مشكلة الشر

ومحاولات الباحثين لدفع الشبهة

مشكلة الشر

ومحاولات الباحثين لدفع الشبهة

محاضرات

سماحة الشيخ حيدر السندي(حفظه الله)

تقرير

الأستاذ عيسى البجحان(وفقه الله)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد..

فإن مسألة عدل الله تعالى من مسائل العقيدة المهمة، وترتبط بها جملة من المسائل العقدية والتشريعية، وقد كانت محط إهتمام المفكرين من فجر التاريخ وإلى يوم الناس هذا، وقد ساهم الباحثون فيها من ميادين ومدارس فكرية مختلفة، وتحولت اليوم إلى ما يشه العلم المستقل، كما حاول بعض اللادينيين استثمار ظواهر الشرِّ لنفي وجود الله تعالى أو نفي حقانية الأديان السماوية، وهذا ما جعل الباحثين يهتمون اهتماماً بالغاً ببحث: (مسألة الشرّ)، ومنهم سماحة الشيخ حيدر السندي﷾، فقد قدم دراسة جادة تبين تاريخ المسألة، وأهميتها، وحقيقة (الشرّ)، وكيفية وقوعه في القضاء الإلهي دون منافاة للعدل الإلهي، وذكر جملة من محاولات الباحثين الإلهيين في ذلك، ولأهمية ما قدمه

سماحة الشيخ حفظه الله وما يحتوي عليه من قيمة علمية فقد قام مركز الإمام الحجة عليه السلام بتهيئته وطبعة لكي يكون في متناول يد الباحثين بالكيفية الماثلة بين يدي القارئ العزيز، والله تعالى من وراء القصد، وهو ولي التوفيق.

مركز الإمام الحجة عليه السلام لخدمة الطلاب

الخامس من شهر جمادى الأولى

يوم ميلاد العقيلة عليها السلام ١٤٤٣هـ

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة والسلام على سيد الخلق طرّاً محمد وآله الطيبين الطاهرين، وبعد..

قال الله العلي العظيم في كتابه الكريم: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡ﴾[1] صدق الله العلي العظيم.

يدور بحثنا حول مسألة الشرور، والتي هي من أهم المسائل التي شغلت العقل الإنساني، وقد اهتم بها الباحثون اهتماماً بالغاً، وبحثوها في عدة جهاتٍ، منها:

الجهة الأولى: تاريخ المسألة.

الجهة الثانية: أهمية المسألة.

الجهة الثالثة: بيان حقيقة الشر.

الجهة الرابعة: المبررات لوجود الشر في عالم الخلقة، والأجوبة العلمية التي يراد التوفيق بها بين جملة من الحقائق، وبين وجود الشر.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

والحديث في هذه الجهات بنحوٍ من التفصيل وذكر جميع ما يمكن أن يذكر في كل جهةٍ منها يتطلب كتابة كتاب كبير جدّاً، وهذا خارج عن الغرض والهدف من هذا الكتاب، فإن الغرض بيان مسألة (الشرور) بنحو مبسط وسهل، ليكون الكتاب في مضمونه ومحتواه سهل التناول، دون تعقيد على القراء الكرام، مهما اختلف مستواهم العلمي، فإن هذا ما يحقق الحصانة الفكرية العامة في زمان انتشار الشبهات، وتأثر شريحة كبيرة من المؤمنين بها، ومن الشبهات ذات التأثير الأكبر الشبهات المنطلقة من مسألة الشر، وهذا ما لاحظناه في المجتمعات الإسلامية، ونص عليه راصدو حركة الفكر في الغرب، حتى أصبحت شبهة (الشر) سبباً لإلحاد الكثيرين، ومادة دسمة لترويج عدم الإيمان، وهذا يدلل على أهمية بحث هذه المسألة وبأسلوب مبسط بعيد عن الغموض والتعقيد، وهذا سبب العزم على بحث جهاتها ـ وسعيت ـ بعون الله (تبارك وتعالى) وتوفيقه ـ ما استطعت إلى ذكر ملخصات دقيقة في كل جهةٍ من جهاتها، وقد قام الأستاذ العزيز عيسى البجحان حفظه الله بكتابة الدروس، فجزاه الله خيراً وتقبل منه، وهذه صيغتها النهائية بعد جملة من الإضافات، والتوضيحات، ولله الحمد والمنة أولًا وآخرًا

حيدر بن الحاج عبد الله السندي

يوم ميلاد النبي الأعظم صلى الله عليه وآله

وحفيده الإمام الصادق عليه السلام سنة ١٤٤٣هـ

الجهة الأولى

تاريخ المسألة

سوف نقف ـ إن شاء الله ـ من خلال استعراض تاريخ هذه المسألة على المراحل التي مرت بها مسألة (وقوع الشرور في عالم الخِلقة)، وأيضًا سوف نتلمس بعض الوجوه والتخريجات، ونعرف السياق التاريخي لذكرها، وهذا ما يعطينا فهماً أعمق لحركة الفكر فيها.

وليس من البعيد أن يكون البحث عن وقوع الشرور في عالم الخِلقة قديمًا جدّاً، بل ومعاصرًا لأيام الإنسان الأولى، فقد واجه الإنسان في هذا العالم نوعين من الحوادث، والظواهر هما:

النوع الأول: الحوادث والظواهر المحبوبة، كنزول المطر وقت عطشه أو حاجته لإنبات الأرض.

النوع الثاني: الحوادث والظواهر المبغوضة، كوجود الزلازل والبراكين، وانتشار الأمراض والأوبئة، ولاحظ ظاهرة الظلم، والتعدي، وسلب الناس حقوقهم، وكلها ظواهر مبغوضة، ولا يحبها ويعنونها بعنوان: (الشرّ)، وهذا ما دعاه إلى أن يبحث عن سبب تحقق هذه الظواهر.

الشرور سبب الإيمان بالله:

وقد ادعى جملةٌ من الملاحدة أنَّ سبب الإيمان بالله (سبحانه وتعالى) الجهل بأسباب هذه الظواهر المبغوضة، فالإنسان الأول البدائي الفاقد للعلم والمعرفة وجد جملةً من الظواهر المبغوضة، وهو لا يستطيع أن يعطي تفسيرًا علميًّا ماديًّا لها، فاعتقد بوجود سبب غيبي وراءها، وقوة لا تدرك بالحس تحدثها وتدبرها.

وفي المقابل رفض الإلهيين هذا الزعم، وذكروا أن براهين الإله قائمة بنفسها، وهي متماسكة في ذاتها بقطع النظر عن وجود الظواهر المبغوضة، فلو قدر أن يوجد الإنسان في جنة، ترد عليه فيها الملذات من كل جهة، ولا يعرف فيها طعم الألم والحرمان؛ فإنه سوف يدرك بإدراك الوجود وحدوثه ما حوله وانسجامه وإتقانه وجود خالق غني حكيم، وفي الحقيقة قدم هؤلاء الملاحدة في تحليلهم التاريخي لعلاقة الظواهر المبغوضة بالإيمان بالله (عزَّ وجلَّ) ـ على فرض صحته ـ خدمةً للإلهي الذي يريد أن يعطي تفسيرًا لظاهرة الشرور، وهم لا يشعرون، فإنَّه إذا كان الاعتقاد بوجود الله (تبارك وتعالى) نتيجة لوجود الشرور، فهذا يعني أنَّ الإله الذي خلق الكون يملك مبرراً في إيجاد الشرور، والمبرر هو إنَّ الإنسان قد يغفل عن وجود خالقه، فيحتاج إلى بعض الظواهر المبغوضة لكي يرجع إليه، فيخضع لقدرته القاهرة، والتي بيدها أن تتصرف في الكون وتحدث هذه الظواهر المبغوضة، وهذا المبرر قديم في لسان

الإلهيين، وهو يقدم اليوم بعنوان: (مبرر الابتلاء)، ففي الرواية: سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام قائلًا: «**يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو؟ فقد أكثر علي المجادلون وحيروني. فقال له: يا عبد الله هل ركبت سفينةً قط؟ قال: نعم. قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟**

قال: نعم. قال: فهل تعلق قلبك هنالك أنَّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال نعم. قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»[1].

ويقول عز وجل: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾[2].

فالذي تقتضيه طبيعة قِدم الظواهر المبغوضة هو إنَّ الإنسان الأول قد التفت إلى حدوثها، وكان في يومه ذاك بصدد إعطاء تفسيرٍ لوجودها.

المجوسية وفلسفة الشر:

ونحن لا نشك في أن آدم عليه السلام لم يكن بحاجة إلى أن يفكر ويعمل النظر لكي يدرك وجود الله تعالى وكمال ذاته، وقبح صدور القبائح منه، وتنزهه عن ذلك، ولتعاليمه وتعاليم الأنبياء دور كبير في معالجة المشكلة، وبيان الحق

(١) الشيخ الصدوق، التوحيد، باب معنى (بسم الله الرحمن الرحيم).
(٢) سورة البقرة: آية ١٥٥ـ ١٥٧.

فيها، غير أن تشكل الجماعات البشرية واختلافها في مصادر المعرفة ونمط التفكير وقواعده أحدت توجهات فكرية متعددة، تشترك في مواجهة سؤال تكييف الشرور، وبيان حيثياته المختلفة، فاستمر الإنسان في بحثه عن الشرّ وفلسفته، إلى أن وُجِدَ الدّين المجوسي، وهو من أقدم الديانات، وقد ذكر بعض المؤرخين أنّ بداياته قبل سبعة عشر قرنًا، وقد اعتقد المجوس كسائر الإلهيين بوجود إلهٍ، وذهبوا إلى أن حقيقته النور والخير، فواجهوا مشكلةً حول وجود الظلمة في الكون ووجود الشرور، فمع أنَّ الفاعل الأول نورٌ لا ظلمة فيه، وخيرٌ لا شرَّ فيه، إلا أن في الحوادث ظلمة وشر، فكيف صدر من الموجود الأول الأزلي ظلمة، وهو فاقد للظلمة وواجد للنور فقط؟! وكيف صدر منه شرٌّ وهو فاقد للشر وواجد للخير فقط؟!

وهذا التساؤل ينطلق من افتراض وجود مسانخة[1] بين الفعل والفاعل، وأن فاقد الشيء لا يعطيه، فكيف وجدت الظلمة ووجد الشر من فاعل لا يسانخهما؟

(١) والمقصود من المسانخة هو إن المعلول وجود نازل لوجود العلة، فلا بد أن تكون العلة واجداً له بنحو أتم؛ لتكون موجداً له، والحديث هنا عن العلة المانحة للوجود، وليس عن العلة المعدة أو لاالتحولات المادية من شكل إلى شكل فإن هذا ليس من إعطاء الوجود، وإنما من تحقيق شرائط إعطاء الوجود، كما أن كون العلة واجدة لكمال المعلول لا يعني وجود المعلول بحده فيها، وإنما كماله الوجودي بنحو أشرف يناسب رتبة العلة.

تخريجات الديانية المجوسية للشرور:

وقد قدم المجوس مبررات لوجود الشر، وقبل استعراضها ينبغي علينا الالتفات إلى أنَّ هذه الأجوبة تعود إلى القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد، وهي قرونٌ موغلةٌ في القدم، ولم تتطور فيها المعرفة البشرية بالنحو الموجود في القرون المتعاقبة، ولهذا تتسب هذه التخريجات بنحو من البساطة والبدائية.

وقد قَدم المجوس في مقام الجواب على هذا السؤال جملةً من الأجوبة، وهي:

الجواب الأول: المذهب الكيومارثي.

قدم أتباع كيومرث ـ وهو المؤسس للمذهب الكيومرثي أو الديانية الكيومرثية ـ جوابًا مفاده: إنَّ الصادر الأول حقيقته النور والخير، إلّا أنَّه خطر في باله لو كان له ضدٌّ يعمل على خلاف إرادته فكيف سيكون الكون؟ وبسبب هذه الفكرة ـ الغبية ـ وجد فاعل الظلمة والشر، والفاعل الأول الذي هو كله نورٌ يسمى: (يزدان)، وفعله الذي هو مصدر للظلمة والشر والمسبَب صدوره عن فكرة من الفاعل الأول يسمى: (أهرمن).

يقول أبو الفتح الشهرستاني في بيان مذهب هؤلاء: (**الكيومرثية أصحاب المقدم الأول كيومرث أثبتوا أصلين يزدان وأهرمن، وقالوا: يزدان أزلي قديم، وأهرمن محدث مخلوق، وقالوا إن سبب خلق أهرمن أن يزدان فكر في نفسه، أنه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة**

النور، فحدث الظلام من هذه الفكرة وسمى أهرمن وكان مطبوعاً على الشر، والفتنة، والفساد، والفسق، والضرر،والإضرار، فخرج على النور وخالفه طبيعة وفعلاً، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة، ثم إن الملائكة توسطوا، فصالحوا على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن سبعة آلاف سنة، ثم يخلي العالم ويسلمه إلى النور، والذين كانوا في الدنيا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم، ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له ثور، فقتلهما، فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس وخرج من أصل ريباس رجل يسمى ميشه، وامرأة تسمى ميشانة، وهما أبو البشر ونبت من مسقط الثور الأنعام وسائر الحيوانات، وزعموا أن النور خير الناس وهم أرواح بلا أجساد بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن، وبين أن يلبسهم الأجساد،فيحاربون أهرمن، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن على أن تكون لهم النصرة من عند النور، والظفر بجنود أهرمن وحسن العاقبة، وعند الظفر به أهلك جنوده، تكون القيامة فذاك سبب الامتزاج، وهذا سبب الخلاص)[1].

ففي تصور أصحاب هذا المذهب لم يكن الفاعل الأول موجداً للظلمة ولا الشر، وإنماهو فعل فاعل الشر وفاعل الظلمة، ولكن هذا الجواب لم يكن جوابًا حاسمًا يعالج مسألة الشر؛ لأنَّ الفاعل الأول ـ يزدان ـ إن كان كله نورًا وكله خيرًا فسوف يكون فعله الأول ـ وهو أهرمن ـ كله نورٌ وخيرٌ؛ إذ لا بد

(١) الملل والنحل: ج ١ ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

أن يكون فعله مسانخًا له، وإذا كان مسانخاً فلن يكون مسانخاً للظلمة، فكيف صار من أهرمن الظلمة والشر حينئذ؟!

وإذا رفعوا اليد عن السنخية بين أهرمن وفعله الصادر منه، فمن حقنا أن نسأل عن امتناعهم عن عدم رفع اليد عن السنخية بين الفاعل الأول وبين أهرمن فيقولون بأنه حقيقة ظلمانية صدرت من حقيقة نورية؟!

والحاصل: إن الإشكال الذي كان موجودًا في الفاعل الأول، وأرادوا التخلص منه؛ قد عاد ليواجههم في الفاعل الثاني.

الجواب الثاني: المذهب الزرواني:

فقد ذهب اتباع الطائفة المجوسية الزروانية إلى مذاهب شتى، ومنهم من ذهب إلى أنّ الفاعل الأول ـ يزدان ـ خلق حقائق نوريّةً، وأعلى هذه الحقائق يسمى: (زروان)، وزروان هذا مع أنه موجودٌ نوريٌّ إلا أنه شك في بعض الأمور، ولأن شكه ليس حسناً فقد كان منبعًا لحدوث فاعل الظلمة، فمن شَكِ زروان نتجت حقيقةٌ هي منبعٌ للظلمة والشر.

يقول أبو الفتح الشهرستاني في بيان مذهب هؤلاء: (**الزروانية قالوا: إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها، روحانية نورانية ربانية، ولكن الشخص الأعظم الذي اسمه زروان شك في شيء من الأشياء، فحدث أهرمن الشيطان**

ـ يعنى إبليس من ذلك الشك)[١] ـ

ونقل أبو الفتوح آراء أخرى للزروانية، منها أنه (**قال بعضهم لا، بل إن زروان الكبير قام فزمزم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة، ليكون له ابن، فلم يكن، ثم حدث نفسه وفكر، وقال لعل هذا العلم ليس بشيء، فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد، وحدث هرمز من ذلك العلم، فكانا جميعاً في بطن واحد، وكان هرمز أقرب من باب الخروج، فاحتال أهرمن (الشيطان) حتى شق بطن أمه، فخرج قبله، وأخذ الدنيا، وقيل: إنه لما مثل بين يدي زروان فأبصر ورأى ما فيه من الخبث والشرارة والفساد أبغضه، ولعنه، وطرده، فمضى واستولى على الدنيا وأما هرمز فبقى زماناً لا يد له عليه، وهو الذي اتخذه قوم ربّاًوعبدوه لما وجدوا فيه من الخير، والطهارة، والصلاح، وحسن الخلق**)[٢].

وهذا الجواب ـ أيضًا ـ ليس جوابًا حاسمًا على مشكلة وجود الشرور مع كون الفاعل الأول خيرًا محضًا ولا ظلمة فيه، والإشكال الذي واجه أتباع الزروانية هو إنه إذا كان الشر نابعًا من الشك أو الوهم، فكيف صار الشك سببًا لتحقيقه؟ فإنَّ هذا الشك إن كان خيرًا فكيف يكون سببًا لحدوث الشر ـ وهو أهرمن الذي هو مصدر لوجود الظلمة ولوجود الشرور ـ؟! إن كان

(١) الملل والنحل: ج١ ص ٢٧٩.
(٢) المصدر السابق: ج١ص ٢٨٠.

الشك شرًّا فنحن نتعقل أن يكون مصدرًا لأهرمن والظلمة والشرور، ولكن كيف صدر من زروان، وزروان حقيقة نوريّة فأين السنخية؟!

ولعله لهذا ذهب بعضهم إلى قدم مصدر الشر، وأنه لا يرجع إلى الفاعل الأول، فإنه (**زعم بعض الزروانية أنه لم يزل كان مع الله شيء رديء إما فكرة رديئة، وإما عفونة رديئة، وذلك هو مصدر الشيطان، وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور، والآفات، والفتن، وكان أهلها في خير محض، ونعيم خالص، فلما حدث أهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن والمحن وكان بمعزل عن السماء، فاحتال حتى خرق السماء وصعد**)[1].

الإجابة الثالثة: المذهب الزردشتي:

وجاء زردشت [2] محاولًا أن يقدم إجابةً أخرى غير الإجابتين، واستطاع بالفعل أن يقدم إجابةً تتسم بالذكاء والدقة والعمق، حيث ذكر أن الفاعل الأول فاعلٌ نورانيٌّ، ولا يوجد فيه ظلمةٌ ولا يصدر منه الشرّ، ولكنَّ الفاعل الأول إذا أراد أن يوجد الأشياء فإنَّ لوجودها لوازمٌ لا بد أن تتحقق بتبع تحقيقها، فمثلًا إذا أراد الصادر الأول أن يوجد العدد (٤) فلا بد أن تحقق الزوجية مع العدد (٤)، ولو قال شخص: لا أريد أن أحقق الزوجية بل أريد

---

(١) المصدر السابق.

(٢) قيل: كان قبل الميلاد بخمسة قرون، ويرى بعض الباحثين أنه عاش بين ١٤٠٠ و١٢٠٠ قبل الميلاد.

أن أحقق العدد ٤ فقط، فإنه فسوف يقال له: هذا مستحيلٌ، والقدرة لا تتعلق بالمستحيل، فالمستحيل دون قدرتك.

والخالق (تبارك وتعالى) قادر على كل شيءٍ إلا أنَّ المستحيل دون قدرته، فلا يمكن أن يتعلق الجعل برقم زوجي دون أن تتحقق الزوجية، فإنَّ معنى تحقيق(٤) هو تحقيق الزوجية، ومعنى أنَّ الزوجية لم تتحقق أنَّ(٤) لم تتحقق وإنما تحقق عدد فردي أو لم يتحقق عدد البتة ، ولا يمكن أن يقال: إنه حقق (٤) ولم يحقق الزوجية، لأن هذا يعني أنّه في الآن الذي حقق (٤) ولم يحقق (٤)، أي فعل ولم يفعل، وهذا أمرٌ لا نتعقله، فحيث إنَّ هناك أموراً لازمةً للفعل، فإذا تحقق الفعل تكون متحققةً بتبع تحقق الفعل، سواء قصدها الفاعل أم لم يقصدها، ومن هذه الأمور اللازمة التي لا تنفك عن الفعل الظلمة والشر، فالظلمة ليست أمرًا زائدًا عن طبيعة الخير الموجودة في الكون، وإنّما هي ممتزجةٌ في حقيقة الأشياء، وتكون مع الخير حقيقة الأشياء في هذا العالم، فالظلمة وجدت بتبع إيجاد الخير الموجود في الكون، والفاعل الأول فعَلَ الخير وتحققت الظلمة كلازمٍ تابعٍ للخير، وهذا نظير أن يحقق شخص الرقم (٤) فتوجد الزوجية بوجوده.

مثالٌ توضيحي:

وقد ذكر لزردشت مثال يقرب فكرة أنَّ الفاعل الأول لا يفعل إلا النور، ومع ذلك توجد ظلمةٌ في فعله، فإنَّ هذه الفكرة تحتاج إلى تأملٍ وإلى تفكيرٍ

وتدقيقٍ، إذ كيف يكون منبعًا للنور فقط ومع بركة إفاضة للنور تتحقق الظلمة؟!

والمثال هو الشمس والأظلة التي تحدث بسبب إشراقة الشمس، فنحن في كل يومٍ نلاحظ أنَّ الشمس تشرق ويوجد الظل، ونحن نعلم أنَّ الشمس لا يصدر منها إلا النور، ولكن مع ذلك نرى الشاخص إذا وقف أمام الشمس يحدث ببركة إشراقة الشمس عليه ظلٌّ، فلولا إشراقة الشمس لم يوجد ظل للشاخص، فكيف وجد الظل بنور الشمس مع أنَّ الشمس لا يصدر منها إلا نور؟

وجواب ذلك هو: إنَّ الشمس وإن كان لا يصدر منها إلا نور، إلا أنَّ وقوف الشاخص أمام الشمس وتلقيه لأنوارها يوجب بسبب طبيعته غير الشفافة حدوث الظل.

وقد تعرض أبو الفتوح لجواب زردشت فقال: (**النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان وأهرمن وهما مبدأ موجودات العالم، وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة، والباري تعالى خالق النور والظلمة، ومبدعهما، وهو واحد لا شريك له، ولا ضد، ولا ند، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة ـ كما قالت الزروانية ـ لكن الخير والشر، والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة، ولو لم يمتزجا لما كان وجود العالم، وهما يتقاومان، ويتغالبان إلى أن يغلب النور**

الظلمة، والخير الشر، ثم يتخلص الخير إلى عالمه والشر ينحط إلى عالمه، وذلك هو سبب الخلاص، والبارى تعالى هو الذي مزجهما، وخلطهما لحكمة رآها في التراكيب، وربما جعل النور أصلاً، وقال وجوده وجود حقيقي وأما الظلمة فتبع كالظل بالنسبة إلى الشخص، فإنه يرى أنه موجود، وليس بموجود حقيقة، فأبدع النور، وحصل الظلام تبعاً؛ لأن من ضرورة الوجود التضاد، فوجوده ضروري، واقع في الخلق لا بالقصد الأول كما ذكرنا في الشخص والظل)[1].

والذي يعنيان هو العبارة الأخيرة: (**وربما جعل النور أصلاً، وقال وجوده وجود حقيقي وأما الظلمة فتبع كالظل بالنسبة إلى الشخص، فإنه يرى أنه موجود، وليس بموجود حقيقة، فأبدع النور، وحصل الظلام تبعاً؛ لأن من ضرورة الوجود التضاد، فوجوده ضروري، واقع في الخلق لا بالقصد الأول كما ذكرنا في الشخص والظل**)، فإن هذه الإجابة تختلف عمّا تقدم عن الكيومرثية، والزروانية ، وقد استمرت في الدراسات العلمية إلى يوم الناس هذا، ولكن دخلت عليها جملةٌ من التعديلات والتطويرات كما سوف نبين إن شاء الله تعالى.

(١) الملل والنحل: ج١ ص ٢٨٣.

فلاسفة اليونان والإغريق ومسألة الشرور:

ومع زردشت أوز قبله اهتم الفلاسفة اليونان والإغريق بمسألة (الشرور)، فقد كان بينهم جملة من المؤمنين بوجود الله (تبارك وتعالى)، ووحدانيته (سبحانه وتعالى)، كسقراط، وأفلاطون وأرسطو، وقد واجه وهؤلاء السؤال الذي واجهته المجوسية، وحاولوا أن يقدموا تخريجاتٍ علميةٍ وتبريراتٍ عقليةٍ لوجود الشرور في عالم الخِلقة، ويوجد جوابٌ لكل عَلَم من هؤلاء الثلاثة، وأهم الأجوبة ما قدمه أفلاطون وأرسطو..

تخريج أفلاطون وعدمية الشر:

أما ما قدمه أفلاطون فهو عدمية الشر، وقد حظي جوابه بالاهتمام والقبول حتى إنك تجده في عبارات أكابر الفلسفة وغيرهم، وقدموا له أدلة عقلية وتحليلية،ومن ذلك:

١ـ ما ذكره ابن سينا في إلهيات الشفاء[1]، فإنه بعد أن بحث العناية الإلهية التي تقتضي إيصال كل ممكن إلى كماله وغاية وجوده، لأنه تعالى تام الفاعلية، ويفيض على كل مستعد، وحيث يعلم النظام الأتم، فهو يفيض ما يعلم ويعقل من التمام الفعلي؛ تعرض لكيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، وذكر أن بعض الشرور هي نقص، كالجهل، ويقال على إدراك النقص شر،

(١) ج ١ ص ٤١٤ ـ ٤٢٢.

والإدراك ليس في نفسه شرّاً، وإنما هو بالقياس إلى المدرَك، وكذلك الأمر في إدراك الحرارة الهلكة للعضو، فإن الإدراك نفسه كمال للقوة المدركة، والمدرَك وهو سبب هلاك العضو خير في ذاته، نعم هو شر باعتبار إعدامه العضو، ولهذا قال: (**وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شرّاً بالقياس إلى المتألم بها، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر، فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس**).

٢ـ قال المحقق الطوسي رحمه الله: (**وهو خير محض**)، وشرح كلامه العلامة الحلي رحمه الله بقوله: (**إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأملنا ما يقال له شر وجدناه عدما ألا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شرّاً وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شرّاً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث إن الآلة قاطعة فإنها أيضا كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه**

باعتبار القرب من العدم والبعد عنه)[1].

٣ـ قال قطب الدين الرازي: **(فالخير هو الوجود من حيث أنه موثر، والشر هو العدم من حيث أنه غير موثر. وكل وجود خير فى نفسه، وليس في الوجود شر أصلاً. نعم، يطلق على الموجودات الشر باعتبار أنها تستتبع شروراً هي إعدام كمالات الغير. وكذا يطلق الخير على الموجودات باعتبار أنها تستتبع خيرات أي: يكون مصدراً لكمالات الخير. فذلك الموجود يكون خيراً وشرّاً بالإضافة والعرض. وهذا كالشمس فإنها سبب لنضج المركبات، وللحرارات، والاضواء، وغير ذلك من الكمالات إلا أنها ربما تصدع بسبب التبخير، فالشمس يكون شرّاً بالإضافة إلى التصديع الذي هو عدم صحته. والشر وإن أطلق على الوجود لكنه إذا فتش يكون مشتملاً على عدم لا يطلق الشر عليه إلا باعتبار ذلك العدم. فالشر فى الحقيقة هو ذلك العدم. والأمثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين، بل كأنها جواب لسؤال وهو إنكم قلتم:إن ماهية الخير الوجود، وماهية الشر العدم. ونحن نجد إطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحاً. فأجابوا بأن الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والإضافة، وتقسيم الموجودات إلى الأقسام الخمسة إنما هو بهذا الاعتبار، أي: الخير والشر بالإضافة وإلا فليس الوجود شرّاً أصلاً، ثم حاصل الجواب: أن الموجود الشر إنما وقع فى القضاء الإلهى لأن كل موجود يفرض**

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٢.

وفيه شر فلا بد أن يكون جهات خيريته أكثر من جهات شريته، ولا يجوز أن يترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير. هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام)[1].

٤ـ وقال المحقق اللاهيجي رحمه الله في شرح تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي رحمه الله: (**وإليه أشار المصنف بقوله وهو أي: الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدّاً فإن كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير والشر، فيجب أن نذكر ما لعله يزول به ذلك الخفاء فنقول: لما بحثنا عن ماهية الشيء الّذي يعبّر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الّذي يعبّرون عنه بالشر، وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب إليهما بالعرض؛وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المصنف في الشرح هو إن الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت، والفقر، والجهل، وعلى أمور وجودية كذلك، كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار، والسحاب الّذي يمنع القصار عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن، والبخل، وكالآلام، والغموم، وغير ذلك، وإذا تأمّلنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار**

(١) المحاكمات، ج٣، ص: ٣٢٦.

كمالاتها اللّائقة بها، والبرد إنما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه ذلك، وكذلك السحاب وأيضاً القتل ليس بشرّ من حيث إن القاتل كان قادراً عليه ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعة ولا من حيث إن عضو المقتول كان قابلاً للقطع بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدميّ وباقي القيود الوجودية خيرات، وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبيّة والشهوية مثلاً بشر بل هما من تلك الحيثية كما؛ لأن لتينك القوتين وإنما يكونان شرّاً بالقياس إلى المظلوم وإلى السياسة المدنيّة وإلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين، فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك، وكذلك القول في الأخلاق التى هي مباديها وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها أو صدورها عن عللها إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل، فإذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهية عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لا يقال به أو غير مؤثر عنده وإن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور، إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام، فظهر من التفتيش فى هذه الأمثلة إن الوجود خير محض وإنّ الشر ليس إلا العدم وأن إيرادها ليس لإثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها

وتوضيحها فالمناقشة فى أمثال ذلك ليست بقادحة في شيء)[١].

٥ـ وقال الملا صدرا رحمه الله: **(للشر معنى آخر هو المصطلح عليه وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه، والشر على كلا المعنيين أمر عدمي وإن كان له حصول في بعض، كحصول الأعدام، والإمكانات للأشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف**[٢]**، ولأجل ذلك قالت الحكماء: إن الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي.. إما عدم ذات أو عدم كمال ذات، والدليل عليه أنه لو كان أمراً وجوديّاً لكان إما شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره، لا جائز أن يكون شرّاً لنفسه وإلا لم يوجد؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم، لا هو نفسه، ثم كيف يتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها، والعناية الإلهية كما أشير إليها لا تقتضي إهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله فيكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها؟! ولا جائز أيضاً أن يكون الشر على تقدير كونه وجوديّاً شرّاً لغيره؛ لأن كونه شرّاً لغيره..**

---

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص: ٥٤.

(٢) فإن الملا صدرا رحمه الله يرى للأعدام الملكات نحواً من الثبوت بتبع تحقق موضوعه، فالعمى ليس مطلق عدم البصر، وإنما عدمه عما من شأنه أن يتصف بالبصر، والشأنية ثابتة للموجود، وقد جاء في بعض كلماته أنها ثابتة على نحو الوجود الرابط راجع الأسفار: ج١ ص ٣٣٦.

إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شرّاً لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم، وإن لم يكن معدماً لشيء أصلاً فليس بشر لما فرض أنه شر له؛ فإن العلم الضروري حاصل بأن كلما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرّاً لذلك؛ لعدم استضراره به، وإذا لم يكن الشر الذي فرضناه أمراً وجوديّاً شرّاً لنفسه – ولا شرّاً لغيره فلا يجوز عده من الشر. وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعي هكذا: لو كان الشر أمراً وجوديّاً لكان الشر غير شر والتالي باطل، فكذا المقدم، وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره، فعلم أن الشر أمر عدمي لا ذات له.. إما عدم ذات أو عدم كمال ذات)[1].

وقد شرح العلامة الطباطبائيﷺ برهان الملا صدراﷺ بقوله في كتابه الدرسي (نهاية الحكمة): (**الخير ما يطلبه ويقصده ويحبه كل شيء، ويتوجه إليه كل شيء بطبعه، وإذا تردد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها، فلا يكون إلا كمالاً وجوديّاً يتوقف عليه وجود الشيء، كالعلة بالنسبة إلى معلولها، أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص، والشر يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.و الدليل على أن الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات أن الشر لو كان أمراً وجوديّاً لكان إما شرّاً لنفسه أو**

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج ٧ ص ٥٧ ـ ٥٦.

شرّاً لغيره، والأول محال؛ إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية، والعناية الإلهية أيضاً توجب إيصال كل شيء إلى كمال. والثاني أيضاً محال لأن كون الشر والمفروض أنه وجودي شرّاً لغيره.. إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير أو معدماً لشيء من كمالاته أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته، والأول والثاني غير جائزين؛ فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته، دون الشيء المعدم المفروض وهذا خلف. والثالث أيضاً غير جائز، فإنه إذا لم يعدم شيئاً لا ذاتاً ولا كمال ذات فليس يجوز عده شرّاً، فالعلم الضروري حاصل بأن ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فإنه لا يكون شرّاً له لعدم استضراره به، فالشر كيفما فرض ليس بوجودي وهو المطلوب)[1].

٦ـ وقال العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان: **(نقل عن أفلاطون أن الشر عدم، وقد بين ذلك بالأمثلة، فإن في القتل بالسيف مثلاً شرّاً، وليس هو في قدرة الضارب على مباشرة الضرب، ولا في شجاعته، ولا في قوة عضلات يده، فإن ذلك كله كمال له، ليس من الشر في شيء، وليس هو في حدة السيف ودقة ذبابه وكونه قطاعاً، فإن ذلك من كماله وحسنه، وليس هو في انفعال رقبة المقتول عن الآلة القطاعة،فإن من كماله أن يكون كذلك، فلا يبقى للشر**

(١) نهاية الحكمة، ص: ٣١١.

إلا زهاق روح المقتول وبطلان حياته وهو عدمي، وعلى هذا سائر الأمثلة فالشر عدم. ثم إن الشرور التي في العالم لما كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت أعداماً مضافة لا عدماً مطلقاً، فلها حظ من الوجود والوقوع، كأنواع الفقد،و النقص، والموت، والفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العام الكوني، ولذلك كان لها مساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون لكنها داخلة في القضاء بالعرض لا بالذات. وذلك أن الذي تتصوره من العدم.. إما عدم مطلق وهو عدم النقيض للوجود، وإما مضاف إلى ملكة، وهو عدم كمال الوجود عما من شأنه ذلك، كالعمى الذي هو عدم البصر مما من شأنه أن يكون بصيراً. والقسم الأول.. إما عدم شيء مأخوذ بالنسبة إلى ماهيته كعدم زيد مثلاً مأخوذاً بالنسبة إلى ماهية نفسه، وهذا اعتبار عقلي ليس من وقوع الشر في شيء؛ إذ لا موضوع مشترك بين النقيضين. نعم، ربما يقيد العدم فيقاس إلى الشيء فيكون من الشر، كعدم زيد بعد وجوده، وهو راجع في الحقيقة إلى العدم المضاف إلى الملكة الآتي حكمه. وإما عدم شيء مأخوذ بالنسبة إلى شيء آخر، كفقدان الماهيات الإمكانية كمال الوجود الواجبي، وكفقدان كل ماهية وجود الماهية الأخرى الخاص بها، مثل فقدان النبات وجود الحيوان، وفقدان البقر وجود الفرس، وهذا النوع من العدم من لوازم الماهيات وهي اعتبارية غير مجعولة.[1] والقسم الثاني ـ وهو العدم المضاف إلى

(١) المقصود من كونها اعتبارية هو إنها تنتزع من المقارنة من ذوات المجعولات، فهي متحققة بتحقق

الملكة ـ فقدان أمر ما شيئاً من كمال وجوده الذي من شأنه أن يوجد له ويتصف به، كأنواع الفساد العارضة للأشياء، والنواقص، والعيوب، والعاهات، والأمراض والأسقام، والآلام الطارئة عليها، وهذا القسم من الشرور إنما يتحقق في الأمور المادية ويستند إلى قصور الاستعدادات على اختلاف مراتبها لا إلى إفاضة مبدأ الوجود؛ فإن علة العدم عدم، كما أن علة الوجود وجود. فالذي تعلقت به كلمة الإيجاد والإرادة الإلهية وشمله القضاء بالذات في الأمور التي يقارنها شيء من الشر إنما هو القدر الذي تلبس به من الوجود حسب استعداده ومقدار قابليته، وأما العدم الذي يقارنه فليس إلا مستنداً إلى عدم قابليته وقصور استعداده. نعم، ينسب إليه الجعل والإفاضة بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه وبين الوجود الذي يقارنه هذا)[1].

نقد فهم ابن القيم:

وقد أخذ عدمية الشر عن أفلاطون ـ أيضاً ـ بعض المتكلمين من الخاصة والعامة، ومنهم ابن القيم حيث قال: (**الشر لم يترتب إلا على عدم وإلا فالموجود من حيث وجوده لا يكون شرًّا ولا سببًا للشر، فالأمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل العرض، حيث إنها تتضمّن وجوهاً للخير وجوهاً للشرّ، مثال ذلك ماء جارٍ في نهر إلى أرض يسقيها وينفعها، فكماله في جريانه**

منشأ انتزاعها، لا أن لها تحقق بإزائه ومتعلق بها الجعل.

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص: ١٨٨.

حتى يصل إليها، فإذا عدل به عن مجراه وطريقه إلى أرض يضرها ويخرب دورها كان الشر في العدول به عما أعدله وعدم وصوله إليه)[1]. وقوله: **(فالموجود من حيث وجوده لا يكون شرًّا ولا سببًا للشر)** ليس دقيقاً في شقه الثاني، فإن الموجود يقتضي من حيث هو موجود أن يخرج متكاملاً من القوة إلى الفعل، ويكون تحركه بسلب كمال غيره، كالحيوان الذي يطلب أكل العشب، ويكون سبباً لإعدام الحياة فيه، وتبديل صورته التي كماله.نعم، الدقيق ما بينه فلاسفة الشيعة، وشرحه العلامة الطباطبائيﷺ في عبارته المتقدمة بقوله: (**والثاني ـ** وهو أن يكون الشيء شرّاً لغيره وهو أمر وجودي **ـ أيضاً محال لأن كون الشر والمفروض أنه وجودي شرّاً لغيره.. إما بكونه معدماً لذات ذلك الغير أو معدماً لشيء من كمالاته أو بعدم إعدامه لا لذاته ولا لشيء من كمالاته، والأول والثاني غير جائزين؛ فإن الشر حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته، دون الشيء المعْدِم المفروض، وهذا خلف)**، ومراده هو: إن المعدم لذات أو الكمال الثانوي لغيره في ذاته وجود وخير، وليس كونه شرّاً إلا أمراً نسبيّاً بلحاظ أثره في الغير وهو الإعدام، وأثره وإن كان مطلوباً بطبيعته كما في مثال الحيوان العاشب إلا أن طلب الطبيعة كمال لها وخير. وقد تقدم عن المحقق اللاهيجيﷺ في شرح تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسيﷺ بيان هذا المعنى بعبارة دقيقة حيث قال: (**وجدنا الخير بالذات هو**

(١) شفاء العليل: ص ٣٦٤.

الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المصنف [١]في الشرح هو: إن الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه أن يكون له مثل الموت، والفقر، والجهل، وعلى أمور وجودية كذلك، كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار، والسحاب الّذي يمنع القصار عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن، والبخل، وكالآلام، والغموم، وغير ذلك، وإذا تأمّلنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفية ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها، فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللّائقة بها، والبرد إنما صار شرّاً بالعرض لاقتضائه ذلك، وكذلك السحاب وأيضاً القتل ليس بشرّ من حيث إن القاتل كان قادراً عليه ولا من

---

(١) وهو قول المحقق الطوسي﵀: (ويجب أن تحقّق ماهيّة الشرّ قبل الخوض في المطلوب، فأقول: الشرّ يطلق: على أمور عدميّة من حيث هي غير مؤثرة، كفقدان كلّ شيء ما من شأنه أن يكون له، مثل الموت والفقر والجهل. وعلى أمور وجوديّة كذلك ، كوجود ما يقتضي منع المتوجّه إلى كمال عن الوصول إليه، مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصّار عن فعله، وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا، وكالأخلاق الرذلة ، مثل الجبن والبخل، وكالآلام والغموم وغير ذلك، فإنّا إذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيّة ما، أو بالقياس إلى علّته الموجبة له ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالات إنّما هو شرّ بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها). شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص: ٩٣٧.

حيث إن الآلة كانت قاطعة ولا من حيث إن عضو المقتول كان قابلاً للقطع بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص وهو قيد عدميّ وباقي القيود الوجودية خيرات، وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبيّة والشهوية مثلاً بشر بل هما من تلك الحيثية كما؛ لأن لتينك القوتين وإنما يكونان شرّاً بالقياس إلى المظلوم وإلى السياسة المدنيّة وإلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك، وكذلك القول في الأخلاق التي هى مباديها وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور، ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها أو صدورها عن عللها إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل، فإذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهية عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لا يقال به أو غير مؤثر عنده وإن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها، بل لكونها مؤدّية إلى تلك الأعدام)[1].

تخريج أرسطو وغلبة الخير:

وأما ما قدمه أرسطو فهو ينطلق من عدم وجود موجود لا يغلب خيره

(١) شوارق الإلهام، ج١، ص: ٥٤.

شره، وأن ترك الخلق فيه تفويت للخير الكثير، فقد حظي هذا الجواب بالاهتمام والقبول حتى إنك تجده في عبارات أكابر الفلسفة وغيرهم، ومن ذلك:

١ـ قول الفارابي: (**وعناية الله تعالى محيطة لجميع الأشياء ومتّصلة بكلّ أحد. وكل كائن فبقضائه وقدره. والشّرور أيضا بقدره وقضائه، لأنّ الشّرور على سبيل التبع للأشياء التى لا بدّ لها من الشرّ، والشّرور واصلة إلى الكائنات الفاسدة. وتلك الشّرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشّرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشرّ الذى لا بدّ منه، كان الشر حينئذ أكثر، والسلام**)[1].

٢ـ وقال ابن سينا: (**الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرّى وجودها عن الشرّ والخلل والفساد أصلًا.و أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلّا وتكون بحيث يعرض منها شرّ مّا، عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحرّكات. وفي القسمة أمور شرّية: إمّا على الإطلاق، وإمّا بحسب الغلبة. وإذ كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيريّ الصواب، كان وجود القسم الأوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقليّة وما يشبهها. وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإنّ في ألا يوجد خير كثير، ولا**

(١) الثمرة المرضية عيون المسائل: ص ٦٤، ٦٥.

يؤتى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيراً)[١].

وقال أيضاً: **(ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم تكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف، وجب احتراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام، فوجب ضرورة عن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه، فإفاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شرّاً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمان شرّاً من عدم واحد)**[٢].

٣ـ وقال المحقق الطوسي رحمه الله: **(الأشياء بحسب اعتبار وجود الشرّ وعدمه تنقسم:إلى ما لا شرّ فيه أصلا، وإلى ما فيه ما هو شرّ، وما ليس بشرّ، وإلى ما ليس فيه ما ليس بشرّ أصلاً. والقسم الثاني ينقسم: إلى ما يغلب فيه ما ليس بشرّ، على ما هو شرّ، وإلى ما يتساويان فيه، وإلى ما يغلب فيه ما هو شرّ. وهذه خمسة أقسام:**

الأوّل: ما لا شرّ فيه أصلاً، وهو موجود؛ فإنّ الموجودات التي لا تشتمل

---

(١) شرح ال؛شارات والتنبيهات، ج٣، ص: ٩٣٥.

(٢) الشفاء- الإلهيات: ص ٤١٩.

على أمر بالقوّة كالعقول لا شرّ فيها أصلاً.

والثاني: ما يغلب فيه ما ليس بشرّ على ما هو شرّ، وهو أيضاً موجود؛ فإنّ الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلّا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله. كالنار؛ فإنّها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلّا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركّبات بالإحراق، تكون لا محالة من هذا الصنف. وظاهر أنّ مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة والاستحالة، والكون والفساد، وهي قليلة بالقياس إلى الكلّ. ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل؛ فإنّه لا يقع إلّا في أجزاء العناصر وبعض المركّبات وفي بعض الأوقات. وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية- التي تكون شرّاً محضاً، أو يغلب الشرّ فيها، أو يساوي ما ليس بشرّ- فغير موجود؛ لأنّ الوجودات الحقيقيّة والإضافيّة في الموجودات لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور)[1].

٤ـ قال الملا صدرا: (إن الشرور الواقعة في العالم إنما هي من لوازم الخيرات الكثيرة،فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لجل استلزامها لهذه الشرور لزم ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل وذلك شر كثير كما مر)[2].

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص: ٩٣٩.
(٢) شرح أصول الكافي: ج ٤ ص٣٣٩.

٥ـ وقال العلامة الطباطبائي﵀: (**والشرور من لوازم وجود المادة القابلة للصور المختلفة والكمالات المتنوعة المتخالفة، غير أنها كيفما كانت مغلوبة للخيرات، حقيرة في جنبها إذا قيست إليها، وذلك أن الأشياء ـ كما نقل عن المعلم الأول ـ من حيث الخيرات والشرور المنتسبة إليها على خمسة أقسام.. إما خير محض، وإما شر محض، وإما خيرها غالب، وإما شرها غالب، وإما متساوية الخير والشر، والموجود من الأقسام الخمسة قسمان هما..الأول الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى الذي يجب وجوده، وله كل كمال وجودي وهو كل الكمال، ويلحق به المجردات التامة، والثالث الذي خيره غالب؛فإن العناية الإلهية توجب وجوده؛ لأن في ترك الخير الكثير شراً كثيراً، وأما الأقسام الثلاثة الباقية، فالشر المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده وما شره غالب وما خيره وشره متساويان تأباهما العناية الإلهية التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه**)[1].

الفرق بين تخريج أفلاطون وبين تخريج أرسطو:

والفرق بين تخريج أفلاطون وبين تخريج أرسطو واضح جدّاً، فالأول ينطلق من أن الشر عدم، بينما الثاني ينطلق من أنه مغلوب بالخير في عالم الخلق، والخير غالب، وهذا يعني أن على أفلاطون أن يبرهن على أن الشر عدم، وقد اتضح مما تقدم الوجه في ذلك، كما أنه على أرسطو أن يبرهن على أن

(١) نهاية الحكمة، ص: ٣١٣.

الخير غالب، وقد وجدنا الباحثين يقيمون على غلبة الخير عدة الأدلة:

١ـ دليل العناية الذي ينطلق فيه من معرفة كمال الفاعل العلمي إلى كمال الفعل، وبينه العلامة الطباطبائيﷺ بقوله: (**الفاعل العلمي الذي لعلمه دخل في تمام عليته الموجبة إذا كان ناقصاً في نفسه مستكملاً بفعله فهو بحيث كلما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل وأمعن في إتيان الفعل بحيث يتضمن جميع الخصوصيات الممكنة اللحاظ في إتقان صنعه واستقصاء منافعه، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضروري عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه، وهذا المعنى هو المسمى بالعناية. والواجب تعالى غني الذات، له كل كمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله وكل موجود فعله، ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته، لكن لما كان له علم ذاتي بكل شيء ممكن يستقر فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته علة لما سواه، فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شيء مما علم من خصوصياته، والكل معلوم فله تعالى عناية بخلقه**)[1].

وحاصل برهانه: إن الله تعالى عالم بجميع الموجودات بما لها من خصوصيات الكمال، فالنظام الأتم الأكمل معلوم لديه، وذاته الكاملة العالمة علة الإيجاد، وهي عين علمه بالنظام الأتم، وليس له غاية وراء ذاته التامة

(١) نهاية الحكمة، ص: ٣٠٩.

الكاملة والتي هي عين العلم بالنظام الأتم[١]، فلا بد أن يوجد ماعلمه من التمام والكمال، وهذا يقتضي سريان الخير والتمام في جميع الموجودات، قال الأغا جمال الخوانساري: (**لأنّ ذاته المقدّسة عالم بجميع الخيرات، والشرور غير محتاج إلى شيء منها، ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشرّ بالضرورة، فيكون خيراً محضاً**)[٢].

٢ـ دليل العناية الذي ينطلق فيه من معرفة كمال الفاعل إلى كمال الفعل ـ أيضاً ـ ولكن ببيان آخر، وهو إن الله كما يعلم بالنظام الأتم يعلم بغيره، فلو لم يحقق الأتم فإن هذا..إما لعجز أو جعل أو بخل، وكل ذلك يتنافى مع برهان كمال الخالق تعالى، والنظام الأتم لا يجتمع مع عدم غلبة الخير، وهذا منسجم مع مسلك المتكلمين.

٣ـ دليل العناية الذي ينطلق فيه من معرفة كمال الفاعل إلى كمال الفعل ـ

---

(١) قال ابن سينا: (**قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، ويدعوها داعٍ ويعرض لها إيثار، ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماوات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً مّا، فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية**) الشفاء- الإلهيات: ص ٤١٥.

(٢) الحاشية علي حاشية الخفري؛ ص٢٠١.

أيضاً ـ ولكن ببيان ثالث، وهو إن الواجب وجود محض، والشر عدم محض، فلا يصدر هذا من ذاك، وإنما يصدر من الواجب ما يسانخه وهو الوجود، فالوجود سارٍ بخيريته في كل شيء، قال الأغا جمال الخوانساري: (**أو لأنّه تعالى عين الوجود، والوجود خير محض؛ إذ الشرّ ليس إلّا العدم، ولا يمكن صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء، فتأمّل**)[1]، وعليه إذا كان شر، فإنما هو بسبب كون بعض الموجودات عادماً لوجود أو كمال البعض الآخر، وهذا إنما يتفق في عالم المادة كما سوف نبين، وفي بعض الماديات، ولعله لهذا قال المحقق الطوسي رحمه الله: (**وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية ـ التي تكون شرّاً محضاً، أو يغلب الشرّ فيها، أو يساوي ما ليس بشرّ ـ فغير موجود؛ لأنّ الوجودات الحقيقيّة والإضافيّة في الموجودات لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور**)[2]، ويمكن تقريب هذا الوجه بأن الشر إذا كان أمراً عدميّاً ينتزع من تأثير الوجود الصادر من الله (عزوجل) فيكون مجرد أثر أو وصف للموجودات التي حقائقها في جواهرها وأعراضها وجود وخير، وما يملأ الواقع الإمكاني وجود الحقائق الموصوفة، والوصف شيء طارئ.

٤ـ دليل تنزه الكامل المطلق عن فعل القبيح، فإن وجود الشر لا بد أن

(١) الحاشية علي حاشية الخفري؛ ص٢٠١.
(٢) شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص: ٩٤٠.

يكون مبرراً، إذ يقبح إيجاد شر غير مغلوب بخير يلازمه، وهذا منسجم مع مسلك المتكلمين، ولكن قد يقال: إنه مقصود بعض الفلاسفة عند الحديث عن تقرير برهان أرسطو على غلبة الخير في عالم الخلقة لما عبروا بتعبير (وترك الخير الكثير شر كثير)، قال الملا صدرا﵀: (**والقسم الثاني ـ وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل ـ فيجب وجود هذا القسم أيضاً منه؛ لأن تركه لأجل شره القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شر كثير، فلم يجز تركه، فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات، ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها إلا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها**)[1].

فإنه قد يقال: إن الله تعالى مفيض الخير، والشر على مسالك الفلاسفة أمر عدمي أو هو لازم وجود الممكنات، وعليه فما المحذور في أن تكون عنايته سبباً لإفاضة كل وجود فيه نسبة خير مّا، وغاية ما هناك ارتكاب فعل ما لازمه الشر الكثير أو المساوي، فمحذور عدم السنخية منتف، وكذلك نسبة الشر إليه حقيقة، لأنه لازم الفعل فلم يبقَ إلا القول بأن فعل ما لا يغلب فيه الخير لا ينبغي أن يصدر من المختار الحكيم.

٥ـ استقراء وتحليل الموجودات ، وبينه الملا صدرا﵀ بقوله: (**إن الشرور التي هي من باب الأعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لأن**

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧ ص٦٩.

فاعلاً يفعلها، بل لأن الفاعل لم يفعلها، وهي التي ليست خيراً بالقياس إلى شيء آخر، وأما الشرور التي تلحق بأشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس إلى بعض الأشياء شرور، كوجود النار، والماء، والسيف، والسنان، والسبع، والحية، وغيرها من الذوات، وكوجود الغضب، والشهوة، والجربزة، والشيطنة، وغيرها من الصفات، وكوجود الضرب، والطعن، والقتل، وغير ذلك من الأفعال؛ فإنما هي من سببين سبب من جهة المادة؛ لأنها قابلة للصورة والعدم، وكان ممتنعاً ألا تكون قابلة للمتقابلات، وسبب من جهة الفاعل؛ لأنه وجب أن يفعل فعله الخاص إذا لاقى في مادة لفعله، واستحالة أن يكون للقوى الفعالة لذواتها أفعال متضادة أو يكون قد حصل وجودها، وهي لا تفعل فعلها فمن المحال أن تفعل النار الأغراض المقصودة منها، ولا تحرق بدن إنسان لاقته أو أن يفعل السيف الأغراض التي لأجلها ولا يقطع عضو إنسان إذا ضرب به عليه، فلم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذه الأشياء مستتبعاً لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الأمر الأكثري والأمر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة .

أما الأكثري فإن المنتفعين بالنار مثلاً أكثر من المستضرين والمستضرون أيضاً أوقاتهم التي هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق أكثر من زمان استضرارهم. وأما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ إلا بوجود مثل النار، فلم يحسن في الإرادة الأزلية والعناية الأولى أن يترك المنافع الأكثرية والخيرات

الدائمة لعوارض شرية أقلية، فالحكمة الإلهية اقتضت ألا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية، والمنافع الأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية فالخير مقضي بالذات والشر مقضي بالعرض)[1].

وبينه العلامة الطباطبائي أيضاً بقوله: (**والمشهود من النظام العام الجاري في الخلق، والنظام الخاص الجاري في كل نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقر في أشخاص الأنواع يصدق ذلك، فإذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه نقضي منها عجباً وكلما أمعنا وتعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة، وروابط عجيبة تدهش اللب، وتكشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع**).[2]

فمنطلق أفلاطون يختلف عن منطلق أرسطو، وقد جمع بينهما الشيخ ابن سينا في إلهيات الشفاء الفصل السابع من المقالة التاسعة، فتعرض أولاً للجواب عن سؤال كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي بذكر تخريج أفلاطون، ثم تنزل عن عدمية الشر وأخذ يجيب بما ذكره أرسطو من غالبية الخير بقوله: (**إن الأمور في الوهم.. إما أمور إذا توهمت موجودة، يمتنع أن تكون إلا شرّاً على الإطلاق، وإما أمور وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة، وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، ولا**

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧ ص ٧٤.
(٢) المصدر السابق.

يمكن غير ذلك لطباعها، وإما أمور تغلب فيها الشرية، وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شرية فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوي أيضاً، فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد، إذا كان الأغلب فيه أنه خير)[1].

وهذا يعني أنه لو فرض للشر وجود فإن شبهة وقوع الشر في القضاء الإلهي وما رتب عليها مندفعة بغلبة الخير، غير أنه يبقى السؤال عن تحقق شرور في فعل الخير المحض، والجواب هو إن ما صدر هو الوجود والخير، ولكن لهذا الوجود بحسب رتبته لوازم، ومنها الشرور.

توضيح المحقق الطهراني رحمه الله لجهة نظر العلمين:

وقد تعرض السيد هاشم الطهراني رحمه الله لبيان جهة نظر أفلاطون وأرسطو في تخرجيهما، فقال: (**إن في المسألة مذهبين: الأول: لأرسطو، وهو إن الأمور تتصور من حيث الخيرية والشرية على خمسة ضروب... المذهب الثاني لأفلاطون، وهو إن الصادر خير.. ويمكن التوفيق بينهما بأن أفلاطون ناظر إلى الخير والشر الحقيقيين وأرسطو ناظر إلى الإضافة أي: ناظر إلى الأشياء مع النظر إلى الارتباطات التى بينها، حيث نظر إلى النار ـ مثلاً ـ فوجد فيها خيرات كثيرة فى جنبها شرور قليلة فذهب إلى ما ذهب ولكن النار من حيث**

(١) الشفاء- الإلهيات: ص: ٤٢١.

هي نار أي: موجود له آثار مخصوصة خير لا شر فيها إلا أنها بالنظر إلى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها أمور مبغوضة إلى أشخاص معدودة، وكذا الماء، وكذا الحيات، والعقارب، وغيرها من حيث هي موجودات خيرات، يترتب على وجودها منافع، ربما يخفى علينا أكثرها، ولكن من جهة ارتباطها بغيرها تقع أمور يبغضها الناس ويعدونها شروراً هذا)[1].

والذي يظهر من كلامه هو: إن أرسطو لا يريد نفي عدمية الشر، فهو من هذه الجهة لا يختلف عن أفلاطون في أن الشر الحقيقي عدم لا تحقق له، وإنما هو ناظر إلى ما يطلق عليه الشر بالنسبة والإضافة مع أنه في نفسه وجود وخير، كالنار، والماء، ويريد أن يبين أن الحكم بالشر عليه بسبب تأثيرات محدودة تترتب عليها مفاسد، والغالب عدم تحقق هذه التأثيرات.

تعميق ابن سينا لجواب أفلاطون وسقراط:

ويواجه كل من تخريج أفلاطون وأرسطو سؤالاً صعباً، وهو إن الله تعالى كما أنه قادر على إيجاد كوننا مشتملاً على بعض النقائص والمقتضيات لها، وتتحقق فيه الشرور؛ هو قادر على إيجاده تامّاً خلواً من كل نقص وشر، فما هو المبرر لخلق عالمنا بهذا الكيفية؟! إن مجرد كون الشر مغلوباً لا يبرر أصل إيجاده

(١) توضح المراد: ص ٢٣ـ ٢٤.

ما دام يمكن إيجاد الكون بدونه.

وهنا أجاب ابن سينا بقوله: (**فإن قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً، حتى كان يكون كله خيراً، فيقال حينئذ لم يكن هي هي إذ قلنا إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون، بحيث لا يعرض عنها شر فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت، وهي غيرها، وهي حاصلة. أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر لزوماً أوليّاً. ومثال هذا، أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شيء، وكان وجود الحركات في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل، والانفعال؛ فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل، فالكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة، والمنفعلة السماوية، والأرضية الطبيعية ، والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور**)[1].

وحاصل كلامه: هو إن الله تعالى خلق عوالم تامة لا شر فيها، ولكن أيضاً أراد بجوده وكرمه أن يفيض الوجود على حقائق عالم المادة الملازم للتزاحم،

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٤٢.

والذي يتقوم بكون لا ينفك عن الشر،ولهذا يدور الأمر بين وجود العالم المادي وعدم وجوده ، لا أن يوجد بلا حقيقته المقومة له، وهذا ما سوف نوضحه أكثر إن شاء الله.

الشرور عند اليهود والمسيحيين:

اهتم ـ أيضاً ـ اليهود بمسألة الشرور، وقدموا جملةً من الدراسات، وكذلك اهتم المسيحيون، وكان اهتمام المسيحيين أعظم من اهتمام اليهود، ولهذا أسباب، لعل من أهمها على الإطلاق أن إله اليهود إله قاسٍ يرتكب القبائح، وتغلب عليه الشدة والقسوة، وقد تعرض رتشارد داوكنز (***Richard Dawkins***) لإلههم وبين أنه شخصية بغيضة جائر لا يعرف التسامح، ومولع بسفك الدم والانتقام(١)، وقد بين القرآن الكريم اعتقادهم بنقصه في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا﴾(٢)، وبالتالي فلا تشكل عندهم مشكلة الشر عقبة كبيرة، فهم يتمكنون أن يتخلصوا منها بنسبة النقص، وعدم الرحمة إلى الخالق، وإن دخلوا في عملية توفيق، والنصارى وإن كان ما ورد في التوراة من وصف للإله يلزمهم، إلا أنهم رفعوا عنوان المحبة والرحمة والسلام، وغلبوه في خطاباتهم الدينية، وهذا

(١) وهم الإله: ص ٣١.
(٢) سورة المائدة: آية ٦٤.

ما جعلهم معنيين أكثر بمعالجة مشكلة الشرور، فكان اهتمامهم أفضل بكثير من اهتمام اليهود، فمثلًا القديس إيريناؤس المتوفى سنة ٢٢٠ م قام بذكر جواب وتخريج ، وهو يتمثل في كون الشر سبب للتكامل والظفر بالخير، سوف نأتي على ذكره إن شاء الله (تبارك وتعالى) لاحقًا، وكذلك القديس أوغسطين المتوفى سنة ٤٣٠ للميلاد قدم بحث مسألة الشرور، وله جوابٌ أيضًا، وقد لخصه بعض الباحثين بقوله: (**إن الإجابة التقليدية المسيحية لمشكلة الشر صيغت لأول مرة على يد القديس أوغسطين (*Augustine* ٤٣٠ م)، والخطوط الأساسية لهذه الإجابة قد اتبعت من قبل عدد كبير من المفكرين المسيحيين اللاحقين، ويمكن القول إن محاولته لحل التناقض بين وجود الشر ووجود الله هي أول محاولة موسعة وجدية ومنظمة في مجال الفكر الديني. إن كل ما هو موجود بنظر أوغسطين هو خير؛ لأن كل ما خلق الله هو حسن، كما جاء في الكتاب المقدس، فإذا كانت جميع الأشياء التي خلقها الله خيرة، فإن ما نعده شرّاً ليس جوهراً، لأن لو كان جوهراً لكان خيراً، ، فهو في حقيقته عدم الخير، ومن ثمة هو لا وجود، وهذا يعني أن الوجود والخير متساوقان، وبناء على ذلك، لا يمكن أن نقول: إن الله هو سبب شيء غير موجود أو سبب غياب الخير، إن أوغسطين بهذا الأسلوب يحاول أن يبرأ الله من تهمة أن يكون موجد الشر في العالم، فالخيرية إذن صفة جوهرية لله، فهي ليست شيئاً أن يصادف أن يملكها الله، بل هي شيء يملكها الله بالضرورة. ويؤكد أوغسطين**

أن الشر الأخلاقي ينتج أساساً من إرادة الإنسان الحرة، غير أن هذه الإرادة لم تخلق شريرة ولا حتى غير مكترثة بالخير أو الشر، ولكنها خلقت خيرة، وتفسد هذه الإرادة عندما تتخلى عن الخير الأعظم، الذي هو الله، وتلتفت إلى خير أدنى، فهنا لا يوجد شر خارج الخير، فهو ليس جوهراً وقائماً بذاته، بل هو عرض في الموجود الحر، وكما أن المرض هو غياب الصحة عن البدن، فكذلك الخطيئة غياب الصحة عن الإرادة، وإذا كان سبب الشرور الأخلاقية هو انحراف الإرادة الإنسانية، فإن الشرور الطبيعية، كالأوبئة، والمجاعات، والبراكين، هي عقاب على إنحراف هذه الإرادة، وهو يعكس العدالة الإلهية، وهذا هو معنى قول أوغسطين إن كل شر إما خطيئة أو عقاب على هذه الخطيئة)[1].

والمستفاد من هذا العرض هو أن أوغسطين يرى عدمية الشر، وبالتالي لا يكون الشر فعلاً لله تعالى، لأنه تعالى يعطي الوجود، والوجود خير محض، وهذا جواب أفلاطون المتقدم. نعم، واجه أوغسطين مشكلتين:

١ـ مشكلة الشر الأخلاقي، والتي تتمثل في الأفعال الإختيارية القبيحة، وعالجها بأن الإرادة والقدرة على الفعل لا شر فيهما، وإنما الشر في فقدان استقامة الإرادة، وهو عدم.

٢ـ مشكلة البراكين، والزلازل، والمجاعات، ولم يعالج هذه المشكلة

(١) الثيوديسا أو مشكلة الشر للدكتور حسن السكرجي.

برجوع الشر في ذلك إلى العدم، وإنما بكونها عدلاً من باب المجازات، وكأنه يفترض أنها وجودية لا ترجع إلى العدم.

عناية الغرب في عصر التوير بمسألة الشرور:

الغربيون الذين عاشوا في أوروبا عصر التنوير أظهروا اهتمامًا بالغًا بمسألة وجود الشرور في الكون، فقد كان عصر التنوير مسرحًا لصراعٍ كبيرٍ بين رجال الدّين المسيحيين وبين التنويريين، وكان التنويريون يستخدمون أسلحةً متعددةً للإطاحة بوجود الدّين ومن هذه الأسلحة مسألة وجود الشرور في نظام الخلقة.

زلزال لشبونة بين فولتير وجان جاك روسو:

وفي سنة ١٧٥٥م وقع زلزالٌ كبيرٌ في مدينة لشبونة ذات الأغلبية المسيحية، وصادف وقوعه يوم احتفالٍ دينيٍّ، وذهب ضحية هذا الزلزال ما يقرب من ١٠٠ ألف إنسانٍ، وهذا العدد يعد في القرن الثامن عشر الميلادي عددًا كبيرًا جدًّا نسبيّاً، وصار الحدث سببًا لإثارة جدالٍ كبيرٍ بين الإلهيين وبين الملحدين، فقد استثمر المفكرون الملحدون هذا الزلزال لنفي وجود الله (عزَّ وجلَّ) ومن هؤلاء فولتير (***Voltaire***)، فقد كتب قصيدةً سخر فيها من عقيدة المتدينين، وقال لهم فيها: أين العناية الإلهية التي تتحدثون عنها؟ وأين وجود الله (تبارك وتعالى) العَالِم؟و لماذا غفلت هذه العناية فأحدثت الزلزال في

مدينة ذات أغلبيةٍ متدينةٍ، وفي يوم عيدٍ دينيٍّ، وكان الكثير من الضحايا المتدينين في الكنيسة يبتهلون ويدعون ويحتفلون قربة إلى الله (سبحانه وتعالى)، فلماذا لم يقع هذا الزلزال في منطقةٍ ملحدةٍ؟ لماذا اختار هذا الزلزال خصوص المتدينين الذين يعتقدون بوجود هذه العناية الإلهية؟ إنَّ حدوث هذا الزلزال في هذا التوقيت مع ترتب هذا الشرّ العظيم دليلٌ على عدم وجود عنايةٍ، وعدم وجود إلهٍ لديه حكمةٌ وقدرةٌ يدير بهما الكون!

على أثر ذلك كتب جان جاك روسو (***Jean-Jacques Rousseau***) خمساً وعشرين ورقةً للرد على ماذكره فولتير، ولم يكن جان جاك روسو متدينًا بالمعنى المسيحي، ولكنه لم يكن ملحدًا كفولتير، فإنه يعتقد بوجود إله، ويعتقد أن له عنايةً بخلقه، وذكر روسو في جوابه أمرين هما:

الأمر الأول: قال لفولتير: أنت غني يعيش حالةً جيدةً جدًّا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فكيف تغفل عن خيرات الكون، ونعم الله (تبارك وتعالى) فيه، والتي تغمرك من كل النواحي، وتصوّر بالكون مكاناً مظلماً لا خير فيه ولا عناية، لمجرد وقوع زلزال في مدينةٍ.

ثم تحدث روسو عن نفسه فذكر أنه عاش في فقرٍ طيلة حياته، وليس وضعه الاقتصادي كوضع فولتير، ولكنه مع ذلك قرأ الكون قراءةً مختلفةً، ولم يقنط من خير قدرةٍ حكيمةٍ منعمةٍ لأنّه رأى الكثير من خيراتها، وعنايتها بالخلق، ومجرد وقوع حدثٍ استثنائيٍّ لا يوجب رفع اليد عن الجميل والفعل

الحسن الذي يُرى منتشرًا بين عامة الناس، فالإله قد خلق الخلق طرًّا، وآتاهم من صنوف النعم الشيء الكثير، وإذا وقع حدثٌ استثنائيٌ فإنه سوف يقول: بأنَّ ذلك وقع لحكمةٍ مجهولة، ولا يزيل القناعة الراسخة بحكمة ولطف وخيرية الفاعل الأول.

الأمر الثاني: لم ينظر فولتير إلى عناية الله (عزَّ وجلَّ) بنظرةٍ شموليةٍ، وإنما لا حظ حدثًا يرتبط بمدينةٍ وأراد أن يصور للناس أنَّ هذا الحدث هو الفعل الوحيد لذاك الإله، وكأنَّ الإله إنَّما وجد لإحداث هذا الحدث المكروه بالنسبة إلى جماعةٍ من الناس، ولو نظر إلى فعل الله (تبارك وتعالى) بنظرةٍ شموليةٍ، فإنه سوف يصل إلى أنَّ الفاعل الأول خلق الكون مترامي الأطراف وجعله ضمن سنن وقوانين هي في مصلحة هذا الكون، والأرض يحكمها قانونٌ يؤدي إلى حدوث زلزالٍ أو بركانٍ فيها، ولولا ذلك لما كان للأرض أن تستمر، فهناك إرادةٌ عامةٌ ضمن قوانين محكمةٍ تعود بالنفع على الوجود الجمعي، وقد يترتب على ذلك بعض الأضرار، ولكن للناس يدٌ في هذه الأضرار، فتصور لو أنَّ سكان لشبونة لم يختاروا لشبونة منطقةً لهم، وإنّما اختاروا منطقةً أخرى، فسوف يقع الزلزال في لشبونة ولن يتأثروا بعدم وجودهم فيها، وتصور لو أنّهم سكنوا في بيوتٍ غير مرتفعةٍ، بيوت من الخشب أو القصب فإنّهم لن يتضرروا كما تضرروا بسكنهم في بيوتٍ ذات ثلاثة طوابقٍ أو أربعة طوابقٍ، فلماذا تغفل عن حقيقة أن للخلق دخلاً في وقوع هذه المهلكة العظيمة؟! ولماذا

تغفل عن أنَّ للزلزال فوائدَ تعود إلى الوجود الجمعي للمخلوقات التي تعيش على سطح الأرض؟! ثم بعد هذه الغفلة تصور العناية الإلهية بأنّها لا تبصر، وأنّها قصدت المؤمنين دون سواهم.

ويكفي أن يحتمل الإنسان أنَّ خلق الله (سبحانه وتعالى) لا ينحصر بعالم الدنيا، وإنّما توجد بعد عالم الدنيا، وفي تلك العوالم خيراتٌ عظيمةٌ جدًّا، لا يمكن أن يظفر به الإنسان إلا إذا ابتلي بهذه النشأة، لوجود تلازم وجودي بين الخيرات العظيمة في النشأة الأخرى والابتلاء الذي يقع في هذه النشأة، بنحوٍ لو علم الإنسان بأنَّه سيظفر بتلك الخيرات مقابل أن يموت في زلزالٍ أو بركانٍ أو بواسطة وباءٍ؛ فإنّه يفرح بحدوث هذا الضرر المؤقت للظفر بذلك النعيم الدائم، فإن هذا كافٍ لدفع قبح وقوع الشرور في هذه النشأة كما هو واضح، وبالتالي إذا قلنا بوجود تلك العوالم ـــــ أو احتملناها لا أقل ـــــ فلا يمكن أن نجزم بأنّ ما يحدث في هذه النشأة يتنافى مع الحكمة والعناية الإلهية، بل بناءً على هذا التقريب سوف يكون منسجمًا تمام الإنسجام مع عناية خيرية الله (عزَّ وجلَّ).

نقد لما في كتاب مشكلة الشر ووجود الله :

وقد وقع في يدي بعد إلقاء المحاضرات التي تشكل مادة هذا الكتاب كتاب (مشكلة الشر ووجود الله) للدكتور السلفي سامي عامري، وهو لا يخرج عن كونه ترجمة وترتيب لواقع السجالات الغربية في مسألة (الشرور)

مع شيء من ترتيب، وإضافة جواب بعض مشايخ السلفية، كابن تيمية و ابن القيم ، وكأنه تعمد ـ ولا اتهمه بذلك ـ تجنب ما ذكره علماء الإمامية لا سيما الفلاسفة منهم، مع أنه الأدق على الإطلاق مع السبق الزمني، وعرض أجوبة اليهود والنصارى، وبين معتذراً عن ذلك أن نقله عن المفكرين الغربيين على تعدد أديانهم لسببين:

١ـ إن مشكلة الشر قديمة قدم الإنسان، وقد تناولها المفكرون على اختلافهم، وذكروا فيها أجوبة عقلية ماتعة، والمسلم أحق الناس بالحق.

٢ـ بيان مقامة العقل الغربي لهذه الشبهة[1].

ولكن لم يشفع له سبب واحد من هذين السببين في نقل أجوبة وعبارات الشيعة(أنار الله برهانهم)، ولعل عذره عدم قدرته على تحصيل نظريتهم الدقيقة، لتوقف اقتناصها على مقدمات تخصصية في علم الفلسفة كما سوف يتضح إن شاء الله، ويشهد لقصور باعه ما ذكره عند الحديث عن لزوم رحمة الله تعالى وبرهان الصديقين عند صدر الدين الشيرازي، حيث قال: (**ومن ناحية الإلزام المنطقي الصرف *(logical necessity)* ، لا يوجد دليل واحد يشترط في الخالق أن يكون رحيماً. وقد تشبث البعض بالدليل الأنطولوجي على وجود الله لإثبات أن الرحمة لازم من لوازم الربوبية.و يزعم هذا الدليل أن تصور وجود الذات الكاملة حجة لوجودها، إذ العقل يتصور وجود الإله**

(١) مشكلة الشر: ص ٤٩.

الكامل، ولما كان الوجود في الواقع أكمل من الوجود في العقل، لزم أن يكون الله موجوداً في الواقع.. وهو ما يلزم منه أن يكون الخالق بالغ الرحمة! ونحن لو سلمنا ـ جدلاً ـ بصحة الانتقال من المقدمة إلى النتيجة، فلسنا مع ذلك ملزمين أن نسلم لهذه المقدمة، وهذا الطريق في إثبات وجود الله، ولذلك فإنه لم ينتصر له جمهور أهل السنة، وهو معروف عند أهل القبلة حصراً عند عدد من فلاسفة الشيعة كـالملا صدرا) فيما يعرف «ببرهان الصديقين»، كما رفضه عدد من فلاسفة النصارى، كـتوما الأكويني). وهو ليس في حقيقته ببرهان لشيء)[1].

ويلاحظ على كلامه هذا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: هو إن لصدر الدين الشيرازي﵀ عدة تقريرات لبرهان الصديقين[2]، وليس واحداً منها يعتمد على أن (**العقل يتصور وجود الإله الكامل، ولما كان الوجود في الواقع أكمل من الوجود في العقل، لزم أن يكون الله موجوداً في الواقع.. وهو ما يلزم منه أن يكون الخالق بالغ الرحمة**)، بل إن الميرزا مهدي الآشتياني ذكر تسع عشر صياغة[3]، ومع أنه متخصص في مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا إلا أنه لم يذكر الصيغة التي نقلها الدكتور

(١) مشكلة الشر: ص ٨٢.
(٢) منها ما في كتاب الأسفار:ج ٦ ص ١٦.
(٣) تعليقة على حكمة المنظومة: ص ٤٨٩.

عامري، فلست أدري ما هو مصدره في هذا الكلام؟! وهو مع اهتمامه البالغ بتوثيق ما ينقله، لم يوثق هنا ما نقله عن الفيلسوف الشيرازي﵀.

ولعله اختلط عليه الأمر من جهة أنه رأى الملا صدرا يقول: إن ثبوت التحقق يلازم تحقق وجود لا أتم منه من جميع الجهات، فتوهم أنه يقصد من (ثبوت التحقق) تصور وجود الكامل، وأن هذا التصور يستلزم وجود ما يوازيه في الخارج؛ لأن الخارج أكمل من الذهن! وليس هذا مقصود جزماً، والملا صدرا أكبر من أن يقول مثل هذا، وبرهان الصديقين لا ينطلق من المفهوم أصلاً، وإنما من الواقع الخارجي بعد ثبوت أصالة الوجود، والمفهوم مجرد مرآة للواقع، وما في الواقع لا ينفك عن وجود تامٍّ من جميع الجهات.

الملاحظة الثانية: لو قصد الملا صدرا ما ذكره الدكتور عامري فإنه لا ينبغي الاكتفاء في التعليق عليه بعبارة: (**وهو ليس في حقيقته ببرهان لشيء**)، بل ينبغي أن تثار أمامه جملة من الإشكالات، ومنها:

١ـ لزم تحقق شريك لله تعالى، لأننا نتصوره، فيكون موجوداً؛ لأن الوجود الخارجي أكمل من الذهني.

٢ـ هو لا يخرج عن كونه دعوى لتوقفه على إثبات الملازمة بين تصور الشيء وتحققه خارجاً، فإننا نتصور جملة من المفاهيم التي لا وجود لها، كمفهوم جبل من ذهب، وإنسان له ألف رأس، ومجرد كون الوجود الخارجي أكمل من الذهني لا يثبت ضرورة تحقق ما نتصوره خارجاً، فإني ـ مثلاً ـ

أتصور أن لي أخاً يملك علم جبريل عليه السلام، ولكن لا وجود له!

٣ـ كون مفهوم الكامل التام في العقل أنقص من الوجود الخارجي مسلزماً لوجود التام في الخارج لا يثبت كون التام مشتملاً على غاية الرحمة إلا إذا افترضنا أن غاية الرحمة من مقومات التام، فكانت جزءاً من التصور في المرحلة السابقة، وهذا هو محل الكلام. نعم، قد تذكر دعوى أخرى، وهي إن تصور الكامل التام مع إضافة كونه فاعلاً لشيء يستلزم تحققه فاعلاً كذلك.

الملاحظة الثالثة: قوله (**لا يوجد دليل واحد يشترط في الخالق أن يكون رحيماً، وقد تشبث البعض بالدليل الأنطولوجي على وجود الله لإثبات أن الرحمة لازم من لوازم الربوبية**)، ثم قوله: (**ويزعم هذا الدليل أن تصور وجود الذات الكاملة حجة لوجودها، إذ العقل يتصور وجود الإله الكامل، ولما كان الوجود في الواقع أكمل من الوجود في العقل، لزم أن يكون الله موجوداً في الواقع.. وهو ما يلزم منه أن يكون الخالق بالغ الرحمة!**)؛ فيه اضطراب، فإن الحديث في كلامه الأول عن أصل الرحمة، ولكنه في كلامه الثاني انتقل إلى (**بالغ الرحمة**)، وهاتان مرتبتان من البحث، وهو ملتفت إلى الفرق بينهما، ولكنه في هذه الفقرة لم يميز.

الملاحظة الثالثة: لا بد أن نفسر الرحمة الإلهية في رتبة سابقة على رتبة البحث عن برهان عقلي، وهذا مالم يفعله الدكتور، فإن كانت الرحمة صفة ذاتية يلزم من سلبها النقص، فإن برهان عدم نقص الواجب العقلي لمساوقة

النقص للحدوث يثبت الرحمة التامة، ومن الخطأ مع تجويز النقص على الله الركون إلى النقل كدليل وحيد لإثبات الكمال كما فعل الدكتور عامري[١]، لأنه مع النقص لا إله عقلاً، فما قيمة نصوص شرعية تنسب إلى إله لا وجود له عند العقل.

وإن فسرنا الرحمة بأنها صفة فعل نظير الخلق والرزق والإحياء والإماتة، وكان معناها أنه تعالى يوصل الخير، ويدفع الضرر؛ فإنه لن يكون برهان عقلي على لزوم رحمته، بل برهان حدوث العالم يثبت أنه لم يكن رحيماً في الأزل ثم رحم، كما أنه لم يكن خالقاً ثم خلق، ولم يكن رازقاً ثم رزق، كما إنه لا يلزمه لو أراد الرحمة أن يعطي تمام العطاء ويدفع تمام الأضرار، ولا يدل النقل على أنه سيرحم الكل، وبأعلى مراتب الرحمة، وإلا ما نصنع بآيات عدم المغفرة وعذاب الكفار والعصاة، يقول تعالى: ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِىٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[٢].

وكيف ما كان، فقد بين الدكتور عامري في بداية كتابه تأثير مسألة (الشر)

(١) مشكلة الشر: ص ٨٣.
(٢) سورة هود: آية ١٠٥ ـ ١٠٨.

وعناية الباحثين الغربيين بها بقوله: (**تُعتبر مُشكلة الشَّرّ في الغرب اليوم، أهمّ شُبهة إلحاديّة في السِّجال بين المؤمنين والدهريين..صرّح كثير من أئمة الإلحاد، مثل أنتوني فلو(*Antony Flew*)[١]، أهمّ مُنظّري الإلحاد في العالم، في النصف الثاني من القرن العشرين، قبل تراجعه في بداية القرن الواحد والعشرين عن دهريته، أنّ شُبهة الشرّ هي سبب إلحادهم، وجَحْدِهِم وُجُود إله خالق. شبهة الشر هي مادة الاعتراض الأولى في السجالات بين المؤلهين ومخالفيهم، ومن ذلك أن الفيلسوف الأمريكي ستيفن لاو(*Stephen Law*)، في مناظرته مع ويليام لين كريغ(*William Lane Craig*) في موضوع هل يوجد إله؟ (٢٠١١م)، اكتفى ـ تقريبًا ـ باستعراض مُشكلة الشَّرّ لإنكار وُجُود الخالق، وهو ما فعله أيضًا الفيلسوف البريطاني الملحد مايكل تولي(*Michael Tooley*)، في مناظرته مع كريغ (٢٠١٠م)، مُصرّحًا أنّ الحُجَّة المركزيّة للإلحاد هي حُجّة الشَّرّ[٢]... ومن ذلك مايكل روس(*Michael Ruse*) أشهر فلاسفة العلوم المُنافحين بشراسة عن الداروينية ـ في مُناظرته للدَّاعية النصراني فزالا رنا (*Fazale Rana*)، والتي كانت بعنوان: (أصل الحياة: التطوّر أم**

---

(١)*Antony Flew: There is a God: How the world's most notorious atheist changed his mind (New York: HarperOne,* ٢٠٠٧*), p.*١٣

(٢) *Chad Meister and James K. Dew, eds. God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain (Downers Grove, Illinois: IVP Books,* ٢٠١٣*), p.*٢٩٨

التصميم؟) (٢٠١٣م) ـ أنّه لا يرفض الإيمان بوُجُود الله إلّا لسبب واحد، وهو مُشكلة الشَّرّ. إنها الشبهة التي وصفها الشاعر الألماني الملحد جورج بوخنر(*Georg Büchner*) بأنّها:صخرة الإلحاد[١]... تضج المكتبة الغربيّة بالمنشورات في هذا الباب؛ فقد نشر باري وتني(*Barry Whitney*) دراسة ببليوغرافية[٢] عن المؤّلفات الفلسفية واللاهوتية التي نُشِرَت عن مُشكلة الشَّرّ في ثلاثة عقود فقط، من (١٩٦٠-١٩٩٠)، فإذا هي تبلغ: ٤٢٠٠ دراسة)[٣].

فلاسفة الإسلام والشرور:

وكان للفلاسفة الإسلاميين دورٌ كبير وفعال في معالجة مسألة (الشرور وكيفية وقع الشرور في عالم الخِلقة)، فالشيخ ابن سينا وفي كتابه الشفاء وفي المقالة التاسعة في الفصل السادس بحث المسألة بحثًا موسعًا ومعمقًا، ولم يكن يوجد قبله بحث بمستوى بحثه ، وقد تقدم تطويره لجواب أفلاطون وأرسطوا، ومن جاء بعده كانوا عيالاً عليه فأفاد منه وأضاف إلى كلامه، حتى جاء الملا صدرا﵀ فبحث في كتابه الحكمة المتعالية[٤] أبحاث الخير والشر في

---

(١)*Randy Alcorn: If God Is Good: Faith in the Midst of Suffering and Evil (Colorado Springs, Colo.: Multnomah Books, ٢٠٠٩), p.١١*

(٢)*Daniel Howard-Snyder, ed. The Evidential Argument from Evil (Bloomington: Indiana University Press, ١٩٩٦), p.ix*

(٣) مشكلة الشر ووجود الله: ص ١٧ ـ ٢٠.

(٤) الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٥٥ـ ١٠٥.

عدة فصول، وكان بحثه البحث الأوسع والأعمق على الإطلاق، ولو قدر أن يشرح كلامه (شكر الله سعيه) مع إعطائه حقه من التبيين والتوضيح لكان كتاباً كبيراً يربو على خمس مائة صفحة، وأخيراً جاء كتاب (العدل الإلهي) للشهيد المطهري﵀، وهو كتاب ماتع وقيم جدّاً، ميز فيه المؤلف ببراعة حيثيات المسألة وجهاته، وعرض بأسلوب سلس أجوبة الفلاسفة، ثم بحث فوائد وجود الشر، وبيّن عدم إمكان فصل الشر عن الخير في عالم المادة، وذكر جملة من فوائد الشر فيه، فذكر أن تمايز الكون لا يكون إلا بخلقه، وخلقه لا ينفك عن حقيقته المادية التي تتكثر باختلاف العوامل، وقد قال تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾[1]، كما إن وجود الشر يظهر الخير والحسن، فلو كان وجوه الناس بأجمعها جميلة لم يدرك الجمال، لتوقفه على إدراك القبح، ولا يتحقق التكامل إلا بالابتلاء، فإن المصائب والشدائد أمور ضرورية لتكامل الإنسان.

وقد تعجبت لما رأيت الدكتور سامي عامري في كتابه (مشكلة الشر ووجود الله) يشتكي من تجاهل المكتبة العربية لمشكلة الشر ضمن أسئلتها

(١) سورة الرعد: آية ١٧.

الأحدث[١]، وقد قرأت كتابه كله، فلم أجد فيه تناول مشكلة حديثة لم يكن عليها جواب في كتابات شيعية، وبأسلوب عميق دقيق، وقد كان كتابه دون مستوى(العدل الإلهي) ومعالجاته العلمية للشبهات الأحدث، وهو مترجم باللغة العربية، ولكن الدكتور تجنب عرض ما فيه، كما تجنب عرض الدراسات الشيعية الأخرى، ولا أدري ما هو سبب ذلك مع عرضه لكلام باحثين غربيين كثيرين، مع ما في كلامهم من ضعف وعدم دقة أحياناً!

(١) مشكلة الشر: ص ٣١.

الجهة الثانية

أهمية المسألة

قفنا من خلال البحث التاريخي على شيء من جه أهمية هذه المسألة، وفي الجهة الثانية نريد أن نقف قليلاً عند وجه أهميتها.

تيارات فكرية ضحية لمشكلة الشر:

لقد تسبب تحقق الظواهر المبغوضة في الكون في وجود تياراتٍ ثلاثةٍ باطلةٍ في نظر المتدين بأدلة عقلية قطعية، وهذه التيارات هي:

التيار الأول: عقيدة الثانوية:

فالمجوس ـ الذين قدموا جملةً من الأجوبة محاولين من خلالها أن يوفقوا بين وحدة الفاعل والخالق في الكون ووجود الشرور في عالم الخلقة ـ انقسموا في آخر المطاف وبالتحديد في القرن الثالث الميلادي إلى قسمين هما:

القسم الأول: المعتقدون بالتوحيد، وكان اعتقادهم هو إنَّ يزدان هو الإله الواحد وإهرمن فعلٌ من أفعاله.

القسم الثاني: المعتقدون بوجود إلهيين (الثانوية)، وهم أتباع ماني بن فاتك[1] مؤسسة الديانة المانوية، فقد غفل ماني عن الجواب العلمي الدقيق الذي قدمه زردشت فاعتقد بوجود قوتين بينهما تضادٌ ومنافرةٌ، وقال بوجود مصدرين للوجود الإمكاني هما:

المصدر الأول: وهو يزدان، مصدرٌ للخير والنور.

المصدر الثاني: وهو إهرمن، وهو قديمٌ أزليٌّ كيزدان ويفعل الظلمة ويفعل الشرور.

يقول أبو الفتوح الشهرستاني: (**المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم**عليه السلام**، أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح**عليه السلام** ولا يقول بنبوة موسى**عليه السلام**.(حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيّاً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حساسين، داركين، سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة والفعل، والتدبير متضادان. وفي الحيز متحاذيان، تحاذي**

(١) عاش في القرن الثالث الميلادي.

الشخص والظل)[١].

وكالمانوية في الثانوية أصحاب مزدك، و(**مزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ والد أنوشروان، ودعا قباذ إلى مذهبه، فأجابه. واطلع أنوشروان على خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله. حكى الوراق أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين، إلا أن مزدك كان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار. والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق. والنورعالم حسّاس، والظلام جاهل أعمى. وإن المزاج كان على الاتفاق والخبط، لا بالقصد والاختيار، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار**)[٢].

ثم جاءت بعد المانوية الديصانية أصحاب ديصان، وقد جعل العقيدة المناوية عقيدةً لها، حيث كانت العقيدة فيهما ـ المانوية والديصانية ـ واحدةٌ من حيث الشرك والاعتقاد بالثانوية، ولكن الديصانية أضافت تغييرًا بسيطًا فقالت: إنَّ إله النور يزدان يفعل باختياره، وأما أهرمن ـ إله الظلمة ـ فهو فاعلٌ مُوجِبٌ[٣]، أي: فاعلٌ مضطرٌ حيث تصدر منه الظلمة والشرور بلا اختيارٍ بل طبيعةً واضطرارًا، ففاعليته نظير فاعلية الشمس للنور، فإنها تصدره، وتقوم بنسخ الظلمة إلا أنّها ليست مختارةً في فعلها، فلا يتوسط بينها

(١) الملل والنحل: ج١ ص ٢٩٠.
(٢) الملل والنحل: ج١ ص ٢٩٤.
(٣) المصدر السابق: ج١ ص ٢٩٦.

وبين فعلها القصد والاختيار، وكذلك نظير النار التي تقوم بالإضاءة والإحراق، إلا أنّه لا يتوسط بينها وبين فعلها القصد والاختيار.

والذي أوقعهم في حضيض الشرك والاعتقاد بالثانوية هو وجود الشرور في عالم الخلقة، حيث رأوا أنّه لا يوجد جوابٌ علميٌّ مقبولٌ يوفق بين كون الفاعل الأول خيرًا محظًا وبين وجود الشرور، فاعتقدوا بوجود إلهٍ آخر هو إله الظلمة والشر، وهنا وجدت عقيدةٌ باطلةٌ فاسدةٌ سببها وجود الشرور في عالم الخلقة، فنحن بحاجةٍ إذن إلى ذكر جوابٍ علميٍّ دقيقٍ يوفق بين وحدانية الإله وأنّ القديم والأزلي واحد وبين وجود الشرور في عالم الخلقة، وقد كانت الأجوبة تتلخص في عدية الشر، والعدم لا يحتاج إلى علة أو في كون الشر معلولاً للذوات الوجودية المخلوقة بالنسبة والإضافة، وترتبها على فعل الله ليس قبيحاً، لغلبة الخير الموجود في الحقائق المفتاضة على الأول، يقول الملا صدرا رحمه الله: (**إن النفس الإنسانية وإن كانت مجردة ذاتاً لكنها مادية فعلاً... فحيثية كون النفس بالفعل إنما هي من قبل ذاتها المستندة إلى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة إنما هي من جهة أفاعيلها الموقوفة على تهيّؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الأفاعيل. وبالجملة، جهة القوة في كل شيء ترجع إلى الهيولى كما أن جميع جهات الفعلية ترجع إلى القيوم تعالى جدّه. وبهذا الأصل يندفع شبهة الثنوية في صدور [الشرور] الواقعة في العالم عن المبدأ المقدس عن قصد**

الشرور كما سيأتي إن شاء الله العظيم)[1].

ومراده﵀ هو إن الله تعالى يخلق الوجود المادي، وهو خير لا شر فيه، ولكن حيث إن طبيعته أنه بالقوة، ويخرج ضمن شروط وعوامل إلى الفعل؛ فقد يكون تغير بعض الماديات على حسب الآخر، بأن يكون بإعدامه أو إعدام شيء من كمالاته، وهذا مقتضى الفعل المفاض من الله (جل وعلا)، ولا حاجة إلى فرض إله آخر.

وقال الأغا جمال الخوانساري: (**الشرّ الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود أصلًا، بل علّته عدم مثله، والشرور الواقعة في العالم إنّما هي شرور إضافيّة، أي: وجودات توصف بالشرّ بالإضافة، كوجود النار في الثوب مثلاً، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع، وهذه الشرور وإن استدعت علّة موجودة، لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شروراً، فهي من حيث كونها شروراً مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات، ولا استحالة فيه، إنّما المحال صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات، ولم يلزم ذلك، فتأمّل. ثمّ إنّه بما ذكر يندفع شبهة الثنويّة في اثنينيّة المبدأ**)[2].

ومراده: هو إن الله تعالى لم يصدر منه إلا وجود، وهو خير، غير أن الصادر وجود ناقص يوصف بالشر بالإضافة إلى آثاره الصادرة عنه بسبب

(١) الحكمة المتعالية: ج٧ ص ٧٣.
(٢) الحاشية على حاشية الخفري، ص: ٢٠٢.

ضيق وجوده ونقصه، وكونه شرّاً بهذا الاعتبار مجرد وصف انتزاعي مجعول بعرض جعل الذوات الوجودية، فالذات التي هي شر محض لم تصدر من الله تعالى، وما صدر شر عرضيّ لا حقيقيّ.

التيار الثاني: عقيدة التفويض:

عقيدة التفويض تعني أن العبد بعد إيجاده يكون مستغنياً عن الله تعالى في جميع أفعاله الاختيارية، بل في جميع شؤونه، حتى إنه نسب إلى أصحاب هذه العقيدة أنه لو جاز على الله تعالى العدم لم يتأثر عالم الإمكان، وقد نسبت هذه العقيدة إلى المعتزلة، وأطلق خصومهم عليهم لفظ (القدرية)، لبيان أنهم المقصودون في الحديث المعروف: (**إن القدرية مجوس هذه الأمة**)، وقد ذكر الشيخ السبحاني حفظه الله أن الحق هو إن المتبادر من الحديث هو القدرية المنسوبة إلى القدر الذي هو بمعنى التقدير، وهو ظاهر في اعتقاد القدرية بالقدر لا نفيه، فيكون مناسباً للقائلين بالقدر بنحو يخرج العبد عن اختياره في أفعاله، وقد نقل أنه روي عن زيد بن علي رحمه الله أنه قال:(**أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق**)[1].

ولا شك في وجود تيار إسلامي في زمن الأئمة عليهم السلام يعتقد بالتفويض، ولهذا وردت نصوص كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام في تزييفه وبيان بطلانه،

(١) بحوث في الملل والنحل: ج ٣ ص ١٨٤.

ومنها:

١ـ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهعليه السلام قَالَ: **إِنَّ النَّاسَ فِي القَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يزْعُمُ أَنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى المَعَاصِي فهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللهَ فِي حُكْمِهِ فهُوَ كَافِرٌ، ورَجُلٌ يزْعُمُ أَنَّ الأَمْرَ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِمْ فهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللهَ فِي سُلْطَانِهِ فهُوَ كَافِرٌ ورَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللهَ كَلَّفَ العِبَادَ مَا يُطِيقُونَ ولَمْ يُكَلِّفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وإِذَا أَحْسَنَ حَمِدَ اللهَ وإِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ.**

٢ـ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهعليه السلام **فَوَّضَ اللهُ الأَمْرَ إِلَى العِبَادِ فَقَالَ: اللهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوِّضَ إِلَيْهِمْ، قُلْتُ: فَأَجْبَرَ اللهُ العِبَادَ عَلَى أَفْعَالِهِمْ، فَقَالَ: اللهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ عَبْداً عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبَهُ عَلَيْهِ.**

٣ـ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي الحَسَنِ الرِّضَاعليه السلام قَالَ: **ذُكِرَ عِنْدَهُ الجَبْرُ والتَّفْوِيضُ فَقَالَ أَ لَا أُعْطِيكُمْ فِي هَذَا أَصْلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ ولَا تُخَاصِمُونَ عَلَيْهِ أَحَداً إِلَّا كَسَرْتُمُوهُ قُلْنَا: إِنْ رَأَيْتَ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ لَمْ يُطَعْ بِإِكْرَاهٍ ولَمْ يُعْصَ بِغَلَبَةٍ ولَمْ يُهْمِلِ العِبَادَ فِي مُلْكِهِ هُوَ المَالِكُ لِمَا مَلَّكَهُمْ والقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنِ ائْتَمَرَ العِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللهُ عَنْهَا صَادّاً ولَا مِنْهَا مَانِعاً وإِنِ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَ وإِنْ لَمْ يَحُلْ وفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ ثُمَّ قَالَعليه السلام مَنْ يَضْبِطْ حُدُودَ هَذَا الكَلَامِ فَقَدْ خَصَمَ مَنْ خَالَفَهُ.** (١)

---

(١) التوحيد (للصدوق): ص: ٣٦١.

ويظهر من بعض الروايات أن المفوضة كانوا يعملون بقوة، ويقدمون أدلة وبراهين تعجز العامة، فقد روى في البحار عن تفسير العياشي عَنِ الحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الجَمَّالِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا قَالَ: **بَعَثَ عَبْدُ المَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ إِلَى عَامِلِ المَدِينَةِ أَنْ وَجِّهْ إِلَيَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيِّ بْنِ الحُسَيْنِ ولَا تُهَيِّجْهُ ولَا تُرَوِّعْهُ واقْضِ لَهُ حَوَائِجَهُ، وقَدْ كَانَ وَرَدَ عَلَى عَبْدِ المَلِكِ رَجُلٌ مِنَ القَدَرِيَّةِ، فَحَضَرَ جَمِيعُ مَنْ كَانَ بِالشَّامِ فَأَعْيَاهُمْ جَمِيعا، فَقَالَ: مَا لِهَذَا إِلَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، فَكَتَبَ إِلَى صَاحِبِ المَدِينَةِ أَنْ يَحْمِلَ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ إِلَيْهِ، فَأَتَاهُ صَاحِبُ المَدِينَةِ بِكِتَابِهِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا أَقْوَى عَلَى الخُرُوجِ، وهَذَا جَعْفَرٌ ابْنِي يَقُومُ مَقَامِي فَوَجَّهَهُ إِلَيْهِ، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى الأُمَوِيِّ أَزْرَاهُ لِصِغَرِهِ وكَرِهَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُ وبَيْنَ القَدَرِيِّ مَخَافَةَ أَنْ يَغْلِبَهُ وتَسَامَعَ النَّاسُ بِالشَّامِ بِقُدُومِ جَعْفَرٍ لِمُخَاصَمَةِ القَدَرِيَّةِ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الغَدِ اجْتَمَعَ النَّاسُ بِخُصُومَتِهِمَا فَقَالَ: الأُمَوِيُّ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام إِنَّهُ قَدْ أَعْيَانَا أَمْرُ هَذَا القَدَرِيِّ وإِنَّمَا كَتَبْتُ إِلَيْهِ لِأَجْمَعَ بَيْنَهُ وبَيْنَهُ فَإِنَّهُ لَمْ يَدَعْ عِنْدَنَا أَحَداً إِلَّا خَصَمَهُ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ يَكْفِينَاهُ، قَالَ فَلَمَّا اجْتَمَعُوا قَالَ القَدَرِيُّ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام سَلْ عَمَّا شِئْتَ، فَقَالَ لَهُ اقْرَأْ سُورَةَ الحَمْدِ قَالَ: فَقَرَأَهَا، وقَالَ الأُمَوِيُّ وأَنَا مَعَهُ: مَا فِي سُورَةِ الحَمْدِ غُلِبْنَا إِنَّا للهِ وإِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ، قَالَ فَجَعَلَ القَدَرِيُّ يَقْرَأُ سُورَةَ الحَمْدِ حَتَّى بَلَغَ قَوْلَ اللهِ تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فَقَالَ لَهُ جَعْفَرٌ: قِفْ مَنْ تَسْتَعِينُ ومَا حَاجَتُكَ إِلَى المؤونة [المَعُونَةِ] إِنَّ الأَمْرَ**

إِلَيْكَ، فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ واللهُ لا يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ[١].

نسبة التفويض إلى المعتزلة:

وقد جزم جملة من الباحثين بنسبة التفويض إلى المعتزلة، ومنهم:

١ـ الملا صدرا رحمه الله فقد قال: (**فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم إلى أن الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على تلك الأفعال وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم، وقالوا إنه أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر، والمعصية**)[٢].

٢ـ السيد الخوئي رحمه الله، فقد قال: (**ذهب المعتزلة إلى أن الله سبحانه وتعالى قد فوض العباد في أفعالهم وحركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة والاستقلال، بلا دخل لإرادة وسلطنة أخرى فيها، وهم يفعلون ما يشاءون، ويعملون ما يريدون، من دون حاجة إلى الاستعانة بقدرة أخرى وسلطنة ثانية، وبهذه النقطة تمتاز عن نظرية الأمر بين الأمرين، فإن العبد على ضوء تلك النظرية وإن كان له أن يفعل ما يشاء ويعمل ما يريد، إلا أنه في عين ذلك بحاجة إلى استعانة الغير فلا يكون مستقلًّا فيه**)[٣].

٣ـ الشهيد الصدر رحمه الله فقد قال: (**أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان، ولا**

---

(١) بحار الأنوار (ط - بيروت): ج٥، ص: ٥٦.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص: ٣٧٠.
(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٢، ص: ٧٨.

نصيب لرب العباد في الفاعلية، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة، وهذا يرجع بحسب الحقيقة إلى دعوى استغناء المعلول عن العلة بقاء؛ إذ لو فرض حاجة الإنسان في وجوده البقائي إلى الله تعالى ووجوده البقائي هو علة أفعاله إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضيّاً وطوليّاً، وحيث إن هذا المبنى ساقط كما حقق في موضعه من الكلام والفلسفة؛ إذ برهن على أن المعلول بحاجة إلى العلة بقاء أيضاً؛ يثبت بطلان التفويض).[1]

غير أن الشيخ السبحاني حفظه الله أبدى تشكيكاً في صحة النسبة[2]، فقد نقل عن القاضي عبد الجبار قوله: (**ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله اتفاق كل أهل العدل على أن أفعال العباد وتصرفاتهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطاؤه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين**)[3]، وذكر أنها لا تدل على نفيهم حاجة العباد إلى الله تعالى في البقاء، إذ من المحتمل أن القاضي فيها يريد نفي كون الأفعال من خلق الله تعالى مباشرة.

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢، ص: ٢٩.
(٢) بحوث في الملل والنحل: ج ٣ ص ٣٣٣.
(٣) المغني: ج ٦ ص ٤١.

أسباب القول بالتفويض:

وسواء كان التفويض مذهباً للمعتزلة أم لا فإن للقول سببين:

السبب الأول: دعوى أن حاجة الخلق إلى الله تعالى تنحصر في إيجادهم وإحداثهم، وبعد الحدوث يكون البقاء من العبد، وقد قربوا ذلك بأمثلة عرفية مثل بقاء البناء مع موت الباني، قال السيد الخوئي﵀: **(وقد استدل على هذه النظرية بأن سر حاجة الممكنات وفقرها إلى العلة هو حدوثها، وبعده فلا تحتاج إليها أصلاً؛ لاستغناء البقاء عن الحاجة إلى المؤثر. وعليه فالإنسان بعد خلقه وإيجاده لا يحتاج في بقائه إلى إفاضة الوجود من خالقه، فإذن بطبيعة الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تامّاً لا إلى العلة المحدثة ومن الواضح أن مرد هذا إلى نفي السلطنة عن الله عز وجل على عبيده نفياً تامّاً)**[1].

وقد عقد الفلاسفة بحثاً مستقلًّا بعنوان: (ملاك حاجة المعلول إلى العلة)، ونتعرض له هنا بنحو مختصر.

ملاك الاحتياج[2] إلى الجعل في مسألة (الإمكان) أو (العلة والمعلول):

---

(١) محاضرات في أصول الفقه:ج٢، ص: ٧٩.

(٢) قال المحقّق الطوسي﵀: **والحكم بحاجة الممكن ضروري، وخفاء التصديق لخفاء التصوّر غير قادح.** كشف المراد: ص ٦٢.

وقال المحقّق السبزواري﵀: **حاجة الممكن إلى المؤثّر بديهية أولية غير مفتقرة إلى الدليل، بل إلى شيء آخر ممّا يفتقر إليه أقسامه الخمسة الأُخرى، ولكنّ التصديق الأولي قد يحصل فيه خفاء لعدم تصوّر أطرافه، وخفاء التصوّر غير قادح في أولية التصديق. واعلم أنّ القائل بالبخت والاتفاق ينكر هذه القضية، وانكارها مساوق لجواز الترجّح بلا مرجح الذي لا يقول به**

يبحث الحكماء عادة عن ملاك الاحتياج إلى العلّة، أو قُل: عن ملاك الاحتياج إلى (الجعل البسيط)، ويحاولون الإجابة على هذا السؤال: لماذا تحتاج الأشياء إلى أسباب وعلل؟ وبعبارة أخرى: لماذا تحتاج الأشياء إلى جعل العلل؟ وما هو السبب الحقيقي الذي يجعلها متوقّفة عليه؟

وفي مقام الجواب ذكر الحكماء نظريات[1] متعدّدة:

النظرية الأولى: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة نفس (الوجود)[2].

الأشعري أيضاً. شرح المنظومة: ج٢ ص ٢٦٠.

والمراد من قوله: (**غير مفتقر إلى دليل**). ومن قوله: (**ولكنّ التصديق الأولي قد يحصل فيه خفاء... إلخ**) هو إنّ الأولي غير مفتقر إلى الدليل، بل مفتقر إلى منبّهات تفتقر إليها مقدّمات صناعة البرهان، والافتقار إلى المنبّه في المقدّمات لا يوجب كون التصديق غير أولي. راجع تعليقة الشيخ المحقّق حسن زادة الآملي﵀ على شرح المنظومة.

(١) راجع الشوارق ج١ ص ٨٠، وشرح المواقف ج٣ ص ١٣٨، وكشف المراد ص ٢٤، وفلسفتنا ص ٢٧٢، والنهاية ج١ ص ١٣٤. قال الملا صدرا﵀: **إنّ قوماً من الجدليين المتّسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً، وتجشموا في إنكارهم سبيل الحقّ شططاً، وتفرّقوا في سلوك الباطل فرقاً. فمنهم مَنْ زعم أنّ الحدوث وحده علّة الحاجة إلى العلّة. ومنهم مَنْ جعله شطراً داخلاً فيما هو العلّه. ومنهم مَنْ جعله شرطاً للعلّة، والعلة هي الإمكان. ومنهم مَنْ يتأهّب الجدل بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، الموجب لتنفّره عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان**. الأسفار: ج١ ص ٢٠٦.

(٢) قال الشهيد الصدر﵀: **هي النظرية القائلة: إنّ الوجود يحتاج إلى علّة لأجل وجوده، وهذه الحاجة ذاتية للوجود، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرّراً من هذه الحاجة؛ لأنّ سبب الافتقار إلى العلّة سرّ كَمُن في صميمه، ويترتّب على ذلك أنّ كلّ وجود معلول. وقد أخذ بهذه النظرية بعض فلاسفة الماركسية مستندين في تبريرها علمياً إلى التجارب التي دلّت في مختلف ميادين الكون على أنّ الوجود بشتّى ألوانه وأشكاله التي تكشف عنها التجربة لا يتجرد عن سببه ولا**

النظرية الثانية: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الحدوث)[1].

النظرية الثالثة: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الحدوث والإمكان).

النظرية الرابعة: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الحدوث بشرط الإمكان).

النظرية الخامسة: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الإمكان).

النظرية السادسة: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلّة (الإمكان بشرط الحدوث).

النظرية السابعة: ترى أنّ سرّ الاحتياج إلى العلة (الإمكان وعدم الحدوث مانع).

يستغني عن العلّة. فالعلية ناموس عامّ للوجود بحكم التجربة العلمية، وافتراض وجود من غير علّة مناقض لهذا الناموس، ولأجل ذلك كان ضرباً من الاعتقاد بالصدفة التي لا متّسع لها في نظام الكون العام. وقد حاولوا عن هذا الطريق أن يتّهموا الفلسفة الإلهية بأنّها تؤمن بالصدفة نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأ أوّل لم ينشأ من سبب ولم تتقدّمه علّة. فلسفتنا: ص ٢٧٢.

ثمّ ناقش الشهيد﵀ هذه النظرية تارة من خلال تحديد المنهج الذي على ضوئه تتمّ معالجة مثل هذه المسائل الخارجة عن نطاق التجربة؛ وأخرى من خلال بيان خروج الواجب تخصّصاً عن هذا البحث بناءً على الرأي الدقيق.

(١) قال الشريف الجرجاني: **(قال المتكلّمون المحوج) إلى السبب (هو الحدوث) لا الإمكان؛ لأنّ الممكن إنّما يحتاج إلى المؤثّر في خروجه من العدم إلى الوجود، أعني الحدوث، إذ ماهيته لا تفي بذلك، فإذا خرجت إلى الوجود زالت الحاجة. ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء. وأيضاً إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علّته، وإن لم يُلحظ معه شيء آخر. وأيضاً لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم، فيلزم أن تكون الأعدام الأزلية معلّلة مع كونها مستمرة. والكلّ منظور فيه.** شرح المواقف: ج ٣ص ١٦٢.

مناقشة النظرية الأولى:

إنّ اعتبار الوجود ملاكاً وسرّاً لاحتياج المعلول إلى العلّة يلزم منه ارتفاع الاحتياج عند ارتفاع الوجود، وهذا اللازم باطل؛ لأنّنا ندرك بالضرورة احتياج المعلول إلى العلّة في وجوده وعدمه.

هذا مع أنّ وجود المعلول متأخّر رتبةً عن إيجاده، يقال: أوجد فوجد، والإيجاد متأخّر عن الارتباط بالعلّة، إذ ما لم يرتبط المعلول بعلّته لا يتحقّق إيجاده، والارتباط بالعلّة متأخّر رتبةً عن سرّ الارتباط وسببه، وعلى هذا فالوجود متأخّر عن سرّ الارتباط، فإذا كان سرّ الارتباط هو الوجود لزم تأخّر الوجود رتبةً عن نفسه بمراحل، وهو محال.

مناقشة النظرية الثانية:

ويرد على هذه النظرية ـ مضافاً إلى أنّها لا تبرّر حاجة المعلول إلى العلّة ـ:

أولاً: الحدوث كون وجود الشيء بعد عدمه، فهو صفة لوجود الماهية المتحقق، والماهية باعتبار تلبّسها بالوجود تكون ضرورية من باب الضرورة بشرط المحمول، والضرورة مناط الغنا.

وثانياً: الحدوث صفة للوجود الخاصّ، فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف على الصفة، ووجود المعلول مسبوق بإيجاد العلّة، وإيجاد العلّة مسبوق بوجوب المعلول، ووجوب المعلول مسبوق بايجاب العلّة، وإيجاب العلّة مسبوق بحاجة المعلول، وحاجة المعلول مسبوقة بإمكانه، إذ لو لم يكن

ممكناً لكان ضروري الوجود أو العدم، والضرورة مناط الغنا. قال الحكماء: **الماهية تقرّرت فأمكنت، فاحتاجت فأوجبت، فوجبت فأوجدت، فوجدت فحدثت**. فلو كان الحدوث ملاك الاحتياج إلى الجعل لكان متقدّماً على نفسه بمراتب، وهذا محال. وهذا البيان كما ينفي كون الحدوث ملاكاً لحاجة المعلول إلى العلّة فهو ينفي ـ أيضاً ـ كون الحدوث ممّا يتوقّف عليه حاجة المعلول على جمع الاحتمالات الموجودة في النظرية الثالثة والرابعة والسادسة والسابعة، وبهذا تنتفي جميع النظريات المتقدّمة عدا نظرية (الإمكان)[1].

وقد كان الحكماء قبل الفيلسوف الإسلامي الكبير الملا صدرا (قدّس سرّه) يعتقدون بأنّ ملاك الاحتياج إلى العلة (الإمكان الذاتي)، بمعنى أنّ ماهية الممكن لمّا كانت في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم احتاجت في رجحان أيٍّ منهما إلى مرجّح، وهذا المعنى ـ كما هو واضح ـ يلائم القول بـ:(أصالة الماهية).

ولكن وبعد أن أثبت الملا صدرا﵀ أصالة الوجود كان من المناسب البحث عن ملاك الاحتياج في نفس وجود المعلول، وكانت النتيجة باهرة حيث ذكر ﵀ أنّ ملاك الاحتياج إلى العلة (الإمكان الوجودي) الذي يعني أنّ

---

(١) قال العلامة الطباطبائي﵀: **والحجّة تنفي كون الحدوث ممّا يتوقّف عليه الحاجة بجميع احتمالاته من كون الحدوث علّة وحده، وكون العلّة هو الإمكان والحدوث جميعاً، وكون الحدوث علّة والإمكان شرطاً، وكون الإمكان علّة والحدوث شرطاً، أو عدم الحدوث مانعاً.** نهاية الحكمة: ج١ ص١٣٥.

وجود المعلول عين الربط والتعلّق بوجود العلّة[1].

(١) قال الملا صدرا﵀: فالحاصل أن لا شكّ في احتياج المحدّث إلى السبب، وذلك الاحتياج إمّا لإمكانه أو لحدوثه بوجه، لأنّا لو قدّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قدیماً، وهذا الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب، فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إمّا للإمكان أو للحدوث وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر، وهو كون الامكان محوجاً لا غير. أقول: والحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون الشيء تعلقيّاً متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣ ص ٢٥٣.

وقال السيد الخوئي﵀: أما في الأفعال الاختيارية فهي واضحة البطلان. والسبب في ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من أن كل فعل اختياري مسبوق بأعمال القدرة والاختيار وهو فعل اختياري للنفس، وليس من مقولة الصفات، وواسطة بين الإرادة والأفعال الخارجية، فالفعل في كل آن يحتاج إليه ولا يعقل بقاؤه بعد انعدامه وانتفائه، فهو تابع لأعمال قدرة الفاعل حدوثاً وبقاء، فإن أعمل قدرته فيه تحقق في الخارج وإن لم يعملها فيه استحال تحققه، فعلى الأول إن استمر في إعمال القدرة فيه استمر وجوده وإلا استحال استمراره، وعلى الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلة (وهو إعمال القدرة والسلطنة) إن سر الحاجة وهو إمكانه الوجوديّ وفقره الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده من دون فرق بين حدوثه وبقائه، مع أن البقاء هو الحدوث غاية الأمر أنه حدوث ثان ووجود آخر في قبال الوجود الأول، والحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، وعليه فبطبيعة الحال إذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال القدرة فيه والاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني والثالث، وهكذا، فلا يمكن أن نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

وبكلمة أخرى إن كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بتعدد الآنات والأزمان، فيكون في كل آنٍ فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلاً إلا بالاعتبار، وهو إن الدفع مانع عن الوجود الأول والرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع. فالنتيجة إن احتياج الأفعال الاختيارية في كل آن إلى الإرادة والاختيار من الواضحات الأولية، فلا يحتاج إلى زيادة مؤونة بيان وإقامة برهان. وأما في الموجودات التكوينية فالأمر أيضا كذلك؛ إذ لا شبهة في حاجة الأشياء إلى علل وأسباب فيستحيل أن توجد بدونها، وسر حاجة تلك الأشياء بصورة عامة إلى العلة وخضوعها

وأما ما ذكر أصحاب التفويض من أمثلة على بقاء المعلول مع عدم العلة، كبقاء البناء مع موت البنّاء، فقد تعرض له الفلاسفة وغيرهم، فقد قال السيد الخوئي﵀: (**وقد يناقش في ذلك الارتباط بأنه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعية والصناعية حيث إنها باقية بعد انتفاء علتها، وهذا**

لها بصورة موضوعية هو إن الحاجة كامنة في ذوات تلك الأشياء، لا في أمر خارج عن إطار ذواتها فإن كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير ومتعلق به سواء أ كان موجوداً في الخارج أم لم يكن، ضرورة أن فقرها كامن في نفس وجوده ومن الطبيعي أن الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث والبقاء في الحاجة إلى العلة فإن سر الحاجة- وهو الإمكان- لا ينفك عنه، كيف فإن ذاته عين الفقر والإمكان لا أنه ذات لها الفقر. وعلى ضوء هذا الأساس، فكما أن الأشياء في حدوثها في أمس الحاجة إلى وجود سبب وعلة، فكذلك في بقائها، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجة، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجة الأشياء إلى مبدأ العلية والإيجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجة الممكن إلى العلة من ناحيتين: المبدأ والمنتهى. أما من الناحية الأولى فلأنها توجب اختصاص الحاجة بالحوادث وهي الأشياء الحادثة بعد العدم، وأما إذا فرض أن للممكن وجوداً مستمرّاً بصورة أزلية لا توجد فيه حاجة إلى المبدأ، وهذا لا يطابق مع الواقع الموضوعي للممكن حيث يستحيل وجوده من دون علة وسبب، وإلا لانقلب الممكن واجباً، وهذا خلف. وأما من الناحية الثانية فلأن الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغني في بقائها عن المؤثر. ومن الطبيعي إنها نظرية خاطئة لا تطابق الواقع الموضوعي، كيف فإن حاجة الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنة في صميم ذاتها وحقيقة وجودها كما عرفت. فالنتيجة أن هذه النظرية بما أنها تستلزم هذين الخطأين في المبدأ وتوجب تحديده في نطاق خاص وإطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها. فالصحيح إذن هو نظرية ثانية وهي إن منشأ حاجة الأشياء إلى المبدأ وخضوعها له خضوعاً ذاتيّاً هو إمكانها الوجوديّ وفقرها الذاتي. وعلى هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث والبقاء أصلًا، ونتيجة ذلك إن المعلول يرتبط بالعلة ارتباطاً ذاتيّاً وواقعيّاً، ويستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، كما لا يمكن أن تبقى العلة والمعلول غير باقٍ، وقد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العلة والمعلول زماناً.محاضرات في أصول الفقه (طبع دار الهادى)، ج٢، ص: ٨٠.

يكشف عن عدم صحة قانون التعاصر والارتباط وإنه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته، وذلك كالعمارات التي بناها البناؤن وآلاف من العمال، فإنها تبقى سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور ووسائل النقل المادية بشتى أنواعها، والمكائن والمصانع وما شاكلها مما شاده المهندسون وذوو الخبرة والفن في شتى ميادينها، فإنها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاولة وأمد بعيد من دون علة وسبب مباشر لها، وكالجبال، والأحجار، والأشجار وغيرها من الموجودات الطبيعية على سطح الأرض، فإنها باقية من دون حاجة في بقائها إلى علة مباشرة لها. فالنتيجة أن ظواهر تلك الأمثلة تعارض قانون التعاصر والارتباط، حيث إنها بظاهرها تكشف عن أن المعلول لا يحتاج في بقائه واستمرار وجوده إلى علة، بل هو باقٍ مع انتفاء علته)[1].

وخلاصة الجواب عليهم هو: إنه وقع خلط بين العلل التي تعطي الوجود، وتمنحه، وتخرج من العدم، وبين العلل المعدة التي هي وسائط تقرب الشيء من إفاضة الوجود، فالبنّاء لا يعطي البناء الوجود، وإنما حركاته تعد المواد لتحصل على قوة التماسك وهي علة البناء، وهذه القوة وكسائر الموجودات لا تبقى إلا ببقاء علة الكل وهو الله تعالى بعد أن كان الكل في ذاته ممكن ومفتقراً في تحققه، ولهذا يقول السيد الخوئي﵀: **(ولنأخذ بالنقد على**

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢، ص: ٨١.

تلك المناقشة، وحاصله هو إنها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العلية فهماً موضوعيّاً، وقد تقدم بيان ذلك وقلنا هناك: إن حاجة الأشياء إلى مبدأ وسبب كامنة في واقع ذاتها وصميم وجودها، ولا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها. والوجه في ذلك هو إن علة تلك الأشياء والظواهر حدوثاً غير علتها بقاء، وبما أن الرّجل المناقش لم ينظر إلى علة تلك الظواهر لا حدوثاً ولا بقاء نظرة صحيحة موضوعية وقع في هذا الاشتباه والخطأ بيان ذلك: إن ما هو معلول للمهندسين والبنائين وآلاف من العمال في بناء العمارات والدور بشتى ألوانها، وصنع الطرق والجسور والوسائل المادية الأخرى بمختلف أشكالها من السيارات والطيارات والصواريخ والمكائن وما شاكلها؛ إنما هو نفس عملية بنائها وصنعها وتركيبها وتصميمها في إطار مخصوص ومن الطبيعي إن تلك العملية نتيجة عدة من حركات أيدي الفنانين والعمال والجهود التي يقومون بها...و لذا تنقطع تلك الحركات بصرف إضراب العمال عن العمل وكف أيديهم عنها. وأما بقاء تلك الأشياء والظواهر على وضعها الخاصّ وإطارها المعين فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية، وقوة حيويتها، وأثر الجاذبية العامة التي تفرض على تلك الجاذبية المحافظة على وضع الأشياء بنظامها الخاصّ، ونسبة الجاذبية إلى هذه الأشياء كنسبة الطاقة الكهربائية إلى الحديد عند اتصاله بها بقوة جاذبية طبيعية تجره إليها آناً فآناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوة لانقطع منه الجذب لا محالة.

ومن ذلك يظهر سر بقاء الكرة الأرضية وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاصّ ومواضعها المخصوصة، وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية. وقد أصبحت عمومية هذه القوة في يومنا هذا من الواضحات وقد أودعها الله سبحانه وتعالى في صميم هذه الكرة الأرضية وغيرها للتحفظ على الكرة وما عليها على وضعها المعين ونظامها الخاصّ في حين إنها تتحرك في هذا الفضاء الكوني بسرعة هائلة وفي مدار خاص حول الشمس.

وإن شئت فقل: إن بقاء تلك الظواهر والموجودات الممكنة معلول لخصائص تلك المواد الطبيعية من ناحية، والقوة الجاذبية المحافظة عليها من ناحية أخرى فلا تملك حريتها بقاء، كما لا تملك حدوثاً...الأشياء بشتى أنواعها وأشكالها خاضعة للمبدأ الأول خضوعاً ذاتيّاً... الأفعال الاختيارية تشترك مع المعاليل الطبيعية في نقطة واحدة وهي الخضوع للمبدأ والسبب خضوعاً ذاتيّاً الكامن في صميم ذاتها ووجودها. ولكنها تفترق عنها في نقطة أخرى وهي إن المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الأفعال، فإنها تصدر عن مبدئها على ضوء الاختيار وإعمال القدرة[1].

السبب الثاني: العجز عن الجمع بين عدل الله تعالى وصدور الشر

(١) محاضرات في أصول الفقه:ج٢، ص: ٨٣.

الأخلاقي من العباد، فقد أدرك هؤلاء صدور الكفر، والظلم، والكذب، والخيانة من العباد، فأرادوا تنزيه الله تعالى عن فعل هذه القبائح أو المشاركة فيها، فقالوا بأن للعبد قدرة مستقلة عليها، وهو يفعلها مستغنياً عن الله تعالى، وقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: **مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه**[1].

ولعله يستفاد من هذه الرواية أن هؤلاء واجهوا وجود الشرور بشكل عام، فقد وجدوا جملةً من الظواهر المبغوضة والظواهر السيئة، ومنها بعض أفعال العباد، ولا ينحصر الأمر بها، فالمشكلة تتمثل أيضاً في وجود البراكين والزلازل التي تعصف بالأبرياء وتهلك الحرث والنسل ، فواجهوا سؤال الجمع بين عدل الله (سبحانه وتعالى) وأنّه لا يفعل القبيح ولا يُعين ولا يساعد في تحققه وبين وجود القبائح في عالم الخلقة، وكان خيارهم التفويض، وإخراج الله تعالى عن سلطانه بشكل عام.

قال الملا صدر رحمه الله: (**وقالوا على هذا يظهر أمور:**

الأول: فائدة التكليف بالأوامر، والنواهي، وفائدة الوعد، والوعيد.

الثاني: استحقاق الثواب، والعقاب.

الثالث: تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح ، والشرور من أنواع الكفر، والمعاصي، والمساوي، وعن إرادتها، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه

---

(١) بحار الأنوار: ج ٥ ص ٥٤.

من إثبات الشركاء لله بالحقيقة، وقد علمت أن الوجود مجعول له على الإطلاق، ولا شبهة في أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله، وأيضاً يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وأن ما كرهه يكون موجوداً فيه، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوّاً كبيراً)[1]

وحل المشكلة بعين ما تقدم من أفلاطون وأرسطو وغيرهما، وهو ما سوف يأتي بلورته بنحو مترابط فلا حاجة إلى التفويض، و في فعل الإنسان الاختياري بالتحديد يكون الجواب في مقدمات ثلاث:

الأولى: إن الإنسان مفتقر في البقاء إلى الله، ولا يستقل بقدره عنه.

الثانية: إن حقيقة الإنسان تكمن في كونه مختاراً، وليس الاختيار في نوعه عرض ينفك عن طبيعته، فيدور الأمر بين خلقه وعدم خلقه، لا في أن يكون إنساناً وفي نفس الوقت هو مجرد آلة بلا شعور أو ظرف لوجود الفعل.نعم، يمكن يقيد ويفعل فيه الفعل بلا اختياره أن هذا لا ينسجم مع الحكمة في تحقيقه، ثم منع ما تقتضيه الطبيعة دائماً.

الثالثة: إن مجرد كونه مفتقراً إلى الله مع ملكه لزمام أفعاله لمصلحة لا يوجب نسبة أفعاله القبيحة إلى الله تعالى، فالعبد يفعل بقدرة من الله، ولكن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص: ٣٧٠.

بالاختيار، وهذا هو الأمر بين الأمرين، والمنزلة الواقعة بين الجبر والتفويض في روايات أهل البيت عليهم السلام، ففي فقه الرضا عليه السلام: سألت العالم عليه السلام: **أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من ذلك، فقلت له: فمفوض إليهم؟ فقال: هو أعز من ذلك، فقلت له: فصف لنا المنزلة بين المنزلتين، فقال: الجبر هو الكره، فالله تبارك وتعالى لم يكره على معصيته، وإنما الجبر أن يجبر الرجل على ما يكره وعلى ما لا يشتهي، كالرجل يغلب على أن يضرب أو يقطع يده، أو يؤخذ ماله، أو يغصب على حرمته، أو من كانت له قوة ومنعة فقهر، فأما من أتى إلى أمر طائعاً محبّاً له، يعطى عليه ما له، لينال شهوته؛ فليس ذلك بجبر، إنما الجبر من أكرهه عليه، أو اغضب حتى فعل ما لا يريد ولا يشتهيه)**، وعن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام **قالا: (إن الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون، قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض)**[1].

وللعلماء تقريبات في كيفية الجمع بين تأثير الله تعالى وتأثير العبد في العمل الصادر من العبد، وقد عرض الشهيد الصدر رحمه الله في دروسه الأصولية تقريبات ثلاثة، وهي:

التقريب الأول: أن يكون لكل من الإنسان والله تعالى نصيب في الفاعلية

(١) بحار الأنوار: ج ٥ ص ٥١.

بمعنى كونهما فاعلين طوليين، أي: إن الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أوتي من قدرة، وسلطان، وعضلات، وتمام القوى التي استطاع بها أن يحرّك لسانه، ويديه، ورجليه، والله هو الفاعل غير المباشر من باب أن هذه القوى مخلوقة حدوثاً وبقاء له تعالى ومفاضة آناً فآنا ومعطاة.. من قبل الله، وهذا أحد الوجوه التي فسّر بها الأمر بين الأمرين.

وقد ذكر السيد الخوئي﵀ مثالاً لتوضيح هذا التقريب بقوله: **(ولتوضيح ذلك نضرب مثالاً عرفيّاً لتمييز كل من نظريتي الجبر والتفويض عن نظرية الإمامية. بيانه: إن الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثة أصناف. (الأول): ما يصدر منه بغير اختياره وإرادته، وذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد، وقد فقدت قدرته واختياره في تحريك يده، ففي مثله إذا ربط المولى بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً، وفرضنا أن في جنبه شخصاً قاعداً وهو يعلم أن السيف المشدود في يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. ومن الطبيعي أن مثل هذا الفعل خارج عن اختياره، ولا يستند إليه، ولا يراه العقلاء مسؤولاً عن هذا الحادث، ولا يتوجه إليه الذم واللوم أصلاً، بل المسؤول عنه إنما هو من ربط يده بالسيف ويتوجه إليه اللوم والذم، وهذا واقع نظرية الجبر وحقيقتها.**

(الثاني) ما يصدر منه باختياره واستقلاله من دون حاجة إلى غيره أصلاً، وذلك كما إذا افترضنا أن المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر، وقد ملك تنفيذ إرادته وتحريك يده، ففي مثل ذلك إذا صدر منه قتل في الخارج يستند

إليه دون المعطي، وإن كان المعطي يعلم أن إعطاءه السيف ينتهى به إلى القتل كما أنه يستطيع أن يأخذ السيف منه متى شاء ولكن كل ذلك لا يصحح استناد الفعل إليه، فإن الاستناد يدور مدار دخل شخص في وجوده خارجاً، والمفروض أنه لا مؤثر في وجوده ما عدا تحريك يده الّذي كان مستقلًّا فيه. وهذا واقع نظرية التفويض وحقيقتها.

(الثالث) ما يصدر منه باختياره وإعمال قدرته على رغم أنه فقير بذاته وبحاجة في كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير في انقطع الفعل فيه حتماً، وذلك كما إذا افترضنا أن للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تياراً كهربائيّاً ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل، وليصبح بذلك قادراً على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لا لإيصال القوة في كل آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آن عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه فيه وأصبح عاجزاً. وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصاً والمولى يعلم بما فعله ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، إما إلى العبد فحيث أنه صار متمكناً من إيجاد الفعل وعدمه بعد أن أوصل المولى القوة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأما إلى المولى فحيث أنه كان معطي القوة والقدرة له حتى حال الفعل والاشتغال بالقتل، مع أنه متمكن من قطع القوة عنه في كل آن شاء وأراد، وهذا هو واقع نظرية

الأمر بين الأمرين وحقيقتها. وبعد ذلك نقول: إن الأشاعرة تدعي أن أفعال العباد من قبيل الأول...و المعتزلة تدعى أن أفعال العباد من قبيل الثاني وأنهم مستقلون في حركاتهم وسكناتهم، وإنما يفتقرون إلى إفاضة الحياة والقدرة من الله تعالى حدوثاً فحسب...و الإمامية تدعي أن أفعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت أن النظرية الوسطى هي تلك النظرية (الأمر بين الأمرين))[1].

ولا شك في براعة هذا المثال ودلالته على الذكاء الوقاد والقريحة المستقيمة العالية، ولا شك في أن الفعل وإن استند في تحققه في (الثالث) إلى الله تعالى من جهة أنه موجد الإنسان وممكنه، ولولا ذلك لم يتحقق الفعل منه؛ إلا أن الفعل لا ينسب إلى الله تعالى، فما ينسب إليه هو التمكين فقط.

التقريب الثاني: أن يكون الفاعل المباشر هو الله لكن الإرادة ومبادئها مقدمات إعدادية لصدورها من الله تعالى، فعلى هذا الوجه يكون وجود الاختيار من باب كون الإرادة مقدمة إعدادية للفعل،و فرق هذا التقريب عن سابقه هو أنه على السابق يكون الفعل فعل الإنسان مباشرة والله فاعل الفاعل، وأما على هذا التقريب فالله هو الفاعل المباشر والإرادة مقدمة إعدادية لقابلية المحل لإفاضة الفعل، وذكر الشهيدﷺ أن هذا أحد وجوه الأمر بين الأمرين، وذكر أنه يوجب الجبر، ولعله من جهة أن الفعل يكون حتميّاً على العبد بعد إرادة العبد الإعدادية، ولكن قد يقال: إن مجرد لزوم

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢، ص ٩٠.

الفعل بعد الإرادة لا ينافي الاختيار ما دامت الإرادة ليست حتمية، وهي أمر اختياري بيد العبد إيجادها وبيده ترك إيجادها، ولكن يقال: إن الاختياري هو الإرادة نفسها لا الفعل الذي هو فعل صادر عن الله تعالى، والعبد ظرف له. نعم، لا نتصور كون الإرادة مؤثرة ولو على نحو الإعداد في فعل الله تعالى ، والمتصور أنه يفعل بقدرته في حال وجود إرادة العبد، وهذا شبيه بالكسب الذي ذكره الأشاعرة، كما إنه يلزم على هذا التقريب نسبة القبائح إلى الله تعالى، فكيف يكون وجهاً محتملاً للأمر بين الأمرين؟!

التقريب الثالث: ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفوهم، وهو إن الفعل له فاعلان الله والعبد لكن لا طوليان كما على التقريب الأول ولا عرضيان كما على الثاني، بل هي بحسب الحقيقة فاعلية واحدة بنظر تنسب إلى العبد وبنظر آخر تنسب إلى الله تعالى، مبنيّاً منهم على تصور عرفاني يقول: إن نسبة العبد إلى الله نسبة الربط والفناء والمعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي فبالنظر الاندكاكي هذه الفاعلية فعل الله، وبالنظر غير الاندكاكي فعل العبد، وعلق السيد الشهيد على هذا الوجه بأنه مبني على تصور صوفي لا نفهمه [1].

ووجه هذا التقريب[2] هو إن الوجود الإمكاني عين الفقر والحاجة ولا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢، ص: ٢٩.

(٢) وقد تعرض المحقق محمد حسين الأصفهاني﵀ لبيان هذا التقريب بقوله: (قد شاع عن سادتنا المعصومين﵈ في الردّ على الجبرية والمفوضة، أنّه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين(٢)،

وفي هذا المعنى أخبار متكاثرة عن العترة الطاهرة(٢)، ويمكن تقريب هذه الكلمة الإلهية بوجهين.

أحدهما: أنّ العلّة الفاعلية، ذات المباشر للفعل بإرادته، وهي العلّة القريبة، ووجوده، وقدرته، وعلمه، وإرادته، لها دخل في فاعلية الفاعل، ومعطي هذه الأمور هو الواجب، فهو الفاعل البعيد، فمن قصر النّظر على الأول، حكم بالتفويض، ومن قصر النّظر على الثاني، حكم بالجبر، والعاقل المتفطّن، ينبغي أن يكون ذا عينين، فيرى مباشرة الفاعل للفعل، فلا يحكم بالجبر، ويرى أنّ وجوده وقدرته وعلمه وإرادته من قبل الله، فلا يحكم بالتفويض، وهذا هو الظاهر من المحقق الطوسي﵀ وغيره، في بيان هذا المعنى.

وثانيهما: ما هو أدقّ وأقرب إلى توحيد أفعاله تعالى، ف؛نّ الموحّد كما يجب أن يكون موحّداً في الذات والصفات، كذلك يجب أن يكون موحّداً في الأفعال، فكما لا شريك له تعالى في الوجود، فكذلك لا شريك له في الإيجاد. وملخّص هذا الوجه، أنّ الإيجاد يدور مدار الوجود، في وحدة الانتساب وتعدده، والاستقلال وعدمه، فلا بدّ من بيان أمرين: أحدهما: كيفية الوجود، واستقلاله، وعدمه، وتعدد انتسابه وعدمه. ثانيهما: تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر، فنقول:

أمّا **الأوّل**: فمجمل القول فيه أنّه قد تقرّر في محله، أنّ المجعول بالذات، هو الوجود المنبسط الّذي به موجودية الموجودات المحدودة، والماهيات، ومن الواضح أنّ المجعول والمعلول بالذات، حيثية ذاته حيثية المجعولية والمعلولية والارتباط، لا أنّ هناك شيئاً له الربط.و البرهان عليه أنّ كلّ ما كان بذاته مصداقاً ومطابقاً لمحمول اشتقاقي، فهو مصداق ومطابق لمبدئه، أيضاً، وإلا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقي، في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهو خلف، وهذا معنى عدم استقلاله في الوجود، حيث إنّ وجوده محض الربط، وعين الفقر، وإذا عرفت أنّ الوجود المنبسط الّذي به موجودية الموجودات المقيّدة المحدودة، والماهيّات، حيثية ذاته حيثية المعلولية، والمقتضائيّة، والارتباط، والانتساب، تعرف أنّ له بما هو عين كلّ مرتبة بلحاظ إطلاقه، ولا بشرطيته انتسابان، انتساب إلى الفاعل بالوجوب، وهو بهذا الاعتبار فعله تعالى، وصنعه، ومشيته الفعلية، وانتساب إلى القابل بالإمكان، وهو بهذا الاعتبار وجود زيد، وعمرو وغيرهما، من الموجودات المحدودة والماهيات.

وأمّا **الأمر الثاني**: فمختصر الكلام فيه أنّ المجعول بالذات بعد ما كان حيثية ذاته حيثية الربط، والفقر، فلا بدّ من أن يكون أثره كذلك، وإلا لانقلب الربط المحض، إلى محض

استقلال له في نفسه عن الواجب تعالى، وذلك لأن الواجب تعالى أوجد الممكن، ووجود الممكن عين إيجاده، لا أنه تتحقق ماهية وتقبل الوجود، بل (أثر الجعل وجود ارتبط) بالعلة، وهذا معنى قول المحقق الأصفهانيﷺ: (**أنّ كلّ ما كان بذاته مصداقاً ومطابقاً لمحمول اشتقاقي، فهو مصداق ومطابق لمبدئه، أيضاً، وإلا لزم مصداقيته للمحمول الاشتقاقي، في المرتبة المتأخّرة عن ذاته، وهو خلف**)، فإن المقصود منه هو إن الممكن إذا كان مجعولاً ويحمل عليه مشتق (مجعول) فإن ذاته سوف تكون عين المجعولية التي هي مبدأ الاشتقاق، وإلا سوف يكون كونه مجعولاً أمراً متأخراً عن حقيقته، لأنه حكم من أحكامها الثابتة بعد تحققها، وهذا خلف كون ذات الممكن لا تحقق لها قبل الجعل وكونها مجعولة.

الاستقلال، إذ الجاعل بالذات، حيثيّة ذاته، حيثيّة الجاعلية، فإن كانت ذاته مستقلة، كانت حيثية الجاعلية مستقلة، وإن كانت عين الربط، ومحض الفقر، كانت حيثيّة الاقتضاء، والجاعلية عين الربط والفقر، إذ لا تغاير بين الحيثيّتين حقيقة، ومن هنا قلنا سابقاً، انّ التفويض شرك بيّن.

وإذا عرفت دوران الإيجاد في الاستقلال وعدمه، مدار الوجود، تعرف وحدة الانتساب وتعدده أيضا، لما عرفت من أنّ الوجود الإطلاقي، عين كل مرتبة، فأثر كلّ مرتبة له جهتان من الانتساب، كنفس المؤثّر: جهة انتساب إليه تعالى، حيث إنّه أثر فعله الحقيقي الإطلاقي، وهي جهة تلي الربّ، وجهة انتساب إلى العبد حيث إنّه أثر وجوده الحقيقي، وهي جهة تلي الماهية، فكما أنّ وجوده وجوده حقيقة، بلا عناية، ومع ذلك فهو فعل الله وصنعه، كذلك إيجاده إيجاده حقيقة، بلا عناية، ومع ذلك فهو أثر فعله تعالى بلا مجاز، فإذا تمكّن العبد من نفي وجوده عن نفسه، تمكّن من نفي إيجاده عن نفسه، ولهذا صحّ إسناد الفعل إليه تعالى، كما ينسب إلى العبد، كما ورد في الآيات والروايات(٢) كثيراً كما لا يخفى. بحوث في الأصول، ج٢، ص: ٥٥.

وحيث كانت ذاته عين الربط فإنها لن تستقل في شيء من صفاتها وأفعالها عن الواجب، فلا يعقل أن تستبد بكونها فاعلة بالمباشرة، فإن الواجب هو المستقل في تأثيرها، وهو المؤثر حقيقة. نعم، إذا لاحظنا الممكن في نفسه وأعطاه الذهن استقلالاً وتصورناه كوجود له حد يختلف عن غيره من الموجودات، بما في ذلك العلة الواجبة ينسب إليه الفعل، ويعتبر مستقلًّا والواجب فاعل الفاعل، وعلة العلة.

قال الملا صدرا﵀: (**وذهبت طائفة أخرى ـ وهم الراسخون في العلم وهم أهل الله خاصة ـ إلى أن الموجودات على تباينها في الذوات، والصفات، والأفعال، وترتبها في القرب، والبعد من الحق الأول، والذات الأحدية؛ يجمعها حقيقة واحدة إلهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه - حاشا الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركيب ـ بل بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية مع أنها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في أقطار السماوات، والأرضين، ولا ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا ونور الأنوار محيط بها، قاهر عليها، وهو قائم على كل نفس بما كسبت، وهو مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود، عقيب رياضاتهم وخلواتهم، وهو مما أقمنا عليه البرهان ـ مطابقاً للكشف والوجدان ـ فإذن، كما**

أنه ليس في الوجود شأن إلا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلا وهو فعله، لا بمعنى أن فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه، بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة، فلا حكم إلا لله ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود، والسمع،و البصر، وسائر الحواس، وصفاتها،و أفعالها، وانفعالاتها، من الوجه الذي بعينه ينسب إليه، فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز، وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول فكذلك علمه، وإرادته، وحركته، وسكونه، وجميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال، ونقص، وتشبيه، ومخالطة بالأجسام والأرجاس والأنجاس، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً)[1].

ولكن ما ذكر السيد الشهيد﵀ متين؛ فإننا لا نفهم من حاجة الممكن إلا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص ٣٧٤.

أن الممكن حقيقة مجعولة تفتقر إلى العلة في الحدوث والبقاء، فوجودها لا يملك من نفسه أن يشكل مساحة من الواقع ويستمر فيها، وأما أن ذاته لا نفسية لها، ولا معنى مستقل، ووزانها في الواقع وزان المعنى الحرفي في الذهن ، فلا تأثير لها بالمباشرة، وإنما المؤثر بحقيقة معنى الكلمة [1]هو الله تعالى، وهي ليست حتى معدة بالمعنى الاصطلاحي وهو ما يقرب إلى تأثير الفاعل أو يوجب التغيير وهو ما يكون مستقلًّا دونها ومع ذاك تكون الأفعال منسوبة حقيقة إلى الممكان؛فهذا أمر لا نتعقله. نعم، ما نتعقله أن الفعل مباشر من العبد، ولكن بإقدار إلهي، وهذا ما جاء أيضاً في بعض كلمات الملا صدراﷺ فقد قال: (**الاعتقاد في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى:** ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾، **وقوله:** ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، **فأخمد ضرام أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه، وقيامه بك، وسكن جأشك أيها القدري، فإن الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك إذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعا بعين الاعتبار في أفعال الحواس كيف انمحت وانطوت في فعل النفس وتصورها في تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى:** ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ **وتصالحا بقول الإمام الحق:**

(١) نهاية الحكمة: ج٢ ص ٥٤، مع تعليقة الشيخ المصباح.

لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين)[١].

والمتحصل: هو بطلان التفويض ببرهان العقل، ويؤيده النقل، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٣]، والروايات الكثيرة القطعية الصادرة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، على أن التفويض لا يعالج المشكلة من جذورها؛ لأن القائلين به يواجهون السؤال التالي: هل يعلم الله قبل الخلق بأن الكون إذا خلق واستقل سوف تتحقق فيه شرور أم لا؟ فإن كان لا يعلم لزم النقص، وإن كان يعلم فلا بد من البحث عن مبرر مساهمته في إيجاد كون يترتب عليه الشر بقاء وإن لم يكن لله تعالى تأثير في الإبقاء.

التيار الثالث: عقيدة الإلحاد في الذات أو الصفات:

فقد كان وجود الشرور أو الظواهر المبغوضة سبباً لإنكار وجود خالق مدبر للكون، فقد صرح أنتوني فلو (***Antony Flew***) بأن سبب إلحاده شبهة وقوع الشرور في الكون [٤]، فالملحدون يتخذون وجود الظواهر المبغوضة والشرور منطلقاً لتبرير عشوائية الكون، فكأنهم يفترضون أنه إذا وجد إله

---

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ج١ ص٥٨.
(٢) سورة فاطر: آية ١٥.
(٣) سورة الفاتحة: آية ٥.
(٤) هنالك إله: ص ١٣.

فلابد أن يكون للكون شكل آخر، فالإله بالضرورة لا بد أن يكون منسجماً مع رغباتهم وتصورتاهم الساذجة، التي تغفل ذاتية القانون لطبيعية العالم، وغلبة الخير، وسيطرة النظام والإتقان في كل شيء، ومصلحة الإنسان في كثير من الابتلاءات، وقد قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ﴾.

إن تشاغل العقل البشري بمسألة الشر بالنحو الذي يفضي إلى إلحاد جماعة من الناس يعني أهمية هذه المسألة في البحث والتدقيق والتأمل عند الإلهي ، ولهذا أُسس علمٌ مستقلٌ من الثيولوجيا[1] يسمى: بـ(**الثيوديسيا**)[2] وهو معنيٌّ بالبحث عن عدل الله (تبارك وتعالى) ومحاولة التوفيق بين عدل وحكمة الله (سبحانه وتعالى) ووجود الحوادث والظواهر التي تُعَنْوَن بعنوان الشرور،

(١) علم الثيولوجيا ـ علم اللاهوت ـ كلمة مركبة من كلمتين في اللغة اليونانية "ثيو" بمعنى الإله، و"لوجس" بمعنى كلمة، وثيولوجيا تعني كلمات عن الإله، ويحاول هذا العلم الوصول إلى منهجية في معرفة الإله وعلاقاته بالموجودات. بحث بعنوان: "علم اللاهوت، جذوره ومضامينه وتطوراته المعرفية" بقلم إيان مرخان، مجلة الاستغراب، السنة الثالثة، العدد ٧، ربيع الآخر ٢٠١٧م ـ ١٤٣٨ هـ، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة،النجف الأشرف.

(٢) ثيوديسيا (***Theodicy***) كلمة تتكون من مقطعين يونانيين هما: "ثيوس" بمعنى الإله، و"دكي"، بمعنى عدل، ومعناها العدالة الإلهية، وكان ظهور هذه الكلمة لأول مرة بقلم الفيلسوف الألماني ليبنتز عام ١٧١٠، وتمثل الثيوديسيا دفعاً عن الله ضد التهم الناجمة عن رؤية الشر الطبيعي والأخلاقي. بحث بعنوان: "مفارقة الخير والشر في ثيوديسيا القديس أوغسطين" للباحثة آية الدسوقي، بحث ضمن سلسلة أبحاث المؤتمر السنوي الدولي الخامس بعنوان: "كيف نقرأ الفلسفة" ٧ ـ ٨ نوفمبر ٢٠١٩، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

وأيضاً هو معنيّ بإبطال منطلق الملحد في نفي أصل وجود الإله، أو منطلق معطّل صفات الله تعالى والنافي لبعض كمالاته، فقد قيل: إن وجود الظواهر المبغوضة والشرور على عدم وجود إلهٍ كاملٍ في قدرته و علمه؛ لأنَّ فعل الشر القبيح، والقبيح لا يصدر من الكامل، فوجود هذه القبائح دليلٌ على عدم وجود خالقٍ كاملٍ، ولهذا نحن ملزمون في مسألة الشر وعدم منافاة الشرور لوجود وعدل الله (تبارك وتعالى) بأن نوفق بين وجود هذه الظواهر المبغوضة وبين كمال الفاعل والخالق للكون، وهو الحق تعالى (سبحانه وتعالى)، وهذا ما نجده في دعاء إمامنا السجاد عليه السلام حيث يقول: «**قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ، وَلا فِي نِقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الفَوْتَ، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ، وَقَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلهِي عَنْ ذلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً**»[1].

فالإمام زين العابدين عليه السلام يقرر بأنَّ من يقع في العجل ـ كفعل قبيحٍ ـ إنّما هو الجاهل الذي لا يعرف عاقبة الأمور، فيخاف الفوت، وأنَّ الذي يرتكب القبيح لا بد أن يكون ضعيفًا، لأنّه لو كان كاملًا قادرًا على كلِّ شيءٍ لحقق ما يريد من دون أن يقع في القبيح، فوقوعه في القبيح دالٌّ على عجزه، وقد اتضح مما مر ـ وسوف يزداد الأمر وضوحاً بما سيأتي ـ أن فعل الكون بما فيه من ظواهر مبغوضة ليس قبيحاً.

---

(١) الصحيفة السجادية، الدعاء الثامن والأربعون، وكان من دعائه عليه السلام يوم الأضحى ويوم الجمعة.

الجهة الثالثة

بيان حقيقة الشر

بيان حقيقة الشر جهةٌ مهمةٌ جدًّا، ومفصليةٌ في بحث الشرور، لأن الجواب الحاسم على مشكلة (الشر) من جهة تأثيرها على التوحيد ـ كما تقدم ـ تنطلق من إعطاء تفسير عدمي للشر، وهذا ما يقتضي الإمعان والتركيز والالتفات بدقة إلى حيثيات البحث في هذه الجهة.

تعريف الشر وبيان أقسامه:

وجدت نظرياتٌ متعددةٌ في تعريف الشر، حيث قدم الباحثون أكثر من تعريفٍ، ومنها:

التعريف الأول: الشر ما يقابل الخير، وحيث إنَّ الخير هو المحبوب فيكون الشر هو المبغوض.

وقد واجه هذا التعريف جملةً من الإشكالات، ومنها: أنَّ الشرَّ حقيقةٌ موضوعيةٌ لها واقعيةٌ بقطع النظر عن البغض، فالبغض يتعلق بما هو شرٌّ في

نفسه لا أنَّ الشرية تأتي من تعلق البغض بالشيء، فلأنَّ الشيء في نفسه شرٌّ يتعلق به البغض، ولأنّ الشيء في نفسه خيرٌ يتعلق به الحب، والذي يرشدنا إلى واقعية الشر في نفسه ـ بقطع النظر عن تعلق البغض ـ هو تعقلنا أنْ يصاب شخصٌ بمرضٍ جديدٍ لم يسمع به أحدٌ من البشر، وهو أيضًا لا يعلم به وبعد لم تظهر عليه آثار المرض، ففي هذه اللحظة ـ التي تسبق علم الناس بوجود فيروس في الجسد ـ لا يمكن أن يقال بعدم وجود الشر، وتوقف ثبوته على الإدراك وتعلق البغض، فالشر موجود، ولو اطلعنا على واقع الحال لقلنا: أصاب الجسم شر، وقد كنا نجهله، وتعرفنا عليه، مع أنه في اللحظة لم يلتفت الناس إلى أصل وجود الفيروس وإصابة أحد به لا يوجد بغضٌ للمرض المترتب على هذا الفيروس بسبب عدم وجود العلم، وعليه، فقد وجد شرٌّ ولم يوجد بغضٌ متعلقٌ به،بسبب الغفلة أو الجهل، وهذا يدلنا على أنَّ الشر شيءٌ ثابتٌ في ذاته بغض النظر عن الشعور والبغض.

وكذلك نقول: الإثمار خيرٌ للشجرة، مع أنَّ الشجرة لا تملك حبًّا كالحب الذي نملكه، ونقول: الاحتراق شرٌّ لها مع أنَّ الشجرة لا تملك بغضًا تجاه الإحراق المعنى الذي نملكه، فهذه الأمثلة تكشف عن أنَّ الخير والشر أمران واقعيان بغض النظر عن الحب والبغض.

وقد أثبت القرآن الكريم أنَّ الشر ليس فقط لا يتقوم بتعلق المبغوضية به، بل قد يكون ثابتًا مع تعلق الحب به، فبعض الناس قد يتصور نفعه في ظلم

الآخرين، فيعتقد أنَّ الظلم يحقق له نفعًا فيحب أن يظلم، ولكنّ الظلم في الواقع بلحاظ المصالح الجمعية وبلحاظ ما يترتب عليه ولو في النشأة الآخرة هو ضارٌّ وليس بنافعٍ. نعم، قد يكون سببًا لكسب نفعٍ زائلٍ ولكنه سرعان مايزول، إلا أنّه بلحاظ عاقبة الأمور ليس إلا شرًّا، ولذا يقول الحق (تبارك وتعالى): ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡ﴾[1]، فقد يكون الشر محبوبًا، ومن هذا يتضح أننا لا يمكن أن نعرف الشرَّ بأنّه المبغوض.

وسعى بعضٌ من الفلاسفة أن يوجه قول أصحاب هذه التعريف، فذكر أنَّ مرادهم من الحب في الخير والبغض في الشر ليس هو الحب بالمعنى الموجود عندنا كموجوداتٍ شاعرةٍ ومدركةٍ، وإنّما المقصود الملائمة والمنافرة، فالخير هو الملائمة كما في العلم بالنسبة إلى القوة العاقلة فإنه ملائمٌ لها، والشر هو المنافرة كما في الجهل بالنسبة إلى القوة العقلة فهو شرٌّ لأنّه منافرٌ، والأمر كذلك بالنسبة إلى الإثمار والشجرة، فإنَّ الإثمار خيرٌ باعتبار أنّه يلائم الشجرة، وأما الإحراق فهو شرٌّ باعتبار أنّه منافرٌ، فالمقصود بالحب والبغض الملائمة التي تقتضي طلبًا تكوينيًا والمنافرة التي تقتضي نفورًا تكوينيًّا.

التعريف الثاني: الشر ما كان مقابلًا للخير، والخير هو النافع فيكون الشر هو الضار، فما يضرنا شرٌّ بالنسبة إلينا، وهذا التعريف أفضل من التعريف

(١) سورة البقرة: آية ٢١٦.

الأول لأنّه لا يبتلي ببعض الإشكالات التي أوردت على التعريف السابق، فإذا كان الشر هو الضار فستكون له حقيقةً موضوعيةً بغض النظر عن الحب والبغض، فالمرء قد يحب ما يكون ضارًّا بالنسبة إليه ـ ولا يوجد مشكلة في ذلك ـ لجهله ببعض جهات الضرر فيه، وأيضًا إذا كان الشر هو الضرر فنتعقل الشر حتى في الموجودات الفاقدة للشعور كالنباتات بل وحتى في الجامدات، فإذهاب النور ـ مثلًا ـ عن الشمس أو إفقادها القدرة على التوهج يعتبر شرًّا بالنسبة إليها؛ لأنّه ضارٌّ مع أنّها فاقدةٌ للشعور، ولكن مع ذلك لم يكتفي الفلاسفة بهذا التعريف، فقد تأمل فيه الباحثون وذكروا أنَّه تعريفٌ عرفيٌّ مبنيٌّ على المسامحة، فالعقلية العرفية المبنية على المسامحة والتساهل يمكن أن تحكم على الشر بأنّه الضار وتكتفي بذلك، وأما الفيلسوف المدقق الذي يتبع الدقة العقلية فلا يمكن أن يكتفي في تعريف الشر بأنّه الضار، بل سوف يبحث في سبب كون الضار شرًّا، لمعرفة الطبيعة الشريّة التي يتضرر بها الموجود.

التعريف الثالث: ـ ما يذكره الفيلسوف ـ وهو إن الشر في الحقيقة عدم، فهو.. إما عدم الذات، وإما عدم كمالات الذات، وقد يوصف به موجود بالعرض؛ لأنه وجودٌ يترتب عليه عدم الذات أو يترتب عليه عدم كمالات الذات.

وحتى يتضح هذا التعريف أذكر ثلاثة أمور:

الأمر الأول: الكمال الأولي والكمال الثانوي.

للموجود نوعان من الكمال، كمالٌ أوليٌّ وكمالٌ ثانويٌّ، ويتضح هذا المعنى في المثال التالي:

لو لاحظنا فرداً من أفراد الإنسان ـ مثلاً ـ كزيد، فإن وجوده بالنسبة إليه كمالٌ أوليٌّ بحسب اصطلاح الفيلسوف؛ إذ علاقته بالوجود والتحقق والكون تبدأ به، وأما ما يعرض على زيدٍ من الكمالات الملائمة فهي كمالاتٌ ثانويةٌ له ثبت له بعد ثبوت وجود ماهيته، فمثل العلم الذي هو ملائمٌ للقوة العقلية إنما يثبت بعد وجود زيد، والملاذات الملائمةٌ للقوة الحيوانية ـ ملائمةٌ للشهوة ـ تثبت بعد وجوده ـ أيضاً ـ فالكمالات الثانوية لا تشكل حقيقة وجود زيدٍ، وإنّما هي أمورٌ تعرض على وجوده، وهي ملائمةٌ له وتكمله، أي: ترفع نقصًا عنه، كالعلم الذي يرفع نقص الجعل، والبصر الذي يرفع نقص العمى، وهكذا.

وكمالُ زيدٍ الأولّي والثانويّ يتحققان بعلة وسبب وجوده وهو الله (تبارك وتعالى)، فالله (جلَّ وعزَّ) هو الذي يعطي زيدًا الوجود، فهو (سبحانه وتعالى) الواهب للكمال الأولي، كما أنّ زيدًا لا يمكنه أن يستكمل بكمالاته الثانوية ـ فيعرض عليه العلم وملاكة الشجاعة وملاكة الصبر ـ إلا بفيض علته التي أوجدته فإنّه لا حول له ولا قوة إلا بالله (عزَّ وجلَّ)، وهذا يعني أنَّ وجود علة زيدٍ خيرٌ بالنسبة إلى زيدٍ لأنّها تعطيه الكمال.

الأمر الثاني: أنواع الخير.

صنف الفلاسفة الخير إلى أصنافٍ، وقد جمعها الملا صدرا﵀ في قوله: (**إن الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه، ويكون كل ذات مولية وجد القصد إلى شطره في ضروريات وجودها وأوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وأفعالها وثواني فضائلها ولواحقها**)[1].

فالخير هو كمال الوجود، وكل كمال للوجود تطلبه كل ذات موجودة بحسب رتبتها، وهذا يتمثل في أنواع ثلاثة:

النوع الأول: الكمال الأولي وهو الوجود، فإنّ وجود زيدٍ خيرٌ بالنسبة إليه.

النوع الثاني: الكمال الثانوي وهو الصفات والحالات العارضة للوجود والرافعة للنقص، فإنَّ الصفات الكمالية التي تعرض لزيدٍ خيرٌ بالنسبة إليه، وهذا النوع صنفان:

١ـ ما يكون ضروريّاً في الوجود، كالحياة بالنسبة إلى النوع الحي، والبصر في الإنسان ونحوه.

٢ـ ما لا يكون ضروريّاً في الوجود، ولكنه مكملاً ورافعاً لنقص، وقد مثل له بن سينا بعلم الهندسة، فإنه ليس ضروريّاً في وجود الإنسان، ولكنه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٥٨.

كمال له، فقد قال مبيناً أقسام الشر والكمال المقابل له: (**واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم، إما أن يكون شرّاً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، وإما ألا يكون شرّاً بحسب ذلك، بل شرّاً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل. ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه...و ليس هو شرّاً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة، أو بالهندسة أو غير ذلك، فإن ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب كمال الإصلاح في أن يعم...إنما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان، أو شخص نفسه، وإنما يقتضيه الشخص لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق إليه... وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث الشيء إليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأول، فإذا لم يكن، كان عدماً في أمر ما يقتضي في الطباع**)[1].

وخلاصة كلامه: هو إن الكمال الثانوي تارة يكون كمالاً للطبيعة من حيث هي، فيكون مطلوباً في كل فرد من أفرادها، كالحياة والبصر والقوى التي يحفظ بها النوع وجوده، وأخرى لا تكون كمالاً تطلبه الطبيعة من حيث هي مستعدة له بسبب توفر شروط واستعدادات، كما في علم الهندسة.

لا يخفى أن الخير قد يكون ضرورة في تحقق الذات، كصورة الإنسان، وقد

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥٢ـ ٤٥٣.

يكون ضروريّاً في بقاء الذات كالقوى الحيوانية، وقد يكون لازماً كمال الذات كالصحة والبصر، وقد يكون دخيلاً في تكامل الذات كالعلم.

النوع الثالث: وجود العلة الذي يفيض الصنف الأول والصنف الثاني من الكمال، وحيث إن الله تعالى هو الوجود التام الذي لا نقص فيه، وهو مفيض الخيرات على الممكنات، فهو تعالى الخير المحض، ومصدر الخير المقيد بمراتب الموجودات الحادثة المختلفة، سواء كان خيراً أوليّاً أو ثانويّاً، وحيث كانت الخلائق طالبة لخيرها، وتميل إليه بطبيعتها الوجودية، فهو تعالى المطلوب الأول لكل طالب، ولهذا يقول الملا صدرا﵀: (**فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع إمكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء مع المعلولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته إلى حد ولا يكون فوقه غاية**)[1].

والخلاصة: لقد قسم الفلاسفة ما يسمى خيرًا إلى أقسام:

١ـ **الكمال الأولي**، وهو وجود الشيء.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٥٨.

٢ـ **الكمال الثاني**، وهي الكمالات العارضة والطارئة على وجود الشيء.

٢ـ العلة الموجودة للكمال الأولي والكمال الثانوي، وبهذا يكون الفلاسفة قد حددوا لنا ما يسمى بالخير.

الأمر الثالث: أنواع الشر.

وفي مقابل هذه الأنواع الثلاثة للخير ذكر الفلاسفة ثلاثة أقسام للشر، باعتبار أن الشر مقابل الخير:

القسم الأول: عدم الكمال الأولي، فعدم وجود زيدٍ شرٌّ بالنسبة إليه، فإذا كان وجوده خيرًا فعدم وجوده شرٌّ.

القسم الثاني: عدم الكمال الثاني، فإنه إذا كان الكمال الثانوي خيرًا فعدمه وفقدانه والحرمان منه شرٌّ.

القسم الثالث: السبب الوجودي الذي يحقق ـ مع المسامحة في التعبير ـ عدم الكمال الأولي، أوعدم الكمالات الثانوية، فما يكون سببًا لإعدام الوجود أو لسلب الكمالات الوجودية، أو منع تحققها فهو شرٌّ.

وذكر الفلاسفة أننا إذا دققنا في القسم الثالث نجده وجودًا متحققًا، فله كمال أول وثانٍ، فهو في نفسه خير، فهو من حيث هو وجودٌ لا يتصف بأنّه شرٌّ، وإنّما يتصف بالشريّة من حيث هو محققٌ لعدم الوجود أو لعدم الكمالات الثانية المترتبة على الوجود، فلو فرضنا شخصًا يمنع الناس من التعلم، فنحن وبحسب النظرة العرفية نصف وجوده بالشر، ولكن الفيلسوف بحسب

الدقة العقلية يقول: إنَّ وجوده ليس شرّاً، فهو بهذا الوجود يستطيع أن يفعل جملةً من الخيرات، ووجوده خيرٌ من عدمه، فأن يتحقق ويكون مُدركًا قادرًا خيرٌ في نفسه. نعم، هو يتصف بأنّه شرٌّ باعتبار أنّه سببٌ لانعدام الكمال الثانوي عن الناس وهو التعليم، وهذا ما يسمى بالشر بالعرض.

تحليل كلمات الفلاسفة في ماهية الشر:

ومن أهم الكتب المدرسية التي بحثت حقيقة عدمية الشر بالذات كتاب (إلهيات الشفاء) للشيخ ابن سينا، فقد خصص الفصل السابع من المقالة التاسعة لبحث كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، وكما أسلفنا ابتدء بالبرهان اللمي على عموم الخير في المون وغلبته، وهو برهان العناية، وتقدم الحديث فيه سابقاً، ثم دخل في تحليل حقيقة الشر، وذكر أموراً:

الأمر الأول: هو إن للشر اصطلاحين:

الاصطلاح الأول: هو الشر بمعنى العدم والنقص مطلقاً حتى لو كانت طبيعة الناقص غير مستعدة لثبوت الخير الناقص، وغير قابلة له، وهذا كنقصان كمال الاستقلال الساري في جميع مراتب الوجود الإمكاني، وكنقص التجرد التام في رتبة المثال أو نقص رتبة المثال في عالم المادة، وهذا الشر ليس فعلاً صادراً من الله تعالى الذي أوجد المراتب المتعددة للممكنات، فإنه تعالى أوجد الكائنات، ثم هي بنفسها كانت فاقدة غير واجدة لكمالات ما فوقها من

الموجودات، لأن حقيقتها هي واقع رتبتها، وهذا نظير أن يرسم شخص شكل المثلث، فإنه لم يسلب منه ضلعاً فجعله ناقصاً، بل أوجده، وهو يمتاز عن المربع في النقص، فهذا النقص سببه عدم الفعل، وليس فعل السلب والاعدام، وقد بين ابن سينا الشر بهذا الاصطلاح في قوله: (**وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة، وليس فاعلاً فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء**)[1].

وبينه الملا صدرا﵀ بقوله: (**فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الأشياء ويتم به أو بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لأنه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام... وكل موجود دونه بطباع نقصانه... فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء مع المعلولات خيراً محضاً من كل جهة، بل فيه شوب شريّة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته إلى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه ، وهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه، والشر على كلا المعنيين أمر عدمي**)[2].

ووفق هذا الاصطلاح يكون كل ممكن مشتملاً على نحو من الشر، ولا

---

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٥٨.

يمكن تقسيم الممكنات إلى ممكنات فيها شر، وممكنات لا شر فيها، وهذا ما ذكره الملا صدراﷺ في عبارته السابقة، وسبقه فيه العلامة الحليﷺ حيث قال: (...**فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات، فحكموا بأن الوجود خير محض والعدم شر محض، ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود، لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه**)[1].

بل يمكن أن يقال بأن الشر بهذا الاصطلاح يطلع على الممتنعات غير القابلة للوجود، لأنها عدم وفقط، ولا يشترط قابلية المحل للخير في هذا الاصطلاح للحكم بالشريّة.

كما إنه وفق هذا الاصطلاح لا يكون الشر داخلاً في القضاء الإلهي، لأن الشر بهذا المعنى ليس راجعاً إلى فعله تعالى، وإنما منتزع من الحقائق المحدودة، وهذا وجه اندفاع الإشكال فيه لا مجرد كونه اصطلاحاً مغايراً للشر الاصطلاحي الذي تأخذ فيه إمكانية اتصاف الماهية بطارده وهو الكمال، ولهذا لما عرّف الملا صدراًﷺ الشر بهذا الاصطلاح، ثم بحث الشر بالاصطلاح الآتي وخصصه بعالم المادة ـ كما سوف نبين ـ علق على كلامه العلامة الطباطبائيﷺ بقوله: (**كأنهﷺ استشعر أن إرجاع الشر بحسب التحليل إلى العدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنة؛ لأن الماهية**

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٢.

منشأ الأعدام والفقدانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود، فإن كل مرتبة دانية فاقدة لكمال ما فوقها فلا مفر من كون الأعدام والشرور غالبة على الخير في نظام الإيجاد، فأجاب بأن الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات أو عدم كمال ذات، فالواجب أن يكون في الذات قوة عدمه أو عدم كماله وهو المادة، فالشر إنما هو في عالم المادة.

وأنت خبير بأن إرجاع الأمر إلى اصطلاح لا يفيد طائلاً بعد اقتضاء التحليل عموم الشر وتحققه في غير الأمور المادية غاية الأمر أن الشر لا يطلق على هذه الأعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر. كيف لا؟! و قد صرح﵀ كراراً بأن الإمكان والماهية وكل نقص وقصور وحد جهات عدمية والعدم شر. فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الإمكاني لا يخلو من شر غير أن الشر منه ما هو نسبي كحال الممكن بالنسبة إلى الواجب وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة إلى ما فوقها، وهذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند إلى قضاء إلهي، ومنه ما هو من قبيل أعدام الملكات كالموت، وبطلان الحياة، وفقدان الكمال بعد وجدانه وهذا أمر مختص بالمادة والجواب عنه ما أجاب به في المتن فافهم ذلك)[1].

الاصطلاح الثاني: الشر بمعنى عدم الوجود والكمال عن القابل، وما يكون سبباً للعدم، أو يؤول كونه شرّاً إلى العدم، وهو المعنى الاصطلاحي،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٧٠.

والذي تقدم بيانه.

الأمر الثاني: إن الشر بالاصطلاح الثاني له إطلاقان:

الإطلاق الأول: أن يقصد بالشر النقص نفسه وإن لم يكن معه سبب متصل بالناقص المتضرر، كما في الجهل، والضعف، والتشويه في الخلقة، وهذا فيما إذا كان سبب النقص أمر غير متصل بوجود المتضرر والناقص، ومثل لذلك بالسحاب المانعة عن وصول أشعة الشمس عن المستكمل بها، فإن المستكمل بها قد لا يكون له إدراك أصلاً، فيوجد نقص فيه أو منع تكامل بلا إدراك، وقد يكون مدركاً ويوجد مانع لإدراكه أو يكون مدركاً للسحاب الذي له وجود مستقل عنه، كالانسان المحتاج إلى الشمس، ويدرك وجود سحاب يحجم أشعتها، وهنا هو يتضرر من حيث جلده، ويدرك بجهازه الإدراكي، والإدراك ليس نقصاً لجلده بل النقص عدم وصول الأشعة، والإدراك ليس نقصاً لجهازه الإدراكي بل كمال له، ووجود السحاب كمال للسحاب، وفيه نفع لجملة من الموجودات، كالنباتات والحيوانات المحتاجة إلى الظل والماء، وهذا يعني أن وجود السحاب ليس عدماً حقيقيّاً، وإنما هو عدم بالعرض، والعدم الحقيقي فقد الجلد المحتاج إلى أشعة الشمس لما يحتاج إليه.

الإطلاق الثاني: أن يقصد بالشر النقص الذي يكون مع الإدراك في ظرف تحقق النقص، وهو ما يكون سببه متصلاً بالنفس، كما في مورد الألم، والغم،

والحزن، فإن من تحل الحرارة في بدنه فتتلف أنسجة عضو منه يتحقق فيه الفقد والنقص، كما تكون الحرارة وجوداً متصلاً به، فيتحقق إدراكان:

١ـ إدراك تفرق الأعضاء وعدم اتصالها.

٢ـ إدراك الحرارة.

وهنا يكون تفرق الأعضاء هو الشر الحقيقي، وأما الحرارة فشرها بالنسبة إلى العضو الذي تمزق، وأما في نفسها فهي وجود وكمال وتترتب عليه فوائد كثيرة لكثير من الموجودات، كما أن الإدراك ليس شرّاً بل هو كمال للقوة المدركة، وبهذا يكون الشر متمحضاً في العدم النقص.

هل الألم وجود شريٌّ؟

وهنا قد يطرح إشكال على القول بعدمية الشر، وذكره الملا صدرا﵀ بعنوان: (شك وتحقيق)[1]، وهو إشكال المحقق الدواني في حاشية التجريد، وحاصله: إنه إذ تحقق قطع عضو يتحقق أمر وجودي وهو الألم، وهو غير انعدام اتصال العضو، فإن تفرق الأعضاء أمر عدمي والألم من الإدراك وهو أمر وجودي، وذكر المحقق الدواني أن هذا الإشكال وارد على الفلاسفة إذا كان مرادهم من عدمية الشر أن الشر دائماً ذاته العدم، وأما إذا كان مرادهم أن منشأ الشر دائماً يرجع إلى العدم، وأما الشر نفسه فقد يكون وجوداً فلا يرد

(١) الحكمة المتعالية: ج٧ ص ٢٦.

عليهم، لأن الألم وإن كان إدراكاً وجوداً إلا أنه بسبب انعدام السلامة.

وقد تصدى الملا صدرا رحمه الله للإجابة على هذا الإشكال، فذكر أن الألم وإن كان إدراكاً إلا أنه إدراك حضوري حيث يحضر عدم السلامة واتصال العضو لدى المتألم بنفسه، فلا يوجد تفرق، وتصور له، قال رحمه الله: (**مدفوع عنهم بأن الألم إدراك للمنافي العدمي، كتفرق الاتصال، ونحوه؛ بالعلم الحضوري، وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه، لا صورة أخرى حاصلة منه فليس في الألم أمران أحدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لأجلها، بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الألم بعينه، فهو وإن كان نوعاً من الإدراك لكنه من أفراد العدم فيكون شرّاً بالذات، وهو وإن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام الملكات، كالعمى، والسكون، والفقر، والنقص، والإمكان، والقوة، ونظائرها. وقد علمت أن وجود كل شيء عين ماهيته، فوجود العدم عين ذلك العدم، كما أن وجود الإنسان عين الإنسان، ووجود الفلك عين الفلك، وعلمت أيضاً أن العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهاهنا الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذي هو عدمي والإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدمي. فقد ثبت أن الألم الذي هو الشر بالذات من أفراد العدم ولا شك أن العدم الذي يقال: إنه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقا كما أشير إليه سابقا فإذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء أن كلما هو شر بالذات**

فهو من أفراد العدم البتة)[١].

وقد صار جوابه سبباً لجملة من الإشكالات منها:

١ـ ما ذكره العلامة الطباطبائيﷺ ـ وهو إن هذا الجواب لا يأتي فيمن أخبر بموت والده فتألم أو حزن، وليس ذكر المحقق الدواني الألم من جرح إلا كمثال.

٢ـ ما ذكره العلامة الطباطبائيﷺ ـ وهو إن القول بحضور المحسوس كالألم بنفسه، وأنه مدرك بالعلم الحضوي؛ غير صحيح، لكثرة الأخطاء في الحس، فلا يكون العلم بالمطابقة فيها إلا بدليل.

فإن قلت: ولكن كل علم حصولي يرجع إلى حضوري.

قلت: كون العلم الحصولي بمعنى أن الصور حقائق مجردة حاضرة عند النفس تأخذ منها الكيف النفساني، وهذا لا يعني أن مطابقة الصورة الراجعة إلى العلم الحضوري للخارج حضورية[٢].

٣ـ ما ذكره الحكيم السبزواريﷺ[٣] ـ وهو إن المحقق الدواني لا يقصر وجود الألم على تفرق الأجزاء، وإنما يراه شيئاً يتحقق مع التفرق، ولو كان الألم مجرد عدم لكان محض اللاشيئية، ولا خبر عنه، ولا أثر له، فكيف ـ كما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص:٦٢ ـ ٦٤.
(٢) تعليقة العلامةﷺ على الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٦٢.
(٣) المصدر السابق.

أفاد العلامة المصباح﵀[١] ـ يكون حاضراً بالعلم الحضوي؟!

وما ذكر من أنَّ العلم الحضوري وجود المعلوم عند العالم، وإذا كان الشر أمرًا عدميًّا لا شيئية له فكيف يكون موجودًا وحاضرًا عند العالم؟! فيه عدم التفات إلى مبنى الملا صدرا في أعدام الملكات، فالملا صدرا يعتقد بأنَّ الألم عدم ملكةٍ، وعدم الملكة له حظٌّ من الوجود، ويتحقق على نحو الوجود الرابط فيكون شيئاً يتصف به الموجود، وهذا بحث دقيق تعرضنا له في كتاب نظرية المعرفة.

٤ـ ما أفاده العلامة المصباح﵀ـ وهو إن الألم ليس من سنخ الإدراك خلافاً للشيخ ابن سينا[٢]، وإنما هو شيء يحصل من إدراك حصول الملائم، وما يتطلبه الموجود.

من هنا تصدى من جاء بعد الملا صدرا﵀ لدفع إشكال المحقق الدواني، وذكر جوابين:

الجواب الأول: ـ ما ذكره الحكيم السبزواري والعلامة الطباطبائي﵉ ـ وهو إن الألم وإن كان صورة علمية وإدراكاً حصوليّاً إلا أنه ليس شرّاً حقيقة لوجود منفعة فيها..

إمّا لما ذكره العلامة الطباطبائي﵀ من تكامل النفس بالصور، فتكون

(١) تعليقة العلامة المصباح على نهاية الحكمة: ج٢ ص ٣٧٠.
(٢) الإشارات والتنبيهات، النمط الثامن.

شريّة الصورة التي هي الألم من جهة كونها عين المعلوم الخارجي للاتحاد بين ما في العين والذهن[١].

وإمّا لما ذكره الحكيم السبزواري﵀ من أن الألم وإن كان وجعاً لا يلائم، إلا أنه خير في نفسه، وفرق بين كون الشيء شرّاً، وبين كونه لا يلائم[٢].

الجواب الثاني: إن الألم كيف خاص يعرض النفس بسبب حصول سببه، وهو في نفسه لا يتصف بالشر، لأنه منبه حيوي فقد عرف الألم في الطب بأنه **(إحساس مرهق يتسبب عن تنبيه نهايات عصبية ميكروسكوبية تختلف عن سواها من النهايات الحساسة بكونها عارية)**[٣]، فيكون أمراً ضروريّاً لازماً ليكون الكائن الحي محافظاً على نفسه، وقادراً على البقاء، ولعله لهذا عرّف التهانوي الألم بقول: **(الألم إدراك ونَيل لما هو عند المدرِك آفة، وشر من حيث هو كذلك)**[٤]، فجعل كونه شرّاً من حيث كونه إدراكاً لآفة، وأما هو في نفسه فإنه وجود له فوائد متعددة، وقد ذكر منها ـ كما قال أحد الكتاب ـ:

١ـ أنه (ذو فائدة بيولوجية فهو بالرغم من أنه إحساس غير مرغوب فيه يشبه ناقوس الخطر، ويؤدي إلى أعمال عصبية انعكاسية تهدف إلى حماية الجسم من المؤثر الخارجي أو الداخلي الذي قد يتلف الأنسجة، فضلاً عن أن الألم يجبر

(١) تعليقة العلامة﵀ على الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٦٣.
(٢) تعليقة الحكيم السبزواري﵀ على الحكمة المتعالية: ج ٧ ص ٦٥.
(٣) المعجم الكبير مجمع اللغة العربية: ج١ ٤٣٦.
(٤) المعجم الكبير: ج١ ص ٤٣٧.

الإنسان على الراحة وعلى استشارة الطبيب مما لا يترك الفرصة للمرض حتى يستفحل وحينئذ يصعب علاجه، فبذا يكون الألم وقاية للإنسان من آلام أكبر، هذا بالنسبة للألم المادي، وكذلك الحال بالنسبة للألم النفسي، فإن الألم النفسي الناشئ عن خوف العبد من عذاب الله يقيه من وقوع العذاب الأليم به في الدنيا أو الآخرة، ومن ثم فإننا نرى أن العذاب وُصِف بكلمة (أليم) في القرآن الكريم في اثنين وسبعين موضعاً[١].

٢ـ الألم ذو فائدة دينية عظيمة فهو ابتلاء، والابتلاء مع الصبر نعمة تستوجب الشكر، فيطهِّر الله به الإنسان من الآثام والذنوب، بل إن الله إذا أحب عبداً واصطفاه ابتلاه، وأشد الناس بلاءً هم الأنبياء، فعن مصعب بن سعد عن أبيه قال: قلت: يا رسول اللهﷺ أي الناس أشد بلاء؟ قال: «الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل، فيُبتلى الرجلُ على حسب دينه، فإن كان دينه صلباً اشتد بلاؤُه، وإن كان في دِينه رِقَّةٌ ابتلي على حسب دينه، فما يبرح البلاء بالعبد حتى يتركهُ يمشي على الأرض ما عليه خطيئة»[٢].

فالألم يصهر مَعدِن الإنسان المسلم، فتصفو رُوحه، ويزكو خلقه، وتَطهُر نفسه، فألم الابتلاء سبيل إلى لذة التقوى ونعيم القرب من الله، وهل يبرق الذهبُ إلا إذا ذاق آلام النار؟!

(١) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ص ٤٧ ـ ٤٩.
(٢) الجامع الصحيح للترمذي: ج ٤ ص ٥٢٠.

٣ـ الآلام قد تصحح مسار المسلم، وتفيقه من غفوته، فيرجع عن سالف عهده من الذنوب والمخالفات، فمن رحمة الله أنه جعل الآلام نذيراً لخطر داهم وعقوبة شديدة، فإذا أفاق العبد وتضرع إلى الله رفع عنه الضر. قال سبحانه ـ: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَضَّرَّعُونَ ﴾[1]...

٤ـ الألم قرين الإحساس، والإحساس آية الحياة، ولا يمكن أن تُتصور حياة خالية من الإحساس، فأنا أتألم إذاً أنا موجود. فمن أراد أن يعيش بلا ألم ومعانـــاة فقد اختار لنفسه الموت لا الحياة، فأنا موجود إذاً لا بد أن أتألم، وقد خلق الإنسان في كبد ونصب كما قال ـ سبحانه ـ مقسماً: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ۞ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ۞ وَوَالِدٖ وَمَا وَلَدَ ۞ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ ﴾[2].

٥ـ الآلام تربي فينا نعمة الإحساس بالآخرين، فنقدم لهم يد العون والمساعدة، فيتحقق بذلك التكافل الاجتماعي، فالغني يتألم للفقير فتكون الصدقة والزكاة، والمقتدر يتألم للمعوزين فتكون المشروعات الخيرية، والقوي يتألم للضعيف فيكون العون والمساعدة، والعالم أو المخترع يتألم لمأساة مجتمعه ومعاناته فتكون الاختراعات والاكتشافات العلمية، وهكذا.

٦ـ الآلام تقوي العزيمة والإرادة، وتثبت دعائم الرجولة الحقة، فيكتسب

---

(١) سورة الأعراف: آية ٩٤.

(٢) سورة البلد: آية ١ـ٣.

المسلم حصانة من آلام الحياة، ويستمد من مقاومتها قوة وصلابة يستطيع بها مواجهة صعوبات الحياة وظروفها القاسية، فألم الإخفاق يبصر صاحبه بطريق النجاح، وألم القهر والتسلط يدفع صاحبه إلى البحث عن طريق الحرية، وألم الندم على المعصية يقود إلى لذة الطاعة، وألم الفقر يخطو بصاحبه صوب الغنى والثراء. ولا غرو إذا علمنا أن الأعمال الشاقة تزيد المرء قوة وقدرة على تحمل الأعباء...

٧ـ تسهم الآلام في صنع مستقبل الشعوب وقيام حضاراته، فكثير من الأمم عانت آلام التخلف والفوضى ردحاً من الزمان، فما كان منها إلا أن تحسست خطاها نحو العلم والحضارة، مثل أوروبا كانت تعيش في ظلام دامس في العصور الوسطى، ثم ما لبثت أن قامت الثورة الصناعية، ثم الحضارة الغربية التي يزهو العالم بها اليوم، وكثير من الدول عانت آلام الذل والاستعمار، فكان ذلك سبباً في سعيها لاسترداد حريتها ونيل استقلالها...).

أقول: إن جملة من الفوائد التي ذكرها تختص ببعض ألم هذه النشأة، فلا يشمل ألم جهنم كما إن قوله: (**الألم قرين الإحساس، والإحساس آية الحياة، ولا يمكن أن تُتصور حياة خالية من الإحساس**) واضح الفساد، وإلا ما يصنع في حياة الجنة التي يؤمن فيها كل مسلم، ولا ألم فيها ولا نصب ولا تعب؟! فلو استبدله بأن الألم يظهر قدرة الله تعالى على خلقه وإيصاله إلى من يشاء لكان له وجه.

الشر قرين عالم المادة:

الأمر الثالث: هو إن الشر قرين عالم المادة.

فقد قسم الفلاسفة الممكنات التي أوردها الله تعالى إلى قسمين:

القسم الأول: المجردات، وهي التي لا توجد فيها حركة، ولا تخرج من القوة إلى الفعل، وذلك لأنها توجد واجدة لكل كمالاتها بالفعل دفعة واحدة، فلا يتحقق فيها استعداد لأن تتحول من طور إلى طور، بل هي ثابتة مستلذة بكل ما يمكن أن يكون ثابتاً لها من الكمالات. وهذه الموجودات لثباتها وعدم تغيرها، ولتحقق جميع مقتضياتها لها لا تتزاحم بأن يكون تكامل بعضها على حساب منع أو سلب كمال الآخر، فلا يعقل وقوع الشر فيها.

القسم الثاني: الماديات، وهي التي توجد في أول تحققها ضعيفة وفاقدة لجملة من كمالاتها، ويوجد فيها قابلية التكامل ضمن شروط وظروف خاصة، وحيث إنها تتغير وتتبدل وفق الشروط والعوامل فقد يقع بينها تزاحم، فيكون تحرك البعض على حساب كمالات البعض الآخر فيقع بينها الشر، كما في تكامل الحيوان على حساب النبات أو الحيوانات الأخرى التي يتغذى عليها، أو بقاء النار واشتدادها على ما تحرقه، ونحو ذلك، من هنا ذهب الفلاسفة إلى أن الشر لا وجود له في كل الممكنات، وإنما في قسم منها، وهذا القسم محدود جدّاً بالمقارنة مع القسم الذي لا شر فيه، وقد بين ابن سينا وقوع الشر في خصوص عالم المادة بقوله: (**فالشر بالذات هو العدم ولا كل**

عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم، أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة)[1].

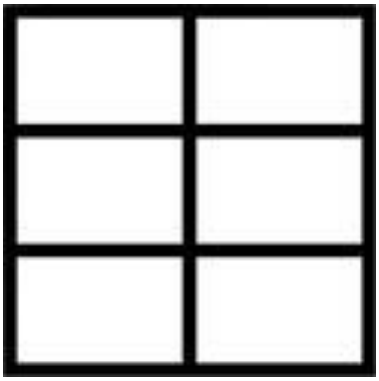
وقد عقد الملاصدرا﵀ فصلاً بعنوان: **(في أن جميع أنواع الشر من القسم المذكور لا توجد إلا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد)**[2]، وبين فيه اختصاص عالم المادة بالشر بالاصطلاح الثاني المتقدم ـ وهو عدم كمال مع وجود قوة وإمكان الاتصاف به، فقال﵀: **(قد علمت أن الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أو عدم كمال لها... فعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الأفلاك وما فيها وما فوقها أصلاً، بل إنما توجد تحت السماء، وفي عالم الكون والفساد، ومادة الكائنات العنصرية...و منشأ ذلك الوقوع هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد؛ فإنه لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، فما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك، والنفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها، وذلك لا يحصل إلا بتفاعل**

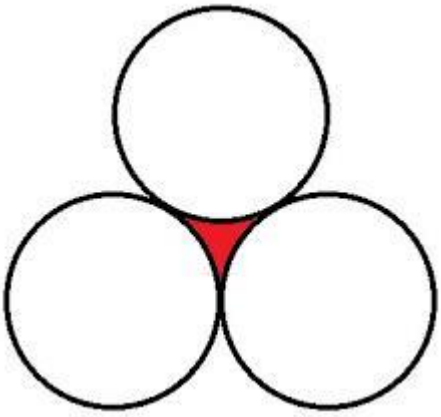
(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٧٠.

الكيفيات المتضادة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي، وشرّاً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية على أن التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل؛ لأن كون الكيفيات، كالحرارة، والرطوبة، واليبوسة، وأشباهها؛ متضادة إنما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي...و لوازم الوجودات كلوازم الماهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الأنواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية ـ كما مر ذكره ـ وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل، وكما لا يمكن أن يجعل الفاعل والأشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات وما ينحل هي إليه كالمثلث المتساوي الأضلاع كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل أصول الكائنات غير متضادة)، ومراده من المثال الأخير بيان أن حقيق كون عالم المادة عالم مادي لا ينفك عن التغير والتضاد أمر ذاتي لا ينفك عن العالم المادي، فلا يعقل وجود عالم المادة بلا تضاد، كما لا يعقل إيجاد عالم من الدوائر، وتكون جميع الخصوص فيه متلاصقة بلا فراغ بين خطين، بل لا بد من وجود فراغات كما في الشكل التالي:

وهذا بسبب قصور عالم الدوائر عن أن يكون كعالم المربعات والمستطيلات، كما في الشكل التالي:





وسوف نوضح هذا ـ إن شاء الله ـ أكثر في الجهة التالية.

الأمر الرابع: هو إن العامل الذي يطرأ على الموجود المادي تارة يكون من نفسه، وهذا كما إذا حدث لمادته في أول نشأتها ما يوجب عدم قابلية التحول من رأس أو عدم قابلية التحول التام، كما إذا عرض بعضُ الأسباب المادةَ القابلة للتحول إلى إنسان، فصارت المادة نفسها غير قابلة للتحول إلى إنسان أو التحول إلى إنسان تام غير مشوه، مع أن الله تعالى يفيض على جميع

الموجودات ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[1]، فهنا يوجد نقص في قابلية الموجود المادي نفسه بسبب حدوث عوامل، سلبت منه القابلية، وأخرى يكون العامل خارجاً، بأن تكون القابلية في نفسها تامة، ولكن يوجد شيء من الخارج يمنع الخير ويدفعه، أو يزيله بعد ثبوته ويرفعه، ومثل الأول: وجود سحاب يمنع ضوء الشمس عن الموجودات المحتاجة إليه، ومثال الثاني: البرد الذي يصيب النبات فيتلفها بعد نموها وازدهارها، وقد بين الملا صدرا﵀ كلام الشيخ ابن سينا بقوله: (**واعلم أن الشرور تلحق المواد على وجهين.. لأنها إما أن تلحقها لأول أمر يعرضها في أول الكون، وإما لأمر يطرأ عليها بعد التكون، فالقسم الأول كما تتمكن في أول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه، كالمادة التي تتكون منها صورة إنسان أو فرس أو نبات إذا عرض لها من الهيئات ما جعلها أسوأ مزاجاً وأقل اعتدالاً وأعصى جوهراً من قبول تلك الصورة على الوجه الأكمل، فلم يقبل التقويم الأحسن والتشكيل الأتم والتخطيط الأليق، فتشوهت الخلقة بسببها، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البينة، لا لأن الفاعل المعطي قد قصر وما أجاد فيما أفاد، بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما القسم الآخر فهو أحد أمرين..إما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله، وإما**

(١) سورة الإسراء: آية ٢٠.

مضاد واصل مبطل للكمال ممحق مثال الأول وقوع سحب كثيرة متراكمة أو أظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ إلى النضج وتنال الكمال، ومثال الثاني حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص، وما يتبعه من الصورة الكمالية)[1].

وهكذا يعود الشر دائماً إلى العدم وجود نقص ما، وإذا وصف موجود بالشر فإنما هو بالعرض من جهة أثره المزاحم، وإلا لا يوجد شر حقيقة، وهذا كما في مثال القتل الذي ذكره العلامة الحليﷺ في (**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**) بقوله: (**إذا تأملنا كل ما يقال له خيرٌ وجدناه وجودًا، وإذا تأملنا ما يقال له شرٌّ وجدناه عدمًا، ألا ترى القتل فإنَّ العقلاء حكموا بكونه شرًّا، وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم، فإنّه ليس شرًّا من حيث قدرة القادر عليه، فإنّ القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث إنَّ الآلة قطاعةٌ (قاطعةٌ) فإنّه أيضًا كمالٌ لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع، بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص، فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات**)[2]، فهوﷺ قد ذكر مثالًا استقرائيًّا يبين فيه رجوع الشر إلى العدم، وإنه: لو فرضنا أنَّ شخصًا بيديه سكينةٌ حادةٌ من حديدٍ، فقام بقطع أوداج شخص آخر بها،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص ٦٨.
(٢) شرح التجريد، المسألة السابعة: في أنّ الوجود خيرٌ والعدم شرٌّ.

ولنفرض أنّه طفلٌ، فإنه لا شك أن هذا الفعل محقق لشرٍ، ولكننا إذا حللنا عناصر هذه الحادثة المفروضة فإننا سوف نقف على العنصر الذي يشكل الشر فيها، ونميزه عن غيره، وفي عملية التحليل سوف نواجه عدة أسئلة:

١ـ هل وجود القاتل شرٌّ؟

الجواب: كلا، فإنَّ وجوده خيرٌ، كوجود أي: إنسانٍ في هذا العالم، حيث إنَّ الوجود خيرٌ من العدم، فهو فالقاتل بوجوده كان مستطيعاً لأن يحقق أعلى مراتب القرب من الله (تبارك وتعالى)، وربما عنده ذرية يعيلهم، وأفعال حسنة من جهات أخرى.

٢ـ هل الشر في قدرة القاتل على أن يحمل السكين ويذبح الطفل؟

الجواب: كلا، فإنَّ القدرة خيرٌ، والقدرة في نفسها ليست شرًّا، ولهذا يمكن أن تصرف في أعمال الخير.

٣ـ هل الشر في كون السكين مصنوعةً من مادة صلبةٍ وحادةٍ؟

الجواب: كلا، لأنَّ صلابة السكين وحدتها من كمالها، ولهذا لا يرغب الناس إلا في السكين الصلبة والحادة والماضية.

٤ـ هل الشر في كون رقبة الطفل لينةً، وتطاوع عملية الذبح؟

الجواب: كلا، فمن الواضح أنّ كون رقبة الإنسان بهذه الكيفية من كمال خلقة الإنسان، فلو كانت الرقبة صلبةً فسوف يكون أمر الناس في عسرٍ، كما هو واضح.

وعليه، فيبقى السؤال ماثلاً ويبحث عن جواب، وهو: أين يقع الشر في هذه العملية المفروضة؟

ويجيب العلامة الحلي ﷺ بأنَّ الشر يقع في قطع الأوداج وإعدام الاتصال الذي أدى إلى انعدام الحياة، فالشر بحسب التحليل راجعٌ إلى انعدام الاتصال وانعدام الحياة المترتب على عملية القتل، وهذا الإنعدام سببه إنعدام الاستقامة الروحية في فرض كون الفاعل متعمداً، وقد أزهق الحياة بغير حق.

فالشر بحسبب التحليل يعود إلى العدم، وفي كل شأنٍ من الشؤون فإنَّ الوجود خيرٌ والعدم شرٌّ، وفي كل حادثٍ وفي كل واقعةٍ إذا حكمنا بالشر لا بد أن نفتش عن عدم تحقق، ولو بسبب فاعل وجودي، وبهذا يصح التعريف الثالث، وهو إن الشر.. إمّا إلى عدم أصل الوجود الشيء، وإمّا عدم وجود كمالٍ من كمالاته الثاثوية، والفاعل للشر ـ وهو معدم أصل الوجود أو كمالته ـ في ذاته ليس شرّاً حقيقة، وإنما هو شر بعرض أثره، فالشر حقيقته ترجع إلى العدم، فما فيه فقدان يكون شرًّا، فقد يكون الشر هو في ذاته أمرًا عدميًّا كانعدام الوجود أو انعدام الكمال، وقد يكون أمرًا وجوديًّا ولكنه منشأ الفقد وعدم الوجدان، كما في البرد المتلف للنبات، أو يكون منشأه الفقد والحرمان، كما في الألم، فالألم لو كان كيفية إدراكٍ وحقيقةً وجوديةً فإنَّ منشأه هو اختلال مزاج البدن بسبب المرض أو بسبب القطع والبتر، فاختلال المزاج تعبيرٌ آخر عن عدم الاعتدال، فالألم وإن كان وجوديًّا إلا أنّه ناشئٌ عن عدمٍ، فيقال له

شر مجازاً بتبع سببه. وهذا هو الوجه في تعبير بعض الروايات عن الله تعالى بأنه خالق الشر، وبيده تدبيره، كما فيما عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في تمجيده للهّ تعالى: (**أنت الله لا إله إلا أنت خالق الخير والشرّ**)[١]، وفي دعاء عرفة: (**بيدك مقادير الخير والشرّ**)[٢]، و عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إن فى بعض ما أنزل الله من كتبه: (**إني أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير وخلقت الشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشر، وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا**)[٣]، فإن المقصود بذلك هو أحد معنيين:

١ـ إن الموجود الذي يوصف بالشر بالعرض من خلق الله تعالى، وهو عز وجل مالك لأمره.

٢ـ إن الله تعالى خالق الوجود المادي، وما فيه من حقائق تستلزم العدم، فيكون خالقاً للعدم تجوزاً، ومدبراً له كذلك بعرض خلق منشأ انتزاعه.

والقرينة على الحمل على أحد هذين المعنيين عدمية الشر الحقيقي.

تطبيق عدمية الشر على أصناف الشرور:

تقدم فيما سبق تقسيم للشر بالنحو الفني ، ويوجد باعتبارات مختلفة عدة

---

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ص ٣٥.

(٢) الإقبال، السيد ابن طاووس: ج٢، الباب الثالث، ص١٢١.

(٣) شرح أصول الكافي: ج ٦ ص ٢٦٨.

تقسيمات، ومنها التقسيم المشهور، وهو تقسيم الشر إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشر الطبيعي، هو الشر الذي لا تتوسط فيه إرادة البشر، كما في الزلازل والبراكين، والأعصاير والفيضانات، والأوبئة التي ليس للناس دخل فيها.

وقد اتضح فيما سبق وجه كون هذه الظواهر من الشر، فإنها تؤدي إلى اعدام الحياة، والسلمة، وممتلكات الناس، ونقص الطعام والشراب، وسائر الحاجات الضرورية وغير الضرورية

القسم الثاني: الشر القِيَمي، وهو الشر الذي يكون مرتبطاً بالأخلاق وكمالات الإنسان الروحية، وهو صنفان:

الصنف الأول: الشرور الأفعالية، وهي الأفعال التي تصدر عن اختيار الإنسان ويكون لها أثر مبغوض، كما في الظلم، والسرقة، والكذب، وخيانة الأمانة، فهذه جملةٌ من الأفعال الإنسانية القبيحة التي توصف بأنها شر، ووصفها بأنها شر ـ حسب التحليل السابق ـ ليس من جهة كونها وجودات تقتضيها ملكات وقوى خاصة للإنسان، فالقدرة على البطش كمال، والبطش قد يكون خيراً، كما إذا كان على مستحق، فيحقق الأمن، وإنما من جهة إحداث نقص فيما وقع عليه الظلم، أو صدر منه الظلم، لمساهمته في اختلال توازن نفسه، وحرمانه كمالات متعددة.

الصنف الثاني: الشرور الصفاتية، وهي الملاكات والأحوال التي تعرض

النفس، كالجبن الذي هو ملكةٌ عند بعض الناس، أو حالٌ يقبل الزوال عند البعض الآخر، فإنّه شرٌّ؛ لأنّه عدم ملكة الشجاعة، وكذلك الشح والبخل فهما ملكةٌ عند البعض أو حالٌ عند الاخر، وهما شرٌّ لأنّهما عدم ملكة الجود أو الكرم.

القسم الثالث: الشر الفلسفي، وهو الشر بالاصطلاح الآخر الذي تقدم شرحه، وهو تعبيرٌ آخر عن العدم، سواءٌ كان اختياريًّا أم لا، وسواء كان مع القابلية أم لا، فإنَّ الكامل الذي لا يداخله عدم مطلقاً والأولى بوصف الخيرية هو الله (تبارك وتعالى)، وسائر مراتب الوجود الإمكانية فيها نحوٌ من النقص والفقر والاستعداد والحاجة، فالصادر الأول منه (سبحانه وتعالى) ـ ولنفرض أنّه العقل، كما ورد في بعض الروايات الشريفة[1] ـ توجد خيرية أتم بالنسبة إلى المراتب النازلة، فهو أكمل موجودٍ ممكنٍ، ولكن هو بالنسبة إلى الله (عزَّ وجلَّ) فاقدٌ لكمال الاستقلال، وهذا الفقد وإن لم يكن باختياره إلا أنّه نحوٌ من أنحاء العدم، وحيث إنَّ كل عدمٍ شرٌّ، فالصادر الأول فيه نسبةٌ من الشر بهذا المعنى، إلا أنّه لا يلام على هذا الشر، لأنّه ليس باختياره وإنّما هو لازمٌ لوجوده، فلازم كونه حادثًا ومخلوقًا ومجعولًا من قبل الله (تبارك وتعالى) أنّه ليس قديمًا و غنيًّا، وأنه يحتاج إلى غيره، وكل هذه أعدامٌ تساوق الشر.

---

(١) بحار الأنوار، ج ١، باب حقيقة العقل وكيفيته وبدو خلقه، ح ٨: وفي حديث آخر أنّه ﷺ قال: «**أول ما خلق الله العقل**».

وقد بين الشيخ ابن سينا رجوع الشر إلى العدم في الطبيعة والأخلاق بقوله: **(إن الشر يقال على وجوه، فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، فكأن الآلام والغموم وإن كانت معاني وجودية ليست أعداماً فإنها تتبع الأعدام والنقصان، والشر الذي هو في الأفعال هو أيضاً أنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذلك إليه، مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، ولا تجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال إلا وهو كمال بالقياس إلى سببه الفاعل له، وعسى أنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل، فالظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلاً، والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية، يعني أنها خلقت لتكون متوجهة إلى الغلبة، تطلبها وتفرح بها، فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، إن ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها، وإنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها، فإن عجزت عنه كان شرّاً لها، وكذلك السبب في الفاعل للآلام والإحراق، كالنار إذا أحرقت مثلاً، فإن الإحراق كمال للنار، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك، لفقدانه ما فقد)**[1].

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥٥ـ٤٥٦.

الجهة الرابعة

المبررات والأجوبة العلمية

نقصد بالمبررات والأجوبة العلمية ما ذكره الباحثون من تخريجات لمعالجة مشكلة وجود الشرور في عالم الخلقة وفي قضاء الله (تبارك وتعالى) في مطارحاتهم العلمية.

في مستهل هذه الجهة لا بد أن أنبه على نقطةٍ مهمةٍ جدًّا على أساسها سوف نصنف هذه التخريجات والمبررات، وهي إنه ليس بالضرورة أن يكون كل جوابٍ نذكره في هذه الوقفة التثقيفية جوابًا صحيحًا مقبولًا، كما أنّه ليس بالضرورة أن يكون كل جوابٍ يُذكر يُهدف منه معالجة مشكلة الشر من جميع جهاتها، بل قد يكون بعض الأجوبة يعالج الشر من جميع جهاته التي ابتلى بها العقل البشري، وقد يكون معالجًا لبعض الجهات دون غيره، فمثلًا قد يكون جواب معالجاً لمشكلة الثانوية، ولا يعالج من جهة الشبهات المنافية للعدل الإلهي.

أصناف الأجوبة العلمية:

وعلى ضوء التنبية نقول: إنَّ التخريجات العلمية التي ذكرت لمسألة (الشر) يمكن أن نصنفها إلى صنفين هما:

الصنف الأول: التخريجات التي تعالج مشكلة (الشر) من جهة فقط.

وكأن تكون مبطلة لما قاله ماني بن فاتك وأمثاله، وهو إنَّ وجود الشر يدل على تعدد الآلهة، فهناك أجوبةٌ علميةٌ تفيد بأنّ وجود الشر لا يدل على تعدد الآلهة، ويمكن أن نلتزم بوحدة القديم الغني ومع ذلك نُخرِّج وجود الشرور من دون حاجةٍ إلى وجود غنيٍّ آخر غير الله (تبارك وتعالى) يكون فاعلًا للخير، أو تكون معالجة لمشكلة دخول الشر في القضاء وثبوت العدل الإلهي، ومن تخريجات هذا الصنف:

١ـ عدمية الشر بصياغة أفلاطون الواصلة.

٢ـ الشر نتيجة فعل الطبيعة وفي وجوده مصالح للشر في عالم المادة.

تخريج عدمية الشر بصياغة أفلاطون:

ذكر أفلاطون في مقام معالجة الشرور ـ بحسب ما وصلنا عنه أنَّ الشرور أمورٌ عدميةٌ لا وجود لها، فإذا كانت كذلك فهي لا تحتاج إلى علةٍ، لأنّ ما يحتاج إلى علةٍ هو الوجود، فالخير الموجود يحتاج إلى علةٍ، وأما المعدوم الذي لا تحقق له لا يحتاج إلى علةٍ.

وهذا الجواب يعالج مشكلة تعدد الآلهة، حيث إنه يفيد أنَّ الكون وجودٌ؛ لأنّ العدم لا تحقق له، وإذا كان وجودًا فعلته علة الوجود، وأما العدم فلا وجود ولا تحقق له، وحيث لا تحقق له فهو لا يحتاج إلى علةٍ أخرى وراء علة الوجود.

بيد أنَّ هذا الجواب لا يعالج مشكلة الشر من جهة العدل الإلهي؛ لأنه من حق قائلٍ أن يقول: لو سلمنا بأنَّ الشر أمرٌ عدميٌّ، إلا أنَّ الله (تبارك وتعالى) خلق هذا العالم الذي لا ينفك عن الأمور العدمية التي هي شر، فإن وجود نقائص شر مبغوض، ولولا ذلك لما ذكرت شبهة دخول الشر في قضاء الله تعالى؛ إذ يمكن أن يلزم بعدم القبح، وينتهي الحديث، بل حاجة إلى البرهنة على أن الشر أمر عدميّ، وعليه، فيأتي السؤال المرتبط بالعدل وهو: إن الله تعالى قادرٌ على كل شيءٍ، وبإمكانه أن يخلق عالماً لا شر فيه البتة، فلماذا خلق (عزَّ وجلَّ) هذا العالم مع وجود نواقص وأعدام؟!

وإذا قيل: إنها لازمه لعالم المادة لا ينفك عنه، وهذا ما ذكر الشيخ ابن سينا بقوله: (**وأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات، فإنما هي من سببين.. سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم، وسبب من جهة الفاعل، فإنه لما وجب أن يكون عنه الماديات، وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة ويفعل فعل المادة إلا أن يكون قابلاً للصورة والعدم، وكان مستحيلاً ألا يكون قابلاً للمتقابلات، وكان مستحيلاً أن يكون للقوى**

الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى، قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها، فإنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار، وهي لا تحرق، ثم كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه محترق ومسخن، وأن يكون فيه محرق مسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الإحراق والاحتراق، كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك)[1]؟

قيل: لماذا يخلق الله (جلَّ وعلا) عالماً لا ينفك عن الشرور العدمية المبغوضة، وتترتب فيه محن وآلام؟! هل أنَّ الله (سبحانه وتعالى) ليس قادراً على أن يخلق عالماً آخر فيه الكمال فقط؟ فإن كان ليس قادرًا فهذا يلزم العجز في ساحته ـ تعالى الله (جلَّ شأنه) عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ أم لأنه (تبارك وتعالى) قادرٌ ولكن لا يعلم كيفية خلق العالم الآخر؟ فإن كان كذلك فهذا يلزم منه أن يكون جاهلًا ـ تعالى الله (تبارك وتعالى) عن ذلك ـ والجاهل لا يكون إلهًا.

فجواب أفلاطون ساهم في حل مشكلة التوحيد، ولكن بقيت مشكلة العدل الإلهي، ولهذا هو بحاجة إلى تتميم وتطوير.

تخريج وجود مصالح للشر في عالم المادة:

فقد ذكر أن وجود الشر في عالم المادة له مبرراته من جهة ما يشتمل عليه من مصالح ويترتب عليه من كمالات، فإن أساس الشر التزاحم، وهو قانون

(١) إلهيات الشفاء: ص ٤٥٦.

رقي الموجودات، وهذا هو سر الابتلاء في عالم الدنيا، والألم كما تقدم أمر لازم لسلامة الأنواع الحية، والشمس التي تحرق الجلد أحياناً، هي لازمة لحفظ الحياة، والنار التي تذهب بالأرواح والممتلكات يتوقف عليه التوازن البيئيّ، والقدرة على التدفئة وطهي الطعام، وصناعة بعض العقاقير والأدوية، كما إن القبح يظهر الجمال، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: (**بمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له**)[1]، وقد ذكر الشهيد المطهري رحمه الله أن التضاد واختلاف حال الموجود المادي باختلاف العوامل والظروف منشأ الخيرات أيضاً[2].

وهذا التخريج يدفع شبهة العدل في بعض جهاتها، لأن التساؤل الوارد على التخريج السابق يأتي هنا، كما تقدم عند الحديث عن الألم أن بعض أفراد الألم لا فائدة فيه، كالألم الحاصل من تعذيب ظالم حتى الموت، لهذا حاول علماء الكلام سد النقص بنظرية التعويض، وهي إن أصل وجود الألم مما لا بد منه في هذا الكون المجعول دفعة واحدة لتحكمه سنن وقوانين مستمرة، وتعطيل القانون ينافي مصلحة الابتلاء، ووجود أعلم بلا فائدة في هذه الدنيا يعوض بالثواب والنعم في النشأة الأخرى، كما إن هذا التخريج لا يدفع شبهة الثانوية، فلنفرض أن للشر فوائد، ولكن هو حقيقة لا تسانخ الله تعالى الخير المطلق، فكيف صدر منه؟

---

(١) نهج البلاغة: ص ٣١٦، رقم الخطبة ١٨٦.
(٢) العدل الإلهي: ص ٢٥٩.

الصنف الثاني: التخريجات التي تعالج جميع المشاكل:

وهذه التخريجات تعالج مشكلة التوحيد وتعالج مشكلة العدل الإلهي ـ أيضًا ـ وبالتالي لسنا بحاجةٍ إلى أن نرمي بأنفسنا في التفويض وإخراج الله (تبارك وتعالى) عن سلطانه.

وهذا الصنف يشتمل على جملةٍ من التخريجات العلمية ومنها:

١ـ التخريج المبني على إنكار التحسين والتقبيح العقليين.

٢ـ التخريج الذي يستند إلى عدمية الشر.

٣ـ التخريج المعتمد على نسبية الشرور.

٤ التخريج المبني على تفسير عدل الله (تبارك وتعالى).

٥ـ التخريج المعتمد على احتمال العقل وجود مصالح لا ضرورة لمعرفتها.

التخريج المبني على إنكار التحسين والتقبيح العقليين:

وهذا الجواب المبني على نظرية الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن العقل لا يدرك قبح الأفعال وحسنها؛ لأنها في نفسها ليست ملونة بلون الحسن والقبح، وإذا قيل: ما هو مصدر أحكامنا على الأفعال بالحسن والفعل، فإن أحكامنا لا يمكن أن تنكر، فمن يشك في الحكم بقبح الظلم وحسن العدل؟

ويجيب الأشاعرة: بأنه الشرع الإلهي، فإنَّ القبيح ما قبحه الشارع والحسن ما حسنه الشارع، وحيث إنَّ الله (تبارك وتعالى) ليس مشمولًا بشريعةٍ فلا قبح في أفعاله، وإذا لم يكن في أفعاله قبحٌ فلا توجد أي مشكلةٍ في القول بأنّ

الشر أمرٌ عدميٌّ، وفَعَلَهُ الله (تبارك وتعالى) بالتبع لإيجاد عالم الوجود، أو أن يقال بأنَّ الشر أمرٌ وجوديٌّ، وقد فَعَلَهُ الله (عزَّ وجلَّ) بالذات كما فعل الموجودات الخيرة؛ لأنَّ فعل الشر ليس قبيحًا في مورده (تبارك وتعالى).

وهذا الجواب يعالج المشكلة من جميع جهاتها، لأنه ينكر القبح في مورد أفعال الله تعالى، ويعطي تعريفاً للعدل الإلهي، وهو أن كل ما يصدر منه ليس قبيحاً لعد ثبوت القبح في أفعاله من رأس، وعليه فلا ضير في خلق العباد وجبرهم على القبائح، وخلق الشر غير المبرر، غير أن المشكلة في سلامة المبنى الذي قام عليه هذا التخريج، فإن الصحيح هو ثبوت التحسين والتقبيح العقليين، وبالتالي لا بد من البحث عن مبرر خلق عالم الآلام والمحن والمصائب، فإنه إذا لم يكن لمبرر رفع القبح يكون قبيحاً لا يصدر من الكامل المطلق.

وقد وقع في هذا التخريج وهو لا يشعر الدكتور سامي عامري حيث قال في سياق الحديث عن عدم وجود دليل عقلي على أن الله تعالى يجب أن يكون رحيماً: (**من الناحية الإسلامية الشرعية ثبت لله سبحانه وصف العدل والرحمة لأنه ألزم نفسه بذلك فقال جل وعلا: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظلموا). قال الإمام ابن رجب: (يعني منع نفسه من الظلم لعباده... وهو مما يدل على أن الله تعالى قادر على الظلم، ولكن لا يفعله**

فضلاً منه وجوداً وكرماً وإحساناً إلى عباده))[1].

وكلامه واضح الفساد فإذا كان العدل ـ وهو وضع الشيء في موضعه ـ غير لازم عقلاً، وإنما هو تفضل من الله تعالى؛ فهذا يعني أنه ليس لازماً؛ لأن من الواضح أنه لا يجب على الله تعالى أن يتفضل على أحد من الخلق، وعليه، فمن أين نعلم بأنه تعالى يلتزم بمنع نفسه من الظلم تفضلاً؟! بل من أين نعلم أنه ألزمها بالعدل وحرم عليها الظلم ولم يوهم العباد، فإنه ما دام يجوز عليه الظلم لا مانع من أن يوهم العباد ويخدعهم؟!

والظاهر أنه اختلط عليه الأمر فلم يفرق بين كون الفعل قبيحاً، والله لا يفعل القبيح، وبين كونه غير مقدور، فالله تعالى إذا حرم على نفسه الظلم علم بأنه قادر عليه، وإلا كان التحريم لغواً، ولا علاقة لهذا بكون الفعل غير لازم، وفي الحقيقة لا معنى لأن يحرم الله على نفسه فعلاً بمعنى يجعل حرمته في عهدة الذات المقدسة بنحو تكون مكلفة كالعباد، وإنما المعنى المقول والمراد الجدي من (**إني حرمت الظلم على نفسي**) هو بيان عدم لياقة الظلم للذات المقدسة المنزعة عن فعل القبيح، فهو لا يفعله، والغريب أنه نقل بعد أسطر قول ابن تيمة: (**وَأهل السّنة أثبتوا مَا أَثْبته لنَفسِهِ لَهُ الملك وَالحَمْد،فَهُوَ على كل شَيْء قدير، وَمَا شَاءَ كَانَ،وَمَا لم يَشَأْ لم يكن، وَهُوَ خَالق كل شَيْء وَهُوَ عَادل فِي كل مَا خلقه وَاضع للأشياء موَاضعهَا وَهُوَ قَادر على أَن يظلم لكنه سُبْحَانَهُ منزه**

(١) مشكلة الشر: ص ٨٣.

عَن ذَلِك لَا يَفْعَله؛ لِأَنَّهُ السَّلَام القدوس الْمُسْتَحق للتنزيه عَن السوء وَهُوَ سُبْحَانَهُ سبوح قدوس يسبح لَهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَالأَرْض)[1].

التخريج الذي يستند إلى عدمية الشر:

وهذا التخريج مصاغٌ بصياغةٍ مختلفة عن صياغة أفلاطون التي كانت بداية الإنطلاق من عدمية الشر لحل المشكلة، ولهذا التخريج تقريران:

تقرير ماري بيكر إيدي:

التقرير الأول: للمسيحية ماري بيكر إيدي التي عاشت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين حيث ماتت سنة ١٩١٠م، وهي التي أسست مؤسسة العلم المسيحي، وهي قريبة العهد وتعتبر من المعاصرين تقريبًا، فقد مزجت هذه الباحثة المسيحية بين العرفان النظري وبعض المعتقدات الهندية وبين المعتقدات المسيحية، وصنعت لها خليطاً جديداً أرادت به أن تعالج مسألة (الشرور)، فذكر أننا في الحقيقة لا نشاهد شرورًا حقيقيةً لها وجودٌ في عالم الواقع؛ لأننا في الحقيقة نعيش في عالم الدنيا حالةً من الرؤيا تشابه الرؤيا في المنام، فكل واحدٍ منا لا يعيش عالماً حقيقيّاً، وإنّما هو يعيش عالماً افتراضيًّا، وفي هذا العالم الافتراضي يتخيل وجود براكين وزلازل وأناسٍ تَظلم وتُظلم، وتَفتك، ويُفتك بها، وهذا نظير ما يراه الإنسان في المنام فإنه يمر في عالم الرؤيا

(١) رسالة في معنى كون الرب عادلاً، من جامع الرسائل: ج١ ص ١٢٩.

بمواقف يشعر فيها باللذة تارةً ويشعر بالألم أخرى، وشعوره شعورٌ قويٌّ، كأنّه حقيقيٌّ وقد يكون إحساسًا وشعورًا أكثر من الشعور والإحساس في عالم اليقظة، ثم إذا انتبه من نومه يلتفت إلى أن ما واجهه من ألمٍ ومحنٍ أو خوفٍ أو يأسٍ أو لذة وسرور؛ لم يكن حقيقيًّا، وإنّما هو شيءٌ من صنع نفسه، والأمر كذلك في عالم الدنيا، فحقيقة الإنسان تعيش عالماً غيبيًّا ملكوتيًّا لا شر فيه، إلا أنَّ هذه الحقيقة غافلةٌ عن عالمها الأصل، وتعيش نحواً من أنحاء الرؤيا، تتوهم فيها أنّها ترى شرورًا، وهي في الواقع لا ترى شرورًا، وإنّما المخيلة تعمل على إنتاج ما يسمى بظواهر الشر أو الحوادث المبغوضة.

وترى إيدي أنها بناء على هذا التقرير قد استطاعت أن تتخلص من مشكلة الشر بشقيها، فالشر لا وجود له؛ لأنّه مجرد وهمٍ، فلا حاجة إلى فرض إلهٍ يكون منتجًا للشر وراء النفس البشرية، وأيضًا الشر ليس فعلًا لله (تبارك وتعالى)، وإنّما هو ضربٌ من ضروب الرؤى في المنامات، فلا يكون منافيًا لعدل الله (عزَّ وجلَّ).

وهذا التخريج ليس تخريجًا صحيحًا في نفسه فهو أشبه بالخيال، وكأن إيدي وقعت في مشكلةٍ وعجزت أن تعطي حلًّا علميًّا دقيقاً فاضطرت إلى أن توقع نفسها في نسف وجود عالم الدنيا وجعل عالم الدنيا عالماً خياليًّا، وفي الحقيقة لا يساهم هذا التقرير في حل المشكلة بقدر ما ينتج الشك في كل شيء حتى في الإيمان بوجود الله تعالى ووحدانيته وحكمته.

نعم، توجد بعض الروايات التي بظاهرها الأولي تدل على ما يقرب من المعنى الذي ذكرته إيدي، كما في الرواية عن النبي الأعظمﷺ أنَّه قال: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**»[1]، فنحن بالموت حقيقةً نخرج من حالةٍ من حالات النوم إلى يقظةٍ حيث ينكشف عنا الغطاء وندرك أننا في حياةٍ واقعيةٍ أخرى وراء هذه الحياة، غير أنه ليس المقصود من هذه الرواية أن وجود الكون مجرد خيال، ولا واقع موضوعي له خارج النفس الإنسانية، وإنما هو بيان لكون عوالم الوجود ذات ظهور وبطون، وبعضها محيط ببعض، وهنالك ترابط بين العوالم ونحو من الاتصال، ولا يوجد فاصل بينها.

نعم، من المحتمل أن إيدي تريد بيان أن الشر نظرة للإنسان إلى العالم سببها الابتعاد عن الاتصال بالله تعالى، ومن يحسن العلاقة مع الله يرى الوجود خيراً لا وجود للشر فيه، وقد نسبت إليها العبارات التالية:

١ـ كبشر نحن بحاجة إلى تمييز ادعاءات الشر، ومحاربة هذه الادعاءات، ليس كحقائق، بل كأوهام؛ لكن الإله لا يمكن أن يكون لديه مثل هذه الحرب ضد نفسه.

٢ـ نصنف المرض على أنه خطأ، ولا يمكن لشيء غير الحقيقة أو العقل أن

---

(١) بحار الأنوار، ج ٥٠، أبواب تاريخ الإمام العاشر، باب معجزاته وبعض مكارم أخلاقه ومعالي أموره عليه السلام، في تعليق العلامة المجلسي على ح ١٥. ووردت أيضًا عن أمير المؤمنين عليه السلام كما في كتاب شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين للعلامة ابن ميثم البحراني، ص ٥٤.

يشفيه.

٣ المرض هو تجربة ما يسمى العقل البشري، إنه الخوف الذي يظهر على الجسم.

التقرير الدقيق لعدمية الشر:

التقرير الثاني: ـ وهو الصياغة العلمية الدقيقة ـ وهو في حقيقته يشتمل على جمع محاولات ثلاثةٍ من المفكرين، وهم:

المفكر الأول: زردشت، وهو الذي ذكر تلازم الشر والخير، وأن الشر مقتضى الفعل الإلهي.

المفكر الثاني: أفلاطون، وهو الذي ذكر عدمية الشر.

المفكر الثالث: أرسطو، وهو الذي ذكر مبرر إيجاد العالم الذي لا ينفك عن الشر.

ونبين هذا التقرير ليكون واضحاً وجليّاً، وعرضاً مبسطاً لما تقدم في الجهة الثانية والثالثة؛ ضمن مقدماتٍ:

المقدمة الأولى: تقسيمات موجودات عالم الإمكان.

المقدمة الثانية: حقيقة الموجودات المادية.

المقدمة الثالثة: موطن الشرور.

تقسيمات موجودات عالم الإمكان:

المقدمة الأولى: قسم الفلاسفة موجودات عالم الإمكان ـ الموجودات المخلوقة والمجعولة التي لم تكن ثم كانت ـ إلى قسمين، وتقدم بيانهما:

القسم الأول: الموجودات المجردة: وهي الموجودات التي يمكن أن توجد واجدةً لكل كمالاتها في لحظةٍ واحدةٍ ـ وتعبير: (في لحظةٍ واحدةٍ) تعبيرٌ مسامحيٌّ تقريبيٌّ ـ بحيث يكون بدؤها ومعادها واحدًا، وليست لها حالةً منتظرةً، فلا تقبل أن تتكامل وتخرج من القوة إلى الفعل، ولا تقبل أن تتطور ويشتد وجودها؛ لأنّها وجدت واجدةً لكل ما يمكن أن يكون ثابتًا لها، فلا يوجد شيء تقبله لتستعد له، وذكر الفلاسفة أنَّ الموجودات المجردة تتمثل في عالم العقول وعالم المثل، والعقول هي المجردة عن المادة وعن صفاتها وآثارها، كالطول والعرض، واللون، والمثل هي المجردة عن المادة دون آثارها.

القسم الثاني: الموجودات المادية: وهي الموجودات التي حقيقتها أنّها إذا وجدت تكون ناقصةً وواجدةً لبعض كمالاتها، وتحتاج إلى شروطٍ حتى تتطور وتكسب باقي الكمالات، فبعض كمالاتها يمكن أن توجد معها في أول جعلها، والبعض الآخر يوجد بعد وجودها لتوقفه على شروط وظروف خاصة تكون بعد الوجود، فلا بد أن تتطور وتخرج من القوة إلى الفعل حتى تظفر بالكمال المفقود.

وهذا نظير بذرة شجرة التفاح، فإن حقيقتها أنَّها بذرةٌ، وإذا وجدت بذرةً

لتتحول حقيقتها إلى شجرة التفاح فلا بد أن تتطور وتتكامل وتخرج من قوة أن تكون شجرةً إلى فعلية أن تكون كذلك، وجملةٌ من الفلاسفة يرون وجود استعداد للتطور في البذرة، وهذا الاستعداد ليس موجودًا في بذرة البرتقال، ويستفاد من ذلك وجود مادةٍ في البذرة تحمل هذا الاستعداد، ولهذا تسمى بذرة التفاح بالموجود المادي، لأنَّ فيها مادةٌ تحمل الاستعداد، والمادة تتطور وتخرج من القوة إلى الفعل من خلال خروجها بعروض صور متعاقبة إلى أن تتحول إلى شجرة كاملة، وكما إنَّ في بذرة التفاح مادةٌ تحمل استعداد التحول إلى شجرة التفاح، فكذلك في بذرة البرتقال، ونطفة الإنسان، والفرس، وسائر الموجودات المادية المتطورة بما في ذلك الجُسيم الأول الذي تحول بعد الانفجار العظيم (***Big Bang***) إلى وجود هذا الكون، فإنَّ الجسيم حامل لقوة واستعداد أن يتحول إلى الكيفية الجمعية التي يشكلها الكون اليوم بجميع أنواعه وعناصره ولكن بعد توفر جملة من الشروط وتحقق مجموعة من العمليات، وهذا الاستعداد يعني أنَّ فيه قوةً، ومادةً تحمل القوة، وهي الاستعداد.

حقيقة الموجودات المادية:

المقدمة الثانية: الموجود المادي حقيقته أنَّه ماديٌّ، وليست المادية شيئًا عارضًا عليه، فالجسيم الذي كوّن هذا الكون بما فيه من الأنواع المختلفة ـ الأحياء وغير الأحياء ـ حقيقته أنّه ماديٌّ، ومعنى أنّه ماديٌّ هو إنَّ كمالاته لا

يمكن أن تثبت له بالفعل، وإنّما تثبت له على نحو التدريج فيما إذا خرج من القوة إلى الفعل، فيشتد وجوده ويتغير وجوده بالتدريج ضمن عوامل، فتنبثق القوى المخزونة فيه، وتتحول كتلته وكثافته إلى الهيئة القائمة اليوم.

ومعنى أنّ المادية حقيقة له تقومه هو إنّه لا يمكن أن نفرضه كموجود مادي موجودًا مجردًا، فلا يمكن أن يقال: لماذا لم يُخلق عالم الدنيا عالماً مجرّدًا كعالم الملائكة أو العقول؟ لأنَّ هذا السؤال في نفسه ليس سؤالاً صحيحًا، فالقول (لماذا خُلق عالم المادة ماديًّا) هو نظير أن يقال: لماذا خلقت (٤) زوجًا ولماذا لم تخلق فردًا؟ أو نظير قولنا: لماذا خلق رقم (٢) بين (١) وبين (٣) ولماذا لم يخلق بين (١٠) وبين (١٢)؟ فهذا السؤال في غير محله؛ لأنَّ الرقم (٢) حقيقته أنّه بين (١) و(٣)، ولكي يتحول إلى رقم ما بين (١٠) وبين (١٢) لا بد أن يتطور وتنظم إليه وحدات، ثم يصبح (١١) فيأخذ موقعه بينهما.

النظرة العرفية والنظرة الدقية:

السؤال عن سبب خلق هذا الكون ماديًّا وعدم خلقه مجردًا، هو سؤالٌ مبنيٌّ في نظر الفيلسوف على النظرة العرفية المسامحية، فالعقلية العرفية تتصور أن الخلق من مادة خاصة خاضعة لزمان ومكان وعلل خاصة أمر عرضي قد ينفك عن الموجود، بينما هذه الأمور قوام هويته وحقيقته بحسب الدقة العقلية، فإنَّ رتب عالم الوجود نظير رتب الأعداد، فكل رتبةٍ تعتبر مقومةً لموجودات تلك الرتبة بحيث لا نتعقل أنَّ موجودات تلك الرتبة تحافظ على

حقيقتها وهي مفروضة الوجود في رتبة أخرى، نعم النظر العرفي يتسامح ويتصور أنَّ الحقيقة في رتبةٍ يمكن أن توجد في رتبةٍ أخرى، فيصدر السؤال المسامحي: لماذا لم يُخلق هذا الموجود بتلك الكيفية؟ فمثلًا نحن نقول: لماذا لم نُخلق في زمن النبيﷺ؟ وهذا سؤالٌ عرفيٌّ مبنيٌّ على النظرة التسامحية، لأني أنا في سنة ٢٠٢١م، وهذا هو ظرف حقيقتي المقوم لي، وهذه المادة التي خُلقت منها وتشكلت فيها في ظرف خاص بسبب سلسلة معقدة من الأسباب والظروف حتى ولدت من أبوين خاصين؛ هي عين وجودي وحقيقتي ، ففرض وجودي في زمن النبيﷺ يعني أني مخلوقٌ من مادةٍ أخرى ومتولدٌ من أبوين آخرين وعملت في وجودي أسبابٌ أخرى، فتلك حقيقةٌ أخرى وناتجٌ آخر، وليس أنا بحسب الدقة، فالنظر العرفي يفكك بيني وبين واقعي وحقيقتي ويفرض أنّه بالإمكان أن أوجد في واقعٍ آخر، ولكنَّ الأمر ليس كذلك.

عالم المادة موطن الشرور:

المقدمة الثالثة: لا يمكننا أن ننكر وجد شرور في عالم الوجود، ولكننا ينبغي أن نعرف جواب السؤال التالي:

هل الشرور موجودة في عالم المجردات وفي عالم الماديات، أم هي موجودةٌ في عالم الماديات الذي نشاهد فيه بعض الشرور؟

ويجيب الفلاسفة عن هذا السؤال بأنّ الشرور لا وجود لها في عالم

المجردات، وذلك أنَّ كل مجردٍ ـ كما تقدم بيانه ـ واجدٌ لكل كمالاته بالفعل، فلا يمكن أن يتكامل على نحو الحركة، ولا يقبل أن يتكامل، ويخرج من القوة إلى الفعل، فلا يقبل أن يتطور ويشتد وجوده أو يتحول من حال إلى حال، فما له من كمال موجود عنده بالفعل فليس طالبًا لشيءٍ من غيره، فإذا كان الشر موجودًا فهو موجودٌ فقط في عالم الماديات؛ لأنَّ المادي ـ كما أسلفنا ـ لا يوجد واجدًا لكل كمالاته بالفعل، وإنّما هو واجدٌ للبعض وهو طالبٌ للبعض الآخر، وطلبه لكمالاته قد يتوقف على الانتفاع بالغير، فيكون الخروج من النقص إلى الكمال في الموجود المادي على حساب موجودٍ ماديٍّ آخر، بأن يكون تكامل موجودٍ يسبب نقصًا لموجودٍ آخر، أي: يحدث عدم وجودٍ أو عدم كمالٍ ثانٍ لموجودٍ آخر.

وقد تقدم الحديث عن حقيقة الشر، وبيان أنها.. إما عدم الوجود أو عدم الكمال الثانوي أو ما يسبب العدم، فالموجود المادي لأنّه متكاملٌ فقد يكون تكامله بإحداث العدم في غيره، وقد يكون تكامله متزاحمًا مع غيره، وبسبب هذا التزاحم يحدث الشر، وهذا نظير نطفة الإنسان، فإنها لكي تتحول إلى إنسانٍ لا بد أن تمر بمراحل في عالم الأرحام، وهي في هذه المراحل تأخذ من قوة الأم فتسبب الضعف والألم، فهي تحدث شرًّا في جسدها، وإذا خرجت من عالم الأرحام تتحول في مراحل النمو إلى تصبح إنساناً كاملاً، ولكي تنمو وتكبر تحتاج إلى أن تقتات على النباتات والحيوانات، فيكون تكامل الفرد

الإنساني على حساب تكاملٍ فردٍ آخر من عالم المادة.

وهذا معنى أنَّ الشر يلازم عالم المادة، لأنَّ عالم المادة هو عالم التكامل، والتكامل قد تكون نتيجته عدم وجودٍ أو عدم كمالٍ لوجودٍ، فالشر ملازمٌ للمادة والمادة ملازمةٌ للعالم الذي نحن نعيش فيه، وهذا يعني أنَّ الشر ليس أمرًا منفكًّا عن عالم المادة، وإنما هو لصيقٌ بعالم المادة، وكل موجود ماد في نفسه كمال، ولكن مقتضى وجوده التضاد والتزاحم، فتحصل إضافات من نسبة تأثير البعض في إعدام وجود أو كمال البعض الآخر وينتزع منها مفهوم الشر، وهذه الإضافات ليست مجعولة بجعل وراء جعل الوجود الجمعي لعالم المادة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشر وإن كان أمرًا عدميًّا أو أمرًا وجوديًّا يؤدي إلى تحقق العدم، إلا أنّه شيءٌ ملاصقٌ ومقارنٌ وملازمٌ لعالم المادة، بنحو لا يمكن بحسب الدقة الفلسفية أن يقال: لماذا لم يخلق الله (تبارك وتعالى) عالم المادة بلا شرورٍ؟ لأنّ هذا يعني أن يخلق الله (عزَّ وجلَّ) عالم المادة بلا مادةٍ، وهو كأن يخلق الأربعة ليست زوجًا، وهذا مستحيلٌ، وهذا المعنى هو الذي نقلناه عن زردشت عندما قال: إن الله تعالى مصدر النور إلا أن النور الصادر منه يلزم الظل ، بالبيان الذي ذكرناه انجلى أكثر واتضح معنى أنّ الشر مندمجٌ ومندكٌ في موجودات عالم المادة، وهذه النشأة التي نحن نعيش فيها.

يقول الشهيد المطهري﵀ ـ بعد أن بين نسبية الشر، وأن الشيء يتصف بالشر من جهة كونه مؤثراً في إعدام غيره أو إعدام كماله، فيكون وجود الشر

ليس حقيقيّاً وإنما إضافيّاً ـ مبيناً أن الإضافات التي توجب الحكم بالشر لوازم للذات المجعولة لا تنفك عنها: **افترض أنك بينت لتلامذتك موضوعاً، ثم كررته عليهم مرة ثانية، وثالثة، ورابعة، دون زيادة أو نقصان، أي: أن البيان الذي ظهر للوجود منك في هذه المرات الأربع هو بيان واحد لا غير، ولكن كانت له صفة مميزة في كل مرة أي: بيانك للموضوع للمرة الأولى، ثم بيانك له نفسه للمرة الثانية، وهكذا للمرة الثالثة، وللمرة الرابعة، فهل هذا يعني أنك كنت تقوم في كل مرة بعملين.. الأول: بيان الموضوع، والثاني أداء صفته الأولية ثم الثانوية ثم الثالثية ثم الرابعية؟ أم أن هذه الصفات هي صفات إضافية ـ وفي الوقت نفسه ـ اعتبارية وانتزاعية تظهر من تكرار عملك في كل مرة وعبر مقارنته بالمرات الأخرى؟ واضح بالبداهة أن الشق الثاني هو الجواب الصحيح، فهذه الصفات انتزاعية واعتبارية لكنه ـ وفي نفسه ـ من اللوازم الحتمية لملزوماتها.**

ومن هنا يتضح أنه من غير الممكن البحث بشأن تلك الأمور الاعتبارية الانتزاعية كأشياء مستقلة ، ولا يمكن بالتالي أن يعرض السؤال عنها بهذه الصورة: لماذا خلق مبدأ الوجود الفاعل هذه الموجودات الإضافية، أجل هذه الصيغة للسؤال ليست صحيحة؛ لأن هذه الوجودات ليست حقيقية فلا يمكن التحدث عن خلقها، هذا أولاً، وثانياً: إن هذه الوجودات الاعتبارية والانتزاعية هي من لوازم الوجودات الحقيقية التي لا تنفصل عنها، ولذلك لا

يمكن التحدث عنها مستقلة عن ملزوماتها، ولذلك ينبغي أن يعرض السؤال بالصيغة التالية: لماذا خلقت هذه الوجودات الحقيقية التي لها مثل هذه اللوازم والانتزاعات)[1].

لماذا خلق الله (تبارك وتعالى) عالم المادة؟

بعدما أن اتضح موطن عالم الشرور وأنّه عالم الماديات لا عالم المجردات نكون في مواجهة السؤالين التاليين، و بينهما ترتيبٌ:

السؤال الأول: لماذا لم يخلق الله (تبارك وتعالى) عالم المادة بلا شرورٍ؟

وقد قلنا في مقام الجواب عليه: إن هذا السؤال خاطئ في نفسه، لأنّه نظير أن يقال: لماذا لم يُخلق عالم المادة غير؟ ونظير أن يقال: لماذا لم تخلق الأربعة غير أربعة أو غير زوج؟

فهذا السؤال يحتاج إلى إصلاح، وإصلاحه بأن يعرض بالكيفية التالية:

السؤال الثاني: لماذا خلق الله (سبحانه وتعالى) عالم المادة، ولم يترك خلقه؟ فإذا كان الله (عزَّ وجلَّ) يعلم بأنّ المادة تلازم الشر فلماذا يخلق المادة وتتحقق الشرية بتبع تحقيقها؟

وفي مقام الجواب على الكيفية الصحيحة للسؤال يأتي جواب المعلم الأول والفيلسوف الكبير أرسطو، حيث يقول: إنّ الباري (تبارك وتعالى)

---

(١) العدل الإلهي: ص ٢١١ ـ ٢١٢.

خلق عالم المادة مع أنّه ملازمٌ للشر، لأنّ الخير غالبٌ في عالم المادة، فيدور الأمر بين ألا يخلق الله (عزَّ وجلَّ) عالم المادة وبين أن يخلقه فترتب بعض الشرور، وألا يخلق عالم المادة فيه ترك للخير الكثير على حساب شرٍّ قليل، ترك الخير الكثير شرٌّ كثيرٌ، فيدور الأمر بين الشر الكثير والشر القليل، والعقل يقول: إذا دار الأمر بين الشر الكثير ـ وهو ترك الخير الكثير ـ وبين الشر القليل ـ وهو إيجاد الخير الكثير وتحقق الشر القليل ـ فالمقدم هو ترك الشر الكثير بإيجاد الخير الكثير وإن كان يتبعه شرٌّ قليلٌ.

بل يمكن أن يقال: إن إيجاد الخير الكثير المترتب عليه شر قليل مضمحل ومنكسر بالخير الغالب ليس قبيحاً، ولتقريب هذا المعنى أعرض للمثال التالي:

لو أنّ رئيس بلدةٍ سمع عن وجود الكهرباء، ووسائل المواصلات الحديثة، كالسيارة، والطائرة والقطار، فقرر أن يدخل هذه المخترعات في بلاده.

فقال له الوزير: لا تفعل، لأنّ بعض الناس سوف يموتون بسبب الصعق بالكهرباء، وحوادث المواصلات، فلم يقبل منه الرئيس وادخل الكهرباء وأدخل الوسائل الحديثة في المواصلات،ومات بعض الناس فهل يوجد عاقلٌ يلوم الرئيس على ذلك؟

الجواب: كلا، فكل الحكومات تدخل الكهرباء مع علمها أنّ بعض

الناس يموتون بالصعق الكهربائي ، ولا يوجد عاقلٌ يلوم الحكام، وسبب عدم لومهم هو أنّ الخير غالبٌ على الشر، والموت أمر لازم لطبيعة الحياة، فإذا كان في فعلٍ خير غالب فلا يكون ارتكابه قبيحًا.

وإذا نظرنا إلى موجودات عالم المادة نجد أنّ الاحتمالات العقلية فيها خمسة:

الاحتمال الأول: أن تكون كلها خيراً.

الاحتمال الثاني: أن يوجد فيها شرٌّ، إلا أنَّ الخير غالبٌ.

الاحتمال الثالث: مساواة الخير للشر.

الاحتمال الرابع: غلبة الشر.

الاحتمال الخامس: أن تكون كل الموجودات شرّاً.

واحتمالان باطلان على نحو الوضوح، فإنه لا يمكن أن يقال: كل الموجودات خيرٌ؛ لأننا ندرك بعض الشرور، ولا يمكن أن يقال: كل الموجودات شرٌّ؛ لأننا ندرك بعض الخيرات.

وأيضًا لا يمكن أن نقول بمساواة الشر للخير أو بغلبة الشر، للبيانات السابقة على غلبة وجود الخير، فما يسانخه (تعالى) من الفعل هو إيجاد الموجودات التي يغلب فيها الخير، فإذا أوجد الله (تبارك وتعالى) عالم المادة الذي لا ينفك عن الشر فلا بد أن يكون الخير غالبًا.

وخلاصة هذا التخريج هي: إنّ الشر أمرٌ عدميٌّ، بمعنى أنّه يرجع إلى

نقص الموجودات المادية وكون هذه الموجودات المادية فاقدة لبعض كمالاتها وتتكامل، وتكاملها لازم لنشأة المادة فلا ينفك عنها، فيدور الأمر بين إيجاد عالم المادة ويترتب لازمها، وبين عدم الإيجاد، والإيجاد تفضل من الكريم أو هو ترك لأعظم الشرّين، لأن خير الكون غالب، فلا قبح في أن يفعل الله (سبحانه وتعالى) عالم المادة.

فنحن من جهةٍ لسنا بحاجةٍ إلى إلهٍ آخر غير فاعلٍ للموجودات المادية؛ لأنّ النقائص والاستعدادات لازمةٌ للموجودات المادية، فبمجرد أن يخلق الله (عزَّ وجلَّ) عالم المادة سوف يوجد عالم المادة مع ما يلازمه من الأعدام والشرور، كما أنّه لا يلزم من خلق عالم المادة قبحٌ؛ لأنّ خلقه تحقيقٌ للخير الغالب، فوجود العالم مع الشرور ليس فقط لا ينافي عدل الله (تبارك وتعالى) بل هو منسجمٌ ويؤكد كمال الذات الإلهية، وما ذاك إلا لأنّ عدم إيجاد هذا العالم مع ما يلزمه من الشرور ـ وبحسب هذا التخريج ـ ترك للخير الكثير، ومقتضى جود وكرم الله (جلَّ وعلا) وتمام فعله (سبحانه وتعالى) ألا يهمل الإفاضة على هذه الخيرات الغالبة.

ليس بالإمكان أحسن مما كان:

وبهذا نقف على الخلل المنهجي الذي وقع فيه الدكتور سامي عامري، فهو فسر العدل الإلهي بأنه وضع الشيء في موضعه، ثم حاول أن يعالج مشكلة الشرور بأن الله تعالى أوجد أسباب الشر والتعب والمكابدة، وجعل الحياة

الدنيا لا تحقق للإنسان السعادة القصوى، ولا يلزم على الله تعالى أن يخلق (أفضل العوالم)، بل إن أفضل العوالم مشكل عقلاً؛ لأن كل عالم يمكن أن تفرضه من الممكن أن تدخل عليه تحسينات، فيفرض ما هو أفضل منه، ثم نقل قول ابن حزم: (**ومن قال إنه ليس عند الله عز وجل أصلح مما عمل بنا؛ لأنه لو كان عنده أصلح مما فعل بنا، ولم يعطنا إياه لكان بخيلاً محابياً فهو كافر من وجهين:**

أحدهما: أنه أعجز ربه تعالى، فجعله عاجزاً مطبوعاً، لا يقدر إلا على ما في قوته أن يأتي به فقط، وهذه صفة منقوص البنية، متناهي القوة، متناهي القوة ذي طبيعة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

والوجه الآخر: تكذيبه القرآن فيما أوردناه، ومع ذلك فهو مكابر؛ لأنه لا يشك ذو مسكة عقل في أنه تعالى كان قادراً على أن يخلقنا ملائكة أو أنبياء كلنا، أو في الجنة كما خلق آدم عليه السلام، ولا يكلفنا شيئاً، أو ألا يخلق من يدري أنه يكفر به، أو يعصيه، أو أن يميتهما قبل البلوغ، كما أمات سائر الصبيان).

وعقب الدكتور على هذا بقوله: (**إن هذا منتقض بداهة بمعرفتنا أن الله قد خلق آدم في الجنة التي هي أفضل من عالمنا، وسيزف الناجين يوم القيامة إلى جنة الجزاء التي هي أفضل من عالمنا**)، ثم لخص ما يراه في أن الله قادر على خلق عالم أفضل من عالمنا، لا يعتوره أي نقص؛ إذ هو قادر على إزالة جميع أسباب الألم، وقد خلق الله هذا العالم في الجنة، ولكن الجنة ليست مكان

الاختبار، وإنما عالمنا هذا، ولهذا خلق هذا العالم ـ بحسب تصور الدكتور ـ على غير أحسن تقويم[١].

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن الدكتور نظر إلى الموجودات بنظرة عرفية ساذجة، فتصور أننا يمكن أن نكون ملائكة ونبقى نحن، ويمكن أن يكون وجودنا من أول نشأة في الجنة، ونبقى ـ أيضاً ـ نحن، مع أن حقيقة وجودنا تكمن في كوننا من طين هذا العالم، ونفخة ملكوتية تتعلق بالبدن في مرحلة من مراحل نموه، وخلقنا من عالم آخر هو في الحقيقة خلق لموجودات أخرى مغايرة.نعم، الموجود المادي بعد تطوره يقبل أن يكون حقيقة عالية تنسجم مع عالم الآخرة مع اختلاف أحكامه في الجملة عن نشأة الدنيا، إلا أن هذا يعني أن الوجود الترابي شق بهويته الواحدة صراط تكامله، وعبر الحاجز التكويني بين العالمين.

وثانياً: تصور ـ كابن حزم ـ أن القول بأن الله تعالى خلق الكون على نحو الأتم تحديد للقدرة وإثبات للعجز الإلهي، وهذا تصور خاطئ جدّاً، فإن مقصود أصحاب هذا القول بيان أن تمام الفاعل يقتضي تمام الفعل، وهو تعالى جواد كريم يفيض على الخلق بل حظر بحسب قابلياتها، وقابلية عالم المادة، وهو عالم التزاحم والتضاد لا تتجاوز ما هو كائن، ولهذا يستحيل أن تقبل من المفيض المطلق ما هو فوقه من الكمال، فالنقص في القابل لا الفاعل، فكما أن

(١) مشكلة الشر: ص ٤٢ ـ ٤٥.

الأربعة لا تقبل أن تكون مكونة من خمس وحدات في أول جعلها، والمثلث لا يقبل أن يكون له خمسة أضلاع في أول جعله، بل لا بد من حدوث تغير بإضافة ضلع هنا، واحد هناك، فكذلك حقيقة الموجود المادي لا تقبل أن تخلق موجوداً ماديّاً، وتكون مجردة بلا تكامل وتزاحم، فالله قادر على كل شيء، والمستحيل دون قدرته، وهل يقبل ابن الحزم وكذلك الدكتور أن يخلق الله تعالى إلهاً قديماً، أو صخرة ثقيلة لا يقدر على رفعها، أو يجمع بين النقيضين؟! وإذا كانا لا يقبلان هذا فهل هما كافران ـ كما قال ابن حزم ـ لتحديد قدرة الله تعالى ونسبة العجز إليه؟!

إن مقصود القائلين بأنه (ليس في الإمكان أبدع مما كان) هو إن الكون مع الحفاظ على هويته الكونية لا يمكن أن يوجد ما هو أفضل منه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[١]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[٢]، ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾[٣]، وليس معنى خلق عالم المادة بنحو الأكمل خلوه من التضاد والتزاحم وما يترتب عليه من شرور، فهذا لازم حقيقة هذا العالم الكامل التام، ولهذا فإن قول ابن حزم:

---

(١) سورة التين: آية: ٤.

(٢) سورة الملك: آية ٣.

(٣) سورة النمل: آية ٨٨.

(كان قادراً على أن يخلقنا ملائكة أو أنبياء كلنا، أو في الجنة كما خلق آدم عليه السلام، ولا يكلفنا شيئاً، أو ألا يخلق من يدري أنه يكفر به، أو يعصيه، أو أن يميتهما قبل البلوغ، كما أمات سائر الصبيان) غفلة واضحة عن أن الله تعالى أوجد العالم المجموعي والنظام الجمعي المقوم لحقيقة هذا العالم بجعل واحد، لأنه كما أراد التفضل على الملائكة أراد التفضل على البشر، ولو خلق الملائكة فقط لما خلق البشر، وأما القول: بأنه قادر على أن يخلق البشر ملائكة، فهو كالقول: بأنه قادر على أن يخلق المثلث مربعاً، مبني على تصور عرفي ساذج، فإن البشري حقيقة مختلفة عن الملك، والله تعالى قادر على أن يخلق الاثنين وأن يكتفي بخلق أحدهما وألا يخلق واحداً منهما، وأما أن يخلق بشريّاً وهو ليس بشريّاً وإنما ملك، فهذا غير معقول.

وثالثاً: إذا كان من الممكن أن يخلق الله تعالى الإنسان في عالم أتم، وتكون فيه جميع كمالات الإنسان دفعة واحدة، فيكون الإنسان فيه عالماً عابداً عارفاً بالله تعالى، وواجداً لجميع المصالح التي نتوقعها من خلق عالم ناقص، فيه تعب، ونصب، وحرمان، وصنوف الابتلاءات؛ فإن مشكلة الشرور لن تنحل من رأس، لأنه سوف نواجه السؤال التالي: ما الحكمة في أن يخلق الله الإنسان ناقصاً في عالم المحن والمصائب لكي يوصله باختياره إلى درجة الكمال مع أنه تعالى يمكن أن يخلقه دفعة واحدة كاملاً لا نقص فيه؟! أليس هذا شبيهاً بأن يريد شخص من ولده أن يتعلم، وهو يتمكن من تعليمه دفعة واحدة، ولكن

بدل ذلك كلّفه بالذهاب إلى مدرسة بعيدة تحف بطريقها المخاطر، وتفترشه الأشواك التي لا تنفك عن إيلامه وإدماء قدميه؟! إن هذه الآلام بنظر العقل غير مبررة، ولا تنسجم مع كون العدل وضع الشيء في موضعه، وإذا كان الدكتور يقبل هذا ولا يرى فيه بأساً فإنه يسعه أن يقبل أن الله تعالى يخلق عالماً ناقصاً تترتب عليه شرور لفوائد يمكن أن يحققها بدون تحقق الشرور، فيكون كمن خيّر بين أن يعطي رغيفاً لفقير يأكله ويرتفع جوعه بلا أن يصفعه، وبين أن يعطيه ويصفعه فاختار الثاني!

وفي تصوري إن سبب هذه السطحية عدم وقوف الدكتور على تراث علماء الشيعة الكبير في معالجة مشكلة الشرور، وهو التراث الذي تجنب التعرض له في كتابه، ولو راجعه لوقف على الجواب الأدق، وهو إن حقيقة الكون أمر ذاتي، وما خلق على أحسن تقويم هذا الوجود الملازم للتضاد والتزاحم، وخلقه بل تزاحم هو مسوق لعدم خلقه من رأس، وليس يعني خلقه بكيفية ثانية، فالمتصور هو أن يخلق الله عالم المادة أو لا يخلق، وحيث إن في الخلق خير كثير غالب على الشر، فلا محذور عند العقل في الخلق.

كيف يكون الخير غالب مع انحراف الأكثر؟

وهنا قد يطرح تساؤل، وهو: إننا إذا لاحظنا أفراد الجنس البشري نجد أكثرهم منحرفاً، ولم يصل إلى سعادته الحقيقية، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ

﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾[1]، فأغلب الناس منحرفون، والمؤمنون قلةٌ، فلماذا يخلق الباري (جلَّ وعزَّ) الجنس البشري مع أنَّ الشر غالبٌ والانحراف فيه غالبٌ؟

الجواب:

هو إنَّ المُشكل لاحظ الكم ولم يلحظ الكيف، فقد لاحظ أعداد أهل الشقاء وأعداد أهل السعادة، فقال: إنَّ عدد الذين ينحرفون أكثر من الذين يهتدون ويصلون إلى كمالاتهم المرجوة، بينما كان عليه أن يلحظ الكيف أيضًا، فلربما يتكامل من الجنس البشري خمسة أو أربعة عشر أو أكثر من ذلك، ويكون تكاملهم عند الله (تبارك وتعالى) من الناحية الكيفية أكثر بكثيرٍ جدًّا من سيل الغثاء الذي يكوّنه العدد الكثير من المنحرفين، والذين أقدرهم الله (سبحانه وتعالى) وأعطاهم الاختيار إلا أنّهم باختيارهم يسلكون طريق الشر.

إنَّ الباري (عزَّ وجلَّ) خلق الجسيم الأول المكون للكون وهو يعلم أنَّ ما سيترتب من الإرادة الجمعية لموجودات عالم المادة أن ينحرف أكثر الجنس البشري والذي هو جنسٌ واحدٌ من أجناس كثيرة في هذا العالم، إلا أنَّ انحراف الأكثر يعتبر قليلًا جدًّا من الناحية الكيفية مقارنةً بالقلة الذين اهتدوا وبلغوا أعلى مراتب الكمال، ولو لم يكن منهم إلا أشرف الخلق وسيد الرسل نبينا الأعظم محمدﷺ لكفى، فصاحب هذا التساؤل في حقيقته لاحظ العامل

(١) سورة الزخرف، الآية ٧٨.

الكمي وأغفل العامل الكيفي ولو لاحظه لما جزم بأنَّ الشر غالبٌ في الجنس البشري.

ومن ناحية أخرى: ليس كل منحرف من أهل الشقاء، وإنما من ينحرف بعد إلقاء الحجة وعن بصيرة، ومثل هذا لا يحكم العقل بقبح خلق الكون بما فيه من كمالات ومصالح من أجله.

التخريج المعتمد على نسبية الشرور:

وأصحاب هذا التخريج يقولون بوجود شرٍ في العالم، فليس الشر أمراً عدميّاً أو يقال مجازاً على بعض الموجودات بلحاظ أثرها النسبي، ولكن السؤال المطروح هو: هل وجود الشر مطلقٌ بلحاظ كل موجودٍ من موجودات عالم المادة أم أنَّ الموجود من الشر نسبيٌّ؟

الجواب: هو نسبي، فالموجود في نفسه خير، ويكون شرّاً بالنسبة إلى غيره، ويعرض أصحاب هذا التخريج تصويرين لنسبية الشر:

التصوير الأول: نسبية الشر بلحاظ أفراد الوجود، فإنه بلحاظ أفراد الوجود لا يوجد شرٌّ مطلقٌ، فكل فرد من أفراد الوجود في نفسه خير، وقد يكون شرّاً بلحاظ وجودٍ آخر، فلو نظرنا إلى سم العقرب ـــــ مثلًا ـــــ فهو شرٌّ في بعض الأحيان، ولكن شريته بلحاظ بدن الإنسان إذا وجد فيه، لأنه يعدم الصحة أو اعتدال المزاج، ولكنه بلحاظ العقرب يشكل قوةً دفاعيةً، يحافظ العقرب بها على وجود نوعه.

التصوير الثاني: النسبية بلحاظ الأثر، فلا يوجد شيءٌ أثره شرٌّ بلحاظ جميع الموجودات، وذلك بأن يكون له أثر واحد فقط وهو إضرار كل الموجودات أو بعضها، بل ما يسمى شرّاً هو من جهةٍ له أثرٌ سيءٌ مبغوضٌ ومن جهةٍ أخرى له أثرٌ نافعٌ، وهذا ما ذكره الغزالي في إحياء علوم الدّين، وأيضاً ربورت آدمز الفيلسوف الأمريكي(***Robert Adams***) المتوفى سنة ١٩٩٧)، فقد قالا: إنَّ الشر له أثرٌ نافعٌ وهو أنّه يعرفنا حقيقة الخير، فلا تعرف الأشياء إلا بأضدادها، فلا يمكن أن نعرف النور إلا بالظلمة، ولا يمكن أن نعرف الخير إلا بالشر، فإيجاد الشر يلفت الإنسان إلى وجود الخير وإلى نعمة الله (تبارك وتعالى) على الإنسان في وجود الخيرات.

ولبعض أساتذتنا﴿ﷺ﴾ تصويرٌ آخر، حيث أفاد أنَّ للشر أثراً سلبيّاً مبغوضاً، إلا أنّه يكشف عن عموم قدرة الله (عزَّ وجلَّ)، فيجعل العبد يدرك قدرة الله (تبارك وتعالى) على إيجاد العالم الذي لا ينفك عن الشرور.

معيار تحقيق ظواهر الشرور:

ويقول أصحاب هذا التخريج: إذا لم يوجد شرٌّ مطلقٌ، وإنّما الشر دائمًا نسبيًّا، فمن حقنا أن نسأل السؤال التالي: ما هو المعيار في تحقيق الظواهر التي تسمى بالشر؟

كل ظاهرةٍ هي بالنسبة إلى موجودٍ شرٌ، وبالنسبة إلى موجودٍ آخر ليست شرًا، فهي بالنسبة إلى موجودٍ تكون نافعةً وبالنسبة إلى موجودٍ آخرٍ تكون غير

نافعةٍ، ولكن ما المعيار الذي على أساسه ينبغي أن يفعل الفعل المحقق للظاهرة التي تسمى شرًا؟

هل المعيار هو الموجود الذي يتضرر؟

هل المعيار هو الموجود الذي ينتفع؟

هل المعيار إرادة الخالق (تبارك وتعالى) التي تعلقت بالوجود الجمعي لمصلحةٍ عامةٍ أرادها الله (سبحانه وتعالى)؟

يقول صاحب إشكال وجود الشرور المنافي للحكمة: إنَّ المحور والملاك الذي ينبغي أن تدور حوله جميع الأفعال هو المتضرر كالإنسان، فإذا كان الزلزال بلحاظ الإنسان ضارًّا يكون شرًّا ويكون فعله قبيحاً حتى لو كان من جهةٍ أخرى ذا أثر نافع لسائر الموجودات، وأما الإلهي الذي لا يرى الإنسان محورًا وإنّما يرى المحورية هي الحكمة الإلهية فهو يقول: لاشرية في حدوث الزلزال ولا في حدوث البركان، باعتبار أنَّ في حدوثيهما نعمة بلحاظ موجوداتٍ أخرى أراد الله (تبارك وتعالى) لها التكامل، فعلى سبيل المثال لما وقع زلزال لشبونة أو ثار بركان كراكاتوا[1] ذهب آلاف الناس ضحايا، ولكنهما أحدثا حالةً من التوازن في كوكب الأرض، فالذي يقرأ هذين الحدثين بنظرة أنَّ الإنسان هو المحور والمعيار فإنه سوف يقول: بأنَّ هذين الحدثين شرٌّ

(١) كراكاتوا منطقة أندونيسية تقع بين جزيرتي جاوة وسومطرة، وثار فيها عام ١٨٨٣م بركان أدى إلى قتل ٦٣ ألف شخص وطمس عشرات القرى.

يقبح وقوعها، أما الذي يقرأ هذين الحدثين بقراءةٍ إلهيةٍ ويلاحظ المصالح الإلهية، ولا يجعل الإنسان محورًا وإنّما هو عبدٌ من عبيد الله (عزَّ وجل) كغيره من الموجودات، لن يقرأ هذين الحدثين قراءةً سلبيةً، بل يرى فيهما خيراً أراده الله (سبحانه وتعالى) في عالم نهايته الفناء لا محالة.

التخريج المبني على تفسير عدل الله (تبارك وتعالى):

يتصور البعض أنّ معنى عدل الله (تبارك وتعالى) هو إنَّ الله (عزَّ وجلَّ) يعطي كل ذي حقٍّ حقه، فهناك حقوق على الله (سبحانه وتعالى) وعلى الباري (جلَّ شأنه) لأنّه عادلٌ أن يوزع هذه الحقوق ويرجعها إلى أهلها، ولهذا يقول: من حقي أن أعيش حالة من الأمن والسلام والرخاء، فإذا أحدث الله (تعالى ذكره) زلزالًا أو بركانًا، أو خلقني في هذه النشأة المتزاحمة المتضاربة التي تتعارض فيها تكاملات الموجودات فهو سلبني حقي، فيكون ما فعله شرّاً بالنسبة إليَّ.

إن هذه النظرة نظرة خاطئةً، وسببها هو تفسير العدل بتفسيرٍ خاطئٍ، فالباري (تبارك وتعالى) خالق كل شيءٍ ولا يوجد شيءٌ إلا وهو مِلكٌ لله (جلَّ وعزَّ)، فأي حقٍّ للمخلوق على الخالق، وأي شيءٍ للأشياء ليس هو لله (سبحانه وتعالى)، فليس معنى عدل الله (جلَّ شأنه) وجود حقوق للخلق عليه، بل معنى أنَّه عادلٌ هو أنَّ الله (تبارك وتعالى) يضع الأشياء في موضعها، فإذا كان الشيء يمكن أن يوجد واجداً لكل كماله فالباري (عزَّ وجلَّ)

بمقتضى جوده وحكمته وعدله ـ بمعنى أن يضع الأشياء في مواضعها ـ يخلق ذاك الموجود واجدًا لكل كماله، وقد خلق الله (تعالى ذكره) الموجودات المجردة كاملةً واجدةً لكل كمالها، وأما إذا كان الموجود لا يمكن أن يوجد واجدًا لكل كماله وإنما على نحو التدريج ـ كالموجود المادي ـ فما معنى أنَّ الله (تبارك وتعالى) عادلٌ بالنسبة إليه؟ إنّ معنى ذلك هو أنَّه يجعله في سياق التكامل ويجعله بنحوٍ يمكن أن يتكامل ويحصل على كمالاته، وهذا معنى الخير بحسب تعريف سقراط.

تعريف سقراط للخير:

فقد بحث سقراط في علم الأخلاق ، وتعرض لتفسير حقيقة الخير وأعطى التعريف التالي: (**الخير ما هية الشيء بوصفه غاية**)[1]، فهو هو الماهية في فرض كونها غايةً، ومعنى هذا التعريف هو: إنَّ خير نطفة الإنسان ـ مثلاً ـ هو أن تكون إنسانًا، لأنَّ غاية النطفة أن تتحول إلى إنسانٍ، وخير الإنسان هو أن يكون كاملًا في عقله النظري وفي عقله العملي، مسيطرًا على غرائزه فلا تحركه الغرائز كالحيوان، فبوصفه وبفرضه إنسانًا كاملًا في قوتيه النظرية والعملية ـ الذي هو الغاية ـ يكون خيّراً، فليس الخير عنده إلا الظفر بالكامل الذي يشكل غاية الوجود، وخير الله (تبارك وتعالى) على العباد الذين يتكاملون هو

(١) موصوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي: ج ١ ص ٥٧٨.

أن جعلهم (عزَّ وجلَّ) في سياق أن يتكاملوا ويظفروا بكمالاتهم غير الموجودة بالفعل، ومن هنا جعلنا الله (سبحانه وتعالى) في نشأة عالم المادة ـ عالم التزاحم وعالم التكامل ـ وابتلانا بجملةٍ من الابتلاءات ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[1]، فالمصيبة ظرفٌ يُخرج من الإنسان مكنون القوة ويخلق فيه الإرادة وحب التغيير وحب التكامل، والابتلاء يُخرج الإنسان من حالة السكون والخلود إلى الأرض، ويفجر فيه المواهب والقدرات التي تأخذ بيده نحو التكامل.

فليس معنى أنَّ الله (تبارك وتعالى) رحيمٌ بالعباد الناقصة في عالم الدنيا هو أن يجعل العباد يعيشون عيشةً هنيئةً راغدةً في الشهوات والملذات من دون ابتلاءات تفجر ما يملكون من قوى ليست متحققة بالفعل وإنما تتحقق بالفعل مع الابتلاء، وقد نقل عن جون هيك(***John Hick*** توفي ٢٠١٢م) في الشرور الطبيعية ـ وأيضًا عن إيريناؤس أنّهما قالا: إن وجود آدم (على نبينا وآله وعليه السلام) في الجنة ليس أفضل بالنسبة إليه من وجوده في عالم الدنيا، فقد كان نزوله خيراً له، لأنَّ بقاءه في الجنة سوف يبقيه ويبقي ذريته بلا تكاملٍ، كبقاء الذهب في جوف الأرض دون إخراج ومعالجة ، فهم لن يخضعوا للظروف التي تخرج ما يمتلكون من مواهب وكمالات بالقوة إلى الفعل، فالإنزال لأجل الابتلاء صار سببًا لتكامل آدمعليه السلام وذريته بنحوٍ أشدَّ

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

وبنحوٍ أفضلَ، كما صار صهر الذهب سبباً لخلوصه، وتحوله إلى تشكيلات جميلة ملفتة، فنسبة الباري (عزَّ وجلَّ) إلى عباده في هذه النشأة ـ نشأة الابتلاءات ـ كنسبة المدرب إلى المتدرب، فالمتدرب إذا كان صغيرًا ومحدودًا في علمه يظن أنَّ المدرب إذا ألزمه بالتدريبات القاسية والشاقة يضره ويفعل به شرّاً، بينما المدرب يفعل خيراً له، لأنّه بواسطة التدريبات الشاقة يصقل مواهبه ويفجر ما فيه من الطاقات الكامنة، فلو أنَّ مدربًا قال للمتدربين: احضروا في الوقت المعين، وناموا، ولا تتدربوا؛ فإنَّ الساذج سوف يرى حسن صنيع المدرب، وأنّه رحيم بهم، و قدم لهم الراحة والسعة، وأما من عنده مُسْكةٌ ـ من عقلٍ ـ وخبرةٌ ودرايةٌ فإنّه سوف يصف هذا المدرب بأنّه بأس المدرب، فإنّ من اللازم عليه أن يشق عليهم بالتدريبات ليخرج فيهم ومنهم المواهب وينقلهم من رتبةٍ إلى رتبةٍ أخرى.

والأمر كذلك بالنسبة إلى إيجاد الإنسان في عالم الدنيا وعالم التكامل مع إحداث الابتلاءات التي تسمى بالشرور، فهذه الابتلاءات وإن كان فيها ضررٌ من جهةٍ، إلا أنّها تجعل الموجود أكثر تكاملًا وتجعله أسرع نحو تحقيق كمالاته التي لا تنحصر بكمالات عالم الدنيا، فنحن كمتألهين نعتقد بوجد عالمٍ آخر، وفيه يوجد عوض من قبل الله (سبحانه وتعالى)، يترتب على صبر الإنسان ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ

رَٰجِعُونَ﴾[١]، فنحن ملك الله (عزَّ وجلَّ) ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾، ولله (جلَّ وعزَّ) أن يفعل فينا ما يشاء وفقه حكمةٍ، ومرجعنا إليه تعالى ﴿وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[٢]، فنحن لله (جلَّ شأنه) ونحن إليه (تبارك وتعالى) راجعون، وهذه المصائب والابتلاءات تعيننا في الصعود إلى مرضاة الله (عزَّ وجلَّ) وبالتالي بلوغ الكمالات في النشأة الأخرى، وفي ظل عقيدة المبدأ والمعاد ينبغي أن نقرأ وقوع الظواهر المبغوضة في هذه النشأة.

وهذا التخريج كغيره لا بد أن يكون مشفوعاً بالبيان الأدق، وهو إن حقيقتنا هي أننا نتكامل، ولا يمكن أن نوجد كسنخ آخر من الوجود.

التخريج المعتمد على احتمال العقل وجود مصالح لا ضرورة لمعرفتها:

وينطلق أصحاب هذا التخريج من أن من يريد نفي عدل الله تعالى بتوسيط وجود الشرور عليه أن يتمم استدلاله بإثبات أن الشرور الموجودة في عالم المادة شرور غير مبررة بوجه علمي نقصر عن إدراكه بعقولنا الناقصة، وذلك لأن مجرد رؤية شيء لا ينسجم مع رغباتنا لا يعني أنه قبيح بالضرورة، فلو أن شخصاً أفاق بعد التخدير، ووجد جرّاحاً يشق ثقباً في بطنه، فهل يحق له أن يحكم مباشرة بقبح فعل الجراح دون أن يعرف أسبابه ونتائجه؟

بالطبع لا، فقد يكون الثقب لازماً لإزالة ورم أو فتح شريان، وكذلك

(١) سورة البقرة، الآيتان ١٥٥ – ١٥٦.

(٢) سورة الإنشقاق، الآية ٦.

الأمر في وجودنا في هذا الكون، ووجود ما فيه من ظواهر تصيبنا أحياناً بالتعب والنصب والهم والحزن والألم، فإنه لا يسعنا أن نحكم بقبح ذلك ما لم نملك برهاناً قطعيّاً ينفي كل وجه مصحح ومبرر، وهذا يعني أننا لسنا بحاجة إلى جميع التخريجات السابقة، فيكفينا أننا نملك برهان وجود وحكمة الخالق تعالى المتجسدة في كل شيء حولنا، ونعيش جوده وكرمه، وعدم اقدامه على إنزال صنوف العذاب بالجميع مع قدرته، وإنما الأمر بالعكس، فإن الشرور والآلام حالات استثنائية، وهي وإن كانت كثيرة، ولكنها ليست الأكثر، وقليلة بالقياس إلى تواتر الفضل والنعم، ونحتمل وجود تبرير لظواهر الشر، لا يحيط به العقل البشر، أو لم يتمكن إلى الآن من التعرف عليه، ولعل هذا المعنى يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[1]، إذ ما هو الربط بين نزول البلاء والمصيبة، وبين قول: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾؟ والجواب يكمن في أن العبد المؤمن بالله تعالى يدرك أنه حقيقة مملوكة لله تعالى ومدبرة بحكمته، والله تعالى هو تلك الذات الكاملة الغنية عن العبث والظلم، وكل ما يصدر منها حسن يليق بحسن ذاته، وهذا برهان على حسن ما وقع، ولزوم التسليم بالقضاء، ولا حاجة لمعرفة وجه الحسن والحكمة بالتفصيل،و هذا التخريج كغيره لا بد أن يكون مشفوعاً بالبيان الأدق، وهو إن حقيقتنا هي أننا نتكامل، ولا يمكن أن نوجد كسنخ

(١) سورة البقرة: آية ١٥٦.

آخر من الوجود، وإن الشر لازم وجود المادة.

أسئلة

ترتبط بمسألة الشرور

السؤال الأول: هل هناك ترتيب لمصادر الشرور بلحاظ الخطورة والضرر للإنسان، وهل يختلف الترتيب من شخصٍ إلى آخر؟

الجواب: لا شك في أنَّ الشرور تتفاوت بتفاوت الخير الذي تشكل عدمه، فإذا كان الشر شرًّا يرتبط بنشأة الدنيا فقط فإنَّ ضرره ليس كالشر الذي يرتبط بنشأة الدنيا والآخرة، فالمرض الجسدي شرٌّ وفيه ضررٌ إلا أنّ المرض الروحي كالإلحاد أو الكفر بنبوة النبي الأعظمﷺ يؤثر على نشأة الإنسان في الدنيا والآخرة، ولو تتبعنا مفردة الخسران في القرآن، لوجدنا أن معناها الحقيقي يتمثل في الحرمان من كمالات الإنسان وسعادته الأبدية، والذي كون بسبب عدم الإيمان وفعل القبائح، فإن من يحرم كماله الأبدي هو حرم من ذاته، وخسرها قبل كل شيء، لأنه لم يحقق غايتها، وهي الكيفية التي ينبغي أن يصل إليها، يقول تعالى: ﴿خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ﴾[1]،

---

(١) سورة الحج: آية ١١.

ويقول: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾(١)، ويقول: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾(٢)، ويقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٣)، ويقول: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٤)،ويقول: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(٥)، ويقول: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ﴾ (٦)، ويقول: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم﴾(٧)، إن كل تعب وهم وغم وألم وحزن في هذه النشأة الفانية لا يشكل خسارة كبيرة، بل لا يشكل خسارة حقيقية مع تعقب السعادة الأبدية، فالخاسر الحقيقي من حرم في عالم البقاء ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾.

كما أنَّ الضرر الواحد يختلف من شخصٍ إلى شخصٍ، فنحن في هذه الأيام نعيش مشكلة انتشار وباء كورونا (*COVID*-١٩)، والأطباء يقررون أنَّ هذا المرض يختلف في ضرره من شخصٍ إلى آخر باختلاف قوة المناعة وقوة تحمل البدن، والأمر كذلك بالنسبة إلى الشرور الروحية والعملية، فقد تكون

(١) سورة البقرة: آية ٢٧.
(٢) سورة البقرة: آية ١٢١.
(٣) سورة آل عمران: آية ٨٥.
(٤) سورة المائدة: آية ٥.
(٥) سورة الأنعام: آية ١٢.
(٦) سورة الأنعام: آية ٣١.
(٧) سورة الأعراف: آية ٩.

شبهة أكثر فتكاً في عقيدة إنسان وليست كذلك في عقيدة آخر بسبب قوة إيمانه، وقد يكون فعل قبيح أكثر تشكيلاً لهيئة قبيحة في نفس شخص، وليس كذلك بلحاظ شخص آخر، لاختلاف الطباع وملاكات النفس.

السؤال الثاني: هل يعد العناد من أنواع الشرور؟

الجواب: العناد في نفسه ليس شرّاً، فهو قد يكون مع الشيطان والداعين إلى فعل القبائح وارتكاب الجرائم، والذين يريدون ضرر المعاند، فهو من الكمالات التي يحتاج إلى الموجود المتكامل ليحافظ على مصالحه. نعم العناد الذي في غير موضعه، كأن يكون في مقابل طاعة الله تعالى والأنبياء عليهم السلام يندرج ضمن الشر بالعرض، وقد بينا في حديثنا حول تعريف الشر وأقسامه أنَّ من تقسيمات الشر أنَّه ينقسم إلى شرٍّ قيمي أخلاقي وهو إما فعل وإما وصف، والمقصود بالوصف الملاكات النفسية الذميمة بلحاظ تأثيرها في غير الموضع المناسب، فأن يكون عند الإنسان العناد ليس شرّاً، وإنما الشر توظيف العناد في قبال الحق، وحرمان النفس الكمال، يقول الملا صدرا: (**ومن هذا القسم الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقليّة، كالبخل والجبن والإسراف والكبر والعجب؛ وكذا الأفعال الذميمة، كالظّلم والقتل ـ عدواناً ـ وكالزّنا والسّرقة والغيبة والنّميمة والفحش وما أشبهها؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الأشياء في ذاته ليس بشرّ، وإنّما هي من الخيرات الوجوديّة،**

وهي كمالات لأشياء طبيعيّة، بل لقوى حيوانيّة أو طبيعيّة موجودة في الإنسان. وإنّما شريّتها بالقياس إلى قوة شريفة عالية، شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى، غير خاضعة ولا مذعنة إيّاها)[1].

السؤال الثالث: هل الشرور مرتبطةٌ بمبدأ القضاء والقدر؟

الجواب: هناك ارتباطٌ بين بحث الشرور وبين بحث القضاء والقدر، فإنّه لا يتحقق شيءٌ في الكون إلا بقضاءٍ وقدرٍ، والشرور الموجودة ترتبط بهذه الأشياء المتحققة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[2]، فالشرور ترتبط بخلقة الله (تبارك وتعالى)، وخلقة الله (عزَّ وجلَّ) لا تتحقق إلا بقضاءٍ وقدرٍ، ولكن ـ كما بينا ـ ارتباط الشر بقضاء وقدر الله (سبحانه وتعالى) لا يلزم منه نسبة القبح إلى الله (جلَّ شأنه)، فإن الله تعالى يوجد الممكنات ، والتضاد والتزاحم أمر لازم لها يستحيل أن ينفك عنها،وهو يدبرها على ما هي عليه، وخلق الكائنات لخيرات غالبة، ففعل الله تعالى لما يلزم منه الشر أكثر خيريةً من عدم الفعل.

السؤال الرابع: ما حكمة المشرع من تباين أحكام الدّين من زمان الخيرات إلى زمان الشرور؟

الجواب: المشرع الحكيم هو الذي ينطلق في تشريعاته من مصالح

(١) الحكمة المتعالية : ج ٧ ص ٦١.
(٢) سورة الفلق: الآيتان ١ – ٢.

ومفاسد، ففي أوامره ينطلق من المصالح، وفي نواهيه ينطلق من المفاسد، فلأنّ في الفعل مصلحةً فهو يأمر به، ولأنَّ فيه مفسدةً ينهى عنه، وإذا كان التشريع تابعاً لملاكات فلا بد أن يتحدد بحدودها وإلا سوف يكون في ظرف مّا تشريع بلا ملاك، وهذا من العبث الذي لا يصدر من الحكيم، والملاك الذي هو خلفية القانون والعلة لتشريعه يختلف من ظرفٍ إلى ظرفٍ آخر، لهذا وجدت ظاهرة النسخ وتبدل الشرائع من زمانٍ إلى زمانٍ آخر، والسبب في ذلك هو أنَّ بعض الملاكات تتأثر باختلاف عوامل الزمكان، فإذا كان تشريعٌ ناشئًا من ملاكٍ يتأثر بظرف الرخاء فإنّه سوف يتغير في ظرف الشدة، وإذا كان ناتجًا من ملاكٍ يتأثر بظرف الاختيار فسوف يتغير في ظرف الضرورة، وهكذا كل حكمٍ ناشئ من ملاكٍ ضمن ظروفٍ خاصةٍ ينبغي أن يتغير بتغير تلك الظروف؛ لأنّه إذا تغيرت الظروف ولم يتغير مع تغير ملاكه فسوف يكون تشريعًا بلا مصلحةٍ، والباري (تبارك وتعالى) لا يصدر منه تشريعٌ بلا مصلحةٍ.

وخيرية الدّين وكونه أُنزل لنفع البشر لا تعني أن على المشرع أن يجعل الدين موافقاً لمزاج وشهوة ورغبة جميع الناس، فإن تشريعات الدين تنطلق من ملاكاتٍ واقعيةٍ حقيقيةٍ فيها صالح المعنيين بالدين في نشأة الدنيا والآخرة، ولا يحيط بهذه المصالح إلا الله تعالى، وعليه تكون التشريعات حكيمة وإن كانت على خلاف رغبة وميول بعض البشر فإنها صادرة من الكامل المطلق الغني (تبارك وتعالى).

السؤال الخامس: هل الشر فطرةٌ في الإنسان؟

الجواب: إذا كان الشر عدمّاً، فهو لا شيء، فلا يكون مقتضى الفطرة. نعم، الإنسان فطر على حبه لذاته، لذا هو يتحرك نحو تحقيق كمالاته، كما أنّه فطر على إدراك قبح الأفعال القبيحة وحسن الأفعال الحسنة ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[1]، إلا أنَّ بعض الناس يحاول أن يحرك غريزة وفطرة حب الذات التي تقتضي السعي نحو تحقيق الكمالات ولو على خلاف ما فُطر عليه من إدراك قبح بعض الأفعال، كالظلم، فيرتكب ما تنفر منه الفطرة، لجهله وتوهمه أنَّ نتيجة هذه الأفعال الظفر بكمالاته التي يطلبها بفطرته، ولهذا يتحقق من بعض الناس بعض الأفعال القبيحة ويكونون سببًا لتحقق بعض الشرور، فليس منشأ الشر أنّ الله (سبحانه وتعالى) فطر الإنسان على أن يحب أن يفعل الشر، وإنّما جهل بعض الناس مع وجود غريزة حب النفس والسعي لأجل تحقيق كمالات النفس ومصالح النفس، وغريزة حب الذات كمال، كما أن إعمال القدرة لتحقيق كمال الذات كمال، وما يظفر به الظالم من لذة مؤقتة كمال، إلا أن عدم كونه مستقيم الجنان مراعياً لحدود الشرع والعقل نقص، وهو مصدر التعدي والظلم، وسلب حق الغير وعدم إعطائه إياه أو عدم وضع الشيء في موضعه هو الظلم.

---

(١) سورة الشمس: آية ٧ ـ ١٠.

السؤال السادس: إذا كانت الشرور عدمية ، فلماذا نصنف مسبب العدم بأنه شر؟

الجواب: ما ذكره الفلاسفة هو إنَّ مسبب الشر يوصف بأنّه شرٌّ، إلا أنَّ هذا الوصف فيه نحوٌ من المسامحة، فهو باعتبار أنّه موجودٌ ليس شرًّا. نعم، من جهة أنّه يسبب العدم فهو يوصف بالشر، وتقدم التمثيل بالألم، فإنه إذا كان أمرًا وجوديًّا فهو في نفسه ليس شرًّا، فلو لم يكن فيه إلّا أنَّه منبهٌ طبيعيٌّ يحرك الإنسان نحو الحفاظ على وجوده وبالتالي الحفاظ على نوعه لكفى، فلماذا إذًا يوصف الألم بأنّه شرٌّ مع أنّه بلحاظ الوجود الجمعي للنوع الإنسان خيرٌ؟ والجواب: إنَّ ذلك باعتباره مُسبِّبًا عن انعدام الاعتدال الناشئ من دخول فيروس أو من بتر عضوٍ من أعضاء الإنسان، وذلك الانعدام هو الشر الحقيقي.

السؤال السابع: لو رأيتُ شيئًا مؤذيًا ولكن لم أتعرض للأذى منه، فهل اعتبره شرّاً؟

الجواب: نعم، هو يتصف بأنّه شرٌّ إلاَّ أنّه شر بالنسبة، فهو بالنسبة إليك حيث إنّه لم يسبب عدم وجودك ولم يسبب عدم كمالٍ من كمالاتك؛ ليس شرًّا، إلا أنّه بلحاظ غيرك شرٌّ، وبشكل عام الشر ليس وصفاً للشيء الموجود من نفسه، كما في وصف الجدار بالبياض أو مجموعة من الرجال بأنهم خمسة، وإنما

هو نظير وصف (صغير)، و(كبير)، كما ذكر الشهيد المطهري رحمه الله[١]، فإن الكتاب صغير بالنسبة إلى الجبل، وكبير بالنسبة إلى القلم.

والحمد لله رب العالمين

(١) العدل الإلهي: ص٢٠٦.

المحتويات

مقدمة المركز ٧

المقدمة ٩

الجهة الأولى: تاريخ المسألة ١١

الشرور سبب الإيمان بالله: ١٢

المجوسية وفلسفة الشر: ١٣

تخريجات الديانية المجوسية للشرور: ١٥

الجواب الأول: المذهب الكيومارثي. ١٥

الجواب الثاني: المذهب الزرواني: ١٧

الإجابة الثالثة: المذهب الزردشتي: ١٩

فلاسفة اليونان والإغريق ومسألة الشرور: ٢٣

تخريج أفلاطون وعدمية الشر: ٢٣

نقد فهم ابن القيم: ٣٢

تخريج أرسطو وغلبة الخير: ٣٥

توضيح المحقق الطهراني ﷺ لجهة نظر العلمين: ٤٦
تعميق ابن سينا لجواب أفلاطون وسقراط: ٤٧
الشرور عند اليهود والمسيحيين: ٤٩
عناية الغرب في عصر التوير بمسألة الشرور: ٥٢
زلزال لشبونة بين فولتير وجان جاك روسو: ٥٢
نقد لما في كتاب مشكلة الشر ووجود الله: ٥٥
فلاسفة الإسلام والشرور: ٦٢
الجهة الثانية: أهمية المسألة ٦٥
تيارات فكرية ضحية لمشكلة الشر: ٦٥
التيار الأول: عقيدة الثانوية: ٦٥
التيار الثاني: عقيدة التفويض: ٧٠
نسبة التفويض إلى المعتزلة: ٧٣
أسباب القول بالتفويض: ٧٥
مناقشة النظرية الأولى: ٧٨
مناقشة النظرية الثانية: ٧٨
التيار الثالث: عقيدة الإلحاد في الذات أو الصفات: ٩٧
الجهة الثالثة: بيان حقيقة الشر ١٠١

تعريف الشر وبيان أقسامه: ١٠١
الأمر الأول: الكمال الأولي والكمال الثانوي..... ١٠٥
الأمر الثاني: أنواع الخير. ١٠٦
الأمر الثالث: أنواع الشر. ١٠٩
تحليل كلمات الفلاسفة في ماهية الشر: ١١٠
الأمر الأول: هو إن للشر اصطلاحين: ١١٠
الأمر الثاني: إن الشر بالاصطلاح الثاني له إطلاقان:..... ١١٤
هل الألم وجود شريٌّ؟..... ١١٥
الشر قرين عالم المادة: ١٢٣
الأمر الثالث: هو إن الشر قرين عالم المادة. ١٢٣
تطبيق عدمية الشر على أصناف الشرور: ١٣١
الجهة الرابعة: المبررات والأجوبة العلمية ١٣٥
أصناف الأجوبة العلمية: ١٣٦
الصنف الأول: التخريجات التي تعالج مشكلة (الشر) من جهة فقط. ١٣٦
تخريج عدمية الشر بصياغة أفلاطون: ١٣٦
تخريج وجود مصالح للشر في عالم المادة: ١٣٨
الصنف الثاني: التخريجات التي تعالج جميع المشاكل: ١٤٠
التخريج المبني على إنكار التحسين والتقبيح العقليين: ١٤٠

التخريج الذي يستند إلى عدمية الشر: ١٤٣
تقسيمات موجودات عالم الإمكان: ١٤٧
حقيقة الموجودات المادية: ١٤٨
النظرة العرفية والنظرة الدقية: ١٤٩
عالم المادة موطن الشرور: ١٥٠
لماذا خلق الله (تبارك وتعالى) عالم المادة؟ ١٥٤
ليس بالإمكان أحسن مما كان: ١٥٧
التخريج المعتمد على نسبية الشرور: ١٦٤
معيار تحقيق ظواهر الشرور: ١٦٥
التخريج المبني على تفسير عدل الله (تبارك وتعالى): ١٦٧
تعريف سقراط للخير: ١٦٨
التخريج المعتمد على احتمال العقل وجود مصالح لا ضرورة لمعرفتها: ١٧١
أسئلة ترتبط بمسألة الشرور **١٧٥**
المحتويات **١٨٣**