مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

السنة الثانية - العدد (٨)
صيف ٢٠٢٥م - ١٤٤٧هـ

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

مجلة فصلية محكّمة، تهتم بالقضايا المعاصرة
في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

ISSN: 3006-9513
ISSN: 3005-9577

الشَّرُّ في مُواجَهَةِ الإيْمَانِ
اللِّيْبِرَالِيَّةُ في مُواجَهَةِ التَّوْحِيْدِ

- **مفتتح**: » إشكاليَّةُ الشَّرِّ وانتظارُ العَدالةِ الإلهيَّة
- **المحور**: » قَضيَّةُ الشُّرُورِ عِنْدَ (ديفيد هيوم) والرُّدُودُ اللَّاهُوْتِيَّةُ عَلَيْهَا
  - » مُشْكَلَةُ الشَّرِّ عِنْدَ (جون ليزلي ماكي)
  - » الوُجُوْدُ الإلَهِيُّ ومُشْكَلَةُ الشَّرِّ الخُلُقِيِّ
  - » الشَّرُّ بِوَصْفِهِ خَيْرًا
  - » إجَابَةُ (ابنِ سِينَا) عَن مُفَارَقَةِ العِنَايَةِ الإلَهِيَّةِ والشَّرِّ في العَالَمِ
- **دراسات وبحوث**: » النَّظَرِيَّةُ الإلَهِيَّةُ لِلْعِبَادَةِ
- **قراءة في كتاب**: » قِرَاءَةٌ نَقْدِيَّةٌ في كِتَابِ (مُشْكَلَةُ الشَّرِّ)

الشَّرُّ فِي مُوَاجَهَةِ الإِيْمَانِ
اللِّيْبِرَالِيَّةُ فِي مُوَاجَهَةِ التَّوْحِيْدِ

السنة الثانية – العدد (٨): صيف ٢٠٢٥م – ١٤٤٧هـ

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

اعْتِقَاد
للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

تصدر عن:
مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

مجلة فصلية محكّمة، تُعنى بدراسات القضايا المعاصرة
المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

التّابع لجمعيّة براثا الثقافيّة المرخّصة في لبنان بموجب علم وخبر رقم: ٥١٦

اعتقاد

للدراسات الكلامية وفلسفة الدين

العدد (٨)
ربيع ٢٠٢٥

مجلة «اعتقاد للدراسات الكلامية وفلسفة الدين» (Eitiqad for Theology and Religion's Philosophy Studies)، مجلة فصلية محكّمة، تصدر عن مركز براثا للدراسات والبحوث في بيروت وبغداد. وتُعنى المجلة بدراسات القضايا المعاصرة المرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين، وهي إذ تقدم الرؤى المحمدية الأصيلة في هذه المجالات، فإنها تهتم في نفس الوقت بمقاربة الشبهات والإشكاليات المتعلقة بهذه الموضوعات، وتناقشها بمنهج موضوعي عقلاني.

ترحب المجلة بمساهمات الكتاب والباحثين بالكتابة في المجالات المتعلقة باهتمامات المجلة العلمية، ويمكن للراغبين بالكتابة مراسلة المجلة على العنوان التالي: مركز براثا للدراسات والبحوث – مجلة اعتقاد: بيروت – بغداد.

رئيس التحرير: 009613821638

مدير التحرير: 0096176791076

البريد الالكتروني:

Eitiqad.magazine@gmail.com

■ المشاركون في هذا العدد:

- أ.د. إحسان علي الحيدري (العراق)
- أ.د. جميل حمداوي (المغرب)
- قاسم شعيب (تونس)
- محمد بن رضا اللواتي (سلطنة عُمان)
- أ. د. حسين رهنمائي (إيران)
- أ. م. د. محمد محمد رضائي (إيران)
- د. محمد محمود مرتضى (لبنان)
- الشيخ غسان الأسعد (لبنان)

رسالة المجلة

تسعى المجلة لتحقيق مجموعة من الأهداف نختصرها بالآتي:

١. نشر الثقافة الأصيلة للقضايا المعاصرة في العقيدة وعلم الكلام وفلسفة الدين.

٢. مواجهة الشبهات المعاصرة التي يثيرها الغرب والتي ترتبط بهذه القضايا، لا سيما تيارات الإلحاد والشِكاك واللا أدريين.

٣. نقد الفكر العربي المعاصر عند «المتغربين» الذين يمثلون امتداداً للفكر الغربي وشبهاته.

ملف العدد المقبل:

مِحْنَةُ الأَخْلَاقِ فِي الغَرْبِ

تَفْكِيكٌ النِّسْبِيَّةِ وَاسْتِعَادَةٌ الثَّابِتِ

■ الهيئة العلمية:

- أ.د. محمد كبير. (فلسفة الدين - جامعة وهران 2 محمد بن أحمد -الجزائر).
- أ.م.د. وسام حسن فليح تويج. (فكر فلسفي عربي إسلامي معاصر - جامعة الكوفة - العراق).
- أ. د. خليل حسن الزركاني. (تاريخ وحضارة إسلاميّة - جامعة بغداد - العراق).
- أ. د. محمد هادي همايون. (الثقافة والإتصال - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. قاسم پورحسن. (فلسفة اسلامية - جامعة الإمام الصادق (ع) - إيران).
- أ. مشارك. د. محمد رجب. (أصول الدين والتفسير - جامعة مطروح - كلية التربيّة - مصر).
- أ.د. حسن عمورة. (علم كلام - جامعة بلاد الشام - سورية).
- أ.د. رائد جبار كاظم. (فكر عربي معاصر - جامعة المستنصرية - العراق).
- الشيخ أ.د. علي جابر. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد حجازي. (دراسات إسلامية - الجامعة الإسلامية - لبنان).
- الشيخ أ.د. محمد شقير. (فلسفة إسلامية - الجامعة اللبنانية - لبنان).

■ هيئة التحرير:

- د. إبراهيم نصر الله (فلسفة قيم - جامعة دمشق - سورية).
- الشيخ د. أركان الخزعلي. (فلسفة اسلامية - العراق).
- الدكتور علي أحمد الديري (تحليل خطاب النصوص الفلسفية والصوفية والكلامية - البحرين).
- الشيخ د. علي منتش. (اللغة العربية وآدابها - الجامعة الإسلامية - لبنان).

المشرف العام:
الشيخ جلال الدين الصغير
(العراق)

رئيس التحرير:
د. محمد محمود مرتضى
(جامعة المعارف - لبنان)

مدير التحرير:
الشيخ حسين درويش
(لبنان)

المدير المسؤول:
الشيخ سامر عجمي
(لبنان)

المدير الفني:
أ. خالد معماري
(سورية)

التدقيق اللغوي:
د. محمود الحسن
(جامعة دمشق - سورية)

المترجمون:
أ. لينا السقر (انكليزي)
(إجازة في الترجمة - جامعة دمشق - سورية)

د. محمد فراس الحلباوي (فارسي)
(دكتوراه باللغة الفارسية، جامعة طهران - سورية)

قواعد النشر في مجلة «اعْتِقَاد»

- البحوث والدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- عند قبول البحث يتعهد المؤلف بنقل حقوق ملكية البحث إلى المجلة، وعدم نشره في أية مجلة أخرى إلا بعد أخذ موافقة خطية من إدارة المجلة، ويكون من حق المجلة نشر البحث في كتاب جماعي، وفي حال أراد الباحث نشر بحثه في كتاب جماعي خارج نطاق المجلة، فبإمكانه أخذ الموافقة الخطية بهذا الأمر من إدارة المجلة.
- تلتزم المجلة بإعلام المؤلف بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل، أو وفق تعديلات معينة بناءً على ما يرد من ملاحظات المقوّمين، أو الاعتذار عن عدم النشر في غضون مدة لا تتجاوز (٣٠) يوماً، إلا في حال الاستكتاب المبكر، لكن يتم إعلام المؤلف بذلك.
- في مسألة رفض البحث فمن حق المجلة إعلام المؤلف بأسباب الرفض أو عدم إعلامه بذلك.
- ترتيب البحوث (المقالات) في داخل المجلة يخضع لأغراض فنيّة، ولا علاقة له بمكانة المؤلف (الباحث) وشهرته.
- تدفع المجلة مكافأة مالية لكل بحث يُنشر في المجلة، وتُعلِم المؤلف بقيمتها أو طريقة احتسابها مسبّقاً.
- المراسات ترسل باسم رئيس التحرير: الدكتور محمد مرتضى على العناوين التالية:

رقم الهاتف: 009613821638 أو على البريد الإلكتروني: eitiqad.magazine@gmail.com

خُلُقيَّات النشر

- تلتزم إدارة المجلة بالحفاظ على حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
- تلتزم إدارة المجلة بمراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العِرق أو الجنس، بل الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه، ولغته في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
- تلتزم إدارة المجلة بعدم الإفصاح عن أسماء المقوّمين (المُحكمين) للمؤلفين، كذلك تلتزم في الوقت نفسه بعدم الإفصاح عن أسماء المؤلفين للمقوّمين ويبقى هذا الأمر على نحو سري عند رئيس ومدير التحرير فقط.
- احترام حقوق الملكية الفكرية للبحوث المترجمة.
- يُشترط أن يكون البحث متوافقاً مع معايير الأمانة العلمية وأخلاقيات البحث العلمي.
- يشترط ألا يكون البحث المرسل للنشر في المجلة منشوراً سابقاً في مجلة أو في كتاب، أو مستلاً من رسالة أو أطروحة، وألا يكون مرسلاً إلى مجلة أخرى في الوقت نفسه.

دليل المقوّمين

- إن المهمة الرئيسة للمقوّم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقويمه وفق رؤية ومنظور علمي وأكاديمي لا يخضع لأية أهواء شخصية، ويقوم بتثبيت ملاحظاته البنّاءة والصادقة بشأن البحث المرسل إليه.
- قبل البدء بعملية التقويم يتأكد المقوّم إذا ما كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي فعليه تقدير كونه يمتلك الوقت الكافي لإتمام عملية التقويم، ذلك أنَّ عملية التقويم يجب ألا تتجاوز (١٥) يوماً.
- بعد موافقة المقوّم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة يلتزم بإجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

  أ. تحديد درجة الأمانة العلمية للبحث.

  ب. تحديد درجة مطابقة عنوان البحث لمحتواه.

  ج. تحديد درجة وضوح ملخص البحث.

د. تحديد درجة إيضاح مقدمة البحث لفكرة البحث.

ه. تحديد درجة تناسب العناوين الفرعية وترابطها.

و. تحديد درجة المستوى العلمي للبحث.

ز. تحديد درجة المستوى اللغوي والأدبي.

ح. تحديد درجة قيمة المصادر ودقة الاعتماد عليها.

ط. تحديد درجة أهمية البحث وأصالته من حيث الآلية والنتائج.

ي. تحديد درجة حجم البحث.

ك. تحديد درجة صلاحية البحث للنشر.

ل. يحدد المقوّم بشكل دقيق الفقرات التي تحتاج إلى تعديل من المؤلف.

- يحدد المقوّم أسباب الرفض في حال قرر عدم صلاحية البحث للنشر.
- تجري عملية التقويم على نحو سري.
- يتم تبليغ رئيس التحرير في حال أراد المقوّم الأول مناقشة البحث مع المقوّم الثاني.
- ترسل ملاحظات المقوّم العلمي إلى رئيس التحرير لإرسالها إلى المؤلف في حال وجود ملاحظات على البحث؛ لكي يأخذ المؤلف بها للموافقة على النشر، من دون أن يعرف المقوّم من هو المؤلف، ولا أن يعرف المؤلف من هو المقوّم.
- تعتمد ملاحظات المقوّمين وتوصياتهم في قرار اعتماد نشر البحث من عدمه.

دليل المؤلفين

- يجب أن يكون البحث جديداً في طرحه، ولم يسبق لأحد أن تناول الموضوع بالآلية نفسها ووصل إلى النتائج نفسها، وأن يتسم بالعمق والتحليل والنقد.
- يجب أن تكون لغة البحث خالية من الأخطاء اللغوية والطباعية، وأن تراعى في كتابتها علامات الترقيم.
- المعلومات الواردة في البحث يجب أن تكون موثقة من خلال المصادر والمراجع العلمية الدقيقة.

- على المؤلف مراعاة أن تكون عدد كلمات بحثه تتراوح ما بين (٤٥٠٠) إلى (٥٥٠٠) كلمة.
- سيتم استعمال برنامج فحص نسبة الاستلال (Plagiarism Check X).
- سيعرض البحث على برنامج الاستلال قبل تحويله للتقويم، وسيرفض البحث إذا تجاوزت نسبة الاستلال النسبة المقبولة عالمياً (٢٥٪).
- في تسجيل الهوامش المرتبطة بالحواشي المرجعية، فإن الكاتب سيستعمل نظام (شيكاغو المعدل)، ويُدرج الهوامش في أسفل الصفحة (Footnote) عبر الإدراج التلقائي.

مثال على نظام شيكاغو المعدّل:

- في حال التوثيق من كتاب: اسم المؤلف: عنوان الكتاب، ذكر الجزء أو المجلد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من مجلة: اسم كاتب البحث أو المقال: عنوان البحث، اسم المجلة، العدد، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من كتاب جماعي: اسم كاتب مع عبارة وآخرون: عنوان الكتاب أو البحث، رقم الصفحة.
- في حال التوثيق من رسالة أو أطروحة: اسم الباحث: عنوان الرسالة أو الأطروحة، الجامعة والكلية، رقم الصفحة.
- توثّق الآيات في المتن عقب النص القرآني مباشرة بذكر السورة متبوعة بنقطتين ثم رقم الآية داخل حاصرتين، هكذا: [الإنسان: ٢٥].
- الآيات القرآنية تدرج محرّكة وفق التشكيل القرآني، وتوضع بيم مقوسين خاصين، هكذا: ﴿بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ﴾.

ملاحظة: ما تم ذكره في أعلاه من مصادر إن كانت إلكترونية فيتم إدراج الرابط بعد رقم الصفحة في الأسفل.

- يُدرج في نهاية البحث ثبت بالمصادر والمراجع، وفق ما ذكرنا أعلاه مع اضافة باقي التفاصيل المرتبطة به: دار النشر، مكان النشر، تاريخ النشر، رقم الطبعة.
- يستعمل الكاتب في بحثه باللغة العربية خط (Simplified Arabic) بحجم (١٤) في

المتن، ونفس الخط بحجم (١٢) في الهامش.

- أما باللغة الإنجليزية فيستعمل (Times New Roman) بحجم (١٤) في المتن، وبحجم (١٢) في الهامش.

يكتب في الصفحة الأولى الآتي:

- عنوان البحث باللغة العربية.
- اسم المؤلف باللغة العربية (إذا كان عربيا)، مع إدراج حاشية سفلية يذكر فيها: جنسيته، توصيفه العلمي، الدرجة العلمية والشهادة، وجهة الانتساب (الجامعة، الكلية)، أو (المؤسسة البحثية).
- ملخص للبحث باللغة العربية على ألا يتجاوز الملخص الواحد (١٠٠) كلمة.
- الكلمات المفتاحية على ألا تتجاوز (٧) كلمات.
- تقوم المجلة بإجراء ترجمة الملخصات إلى اللغات التي تراها مناسبة.

تعهد حقوق الملكية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بنقل حقوق الطبع والنشر والتوزيع إلى مجلة (إعتقاد) ومركز براثا للدراسات والبحوث.

التاريخ:

التوقيع:

تعهد الملكية الفكرية

أنا الموقع أدناه المؤلف (الباحث): .....

صاحب البحث الموسوم بـ: .....

.....

أتعهد بأن البحث الذي أنجزته لم يتم نشره أو تقديمه للنشر إلى مجلة أخرى، سواء أكانت داخل لبنان أو العراق أو أي دولة أخرى، وأرغب بنشره في مجلة (إعتقاد).

التاريخ:

التوقيع:

المحتويات

مفتتح

■ **إشكاليَّةُ الشَّرِّ وانتظارُ العَدالةِ الإلهيَّة** ---------- ١٥

د.محمد محمود مرتضى

المحور

■ **قضيَّةُ الشُّرورِ عند ديفيد هيوم والرُّدودُ اللَّاهوتيَّةُ عليها** ---------- ٢٩

أ.د. إحسان علي الحيدري

■ **مشكلةُ الشَّرِّ عند (جون ليزلي ماكي)** ---------- ٥٩

أ.د. جميل حمداوي

■ **الوجودُ الإلهيُّ ومشكلةُ الشَّرِّ الخُلُقيِّ** ---------- ٧٩

قاسم شعيب

■ **الشَّرُّ بوصفِه خيراً** ---------- ١٠٧

محمد بن رضا اللواتي

■ **إجابةُ (ابنِ سينا) عن مفارقةِ العنايةِ الإلهيَّةِ والشَّرِّ في العالم** ---------- ١٢٧

أ. د. حسين رهنمائي
أ. م. د. محمد محمد رضائي

دراسات وأبحاث

■ **النظريَّة الإلهيَّة للعبادة** ---------- ١٤٧

د. محمد محمود مرتضى

قراءة في كتاب

■ **قراءة نقدية في كتاب مشكلة الشر** ---------- ١٦٥

الشيخ غسان الأسعد

مفتتح

إشكاليَّةُ الشَّرِّ وانتظارُ العَدالةِ الإلهيَّة

رئيس التحرير

د.محمد محمود مرتضى

مقدمة

لا توجدُ مسألةٌ في الفلسفةِ الدِّينيَّةِ أكثر إثارةً للقلقِ الإنسانيِّ والتَّأمُّلِ الوجوديِّ من مسألةِ الشَّرِّ. فهي، وإنْ بدتْ سؤالاً ميتافيزيقيًّا عنِ العَلاقةِ بين اللهِ والعالَمِ، لكنَّها سرعانَ ما تكشفُ عن عمقِها الخُلُقيِّ والنَّفسيِّ والرُّوحيِّ؛ إذ تلامسُ جوهرَ معاناةِ الإنسانِ في العالمِ، وتضعُ العقلَ أمام تحدِّي التَّوفيقِ بين الإيمانِ بالرَّحمةِ الإلهيَّةِ ومشهدِ الألمِ اليوميِّ الذي لا يَرحمُ. وقد لا نبالغُ إن قلنا؛ إنَّ مشكلةَ الشَّرِّ مثَّلتِ المدخلَ الرئيسَ للتمرُّدِ الغربيِّ الحديثِ على الميتافيزيقا، وأسهمتْ في إثارةِ الشُّبهاتِ عن التَّصوُّراتِ التَّقليديَّةِ عن العدالةِ الإلهيةِ، بل في ولادةِ تيَّاراتِ العدمِ والعبثِ وفلسفاتِ اللا معنى.

وتتبدَّى المفارقةُ أكثر في أنَّ معظم ما كُتبَ عن الشَّرِّ انطلقَ من إطارٍ لاهوتيٍّ غربيٍّ، يقومُ على تصوُّرٍ معينٍّ للإلهِ، ومفهومٍ ساكنٍ للعدالةِ، ومركزيَّةٍ للعقلِ المجرَّدِ المفصولِ عن غائيَّةِ الخلقِ. ورغمِ انشغالِ الفلسفةِ الإسلاميَّةِ بهذه المسألةِ، فإنَّ حضورَها ظلَّ خافتًا في السِّجالِ العالميِّ، مع كلِّ ما تنطوي عليه من مقارباتٍ عميقةٍ، لا سيَّما في امتدادِها الصدرائيِّ الذي جمع بين الفلسفةِ المشائيَّةِ والإشراقيَّةِ والعرفانِ، وقدَّمَ تصوُّرًا مغايرًا في الجوهرِ والأساسِ.

أوَّلًا: سياقُ المشكلةِ في الفلسفةِ الغربيَّةِ

منذ أنْ تشكَّلت الفلسفةُ بوصفِها تأمُّلًا عقليًّا في مسائلِ الوجودِ والخلودِ، ظهرتْ مسألةُ الشَّرِّ باعتبارِها واحدةً من أعقدِ الإشكاليَّات؛ وذلك لأنَّها تُقحِمُ العقلَ في مفارقةٍ تبدو – للوهلةِ الأولى – مستعصيةً على الحلِّ: كيف يمكنُ التَّوفيقُ بين وجودِ الشَّرِّ في العالمِ، والإيمانِ بإلهٍ كلِّيِّ القدرةِ، وكلِّيِّ العلمِ، وكلِّيِّ الرَّحمةِ؟ لقد صيغَتْ هذه الإشكاليَّةُ في الفكرِ الغربيِّ المسيحيِّ ضمنَ معادلةٍ كلاسيكيَّةٍ مشهورةٍ؛ تقولُ:

إذا كانَ اللهُ قادرًا على إزالةِ الشَّرِّ ولا يفعلُ، فهو ليس رحيمًا، وإنْ كان يريدُ ولا يستطيعُ، فهو ليس قادرًا، وإذا كان لا يريدُ ولا يستطيعُ، فلا معنى للحديثِ عنه أصلًا.

وقد شاعَ هذا التَّوصيفُ الفلسفيُّ منذ أنْ صاغَه بعضُ النُّقَّادِ الغربيِّين استنادًا إلى نصوصٍ منسوبةٍ إلى الفيلسوفِ الرِّواقيِّ (أبيقور-Epicurus)، أو إلى بعضِ الأبيقوريِّين. وبغضِّ النَّظرِ عن دقَّةِ هذه النِّسبةِ، فقد أعادَ الفيلسوفُ الاسكتلنديُّ (ديفيد هيوم- David Hume) (ت. ١٧٧٦م) صياغةَ هذه الإشكاليَّةِ في كتابِه حواراتٍ في الدِّينِ الطَّبيعيِّ؛ حيث قالَ: «هل اللهُ يريدُ منعَ الشَّرِّ لكنَّه لا يستطيعُ؟ إذًا، هو عاجزٌ. وهل يستطيعُ ولا يريدُ؟ إذًا، هو شرِّيرٌ. وإذا كان يريدُ ويستطيعُ، فمنْ أين جاء الشَّرُّ؟»[١].

وقد تلقَّفَ هذا التَّحوُّلَ لاحقًا فلاسفةُ القرنِ التَّاسع عشر، لا سيَّما (فريدريك نيتشه- Friedrich Nietzsche) (ت. ١٩٠٠م) الذي رأى في تمجيدِ الألمِ نوعًا من العبوديَّةِ الخُلُقيَّةِ المسيحيَّةِ، وفي محاولةِ تبريرِه ضربًا من الخداعِ الميتافيزيقيِّ.

منذ تلك اللَّحظةِ، صارَ السُّؤالُ عنِ الشَّرِّ في الغربِ يُطرَحُ بصيغةٍ تُحمِّلُ الله مسؤوليَّةً مباشرةً، فتتحوَّلُ المسألةُ من بحثٍ كونيٍّ إلى دعوى قضائيَّةٍ ضدَّ الإلهِ، ويُطلَبُ من اللَّاهوتِ أنْ يُدافعَ لا أنْ يُفسِّرَ. وقد انقسمتِ الرُّدودُ الغربيَّةُ إزاءَ هذه الدعوى بين اتِّجاهاتٍ ثلاث:

١. تأويلاتٌ دفاعيَّةٌ، سعت إلى نفيِ وجودِ الشرِّ أو التقليلِ من شأنه، على غرارِ ما فعله (أوغسطين- Augustine) (٣٥٤–٤٣٠م) حين اعتبر أنَّ الشرَّ ليس شيئًا موجودًا بذاته،

١ - ديفيد هيوم: حوارات في الدين الطبيعي، ص١٢٧.

وإنَّما هو فسادٌ في الإرادة، ونقصٌ في الخير، لا كيان مستقل. وقد بنى مذهبَه على قاعدة أفلاطونيَّة تقول إنَّ الموجودَ هو الخير، وكل ابتعاد عن الخير هو عدم ونقص، لا وجود حقيقي.[١]

٢. مقاربة تراتبية، ظهرت مع (توما الأكويني-Thomas Aquinas) (١٢٢٥-١٢٧٤م) الذي رأى أنَّ الكمال الإلهيَّ يتطلَّب تنوُّعًا في الموجودات، وأنَّ مراتبَ الوجود تستلزم تفاوتًا، وما يبدو شرًّا في ذاته قد يكون خيراً في مجموعه، وبالتالي فالشرُّ لازمٌ نسبيٌّ في نظام الحكمة الكلِّية.[٢]

٣. " تسويغاتٌ عقلانيَّةٌ"، ازدهرت مع فلاسفة الحداثة، لا سيَّما مع (لايبنتز- Leibniz) (١٦٤٦-١٧١٦م) الذي اعتبر أنَّ هذا العالم، على ما فيه من شرور، هو أفضلُ العوالم الممكنة؛ لأنَّ الله لا يخلق إلا الأكمل، والشرُّ فيه ليس إلَّا وسيلة لتحقيق خير أعظم.[٣]

لكنَّ هذه المحاولات، ظلَّت حبيسة النظرة التجريديَّة، ولم تمسَّ جوهرَ معاناة الإنسان أمام الشرِّ، كما لم تُزِلْ شكوكَ المفكِّرين النقديِّين. فها هو (ديفيد هيوم) يشكِّك في أصل إمكانيَّةِ التَّوفيق بين وجود إله كلِّيِّ الصفات ووجود الشرِّ، مؤكِّدًا أنَّ التجربة الإنسانية اليومية تبرهن على غلبة المعاناة، ما يجعل من الاعتقاد بالإله الرحيم أمرًا متعذِّرًا منطقيًّا.

ومع تصاعد تيَّارات التَّنوير ونقد الدين، تحوَّل السؤالُ عن الشرِّ إلى مدخل جوهريٍّ لتقويض اللاهوت برمَّته. فلم يعد الإشكال متعلِّقًا بتفسير جزئيٍّ، وإنَّما صار الشرُّ برهانًا ضدَّ وجود الله. وقد عبَّر عن هذا التحوُّل الوجوديِّ (فيودور دوستويفسكي- Fyodor Dostoevsky) (١٨٢١-١٨٨١م) على لسان (إيفان كارامازوف)، حين قال في روايته: "أنا لا أرفض الله، أليوشا، لكنِّي أعيد إليه تذكِرتي بكلِّ احترام".[٤]

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

2 - See: Thomas Aquinas, Summa Theologica, p2

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

٤ - دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، ج٢، ص٣١٩.

بهذه الصرخة، لم يكن (دوستويفسكي) ينكر الإلهَ، بقدر ما كان يرفض العالم نفسه ما دام مبنيًّا على معاناة الأبرياء. هنا لم تعد القضية عقلانيَّة بقدر ما هي خُلُقيَّة، تجعل من التَّسليم بالحكمة الكونيَّة خيانةً للوجدان الإنسـاني. وقد التقط هـذا الخيطَ لاحقًا مفكِّرون وجوديُّون، مثل (جان بول سـارتر- Jean-Paul Sartre) و(ألبير كامو-Albert Camus) الذين أعلنوا أنَّ العالم بلا إله، وأنَّ وجود الشرِّ هو برهان العدم، لا مسألة تحتاج إلى تبرير.

فـ (ألبير كامو) (١٩١٣-١٩٦٠م) سيذهب إلى أقصى هذا المنطق في أسطورة "سيزيف":

«"ليس ثمَّة سـوى مسـألة فلسـفيَّة جادَّة واحدة: هي الانتحار. أنْ تحكمَ ما إذا كانت الحياة تستحقُّ أن تُعاشَ، هو أنْ تجيب عن السؤال الجوهريِّ للفلسفة".[١]

لقد انهـارت الميتافيزيقا في الغرب، تحت وطـأة الشرِّ، وصار الوجود عبثًـا، والحرِّية لعنة، والتمرُّد هـو المعنى الوحيد الباقي. فبـدل أن يكون الشرُّ اختبارًا للإنسـان، أصبح نفيًا للخلق، وطعنًا في الغاية.

والمفارقـة أنَّ الفكـر الغربي، في مجمله، لم يخـرج من أسْر التصـوُّر الأولي لله؛ كما قدَّمه اللاهوت المسيحيُّ، فهو إله منزَّه ساكن خارج العالم، تتنازع صفاتُه المطلقةُ منطقًا تجريديًّا باردًا، ولا يُسـتحضر البُعد الامتحاني أو التكامل التدريجي للوجود. ولهذا، فإنَّ فشل الفلسفة الغربية في حلِّ معضلة الشرِّ يعود في جوهره إلى اختزال المفاهيم: الله، والإنسان، والوجود، والمعاناة.

وهكذا؛ لم تعد مسـألةُ الـشرِّ في الفكر الغربي الحديث استفسـارًا وجوديًّا عن طبيعة الألم، بل تحوَّلت تدريجيًّا إلى ذريعة فلسـفيَّة لإلغاء الإيمان من أساسه. لقد انفصل السؤال عن غايته التفسيريَّة، وصار أداةً في معركة مفاهيميَّة كبرى: إمَّا الله، أو المعاناة، وإمَّا حكمة خفيَّة، أو عبث لا مخـرج منه. ولم يكن هـذا التحوُّل ناتجًا عن تراكم تأمُّلي، بل عن نقلة إبسـتمولوجيَّة وُلدت مع الحداثة؛ حيث فقدت الميتافيزيقا مرجعيَّتَها، وخرج الإنسان من نظام المعنى بحثًا عن يقين بديل، فلم يجد سوى الشرِّ شاهدًا ضدَّه.

وعليه، فإنَّ الحاجـة إلى تصوُّر آخر، يتجاوز هذه المقدِّمات، ويعيد ترتيب بِنْية السـؤال هي

١ - ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ص٧.

ضرورة تأصيليَّة. وهو ما ستسعى الفلسفة الإسلامية إلى تقديمه، لا سيَّما في نموذجها الصدرائي الذي يرى العالم مراتبَ وجوديَّة متكاملة، لا ساحة للتناقضات الصارخة. وقبل الخوض في تفاصيل هذه الرؤية، لا بدَّ من التمهيد لها من خلال استعراض التصوُّر الإسلامي العامِّ للشرِّ، كما يقدِّمه الوحي والعقل في تكاملهما.

ثانيًا: الرُّؤيةُ القرآنيَّةُ

وعلى خلاف البنية الفلسفيَّة الغربيَّة التي صاغت مسألةَ الشرِّ بوصفها تناقضًا منطقيًّا يطعن في صفات الله، يقدِّم القرآن الكريم تصوُّرًا مختلفًا جوهريًّا: لا يبدأ من افتراض وجود إشكال، ولا يُسلِّم بثنائية الخير والشر بوصفهما مبدأين متصارعين، وإنَّما يُدرِج وجودَ الشرِّ ضمن نظام غائيٍّ دقيق يقوم على الامتحان، ويُفعِّل الإرادة، ويُظهر التمييز بين الناس على قاعدة المسؤولية. فـ «الشرُّ»، بحسب النصِّ القرآنيِّ، جزءٌ من النظام نفسه.

فالآيات الكريمة تُصرِّح بأنَّ الخلقَ لم يكن عبثًا، وأنَّ كلَّ ما في الوجود خاضع لحكمة مسبوقة بتقدير:

﴿**وما خلقنا السماواتِ والأرضَ وما بينهما لاعبين**﴾ [الدخان: ٣٨]، ﴿**وخلقَ كلَّ شيءٍ فقدَّره تقديرًا**﴾ [الفرقان: ٢]، ﴿**إنَّا كلَّ شيء خلقناه بقدر**﴾ [القمر: ٤٩].

وهذا يعني أن وجودَ ما نعدُّه شرًّا هو داخلٌ في محيط القدر والتقدير، يخدم غايةً أعظم من ذاته.

ولعلَّ المفتاح المركزيَّ لفهم موقع الشرِّ في التصوُّر القرآني هو مفهوم الابتلاء الذي يشكِّل محورًا تأسيسيًّا لفهم الوجود الإنساني. فالإنسان لم يُخلَق للراحة، وإنَّما للاختبار، كما في قوله تعالى:

﴿**الذى خلق الموتَ والحياة ليبلُوَكم أيُّكم أحسن عملا**﴾ [الملك: ٢]، وقوله تعالى: ﴿**ولنبلونَّكم بشيءٍ من الخوف والجوع ونقصٍ من الأموال والأنفس والثمرات وبشِّر الصابرين**﴾ [البقرة: ١٥٥]، وقوله أيضاً: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۗ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**﴾ [البقرة: ٢١٤].

ففي هذا السياق، يُفهم الشرُّ بوصفه أداةَ تمحيص؛ فالبلاء يُمَيِّز بين مَن يصبرُ ومن يجزَعُ، ومن يعمل ومن يتَّكل، ومن يتقدَّم ومن ينكفئ. فيُراد بالشرِّ أن يُفعِّل حرِّية الإنسان، وهي شرطُ وجوده الخَلْقيِّ. فلو خلا الوجودُ من الشرِّ، لَفَقَدَ الإنسانُ معنى المسؤولية، وانْتَفى ميدانُ الاختيار.

وقد أشار القرآن إلى هذه الحرِّية باعتبارها مبدأ ملازمًا للتكليف: ﴿**إنَّا هديناه السبيلَ إمَّا شاكرًا وإمَّا كَفورًا**﴾ [الإنسان: ٣]، ﴿**ونفسٍ وما سوَّاها* فألهمها فجورَها وتَقواها**﴾ [الشمس: ٧-٨].

فالشرُّ الخُلُقيُّ هنا - كالظلم، والقتل، والكفر - من صُنع الإنسان نفسه، وليس من خَلْق الله له، وإن كان الله قد أذِن بوقوعه امتحانًا، لا إيجادًا. وهذا التمييز بين الشرِّ التكوينيِّ (الذي يقع دون اختيار الإنسان؛ كالمصائب الطبيعية)، والشرِّ التشريعيِّ (الذي يصدر عن أفعاله واختياراته) يُعتبر من دقَّة التصوُّر القرآني وعمقه. وثمَّة جانبٌ آخر بالغ الأهمية في التصوُّر القرآني، وهو أنَّ الشرَّ لا يُفهم أبدًا خارج سياق الجزاء الأُخْروي. فالقرآن يربط الدنيا بالآخرة ربطًا عضويًّا. ودون الإيمان بالآخرة، يصعب تقبُّلُ كثيرٍ من مظاهر الشرِّ التي لا تجد تسويتها في هذه الحياة: ﴿**أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصَّالحات كالمفسدين فى الأرض◉ أم نجعل المتَّقين كالفُجَّار**﴾ [ص: ٢٨]، ﴿**إنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا**﴾ [آل عمران: ١٧٨].

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

وفي هذا الإطار، يصبح «الشرُّ» نقطةَ كشفٍ لا نقطةَ إدانة؛ إذ يكشف عن صدق الدعوى، وعن قدرة الإنسان على الصبر، وعن طبائع النُّفوس، ويؤسِّس لمعنى التَّكليف.

وهكذا؛ فإنَّ التصوُّر القرآنيَّ يرى الشرَّ جزءًا من حركة الوجود نحو غايته، وجزءًا من نظام الامتحان والتزكِيَة. وهكذا؛ فليس المطلوبُ أن يُزالَ الشرُّ، وإنَّما أن يُواجَه بالوعي، وأن يُستثمَر في طريق القرب من الله. فهو «فرصة وجوديَّة»؛ لأنَّه يُخرج الخفيَّ إلى العلن، ويكشف عن المكنون في النفوس، ويُفعِّل قابليَّة الإنسان للترقِّي أو التردِّي.

بهذا؛ قد يظهر الشرُّ في القرآن معضلةً وجوديَّةً، ولكنَّه مكوِّن من مكوِّنات النظام التربويِّ الإلهيِّ. وحتى في أقسى صوره، يبقى حاملاً لإمكانيَّة المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿**وعسى**

أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم وعسى أن تحبُّوا شيئًا وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ [البقرة: ٢١٦].

إنَّها آية تؤسِّس لبِنْية كاملة في الوعي الإسلامي: فالغاياتُ الواقعية هي معيار الحكم وليست الظواهر، والشعور بالألم دليلٌ على الحاجة إلى الفهم والصبر.

بهذا التأسيس القرآني، يمكن القول: إنَّ الإسلامَ يدمج الشرَّ في أفق الغاية، ويحوِّله من نقمة إلى علامة. وهذا التوجُّه التوحيدي هو ما سيتبلور في الفكر الإسلامي لاحقًا ضمن محاولات عقلية أكثر تنظيرًا، من علم الكلام إلى الفلسفة.

ثالثًا: إشكاليَّةُ الشَّرِّ في الفكرِ الإسلاميِّ

إذا كان القرآنُ قد قدَّم تصوُّرًا وجوديًّا متماسكًا للشرِّ بوصفه جزءًا من نظام الابتلاء والتمييز، فإنَّ المشتغلين بالفكر الإسلامي – من متكلِّمين وفلاسفة – سعوا إلى صياغة هذا التصوُّر ضمن أطر عقليَّة ونظريَّة، وذلك في مواجهة إشكاليَّات الثَّنَويَّة من جهة، ومحاولة تقديم رؤية منسجمة مع صفات الله المطلقة من جهة أخرى. وقد اختلفت اتِّجاهاتُ هذا الجهد باختلاف المدارس، وتباينت بين من ركَّز على العدل الإلهي ومسؤوليَّة الإنسان، ومن اختار إثبات مطلق الفاعلية الإلهيَّة وإنكار وجود الشرِّ الحقيقي، ومن تجاوز هذا كلَّه نحو إعادة بناء النظام الوجوديِّ برمَّته.

١ - المعتزلةُ: نفيُ الجبرِ لحمايةِ العدلِ

كان من أوائل من تصدَّى لمسألة الشرِّ تنظيرًا هم المعتزلة الذين انطلقوا من مبدأ «العدل والتوحيد» باعتباره أساسًا للمنظومة العَقَديَّة. واعتبروا أنَّ عدل الله يقتضي ألَّا يصدر منه شرٌّ أبدًا، وأنَّ ما يقع من شرٍّ إنَّما هو نتيجةُ أفعالِ الإنسان الحرَّة. وقد عبَّر عن ذلك القاضي عبد الجبَّار: «إنَّ الله لا يفعل القبيح، ولا يخلقه في عباده، ولا يرضاه؛ لأنَّه لو فعله لكان ظالمًا، والله لا يظلم الناس شيئًا».[1]

١ - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٥.

وهكـذا ربط المعتزلةُ بـين الشرِّ وبين الحرِّية، ورفضـوا كلَّ تصوُّرٍ يجعل اللـه خالقًا لأفعال العباد؛ لأنَّ في ذلك - بحسـبهم - نقضًا للعدل الإلهي، وتناقضًا مع التكليف. وهم بهذا اقتربوا من الاتِّجاه الذي يعفي الله من كلِّ مسـؤولية عن الشرِّ، في سـبيل الدفاع عن صفاته، لكنَّهم - بالمقابل - حمَّلوا الإنسان مسؤوليةً مطلقةً، حتَّى في سياقات قد تتجاوز طاقتَه.

٢ - الأشاعرةُ: إثباتُ القدرةِ المطلقةِ ونفيُ الحُسنِ العقليِّ

في الاتِّجاه المقابل، جاء الأشاعرةُ ليؤسِّسوا موقفًا يقوم على حمايةِ مطلَقِ القدرة الإلهيَّة، ولو اسـتلزم ذلك القولَ؛ إنَّ الله يخلق أفعالَ العباد، وإنَّ الخير والشرَّ لا يُعرفان بالعقل، بل بالشرع. فليس في أفعال الله ما يُوصَف بالحُسـن أو القبح عقلاً، وإنَّما كلُّ ما يفعله حسَنٌ؛ لأنَّه من الله. يقول (أبو الحسـن الأشـعري) في هذا المجال: «إنَّ الله خالق الخير والشرِّ، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية».[١]

هذا التصوُّر دفع الأشاعرة إلى القول بـ"الكَسْب"، وهو أنَّ الإنسان يكسب الفعل، ولا يخلقه، في محاولةٍ للتوفيق بين القدرة الإلهية والاختيار الإنساني. لكنَّ هذه المحاولةَ بقيت غير واضحةِ الملامح فلسفيًّا، وعرَّضت العدالة الإلهيَّة للتساؤل في مقابل التأكيد على الإرادة والقدرة.

٣ - الفلاسفةُ: الشَّرُّ بوصفِه عدمًا لا كينونةً

أمَّا الفلاسفةُ المسلمون، وعلى رأسهم (ابن سينا) (ت. ٤٢٨هـ)، فقد قدَّموا معالجةً مختلفة؛ تقوم على أساس الأنطولوجيا. فالشرُّ عند (ابن سينا) ليس وجودًا حقيقيًّا بل عدمًا، أيْ هو نقص في الوجود لا كيان مسـتقل، وبالتالي لا يُنسـب إلى الله؛ لأنَّه لا يصدر عنه إلَّا الوجودُ والخير: «الشرُّ ليس له وجود في ذاته، بل هو أمر نسبيٌّ، يظهر من جهةِ عدمٍ ما في الخير، أو تخلُّفِ شرطٍ من شروط الكمال».[٢]

---

١ - أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢١٥.

٢ - ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص٣٦٨.

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

٤ - صدرُ المُتألِّهين: النِّظامُ الأحسنُ وتراتبيَّةُ الوجودِ

إنَّ أعمق معالجة فلسفيَّة إسلاميَّة لمسألة الشرِّ ستأتي لاحقًا مع (صدر الدين الشيرازي) (ت. ١٠٥٠هـ) الذي أسَّس فلسفةَ «الحكمة المتعالية»؛ حيث بنى تصوُّرَه للشرِّ على ثلاث ركائز:

- أصالة الوجود دون الماهيَّة.
- تشكيك الوجود في مراتبه.
- الحركة الجوهريَّة في الكائنات نحو الكمال.

ضمن هذا النظام، لا يُرى الشرُّ إلَّا علامةً على ضعف الوجود في مرتبة ما، وليس ذاتًا مستقلَّة. كما أنَّ العالم، بكلِّ ما فيه من تفاوت، هو «النظام الأحسن»؛ لأنَّ كمال الخير لا يتحقَّق إلا بوجود درجات تُظهره، ولأنَّ كثيراً من الكمالات لا تُنال إلَّا بوجود المتضادَّات: «الشرور إنما تقع لغايات خيِّرة، وما من شرٍّ إلا وفيه جهة من الخير؛ لا يعلمها إلَّا من أحاط بحقائق الوجود».[1]

وبهـذا؛ لم تعد المشـكلة – في نظر الحكمة المتعالية – في وجـود الشرِّ، وإنَّما في ضيق أفق الإنسـان أمام النظام الكلِّي، وعدم قدرته على رؤية الصورة من فـوق. وهذه الرؤية تمثِّل تحوُّلًا نوعيًّا مـن الردِّ الدفاعيِّ إلى البيان الوجـوديِّ؛ حيث يُفهم الشرُّ بوصفه أداةً في مسـار التكوين والتكميل، لا اعتراضًا على حكمة الخالق.

إن تتبُّع مسارات التفكير الإسـلامي في الشرِّ يُظهر أن المسألة نضجت ضمن سياقات عقليَّة وروحيَّة متراكبة، وإنْ تفاوتتْ في عمقها. واللافت أنَّ الرؤيةَ الصدرائيَّة هي الوحيدة التي تجاوزت منطقَ الدفاع إلى إعادة تأويل الألم في ضوء فلسـفة التكوين، وهو ما يفتح البابَ إلى المستوى الرابع من المعالجة: لا كيف نُفسِّر الشرَّ فحَسْب، بل كيف نُفعِّله في مسار التكامل؟

---

١ - صدر المتألهين الشيرازي: الأسفار الأربعة، ج ٦، ص٢٧١.

رابعًا: منطقُ الابتلاءِ في طريقِ التَّكاملِ

إذا كانت الرؤية الفلسـفيَّة الإسلاميَّة، لا سـيَّما الصدرائيَّة، قد تجاوزت منطقَ الدفاع إلى بيان موقع الشرِّ ضمن بِنْية الوجود، فإنَّ السـؤال الذي يطرح نفسـه بعد ذلك هو: ما وظيفة الشرِّ في حياة الإنسـان؟ هل هو عارض يجب تجنُّبه؟ أم أداة تُفعِّل قابليَّاتٍ كامنةً في النفس، وتسهم في تشكيل تجربة الإنسان الخُلُقيَّة والروحيَّة؟

إن الجـواب القـرآنيَّ - الوجوديَّ عن هذه المسـألة يُعطي للشرِّ موقعًـا جوهريًّا في صيرورة الإنسـان نحو الكـمال، ويجعله مفصليًّا في تحويـل الوجود إلى اختبـار، والاختبار إلى عبور، والعبور إلى معنى جوهريٍّ.

لقد صاغ (صدرُ المتألِّهين) هذا المعنى من خلال نظريَّته الشـهيرة في الحركة الجوهريَّة التي تنصُّ على أنَّ كلَّ موجود - لا سـيَّما الإنسـان - في حالة حركة ذاتيَّة نحـو تمامِه، لا عبر التبدُّل الظاهريِّ فحسب، بل في عمق جوهره. والشرُّ، في هذا المسار، منبِّهٌ داخليٌّ على الحركة.

فالألم يدفع الإنسـان إلى طلب الخلاص، والحرمان يُفعِّل إرادة التجاوز، والضعف يسـتنفر القـوَّة الكامنة. وبهذا، فإنَّ كلَّ ما يُعدُّ شرًّا من جهة، يُصبح شرطًا لظهور مراتب أرقى من الكمال من جهة أخرى.

من هنا؛ تتحوَّل عَلاقة الإنسان بالشرِّ من موقف الدفاع إلى موقف الفهم، ومن مجرَّد التحمُّل إلى الفاعليَّة الخُلُقيَّة. فالإنسـان لا يُطلَب منه فقط أن يصـبر على البلاء، وإنَّما أن يعيه، ويحوِّله إلى فرصـة ترقٍّ. ولهذا؛ فإنَّ القـرآن كثيراً ما يربط بين الابتلاء والاصطفـاء، كما في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نَبْلُو بَعْضَكُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَآ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ**﴾ [الأنعام: ٥٣].

بل إنَّ النبيَّ إبراهيم عليه السلام لم يُؤهَّل للخلَّة الإلهيَّة إلَّا بعد سلسلة من الابتلاءات التي كشفت عن تمـام قابليَّته للوفاء، كما في قولـه: ﴿**وإذ ابتلى إبراهيم ربُّه بكلمات فأتمَّهن قال إنِّي جاعلك للناس إمامًا**﴾ [البقرة: ١٢٤].

وكذلك الأمر مع النبيِّ يوسـف عليه السلام، فمجموعة الابتلاءات المتتالية، من الجُبِّ الى السجن، هي التي أوصلته الى رئاسة مصر.

هــذا الربط بين الابتــلاء والتكميل يفتح أفقًا آخر لفهم الشرِّ، بوصفه جــزءًا من التربية الإلهيَّة للنفوس، وكاشفًا عن الصدق، ومحفِّزًا على الوعي. ولذا، فإنَّ الشرَّ عند المؤمن هو علامة على جدِّية الامتحان، وأنَّ حياته هي سير نحو غاية لا تُنال إلَّا بالتمحيص.

ومن هذا المنظور، تتجاوز الرؤية القرآنيَّة فكرة "ابتلائيَّة الشرِّ" إلى مفهوم أوسع:

فالذين يصبرون يُكرَمون، ولكن أيضًا يُستخرَج جوهرُهم الحقيقيُّ، وتُفعَّل فيهم إرادة الخير، ويُطهَّر باطنُهم من الأوهام.

وإذا كان الإنســان هــو المخلوق الوحيد القــادر على التحوُّل الخُلُقيِّ الــذاتيِّ، فإنَّ الشرَّ هو المدى الذي يعمل فيــه هذا التحوُّل. فلا توجد فضيلةٌ لا تمرُّ عبر الألم: لا صدقَ دون تضحية، ولا شــجاعةَ دون خطــر، ولا تواضعَ دون كسر للنفــس. ثم إنَّ الشرَّ يُنجــز الغاية عبر الاختبار، والتجاوز، والانبعاث.

ويكتمل هذا التصوُّر في البعد الخُلُقيِّ؛ حيث يُفهم الشرُّ بوصفه ستارًا على تجلِّيات الرحمة. فالمحنة ليست سوى غلافِ النِّعمة، والفقد طريق للوجود، والانكسار مدخل إلى التجلِّي. يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في مناجاة العارفين:

« إِلَهِي قَصُرَتِ الأَلْسُــنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ كَمَا يَلِيقُ بِجَلالِكَ، وَعَجَــزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ."

بهذا؛ نصل إلى الخلاصة الكبرى التي نريد أن نُعيدَ إبرازها:

الشرُّ هو شرطٌ لظهور الرحمة، وساحة لتجلِّي القدرة. وميدان لانكشاف العدل.

وهذا مــا يجعل الرؤية الإســلاميَّة - بمجموع عناصرها: القرآن، والعقــل، والأخلاق - تقدِّم للإنســان أفقًا متكاملاً لفهم المعاناة، يرشــده إلى حكمة تتجاوز الظاهر نحو الباطن، والعذاب نحو الرجاء.

وأخيراً، لا بدَّ لنا، ومن صلب الرؤية التوحيديَّة، أنْ نربط مسألة الشرِّ بأفق الانتظار، وأنْ نُدرِك أنَّ الشرَّ ليس حُكمًا نهائيًّا على العالم. فالوجود كما هو الآن، بكلِّ ما فيه من ألم وفساد واضطراب، ليس الشكل الأخير للخليقة، بل مشهدًا ناقصًا يتوق إلى تمامه، ويتحرَّك - وإن بدا ساكنًا - نحو الغاية التي وُضع لها.

وفي هذا السياق؛ يُصبح انتظار الظهور المهدويِّ فهمًا أعمق لمعنى الشرِّ بوصفه أرضيَّةً للتمحيص، ومهلة للتجلِّي، وضرورة لبروز القسط الإلهي على وجهه الكامل. فالعدالة التي غابت، والحقُّ الذي غُيِّب، والمظالم التي تكدَّست، هي موادُّ أوليَّة في مشروع إلهي أشمل، يُمهِّد له بسُنن البلاء، ويُكشف عنه بميزان الانتظار.

لقد كانت كلُّ حركةٍ ثوريَّة عبر التاريخ النبويِّ والولائيِّ وعيًا متقدِّمًا بمشكلة الشرِّ: رفضًا للظلم، وسعيًا للحقِّ، وصبراً على الابتلاء، وشوقًا للعدل الموعود. ثمَّ إن المنتظِر الحقيقيَّ لا يسقط في الحيرة الفلسفية التي تجعل من الشرِّ ذريعة للعدميَّة، وإنَّما يرى فيه - بعين الوعد - علامةً على اقتراب الميعاد، وتحدِّيًا يُفعِّل مسؤوليَّته في التمهيد.

وهكذا؛ يكون الانتظار مواجهةً للشرِّ من موقع اليقين بالبديل، والتمهيد هو تعبيدٌ جماعي لطريق العدل الكامل، حيث يرتفع الظلم عبر اقتلاعه من جذوره.

في ضوء ذلك؛ فإنَّ التعامل مع الشرِّ يتحوَّل من سؤال عقلاني حول الحكمة، إلى موقف وجوديٍّ يربط بين الصبر والاحتجاج، بين الألم والعمل، بين البلاء والرجاء. ومن هنا؛ فإنَّ الشرَّ في تصوُّر المُنتظِر هو مؤشِّرٌ على قرب تجلِّي العدل الإلهي، ومحرِّكٌ لإرادة التغيير.

يأتي هذا العددُ من مجلَّة «اعتقاد» ليُسهم في إعادة تأصيل مسألة الشرِّ من منظور قرآنيٍّ - فلسفيٍّ متكامل، يعيد بناء السؤال لا وفق معطيات الإشكال الغربي، بل في ضوء تصوُّرٍ إسلاميٍّ لله والكون والإنسان، ويُنزِّل المسألة في سياق الابتلاء والتكامل، لا في دائرة التناقض والانقسام.

وقد تضمَّن هذا العددُ خمسةَ أبحاثٍ في المحور؛ ناقشَ الباحثونَ فيها موضوعَ الشرِّ من الناحية الفلسفيَّة والكلاميَّة والفكريَّة. فجاء بحثُ الدُّكتور (إحسان الحيدري) من العراق، ليعالج -نقديًّا- قضيَّة الشرور عند (ديفيد هيوم)، والردود اللاهوتيَّة عليها، فيما ناقشَ الدُّكتورُ (جميل حمداوي) من المغرب، مشكلة الشرِّ عند (جون ليزلي ماكي) ونقدها، وفي بابِ التَّأصيلِ، قارب (قاسم شعيب) الوجود الإلهيَّ ومشكلة الشرِّ الخُلُقي عند الإنسان، وبيَّن (محمد بن رضا اللواتي) كيف يكون الشَّرُ خيراً على ضوء الرؤيتَين القرآنيَّة والفلسفيَّة.

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

وفي باب دراسات وبحوث؛ كتب رئيس التحرير مقالة بعنوان «النظريَّة الإلهيَّة للعبادة».

وأخيراً؛ قرأ (الشـيخ غسان الأسـعد) كتاب: «مشكلة الشرِّ»، لـ (دانيال سـبيك) قراءة نقديَّةً تفنيديَّةً.

إنَّنا؛ إذ نأملُ أن يُعجبَ هذا العددُ القُرَّاءَ الأعزَّاءَ، وأن يغضُّوا الطَّرفَ عن أيِّ تقصيرٍ، فإنَّنا ندعو اللهَ أن يُوفِّقَ هذه الأُمَّةَ لما يُحبُّ ويرضى، وأن يَهدِيَها إلى الصِّراطِ المستقيمِ.

رئيس التحرير

لائحةُ المصادرِ والمراجعِ

القرآن الكريم.

- ديفيد هيوم: حوارات في الدين الطبيعي، ترجمة: عزت قرني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، لا ط، ٢٠١٢.
- فيودور دوستويفسكي: الإخوة كارامازوف، ترجمة: سامي الدروبي، دار التنوير، بيروت، ط٣، ٢٠١٦.
- ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ترجمة: محمد بنيس، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار النشر للجامعات، القاهرة، لا ط، ١٩٦٥.
- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار النهضة المصرية، القاهرة، لا ط، ١٩٥٠.
- ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، تحقيق إبراهيم مدكور وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، لا ط، ٢٠٠٥.
- صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة االمتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق أحمد أحمدي، مؤسسة بيت الحكمة، قم، لا ط، ٢٠٠٤.
- نهج البلاغة: الحكمة رقم ١٣٩، تحقيق صبحي الصالح.

- Augustine, Confessions, translated by Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford, 1991, Book VII.
- Thomas Aquinas, Summa Theologica, Part I, Q. 22.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, translated by E.M. Huggard, Open Court, Illinois, 1985.

قضيَّةُ الشُّرورِ عند (ديفيد هيوم) والرُّدودُ اللَّاهوتيَّةُ عليها (دراسةٌ نقديَّة)

أ.د. إحسان علي الحيدري[1]

ملخّص

تتناولُ هذه الدِّراسةُ بالبحثِ والتَّحليلِ النَّقديِّ قضيةَ الشَّرِّ الفلسفيَّة، متتبِّعةً مسارَها الفكريَّ بدءًا من الصياغة التجريبيَّة لـ (ديفيد هيوم- David Hume)، وصولاً إلى الحلول الأنطولوجيَّة التي قدَّمتها مدرسةُ الحكمة المتعالية في الفكرِ الإسلاميِّ. يجادلُ البحثُ أنَّ "الثيوديسيا" الغربيَّةَ البارزةَ، مثل "دفاع الإرادة الحرَّة" لـ (ألفين بلانتينغا- Alvin Plantinga) و"ثيوديسيا صناعة الرُّوح" لـ (جون هيك- John Hick)، وإنْ حاولت "الدفاعَ" عن الإيمان بالله في مواجهة تحدِّيات (هيوم) الاستدلاليَّة، لكنَّها بقيتْ تعملُ إلى حدٍّ كبيرٍ ضمنَ الإطارِ المعرفيِّ الذي أسَّست له فلسفةُ التَّنوير. في المقابل، فإنَّ منظورَ الفكرِ الإسلاميِّ، وبشكلٍ حاسم، منظور مدرسة الحكمة المتعالية – كما عبرَّ عنه كلٌّ من (المُلَّا صدرا) و(الشهيد مرتضى مطهَّري) و(العلَّامة الطباطبائي) – لا يقدِّم مجرَّد دفاعٍ، بل يُحدثُ نقلةً نوعيَّةً في النَّموذج الفكريِّ. فمن خلال طرح مبدأ "أصالة الوجود"، وتعريف الشَّرِّ بأنَّه "أمرٌ عدميٌّ" أو نتيجةٌ عرضيَّةٌ لنظامٍ هو خيرٌ بالذَّات، وإعادة صياغة المعاناة ضمنَ غائيَّةٍ تهدفُ إلى الكمال الروحيِّ، فإنَّ هذه المدرسةَ تعملُ على حلِّ "المشكلة الهيوميَّة" من أساسها. ويُثبتُ البحثُ أنَّ التَّناقضَ المتصوَّرَ بين الإله كلِّيِّ الخيريَّة وواقع الشَّرِّ ليس سمةً من سمات الواقعِ، بل هو نتاجٌ لافتراضاتٍ ميتافيزيقيَّةٍ وأنطولوجيَّةٍ معيبةٍ متأصِّلةٍ في رؤيةٍ كونيَّةٍ تجريبيَّةٍ بحتةٍ.

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

١ - كلِّية الآداب / جامعة بغداد.

مقدّمة

تُعدُّ قضيَّةُ الشَّرِّ إحدى أعمق التحدِّيات وأكثرها استعصاءً على الإيمان الديني، فهي تمثِّل التوتُّر الدائم بين الإيمان بخالق كلِّيِّ القدرة والخيريَّة، وبين الواقع القاسي للمعاناة المنتشرة في العالم. وفي تاريخ هذا الجدل الفلسفي، يبرز (ديفيد هيوم) ليس مجرَّد مُسهِم آخر، بل شخصية محوريَّة غيَّرت شروط النقاش بشكل جذريٍّ. تكمن عبقريَّةُ (هيوم) في أنَّه لم يؤسِّس المشكلة بالمنطق المجرَّد فحسب، بل أرسى دعائمها على أساس تجريبيٍّ صارم جعل من التجربة الإنسانية – وتحديدًا تجربة الألم والمعاناة – الحكمَ النهائيَّ على الحقيقة. هذا التحوُّل نقل المشكلة من كونها لغزًا لاهوتيًّا إلى حجَّة تجريبيَّة قويَّة ضدَّ الإيمان بالله.

ستأخذ هذه الدراسة القارئ في رحلة فكريَّة تتبع مسار هذه القضيَّة. أوَّلًا، سيجري تحليل الترسانة الفلسفية لـ (هيوم): مذهبه التجريبي، ونقده للسببيَّة، وأخلاقه القائمة على الشعور. ثانيًا، سيجري فحص أبرز الردود الغربية (بلانتينغا) و(هيك)، والتي يمكن وصفها بأنَّها مناورات «دفاعية» في ساحة المعركة التي حدَّدها (هيوم). ثالثًا، سيحدث تحوُّل في المنظور نحو التراث الإسلامي الذي يبدأ في «إعادة تقويم» شروط النقاش نفسها. وأخيرًا، سيجري التعمُّق في «الرؤية المتكاملة» للحكمة المتعالية التي تقدِّم إطارًا أنطولوجيًّا شاملاً يتجاوز مجرَّد الدفاع إلى إعادة صياغة كاملة للمسألة، وبيان أنَّ إسهامات (المُلَّا صدرا) و(الشهيد مطهَّري) و(العلَّامة الطباطبائي) تمثِّل الردَّ الأكثر قوَّة على تحدِّي (هيوم)، ليس لأنَّها تحاول حلَّ المشكلة ضمن قيود هيوم التجريبيَّة، بل لأنَّها تفكِّك أُسُسَ المشكلة ذاتها من خلال اقتراح أنطولوجيا للوجود والخير والشَّرِّ أكثر تفوُّقًا وشمولاً. وبهذا، يثبتون أنَّ التناقض الذي حدَّده (هيوم) ليس سمة من سمات الواقع، بل هو نتاج منظور معرفيٍّ محدود.

أوَّلًا: الأسسُ الفلسفيَّةُ لشُكوكيَّةِ (هيوم)

لم تكن حجَّة الشَّرِّ عند (ديفيد هيوم) مجرَّد اعتراض عابر أو شكوى عاطفية، بل كانت النتيجة المنطقية لمشروع فلسفي متكامل يهدف إلى إعادة بناء العلوم الإنسانية على أساس تجريبيٍّ صارم، على غرار ما فعله (إسحاق نيوتن- Isaac Newton) في العلوم الطبيعية.[١] لفهم عمق صياغة (هيوم) لقضية الشَّرِّ وقوَّتها، لا بدَّ أوَّلًا من استيعاب الركائز الثلاث التي قامت عليها فلسفتُه: نظريَّته التجريبيَّة في المعرفة، ونقده الجذريُّ لمفهوم السببيَّة، وتأسيسه للأخلاق على الشعور الإنساني. هذه الركائز مجتمعة شكَّلت "البُوتَقة" التي صيغت فيها حجَّة الشَّرِّ، ومنحتها قوَّتها التدميرية في وجه اللاهوت الطبيعي التقليدي.

١ - بُوتَقةُ المذهبِ التَّجريبيِّ: المعرفةُ من التجربة وحدها

تكمن فلسفةُ (هيوم) في مبدأ تجريبيٍّ بسيط لكنَّه ثوريٌّ: كلُّ محتويات الذهن البشري، أو ما يسمِّيه «الإدراكات» (Perceptions)، تنقسم إلى نوعين: "الانطباعات" (Impressions) و"الأفكار" (Ideas). الانطباعات هي إدراكاتنا الحسِّية المباشرة والحيَّة، مثل الشعور بالحرارة عند لمس النار، أو رؤية اللون الأحمر، أو الإحساس بالألم. أمَّا الأفكار، فهي نسخٌ باهتة وخافتة من هذه الانطباعات، تتكوَّن في الذاكرة أو الخيال عندما نفكِّر في تلك الأحاسيس بعد غيابها. على سبيل المثال، فكرة الألم هي نسخة أضعف من انطباع الألم نفسه.[٢]

من هذا التمييز، يستخلص هيوم "مبدأه الأوَّل في علم الطبيعة البشرية"، والذي يُعرف بـ "مبدأ النسخة" (Copy Principle): كلُّ أفكارنا البسيطة مشتقَّة في أصلها من انطباعات بسيطة مماثلة لها. هذا المبدأ ليس مجرَّد وصف لعمل الذهن، بل هو معيار صارم لتحديد مشروعية أيِّ فكرة ومعناها. فإذا كانت لدينا فكرة ما، ولكي نتحقق من صحَّتها، يجب أن نكون قادرين على إرجاعها إلى الانطباع الحسِّي الأصلي الذي اشتُقَّت منه. وإذا لم نتمكَّن من العثور على هذا الانطباع، فإنَّ

١ - محمد فتح علي خاني: فلسفة الدين عند ديفيد هيوم، ص٧٢ – ٧٥.

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

الفكرة تكون فارغةً من المعنى ومجرَّد وهْم لغويٍّ.[1]

هنا تكمن القوَّة التدميريَّة للمذهب التجريبيِّ الهيوميِّ. فعندما نطبِّق هذا المعيار على المفاهيم الميتافيزيقيَّة الأساس التي يقوم عليها اللاهوت التقليدي، نجد أنَّها تنهار. مفاهيم مثل "الجوهر"، "النفس"، و"الله" هي أفكار معقَّدة لا يمكن إرجاعها إلى أيِّ انطباع حسِّي بسيط أو معقَّد. لا أحد "رأى" أو "لمس" جوهرًا مجرَّدًا أو نفسًا خالدة. وبالمثل، فإنَّ فكرة الإله باعتباره كائنًا غير نهائي، وكلِّيَّ القـدرة، وكلِّيَّ الخيريَّة، هي فكرة لا تقابلها أيُّ تجربة حسِّـية مباشرة. من منظور (هيوم)، هذه المفاهيم ليست أخطاء فحسب، بل هي بلا معنى من الناحية المعرفية؛ لأنَّها تتجاوز حدود التجربة الممكنة.

إنَّ هذا التحوُّل في المنهج يقلب النقاش في قضية الشَّرِّ رأسًـا على عقب. فبدلاً من أن تكون المشـكلة هي محاولة التوفيق بين مفهومَين عقليَّين مجرَّدَين (خيريَّة الله ووجود الشَّرِّ)، تصبح المشـكلة في محاولة تسويغ "فرضيَّة" ميتافيزيقيَّة (وجود إله خيرٍّ) في مواجهة "بيانات تجريبيَّة" قاسية وملموسة (المعاناة والألم المنتشران في العالم). بهذا، لم يعد (هيوم) يتعامل مع اللاهوت بوصفه خصمًا في نقاش فلسـفي، بل علمًا زائفًا يدَّعي معرفة تتجاوز ما تسـمح به التجربة. إنَّ تجريبيَّـة (هيوم) ليسـت مجرَّد موقف معـرفي، بل هي أداة هدم منهجيَّـة، فهو من خلال حصر المعرفة في نطاق الحواس، يعيد تعريف "البرهان" نفسـه، ما يجعل الحجج اللاهوتية التقليدية التي تعتمد على الاسـتدلال العقلي المجرَّد، غير شرعية مـن البداية. وبهذا يضع عبء الإثبات بالكامـل على عاتق المؤمن الذي عليه الآن أن يسـوِّغ إيمانه ليس أمـام العقل المجرَّد، بل أمام محكمة التجربة الحسِّية القاسية.

٢ - تفكيكُ السَّببيَّةِ والتَّصميمِ: تقويضُ الأدلَّةِ العقليَّةِ

كان الفلاسفة والمتكلِّمون قبله يعتمدون بشكل أساس على الاستدلال السببيِّ لإثبات وجود

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

الخالق. فالدليل الكوسـمولوجي ينتقل من العـالم بوصفه «معلولاً» إلى الله بوصفه «علَّة أولى غير معلولة»، والدليلُ الغائيُّ (دليل التصميم) يُستدَلُّ من النظام والتعقيد في الكون بوصفه «أثرًا» على وجـود «مؤثِّر» أو مصمِّم ذكي. كانت فكرة «الارتباط الـضروري» بين العلَّة والمعلول هي حجر الزاوية في هذه البراهين.[١]

لكنَّ (هيوم) يوجِّه نقدًا لهذه الفكرة. بالعودة إلى معياره التجريبي، يتساءل (هيوم): ما الانطباع الحسِّي الذي تنشـأ منه فكرة "الارتباط الـضروري" أو "القوة السـببيَّة"؟ حينما نلاحظ حدثَين متعاقبَين، مثل حركة كرة بلياردو أولى واصطدامها بثانية ثم حركة الثانية، كلُّ ما ندركه حسـيًّا هو "التعاقـب" (Succession) و"التجاور" (Contiguity) بين الحدثَـين. نحن لا ندرك أيَّ "قوَّة" خفيَّة تنتقل من الكرة الأولى إلى الثانية. ما يجعلنا نعتقد بوجود علاقة سـببيَّة ضرورية هو مجرَّد "عـادة ذهنية" (Mental Habit) تنشـأ من تكـرار ملاحظة هذا "الاقتران الدائـم" (Constant Conjunction) بين حدثين متشابهَين في الماضي. فالسببيَّة، في تحليل (هيوم) النهائي، ليست قانونًا في الطبيعة نكتشـفه بالعقل، بل هي شـعور بالترقُّب في الذهن، ناتج عن العادة والتجربة المتكرِّرة.[٢]

يترتَّب على هذا التحليل نتائج مهمَّة فيما يخصُّ اللاهوت الطبيعي. فإذا كانت السـببيَّة مجرَّد عادة نفسية وليست يقينًا عقليًّا، فلا يمكننا استعمالها للانتقال بشكل استدلالي من العالم المُشاهَد إلى علَّة مفارقة له تمامًا مثل الله. لا يمكننا أن نستدلَّ بيقين من "الأثر" (العالم) على وجود "علَّة" (اللـه) تمتلك صفات تتجـاوز بكثير ما هو موجود في الأثر. فالتجربـة، دليلنا الوحيد، تقدِّم لنا عالمًا محدودًا، ناقصًا، ومزيجًا من الخير والشَّرِّ. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ أقصى ما يمكننا اسـتنتاجه سببيًّا، لو قبلنا بهذا الاسـتدلال على سبيل الجدل، هو وجود علَّة محدودة، وناقصة، ومزيج من الخير والشَّرِّ، أو ربما علَّة غير مبالية تمامًا.[٣]

---

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

٢ - ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص٩٥ – ٩٦.

٣ - محمد عثمان الخشت: الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، ص٢٦ – ٢٧.

إنَّ نقد السببيَّة عند (هيوم) هو الخطوة التي تجعل "قضية الشَّرِّ" ليست مجرَّد مشكلة، بل حجَّته ضدَّ الإيمان الديني، أو ما أسماه "صخرة الإلحاد".

٣ - الأخلاقُ والشُّعورُ: العدسةُ الذَّاتيَّةُ للخيرِ والشَّرِّ

تكتمل الصورة بتناول الركيزة الثالثة لفلسفة (هيوم)، وهي نظريته الخُلُقيَّة. في مواجهة الفلاسفة العقلانيين الذين أرجعوا الأخلاق إلى مبادئ عقليَّة ثابتة أو قوانين إلهيَّة، يجادل (هيوم) بأنَّ التمييز بين الفضيلة والرذيلة، أو الخير والشَّرِّ، لا ينبع من العقل، بل من «الشعور» (Sentiment). العقل، في رأيه، هو "عبد للأهواء"، وظيفته هي إيجاد الوسائل لتحقيق الغايات التي تحدِّدها العواطف، لكنَّه لا يستطيع بنفسه أن يحدِّد ما هو مرغوب فيه أو ما هو بغيض.[١]

فالأحكام الخُلُقيَّة، وفقًا لـ (هيوم)، ليست قضايا واقعية يمكن إثبات صحَّتها أو خطئها بالعقل. حينما نقول إنَّ "القتل خطأ"، نحن لا نصف حقيقة موضوعية في الفعل نفسه، بل نعبِّر عن "شعور بالاستهجان" (Disapprobation) ينتابنا عند تأمُّل هذا الفعل. وبالمثل، حينما نصف فعلاً بأنَّه "خيرٌ"، فإنَّنا نعبِّر عن "شعور بالاستحسان" (Approbation) تجاهه، وهذا الشعور نابع من "التعاطف" (Sympathy) مع السعادة أو المنفعة التي يجلبها هذا الفعل للآخرين. فالخير والشَّرُّ ليسا في الأشياء، بل في مشاعرنا تجاهها.[٢]

هذا التأسيس الذاتي والعاطفي للأخلاق له انعكاس مباشر على قضية الشَّرِّ. ولا يمكن الردُّ على (هيوم) بالقول إنَّ "ما يبدو لنا شرًّا هو في الحقيقة خير لا نفهمه"، أو إنَّ "الشَّرَّ مجرَّد غياب للخير"، فوفق منظور (هيوم) التجريبي، هذا الكلام يناقض البيانات المباشرة للتجربة الإنسانية. فالألم، والمعاناة، والخوف، والظلم هي شرور حقيقية وملموسة (precisely)؛ لأنَّنا "نشعر" بها. وهي انطباعات حسِّية قويَّة وحيَّة، وأساس كلِّ معرفة وواقع لدينا.

فإذا كان "الشَّرُّ" هو ما يثير فينا شعورًا بالألم والنفور، وإذا كان العالم مليئًا بالأحداث التي

---

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

٢ - محمود سيد أحمد: الأخلاق عند هيوم، ص١٠٦ – ١٠٧.

تثير هذه المشاعر بشكل لا يمكن إنكاره (من ألم الأسنان إلى الزلازل المدمِّرة)، فإنَّ وجود الشَّرِّ يصبح حقيقة تجريبية لا تقبل الجدل. والمشكلة الآن هي كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقيقة التجريبيَّة القاسية وبين الإيمان بوجود إله كلِّيِّ الخير.

ثانيًا: صياغةُ (هيوم) لقضيَّةِ الشَّرِّ في «محاورات في الدِّين الطَّبيعي»

في كتابــه «محاورات في الدين الطبيعي»، يقــدِّم (ديفيد هيوم) عرضًا لقضية الشَّرِّ. من خلال الحوار الدائر بين شخصيَّاته الثلاث: «كليانثيس» المؤمن باللاهوت الطبيعي، و«ديميا» المؤمن الأرثوذكسي، و«فيلو» الشُّــكوكيُّ الذي يمثِّل صوت هيوم على الأرجــح، يقوم (هيوم) بتشريح المشــكلة من كلِّ جوانبها، محوِّلًا إيَّاها من مجرَّد ســؤال إلى حجَّة استقرائيَّة ضدَّ الحجَّة القائلة بوجود إله يجمع بين القدرة المطلقة والخيريَّة المطلقة.

١ - إحياءُ المعضلةِ الأبيقوريَّة: «صخرة الإلحاد»

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

"هل يريد [الله] منع الشَّرِّ، لكنَّه لا يستطيع؟ إذًا هو عاجز (impotent). هل يستطيع، لكنَّه لا يريد؟ إذًا هو حاقد (malevolent). هل هو قادر ويريد في آن واحد؟ فمن أين إذًا يأتي الشَّرُّ؟"[1]

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

١. الله كلِّيُّ القدرة.

٢. الله كلِّيُّ الخيريَّة.

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

٣. الله كليُّ العلم (وهي صفة ضمنيَّة ضرورية ليَعرف بوجود الشَّرِّ وكيفية منعه).
٤. الشَّرُّ موجود في العالم.

الحجَّة هي أنَّ هذه القضايا الأربع تبدو متناقضة منطقيًّا. فالإله الذي يمتلك الصفات الثلاث الأولى يجب أن يكون قـادرًا على منع الشَّرِّ، وراغبًا في منعه، وعالماً بكيفية منعه. ومن ثَمَّ، فإنَّ وجود الشَّرِّ في العالم يبدو كأنَّه يدحض وجود مثل هذا الإله. يصف (هيوم)، على لسان (فيلو)، هذه المعضلة بأنَّها "صخرة الإلحاد" (the rock of atheism).[١]

٢ - وجها المعاناة: الشَّرُّ الطَّبيعيُّ والشَّرُّ الخُلُقيُّ

يزيد (هيوم) من تعقيد المشـكلة وقوَّتها من خلال التمييز، وإن لم يكن دائمًا بشكل صريح، بين نوعين مختلفَين من الشَّرِّ، وهو تمييز أصبح معياريًّا في الفلسفة لاحقًا:[٢]

أ. الـشَّرُّ الخُلُقيّ (Moral Evil): وهو الشَّرُّ الذي ينجم عن الأفعال المتعمَّدة للكائنات العاقلة الحرَّة، مثل القتل، والسرقة، والكذب، والظلم، والقسـوة. هذا النوع من الشَّرِّ هو نتاج مباشر لسوء استخدام الإرادة البشرية.

ب. الشَّرُّ الطَّبيعيُّ (Natural Evil): وهو المعاناة والألم اللذان ينجمان عن عمليات طبيعية لا علاقـة لها بالإرادة البشرية، مثـل الزلازل، والبراكـين، والفيضانات، والأعاصير، والأمراض، والآفات، وآلام الحيوانات.

بينما يمكن للمتكلِّمين أن يقدِّموا «دفاع الإرادة الحرَّة» (Free Will Defense) تفسيراً محتملاً لوجـود الشَّرِّ الخُلُقيِّ - بأنَّ الله منح الإنسـان حرِّية الإرادة بوصفهـا قيمة عظيمة، وهذه الحرية تستلزم منطقيًّا إمكانية اختيار الشَّرِّ - لكنَّ هذا الجواب لا يحلُّ مشكلة الشَّرِّ الطبيعيِّ. وهنا تكمن حجَّة (هيوم).

يركِّز (فيلو) بشـكل كبير على المعاناة التي تبدو عبثية ومجَّانية في عالم الطبيعة. يتحدَّث عن

---

١ - يُنظر: هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص١١٦ – 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. إنَّها 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. رووي –William L. Rowe)، ولكنَّه مستوحى مباشرة من روح حجَّة (هيوم) يطرح سؤالاً: ما الخير الأعظم الذي يمكن أن يبرِّر مثل هذه المعاناة العبثيَّة؟[١]

إنَّ تركيز (هيوم) على الشَّرِّ الطبيعي ينقل المشكلة من مجال "الأخلاق البشرية" والمسؤولية الإنسانية الذي يمكن للحرِّية أن تقدِّم فيه تفسيراً ما، إلى مجال "تصميم الكون" نفسه، والذي يقع مباشرة تحت مسؤولية الخالق. الشَّرُّ الطبيعي يصبح "بيانات شاذَّة" (anomalous data) لا يمكن للنظرية اللاهوتية التقليدية تفسيرها بسهولة.

٣ - الكونُ غيرُ المبالي: أربعُ فرضيَّاتٍ عن بؤسِ العالمِ

في الجزء الحادي عشر من المحاورات، والذي يُعدُّ ذروة حجَّته، ينتقل (فيلو) من طرح المشكلة إلى تحليل استقرائيٍّ للبيانات التي يقدِّمها العالم. يجادل بأنَّه حتى لو تنازلنا عن التناقض المنطقي، فإنَّ الأدلَّة التجريبيَّة من العالم لا تدعم بأيِّ حال من الأحوال استنتاج وجود إله لا نهائي في القدرة والخير. بل على العكس، العالم كما نراه مليء بالشرور التي كان من الممكن تجنُّبها بسهولة. يقدِّم فيلو أربعة «ظروف» أو فرضيَّات تفسِّر سبب هذا البؤس المنتشر، والتي كان من الممكن تغييرها بسهولة من قبل خالق كلِّيِّ القدرة والخير:[٢]

أ. وجودُ الألمِ بصفته دافعًا للكائناتِ: كان من الممكن تصميم الكائنات الحيَّة بحيث تكون مدفوعة نحو البقاء من خلال تضاؤل اللذَّة 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، ص١٢٩ – ١٣٣.

يجب أن يكون الألم هو المحفِّز الأساس للفعل؟

ب. سـيرُ العالمِ وفقَ قوانينَ عامَّة جامدةٍ: يسير العالم وفقًا لقوانينَ طبيعية لا تنحرف عن مسـارها؛ ما يؤدِّي إلى كوارث لا مفرَّ منها. كان بإمكان خالق قدير أن يتدخَّل بشـكل استثنائي لمنع هذه الكوارث دون الإخلال بالنظام العام.

ج. التَّوزيعُ المقتصِدُ للقدراتِ لدى الكائناتِ: لقد مُنحت جميع الكائنات الحيَّة قدرات محدودة بالكاد تكفي لبقائها؛ ما يجعل حياتها صراعًا مستمرًّا ضدَّ الأخطار والهلاك. لماذا لم تُمنح قدرات أكبر بقليل لتخفيف هذا الصراع؟

د. الخللُ في أجـزاءِ «الآلةِ الكونيَّـةِ» العظيمةِ: الآلة الكونية، عـلى الرغم من عظمتها، تحتـوي على عيوب واضحة في تصميمها. فالريـاح، والأمطار، والحرارة، والبرودة، وغيرها من العناصر، غالبًا ما تكون مدمِّرة وليست نافعة.

مـن خلال هذه الملاحظـات التجريبية، يصل (فيلو) إلى اسـتنتاج مدمِّر. لو أنَّنا كنَّا نسـتدلُّ على طبيعة العلَّة من طبيعة المعلول (وهو المبدأ الأسـاس في الاستدلال التجريبيِّ الذي يدافع عنه «كليانثيس» نفسـه)، لما كنَّا لنسـتنتج أبدًا وجودَ إله يجمع بين القدرة والخيريَّة المطلقتَين. البيانات المستقاة من العالم لا تشير إلى مثل هذا الإله، بل إنَّها تقود إلى استنتاجات أكثر قتامة: إمَّـا أنَّ الخالـق محدود في قدرته، أو أنَّه ليس كلِّيَّ الخيريَّة، أو أنَّـه مزيج من الخير والشَّرِّ. لكنَّ الاسـتنتاج الأكثر ترجيحًا من منظور (هيوم) الشكيِّ هو أنَّ الخالق، إن وجد، هو كائن غير مبالٍ تمامًـا بمفاهيمنا البشرية عن الخير والشَّرِّ والأخلاق. إنَّـه إله قد يكون عظيمًا في ذكائه وقدرته، لكنَّه لا يمتلك أيَّ صفة يمكن أن نسمِّيها «خيرية» بالمعنى الإنساني للكلمة. [1]

ثالثًا: الرُّدودُ اللَّاهوتيَّةُ في الفلسفةِ الغربيَّة

أثار تحدِّي (هيوم) الصارم ردودَ أفعال فلسفية ولاهوتيَّة 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، ص١٣٦.

"دفاع الإرادة الحرَّة" الذي بلوره (ألفين بلانتينغا - Alvin Plantinga)، و"ثيوديسيا صناعة الروح" التي طوَّرها (جون هيك - John Hick). كلتا المقاربتين تحاول تفكيك المعضلة الهيوميَّة، لكنْ من زوايا مختلفة وبأهداف متباينة.

١ - دفاعُ الإرادةِ الحرَّة: تفنيد (ألفين بلانتينغا) للمشكلةِ المنطقيَّة

قدَّم الفيلسوف التحليليُّ الأمريكي (ألفين بلانتينغا) في كتابه «الله، والحرِّية، والشَّر» (١٩٧٧) ما يُعدُّ على نطاق واسع أقوى ردٍّ على «المشكلة المنطقيَّة للشَّرِّ» (The Logical Problem of Evil). يميِّز (بلانتينغا) ببراعة بين شكلين من حجَّة الشَّرِّ:[١]

أ. المشكلةُ المنطقيَّةُ: تدَّعي أنَّ وجود الله ووجود الشَّرِّ متناقضان منطقيًّا، أي أنَّه من المستحيل أن يوجدا معًا، تمامًا مثل وجود «دائرة مربعة».

ب. المشكلةُ البرهانيَّةُ (أو الاحتماليَّةُ): تدَّعي أنَّ وجود الشَّرِّ، حتى لو لم يكن متناقضًا منطقيًّا مع وجود الله، فإنه يجعله أمرًا غير مرجَّح للغاية.

ج. ركَّز (بلانتينغا) هجومه على المشكلة المنطقية التي كانت الصياغة الأقوى للحجَّة كما طرحها فلاسفة مثل (ماكي-Mackie). يجادل (بلانتينغا) بأنَّ حجَّة (ماكي) تفشل؛ لأنّها لا تُظهر تناقضًا صريحًا بين القضايا الأربع (الله كلِّي القدرة، كلِّي الخيريَّة، كلِّي العلم، والشَّر موجود). ولكي يكون هناك تناقض، يجب على الملحد أن يضيف مقدِّمةً خامسة خفيَّة، وهي: «الإله كلِّي الخيريَّة والقدرة سيمنع وجود الشَّرِّ بالضرورة». لكنَّ (بلانتينغا) يرى أنَّ هذه المقدِّمة ليست صحيحة بالضرورة.[٢]

جوهر "دفاع الإرادة الحرَّة" عند (بلانتينغا) هو إظهار أنَّ هذه المقدِّمة الخامسة خطأ. يفعل ذلك من خلال تقديم سيناريو "ممكن منطقيًّا"؛ يجعل وجود الله والشَّرِّ 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:[1]

- عالم يحتوي على كائنات حرَّة خُلُقيًّا (قادرة على اختيار الخير أو الشَّرِّ) هو عالم أعظم قيمة من عالم لا يحتوي على كائنات حرَّة على الإطلاق (أي عالم من الروبوتات المبرمجة على الخير).
- لا يمكن لله أن يخلق كائنات حرَّة وفي الوقت نفسه "يجعلها" أو "يحتِّم عليها" أن تختار الخير دائمًا؛ لأنَّ هذا سيكون تناقضًا في المصطلحات؛ فالكائن المجبر على فعل الخير ليس حرًّا حقًّا.
- لذلك، لكي يخلق الله عالمًا يحتوي على "الخير الخُلُقيِّ" (وهو الخير الناتج عن اختيار حرٍّ)، لا بدَّ أن يخلق عالمًا يحتوي على "إمكانية الشَّرِّ الخُلُقيِّ".
- من الممكن منطقيًّا أنَّ أيَّة كائنات حرَّة يخلقها الله ستختار، في وقت ما، أن ترتكب الشَّرَّ. يطلق (بلانتينغا) على هذا الاحتمال اسم "الفساد العابر للعوالم" (Transworld Depravity)، وهي فكرة تقول إنَّه من الممكن في أي عالم يخلقه الله وفيه كائنات حرة، أن ترتكب هذه الكائنات على الأقلِّ فعلاً شرِّيرًا واحدًا.
- النتيجة: بما أنَّه من الممكن منطقيًّا أنَّ الله لم يستطع خلق عالم فيه خير خُلُقيٌّ دون أن يسمح بوجود الشَّرِّ الخُلُقيِّ، فإنَّ وجود الله ووجود الشَّرِّ ليسا متناقضين منطقيًّا.

من المهمِّ ملاحظة أنَّ (بلانتينغا) لا يدَّعي أنَّ هذا هو "السبب الفعلي" الذي من أجله سمح الله بالشر. إنَّه لا يقدم "ثيوديسيا" (شرحًا وتسويغًا كاملاً)، بل "دفاعًا" (Defense). هدفه الوحيد هو إظهار أنَّ حجَّة الملحد المنطقية فاشلة؛ لأنَّها لا تستطيع إثبات وجود تناقض. وقد نجح دفاع (بلانتينغا) إلى حدٍّ كبير في هذا الهدف، لدرجة أنَّ معظم الفلاسفة اليوم، بما في ذلك عدد من الملحدين، يعترفون بأن "المشكلة المنطقية للشر" قد جرى دحضها، وانتقل النقاش إلى "المشكلة البرهانية".

لكنْ على الرغم من نجاحه، يظل دفاع (بلانتينغا) غير مكتمل. فهو يركِّز بشكل أساس على

1 James R. Beebe: Logical Problem of Evil.

الشَّرِّ الخُلُقيِّ، ويبقى صامتًا نسبيًّا تجاه الشَّرِّ الطبيعي. كيف يمكن للإرادة الحرَّة للبشر أن تفسِّر معاناة طفل من سرطان الدم أو موت آلاف الأشخاص في تسونامي؟

٢ - ثيوديسيا صناعةِ الرُّوحِ: مقاربةُ (جون هيك) الإيرينائيَّة

في محاولة لتقديم تفسير أكثر شمولاً يتناول الشَّرَّ الطبيعي وحجم المعاناة، طوَّر الفيلسوف (جون هيك) ما يُعرف بـ «ثيوديسيا صناعة الروح» (Soul-Making Theodicy)، مستلهمًا أفكاره من لاهوتيِّ القرن الثاني (القديس إيريناوس - Saint Irenaeus). على عكس اللاهوت الأوغسطيني التقليدي الذي يرى أنَّ العالم خُلق كاملاً ثم سقط بسبب خطيئة الإنسان، تقلب "ثيوديسيا هيك" الصورة رأسًا على عقب.[١]

---

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

- الشَّرُّ أداة للتطوُّر الروحي: على عكس النظريات التي ترى أنَّ الشَّرَّ هو نتيجة لسقوط الإنسان من حالة الكمال، فإنَّ ثيوديسيا إيريناوس ترى أنَّ الإله خلق العالم بوجود الشَّرِّ والمعاناة لغرض محدَّد: تمكين البشر من التطوُّر الخُلُقيِّ والروحي.
- خلق الإنسان على مرحلتين:
- المرحلة الأولى: «صورة الإله»: يرى (إيريناوس) أنَّ الإله خلق الإنسان على صورته، أي منحه القدرة على العقل، الوعي، وحرية الإرادة. في هذه المرحلة، الإنسان ليس كاملاً خُلقيًّا ولكنَّه يمتلك الإمكانية للنمو.
- المرحلة الثانية: «مثال الإله»: هذه هي المرحلة التي ينمو فيها الإنسان ليصبح على مثال الإله. هذا النمو لا يمكن أن يتحقَّق إلا من خلال مواجهة التحدِّيات، والمعاناة، وتجاوز الشَّرِّ. فالعالم ليس جنَّة مثالية، بل هو وادٍ لصناعة الروح، حيث تُصقل شخصية الإنسان.
- حرِّية الإرادة: تؤكد هذه النظرية أنَّ الإله لم يخلق البشر كائنات آلية مبرمجة على فعل الخير، بل منحهم حرية الإرادة. هذه الحرية تتضمن القدرة على اختيار الخير أو الشَّرِّ، ووجود الشَّرِّ هو نتيجة حتمية لهذه الحرية.

يجـادل (هيك) بأنَّ الله لم يخلق البـشر في حالة من الكمال، بل خلقهم كائنات غير ناضجة روحيًّا وخُلقيًّا، ووضعهم في عالم مليء بالتحدِّيات والمصاعب والأخطار. الهدف من هذا العالم ليـس أن يكون جنَّة مريحة، بل أن يكون "واديًا لصناعـة الأرواح" (a vale of soul-making)، بيئة مناسـبة لنموِّ الشـخصية وتطوُّرها الخُلُقيِّ. من هذا المنظور، لا يُنظر إلى الشرور والمعاناة على أنَّها عقاب أو نتيجة للسـقوط، بل أدوات ضروريـة في الخطَّة الإلهية لتحقيق هذا الهدف. فالشـجاعة لا يمكن أن تتطوَّر إلا في مواجهة الخطر، والرحمـة لا يمكن أن تنمو إلا في وجود المعاناة، والمثابرة لا يمكن أن تُكتسب إلا في وجه الصعوبات.[١]

لتسـويغ وجود عالم يبدو أحيانًا كأنَّه خالٍ من الله، يقدِّم (هيك) مفهوم "المسـافة المعرفية" (Epistemic Distance). يرى أنَّه لو كان حضور الله وقدرته واضحَين بشـكل ساحق، لما كان لدى البشر حرِّية حقيقية في علاقتهم به. فالإيمان والعبادة سـيكونان اسـتجابة قسريَّة وليسـت اختيـارًا حـرًّا. لذلك، كان لا بد من خلق العالم بحيث يبدو غامضًا مـن الناحية الدينية؛ ما يترك مساحة للإنسان ليختار الإيمان بحرية ويعبرُ هذه المسافة المعرفية من خلال نضجه الروحي.[٢]

تقدِّم "ثيوديسـيا هيك" تفسـيرًا للشرِّ الطبيعي؛ إذ ترى أنَّ الكوارث والأمراض جزء من البيئة الصعبـة اللازمة لـ "صناعة الـروح". ومع ذلك، تواجه هـذه النظرية أيضًـا اعتراضات. يتعلَّق الاعتراض الرئيس بحجم المعاناة وتوزيعها. هل المعاناة الهائلة والموزَّعة بشكل غير عادل في

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

١ - راجع: جون هيك: فلسفة الدين، ص٦٨ – ٧٣.

٢ - أنمار الهاشمي: الفيلسوف جون هيك حياته وأهم أفكاره اللاهوتية – عرض وتحليل، ص٣٤٣.

العالم تتناسب حقًّا مع هدف "صناعة الروح"؟ وماذا عن الشرور التي لا تؤدِّي إلى نضج، بل إلى تدمير الشخصية وتفتيتها، أو التي تنهي حياة الفرد قبل أن تبدأ عملية "صناعة الروح" (ما يسمَّى بالشرور الديستيليولوجيَّة) (Dysteleological Evil)؟[١]

رابعًا: دراسةٌ نقديَّةٌ من منظور علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّة

يقدِّم الفكر الإسلامي، بجناحَيه الكلاميِّ والفلسفيِّ، مقارَبةً مختلفة جذريًّا لمشكلة الشَّرِّ، تنطلق من مقدِّمات ميتافيزيقيَّة ومعرفيَّة متباينة عن تلك التي سادت في الفكر الغربي الحديث. فبدلاً من محاولة "تسويغ" الله أمام محكمة العقل الإنساني، تركِّز المقاربة الإسلامية على "فهم" طبيعة الوجود وعلاقة المخلوق بالخالق ضمن نظام متكامل من الأسماء والصفات الإلهية. هذا التحوُّل في زاوية النظر لا يحلُّ المشكلة فحسب، بل يعيد صياغة السؤال نفسه.

١ - نسبيَّةُ الشَّرِّ وأسبقيَّةُ الحكمة الإلهيَّة

يرفض المتكلِّمون المسلمون (مثل الإماميَّة والمعتزلة والماتريديَّة وغيرهم) والفلاسفة المسلمون (مثل ابن سينا والمُلَّا صدرا) الفكرة القائلة، إنَّ الشَّرَّ هو كيان وجوديٌّ إيجابي ومستقلٌّ، مساوٍ في مرتبته للخير. بدلاً من ذلك، يُنظر إلى الشَّرِّ من خلال منظورَين رئيسَين:[٢]

أ. الشَّرُّ أمرٌ عدميٌّ (Privatio Boni): الشَّرُّ في جوهره ليس شيئًا مخلوقًا بذاته، بل هو «عدم» أو «نقص» في كمال ما. فالمرض هو عدم الصحَّة، والجهل هو عدم العلم، والفقر هو عدم الغنى. الله يخلق الوجود والكمالات، والشرور هي مجرَّد لوازم عرضيَّة لهذا الوجود المادِّي المحدود. كما يقول (ابن سينا) النقص لا يتعلَّق بـ «الوجود المحض»، بل يتعلَّق بالعدم.

---

١ - عبد العاطي محمد طلبة: منهجية المقارنة في معالجة جون هيك لمشكلة الشر وتطبيقاتها العملية، ص٣٤ - ٣٥.

٢ - أحلام إبراهيم الصياد: العناية الإلهية ووجود الشر في العالم عند المعتزلة وابن سينا - دراسة مقارنة، ص٢٨٤ - ٢٨٩.

ب. الـشَّرُّ أمرٌ نسـبيٌّ وجزئيٌّ: ما يبـدو شرًّا من منظور فردي أو جزئي قـد يكون خيرًا من منظور كلِّيٍّ وشـامل. فالمطر الذي يفسد نزهة شـخص هو نفسه الذي يَروي الأرض ويأتي بالخَصب. والألم الذي يسـبِّبه الطبيب للمريض عند إجراء عملية جراحية هو شرٌّ جزئيٌّ يهدف إلى خير كلِّيٍّ وهو الشـفاء. يرى المتكلِّمون أنَّ الحكم على الأفعال بالخير والشَّرِّ هو حكم نسبيٌّ، ولا يجوز للإنسان المحدود في علمه أن ينصِّب نفسه حَكمًا على أفعال الله المطلق في علمه وحكمته.

هذه النظرة تغيِّر جذريًّا من طبيعة المشكلة. فبدلاً من السؤال الهيوميِّ «لماذا خلق الله الشَّرَّ؟»، يصبح السؤال من المنظور الإسلامي: «لماذا اقتضت الحكمة الإلهية وجودَ هذه النقائص الجزئية أو الشرور النسـبية في هذا العالم؟» الجواب يكمن في أنَّ هذا العالم، بما فيه من خير وشرٍّ، هو «أحسـن نظام ممكن» لا بمعنى أنَّه خالٍ من الـشَّرِّ، بل بمعنى أنَّه النظام الذي يحقِّق أقصى قدر من الخير الكلِّي والمقاصد الإلهية العليا، والتي قد لا تدركها العقول البشرية المحدودة. فالشَّرُّ الجزئي يُحتمل في مقابل الخير الكثير الذي يترتَّب عليه.

٢ - القدرةُ الإلهيَّةُ الشَّاملةُ ومملكةُ الممكنات

تطـرح المقاربة الكلاميَّة تحدِّيًا مباشرًا للافتراض الأَسـاس في معضلـة (هيوم) التي تفترض تعارضًا بين الخيريَّة المطلقة والقدرة المطلقة. يجادل المتكلِّمون بأنَّ كمال القدرة الإلهية (القدرة الشاملة) يقتضي بالضرورة أن تتعلَّق بجميع «الممكنات» العقلية، والممكنات تنقسم على خير وشرٍّ، وحسَن وقبيح. فالإله الذي لا يستطيع أن يخلق إلا الخير هو إله مقيَّد ومجبَر، وليس كلِّيَّ القدرة. سـتكون قدرته ناقصة؛ لأنَّها لا تتعلَّق إلا بجزء من الممكنات. أمَّا الإله الكامل، فقدرته شـاملة، وإرادته تختـار من بين هذه الممكنات ما تشـاء، وحكمته هي التـي توجِّه هذه الإرادة لاختيار ما هو أصلح وأنسب في النظام الكلِّي للوجود.

هنـا يظهر اختلاف جوهريٌّ في الأولويَّات الفلسـفية. فبينما يفترض (هيـوم) والفكر الغربي الحديـث أنَّ «الخيريَّـة الكلِّية» (كما يفهمها الإنسـان) هي التي يجب أن تقيِّـد إرادة الله، يرى المتكلِّمـون أنَّ «القدرة المطلقة» (Sovereignty) هي الصفة الأسـاس، وأنَّ الخيريَّة والحكمة

تتجلَّيان من خلال أفعال هــذه القدرة المطلقة، وليس بوصفهما قيودًا عليها. والقول إنَّ الله "لا يريــد" الشَّرَّ بمعنى أنَّه "لا يقدر عليه" هو تحديد لقدرته، وهــو ما يتنافى مع كمال الألوهيَّة. أمَّا القــول إنَّه "لا يريده" بمعنى أنَّه لا يختاره أبدًا، فهذا يعني أنَّ العالم يجب أن يكون خيرًا محضًا، وهذا قد لا يكون "أحسن العوالم الممكنة" من منظور الحكمة الإلهية التي تقتضي وجودَ التنوُّع والابتلاء والاختيار.

٣ - الشَّرُّ دليلٌ على الحدوث: حجَّةُ (الماتريديِّ) الفريدةُ

يقــدِّم الإمام (أبو منصور الماتريديُّ) (ت. ٣٣٣ هـ) حجَّــةً مبتكرة وفريدة، تقلب حجَّة الشَّرِّ رأسًا على عقب، وتجعل من وجود الشَّرِّ دليلاً على وجود الله، لا حجَّة ضده. هذه الحجَّة التي لا نجد لها مثيلاً مباشرًا في الردود الغربية، تنطلق من ملاحظة وجود المتقابلات في العالم.

يجادل (الماتريديُّ) بــأنَّ العالم مليء بالمتناقضات والمتقابــلات: الحياة والموت، الصحَّة والمرض، النور والظلمة، الخير والشَّرُّ. هذا التعاقب المستمرُّ للمتقابلات على المحلِّ (العالم) نفسِــه هو الدليل القاطع على أنَّ هذا العالم «متغــيِّر»، وكلُّ متغيِّر فهو «حادث» (أي له بداية في الزمــن) و«ممكن» (أي أنَّه لم يوجد بذاته، بل كان وجودُه وعدمُه متســاويَين). والعالم الحادث الممكن يفتقر بالضرورة إلى علَّــة لوجوده في ذاته، فلا بد له من «مُحدِث» و«مُرجِّح» خارجي، واجب الوجود، وهو الله.[١]

الخطوة الحاســمة في حجَّة (الماتريدي)، هي كالآتي: لو كان العالم قد أوجد نفسه، أو كان موجودًا بذاته، لاختار لنفسه أكملَ الحالات وأفضل الصفات، أي كان سيكون خيرًا محضًا، خاليًا من أي نقص أو شرٍّ. لكنَّ وجود الشرور والنقائص في العالم يثبت بما لا يدع مجالاً للشــك أنَّه لم يوجد بنفسه، بل هو محكوم بإرادة خارجية حكيمة هي التي أوجدته على هذه الصورة المليئة بالأضــداد لتحقيق مقاصد عليا. وهكذا، فإنَّ وجــود الشَّرِّ، بدلاً من أن يكون "صخرة الإلحاد"،

١ - علي محمود العمري: علم الكلام والشــبهات المعاصرة – مشــكلة الشر عند الإمام الماتريدي نموذجًا، ص٣٩٤ – ٣٩٦.

يصبح جزءًا لا يتجزّأ من البرهان على حدوث العالم؛ ومن ثَمَّ على وجود الخالق.[١]

٤ - الشَّرُّ ابتلاءٌ ومسؤوليَّةٌ إنسانيَّةٌ

إلى جانب هذه التحليلات الفلسفية، يقدِّم التصوُّر الإسلامي بعدًا غائيًّا وخُلقيًّا واضحًا لوجود الشَّرِّ؛ 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 ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾ [البقرة: ١٥٥]. الهدف من هذا الابتلاء هو تمييز الصادق من الكاذب، والصابر من الجازع، وتطهير النفوس، وتذكير الإنسان بفَقره وضَعفه وحاجته الدائمة إلى الله.

في الوقت نفسه، هناك تأكيد قاطع على المسؤولية الإنسانية عن الشَّرِّ الخُلُقيِّ. فالظلم والفساد والحروب هي نتيجة مباشرة لاختيارات الإنسان و﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾ [الشورى: ٣٠]. منح الله الإنسان الإرادة الحرَّة، وهو مسؤول عن كيفية استعمالها. هذا ينسجم مع «دفاع الإرادة الحرَّة» في بعض جوانبه، لكنَّه يضعه ضمن إطار أوسع من الحكمة الإلهية والابتلاء. فالشرور الطبيعية هي ابتلاء من الله، والشرور الخُلُقيَّة هي نتيجة لأفعال البشر وابتلاء لغيرهم. وفي كلتا الحالتين، هناك حكمة إلهية ومقصد غائيٌّ يتجاوز مجرَّد المعاناة العبثية.

خامسًا: دراسةٌ نقديَّةٌ من منظور مدرسة الحكمة المتعالية

زيادةً على ما تقدَّم توجد رؤية نقديَّة مستمَدَّة من منظور تيَّار فكري متكامل ومتجذِّر في الفلسفة الإسلامية يُعرف بـ «الحكمة المتعالية». سيجري التركيز على ثلاثة من أبرز أعلام هذا التيَّار: (صدر الدين الشيرازي)، و(الشهيد مرتضى مطهَّري)، و(العلَّامة الطباطبائي). إنَّ ردَّهم لا يقتصر على تفنيد حجج (هيوم) نقطة نقطة، بل يتجاوز ذلك ليقدِّم رؤية كونيَّة (world view) بديلة تمامًا، تنطلق من

١ - أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، ص٨٣.

مقدِّمات ميتافيزيقيَّة ومعرفية مختلفة جذريًّا عن تلك التي قامت عليها فلسفة (هيوم).

والاختلاف بين (هيوم) وفلاسفة الحكمة المتعالية ليس مجرَّد اختلاف في تفسير ظاهرة الشَّرِّ، بل هو صدام بين رؤيتين كونيَّتين متعارضتين في جوهرهما. من جهة، تقف رؤية (هيوم) التجريبية التي تحصر المعرفة في نطاق الحواس وتجعل من التجربة الإنسانية المحدودة مقياسًا لكلِّ شيء. ومن جهة أخرى، تقف رؤية الحكمة المتعالية الميتافيزيقيَّة التي تنطلق من حقيقة الوجود المطلق وتفهم العالم ضمن نظام غائيٍّ متكامل؛ حيث لا يُنظر إلى الشَّرِّ باعتباره حقيقة مطلقة، بل ظاهرة نسبيَّة وعدميَّة تخدم غايات أسمى في بنية الوجود الكلِّية.

١ - الردُّ الشيرازي: الشَّرُّ أمر عدميٌّ في نظام الوجود الأحسن

في مواجهة الحصار الفلسفي الذي فرضه (هيوم)، لا يقدِّم (الملاَّ صدرا) مجرَّد «دفاع» أو «تبرير»، بل يقدِّم رؤية وجوديَّة (أنطولوجيَّة) متكاملة تعيد صياغة المشكلة من جذورها. فبدلاً من محاولة تبرير أفعال الله أمام محكمة العقل الإنساني، يبدأ الملاَّ صدرا بسؤال أعمق: «ما طبيعة الوجود؟ وما طبيعة الشَّرِّ؟».

أ - أصالة الوجود والخيريَّة: إعادة تعريف نقطة الانطلاق.

ينطلق الملاَّ صدرا من المبدأ الميتافيزيقيِّ الأساس في فلسفته: «أصالة الوجود». وفقًا لهذا المبدأ، الحقيقة الأصيلة في العالم هي الوجود، أمَّا الماهيَّات فليست إلا حدودًا واعتبارات ذهنيَّة لهذا الوجود. والأهم من ذلك، أنَّ الوجود مرادف للخير والنور والكمال. كلُّ ما هو موجود، بقدر ما له حظٌّ من الوجود، هو خير. هذا المبدأ يقلب منظور (هيوم) الذي يبدأ من «التجربة» الحسِّية؛ حيث يبدأ (ملاَّ صدرا) من حقيقة «الوجود» العقلية والميتافيزيقيَّة. وبما أن الله هو واجب الوجود، فهو الوجود المحض والخير المحض، والعالم ليس إلا فيضًا وتجلِّيًا لهذا الوجود الخيِّر. هذا ليس دفاعًا، بل هو تعريف ميتافيزيقيٌّ أساس: الوجود هو الخير.[١]

---

١ - غفران حسايني: «تأويلية الشر وتمظهراته في المملكة الإنسانية عند ملا صدرا الشيرازي»، ص١٢٧ - ١٢٩.

ب - تحليل ماهيَّة الشَّرِّ: العدم والنسبيَّة

بنـاءً على تعريف «الوجود = الخير»، فإنَّ «الشَّرَّ» لا يمكن أن يكون موجودًا بالمعنى نفسـه. مـن هنا، يقدِّم (الملاَّ صدرا) تحليله المزدوج لطبيعة الشَّرِّ، والذي يهدف إلى «إذابة» المشـكلة بدلاً من «حلِّها»، من خلال إظهار أنَّ صياغة (هيوم) نفسها مبنيَّة على فرضية خطأ، وهي أنَّ الشَّرَّ كيان وجودي إيجابي.

ج - الشَّرُّ أمرٌ عدميٌّ

الحجَّة المركزية عند (الملاَّ صدرا) هي أنَّ الشَّرَّ ليس له وجود إيجابيٌّ مستقلٌّ، بل هو «عدم» أو «نقـص» في كمال كان من شـأن الشيء أن يمتلكه. فالمرض هو عـدم الصحة، والجهل هو عدم العلـم، والموت هو عدم الحياة. الله الذي هو مصدر الوجود، لا «يخلق» الشَّرَّ، بل يخلق الموجودات (مثل الجسم الحيِّ) التي قد يعتريها النقص والعدم (المرض) بسبب طبيعتها المادِّية المحدودة وقابليَّاتها الناقصة. الشرور ليست أشياء مخلوقة، بل هي غيابات لكمالات.[1]

د - الشَّرُّ أمرٌ نسبيٌّ

إنَّ كثيراً ممَّا نعدُّه شرًّا هو في الحقيقة نسـبيٌّ ويعتمد على وجهـة نظرنا الجزئية والمحدودة. فالمطر الذي يُفسد نزهةً هو نفسُـه الذي يروي الأرض ويأتي بالخَصب. وسُمُّ الأفعى الذي هو شرٌّ للإنسان، هو خير ووسيلة دفاع وبقاء للأفعى نفسها. يؤكِّد (الملا صدرا) أنَّ الحكم على نظام كونيٍّ شامل من منظور فرديٍّ وجزئيٍّ هو خطأ منهجيٌّ فادح.

هـ - نظرية «أحسن نظام ممكن»

بنـاءً على ما سـبق، يقدِّم (المـلاَّ صدرا) حجَّته بـأنَّ هذا العالم الماديَّ، بمـا فيه من شرور جزئيَّـة وعدميَّة، هو «أحسـن نظام ممكن». هذا المفهوم عند (الملاَّ صـدرا) يختلف جوهريًّا عن التفاؤل السـاذج الذي سخر منه (فولتير). فحجَّة (الملاَّ صدرا) ليست مبنيَّة على التفاؤل، بـل على الضرورة الميتافيزيقيَّة. هي لا تعنـي أنَّ العالم خالٍ من الشَّرِّ، بل تعني أنَّ أيَّ محاولة لإزالة هذه الشرور الجزئية ستؤدِّي حتمًا إلى إزالة خيرات أعظم بكثير، أو حتى إلى عدم وجود

---

١ - لو محمد قراكز: «الخير والشر في الحكمة المتعالية»، ص٢.

العالم المادِّي نفسه.[١]

يرى (الملاَّ صدرا) أنَّ ما يعدُّه (هيوم) "عيوب تصميم" (مثل الألم والتضادِّ والقوانين الجامدة) ليست عيوبًا على الإطلاق، بل هي "لوازم ذاتية" لعالم مادِّي قائم على التغيير والحركة. فعالم مادِّي دون ألم أو نقص أو تضادٍّ لن يكون "هذا العالم" وقد جرى تحسينه، بل سيكون عالمًا مختلفًا تمامًا، كعالم الملائكة (الخير المحض) الذي هو موجود بالفعل ولا حاجة لتَكراره. وهكذا، فإنَّ الشَّرَّ ليس خطأً في التصميم، بل هو الثمن الحتميُّ واللازم لوجود الخير في عالم مادِّي متغيِّر.

٢ - رؤية (مطهَّري): الأبعاد التربوية للشرور والعدل الإلهي

إذا كان (الملاَّ صدرا) قد وضع الأساس الميتافيزيقيَّ للردِّ على (هيوم)، فإنَّ (الشهيد مرتضى مطهَّري)، مع قبوله بهذا الأساس، يضيف بعدًا غائيًّا وتربويًّا، محوِّلًا الشَّرَّ من «مشكلة ميتافيزيقيَّة» إلى «فرصة بيداغوجيَّة»؛ إذ هو لا يكتفي بالسؤال «ما هو الشَّرُّ؟»، بل يركِّز على السؤال «ماذا يفعل الشَّرُّ؟ وما الغاية منه؟».

أ - فوائد الشرور وضرورة التضادِّ: الشَّرُّ أداة للكمال

يجادل (الشهيد مطهري) بأنَّ الشرور ليست مجرَّد لوازم سلبية للنظام، بل لها وظيفة إيجابية وفعَّالة في تحقيق الكمال. فالخيرات والكمالات الإنسانية لا تظهر قيمتُها ولا يمكن تحقيقها إلا في مواجهة أضدادها. 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 الصحَّة. هذه الرؤية تعيد تأطير المعاناة، فبدلاً من أن تكون «بيانات شاذَّة» كما يراها هيوم، تصبح «منهجًا دراسيًّا» ضروريًّا 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»، ص٤ - ١٠.

ب - الشرورُ ابتلاء هادف: من العبثيَّة إلى الغائيَّة

يتعمَّق (مطهَّري) في مفهوم «الابتلاء» بوصفه إطارًا تفسيريًّا رئيسًا للمعاناة. فالمصائب والابتلاءات، من هذا المنظور، ليست أحداثًا عشوائية أو عبثية، بل هي جزء لا يتجزَّأ من خطَّة تربوية إلهيَّة هادفة. الغاية من هذا الابتلاء هي صقل الإنسان، وتنمية طاقاته الكامنة، وإظهار جوهره الحقيقي، وتمييز الصابر من الجازع. يؤكِّد (مطهري) على أنَّ السعادة والبؤس ليسا مرتبطين بشكل مباشر بالظروف المادِّية الخارجية (الغنى والفقر، الصحَّة والمرض)، بل بكيفية استجابة الإنسان لهذه الظروف. فالبلاء قد يصبح نعمة تؤدِّي إلى السعادة الروحية والكمال، فيما النعمة والرخاء قد يصبحان نقمة تؤدِّي إلى الغفلة والانحطاط. هذا التحوُّل من التساؤل عن «السبب» إلى التساؤل عن «الغاية» هو جوهر ردِّ (مطهَّري)، وهو يقدِّم للمؤمن إطارًا عمليًّا للتعامل مع المعاناة، محوِّلًا إيَّاها من مصدر للشكِّ إلى محفِّز للنموِّ.[١]

ج - العدلُ الإلهيُّ نظامٌ كليٌّ متوازنٌ

يقدِّم (مطهَّري) مفهومًا للعدل الإلهي يختلف جذريًّا عن المفهوم القانوني أو القضائي السائد في النقاش الغربي. هو يرفض فكرة أنَّنا نملك «حقوقًا» على الله يمكن أن ينتهكها، فالله هو المالك المطلق للوجود. بدلًا من ذلك، العدل الإلهيُّ عند (مطهَّري) هو مفهوم «جمالي» أو «نظامي»، يشبه الانسجام والتوازن في عمل فنِّي متكامل أو نظام بيئي معقَّد. العدل يعني «وضعَ كلِّ شيء في موضعه المناسب» وإعطاءَ كلِّ موجود ما يستحقُّه وفقًا لقابليَّاته الذاتية لتحقيق كمال وجمال النظام الكلِّي.[٢] بناءً على ذلك، فإنَّ "التفاوت" في الخلق (لماذا هذا جميل وذاك قبيح؟ لماذا هذا إنسان وذاك حيوان؟) ليس تمييزًا ظالمًا، بل هو ضرورة حتميَّة لوجود نظام متكامل ومتنوِّع. فعالم كلُّ أجزائه متماثلة سيكون عالمًا رتيبًا وفقيرًا وبلا معنى، أشبه بلوحة فنِّية مرسومة بلون واحد. إنَّ العدل الإلهيَّ يقتضي هذا التنوُّع الذي هو أساس ثراء الوجود وكماله. بينما يرى (هيوم) في هذا التفاوت عيوبًا، يرى (مطهري) فيه تباينات ضرورية لانسجام كلِّيٍّ.

---

١ - مرتضى المطهري: العدل الإلهي، ص١٧٢ - ١٧٧.

٢ - مرتضى المطهري: العدل الإلهي، ص١٦٨ - ١٧٠.

٣ - تفسير (العلَّامة الطباطبائي): الشَّرُّ في منظومة القضاء الإلهي

يقدِّم (العلامة الطباطبائي) في تفسيره الموسوعيِّ «الميزان في تفسير القرآن» تركيبًا فريدًا بين العمق الفلسفي والتأصيل القرآني، مقدِّمًا ما يمكن عدُّه الردَّ الأكثر دقَّة وتقنيَّة على المعضلة المنطقية التي طرحها (هيوم). منهجه يكشف أنَّ الصدام ليس فقط في «الجواب»، بل في صلاحية «السؤال» الهيوميِّ نفسه.

أ - الشَّرُّ عدم في ضوء القرآن: تركيبٌ بين الفلسفة والتفسير

يتبنَّى (الطباطبائي) الطرحَ الفلسفيَّ الذي أرساه فلاسفة كـ(ابن سينا) و(الملا صدرا)، والقائلَ إن الشَّرَّ في جوهره «عدم» وليس وجودًا أصيلاً. لكنَّه لا يكتفي بتقديمه حجَّة فلسفية مجرَّدة، بل يسعى إلى تأصيله ضمن الرؤية القرآنية الكلِّية. من خلال منهجه في «تفسير القرآن بالقرآن»، يوضح أنَّ الآيات التي تتحدَّث عن الشَّرِّ والمعاناة، مثل قوله تعالى: ﴿**إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا**﴾ [المعارج: ٢٠]، يجب أن تُفهم في ضوء هذا المبدأ الميتافيزيقيِّ. فالشَّرُّ «يمسُّ» الإنسان بصفته حالةً عارضةً أو نقصًا، وليس كيانًا مخلوقًا بشكل مستقلٍّ. ويؤكِّد (الطباطبائي) أنَّ فهمنا يجب أن يخضع للرؤية الكلِّية التي يقدِّمها الوحي، والتي تعيد تعريف المصطلحات: «الخير» ليس مجرَّد غياب الألم، بل هو الانسجام مع الغاية الإلهية، و«الشَّرُّ» هو الابتعاد عن هذه الغاية.

ب - القضاءُ بالذات والقضاءُ بالعرض: مفتاحُ فهم الإرادة الإلهيَّة

يقدِّم (الطباطبائي) تمييزًا فلسفيًّا دقيقًا وحاسمًا للردِّ على المعضلة المنطقية لـ(هيوم)، وهو التمييز بين القضاء بالذات والقضاء بالعرض. إنَّ معضلة (هيوم) تفترض ضمنيًّا أنَّ الله «يريد» الشَّرَّ بالطريقة نفسها التي «يريد» بها الخير. يردُّ (الطباطبائي) هذه الفرضية بتوضيح أنَّ الإرادة الإلهية ليست مفهومًا بسيطًا متجانسًا، بل لها مستويان:[١]

- القضاء بالذات: هو ما تتعلَّق به الإرادة الإلهية بشكل مباشر وأصليٍّ، وهو دائمًا الوجود والخير والكمال. فالله يريد الخير لذاته.
- القضاء بالعرض: هو ما يتبع القضاء بالذات بوصفه لوازمَ حتميَّة لا تنفكُّ عنه في عالم

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص١٨٦ - ١٨٨.

المادَّة. الشرور والنقائص لا تتعلَّق بها الإرادة الإلهية بشكل مباشر، بل هي من لوازم خلق نظامٍ خيرٍّ بالذات.

يضرب الفلاسـفة مثالاً لذلك بالنار: يريد الله خلقَ النار لمـا فيها من خيرات ومنافع عظيمة (وهذا قضاء بالذات)، ولكنْ من لوازم وجود النار أنَّها تحرق إذا لامست جسمًا قابلاً للاحتراق. هذا الإحراق (الشَّرُّ الجزئيُّ) ليس مقصودًا لله بالذات، بل هو لازم بالعرض لوجود النار الخيِّرة. هذا التمييز يفكِّك التناقض الظاهريَّ الذي طرحه (هيوم)، فيمكن لله أن يكون كلِّيَّ الخيريَّة (لأنَّه لا يريد الشَّرَّ بالذات)، وكليَّ القدرة (لأنَّه يخلق النظام الذي يسـتلزم الشَّرَّ بالعرض)، ومع ذلك يوجد الشَّرُّ.

ج - محدوديَّة المنظور البشريِّ مقابل العلم الإلهي الشامل

في نهاية المطاف، فإنَّ روح تفسير الميزان تؤكِّد أنَّ إشكاليَّة (هيوم) برمَّتها تنبع من خطأ منهجيٍّ فادح: وهو محاكمة الإرادة الإلهيَّة المطلقة والعلم الإلهي الشامل من خلال منظور بشري جزئي ومحدود وقاصر. فالقرآن الكريم يدعو الإنسـان مرارًا إلى التسليم بوجود حكمة إلهية قد تخفى عليه تفاصيلها، وأنَّ كثيراً ممَّا يراه الإنسـان شرًّا قـد يكون في حقيقته خيراً له في المآل أو ضمن الخطة الإلهية الكبرى، كما في قوله تعالى: ﴿**وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ**﴾ [البقرة: ٢١٦]. السـؤال الصحيح من منظور (الطباطبائي) ليس "لماذا يوجد ألم؟"، بل "ما وظيفة الألم في النظام الإلهي الشامل الذي يهدف إلى تحقيق الكمال؟" إنَّ سؤال (هيوم) هو نتاج غفلة عن الغاية الكلِّية للوجود، وتركيز مفرط على التجربة الإنسانية الجزئية.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة النقديَّة لقضية الشُّرورِ عند (ديفيد هيوم) والردود اللاهوتية عليها، نصل إلى مجموعة من النتائج المحورية التي تكشف عن عمق الصدام بين رؤيتين كونيَّتين متعارضتَين. لم تكن حجَّة (هيوم) مجرَّد اعتراض عابر، بل كانت النتيجة الحتميَّة لمشروعه الفلسفيِّ التجريبيِّ الذي حصر المعرفة في نطاق الحواس، وجعل من التجربة الإنسـانية المحدودة الحَكم النهائيَّ عـلى كلِّ شيء. وقـد أظهر البحث أنَّ قوَّة حجَّة هيوم لا تكمن في صياغتها المنطقية فحسـب،

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

أهم النتائج المستخلصة:

١. نجح (هيوم) بشكل كبير في تقويض الأسس التقليدية للاهوت الطبيعي من خلال نقدِه لمفهوم الســببيَّة وحصره للمعرفة في الانطباعات الحسِّية. لقد أجبر اللاهوتيين على عــدم الاكتفاء بتقديم أدلَّة عقلية مجرَّدة، بل مواجهــة حقيقة الشَّرِّ التجريبيَّة باعتبارها أقوى حجَّة مضادَّة.

٢. أظهرت الدراسة أنَّ الفكر اللاهوتي الغربي، ممثلاً في (ألفين بلانتينغا) و(جون هيك)، قــدَّم ردودًا متطوِّرة ومنطقية. بينما نجح "دفاع الإرادة الحرَّة" لـ (بلانتينغا) في تفكيك "المشــكلة المنطقيَّة للشرِّ" إلى حدٍّ كبير، وقدَّمت "ثيوديسيا صناعة الروح" لـ (جون هيك) إطارًا غائيًّا لتفسير وجود الشَّرِّ بوصفه أداة للنموِّ الروحي.

٣. قصــور الــردود الغربية: على الرغم مــن قوَّتها، ظلَّت هذه الردود قــاصرة في التعامل مــع حجم الشرور "المجانية" والشر الطبيعي الــذي لا يبدو أنَّه يخدم أيَّ غاية خُلُقيَّة واضحــة. إنَّها تظلُّ "دفاعــات" تحاول إثبات إمكانية التوافق بــين وجود الله والشَّرِّ، لكنَّها لا تقدِّم تفسيراً مقنعًا لواقع المعاناة القاسية.

٤. عمق المقاربة الإسلامية: كشفت الدراســة أنَّ الفكر الإسلامي، ولا سيما في مدرسة الحكمة المتعالية، يقدِّم رؤية وجودية (أنطولوجيَّة) تعيد صياغة المشكلة من جذورها. فمن خلال مبادئ مثل "أصالة الوجود" والنظر إلى الشَّرِّ كـ "أمر عدمي" أو "نسبي"، يتحوَّل الســؤال من "لماذا يوجد الشَّرُّ؟" إلى "ما وظيفة هذا النقص في نظام الوجود الأحسن؟".

٥. تكامُليَّة الرؤية الإسلامية: تميَّزت الردود الإسلامية، من (الماتريديِّ) إلى (الملَّا صدرا) و(الطباطبائي)، بتقديم رؤية متكاملة تجمع بين التحليل الفلسفي العميق (الشَّر عدم)، والغاية التربوية (الشَّر ابتلاء)، والرؤية الكونية الشــاملة (العدل الإلهي نظام متوازن).

إنَّ حجَّـة (الماتريدي) التي تجعل من وجود الشر دليلاً على وجود الخالق تمثِّل قلبًا فريدًا للمنظور الهيوميِّ.

إنَّ الصـدام الحقيقي بين هيوم والفكر اللاهوتي، ولا سـيما الإسـلامي منـه، هو في جوهره صدام في "نقطة البداية". يبدأ (هيوم) من الإنسـان وتجربته الجزئية، ويحاكم المطلق بناءً على هذا المحدود. في المقابل، ينطلق الفكـر الديني من حقيقة وجود الله المطلق، ويفهم التجربة الإنسانية ضمن هذا الإطار الكلِّي.

من منظور نقدي، يمكن القول إنَّ كلا الطرفين قد لا يسـتطيع إقناع الآخر بشـكل كامل؛ لأنَّ أدواتهـما ومنطلقاتهما مختلفـة جذريًّا. يطالب (هيـوم) بدليل تجريبيٍّ عـلى الخيرية الإلهية، وهو مطلب يسـتحيل تحقيقه ضمن منهجـه الخاص؛ لأنَّ التجربة بطبيعتهـا جزئية ومحدودة. واللاهوتيون يطالبون هيوم بتجاوز منظوره الحسِّي المحدود لرؤية الحكمة الكلِّية، وهو ما ترفضه فلسفته من الأساس.

ومع ذلك، يبدو أنَّ المقاربة التي تقدِّمها الحكمة المتعالية هي الأكثر شمولاً وعمقًا؛ لأنَّها لا تكتفي بتقديم "دفاع" منطقي، بل تقدِّم "رؤية وجودية" بديلة. هي لا تحاول فقط حلَّ اللغز، بل تعيد تعريفَ قِطَعِه. فبدلاً من النظر إلى الشَّرِّ باعتباره "بيانات شـاذة" تدحض النظرية، تراه جزءًا ضروريًّا ولازمًا من بنية عالم مادِّي متغيرٍّ، عالم مصمَّم ليكون مسرحًا للابتلاء والنموِّ والكمال.

في نهايـة المطاف، قد لا تكون قضية الشَّرِّ مشـكلة تُحَلُّ بالمنطق وحـده، بل هي سرٌّ يتعلَّق بطبيعـة الوجود والغاية منه. لقـد أجبرنا هيوم على أخذ المعاناة الإنسـانية بجدية قصوى، لكنَّ الردود اللاهوتية العميقة تذكرنا بأنَّ الحكم على مسرحية كونية عظيمة من خلال مشهد واحد قد يكون حُكمًا متسرِّعًا وقاصرًا.

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. Burtt, 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 منصــور الماتريدي: كتاب التوحيــد، تحقيق: بكر أوغلي ومحمــد 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 الهاشـمي: الفيلسوف جون هيك (John Hick) حياته وأهم أفكاره اللاهوتية – عرض وتحليل، مجلة كلية العوم الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، ٢٠٢٠م.
- جون هيك: فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية لبنان، ط١، ٢٠١٠م.
- ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
- عبد العاطي محمد طلبة: منهجية المقارنة في معالجة جون هيك لمشـكلة 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: فلسـفة الدين عند ديفيد هيوم، ترجمة: حيدر نجف، العتبة العباسية المقدسـة – المركز الإسـلامي للدراسات الإسـتراتيجية – سلسلة الدراسـات 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، ط١، ١٩٥٦م.
- مرتـضى مطهري: العدل الإلهي، ترجمـة: محمد عبد المنعم الخاقـاني، دار الفقه للطباعة والنشر، إيران، ط١، 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 محمـد قراكز: الخير والشر في الحكمـة المتعالية، مجلة المحجَّـة، العدد (١٤)، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦م.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، مؤسسة آية الله العظمى الميلاني لإحياء الفكر الشيعي، ص (١٨٦ – ١٨٨) http://qadatona.org
- طراد حمادة: مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية، مجلة المحجَّة، العدد (١٤)، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦م.

مشكلةُ الشَّرِّ عند (جون ليزلي ماكي) (دراسةٌ نقديَّةٌ)

أ.د. جميل حمداوي[1]

ملخّص

يتنـاولُ المقالُ معضلةَ الشَّرِّ عند (جون ليـزلي ماكي - John Leslie Mackie) ضمن رؤية خُلُقيَّة شـكيِّيَّة إلحاديَّة، منطلقًا من خمس فرضيَّات رئيسـة هي: الله كلِّيُّ الخيريَّة، الله كلِّيُّ القـدرة، الله كلِّيُّ المعرفـة، الله موجودٌ، الشَّرُّ موجودٌ. وقد تعامـلَ معها من منطلق منطقيٍّ وجدليٍّ وحجاجيٍّ من أجل أن ينكرَ وجودَ الله ما دام اللهُ شرِّيرًا. بمعنى أنَّه درسَ التَّناقضاتِ الموجودةَ بين الفرضيَّات الخمسِ من خلال الحلولِ الكافية والحلولِ الخطأ.

كما ناقـشَ الإرادةَ الحرَّةَ عنـد البشر في التَّعاملِ مع الـشَّرِّ. ولكنَّنا فنَّدنـا معظمَ أطاريحِه الفلسفيَّة واللاهوتيَّة؛ انطلاقًا من نظريَّاتِ الفلاسفة والمَناطِقةِ المسلمين.

الكلمات المفتاحية: الشَّرُّ، الفرضيَّاتُ الخمسُ، الشَّرُّ الخُلُقيُّ، الشَّرُّ الميتافيزيقيُّ، الشَّرُّ الطَّبيعيُّ، نظريَّةُ الصلاحِ والأصلحِ، نظريَّةُ الكَسْبِ.

١ - أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، المغرب.

مقدّمة

تُعـدُّ قضيَّةُ الشَّرِّ من أهــمِّ القضايا الميتافزيقيَّة والعقَديَّة التي انشـغلَ بها الفلاسـفةُ، وعلماءُ اللَّاهـوت، ورجالُ الدِّين، والفـرَقُ الكلاميَّةُ. وقد اتَّخذتْ طابعًا دينيًّـا لاهوتيًّا ما دام الشَّرُّ فعلاً خُلُقيًّا مشـينًا مقترنًا بالخطيئة والجريمة والجناية. وبالتالي، يستلزمُ من صاحبه أن يطلبَ من الله العفوَ والصفحَ والمغفرةَ.

ويعدُّ الشَّرُّ نقيضَ الخير. وهو سـببُ المعاناة الذَّاتيَّة والموضوعيَّة، وسـببُ الشَّـقاء والأذى والعدوان على الآخر. وقد يكون الشَّرُّ خُلقيًّا، وميتافيزيقيًّا، وفيزيائيًّا (المعاناة)، ودينيًّا، وطبيعيًّا، وتقنيًّا. فالحياةُ كفاحٌ مسـتمرٌّ ضدَّ الشَّرِّ، وسـعيٌ جادٌّ إلى تحصيل الخير قصْدَ تحقيق السَّـعادة والفضيلة والكمال. وكما قالَ (كروتشه - Croce): "إن الشَّرَّ هو المحرِّكُ الدائمُ للحياة الروحيَّة".[1]

فالـشَّرُّ هو انحـرافُ الإرادة واضطرابُها، والميلُ نحو الفوضى والخـراب والعدوان، وانتهاكٌ متعمَّدٌ وغيرُ متعمَّد للحدود المشروعة والتمرُّدُ عليها، وارتكابُ الجرائم المجتمعيَّة، وممارسـةُ العنـف والأذى والقتل. وهو يعنـي عدمَ الخضوع لأوامـر الشَّرع والقانـون والأخلاق، وعدمَ الانصياع للقيم الخُلُقيَّة والمجتمعيَّة والدِّينيَّة. "وليسَ من شكٍّ في أنَّ الأخلاقَ مظهرٌ من مظاهر النِّظام أو التَّكامل في حياتنا الشَّخصيَّة، فلا غرابةَ بعد ذلك في أنْ يكونَ الشَّرُّ عائقًا أو عقبةً تحولُ دون تحقُّق وَحدتنا الشَّخصيَّة. ومعنى هذا أنَّ الشَّرَّ يمثِّلُ في حياتنا النَّفسيَّة ضربًا من الانقسام أو التوزُّع؛ لأنَّه يمنعُنا من الخضوع للقيم العليا التي يمكنُ أنْ تضمنَ لنا شيئًا من النِّظام أو التَّكامل في الشَّخصيَّة. مضافًا إلى أنَّه ينطوي دائمًا على استسلامٍ للظُّروف الخارجيَّة المتعارضة، واسْتكانةٍ

١ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص١٨٦.

أمامَ الإغـراءاتِ الدُّنيويَّةِ المتعدِّدة، كما أنَّه ينطوي على عمليَّةِ رفضٍ للاسـتماعِ إلى نداءِ القيمِ. وحين يقولُ بعضُ فلاسفةِ الأخلاقِ؛ إنَّ تجربةَ الشَّرِّ تمثِّلُ دائمًا ضربًا من الخيانةِ أو عدمِ الوفاءِ، فإنَّهم يعنونَ بذلك أنَّها في جوهرِها عمليَّةُ إنكارٍ للقيمِ!"[١]

إذا كان هناك من فلاسفةِ الأخلاقِ مَن يعتبرُ الشَّرَّ قيمةً خُلُقيَّةً مطلقةً، فإنَّ هناك من يجعلُه قيمةً نسبيَّةً. فالشرُّ هو حليفُ التَّشتُّتِ، والتَّفكُّكِ، والانقسامِ، والتَّصدُّعِ، والتمزُّقِ، والانكسارِ. ويؤثِّرُ هذا كلُّه في وحدتِنا النَّفسيَّةِ وحياتِنا الشَّخصيَّةِ، ووجودِنا الميتافيزيقيِّ.

أوَّلًا: معضلةُ الشَّرِّ من منظورِ (ماكي):

اشـتُهر الفيلسـوفُ الأسـترالي (جون ليزلي ماكي-John Leslie Mackie) (١٩١٧-١٩٨١) بإسـهاماته ضمن ما يسمَّى بفلسـفة الدين والميتافيزيقا. وقد تبنَّى موقفًا يُسمَّى بالشكِّ الخُلُقيِّ من خـلال تصدِّيه الحِجاجيِّ واللاهوتيِّ للوجود الموضوعيِّ للخـير والشَّرِّ باعتبارهما كياناتٍ معياريَّة جوهريَّة. ومن أشهر أعماله (الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ)[٢]، ويبدأ صراحةً بعبارة "لا توجد قيمٌ موضوعيَّة". ويستخدم عدَّة حجج لدعم هذا الادِّعاء. ويُحاجج بأنَّ بعض جوانب الفكر الخُلُقيِّ نسبيَّة، وأنَّ الأخلاق الموضوعيَّة تتطلَّب سِمةً جوهرية عبثيَّة لتوجيه العمل. والأهمُّ مـن ذلك كلّه، يعتقـد أنَّه من الصعب جدًّا معرفة كيف يمكن للقيـم الموضوعية أن تتداخل مع سِـمات العالم الطبيعي، ويُجادل بأنَّه من الصعب تبرير معرفتنا بـ "كيانات القيم" أو تفسـير أيِّ روابط أو عواقب قد تترتَّب عليها، ومن الممكن إثبات أنَّه حتى دون القيم الموضوعية، سـيظلُّ لدى الناس سببٌ للاعتقاد بها إيمانًا راسخًا.

وفيما يتعلَّق بالدين، يُعرَف (ماكي) بدفاعه الشـديد عن الإلحاد؛ بحيث أثبت أنَّ مشكلة الشَّرِّ تُضعف الديانات التوحيدية الرئيسة[٣]. وتُعدُّ انتقاداته لنظريَّة العدالة الإلهيَّة القائمة على الإرادة

---

١ - زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص:١٨٨.

2 -John Leslie Mackie :Ethics: Inventing Right and Wrong .

3 -See, for example, Mackie : Le miracle du théisme : arguments pour et contre l›existence de Dieu.

الحـرَّة بالغة الأهمِّية. فهو يُجادل بأنَّ فكرة الإرادة الحرَّة البشرية لا تمُثِّل دفاعًا عن أولئك الذين يرغبـون في الإيمان بوجود كائـنٍ كلِّيِّ القدرة في مواجهة الشَّرِّ والمعانـاة؛ لأنَّ هذا الكائن كان بإمكانه أن يمنحنا الإرادة الحرَّة والكمال الخُلُقيَّ، ما يدفعنا إلى اختيار الخير في كلِّ موقف. وقد نشر عام ١٩٥٥م كتاب (الشر والقدرة المطلقة)[١] الذي لخَّص فيه وجهة نظره القائلة؛ إنَّ الإيمان بوجود الشَّرِّ وإله كلِّيِّ القدرة، وكلِّيِّ العلم، وكلِّيِّ الخير غير عقلاني إطلاقًا[٢].

وفي الميتافيزيقيا، قدَّم (ماكي) إسـهامات مهمَّة فيما يتعلَّق بطبيعة العلاقات السببيَّة، وخاصةً العبارات الشرطيَّة التي تصفها ومفهوم الشرط الداخلي.[٣]

ويـرى (ماكي) أن ثمَّة خمسَ فرضيات أو حجج اسـتدلالية يرتكز فيهـا بحث الشَّرِّ هي: الله موجود، والله كلِّيُّ القدرة، والله كلِّيُّ المعرفة، والله كلِّيُّ الخيرية، والشَّرُّ موجود. هذه الفرضيات المنطقيَّـة والبرهانيَّـة والحِجاجيَّة لا تعني أنَّ الله غير موجود ما دام الـشَّرُّ موجودًا في العالم أو الكون الذي نعيش فيه. فعلينا أن نؤمن بوجود النقيضين في هذا العالم؛ الخير والشر معًا، فالشرُّ طريق ضروري لمعرفة الخير. والإيمان وصحَّة الاعتقاد يستوجبان أن نؤمن بوجود الخير والشر معًا. ولا يعني وجود الشَّرِّ غيابَ الإله وعدم وجوده. ولا يعني أيضًا أن الله شرِّير لا يسـتحقُّ أن يُعبد، بل القضية تتعلَّق بالإرادة الحرَّة للبشر، فكلُّ فرد يشعر بامتلاكه للحرِّية والإرادة، وهو قادر عـلى الإتيان بالخير والشَّرِّ معًا، فلا يعقل أن يكون الإنسـان أعلى وأقـدرَ من الربِّ، فالله خالق للخير والشَّرِّ معًا، ولا يمارس الشَّرَّ (العذاب والانتقام) إلا إذا كان الفعل البشري عبارة عن خطيئة أو جناية أو سيِّئة لا تعقبها مغفرة أو توبة، أي: كان فعَلا عدوانيًّا متعمَّدًا في حق الآخرين.

إن مشكلة وجود الشَّرِّ في العالم مشكلة فلسفية عامَّة تواجه أنماط الإيمان الديني كلَّها، وقد مثَّلت التحدِّي الأقوى للإيمان بوجود الله في الماضي والحاضر والمسـتقبل. بمعنى أن قضية الشَّرِّ قضية فلسفية وكلامية نوقشت قديمًا وحديثًا في مجالات عدة. وتحضر مشكلة الشَّرِّ مقابلاً

1 - J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence,» Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. pp. 200212-.

2 -(en) Mackie, « Iv.—Evil and Omnipotence », Mind, vol. LXIV, no 254, 1955, p. 200–212

3 -The Cement of the Universe: A Study of Causation .

موضوعيًّا للإيمان والإلحاد ونفي للربوبيَّة، فما دام الله يرتكب الشرور، فهو غير موجود منطقًا وبرهانًا ومعتقدًا. ويعني هذا أنَّ الإنسان يستغرب من كثرة الشرور والجرائم والحروب التي يرتكبها الناس ضد بعضهم بعضًا، ولا يتدخَّل الله ليغيِّر الواقع البائس الذي يعيش فيه الإنسان كأنَّه غائب عن العالم بطريقة تراجيديَّة على الرغم من أن الله كليِّ المعرفة، وكليَّ الخيرية، وكليَّ القدرة؛ ما يسبِّب الشكَّ عند الإنسان المؤمن في قدرة الله على التغيير والإنقاذ. ويعرف هذا المنحى بالشكِّ الخُلُقيِّ عند الفيلسوف (جون ليزلي ماكي).

وقد وظَّف (ماكي) الشَّرَّ حجةً برهانية ومنطقية أو دليلاً أو شبهة تبريرية للملحدين؛ للطعن في وجود الله، وعدم الإيمان به ما دام الله تصدُر عنه الشرور الطبيعية والفيزيقية والخُلُقيَّة تجاه عباده من البشر، أو يكون غائبًا عن العالم لا يتدخَّل ولا يصلح ولا ينقذ. وإذا كانت هذه الشبهة قد ظهرت على استحياء قديمًا، فقد صارت اليوم أهمَّ الحجج التي يعتمد عليها الملحدون وأقواها. وتعدُّ هذه الشبهة "صخرةَ الإلحاد"، بل هي الحجَّة المركزية للإلحاد. وتعتبر أيضًا السبب الأول للإلحاد، وإنكار وجود الله الخالق.

وقد أقرَّ فيلسوف اللاهوت وأستاذ الفلسفة بجامعة نوتردام (ألفين بالنتينجا- Alvin Plantinga) " بأنَّ مشكلة الشَّرِّ هي أقوى دليل، وربما تكون الدليل الوحيد الذي يمكن استحضاره ضد المعتقد الإلهي."[١]

ويعني هذا أنَّ معضلة "وجود الشر في العالم، وحسب ما يعتقد الفيلسوف الأمريكي (رونالد ناش- Ronald Nash) هي أقوى تحدٍّ للإيمان بوجود الله في الماضي والحاضر والمستقبل."[٢]

فالله كليُّ القدرة، والله كليُّ الخيرية، والله كليُّ المعرفة، والله موجود، والشرُّ موجود هي فرضيات ميتافيزيقية ولاهوتية غير متَّسقة منطقيًّا وبرهانيًّا، فلا يعقل أن يكون الله كليَّ الخيريَّة، وشرِّيرًا في الوقت نفسه؛ إذ يعني هذا أنَّ الله غير موجود ما دام لم يتدخَّل في العالم لتغييره وفَرْض الخيريَّة، أي: إن مشكلة الشَّرِّ دليل على عدم وجود الله، ويطعن الدليل في صدق الإيمان بوجود

١ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٢١.

٢ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٢٢.

الله؛ حيث يبدو أنَّ هناك توتُّرًا منطقيًّا في الجمع المنطقيِّ بين الفرضيات الخمس في نسق واحد متَّسق[١].

وقد " تشكَّلت مشكلة وجود الشَّرِّ في العالم عبر مجموعة من الأسئلة التي صيغت بشكل شبه عقلاني متعمَّد؛ ليقود إلى الإلحاد، من قبيل: كيف يترك الإله كلَّ هذه الشرور المتمثِّلة في الكوارث والأزمات والأوبئة والأمراض التي تفتك بالأطفال والنساء والشيوخ وسائر البشر دون رحمة أو شفقة؟ ولماذا يخلق الإله أطفالاً مشوَّهين إذا كان قادرًا على أن يخلقهم أسوياء؟ ولماذا يترك الله نيران الحروب مشتعلةً حتى تلتهم الأخضر واليابس، وتعصف بحياة الأبرياء والضعفاء دون أن يتدخَّل بقدرته غير المتناهية لإيقافها ورفع المعاناة عن كاهل البشر؟ وهذه التساؤلات -من منظور إلحادي - تقودنا إلى أربعة مزاعم أو احتمالات رئيسة، وهي: إمَّا أن لا يكون هناك إله. وإمَّا أن يكون هناك إله، ولكنَّه عاجز ولا يستطيع أن يوقف كلَّ هذا الشَّرِّ الموجود في العالم. وإمَّا أن يكون هناك إله ولكنَّه لا يعلم ولا يعرف ما يعانيه البشر من آلام ومعاناة، فهو إله يشوبه نقص. وإمَّا أن يكون هناك إله يعلم الشَّرَّ والألم والمعاناة، وقادر على منعها، لكنَّه لا يريد ذلك، فهو إله شرِّير يستمتع بصراخ الأطفال ونحيب الضعفاء، ويتلذَّذ بإراقة الدماء وقتل العزل والأبرياء! ما يضع الإله بين احتمالات أربعة، هي: عدم وجود الإله، أو الإله العاجز، أو الإله الناقص، أو الإله الشرِّير."[٢]

وتسمَّى هذه الفرضيات بمشكلة الشَّرِّ الاستنباطيَّة؛ لأنَّ الاستنتاج الإلحاديَّ بالإمكان استنباطه من الفرضيات المقبولة من المؤمن، أو هذا ما يُفترض. وهي المشكلة المتعلِّقة بالتناقض الموجود بين دعوى وجود إله قدير وعليم ورحيم، وبين وجود الشَّرِّ. والتي زعم أصحابها وجود تناقض بين الفرضيات الخمس الآتية: (الله موجود، والله كليُّ القدرة، والله كليُّ المعرفة، والله كليُّ الخيرية، والشرُّ موجود).

"يُعدُّ الفيلسوف الأسترالي (جون ليزلي ماكي) أهمَّ القائلين بها، وقد تابعه في ذلك كلٌّ من:

---

١ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٢٢.

٢ -غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٢٢.

الفيلسوف الإنجليزي (أنطوني فلو- Felw Antony) في بحثه المنشور عام ١٩٥٥ والمعنون بـ (القدر، الإلهية والحرِّية إلانسانية)، والأمريكيان (جون مكلوسكي- Mccloskey .J.H) في بحثه المنشور عام ١٩٦٠ المعنون بـ (الله والشر)، و(هنري أيكن- Aiken Henry) في بحثه المنشور سنة ١٩٥٧ بعنوان بـ (الله والشر). كما يعد الفيلسوف الأمريكي (ألفين بالنتينغا) هو أهم من فنَّد مزاعم تلك المشكلة، وأثبت تهافت حجج أصحابها.[١]"

وفي بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، وتحديدًا في عام ١٩٥٥ م قدَّم الفيلسوف الأسترالي (جون ليزلي ماكي) بحثًا بعنوان (الشر والقدرة الكلِّية) أثبت فيه وجود الشَّرِّ في العالم بوصفه مبرِّرًا للإلحاد. وأنَّه يحْدث "فجوة تفسيرية يتحتَّم على المؤمن أن يحاول إمَّا ملأها أو تعليلها؛ إذ ارتأى أن وجود الله وصفاته المنسوبة له مثل الخيريَّة الكلِّية والقدرة الكلِّية والمعرفة الكلِّية تتعارض منطقيًّا مع وجود الشر في العالم"[٢]، أو فيما عرف «بحجَّة ماكي» التي صاغها على النحو الآتي:

ينتهي (ماكي) إلى القول، إنَّ مشكلة الشَّرِّ التقليدية تفتح المجال لمزيد من النقد العقلانيِّ للدين؛ إذ يمكن إثبات أنَّ المعتقدات الدينية لا تفتقد إلى الدعم المنطقيِّ فحسب، بل إنَّها تبدو غير عقلانية بشكل بيِّن. وأنَّ أجزاء العقائد اللاهوتية الأساس تبدو متعارضة مع بعضها بعضًا. ولكي يثبت اللاهوتي الإيمان عليه أن ينبذ المنطق بصورة أكثر تطرُّفًا حتى يصبح مهيَّأً ليس فقط لتصديق ما لا يمكن تصديقه، بل تصديق ما يمكن دحضه.[٣]

يزعم (ماكي) أنَّ المقترحات الثلاثة الآتية لا يمكن أن تكون كلُّها صحيحة:

- الله قادر على كلِّ شيء.
- الله صالح كليًّا.
- هناك بعض الشرور.

---

١ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٤٥.

٢ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٤٥.

٣ - غيضان السيد علي: «الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر»، ص٥٩.

Maki (J.L.), Evil and Omnipotence, Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. p. 200

هذه المبادئ الثلاثة ليست متناقضة شكليًّا. ولإثبات تناقضها علينا إضافة بعض المبادئ الأخرى؛ حيث يقدِّم (ماكي) مبدأين:

- إذا كان هناك شيء جيِّد بالكامل، فإنَّه يزيل دائمًا أكبر قدر ممكن من الشَّرِّ.
- إذا كان هناك شيء قادر على كلِّ شيء، فإنَّه قادر على فعل أيِّ شيء.

يعتقد (ماكي) أن هذين المبدأين معقولان. وباستخدامهما يمكننا استنتاج تناقض في المبادئ الثلاثة التي بدأنا بها.

وبما أن المبادئ الخمسة المذكورة أعلاه تنطوي على تناقض، وليس هناك أيُّ تناقضات حقيقية، فلدينا اختزال لهذه المجموعة من المبادئ. وهذا يعني أن واحدًا منها على الأقل يجب أن يكون خطأً. فالسؤال المهمُّ هو: أيٌّ منها؟

يطرح (ماكي) مختلف الإجابات عن هذا السؤال. ويميِّز بين نوعين رئيسين من الحلول: الحلول الكافية، والحلول الخطأ.

هناك حلولٌ كافيةٌ كثيرةٌ لمشكلة الشَّرِّ، وقد تبنَّاها، عددٌ من المفكِّرين. على سبيل المثال، قرَّرت فئة قليلة التخلِّي عن قدرة الله المطلقة، وارتأى عددٌ أكبر الاحتفاظ بمصطلح «القدرة المطلقة» مع تقييد نطاقه، مذكِّرين بعددٍ من الأمور التي لا يستطيع كائنٌ قادرٌ على كلِّ شيءٍ القيام بها. قال بعضٌ إنَّ الشرَّ وهمٌ، ربما لأنَّهم زعموا أنَّه حتى لو كانت الأمورُ الدنيويَّةُ كما نراها إلى حدٍّ كبير، فإنَّ ما نسمِّيه شرورًا ليس شرورًا في الحقيقة. قال بعضٌ إنَّ ما نسميه شرًّا هو مجرَّد حرمانٍ من الخير، وأنَّ الشرَّ بالمعنى الإيجابي، أي: الشر الذي يُعارض الخيرَ حقًّا، غير موجود. واتَّفق كثيرون على أنَّ الفوضى ليست سوى انسجامٍ مُساء فهمه، وأنَّ الشرَّ الجزئي خيرٌ عالمي.

مضافًا إلى الحلول المناسبة، يجب أن ندرك وجودَ حلول متناقضة غير مُرضية، والتي لا تنطوي إلَّا على رفض جزئي أو مؤقَّت لأحد الافتراضات التي تُشكل المشكلة عند النظر إليها معًا. يُرفض أحد الافتراضَين صراحةً، ولكن يُعاد تأكيده أو افتراضه سرًّا في مكان آخر من النظام.

أما الحلول الخطأ هي في واقعها لا تُعتبر رفضًا لأيِّ مبدأ أدَّى إلى التناقض. لهذا السبب، لا يعتقد (ماكي) أنَّها تُفيد اللاهوتي الذي يحاول حلَّ مشكلة الشر. وتهدف مناقشته لكلٍّ منها إلى توضيح أسباب فشلها في معالجة المشكلة الحقيقية.

فاللــه قويٌّ، والله خيرٌ، ولكن لِمَ يوجد الشر في العــالم؟ فهنا تناقض جليٌّ بين هذه الحقائق الثلاث عند اللاهوتيين. فالحقيقتان الأولى والثانية صائبتان، والثالثة خطأ. ويعني هذا؛ ليس هناك اتِّســاق وانسجام بين هذه الفرضيات الثلاث. ويعني هذا؛ أنَّ الشَّرَّ يتناقض مع الخير. ويدلُّ هذا عــلى أنَّ الكائن الخيرِّ يلغي الشَّرَّ كليًّــا. وبما أنَّ الكائن خيرٌ، والشَّرَّ موجود، فهذا يعني أنَّ هناك مفارقة وتناقضًا وتضادًّا ميتافيزيقيًّا ولاهوتيًّا[١].

ثانيًا: حججٌ وشبهاتٌ:

يطرح (ماكي) مجموعة من الشــبهات والحجج المنطقية من أجل مناقشة معضلة الشَّرِّ، وقد حصر هذه الحجج في القواعد الآتية:

١. القاعــدةُ الأولى: لا يمكنُ للخير أنْ يوجدَ دون وجودِ الشَّرِّ؛ لأنَّ الشَّرَّ ضروريٌّ لمعرفةِ الخيرِ.

الفكرة الأســاس -هنا- هي أنَّ اللــه لم يكن ليتمكَّن من خلق عالم فيه أيُّ خير دون الســماح ببعض الشَّرِّ، لأنَّه من المستحيل أن يوجد الخير دون الشَّرِّ. وأمَّا القول؛ إنَّ هذا يشكِّل قيداً على قدرة الله المطلقة. فإنَّ القدرة المطلقة لا تمتدُّ إلى القيام بأشياء مستحيلة منطقيًّا[٢].

٢. القاعدةُ الثَّانيةُ: الشَّرُّ ضروريٌّ باعتباره وسيلةً لتحقيق الخيرِ

الفكرة الأســاس هنا هي أنَّ الله يستخدم الشَّرَّ لإحداث الخير، بالطريقة نفسها التي نجد فيها أنَّنا في كثير من الأحيان نضطرُّ إلى القيام بشيء مؤلم، مثل الذهاب إلى طبيب الأســنان لتحقيق نهاية مرغوبة، مثل: إصلاح تجويف في الأسنان.

---

1 - John Leslie Mackie : Truth, Probability, and Paradox (1973), Oxford University Press, ISBN 09-824402-19-.

2 -John Leslie Mackie : Éthique: Inventer le bien et le mal (1977), Viking Press, (ISBN 0-14-8-013558).

٣. القاعـدةُ الثَّالثةُ: إنَّ الكونَ الذي فيه بعضُ الشَّرِّ أفضلُ من الكونِ الذي لا يوجدُ فيه أيُّ شرٍّ.

الفكرة الأساس هنا هي أنَّ بعض أنواع الشَّرِّ ضرورية لأنواع معيَّنة من الخير.

ما الفرق بين هذا الردِّ على مشكلة الشَّرِّ والردِّ السابق؟

لنتذكَّر تمييز (لايبنتز- Leibniz) بين ما هو ضروري ماديًّا وما هو ضروري ميتافيزيقيًّا. إحدى قراءات الاعتراض الأول هي أن الشَّرَّ ضروري ماديًّا لبعض الخيرات، أمَّا الاعتراض الحالي فهو أن الشَّرَّ ضروري ميتافيزيقيًّا لبعض الخيرات.

خلق الله، حسب الفيلسوف الألماني (ليبنتز)، بقدرته وقوَّته الخارقة والعظيمة، جميع العوالم الممكنة والمقبولة وغير المتناقضة منطقيًّا. لكنَّ الله اختار من بين هذه العوالم الممكنة أفضلها، ويتميَّز هذا العالم المختار بتقابل الخير والشَّرِّ. ويعني هذا أنَّ عالمنا الحالي هو العالم الموجود الحقيقـي الذي أراده الله لنا. وبما أنَّ الله يريد الخـير والصلاح والتوفيق لهذه الأمَّة، فقد وضع ميزانًا جزائيًّا عادلاً يحاسب به الإنسان حسب ما أوتي من خير وشرٍّ. لذلك، خلق الله لنا أفضل العوالم الممكنة التي تتميَّز بتعدُّدها ولا محدوديتها الكونيَّة. في حين، لا توجد العوالم الأخرى إلا من جهة المنطق ليس إلَّا.

ويُعـدُّ عالمنا من أفضل العوالم الممكنة مـا دام يوجد فيه الشَّرُّ، ولا يمكن تصوُّر العالم دون شرٍّ. ويدلُّ هذا على أنَّ الله قويٌّ وجبَّار ومهيمن؛ يخلق الخير كما يخلق الشرَّ. وعالمنا بشرِّه يعدُّ أفضل العوالم الممكنة كما يقول فولتير في روايته كانديد (Candide)[1]. ويسود عالمنا الأرضي ما يسمَّى بالشرِّ الفيزيائي الذي يكمن في الألم والمعاناة والأمراض.

٤. القاعدةُ الرَّابعةُ: الشَّرُّ ضروريٌّ للإرادة الحرَّة.

الفكرة الأساس هنا؛ هي أنَّ عددًا من أنواع الشَّرِّ على الأقلِّ ليست نتيجة لأفعال الله، بل نتيجة للأفعال الحرَّة للبشر.

1 -Voltaire, Candide ou l›Optimisme, Vanves, Hachette.

إذا كان اللــه قد خلق البشر؛ بحيث يفضِّلون في اختياراتهم الحــرَّة الخير أحيانًا والشرَّ أحيانًا أخرى، فلماذا لم يخلقهم؛ بحيث يختارون الخير دائمًا بحرِّية؟ إذا لم يكن هناك استحالة منطقيَّة في اختيار الإنســان للخير بحرِّية في مناســبة واحدة أو عدَّة مناسبات، فلا يمكن أن تكون هناك اســتحالة منطقيَّة في اختياره للخير بحرِّية في كلِّ مناســبة. إذًا، لم يكن الله، أمام خيار بين خلق آلات بريئة وخلق كائنات قد تخطئ أحيانًا في تصرُّفها بحرِّية: كان متاحًا له بوضوح إمكانيَّة أفضل لخلق كائنات تتصرَّف بحرِّية، ولكنَّها دائمًا ما تكون على حق. من الواضح أنَّ عدم استفادته من هذه الإمكانية يتعارض مع كونه كلِّيَّ القدرة وخيرًا كليًّا.

يعنــي هذا؛ أنَّ الشَّرَّ ليس فعلاً جبريًّا إلهيًّا، بل يعود إلى الفاعل الإنســاني وإلى إرادته الحرَّة. أي: خلــق اللــه الخير والشَّرَّ، لكنَّ الإنســان باعتباره فاعلاً حرًّا هو الذي يكتســب الخير والشَّرَّ ويطبِّقهما في العالم. ويدلُّ هذا على أنَّ الإنسان هو الفاعل المسؤول عن شرور أفعاله وأعماله. وأنَّ الله هو خيرٌ وطيِّب لا يقبل إلَّا الخير ولا يفعل إلَّا الخير. أما الشَّرُّ، فهو مرتبط بالإنســان ما دام يمتلك الحرِّية والإرادة في فعل الشَّرِّ. ويعني هذا كلُّه أنَّ الإنســان يتمتَّع بحرِّية كبيرة تتيح له أن يفعل ما يشــاء، ويرتكب الأخطاء والشرور مهما كان نوعها، وأنَّ الله ليس مسؤولاً عن شرِّه. ويعنــي هذا أنَّ الله قادر على فعل الشَّرِّ، ولكنَّــه لا يفعله، بل أعطى الناس الحرِّية الكاملة لفعل الخير والشَّرِّ، فتركهم يفعلون الشرور دون مضايقتهم أو محاصرتهم أو مراقبتهم بشــكل فوري، بل يمهلهم ليحاسبهم بعد ذلك حسب المنظور الإسلامي.

ثالثًا: نقدٌ وتقويمٌ:

بنى (ماكي) استنتاجه المنطقيَّ والاعتقادي والحِجاجيَّ على مجموعة من الحجج والشبهات الإلحادية والشــكِّية لينفي وجود الله على أساس أنَّ الله عاجز وناقص وغير مبالٍ بالعالم الذي خلقه.

ويشــكُّ (ماكي) أيضًا في قدرة الإنســان على فعل الشَّرِّ ما دام يمتلك الحرِّية على أســاس أنَّه الفاعــل الحقيقي. فمعضلة الشَّرِّ دفعت كثيراً من الفلاســفة وعلماء اللاهوت ورجال الدين إلى إعلان مواقفهم الإلحادية دون التفكير في القضية بشــكل موضوعيٍّ وعلميٍّ. فالله خلق الخير

والشرَّ معًا، ولكنَّه خيرٌ بطبعه، وليس شرِّيرًا. ولو لم يخلق الشَّرَّ، لكان الإنسان أقوى من الله ما دام يرتكب الشَّرَّ، ويفعل الخير.

ويمكن أن نردَّ على (ماكي) بأقوال العدليَّة من المسلمين عند تناولهم قضية العدل وخاصَّة نظرية والأصلح، ونظرية الحسن والقبيح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بحيث يميِّز العدليَّة بين الشَّرِّ الخُلُقيِّ الذي يقترفه الإنسان، وهو ما يجب أن نصطلح على تسميته بالظلم؛ كالقتل والسرقة والحرب والفساد بوجه عام، وبين الشَّرِّ الذي لا دخل ليد الإنسان في وجوده، وهو على نوعين: شرٌّ ميتافيزيقيٌّ ويُقصد به الموت المحتوم، وشرٌّ طبيعي كالأمراض والكوارث الطبيعية؛ الذي لا دخل لإرادة الإنسان في حدوثه. وليس سوى الشَّرِّ الخُلُقيِّ الذي يجب وصفه بالفساد. أمَّا النوعان الآخران من الشَّرِّ فهما ليسا فسادًا؛ لأنَّهما خاضعان لقوانين ثابتة، ولأنَّهما - كما يقول العدليّة - يعودان في الأخير بالنفع على الإنسانية. ويعتبر العدليّة أنَّ الآيات القرآنية تنفي دائمًا الشَّرَّ الخُلُقيَّ عن الله؛ كالظلم والتكفير والفساد، وتنسبه للإنسان.

وإذا كان الله لا يفعل الشَّرَّ ولا يأمر به، ولا يجوز عليه تبديد المنافع وتضييعها، دلَّ ذلك على أنَّه -تعالى- لا يفعل إلَّا الأصلح لعباده، فبمقتضى عدله هو لا يفعل إلَّا الخير، وبمقتضى حكمته لا يفعل إلَّا الأصلح للإنسان، وهذا يدخل تحت ما يسمِّيه العدليَّة باللطف الإلهي، الذي يعني في النهاية نفيَ كلِّ عبث في خلق الله وفي هذا الكون المنظَّم، وعدم ادِّخار أيِّ شيء فيه صلاح للإنسان؛ خليفة الله في هذا الكون. وقد تبيَّن لنا استحالةَ صدور الشَّرِّ عن الله، فهو صادر عن إرادة الإنسان وعن اختياره.

أمَّا فرقة الأشاعرة، فقد قالوا بنظرية الكسب على مستوى أفعال الإنسان. ويعني هذا أنَّ الإنسان ليس حرًّا حرِّية مطلقة، وليس مجبراً جبريَّة مطلقة. بمعنى أنَّ الإنسان يكسب ما يشاء من أفعال الخير والشَّرِّ التي خلقها الله، فيستعملها بإرادته ومشيئته كما يريد ثوابًا وعقابًا. بمعنى أن الله الذي خلق الإنسان يخلق فيه نوعًا من القدرة والاستطاعة يحسّها الإنسان عند الفعل ومعه. هذا النوع من القدرة والاستطاعة يسمِّيه (أبو الحسن الأشعري) كسبًا. أي: إنَّ الإنسان يكسب القدرة على الفعل حين القيام به، ولكنْ لا يستطيع الكسب إلا بقدرة من الله.

ويتبيَّن لنا، مما سبق قوله، إنَّ الإنسان يرتكب كثيراً من الشرور والآثام في حياته كالسرقة،

والكذب، والمُجون، واللهو، والعبث، والزنا، والانسياق وراء شهواته الجسدية والنفسية.

وتقوم فلسفة الشَّرِّ عند بعض الفلاسفة المسيحيّين على مبدأ الخطيئة التي تشكِّل أساس الشَّرِّ الخُلُقيِّ والميتافيزيقيِّ. ويعني هذا أنَّ الخطيئة هي مشكلة الإنسان الأساس. فالشرُّ هو محور ميتافيزيقا الدين عند فلاسفة الدين واللاهوت اعتمادًا على تفسيرات أفلاطون من جهة، والأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى. وقد أثبت (أوغسطين- Augustine) ضمن فلسفته المسيحية أنَّ المادة والجسد هما المصدران الرئيسان للشرِّ في العالم. و" كان (أفلوطين- Plotinus) قد ذهب - متأثِّرًا بأفلاطون- إلى أنَّ المادة هي أدنى درجة في سلسلة الموجودات، وهي لهذا السبب تتَّصف بالاضطراب واللا تحدُّد، واللا تعيين، ومن هنا كانت مصدرًا للشرِّ في العالم.

غير أنَّ (أوغسطين) سرعان ما رفض هذا التفسير على اعتبار أنَّه يتناقض تناقضًا واضحًا مع قول الكتاب المقدس " كلُّ ما خلقه الله حسن". فإذا كانت المادة من خلق الله فلا بدَّ أن تكون شيئًا حسنًا. أي: خيراً وليس شرًّا. ومعنى ذلك أنَّها لا يمكن أن تكون هي مصدر الشَّرِّ في العالم.

وفي مرحلة من مراحل رحلته التي كان يبحث فيها عن تفسير للشرِّ نجده يعتنق الثنائيَّة المانَوِيَّة (Manichean Dualism) التي فسَّرت الشَّرَّ تفسيراً سهلاً وبسيطًا؛ بأنْ افترضت وجود إلهين: الإله "أهورا مزدا" إله الخير والنور والمؤمنين الصالحين وكلِّ ما هو طيِّب وجميل في العالم، ثم إله الشَّرِّ "إله الشَّرِّ والظلمة" والطالحين والأشرار وكلِّ ما هو سيِّئ ورديء في العالم". والصراع بين الإلهين وأعوانهما، أو قلْ بين المملكتين: مملكة النور ومملكة الظلام قائم على أشدِّه، وسوف ينتهي آخر الدهر بفوز إله الخير وأعوانه من الشرفاء الطيِّبين.

وظلَّ القدِّيس (أوغسطين) تسع سنوات معتنقًا للثنائية المانويَّة سماعًا؛ وذلك لأنَّه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركَّب من الخير والشَّرِّ. وقد وجد أنَّه من طبيعة الوجود عند هؤلاء المانويِّين أن توجد الظلمة إلى جانب النور، بمعنى أن يوجدَ الشَّرُّ إلى جانب الخير، ويكون ملازمًا له. وعلى ذلك يكون الشَّرُّ عنصرًا أساسًا في طبيعة الحياة البشرية، وبهذا وجد (أوغسطين) ما يبرِّر وجود الشَّرِّ في هذا العالم."[1]

١ - إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٢٧-١٢٨.

وقد ظلَّ فلاسفة الدين حائرين أمام تفسير مشكلة الشَّرِّ الميتافيزيقي واللاهوتي. لذا، كانوا يعودون إلى المذهب الغنُّوصي من جهة، والأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى من أجل إيجاد تفسير مشكلة الشَّرِّ. فقد رجع (أوغسطين)، مثلاً، إلى فلسفة (أفلوطين) الذي أعجب به إعجابًا شديدًا، ويتساءل مرَّة أخرى: لمَ لا نقول: إنَّ المادة هي مصدر الشَّرِّ الموجود في العالم؟ ألم يكن الجسد هو مصدر الشهوات ومنبع الخطيئة؟ وإذا كانت المشكلة أنَّ الله خلق المادة فلمَ لا نقول: إنَّ الله خلق الوجود، والوجود بالضرورة خير، أما اللا وجود، فهو بالضرورة شرٌّ، والمادة بمعنى ما من المعاني هي لا وجود. واللا وجود يعني أنَّ المادة ليست موجودة وجودًا فعليًّا في العالم، وإذا صحَّ وكان اللا وجود شرًّا، فلا بد أنْ يستتبع ذلك أنْ تكون المادة هي مصدر الشَّرِّ في العالم، وهي بذلك تعني اللا وجود الأفلاطوني.

والواقع أنَّ هذه المادة ليست بالضبط اللا وجود، وإنَّما هي اللا خير. وإنْ كان ذلك يعني أيضًا أنَّ المادة - بمعنى ما- شر، ما دامت هي "لا خير"، أي انعدام للخير، ولعلَّ ذلك هو ما سمح لـ (أفلوطين) بالقول إنَّ المادة- أي الوجود- هي المصدر الأساس والمبدأ الحقيقي للشرِّ. غير أنَّ الحلَّ الذي نادى به (أفلوطين) يتَّفق مع بقية مذهبه، بمعنى أنَّ الله عند هذا الفيلسوف ليس خالقًا للعالم بالمعنى الذي يقول به الكتاب المقدس أو الذي نجده في الديانة المسيحية. ولهذا كان الله عند (أفلوطين) غير مسؤول عن وجود المادة. في حين، أنَّ الله الخالق لا يمكن أن يكون غير مسؤول عن طبيعة هذه المادة؛ سواء أكانت خيِّرة أم شرِّيرة كما هي الحال بالنسبة لإله (أفلوطين). وإذا كانت المادة شرًّا، فإنَّ ذلك لا يستلزم أن يكون الله هو نفسه شرًّا عند أفلوطين، في حين أنَّ المواقف غير ذلك تمامًا في المسيحية التي خلق الله فيها كلَّ شيء، وجعله حسنًا.[1]"

بيد أنَّ (أوغسطين) لم يقتنع بنظرة (أفلوطين) المتشائمة إلى المادة التي يعدُّها مخلوقة شرِّيرة. لذا، انغمس في اللاهوت المسيحي إلى أن شعر بتفاؤل ديني ميتافيزيقي. ومن ثم، تحدَّث عن نوعين من الشَّرِّ: الشَّرُّ الطبيعي الفيزيقي، والشَّرُّ البشري الخُلُقيُّ.

ينطلق (أوغسطين) من أنَّ جميع الأشياء التي خلقها الله، ولو كانت ماديِّة، هي خيِّرة أو حسنة

١ - أتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص١٦٤.

على أســاس أنَّ ما يخلقه الله فيه الصلاح والأصلح كما يقول العدليَّةُ المسلمون. فالفعل الإلهي فعل إيجابي وخيرٍّ:

"إنَّ جميــع الأشــياء مخلوقة منك، وإنَّ ما خلقه الله حســن. أما الشَّرُّ الــذي كنت أبحث عنه جهدي، فلم يكن من الأشياء الموجودة؛ إذ لا شيء يوجد من دونك، ولا قوام لشيء إلاَّ بك، فلا يســتطيع شيء من الخارج أن يتســلَّل إلى داخل هذا النظام المرتَّب الــذي رتَّبته أنت؛ ليقوم ببثِّ الاضطراب والتشويه بداخله.."[1]

ويعني هذا أنَّ الله خلق الخير والشَّرَّ معًا، ولكنْ بنيَّة حســنة وخيِّرة لصالح الإنسان، ومن أجل ســعادته وفضيلته وكماله. فالخــير والشَّرُّ درجات متفاوتة، فهناك خــير، وهناك الأفضل، وهناك الحســن، والأحسن. والشيء ينطبق على الشَّرِّ. فالكائنات والموجودات الطبيعية تتعرَّض للشرِّ، ولكن ليس بالمفهوم السلبي، بل بالمفهوم الإيجابي للشرِّ، كأن تؤول تلك الموجودات الطبيعية إلى الاندثار والزوال والفناء، وتبقى الأخرى حتى تتعرَّض للزوال أيضًا، وتلك سنَّة الحياة، وفيها سعادة للموجودات والكائنات الطبيعية عندما تعجز عن الاستمرار، ولا يكون لها رغبة في البقاء والاســتمرار في الحيــاة أمام المرض والعجز والكــبر والهرم. فالشرُّ هو قانــون إلهي يتحكَّم في الموجــودات الطبيعية والبشرية مــن أجل صالحها ومنفعتها. وفي هذا الصــدد، يقول (إمام عبد الفتاح إمام) في كتابه (مدخل إلى الميتافيزيقا):

«إنَّ العالم هو موطن الكون والفســاد في الطبيعة الحيَّة والطبيعة الجامدة على حد سواء. وما نســمِّيه بالشرِّ الطبيعي أو الفيزيقي هو فســاد الأشــياء المادِّية أو زوالها، وهو ليس شرًّا بالمعنى المطلق أو الدقيق لهذه الكلمة، وإنَّما هو نسبيٌّ. إنَّ أشكال الاضطرابات وألوان الدمار- حتى ولو كانت نسبيَّة؛ لأنَّها تحدث داخل النظام العام- فإنَّها يمكن أن تشكِّل ما نسمِّيه بالشرِّ الميتافيزيقي الذي يعبرِّ عن اللا مســاواة التي نلاحظها في المخلوقــات. فإذا كانت المادَّة في ذاتها خيرًا، فإنَّ كلَّ شيء يمكن أن يوصف- بالتالي- بأنَّه خير؛ لأنَّه ليس من الضروري أنْ يكون خيرًا في ذاته، بل

١ - أوغســطين: اعترافات القديس أوغيسطينيوس، الفصل السادس وعنوانه: (في معرفة أن الشر لا يوجد في الأشياء، بل في إرادة الإنسان الخبيثة).

حتـى لو كان أقلَّ خيرًا، فإنَّ ذلك لازمٌ للكمال الأعظم الذي يُعرف به الكلُّ. لكنْ ما ينبغي علينا ملاحظته هو أنَّ هذه الحدود نفسـها، الدالَّة على التصوُّر، وتلك التعبيرات التي نتَّهم بها الطبيعة هي من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة في داخل الشيء المخلوق بما هو كذلك؛ لأنَّ الأشياء قد خُلقت من العدم، ولأنَّها خُلقت فهي موجودة، ولمَّا كانت موجودةً فهي خيِّرة؛ ولكنَّها خارجة مـن العدم، فهي بالضرورة متغـيِّرة أو قابلة للتغيُّر. ومن ثَمَّ، ففي اسـتطاعتك أن تقول: إنَّ الشَّرَّ الفيزيقي هو قانون التغيُّر الذي لا يرحم.»[1]

وإذا كان الـشَّرُّ الفيزيقـي شرًّا طبيعيًّا إيجابيًّا بالمفهوم الديني واللاهـوتي، فإنَّ الشَّرَّ البشري والإنسـاني هو شرٌّ سـلبي. ويعني الشَّرُّ البشري أنَّه شرٌّ خُلُقيٌّ بامتياز؛ حيث يتمرَّد الإنسان على الله، ويستخدم إرادته وحرِّيته بطريقة غير صحيحة ومنافية للصواب، فيقترف المعاصي والكبائر والذنوب التي تسـتلزم العقاب، وحرمان الإنسـان من الخير الإلهي العـام والخاص. وبالتالي، يقترن الشَّرُّ الإنسـاني والبشري بارتكاب الخطيئة التي تسـتلزم التوبة والغفران عن طريق العودة إلى الله قصد التكفير عن الخطيئة. فالهدف من اللاهوت المسـيحي هو نُشـدان التوبة الإلهيَّة، والتخلُّـص من إثم الخطيئة الكبرى بسـبب اقتراف الشرور والآثام الجسـدية والنفسـية. ويرى (إمـام عبد الفتاح إمام) أنَّ "الشَّرَّ البشري هـو الشَّرُّ بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو يُردُّ إلى الإرادة البشرية، أو هو سوء استخدام للحرِّية عندما ينبذ المرء الخير الدائم، الخير الأزلي- المتمثِّل في إطاعـة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقـدس، ليجري وراء خير زائل وعابر. ولقد حدث أن اسـتخدم الإنسان إرادته استخدامًا سيِّئًا عندما وقع في الخطيئة الأولى. فهو لأنَّه مـزوَّد بإرادة حرَّة قادرة، وبالتالي على التمـرُّد والعصيان، فإنَّه قد تمرَّد وعصى. والخطأ لا يكمُن في أنَّـه أراد موضوعًا هـو شر في ذاته؛ لأنَّ فكرة مثل هذا الموضوع ذاتـه فكرة متناقضة، بل في سبيل البحث عن خيره الخاص العابر الزائل أشاح بوجهه عن الله، أعني عن الخير الدائم. وعلى الرغم من أنَّ الله هو الذي خلق هذا الإنسـان، فقد تكبَّر وتغطرس وفضَّل نفسـه على الله! وهو بفعله هذا جلب الشَّرَّ الخُلُقيَّ إلى العالم. إنَّ الإنسـان بارتكابه الـشَّرِّ الخُلُقيِّ فإنَّه يقلب النظام

١ - إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٣٠-١٣١.

رأسًـا على عقب، وهذا هو مفهوم الشَّرِّ في الفكر المسيحي. إنَّه يفعل أكثر من مجرَّد الانحراف عن طبيعته العاقلة أو التقليل من إنسانيَّته، وهذا هو مفهوم الشر في الفكر اليوناني. ولهذا حمل الشَّرُّ الخُلُقيُّ الأوَّل اسـمًا خاصًّا في المسيحية هو اسم الخطيئة. وهو يعني أنَّ الشَّرَّ الخُلُقيَّ قد أتى إلى الكون الذي خلقه الله بفعل من إرادة الإنسان الحرَّة."[1]

ونفهم من هذا كلِّه أنَّ الإنسان حرٌّ في أفعاله يكسب ما يشاء من خير أو شرٍّ، وهو مسؤول عن ذلك الفعل. بيد أنَّ الله يفعل الخير والصلاح للإنسان، ولو في شروره الطبيعية والبشرية كالزلازل والبراكين والهلاك والموت.

وإذا كان الخير هو قوَّة البناء، فإنَّ الشَّرَّ هو قوَّة الهدم. وإذا كان الخير محبَّة، فإنَّ الشَّرَّ كراهية. وإذا كان الخير قائمًا على غريزة الحياة، فإنَّ الشَّرَّ ينبني على غريزة الموت والهلاك.

خاتمة

وخلاصة القول، ينطلق (جون ليزلي ماكي) من مجموعة من الأسـئلة والافتراضات المنطقيَّة والحِجاجيَّة والجدليَّة ذات الطبيعة الفلسفيَّة واللاهوتيَّة لتبيان طبيعة الشَّرِّ مقارنة بخصلة الخير. وقـد أثبت أنَّ الشَّرَّ يوجد حيث يوجد الخـير، وأنَّ الشَّرَّ طريق ضروري لمعرفة الخير. وبالتالي، يستوجب فعلُ الشَّرِّ وممارسته أنْ تكون الإرادة البشرية حرَّة، وألَّا يكون هناك طوق وجبر وقهر. فالعالم الذي نعيش فيه ونحيا فيه ونمارس فيه الشَّرَّ هو أفضل العوالم الممكنة.

ويعنـي هذا أنَّ تصوُّرات (جون ليزلي ماكي) عن الشَّرِّ ذات طبيعة فلسـفيَّة ولاهوتيَّة ومنطقيَّة وكلاميَّة بامتياز. ويتَّسـم تصوُّره عن معضلة الشَّرِّ بالشكِّ الخُلُقيِّ والإلحاد عندما يثبت بأنَّ الله خيرٌ، ولكنَّـه أوجد الشرّ. ويعني هذا أنَّ الله شرِّير وغير موجـود وغائب عن هذا العالم البئيس الذي يعرف أنواعًا عدَّة من الشرور الخُلُقيَّة والطبيعية والميتافيزيقية.

وقد ميّزنا في هذا البحث بين الشَّرِّ الخُلُقيِّ الذي يقترفه الإنسان، وبين الشَّرِّ الذي لا دخل ليد

١ - إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٣١-١٣٢.

الإنســان في وجوده، وهو على نوعين: شرٌّ ميتافيزيقيٌّ ويُقصد به الموت المحتوم، وشرٌّ طبيعي كالأمراض والكوارث الطبيعية، وليس سوى الشَّرِّ الخُلُقيِّ الذي يجب وصفه بالفساد. أمَّا النوعان الآخران من الشَّرِّ فهما ليسا فسادًا؛ لأنَّهما خاضعان لقوانين ثابتة، ويعودان في الأخير بالنفع على الإنسانية.

وإذا كان الله لا يفعل الشَّرَّ ولا يأمر به، ولا يجوز عليه تبديد المنافع وتضييعها، دلَّ ذلك على أنَّه -تعالى- لا يفعل إلَّا الأصلح لعباده، فبمقتضى عدله هو لا يفعل إلَّا الخير، وبمقتضى حكمته لا يفعل إلَّا الأصلح للإنسان، وهذا يدخل تحت ما يُسمَّى باللطف الإلهي، الذي يعني في النهاية نفيَ كلِّ عبث في خلق الله وفي هذا الكون المنظَّم، وعدم ادِّخار أيِّ شيء فيه صلاح للإنسان.

المصادرُ والمراجعُ:

- أوغسطين: اعترافات القديس أوغيسطينيوس، تعريب: يوحنا الحلو، دار الشرق، بيروت، لبنان.
- أتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، طبعة ١٩٩٦م.
- إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- زكريا إبرهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج١، مصر، طبعة ١٩٦٨م.
- زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، دون توثيق.

المراجع الأجنبية:

- J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence,» Mind, New Series, Vol. 64, No. 254. (Apr., 1955), pp. 200212-.
- John Leslie Mackie : Éthique: Inventer le bien et le mal (1977), Viking Press, (ISBN 08-013558-14-).
- John Leslie Mackie : Truth, Probability, and Paradox (1973), Oxford University Press, ISBN 09-824402-19-.
- John Leslie Mackie :Ethics: Inventing Right and Wrong (1977), Viking Press, ISBN 01978) .8-013558-14- Reprint Available for loan at Open Library)
- Mackie 1982. Le miracle du théisme : arguments pour et contre l'existence de Dieu (1982), Oxford University Press,
- The Cement of the Universe: A Study of Causation (1980), Oxford University Press, ISBN 00-824642-19-.

- 12-Voltaire, Candide ou l'Optimisme, Vanves, Hachette, 2016,

المقالاتُ:

- غيضان السـيد علي: (الإلحاد ومشكلة الشر دراسة نقدية للإلحاد القائم على وجود مشكلة الشر)، مجلة متون، جامعة سعيدة، الجزائر، المجلد ٤، العدد٤، ١٩٢١م.

الوجودُ الإلهيُّ ومشكلةُ الشَّرِّ الخُلُقيِّ

قاسم شعيب[١]

ملخّص

أخذتْ مشكلةُ الشَّرِّ في العالم نصيبًا مهمًّا من النِّقاشات الدِّينيَّة والفلسفيَّة في إمكانيَّة التَّوفيق بين صفات الذَّات الإلهيَّة في العلم والقدرة والكمال والخيريَّة وبين وجود الشَّرِّ في العالم، قبل أن ينتقلَ النِّقاشُ إلى مستوىً آخرَ يتعلَّقُ بإمكانيَّة التَّوفيق بين الوجود الإلهيِّ ذاته ومشكلة الشَّرِّ.

رأى كثيرون، في الفضاء الغربيِّ خاصَّة، أنَّ وجودَ الشَّرِّ يتناقضُ مع صفات الله في القدرة والعدل والرَّحمة، فيما ذهبَ آخرون إلى التَّشكيك في وجود الله ذاته. لكنَّ فلاسفةً ولاهوتيِّين آخرين رفضوا هذا الاتجاهَ في التَّفكير وأكَّدوا أنَّ هذا ليس إلَّا محاولةً لتبرئة الإنسان من ظلمه وفساده وجرائمه، ولا يوجد تناقضٌ بين المسألتين. وكان الفلاسفةُ والمتكلِّمون المسلمون قد تناولوا هذه المعادلةَ ووصلوا إلى حقيقة أنَّ الشَّرَّ في العالم لا يمكنُ أن يكونَ سببًا لإنكار الخالق، بل لعلَّه يؤكدُ وجودَه وقدرتَه وحكمتَه، وأنَّ الإنسانَ هو المسؤولُ عن الشَّرِّ الخُلُقيِّ الذي يرتكبُه بإرادته الحرَّة.

تكمنُ أهمِّيةُ طرح المشكلة ومعالجتها بطريقة عقلانيَّة في تأثير المعتقدات في الممارسات لدى الإنسان. فكلَّما كان المعتقدُ فارغًا من القيم الخُلُقيَّة والروحانيَّات، كان السلوكُ مماثلًا له. كان الفلاسفةُ واللاهوتيُّون على وعي بأنَّ الفشلَ في تحقيق هذا التَّوفيق يكرِّس الاتجاهَ نحو الإلحاد واللا دينيَّة، وكلِّ ما ينتجُ من تداعيات في الواقع، أمَّا الوصولُ إلى صيغ منطقيَّة لحلِّ مشكلة الشَّرِّ في العالم فيكرِّسُ الإيمانَ ويكشفُ قدرةَ الإنسان، إذا حقَّقَ ذلك، على مواجهة الأسئلة الحارَّة، وإيقاف الممارسات الخاطئة.

الكلمات المفتاحية: مشكلةُ الشَّرِّ، الوجودُ الإلهيُّ، صفاتُ الذَّات الإلهيَّة، الفلاسفةُ الغربيُّون، الفلاسفةُ المسلمون، المتكلِّمون المسلمون، حروبُ الإبادة.

---

١ - باحث في الفلسفة والإسلاميات - تونس

مقدمة

كانت مسألةُ القيم حاضرةً في التأمُّل الفلسفيِّ منذ بداياتِه الأولى، تمامًا كما كانت حاضرة في الرسالات النبويَّة المتدفِّقة عبر التاريخ. لم يبدأ التفكيرُ في القيم الإنسانية مع فلاسفة اليونان، بل كان سابقًا لهم في مختلف الثقافات. ولعلَّ ما فعله اليونانيُّون هو التأطير الفلسفيُّ لهذه المسألة. كان التفكير الفلسفي اليوناني متَّصلاً بالسياق الحضاريِّ العالميِّ وكان امتدادًا له تأثُّرا وتأثيرًا. ولأجل ذلك كان حضور الأفكار الدينية القادمة من الشرق القديم قويًّا داخل المنظومات الفلسفية التي ظهرت في "أثينا" والمناطق المحيطة.

وعندما ظهر الإسلام كانت له رؤيتُه المختلفة لكثير من القضايا الفلسفية؛ بما في ذلك مسألة القيم التي تتضمَّن ثنائيَّة الخير والشَّرِّ. لكنَّ تلك الرؤية احتاجت إلى صياغة نَسَقيَّة خلقت اختلافاتٍ متنوِّعة في فهم أصولها وتفرُّعاتها.

يحتاج العمل الخُلُقيُّ إلى مبدأ يستمِّدُ منه قيمَه، ومن هنا ظهر الاختلاف في معيار القيمة الخُلُقيَّة، فتعدَّدت المدارس الفلسفية والدينية والفكرية في رؤيتها للقيم الخُلُقيَّة. لم تغب مسألة القيم عن فكر الفلاسفة المسلمين، فقد تناول (الفارابي) و(ابن سينا) و(ابن رشد) قضايا الخير والسعادة والفضيلة. لكنَّنا نجد لدى (المُلَّا صدرا الشيرازي) تنظيراً مختلفًا لمشكلة الشَّرِّ في العالم قائمًا على رؤيته الوجودية. أمَّا المتكلِّمون فإنَّهم قاربوا المسألة من زاوية دينية في إطار مفهوم العدل الإلهي بوصفِه أصلاً عقَديًّا، لدى كلٍّ من الإماميَّة والمعتزلة خاصَّة، وانطلاقًا من نصوص القرآن والسنَّة.

ومع انبثاق فكر الحداثة في الغرب بدأ التخلِّي التدريجي عن الاتِّجاهات المثالية والميتافيزيقية في الفكر الفلسفي والاتِّجاه نحو التفكير المادي الذي لا يؤمن إلا بالمحسوس ولا يقدِّس إلَّا

المنفعة، فظهرت المدارس الحسِّـية والماديِّة والحيَويَّة والوضعيَّة والنفعيَّة، وبات الخير مرتبطًا بالمنفعة الخاصة والشَّرُّ مرتبطًا بالألم الذاتي، وانتهى التفكير القائم على النزعة الإنسانية الكلِّية. وهو ما أنتج في النهاية حركةَ الاستعمار الواسعة التي مارست ألوانًا من الانتهاك والإبادة والنَّهب لشـعوب كثيرة قبل أن ينتكسَ الغرب في حروبٍ داخلية طاحنة بين البروتسـتانت والكاثوليك، وصولاً إلى الحربين العالميتين اللتين خلَّفتا عشرات الملايين من القتلى، ثم حروب العقود التالية في نواحـي كثيرة من العالم، ولعلَّ آخرها ما يجري في فلسـطين والمنطقة العربية من انتهاكات ومجازرَ وإبادة منظَّمة.

تحدِّد الرؤية النظريَّةُ السـلوكَ العملي. وكلَّما كانت تلك الرؤية عقلانية وقيميَّة ومتوازنة، كان ذلك سـببًا في توازن السـلوك وسـلامة الموقف. ومع انتكاس الفكر الغربي في نزعات الشكِّ والارتياب واللا يقين، صارت حياة الغربيين محاصرة بالقلق والملل والتشاؤم واليأس. فتضييقُ أفـقِ الوجود، وإنـكارُ الميتافيزيقا، واقتصـارُ النظرة على الجانب المادي مـن الحياة، وإهمالُ الحاجات الروحية، ورفعُ شعارات الحرِّية المغشوشة؛ كلُّ ذلك أنتج انفلاتًا غريزيًّا هائلاً أفرز كمًّا كبيراً من الأمراض النفسية والسلوك غير الخُلُقيِّ والحروب المتنقِّلة ضدَّ الشعوب المستضعفة.

وهذا ما جعل (هوسرل- Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨) مثلاً، يدعو للعودة إلى كلِّ ما هو روحيٍّ لتجاوز حالة الإحباط واليأس التي ضربت بقوَّة المجتمعات الغربية. والمفارقة أن يتَّخذ الماديِّون الغربيون من مشكلة الشَّرِّ في العالم ذريعة لتبرير اتِّجاهاتهم الإلحادية التي اكتسحت فضاءاتهم الثقافية النخبويَّة وحتى الشعبية، بدل أن يبحثوا عن الأسباب الفعلية لانهيار القيم لديهم.

أخذت مشكلة الشَّرِّ في العالم نصيبًا مهمًّا من النقاشات الدينية والفلسفية في إمكانية التوفيق بين صفات الذات الإلهية في العلم والقدرة والكمال والخيرية، وبين وجود الشَّرِّ في العالم، قبل أن ينتقل النقاش إلى مستوى آخر يتعلَّق بإمكانية التوفيق بين الوجود الإلهي ذاته ومشكلة الشَّرِّ.

وكان الفلاسفة واللاهوتيُّون على وعي بأنَّ الفشل في تحقيق هذا التوفيق يكرِّس الاتِّجاه نحو الإلحاد واللا دينية، أمَّا الوصول إلى صيغ منطقية لحلِّ مشـكلة الشَّرِّ في العالم فيكرِّس الإيمان ويكشف قدرة الإنسان إذا حقَّق ذلك في مواجهة الأسئلة المفصليَّة.

حوَّل كثير من فلاسـفة الغرب ومفكريِّه مسـألةَ الشَّرِّ الخُلُقيِّ من الإنسان إلى الذات الإلهية.

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

لكـنَّ فلاسـفةً ولاهوتيين آخرين رفضـوا هذا الاتِّجـاه في التفكير وأكَّـدوا أنَّ لا تناقضَ بين المسـألتين، وأنَّ المسـؤول عن الشَّرِّ الخُلُقيِّ هو الإنسـان الذي يمارس الظلم والفساد. وكان الفلاسفة والمتكلِّمون المسلمون قد تناولوا هذه المعادلة ووصلوا إلى حقيقةِ أنَّ الشَّرَّ في العالم لا يمكن أن يكون سببًا لإنكار الخالق، بل لعلَّه يؤكِّد وجودَه وقدرتَه وعدلَه وحكمتَه.

سـتحاول هذه الدراسة مسـحَ ثلاثة اتِّجاهات رئيسة في الفكر الفلسـفي واللاهوتي، تحليلاً ونقـدًا، من أجـل فهم المواقف المختلفة في جدل العَلاقة بين مشـكلة الـشَّرِّ والوجود الإلهي وصفاتِـه. الأوَّل هو الموقف الفلسـفيُّ الغـربي الحديث، والثاني هو الموقف الفلسـفي لدى الفلاسفة المسلمين، والثالثُ هو الموقف الكلاميُّ الإسلامي.

أوَّلًا: دلالاتُ مفهوم الشَّرِّ

الشَّرُّ، في اللغة، نقيض الخَير، ويُطلَق على كلِّ ما هو مذموم، أو مضرٌّ، أو يؤدِّي إلى الفسـاد والأذى. وفي لسان العرب: الشَّرُّ نقيض الخير، وهو ما يُذَمُّ ويُكْرَهُ من الأفعال والأحوال[1]. والشرُّ قـد يُطلق على الفعـل القبيح، مثل الظلم أو الإثم. وقد يُسـتخدم للدلالة على الأذى المادِّي أو المعنوي، كالضرر أو المصيبة. وقد يُفسَّر بالمصيبة أو العقوبة الناتجة عن الأفعال. وكلمة "شَرِّير" تطلق على الشخص كثير الشَّرِّ، والمفسد، والمؤذي.

فالشَّرُّ، إذًا، "اسـم جامع للرذائل والخطايا، وهـو عبارة عن عدم ملاءمة الشيء الطبعَ. ويقال رجلٌ لا يرجى منه إلا الشَّر أي السـوء والفسـاد والظلم، والعامَّة تسـتعمل الشَّرَّ بمعنى الحرب أيضًا، كما يقال فلانٌ شرُّ الناس وهو اسـم تفضيل كقـول خير الناس، ولا يقال أشرُّ الناس على الأصل، ونجد قـول امرأة من العرب: "أُعيذك بالله من حرَّى وعـينٍ شرَّى" أي خبيثة من الشَّرِّ،

١ - ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش ر ر)، ج٨، ص٥٤.

أخرجتــه على مثل أصغر وصغرى. وقــومٌ أشرار وأشرَّاء وشِرار، والشَّرُّ هــو المكروه. إنَّ الشرَّة: مؤنَّث الشَّرِّ للتفضيل، يقال هي شرَّة النســاء كما يقال خيرتهنَّ. والشِّرَّة: الشَّرُّ والحدَّة والنشــاط والغضــب والطيش والحرص. الشِّرِّير: بتشــديد الراء يعني الكثير الشَّرِّ ولقــب إبليس، جمْعُه: شرِّيــرون أمَّا الشَّرِير: بتخفيف الــراء ذو الشَّرِّ جمع أشرار وأشراء"[١]. فالــشرُّ، على هذا النحو، يحمل في الاستعمال اللغوي أبعادًا متعدِّدة اجتماعية وخُلُقيَّة وسياسية.

وفي النصــوص القرآنية والحديثيَّة، يرتبط الشَّرُّ بالانحراف عــن الفطرة أو ترك القيم الخُلُقيَّة، وقد يكون فعلاً كما هي الجريمة، أو حالة كما هو الحقد أو الحســد. وقد يكون ظاهريًّا كالأذى الجسدي، أو باطنيًّا كالنوايا السيِّئة. وهذا يعني أنَّ الاستخدام القرآني يتماهى مع المعنى اللغوي.

ولدى الفلاســفة، تتموضع ثنائيَّة الخير والشَّرِّ ضمن مبحث القيم. وهم يختلفون في أساس القيم الخُلُقيَّة وهل هو الدين أو العقل. كما يختلفون في حقيقة الشَّرِّ وهل هو شرٌّ في ذاته أم هو مسألة نسبيَّة، 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) الشَّرَّ في موسوعته الفلسفية قائلاً: "شرٌّ: أذى، داء، مــرض.. إلخ، فهو كلُّ ما هو موضوع اســتقباح أو ذمٍّ ولــوم"[٢]. وفي المعجم الفلســفي؛ الــشَّرُّ: "كلُّ ما كان موضوعًا للاســتهجان أو الــذمِّ، فترفضــه الإرادة الحرَّة وتحاول التخلُّص منه، ويقابل الخير. والشَّرُّ على ثلاثة أنواع: طبيعي كالألم والمرض. وخُلُقيٌّ، كالكذب والعدوان. وميتافيزيقي، وهو نقصان كل شيء عن كماله"[٣].

وعرَّف (الفــارابي) (٢٦٩-٣٣٩هـ) الشَّرَّ ببعــده الخُلُقيِّ، فقال إنَّه "الأفعــال التي تعوق عن الســعادة وهي الأفعال القبيحة"[٤].. فهو "ما عاق عن الســعادة بوجهٍ ما"[٥].. وفي هذا التعريف

١ - بطرس البستاني: محيط المحيط، ص٤٥٩.
٢ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص٧١٠.
٣ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص١٠٢.
٤ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٦.
٥ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج٣، ص٧٢.

يُبدي (الفارابي) اهتمامَه بالإنسان، وسعادته.

لكنَّ (ابن سينا) (٣٧٠-٤٢٧هـ) وسَّع مفهوم الشَّرِّ ليشمل الطبيعة. وقال إنَّه ما يلحق المادَّة إمَّا بسبب رداءتها وعدم قبولها للصورة التي تتقوَّم بها أو بسبب ورود طارئ خارج عنها. ويعطي في "الإشارات والتنبيهات"[١]، مثالاً على الأول بوقوعِ سُحبٍ وتراكُمِها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الكمال، ومثال الثاني حبسُ البَرْدِ للنبات المصيبِ لكماله في وقتِه، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه.

وهذا الشَّرُّ 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 يؤدِّي إلى التزاحم فالتدافع أو التصادم، ثم إنَّ هذا الشَّرَّ غير مقصود إليه من الأجسام السماويَّة التي تعطي كلَّ ما في طبائع المادَّة أن تقبله[٢].

أمَّا (المُلَّا صدرا الشيرازي) (١٥٧٢-١٦٤١م) فيرى أنَّ الوجود، في ذاته ولِما يحصل له، خير. أمَّا الشَّرُّ، فهو في ذاته ولِما يحصل له، عدم. فالشَّرُّ أمر عدميٌّ سواء أكان عدمَ ذات أم عدمَ كمالِ هذه الذات. أي من حيث هو هو أو من حيث مستلزماته[٣]. فالشرُّ عنده هو العدم، والعدم نوعان: عدمٌ ذاتيٌّ وعدم عرَضيٌّ.

ثانيًا: سؤالُ الشَّرِّ ونزعةُ الإلحادِ في الفكرِ الغربيِّ

طرح الغربيُّون منذ أيام اليونان وحتى اليوم، بشكلٍ متكرِّر، مشكلة الشَّرِّ في العالم وعَلاقته بوجود الله وصفاته كالقدرة والمحبة. وتراوحت استدلالاتهم واستنتاجاتهم بين مثْبتٍ لوجود الذات الإلهيَّة وصفاتها وعدمِ تناقضِها مع وجود الشَّرِّ، ومنكرٍ لصفات الذات الإلهية في القدرة المطلقة فحسب، ومنكرٍ لوجود الذات الإلهية نفسها من الأساس.

---

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٠٠.

٢ - الفارابي: كتاب السياسة، لبنان، ص٧٣.

٣ - يقول (الملَّا صدرا): «الوجود خير محض، ولا شرف إلا في الخير الوجودي»؛ الأسفار، ج١، ص٢٢.

١- مشكلةُ الشَّرِّ والإيمان بالخالق

تُعرف «مسألة الشَّرِّ» عند الفيلسوف اليوناني (أبيقور- Epicurus) (٣٤١ - ٢٧٠ق.م) بـ "معضلة أبيقور" أو "مشكلة أبيقور". يتساءل (أبيقور) عن كيفيَّة التوفيق بين وجود الشَّرِّ في العالم ووجود إلهٍ كلِّيِّ القدرة، كلِّيِّ العلم، وكلِّيِّ الخير. ويقول: هل يريد الله منع الشَّرِّ ولكنَّه لا يقدر؟ إذًا هو عاجز. هل هو قادرٌ لكنَّه لا يريد؟ إذًا هو حقود. هل هو قادر ومريد؟ من أين جاء الشَّرُّ إذًا؟

فهو يعتقد أنَّ وجود الشَّرِّ يتعارض مع صفات الإله، فإمَّا أن يكون الإله غيرَ قادر على منع الشَّرِّ، فتنتفي عنه القدرة، أو أنَّه قادر ولكنَّه لا يمنعه، فتنتفي عنه صفة الخير. وقد جرت صياغة المشكلة على النحو الآتي:

إذا كان الإله كلِّيَّ القدرة، فإنَّه قادر على منع الشَّرِّ. وإذا كان الإله كلِّيَّ العلم، فإنَّه يعلم بالشرِّ. وإذا كان الإله كلِّيَّ الخير، فإنَّه يريد منع الشَّرِّ. لكنَّ الشَّرَّ موجود. فإذًا، لا يمكن أن يكون الإله كلِّيَّ القدرة، وكلِّيَّ العلم، وكلِّيَّ الخير في آن واحد[١].

وقد اعتبر (مايكل تولي- Michael Tully) في مناظرته مع (وليام لين كريغ- William Lane Craig)، أنَّ الحجَّة المركزيَّة للإلحاد الحديث هي حجَّة الشَّرِّ. وهي الحجَّة التي وصفها الشاعر الألماني الملحد (جورج بوخنر-Georg Büchner) بأنَّها "صخرة الإلحاد"[٢]. وقال (وليام رو- William Rowe): إنَّ وجود الشَّرِّ في عالمنا منافرٌ منطقيًّا لوجود الربِّ الإلهي"[٣]، وإنَّ "تناقض وجود الشَّرِّ ووجود الإله الخيِّر يلزم منه نفيَ أحدهما، ولمَّا كانت معرفتنا بوجود الشَّرِّ يقينيَّة لا يمكن نفيها، وجب إذن القول بنفي وجود الله!"[٤].

٢- دفاعُ (لايبنتز- Leibniz)

قسَّم (لايبنتز) (١٦٤٦-١٧١٦م) الشَّرَّ إلى ثلاثة أقسام: الشَّرُّ الميتافيزيقيُّ والشَّرُّ الطبيعيُّ

١ - هشام عزمي: «وجود الشرور في العالم»، ص١٤.
٢ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص١٠٨-١٠٩.
٣ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص١٠٩-١١٠.
٤ - سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، ص١٠٩-١١٠.

والشَّرُّ الخُلُقيُّ. والشَّرُّ الميتافيزيقي هو النقص الأصلي الموجود في المخلوقات قبل الخطيئة. وقال: إنَّ الله هو الكامل الوحيد، ومن المنطقي أن تكون مخلوقاته ناقصة ومحدودة وأقلَّ كمالاً منه، وإلاَّ لأصبحت هي الله ذاته. وهذا النقص في كمال المخلوقات ليس سببه الله، بل لأنَّه ملازم لطبيعتها. والقسم الثاني هو الشَّرُّ الطبيعي وهو الألم الذي تسبِّبه الكوارث الطبيعية كالفيضانات والزلازل والبراكين. لكنَّه يرى أنَّ لهذه الكوارث نتائج إيجابية من ناحية أخرى. أمَّا القسم الثالث فهو الشَّرُّ الخُلُقيُّ الإرادي، وهو الإثم والخطيئة، ويقصد به النقص الموجود في الفعل الإنساني الذي يفتقد إلى الكمال الخُلُقيِّ الذي يجب أن يكون حاضرًا فيه. ويؤكِّد (لايبنتز) على أنَّ الله لا يحبُّ وقوع مثل هذا الشَّرِّ، ولكنَّه أعطى للمخلوق إرادةً حرَّة رغم علمه بأنَّه سيرتكب الشَّرَّ أحيانًا، من أجل إنتاج خير أعظم في العالم[1].

أثار الملاحدة والماديِّون مشكلة الشَّرِّ من أجل الاعتراض على مسألة الإيمان بالخالق والقادر والجميل والعالِم 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 والمكوِّن. ولا أحد يمكنه الادِّعاء بوجود شيء مصنوع دون الاعتراف بوجود صانع؛ استنادًا إلى قانون العِلِّية الذي يقول؛ إنَّ لكلِّ معلول علَّة، ولكلِّ حادث محدِث، فدون ذلك الوقوع في التناقض.

تحيل المقاربة المادِّية لوجود الشَّرِّ إلى فقر فكريٍّ لدى هذا التيَّار الذي لم تُسعِفه الحجج المنطقية على إثبات إنكاره لوجود الذات الإلهية البديهي والعقلاني معًا، فاتّكأ على مسألة لها مبرِّراتها العقلانية التي يمكن ملاحظة بعضها في الواقع العملي، ويتجاوز بعضها الآخر الأفق الماديَّ الضيِّق.

وبحسب (لايبنتز)، "بالنسبة إلى الإله لا تحتاج إلى افتراض أسباب خاصَّة؛ ربمَّا 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 بالشرِّ، بل تكفي الأسباب العامَّة، والتي تنحصر في أنَّ الإله لمَّا كان يعتني بالكون بأسره، وهو العالم الذي ترتبط أجزاؤه فيما بينها، فمن الواجب أن يستنبط الإنسان من ذلك أنَّ الإله كانت لديه اعتبارات لا حصر لها جعلته من المناسب أن لا يمنع شرورًا معيَّنة"[1].

٣- حجَّةُ (ألفين بلانتينغا- Alvin Plantinga)

تُعرف هذه الحجَّة بـ «دفاع الإرادة الحرَّة»، وهي محاولة فلسفية للتوفيق بين وجود الشَّرِّ الخُلُقيِّ الناتج عن أفعال البشر ووجود إله يتَّصف بالقدرة المطلقة والعلم المطلق والخير المطلق. وهذه الحجة اعتبرت ردًّا على «مشكلة الشَّرِّ» المنطقية التي تُجادل بأنَّ وجود الشَّرِّ يتناقض مع صفات الإله الثلاث. ومضمون هذه الحجَّة عند المفكِّر الأمريكي (بلانتينغا) هو أنَّ الشَّرَّ الخُلُقيَّ يمكن تبريره من خلال مفهوم الإرادة الحرَّة، من خلال النقاط الرئيسة الآتية[2]:

أ. الإرادةُ الحرَّة بما هي قيمةٌ جوهريَّةٌ: فبرأي (بلانتينغا) الإرادة الحرَّة لها قيمة عظيمة؛ لأنَّها تسمح للبشر باتِّخاذ قرارات خُلُقيَّة حقيقية، بما في ذلك محبَّة الله واتِّباع الخير بحرِّية. ودون إرادة حرَّة، تصبح الأفعال الخُلُقيَّة فارغة من المعنى، ويتحوَّل الإنسان إلى مجرَّد آلة مبرمجة.

ب. الشَّرُّ بما هو نتيجةٌ للإرادةِ الحرَّة: فالشرُّ الخُلُقيُّ ينشأ عندما يسيء البشر استخدام إرادتهم الحرَّة، فيختارون الشَّرَّ بدلاً من الخير. وهذا الاختيار، وإن كان يؤدِّي إلى معاناة، لكنَّه نتيجة طبيعية لحرِّية الإنسان واختياره.

ج. عدمُ التَّناقضِ المنطقيِّ: يجادل (بلانتينغا) بأنَّ وجود الشَّرِّ الخُلُقيِّ لا يناقض وجود إله كلِّيِّ الخير والقدرة؛ لأنَّ الله قد يكون لديه سبب منطقي للسماح بالشرِّ، وهو الحفاظ على الإرادة الحرَّة. بمعنى آخر، من الممكن منطقيًّا أن يخلق الله عالمًا 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-.

الشَّرِّ الخُلُقيِّ إذا كان الهدف هو تحقيق قيمة أعلى (الإرادة الحرَّة).

د. الدفـاعُ عنِ الإلهِ: فـ (بلانتينغا) لا يدَّعي أنَّ هذا هو التفسـير الفعلي لوجود الشَّرِّ، بل يقـدِّم «دفاعًا» يُظهر أنَّ وجود الشَّرِّ ووجود الإله ليسـا متناقضـين منطقيًّا. فيكفي أن تكون فكرة الإرادة الحرَّة سـببًا للشرِّ ممكنة منطقيًّا، حتـى يجري دحض الادِّعاء بأنَّ الشَّرَّ ينفي وجود الله.

استخدم (بلانتينغا) مفهوم «العوالم الممكنة» لدى (لايبنتز) ليوضح أنَّ الله قد يختار خلق عالم يحتوي على الشَّرِّ الخُلُقيِّ إذا كان هذا العالم يحقِّق توازنًا بين الخير (الإرادة الحرَّة) والشَّرِّ الناتج عنها. وفي نظر (بلانتينغا)، إنَّ بعض الأفراد قد يختارون الشَّرَّ باستمرار في أيِّ عالم يُمنحون فيه الإرادة الحرَّة، ما يعني أنَّ الله لا يسـتطيع خلق عالم فيه إرادة حرَّة ولكن بلا شرٍّ، دون التضحية بحرِّية الأفراد. وهذا ما سمَّاه بالشرط العابر للعوالم.

وقد يتسـاءل بعضٌ عمَّا إذا كانت الإرادة الحرَّة تستحقُّ كلَّ هذا الشَّرِّ؟ خاصَّة إذا كانت تؤدِّي إلى معانـاة كبيرة. ويجادل آخرون بأنَّ إلهًا كلِّيَّ القدرة يمكنـه خلق عالم يحتوي على إرادة حرَّة لكنْ دون شرٍّ، أو على الأقلِّ مع تقليل الشَّرِّ بشكل كبير.

والمأخذ الآخر على حجَّة (بلانتينغا) هو أنَّها تركِّز على الشَّرِّ الخُلُقيِّ ولا تتناول الشَّرَّ الطبيعي مثل الكوارث الطبيعية، ما يجعلها غير شاملة لكلِّ أنواع الشَّرِّ. ويرى بعضٌ أنَّ السماح بالشرِّ بما هو نتيجة للإرادة الحرَّة قد يتعـارض مع فكرة العدالة الإلهية، خاصة إذا كان الأبرياء يعانون من أفعال الآخرين. ولا شـكَّ أنَّ هذا الاعتراض لا محلَّ له ما دام الإنسـانُ الحرُّ هو مصدر الفعل، وعدالة الله هي في محاسبة الإنسان على أعماله.

وبشكل عامٍّ، تقدِّم حجَّة (بلانتينغا) إطارًا فلسفيًّا قويًّا للدفاع عن وجود الله وصفاته في العلم والقدرة والخيريـة في مواجهة الشَّرِّ الخُلُقيِّ، من خلال التأكيد عـلى أهمِّية الإرادة الحرَّة. ومع ذلك، فإنَّها تظلُّ موضعَ نقاش بسـبب التحدِّيات الفلسـفية واللاهوتية التي تثيرها، خاصة فيما يتعلَّق بمدى فعاليَّتها في تفسـير كلِّ أشـكال الشَّرِّ أو تبرير المعاناة الكبيرة التي تسبِّبها الكوارث الطبيعية مثلاً. ولعلَّ الفلاسـفةَ المسـلمين هم من حاول التركيز على الـشَّرِّ الميتافيزيقي لتبرير وجود الشَّرِّ الخُلُقيِّ.

ثالثًا: مشكلةُ الشَّرِّ وعلاقتُها بالذَّاتِ الإلهيَّةِ لدى الفلاسفةِ المسلمين

لم يربط الفلاسفة المسلمون مشكلة الشَّرِّ بصفات الله أو وجوده؛ بحيث يكون إثبات وجود الشَّرِّ مقتضيًا لإنكار وجود الله أو نفي صفة القدرة أو الرحمة أو العدل لديه. بل إنَّ نظرتهم للشرِّ الخُلُقيِّ مرتبطة بالجانب الميتافيزيقي الذي يتعلَّق بالنقص الطبيعي في تكوين الإنسان؛ بحيث يتسبَّب ذلك في صدور الشَّرِّ الخُلُقيِّ عنه. كانت معالجتهم منفصلة عن قضية الإيمان، ولم يروا أيَّ تناقض في إثبات صفات الله في القـدرة والرحمة والخير، ووجود الشَّرِّ، وكانوا يميلون إلى اعتباره عدمًا ذاتيًّا، واعتبار وجوده عرضيًّا ونسبيًّا.

١- رؤيةُ (ابن سينا)

يرى (ابن سـينا) الخير هو ذلك الشيء التام الذي يشتاق إليه كلُّ إنسان. والخير المحض هو للذات الإلهية أو «واجب الوجود» كما يسـمِّيه. فهو يملك كمالَ الوجود وكلَّ معاني الحقِّ. أما الشَّرُّ فهو بذاته عدم، لا ذات له، وهو إمَّا عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر.

ويقسِّم (ابن سينا) الشَّرَّ إلى قسمين هما: الشَّرُّ بالذات والشَّرُّ بالعرض، لكنَّه من ناحية أخرى يقسِّـمه إلى النقص والألم[١]. والنقص سببه وجود المادَّة، ومثاله الجهل والضعف والتشويه في الخِلقة الذي ينبِّه على كونه يرجع إلى وجود المادَّة العائقة. أمَّا الألم فهو ناتج عن إدراك النقص.

إنَّ الكمال المحض والخير المحض، حسـب (ابن سينا)، هو "واجب الوجود"؛ لأنَّه يملك تمام الوجود، وحقٌّ بكل معاني الحقِّ، والشَّرُّ بنفسه هو العدم؛ أي إنَّ الخير هو ذاك الشيء التامُّ الوجود الذي يشـتاقه كلُّ إنسـان، والشَّرُّ لا ذات له؛ بل هو إمَّا عـدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر، ليكون الشر المانع للخير في العالم، مثل السحابة التي تحجب نور الشمس[٢].

حاول (ابن سـينا) تبرير الشَّرِّ على أساس أنَّه ليس مقصودًا بذاته، بل هو مجرَّد وسيلة لإدراك الخـير؛ "لأنَّ هـذا معلوم في العنايـة الأولى، فهو كالمقصود بالعرض، فالـشرُّ داخل في القدر

١ - ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ص٣٢٠.

٢ - ابن سينا: كتاب النجاة، ص٣٧٣.

بالعرض، كأنَّه مثلاً مرضيٌّ به بالعرض"[١]، إنَّ "الواجب" يريد الخير ويحبُّه ولا يحبُّ الشرَّ ولكنَّه يسمح به. والشَّرُّ القليل يمكن أن يولِّد الخيرات والمنافع الكثيرة، ولأجل ذلك أراد الواجب أن يكون هذا الشَّرُّ القليل بالعرض وسيلة لتحقيق الخيرات الكثيرة الناتجة عنه، "فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرِّية أقلِّية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أوليَّة على الوجه الذي يصلح أن يقال: إنَّ الله -تعالى- يريد الأشياء، ويريد الشَّرَّ أيضًا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنَّه يكون ضرورة فلم يعبأ به"[٢]. والشرُّ لا مكان له إلاَّ في عالم الأجسام، ولا وجود له في العوالم الروحية بحسب (ابن سينا).

وعلى هذا النحو، ينفي أيَّ تعارض بين وجود الشَّرِّ واتِّصاف الخالق بالقدرة والحكمة والعدل، فضلاً عن بديهيَّة وجوده. والشَّرُّ الخُلُقيُّ مرتبط بالنقص الطبيعي والذاتي في المادَّة التي تمثِّل جزءًا من تركيبة الإنسان.

٢- رؤيةُ (ابن رشد)

يرى (ابن رشد) (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) أنَّ الأصل في العالم هو الخير. وأنَّ "الشَّرَّ حادث بالعرَض، مثل العقوبات التي يضعها مديرو المدن الفاضلون، فإنَّها شرور وضعت من أجل الخير، لا على القصد الأول"[٣]، والشرُّ ليس مطلقًا، في رأي (ابن رشد)، بل هو نسبيٌّ مثل النار، فهي شرٌّ نسبيٌّ 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 وشرًّا، وكان الخير أغلب عليه، فإنَّ الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه"[٤].

خلق الله الشَّرَّ حسب (ابن رشد)؛ لأنَّ ذلك كان ضروريًّا، "لكنْ على أنَّه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشرِّ من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا

١ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج١، ص١٣٤.
٢ - ابن سينا: كتاب الشفاء، ص٤٢٠.
٣ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص٢٤٥.
٤ - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٩٧.

خَلقُه عدلاً منه"[١]. ومعرفة الخير والشرِّ شيء طبعي وليس وضعيًّا؛ لأنَّ الإنسان يمكنه إدراكهما عقليًّا دون إرشاد خارجي، فعنده أنَّ الخير والشَّرَّ عقليَّان يدركهما العقل بشكل ذاتي. فـ "العدل معروف بنفسه أنَّه خير وأنَّ الجور شرٌّ"[٢]، و"الخير والشرُّ والنافع والضارُّ والحسن والقبيح، هو في اعتقـاد هؤلاء الناس جميعًا شيء يوجد بالطبع لا بالوضع؛ وذلك أنَّ كلَّ ما يؤدِّي إلى الغاية فهو خير وحسـن، وكلَّ ما يعيق الوصول إليها فهـو 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 الشَّرَّ من أجل خير أعظم. وهذه المقولة تتردَّد على لسان آخرين. لكنْ لا يبدو هذا التبرير مقنعًا. لم يذكر (ابن رشـد) مسـائلَ النقص الذاتي في الإنسان والإرادة الحرَّة وارتباط الشَّرِّ الطبيعي بالشَّرِّ الخُلُقيِّ.

٣- رؤيةُ (المُلَّا صدرا)

عالج (المُلَّا صدرا) مشكلة الشَّرِّ ضمن مسألة العدل الإلهي والخيريَّة المطلقة للذات الإلهية في كتابه "الأسـفار الأربعة". وكانت معالجته تؤكد على عدمية الشَّرِّ وأنَّه لا خالق له تبعًا لذلك. فوجود الممكنات أو الأشياء لا واقعيَّةَ له، عند (الشيرازي)، والوجود الحقيقي هو للذات الإلهية، بـل إنَّه لا وجود إلاَّ للذات الإلهية، وهو ما جعله يسـاوي بين الوجود واللـه. وإذا كان الوجود الحقيقي هو لله فحسب، فإنَّ وجود الممكنات أو الأشياء الأخرى وجودٌ تابع للوجود الأصيل.

إنَّ حيثيَّة الوَحدة والخيريَّة في الأشـياء تعود إلى الوجود، وحيثيَّـة الشَّرِّ تعود إلى الماهيَّات. استندت رؤية (الشـيرازي) لمشكلة الشَّرِّ إلى فلسـفته الوجودية في كتابه "الحكمة المتعالية"، والتي رأى فيها أنَّ الشر ليس موجودًا بذاته، بل هو "عدم" أو هو "نقص في الوجود" مقارنة بالخير الذي يسـاوق الوجود الكامل. وعنده، ينشـأ الشَّرُّ من تناقص مراتب الوجود في العالم المادِّي

١ - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٩٧.
٢ - ابن رشد: مناهج الادلة، ص١٩٥.
٣ - ابن رشد: الضروري في السياسة، ص١٤٤.

الذي لا يعتبر الشَّرَّ جوهرًا مستقلًّا، بل شيئًا عارضًا يظهر نتيجة ارتباط الموجودات بعضها ببعض.

٤- المؤاخذاتُ على رؤيةِ الفلاسفةِ لمشكلة الشَّرِّ

واجهت رؤية الفلاسفة المسلمين لمشكلة الشَّرِّ الخُلُقيِّ انتقاداتٍ عدَّة، منها:

أ. التَّناقضُ مع الواقعِ التَّجريبيِّ: قبِل بعض الفلاسفة بواقعيةِ الشَّرِّ تبعًا لتسليمهم بواقعية العالم الطبيعي، لكنَّ آخرين تبنَّوا اتِّجاهًا مثاليًّا يجعل العالم الطبيعي مجرَّد ممكنات أو ماهيَّات عدميَّة، في حين يُظهر الواقع أنَّ الشَّرَّ له تأثيرات ملموسة ومدمرة مثل حروب الإبادة، والظلم، أو الكوارث. فهذا التصوُّر قد يبدو بعيدًا عن التجربة الإنسانية التي ترى الشَّرَّ حقيقة فعلية وليس عدمًا أو مجرَّد نقص. إنَّ قول الفلاسفة الملاحدة والماديِّين: إنَّ وجود الشَّرِّ يتحدَّى وجود الإله الكامل في قدرته وخيريَّته ورحمانيَّته، يعني أنَّ الشَّرَّ ليس مجرَّد عدم أو وهْم وإنَّما هو شيء واقعي تَسالَم على وجوده المؤمن والملحد.

ب. صعوبةُ تبريرِ العدالةِ الإلهيَّة: تواجه نظريَّات الفلاسفة تحدِّيًا جدِّيًّا في كيفيَّة التوافق بين وجود الشَّرِّ حتى لو كان نقصًا وبين صفات الإله الكامل في ذاته وفي قدرته وعلمه ورحمته. فالقول إنَّ الشَّرَّ مجرَّد نقص وجودي أو عدم لا يحلُّ مشكلة الشَّرِّ المنطقية؛ ذلك أنَّ الاعتراض هو أنَّه إذا كان الإله قادرًا على استئصال الشَّرِّ ويعلم به، حتى لو كان نقصًا في الوجود، فلماذا يسمح به؟ لقد استبعد الفلاسفة مسألةَ الإرادة الحرَّة والابتلاء وترابط الشرور الميتافيزيقية والطبيعية والخُلُقيَّة فيما بينها..

ج. الإفراطُ في التَّأويلِ الميتافيزيقيِّ: تعتمد نظريات الفلاسفة كثيرًا على التأويلات الميتافيزيقية المعقَّدة التي قد تبدو بعيدة عن النصوص الدينية الصريحة. فهم يدمجون بين الفلسفة المشائيَّة والأفلاطونية المحدثة والعرفان والإشراق في قالب واحد، لا سيَّما بالنسبة (للملاَّ صدرا)، ما جعل نظريَّاتهم معقَّدة وغير مقبولة لدى كثير من المتكلِّمين والمشتغلين بالفكر الديني الذين يرون الشَّرَّ وجودًا حقيقيًّا يستدعي تفسيرًا مباشرًا.

د. التَّوفيقُ بين الفلسفةِ والدِّينِ: لم تخرج فلسفة (ابن رشد) عن التنظيرات الفلسفية

الأرسـطيَّة، وقد كتب «فصل المقـال» للتوفيق بين الدين والفلسـفة، فيما أفرط (ابن سينا) و(الشيرازي) في الاعتماد على الفلسفة الأفلاطونيَّة المحدثة والرؤى الإشراقيَّة، ما أدَّى إلى إضعاف المرجعية الإسـلامية في تفسـيرهم للشرِّ. فمثـلاً اعتبرت نظرية (الملاَّ صدرا) الشَّرَّ عدمًا أو نقصًا وجوديًّا متأثِّرة بـ (أفلاطون) الذي رأى أنَّ الشَّرَّ ينشأ مـن الجهل أو الخطأ في التقدير، وهو ما يغيِّب الوعي بالشرِّ وممارسـته بإرادة حرَّة، وقـد لا يتَّفق مع التصوُّرات الدينية التي ترى الشَّرَّ نتيجة فعل واعٍ وإرادي؛ مثل الظلم والفواحش التي يدرك العقل قبحها ومع ذلك يرتكبها بعض الناس.

ه. عدمُ كفايةِ التَّفسـيرِ الخُلُقيِّ: يرى بعض النقَّاد المعاصريـن الذين يتبنَّون الإلحاد أنَّ اعتبـار الشَّرِّ نقصًا وجوديًّا لا يقدِّم حلاًّ عمليًّا لمشـكلة الـشَّرِّ الخُلُقيِّ، ويحتاج إلى تفسير يتجاوز فكرة النقص إلى تحليل دوافع الإنسان وسلوكه.

واجهت نظريات الفلاسفة عن عدميَّة الشَّرِّ أو نسبيَّته انتقادات ركَّزت على صعوبة تطبيقها على الواقع، وتعارضها مع بعض النصوص الدينية، واعتمادها الزائد على التأويلات الميتافيزيقية. لكنَّ (الملاَّ صدرا) مثلاً، حاول الدفاع عن نظريته من خلال الجمع بين «البرهان العقلي» و«الكشف الإشراقي»، معتبراً أنَّ فهمه للشَّرِّ يتَّسـق مع التوحيد الإلهي، حيث لا يمكن أن يكون الشَّرُّ مبدأ مستقلاًّ ينازع الخير كما في «المانويَّة» أو «المجوسيَّة».

ثالثًا: الموقفُ الكلاميُّ الإسلاميُّ من مشكلةِ الشَّرِّ

تنبني معالجة مشـكلة الشَّرِّ في الكلام الإسـلامي على نظَرية الحُسن والقُبح العقليَّين ضمن مفهوم «العدل الإلهي». فهي تبحث في طبيعة الأفعال البشرية ومدى ارتباطها بالعقل والشرع. طوَّر المتكلِّمون المسـلمون، خاصة الإماميـة والمعتزلة، هذه النظرية لفهـم العَلاقة بين الخير والشَّرِّ، وكيفية التوفيق بين وجود الشَّرِّ في العالم وقدرة الله وعدالته ورحمته وحكمته.

١ - مشكلةُ الشَّرِّ ونظريَّةُ الحُسنِ والقُبحِ العقليَّين

تفترض نظرية الحسـن والقبح العقلَيَّين أنَّ العقل البشري قادر على تمييز الحسن والقبح في

الأفعال بغضِّ 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، عرَّف بعض المتكلِّمين الحُسن بأنَّه ما يستحقُّ المدح والقبيح هو ما يستحقُّ الذمَّ[١].

يشمل الحُسن والقبح، أو الخير والشرُّ، الأفعالَ والذوات كما أشار (ابن منظور) في قوله: "القبح ضد الحُسْنِ يكون في الصورة.. قال (الأَزهري): هو نقيض الحُسْنِ، عامٌّ في كلِّ شيء"[٢]. وفي معجم "أقرب الموارد": "القبح ضدُّ الحُسْن يكون في القول والفعل والصورة"[٣].

يقصد المتكلِّمون بالحُسن الخير في مقابل القبح الذي هو الشَّرُّ؛ حيث يقول (السيد المرتضى) (ت٤٣٦هـ): "الحُسن والقبح عقليَّان، والعقل يحكم بحُسن العدل وقبح الظلم، ومن ثَم فإنَّ الله لا يفعل القبيح ولا يرضاه، والشَّرُّ إنَّما يكون من فعل الإنسان أو لحكمة إلهيَّة"[٤]. وعند (الشيخ الطوسي) (ت ٤٦٠هـ)، الله عادل لا يظلم، والشَّرُّ 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 الشَّرَّ ليس شيئًا وجوديًّا، بل هو عدم الخير، والله لا يريد الشَّرَّ لذاته، بل قد يسمح به لحكمة، كما أن القبيح لا يصدر عن الله؛ لأنَّه منافٍ لعدله وحكمته[٦].

استطاع المتكلِّمون حصر مشكلة الشَّرِّ الخُلُقيِّ وإيجاد المبرِّرات المنطقية والواقعية لها. فقال

---

١ - انظر تفاصيل ذلك في المصادر الآتية: السيد المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج٢، ص٥٦٣. المحقِّق الحلِّي: المسلك في أصول الدين، ص٨٥. العلاَّمة الحلِّي: الرسالة السعدية، ص٥٣. أبو الصلاح الحلبي: تقريب المعارف، ص٩٧. ميثم البحراني: قواعد المرام، ص١٠٤.

٢ - ابن منظور: لسان العرب، ج٢، ص٥٥٢.

٣ - سعيد الخوري الشرتوني: أقرب الموارد، ج٤، ص٢٥٩.

٤ - الشريف المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص ٨٧-٨٩.

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

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

(السيد المرتضى): إنَّ الشَّرَّ يقع من العباد باختيارهم؛ في إشارة لما بات يسمِّيه الغربيُّون بالإرادة الحـرَّة. وقـال (العلامة الحلِّي) إنَّ الشَّرَّ لا يصدر من الله، وهو يقصد أنَّ الإنسـان هو من يعمل الشَّرَّ بإرادته. أمَّا (الشيخ الطوسي) فأكَّد، إلى جانب الاختيار الحرِّ للإنسان في صدور الشَّرِّ عنه، أنَّ الله جعل حرِّية الإرادة اختبارًا للإنسـان ليتَّضح هل سـيختار الخير أم الـشَّرَّ. أمَّا الشَّرُّ الذي يصيبه فإنَّه قد يكون كفَّارة لذنوبه. وهذا يعني أنَّ ما ينقص هذه التصوُّرات إيجاد خيط رابط بينها وصياغتها بشكل منطقي لتشكِّل رؤية متكاملة.

إنَّ النصوص القرآنية والروائية تشـير إلى أن الشَّرَّ مخلوق مثل الخير. فهو وجود وليس عدمًا؛ قال تعالى: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُـلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [الأنعام: ١٠١]، وفي الروايات قول الإمام الصادق عليه السلام في أحاديث صحيحة، منها: «إنَّ ممَّا أوحى الله إلى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة أنِّي ﴿**أَنَا اللهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَـا**﴾ خلقت الخلق، وخلقت الخير وأجريتُه على يدَي من أُحبُّ، فطوبى لمن أجريته على يدَيه و﴿**أَنَـا اللهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا**﴾ خلقت الخلق وخلقت الشَّرَّ وأجريته على يدَي من أريده، فويل لمن أجريتُه على يدَيه»[1].

ويبـدو أنَّ النصوص تقصد الشَّرَّ بوصفه شـيئًا نسـبيًّا مثل الكوارث الطبيعية التي قد تسـبب الموت أو الألم للإنسـان، أو باعتباره شـيئًا عرضيًّا مثل المرض والفقر. لكنَّها لا تنفي أن يكون الشَّرُّ وجودًا مستقلًّا مثل شياطين الجنِّ والإنس. فالشرُّ وجود، وقد يكون وجودًا ذاتيًّا أو نسبيًّا، جوهريًّا أو عرضيًّا.

وإذا كان الفلاسفة يصنِّفون الشَّرَّ إلى ثلاثة أقسام: شر ميتافيزيقي وشر طبيعي وشر خُلقي، فإنَّنا لا نجد لدى المتكلِّمين مثل هذا التقسـيم بشكل واضح. ولكنْ يمكن أن نفهم إقرارهم به بشكل مـا. إنَّ القرآن يتحدَّث كثيرًا عن الشَّرِّ الخُلُقيِّ مثل المعاصي والفواحش والأعمال السـيِّئة. وعن الشَّرِّ الطبيعي مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير عندما تصيب الإنسان بالضرر. ومثل الفقر والمرض كما نفهم ذلك من رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: "أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام مرض،

١ - محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، ج٢، ص١٧٢.

فعاده إخوانه، فقالوا كيف تجدك، يا أمير المؤمنين؟ فقال: بشرٍّ. فقالوا: ما هذا كلام مثلك. فقال: إنَّ اللـه تعالى يقول: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ فالخير: الصحَّة والغنى، والشَّرُّ: المرض والفقر"[1]. فقد أجابهم بهذه الطريقة ليبينِّ لهم أنَّ المرض شرٌّ، والفقر شرٌّ يَعرِض للإنسان.. ويمكننا القول؛ إنَّ الشَّرَّ الإرادي أو الخُلُقيَّ نتيجة للشر الميتافيريقي فيما هو النقص في كمال الإنسان وسائر المخلوقات. فالإنسان كائن مركَّب قد يخطئ وقد يقصِّر في أمر ما بسبب تركيبته البدنيَّة والنفسيَّة. وهذه الخطايا هي التي تسبِّب له الشَّرَّ الطبيعي. فعقوق الوالدين، مثلاً، يؤدِّي إلى عدم استجابة الدعاء، وقِصَر العمر، والضيق والمشقَّة في الحياة، وصعوبة سكرات الموت..

إنَّ الكمال المطلق هو للذات الإلهية وحدها. وكون المخلوقات ناقصة بالطبيعة، شيء مرتبط بمخلوقيَّتها. وبالتالي، فهي مصنوعة ومركَّبة من أجزاء وتلك الأجزاء قابلة للانخرام. ولذلك لا بدَّ أن يكون المخلوق ناقصًا وإلَّا صار إلهًا كما الذات الإلهية التي يُمنع نسبة الشَّرِّ إليها. فيما نقص المخلوق الذاتي هو ما يبرِّر صدور الشَّرِّ الخُلُقيِّ عنه. وقد قدَّم الإسلام الوسائل المناسبة لمحاربة الشَّرِّ الخُلُقيِّ في داخل الإنسان مثل منظومة العبادات والأوامر والنواهي التشريعية، والدعوة إلى تزكية النفس..

والشَّرُّ، من زاوية أخرى، قد يكون مطلقًا مثل الرذائل الخُلُقيَّة؛ كالظلم والفاحشة والخيانة والغيبة والقتل دون وجه حقٍّ.. فهذه ليست أشياء عدمية، بل أمور وجودية؛ لأنَّها أفعال، لكنَّها عرضيَّة؛ أي أنَّها لا توجد مستقلَّة وإنَّما يفعلها الإنسان. فهي تَعرِض لسلوكه. وقد يكون الشَّرُّ نسبيًّا مثل الكوارث الطبيعية عندما تصيب الإنسان. فهي في ذاتها ليست شرًّا؛ لأنَّه يمكننا تصوُّر حدوث زلزال أو بركان، مثلاً، دون أن يصيب أحدًا بأذى، فلا يكون شرًّا في ذاته. ولكنَّ تلك الظواهر تصبح شرًّا بالنسبة إلى الإنسان إذا أصابته بسوء أو أذى وسبَّبت له الموت أو الألم.

٢- الحكمةُ من وجودِ الشَّرِّ

ربط القرآن بين الحكمة الإلهية ووجود الشَّرِّ، فاعتبر أنَّ الشَّرَّ وُجد للابتلاء تمامًا كما وجد

١ - محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج٥، ص٢١٣.

الخـير للفتنة، وهو قوله تعـالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَـوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَـيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبيـاء: ٣٥]. فالخير والشَّرُّ كلاهما اختبار بهذا المعنـى؛ لأنَّ هذه الحياة، كلَّها، محطَّة اختبار للإنسـان من أجل الانتقال إلى حياة أخرى؛ حيث السـعادة الكاملة، إذا نجح في هذا الامتحان.

والابتلاء بالشرِّ يشـمل الأنبياء والأولياء، بل إنَّهم هم الأكـثر ابتلاءً، كما هو قول النبي ﷺ: "أعظم الناس بلاءً الأنبياء، ثم الأمثلُ 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 أنْ يوصلَه إليه من عظائم نعَمِه -تعالى- متى شـاهدوه، وليسـتدلُّوا بذلك على أنَّ الثواب من الله ــ تعالى ذكره ــ على ضربَين استحقاق واختصاص، ولئلاَّ يحتقروا ضعيفًا لضعفه، ولا فقيراً لفقره، ولا مريضًا لمرضه، وليعلموا أنَّه يُسقِمُ من يشاء ويَشفي من يشاء متى شاء، كيف شاء، بأيِّ سبب شـاء، ويجعل ذلك عبرة لمن شاء وسعادة لمن شـاء، وهو -عزَّ وجلَّ- في جميع ذلك عدل في قضائه وحكيم في أفعاله، لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم، ولا قوَّة لهم إلا به"[1].

وإذا كان الشَّرُّ الذي يصيب الأنبياء والأوصياء، يرفع درجاتهم عند الله، والذي يصيب المؤمنين يكفِّر ذنوبهم عنهم، فإنَّه بالنسـبة إلى الكفَّار تحذير أو عقوبة اسـتئصاليَّة مثلما وقع لأقوام نوح ولوط وصالح وهود وشـعيب. وقد نقل القرآن غرق قوم نوح بالطوفان فقال: ﴿مِّمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُـوا﴾ [نوح: ٢٥]. وقوم ثمود: ﴿قَـالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ. قَـالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ. فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [المؤمنون: ٤١]، وفي قصة مدين: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبا إِنَّكُمْ إِذا لَّخَاسِرُونَ. فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ [الأعراف: ٩٠- ٩١]. وقوم لوط الذين أهلكوا بطريقة لم يتوقعوها ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ﴾ [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، ج٩، ص٣٤٤.

الكافر. ولكنَّه لا يُسلَّط على دين المؤمن بل فقط على بدنه. أي إن الشيطان لا يتمكَّن من إفساد إيمان المؤمن لقوَّته، ولكنَّه قد يتمكَّن من إفساد بدنه، كما قال الصادق عليه السلام عندما سُئل عن الآية الكريمة: ﴿**فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾، فقال للسائل: "يا أبا محمد؛ تَسلُّطُه والله على المؤمن على بدنه، ولا يُسلَّط على دينه، وقد سُلِّط على أيوب عليه السلام فشوَّه خَلقه ولم يسلَّط على دينه، وقد يسلَّط من المؤمنين على أبدانهم ولا يسلط على دينهم، قلت: قوله تعالى: ﴿**إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ**﴾ قال: الذين هم بالله مشركون يسلط على أبدانهم وعلى أديانهم"[1].

والشرُّ شيء أراده الله، سمح به. فهو خالقه، وهو لا يقع خارج مشيئته كما قال النبي صلى الله عليه وآله: "ومن زعم أنَّ الخير والشَّرَّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه"[2]. والإرادة الإلهية صفةُ فعلٍ في النصوص الإسلامية. وهذه الإرادة تكوينيَّة وتشريعيَّة. والتكوينيَّة تعني أنَّ الله يخلق ما يريد من خير أو شرٍّ لغايات كونيَّة. كما أنَّ إرادته التشريعية لا تعني الحبَّ أو البغض، بل أنَّ الله يريد ويحبُّ كما هي الطاعة، ويريد ولا يحبُّ كما هي المعصية. فالله هو من أعطى القوَّة للإنسان لفعل ما يشاء باختياره، ولا شيء يحدث دون إرادة الله حتى لو كان معصية لا يحبُّها الله.

٣- الشَّرُّ والإرادةُ الحرَّةُ للإنسان

أعطى الله الإنسانَ حرِّية الطاعة أو المعصية فقال: ﴿**وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ**﴾ [البلد: ١٠]، و﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ [الإنسان: ٣]. ولكنَّه حمَّله مسؤولية تبعات ذلك فقال: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾ [الشورى: ٣٠]. فالشرُّ الطبيعي الذي يصيب الإنسان ليس إلَّا نتيجةً للشرِّ الخُلُقيِّ الذي يرتكبه، وهذا الربط يجعل الإنسان مسؤولاً عن الشَّرِّ الذي يصيبه، ويبرهن بذلك على أن الله عادل. فهو يربط المسؤولية بالحرِّية. ولا يمكن محاسبة مُجبرٍ على أعماله. الحرِّية قرينة العدل. والحساب وليد

١ - محمد باقر المجلسي: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج٩، ص٣٤٥.
٢ - الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ح٧١٤١-٢.

المسؤولية. ولا معنى للعدل دون حرِّية ولا للحساب دون مسؤولية، بل يصبح العدل مستحيلاً والحساب تعسُّفيًّا.

ولأجل ذلك فإنَّ صفات الله الذاتية المتعلِّقة بالعلم والقدرة لا تحجب صفاتِه الفعليَّة كالحساب والعدل والرحمة. فعلم الله لا يجعله يحاسب دون عمل، وقدرته لا تجعله ظالمًا، بل إنَّه لا يحاسب إلاَّ على العمل المُنجَز ولا يحكمُ إلاَّ بعدل.

سُئل الإمام الرضا عليه السلام عن "الأمر بين الأمرين" أو الاختيار بين الخير والشَّرِّ، فقال: "وجود السبيل إلى إتيان ما أُمِروا به وترك ما نُهوا عنه فقلت له: فهل لله -عزَّ وجلَّ- مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأمَّا الطاعات فإرادةُ الله ومشيئتُه فيها الأمرُ بها، والرضا لها، والمعاونة عليها، وإرادتُه ومشيئتُه في المعاصي النَّهيُ عنها، والسخطُ لها، والخذلان عليها، قلتُ: فهل لله فيها القضاء؟ قال: نعم [ما] من فعل يفعله العباد من خير أو شرٍّ إلاَّ ولله فيه قضاء، قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقُّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة"[1].

يرتبط الشَّرُّ الطبيعي بالشرِّ الخُلُقيِّ الذي يستند إلى مبدأ الإرادة الحرَّة، فهو نتيجة لاختيار الإنسان الموقفَ الخطأ إلى جانب الشَّرِّ. أي إنَّه يدري تسليط قوى طبيعية على بعض البشر بسبب أعمالهم، فمن يفعل شرًّا يحصد شرًّا. ولذلك تقول الآية: ﴿**مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدا**﴾ [النساء: ٧٩]. فالحسنة من الله والسيِّئة، أو الشَّرُّ، من الإنسان؛ لأنَّها نتيجة عمله.

إنَّ الزلازل والبراكين والأعاصير والفيضانات والأوبئة ليست شرًّا في ذاتها، وإنَّما تصبح شرًّا إذا أصابت الإنسان. وهي لا تصيب إلاَّ من يخطئ. ولأنَّ تركيبة الإنسان تشير إلى محدودية علمه، وارتكابه الأخطاء بشكل متكرِّر، فإنَّه يبقى معرَّضًا للشرور.

وعلى هذا النحو، لا يسلِّط الله الشَّرَّ على أحد بشكل اعتباطيٍّ، والمسؤول الأوَّل والأخير عن التعرُّض للشرور والمصائب هو الإنسان نفسه، فـ ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ [المدثر: ٣٨]. وهذا يعني أنَّ الشَّرَّ الطبيعي ينشأ من سوء استخدام الإنسان لهذه الحرِّية، ومخالفته

١ - الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١١٤.

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

إنَّ الشَّرَّ ظاهرة وجودية مرتبطة بالإرادة الحرَّة للإنسان. ولو التزم الإنسان بعمل الخير والصواب فلربمَّا اختفى الشَّرُّ، ولذلك أكَّد 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 اللـه عادل وحكيم، والعدل هو أحد أصول الدين، عنـد الإمامية والمعتزلة، ولا يمكن أن يكون -سـبحانه- مصدر الشَّرِّ. أما الظواهر الطبيعة المرعبة فليسـت شرًّا إلا إذا أصابت الانسان وهي لا تصيب إلَّا الخاطئين، وعادةً ينجِّي الله منها المؤمنين، إذا كانت عقابًا استئصاليًّا.

والمصائـب هي من ناحية أخرى اختبارات أو وسـائل لتحقيق الحكمـة الإلهية، مثل تعليم الصبر. إنَّ هذا العالم الدنيوي ليس دار جزاء، بل هو دار اختبار، والشرور قد تكون وسيلة لتحقيق الخير الأكبر في العالم الآخر. فالله يعوِّض، بفضله، الصابرين في الآخرة على صبرهم.

ليس بالضرورة أن تكون الكوارث شرًّا في ذاتها، بل قد تكون سببًا للخير. فالزلازل والبراكين مثـلاً لها دور جيولوجي لتنفيـس الأرض لا غنى عنه. وحتى المرض والفقـر لهما أبعاد خيِّرة. فالألم ينبِّه على وجود المرض الذي قد يكون وسـيلةً لتقوية مناعة الشـخص. والفقرُ قد يحمي من التهتُّك والتبذير والفساد، ويعلِّم الصبر والاقتصاد.

وعلى هذا النحو يمكن القولُ: إنَّ الشَّرَّ نوعان: الأوَّل، شرٌّ مطلق، قد يكون عرضيًّا مثل الرذائل الخُلُقيَّة كالظلم والخيانة والغيبة والنميمة وأكل أموال الناس بالباطل.. وقد يكون جوهريًّا وذاتيًّا مثل إبليس والشـياطين. والثاني شرٌّ نسـبيٌّ عندما يتعلَّق بظواهر طبيعية لا تصيب الإنسان عادة إلَّا بسـبب أعماله الإرادية الخطأ. وهذا يعني أنَّ بعض ما يُسمَّى "شرًّا"، كالكوارث الطبيعية، قد يكون خيرًا في سياق أوسع، وفقًا للحكمة الإلهية. إنَّ الظواهر الطبيعية لا تكون شرًّا إلا إذا أضرَّت بالإنسان. فهي في ذاتها ليست شرًّا.

بل إنَّ الشَّرَّ يمكن أن يكون وسيلة لتمييز الخير ومعرفة قيمته وأهمِّيته عند المقارنة. والإنسان، إذا كان لا يفعل إلَّا الشَّرَّ، ولا يفعل الخير إلَّا لهدف غير نبيل، فإنَّه يكون بذلك ذاتًا شرِّيرة. وهذا حال الكافر الجاحد والمعاند للحق.

وبشكل عام، تقدِّم نظرية الحُسن والقبح إطارًا عقلانيًّا لفهم الشَّرِّ، يجعل الإنسان حرًّا ومسؤولاً عن أفعاله، ما يؤكِّد عدل الله وحكمته. والتفريق بين الشَّرِّ النسبيِّ والشَّرِّ المطلق يساعد في تفسير الشرور الطبيعية؛ بوصفها جزءًا من الحكمة الإلهية. أمَّا الاستناد إلى النصوص القرآنية والروائيَّة فيعطي النظرية أساسًا دينيًّا قويًّا.

خاتمة

شكَّلت مشكلة الشَّرِّ والوجود الإلهي وصفاته إحدى القضايا الفلسفيَّة واللاهوتيَّة الأساس التي شغلت الفلاسفة واللاهوتيِّين الغربيِّين والفلاسفة والمتكلِّمين المسلمين. وأكَّد الفلاسفة الغربيون مثل (لايبنتز) و(بانتينغا)، على وجود إله كلِّيِّ القدرة والعلم والخير، لكنَّهم واجهوا تحدِّيَ التوفيق بين وجود الشَّرِّ وصفات الله الكاملة، إذ إنَّهم لم يربطوا بين الأنواع الثلاثة من الشرور، واقتصرت المعالجة بشكل مباشر على الشَّرِّ الخُلُقيِّ من خلال مفهوم الإرادة الحرَّة.

أمَّا الفلاسفة المسلمون فأكَّدوا أنَّ الله علَّة أولى وكاملة. وهم يرون أنَّ "الواجب" خيرٌ محضٌ، أمَّا الممكنات فهي إمَّا عدم أو وجود ناقص. وبذلك لم يروا تناقضًا بين الوجود الإلهي وصفاته في القدرة والحكمة والرحمة وبين الشَّرِّ. لقد ربطوا وجود الشَّرِّ الخُلُقيِّ بالنقص الوجودي في الممكنات.

لكنَّ المتكلِّمين الإماميَّة الذين يؤكِّدون على صفات الله الذاتية كالعلم والقدرة، والفعلية، مثل العدل والرحمة، ويرفضون أيَّ نقص في الذات الإلهية، وضعوا مشكلة الشَّرِّ ضمن إطار العدل الإلهي الذي اقتضى أن يكون الإنسان حرًّا ومسؤولاً، ولا معنى للحرِّية دون وجود خيارات متضادَّة كالخير والشَّرِّ والحُسن والقُبح..

وتعتبر فكرة الإرادة الحرَّة مفتاحًا مشتركًا بين بعض الفلاسفة والمتكلِّمين لتفسير الشَّرِّ الخُلُقيِّ. فالغربيون مثل (لايبنتز) و(بانتينغا)، يرون أنَّ الشَّرَّ الخُلُقيَّ ناتج عن سوء استخدام الإرادة الحرَّة من قِبَل الإنسان. والمتكلِّمون أكَّدوا، قبل ذلك، على الاختيار باعتباره جزءًا من العدل الإلهي، حيث يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله.

احتاج الأمر إلى ملاحظة الترابط الوجودي والمنطقي بين الشرور الثلاثة الميتافيزيقية والخُلُقيَّة والطبيعية، من أجل تفسير وجود الشَّرِّ في العالم، والتأكُّد من أنَّ المسؤول عن التسبُّب في الشَّرِّ 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 الحرَّة.

المصادرُ والمراجعُ

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، لاط، 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 مدكور 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.
- المحقِّق الحلِّي: المسلك في أصول الدين، دون محقِّق، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.
- العلامة الحلِّي: الرسالة السعدية، دون محقق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- العلامة الحلِّي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده آملي، 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 ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٥.
- أبو النصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق: فوزي متري 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-..

الشَّرُّ بوصفِه خيراً

(رؤيةٌ قرآنيَّةٌ فلسفيَّةٌ)

محمد بن رضا اللواتي[١]

ملخّص

تسعى هذه الورقةُ البحثيَّةُ لأجلِ تقديمِ رؤيةٍ قرآنيَّةٍ فلسفيَّةٍ عن أزمةِ الشُّرورِ بصفتِها إحدى المشاكلِ الفكريَّةِ التي تقفُ في مواجهةِ الاعتقادِ بالألوهيَّةِ أو بصفاتِ اللهِ تعالى الذَّاتيَّةِ. المعالجةُ التي اعتمدتْها هذه الورقةُ تستندُ من جانبٍ على بعضِ آياتِ كتابِ اللهِ تعالى، وعلى الأسلوبِ الذي اتَّبعتْه الحكمةُ المتعاليةُ في التَّحقيقِ عن طبيعةِ الشَّرِّ وصِلَتِه بالفعلِ الإلهيِّ. وانتهتِ الورقةُ إلى إثباتِ كونِ الشَّرِّ لونًا من الوجودِ المتَّصفِ بالخيرِ، لهذا تعلَّقتْ به مشيئتُه - تعالى - ووجدَ لنفسِه موطئَ قدمٍ في القضاءِ الإلهيِّ، وسعتْ إلى تقديمِ توضيحٍ بشأنِ تصويرِ الفلاسفةِ للشَّرِّ بصفته "عدمًا" لا يعارضُ ما انتهتْ إليه من نتيجةٍ.

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

١ - باحث في الحكمة المتعالية، عُمان.

مقدِّمة

تُعَدُّ مسألةُ وجود الشَّرِّ في العالم من المسائل التي تجاوز تأثيرها في الصفات الكماليَّة للإله إلى مستوى إنكار وجوده رأسًا، لدرجة أنَّها تُعتبر «ملاذًا للملحدين»[1] وسببًا لاعتناق الإلحاد؛ وذلك لأنَّه جرى استصعاب التصديق بهذه القضايا الأربع مجتمعة، بل لنقُلْ استحالة اعتبارها كلِّها صحيحةً:

١. الشَّرُّ موجود.

٢. الله موجود بقدرة مطلقة.

٣. وموجود بعلم مطلق.

٤. ويريد الخير.

فالشَّرُّ بطبيعته مناقضٌ للخير، ومحبُّ الخير لا يمكن أن يكون مُحبًّا للشَّرِّ، فالإله لا يمكن أن يكون مُحبًّا للشَّرِّ إنْ كان مُحبًّا للخير، وحيث إنَّ الشَّرَّ موجود، فلا يمكن أن يكون الإله موجودًا!

واتِّصافه بالعلم المطلق والقدرة المطلقة، بوجود الشَّرِّ في العالم، ساق المشكلةَ إلى أعلى مستوياتها وجعل هاتين الصفتَين مؤشِّرَتين على عدم وجوده.

ذلك؛ لأنَّه من حيث هو عالمٌ بعلمٍ مُطلق لا جهلَ فيه، يعلم بعلم تامٍّ أنَّ الشَّرَّ بطبيعته أمر غير مرغوب فيه ولا يمثِّل الكمالَ ولا الجمال، ومع هذا فما وقف علمه هذا بطبيعة الشَّرِّ في وجهِ إيجاده له!

ومن حيث هو مالكٌ لقُدرة مطلقة لا يقف في مواجهتِها شيء، كان بإمكانه عدم إيجاد الشَّرِّ،

---

١ - حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ص١٩٤

وإنْ وُجد لسبب ما، لاستطاع اجتثاثَه، لكنَّه لم يفعل.

وغدَونا بذلك أمام الفروض الآتية:

١. إنَّه غير محبٍّ للخير، بل محبٌّ للشَّرِّ، وهذه ليست صفات الإله.

٢. إنَّه ليس يعلم علمًا لا جهلَ فيه، وهذه ليست صفة الإله.

٣. إنَّه لا يمتلك القُدرة التي لا يُعجِزُها شيء، وهذه أيضًا لا يمكن أن تكون صفةً للإله.

والنتيجة:

قَبـول وجودِ الإله المحبِّ للخير بالقدرة التامَّة والعلم المطلق والموجِد للشَّر، معتقدٌ يحوي تناقضًا. فإمَّا الإله فحسـب بتمام القدرة والعلم ومحبَّة الخير هو المتحقِّق، وإمَّا الشَّرُّ المناقض بطبيعتِـه للخير هو المتحقِّق، وحيث إنَّنا نتلمَّـس الشَّرَّ وآثارَه في آفاق هذا العالم بلا أدنى ريب، فالإله المحبُّ للخير لا يمكن أن يكون له محلٌّ طالما أنَّ الشَّرَّ متحقِّق فعلاً.

أوَّلًا: الحلولُ المتنوِّعةُ

١ - نقصانُ العلمِ والقدرةِ

أمـام هذه الأزمة، بحثت جماعة من المفكِّرين حلولاً تُبقي الإلهَ – وإنْ بنحوٍ محدود – منهم (جون سـتورات مل - John Stuart Mill) الذي فضَّل أنْ يقول بوجود الإله، ولكنْ ناقص العلم وناقص القدرة، ليصحِّح بهذا النقصِ سَرَيان الشَّرِّ منه، ومنهم الأمريكي (ويليم جيمز - William James) الذي رأى أنَّه لا حلَّ لمشـكلة الشَّرِّ إلَّا بالقول بوجود إله لا يملك القدرة المطلقة، ولا يتمتَّع بعلم لا جهلَ فيه. [١]

(نلسون بايك - Nelson Pike) شرح هذا الأمر بتفصيل أكثر، فقال: «إنَّ كلِّية القدرة لا تتلاءم مع الخير الكامل، لذا لا يمكن لأيِّ كيان أن يتَّصف بهما معًا»[٢]؛ ذلك لأنَّ كُليَّ القدرة وذا الخير الكامـل لن يتمكَّن -حتمًا- من إيجاد الشَّرِّ؛ لخُلوِّ طبيعته منه. فنحن أمام إله "محدود القدرة" لا

١ - حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ص١٩٧.

٢ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص٢٣٧.

تطال الشرور بتاتًا، وهذا يُفسِّر انتشارها في العالم؛ إذ لا سُلطة له عليها!
هذا التحليلُ كما نرى، جعل وجودَ الشَّرِّ في العالم بلا تفسير.

٢- الإلهُ المعزولُ

فضَّلت جماعةٌ أخرى حلاًّ آخـرَ يُبقي الإلهَ موجودًا بنحو آخر، وهو بقطع صِلته بالعالم، فهو إله لا عَلاقة له بمجريات هذا العالم وأحداثه، ولا يتدخَّل فيه ولا يجذبُه شيء منه بحالٍ.

٣ - مبدأٌ ثانٍ للشَّرِّ

ابتكرت جماعةٌ ثالثة حلاًّ آخر يُعين أيضًا الإله على البقاء، وهو القول بوجود مُوجِد للشَّر غير الإله المحبِّ للخير، وسواء أكان إلهًا بطبيعة مختلفة أم شيطانًا أم شيئًا آخر، فهو الذي أنشأ الشَّرَّ، ونمَّاه وترعرع بين يديه حتى أطلقه في هذا العالم.

لجأت الجماعاتُ الثلاث؛ إلى هذه الحلول للهروب من أزمة قبول الإلحاد، ففضَّلت أنْ يبقى الإله موجودًا، ولو على حساب شريك، أو على حساب مؤثِّر آخر منافس، أو على حساب ضَعف العلم وعجز القدرة.

٤ - مشكلةٌ بلا حلٍّ

وهنـاك جماعة أخرى لجأت إلى منهج تحليليٍّ لتصويـر الأزمة بأنَّها بلا حَّلٍ يلوح في الأفق، عبر طرح التساؤلين الآتيين[1]:

- هل أحبَّ الله الحُسـنَ لأنَّه حُسنٌ، أم أحبَّه فأضحى حُسـنًا؛ إذ إنَّ كلَّ محبوب للإله هو حَسَن؟
- وهـل كرِه الله القبحَ - والـشَّرَّ - لأنَّه شرٌّ أم كرهه فأضحى شرًّا؛ إذ إنَّ كلَّ مكروه للإله ينبغي أن يكون شرًّا؟

١ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص٢٦.

ماذا يترتَّب على هذين السؤالين؟

إن كان الله قد أحبَّ الحُسنَ لأنَّه جميل، فمعنى هذا أنَّ الحُسن موجود من الأساس بصفته جميلاً. وهكذا، فإنّ كان قد أبغض الشَّرَّ لأنَّه قبيح، فمعنى هذا أنَّ القُبح موجود بصفته قُبحًا من الأساس، وقد تعلَّق علم الله بهما كما هما على حالهما.

والنتيجة: لم يجعلِ الله الجميلَ حسنًا، بل هو هكذا، ولم يجعل الله القبيح شرًّا فهو دائمًا ما كان على هذا النحو. على الإله فحسب أنْ يحبَّ أحدهما ويكره الآخر لوجود تناقض بينهما، والذي لا يفسح المجال له لأنْ يحبِّهما معًا أو أن يكرههما معًا!

فكيف أصبح هذان على هذا النحو؟

لا يبدو أنَّ لهذا التساؤل جوابًا؛ طالما أنَّ الإله نفسَه لم يَعُد سببًا لهما، فمن عساه يكون؟ فهل هما إذًا مبدآن قديمان بقدم الإله، ومؤثِّران إلى درجة أنَّ عليه أنْ ينضوي تحت تأثير أحدِهما فيحبَّه، وتحت تأثير الآخر فيكرَهه!

ولن يجدي إنْ قلنا؛ إنَّ الإله أحبَّ أمرًا فصار حُسنًا، وكرِه آخرَ فصار قُبحًا؛ لأنَّ النتيجة تكرَّرت هنا كذلك، وهي أنَّ ثمَّة أمرين قديمين بقِدَم الإله، ومؤثِّرين بشدَّة.

علاوةً على ذلك، فإنَّ هذا الاختيار للمشكلة ليس باختيار حميد؛ لأنَّه يخلق التساؤلَ الآتي: من أين أتيا؟ وما هما على طبيعتهما وراء محبَّته أو كراهيَته؟ ولماذا أحبَّ ما صار حُسنًا بعد محبَّته وليس قبلها، وما صار قُبحًا وشرًّا بعد كراهيَته وليس قبلها؟!

خلاصة هذا التحليل:

لسنا نعلم ما المعيار الذي استند إليه الإله ليختار الأحسن حتى يكون الأحسن فعلاً، ويختار السيء ليكون السيء حقًّا! فإمَّا أنَّهما كانا كذلك قبل تعلُّق المحبَّة والكراهية بهما، وإمَّا أنَّهما صارا كذلك بعد محبَّته لأحدهما وكراهيَته للآخر!

إنَّها متاهة ليس في نهايتها ضوء على الإطلاق.

ثانيًا: الحلُّ الفلسفيُّ

ما مرَّ أوضح إلى حدٍّ ما حَجم الأزمة التي افتُعلت في الأذهان بسبب وجود الشَّرِّ في العالم،

في حين قد تعاملت الفلسفة الإسلامية مع هذه المسألة بمنتهى الجدِّية، وأوجدت لها حلولاً يمكن عدَّها نهائيَّة دون أدنى اضطرار إلى التنازل عن الصفات الكماليَّة للإله والقول بمحدوديَّته وعدم إطلاق وجوده، فضلاً عن إنكار وجوده.

كما أنَّ مشكلة المعيار الذي اعتمده الإله في تحسين الحُسن ومحبَّته وتقبيح القُبح وكراهيَته قد حُلَّت بأسلوب بديع في أروقة الفلسفة الإسلامية، وتحديدًا في مباني الحكمة المتعالية وقواعدها الرفيعة.

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

ولْنقمْ بتوضيح الخطوات التي تنتهجها الحكمة الإسلامية؛ لحلِّ أزمة الشَّرِّ حلاًّ نهائيًّا:

١ - الإلهُ وجودٌ مُطلقٌ

إنَّ طبيعة الإلهِ هي الكمالُ الذي ليس له حدٌّ، فهو فوق ما لا يتناهى، بما لا يتناهى، مُدَّةً وعُدَّةً وشِدَّةً.

هذه الطبيعة الكماليَّة؛ أفرزتها البراهين التي استندت إليها الحكمة الإسلامية، أهمّها على الإطلاق «بُرهان الصَّدِّيقين»، فهو «من أحكم البراهين، وهو في منتهى المتانة وأعلى مراتب الجزم، يستند إلى حقيقة الوجود كي يصلَ إلى واجب الوجود. وهو أبسط وأسهل البراهين لعدم وجود واسطة مخلوقات فيه. وهو يُنتِج معرفةَ اللـه وتوحيدَه وصفاتِه وأفعالَه بخلاف البراهين الأخرى».[١]، وميزته أنَّ «مبدأ السير فيه هو الغاية»[٢]، حيث يوجزه لنا (صدر المتألِّهين) فيقول:

«وذلك لأنّ الربَّانيِّين ينظرون إلى الوجود يحقِّقونه، ويعلمون أنَّه أصل كلِّ شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنَّه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأمَّا الإمكان، والحاجة، والمعلوليَّة،

١ - صادق الحسيني: «برهان الصِّدِّيقِين بنظر أهل العرفان والفلاسفة»، ص١٨٢.

٢ - احمد البهشتي: مباحث الإلهيات عند ابن سينا، ص٣٦٧.

وغـير ذلك فإنَّما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هـي حقيقته، بل لأجل نقائصَ وإعدامٍ خارجة عن أصـل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب أو الإمـكان، يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاتـه إلى كيفية أفعاله وآثاره، وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: (قل هذه سـبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة)»[١]

إذًا طبيعة الوجود تسـاوي الغنى والاسـتقلال، ونقيضُ الوجود العـدم، والعدم ليس بشيء، فيكون الوجودُ بطبيعته مطلقًا لا يحيط به حدٌّ. هذا كلُّ ما في الأمر.

تسـتند هـذه النتيجة كليًّـا إلى القول بأصالـة الوجود، ولا تسـتقيم إلاَّ به، لذا قـال الحكيم (السبزواري) عندما صاغ البرُهان:

«بعد ثبوتِ أصالـةِ الوجود، إنَّ حقيقة الوجود التي هي عين الأعيـان، وحاق الواقع، حقيقة مرسـلة، يمتنع عليهـا العدم؛ إذ كلُّ مقابـل، غير قابل لمقابلِـه، والحقيقة المرسـلة التي يمتنع عليهـا العدم، واجبـة الوجود بالذَّات، فحقيقـة الوجود الكذائيَّة، واجبة الوجـود بالذَّات، وهو المطلوب».[٢]

بالطبع، أغلب الفكر الغربيِّ الفلسفيِّ كما وصفه (الشهيد المطهَّري)[٣]، يعاني من قصور حادٍّ في المفاهيم الفلسـفيَّة المصابةِ بعَجزٍ واضح؛ حيث وقف هذا القصور سدًّا؛ لأن البؤر الفلسفية الأوروبيـة لم تتمكَّن من الاقتناع ببرُهان أنتجته الأفكار البشرية يثبت وجود الإله، أو ابتكار آخر متين وغير قابل للخدش.

وها هو ذا (رسـل) يؤكِّد ذلك؛ إذ يقول: «لو أنيَّ وجدتُ نفسي فجأةً أمام الإله لسألته: يا رب لمَ جعلت الأدلَّة على وجودك غير كافية بشدَّة؟» و«إذا كان هنالك إلهٌ فمن المخزي أنَّه لم يقدِّم دلائلَ أفضل على وجوده»[٤].

---

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج٦، ص١٣.

٢ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج٦، ص١٦.

٣ - مرتضى المطهري: الدوافع نحو المادية، ص٤٦

٤ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص٢٠٥-٢٠٧.

٢ - الطَّبيعةُ الكماليَّةُ والخيرّة للإله

سـوف يصبح الكمال والخير والجمال طبيعةَ الوجـود الإطلاقيِّ؛ ذلك أنَّ نقيض الوجود هو العدم، والعدم ليس بشيء، فالوجود خيرٌ وكمالٌ وبهاء وجمال، والنقص الذي ينتمي إلى العدم يقف على خطِّ النقيض معه، وهذه النتيجة نابعة من عمق الخطوة الأولى، فهي ليسـت مسـتقلَّة عنها، وتستقيم في ضوئها، وهي تساعدنا على حلِّ الأزمة التي وقع فيها أولئك الذين عجزوا عن التوصُّل إلى المعيار الذي جعل الإلهَ يختار الحُسن ويحبُّه دون القُبح.

إنَّ الأمر عائد إلى طبيعة الذات الإلهيَّة، الحبلى بالكمال والحُسن والجمال، فلن تتعلَّق محبَّته إلا بالجـمال والكمال اللذين يشـكلان طبيعتَه، أي إنَّ المعيارَ ذاتُـه المتعالية، وليس أمرًا غيرها على الإطلاق.

وتعالج هذه الخطوة أزمةَ أولئك أيضًا؛ ممَّن ظنُّوا أنَّ القدرة في صاحب الخير المحض لا تكون كاملة لعدم تعلُّقها بالشرور؛ إذ إنَّ عـدم التعلُّق والرغبة في الشرور والنقائص راجعة إلى الحُبِّ وليس إلى القُدرة، فالقدرة مُطلقة لا حدَّ لها تقف عنده، وتسـتطيع أن تطاولَ الشرورَ والنقائص، لكنَّ الإرادة الإلهية لا تريدها؛ لأنَّ طبيعته الذاتيَّة تعشق فرطَ كماله وجماله وحُسنِه 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 أحسنِ الأشياء»[٢].

لم تسـتند الإجابـة المارَّة إلى النظـر في حقيقة الـشرور، ولا تحتاج إلى ذلك لتفـرز النتائج الماضيـة، وحالما تتَّضح حقيقتها، فسـوف يتَّضح مزيدًا بأنَّ تعلُّـق الإرادة الإلهية بها – الشُّرُور - هـو عين تعلُّقها بالخـير والجمال والكمال بلا أدنى فارق، وهذه النقطـة تحديدًا هي المرتكزُ الجوهري لهذا البحث.

---

١ - جيهان محمود قبيسي: مشكلة الشر وعلاقتها بوجود الله - دراسة مقارنة بين الفيلسوفين محمد تقي مصباح اليزدي ودانيال سبيك- ص١٧١.

٢ - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٢، ص٣٩٤.

٣ - العنايةُ الإلهيَّةُ بالعالَم

العلم من صفات الوجود الإطلاقيِّ – الإله - الذاتيَّة، والذي يكون متَّصفًا فيه بأعلى الدرجات؛ حيث لا يلحقه حدٌّ، ذلك لأنَّ الوجود المطلق حاضر لنفسه، لسقوط الحدود التي قد تعمل عائقًا على حضورِه لدى ذاته.

فـإذا جعلنا هذه النتيجةَ مع النتيجة التي مرَّت وهي أنَّ طبيعةَ الإله الكمالُ المحضُ والجمال والخير والحُسـن الذي لا يقف عند حدٍّ، ولديه علم بذاته لحضوره لذاته، فسـوف ننتهي جزمًا إلى أنّ الإلـه محبٌّ لذاته لفرط كماله، وحيث إنَّه محبٌّ لذاته، وفعله أثرٌ لذاته المتعالية، ومؤشِّرٌ على كمالاتها، فلا يبقى شـكٌّ في أنَّ فعلَه محفوفٌ بمحبَّته تعالى له، وتالي ذلك أنَّ الإله يحيطُه بالعناية الفائقة؛ لكي يوصله إلى الكمال الذي يليق به.

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

«العنايةُ هي أنَّ الأوَّلَ خير عاقلٌ لذاته مبدأ لغيره فهو المطلوب ذاته، وكلُّ ما يصدر عنه يكون المطلوبُ فيه الخيرَ الذي هو ذاته... فالأوَّل إذا كان عاشقًا لذاته لأنَّه خير، وذاته المعشوق مُبدِئ الموجودات فإنَّها تصدر عنه منتظمة على أحسنِ نظام»[١].

لأجل ذلك تقدَّمَ مبحثُ العناية في الدراسات التوحيديَّة على مبحث الشُّرور؛ لأنَّ هذه المسألة الأخيرة لا سـبيل إلى حلِّها إلا بالمرور عبر مبحث العناية. سـطَّر (العلامـة الطباطبائي) عنوانَ الفصـل المختصِّ بالعناية على النحو الآتي: «في العنايةِ الإلهيَّـة بخَلقه، وأنَّ النظام الكونيَّ في غاية ما يمكن من الحُسـن والإتقان»[٢]، أي أنَّه جرى استنتاج أنَّ نظام هذا العالم ليس بالإمكان صياغة أحسنه، من خلال عنايته تعالى بفعله.

إذًا؛ الخطـوة الثالثة نحو حلِّ أزمة الشرور هي إثبات إحاطةِ اللـه -تعالى- العالَم 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: تعليقة على نهاية الحكمة ج٢، ص٣٥٨، التعليقة رقم ٤٥١.

٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: تعليقة على نهاية الحكمة، ج٢، ص٣٥٨.

وهي كونه سبحانه مطلقَ الكمال ولا ينقصُه شيءٌ منه ولا يعتريه في كمالِه شَوبُ قصورٍ ونقص، ولا ينتهي كمالُه عند حدٍّ يقف عنده.

يقول (صدر المتألّهين): «العناية الإلهيَّة تقتضي إيصالَ الشيء إلى كماله وليس إلى نقصِه».[١]

وعليه فكلُّ مخلوقٍ ملازمٌ للحُسن[٢]، ولم يُخلق مخلوقٌ قبيح[٣]. وسوف يصبح الحُسن هُنا الإمكانات الهائلة التي يزخر بها الموجودُ لكي ينتقل من نقصٍ إلى كمال.

تُلزِمنا المقدِّمات المارَّة إلزامًا لا فكاكَ منه أن نُعد الشَّرَّ – بغضِّ النظر عن حقيقته – محطَّ عناية الإله واختياره بصفته أداةً ترتمي إلى الخير وتقودُ إليه.

هذه النتيجة لا مفرَّ منها، ولا معنى للدوران حولها، فهي نتاج المقدِّمات المارَّة ولازمها، فحيث إنَّ الإله لا يقع منه الحُبُّ إلا للكمال أو ما يؤدِّي إليه، فاختيارُه للشَّرِّ، وسرَيان الشرور في القضاء والقدر بإرادة ورغبةٍ منـه، لارتباطها جزمًا بالكمال؛ حيث إنَّ تعلُّقَه بما هو نقيضُ الكمال أو بما لا يؤدِّي إليه مستحيلٌ طبقَ طبيعتِه الآنفة الذكر.

ثالثًا: الرُّؤيةُ الجديدةُ

١ - الشَّرُّ ليس حُسنًا قليلًا!

بموجب ما سلف، تتغيَّر الرؤية للشَّر، وسوف يجدُ لنفسه موطئَ قدمٍ في النَّسق الكماليِّ الذي يخطِّطُ الإله للعالَم ويريدُه، ولا يريد له إلا الخيرَ.

هنالك طريقة منسـوبة لـ (أرسطو - Aristotle)[٤] تعالج أزمةَ الشرِّ، تستعرض أسلوب حساب كمِّيـة الشرور المبَثوثة في هذا العـالم؛ لأجل الوصول إلى نتيجة، مفادهـا أنَّ الشَّر لا يمكن أن تتجاوز كمِّيتُه عن الحدِّ القليل، وهذه الطريقة هي وفق الآتي:

الشُّرور المبثوثة في العالم لا بد أن تكون كمِّيتُها واحدةً من الكمِّيات الخمس المحتملة الآتية:

---

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج٧، ص٥٨.

٢ - علي ستار الجابري الطائي: معالم التوحيد الأفعالي في الحكمة المتعالية، ص٢٨٣.

٣ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٦، ص٢٤٩.

٤ -حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ص٢٠٦.

أ. هائلة بدرجة إغراق العالم برمَّته فيها، فيكون لدينا شرٌّ محض.
ب. وإمَّا أن تكون كثيرةً، ولكن بدرجة تقلُّ عن سابقتها، فيكون لدينا شرٌّ كثير.
ج. وإمَّا أن تكون بدرجة تساوي كمِّية الخير وتعادلها.
د. وإمَّا أن تكون بكمِّية أقلَّ من كمِّيات الخير المبثوثة في العالم.
ه. وإمَّا أن تكون معدومةً بالمرَّة وفي مرتبة الصفر.

وحيث إنَّ الكمِّية المحضة غير متحقِّقة، ولا كمِّية الصفر متحقِّقة، فبقيت الفروضُ الثلاثة وهي الثانيــة والثالثة والرابعة، وحيث إنَّ الثانية والثالثة لا تلائم طبيعةَ الإله ومحبَّته للخير، ولا تتَّســق مع إرادته للخير للعالم، لن يتبقَّى أمامنا إلا الفرضُ الرابع وهو وجود الشَّرِّ بنحو أقل من الخير، على أن يتضمَّن في أعماقه الخير، فيكون، كما يقول (موسى بن ميمون): «الشَّرُّ حُسنٌ أقل»[1].

ولكــنَّ هذه النتيجة التي خرج بها هذا الأســلوب البديع المســتندُ إلى طبيعة الإله الخيِّرة في حساب كمِّية الشَّرِّ قد تكون مقبولة، لكنَّها لا تتلاءم تمامًا مع ما انتهينا إليه عبر الخطوات المارَّة الذكــر؛ إذ إنَّ الطبيعــة الإلهية المريدةَ للخير لن تختار أمرًا ذا حُســن قليل، وإنَّما ســيقع اختيار الإرادة الإلهية إمَّا على الحُســن، أو الأمر المؤدِّي إليه وبكمِّيات وفيرة، وكلُّ أمر يوفِّر كمِّيةً كبيرة من الخير فهو خير.

وإذا كان خيرًا، فهو وجود.

٢ - الشَّرُّ ليس شرًّا قليلًا!

كذلــك، فإنَّ الجملةَ الشــهيرة: «عدم خَلقِ الإلــه للخير الكثير لوجــود شرٍّ قليل إنَّما هو شرٌّ كثير»[2]، هذه الجملة لا تتَّســق تمامًا مع ما أفرزتْه المقدِّمات الأســاس التي جرى الاستناد إليها في هــذه الورقة البحثية؛ ذلك لأنَّه ثبت أنَّ الشَّرَّ ينتج خــيرًا عظيمًا، فهو فردٌ من عائلة الخير وقد تعلَّقت به الإرادة الإلهية لهذا السبب، فهو ليس بشرٍّ.

---

١ - بيسن آندرو: مسألة الإله، ص٧٥.
٢ - حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ص٢٠٦.

والحصيلة أنَّ «ما يُسمَّى شرًّا فهو في الواقع خير»[١]. وإذا كان خيرًا فله قدم راسخة في الوجود. إنَّه يشبه الوجود الفقْريَّ من زاوية، فالوجود الفقريُّ: "وجودٌ ليس في نفسه، ولا لنفسه، ولا بنفسه. ورغم ذلك فهو وجود واقعيٌّ له جذور في الخارج».[٢]

هكـذا تمامًا هو حالُ الشَّرِّ 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. وسـوف تتأكَّد هذه الحقيقة كما يقدِّمها القرآن المجيدُ في آياته الكريمة.

رابعًا: القرآنُ المجيدُ

١ - موقعُ الوحيِ في الحكمةِ المُتعاليَةِ

النتائـج التي انتهينا إليها حتى هذه اللحظة، نجد أنَّها تتَّسـق مع هَدي آيات الكتاب المجيد، ولكنْ قبل أنْ نستعرضَها، من الضرورة بمكان أن نلفت النظر إلى موقع الوحي في منظومة الحكمة المتعالية، ففيها جرى دمج معطيات علم الأخلاق في معطيات البُرهان، وأحالتْهما تحت حُكم الوحي، في توليفة لم يُعهَد على غرارها نهجٌ فيما سبق. كتب (لزيق) يقول:

«لم تشـهد المناهج الفلسـفية، أو الإشراقيَّة، أو الكلاميَّة، أو الصوفيَّة هذه الجدليَّة 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 مسـالك علماء الأخلاق مذهبًا في مواجهة العقل، إلى أن جاء الشيرازي، وجمع بينهما في توليفة غير معهودة، لم ترفعْ هذا التناقض وحسب، بل جعلتْهما في عَلاقة طوليَّة تكامليَّة».[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، ص٥٧٤.

٢ - غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، ج٢، ص١٨.

٣ - كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا ص١٥٩.

في حين أنَّ دور العقل هو التأويل والتفسير. وردَت، في مواضعَ كثيرة عند الشيرازي، أرجحيَّةُ النصِّ والشرع على العقل.. وبذلك أرسى الشيرازي أصالةَ النصِّ على العقل. كلُّ العلوم مآلها إلى النصِّ والشرع، سواء كانت علومَ أعمالٍ، أم علومَ حكمة ونظر، أو معارفَ كشفيَّة».[1]

بناء عليه، إذا كان ظهور الآيات القرآنية في معالجات الفلاسفة ما قبل الحكمة المتعالية راجعًا إلى انتمائهم الديني وتأثُّرهم بالوحي الإلهي، فإنَّ ظهورَها في عُرف الحكمة المتعالية ليس لهذا السبب فحسب؛ بل لأنَّ الوحيَ أضحى عمادَ الحكمة المتعالية وأهمَّ ركيزة بين الركائز الثلاث المارَّة.

وعلى ضوء ذلك، وللسبب المارِّ ذكره، من الضروري بمكان أن يتمَّ الاستشهاد بالكتاب المجيد للتأكُّد من قيمة ما يفضي إليه الشَّرُّ من نتيجة، وسوف نشير إلى الآيات الآتية في النقاط أدناه:

أ - يقول تعالى:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٥-١٥٧] ففي هذه الآيات تجاوز الشَّرُّ مستوى "الحُسن القليل" إلى منتجٍ لكمالٍ هائل، فالنقص – الشَّرُّ – في الأمن، وفي الشبع، وفي الغنى، وفي الغذاء، أنتج صبرًا، وهي حالة وجودية، نتج عنها صلواتٌ من الله تعالى ورحمةٌ وهداية، وجميع هذه الحقائق الثلاث حقائق وجودية تتَّسم بخير عظيم يفوق النقصَ المذكور بمراحل. وحيث إنَّه من المستحيل أن يكون العدم منتجًا للوجود، فيجب أن تكون للدرجات الناقصة من النِّعَم السالفة رتبة وجودية، بها أمكنها أن تنتج الصبرَ الذي جعل السماء تُمطرُ النِّعمَ الإلهية المشار إليها في كلامه عزَّ وجلَّ.

ب - قوله تعالى:

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

---

١ - كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملا صدرا-دراسة مقارنة-، ص١٤٨.

فيهـا إثبات صريح أنَّ الخلق قد تعلَّـق بإيجاد الشَّرِّ. فإذا كان الـشَّرُّ المذكور هُنا عدمًا صرفًا لاسْتحالَ تعلُّق الإيجاد به، فيجب أن يكون «عدمًا وجوديًّا» أي نقصًا لا يخلو من لونٍ من الوجود، يأتي توضيحُه خلال الخطوة الأخيرة الكاشفة عن طبيعة الشَّرِّ وهُويَّته.

ج. وفي قوله تعالى:

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

جرى تجاوزُ تصنيف الشَّرِّ في مرحلة الحُسن الأقل أو الشَّر الأقل إلى مستوى ملازمته لليُسر وعدم انفكاك اليُسر عنه، فإذا كان اليُسر خيرًا، لا بدّ للازِمِه أن يكون من صنفِه وسنخِه لاستحالة ارتباط النقيض بما يناقضه على خطِّ الوجود.

خامسًا: حقيقةُ الشَّرِّ وقوامُه

في هذه الخطوة، وهي الأخيرة، يجري الكشفُ عن طبيعة الشَّرِّ وعن هُويَّته الحقيقية، رغم أنَّها ما عادت مُجديَة في المنظومة التي جرى توضيحُها. فلقد أضحى الشَّرُّ مطلوبًا للنظام الأحسن؛ لأنَّـه ينتج خيرًا كثيرًا جـدًّا، «فالشَّرُّ شرط حتميٌّ للتكامل»[1]، وهذه حقيقـة صادَق عليها القرآن المجيد كما مرَّ، ومع هذا فإنَّ التحقيقَ في هُويَّته يسـاعد على إزالة وهْمِ وجود التعدُّد في مبادئ الوجود، فمبدأ خَيِّرٌ وآخر سيِّئ.

في النقاط أدناه نسلِّط الضوء على طبيعة الشَّرِّ وهُويَّته الحقيقية:

١ - الشَّرُّ ينتهي إلى الفَقد

فلْنتأمَّل الحالات الآتية التي تُصنَّف بأنَّها «شرور»:

الموت، والمرض، والفقر، والجهل، والخوف، والحرق، والهدم، والخسـائر بأنواعها، نجد أنَّ العامل المشـترك فيها جميعًا، مهما طالـت القائمة، والذي يمنح لهـا هُويَّتها هو «الفقد» أو «النقص» أو «الزوال».

---

١ - عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ص٥٧٨.

فالمـوت زوالُ نعمة الحياة، والمرض زوال نعمة الصحَّة، والفقر زوال نعمة الغنى، والخوف زوال نعمة الأمن، والحرق زوال نِعَمٍ أتلفتها الحرائق، وهكذا الهدم، وسائر الخسائر، كلُّها تنتمي إلى النقـص والنقص ينتمي إلى العدم. إذًا، الشَّرُّ عدم، إمَّا عدمٌ وزوالٌ وفقد، وإمَّا سـببٌ للعدم والزوال والفقد.

ولْنتأمَّلِ الكائناتِ والحوادث الآتية:

الأنـواءُ المناخيَّة بأنواعها؛ مـن فيضانات وزلازلَ وكوارثَ طبيعية، والحيوانات التي تسـبِّب فقدان نعمة الحياة كالأفاعي بسـمومها والضواري بافتراسها، فسوف نلاحظ أنَّ هذه الحوادث وهذه الكائنات ليست «شرًّا» في حدِّ ذاتها، فالسُّمُّ في الأفعى ليس شرًّا له، والبكتيريا ليست شرًّا لذاتها، ولا الديدان، وإنَّما تصبح شرًّا لغيرها إن أفقدتها الصحَّة أو الحياة.

إذًا، وبتعبير (الطباطبائي): «الشَّرُّ إمَّا عدمُ ذات، وإمَّا عدم كمال ذات»[1]، فزوال النعم كالصحَّة والقـوة والغنى والأمن شرٌّ لأنَّه فَقْد، والكائنات من قَبيل السـموم في الأفاعي أو الأمراض التي تسبِّبها البكتيريا والفايروسات، أو التلف الذي يقع بسبب الفيضانات والأنواء المناخيَّة أيضًا تنتج فقدًا ونقصًا وزوالاً، هذه هي هُويَّة الشَّرِّ المتمثِّلة في «الفقد والإفقاد».

٢ - الشَّرُّ ليس في حاجةٍ إلى مبدأ مستقلٍّ:

ومـن الواضح أنَّ ظاهرة «الفقد» و«النقص» أو «الزوال» ليسـت ظاهرة وجودية حتى تتطلَّب مبدأً لها، وإنَّما هي ظاهرة «عدميَّة»، تتحقَّق بفقدان الوجود. فتصوُّرُ وجودِ مبدأ للشَّر على غرار وجود مبدأ للخير توهُّمٌ نشأ عن عدم التدقيق في هُويَّة الشَّرِّ، وكونها حالةَ فَقْدٍ وزوال وعدم، ولا يحتاج العدم إلى موجِد يوجده. ومعنى الكلام المارِّ أنَّ الجعلَ لا يتعلَّق بالعدم.

٣ - الشَّرُّ وجودٌ بنحوٍ:

لقـد أفضت نتائج التحقيقات المارَّة إلى أنَّ الـشَّرَّ خير، والخير لا يمكن أن يكون عدمًا، فهو

١ - محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، ج٢، ص٣٦٧.

نحو وجود، وهذه النتيجة عزَّزتها الآيات التي بيَّنت أنَّ الخلق تعلُّقٌ بالشَّر، فكيف يمكن أن تتوافق هذه النتيجة ما مع مرَّ أيضًا من أنَّ الشَّرَّ فقدٌ فنقصٌ فعدم؟

ثمَّة احتجاج على وجود الشَّرِّ خلافًا لمُدَّعى الفلاسفة، حاصلُه:

- الألم موجود؛ لأنَّ الإدراك يناله.
- كلُّ ما يناله الإدراكُ فهو موجود؛ لاستحالة إدراك المعدوم.
- إذًا، الشَّرُّ موجود[1].

الواقـع، أنَّ الفقد المتمثِّل في «الألم» بسـبب غياب شرط الصحَّـة، لا يمتاز به الألم ويكون مورد تعلُّق الإدراك به، وإنَّما سائر أشكال الفقد ينالها الإدراك، وليس ذاك إلا لأنَّها متحققة على خط الوجود.

التلـف الذي وقع للمنزل بعد الحريق يناله الإدراك، كما ينالُ تعفُّن التين لوجود الديدان فيه، وينـالُ الألم الناجم عن الحرمان، والجوع، وينالُ الخوف الناجم عن فقد الأمن، وسـائر موارد غياب الشرط وزواله المسبِّب لزوال النعمة قابلة لكي يطويها الإدراك، وهذا مؤشِّر على تحقُّقها وحضورها في نطاق الوجود.

خاتمة

لقد كانت الرؤيةُ الفلسفيَّة السابقة الذكرِ عن كون الشَّرِّ فقدًا وكون الفقد عدمًا، ناظرةً إلى حيثيَّة «الفقد» والتي لا تتطلَّب إيجادها، ولم تكن ناظرة إلى حيثيَّة «وجدان» الأسباب التي تُفضي إلى «الفقد».

إذًا، في مَورد كلِّ شرٍّ، هناك ظاهرتان:

- المنتجة للفقد، والتي تقف خلف زوال النعمة.
- الفقد ذاته المتمثِّل في زوال النعمة.

---

١ - حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ص٢٠١

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

وبعبارة لعلَّها أوضح:

العدم ليس موجودًا حتى نسأل من أوجده.

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

فإذا تعلَّقت الإرادة الإلهيَّة بالشَّرِّ ليوجد في نظام العالم، فمعنى ذلك أنَّها شاءت أن تتوفَّر أسباب وعوامل تسبِّب زوالَ كمالاتٍ لإنتاج أعلى منها منزلة.

وبعبارة أخيرة:

إنَّ جملة: «الشَّر إمَّا عدم ذات، وإما عدم كمال ذات»، تتحدَّث عن «الأسباب» التي تُفضي إلى عدم الذات، أو عدم كمالها، وعن نتاج تلك الأسباب، والنظرة الفلسفية المارَّة للشَّر ناظرة إلى نتاج تلك الأسباب. فما لا يتطلَّب أن يكون له موجِدٌ لكونه عدمًا وليس وجودًا هو ذات «الفقد والعدم» في حدِّ ذاته وبغضِّ النظر عن أسبابه. أمَّا الأسباب التي تؤدِّي إلى زوال صورة نعمة ما فهي تتَّصف بالوجود، وليس العدم.

بناءً على ذلك: «جاعل الموجود بصفته موجودًا جاعل الخير وليس الشَّرَّ، وجاعل الخير الملازم للشَّر جاعل للخير أصالة وللشَّر عرضًا»[1].

ويمكن توضيح ما مرَّ على النحو الآتي:

الإله يوجِد البذرة، والإله يوجد البكتيريا، والإله يوجِد التفاعل بين البكتيريا والبذرة، والإله يوجِد ما تفرزه البكتيريا من موادَّ، والإله يوجد في تلك الإفرازات ما يسبِّب تفتُّق البذرة، والإله بعد ذلك يوجد في البذرة استعدادًا لتقبُّل صورة كماليَّة أخرى.

لنتصوَّر أنَّ البذرة لم تفقد صورتها وظلَّت محتفظة بها، فكيف كان يتسنَّى ظهور الشجرة

١ - عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ص٥٧٨.

والنبتــة؟ ولو لم تتخلّ المادة المَنويَّة عن صورتها كيف أمكن أن ينبثقَ عنها الإنســان بســلوكها درجاتِ التطوُّر بين فقدٍ وكسب؟

فقدانُ المنيِّ لصورته فقدٌ وزوال، ولكنَّ كســبه للصورة اللحميَّة والعظميَّة أكمل من ســابقته، وأقرب إلى كماله. لهذا قال الحكماء: «لولا التضادُّ لما صحَّ الفيضُ عن المبدأ الجواد»[1].

أي إنَّ هذا العالم مُعبَّأٌ بتمامِه بالأسباب التي تفضي إلى زوال النِّعم لإحلال نِعم أخرى مكانها أرقى منها. هكذا وُجد الشَّرُّ نفسه بوصفه خيراً، ووجوداً.

١ - محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج٣، ص١٧٧.

المصادرُ والمراجعُ

- حسن يوسفيان: دروس في علم الكلام الجديد، ترجمة: الدكتور أحمد بن حسين العبيدان، دار الهدى للدراسات الحوزويَّة، القطيف، ط١، ٢٠٢٠ م
- بيسن أندرو: مسألة الإله، ترجمة: محمد الفشتكي، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٨م
- صادق الحسيني: "برهان الصِّدِّيقِين بنظر أهل العرفان والفلاسفة"، مجلة المحجَّة العدد ١٤، ٢٠٠٦م.
- أحمد البهشتي: مباحث الإلهيَّات عند ابن سينا، ترجمة: حبيب فياض، دار الهادي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- محمد بن إبراهيم الشيرازي: الحكمة المتعالية، تعليق: هادي السبزواري، دار الإحياء العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١م.
- مرتضى المطهَّري: الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، دار التعارف، بيروت، لا ط، ١٩٧٧م.
- جيهان محمود القبيسي: مشكلة الشر وعلاقتها بوجود الله - دراسة مقارنة بين الفيلسوفَين محمد تقي مصباح اليزدي ودانيال سبيك - دار الولاء، بيروت، ط١، ٢٠٢٤م.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
- 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 الحكمية، بيروت، ط١، ٢٠٢٠م.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

ط٢، ١٩٧٢م.
- عبد الرسول عبوديت: دروس تمهيدية في الفلسفة، ترجمة: حسين أمهز، دار المعارف الحكمية، ط١، ٢٠٢٠م.
- غلام حسين الإبراهيمي الديناني: القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية. ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
- كمال إسماعيل لزيق: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند الملا صدرا - دراسة مقارنة - مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.
- محمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لا ط، لا ت.

إجابةُ (ابنِ سينا) عن مفارقةِ العنايةِ الإلهيَّةِ والشَّرِّ في العالم[١]

أ. م. د. حسين رهنمائي[٣] أ. د. محمد محمد رضائي[٢]

المترجم: محمد فراس الحلباوي[٤]

ملخّص

الشَّرُّ في العالم هو من التحدِّيات الكبرى التي ألحَّتْ على الفلاسفة الإلهيِّين على مدى قرونٍ متماديةٍ. وقد عُرِضَ موضوعُ الشَّرِّ في العالم بكونه نقضًا للحكمة أو الوحدانيَّة، بل حتى لوجودِ الله من قِبَل بعضِ الفلاسفة الملحدينَ أو بعضِ الحكماء المُشكِّكينَ.

وتبدو هذه القضيَّةُ أكثرَ عيانًا حين يوصَفُ الله - عزَّ وجلَّ - بصفاتٍ من قَبيلِ العدلِ والإحسانِ واللُّطفِ، أو يُقالُ إنَّ الخلقَ قد جرى على أَسٍّ من علمِ الحقِّ وعنايته. يسعى هذا المقالُ الذي بين أيدينا من خلال دراسة مؤلَّفات (ابن سينا) إلى أنْ يُعيدَ النَّظرَ في منهجيَّة رؤية هذا الفيلسوفِ الكبيرِ لقضيَّةِ الشَّرِّ وأيضًا الإجاباتِ والحلولِ التي قدَّمها وعرضَها في هذا المجال.

برأي (ابن سينا) من لوازمِ مراتبِ الوجودِ، وجودُ أنواعٍ طبيعيَّةٍ وبشريَّةٍ من الشَّرِّ، كما أنَّ تنحيةَ بعضِها يؤدِّي إلى تغيُّرٍ في ذاتِ الأشياءِ وانقلابها، أو حذفِ أجزاءٍ كثيرةٍ من العالم، وهذا شرٌّ بحدِّ ذاتِهما، ونوعين من النَّقصِ في عالمِ الخلقة، وهو أسوأ بكثيرٍ من الشَّرِّ الذي يجري الحديثُ عنه. وبناءً عليه، ليس ثمَّةَ تغايرٌ بين وجودِ الشَّرِّ والحكمةِ والعلمِ الإلهيِّ وعنايتِه بتاتًا.

الكلمات المفتاحية: العناية، الشَّرُّ، الحكمة، العدل، الشَّرُّ العارضيُّ، الشَّرُّ بالذات.

١ - فصليَّة الكلام الإسلامي العلميَّة البحثيَّة: الدورة ٢١، العدد ٨٣، ٢٠١٢، ٦١-٧٩.

٢ - أستاذ كلية الإلهيَّات في جامعة طهران.

٣ - أستاذ مساعد في كلية المعارف والفكر الإسلامي في جامعة طهران.

٤ - دكتوراة في اللغة الفارسية وآدابها، محاضر في جامعة دمشق، ترجمان محلف.

مقدّمة

تُعدُّ مسألةُ الشَّرِّ من التحدِّيات الأكبر ومن أهمّ الأبحاث التي حظيت باهتمام الفلاسفة، ولا سيَّما اللاهوتيِّين، على مرِّ القرون. ونظرًا لأنَّ الفلاسفة والمتكلِّمين في الأديان الإلهيَّة قد نسبوا إلى الله صفاتٍ مثل القدرة المطلقة، والرحمة، والعلم، والحكمة، والإغاثة، كما أنَّهم في تعريفهم لله، أكَّدوا دائمًا على الخيرات والإدارة العليا والخير الصادر منه، لذلك فإنَّ وجودَ مسائلَ وظواهرَ مثل الزلازل، والفيضانات، والحروب، والنهب، والأشرار والظالمين، والأمراض والعيوب الخَلقيَّة، وما شابه ذلك من الأمور المريرة التي يُشار إليها بـ «الشَّرِّ»، يُعدُّ نقضًا في صفات الله المذكورة، أو دليلاً على عدم وحدانيَّته، أو حتَّى دليلاً على عدم وجود الله من قبَل المعارضين والمنتقدين. خصَّص (ابن سينا)، المفكِّر والحكيم الإسلامي، وشيخ الفلاسفة المشَّائين، في مؤلَّفاته المختلفة أجزاءً كبيرة من صفحات كُتبه للبحث والتحقيق في هذه المسألة. في هذا المقال، سنسعى إلى مراجعة منهجيَّة (ابن سينا) في دراسته لمسألة الشَّرِّ، والإجابات والحلول التي قدَّمها، وذلك بالإفادة من أعماله المشهورة. وكان (ابن سينا) قد طرح، كغيره من الفلاسفة المتألِّهين، هذه المسألة في قسم الإلهيَّات وحاول دحض وَهْمَ التغاير بين العناية الإلهيَّة ووجود الشَّرِّ في الكون. لذلك، بعد الإشارة إلى تعريف (ابن سينا) للعناية الإلهيَّة، وذِكر تعريف خاصٍّ بالشرِّ والتقسيمات التي وردت له في مؤلَّفاته، سنقوم بدراسة كيفيَّة إجابته عن الشُبهة الآنفة.

أوَّلًا: العنايةُ الإلهيَّةُ

العناية الإلهيَّة في فلسفة (ابن سينا)، هي الأساس والبرنامج الكلِّي الأولي لخلق العالم، ونوع

التعريـف الذي يقدِّمه لها، ويحدِّد وضع الفاعليَّـة الإلهيَّة في نظام الخلق وكيفيَّة صدور العالم. فوفق رؤية (ابن سينا)، تُعرَّف العناية أو الحكمة الإلهيَّة[١] على النحو الآتي:

إحاطةُ علم الله بالكون كلِّه، على النحو الذي ينبغي أن يكون عليه الكونُ ليبلغَ الكمالَ الأمثل، وكذلك علم الله بأنَّ منشـأ صدور الخير والكمال في العالم وعلَّته بقدر الإمكان الذي فيه، دون أن يكون إيجاد العالم ناشئًا عن دافع أو إجبار.[٢]

وبالتالي فإنَّ هذا العلم هو الذي يفيـض على العالم بأكملِ صورة ممكنة من ذات الباري.[٣] وهكذا يتحقَّق البرنامج الأوليُّ للخلق وإيجادِ العالم على أسـاس علـم الله الكلِّيِّ بذاته، وتبعًا ذلـك، العلم الكلِّيُّ بالموجودات، دون أن يكون له غرض خارج عن ذاته في الأمر. يُصرِّح (ابن سينا) في بعض مؤلَّفاته بأنَّ العناية ليست من جانب الله فقط، بل العلل العالية أيضًا تتمتَّع بهذه الخصيصة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الصورة المعقولة للعلل العالية تتسبَّب في إيجاد الموجودات الدانية.[٤] والآن، مع التسليم بأنَّ خلق العالم هو نتيجة إرادة الله، وبافتراض أنَّ إرادة الله أو ما هو في علمه وعنايته، يتعلَّق بالخير فقط، وأنَّ العالم قد أُوجد على أفضل وجه ممكن، فإنَّ السـؤال الذي يطرح نفسـه هو: هل يمكن أن نسـتنتج بأنَّ الشرور الموجـودة في العالم والتي لا يمكن إنكارها، هي مقضيَّة (بقضاء) ومرضيَّة من الحق تعالى، وتحدُث بتدبيره ورضاه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للموحِّدين الذين تقوم معرفتهم بالله على أساس أنَّه الخير المحض،[٥] أن يبرِّروا وجود هذه الأمور في العالم؟

كثيرٌ من الفلاسـفة يرون أنَّ الشَّرَّ مسـاوق للعدم وقـد عدُّوا هذا الموضوع أمـرًا بديهيًّا. هذا

---

١ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هشتم (درس‌هاى الهيّات شفا) [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد الثامن (دروس إلهيَّات الشفاء]، ص٣٩٣

٢ - نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣١٩؛ أبو علي حسين بن سينا: المبدأ والمعاد، ص٨٤.

٣ - أبو علي حسين بن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص٤١٥.

٤ - أبو علي حسين بن سينا: المبدأ والمعاد، ص٨٥.

٥ - أبو علي حسين بن سينا: رسائل ابن سينا، ج١، ص٤٦٨.

التعريف وعلى الرغم من شـهرته الواسعة واجه معارضةَ بعض المفكِّرين كـ (الفخر الرازيِّ).[١] وفئة أخرى عدَّت الخير والشَّرَّ من المعقولات الفلسـفيَّة الثانية التـي ليس لها تعريفٌ ماهَوِيٌّ، لكن وبالنظر إلى عَلاقة الأشـياء بين بعضها الآخر، يمكن تحديـد مصاديقها ومعروضاتها. في تتمَّة المقال سـتجري الإشـارة إلى وجود امتداد لهذه النظريَّة في تأليفات (أبي علي سـينا). عدَّ الأبيقوريُّون اللذَّة غايةً للحياة وسببًا للسعادة، وفي المقابل الآلام الجسديَّة شرًّا ومانعًا من سعادة الإنسـان. وكانوا يَرَون أنَّ الظلم وعدم العدل هو نوع من الألم الجسـديِّ المرتبط والمترافق مع الخوف وليس ظلمًا بذاته.[٢] في مقابل نظريَّة الأبيقوريِّين نشـهد مسـاعيَ لشخصيَّات كبيرة كـ (سقراط) و(أفلاطون) لإثبات أنَّ اللذَّة من حيث هي لا يمكن أن تكون الخيرَ الحقيقيَّ والأوحد للإنسان.

وحسب ما أورده الأستاذ (مطهَّري)، فإنَّ (ابن سينا) قد اختار الخير بمعنى المؤثِّر أي المُنتخب أو مـا لديه القابليَّة للانتخاب وفي المقابـل يعدُّ ما هو غير قابل للانتخاب والترجيح شرًّا. بتعبير آخر، الشَّرُّ ما يرجِّح العقلُ عدمَه على وجوده[٣].

وهنا نجد أنَّ التذكير بعدَّة نقاط يُساعد في توضيح أدق لرؤية (ابن سينا) لهذه القضيَّة:

١. يعتقد (ابن سـينا) فيما يتعلَّق بمصاديق الشَّرِّ أنَّ الأشـياء المتَّصفة بالشَّرِّ هي عدميَّة، أو أنَّها منشـأ للعدم، أو لعدمٍ داخل الأشياء الأخرى، مثلاً؛ أنياب الأفعى يُطلَق عليها وصف الشرِّ؛ لأنَّها تؤدِّي إلى الخلل أو عدم النَّظْم العضويِّ للبدن.

٢. إنَّ الشَّرَّ والخير هما من الأمور النسبيَّة والإضافيَّة. وكم من الأشياء يمكن أن تكون خيراً للشيء (أ) ومدعاةَ ضرر وشرٍّ للشيء (ب)، مثلاً؛ إنَّ أنياب الأفعى للأفعى نفسها وسيلة صيد وتأمين للطعام، وهي الخير بعينه، لكنْ لمن يُلدغون من الأفعى ليست إلَّا شرًّا.

٣. إنَّ الشَّرَّ ناجمٌ عن النقص وعدم فاعليَّة الأشياء، لذلك لا ينطبق مصطلح الشَّرِّ المطلق

---

١ - فخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٨.

٢ - فردريك كاپلستون: تاريخ فلسفه جلد اول [تاريخ الفلسفة المجلَّد الأوَّل]، ج١، ص٤٦٨.

٣ - مرتضى مطهرى: مجموعه آثار جلد هفتم [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد السابع] (فلسفة ابن سينا)، ص٤٧٧.

إلَّا عــلى العدم المطلق، وبما أنَّ العدم المطلق ليس لــه أيُّ وجود، لذلك ليس لدينا موجود يمكن أن يكون شرًّا مطلقًا[١].

وقد ســعى (ابن ســينا) ضمن تدقيقه في مصاديق الشَّرِّ إلى أن يُقــدِّم توضيحًا أدقَّ لمصاديق الــشَّرِّ. وأن يعرِّف الــشَّرَّ في بعض مؤلَّفاته بمعنى عــدم الخير في المحلِّ الذي شــأنه أن يكونه فيه، مثل؛ الموت هــو الفقدان وافتقاد الحياة، والفقر هو عدم وجود الثروة في المحلِّ الذي من شــأنه أن يكون. ويُذعن (ابن ســينا) إلى أنَّ بعض الأمور الوجوديَّة، التي يُعدُّ حضورها مانعًا من كمال الموجود الآخر، يشــملها أيضًا تعريف الشَّرِّ، مثل البرودة التي تؤدِّي إلى فساد الثمار غير الناضجة، علمًا أنَّ البرودة في حدِّ ذاتها ليســت أمرًا سيِّئًا، لكنْ حين مقارنتها مع الفاكهة المعنيَّة تُعدُّ شرًّا، على الرغم من أنَّها تُعدُّ خيراً بالنســبة لكثير من الأشياء. في الحقيقة ما هو شرٌّ حقيقيٌّ هو عدم وجــود الفاكهة، وبما أنَّ البرودة تتلازم مع هذا الأمر العدمــي فإنَّها تُعدُّ شرًّا. والذنوب الخُلقيَّة أيضًا كذلك، أيْ أنَّها أمر وجوديٌّ وخير في حدِّ ذاتها، لكن بما أنَّها تؤدِّي إلى زوال كمالٍ ما عن مرتكب الذنب أو شــخص آخر فإنَّه يطلق عليها شرًّا. إنَّ إطلاق سِمة الشَّرِّ على الأمراض والآفات والآلام هو للسبب نفسه. إذًا؛ يمكن القول إنَّ الشَّرَّ ليس أمرًا وجوديًّا، والأشياء الوجوديَّة التي يُطلق عليها مصطلح الشَّرِّ هي بسبب تلازمها مع أمرٍ عدميٍّ[٢].

المسألة الأخرى في معرفة الشرور السينَوِيَّة[٣] كونها من المعقولات الثانويَّة. فعلى الرغم من أنَّ مصطلح المعقول الثانويِّ يعود للفلاسفة الذين جاؤوا بعد (ابن سينا)، لكن من خلال بعض كتاباته يظهر أنَّه لا يعدُّ الشَّرَّ من المقولات الماهَوِيَّة بل هي من المعقولات الفلسفيَّة الثانويَّة.[٤] يقول (ابن سينا):

الخير والشَّرُّ ليسا من الأجناس العالية، ولا يدلُّ أيٌّ منهما على معنى متواطئ في مصاديقهما. مع ذلك فإنَّ إطلاق الشَّرِّ على أيِّ شيء يشي بعدم وجود كمال فيه، كما أنَّ الخير يدلُّ على وجود

١ - أبو علي حسين بن سينا: التعليقات، ج٢، ص٢١١.
٢ - نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٢٨.
٣ - ما يُنسب إلى أفكار ابن سينا ورؤاه (م).
٤ - أبو علي حسين بن سينا: الطبيعيَّات من كتاب الشفاء، ص٤٥.

الكمال في موصوفه. إنَّ العلاقة بين هذين هي عَلاقةُ متناقضَين ... أمور مثل الراحة والألم ليست أنواعًا تُدرَج تحت عنوان جنسِ خيرٍ وشرٍّ، حتَّى نستنتج أنَّ الخير والشَّرَّ من المقولات الماهويَّة، بل هما مفهومان يُنتزعان من مقارنة الأشياء ببعضها الآخر[1].

ثانيًا: أقسامُ الشَّرِّ

إنَّ أحد المفاهيم المفيدة في تقويم المواضيع المعقَّدة هي تقسيمها إلى أنواع أصغر ودراسة كلِّ قسم منها على حدة. وقد أفاد (ابن سينا) مرارًا بكونه معلِّمًا للفلسفة ومفسِّرًا لها في مؤلَّفاته وسعى إلى تقسيم المواضيع ليُقدِّم تصوُّرًا واضحًا وجليًّا لها. في هذا السياق يُقسِّم الشَّرَّ إلى عدَّة أقسام بمعايير مختلفة:

١. التَّقسيمُ من النَّوعِ الأوَّل:

أ. الشَّرُّ السَّلبيُّ أو النَّقصيُّ: يعود إلى الحالات التي يؤدِّي فيها إدراكُ عدميَّةِ شيءٍ ما إلى شعورٍ غير موائم للإنسان. مثل الجهل والضعف وفقدان عضو، وهي بالترتيب إدراك لعدميَّة العلم وعدميَّة القدرة ونقص العضو في الجسم.

ب. الشَّرُّ الإيجابيُّ: يرتبط بالأمور التي يؤدِّي إدراكُ شيءٍ ما فيها – وليس إدارك عدميَّة شيء – إلى إحساس غير موائم للإنسان. مثل الألم والحزن إذ يؤدِّيان إلى الإحساس بالألم والحزن في الإنسان.

٢. التَّقسيمُ مِنَ النَّوعِ الثَّاني

في التقسيم من النوع الثاني يُقسِّم (ابن سينا) الأشياءَ التي هي منشأ للفوضى وللخلل والنقص والعدم في الأشياء الأخرى، إلى نوعَين كلِّيَّين:

أ. الشَّر المتَّصل: الأشياء التي بسبب اتِّصالها بشيء آخر وقربها منه تؤدِّي إلى نقص فيها،

---

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٣٠٣.

مثل النار التي تسبِّب الشَّرَّ (الحرق) باتِّصالها بالبدن وقربها منه.

ب. الشَّر المُباين: الأشـياء التي تسـبِّب العدم ونقصه في الشيء الآخر، لكن لظهور هذا النقـص لا حاجة لها للاتِّصال، مثل الغيوم التـي تُرخي ظلالَها فيؤدِّي ذلك إلى عدم نموِّ النبات، وتعدُّ شرًّا بالنسبة له.

٣. التَّقسيمُ منَ النَّوعِ الثَّالثِ:

في التقسيم الثالث لـ (ابن سينا) يقسِّم الشَّرَّ إلى نوعين:

أ. شرّ بالـذات: أمـر ليس لـه أيُّ وجه إلَّا الشَّر، مثـل العمى الذي لا وجه لـه إلَّا الشَّر والنقص من جهة كونه يقع في العين، ولا يوجد في غير العين.

ب. شرّ بالعَرَض: فضلاً عن جانب الشَّرِّ فيه، يتمتَّع بجانب خيرٍ أيضًا. أيْ بالنسـبة لشيء ما من الممكن أن تكون لديه حالة من الشَّرِّ، لكن بالنسـبة إلى شيء أو أشـياء أخرى يمكـن أن يكون له جانب خـيرٍ. مثل الحرارة المرتفعة التي يمكن أن تشـكِّل لبعض الأشـياء حالةً من الشَّرِّ - مثل يد الإنسـان – لكنَّها مفيـدة وذات نفع من جانبٍ لطبخ الطعام. فالشَّرُّ بالذات يتعلَّق بالأمـور العدميَّة. بالطبع، ليس العدم المطلق، بل عدم الكـمال الذي هو مقتضى الطبيعـة الوجوديَّة للشيء. لكنَّ الـشَّرَّ بالعَرَض يعود إلى الأمور الوجوديَّة التي توقف الكمال أو تكون مانعًا لوصول الكمال إلى الشيء.

٤. التَّقسيمُ منَ النَّوعِ الرَّابعِ

التقسيم الآخر الذي يُقدِّمه (ابن سينا) عن الشَّرِّ، هو تقسيمُه الشَّرَّ إلى ابتدائي وعارضي.

أ. الشَّرُّ الابتدائيُّ: هو نقص يوجد في شيء ما من بدء خِلقته لسـبب ما، وإثر ذلك يفقد الكمال الذي كان لديه الاستعدادُ الأوليُّ للوصول إليه. مثل نطفة الإنسان أو الحيوان الذي يولد وفيه نقص أو شـللٌ بسبب مرض الأمِّ، ولا يمكن أن يتقبَّل صورته أو هيئته المناسبة.

ب. الشَّرُّ العارضيُّ: يشـمل تلك المجموعة مـن النواقص التي تكون من الأشـياء التي

تحظى بالكمالات بداية لكنَّها في المراحل اللاحقة، وبسبب عروض مانع أو موانع تفقد قسمًا من تلك الكمالات.

يُقسَم الشَّرُّ العارضيُّ بدوره إلى قسمين؛ قسم من الموانع العارضيَّة تمنع الارتباط والاتِّصال المكمِّل للشيء مع الشيء الآخر. مثل الغيم الذي يؤدِّي إلى نموِّ النبات إلى حدٍّ ما ويبقى بحاجة إلى الحرارة ونور الشمس لاستكمال نموِّه، لكنَّه يُحرَم من تلقِّي نور الشمس ويعطي ثمرًا غير ناضج، والقسم الثاني على الرغم من وصول الشيء إلى حدٍّ من الكمال العارضيّ، فإنَّه لا يمنع من كمالاته فحسب، بل إنَّ وجود ذلك الشيء يؤدِّي إلى محوه، مثل البرَد الذي يمنع من نموِّ بعض النباتات بهطوله ويُتلفها[١].

بعد توضيح تقسيمات (ابن سينا) للشَّرِّ، نرى من الضرورة التذكير بأنَّ (ابن سينا) يرى جميع ما يُدعى شرًّا؛ إمَّا أنَّه عدميٌّ بنفسه أو منشأ لعدميَّة شيء في أشياء أخرى. لذلك فإنَّ الشرور جميعها تُفضي في النهاية إلى العدم. والأخلاق الرذيلة أيضًا تُدعى شرًّا؛ لأنَّها تمنع الإنسان من الوصول إلى كماله ومبتغاه.[٢] ويمكن القول، إنَّ لهذا الشرح فائدة أخرى وهي وضع علامة استفهام بالنسبة للاعتقاد بالثَّنَويَّة. فيذكِّر بأنَّ الشرور ليست أمورًا وجوديَّة حتَّى تحتاج إلى مبدأ خاصٍّ، ولنستنتج منها أنَّ للشرور في العالم مبدأ منحاز لها، ونضعها في مقابل الله وهو مَنشأ الخيرات في العالم كونَها المنافسة له. بل إنَّ الشرور إمَّا عدمٌ أو هي منشأ للعدم، ونحن من نُسبِغ اسم الشرِّ عليها بسبب ذلك العدم الذي ينتج عنها. وهكذا فإنَّ الشرور هي عدم وجود، وعدم الوجود لا يحتاج إلى مبدأ لتكون لدينا مشكلة الثنَويَّة. فليس الحال أنَّ الوجودات في العالم تُقسم إلى نوعين من الضروريَّات وغير الضروريَّات لتحتاج إلى مبدأين لهذين النوعين من الوجود، وبتعبير آخر لا يقسَّم العالم إلى فئتين؛ أشياء هي خير وأشياء هي شرٌّ، لنكون بحاجة إلى البحث عن مبدأ مستقلٍّ لوجوداتها الشريرة.[٣]

---

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٢.

٢ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هفتم [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد السابع] (فلسفة ابن سينا)، ص٤٩٠.

٣ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هفتم [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد السابع] (فلسفة ابن سينا)، ص٤٩٢.

ثالثًا: تحليلُ (ابن سينا) لمسألة الشَّرِّ

يقدِّم (ابن سينا) أسئلةً متنوِّعة وإجاباتٍ لها، ويُحلِّل مسألة الشَّرِّ. نشير هنا إلى أهمّ تلك الأسئلة.

يقول (ابن سينا) مجيبًا عن ادِّعاء مَن يرى سيطرة الشَّرِّ في العالم، إنَّ الشَّرَّ في العالم على الرغم من كثرته، فإنَّه ليس الأكثر، أي على الرغم من أنَّ عددها كبير، فإنَّها لا تعدُّ شيئًا يُذكر في مقابل جميع مخلوقات العالم.[١]

يُرجِع النظامُ الفكريُّ لـ (ابن سينا)، غيابَ الكمال في أغلبيَّة أفراد النوع الواحد إلى أنَّ الاستعداد لهذا الكمال لم يكن موجودًا في الأصل لدى أغلبية الأفراد، وأنَّ بعض أفراد ذلك النوع فقط هم الذين يتمتَّعون به.

لذلك، فإنَّ حرمان أغلبيَّة الأفراد ليس نقصًا في النوع في الأساس، بل إنَّ نظام الخِلقة قد وضع هذا الكمال في جزء من أفراد ذلك النوع منذ البداية، مثل الاستعداد لتلقِّي الموضوعات الفلسفيَّة، والذي لا يوجد في الأصل لدى الجميع، بل يوجد لدى بعض الأفراد، وعدم وجوده لدى بقيَّة البشر لا يعدُّ نقصًا في النوع البشري.

في الواقع، إنَّ وجود قِلَّة من الفلاسفة ضروريٌّ للمجتمع الإنساني، لكن هذا لا يعني أنَّ حرمان غالبيَّة الناس من فهم الموضوعات الفلسفيَّة العميقة يسبِّب ضررًا أو أذى للنوع البشري. إذًا، غياب هذا الاستعداد هو غيابُ كمال، ولكنَّه ليس كمالًا ضروريًّا لجميع البشر، بل هو كمال يمكن عدُّه فضيلةً يتمتَّع بها بعض أفراد النوع البشري، وعدم وجوده لا يُخلُّ ببقاء النوع الإنساني.

بالطبع، إذا حُرِم شخص لديه الاستعداد لتلقِّي الموضوعات الفلسفيَّة من دراسة الفلسفة، فإنَّ هذا الأمر يعدُّ شرًّا بالنسبة له، لكن هذا الموضوع لا عَلاقة له بحرمان عدد كبير من الناس الذين لم يكنْ لديهم الاستعداد لذلك منذ البداية.

القضيَّة الأخرى التي عرضها (ابن سينا) لتحليل الشرِّ ودراسته بدقَّة هي قضيَّة التلازم القهريِّ للخيرات مع الشرور. بعض الخيرات لا ينفكُّ وجودها عن بعض الشرور؛ أي لو أردنا أن نسلب

---

١ - أبو علي حسين بن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلال، ص٦٨١.

جانــبَ الشَّرِّ منها، لَزال ذلك الخير الــذي يلازمها أيضًا. يعني أنَّ حــذفَ مجموعة من الشرور يستلزم حذفَ خيراتٍ كانت تلازمها تلك الشرور. برأي (الشيخ الرئيس) ليس للفعليَّات أيُّ تأثير في إيجاد الشَّرِّ في العالم. ما يؤدِّي لوجود الشَّرِّ في هذا العالم هو انفعال الأشــياء وتأثُّرها، وبما أنَّ مبدأ جميع الانفعالات والتأثُّرات هــو "المادَّة" فيمكن القول إنَّ وجود المادَّة هو مبدأ إيجاد الشرور، ولو كان الوجود في العالم ســائدًا بالفعل،[1] لما عاد ثمَّة شرٌّ في العالم؛ لأنَّ الشرَّ سببه النقــص والانفعال والتأثُّر. في العالم الذي جميع الأشــياء فيه بالفعل وكاملة لا يتأثَّر أيُّ موجود بآخر ليوجَد له ضرر، ونضطر للقول إنَّه شرٌّ بالنسبة إليه. سنرى في الأسطر القادمة أنَّ إزالة جميع الشرور من العالم يســتلزم إزالة المادَّة من عالم تحت فلك القمر أو العالم المادِّي نفســه، وهذا يعني غضَّ الطرف عن إيجــاد المادَّة والمادِّيات، وهو بدوره بمعنى عدم صدور الفيض الإلهي في مكان كان يمكن أن يصدر فيه[2].

ولدراسة موضوع الشَّرِّ وتحليله في العالم ورصد ومكانته في النظام الإلهيِّ يُقسِّم (ابن سينا) أنواعَ الممكنات إلى خمسة أقسام:

١. القسم الأوَّل:

الأمــور العارية عــن أيِّ نوع من الشَّرِّ مثــل الجواهر العقليَّة التي لا طريق للشرِّ أو الســوء أو الفساد إليها بأيِّ وجه ــ وبالنسبة لمرتبتها ــ هي خير محض. وبالنظر إلى التعريف، فإنَّ صدور هذه الأمور التي هي خير مطلق واجبة وضروريَّة من قِبَل الله عزَّ وجلَّ. يقول (ابن سينا) في هذا السياق:

إنَّ عدم خَلق هذه الموجودات لا يليق بالجود الإلهي؛ لأنَّ خلق هذه الموجودات هو نتيجة للعلم التام الإلهي وعنايته بالنظام الكلِّي.[3]

---

١ - مصطلح فلسفي في مقابل الوجود بالقوة.

٢ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٩٦.

٣ - أبو علي حسين بن سينا: رسائل ابن سينا، ص٢٥٧.

٢. القسمُ الثَّاني:

الأمور التي فيها خير وشرٌّ معًا، ولكن خيرها أكثر. هذه الأشياء، على الرغم من الخير الكامن في وجودها، تتعرَّض للشرِّ إلى حدٍّ ما نتيجة لارتباطها بأشياء أخرى وبيئتها، أي أنَّها تنطوي على شرٍّ، ولكنَّه ليس غالبًا عليها. إنَّ صدور هذه الأمور التي يغلب خيرها شرَّها هو أيضًا لازم من الله؛ لأنَّه لو جرى التغاضي عن خَلقها بسبب الشرِّ القليل الكامن فيها، لحُرِم العالم من خيرها الذي يفوق شرَّها، وحرمان المخلوقات من هذا الخير الأكثريِّ يُعدُّ نوعًا من عدم المبالاة والبخل، وبعبارة أخرى، يُعدُّ نوعًا من الشَّرِّ. مثل النار التي بجانب الخيرات والفوائد الوفيرة التي تقدِّمها، تتسبَّب أحيانًا في حرق يد الإنسان. وجود الحيوانات الخطرة يُعدُّ أيضًا من هذا القبيل؛ فمثلاً، الأفعى، إلى جانب البركات التي تجلبها، قد تكون لدغتها ضارَّة للإنسان - بالطبع، فقط لمن يؤذي الأفعى - وبما أنَّ هذا الشَّرَّ الأقلَّ هو ضرورة لوجود الأفعى وسبب لبقاء نسلها (وهذا عين الخير للأفعى)، فلو جرى التغاضي عن خلقها بسبب وجود سمِّها، لكُنَّا واجهنا عالمًا محرومًا من خيرات وجود الأفعى التي تفوق شرَّها بكثير. يمكن القول إنَّ هذا النوع من الشرور هو مقصود بالخلق في العلم الإلهي وعنايته، ولكن بالعرَض. أي أنَّ الهدف الرئيس هو الموجود من النوع الثاني، ولكنَّ الشَّرَّ الأقلَّ هو أيضًا مقصود بالخلق تبعًا لذلك. فمثلاً، لو لم تُخلَق النار بسبب الحرق الذي تسبِّبه، لحُرِم العالم من الخير الكثير الذي فيها، وهذا في حدِّ ذاته شرٌّ كبير. وهكذا، فإنَّ هذه الشرور العرَضيَّة قد قُدِّرت في الخلق منذ البداية تبعًا للخير الكامن فيها.

نصل الآن إلى مرحلة الإجابة عن سؤال مهمٍّ آخر، وهو: ألم يكن من الممكن أن تصدر الموجودات من النوع الثاني دون أن يرافقها ذلك الشَّرُّ العارضيُّ؟

ويجيب ابن سينا عنه:

هذا الشَّرُّ ملازم لطبيعة هذه الأشياء لدرجة أنَّ غيابها قد يحوِّل هذه الموجودات إلى شيء آخر. فمثلاً، إذا أحرقت النار ثياب إنسان نبيل، فذلك يعدُّ شرًّا. وإذا كان من المفترض ألَّا تحرق النار، فإنَّها لن تكون نارًا؛ لأنَّ الإحراقَ هو السمة الرئيسة للنار. وبالمثل، قد يتسبَّب الماء في غرق إنسان صالح، ويعدُّ شرًّا من هذا الجانب، ولكن إذا لم يكن من الممكن الغرق في الماء، فهذا يعني أنَّ الماء ليس سائلاً، وهذا شيء آخر غير الماء. وبعبارة أخرى، ستكون النتيجة هي

خلق ماء ونار ليسا ماءً ونارًا، وهذا يعني انقلاب الذات، وانقلاب الذات مستحيل عقلاً. فضلاً عن ذلك، إذا حدث هذا، فمعناه أنَّه ليس لدينا في الطبيعة شيء له خصائص الإحراق والشرب؛ أي أنَّه لم يخلق الماء والنار أصلاً، ومكانهما في الوجود فارغ.[١] ويضيف: بالنظر إلى البركات الكثيرة التي يتمتَّع بها هذان العنصران في الطبيعة، فإنَّ عدم صدورهما من الله يؤدِّي إلى نقص في الخلق، وهذا شرٌّ أكبر من الشَّرِّ الأوَّل، وهذا لا يليق بجود الفيض الإلهي.[٢] ويرفع (ابن سينا) مستوى دِقَّته في العَلاقات العرَضيَّة بين الأشياء الطبيعيَّة، ويذكر أنَّه إذا استُبعدت هذه الأشياء، أي المادِّيات والطبيعيَّات من دائرة الخلق بسبب وجود شرٍّ ضمنيٍّ فيها، فبالنظر إلى قاعدة الضرورة بين العلَّة والمعلول، ينبغي ألَّا توجد علَّتها التامَّة أيضًا، وبما أنَّ العوالم السابقة تعدُّ في الرؤية الكونيَّة للمشَّائين سببَ إيجاد العوالم اللاحقة، فلا بدَّ ألَّا توجد العوالم السابقة أيضًا، وهذا الإمساك أعظم من إمساك الفيَّاض المطلق عن إفاضة الوجود إلى عالم المادَّة.[٣]

يقول الأستاذ (مطهَّري) في هذا الشأن:

نعدُّ - أحيانًا - الطبيعة ممكنةَ الوجود باعتبار ما، وتارةً باعتبار أنَّ وجود عالم قبلها ملازم لها؛ لأنَّ نوع النسبة بين تلك العوالم والطبيعة هي نسبة العِلَل موجبة إلى المعلول. إنَّ عدم وجود الطبيعة يستلزم عدم وجود العوالم التي كانت قبلها أيضًا... إذًا؛ سيؤدِّي ذلك قهرًا إلى شرٍّ كثير جدًّا في نظام الخير[٤].

يضيف (ابن سينا) أيضًا، أنَّه لو أزيلت جميع الشرور اللاحقة بموجودات عالم المادَّة، فإنَّها ستتبدَّل إلى موجودات القسم الأوَّل؛ أي موجودات عالم العقول، في حين أنَّ الموجودات العقليَّة والسماويَّة، وهي الخير المحض والنور المحض كانت قد خُلِقت فيما سبق[٥]، واستنادًا

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٤.

٢ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٤.

٣ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٤.

٤ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هشتم (درس‌هاى الهيّات شفا) [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد الثامن (دروس إلهيَّات الشفاء]، ص٥٤٤.

٥ - أبو علي حسين بن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلال، ص٦٧٥.

إلى قانون النظام الأحسن لو كان ثمَّة إمكان لإيجاد المراتب اللاحقة فينبغي أن توجد وإلَّا تُصبح فيَّاضيَّةُ الباري -تعالى- موضعَ تساؤل. وعلى هذا النحو إمَّا أنَّه لا ينبغي إيجاد هذه الموجودات أو أنَّــه كان ينبغي تبديلها إلى النوع الأوَّل، وفي كلتا الحالتين يســتلزم ذلك عدم صدور الفيض الوجودي من قِبَل الفيَّاض على الإطلاق، وهذا الأمر لا يليق بالساحة الربوبيَّة.

بقيت ثلاث مجموعات من الممكنات، وهي عبارة عن:

٤ - الأمور التي هي شرٌّ مطلق فقط، وليس فيها أيُّ وجه خير.

٥ - الأمور التي تحظى بالاثنين، لكنَّ شرَّها يغلب على خيرها.

٦ - الأمور التي يتساوى فيها الخير والشَّرُّ[١]

يرى (ابن سينا) استحالةَ صدور النوع الثالث والرابع والخامس من الباري تعالى؛ لأنَّ القسم الثالث (الشَّرَّ المطلق) لا يصدر أصولاً عن الباري تعالى. إنَّ صدور الشَّرِّ الكثير والشَّرِّ المساوي (الحالة ٤ و٥) بما أنَّه يتبعه خير قليل يعدُّ شرًّا كبيراً يقبح صدوره عن ساحة الباري تعالى[٢].

ويشــمل نطاق البحث في الشَّرِّ قضايا تتعلَّق بمســألة المعاد. والســؤال الذي يطرح في هذا الصدد هو أنَّه بناء على عناية الله في صدور العالم، فإنَّ إيجاد المخلوقات بهذا الشــكل وبهذه القوانين ضروريٌّ لنظام الخلق. ومن جهة أخرى، نعلم أنَّه بالنظر إلى قانون العليَّة، فإنَّ كلَّ خير وشرٍّ، أو بعبارة أخرى، كل ثواب وعقاب يصيب الإنسان في القيامة، إنَّما هو ناتج عن علل سابقة عليهــا - أي أعماله في الدنيا - وأنَّه على فــرض وجود علَل قبليَّة، فلا مناص من وقوعه. كذلك، وفقًا للتعاليم الخاصَّة بالعناية الإلهيَّة، فإنَّ جميع أفعال البشر وجميع حوادث العالم قد سُجِّلت مسبقًا في علم الله وعنايته، وعلى هذا الأساس يجدر التساؤل: لماذا يعاقب الله فاعلَ هذا الفعل الذي كان مُلزَمًا بارتكاب الذنب مسبقًا بسبب علم الله السابق؟ لماذا ينبغي على الإنسان المذنب أن يُعاقَب على فعل لم يكن هو السبب الحصري في ارتكابه؟

في الجواب، يُقسِّم (ابن سينا) العقابَ الأخرويَّ إلى عقاب روحيٍّ وعقاب جسميٍّ، ويرى أنَّ

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٨.

٢ - أبو علي حسين بن سينا: رسائل ابن سينا، ص٢٥٧.

النوع الأوَّل من الجزاء في يوم القيامة هو نتيجة العمل وحصيلته من نفسه، مثل شخص يمرض بسبب الإفراط في الأكل. هذا المرض هو نتيجة للإفراط في الأكل ولازم له، ولا ينبغي الاعتراض على الله بسببه. وفي النوع الثاني أيضًا، فإنَّ العقاب الأخرويَّ وفقًا لظواهر الآيات يُعرض عليه من مبدأ خارج عن وجود الإنسان. وعلى الرغم من أنَّ (ابن سينا) لم يتمكَّن بمنظومته الفلسفيَّة من إثبات المعاد الجسماني، فإنَّه يوضِّح الإجابة عن السؤال الآنف على افتراض قبول المعاد الجسماني. فهو يرى أنَّ هذا النوع من العقاب الذي يُعرض على المذنب من خارج وجوده وفقًا للآيات والأحاديث، هو لازم للوفاء بالوعيد من قبل الله. إنَّ تخويف العباد قد وُضع في نظام الله التشريعيِّ لما له من تبعات إيجابيَّة.

ومن لوازم التأثير في ذلك والتأكيد على التخويف؛ أنْ يكون جادًّا وأن يُعمل به في النهاية. وكذلك ينبغي أنْ يُعلم أنَّه على الرغم من أنَّ الوفاء بالوعيد يؤدِّي إلى معاقبة عدد من عباد الله وتعذيبهم، فإنَّ هذا العدد لا يشكِّل رقمًا ملحوظًا مقارنَةً بعموم العباد، وأنَّ رعاية مصلحة عدد كبير على حساب ضرر عدد قليل ليس مذمومًا. وفي كل القوانين يسير الأمر على هذا النحو؛ حيث يُتغاضى عن الأضرار الجزئيَّة لرعاية المصلحة الكليَّة. كقطع العضو الفاسد الذي يجري لمصلحة الجسم كلِّه.[1] وهكذا، فإنَّ التخويف الإلهي يحفِّز الناس على فعل الخير، ونتيجة فعل الخير نجاة فاعله من العذاب.

يرى (ابن سينا) أنَّ القضاء هو إحاطة علم الله بأشياء عالَم الخَلق، وهو أعمُّ من المبدَعات والمكوَّنات، والقدر هو إيجاد الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات.[2] إنَّ وجود الشرِّ ضروريٌّ بسبب العلاقة السببيَّة بين الأسباب والمسبَّبات، ولكن هذا لا يعني أنَّه لا توجد حكمة مستترة في وجودها. وهو لا ينسب وجود الشَّرِّ إلى فعل الله، بل ينسبها إلى التناسب مع الأشخاص والأزمنة وطبيعة الأشياء. أي أنَّه بسبب التضادِّ بين الأشياء والضعف في قابليَّتها وقدرتها الوجوديَّة فإنَّها تتعرَّض للشرِّ، وإلَّا فإنَّ الفيض الإلهيَّ عامٌّ وجارٍ وسارٍ في أشياء العالم دون أيِّ بُخل، وإذا

١ - نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٣٣١.

٢ - أبو علي حسين بن سينا: رسائل ابن سينا، ص٢٥٦.

أمكن نسبة صدور الشَّرِّ إليه، فذلك لأنَّ الموجودات التي تصدر منه تكون أحيانًا مصحوبة بشرٍّ تبَعيٍّ، ولا يُقصد بها على نحو مستقلٍّ.

القصد من ذلك ليس الإرادة الحادثة لدى البشر؛ لأنَّ هذا الأمر محال في ساحة الله، ففيضان الفيض منه هو من لوازم وجوده الكامل، وبما أنَّ الأمر كذلك، فإنَّ هذا الفيض له مقابل في العالم، مثل نور الشمس الذي يوجِد ظلاًّ إثر إشعاعه على الأشياء. وهكذا فإنَّ الوجود والفيض منه، لكن حينما نجد الموجودات التي لديها القابليَّة يظهر الشَّرُّ بسبب نقصها الوجودي. ويصدق هذا الأمر على أوَّل موجود في العالم يعني العقل الأوَّل وحتَّى أدنى مراتب الوجود. في كلِّ شيء ثمَّة خير يُنسب إلى الله، ولو كان ثمَّة نقص وشرٌّ فهو بسبب المحدوديَّات لدى القابل.[1]

الموضوع الآخر الذي يمكن للغفلة عنه أنْ تُبقي تحليل الشَّرِّ في نظام الخلق ناقصًا، هو تبرير الشرور الخُلقيَّة وتبيينها. المقصود من الشَّرِّ الخُلقي هو الظواهر القبيحة التي يوجدها الإنسان في العالم بسبب امتلاكه للاختيار الموهوب ربَّانيًّا إليه. لكن بما أنَّ القدرة والاختيار لدى الإنسان هما موهبتان إلهيَّتان، فإنَّ وجود هذه الشرور يُنسب إلى الله.

هنا يشير (ابن سينا) أيضًا إلى مصاديق الشَّرِّ الخُلُقيِّ، مثل الأفعال المذمومة والأخلاق السيِّئة التي هي مبدأ الأفعال المذمومة، ويعدُّها خيراً من جهة أنَّها أمورٌ وجوديَّة، على الرغم من أنَّها من حيث ما تُفضي إليه من نقص في روح أو جسم من يمتلكها تُسمَّى شرًّا.

يرى (ابن سينا) أنَّ الكفرَ الاعتقاديَّ والأخلاق المذمومة أمورٌ وجوديَّة، وتُعدُّ من لوازم نظام العالم المادِّي؛ أي إمَّا ينبغي ألاَّ يكون العالم المادِّي موجودًا، أو إذا كان موجودًا فإنَّه لا غرو في أن تظهر هذه الأمور. وكما قيل سابقًا، إنَّ شرِّيَّة الأخلاق الرذيلة والجرائم الإنسانيَّة تأخذ معناها وتتحقَّق بالمقارنة مع الكمال المفقود لدى الشخص الخاطئ أو المتضرِّر، مثلاً: إنَّ الظلم يؤدِّي إلى انتزاع كمالات المظلوم ــ وأيضًا الشخص الظالم ــ لذلك يعدُّ شرًّا. بقيَّة الاخلاق الذميمة

١ - مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هشتم (درس‌هاى الهيّات شفا) [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد الثامن (دروس إلهيَّات الشفاء]، ص٥٣٧.

أيضًا هي في الواقع نوع من انتفاء الكمالات النفسيَّة في الفاعل أو الشخص الآخر، لهذا السبب يعدُّ ذلك من مقولة الشَّرِّ.[١]

النقطة المهمَّة هنا؛ هي أنَّ كلَّ نوع من أنواع الشرور الخُلقيَّة التي تظهر بين الأشخاص وبالارتباط في ما بينها تُعدُّ نوعًا من الكمال لفاعلها، مثلاً: الظلم على الرغم من أنَّه يعدُّ شرًّا للمتقبِّل (المظلوم) بسبب الضرر الذي يَرِد عليه، وأيضًا للظالم الذي فقد كمالاً معنويًّا جرَّاء ذلك، فإنَّ ذلك يُعدُّ خيراً للقوَّة القهريَّة والغضبيَّة لدى الظالم؛ لأنَّها خُلقت أساسًا للتغلُّب على الآخرين.

وهكذا، في النظرة الكليَّة للعالم الإنساني، إنَّ ارتكاب الأفعال القبيحة والمعاصي، وأيضًا الاعتقادات الباطلة، ليست أمورًا سيِّئة بذاتها، بل يمكن القول، إنَّ من اللوازم الضروريَّة في الكون وجودَ الكفر والفسق أيضًا، وهكذا، فإنَّ هذه الأمور مقضيَّة بقضاء الله[٢]. بالطبع ليس ذلك بمعنى أنَّه مقضيٌّ مباشرة، بل في النظام الطولي لعالَم الخَلق يُختَتم القضاء الإلهي بالاختيار الإنساني، والإنسان بدوره يختار؛ لامتلاكه ميزةَ الاختيار، الكفرَ مرَّة والإيمان تارةً أخرى. أحيانًا يرتكب الأعمال الصالحة وفي بعض الأوقات الأفعال الشائنة حتَّى يتزيَّن بالكمالات الأخلاقيَّة، وأحيانًا يتلوَّث بالأخلاق والروحيَّات الذميمة. جميع هذه الحالات والأفعال تنبعث في طول الإرادة الإلهيَّة، ولمَّا كان الاختيار الإنساني يُعدُّ نوعًا من الكمال، فإنَّ هذه الحالات تُعدُّ خيراً في النظرة الكليَّة.

ينبغي التذكير بأنَّه في النظام المنبثق عن العناية الربَّانيَّة في رؤية ابن سينا تتعلَّق الإرادة الإلهيَّة بالنظام وليس بالأمور الجزئيَّة. مثلاً: في الموضوع الأخير تتعلَّق إرادة الله باختيار الإنسان. وليس بالقيام بهذا الفعل أو ذلك الاعتقاد الخاص. إذًا، هذه الأمور هي مقضيَّة بالعرض بقضاء الله.[٣]

---

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء، ص٤٥٨.

٢ - مرتضى مطهرى: مجموعه آثار جلد هفتم [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد السابع] (فلسفة ابن سينا)، ص٥٥١.

٣ - مرتضى مطهَّري: مجموعه آثار جلد هشتم (درس‌هاى الهيّات شفا) [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد الثامن (دروس إلهيَّات الشفاء]، ٤٥٧.

لقد أراد الله خلقَ الأشياء والشرِّ بالعرض. الخير بالذات والشرُّ بالعرض هو المقصود من نظام الخِلقة ولكلٍّ منهما تقدير معينَّ.[١]

يفنِّد (ابن سينا) الكلام القائل، إنَّ أغلبيَّة الناس هم أهل شرٍّ ومعصية في المجتمع الإنساني، كما يفنِّد التشكيك بكون نظام الخِلقة هو النظام الأحسن. ويُشبِّه المجتمع البشري بحالات البدن الثلاث، أي الصحَّة الكاملة، والصحَّة النسبيَّة، والمرض المطلق. ويُقسِّم الناس إلى ثلاثة أقسام: سليمو النفس، والجاهلون ممَّن لا يضرُّ جهلهم بآخرتهم، ومن هم مريضون خُلقيًّا، ويرى بأنَّ المجموعتين الأولى والثالثة في الأقليَّة والمجموعة الوسطى تُشكِّل الأغلبيَّة، وأنَّ الشقاوة الأبديَّة تخصُّ المجموع الثالثة. وهكذا؛ فإنَّه يرى أنَّ الرحمة الإلهيَّة ونجاة العبيد هي الحالة الغالبة على المجتمع البشريِّ، ويوصي مخاطبيه بأن يعتقدوا بأنَّ رحمة الله أوسع مما يظنُّون.[٢]

خاتمة

بالنَّظر إلى الدِّراسات الآنفة، وجوابًا عن السُّؤال الأساس لهذا المقال، يمكن القول، إنَّ جميع الأمور التي يُشار إليها تحت عنوان "الشَّرِّ" هي أمور عدميَّة أو أنَّها منشأ العدم في أشياء أخرى، وبالتالي فإنَّ تسميتها "شرًّا" يعود إلى النقص والمحدوديَّات الوجوديَّة فيها. وتكتسب هذه الأشياء والأحداث عمومًا جانبًا من الشَّرِّ بالمقارنة مع أشياء أخرى، ولكنَّها في حدِّ ذاتها لا تعدُّ شرًّا؛ لأنَّه لا يوجد عدم مطلق في العالم. لذا، فإنَّ جميع الأشياء المذكورة تمتلك جانبًا وجوديًّا، ومن هذا الجانب الوجودي نفسه كانت مقصودة بالخلق، وليس من حيث نقصها وعدمها، وبالتالي فإنَّ وجهها الشرِّير هو قضاء إلهيٌّ بالعرَض، وإلَّا فإنَّ ما هو قضاء إلهيٌّ بالذات ليس سوى الخير والكمال. وكذلك ينبغي أن نعلم أنَّ وجود الشَّرِّ، سواء أكان شرًّا طبيعيًّا أم شرًّا ناجمًا عن إرادة الإنسان، هو من اللوازم التي لا تنفكُّ عن عالم المادَّة، وغيابه يعني التخلِّي عن

١ - أبو علي حسين بن سينا: النجاة من الغرق في بحر الضلال، ص٦٧٨.

٢ - أبو علي حسين بن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص١٣٤.

إيجاد عالم المادَّة، وهذا بحدِّ ذاته يعني إمسـاك الباري -تعالى- عن إفاضة فيضٍ عظيم. لذلك، في النظام الأحسـن الإلهي، لا مفرَّ من إيجاد الشَّرِّ بالعرَض، وبالنظر إلى أنَّ معظم الموجودات لا تملـك جانبًا شرِّيرًا، فإنَّـه في الحكم على عالم الخلق لا يُعتنى بالـشرور التي وجودها قليل وبالعرَض،[1] ولا يوجد في ذلك عيب يلحق بالسـاحة الإلهيَّة. لذا، يمكن الاسـتنتاج بأنَّ وجود الـشَّرِّ في العالم برأي (ابن سـينا) لا يتعارض مع صدور العالم بناءً على علـم الله وعنايته، وأنَّ المفارقـة المطروحة في آثار بعض الفلاسـفة والملحدين ناجمة عن فهم خطـأ لمفهوم العناية وتفسير غير صحيح للعلاقات العلِّيَّة الموجودة في نظام الوجود.

١ - أبو علي حسين بن سينا: الإلهيَّات من كتاب الشفاء، ص٤٥٨.

المصادرُ والمراجعُ:

- أبو علي حسين بن سينا: المبدأ والمعاد، طهران، مؤسَّسة الدراسات الإسلاميَّة، ١٩٨٤
- ـــــــــ: الإشارات والتنبيهات، قم، دار البلاغة للنشر، ١٩٩٦.
- ـــــــــ: الإلهيَّات من كتاب الشفاء، تصحيح العلاَّمة حسن زاده، قم، بستان الكتاب ١٩٩٧.
- ـــــــــ: النجاة من الغرق في بحر الضلال، طهران، جامعة طهران ٢٠٠٠.
- ـــــــــ: رسائل ابن سينا، قم، دار بيدار للنشر ١٤٠٠ ق
- ـــــــــ: التعليقات، بيروت، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ [ألف].
- ـــــــــ: الطبيعيَّات من كتاب الشفاء، قم، مكتبة آية الله مرعشي، ١٤٠٤ [ب].
- فخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات، قم، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، ١٤٠٤
- نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات، قم، دار البلاغة للنشر، ١٩٩٦.
- فردريك كاپلستون: تاريخ فلسفه جلد اول [تاريخ الفلسفة المجلَّد الأوَّل]، ترجمه إلى الفارسيَّة السيِّد جلال مجتبوي، تهران، سروش ٢٠٠١.
- ـــــــــ: تاريخ فلسفه جلد هفتم [تاريخ الفلسفة المجلَّد السابع]، ترجمه إلى الفارسيَّة داريوش آشوري، طهران، سروش، ٢٠٠٨.
- مرتضى مطهري: مجموعه آثار جلد هفتم [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد السابع] (فلسفة ابن سينا)، طهران، صدرا ١٩٩٧.
- ـــــــــ: مجموعه آثار جلد هشتم (درس‌هاى الهيّات شفا) [مجموعة المؤلَّفات الكاملة المجلَّد الثامن (دروس إلهيَّات الشفاء]، طهران، صدرا، ٢٠٠٨.

دراسات وبحوث:

النظريَّة الإلهيَّة للعبادة

د. محمد محمود مرتضى[1]

ملخّص

يتناول هذا البحث البعد الفطري للعبادة في حياة الإنسان، باعتبارها حاجة أصيلة في النفس الإنسانيَّة. ويوضّح أنّ الأنبياء لم يبتدعوا العبادة، وإنما علّموا الإنسان طرائقها الصحيحة الموجّهة إلى الله الواحد. ويبيّن كيف أنّ العبادات الرئيسة تشكّل محطّات جوهريَّة لتحقيق التوازن بين الروح والمادّة، ولإبقاء الإنسان متّصلاً بالسماء في مواجهة النزعات الماديَّة.

يبرز البحث خصوصيَّة الإسلام في تحقيق التوازن بين الجسد والروح، مقارنةً بالانحرافات التي طرأت على بعض الأديان السماويَّة وما صاحبها من انقطاع عن الفطرة الإنسانيَّة. كما يعرض القواسم المشتركة في الشعائر بين الأديان السماويَّة الثلاثة، مثل الصلاة والصيام والحج، مع إبراز ما تميّزت به الشريعة الإسلاميَّة من وضوح واستقرار بفضل مرجعيتها القرآنيَّة الخالية من التحريف.

ويؤكّد البحث أنّ العبادات في الإسلام هي قوّة فاعلة في بناء الفرد والمجتمع، ومصدر استنهاض للأُمَّة إذا أُدِّيت على وجهها الصحيح. فالصلاة تذكير دائم بالعبوديَّة لله، والصوم مدرسة للتقوى والصبر، والحجّ محطة جماعيَّة توحّد المسلمين في مواجهة الطواغيت. وبذلك تشكّل العبادة في الإسلام رؤية شاملة تحفظ التوازن وتبني إنسانًا رساليًّا.

الكلمات المفتاحية: العبادة، الفطرة، التوازن، الصلاة، الصيام، الحجّ، الإسلام، اليهوديَّة، المسيحيَّة.

١ - مفكّر لبناني وأستاذ جامعي، مدير مركز براثا للدراسات والبحوث، ورئيس تحرير مجلة اعتقاد للدراسات الكلاميَّة وفلسفة الدين.

مقدّمة

تعدّ مشاعر العبادة من أقدم تجلّيات النفس الإنسانيَّة ومن أكثرها أصالة وعمقًا فيها. وتظهر بعض الدراسات أنّ الإنسان مارس أشكالاً مختلفة من العبادة منذ القدم على هذه الأرض. ويرجع بعضهم ذلك الى تلازم الطبيعة الإنسانيَّة مع العبادة والخضوع. فالإنسان بخلقته يتوجّه نحو العبادة بغض النظر عن الحقبة الزمانيَّة التي يعيش فيها، أو المكان والبيئة والثقافة التي ينتمي إليها. ومن هنا نجد أنّه حتى مع تصاعد النزعة الماديَّة في القرون الأخيرة وإنكار بعض المجتمعات لوجود إله، يجب التوجّه إليه وعبادته، فإنّ الشطر الثاني من القرن العشرين الميلادي شهد رجوعًا نحو الروحانيّات ولو من خلال استجلاب طقوس روحانيَّة لبعض الأديان الشرقيَّة القديمة. وهذا ما يؤكّد أن الطبيعة الإنسانيَّة لا يمكن أنْ تعيش بتوازن واستقرار بعيدًا عن تغذية الجانب العبادي والروحي. وهذا ما يؤكّده بعض كبار المفكّرين وعلماء النفس. فـ «قد يختلف الناس فيما بينهم في درجة التأثّر بشعور الرقيب الداخليّ في وجودهم، فهو يشكّل لدى بعض منهم القسم الأساس من الوعي الذاتي، وقد يكون أغلبيَّة من يحملون هذه الصفة متديّنين، ولكنّني واثق أنّ حتى أولئك الذين يدّعون تجردهم من هذه المشاعر بالمرّة إنّما يخادعون أنفسهم، بل إنهم متديّنون الى حدّ ما»[1].

ومن هنا يقول (الشيخ مطهّري) إنّ الأنبياء عليهم السلام ليسوا هم من ابتدعوا العبادة؛ لأنّها أمر مرتكز في خلقة الإنسان وفطرته، وما قام به الأنبياء عليهم السلام هو تعليم الإنسان كيفيَّة العبادة، أي نوع الآداب

١ - مرتضى مطهري: طهارة الروح، ص٩.

والأعمال التي ينبغي أن تجري بها العبادة. ولذلك نهوا مثلاً عن عبادة غير الله الواحد الأحد[١] فـ «الغريزة الدينيَّة مشتركة بين الأجناس البشريَّة، حتى أشدها همجيَّة وأقربها الى الحياة البدائيَّة .. وإنّ الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالميَّة الخالدة»[٢]. ويقول الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي (هنري جونسون- Henry Johnson): "لقد وُجِدت – وتوجد – جماعات إنسانيَّة من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكن لم توجد – قط – جماعة بغير معابد"[٣].

لم ينفك الإنسان طوال التاريخ عن ممارسة شعائر الصلاة والصيام وتقديم الزكاة والوفود إلى الأماكن المقدسة. فتذلّله، وخشوعه، وتوجّهه نحو معبوده صلاة في هيأتها، ثمّ اقترب الى الله بتقديم القرابين والنذور، فأعلن ولاءه المطلق لمعبوده في شعيرة جماعيَّة هي الحج، وقوّى جانبه الروحي ليقترب أكثر من معبوده وذلك من خلال الصيام.

والغرض من هذه العبادات يمكن تلخيصه في نقطتين: الأولى تنبيه الإنسان على الدوام بأنّ العبادات تعني وجوده الروحي الذي ينبغي أنْ تشغله أغلب وقته بمطالب غير مطالبه الجسديَّة وشهواته الحيوانيَّة، والثانية تنبيه الضمير الإنساني الى وجود الإنسان الذي هو وجود زائل وفقير[٤].

أولاً: التوازن بين الروحانيَّة والماديَّة

للعبادة دور محوريّ في المنظومة السلوكيَّة للأديان السماويَّة، ويعوّل عليها كثيراً في سياق إيجاد تحوّل كبير وتغيّر شامل في سلوك الإنسان وأخلاقه وعاداته في بُعديه الفردي والاجتماعي. فالإنسان مخلوق أرضي، ويولد ويترعرع ويعيش ويتزوّج وينجب في ظلّ حياة تعتبر المادّة بُعدًا أساسًا فيها، بل إنّ المادة هي سبيل الإنسان ليأكل ويشرب وينمو ويبقى على قيد الحياة، ويمارس أغلب نشاطاته اليوميَّة. ولكن الإنسان ذو بعد روحي أيضًا. ويجب ألاّ يغفل هذا البُعد الذي

١ - راجع: مرتضى مطهري: طهارة الروح، ص٧.
٢ - عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الديانة المسيحيَّة، ص٧-٨.
٣ - عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الديانة المسيحيَّة، ص٨.
٤ - راجع: عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الديانة المسيحيَّة، ص٩.

يشكّل جوهر وجوده، وهدف سير عمله في هذه الحياة. ولأجل ذلك جاءت الأديان السماويَّة، ووضعت لهذا الإنسان مجموعة من الأسس التي عليه أنْ يأخذ بها ليبقى مرتبطًا بالسماء، ولا يغفل عن الهدف الذي لأجله هو موجود في هذه الحياة الأرضيَّة ذات الطابع المادّي. وعلى رأس هذه الأسس التي يجب على الإنسان الأخذ بها، مواظبته على مجموعة من العبادات التي تلعب دور المذكّر الدائم له بربّه الذي خلقه، ومحيط به من كل جانب. وربّه الذي يعبده كلّ يوم موجود غير مادي، ولا يمكن أنْ يُرى. نعم يُمكن للعبادة أنْ تجعل الإنسان يشعر به بقلبه، ويتحسّس عظمته من خلال ما يتمتم به من كلمات في عبادته، فهي تحمل مضامين معرفيَّة عميقة بالله وصفاته وأفعاله وعدله وخلقه، مضافًا إلى الحديث عن أنبيائه، وملائكته، واليوم الآخر، وما فيه من ثواب وعقاب وحساب. ويمكن أنْ نرى هذا الدور المسهم للعبادات بشكل واضح في القرآن الكريم، يقول -تعالى-: ﴿**ٱتلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيكَ مِنَ ٱلكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنهَىٰ عَنِ ٱلفَحشَآءِ وَٱلمُنكَرِۗ وَلَذِكرُ ٱللَّهِ أَكبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعلَمُ مَا تَصنَعُونَ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]. ويقول أيضًا: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٨٣]. ويقول أيضًا: ﴿**ٱلحَجُّ أَشهُرٞ مَّعلُومَٰتٞۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلحَجِّۗ وَمَا تَفعَلُواْ مِن خَيرٖ يَعلَمهُ ٱللَّهُۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقوَىٰۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلأَلبَٰبِ**﴾ [البقرة: ١٩٧]. ويقول: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ إلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ [الرعد: ٢٨]. ويقول أيضًا: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [النور: ٥٦]. وغيرها من الآيات التي تتحدّث عن العبادة ودورها وأثرها. بحسب ما ذكرنا من آيات فإن العبادة من أهم مسببات ابتعاد الإنسان عن الغفلة، والابتعاد عن الغفلة يبعد الإنسان عن الفحشاء والمنكر، والعبادة موجبة لصيرورته تقيًّا، وموجبة للهمّة، وهو الاطمئنان والسكون، والاستقرار الباطني. لقد نتج عن سلوك الحضارة الغربيَّة المسلك المادي في العيش والتفكير وكثير من المشاكل والتعقيدات على صعيد حياة الإنسان الفرديَّة والاجتماعيَّة، وعلى رأس هذه المشاكل أنّ الإنسان المادي في تلك المجتمعات رغم أنه يملك المال والرفاهيَّة، وفتحت أمامه سبل قضاء شهواته والتلذّذ بمتع الحياة بأشكال مختلفة، ولكن الابتعاد عن الحياة الروحيَّة، وهجران الصلاة والصوم والارتباط بالله، انعكس بؤسًا وظلامًا باطنيًّا

لم تعوّضه كلّ متع الحياة الدنيا.

وينبغي التأكيد على أنّ الأديان السماويَّة لم تأت لتسلب من الإنسان بُعده المادي، وتبعده عنه في ظرف وجوده وحياته على الأرض.

ما دعت إليه هذه الأديان كان التوازن والابتعاد عن الإفراط والتفريط، ولذلك هي دعت الإنسان الى أخـذ حظّه ومـا يحتاجه من الحياة الدنيا مـن دون إسراف وتجاوز للحـد، ومن جهة أخرى حثّت، وبقوّة، على الاهتـمام بالجانب المعنوي، وبالآخرة وبما لا يفنى ولا يزول؛ حيث إنّ هذه الأديان كشـفت عن حقيقة العالم الذي نعيش فيه وكونه متّجهًا نحو الفناء، وما هو كذلك يجب على الإنسـان ألاّ يتجاوز الحد فيه. يقول -تعالى-: ﴿**وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا**﴾ [القصص: ٧٧]. ويقول أيضًا: ﴿**قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ**﴾ [الاعـراف: ٣٢]. ويقول أيضًا: ﴿**كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِي وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ**﴾ [طه: ٨١].

١ - التوازن بين الروحانيَّة والماديَّة في الدين الإسلامي

لا يقبل الإسلام بالجنوح المفرط نحو الماديَّة والروحانيَّة على حدّ سواء، لا للفرد ولا للمجتمع، فالإسلام دين الفطرة، والفطرة التي خلق الله الإنسان عليها هي أنه جسم وروح. فيلزم - لإسعاده - العناية بهما جميعًا. ومن أجل هذا اتجهت ثقافة الإسلام الى تربية جسم الشخص وتربية روحه، ولذلك حتى العبادات في الإسلام فإنه قد أُريد منها خدمة الجسد والروح معًا، ولهذا فإنّ المسلم يعفـى من بعضها أو تخفّف عنه طريق أدائهـا، إذا كان في أدائها على الوجه العادي ما يمكن أنْ يسـبّب ضررًا للجسـم أو مشـقة لا تحتمل للإنسـان[1]. ومن الأمور الجميلة التي تظهر اهتمام الإسـلام بالبعد المادي، نُظُم الوقايَة التي نصّ عليها، كالحثّ على الاسـتياك، وتقليم الأظافر، وحلق الشـعر، والاسـتنجاء، والنظافة بوجه عام. وحرّم أكل الدم والميتة ولحم الخنزير وشرب

١ - راجع: أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، ص٥٤٦ - ٥٤٧.

الخمور.. الخ. وشــجّع الإسلام على رعاية الأبدان بالحثّ على الرياضة، وغير ذلك من الأمور والآداب التي دعت حقًّا الى الإعجاب والتقدير من ذوي الاتجاهات الفكريَّة والدينيَّة الأخرى.

وأمّا اهتمام الإســلام بالروح فقــد بلغ الغايَّة. وقد كان من الواضح في التفكير الإســلامي أن حصر الاهتمام بالجسم وبالقوى الماديَّة لن ينتج تقدّمًا للعالم بقدر ما ينتج الدمار له. وقد جرّبت البشريَّة ويلات هذا التوجه في الحروب العالميَّة الكارثيَّة التي وقعت في القرن العشرين. من أجل هذا، عُني الإســلام بالروح عنايته بالجســم، ووضعها في كفّتي ميزان؛ بحيث لا ترجح إحداهما على الأخرى، فحثّ الإنسان على الإيمان بالله الواحد الأحد، وعلّمه ألوانًا من الخُلُق الساميّ، وكرّه إليــه رذائل الأخلاق، وحبّب إليه الإيثار والتآخي، وفــرض ألوانًا من العبادات التي تهذّب الروح، ووضع نُظُمًا خُلُقيَّة نادرة تكســب النفس صفاءً، وتهب الروح ســماحة ونبلاً [1]، يقول -تعــالى-: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيم﴾ [آل عمران: ٩٢]. ويقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير﴾ [الحجرات: ١٣]. ويقول أيضًا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩-١٠].

وهكذا يوفق الإســلام بين المادة والروح دون أن يدع أحدًا منهما يطغى على الآخر أو يتغلّب عليه، فإذا تغلّبت المادة على الروح، هتف به القرآن: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيۡهِمۡ أَعۡمَـٰلَهُمۡ فِيهَا وَهُمۡ فِيهَا لَا يُبۡخَسُونَ * أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيۡسَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَـٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [هود: ١٥-١٦]. ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَـٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗا﴾ [الحديد: ٢٠].

وإذا تغلّبت الروحانيّات على المادة في المســلم، صدمته مصادر الإسلام التي تحتّم أنْ يهتم

---

١ - راجع: أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، ص٥٤٦ -٥٥٠.

المسلم بالجانب المادي فيه اهتمامه بجانب الروح؛ حيث أفرد (الحرّ العامليّ) في وسائله بابًا بعنوان (عدم جواز ترك الدنيا التي لا بد منها للآخرة وبالعكس)، فقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: "ليس منا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه"[١]، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا»[٢].

ما ذكرناه في مسألة التوازن والتي يطرحها الدين الإسلامي، كان مطروحًا في الأديان الإلهيَّة السابقة على الإسلام، ففطرة الله وخلقة الله لم تتغير منذ آدم عليه السلام حتى الآن. فكما أن الإنسان في عصر الإسلام وما بعده يحتاج الى التوازن بسبب تطلب فطرته وخلقته، كذلك الإنسان في أقدم العصور كان محتاجًا الى التوازن بسبب طلب فطرته لذلك، ففطرة الله -عزّ وجلّ- لا تتبدّل ولا تتغيّر مع الوقت: ﴿**فَأَقِم وَجهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيهَا لَا تَبدِيلَ لِخَلقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعلَمُونَ**﴾ [الروم: ٣٠].

٢ - الميل نحو الماديَّة في التوجه العبادي لبني إسرائيل:

يقول -تعالى- في اتخاذ بني إسرائيل العجل إلهًا للعبادة: ﴿**يَسـَٔلُكَ أَهلُ ٱلكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِم كِتَٰبا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَد سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهرَة فَأَخَذَتهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلمِهِم ثُمَّ ٱتَّخَذُواْ ٱلعِجلَ مِن بَعدِ مَا جَآءَتهُمُ ٱلبَيِّنَٰتُ فَعَفَونَا عَن ذَٰلِكَ وَءَاتَينَا مُوسَىٰ سُلطَٰنا مُّبِينا**﴾ [النساء: ١٥٣].

إنّ نظرة الاسرائيليين الوثنيَّة للإله، وميلهم الدائم نحو عبادة ما هو جسم، ثابتة في سيرتهم في العهد القديم وفي سفر الخروج تحديدًا، وكيف أنهم طلبوا من (هارون)[٣] أن يصنع لهم عجلاً يعبدونه[٤]، في خطّ التوراة العام.

ونظرًا لتعلّقهم الشديد وحبهم المفرط للمادة فقد أسبغوا على (يهوه) كلّ الصفات البشريَّة

١ - محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٧٦، ح ٢٢٠٢٥

٢ - محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج١٧، ص٧٦، ح ٢٢٠٢٦

٣ - هارون هو صانع العجل بحسب العهد القديم. والصحيح انه السامري بحسب ما ورد في القرآن.

٤ - سفر الخروج ٣٢: ١ وما بعدها.

التي تحقّق رغباتهم الماديَّة، مبتعدين عما يحمل إلههم من صفات التكريم والاجلال والوحدانيَّة المطلقة[١].

٣ - المسيحيَّة والدعوة للرهبنة:

تدفع المسيحيَّة من خلال تعاليم العهد الجديد نحو الرهبنة. والرهبنة هي الزهد في متع الحياة الدنيا، والبعد عن نعيمها واعتزال حياة المادة وقطع الصلة بين المترهبن وبين مشاغل الحياة وعوائق الصفاء، وكل ذلك رغبة في تطهير النفس والسمو بها.

والرهبنة وليدة ما أوصى به (المسيح) من ضرورة هجر الوالدين والأسرة، ووليدة الزهد في الدنيا وكراهية المال والنفور منه، ووليدة إرهاق الجسم وعدم العناية بطعامه أو شرابه أو لباسه، ووليدة الميل للعزوبيَّة وإضعاف شأن الزواج، فإذا تجمعت للمسيحي هذه الأخلاق واستساغها، وجد أنّ من الافضل له أن يعتزل حياة الناس، فيعتزلهم ويترهّب، ثم يحاول بعد ذلك قتل ما بقي فيه من قوى ماديَّة بالصوم والحرمان والإفراط في العبادة. وقد عرفت المسيحيَّة جيوشًا من الرهبان من الذكور والإناث اعتزلوا العالم، وسكنوا الأديرة، وعدّوا أنفسهم بذلك أقرب الى الله من جميع عباده، وقد عرفت الأديرة من جرّاء ذلك ألوانًا من الفساد والانحراف، وذلك كلّه بسبب كبت الحوائج الغريزيَّة للإنسان بما لا يتناسب مع فطرته وخلقته الأساس[٢].

ولأجل خروج مسلك الرهبانيَّة عن التوازن، ولكونها منافية لفطرة الإنسان، أنكرها الله -عز وجل- في القرآن، وفسق أكثر أتباعها واعتبرها من المبتدعات: ﴿**ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ**﴾ [الحديد: ٢٧].

وقد نهى رسول الإسلام عن الرهبانيَّة واعتبرها غير مكتوبة على المسلمين، ووجّه أُمّته نحو

---

١ - راجع: عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الأديان السماويَّة، ص ٦٨.

٢ - راجع: أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، ص٤٤٧.

أنحاء أخرى من التقرّب إلى الله، وذلك من خلال الجهاد في سبيل الله أو الصيام وغير ذلك؛ حيث ذكر لنا التاريخ الإسلامي أنه توفيّ ابن لـ (عثمان بن مظعون) (رض)، فاشتد حزنه عليه حتى اتخذ من داره مسجدًا يتعبّد فيه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال له: «يا عثمان، إن الله تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانيَّة، إنّما رهبانيَّة أُمّتي الجهاد في سبيل الله. يا عثمان بن مظعون، للجنّة ثمانية أبواب، وللنار سبعة أبواب، أفما يسرّك أنْ لا تأتي باب منها إلا وجدت ابنك إلى جنبك آخذا بحجزتك، يشفع لك إلى ربك؟ قال: بلى. فقال المسلمون: ولنا - يا رسول الله - في فرطنا ما لعثمان؟ قال: نعم، لمن صبر منكم واحتسب» [1].

ثانيًا: المشتركات العباديَّة بين الأديان

بما أنّ هدف العبادات هو إظهار الخضوع للإله، والتقرّب إليه، فمن الطبيعي أنْ نجد قواسم مشتركة بين أغلب الأديان، وليس فقط بين الأديان السماويَّة، ولذلك سنجد عبادة الصلاة أو الدعاء على رأس هذه العبادات التي تمارسها أغلب الأديان التي تتوجه الى إله وتعبده، ويأتي الصوم في المرتبة الثانية؛ حيث إنّ الإنسان يشعر بأنّ التقرّب الى الإله الذي يختلف بصفاته عن صفات الإنسان، لا يمكن أن يتمّ بروح مثقلة بالمادة وبعوالق الحياة الماديَّة من أكل وشرب وجنس... إلخ.

وعندما نأتي الى الأديان السماويَّة، سنجد اشتراكًا أكثر وتقاطعًا أكبر في عدد من التفاصيل العباديَّة، وهذا الأمر طبيعي جدًا؛ كون هذه الأديان مصدرها الوحي الإلهي، فحتى مع سطوة التغيير والتحريف على بعضها، ستبقى العبادة بجزء منها محافظة على عدد من هذه المشتركات، خصوصًا في العناوين العباديَّة الكبرى من قبيل الصلاة والدعاء والصوم والحج... إلخ.

ولنتحدث عن هذه العبادات الرئيسة، التي تشترك فيها الأديان السماويَّة في عناوينها وخطوطها العريضة:

---

١ - محمد بن علي بن بابويه القمي: الأمالي، ص١٢٣.

١ - الصلاة:

أ.الصلاة عند اليهود:

يقـول صاحب كتاب الأديان والمعتقـدات القديمة: «عاش اليهود تاريخًـا متطوّرًا ومتجددًا كلّ حـين؛ إذ يمتاز نظامهم التعبدي بتنوّع مظاهره وطقوسـه التي تمتزج فيها الشـعائر التعبّديَّة بالمعتقـدات الوثنيَّة التي ترى في الصلاة طريقًا للوصول الى القوّة الكامنة في المعبود ومحاولة سبر أغوارها لذا فقد اعتمدوا السحر والشعوذة وأدخلوهما في مضامين صلواتهم، حتى قيل إنّها سلوك ظاهري جسدي للعبادة، متمثّل بالركوع مع حني الرأس للأمام، كي تمسّ جبين المصلّي الأرض، مـع اتخاذ وضع الجلوس المصحوب بتقبيل الأرض الذي يعزّز من ذلك السـلوك ... وأشهر مصطلحات الصلاة عند اليهود مصطلح (تافيلا) وتدلّ حسبما ترجمها المستشرق المجري (جولد تسـيهر - Goldziher) على الابتهال الى الله الحاكم، والاستسلام له .. وامتزجت الصلاة لديهم بفريضة تقديم القرابين قبل وقوعهم في السـبي، ثمّ في تقديم القرابين بعد السـبي، وعدّ اليهود قراءة نصوص من التوراة صلاة في غير أوقاتها... واستدل فقهاء اليهود على تشريع الصلاة من نص ورد في سفر التثنية وهو (وتحبّه وتعبد الربّ إلهك من كلّ قلبك ومن نفسك)... ويؤكّد بعض المسـتشرقين أنّ الركوع مـن أوليات طقوس الصلاة عند الديانتين اليهوديَّة والمسـيحيَّة، ويُعدّ ركوع دوواد عليه السلام أقدم ذكر للركوع في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿**وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ**﴾ [ص: ٢٤]»[١]

ب - الصلاة عند المسيحيين:

يقول أحد الباحثين في الأديان: «لقد نبت يسـوع في شـعب يحـب الصلاة، وكان المعلّمون (الربيّـون) يذكرون أجمل العبارات عـن الصلاة، ومن أقوالهم (الله قريـب من مخلوقاته قرب الأذن من الفم). وفي بداية حياته، أقام المسيح عليه السلام صلاته في هيكل أورشليم مع بني إسرائيل، وشـاركهم سائر الطقوس التعبديَّة الأخرى، فصلّى عليه السلام السـاعتين الشرعيتين اللتين أمرت بهما الشريعة الموسويَّة في وقتي الصباح والمسـاء لأهمّيّتهما، ولأنّهما توافقان سياق الحياة اليوميَّة

١ - سعدون محمود الساموك: موسوعة المعتقدات القديمة، ص٦٥ – ص٦٧.

للناس، أي ساعة نهوضهم، من النوم صباحًا، وساعة عودتهم من العمل وخلودهم للراحة... إنّ عيسى (عليه السلام) في نظر المسيحيين، حرّر الإنسان من قيود الشكليّات والأطر التي فرضتها التعاليم اليهوديَّة، مثل (السنّ بالسنّ)، وقانون تكرار الكلام، وشكليّات الصلاة على رتيبة واحدة، فيقول (متّى) في إنجيله: (وحينما تصلّون لا تكرروا الكلام باطلاً كالأمم، فإنّهم يظنّون أنّه -بكثرة كلامهم- يستجاب لهم، فلا تتشبّهوا بهم؛ لأنّ أباكم يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه). ولم يضع المسيحيون للصلاة شروطًا لازمة لإقامتها، بل حبّبوا إليها أمورًا، وضعوها من تلقاء أنفسهم... ويؤدّي المسيحي الصلاة في الهيكل أو في الجامع، وفي حالة عدم تمكّنه من الحضور إليهما، يؤدّيها في الموضع الذي تحين فيه وقتها، سواء في البيت، أم في العمل، أم في الشارع. المسيحيون (يتشبّهون ويقتبسون من اليهود العدد والوقت للصلاة)، وأكّد المسيح على فاعليَّة الصلاة والاستعداد الكامل لدى القدرة الإلهيَّة للاستجابة لطلبات الإنسان الذي يصلّي لربّه في السماء»[1].

ج - الصلاة عند المسلمين

للصلاة في الإسلام موقع مميّز، ولا يوجد دين أولى الصلاة عناية، وكساها بالهيبة، وجعلها موضع تعظيم؛ بحيث يجتهد المسلم طوال اليوم لعدم تضييعها، كالإسلام.

ولأهميَّة الصلاة في الإسلام، فإنّه يؤتى بها فرادى وخمس مرات في اليوم، ويمكن أنْ يؤتى بها جماعة. وفي الجماعة حثّ الإسلام على انتظام الصفوف، ووحّد بين قبلة المسلمين، فاتّجهوا جميعًا نحو مكان واحد هو البيت الحرام بمكّة المكرّمة، يقفون بشكل موحّد، ويركعون ويسجدون بشكل موحّد، ويردّدون الكلمات نفسها، وتتجاوب في نفوسهم المعاني نفسها، ويلتقي في المسجد الغني والفقير والكبير والصغير، ويسجد الجميع لله، وفي ذلك كلّه تأكيد على المساواة.

في صلاة المسلمين ثروة روحيَّة عالية، فهي تبدأ بتكبيرة الاحرام (الله أكبر)، وهذه العبارة تحمل صرخة عظيمة في وجه المتكبّرين بأنّ الله أكبر منهم وأعظم، ومن بعد تكبيرة الإحرام تبدأ

١ - عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الديانه المسيحيَّة، ص٢٧ - ص٢٩.

رحلة المسلم الروحيَّة إلى الله، ويخلو إلى ربّه لفترة من الزمن، فلا يأكل أثناءها ولا يشرب، ولا يتكلّم بغير ذكر الصلاة، ثمّ يركع ويسجد ويكرّر ذلك بحسب عدد ركعات الصلاة التي يصلّيها؛ حيث إنّها تختلف من صلاة إلى أخرى.

والصلاة في الإسلام مدرسة تربويَّة وروحيَّة راقية، ولمن يريد أنْ يعرف آثارها العظيمة، فلينظر الى رجالات الإسلام عبر التاريخ؛ حيث إنّ المائز المُهمّ في سلوكهم كان الانقطاع الى الله أثناء الصلاة، فالصلاة في الإسلام تربيّ مسلمًا مقيّدًا بقيد العبوديَّة لله عزّ وجلّ، ولكنّه يكون في الآن عينه متحرّرًا من كلّ ما عدا الله. ويمكن أن نرى أثر الصلاة في الإسلام في الأسرة والعمل والعلم والوحدة الاجتماعيَّة وخدمة العباد والجهاد... إلخ. ويكفي إثباتًا لذلك، ما ورد من صحيح الحديث أنّها عمود الدين[1].

٢ - الصيام:

أ - الصوم عند اليهود:

يقول صاحب موسوعة مقارنة الأديان: " ... فقد فرضت التوراة الصيام على اليهود، وكان موسى عليه السلام يصوم أربعين يومًا في العام، ولا يزال اليهود المتديّنون يصومون حتى الآن، وإنْ اختلفوا في وقت الصوم وعدد أيّامه. ومن أنواع الصوم عند اليهود، الصوم عن الكلام كما فعلت (مريم)، والصوم عن العمل يوم السبت. أمّا الصوم عن الطعام الآن، فيوجد عند اليهود أحيانًا في شكل فردي، وأحيانًا في شكل جماعي. ومن الصوم الفرديّ صيام الأفراد أو الأسر في حالات الحزن التي تنزل بهم، أو عند التكفير عن خطيئة اقترفها واحد منهم، أما الصوم الجماعي فمنه الثبات على مرّ الزمن، كالصوم لذكرى الاضطهاد والتشريد الذي نزل بهم، ومنه غير الثابت الذي يلزم عند حدوث أشياء تحزن اليهود وتقلقهم، كالصوم عند رداءة المحصول، أو غارات الجراد، أو الهزائم في الحروب، وعند الصوم لا يباشر اليهود النساء ليلاً ولا نهارًا، ولا يأكل ولا

١ - راجع: محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٧، ح٤٤٢٤.

يشرب إلا للضرورة القصوى...»[١].

ويؤمن اليهود أنّ شريعتهم فرضت عليهم فرضًا واجبًا صيام يوم واحد في السنة، وهو العاشر من الشهر السابع، ويسمّونه يوم الغفران (يوم كبور)، ويبدؤون صيامه قبل غروب الشمس بنحو ربع ساعة إلى ما بعد غروب الشمس في اليوم التالي بنحو ربع ساعة[٢].

ب - الصوم عند المسيحيين:

لا يوجد في الكتاب المقدّس ما يشير الى فرض الصيام على المسيحيين، بل فيه ما يُفهم منه أنّه فرض اختيار يلجأ إليه المسيحي عند الحاجة، ويقترن بالصلاة لأجل التذلّل. وبمرور الزمن وبعد رفع السيد المسيح إلى السماء، استمرّ تلاميذه من بعده بتطبيق ما جاء في التشريع اليهودي بخصوص الصوم؛ باعتبار أنّ ما جاء به عيسى عليه السلام لا يناقض ما فرضه موسى عليه السلام: «لا تظنّوا أنيّ جئت لأنقض (موسى) أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل»... إلى أنْ ظهر (بولس)، فظهرت فيما بعد ملامح الصيام، وما يجب تناوله من طعام وما لا يجب. فالامتناع عن الأكل صار عندهم خاصًّا بالامتناع عن أكل اللحوم والألبان والبيض يومي الأربعاء والجمعة، وقيل هو الامتناع عن الطعام من الصباح حتى منتصف النهار، ثم تناول طعام خال من الدسم[٣].

ج-الصوم عند المسلمين:

إنّ الصوم في الإسلام له خصوصيَّة وتميّز، لا نجدهما في أي صوم في أي دين في العالم. وكما ذكرنا في الصلاة، يعتبر الصوم مدرسة تربويَّة متكاملة، مشحونة بالبُعد النظري وبالآيات والروايات التي تبين موقعه وأبعاده وآثاره وفوائده. وأمّا في البعد العمليّ فله تأثيره المُهمّ على الفرد والمجتمع عندما يحلّ موعده، والله -عزّ وجلّ- قد ربط فريضة الصوم في الإسلام بنزول القرآن، الكتاب المعجز والخالد والذي سيكون كتاب الهداية لجميع البشريَّة إلى قيام الساعة، يقول تعالى: ﴿**شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ**

١ - أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، ص٥٦٣.

٢ - راجع: سعدون محمود الساموك: الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص٩٢.

٣ - راجع: سعدون محمود الساموك: الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص١٣٣ - ص١٣٥.

﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهرَ فَلۡيَصُمۡهُ...﴾ [البقرة: ١٨٥].

هذا ويعتبر الصوم في شهر رمضان عند المسلمين فريضة واجبة، وليس للمكلّفين الخيار فيها. نعم، توجد استثناءات قد حدّدتها الشريعة الإسلاميَّة يستطيع فيها المكلّف عدم الصوم، ويكون حينها معذورًا أمام الله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. يظهر من هذه الآية أنّ الصوم كان أيضًا واجبًا على الأمم السابقة، ولكن أديان هذه الأمم لم تسلم من التغيير والتصرف فيها من قبل الأحبار والرهبان عبر التاريخ.

٣ - الحج:

أ - الحج عند اليهود:

تتفق جميع الفرق اليهوديَّة الدينيَّة على أداء فريضة الحجّ إلى بيت المقدّس إلا فرقة السامريين الذين يجعلون من جبل (عزيزيم) الواقع بين بيت المقدس ونابلس قبلة لهم، واليهود في الوقت الحاضر يرون الحجّ شعيرة غير ملزمة، وبحال أرادوا الحجّ اختيارًا فإنهم يحجّون إلى القدس؛ حيث حائط المبكى الذي يعبدونه بديلاً للهيكل والمعبد اللذين لا وجود لهما الآن[1].

ب - الحجّ عند المسيحيين:

لا نجد بين ثنايا التاريخ المسيحي ما يثير الى الاهتمام بضرورة زيارة الأماكن التي ارتادها المسيح عليه السلام وعاش فيها. كما أنّ الأناجيل الأربعة لم تبحث في فريضة الحجّ بمعناها الحصري، ولكنّها ذكرت أنّه عند بلوغه الثانية عشر من عمره ذهب مع أمّه وخطيبها (يوسف) إلى أورشليم تنفيذًا لأمر الشريعة اليهوديَّة، وهذه الزيارة مرتبطة بعيد الفُصح اليهودي.

وأدّى (بولس) حجّ العنصرة بعد رفع المسيح عليه السلام بخمسة وعشرين عامًا، وحجّ العنصرة هو حجّ يؤدّيه اليهود لمناسبة إعطاء الشريعة لـ (موسى) من الله.

وإيجازًا لمفهوم الحجّ عند المسيحيين، فإنّه حاليًّا ليس فريضة دينيَّة ملزمة يلتزم بها المسيحي

---

١ - راجع: سعدون محمود الساموك: الأديان والمعتقدات القديمة، ج ٢، ص ١٠٠ - ص ١٠١.

كلّ عام أو أكثر. ولا يوجد ما يُسمّى بالحجّ أو الزيارة في الحياة المسيحيَّة قديمًا أو حديثًا، وحتى الأماكن التي عاش فيها (المسيح) لا تجب زيارتها، ولكن لا مانع من زيارتها للاطّلاع عليها تاريخيًّا[1].

ج-الحجّ عند المسلمين:

لقد هتف الإسلام منذ حوالي أربعة عشر قرنًا باجتماع سنوي حدّد زمانه ومكانه ليلتقي فيه المسلمون من مختلف الأقطار، ليؤدّوا مناسك عباديَّة توحيديَّة، وليشهدوا منافع لهم كما نصّت الآية القرآنيَّة: ﴿**وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلحَجِّ يَأتُوكَ رِجَالا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِّيَشهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُم وَيَذكُرُواْ ٱسمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ ٱلأَنعَٰمِ فَكُلُواْ مِنهَا وَأَطعِمُواْ ٱلبَآئِسَ ٱلفَقِيرَ**﴾ [الحج: ٢٧-٢٨].

والمكان الذي اختير للحجّ هو منزل الوحي، الأرض التي ولد فيها نبيّ الإسلام ﷺ، وتلقّى فيها رسالة ربّه، أي مكّة المكرّمة. فهذا المكان له إيحاءاته، وله صفاؤه، وله تاريخه، وهو يهيّئ زوّاره إلى درجة من الطهر والنقاء يزال معها متاع الحياة وماديّاتها.

وقبل دخول الحاجّ المسلم إلى مكّة، يلزمه أنْ يُحرِم؛ حيث يخرج المسلم بالإحرام من لباسه المتعارف وزينته، ويكتفي بقماش ساذج يواري له عورته، ومن بعدها وعلى مدى أيام يؤدّي مناسك محدودة، وفي أماكن مختلفة ضمن البقاع المقدّسة التي حدّدتها الشريعة الإسلاميَّة[2].

خاتمة

من خلال ما تقدّم من عناوين عباديَّة عند الأديان السماويَّة الثلاثة، يمكن أنْ نستنتج الآتي:

١. اعتماد المسيحيَّة في عدد من طقوسها العباديَّة على الناموس اليهوديّ؛ باعتبار المقولة المشهورة للمسيح عليه السلام الذي يعتبر أنه لم يأت لينقص الناموس بل ليكمله، وإنْ كانت

١ - راجع: سعدون محمود الساموك: الأديان والمعتقدات القديمة، ج٢، ص١٤٥ – ص١٤٩.

٢ - راجع: أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، ص٥٦٧.

الحركة البولسيَّة، وإضافات رجال الدين فيما بعد قد جعلت مسافة بين الديانتين من الناحية التشريعيَّة. ويتميّز الإسلام باستقلاليَّة مبانيه التشريعيَّة. وفي خصوص الصلاة والصوم والحجّ فإنّ هذه العناوين قد برزت واضحة نقيَّة في كتاب المسلمين المقدس «القرآن الكريم».

٢. مرور الطقوس العباديَّة اليهوديَّة والمسيحيَّة في عدد من المراحل إلى أنْ وصلت إلى ما هي عليه الآن، مع أنّ الذي استعرضناه هو أساسات المسائل العباديَّة، التي لا ينبغي أنْ تشوبها شائبة، أعني الصلاة والصوم والحج، بينما في المقابل يشكّل رجوع المسلمين إلى القرآن، إضافة إلى ما يتميّز به من وضوح مع عدم تعرّضه للتغيير والتحريف، عامل استقرار لهذه العبادات والمناسك عبر التاريخ، فعلى سبيل المثال: يقرّ جميع المسلمين بكل مذاهبهم وطوال التاريخ بوجوب الصلوات الخمس اليوميَّة، وبوجوب الصوم في شهر رمضان، وكذا بوجوب الحج لمن استطاع إليه سبيلاً.

٣. تشكّل الشعائر العباديَّة في الإسلام عامل قوّة واستنهاض وتغيير، وهي بحقّ تعتبر مصدر قلق لأعداء الأمّة الإسلاميَّة فيما لو استطاع المسلمون الاستفادة منها على وجه الصحيح. فعلى سبيل المثال، الحجّ هو محطة قويَّة للاجتماع الإسلامي ورفع الصوت بالتكبير وتوحيد الله في وجه طواغيت العالم وعتاته. والصوم يعتبر مدرسة للتربيَّة الروحيَّة، وللتدريب على الصبر والتحمل ونبذ متع الحياة الدنيا. والصلاة هي محطّة يوميَّة تذكّر المسلم بخالقه وتربطه به دائمًا، وتساعد الفرد والمجتمع على التحلّي بالقِيَم الإسلاميَّة الفاضلة، بينما في المقابل لا تملك المسيحيَّة واليهوديَّة هذه العناصر بأكملها، مضافًا إلى أنّها لا تملك الإجماع على وجوب شعائرها الدينيَّة والعباديَّة.

٤. يبرز قويًّا في الشعائر العباديَّة الإسلاميَّة الاهتمام بالبعدين الفردي والجماعي .. ففي البعد الجماعي لدينا صلاة الجماعة والجمعة والحجّ وصيام جميع أفراد المجتمع في شهر رمضان، وفي الفردي توجد الصلوات وباقي الشعائر التي يمكن تأديتها من دون الانخراط في جماعة معيّنة. وهذان البعدان موجودان في بعض الشعائر عند المسيحيَّة واليهوديَّة ولكن بنحو أقلّ.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- العهد القديم
- مرتضى مطهري: طهارة الروح، تر. خليل زامل العصامي، دار الرسول الاكرم(ص)، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- عبد الرزاق رحيم صلال الموحي: العبادات في الديانة المسيحيَّة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٧م.
- أحمد شلبي: موسوعة مقارنة الأديان، لا د، لا م، ط٤، ١٩٧٣م.
- الموجي، عبد الرزاق رحيم حلال، العبادات في الأديان السماويَّة، تد. اسماعيل الكاردي، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠١.
- أحمد علي عجيبة: الرهبانيَّة المسيحيَّة وموقف الإسلام منها، دار الآفاق العربيَّة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
- سعدون محمود الساموك: موسوعة المعتقدات القديمة، دار المناهج، عمان، ط١، ٢٠٠٢م.
- محمد بن الحسن الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
- محمد بن علي بن بابويه القمي: الأمالي، مؤسسة البعثة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

قِراءةٌ في كِتاب:

قراءة نقدية في كتاب (مشكلة الشر)

الشيخ غسان الأسعد[١]

ملخّص

عملنا في هذه المقالة على تقديم قراءة نقدية لواحد من أهم الكتب التي تعالج قضية الشر، وقد حاولنا في القسم الأول من هذه المقالة عرض أهم مباحث الكتاب ونتائجه. حيث انطلق الكاتب من إشكالية فريدة مفادها الربط بين وجود الشرور في العالم، وبين إنكار وجود الله تعالى، فوجود الشرور أمر حتمي، والإقرار بذلك يلزم منه عدم إمكان التسليم بوجود الله، وقد حاول في مختلف فصول الكتاب أن يدفع هذه الإشكالية.

في القسم الثاني من المقالة عمدنا إلى طرح بعض النقاط الإشكالية على معالجة المصنّف، وأهمها حصره للمعالجة بالشرور الأخلاقية وعدم التعرض للشرور الطبيعية، مضافًا إلى أننا لاحظنا أنه على الرغم من أن الكاتب استند إلى وجود بعض المصالح التي جعلت وجود الشرور في العالم أمرًا لازمًا لا مناص منه، ولكنه في الواقع أهمل عرض هذه المصالح بوضوح.

الكلمات المفتاحية: الشر، وجود الله، الحجج الإيمانية، الحجة المنطقية، الحجة البرهانية، مشروع «ثيوديسيا».

١ - أستاذ في جامعة المصطفى العالميّة-فرع لبنان

بطاقة الكتاب:

اسم الكتاب: مشكلة الشر
اسم الكاتب: دانيال سبيك
ترجمة: سارة السباعي
الناشر: المركز القومي للترجمة
عدد صفحات الكتاب: ٢١٨

مقدّمة:

تعتبر قضيّة الشر من القضايا الإشكالية المعمّقة، سواء أكان في الدراسات القديمة أم في الدراسات المعاصرة، وقد كانت ولا زالت مثارًا للجدل والنقاش؛ وذلك لما لها من تأثيرات عميقة على الإنسان المعاصر وفهمه للعالم، مضافًا إلى ما لهذه القضية من مديات واسعة ومتعارضة، فالشرور والمصائب قد تقود الإنسان نحو اتجاهات وتحولات مختلفة ومتعارضة، ومن هنا فقد كان اختيارنا لهذا الكتاب الذي عالج قضيّة الشرّ من زوايا معرفيّة ودينيّة مختلفة.

ينطلق مؤلِّف الكتاب في مقاربته لموضوعة الشرّ من الاعتراف بأنّ العالَم الذي نعيشه مليء بالألم والمعاناة، وخاصّة فيما يرتبط بآلام الأطفال وما يقاسونه من مشقّات الحياة، وخاصّة أنّهم لا يتمتّعون بالقدرة الكافية للدفاع عن أنفسهم أو القوة التي تمكّنهم من رفع الظلم أو المشقّة عن كاهلهم. كأنّ الكاتب يحاول منذ البداية أنْ يحسم الجدل القائم في وجود الشرور أو عدمه؛

حيث يتمسّك كثير من المدافعين عن الرؤية الدينية من مختلف الديانات بحجّة مشهورة، مفادها أنّ الـشرور أمور عدمية، ولكن من الواضح أنّه مع غضّ النظر عما نعتقده من كون الشرور أمورًا وجوديـة أو عدمية، فهذا لا يلغي حقيقة أنّ الآلام والمعاناة في هذه العالم قائمة ومتحقّقة، ولها أشدّ التأثير على الإنسان، وبالتالي فإنّ التمسّك بأنّها أمور عدميّة لم يعد يجدي نفعًا.

ويعالج الكاتب هذه القضية في سـتّة فصول، وسـنعمل على عرض ما قدّمه الكاتب في هذه الفصول الستّة قبل عرض رؤية نقديّة لما توصّل إليه الكاتب من نتائج.

الفصل الأول: مشكلة (مشكلات) الشرّ

يشـير الكاتب في بداية هذا الفصل إلى أنّ الإشـكاليّة الأساس في هذا البحث إنّما تكمن في كيفيّة التوفيق بين وجود الشرور في العالم وبين الاعتقاد والإيمان بوجود الله؛ حيث إنّ الله الذي يؤمن به المتديّنون على اختلاف أديانهم إنّما هو كلّي القدرة، وكلّي العلم، وكلّي الخيريّة، وهذه الصفـات تمثّل فرضيات ثلاثة أسـاس لا يمكن التنازل عنها، وتعتبر من المسـلّمات لدى أتباع الديانات. ومن جهة أخرى يشير المصنّف إلى أنّه إلى جانب هذه الفرضيّات الثلاث، توجد فرضيّة رابعة لا يمكن التغاضي عنها، وهي أنّ الشر موجود في العالم، والشواهد على وجود الشر كثيرة بدءًا من أبسط أشكالها، كالإصابة بنزلة برد بسيطة، وصولاً إلى أعظم السقطات الخُلُقيّة وأقبحها.

وبناء على هذه الفرضيّة، فإنّ السـؤال الذي يطرح نفسـه في المقام أنّه إذا كان الشر موجودًا، فلماذا لم يتدخّل الله لمنع وقوعه؟ فهو إمّا لم يعلم بوقوعه فلا يكون كلّي العلم، وإمّا يعلم ولا يسـتطيع منعه، فهو ليس كلّي القدرة، وإمّا أنّه يعلـم بذلك ويقدر على منعه ولكنّه لا يريد ذلك، وبالتالي فلا يكون كلّيَّ الخيريّة. وبناء عليه، فإنّ من يسلّم بأنّه الله كلّي القدرة والعلم والخيريّة، ويسلّم بأنّ الشر موجود في العالم، فلا بدّ له من إنكار وجود الإله المتّصف بهذه الصفات، وهذا يجرّنا إلى الإلحاد بأوضح أشكاله.

وهنا يؤكّد الكاتب على أنّ هذه الإشـكاليّة عامة، بمعنى أنّهـا لا تختص بدين من الديانات، بل هي قضية فلسـفية عامة. ولذلك، يصرّح بأنّ الإيمان المسيحي لن يشكّل قضيّة جوهريّة في معالجة هذه القضيّة.

ويحذّر الكاتب في ختام هذا الفصل من الخلط بين التجارب الشخصية التي قد يعاني منها بعض الأفراد -كموت قريب أو الإصابة بمرض ما أو ما شابه ذلك- وبين معالجة المشكلة الفلسفية والمعرفية لموضوعة الشر، فالتجارب الشخصية تحتاج إلى التفهّم والمواساة وإشباع الجانب العاطفي، بينما المعالجة الفلسفية هي معالجة معرفية وفكرية معمّقة، وتحتاج إلى إجابات علمية صارمة، لا إلى مجرد التعاطف والمواساة.

الفصل الثاني: المشكلة المنطقية:

يعتبر الكاتب أنّ مشكلة الشر لم تبرز باعتبارها تحدّيًا يقود إلى إنكار وجود الله، بل لطالما انحصر البحث في هذه المشكلة في الجانب المرتبط بالتبرير الإيماني، أي تبرير وجود الشر في العالم، ولم تكن تمثّل عنصرًا يصبّ في خانة إنكار وجود الله، ولكن المفكّر (جون ليزلي ماكي- John Leslie Mackie) أحدث انقلابًا خطيرًا عندما كتب مقالته التي جاءت بعنوان: "الشر والقدرة الكلية"؛ حيث تحوّلت المسألة من مجرد التبرير إلى إشكالية تقود إلى الإلحاد، بل اعتبر (ماكي) أنّ مشكلة الشر تعدّ أقوى حجّة يمكن التمسّك بها لإنكار وجود الله. لقد كان بإمكان اللاهوتي ببساطة أنْ يدّعي أنّه لا يمكن تقديم دليل برهاني عقلاني على وجود الله، ولكنّه في الوقت نفسه يدّعي أنّه يمكن التعرّف على الله بطريق آخر غير عقلاني؛ باعتبار أنّ اللاهوتي كان بإمكانه أن يتمسّك بجملة من الاعتقادات المتعارضة والمتناقضة ويصدّق بها معًا، ولكن هذا سيقود اللاهوتي إلى الاعتراف بأنّ الإيمان أضحى غير عقلاني وغير متماسك. ويمكن القول إنّ الإيمان بأمور متعارضة أشبه بمن يرى أنّ المربع قد يكون مستديرًا أيضًا.

ومن هنا فإن (ماكي) يرى أنّ مشكلة الشر تبرز بصفتها مشكلة منطقية، وتشكّل تحدّيًا أمام اللاهوتيين؛ لأنّ الإيمان بوجود الله في ظلّ هذه المشكلة يضحى إيمانًا غير عقلاني، فكيف يمكن الإيمان بوجود الله المتصف بكونه كلّيَّ القدرة وكلّيَّ العلم وكلّيَّ الخيريّة، ثمّ نعتقد في الوقت نفسه أنّ الشر موجود في هذا العالم؟!

ويمكن تقريب هذه الحجّة بالقول إنّه على المستوى المنطقيّ توجد مجموعة من الفرضيّات لا يمكن الجمع بينها، وهي:

١. الله موجود
٢. الله كلّيّ العلم
٣. الله كلّيّ القدرة
٤. الله كلّيّ الخيريّة
٥. الشرّ موجود

فهذه الفرضيّات الخمس لا يمكن الجمع بينها، فالفرضيّات الأربعة الأولى تنتج أنّ الشرّ غير موجود، والحال أنّ الشرّ موجود، فلا يمكن الجمع بين هذه الفرضيّات السابقة معًا.

ولا شكّ في أنّ الحجج الإيمانيّة قد حاولت الالتفاف على هذه القضيّة بالقول إنّ الله أقوى من المنطق، وبالتالي يمكن الجمع بين هذه القضايا، فالإيمان لا يحتاج إلى أنْ يكون عقلانيًّا أو متوافقًا مع المنطق، ولكن هذا يقودنا إلى اعتبار الإيمان غير عقلاني، وهذا ما لا يمكن الذهاب إليه.

وثمّة محاولات أخرى في هذا الإطار لدفع الإشكاليّة، وذلك من خلال التمسّك بعنصر الإرادة الحُرَّة للإنسان؛ باعتبار أنّ هذا العنصر مُهمّ جدًّا في قضيّة الشرّ؛ حيث إنّه يمكّن اللاهوتيين من الجمع بين هذه الفرضيّات دون أن يلزم منه الجمع بين المتناقضات، ودون أنْ يتحوّل الإيمان إلى إيمان غير عقلانيّ. ولذا نجد أنّ بعض اللاهوتيين حاول أنْ يثبت أنّ الله كان لا بدّ أن يوجِد الإنسان، بحيث يكون حُرًّا في تصرّفاته وأفعاله، حتى لو استلزم ذلك أنْ يوقع أبشع الشرور وأقبحها؛ وذلك باعتبار أنّ الخيريّة لا يمكن أنْ تقع من الإنسان إلَّا إذا كان حُرًّا في تصرّفاته. وبالتالي، فإنّه مهما كان وجود الشرّ كبيراً وواسعًا في العالم، ومهما بلغت شدّة قُبحه، ومهما اشتدّت المعاناة الناتجة عن بعض اختيارات الأفراد، فإنّ اللوم لا يقع على الله في هذا الجانب، بل يقع على الإنسان؛ لأنّ الله ببساطة ليس من أوجد الشرّ، بل الإنسان هو الذي أوجده. نعم، يمكن القول إنّ الله سمح بوقوع الشرّ من الإنسان، ولكنّه على كل حال لم يوجِد الشرّ.

ويشير (ماكي) هنا إلى نقطة أساس، وهي أنّه ليس في وسع الله أنْ يوجد أي عالَم يمرّ في مخيّلته، بمعنى أنّه لا يمكن أن يوجِد الإنسان حُرًّا في إراداته واختياراته ويمنعه في الوقت نفسه من ارتكاب الشرّ؛ بحيث يختار الإنسان ما لا يكون شرًّا ولا خطأ، فهذا ليس ممكنًا. وإذا كان

كذلك، نقع في مشكلة أخرى، وهي أنّ الله ليس كليّ القدرة، وهذا يقودنا من جديد إلى التناقض والتهافت بين الفرضيّات السابقة.

ولكــن الكاتب يرى في النهاية أنّ الحُجّة المنطقية تبقى هشّــة، فبإمكان المؤمن أنْ يتمسّــك بمجموعة مــن الاحتمالات للجمع بين هــذه الفرضيّات معًا، وقد تبدو هــذه الاحتمالات غير محدودة، بحيث يمكنه الادعاء بأنّ إيمانه يظلّ عقلانيًّا.

الفصل الثالث: الحُجَّة البرهانية:

ينطلــق الكاتب في معالجة هذه الحجــة التي يطلق عليها الحُجَّــة البرهانية إلى نوع آخر من المعالجة، يراه أكثر عمقًا وأكثر إثارة للجدل، بل أشدّ تأثيرًا؛ وذلك باعتبار أنّ هذه المعالجة تبتعد قليلاً عن التجريد الذي اتصفت به المعالجة في الحُجَة المنطقية؛ حيث تنطلق الحُجَّة البرهانية من وقائع مادّيّة مُعاشَة وقاسية. ومحور الحُجَّة البرهانية يرتكز على قضيّة، مفادها أنّ وجود الشرّ بصوره المروّعة يمثّل دليلاً على أنّ الإله الذي يؤمن به أتباع الديانات غير موجود. وبالتالي، فإنّ هذه الحُجَّة لا تكتفي بإثبات التعارض بين الفرضيات كما في الحُجَّة الســابقة، بل تتجاوز ذلك إلى ادّعاء أنّ وجود الشر يمنع احتمال وجود الله كليًّا.

فالشرور التي نراهــا في العالم، والمعاناة التي يتحمّلها الإنســان المعاصر اليوم، تدفعنا إلى القول إنّه يوجد احتمالان لا ثالث لهما، فإمّا أنّ الله العالم القادر الخيّر غير موجود ليرعى شؤون الإنسان ويرفع معاناته، وإما أنّه موجود ولكنّه لا يقدّم له يد المساعدة، وفي كلتا الحالتين تكون الحالة الإيمانية أمام معضلة حقيقية، فإمّا أنْ ننكر وجود الله، وإما أنْ ننكر كونه خيّرًا أو قادرًا.

ومن الجدير بالذكر أنّ أصحاب الحُجَّة البرهانية يلجؤون إلى اســتدعاء مجموعة من الأمثلة والوقائع والحالات المروّعة، من قبيــل اختطاف طفلة واغتصابها وخنقها حتّى الموت، أو غير ذلك مــن الأمثلة التي تمثّل شرورًا مجانيّة على حدّ تعبير الكاتــب، والشرور المجانيّة هي تلك الــشرور التي تحتمل في طيّاتها مبرِّرًا للســماح بوقوعها، فلا يوجد خــير أعظم يراد تحقيقه من الســماح بوقوعها. وبالتــالي، فإنّ هؤلاء يفترضــون أنّ مثل هذه الشروط لا يمكــن لله أنْ يمنع وقوعها لو كان موجودًا بالفعل، أو لو كان يتّصف بالقدرة الكلّيّة والخيريّة والمَحبَّة.

وبما أنَّنا نـرى أنّ هذه الحوادث والوقائع المؤلمة تحدث في الواقع، بل يتكرّر وقوعها، دون أنْ نجد أنَّ الله قد تدخّل لمنعها أو لجعلها أقلّ سوءًا على الأقل، فإنّ أصحاب هذه الحُجَّة يرون أنّ هذا يمثّل دليلاً لا دافع له على أنّ الله المُحبّ غير موجود.

وتنطلق الحُجَّة البرهانيّة من مسلَّمتين:

١. أنّ اللـه لا يمكن أنْ يسـمح بوقـوع شرور مجانية، أي أنّه لا يمكن أنْ يسـمح بوقوع أشـكال من الشرور والمعاناة إلاّ إذا كان ثمَّة عنصر قاهر يقتضي السكوت عن ذلك. لذا، فإذا وجدنا حالة لا يكون فيها مثل هذا العنصر القاهر، فهذا يعني إما أنّ الله غير موجود ليمنعها، وإما أنّه ليس كلّيَّ القدرة ولا كلّيَّ الخيرية ليمنع وقوعها.

٢. ويسـمّيها الكاتب المسـلّمة الأمبريقية، ومفادها أنّ الـشرور موجودة في العالم، وكثير من هذه الشرور لا مبرّر لوجودها، وبتعبير آخر لا نجد أسبابًا وجيهة تفرض وقوعها.

وقد يمكن دحض هذه الحُجّة البرهانية بالتمسّـك بالجهل، بمعنـى أنْ نقول إنّه كيف يمكن لنا أنْ نعرف أنّه لا توجد أسـباب وجيهة لوجود مثل هذه الـشرور ووقوعها، فعدم علمنا بوجود أسباب وجيهة لا يكفي لرفض وجودها. لكن في المقابل قد يقال إنّ تكرّر وقوع حوادث مؤلمة من هذا القبيل دون أنْ نجد تدخّلاً إلهيًّا مباشرًا للتخفيف منها أو منع وقوعها، أو دون أنْ نجد في الواقع أسـبابًا وجيهة تمنع ذلك، يقودنا إلى الاطمئنان بعدم وجود مثل هذه الأسباب أو إلى إنكار وجود إلهٍ يرعانا.

على كلّ حال يبدو أنّ الكاتب يركن إلى أنّ مجرّد تكرار الحوادث المؤلمة دون إيجاد تفسير، أو دون العلم بوجود أسـباب وجيهة لوقوعها لا يُستفاد منه عدم وجود أسباب في الواقع، ومثل هذا الاستنتاج لا يبدو منطقيًّا، فلعلّ ثمَّة بعض الأسباب ولكنّنا نجهلها. بل يرى الكاتب أنّ ادّعاء عدم وجود أسباب وجيهة لمجرد عدم علمنا بها، يمثّل نوعًا من الغطرسة المعرفية، فلا بدّ للإنسان من التنازل عن غروره ليتّصف بشيء من التواضع في هذا المقام.

وفي هذا السـياق قدم الكاتب حُجّة أخرى لدحض هـذه الحجة البرهانية، وذلك لتبرير عدم منع الله للشرور الصادرة من الإنسان بسبب حريّته في الاختيار، وهي حجة أوردها تحت عنوان

استراتيجية الإيمان المنفتح، فوفقًا لهذا النموذج الإيماني المنفتح ليس بالضرورة أن يكون الله كليّ العلم، أو أن يكون عالِمًا بكلّ شيء؛ حيث يمكن القول إنّ الإرادات الحادثة من الإنسان لا يمكن أنْ يتعلّق علم الله بها، باعتبار أنّها لم تكن موجودة لكي يعلم الله بها، فهي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

يقول الكاتب: «فجوانب المستقبل التي تتوقّف على ممارسة الإرادة الحُرَّة ليست فقط غير معروفة لله، بل هي غير قابلة لأنْ تُعرف، وهذا هو السبب في أنَّ عدم معرفة الله بها لا يمكن اعتباره حجة ضد كلّيّة المعرفة الإلهيّة. ولذا، فإنّ معرفة محتوى الخيارات الحُرَّة المستقبليّة ونتائجها إنّما تعدّ شبيهة بالقدرة على إتيان أفعال تشكّل تناقضات منطقية».

ويبدو أنّ الكاتب لا يلتزم بأنّ هذا الجواب تامّ من كل الجهات، ولكنّه يعتبر أنّه يمكن التمسّك بهذا الجواب في بعض الظروف؛ حيث إنّه يلتزم بأنّ استراتيجية الإيمان الشكيّ التي تستند إلى جهل الإنسان بكثير من المصالح والظروف تجعله بعيدًا عن أنْ يدرك المبرّرات والتوجيهات التي سمحت بوقوع بعض الشرور، ولكنّه مع ذلك يرى أنّ استراتيجية الإيمان منفتح تمثّل جوابًا مقنعًا.

وفي الختام يرى الكاتب أنّه على الرغم من قوّة الحُجّة البرهانية وشدّة تأثيرها ومتانتها، لكن هذا لا يعني أنّها تبقى عصيّة على الردّ والنقاش، بل إنّه في ظلّ الأجوبة التي أوردها سواء باستراتيجية الإيمان الشكيّ أو المنفتح، تصبح الحُجَّة البرهانية هشّة كسابقتها المنطقية.

الفصل الرابع: مشكلة الاحتجاب الإلهي:

ترتكز هذه الحُجَّة على حاجة الإنسان إلى الله في هذا العالم المليء بالمعاناة وأنواع المشقّات القاهرة، التي قد تزلزل الإنسان وتكسره وتهشّمه أحيانًا. ومن هنا، قد يقال إنّه لو كان الله موجودًا، وكان كليّ العلم والقدرة والخيريّة، لكان يفترض أنْ يظهر نفسه للإنسان، وأنْ لا يسمح له بأنْ ينكر وجود الله ولا يؤمن به، ولكنّنا في الواقع نجد أنّ كثيراً من الناس ينكرون وجود الله ولا يؤمنون به، ونستنتج من ذلك أنّ الله ليس موجودًا بالفعل، خاصّة أنّ كثيراً من الأشخاص يبحثون بجدّ واجتهاد عن أدلّة تثبت وجود الله، ويبذلون جهودًا كبيرة من أجل

التوصّـل إلى قناعة تثبت لهم وجود اللـه، ومع ذلك يبقى الأمر غامضًـا، ويبقى الله محتجبًا عنهم، بل إنّ بعض الأشخاص يجدون أدلّة وقرائن تثبت عدم وجود الله، فضلاً عن أنْ لا يثبت لديهم دليل على وجوده.

وبعبارة أخرى، كيـف يكون الله القادر العالم المُحبّ موجـودًا ومع ذلك يبقى محتجبًا عن الإنسان، فلا شكّ في أنّه لا يمكن إنكار وجود الأشخاص الجادّين في البحث عن الله، والذين قد يدركهم الموت وهم يبحثون دون جدوى، بل إننا لا يمكن أنْ ننكر أنّ كثيراً من الأشـخاص الذين آمنوا بالفعل كانوا في فترة من الفترات من الشـاكّين الذين يبحثون عن الأدلّة. فوجود مثل هؤلاء الأشخاص مع عدم اهتدائهم إلى الله يعني أنّ الله غير موجود بالفعل.

وقد نقل الكاتب إجابات لبعض اللاهوتيين عن هذه الشـبهة؛ حيث عمد بعضهم إلى إرجاع عدم إيمان الناس إلى الخطيئة الأولى التي دنّستهم ومنعتهم من الوصول إلى الله، ولولا الخطيئة الأولى لكان الناس كلّهم قد رأوا وشـعروا بوجود الله بوضوح، ولكن الاسـتناد إلى هذه الحُجَّة ضعيف في الواقع.

كـما وجد بعض اللاهوتيـين، كما ينقل الكاتب، أنّ بقاء اللـه محتجبًا غير ظاهر بوضوح هو جزء من المشـهد الذي سـيترتب عليه خيريّة كبيرة؛ باعتبار أنّ بحث الإنسان عن الله رغم عدم وضوحه يسـهم في نشأة نوع خاص من الشوق والحب والثقة رغم عدم وضوح حضوره. ولكن مـن الواضح أنّ الدفاع بهذه الحُجَّة ضعيف وواهٍ. نعـم، قد يكون صحيحًا في بعض الحالات، ولكن مـن الواضح أنّه توجد حالات كثيرة لا نجد فيها وجهًا لهـذا النوع من العلاقة والخيرية. وبالتالي، تبقى إشكاليّة الاحتجاب الإلهيّ دون حلّ في الواقع.

ومن هنا، يجد الكاتب نفسـه أمام معضلة حقيقيّة، ولذلك فإنّنا نجد أنّه يستدرك ويتراجع إلى خط الدفاع الأول، ويلجأ من جديد إلى اسـتراتيجية الإيمان الشـكيّ؛ حيث إنّه في هذه الحالة ينبغي على الإنسـان أنْ يتواضع لجهلـه بأوجه الخيريّة في الاحتجاب الإلهـيّ، فإذا كنّا لا نرى أسبابًا للسماح لبعض الناس بأنْ لا يصلوا إلى إثبات وجود الله، فهذا لا يعني أنها غير موجودة، وبهذا يريح الكاتب نفسه من عناء الجواب ويتلطّى خلف هذا الجواب، مع إقراره وتصريحه بأنّ اللجوء إليه بات مملاً نوعًا ما.

الفصل الخامس: مشروع الثيوديسيا (Theodicy)[١]

يقــوم هذا المشروع على ادّعاء وجــود مصالح وخيرات عالية على مســتوى القيمة هي التي تجعلنا نستسيغ أو نبرّر وجود الشرور في العالم، والفرضيّة الأساس في هذا المشروع أنّه لا يمكن تأمين هذه المصالح دون وجود الشرور. وبعبارة أخرى، إنّ مشروع الثيوديسيا يقوم على دعامتين:

١. ثمَّة مصالح وخيرات في هذا العالم.

٢. لا يمكن تأمين هذه المصالح دون وجود بعض الشرور.

ومن هنا تبرز جملة من القِيَم المُهمَّة التي يحاول أصحاب مشروع الثيوديسيا أنْ يثبتوا أهمّيّتها وقيمتها وهي:

١. أهمّيّة الإرادة الحُرَّة؛ حيث إنّ كون الإنسان صاحب إرادة حرة، وكونه قادرًا على تحديد خياراتــه دون أن يكــون مقهورًا في أفعاله، خاصّة فيما يرتبــط بالعلاقة مع الله، يتمتّع بأهميّة خاصة؛ باعتبار أنّ هذه العلاقة ينبغي أنْ تقوم على مبدأ الاختيار.

٢. من المستحيل أنْ يؤمّن الله عالَمًا بحيث يكون متضمّنًا لهذا الخير دون وجود الشرور.

ولا بد من التنبيه هنا على أنّ الكاتب يشــير إلى أنّ هذا المشروع يقدم حلًّا محدودًا للشرور؛ باعتبــار أنّ المشروع مختصّ بالــشرور الخُلُقيّة، وكثير من الشرور الطبيعيّة الأخرى لا يشــملها الحلّ المذكور.

ويمكــن بيان الخطوط الأســاس لهــذا المشروع بأنْ نقــول باختصار: إنّ الله شــاء أن يوجد مخلوقات حرّة ذات إرادة بحيث يسمح لها بارتكاب أبشع الشرور، وذلك من أجل غاية جليلة، وهــي الدخــول في علاقة حميمة مع الله؛ حيــث لا يمكن الدخول في مثل هــذه العلاقة إلّا إذا دخلناها بحريّة تامّة، ولا يجري ذلك إلا بعد الخضوع إلى التحوّل المناسب في شخصيّة الإنسان بحيث يصل إلى المستوى المطلوب من الخيرية، وهو مستوى عالٍ ورفيع، يمكّنه من إقامة علاقة مع الله والتواصل معه، ولولا هذا التحوّل فإنه لا يتمكّن من الوصول إلى مرامه.

ولكنَّ صنع الذات بهذه الطريقة وإلقاءها في ساحة التدريب القاسية قد يدمّر الذات ويسحقها

---

١ - يُقصد من هذا المصطلح في الدراسات اللاهوتية نظرية العدالة الإلهية وما يرتبط بها.

بدل أنْ يطورها؛ ومن هنا فإنّ مشروع الثيوديسيا يكون ناقضًا لغرضه. لذا نجد أنّ الكاتب يلجأ إلى إضافة عنصر ضروري آخر إلى مشروع الثيوديسيا، وهو ما عبرّ عنه بالقوانين الثابتة؛ حيث إنّ هذا العالم ينبغي أن يقوم على قوانين ثابتة لا تتبدل، وهذا يعني أنّ فتح المجال أمام التدخّلات الإلهيّة المباشرة باستمرار سيؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض فعاليّة الإرادة الإنسانية واختزالها.

ولكنّ الكاتب يستدرك ويخفّف من انبهاره واندفاعه في تشييد هذا المشروع؛ باعتبار أنّ ثمَّة إشكالاً يطرح في المقام، وهو أنّ هذا المشروع قائم على معاناة بعض الناس، بل يمكن القول إنّ الله بهذه الطريقة يقوم باستغلال عذابات الناس من أجل نجاح مشروعه وتحقيق الغاية من الخلق، فالخير الذي قد يحصل لبعض الناس بسبب العلاقة التي يقيمونها مع الله، إنّما هي ناتجة عن معاناة الآخرين الذين لم يصلوا إلى هذه العلاقة.

يبقى الكاتب متشكّكًا ومترددًا في كفاية الطروحات والمشاريع التي تقودها الثيوديسيا المعاصرة؛ حيث إنّ هذه المشاريع قد لا يكون بإمكانها أنْ تجيب عن أسئلة الشر في العالم وتبريرها بشكل مقنع.

الفصل السادس: استنتاجات أولية وما بعدها

يقول الكاتب في هذا الفصل إنّ مشكلة الشر تمثّل قضية حساسة وخطيرة جدًا؛ باعتبارها قد تدفع نحو بثّ نحو من القلق والشك في صلاحية العقلانية الإيمانية، ويتوجّه المؤلّف بردّ فعل مضادّ، وهو مهم للغاية، فإذا كانت الأجوبة غير مقنعة بالنسبة إلى كيفية التوفيق بين وجود الله وبين وجود الشر في العالم، فإن السؤال نفسه يمكن توجيهه للإلحاد، وهو أنّه كيف يمكن تبرير الخيرية من دون الإيمان بالله، وبعبارة أخرى فإنّ الصلاح والخيرية والفضائل الخُلُقية لن يكون لها أي مبرّر خارج دائرة وجود الله، فلا معنى للأخلاق في ظلّ الإلحاد.

وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ الملحد لا يستطيع أنْ يقول هذا شر وذاك خير، باعتبار أنّ هذا الحكم يتبع الأساس الخُلُقي الذي يستند إليه الإنسان، فإنْ كان يؤمن بالله كان للخيريّة معنًى ومعيار نستند إليه، وإلا فلا معيار للخيرية دون وجود الله. لذا، يجد المُلحد نفسه أمام معضلة تبرير الواجب الخُلُقي أيضًا في ظلّ إنكاره لوجود الله.

رؤية نقدية:

لا شــكّ في أنّ خوض غمار قراءة هذا الكتاب يعدّ رحلة ممتعة يأنس بها القارئ، سواء أكان متخصّصًا أم مجرّد مثقف مهتم، فقد اســتطاع الكاتب أنْ يعالج القضيّة بمســتوى لا بأس به من العمق، ولكنها معالجة خالية من التعقيد في الوقت نفسه؛ حيث يتمتّع الكاتب بأسلوب سلس، ويجمع فيه بين العمق العلمي والجاذبية في الأسلوب والعرض.

ومــن الجدير بالذكر أنّ الكاتــب قد نجح إلى حدّ كبير في الابتعاد – كما وعد في بداية كتابه- عن المعالجة اللاهوتية المستندة إلى الإيمان المسيحي في معالجة القضية، مفترضًا إياها قضية فلســفية لا تختص بدين محدّد، بل هي مشــكلة عامة. ولذا، حــاول أنْ يلتزم بذلك، جاعلاً من الإيمان المسيحي مجرد قضية هامشــية في مقام المعالجة والعرض، وهذا زاد من قيمة الكتاب وفائدته على المستوى العام.

ومما ينبغي أن نشــيد به أنّ الكاتب قدّم إشــكالية فريدة في كتابه؛ حيث إن الهمّ الأســاس لم يكن إثبات عدالة الله، أو مجرّد دفع الشر عن ســاحة قدســه، بل إنّه ربط مشكلة الشر بمدياتها الإلحادية. وبالتالي، فإن القارئ سيجد نفسه بوضوح أمام قضية شرطية منفصلة، مفادها: إما أنّ الله موجود ولا يستند الشرّ إليه، وإما أنّه غير موجود. وبالتالي، فإنّنا إذا لم نستطع تنزيهه -تعالى- عن الشرّ فإنّه هذا ســيقودنا لا محالة إلى إنكار وجوده، ولعلّ هذه القضية هي القضية الإلحادية الأهم في الدراســات المعاصرة؛ باعتبار أنّ الدافع إلى الإلحاد ليس معرفيًّا في الغالب، بل كثيراً ما يكون الدافع ما يشهده الإنسان من أنواع المعاناة والشقاء، ما يدفعه إلى إنكار وجوده تعالى.

وعلى الرغم من أهميّة الكتاب وعمقــه، وعلى الرغم من فائدته الكبيرة التي يغنم القارئ من خوض غمار قراءته، لكن هذا لا يعني أنّ الكتاب يخلو من النقد والإشكال؛ لذا سنعرض بعض الإشكالات النقدية في النقاط الآتية:

١. حصر المصنّف معالجته بدراسة الشرور الخُلُقية، أو على الأقل إنّ ما طرحه من أمثلة ومعالجات تتعلّق بهذا الصنف من الشرور الناتجة عن الإرادة الإنسانية الحُرّة، والحال أنّ كثــيراً من الشرور هــي شرور طبيعية، ولا نقول جزافًا إذا ادّعينــا أن معالجة قضية الشرور الطبيعية أصعب من الشرور الخُلُقية، فالشرور الطبيعية أوضح في استنادها إلى

الإيجاد الإلهي، دون الشرور الخُلُقية التي يكون واضحاً أنها تستند إلى إرادة الإنسان.

٢. انطلق المصنّف في معالجة الإشكالية من مسلّمة افترضها صحيحة من البداية، ومفادها أنّ الشر موجود، ومن الواضح أنّه أهمل إثباتها، والحال أنّ كثيراً من الدراسات اللاهوتية والفلسفية تدّعي أنّ الشرور أمور عدميّة، أو على الأقل إنّ بعض الشرور هي شرور نسبية، ويصطلح عليها بأنّها شر بالقياس، وهذا كان يمكن أنْ يساهم في تضييق دائرة الشرور ومعالجة كثير من الحالات التي يُدّعى كونها شرًا. خاصّة أنّ التمييز بين أنواع الشرور يستدعي تقديم إجابات مختلفة، فما يصلح للجواب عن بعض الشرور، لا يصلح جوابًا عن نوع آخر منها، وهذا ما أوقع الكاتب في معضلة أحيانًا، باعتبار أنّه حاول أنْ يقدّم أجوبة من صنف واحد للجواب عن إشكاليّة عامة، وهذا جعله يبدو عاجزًا عن القدرة على الإقناع أحيانًا، وقد أقرّ الكاتب أنّ بعض أجوبته المكرّرة قد تبدو مملّة أحيانًا.

٣. استند الكاتب في مجمل أجوبته إلى استراتيجية الإيمان الشكيّ، والتي ترتكز في محورها على جهل الإنسان بالمصالح والقيم العليا التي فرضت السماح بوجود بعض الشرور أو عدم منع وقوعها على الأقل، وعلى الرغم من قوة هذه الحُجَّة في مقام الجدل؛ باعتبار أنّ المخالف لن يجد طريقًا لدفع احتمال الجهل. ولكن مع ذلك، إن الاستناد إليها بوصفها جوابًا رئيسًا سيكون ضعيفًا في مقام الإقناع. نعم، قد تنفع هذه الحُجَّة في التبكيت، ولكنّها لا تشفي غليل القارئ بشكل عام. ويستشعر القارئ بوضوح أنّ الكاتب يعلم بذلك، لكنّه لا يجد بدًّا من اللجوء إلى هذه الحُجَّة.

٤. ورد في مقام معالجة الكاتب لإشكالية، عدم تدخّل الله في منع وقوع بعض الشرور الصادرة من الإنسان، وأنه قد يكون ذلك بسبب عدم علم الله بمضمون اختيارات الإنسان قبل وقوعها، وذلك باعتبار أنّه قبل وقوع الإرادة وتحقّقها لا موضوع في الخارج ليتعلّق به علم الله، والعجيب أنّ الكاتب لم يعترض على هذا الجواب، بل اعتبره مُقنعًا وصحيحًا في بعض الظروف على حدّ تعبيره. والحال أنّ هذا قد يصح فيما يرتبط بالعلم الفعلي، وأما في مقام علمه الذاتي فلا يصح ذلك، كأنّ المصنّف

يفترض أن الله موجـود في زمان لكي يصدق عليه "القبل" و"البعد"، والحال أنّ الله ليس في زمان، بل الماضي والحاضر والمسـتقبل جميعًا في مرتبة واحدة بالنسبة إليه تعالى. ويمكن الرجوع إلى الكتب الفلسفية والكلاميّة لمزيد من التعمّق في المسألة.

٥. على الرغم من أنّ الكاتب يرتكز بشـكل كبير في رؤيته على وجود قيم ومصالح عُليا فرضت السـماح أو عـدم منع وقوع الشر، لكـنّ الكاتب أهمـل في الواقع بيان هذه المصالح؛ حيـث إنّ الاكتفاء بقضية عامة مفادها وجـود مصالح، دون التعرض إلى مصاديق لهذه المصالح يجعل المعالجة مجرد معالجة تجريدية نظرية، وهذا ما حاول الكاتب نفسه الابتعاد عنه. لذا، فإنّنا نرى أن التعرّض لبيان هذه المصالح يجعل القدرة على الإقناع أكبر بكثير من مجرد الإحالة إلى أمر مجهول وغامض.

٦. وأخيرًا، إنّنا نرى أنّه على الرغم من أنّ هذه الدراسـة تتمتّع بجاذبيّة في مقام المعالجة قلّما نجدها في الكتب الفلسفية واللاهوتية، ولكنّنا في الوقت نفسه نعتقد أنّ المعالجة الكلاميّة والفلسفيّة في الفكر الإسلاميّ كانت أعمق وأكثر شمولية من هذه المعالجة.

Reading a Book

Critical Reading of "The Problem of Evil"

Sheikh Ghassan Al-Asaad [1]

Abstract

In this article, we have offered a critical reading of one of the most important books addressing the issue of evil. In the first section, we aimed at presenting the main discussions and conclusions of the book. The author begins with a unique problem: the connection between the existence of evil in the world and the denial of the existence of Allah. The existence of evil is inevitable, and acknowledging this leads to the conclusion that belief in Allah is not possible. Throughout the chapters of the book, the author attempts to address and resolve this issue.

In the second section of the article, we raised some critical points regarding the author's treatment of the topic. One of the main issues is the author's focus solely on moral evil, without addressing natural evil. In Addition to that, we observed that although the author relies on the existence of certain benefits that make the presence of evil in the world an unavoidable necessity, he fails to clearly present these benefits.

Keywords:

Evil, Existence of Allah, Theistic Arguments, Logical Argument, Demonstrative Argument, Theodicy Project.

1 - Professor at Al-Mustafa International University – Lebanon.

Studies and Research

Divine Theory of Worship

Dr, Mohammad Mahmoud Mortada[2]

Abstract

This research deals with the innate aspect of worship in human life, considering it as a fundamental need within the human soul. It clarifies that the prophets did not invent worship, but rather taught humans its correct forms, directed toward Allah, The One. It highlights how essential acts of worship serve as key milestones to achieve a balance between the spiritual and material aspects of life. The research emphasizes the uniqueness of Islam in maintaining this balance between body and soul, especially when compared to the deviations that have occurred in some other Abrahamic religions, which have led to a disconnect from the natural human disposition. It also examines the commonalities in rituals across the three Abrahamic faiths, while showcasing what distinguishes Islamic law, particularly its clarity and stability, thanks to its unaltered Quranic foundation.

The research emphasizes that in Islam, acts of worship are a powerful force in shaping both the individual and society, and a source of revitalization for the nation when performed correctly. Prayer serves as a constant reminder of servitude to Allah, fasting is a discipline for piety and patience, and the pilgrimage [Hajj] is a collective gathering that unites Muslims in the face of oppression. Thus, worship in Islam forms a comprehensive vision that preserves balance and nurtures a purpose-driven, mission-oriented humanity.

Keywords:

Worship, Innate, Balance, Prayer, Fasting, Pilgrimage, Islam, Judaism, Christianity.

1 - A prominent Lebanese thinker, Director of Baratha Center for Studies and Research, Editor-in-Chief of "Eitiqad" magazine for Theological Studies and Philosophy of Religion.

Ibn Sina's Response to Divine Providence Paradox, Evil in the World[1]

Dr, Hussein Rahnamai[3] Dr, Mohammad Mohammad Redai[2]
Translated by: Dr. Mohammad Firas Al-Halbawi[4]

Abstract:

Evil in the world has been one of the most significant challenges that divine philosophers have grappled with for centuries. Some atheist or skeptical philosophers have even presented the existence of evil as a contradiction to divine wisdom, unity, and even to the existence of Allah.

This issue becomes even more apparent when Allah, Almighty, is described with qualities such as justice, kindness, and mercy, or when creation is said to be based on His knowledge and care. This article, by examining Ibn Sina's works, aims to revisit the approach this great philosopher took toward the problem of evil and to explore the solutions he offered in this regard. According to Ibn Sina, the presence of various forms of evil, both natural and human, is an inherent aspect of the different levels of existence. In fact, removing some of these evils would lead to changes in the very essence of things, altering them or even removing vast parts of the world. These consequences, in themselves, are considered evil, representing a deeper form of imperfection in creation—far more troubling than the usual kinds of evil we discuss. Based on this, there is no contradiction between the existence of evil and divine wisdom, knowledge, and care

Keywords:

Care, Evil, Wisdom, Justice, Incidental Evil, Essential Evil.

1 - Quarterly Islamic Theology: 21st Session, Issue 83, 2012, pp. 61 -79.

2 - Professor of the Faculty of Theology at the University of Tehran.

3 - Assistant Professor at the Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran.

4 - PhD in Persian Language and Literature, Lecturer at Damascus University, certified Translator.

Evil as Goodness

Qur'anic Philosophical Perspective

Mohammad bin Rida Al-Lawati[1]

Abstract

This research aims at present a Quranic-philosophical perspective on the problem of evil as one of the intellectual challenges that confront the belief in divinity or in the essential attributes of Allah. The approach adopted in this research is based, on one hand, on several verses from the Quran, and on the other, on the method followed by transcendental wisdom in examining the nature of evil and its relationship with divine action. It concludes by asserting that evil is a form of existence characterized by good. Thus, it is tied to Allah's, Almighty, will and has found a place within His divine decree. The research also seeks to clarify that the philosophers' portrayal of evil as "nothingness" does not contradict the conclusion reached.

Keywords:

Evil, Being, God, Providence, Nothingness, Goodness.

1 - Researcher in Transcendental Wisdom, Oman.

Divine Being, Ethical Evil Problem

Qasim Shuaib[1]

Abstract

The evil problem in the world has been a central topic in religious and philosophical discussions, particularly concerning the possibility of reconciling the divine attributes of knowledge, power, perfection, and goodness with the existence of evil in the world. This debate then shifted to a broader question about whether it is possible to reconcile the divine being with the evil problem.

In the Western context, many believed that the existence of evil contradicts Allah's attributes of justice, mercy, and power, while others questioned the very existence of Allah. However, other philosophers and theologians rejected this view, asserting that these discussions are merely attempts to absolve humans of their wrongdoing and crimes, and that there is no real contradiction between the divine being with the evil problem. Some even argued that the existence of evil could actually serve as evidence of God's existence, wisdom, and power, and that humans are responsible for the moral evil they commit through their free will.

The importance of addressing this issue rationally lies in the impact of beliefs on human behavior. The more a belief system is devoid of moral and spiritual values, the more it reflects in the actions of individuals. Philosophers and theologians were aware that failing to resolve this issue could reinforce the trend toward atheism and irreligion, along with all the consequences it entails. On the other hand, reaching logical solutions to the problem of evil in the world could strengthen faith and demonstrate humanity's ability to confront difficult questions and curb wrongful practices.

Keywords:

Evil Problem, Divine Being, Divine Attributes, Western Philosophers, Muslim Philosophers, Muslim Theologians, Extermination Wars.

1 - Researcher in Philosophy and Islamic Studies – Tunisia.

Evil Problem in John Leslie Mackie Philosophy
-Critical Study-

Dr. Jamil Hamdaoui[1]

Abstract

The article examines the problem of evil as articulated by John Leslie Mackie, within a skeptical and atheistic creationist framework, grounded in five core assumptions: Allah is all-goodness, Allah is all-powerful, Allah is all-knowing, Allah exists, and evil exists. Mackie engages with these premises through a logical and argumentative approach, aiming at deny the existence of Allah because the presence of evil renders Allah morally compromised. In other words, he explores the internal contradictions among these five assumptions by distinguishing between adequate and inadequate solutions. The article also addresses his treatment of human free will in relation to the existence of evil. However, we have refuted the majority of his philosophical and theological claims by drawing on the perspectives of Mu'tazilites, Ash'arites, and classical logicians.

Keywords:

Evil, Five Assumptions, Moral Evil, Metaphysical Evil, Natural Evil, The Theory of the Best and the Most Perfect, The Theory of Acquisition.

1 - Professor of Higher Education at the Regional Center for Education and Training Professions, Morocco.

Evils Issue in David Hume's Thought, Theological Responses to It -Critical Study-

Dr. Ihsan Ali Al-Haidari[1]

Abstract

The study of the research critically examines the philosophical issue of evil, tracing its intellectual evolution from David Hume's empirical approach to the ontological solutions offered by the School of transcendental wisdom in Islamic thought. The research argues that prominent Western theodicies, such as Alvin Plantinga's "Defense of Free Will" and John Hick's "Soul-Making Theodicy," despite their attempts to defend belief in Allah against Hume's skeptical challenges, remain largely confined to the cognitive framework established by Enlightenment philosophy. In contrast, Islamic thought, particularly through the lens of the transcendental wisdom school, as expressed by figures like Mulla Sadra, Martyr Murtada Mutahhari, and Allameh Tabatabai, does not merely defend faith, but offers a fundamental shift in intellectual paradigms. By introducing the principle of "the primacy of existence," defining evil as "non-being" or an incidental result of a fundamentally good system, and re-conceptualizing suffering within a teleological framework aimed at spiritual perfection, this school seeks to address the problem of evil at its core. The study argues that the apparent contradiction between an all-goodness God and the existence of evil is not an inherent feature of reality, but rather the result of flawed metaphysical and ontological assumptions grounded in a purely empirical worldview.

Keywords:

David Hume, Empiricism, Evil, All-Goodness, Mulla Sadra, Nihilism.

1 - College of Arts, University of Baghdad.

In this context, the approach to evil moves from a rational inquiry about its wisdom to an existential perspective that links patience with resistance, pain with action, and hardship with hope. From the waiting individual's viewpoint, evil becomes a sign of the near manifestation of divine justice and a driving force for the will to bring about change.

This issue of "Eitiqad" magazine contributes to re-establish the issue of evil from a comprehensive Qur'anic-philosophical perspective. It reshapes the issue not based on the premises of the Western dilemma, but in light of an Islamic understanding of Allah, the universe, and humanity. It places the issue within the context of trial and spiritual growth, rather than within the realm of contradiction and division. This issue includes five research papers in the «focus» section, in which researchers discuss the topic of evil from philosophical, theological, and intellectual perspectives. Dr. (Ihsan Al-Haidari's) research, from Iraq, critically addressed David Hume's concept of evil and the theological responses to it.

Dr. (Jamil Hamdaoui), from Morocco, discussed and critiqued the problem of evil according to John Leslie Mackie.

In «rooting» section, Mr. (Qasim Shuaib) approached the divine existence and the problem of moral evil in humans.

Mr. (Mohammad bin Rida Al-Lawati) explained how evil can be good in light of the Quranic and philosophical perspectives.

Dr. (Mohammad Firas al-Halbawi), from Syria, translated a research paper by Dr. (Mohammad Mohammad Redai) and Dr. (Hussein Rahnamai) on «Ibn Sina's Response to Divine Providence Paradox، Evil in the World.»

In «Studies and Research» section, the editor-in-chief wrote an article titled «The Divine Theory of Worship.»

Finally, Sheikh (Ghassan Al-Asaad) reviews and refutes Daniel Speake›s book «The Problem of Evil.»

As we hope that this issue will resonate with our respected readers and that any shortcomings will be overlooked, we ask Allah, Almighty, to grant success to this nation in all that He loves and is pleased with, and to guide it to the straight path.

Praise be to Allah, the First and the Last.
Editor-in-Chief

the breaking of the self. In this way, evil fulfills its purpose through trial, overcoming, and renewal. This understanding reaches its full depth in the moral aspect, where evil is seen as a veil over the manifestations of mercy. The trial is nothing but the outer layer of grace, loss is a path to existence, and brokenness is the gateway to revelation. Imam Zain al-Abideen (peace be upon him) says in his supplication of the knowers: "My God, the tongues have fallen short of praising You as is befitting Your Majesty, and the minds are incapable of grasping the essence of Your Beauty."

Thus, we arrive at the key conclusion we wish to highlight:

Evil is a condition for the emergence of mercy, a realm for the manifestation of power, and a field for the revelation of justice. This is what makes the Islamic perspective, with all its elements: the Qur'an, reason, and ethics, offer humanity a holistic horizon for understanding suffering, guiding them to wisdom that transcends the apparent towards the unseen, and pain towards hope.

Finally, it is understood that the issue of evil must be linked to the horizon of awaiting [alentedhar]. At the heart of the monotheistic vision lies the understanding that evil is not a final judgment on the world. The existence as it is now, with all its pain, corruption, and turmoil, is not the final form of creation. It is, rather, an incomplete scene yearning for its fulfillment, moving, even if it seems still, towards the ultimate goal for which it was created.

In this context, waiting Imam Mahdi's appearance becomes a deeper understanding of the meaning of evil as a ground for scrutiny, a respite for revelation, and a necessity for divine justice to fully emerge. The justice that has been lost, the truth that has been concealed, and the injustices that have accumulated are the raw materials for a more comprehensive divine project, paved by the laws of affliction and revealed by the scale of waiting [alentedhar].

Every revolutionary movement throughout prophetic and saintly history has been an advanced awareness of the problem of evil: rejecting injustice, striving for truth, enduring trial, and longing for the promised justice. The true awaited does not fall into the philosophical confusion that uses evil as a pretext for nihilism. Instead, they see in it, with the eye of promise, a sign of the approaching reckoning in the end, and a challenge that activates their responsibility in preparation for it. Thus, waiting [alentedhar] is confronting evil from a position of certainty of the alternative, and the preparing is a collective paving of the way for complete justice, where injustice is eliminated by uprooting it.

existence into a trial, a trial into a passage, and a passage into an essential meaning. Sadr al-Muta'allihin formulated this meaning through his famous theory of essential movement, which every being, especially human beings, is in a state of intrinsic movement toward its own perfection, not only through outward change, but also in the depths of its essence. Evil, in this context, serves as an internal catalyst for action.

Pain pushes a person to seek salvation, deprivation activates the will to transcend, and weakness calls forth the latent strength. Thus, everything considered evil from one perspective becomes a condition for the emergence of higher levels of perfection from another.

From here, the relationship of humans with evil shifts from a defensive stance to one of understanding, from mere endurance to moral agency. A person is not only required to endure adversity, but also to comprehend it, transforming it into an opportunity for spiritual ascent. For this reason, the Qur'an often connects trial with purification, as in His saying: {And thus We test some of you by means of others, that they may say: "Is it these whom Allah has favored among us?" But is not Allah most knowing of the thankful?} [Al-An'am, verse: 53].

Indeed, Prophet Ibrahim (Abraham) was not deemed worthy of the divine intimacy except after a series of trials that revealed his complete ability to fulfill his covenant, as Allah, Almighty, says: {And when his Lord tested Ibrahim with commands and he fulfilled them, He said: "Indeed, I will make you a leader for the people.} [Al-Baqarah, verse: 124). Similarly, Prophet Yusuf's (Joseph's) sequence of trials, from the well to prison, was what ultimately led him to become the ruler of Egypt.

This connection between trials and spiritual completion opens a new perspective on understanding evil as part of the divine training for souls, revealing sincerity and motivating awareness. Therefore, for the believer, evil is a sign of the seriousness of the trail, and their life is a journey toward a goal that can only be attained through purification.

From this perspective, the Qur'anic vision transcends the idea of the 'trial of evil' to a broader concept: Those who are patient are honored, but also their true essence is brought to the surface, their will for good is activated, and their inner selves are purified from illusions. And since humans are the only creatures capable of moral self-transformation, evil is the realm in which this transformation occurs. No virtue is achieved without experiencing pain: sincerity requires sacrifice, courage demands facing danger, and humility comes from

text. His understanding of evil was based on three principles:

1- The primacy of existence over essence.

2- The Uncertainty of existence in its various stages.

3- The essential movement of beings towards perfection.

In this system, evil is seen merely as a sign of the weakness of existence at a certain level, rather than as an independent entity. The world, with all its diversity, is 'the best possible system,' because the perfection of good can only be realized through the existence of different degrees that manifest it. Many forms of perfection can only be attained through the existence of opposites: "Evils occur for noble purposes, and there is no evil without a trace of good in it; this can only be understood by one who has grasped the deeper truths of existence."(1)

Thus, the problem, according to transcendent wisdom, is no longer the existence of evil, but rather the narrow perspective of humans in front of the total system, and their inability to see the bigger picture. This perspective represents a qualitative shift from a defensive response to an existential clarification, where evil is understood as a tool in the process of creation and perfection, not as an objection to the Creator's wisdom. Tracing the paths of Islamic thought on evil reveals that the issue matured within overlapping intellectual and spiritual contexts, varying in depth. What stands out is that the Sadrian perspective is the only one that transcended the logic of defense to reinterpret pain in light of the philosophy of creation. This opens the door to the fourth level of treatment: not merely how to explain evil, but how to activate it in the path of spiritual and existential integration.

Fourth: The Trial Logic in the Integration Path

If the Islamic philosophical perspective, especially the Sadrian one, has transcended the logic of defense to clarify the position of evil within the structure of existence, the question that arises thereafter is: What is the role of evil in human life?

Is it a mere affliction to be avoided, or is it a tool that activates latent potentials within the soul, contributing to the formation of the human's moral and spiritual experience?

The Qur'anic, existential answer to this question gives evil a fundamental position in man's process toward perfection, making it pivotal in transforming

1 - Sadr al-Muta'allihin al-Shirazi: The Four Journeys, Vol. 6, p. 271.

2. Al-Ash'ari: Affirming Absolute Divine Power and Denying Rational Morality

In contrast, Al-Ash'ari established a position that emphasized the protection of Allah's absolute power, even if that required asserting that Allah creates the actions of human beings, and that good and evil are not understood by reason, but by divine law [Shari'ah]. They argued that none of Allah's actions can be described as good or bad based on reason, but rather everything He does is good simply because it is from Allah. Abu al-Hasan al-Ash'ari stated: " Allah is the creator of good and evil, of faith and disbelief, of obedience and sin."(1)

This view led Al-Ash'aris to introduce the concept of "acquisition" [kasb], where humans "acquire" actions but do not create them, in an attempt to reconcile divine power with human choice. However, this explanation remained philosophically unclear and raised questions about divine justice in light of an emphasis on will and power.

3. Philosophers: Evil as Non-being, Not Existence

Muslim philosophers, particularly Ibn Sina (d. 1037 CE), presented a different approach based on ontology. For Ibn Sina, evil is not a real existence, but rather a 'non-being'. It is a deficiency in existence, not an independent entity, and thus cannot be attributed to Allah, as He only brings about existence and goodness. He stated: "Evil does not have existence in itself, but is a relative matter that appears from the absence of some goodness or the lack of a condition necessary for perfection."(2)

This view represented a significant shift from theological debate to an existential perspective, focusing on the denial of the true existence of evil. Evil, in this view, is simply a comparison between two states, the failure to achieve the best, and nothing more.

4. The Leader of the Theologians, [Sadr al-Din al-Shirazi]: The Best Possible System and the Hierarchy of Existence

However, the most profound Islamic philosophical treatment of the problem of evil came later with Sadr al-Din al-Shirazi (d. 1635 CE), who developed the philosophy of "transcendent wisdom". He integrated rational proof, mystical intuition, and the Qur'anic

1 - Abu al-Hasan al-Ash'ari: Articles of the Islamists, p. 215.

2 - Ibn Sina: Al-Shifa: Theology, p. 368.

are the measure of judgment, not appearances; and the feeling of pain is a sign of the need for understanding and patience.

With this Qur'anic foundation, it can be said that Islam integrates evil into the horizon of ultimate purpose, transforming it from a curse into a sign. This monotheistic approach will later develop in Islamic thought, from theology to philosophy, through more structured intellectual efforts.

Third: Evil Problem in Islamic Thought

While the Qur'an presents a clear understanding of evil as part of the system of testing and distinction, thinkers in Islamic thought, including theologians and philosophers, have tried to explain this idea within a rational and theoretical framework. This was in response to the issue of dualism on one hand, and the effort to present a view that aligns with Allah's absolute attributes on the other. The approaches varied depending on different schools of thought, with some focusing on divine justice and human responsibility, others affirming Allah's absolute power and denying the existence of real evil, and still others attempting to rebuild the entire existential system.

1. The Mu'tazilites [Mu'tazilism]: Rejecting Compulsion to Protect Justice

One of the earliest groups to address the issue of evil philosophically were the Mu'tazilites [Mu'tazilism]. They started from the principle of "justice and unity" as the foundation of their doctrinal system. They believed that Allah's justice requires that He should never do anything evil, and that any evil that occurs is the result of human free actions. The judge Abdul-Jabbar expressed this idea by saying: "Allah does not do evil, nor does He create it in His servants, nor does He approve of it; because if He did, He would be unjust, and Allah does not wrong people."[1]

Thus, the Mu'tazilites linked evil with human freedom and rejected any view that made Allah the creator of human actions, as they believed it would contradict Allah's justice and divine command. In doing so, they closely aligned with the idea that Allah is absolved of responsibility for evil in defense of His attributes, but in turn, they placed absolute responsibility on humans, even in situations beyond their control.

1 - Judge Abdul-Jabbar: Explanation of the Five Fundamentals, p. 265.

{Indeed, We have guided him to the way, be he grateful or be he ungrateful} [Al-Insan, verse: 3], { And [by] the soul and He who proportioned it, And inspired it [with discernment of] its wickedness and its righteousness} [Al-Shams, verse: 78-].

Moral evil here, such as injustice, murder, and disbelief, is of human making, not Allah's creation, though Allah, Almighty, has permitted its occurrence as a test, not as an act of creation. This distinction between "ontological evil", which happens without human choice, such as natural calamities, and "legal evil", which results from human actions and choices, is a precise and profound aspect of the Qur'anic understanding.

Another crucial aspect in the Qur'anic view is that evil is never understood outside of the context of the ultimate reward or punishment in the Hereafter. The Qur'an links this world with the next in an organic relationship. Without belief in the Afterlife, it is difficult to accept many forms of evil that find no resolution in this life. Allah Almighty says: {Or should we treat those who believe and do righteous deeds like corrupters in the land? Or should We treat those who fear Allah like the wicked?} [Sad, verse: 28], {We only extend it for them so that they may increase in sin} [Al Imran, verse: 178].

The delay and apparent empowerment of the wicked is part of the trial, not the end of the story. Thus, what seems to be "absolute evil" may be a test for multiple parties, a precursor to further purification, or a postponed punishment. In this framework, evil becomes a point of revelation, not condemnation. It reveals the truth of one's claim, one's capacity for patience, the nature of the soul, and establishes the meaning of moral duty.

Therefore, the Qur'anic perspective views evil as part of the movement of existence toward its purpose, as part of the system of trial and purification. The goal is not to eliminate evil, but to confront it with awareness and to use it as a means of drawing closer to God. It is an "existential opportunity" because it brings what is hidden into the open, reveals the concealed aspects of the soul, and activates human potential for either ascension or decline. Thus, evil in the Qur'an may appear as an existential dilemma, but it is a component of the divine educational system. Even in its harshest forms, it still carries the potential for meaning, as in the verse: {But perhaps you hate a thing and it is good for you; and perhaps you love a thing and it is bad for you, and Allah Knows, while you know not.} [Al-Baqarah, verse: 216].

This verse establishes a complete framework for Islamic consciousness: Real goals

Secondly: The Quranic Perspective

In contrast to the Western philosophical framework, which frames the issue of evil as a logical contradiction that challenges Allah's attributes, the Qur'an offers a fundamentally different perspective. It does not begin by assuming the existence of a problem, nor does it accept the duality of good and evil as opposing principles. Instead, it places the existence of evil within a precise purposeful system based on trial, activating human will, and highlighting the distinction between people based on responsibility. According to the Qur'anic text: evil is a part of the very system itself.

The noble Qur'anic verses clearly state that creation was not purposeless and that everything in existence is governed by wisdom, preceded by divine planning: {And We did not create the heavens and earth and that between them in play} [Al-Dukhan, verse: 38].

{He who created all things, and ordered them in due proportions} [Al-Furqan, verse: 2]. { Indeed, all things We created with predestination.} [Al-Qamar54:49].

This means that what we consider to be "evil" is embedded within the realm of fate and divine decree, serving a higher purpose than itself.

Perhaps the central key to understanding the role of evil in the Qur'anic perspective is the concept of "trial" (Ibtelaa), which serves as a foundational idea for understanding human existence. Humanity was not created for comfort, but for testing. As Allah, Almighty, says: {He Who created Death and Life, that He may try which of you is best in deed} [Al-Mulk, verse: 2]. He Almighty says: {And We will surely test you with something of fear and hunger and a loss of wealth and lives and fruits, but give good tidings to the patient} [Al-Baqarah, verse:155]. He Almighty also says: { Or do you think that you will enter Paradise while such [trial] has not yet come to you as came to those who passed on before you? They were touched by poverty and hardship and were shaken} [Al-Baqarah, verse: 214].

In this context, evil is understood as a tool for purification. The trial differentiates those who are patient from those who are impatient, those who act from those who rely on others, and those who advance from those who retreat. Evil, therefore, is meant to activate human freedom, which is a condition of its very existence. If the world were devoid of evil, humans would lose the meaning of responsibility and the field of choice would cease to exist.

The Qur'an also speaks of this freedom as an inseparable principle of human duty:

Albert Camus (1913–1960), for example, took this logic to its extreme in his myth of "Sisyphus", writing: "There is only one truly serious philosophical problem, it is suicide. To judge whether life is or is not worth living is to answer the fundamental question of philosophy."[1]

Metaphysics in the West collapsed under the weight of evil, and existence becomes absurd, freedom becomes a curse, and rebellion becomes the only remaining meaning. Rather than being a test for humanity, evil became a negation of creation, a blow to the purpose of life.

The paradox is that Western thought, as a whole, never escaped the initial concept of Allah as presented in Christian theology: a transcendent deity, separate from the world, whose absolute attributes are subject to cold, abstract logic, and who does not account for the trial or gradual integration of existence. Thus, the failure of Western philosophy to resolve the problem of evil is fundamentally rooted in its reductionist concepts of Allah, humanity, existence, and suffering.

Therefore, the problem of evil in modern Western thought has ceased to be an existential inquiry into the nature of pain. Instead, it has gradually transformed into a philosophical excuse to reject belief in Allah entirely. The question has detached itself from its explanatory purpose and turned into a tool in a grand conceptual struggle: either Allah or suffering; either hidden wisdom or an inescapable absurdity. This transformation did not result from accumulated reflection but from an epistemological shift born with modernity. Metaphysics lost its reference point, and humanity, searching for an alternative certainty, found nothing but evil as evidence against it.

Therefore, there is a need for a new approach that goes beyond these assumptions and redefines the very structure of the question. This is what Islamic philosophy aims to offer, particularly through its Sadrian framework, which views the world as a harmonious system of interconnected existential levels, rather than a mere arena of stark contradictions. Before exploring the details of this perspective, it is important to first present the Islamic understanding of evil, as seen through the lens of both revelation and reason, in their complementary roles.

1 - Albert Camus: The Myth of Sisyphus, p. 7.

argued that divine perfection requires a diversity of beings, and that the gradations of existence demand differences. What seems like evil in itself could be good in the totality and thus evil is a relative necessity in the system of divine wisdom.[1]

3. Rational Justifications: they emerged among modern philosophers, particularly Leibniz (1646–1716), who argued that despite the presence of evil, this world is the best of all possible worlds, because Allah, Almighty, only creates the most perfect. Evil, in this view, is simply a means to achieve a greater good.[2]

However, these attempts remained trapped in abstract reasoning and did not address the essence of human suffering in the face of evil. Nor did they dispel the doubts of critical thinkers. David Hume, for instance, questioned the very possibility of reconciling the existence of an all-perfect God with the presence of evil, arguing that daily human experience demonstrates the predominance of suffering, making belief in a merciful God logically impossible.

With the rise of Enlightenment thought and religious critique, the question of evil became a crucial entry point for undermining theology altogether. The issue was no longer a partial explanation but a full-scale argument against the existence of Allah. This existential shift was expressed by Fyodor Dostoevsky (1821–1881) through the character Ivan Karamazov, who, in his novel, says: "I do not reject Allah, Alyosha, but I return my ticket to Him with full respect."[3]

In this cry, Dostoevsky was not denying Allah, but rather rejecting the world itself, as long as it was built on the suffering of the innocent. The issue here was no longer intellectual, but moral, making any acceptance of universal wisdom a betrayal of human conscience. Later, existential thinkers like Jean-Paul Sartre and Albert Camus picked up on this thread, declaring that the world is without God, and that the existence of evil is proof of nothingness, not a matter that needs justification.

---

1 - Thomas Aquinas, Summa Theologica, p2.

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

3 - The Brothers Karamazov, translated by Sami Al-Daroubi, Vol. 2, p. 319.

existence and eternity, the problem of evil has been one of the most complex dilemmas. This is because it presents a paradox that, at first glance, seems impossible to resolve: how can the existence of evil in the world be reconciled with the belief in an all-powerful, all-knowing, and all-merciful God?

This problem was framed in Western Christian thought in a well-known classical equation, which says: "If Allah is able to remove evil but chooses not to, He is not merciful; if He wants to but cannot, He is not omnipotent; and if He neither wants to nor can, then there is no point in discussing Him at all."

This philosophical description became widespread after it was formulated by some Western critics based on texts attributed to the Stoic philosopher Epicurus or some of his followers. Regardless of the accuracy of this attribution, the Scottish philosopher David Hume (1711–1776) reformulated this issue in his book "Dialogues Concerning Natural Religion", where he said: Is Allah willing to prevent evil, but not able? Then He is impotent. Is He able, but not willing? Then He is malevolent. Is He both willing and able? Whence then is evil?[1]

This transformation was later adopted by 19th-century philosophers, particularly Friedrich Nietzsche (1844–1900), who saw the glorification of suffering as a form of Christian moral slavery and, in its justification, a kind of metaphysical deceit. From that point onward, the question of evil in the West was framed in a way that directly places responsibility on Allah, Almighty, turning the issue from a universal inquiry into a judicial claim against God. Theology was now expected to defend, rather than explain. Western responses to this claim were divided into three main approaches:

1. Defensive Interpretations: These sought to deny or downplay the existence of evil, as Augustine (354–430) did, when he considered that evil was not something that exists on its own, but rather a corruption of will and a lack of good, with no independent existence. He based his view on a Platonic principle that states that what exists is good, and any deviation from good is nothingness and lack, not real existence.[2]
2. Hierarchical Approach: It presented by Thomas Aquinas (1225–1274), who

1 - David Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, p. 127.

2 - Augustine, Confessions, translated by Henry Chadwick, p12.

Editorial

The Problem of Evil and the Anticipation of Divine Justice

Editor –in– chief

Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

The problem of evil in religious philosophy is perhaps the most unsettling and existentially profound issue for human reflection. While it may initially seem like a metaphysical question concerning the relationship between Allah, Almighty, and the world, it quickly unveils its deeper ethical, psychological, and spiritual aspects. It touches upon the very essence of human suffering in the world and challenges the mind to reconcile the belief in divine mercy with the pervasive reality of daily, relentless pain. It would not be an exaggeration to say that the problem of evil has served as a key catalyst for the modern Western rebellion against metaphysics, contributing to skepticism regarding traditional views of divine justice, and even playing a significant role in the rise of nihilistic, absurdist, and meaninglessness philosophies.

The paradox becomes even more apparent when we consider that much of the writing on the problem of evil has emerged from a Western theological framework, one that is built upon a particular conception of God, a static understanding of justice, and a centrality of abstract reason that is detached from the purpose of creation. Despite the Islamic philosophical engagement with this issue, its presence in global discourse has remained muted, despite the profound approaches it requires, particularly within the "Sadraian" tradition, which blends Peripatetic philosophy, Illuminationist thought, and mysticism, offering a fundamentally different vision, both in essence and foundation.

First: The Context of the Problem in Western Philosophy

Since philosophy first emerged as a rational contemplation of issues related to

29 ..... Dr, Hussein Rahnamai
Dr, Mohammad Mohammad Redai

■ **Ibn Sina's Response to Divine Providence Paradox, Evil in the World**

Studies and research

30 ..... Dr, Mohammad Mahmoud Mortada

■ **Divine Theory of Worship**

Reading in a book

31 ..... Sheikh Ghassan Al-Asaad

■ **Critical Reading of "The Problem of Evil"**

index

Editorial

13 ..... Dr. Mohammad Mahmoud Mortada

The Problem of Evil and the Anticipation of Divine Justice

Focus

25 ..... Dr. Ihsan Ali Al-Haidari

Evils Issue in David Hume's Thought, Theological Responses to It

26 ..... Sheikh Samer Ajmi

Evil Problem in John Leslie Mackie Philosophy

27 ..... Dr. Jamil Hamdaoui

Divine Being, Ethical Evil Problem

28 ..... Mohammad bin Rida Al-Lawati

Evil as Goodness

At Upcoming issue

Ethics Ordeal in the West

Deconstructing Relativism, Restoring Absolute

Magazine Message:

The magazine seeks to achieve many goals, which we summarize as follows:

- **Spreading genuine culture on contemporary issues in faith, theology, and philosophy of religion.**
- **Confronting contemporary suspicions raised by the West related to these issues, especially the movements of atheism, skeptics, and agnostics.**
- **Criticizing of contemporary Arab thought according to the "Westerners" who represent an extension of Western thought and its suspicions.**

Eitiqad Magazine Copyright Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge to transfer the copyright and distribution rights to (Eitiqad) Magazine and Baratha Center for Studies and Research.

Signature:

Date:

Intellectual Property Pledge

I, the undersigned: .....

The author of the research titled: .....

.....

I pledge that the research I have completed has not been published or submitted for publishing to another magazine, whether in Lebanon, Iraq, or any other country, and I wish to publish it in Eitiqad magazine.

Signature:

Date:

- Verses are documented in the text immediately, after the Quran text by mentioning the surah followed by a colon, then the verse number inside brackets, like this: [Al-Insan: 25].
- The Quran verses are inserted with vowels, according to the Quran diacritical marks, and are placed between two special brackets, like this: {In the name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful}.
- *Note: If the sources mentioned above are electronic, the link will be included after the page number at the bottom.

- A list of sources and references shall be included at the end of the research, as mentioned above, and adding the rest of the related details: Publishing house, publishing country, publishing date, edition number.
- The author uses the font (Simplified Arabic), in size (14) in the text, and the same font in size (12) in the margin.
- In English, the author uses the font (Times New Roman), in size (14) in the text, and size (12) in the margin.
- The following should be written on the first page:
  - The research title in Arabic.
  - The author's name in Arabic (if Arab), with a footnote stating: his nationality, academic description, academic degree and certificate, and affiliation (university, college), or (research institution).
  - An abstract of the research in Arabic, provided that each abstract does not exceed (100) words.
  - Keywords, provided that they do not exceed (7) words.
  - The magazine will translate the abstracts into the languages it considers appropriate.

Eitiqad Magazine Authors' Guide

- The research must be new in its presentation, and no one has previously addressed the subject, using the same mechanism and reached the same results. It must be characterized by depth, analysis and criticism.
- The research must be free of linguistic and typographical mistakes, and punctuation marks must be taken into account when writing.
- The information, contained in the research, must be documented through accurate scientific sources and references.
- The author should ensure that the number of words in the research ranges between (4500) and (5500) words.
- "Plagiarism Check X" will be used to determine the extent of plagiarism.
- "Plagiarism Check X" will be used before the research is being presented for evaluation, and the research will be rejected if the plagiarism exceeds the internationally accepted rate (25%).
- Regarding the footnotes related to reference notes, the author will use "Chicago Modified Style", and insert footnotes at the bottom of the page via automatic insertion.
- Example of "Chicago Modified Style":
    - When documenting from a book: Author's name, book title, the part or volume, page number.
    - When documenting from a magazine: Name of the author of the research or article, the research title, name of the magazine, the issue, page number.
    - When documenting from a collective book: Name of the author with the phrase "and others", the book or research title, page number.
    - When documenting from thesis or dissertation: Name of the researcher, thesis or dissertation title, university or college, page number.

it within the specified period, he is committed to fulfill it according to the following determinants:

A. Determine the extent of scientific integrity of the research.

B. Determine the extent of conformity between the title and the content of the research.

C. Determine the extent of clarity of the research abstract.

D. Determine the extent of the research introduction clarification to the research idea.

E. Determine the extent to which the introduction of the research clarifies its idea.

F. Determine the extent of suitability and coherence of the subtitles.

G. Determine the extent of the scientific level of the research.

H. Determine the extent of the linguistic and literary level.

I. Determine the extent of the value of the sources and the accuracy of relying on them.

J. Determine the extent of the research importance and authenticity, in terms of mechanism and results.

K. Determine the extent of the research size.

L. Determine the extent of the research suitability for publishing.

M. Determine, accurately, the paragraphs that need to be modified by the researcher.

- The evaluator determines the reasons for rejection, if he decides that the research is not suitable for publishing.
- The evaluation process is conducted confidentially.
- If the first evaluator wants to discuss the research with the second evaluator, he must inform the editor-in-chief.
- The scientific evaluator's comments on the research are sent to the editor-in-chief to be sent to the researcher if any, so that the author can take them into consideration for approval of publishing, without the evaluator and the researcher knowing each other.
- The evaluators' comments and recommendations are relied upon in the decision to approve the publishing of the research or not.

Eitiqad Magazine Publishing Ethics

- The magazine's management is committed to keep the intellectual copyrights of the authors.
- The magazine's management is committed to keep the principle of non-discrimination on the basis of race or gender, and to the rules of scientific thinking and its methods, and its language in presenting ideas, trends and topics, and discussing or analyzing them.
- The magazine's management is committed not to disclose the names of the evaluators (reviewers) to the authors, and is also committed at the same time not to disclose the names of the authors to the evaluators. The names remain confidential at the editor-in-chief and managing editor only.
- Respecting the intellectual copyrights of translated research.
- The research must be consistent with the standards of scientific integrity and scientific research ethics.
- It is required that the research submitted for publishing in the magazine has not been previously published in another magazine or in a book, or extracted from a thesis or dissertation, and that it has not been submitted for publishing in another magazine at the same time.

Eitiqad Magazine Evaluators' Guide

- The scientific evaluator' main task is to read the research submitted for publishing, which is within his scientific specialization, with great care, and evaluate it according to a scientific and academic vision and perspective that is not subject to any personal opinions, then put his constructive and honest observations regarding the research sent to him.
- Before starting the evaluation process, the evaluator ensures whether the research sent to him is within his scientific specialization or not. If the research is within his scientific specialization, he should estimate that he has enough time to complete the evaluation process; since the evaluation process should not exceed fifteen days.
- After the evaluator agrees to fulfill the evaluation process, and completes

« Eitiqad For Kalām Studies & Religion's Philosophy » Magazine Publishing Terms

- Published research and studies do not necessarily express the opinion of the magazine.
- When the research is accepted, the author undertakes to transfer the ownership copyrights of the research to the magazine, and not to publish it in any other magazine, except after obtaining written approval from the magazine's management. The magazine has the right to publish the research in a collective book; and if the researcher wants to publish his research in any paper, or electronic publishing medium, he must obtain prior written approval from the magazine's management.
- The magazine is committed to inform the author of the approval to publish the research without modification, or according to specific modifications based on the comments of the evaluators, or apologizing for not publishing within a period not exceeding (30) days, except in the case of early writing (asking the author to write a sample to know his method), but the author is informed of that.
- If the research is rejected, the magazine has the right to inform the author of the reasons for rejection, or not to inform him of that.
- The arrangement of research (articles) within the magazine is subject to technical purposes, and has nothing to do with the status and fame of the author (researcher).
- The magazine management pays a financial reward for each research published in the magazine, and informs him - in advance- of its value, or how the calculation is done.
- Correspondence should be sent to the Editor-in-Chief: Dr. Ammar Abd al-Razzaq al-Sagheer at the following addresses:
- Phone number: 009613821638 Email: eitiqad.magazine@gmail.com
  Web: http://eitiqad.barathacenter.com

Scientific Body:

- Dr. Mohamed Kabeer: (Philosophy of Religion - University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed - Algeria).
- Asst. Dr. Wissam Hassan Falih Tawij. (Contemporary Arab Islamic Philosophical Thought - University of Kufa - Iraq).
- Dr. Khalil Hassan Al-Zarkani: (Islamic History and Civilization – Iraq).
- Dr. Mohammad Hadi Humayun: (Culture and Communication - Imam Al-Sadiq University (AS) – Iran).
- Dr. Qassem Pourhassan: (Participant - Islamic Philosophy - Imam Al-Sadiq University (AS) - Iran).
- Dr. Mohammad Rajab: (Participant - Theology and philosophy of religion - Matrouh University - Faculty of Education – Egypt).
- Dr. Hassan Amoura: (Science of speech - University of the Levant - Syria).
- Dr. Raed Jabbar Kazim. (Contemporary Arab Thought - Al-Mustansiriya University - Iraq).
- Sheikh Dr. Ali Jaber: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad hijazzi: (Islamic Studies - Islamic University - Lebanon).
- Sheikh Dr. Mohammad Shaqeer: (Islamic Philosophy - Lebanese University - Lebanon).

Editorial Board:

- Dr. Ibrahim Nasrallah: (Philosophy of Values - Damascus University - Syria).
- Sheikh Dr. Arkan Al-Khazali: (Islamic Philosophy – Iraq).
- Dr. Ali Ahmed Al-Dairi: (Discourse Analysis of Philosophical, Sufi and Theological Texts - Bahrain).
- Sheikh Dr. Ali Mantash: (Arabic language and Literature – Islamic University - Lebanon).

General Supervisor:
Sheikh Jalal al-Din Ali Al-Sagheer

Editor in chief:
Dr. Mohamad Mortada

Managing Editor:
Sheikh Hussein Darwish

Managing Director:
Sheikh Samer Ajami

Technical Director:
Mr. Khaled Mimari

Proofreading:
Dr. Mahmoud Al-Hasan

Translators:
Mrs. Lina al-Saqer
(English)

Dr. Mohamad Firas Al-helbawi
(Persian)

Eitiqad
For Kalām Studies & Religion's Philosophy

Eitiqad magazine, for theological studies and philosophy of religion, is a quarterly Peer-Reviewed magazine, issued by the "Baratha Center for Studies and Research" in Beirut and Baghdad. It is concerned with studies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion. Because it presents genuine Muhammadan visions in these areas, it is concerned at the same time with approaching the doubts and problems related to these topics, and discusses them with an objective, rational approach.

Evil against Faith
Liberalism against Monotheism

2nd year - Issue (8): summer 2025 AD - 1447 AH

ISSN:
: 3005-9577
: 3006-9513

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

issued by:

A quarterly Peer-Reviewed journal concerned withstudies of contemporary issues related to faith, theology and philosophy of religion

www.barathacenter.com
Eitiqad.barathacenter.com
Eitiqad.magazine@gmail.com

Baratha Center for Studies and Research
Beirut- Baghdad

Eitiqad
For Kalām Studies
& Religion's Philosophy

Baratha Center for
Studies and Research
Beirut-Baghdad

2nd year - Issue (8): summer 2025 AD - 1447 AH
issued by Baratha Center for Studies and Research
Eitiqad.barathacenter.com
ISSN: :3005-9577 :3006-9513

Evil against Faith

Liberalism against Monotheism

- **Editorial** » The Problem of Evil and the Anticipation of Divine Justice
- **Focus** » Evils Issue in (David Hume›s) Thought, Theological Re sponses to It
  - » Evil Problem in (John Leslie Mackie) Philosophy
  - » Divine Being, Ethical Evil Problem
  - » Evil as Goodness: Qur'anic Philosophical Perspective
  - » Ibn Sina's Response to Divine Providence Paradox, Evil in the World
- **Studies and research** » Divine Theory of Worship
- **Reading in a book** » Critical Reading of the Book (Evil Problem)