعة في فهم أصولها وتفرعاتها.

يحتاج العمل الخُلقي إلى مبدأ يستمد منه قيمه، ومن هنا ظهر الاختلاف في معيار القيمة الخُلقيّة، فتعددت المدارس الفلسفية والدينية والفكرية في رؤيتها للقيم الخُلقيّة. لم تغب مسألة القيم عن فكر الفلاسفة المسلمين، فقد تناول (الفارابي) و(ابن سينا) و(ابن رشد) قضايا الخير والسعادة والفضيلة. لكننا نجد لدى (الملا صدرا الشيرازي) تنظيراً مختلفاً لمشكلة الشر في العالم قائماً على رؤيته الوجودية. أمّا المتكلمون فإنهم قاربوا المسألة من زاوية دينية في إطار مفهوم العدل الإلهي بوصفه أصلاً عقدياً، لدى كلٍّ من الإمامية والمعتزلة خاصة، وانطلاقاً من نصوص القرآن والسنة.

ومع انبثاق فكر الحداثة في الغرب بدأ التخلي التدريجي عن الاتجاهات المثالية والميثاقية في الفكر الفلسفي والاتجاه نحو التفكير المادي الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس ولا يقدس إلا

المنفعة، فظهرت المدارس الحسّية والماديّة والحيويّة والوضعيّة والنفعية، وبات الخير مرتبطاً بالمنفعة الخاصة والشرُّ مرتبطاً بالألم الذاتي، وانتهى التفكير القائم على النزعة الإنسانية الكليّة. وهو ما أنتج في النهاية حركة الاستعمار الواسعة التي مارست ألواناً من الانتهاك والإبادة والنّهب لشعوب كثيرة قبل أن يتّكسّر الغرب في حروب داخلية طاحنة بين البروتستانت والكاثوليك، وصولاً إلى الحربين العالميتين اللتين خلّفتا عشرات الملايين من القتلى، ثم حروب العقود التالية في نواحي كثيرة من العالم، ولعلّ آخرها ما يجري في فلسطين والمنطقة العربية من انتهاكات ومجازر وإبادة منظّمة.

تحدّد الرؤية النظرية السلوك العملي. وكلّما كانت تلك الرؤية عقلانية وقيميّة ومتوازنة، كان ذلك سبباً في توازن السلوك وسلامة الموقف. ومع انتكاس الفكر الغربي في نزعات الشكّ والارتياب واللا يقين، صارت حياة الغربيين محاصرة بالقلق والملل والتشاؤم واليأس. فتضيّق أفق الوجود، وإنكار الميافيزيقا، واقتصار النظرة على الجانب المادي من الحياة، وإهمال الحاجات الروحية، ورفع شعارات الحرّية المغشوشة؛ كلّ ذلك أنتج انفلاتاً غريزياً هائلاً أفرز كمّاً كبيراً من الأمراض النفسية والسلوك غير الخُلقيّ والحروب المتنفّلة ضدّ الشعوب المستضعفة. وهذا ما جعل (هوسرل - Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨) مثلاً، يدعو للعودة إلى كلّ ما هو روحيّ لتجاوز حالة الإحباط واليأس التي ضربت بقوة المجتمعات الغربية. والمفارقة أن يتّخذ الماديّون الغربيون من مشكلة الشرّ في العالم ذريعة لتبرير اتّجاهاتهم الإلحادية التي اكتسحت فضاءاتهم الثقافية النخبويّة وحتى الشعبية، بدل أن يبحثوا عن الأسباب الفعلية لانحيار القيم لديهم.

أخذت مشكلة الشرّ في العالم نصيباً مهماً من النقاشات الدينية والفلسفية في إمكانية التوفيق بين صفات الذات الإلهية في العلم والقدرة والكمال والخيرية، وبين وجود الشرّ في العالم، قبل أن ينتقل النقاش إلى مستوى آخر يتعلّق بإمكانية التوفيق بين الوجود الإلهي ذاته ومشكلة الشرّ. وكان الفلاسفة واللاهوتيون على وعي بأنّ الفشل في تحقيق هذا التوفيق يكرّس الاتّجاه نحو الإلحاد واللا دينية، أمّا الوصول إلى صيغ منطقية لحلّ مشكلة الشرّ في العالم فيكرّس الإيمان ويكشف قدرة الإنسان إذا حقّق ذلك في مواجهة الأسئلة المفصليّة.

حوّل كثير من فلاسفة الغرب ومفكرّيه مسألة الشرّ الخُلقيّ من الإنسان إلى الذات الإلهية.

وقالوا؛ إنَّ وجود الشرِّ يتناقض مع صفات الله في القدرة والعدل والرحمة، ربما لمحاولة تبرئة الغرب نفسه من الجرائم التي كان ولا يزال يرتكبها، في حقِّ الشعوب الأخرى، فيما ذهب آخرون إلى التشكيك في وجود الله ذاته.

لكنَّ فلاسفةً ولاهوتيين آخرين رفضوا هذا الاتجاه في التفكير وأكَّدوا أنَّ لا تناقضَ بين المسألتين، وأنَّ المسؤول عن الشرِّ الخُلُقِيُّ هو الإنسان الذي يمارس الظلم والفساد. وكان الفلاسفة والمتكلِّمون المسلمون قد تناولوا هذه المعادلة ووصلوا إلى حقيقة أنَّ الشرَّ في العالم لا يمكن أن يكون سبباً لإنكار الخالق، بل لعلَّه يؤكِّد وجوده وقدرته وعدله وحكمته.

ستحاول هذه الدراسة مسح ثلاثة اتجاهات رئيسة في الفكر الفلسفي واللاهوتي، تحليلاً ونقداً، من أجل فهم المواقف المختلفة في جدل العلاقة بين مشكلة الشرِّ والوجود الإلهي وصفاته. الأوَّل هو الموقف الفلسفيُّ الغربي الحديث، والثاني هو الموقف الفلسفي لدى الفلاسفة المسلمين، والثالث هو الموقف الكلاميُّ الإسلامي.

أولاً: دلالات مفهوم الشرِّ

الشرُّ، في اللغة، نقيض الخير، ويُطلق على كلِّ ما هو مذموم، أو مضرٌّ، أو يؤدِّي إلى الفساد والأذى. وفي لسان العرب: الشرُّ نقيض الخير، وهو ما يُدْمُ ويكره من الأفعال والأحوال^(١). والشرُّ قد يُطلق على الفعل القبيح، مثل الظلم أو الإثم. وقد يُستخدم للدلالة على الأذى المادي أو المعنوي، كالضرر أو المصيبة. وقد يُفسَّر بالمصيبة أو العقوبة الناتجة عن الأفعال. وكلمة "شرِّير" تطلق على الشخص كثير الشرِّ، والمفسد، والمؤذي.

فالشرُّ، إذًا، "اسم جامع للردائل والخطايا، وهو عبارة عن عدم ملاءمة الشيء الطبع. ويقال رجلٌ لا يرجي منه إلا الشرُّ أي السوء والفساد والظلم، والعامة تستعمل الشرَّ بمعنى الحرب أيضاً، كما يقال فلانٌ شرُّ الناس وهو اسم تفضيل كقول خير الناس، ولا يقال أشرُّ الناس على الأصل، ونجد قول امرأة من العرب: "أُعِيذك بالله من حرِّ وعينٍ شرِّ" أي خبيثة من الشرِّ،

١ - ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش ر ر)، ج ٨، ص ٥٤.

أخرجته على مثل أصغر وصغرى. وقومٌ أشرار وأشرَاء وشِرار، والشرُّ هو المكروه. إنَّ الشرَّ: مؤنَّث الشرِّ للتمييز، يقال هي شرَّة النساء كما يقال خيرتَهنَّ. والشرَّة: الشرُّ والحدَّة والنشاط والغضب والطيش والحرص. الشرِّير: بتشديد الراء يعني الكثير الشرِّ ولقب إبليس، جمعه: شرَّيرون أمَّا الشرِّير: بتخفيف الراء ذو الشرِّ جمع أشرار وأشرَاء^(١). فالشرُّ، على هذا النحو، يحمل في الاستعمال اللغوي أبعادًا متعددة اجتماعية وخلقِيَّة وسياسية.

وفي النصوص القرآنية والحديثية، يرتبط الشرُّ بالانحراف عن الفطرة أو ترك القيم الخُلُقِيَّة، وقد يكون فعلاً كما هي الجريمة، أو حالة كما هو الحقد أو الحسد. وقد يكون ظاهرياً كالأذى الجسدي، أو باطنياً كالنوايا السيئة. وهذا يعني أنَّ الاستخدام القرآني يتماهى مع المعنى اللغوي. ولدى الفلاسفة، تتموضع ثنائية الخير والشرِّ ضمن مبحث القيم. وهم يختلفون في أساس القيم الخُلُقِيَّة وهل هو الدين أو العقل. كما يختلفون في حقيقة الشرِّ وهل هو شرٌّ في ذاته أم هو مسألة نسبية، وهل هو وجود أم عدم، جوهر أم عرض. والذين يرون أنَّ الأخلاق قضية نسبية، وأنَّ القيم ترتبط بنظرة الدين أو المجتمع لها، يقولون؛ إنَّه لا يوجد شرٌّ مستقلٌّ وفي ذاته.

عرَّف (أندريه لالاند- André Lalande) (١٨٧٦-١٩٦٣) الشرَّ في موسوعته الفلسفية قائلاً: "شرٌّ: أذى، داء، مرض.. إلخ، فهو كلُّ ما هو موضوع استقباح أو ذمٍّ ولوم"^(٢). وفي المعجم الفلسفي؛ الشرُّ: "كلُّ ما كان موضوعاً للاستهجان أو الذمِّ، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه، ويقابل الخير. والشرُّ على ثلاثة أنواع: طبيعي كالآلم والمرض. وخلقِيٌّ، كالكذب والعدوان. وميتافيزيقي، وهو نقصان كل شيء عن كماله"^(٣).

وعرَّف (الفارابي) (٢٦٩-٣٣٩هـ) الشرَّ ببعده الخُلُقِيَّ، فقال إنَّه "الأفعال التي تعوق عن السعادة وهي الأفعال القبيحة"^(٤).. فهو "ما عاق عن السعادة بوجه ما"^(٥).. وفي هذا التعريف

١ - بطرس البستاني: محيط المحيط، ص ٤٥٩.

٢ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص ٧١٠.

٣ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص ١٠٢.

٤ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٦.

٥ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج ٣، ص ٧٢.

يُبدى (الفارابي) اهتمامه بالإنسان، وسعاده.

لكن (ابن سينا) (٣٧٠-٤٢٧هـ) وسَّع مفهوم الشرِّ ليشمل الطبيعة. وقال إنه ما يلحق المادَّة إمَّا بسبب رداءتها وعدم قبولها للصورة التي تتكوَّن بها أو بسبب ورود طارئ خارج عنها. ويعطي في "الإشارات والتنبيهات"^(١)، مثلاً على الأول بوقوع سُحبٍ وتراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الكمال، ومثال الثاني حبسُ البردِ للنبات المصيبُ لكماله في وقته، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه.

وهذا الشرُّ عرضيٌّ، حسب (الفارابي)؛ ذلك أنَّ حيلولة السُّحب وإظلال الجبال من حقِّ هذين الكائنين، فهما يتمتَّعان بما ركب فيهما من قوَّة وجودية، وكونهما يسبِّبان الضررَ للثمار ناتجٌ عن انقسام الوجود وانفصاله، وهذا يودِّي إلى التزاحم فالتدافع أو التصادم، ثم إنَّ هذا الشرُّ غير مقصود إليه من الأجسام السماويَّة التي تعطي كلَّ ما في طبائع المادَّة أن تقبله^(٢).

أمَّا (الملاً صدرا الشيرازي) (١٥٧٢-١٦٤١م) فيرى أنَّ الوجود، في ذاته ولما يحصل له، خير. أمَّا الشرُّ، فهو في ذاته ولما يحصل له، عدم. فالشرُّ أمرٌ عدميٌّ سواء أكان عدم ذات أم عدم كمال هذه الذات. أي من حيث هو هو أو من حيث مستلزماته^(٣). فالشرُّ عنده هو العدم، والعدم نوعان: عدم ذاتيٌّ وعدم عرضيٌّ.

ثانياً: سؤال الشرِّ ونزعة الإلحاد في الفكر الغربيِّ

طرح الغربيُّون منذ أيام اليونان وحتى اليوم، بشكل متكرِّر، مشكلة الشرِّ في العالم وعلاقته بوجود الله وصفاته كالقدرة والمحبة. وتراوحت استدلالاتهم واستنتاجاتهم بين مثبتٍ لوجود الذات الإلهيَّة وصفاتها وعدم تناقضها مع وجود الشرِّ، ومنكرٍ لصفات الذات الإلهية في القدرة المطلقة فحسب، ومنكرٍ لوجود الذات الإلهية نفسها في الأساس.

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٠٠.

٢ - الفارابي: كتاب السياسة، لبنان، ص ٧٣.

٣ - يقول (الملاً صدرا): «الوجود خير محض، ولا شرف إلا في الخير الوجودي»؛ الأسفار، ج ١، ص ٢٢.

١ - مشكلة الشر والإيمان بالخالق

تُعرف «مسألة الشر» عند الفيلسوف اليوناني (أبيقور - Epicurus) (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) بـ «معضلة أبيقور» أو «مشكلة أبيقور». يتساءل (أبيقور) عن كيفية التوفيق بين وجود الشر في العالم ووجود إله كلي القدرة، كلي العلم، وكلي الخير. ويقول: هل يريد الله منع الشر ولكنه لا يقدر؟ إذاً هو عاجز. هل هو قادر لكنه لا يريد؟ إذاً هو حقود. هل هو قادر ومريد؟ من أين جاء الشر إذاً؟ فهو يعتقد أن وجود الشر يتعارض مع صفات الإله، فإمّا أن يكون الإله غير قادر على منع الشر، فتنتفي عنه القدرة، أو أنّه قادر ولكنه لا يمنعه، فتنتفي عنه صفة الخير. وقد جرت صياغة المشكلة على النحو الآتي:

إذا كان الإله كلي القدرة، فإنّه قادر على منع الشر. وإذا كان الإله كلي العلم، فإنّه يعلم بالشر. وإذا كان الإله كلي الخير، فإنّه يريد منع الشر. لكن الشر موجود. فإذاً، لا يمكن أن يكون الإله كلي القدرة، وكلي العلم، وكلي الخير في آن واحد^(١).

وقد اعتبر (مايكل تولي - Michael Tully) في مناظرته مع (وليام لين كريغ - William Lane Craig)، أنّ الحجّة المركزية للإلحاد الحديث هي حجّة الشر. وهي الحجّة التي وصفها الشاعر الألماني الملحد (جورج بوخنر - Georg Büchner) بأنّها «صخرة الإلحاد»^(٢). وقال (وليام رو - William Rowe): إنّ وجود الشر في عالمنا منطقيّاً لوجود الربّ الإلهي^(٣)، وإنّ «تناقض وجود الشر ووجود الإله الخير يلزم منه نفي أحدهما، ولمّا كانت معرفتنا بوجود الشر يقينية لا يمكن نفيها، وجب إذن القول بنفي وجود الله!»^(٤).

٢ - دفاع (لايبنتز - Leibniz)

قسّم (لايبنتز) (١٦٤٦-١٧١٦م) الشر إلى ثلاثة أقسام: الشر الميتافيزيقي والشر الطبيعي

١ - هشام عزمي: «وجود الشرور في العالم»، ص ١٤.

٢ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص ١٠٨-١٠٩.

٣ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص ١٠٩-١١٠.

٤ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص ١٠٩-١١٠.

والشَّرُّ الخُلُقِيُّ. والشَّرُّ الميتافيزيقي هو النقص الأصلي الموجود في المخلوقات قبل الخطيئة. وقال: إِنَّ الله هو الكامل الوحيد، ومن المنطقي أن تكون مخلوقاته ناقصة ومحدودة وأقلَّ كمالاً منه، وإلَّا لأصبحت هي الله ذاته. وهذا النقص في كمال المخلوقات ليس سببه الله، بل لأنَّه ملازم لطبيعتها. والقسم الثاني هو الشَّرُّ الطبيعي وهو الألم الذي تسبَّبه الكوارث الطبيعية كالفيضانات والزلازل والبراكين. لكنَّه يرى أنَّ لهذه الكوارث نتائج إيجابية من ناحية أخرى. أمَّا القسم الثالث فهو الشَّرُّ الخُلُقِيُّ الإرادي، وهو الإثم والخطيئة، ويقصد به النقص الموجود في الفعل الإنساني الذي يفتقد إلى الكمال الخُلُقِيُّ الذي يجب أن يكون حاضراً فيه. ويؤكد (لايبنتز) على أنَّ الله لا يحبُّ وقوع مثل هذا الشَّرِّ، ولكنَّه أعطى للمخلوق إرادة حرة رغم علمه بأنَّه سيرتكب الشَّرَّ أحياناً، من أجل إنتاج خير أعظم في العالم^(١).

أثار الملاحدة والمادَّيون مشكلة الشَّرِّ من أجل الاعتراض على مسألة الإيمان بالخالق والقادر والجميل والعالم والحكيم والرحيم. لكنَّ إنكار الإله في قدرته وعدله ورحمته أو حتى في وجوده، بدعوى وجود الشَّرِّ، لا يحلُّ المشكلة بل يخلق مشكلة من نوع آخر. فدون التسليم بوجود الله وقدرته وعدله لا يمكن تقديم تفسير منطقي متماسك لكيفيَّة وجود هذا الكون والغاية منه. هناك ارتباط مفصلي بين الكون والمكوّن. ولا أحد يمكنه الادّعاء بوجود شيء مصنوع دون الاعتراف بوجود صانع؛ استناداً إلى قانون العِلَّة الذي يقول؛ إنَّ لكلَّ معلول علَّة، ولكلِّ حادث محدث، فدون ذلك الوقوع في التناقض.

تحيل المقاربة المادِّية لوجود الشَّرِّ إلى فقر فكريٍّ لدى هذا التيّار الذي لم تُسعفه الحجة المنطقية على إثبات إنكاره لوجود الذات الإلهية البديهي والعقلاني معاً، فاتكأ على مسألة لها مبرراتها العقلانية التي يمكن ملاحظة بعضها في الواقع العملي، ويتجاوز بعضها الآخر الأفق المادي الضيق.

وبحسب (لايبنتز)، "بالنسبة إلى الإله لا تحتاج إلى افتراض أسباب خاصّة؛ ربّما تكون قد

1 - Gottfried Wilhelm Leibniz: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, paragraphes 6- 28.

دفعته إلى السماح بالشرّ، بل تكفي الأسباب العامّة، والتي تنحصر في أنّ الإله لمّا كان يعتني بالكون بأسره، وهو العالم الذي ترتبط أجزاؤه فيما بينها، فمن الواجب أن يستنبط الإنسان من ذلك أنّ الإله كانت لديه اعتبارات لا حصر لها جعلته من المناسب أن لا يمنع شروراً معيّنة^(١).

٣- حجة (ألفين بلانتينغا - Alvin Plantinga)

تُعرف هذه الحجة بـ «دفاع الإرادة الحرة»، وهي محاولة فلسفية للتوفيق بين وجود الشرّ الخُلقيّ الناتج عن أفعال البشر ووجود إله يتّصف بالقدرة المطلقة والعلم المطلق والخير المطلق. وهذه الحجة اعتبرت ردّاً على «مشكلة الشرّ» المنطقية التي تُجادل بأنّ وجود الشرّ يتناقض مع صفات الإله الثلاث. ومضمون هذه الحجة عند المفكّر الأمريكي (بلانتينغا) هو أنّ الشرّ الخُلقيّ يمكن تبريره من خلال مفهوم الإرادة الحرة، من خلال النقاط الرئيسة الآتية^(٢):
أ. الإرادة الحرة بما هي قيمة جوهرية: فبرأي (بلانتينغا) الإرادة الحرة لها قيمة عظيمة؛ لأنّها تسمح للبشر باتّخاذ قرارات خُلقيّة حقيقية، بما في ذلك محبة الله واتباع الخير بحريّة. ودون إرادة حرة، تصبح الأفعال الخُلقيّة فارغة من المعنى، ويتحوّل الإنسان إلى مجرد آلة مبرمجة.

ب. الشرّ بما هو نتيجة للإرادة الحرة: فالشرّ الخُلقيّ ينشأ عندما يسيء البشر استخدام إرادتهم الحرة، فيختارون الشرّ بدلاً من الخير. وهذا الاختيار، وإن كان يؤدّي إلى معاناة، لكنّه نتيجة طبيعية لحريّة الإنسان واختياره.

ج. عدم التناقض المنطقيّ: يجادل (بلانتينغا) بأنّ وجود الشرّ الخُلقيّ لا يناقض وجود إله كليّ الخير والقدرة؛ لأنّ الله قد يكون لديه سبب منطقي للسماح بالشرّ، وهو الحفاظ على الإرادة الحرة. بمعنى آخر، من الممكن منطقيّاً أن يخلق الله عالماً يحتوي على

1 - Gottfried Wilhelm Leibniz: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, paragraphes 628-.

2 - Alvin Plantinga: Warranted Christian Belief, pp. 4461-.

الشَّرُّ الخُلُقِيُّ إذا كان الهدف هو تحقيق قيمة أعلى (الإرادة الحرّة).
 د. الدفاع عن الإله: ف (بلانتينغا) لا يدّعي أنَّ هذا هو التفسير الفعلي لوجود الشرِّ، بل
 يقدم «دفاعاً» يُظهر أنَّ وجود الشرِّ ووجود الإله ليسا متناقضين منطقياً. فيكفي أن
 تكون فكرة الإرادة الحرّة سبباً للشرِّ ممكنة منطقياً، حتى يجري دحض الادّعاء بأنَّ
 الشرِّ ينفي وجود الله.

استخدم (بلانتينغا) مفهوم «العوالم الممكنة» لدى (لايبنتز) ليوضح أنَّ الله قد يختار خلق عالم
 يحتوي على الشرِّ الخُلُقِيُّ إذا كان هذا العالم يحقق توازناً بين الخير (الإرادة الحرّة) والشرِّ الناتج
 عنها. وفي نظر (بلانتينغا)، إنَّ بعض الأفراد قد يختارون الشرِّ باستمرار في أيِّ عالم يُمنحون فيه
 الإرادة الحرّة، ما يعني أنَّ الله لا يستطيع خلق عالم فيه إرادة حرّة ولكن بلا شرِّ، دون التضحية
 بحريّة الأفراد. وهذا ما سمّاه بالشرط العابر للعوالم.

وقد يتساءل بعضُ عمّا إذا كانت الإرادة الحرّة تستحقُّ كلَّ هذا الشرِّ؟ خاصّة إذا كانت تؤدّي
 إلى معاناة كبيرة. ويجادل آخرون بأنَّ إلهاً كليّ القدرة يمكنه خلق عالم يحتوي على إرادة حرّة
 لكن دون شرِّ، أو على الأقلّ مع تقليل الشرِّ بشكل كبير.

والمأخذ الآخر على حجّة (بلانتينغا) هو أنَّها تركّز على الشرِّ الخُلُقِيُّ ولا تتناول الشرِّ الطبيعي
 مثل الكوارث الطبيعية، ما يجعلها غير شاملة لكلِّ أنواع الشرِّ. ويرى بعضُ أن السماح بالشرِّ بما
 هو نتيجة للإرادة الحرّة قد يتعارض مع فكرة العدالة الإلهية، خاصّة إذا كان الأبرياء يعانون من
 أفعال الآخرين. ولا شكَّ أنَّ هذا الاعتراض لا محلَّ له ما دام الإنسان الحرُّ هو مصدر الفعل،
 وعدالة الله هي في محاسبة الإنسان على أعماله.

وبشكل عامّ، تقدّم حجّة (بلانتينغا) إطاراً فلسفياً قوياً للدفاع عن وجود الله وصفاته في العلم
 والقدرة والخيرية في مواجهة الشرِّ الخُلُقِيِّ، من خلال التأكيد على أهميّة الإرادة الحرّة. ومع
 ذلك، فإنّها تظلُّ موضع نقاش بسبب التحدّيات الفلسفية واللاهوتية التي تثيرها، خاصّة فيما
 يتعلّق بمدى فعاليتها في تفسير كلِّ أشكال الشرِّ أو تبرير المعاناة الكبيرة التي تسببها الكوارث
 الطبيعية مثلاً. ولعلَّ الفلاسفة المسلمين هم من حاول التركيز على الشرِّ الميتافيزيقي لتبرير
 وجود الشرِّ الخُلُقِيِّ.

ثالثاً: مشكلة الشر وعلاقتها بالذات الإلهية لدى الفلاسفة المسلمين

لم يربط الفلاسفة المسلمون مشكلة الشر بصفات الله أو وجوده؛ بحيث يكون إثبات وجود الشر مقتضياً لإنكار وجود الله أو نفي صفة القدرة أو الرحمة أو العدل لديه. بل إنَّ نظرهم للشر الخُلقي مرتبطة بالجانب الميتافيزيقي الذي يتعلّق بالنقص الطبيعي في تكوين الإنسان؛ بحيث يتسبّب ذلك في صدور الشر الخُلقي عنه. كانت معالجتهم منفصلة عن قضية الإيمان، ولم يروا أيّ تناقض في إثبات صفات الله في القدرة والرحمة والخير، ووجود الشر، وكانوا يميلون إلى اعتباره عدماً ذاتياً، واعتبار وجوده عرضياً ونسبياً.

١ - رؤية (ابن سينا)

يرى (ابن سينا) الخير هو ذلك الشيء التام الذي يشاق إليه كلُّ إنسان. والخير المحض هو للذات الإلهية أو «واجب الوجود» كما يسمّيه. فهو يملك كمال الوجود وكلَّ معاني الحق. أما الشرُّ فهو بذاته عدم، لا ذات له، وهو إمّا عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. ويقسّم (ابن سينا) الشرَّ إلى قسمين هما: الشرُّ بالذات والشرُّ بالعرض، لكنّه من ناحية أخرى يقسّمه إلى النقص والألم^(١). والنقص سببه وجود المادّة، ومثاله الجهل والضعف والتشويه في الخلقة الذي ينّبّه على كونه يرجع إلى وجود المادّة العائقة. أمّا الألم فهو ناتج عن إدراك النقص. إنّ الكمال المحض والخير المحض، حسب (ابن سينا)، هو «واجب الوجود»؛ لأنّه يملك تمام الوجود، وحقُّ بكل معاني الحق، والشرُّ بنفسه هو العدم؛ أي إنّ الخير هو ذاك الشيء التام الوجود الذي يشاقه كلُّ إنسان، والشرُّ لا ذات له؛ بل هو إمّا عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر، ليكون الشر المانع للخير في العالم، مثل السحابة التي تحجب نور الشمس^(٢). حاول (ابن سينا) تبرير الشرّ على أساس أنّه ليس مقصوداً بذاته، بل هو مجرد وسيلة لإدراك الخير؛ «لأنّ هذا معلوم في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالشرُّ داخل في القدر

١ - ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ص ٣٢٠.

٢ - ابن سينا: كتاب النجاة، ص ٣٧٣.

بالعرض، كأنه مثلاً مرضيٌّ به بالعرض^(١)، إنَّ "الواجب" يريد الخير ويحبُّه ولا يحبُّ الشرَّ ولكنَّه يسمح به. والشرُّ القليل يمكن أن يولِّد الخيرات والمنافع الكثيرة، ولأجل ذلك أراد الواجب أن يكون هذا الشرُّ القليل بالعرض وسيلة لتحقيق الخيرات الكثيرة الناتجة عنه، "فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرِّية أقليَّة، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أوليَّة على الوجه الذي يصلح أن يقال: إنَّ الله - تعالى - يريد الأشياء، ويريد الشرَّ أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنَّه يكون ضرورة فلم يعبأ به"^(٢). والشرُّ لا مكان له إلَّا في عالم الأجسام، ولا وجود له في العوالم الروحية بحسب (ابن سينا). وعلى هذا النحو، ينفي أيَّ تعارض بين وجود الشرِّ واتِّصاف الخالق بالقدرة والحكمة والعدل، فضلاً عن بديهيَّة وجوده. والشرُّ الخُلقيُّ مرتبط بالنقص الطبيعي والذاتي في المادَّة التي تمثِّل جزءاً من تركيبة الإنسان.

٢- رؤية (ابن رشد)

يرى (ابن رشد) (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) أنَّ الأصل في العالم هو الخير. وأنَّ "الشرَّ حادث بالعرض، مثل العقوبات التي يضعها مديرو المدن الفاضلون، فإنَّها ضرور وضعت من أجل الخير، لا على القصد الأول"^(٣)، والشرُّ ليس مطلقاً، في رأي (ابن رشد)، بل هو نسبيُّ مثل النار، فهي شرٌّ نسبيُّ إذا سبَّبت الضرر، لكنَّ خيرها أكبر؛ لأنَّها تُستخدم للطهي والتدفئة وغير ذلك من المنافع. وهذا يعني أن وجودها خير من عدمها؛ لأنَّه "إذا كان وجود شيء من الموجودات خيراً وشرّاً، وكان الخير أغلب عليه، فإنَّ الحكمة تقتضي إيجاداً لا إعداماً"^(٤).

خلق الله الشرَّ حسب (ابن رشد)؛ لأنَّ ذلك كان ضرورياً، "لكنَّ على أنَّه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشرِّ من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقتزن به من الخير. فيكون على هذا

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٣٤.

٢ - ابن سينا: كتاب الشفاء، ص ٤٢٠.

٣ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٤٥.

٤ - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٩٧.

خَلَقَهُ عدلاً منه^(١). ومعرفة الخير والشر شيء طبعي وليس وضعياً؛ لأنَّ الإنسان يمكنه إدراكهما عقلياً دون إرشاد خارجي، فعنده أنَّ الخير والشرَّ عقليَّان يدركهما العقل بشكل ذاتي. فـ”العدل معروف بنفسه أنه خير وأنَّ الجور شرٌّ“^(٢)، و”الخير والشرُّ والنافع والضارُّ والحسن والقبيح، هو في اعتقاد هؤلاء الناس جميعاً شيء يوجد بالطبع لا بالوضع؛ وذلك أنَّ كلَّ ما يؤدي إلى الغاية فهو خير وحسن، وكلَّ ما يعيق الوصول إليها فهو شرٌّ وقبيح. ويظهر هذا في أمر هذه الشرائع، وخاصة شريعتنا هذه. وكثير من أهل بلدنا يرون هذا الرأي في شريعتنا هذه“^(٣).

قال (ابن رشد) إنَّ الله خلق الشرَّ من أجل خير أعظم. وهذه المقولة تتردَّد على لسان آخرين. لكنَّ لا يبدو هذا التبرير مقنعاً. لم يذكر (ابن رشد) مسائلَ النقص الذاتي في الإنسان والإرادة الحرة وارتباط الشرِّ الطبيعي بالشرِّ الخُلقي.

٣- رؤية (المُلا صدرا)

عالج (المُلا صدرا) مشكلة الشرِّ ضمن مسألة العدل الإلهي والخيرية المطلقة للذات الإلهية في كتابه ”الأسفار الأربعة“. وكانت معالجته تؤكد على عدمية الشرِّ وأنَّه لا خالق له تبعاً لذلك. فوجود الممكنات أو الأشياء لا واقعية له، عند (الشيرازي)، والوجود الحقيقي هو للذات الإلهية، بل إنَّه لا وجود إلا للذات الإلهية، وهو ما جعله يساوي بين الوجود والله. وإذا كان الوجود الحقيقي هو لله فحسب، فإنَّ وجود الممكنات أو الأشياء الأخرى وجودٌ تابع للوجود الأصيل. إنَّ حيثيَّة الوحدة والخيرية في الأشياء تعود إلى الوجود، وحيثيَّة الشرِّ تعود إلى الماهيات. استندت رؤية (الشيرازي) لمشكلة الشرِّ إلى فلسفته الوجودية في كتابه ”الحكمة المتعالية“، والتي رأى فيها أنَّ الشر ليس موجوداً بذاته، بل هو ”عدم“ أو هو ”نقص في الوجود“ مقارنة بالخير الذي يساوق الوجود الكامل. وعنده، ينشأ الشرُّ من تناقص مراتب الوجود في العالم المادي

١ - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٩٧.

٢ - ابن رشد: مناهج الادلة، ص ١٩٥.

٣ - ابن رشد: الضروري في السياسة، ص ١٤٤.

الذي لا يعتبر الشرَّ جوهرًا مستقلًا، بل شيئًا عارضًا يظهر نتيجة ارتباط الموجودات بعضها ببعض.

٤- المؤاخذاتُ على رؤية الفلاسفة لمشكلة الشرِّ

واجهت رؤية الفلاسفة المسلمين لمشكلة الشرِّ الخُلقي انتقادات عدّة، منها:

أ. التناقضُ مع الواقع التجريبي: قبل بعض الفلاسفة بواقعية الشرِّ تبعًا لتسليمهم بواقعية العالم الطبيعي، لكن آخرين تبنّوا اتجاهًا مثاليًا يجعل العالم الطبيعي مجرد ممكنات أو ماهيات عدميّة، في حين يُظهر الواقع أنّ الشرَّ له تأثيرات ملموسة ومدمرة مثل حروب الإبادة، والظلم، أو الكوارث. فهذا التصوُّر قد يبدو بعيدًا عن التجربة الإنسانية التي ترى الشرَّ حقيقة فعلية وليس عدمًا أو مجرد نقص. إنّ قول الفلاسفة الملاحدة والماديّين: إنّ وجود الشرِّ يتحدّى وجود الإله الكامل في قدرته وخيريّته ورحمانيّته، يعني أنّ الشرَّ ليس مجرد عدم أو وهم وإنّما هو شيء واقعي تسالم على وجوده المؤمن والملحد.

ب. صعوبة تبرير العدالة الإلهيّة: تواجه نظريّات الفلاسفة تحدّيًا جدّيًا في كيفيّة التوافق بين وجود الشرِّ حتى لو كان نقصًا وبين صفات الإله الكامل في ذاته وفي قدرته وعلمه ورحمته. فالقول إنّ الشرَّ مجرد نقص وجودي أو عدم لا يحلُّ مشكلة الشرِّ المنطقية؛ ذلك أنّ الاعتراض هو أنّه إذا كان الإله قادرًا على استئصال الشرِّ ويعلم به، حتى لو كان نقصًا في الوجود، فلماذا يسمح به؟ لقد استبعد الفلاسفة مسألة الإرادة الحرّة والابتلاء وترابط الشرور الميتافيزيقية والطبيعية والخُلقيّة فيما بينها..

ج. الإفراط في التّأويل الميتافيزيقي: تعتمد نظريات الفلاسفة كثيرًا على التّأويلات الميتافيزيقية المعقّدة التي قد تبدو بعيدة عن النصوص الدينية الصريحة. فهم يدمجون بين الفلسفة المشائيّة والأفلاطونية المحدثّة والعرفان والإشراق في قالب واحد، لا سيّما بالنسبة (للملأ صدرًا)، ما جعل نظريّاتهم معقّدة وغير مقبولة لدى كثير من المتكلّمين والمشتغلين بالفكر الديني الذين يرون الشرَّ وجودًا حقيقيًا يستدعي تفسيرًا مباشرًا.

د. التّوفيق بين الفلسفة والدّين: لم تخرج فلسفة (ابن رشد) عن التنظيرات الفلسفية

الأرسطية، وقد كتب «فصل المقال» للتوفيق بين الدين والفلسفة، فيما أفرط (ابن سينا) و(الشيرازي) في الاعتماد على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والرؤى الإشراقية، ما أدى إلى إضعاف المرجعية الإسلامية في تفسيرهم للشر. فمثلاً اعتبرت نظرية (الملا صدرا) الشرّ عدماً أو نقصاً وجودياً متأثرة بـ (أفلاطون) الذي رأى أنّ الشرّ ينشأ من الجهل أو الخطأ في التقدير، وهو ما يغيب الوعي بالشرّ وممارسته بإرادة حرة، وقد لا يتفق مع التصورات الدينية التي ترى الشرّ نتيجة فعل واع وإرادي؛ مثل الظلم والفواحش التي يدرك العقل قبحها ومع ذلك يرتكبها بعض الناس.

٥. عدم كفاية التفسير الخُلقي: يرى بعض النقاد المعاصرين الذين يتبنون الإلحاد أنّ اعتبار الشرّ نقصاً وجودياً لا يقدم حلاً عملياً لمشكلة الشرّ الخُلقي، ويحتاج إلى تفسير يتجاوز فكرة النقص إلى تحليل دوافع الإنسان وسلوكه.

واجهت نظريات الفلاسفة عن عدمية الشرّ أو نسبيته انتقادات ركزت على صعوبة تطبيقها على الواقع، وتعارضها مع بعض النصوص الدينية، واعتمادها الزائد على التأويلات الميتافيزيقية. لكنّ (الملا صدرا) مثلاً، حاول الدفاع عن نظريته من خلال الجمع بين «البرهان العقلي» و«الكشف الإشراقي»، معتبراً أنّ فهمه للشرّ يتسق مع التوحيد الإلهي، حيث لا يمكن أن يكون الشرّ مبدأً مستقلاً ينافي الخير كما في «المانوية» أو «المجوسية».

ثالثاً: الموقف الكلامي الإسلامي من مشكلة الشرّ

تنبني معالجة مشكلة الشرّ في الكلام الإسلامي على نظرية الحُسن والقُبْح العقليين ضمن مفهوم «العدل الإلهي». فهي تبحث في طبيعة الأفعال البشرية ومدى ارتباطها بالعقل والشرع. طوّر المتكلمون المسلمون، خاصة الإمامية والمعتزلة، هذه النظرية لفهم العلاقة بين الخير والشرّ، وكيفية التوفيق بين وجود الشرّ في العالم وقدرة الله وعدالته ورحمته وحكمته.

١ - مشكلة الشرّ ونظرية الحُسن والقُبْح العقليين

تفترض نظرية الحُسن والقُبْح العقليين أنّ العقل البشري قادر على تمييز الحُسن والقُبْح في

الأفعال بغض النظر عن الشرع؛ لأنَّ الأفعال صفات جوهرية تجعلها حسنة أو قبيحة بحد ذاتها. فالعدل، مثلاً، حسن عقلاً، فيما الظلم قبيح. هذا الموقف يقابل موقف الأشاعرة الذين يرون أنَّ الحسن والقبح يعتمدان على الشرع فقط. وعلى أساس ذلك، عرّف بعض المتكلمين الحُسن بأنَّه ما يستحقُّ المدح والقبح هو ما يستحقُّ الذمَّ^(١).

يشمل الحُسن والقبح، أو الخير والشرُّ، الأفعال والذوات كما أشار (ابن منظور) في قوله: "القبح ضدُّ الحُسن يكون في الصورة.. قال (الأزهري): هو نقيض الحُسن، عامٌّ في كلِّ شيء"^(٢). وفي معجم "أقرب الموارد": "القبح ضدُّ الحُسن يكون في القول والفعل والصورة"^(٣).

يقصد المتكلمون بالحُسن الخير في مقابل القبح الذي هو الشرُّ؛ حيث يقول (السيد المرتضى) (ت ٤٣٦هـ): "الحُسن والقبح عقليَّان، والعقل يحكم بحُسن العدل وقبح الظلم، ومن ثمَّ فإنَّ الله لا يفعل القبيح ولا يرضاه، والشرُّ إنَّما يكون من فعل الإنسان أو لحكمة إلهية"^(٤). وعند (الشيخ الطوسي) (ت ٤٦٠هـ)، الله عادل لا يظلم، والشرُّ إنَّما يقع من العباد باختيارهم، أمَّا ما يظهر من الشرور في الكون فهو لحكمة يعلمها الله، كالاختبار أو التكفير^(٥).

ويعتقد (العلامة الحلِّي) (ت ٧٢٦هـ) أنَّ الشرَّ ليس شيئاً وجودياً، بل هو عدم الخير، والله لا يريد الشرَّ لذاته، بل قد يسمح به لحكمة، كما أنَّ القبيح لا يصدر عن الله؛ لأنَّه منافي لعدله وحكمته^(٦).

استطاع المتكلمون حصر مشكلة الشرِّ الخُلقي وإيجاد المبررات المنطقية والواقعية لها. فقال

١ - انظر تفاصيل ذلك في المصادر الآتية: السيد المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٦٣. المحقِّق الحلِّي: المسلك في أصول الدين، ص ٨٥. العلامة الحلِّي: الرسالة السعدية، ص ٥٣. أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، ص ٩٧. ميثم البحراني: قواعد المرام، ص ١٠٤.

٢ - ابن منظور: لسان العرب، ج ٢، ص ٥٥٢.

٣ - سعيد الخوري الشرتوني: أقرب الموارد، ج ٤، ص ٢٥٩.

٤ - الشريف المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٧-٨٩.

٥ - محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ١١٢-١١٤.

٦ - العلامة الحلبي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٤٥-٢٤٧.

(السيد المرتضى): إِنَّ الشَّرَّ يقع من العباد باختيارهم؛ في إشارة لما بات يسميه الغربيون بالإرادة الحرة. وقال (العلامة الحلي) إِنَّ الشَّرَّ لا يصدر من الله، وهو يقصد أَنَّ الإنسان هو من يعمل الشَّرَّ بإرادته. أمَّا (الشيخ الطوسي) فأكد، إلى جانب الاختيار الحر للإنسان في صدور الشَّرِّ عنه، أَنَّ الله جعل حرية الإرادة اختباراً للإنسان ليتَّضح هل سيختار الخير أم الشرَّ. أمَّا الشرُّ الذي يصيبه فإنه قد يكون كفارة لذنوبه. وهذا يعني أَنَّ ما ينقص هذه التصورات إيجاد خيط رابط بينها وصياغتها بشكل منطقي لتشكل رؤية متكاملة.

إِنَّ النصوص القرآنية والروائية تشير إلى أَنَّ الشَّرَّ مخلوق مثل الخير. فهو وجود وليس عدمًا؛ قال تعالى: ﴿يَدْعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وفي الروايات قول الإمام الصادق (عليه السلام) في أحاديث صحيحة، منها: «إِنَّ مِمَّا أوحى الله إلى موسى (عليه السلام) وأُنزل عليه في التوراة أَنِّي ﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريته على يدي من أحبُّ، فطوبى لمن أجرته على يديه و﴿أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ خلقت الخلق وخلقت الشرَّ وأجرته على يدي من أريده، فويل لمن أجرته على يديه»^(١).

ويبدو أَنَّ النصوص تقصد الشرَّ بوصفه شيئاً نسبياً مثل الكوارث الطبيعية التي قد تسبب الموت أو الألم للإنسان، أو باعتباره شيئاً عرضياً مثل المرض والفقر. لكنَّها لا تنفي أن يكون الشرُّ وجوداً مستقلاً مثل شياطين الجنِّ والإنس. فالشرُّ وجود، وقد يكون وجوداً ذاتياً أو نسبياً، جوهرياً أو عرضياً.

وإذا كان الفلاسفة يصنّفون الشرَّ إلى ثلاثة أقسام: شر ميتافيزيقي وشر طبيعي وشر خلقي، فإننا لا نجد لدى المتكلِّمين مثل هذا التقسيم بشكل واضح. ولكن يمكن أن نفهم إقرارهم به بشكل ما. إِنَّ القرآن يتحدّث كثيراً عن الشرِّ الخُلقيّ مثل المعاصي والفواحش والأعمال السيئة. وعن الشرِّ الطبيعي مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير عندما تصيب الإنسان بالضرر. ومثل الفقر والمرض كما نفهم ذلك من رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام): «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) مرض،

١ - محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، ج ٢، ص ١٧٢.

فعاده إخوانه، فقالوا كيف تجدك، يا أمير المؤمنين؟ فقال: بشرٌ. فقالوا: ما هذا كلام مثلك. فقال: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ فالخير: الصحة والغنى، والشَّرُّ: المرض والفقر^(١). فقد أجابهم بهذه الطريقة ليبين لهم أَنَّ المرض شرٌّ، والفقر شرٌّ يَعْرِضُ لِلْإِنْسَانِ.. ويمكننا القول؛ إِنَّ الشَّرَّ الإرادي أو الخُلُقِيَّ نتيجة للشَّرِّ الميتافيزيقي فيما هو النقص في كمال الإنسان وسائر المخلوقات. فالإنسان كائن مركَّب قد يخطئ وقد يقصُر في أمر ما بسبب تركيبته البدنيَّة والنفسية. وهذه الخطايا هي التي تسبَّب له الشَّرُّ الطبيعي. فعقوق الوالدين، مثلاً، يؤدي إلى عدم استجابة الدعاء، وقصُر العمر، والضيق والمشقة في الحياة، وصعوبة سكرات الموت.. إِنَّ الكمال المطلق هو للذات الإلهية وحدها. وكون المخلوقات ناقصة بالطبيعة، شيء مرتبط بمخلوقيتها. وبالتالي، فهي مصنوعة ومركَّبة من أجزاء وتلك الأجزاء قابلة للانحرام. ولذلك لا بدَّ أن يكون المخلوق ناقصاً وإلَّا صار إلهاً كما الذات الإلهية التي يُمنع نسبة الشَّرِّ إليها. فيما نقص المخلوق الذاتي هو ما يبرِّر صدور الشَّرِّ الخُلُقِيَّ عنه. وقد قدَّم الإسلام الوسائل المناسبة لمحاربة الشَّرِّ الخُلُقِيَّ في داخل الإنسان مثل منظومة العبادات والأوامر والنواهي التشريعية، والدعوة إلى تزكية النفس..

والشَّرُّ، من زاوية أخرى، قد يكون مطلقاً مثل الرذائل الخُلُقِيَّة؛ كالظلم والفاحشة والخيانة والغيبة والقتل دون وجه حقّ.. فهذه ليست أشياء عدمية، بل أمور وجودية؛ لأنَّها أفعال، لكنَّها عرضية؛ أي أنَّها لا توجد مستقلةً وإنما يفعلها الإنسان. فهي تعرِّض لسلوكه. وقد يكون الشَّرُّ نسيئاً مثل الكوارث الطبيعية عندما تصيب الإنسان. فهي في ذاتها ليست شرّاً؛ لأنَّه يمكننا تصوُّر حدوث زلزال أو بركان، مثلاً، دون أن يصيب أحداً بأذى، فلا يكون شرّاً في ذاته. ولكنَّ تلك الظواهر تصبح شرّاً بالنسبة إلى الإنسان إذا أصابته بسوء أو أذى وسبَّبت له الموت أو الألم.

٢- الحكمة من وجود الشَّرِّ

ربط القرآن بين الحكمة الإلهية ووجود الشَّرِّ، فاعتبر أَنَّ الشَّرَّ وجد للابتلاء تماماً كما وجد

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢١٣.

الخير للفتنة، وهو قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]. فالخير والشَّرُّ كلاهما اختبار بهذا المعنى؛ لأنَّ هذه الحياة، كُلُّهَا، محطة اختبار للإنسان من أجل الانتقال إلى حياة أخرى؛ حيث السعادة الكاملة، إذا نجح في هذا الامتحان.

والابتلاء بالشَّرِّ يشمل الأنبياء والأولياء، بل إنَّهم هم الأكثر ابتلاءً، كما هو قول النبي ﷺ: "أعظم الناس بلاءً الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل" وفسَّر ابتلاءهم فقال: "إنَّما ابتلاه الله -عز وجل- بالبلاء العظيم الذي يهون معه على جميع الناس لئلاَّ يدَّعوا له الربوبية إذا شاهدوا ما أراد الله أن يوصله إليه من عظام نعمه -تعالى- متى شاهدوه، وليستدلُّوا بذلك على أنَّ الثواب من الله -تعالى ذكره- على ضربين استحقاق واختصاص، ولئلاَّ يحتقروا ضعيفاً لضعفه، ولا فقيراً لفقره، ولا مريضاً لمرضه، وليعلموا أنَّه يُسَقِّمُ من يشاء ويَشْفِي من يشاء متى شاء، كيف شاء، بأيِّ سبب شاء، ويجعل ذلك عبرة لمن شاء وسعادة لمن شاء، وهو -عز وجل- في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله، لا يفعل بعباده إلاَّ الأصلح لهم، ولا قوَّة لهم إلاَّ به" (١).

وإذا كان الشَّرُّ الذي يصيب الأنبياء والأوصياء، يرفع درجاتهم عند الله، والذي يصيب المؤمنين يكفر ذنوبهم عنهم، فإنَّه بالنسبة إلى الكفار تحذير أو عقوبة استتصاليَّة مثلما وقع لأقوام نوح ولوط وصالح وهود وشعيب. وقد نقل القرآن غرق قوم نوح بالطوفان فقال: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ [نوح: ٢٥]. وقوم ثمود: ﴿قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُون. قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ. فَأَخَذْتُهُمُ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ عَثَاءً فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [المؤمنون: ٤١]، وفي قصة مدين: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِبَنِّ أَتْبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ. فَأَخَذْتُهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [الأعراف: ٩٠-٩١]. وقوم لوط الذين أهلكوا بطريقة لم يتوقعوها ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنصُودٍ﴾ [هود: ٨٢].

والشيطان مثال آخر عن الشَّرِّ المطلق، وقد يجري تسليطه على المؤمن كما يجري تسليطه على

١ - محمد باقر المجلسي: مرآة العقول في اخبار آل الرسول، ج ٩، ص ٣٤٤.

الكافر. ولكنه لا يُسلط على دين المؤمن بل فقط على بدنه. أي إن الشيطان لا يتمكن من إفساد إيمان المؤمن لقوته، ولكنه قد يتمكن من إفساد بدنه، كما قال الصادق (عليه السلام) عندما سُئل عن الآية الكريمة: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾، فقال للسائل: "يا أبا محمد؛ تسلطه والله على المؤمن على بدنه، ولا يُسلط على دينه، وقد سلط على أيوب (عليه السلام) فشوه خلقه ولم يسلم على دينه، وقد يسلم من المؤمنين على أبدانهم ولا يسلم على دينهم، قلت: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ قال: الذين هم بالله مشركون يسلم على أبدانهم وعلى أديانهم" (١).

والشر شيء أرادته الله، سمح به. فهو خالقه، وهو لا يقع خارج مشيئته كما قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): "ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه" (٢). والإرادة الإلهية صفة فعل في النصوص الإسلامية. وهذه الإرادة تكوينية وتشريعية. والتكوينية تعني أن الله يخلق ما يريد من خير أو شر لغايات كونية. كما أن إرادته التشريعية لا تعني الحب أو البغض، بل أن الله يريد ويحب كما هي الطاعة، ويريد ولا يحب كما هي المعصية. فالله هو من أعطى القوة للإنسان لفعل ما يشاء باختياره، ولا شيء يحدث دون إرادة الله حتى لو كان معصية لا يحبها الله.

٣- الشر والإرادة الحرة للإنسان

أعطى الله الإنسان حرية الطاعة أو المعصية فقال: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، و﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. ولكنه حمّله مسؤولية تبعات ذلك فقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]. فالشر الطبيعي الذي يصيب الإنسان ليس إلا نتيجة للشر الخُلقي الذي يرتكبه، وهذا الربط يجعل الإنسان مسؤولاً عن الشر الذي يصيبه، ويبرهن بذلك على أن الله عادل. فهو يربط المسؤولية بالحرية. ولا يمكن محاسبة مجبر على أعماله. الحرية قرينة العدل. والحساب وليد

١ - محمد باقر المجلسي: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٩، ص ٣٤٥.

٢ - الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٧١٤-٢.

المسؤولية. ولا معنى للعدل دون حرية ولا للحساب دون مسؤولية، بل يصبح العدل مستحيلاً والحساب تعسفياً.

ولأجل ذلك فإن صفات الله الذاتية المتعلقة بالعلم والقدرة لا تحجب صفاته الفعلية كالحساب والعدل والرحمة. فعلم الله لا يجعله يحاسب دون عمل، وقدرته لا تجعله ظالماً، بل إنه لا يحاسب إلا على العمل المنجز ولا يحكم إلا بعدل.

سُئل الإمام الرضا (عليه السلام) عن "الأمر بين الأمرين" أو الاختيار بين الخير والشر، فقال: "وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه فقلت له: فهل لله - عز وجل - مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأما الطاعات فإرادة الله ومشيتته فيها الأمر بها، والرضا لها، والمعاونة عليها، وإرادته ومشيتته في المعاصي النهي عنها، والسخط لها، والخذلان عليها، قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال: نعم [ما] من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلا ولله فيه قضاء، قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة^(١).

يرتبط الشر الطبيعي بالشر الخُلقي الذي يستند إلى مبدأ الإرادة الحرة، فهو نتيجة لاختيار الإنسان الموقف الخطأ إلى جانب الشر. أي إنه يدري تسليط قوى طبيعية على بعض البشر بسبب أعمالهم، فمن يفعل شراً يحصد شراً. ولذلك تقول الآية: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٩]. فالحسنة من الله والسَيِّئة، أو الشر، من الإنسان؛ لأنها نتيجة عمله.

إن الزلازل والبراكين والأعاصير والفيضانات والأوبئة ليست شراً في ذاتها، وإنما تصبح شراً إذا أصابت الإنسان. وهي لا تصيب إلا من يخطئ. ولأن تركيبة الإنسان تشير إلى محدودية علمه، وارتكابه الأخطاء بشكل متكرر، فإنه يبقى معرضاً للشرور.

وعلى هذا النحو، لا يسلط الله الشر على أحد بشكل اعتباطي، والمسؤول الأول والأخير عن التعرض للشرور والمصائب هو الإنسان نفسه، ف﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨]. وهذا يعني أن الشر الطبيعي ينشأ من سوء استخدام الإنسان لهذه الحرية، ومخالفته

١ - الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١١٤.

للقوانين الكونيّة، وهو ليس من الله الذي هو مصدر الخير المطلق.

إنَّ الشرَّ ظاهرة وجودية مرتبطة بالإرادة الحرّة للإنسان. ولو التزم الإنسان بعمل الخير والصواب فلربما اختفى الشرُّ، ولذلك أكّد القرآن: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦].. ﴿وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ [الجن: ١٦].

إنَّ الله عادل وحكيم، والعدل هو أحد أصول الدين، عند الإمامية والمعتزلة، ولا يمكن أن يكون -سبحانه- مصدر الشرِّ. أما الظواهر الطبيعية المرعبة فليست شرّاً إلا إذا أصابت الانسان وهي لا تصيب إلاّ الخاطئين، وعادةً ينجّي الله منها المؤمنين، إذا كانت عقاباً استتصاليّاً.

والمصائب هي من ناحية أخرى اختبارات أو وسائل لتحقيق الحكمة الإلهية، مثل تعليم الصبر. إنَّ هذا العالم الدنيوي ليس دار جزاء، بل هو دار اختبار، والشروع قد تكون وسيلة لتحقيق الخير الأكبر في العالم الآخر. فالله يعوِّض، بفضل، الصابرين في الآخرة على صبرهم.

ليس بالضرورة أن تكون الكوارث شرّاً في ذاتها، بل قد تكون سبباً للخير. فالزلازل والبراكين مثلاً لها دور جيولوجي لتنفيس الأرض لا غنى عنه. وحتى المرض والفقر لهما أبعاد خيريّة. فالألم ينبّه على وجود المرض الذي قد يكون وسيلةً لتقوية مناعة الشخص. والفقر قد يحمي من التهنّك والتبذير والفساد، ويعلم الصبر والاقتصاد.

وعلى هذا النحو يمكن القول: إنَّ الشرَّ نوعان: الأوّل، شرٌّ مطلق، قد يكون عرضياً مثل الرذائل الخُلقيّة كالظلم والخيانة والغيبة والنميمة وأكل أموال الناس بالباطل.. وقد يكون جوهرياً وذاتياً مثل إبليس والشياطين. والثاني شرٌّ نسبيّ عندما يتعلّق بظواهر طبيعية لا تصيب الإنسان عادة إلاّ بسبب أعماله الإرادية الخطأ. وهذا يعني أنّ بعض ما يُسمّى "شرّاً"، كالكوارث الطبيعية، قد يكون خيراً في سياق أوسع، وفقاً للحكمة الإلهية. إنَّ الظواهر الطبيعية لا تكون شرّاً إلا إذا أضرت بالإنسان. فهي في ذاتها ليست شرّاً.

بل إنَّ الشرَّ يمكن أن يكون وسيلة لتمييز الخير ومعرفة قيمته وأهمّيته عند المقارنة. والإنسان، إذا كان لا يفعل إلاّ الشرَّ، ولا يفعل الخير إلاّ لهدف غير نبيل، فإنّه يكون بذلك ذاتاً شرّيرة. وهذا حال الكافر الجاحد والمعاند للحق.

وبشكل عام، تقدّم نظرية الحُسن والقبح إطاراً عقلياً لفهم الشرّ، يجعل الإنسان حراً ومسؤولاً عن أفعاله، ما يؤكّد عدل الله وحكمته. والتفريق بين الشرّ النسبيّ والشرّ المطلق يساعد في تفسير الشرور الطبيعية؛ بوصفها جزءاً من الحكمة الإلهية. أمّا الاستناد إلى النصوص القرآنية والروائيّة فيعطي النظرية أساساً دينياً قوياً.

خاتمة

شكّلت مشكلة الشرّ والوجود الإلهي وصفاته إحدى القضايا الفلسفيّة واللاهوتيّة الأساس التي شغلت الفلاسفة واللاهوتيين الغربيين والفلاسفة والمتكلّمين المسلمين. وأكّد الفلاسفة الغربيون مثل (لايبنتز) و(باتينغا)، على وجود إله كليّ القدرة والعلم والخير، لكنّهم واجهوا تحدّي التوفيق بين وجود الشرّ وصفات الله الكاملة، إذ إنهم لم يربطوا بين الأنواع الثلاثة من الشرور، واقتصرت المعالجة بشكل مباشر على الشرّ الخُلقيّ من خلال مفهوم الإرادة الحرّة. أمّا الفلاسفة المسلمون فأكدوا أنّ الله علّة أولى وكاملة. وهم يرون أنّ "الواجب" خيرٌ محضٌ، أمّا الممكنات فهي إمّا عدم أو وجود ناقص. وبذلك لم يروا تناقضاً بين الوجود الإلهي وصفاته في القدرة والحكمة والرحمة وبين الشرّ. لقد ربطوا وجود الشرّ الخُلقيّ بالنقص الوجودي في الممكنات.

لكنّ المتكلّمين الإماميّة الذين يؤكّدون على صفات الله الذاتية كالعلم والقدرة، والفعالية، مثل العدل والرحمة، ويرفضون أيّ نقص في الذات الإلهية، وضعوا مشكلة الشرّ ضمن إطار العدل الإلهي الذي يقتضي أن يكون الإنسان حراً ومسؤولاً، ولا معنى للحرية دون وجود خيارات متضادّة كالخير والشرّ والحسن والقبح..

وتعتبر فكرة الإرادة الحرّة مفتاحاً مشتركاً بين بعض الفلاسفة والمتكلّمين لتفسير الشرّ الخُلقيّ. فالغربيون مثل (لايبنتز) و(باتينغا)، يرون أنّ الشرّ الخُلقيّ ناتج عن سوء استخدام الإرادة الحرّة من قِبَل الإنسان. والمتكلّمون أكدوا، قبل ذلك، على الاختيار باعتباره جزءاً من العدل الإلهي، حيث يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله.

احتاج الأمر إلى ملاحظة الترابط الوجودي والمنطقي بين الشرور الثلاثة الميتافيزيقية والخُلُقِيَّة والطبيعية، من أجل تفسير وجود الشرِّ في العالم، والتأكد من أنَّ المسؤول عن التسبُّب في الشرِّ هو الإنسان نفسه. فالشرُّ معطى طبيعي، خلقه الله كما تؤكِّد النصوص، لكنَّه في حالة سُبات، والإنسان هو من يوقظه من نومه ويحركه في الواقع إذا أساء استخدام إرادته الحرة.

المصادر والمراجع

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، لا ط، ١٩٨١.
- ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، لا ط، بيروت، ١٩٩٨.
- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، لا ط، ١٩٦٤.
- ابن رشد: الضروري في السياسة، تحقيق: أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لا ط، ١٩٩٨.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، لا ط، ١٩٦٠.
- ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لا ط، ١٩٩٢.
- ابن سينا: كتاب الشفاء، تحقيق: إبراهيم مذكور وآخرون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، لا ط، ١٩٥٢-١٩٨٣.
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لا ط، ٢٠٠١.
- بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، لا ط، ١٩٨٧.
- أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، دون محقق، دار التراث، قم، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- المحقق الحلبي: المسلك في أصول الدين، دون محقق، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.
- العلامة الحلبي: الرسالة السعدية، دون محقق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- العلامة الحلبي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- سامي عامري: مشكلة الشر ووجود الله، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، لندن، ٢٠١٦.
- سعيد بن هبة الله: أقرب الموارد، تحقيق: أحمد عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
- محمد بن بابويه القمي: عيون أخبار الرضا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٩٨٤.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١.
- أبو النصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥.
- أبو النصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي ميري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.
- محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، تحقيق: هاشم رسولي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- السيد المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: أبو القاسم كرجي، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- ميثم البحراني: قواعد المرام، دون محقق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، تحقيق: محمد جواد الحسيني، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- هشام عزمي: وجود الشرور في العالم، مجلة منتدى التوحيد، العدد "الجواب عن مسألة الشر".
- جماعي: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

باللغة الأجنبية:

- Gottfried Wilhelm Leibniz: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté

de l'homme et l'origine du mal, Isaac Troyel, Amsterdam, 1710, paragraphes 628-.

- Alvin Plantinga: Warranted Christian Belief, Oxford University Press, New York, 2000, pp. 3198-167, 45-.
- Alvin Plantinga: God, Freedom, and Evil, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1974, pp. 4461-..