

الشر بوصفه خيراً (رؤية قرآنية فلسفية)

محمد بن رضا اللواتي^(١)

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية لأجل تقديم رؤية قرآنية فلسفية عن أزمة الشرور بصفاتها إحدى المشاكل الفكرية التي تقف في مواجهة الاعتقاد بالألوهية أو بصفات الله تعالى الذاتية. المعالجة التي اعتمدتها هذه الورقة تستند من جانب على بعض آيات كتاب الله تعالى، وعلى الأسلوب الذي اتبعته الحكمة المتعالية في التحقيق عن طبيعة الشر وصلته بالفعل الإلهي. وانتهت الورقة إلى إثبات كون الشرّ لوناً من الوجود المتّصف بالخير، لهذا تعلّقت به مشيئته - تعالى - ووجد لنفسه موطئ قدم في القضاء الإلهي، وسعت إلى تقديم توضيح بشأن تصوير الفلاسفة للشرّ بصفته "عدمًا" لا يعارض ما انتهت إليه من نتيجة.

الكلمات المفتاحية: الشر، الوجود، الإله، العناية، العدم، الخير.

١ - باحث في الحكمة المتعالية، عُمان.

مقدمة

تُعَدُّ مسألة وجود الشرِّ في العالم من المسائل التي تجاوز تأثيرها في الصفات الكمالية للإله إلى مستوى إنكار وجوده رأساً، لدرجة أنَّها تُعتبر «ملاذاً للملحدين»^(١) وسبباً لاعتناق الإلحاد؛ وذلك لأنَّه جرى استصعاب التصديق بهذه القضايا الأربع مجتمعة، بل لنقل استحالة اعتبارها كلها صحيحة:

١. الشرُّ موجود.

٢. الله موجود بقدره مطلقة.

٣. وموجود بعلم مطلق.

٤. ويريد الخير.

فالشرُّ بطبيعته مناقضٌ للخير، ومحَبُّ الخير لا يمكن أن يكون مُحَبِّاً للشرِّ، فالإله لا يمكن أن يكون مُحَبِّاً للشرِّ إنَّ كان مُحَبِّاً للخير، وحيث إنَّ الشرَّ موجود، فلا يمكن أن يكون الإله موجوداً! واتَّصافه بالعلم المطلق والقدرة المطلقة، بوجود الشرِّ في العالم، ساق المشكلة إلى أعلى مستوياتها وجعل هاتين الصفتين مؤشَّرتين على عدم وجوده.

ذلك؛ لأنَّه من حيث هو عالمٌ بعلمٍ مُطلق لا جهلٍ فيه، يعلم بعلم تامٍّ أنَّ الشرَّ بطبيعته أمر غير مرغوب فيه ولا يمثِّل الكمال ولا الجمال، ومع هذا فما وقف علمه هذا بطبيعة الشرِّ في وجهه إيجاده له!

ومن حيث هو مالكٌ لقدرة مطلقة لا يقف في مواجهتها شيء، كان بإمكانه عدم إيجاد الشرِّ،

١ - حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ص ١٩٤

وإنْ وُجد لسبب ما، لاستطاع اجتثائه، لكنّه لم يفعل.

وغدونا بذلك أمام الفروض الآتية:

١. إنّه غير محبٍّ للخير، بل محبٌّ للشرِّ، وهذه ليست صفات الإله.
٢. إنّه ليس يعلم علماً لا جهل فيه، وهذه ليست صفة الإله.
٣. إنّه لا يمتلك القدرة التي لا يُعجزُها شيء، وهذه أيضاً لا يمكن أن تكون صفةً للإله.

والنتيجة:

قبول وجود الإله المحبِّ للخير بالقدرة التامة والعلم المطلق والموجد للشرِّ، معتقداً يحوي تناقضاً. فإمّا الإله فحسب بتمام القدرة والعلم ومحبة الخير هو المتحقّق، وإمّا الشرُّ المناقض بطبيعته للخير هو المتحقّق، وحيث إنّنا نتلمّس الشرَّ وآثاره في آفاق هذا العالم بلا أدنى ريب، فالإله المحبُّ للخير لا يمكن أن يكون له محلٌّ طالما أنّ الشرَّ متحقّق فعلاً.

أولاً: الحلول المتنوعة

١ - نقصان العلم والقدرة

أمام هذه الأزمة، بحث جماعة من المفكرين حلولاً تُبقي الإله - وإنْ بنحو محدود - منهم (جون ستورات مل - John Stuart Mill) الذي فضّل أن يقول بوجود الإله، ولكن ناقص العلم وناقص القدرة، ليصحّ بهذا النقص سرّيان الشرِّ منه، ومنهم الأمريكي (ويليم جيمز - William James) الذي رأى أنّه لا حلّ لمشكلة الشرِّ إلّا بالقول بوجود إله لا يملك القدرة المطلقة، ولا يتمتّع بعلم لا جهل فيه.^(١)

(نلسون بايك - Nelson Pike) شرح هذا الأمر بتفصيل أكثر، فقال: «إنّ كُليّة القدرة لا تتلاءم مع الخير الكامل، لذا لا يمكن لأيّ كيان أن يتّصف بهما معاً»^(٢)؛ ذلك لأنّ كُليّة القدرة وذا الخير الكامل لن يتمكّن - حتماً - من إيجاد الشرِّ؛ لخلوّ طبيعته منه. فنحن أمام إله "محدود القدرة" لا

١ - حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ص ١٩٧.

٢ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص ٢٣٧.

تطال الشرور بتأتًا، وهذا يُفسَّر انتشارها في العالم؛ إذ لا سُلطة له عليها!
هذا التحليل كما نرى، جعل وجود الشرِّ في العالم بلا تفسير.

٢- الإله المعزول

فضَّلت جماعةٌ أخرى حلاً آخرَ يُبقي الإلهَ موجوداً بنحو آخر، وهو بقطع صلته بالعالم، فهو إله لا علاقة له بمجريات هذا العالم وأحداثه، ولا يتدخل فيه ولا يجذبُه شيء منه بحالٍ.

٣- مبدأ ثانٍ للشرِّ

ابتكرت جماعةٌ ثالثة حلاً آخرَ يُعين أيضاً الإله على البقاء، وهو القول بوجود مُوجدٍ للشرِّ غير الإله المحبِّ للخير، وسواء أكان إلهًا بطبيعة مختلفة أم شيطاناً أم شيئاً آخر، فهو الذي أنشأ الشرَّ، ونمَّاه وترعرع بين يديه حتى أطلقه في هذا العالم.

لجأت الجماعاتُ الثلاث؛ إلى هذه الحلول للهروب من أزمة قبول الإلحاد، فضَّلت أن يبقى الإله موجوداً، ولو على حساب شريك، أو على حساب مؤثر آخر منافس، أو على حساب ضعف العلم وعجز القدرة.

٤ - مشكلةٌ بلا حلٍّ

وهناك جماعة أخرى لجأت إلى منهج تحليليٍّ لتصوير الأزمة بأنَّها بلا حلٍّ يلوح في الأفق، عبر طرح التساولين الآتيين^(١):

■ هل أحبَّ الله الحُسنَ لأنَّه حُسنٌ، أم أحبه فأضحى حُسنًا؛ إذ إنَّ كلَّ محبوبٍ للإله هو حَسَنٌ؟

■ وهل كره الله القبحَ - والشرَّ - لأنَّه شرٌّ أم كرهه فأضحى شرًّا؛ إذ إنَّ كلَّ مكروهٍ للإله ينبغي أن يكون شرًّا؟

١ - بيسن أندرو: مسألة الإله، ص ٢٦.

ماذا يترتب على هذين السؤالين؟

إن كان الله قد أحبَّ الحُسْنَ لأنَّه جميل، فمعنى هذا أنَّ الحُسْنَ موجود من الأساس بصفته جميلاً. وهكذا، فإنَّ كان قد أبغض الشرَّ لأنَّه قبيح، فمعنى هذا أنَّ القُبْح موجود بصفته قُبْحاً من الأساس، وقد تعلَّق علم الله بهما كما هما على حالهما.

والنتيجة: لم يجعل الله الجميلَ حسناً، بل هو هكذا، ولم يجعل الله القبيحَ شراً فهو دائماً ما كان على هذا النحو. على الإله فحسب أن يحبَّ أحدهما ويكره الآخر لوجود تناقض بينهما، والذي لا يفسح المجال له لأنَّ يحبَّهما معاً أو أن يكرههما معاً!

فكيف أصبح هذان على هذا النحو؟

لا يبدو أنَّ لهذا التساؤل جواباً؛ طالما أنَّ الإله نفسه لم يعد سبباً لهما، فمن عساه يكون؟ فهل هما إذًا مبدآن قديمان بقديم الإله، ومؤثران إلى درجة أنَّ عليه أن ينضوي تحت تأثير أحدهما فيحبه، وتحت تأثير الآخر فيكرهه!

ولن يجدي إن قلنا؛ إنَّ الإله أحبَّ أمراً فصار حسناً، وكرهَ آخرَ فصار قُبْحاً؛ لأنَّ النتيجة تكرَّرت هنا كذلك، وهي أنَّ ثمة أمرين قديمين بقديم الإله، ومؤثرين بشدَّة.

علاوةً على ذلك، فإنَّ هذا الاختيار للمشكلة ليس باختيار حميد؛ لأنَّه يخلق التساؤل الآتي: من أين أتيا؟ وما هما على طبيعتهما وراء محبَّته أو كراهيته؟ ولماذا أحبَّ ما صار حسناً بعد محبَّته وليس قبلها، وما صار قُبْحاً وشرّاً بعد كراهيته وليس قبلها؟!

خلاصة هذا التحليل:

لسنا نعلم ما المعيار الذي استند إليه الإله ليختار الأحسن حتى يكون الأحسن فعلاً، ويختار السيء ليكون السيء حقاً! فإمَّا أنَّهما كانا كذلك قبل تعلُّق المحبَّة والكراهية بهما، وإمَّا أنَّهما صارا كذلك بعد محبَّته لأحدهما وكراهيته للآخر! إنَّها متاهة ليس في نهايتها ضوء على الإطلاق.

ثانياً: الحلُّ الفلسفيُّ

ما مرَّ أوضح إلى حدٍّ ما حجم الأزمة التي افتعلت في الأذهان بسبب وجود الشرِّ في العالم،

في حين قد تعاملت الفلسفة الإسلامية مع هذه المسألة بمتهى الجدّة، وأوجدت لها حلولاً يمكن عدّها نهائيّة دون أدنى اضطرار إلى التنازل عن الصفات الكمالية للإله والقول بمحدوديّته وعدم إطلاق وجوده، فضلاً عن إنكار وجوده.

كما أنّ مشكلة المعيار الذي اعتمده الإله في تحسين الحُسن ومحَبّته وتقبيح القُبْح وكرهيّته قد حلّت بأسلوب بديع في أروقة الفلسفة الإسلامية، وتحديدًا في مباني الحكمة المتعالية وقواعدها الرفيعة.

تبدأ طريقة حلّ هذه الأزمة بالتركيز على طبيعة الكمال الإلهي. ومن هذا المنطلق تبدأ مسيرة حلّ الموضوع في منهج فلاسفة الإسلام.

ولنقم بتوضيح الخطوات التي تنتهجها الحكمة الإسلامية؛ لحلّ أزمة الشرّ حلّاً نهائيّاً:

١ - الإله وجودٌ مُطلقٌ

إنّ طبيعة الإله هي الكمال الذي ليس له حدٌّ، فهو فوق ما لا يتناهى، بما لا يتناهى، مُدّةً وعدّةً وشدّةً.

هذه الطبيعة الكمالية؛ أفرزتها البراهين التي استندت إليها الحكمة الإسلامية، أهمّها على الإطلاق «برهان الصّديّقين»، فهو «من أحكم البراهين، وهو في منتهى المتانة وأعلى مراتب الجزم، يستند إلى حقيقة الوجود كي يصلّ إلى واجب الوجود. وهو أبسط وأسهل البراهين لعدم وجود واسطة مخلوقات فيه. وهو يُنتج معرفة الله وتوحيده وصفاته وأفعاله بخلاف البراهين الأخرى»^(١)، وميزته أنّ «مبدأ السير فيه هو الغاية»^(٢)، حيث يوجزه لنا (صدر المتألّهين) فيقول:

«وذلك لأنّ الرّبّانيّين ينظرون إلى الوجود يحقّقونه، ويعلمون أنّه أصل كلّ شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنّه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأمّا الإمكان، والحاجة، والمعلوليّة،

١ - صادق الحسيني: «برهان الصّديّقين بنظر أهل العرفان والفلاسفة»، ص ١٨٢.

٢ - أحمد البهشتي: مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ص ٣٦٧.

وغير ذلك فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص وإعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب أو الإمكان، يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: (قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة)^(١)

إذا طبيعة الوجود تساوي الغنى والاستقلال، ونقيض الوجود العدم، والعدم ليس بشيء، فيكون الوجود بطبيعته مطلقاً لا يحيط به حدٌ. هذا كل ما في الأمر.

تستند هذه النتيجة كلياً إلى القول بأصالة الوجود، ولا تستقيم إلا به، لذا قال الحكيم (السبزواري) عندما صاغ البرهان:

«بعد ثبوت أصالة الوجود، إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان، وحق الواقع، حقيقة مرسلة، يمتنع عليها العدم؛ إذ كلُّ مقابل، غير قابل لمقابله، والحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم، واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية، واجبة الوجود بالذات، وهو المطلوب»^(٢).

بالطبع، أغلب الفكر الغربي الفلسفي كما وصفه (الشهيد المطهري)^(٣)، يعاني من قصور حاد في المفاهيم الفلسفية المصابة بعجز واضح؛ حيث وقف هذا القصور سداً؛ لأن البؤر الفلسفية الأوروبية لم تتمكن من الاقتناع ببرهان أنتجته الأفكار البشرية يثبت وجود الإله، أو ابتكار آخر متين وغير قابل للخدش.

وها هو ذا (رسل) يؤكد ذلك؛ إذ يقول: «لو أنني وجدت نفسي فجأة أمام الإله لسألته: يا رب لم جعلت الأدلة على وجودك غير كافية بشدة؟» و«إذا كان هنالك إله فمن المخزي أنه لم يقدم دلائل أفضل على وجوده»^(٤).

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٣.

٢ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ١٦.

٣ - مرتضى المطهري: الدوافع نحو المادية، ص ٤٦.

٤ - بيسن أندرو: مسألة الإله، ص ٢٠٥-٢٠٧.

٢ - الطَّبِيعَةُ الْكَمَالِيَّةُ وَالْخَيْرَةُ لِلإِلَهِ

سوف يصبح الكمال والخير والجمال طبيعة الوجود الإطلاقي؛ ذلك أن نقيض الوجود هو العدم، والعدم ليس بشيء، فالوجود خيرٌ وكمالٌ وبهاءٌ وجمال، والنقص الذي ينتمي إلى العدم يقف على خطِّ النقيض معه، وهذه النتيجة نابعة من عمق الخطوة الأولى، فهي ليست مستقلة عنها، وتستقيم في ضوءها، وهي تساعدنا على حلِّ الأزمة التي وقع فيها أولئك الذين عجزوا عن التوصل إلى المعيار الذي جعل الإله يختار الحُسن ويحبُّه دون القُبْح.

إنَّ الأمر عائد إلى طبيعة الذات الإلهية، الحبلى بالكمال والحُسن والجمال، فلن تتعلَّق محبَّته إلا بالجمال والكمال اللذين يشكلان طبيعته، أي إنَّ المعيار ذاته المتعالية، وليس أمراً غيرها على الإطلاق.

وتعالج هذه الخطوة أزمة أولئك أيضاً؛ ممَّن ظنُّوا أنَّ القدرة في صاحب الخير المحض لا تكون كاملة لعدم تعلُّقها بالشرور؛ إذ إنَّ عدم التعلُّق والرغبة في الشرور والنقائص راجعة إلى الحُبِّ وليس إلى القُدرة، فالقدرة مُطلقة لا حدَّ لها تقف عنده، وتستطيع أن تطاول الشرور والنقائص، لكنَّ الإرادة الإلهية لا تريدها؛ لأنَّ طبيعته الذاتية تعشق فرطَ كماله وجماله وحُسنه الذاتي، «فليس القادر هو الذي يفعل كلَّ ما يستطيع، بل القادر هو الذي يفعل كلَّ ما يُريد»^(١)، وبتعبير (غوتفريد لايبنتز - Gottfried Leibniz): «إرادة الله تتَّجه نحو الخير المطلق، والذي يليق به هو قرارٌ واحد فقط وهو اختيارُ أحسن الأشياء»^(٢).

لم تستند الإجابة المارة إلى النظر في حقيقة الشرور، ولا تحتاج إلى ذلك لتفرز النتائج الماضية، وحالما تتَّضح حقيقتها، فسوف يتَّضح مزيداً بأنَّ تعلُّق الإرادة الإلهية بها - الشرور - هو عين تعلُّقها بالخير والجمال والكمال بلا أدنى فارق، وهذه النقطة تحديداً هي المرتكز الجوهري لهذا البحث.

١ - جيهان محمود قيسي: مشكلة الشر وعلاقتها بوجود الله - دراسة مقارنة بين الفيلسوفين محمد تقي مصباح اليزدي ودانيال سبيك - ص ١٧١.

٢ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ٢، ص ٣٩٤.

٣ - العناية الإلهية بالعالم

العلم من صفات الوجود الإطلاقي - الإله - الذاتية، والذي يكون متصفاً فيه بأعلى الدرجات؛ حيث لا يلحقه حدٌ، ذلك لأنَّ الوجود المطلق حاضر لنفسه، لسقوط الحدود التي قد تعمل عائفاً على حضوره لدى ذاته.

فإذا جعلنا هذه النتيجة مع النتيجة التي مرَّت وهي أنَّ طبيعة الإله الكمال المحض والجمال والخير والحسن الذي لا يقف عند حدٍّ، ولديه علم بذاته لحضوره لذاته، فسوف ننتهي جزئاً إلى أنَّ الإله محبٌ لذاته لفرط كماله، وحيث إنَّه محبٌ لذاته، وفعله أثرٌ لذاته المتعالية، ومؤشِّرٌ على كمالاتها، فلا يبقى شكٌ في أنَّ فعله محفوفٌ بمحبته تعالى له، وتالي ذلك أنَّ الإله يحيطه بالعناية الفائقة؛ لكي يوصله إلى الكمال الذي يليق به.

ينقل (الشيخ المصباح اليزدي) عن الشيخ الرئيس (ابن سينا) هذه النتيجة، وفق الآتي:

«العناية هي أنَّ الأوَّل خير عاقلٌ لذاته مبدأً لغيره فهو المطلوب ذاته، وكلُّ ما يصدر عنه يكون المطلوبُ فيه الخير الذي هو ذاته... فالأوَّل إذا كان عاشقاً لذاته لأنَّه خير، وذاته المعشوق مُبدئُ الموجودات فإنَّها تصدر عنه منتظمة على أحسن نظام»^(١).

لأجل ذلك تقدَّم بحثُ العناية في الدراسات التوحيدية على مبحث الشرور؛ لأنَّ هذه المسألة الأخيرة لا سبيل إلى حلِّها إلا بالمرور عبر مبحث العناية. سطرَّ (العلامة الطباطبائي) عنوان الفصل المختصَّ بالعناية على النحو الآتي: «في العناية الإلهية بخلقه، وأنَّ النظام الكونيَّ في غاية ما يمكن من الحُسن والإتقان»^(٢)، أي أنَّه جرى استنتاج أنَّ نظام هذا العالم ليس بالإمكان صياغة أحسنه، من خلال عنايته تعالى بفعله.

إذا؛ الخطوة الثالثة نحو حلِّ أزمة الشرور هي إثبات إحاطة الله - تعالى - العالم بصفته فعله وأثر لكمال ذاته المتعالية، بالعناية وتعني أنَّه - تعالى - يسوق فعله إلى الكمال ويريد له الخير. وغير هذه النتيجة مستحيلة الاستنتاج من المقدِّمة الأساس التي جرى اعتمادها لأجل صياغتها

١ - محمد تقي مصباح اليزدي: تعلية على نهاية الحكمة ج ٢، ص ٣٥٨، التعليقة رقم ٤٥١.

٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: تعلية على نهاية الحكمة، ج ٢، ص ٣٥٨.

وهي كونه سبحانه مطلق الكمال ولا ينقصه شيء منه ولا يعثره في كماله شوب قصور ونقص، ولا ينتهي كماله عند حد يقف عنده.

يقول (صدر المتألهين): «العناية الإلهية تقتضي إيصال الشيء إلى كماله وليس إلى نقصه».^(١) وعليه فكل مخلوق ملازم للحسن^(٢)، ولم يخلق مخلوق قبيح^(٣). وسوف يصبح الحسن هنا الإمكانيات الهائلة التي يزرعها الموجود لكي ينتقل من نقص إلى كمال. تلزمنا المقدمات المارة إلزاماً لا فكاك منه أن نعد الشر - بغض النظر عن حقيقته - محطاً عناية الإله واختياره بصفته أداة ترتمي إلى الخير وتقود إليه.

هذه النتيجة لا مفر منها، ولا معنى للدوران حولها، فهي نتاج المقدمات المارة ولازمها، فحيث إن الإله لا يقع منه الحب إلا للكمال أو ما يؤدي إليه، فاختياره للشر، وسريان الشرور في القضاء والقدر بإرادة ورغبة منه، لارتباطها جزماً بالكمال؛ حيث إن تعلقه بما هو نقيض الكمال أو بما لا يؤدي إليه مستحيل طبق طبيعته الآنف الذكر.

ثالثاً: الرؤية الجديدة

١ - الشر ليس حسناً قليلاً!

بموجب ما سلف، تتغير الرؤية للشر، وسوف يجد لنفسه موطئ قدم في النسق الكمال الذي يخطط الإله للعالم ويريده، ولا يريد له إلا الخير.

هنالك طريقة منسوبة لـ (أرسطو - Aristotle)^(٤) تعالج أزمة الشر، تستعرض أسلوب حساب كمية الشرور الموثقة في هذا العالم؛ لأجل الوصول إلى نتيجة، مفادها أن الشر لا يمكن أن تتجاوز كمّيته عن الحد القليل، وهذه الطريقة هي وفق الآتي:

الشرور الموثقة في العالم لا بد أن تكون كمّيتها واحدة من الكمّيات الخمس المحتملة الآتية:

- ١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج ٧، ص ٥٨.
- ٢ - علي ستار الجابري الطائي: معالم التوحيد الأفعالي في الحكمة المتعالية، ص ٢٨٣.
- ٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٢٤٩.
- ٤ - حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ص ٢٠٦.

- أ. هائلة بدرجة إغراق العالم برمته فيها، فيكون لدينا شرٌّ محض.
- ب. وإمّا أن تكون كثيرة، ولكن بدرجة تقلُّ عن سابقتها، فيكون لدينا شرٌّ كثير.
- ج. وإمّا أن تكون بدرجة تساوي كمّية الخير وتعادلها.
- د. وإمّا أن تكون بكمّية أقلّ من كمّيات الخير المبنوثة في العالم.
- ه. وإمّا أن تكون معدومةً بالمرّة وفي مرتبة الصفر.

وحيث إنّ الكمّية المحضة غير متحقّقة، ولا كمّية الصفر متحقّقة، فبقيت الفروض الثلاثة وهي الثانية والثالثة والرابعة، وحيث إنّ الثانية والثالثة لا تلائم طبيعة الإله ومحبّته للخير، ولا تتّسق مع إرادته للخير للعالم، لن يتبقّى أمامنا إلاّ الفرض الرابع وهو وجود الشرّ بنحو أقلّ من الخير، على أن يتضمّن في أعماقه الخير، فيكون، كما يقول (موسى بن ميمون): «الشرُّ حُسنٌ أقلّ»^(١). ولكنّ هذه النتيجة التي خرج بها هذا الأسلوب البديع المستند إلى طبيعة الإله الخيرة في حساب كمّية الشرّ قد تكون مقبولة، لكنّها لا تتلاءم تمامًا مع ما انتهينا إليه عبر الخطوات المارة الذكر؛ إذ إنّ الطبيعة الإلهية المريدة للخير لن تختار أمرًا إذا حُسن قليل، وإنّما سيقع اختيار الإرادة الإلهية إمّا على الحُسن، أو الأمر المؤدّي إليه وبكمّيات وفيرة، وكلّ أمر يوفّر كمّية كبيرة من الخير فهو خير.

وإذا كان خيرًا، فهو وجود.

٢ - الشرُّ ليس شرًّا قليلًا!

كذلك، فإنّ الجملة الشهيرة: «عدم خلق الإله للخير الكثير لوجود شرٍّ قليل إنّما هو شرٌّ كثير»^(٢)، هذه الجملة لا تتّسق تمامًا مع ما أفرزته المقدمات الأساس التي جرى الاستناد إليها في هذه الورقة البحثية؛ ذلك لأنّه ثبت أنّ الشرّ ينتج خيرًا عظيمًا، فهو فردٌ من عائلة الخير وقد تعلّقت به الإرادة الإلهية لهذا السبب، فهو ليس بشرّ.

١ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص ٧٥.

٢ - حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ص ٢٠٦.

والحصىلة أن «ما يُسمَّى شرًّا فهو في الواقع خير»^(١). وإذا كان خيرًا فله قدم راسخة في الوجود. إنَّه يشبه الوجود الفقريَّ من زاوية، فالوجود الفقريُّ: «وجودٌ ليس في نفسه، ولا لنفسه، ولا بنفسه. ورغم ذلك فهو وجود واقعيٌّ له جذور في الخارج»^(٢). هكذا تمامًا هو حال الشرِّ في هذه المنظومة المتعالية، فهو يُفضي إلى الخير، وما يُفضي إلى الخير لا بد أن تكون له بصمةٌ ثابتةٌ في الخير في الوجود؛ لانتماء الخير إليه. وسوف تتأكَّد هذه الحقيقة كما يقدِّمها القرآن المجيدُ في آياته الكريمة.

رابعًا: القرآنُ المجيدُ

١ - موقعُ الوحي في الحكمةِ المتعاليةِ

النتائج التي انتهينا إليها حتى هذه اللحظة، نجد أنَّها تتسق مع هدي آيات الكتاب المجيد، ولكنَّ قبل أن نستعرضها، من الضرورة بمكان أن نلفت النظر إلى موقع الوحي في منظومة الحكمة المتعالية، ففيها جرى دمج معطيات علم الأخلاق في معطيات البرهان، وأحالتُهما تحت حُكم الوحي، في توليفة لم يُعهَد على غرارها نهجٌ فيما سبق. كتب (لزيق) يقول:

«لم تشهد المناهج الفلسفية، أو الإشرافية، أو الكلامية، أو الصوفية هذه الجدلية بين الفكر والقلب على ما أسَّس له الشيرازي، بل أسَّست في كثير من الأحيان للتناقض بين الفكر ومداه من جهة، وبين القلب والوجدان من جهة أخرى، حتى وضعت المشائية العقلَ في مقابل الوجدان، وذهبت مسالك علماء الأخلاق مذهبًا في مواجهة العقل، إلى أن جاء الشيرازي، وجمع بينهما في توليفة غير معهودة، لم ترفع هذا التناقض وحسب، بل جعلتُهما في علاقة طولية تكاملية»^(٣).

ويضيف:

«كان الشرع هو الأصل والمرجع في رسم خارطة العقل والفكر؛ لأنَّ دور النصِّ هو التأسيس،

١ - عبد الرسول عبوديت: دروسٌ تمهيدية في الفلسفة، ص ٥٧٤.

٢ - غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ١٨.

٣ - كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا ص ١٥٩.

في حين أنَّ دور العقل هو التأويل والتفسير. وردت، في مواضع كثيرة عند الشيرازي، أرجحية النص والشرع على العقل.. وبذلك أرسى الشيرازي أصالة النص على العقل. كل العلوم مآلها إلى النص والشرع، سواء كانت علوم أعمال، أم علوم حكمة ونظر، أو معارف كشفية^(١). بناء عليه، إذا كان ظهور الآيات القرآنية في معالجات الفلاسفة ما قبل الحكمة المتعالية راجعاً إلى انتمائهم الديني وتأثرهم بالوحي الإلهي، فإن ظهورها في عُرف الحكمة المتعالية ليس لهذا السبب فحسب؛ بل لأنَّ الوحي أضحى عماد الحكمة المتعالية وأهم ركيزة بين الركائز الثلاث المارة.

وعلى ضوء ذلك، وللسبب المار ذكره، من الضروري بمكان أن يتم الاستشهاد بالكتاب المجيد للتأكد من قيمة ما يفضي إليه الشر من نتيجة، وسوف نشير إلى الآيات الآتية في النقاط أدناه:

أ - يقول تعالى:

﴿وَلَتَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥-١٥٧] ففي هذه الآيات تجاوز الشر مستوى "الحسن القليل" إلى منتج لكمال هائل، فالنقص - الشر - في الأمن، وفي الشبع، وفي الغنى، وفي الغذاء، أنتج صبراً، وهي حالة وجودية، نتج عنها صلوات من الله تعالى ورحمة وهداية، وجميع هذه الحقائق الثلاث حقائق وجودية تتسم بخير عظيم يفوق النقص المذكور بمراحل. وحيث إنَّه من المستحيل أن يكون العدم منتجاً للوجود، فيجب أن تكون للدرجات الناقصة من النعم السالفة رتبة وجودية، بها أمكنها أن تنتج الصبر الذي جعل السماء تمطر النعم الإلهية المشار إليها في كلامه عز وجل.

ب - قوله تعالى:

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١-٢].

١ - كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا-دراسة مقارنة، ص ١٤٨.

فيها إثبات صريح أنّ الخلق قد تعلّق بإيجاد الشرّ. فإذا كان الشرُّ المذكور هنا عدماً صرفاً لاستحال تعلّق الإيجاد به، فيجب أن يكون «عدماً وجودياً» أي نقصاً لا يخلو من لونٍ من الوجود، يأتي توضيحه خلال الخطوة الأخيرة الكاشفة عن طبيعة الشرّ وهويّته.

ج. وفي قوله تعالى:

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥-٦]

جرى تجاوزُ تصنيف الشرّ في مرحلة الحُسن الأقل أو الشرّ الأقل إلى مستوى ملازمته لليُسّر وعدم انفكاك اليُسّر عنه، فإذا كان اليُسّر خيراً، لا بدّ للآزمه أن يكون من صنفه وسنخه لاستحالة ارتباط النقيض بما يناقضه على خطّ الوجود.

خامساً: حقيقة الشرّ وقوامه

في هذه الخطوة، وهي الأخيرة، يجري الكشف عن طبيعة الشرّ وعن هويّته الحقيقية، رغم أنّها ما عادت مُجدية في المنظومة التي جرى توضيحها. فلقد أضحى الشرُّ مطلوباً للنظام الأحسن؛ لأنّه ينتج خيراً كثيراً جداً، «فالشرُّ شرط حتميٌّ للتكامل»^(١)، وهذه حقيقة صادقة عليها القرآن المجيد كما مرّ، ومع هذا فإنّ التحقيق في هويّته يساعد على إزالة وهم وجود التعدّد في مبادئ الوجود، فمبدأ خيرٌ وآخر سيّئ.

في النقاط أدناه نسلط الضوء على طبيعة الشرّ وهويّته الحقيقية:

١ - الشرُّ ينتهي إلى الفقد

فلنتأمّل الحالات الآتية التي تُصنّف بأنّها «شرور»:

الموت، والمرض، والفقر، والجهل، والخوف، والحرق، والهدم، والخسائر بأنواعها، نجد أنّ العامل المشترك فيها جميعاً، مهما طالت القائمة، والذي يمنح لها هويّتها هو «الفقد» أو «النقص» أو «الزوال».

١ - عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ص ٥٧٨.

فالموت زوالٌ نعمة الحياة، والمرض زوال نعمة الصحة، والفقر زوال نعمة الغنى، والخوف زوال نعمة الأمن، والحرق زوال نعمة ألفتها الحرائق، وهكذا الهدم، وسائر الخسائر، كلها تنتمي إلى النقص والنقص ينتمي إلى العدم. إذ، الشرُّ عدم، إمّا عدمٌ وزوالٌ وفقد، وإمّا سببٌ للعدم والزوال والفقد.

ولنتأمل الكائنات والحوادث الآتية:

الأنواء المناخية بأنواعها؛ من فيضانات وزلازل وكوارث طبيعية، والحيوانات التي تسبب فقدان نعمة الحياة كالأفاعي بسمومها والضواري بافتراسها، فسوف نلاحظ أنّ هذه الحوادث وهذه الكائنات ليست «شرّاً» في حدّ ذاتها، فالسُّمُّ في الأفعى ليس شرّاً له، والبكتيريا ليست شرّاً لذاتها، ولا الديدان، وإنّما تصبح شرّاً لغيرها إن أفقدتها الصحة أو الحياة. إذ، وبتعبير (الطباطبائي): «الشرُّ إمّا عدمٌ ذات، وإمّا عدم كمال ذات»^(١)، فزوال النعم كالصحة والقوة والغنى والأمن شرٌّ لأنّه فقد، والكائنات من قبيل السموم في الأفاعي أو الأمراض التي تسببها البكتيريا والفايروسات، أو التلف الذي يقع بسبب الفيضانات والأنواء المناخية أيضاً تنتج فقداً ونقصاً وزوالاً، هذه هي هويّة الشرِّ المتمثلة في «الفقد والإفقاد».

٢ - الشرُّ ليس في حاجة إلى مبدأ مستقل:

ومن الواضح أنّ ظاهرة «الفقد» و«النقص» أو «الزوال» ليست ظاهرة وجودية حتى تتطلب مبدأً لها، وإنّما هي ظاهرة «عدميّة»، تتحقّق بفقدان الوجود. فتصوّر وجود مبدأ للشرِّ على غرار وجود مبدأ للخير توهمٌ نشأ عن عدم التدقيق في هويّة الشرِّ، وكونها حالة فقدٍ وزوال وعدم، ولا يحتاج العدم إلى موجدٍ يوجده. ومعنى الكلام المارّ أنّ الجعل لا يتعلّق بالعدم.

٣ - الشرُّ وجودٌ بنحو:

لقد أفضت نتائج التحقيقات المارة إلى أنّ الشرَّ خير، والخير لا يمكن أن يكون عدماً، فهو

١ - محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج ٢، ص ٣٦٧.

نحو وجود، وهذه النتيجة عززتها الآيات التي بيّنت أنّ الخلق تعلّق بالشرّ، فكيف يمكن أن تتوافق هذه النتيجة ما مع مرّ أيضاً من أنّ الشرّ فقد فنقصُ فعدم؟
ثمة احتجاج على وجود الشرّ خلافاً لمُدّعي الفلاسفة، حاصله:

- الألم موجود؛ لأنّ الإدراك يناله.

- كلُّ ما يناله الإدراك فهو موجود؛ لاستحالة إدراك المعدوم.

- إذا، الشرّ موجود^(١).

الواقع، أنّ الفقد المتمثّل في «الألم» بسبب غياب شرط الصحّة، لا يمتاز به الألم ويكون مورد تعلّق الإدراك به، وإنّما سائر أشكال الفقد ينالها الإدراك، وليس ذاك إلاّ لأنّها متحقّقة على خط الوجود.

التلف الذي وقع للمنزل بعد الحريق يناله الإدراك، كما ينال تعفّن التبن لوجود الديدان فيه، وينال الألم الناجم عن الحرمان، والجوع، وينال الخوف الناجم عن فقد الأمن، وسائر موارد غياب الشرط وزواله المسبّب لزوال النعمة قابلة لكي يطويها الإدراك، وهذا مؤشّر على تحقّقها وحضورها في نطاق الوجود.

خاتمة

لقد كانت الرؤية الفلسفيّة السابقة الذكر عن كون الشرّ فقدًا وكون الفقد عدماً، ناظرةً إلى حيثيّة «الفقد» والتي لا تتطلّب إيجادها، ولم تكن ناظرةً إلى حيثيّة «وجدان» الأسباب التي تُفضي إلى «الفقد».

إذا، في مورد كلّ شرٍّ، هناك ظاهرتان:

- المنتجة للفقد، والتي تقف خلف زوال النعمة.

- الفقد ذاته المتمثّل في زوال النعمة.

١ - حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ص ٢٠١

الظاهرة الأولى يتعلّق بها الخلق ويطاولها، والظاهرة الثانية نتاج الأسباب التي أفضت إليها، ونتج عنها الفقد والزوال، والتي لا تتطلّب أن يتعلّق بها نظام الخلق إلا من خلال أسبابها التي تؤدي إليها.

وبعبارة لعلّها أوضح:

العدم ليس موجوداً حتى نسأل من أوجده.

والأسباب التي أفضت إليه موجودة، فالذي أوجدها هو نفسه - عرضاً وبشكل غير مباشر - أوجد الفقد.

فإذا تعلّقت الإرادة الإلهيّة بالشرّ لوجود في نظام العالم، فمعنى ذلك أنّها شاءت أن تتوفر أسباب وعوامل تسبّب زوال كمالاتٍ لإنتاج أعلى منها منزلة. وبعبارة أخيرة:

إنّ جملة: «الشرّ إمّا عدم ذات، وإما عدم كمال ذات»، تتحدّث عن «الأسباب» التي تُفضي إلى عدم الذات، أو عدم كمالها، وعن نتاج تلك الأسباب، والنظرة الفلسفية المارّة للشرّ ناظرة إلى نتاج تلك الأسباب. فما لا يتطلّب أن يكون له موجدٌ لكونه عدماً وليس وجوداً هو ذات «الفقد والعدم» في حدّ ذاته وبغضّ النظر عن أسبابه. أمّا الأسباب التي تؤدي إلى زوال صورة نعمة ما فهي تتّصف بالوجود، وليس العدم.

بناءً على ذلك: «جاعل الموجود بصفته موجوداً جاعل الخير وليس الشرّ، وجاعل الخير الملازم للشرّ جاعل للخير أصالة وللشرّ عرضاً»^(١).

ويمكن توضيح ما مرّ على النحو الآتي:

الإله يوجد البذرة، والإله يوجد البكتيريا، والإله يوجد التفاعل بين البكتيريا والبذرة، والإله يوجد ما تفرزه البكتيريا من موادّ، والإله يوجد في تلك الإفرازات ما يسبّب تفتّق البذرة، والإله بعد ذلك يوجد في البذرة استعداداً لتقبّل صورة كماليّة أخرى.

لنتصوّر أنّ البذرة لم تفقد صورتها وظلّت محتفظة بها، فكيف كان يتسنّى ظهور الشجرة

١ - عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ص ٥٧٨.

والنبته؟ ولو لم تتخلّ المادة المَويّة عن صورتها كيف أمكن أن ينبثق عنها الإنسان بسلوكها درجات التطوّر بين فقد وكسب؟

فقدان المنيّ لصورته فقدّ وزوال، ولكنّ كسبه للصورة اللحميّة والعظميّة أكمل من سابقته، وأقرب إلى كماله. لهذا قال الحكماء: «لولا التضادّ لما صحّ الفيضُ عن المبدأ الجواد»^(١).

أي إنّ هذا العالم مُعبأ بتمامه بالأسباب التي تفضي إلى زوال النعم لإحلالِ نعم أخرى مكانها أرقى منها. هكذا وُجد الشرُّ نفسه بوصفه خيراً، ووجوداً.

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج ٣، ص ١٧٧.

المصادر والمراجع

- حسن يوسفیان: دروس في علم الكلام الجديد، ترجمة: الدكتور أحمد بن حسين العبيدان، دار الهدى للدراسات الحوزوية، القطيف، ط ١، ٢٠٢٠ م
- بیسن أندرو: مسألة الإله، ترجمة: محمد الفشتكي، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠١٨ م
- صادق الحسيني: "برهان الصديقين بنظر أهل العرفان والفلاسفة"، مجلة المحجة العدد ١٤، ٢٠٠٦ م.
- أحمد البهشتي: مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ترجمة: حبيب فياض، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧ م.
- محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، تعليق: هادي السبزواري، دار الإحياء العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨١ م.
- مرتضى المطهري: الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، دار التعارف، بيروت، لا ط، ١٩٧٧ م.
- جيهان محمود القبيسي: مشكلة الشر وعلاقتها بوجود الله - دراسة مقارنة بين الفيلسوفين محمد تقي مصباح اليزدي ودانيال سبيك - دار الولاء، بيروت، ط ١، ٢٠٢٤ م.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤ م.
- محمد تقي مصباح اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لا ط، لا ت.
- علي ستار الجابري الطائي: معالم التوحيد الأفعالي في الحكمة المتعالية، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط ١، ٢٠٢٠ م.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

ط ٢، ١٩٧٢ م.

- عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ترجمة: حسين أمهز، دار المعارف الحكيمة، ط ١، ٢٠٢٠ م.
- غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية. ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا - دراسة مقارنة - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٤ م.
- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لا ط، لا ت.