

Mohammed Essadki**

محمد الصادقي*

الشر وموقعه ضمن التصور الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا

Evil and its Place in the Metaphysical View of the World According to Avicenna

ملخص: يظهر الشر للناس فوضوياً ومفاجئاً ومهدداً لخيراتهم، وتشكل طريقة اشتغاله لغزاً محيراً بالنسبة إليهم، ما يخلق تضارباً في تفسيراتهم، بين من يلقي باللائمة كلية على الإرادة الإنسانية معتقداً بأن الأمر يتعلق بمشكل أخلاقي لا دخل فيه لا للدين ولا للعلم، وبين من يتهم الطبيعة والظروف والأحوال ظناً منه أن التفسير الفيزيائي يلغى التفسير الميتافيزيقي، وبين من يفوض الأمر بالكامل للإرادة الإلهية ويعفي نفسه من عناء البحث عن قوانين اشتغال الشر في الطبيعة والإنسان. ويشكل هذا البحث فرصة لأن نتساءل مع ابن سينا عن دلالته الشر، والحكمة من وجوده، ونصيب كل من العلم والأخلاق والدين والفلسفة في تفسيره.

الكلمات المفتاحية: الخير، الشر، الحكمة الإلهية، واجب الوجود، ابن سينا

Abstract: The concept of evil is one that is often portrayed as chaotic, sudden, and a threat to the good. How it operates is generally characterized as puzzling, creating three conflicting interpretations: between those who assign blame for evil to human (will in the belief that the issue is related to a moral problem which has nothing to do with religion or science); those who blame nature and circumstances (in the belief that a material interpretation does away with metaphysical explanations); and those who assign the whole issue to divine will (excusing themselves from the burden of seeking the laws of evil's operation in nature and upon humanity). This paper uses Avicenna's notion of the meaning of evil, the rationale for its existence, and the part of science, morality, religion, to explore and critique current concepts of evil and the tension between them.

Keywords: Good, Evil, Divine Wisdom, Necessity of Existence, Avicenna

* أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، المغرب.

** Professor of Islamic philosophy and theology, Faculty of Arts Dhar Mehraz, Fes, Morocco.

تقديم



إن وجود الشر في العالم أمر بديهي لا يختلف حوله اثنان، وهو قضية لا تحتاج إلى نظر واستدلال، بل أجمع عليها جميع المذاهب والاتجاهات، حتى تلك التي لا تؤمن بما وراء هذا العالم؛ فالشر يعلن نفسه لكل إنسان في ما يصيبه أو يصيب غيره من أمراض وفقر وكوارث طبيعية، وما يلحق بالمجتمع من تفكك اجتماعي ونزوح نحو العداون وال الحرب والاستبداد. ورغم أن وجوده يعتبر أمراً بديهياً وواقعاً معيشاً، فإن هذا لا يمنع من أن يظل المفهوم مشكلة، خصوصاً لمن لا يجعل كل همه حب الخير وطلبه وبغض الشر وتجنبه، بل ينشغل بالبحث في معناه بالنسبة إلى الوجود بشكل عام.

يقتضي البحث عن معناه أن يُفسَّر وأن يُربط بأسباب وجوده والغاية من ورائه، بدل الاكتفاء بمعايشه ظاهرة واقعية غالباً ما تكون إما طرقاً فاعلاً فيها وإما ضحية لها؛ فالإنسان لا يعني فقط عندما يكون عرضة للشر، بل يعني أكثر حين يعجز عن فهم معناه، فينظر إليه بوصفه قدرًا حتميًّا لا يُرد ولا يُفهم: «تواجه الفلسفة واللاهوت الشر كتحد لا مثيل له، وهذا ما يعرف به كبار المفكرين إلى أي مذهب انتموا»⁽¹⁾، وهو الأمر الذي ربما يبعث على التشاوُم في مواجهة أمر لا يقبل الفهم ولا الاستئصال، ولا حتى التخفيف من وطأته.

إن خاصية عدم الفهم والتفسير التي تميزه، في نظر البعض، مردّها، أولاً، إلى عدم الانسجام بين شرور الطبيعة وغایيات الإنسان وتمثّله بصدق عالم لا يرغب في أن يسبب له أي ألم، ومردّها، ثانياً، إلى أن الشر الصادر عن الإنسان نفسه لا يتاسب مع كائن يفترض فيه أن يكون عاقلاً وواعيًّا ومسؤولًّا. هذا التناقض قد يدفع إلى الاعتقاد بأن الشر غير قابل للفهم والتبرير، وبأنه يشكّل بحق تحدياً للعقل البشري⁽²⁾، لأنّه يعكس تلك المسافة بين العقل والغرائز، بين الأنماط المثالى ككائن حر ومسؤول، والأنا الواقعى الغارق في أحقاده وحراويه وألامه، بين الإيمان بخالق حكيم متّزٌّ عن كل نقص، ومخلوقات تکاد تغلب شرورها خيراتها.

وإذا كان وجود الشر في العالم لا يتناهى - في نظر أغلب الفلاسفة القدماء - مع وجود مبدأ أسمى وخيار هو المدبر للموجودات، فإن هناك من المحدثين من ذهب إلى عكس ذلك، معتقداً أن «عالماً يسمح بوجود الشر لا ينسجم مع إله يوصف بأنه عقل أسمى»⁽³⁾، متسائلاً: إذا كان الله عقلاً أسمى فكيف يسمح بوجود الشر؟ فالمشكلة بالنسبة إلى المذاهب الدينية والميتافيزيقية هي أن هذه المذاهب تؤمن، إضافة إلى تسليمها بوجود الشر في هذا العالم، بفكرة أخرى مفادها أن

(1) بول ريكور، *فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء*، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 2 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 218.

(2) ورد في كتاب لجون ناير مايلி: «بين أن كل محاولة لعقلنة الشر مآلها الفشل ... لأن العقل لا يمكنه أن يفهمه، ويدركه في ذاتيته، ويحله في شموليته. بهذا المعنى، لا يمكن أن يكون أبداً مثل الموضوعات الأخرى، وإن كان في ظاهره يبدو موضوعاً». انظر: Marc Ballanfat, *La métaphysique*, : Jean Pierre Zarader, *Les grandes notions de la philosophie* (Paris, Ellipses, 2001).

(3) Grondin Jean, *La philosophie de la religion*, 2 édition (Puf et Point delta, Liban, 2012): 60.

لهذا العالم إلهاً حكيمًا، خالقاً الموجودات كلها، مدبرًا أفعال العباد، رحيمًا بهم، يحب لهم الخير ولا يرضي لهم الشر. هذا الاعتقاد هو الذي يزيد هذه الإشكالية تعقيداً؛ فليس موضع الإشكال هو فقط وجود الشر وحجمه وعلاقته بالإرادة الإنسانية، بل أيضًا علاقته بالإرادة الإلهية وبالقضاء الإلهي الذي يقضي بأن جميع الموجودات تحدث وفق ترتيب مسبق من إرادة إلهية خيرة، حتى ما يتعلق بأفعال الإنسان الشريعة ونواتب الدهر المؤلمة. فعندما نأخذ البعد الديني والميتافيزيقي في المفهوم، تكتمل عناصر الإشكال، وتنتظم التفسيرات بشكل عام ضمن منحدين كبيرين: الأول يعتمد مقاربة وضعية لا اعتبار فيها لما هو مفارق، فيتبين تفسيراً أخلاقياً وضعياً صرفاً، ويربط المفهوم بحرية الإرادة الإنسانية، أو يعطيه تفسيراً علمياً ضيقاً بردّه إلى قوانين الطبيعة والبيولوجيا، والثاني يعطيه بعدهاً ميتافيزيقياً ودينياً، ويربطه بالتدبير الإلهي للموجودات، وبقضاء الله، وخطايا العباد.

هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: أحلاً يعتبر الشر ظاهرة مستعصية على الفهم والتبرير، أم أنه يقبل تفسيراً معقولاً، وأن لوجوده معنى في حياتنا؟ هل تعود أسباب وجوده إلى الإنسان بوصفه المسؤول الوحيد عنه، أم أن الإنسان نفسه إن هو إلا ضحية لكوارث الطبيعة ونواتب الزمان، أم أن الإنسان والطبيعة معاً خاضعان لإرادة إلهية يعود إليها وحدها أمر تدبر ما يصيب المخلوقات من خير أو شر؟ من أين يستمد الشر دلالته: هل مما هو أخلاقي أم مما هو طبيعي أم مما هو ديني ميتافيزيقي؟ وبشكل عام، ماحقيقة الشر وما دلالة وجوده؟ وما الحكمة من إيجاده في العالم؟ وبأي معنى يعتبر وجوده جزءاً من التدبير الإلهي الحكيم للعالم؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يخلق الله تعالى عالماً خالياً من كل شر؟

حظي هذا المفهوم باهتمام سائر الفلسفات القديمة والوسطية، وحتى الحديثة؛ ففي الميثولوجيا الإغريقية، كانت الأساطير تقدم تفسيراً جاهزاً، فلم يكن الشر موضوع تفكير وتساؤل بقدر ما كان مجالاً للوصفت. ومع فلاسفة اليونان أدمج ضمن نظرة فلسفية إلى كون مغلق ومتردج؛ فكلما انتقلنا من الأعلى إلى الأسفل قلّ منسوب الخير وازداد منسوب الشر في الموجودات. كما ذهبت الثنوية الفارسية القديمة إلى القول بوجود إلهين اثنين، إله للخير وأخر للشر، لأن الفرس لم يستسيغوا أن تُنسب الأفعال الشريعة إلى إله واحد يكون هو نفسه مسؤولاً عن الأفعال الخيرة، كما لم يتصوروا إمكانية حصول توافق بين الخير والشر، واعتبروا العالم في صراع دائم بين النور والظلم.⁽⁴⁾

أخذ هذا الإشكال في الفكر الإسلامي أبعاده كلها، فربط مفهوم الشر عند المتكلمين بدلالات عقدية وتربيوية أخلاقية، وأضاف الفلسفة إلى ذلك كله الدلالة الميتافيزيقية. لكننا سنركز على عرض مذهب ابن سينا (370 - 427 هـ) بحكم ما يتميز به فكره؛ فهو وارث المذهب الأرسطي المشائي في الفلسفة الإسلامية، ومجتهد في تمثيل قواعده الفلسفية وعقلياته الصارمة في بيئه ثقافية مغايرة، وهو في الوقت

(4) علي سامي النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، ج 1، ط 8 (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ص 189.

نفسه أكثر الفلسفه محاورة للمتكلمين وافتتاحاً على إشكالاتهم. وقد عمل على إغناء هذا الموضوع، فلم ينظر إليه من زاوية تربوية أخلاقية صرف، ولا من زاوية فلسفية يونانية خالصة، بل أدمج ما هو ديني ضمن ما هو فلسي ميتافيزيقي.

ما أحوجنا اليوم إلى استلهام موروثنا الفلسفى، لعله يساعدنا على وضع مشكلة الشر في إطارها الفكرى العام كمشكلة تهم العالم ككل، الإنسان والطبيعة على السواء، و منتشرتها من التقديرات العشوائية للذلة والمنفعة؛ ذلك أن أحكام الأفراد الأخلاقية بصدق ما هو خير وما هو شرير ستظل نسبية متضاربة، وربما تؤدي إلى تفكك أخلاقي وتمزقات اجتماعية وصراعات سياسية، ما دامت تحكمها اعتبارات أنانية نفعية ضيقه، أو معايير ثقافية متصلبة لا سند لها إلا العادة والعرف.

تعريف ابن سينا للخير والشر

إن من عادة الناس التوسيع في فهمهم ما يُعد شرًا إلى درجة أنهم يعتبرون الفشل في تحقيق أبسط الرغبات، أو في تخطي أدنى الصعوبات التي تواجههم في أفعالهم، شرًا مستطيراً. وربما يصيّبهم شقاء عظيم إن لم يحققوا مطالبهم حتى لو كانت كماليات غير ضرورية، أو رغبات تافهة، أو أمورًا مبالغًا فيها وغير واقعية. هذا الفهم صار متسعًا لكل ما يعده الناس نقصًا في حياتهم، من دون تمييز بين نقص ضروري وآخر ثانوي، وبين حكم العقل وحكم الغريزة بشأن حاجتنا إلى شيء ما، ولذلك تبدو الحاجة ملحّة لتحديد المجال الذي ينطبق عليه المفهوم قبل تحديد دلالته. وينبئنا ابن سينا إلى أن ليس كل ما اعتبرناه نقصًا في حياتنا جاز لنا أن نعده شرًا، فهذا الحكم في نظره لا يشمل الموجودات كافة، ولا ينطبق إلا على دائرة محددة من النقصان والجاجات. ويذكرنا بأن الشر المعتبر لديه هو حرمان الموجود من كماله الضروري وليس الثانوي، لأن الحرمان من بعض الكماليات غير الضرورية يكاد يكون طاغيًا على أكثر الموجودات، مثل حرمان أغلب الناس من الجمال الباهر والمعنى الفاحش، ومن علم الهندسة والفلسفة؛ فجهل أغلب الناس بالفلسفة لا يُعتبر نقصًا في أمر ضروري، لأن المناسب لقرائتهم هو الأساليب الجدلية والخطابية والشعرية.

يمكن أن نميز في المتن السيني بين تعريفين رئيسيين للشر، يرتبط الأول منهما بثنائية الوجود والعدم، بينما يرتبط الثاني بثنائية اللذة والألم؛ فالآمور التي يقال إنها شر بحسب التعريف الأول، تكون إماً أمورًا عدمية وإماً أمورًا وجودية؛ فإن كانت أمورًا عدمية، فإنها تكون عدمًا لضروريات الشيء، أو لآمور نافعة غير ضرورية، أو لأمور كمالية مستغنى عنها. والشر بالذات هو الذي يُطلق على القسمين الأول والثاني، فيقال شر للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشویه في الخلقة، والموت والعمى، فهي شرور بالذات وليس لها اعتبار آخر لتكون بحسبه شرًا، لأنه يتربّع عنها أن يفقد الشيء كماله الذي يتوقف عليه في وجوده أو في ماهيته؛ فالعمى يُعد شرًا لأنه مانع للعضو من كماله ومن سلامته التي هي البصر، وهذا الشر ذاتي وليس بالقياس إلى شيء آخر، «إن العمى لا يجوز أن يكون إلا في

العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شرًا⁽⁵⁾. أمّا القسم الثالث من الشرور العدمية، فإنه ليس في الحقيقة شرًا، لأنّه عدم لفضائل يمكن الاستغناء عنها، مثل عدم معرفة عامة الناس بالفلسفة والهندسة.

أمّا إذا كانت الأمور التي نحكم عليها بأنّها شر وجوديةً، فالأمر يتعلق بأشياء موجودة في الواقع لا مجرد إعدام، إلا أن هذه الشرور وإن كانت وجودية فهي «ليست شرورًا بالذات، بل بالعرض من حيث إنّها تتضمن عدم أمر ضرورية أو نافعة»⁽⁶⁾، فما من فعل من الأفعال الوجودية التي يقال لها شر، سواء بالنسبة إلى الموجودات الطبيعية أو إلى الموجودات العاقلة، إلا وهو خير بالنسبة إلى فاعله، لكن تكون له جهة أخرى يكون بها شرًا، تتعلق بمن عرض له أن تضرر بذلك الفعل وقد بسيبه شيئاً من كمالاته.

وما يقال عن ظواهر الطبيعة ينطبق أيضًا على أفعال الإنسان؛ فالأفعال تُعتبر شريرة بسبب كونها إعدامًا لكمالات وجودية يجب أن تكون للإنسان. هذا الشر الإنساني ليس شرًا ذاتيًّا مطلقاً فحسب، بل هو نسبي عرضي أيضًا، فهو شر من جهة وخير من جهة أخرى، «ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الأفعال، إلا وهو كمال بالنسبة للفاعل له، وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل»⁽⁷⁾. مثال ذلك القتل، فإنه من حيث كون القاتل قادرًا على استعمال آلة القتل يُعد كمالًا له، كما يُعد كمالًا للآلة، ولكنه شر للمقتول من حيث إنه يتضمن زوال حياته. وكذلك الاستبداد، فإنه كمال للقوة الغضبية التي يصدر عنها، لأن هذه القوة إنما خلقت لأجل أن تتوّجه نحو الغلبة وتفرح بها، ومتى ضعفت عن التحكم كان ذلك شرًا لها، وإنما عُد شرًا بالنسبة إلى المظلوم لحرمانه من حقوقه، أو إلى النفس العاقلة لأنّه مانع لها عن كمالها الذي هو كسر شهوة التسلط والغلبة، أو لسياسة المدينة لما يفوته عليها من خيرات.

إن مقياس الشر في الأفعال البشرية مرتبط بمدى الأذى الذي يُلحقه بكمال الإنسان ولقواه العقلية والنفسية والبدنية؛ فكمال الشهوة هو الخيرات المادية، مثل الملبس والمأكل والمنكح، وكمال القوة الغضبية الغلبة، وكمال العقل يتحقق بنوعين من الخيرات: الخيرات العملية التي ترتبط بتدبیر العلاقة بالآخرين داخل المنزل أو المدينة أو الدولة، وبها يكمّل العقل العملي، ثم الخيرات الروحية التي يُستكمّل بها العقل النظري، وتشمل سائر المعارف، وبالخصوص تلك المتعلقة بذات الباري تعالى وصفاته وأفعاله. والنفوس التي حققت الخيرات العقلية المتمثلة في المعارف والاعتقادات الحقة هي الأجرى بالسعادة، وتلك التي فوّتت هذه الخيرات نفوس شريرة شفقة.

(5) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد فخرى (بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1985)، ص 321.

(6) فخر الدين محمد بن عمر الرازى، كتاب المباحث المشرقة في علم الإلهيات والطبيعتيات، ج 2 (طهران: مكتبة الأسدى، 1966)، ص 520.

(7) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 324.

يرسم الشيخ الرئيس تعريفه هذا للشر انطلاقاً من هذه الأرضية التي تحصر مجال الشر في النقائص الضرورية والإعدام المؤكد ضررهما، والتي من شأنها أن تُلحق اضطراباً بيناً وضرراً مؤكداً بسير الموجودات التي خلقها بارئها لأجل غاية محددة هي أن تبلغ كمالها، فيأتي الشر ليحول دون ذلك. الشر ليس أمراً وجودياً ولا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر⁽⁸⁾. وحاصل هذا التعريف هو تحديد الخير بأنه هو الموجود، والشر بأنه هو العدم؛ فحيثما كان هناك إمكان أو وجود بالقوة، فإن الموجود يفقد قوته الوجودية، ويكون إلى التغيير والفساد أقرب وعن الثبات والخلود أبعد، «الشر هو العدم، كما أن الخير هو الوجود»⁽⁹⁾.

الأصل في الأشياء هو الخير، وكل شيء يحصل له، بحكم نوعه وطبيعته، كمال يستحقه، مثل البصر للعين، وهذا الكمال هو كمال ضروري نوعي يتوقف عليه الوجود الشخصي للشيء، والكمال للشيء يكمله في وجوده الواجب له، وفي صفاته الذاتية والعرضية، وكل شيء بحكم طبيعته يتوجه بالخير ويستقر إليه: «خير كل شيء ما يستقره ويتجه به من كماله»⁽¹⁰⁾. لكن يحصل أن يعذ الشيء كماله، فيسمى شرًا من حيث هو عادم للكمال الواجب له، وعليه، فإن «الشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكلمات الثابتة لنوعه وطبيعته»⁽¹¹⁾. لذلك، لا يلحق الشر الأشياء التي ليس لها وجود بالقوة، أي تلك الموجودة في كمالها الأقصى، مثل الباري تعالى، والعقول المفارقة، وذوي الفطر الكاملة من الناس (الأنبياء).

في الأحوال كافة، لا يصيب الشر إلا الأشخاص (زيد أو عمرو)، وفي أوقات محددة، أما الأنواع (الإنسان) فمحفوظة. كما أن هذا الشر لا يمكن أن يتجسد في موجود بعينه، لأن العدم المطلق لا وجود له، ولذلك ليس للشر المطلق وجود، لأنه لو وجد لكان ضد نظام الطبيعة ضد الإرادة الإلهية التي تهب الكمال لكل ما من شأنه أن يكون مستعداً له بحكم إمكانه، ولا يجوز في حقها أن تمنعه عما كان ممكناً الوجود وحضرت الشروط الضرورية المهيأة لحدوثه.

بناء على هذا التصور، تترتب الموجودات بحسب خيريتها وشرعيتها من أكمالها وجوداً إلى أخسها في الوجود، بدءاً بواجب الوجود تعالى الذي هو الخير المطلق، بل هو الخير ذاته: «واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض ... يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير أيضاً، لا يدخله نقص ولا شر»⁽¹²⁾، لأنه هو الموجود الوحيد الذي يجب وجوده بذاته ولذاته، ولا يتوقف في وجوده على غيره، وليس فيه أي شكل من أشكال النقص،

(8) المصدر نفسه، ص 265.

(9) ابن سينا، التعليقات، ص 21.

(10) محمد مهدي بن أبي ذر التراقي، *شرح الإلهيات من كتاب الشفاء*، باهتمام مهدي محقق (طهران: [مؤسسة مطالعات إسلامي دانشکاه ملک کیل]، 1985)، ص 128.

(11) ابن سينا، *كتاب النجاة*، ص 321.

(12) المصدر نفسه، ص 265.

بل هو الكمال المطلقاً، وكل ما في عالم الممكنات من الوجود مجرد فيض عنه وتجل لجوده، « فهو الأحق باسم الخير المطلقاً وبالذات»⁽¹³⁾. ثم العقول المفارقة التي هي وجبة الوجود بغيرها ممكنة الوجود لذاتها، ليس فيها إمكان مادي، وهذا يجعلها مبرأة من الشر الذي يلحق الموجودات الطبيعية، ولكن فيها إمكاناً عقلياً يضعها في رتبة أقل من واجب الوجود. ثم في المرتبة الأخيرة عالم الموجودات ما تحت فلك القمر، عالم الكون والفساد، حيث تعتبر المادة المسؤولة الأولى عن الشر الموجود في هذا العالم، وتجعل هذه الموجودات رهينة للنقص الدائم، وتمتنعها من أن تصل إلى كمالها الأخير.

أما التعريف الثاني للشر، فيرتبط عند الشيخ باللذة والألم، ويفسر به سبب حدوث الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية، حيث يربط الخير باللذة وما يكون وسيلة إليها، والشر بالألم وما يكون وسيلة إليه. يقول في الإشارات والتنبيهات: «اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر»⁽¹⁴⁾؛ فالشر في هذا التعريف الثاني يحمل أيضاً معنى وجودياً عرضياً غير ذاتي: فهو وجودي لأن الآلام ليست معانٍ عدمية مثل الشرور بالمعنى السابق، لأنها تحدث عن شيء مؤلم، وتُحدث إدراكاً وجودياً غير ملائم، مثل الظلم الذي يؤذى المظلوم والنار التي تحرق الجسد، حيث إن المتألم لا يتأنم لفقد شئ، بل لإدراكه شيئاً وجودياً مؤذياً. وهو عرضي لأن الشيء المؤلم ليس شرًا في نفسه، بل بالقياس إلى المتألم به، فإن النار تُعد شرًا بالنسبة إلى من يتأذى بها، لكنها في ذاتها ليست شرًا، فإنها وإن صارت شرًا بالقياس إلى المتألم بها، فإن لها جهة أخرى تكون بها غير شر، وهي فعل الإحراق الصادر عنها، ففي قوتها أن تحرق، وبالتالي يُعد الإحراق خيراً وكماً بالنسبة إليها، وإنما هو (أي الشيء المؤلم) شر بالنسبة إلى من فقد سلامته بسبها. وبهذا يعود هذا المعنى الثاني للخير والشر إلى المعنى الأول، فإن إدراك الملائم، أي اللذة والخير، إنما هو في حقيقته كمال وجودي للمدرك، وكذلك إدراك غير الملائم، أي الألم والشر، إنما هو في أصله عبارة عن عدم الكمال.

هكذا ربط ابن سينا مفهوم الشر في كلا التعريفين بمعيار موحد يسري على جميع الأفعال والموجودات، بدءاً بالباري تعالى حتى آخر الموجودات الهيولانية؛ فكل ما يتحقق الكمال واللذة والإدراك المناسب يُعد خيراً، وذلك هو الوجود، وكل ما يُعد نقصاً ويسبب ألمًا وإدراكاً غير مناسب يعتبر شرًا، ويحسب على العدم «المراد بالخير: الموجود، وبالشر: العدم»⁽¹⁵⁾. ويکاد يكون مفهومه للخير متطابقاً مع مفهوم الوجود، «فالوجود خيرية... والوجود الذي لا يقارنه عدم... بل هو

(13) النراقي، ص 128.

(14) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، في: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده (تهران: دانشگاه تهران، 2005)، ص 566.

(15) علي بن محمد سيف الدين الأمدي، كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا، وyliee لباب الإشارات والتنبيهات تأليف الإمام العلامة فخر الدين الرازي؛ تحقيق وتعليق أحمد فريد المزیدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 309.

دائم بالفعل، فهو خير محض»⁽¹⁶⁾، وهمًا معًا على طرفي نقىض مع مفهومي الشر والعدم: «وما احتمل العدم بوجهه ما، فليس من جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص»⁽¹⁷⁾. ومتي كان الوجود تامًا (واجب الوجود) كان الخير مطلقاً، ومتي كان الوجود ناقصاً، كان الشر لازماً. هذا يذكّرنا بالتصور الأفلاطوني الذي يميز بين عالم الوجود المطلق (عالم المثل) حيث الخير الأسمى، والعالم المحسوس مسكن الشر حيث يختلط الوجود باللاوجود، والخير بنقبيضه⁽¹⁸⁾، ويدركنا أيضًا بديكارت الذي اعتبر خطايا الإنسان نتيجة طبيعية لتموّقه ضمن نقطة وسط بين الله والعالم؛ إذ لا يوجد بحق أي شيء في ذاتي ممكّن أن يقودني إلى الخطأ، بما أن الكائن الأعظم أبدعني، ولكن إذا اعتبرت نفسي مشاركاً بشكل ما بالعدم أو باللاوجود، أي بما أني لست الكائن الأعظم، أجذني معرضاً لما لا نهاية له من الإخفاقات بحيث ينبغي ألا أندّهش عندما أخطئ»⁽¹⁹⁾.

هذا المعيار جعل تصور ابن سينا للشر شاملًا لسائر المجالات، فاللوجوه التي يقال عنها أنها شر تضم: الأفعال المذمومة: مثل الظلم؛ مبادئها من الأخلاق، كإرادة الظلم؛ الآلام والهموم وما يشبهها، كالاحتراق بالنار؛ نقصان كل شيء عن كماله وقدانه ما من شأنه أن يكون له، مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة.

بناء عليه، يمكن أن نميز، مع ابن سينا، في الشر بين:

- الشر الطبيعي، ويتعلق بما يؤذى الإنسان ويُلحق ضرراً بسلامته الجسدية وب حاجاته ورغباته، ووسيلة الإنسان لتمييزه هما اللذة والألم.
- الشر الأخلاقي، ويتعلق بما يراه العقل العملي ضاراً أو مؤذياً من الأفعال التي تقع باختيار الإنسان.
- الشر الميتافيزيقي، ويتعلق عموماً بالنقص الذي يمس الموجودات الممكنة ويعندها من أن تصل إلى الكمال الواجب لها. وهذا النقص أصيل في الطبيعة والإنسان، وهو من صميم ماهية هذه الموجودات.

إن تعريفه هذا يجعل منظوره للخير والشر مرتبطاً بالضرورة بالاعتبارات الميتافيزيقية؛ فواجب الوجود هو المصدر الأول لكل كمال يلحق الموجودات الممكنة، وكل ما فيها من خير إنما هو فيض لخيره المطلق، وكل ما فيها من شر فالباري متزه عنه. هذا المنظور هو الذي ظل مهيمناً حتى بداية العصر الحديث «يرى التقليد الفلسفـي الذي بلغ أجلـى مظاهره مع ليـبـنـزـ، أن محدودـيـةـ المخلوقـاتـ هي فرصةـ الشـرـ المعـنـويـ، وكـونـهـاـ فـرـصـةـ لـلـشـرـ المعـنـويـ، فإنـ هـذـهـ المـحـدـودـيـةـ تـسـتأـهـلـ حتـىـ اـسـمـ الشـرـ».

(16) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 265.

(17) المصدر نفسه، ص 265.

(18) Platon, *La république*, traduction George Leroux (Paris, Flammarion, 2004).

(19) انظر: ريكور، ص 27.

الميتافيزيقي»⁽²⁰⁾. في مقابل المنظور الحديث الذي يسير تدريجياً في اتجاه تجرييد الشر من بعده الديني والميتافيزيقي وحصره في بُعد أخلاقي أحادي، «نفر على الدوام بأن الطبيعة لا هي تحمل الذنب عنه (حين يكون شريراً)، ولا هي لها الفضل عليه (حين يكون خيراً)، بل الإنسان ذاته هو صاحبه والمتسبب فيه»⁽²¹⁾. لكن هذا التعريف يطرح في الوقت عينه على الشيخ إشكال العلاقة بين الإرادة الخيرة لواجب الوجود، والشر الكامن في الموجودات الممكنة الخاضعة لتدبره.

عرضية الشر في العالم

لكي يحدد الشيخ ابن سينا موقفه من علاقة الشر بالإرادة الإلهية، عمل على التمهيد له أيضاً بتحديد حجم وجوده وموقعه ضمن سائر الموجودات الخيرة الأخرى؛ فنظرته بشأن حجم وجود الشر في العالم ومدى جوهريته تقوم على مقدمتين: الأولى هي أنه ليس للشر وجود أصيل في هذا العالم، لأنه إما أن يُطلق على أمور عدمية ليس لها وجود حقيقي، بل هي مجرد سلب لما هو ضروري أو نافع أو كمالي، وإما أن يُطلق على أمور وجودية لكنها غير حقيقة بل عرضية طارئة. والثانية هي أن الشر مرتبط بالمادة؛ ذلك أن الموجودات إما أن تكون لا مادية وإنما أن تكون مادية، والأولى لا قوة فيها، فلا نقص يعتريها، فهي معصومة من الشر، «فلا يكون فيها شر أصلاً»⁽²²⁾، أما الثانية، فهي كونها «في معرض الشر»⁽²³⁾ مادية يجعلها موجودة بالقوة ومعروضة للنقص.

بناء على هاتين المقدمتين، تكون الاحتمالات الممكنة بخصوص حجم وجود الشر في الموجودات عند الشيخ كما يلي: «الموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه، أو شراً من كل الوجوه، أو خيراً من وجه وشراً من وجه. وهذا الأخير على ثلاثة أقسام: فإنه إما أن يكون خيره غالباً على شره، أو يكون شره غالباً على خيره، أو يتساوى شره وخирه، فهذه أقسام خمسة»⁽²⁴⁾.

أما القسم الأول، فقد وجب وجوده في نظر ابن سينا، لأن الخير هو الموجود، والموجود الذي يكون خيراً من كل وجه ومنزهاً عن كل شر، إما أن يكون خيراً لذاته وهو واجب الوجود تعالى، إذ هو الخير المطلق وغيره خير بالنسبة إليه: «الوجود الذي لا يقارنه عدم ... فهو خير محض، فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته»⁽²⁵⁾، وإنما أن يكون خيراً لغيره، وهو العقول المفارقة والأفلاك

(20) المصدر نفسه، ص 199.

(21) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية فتحي المسكيني (بيروت: جداول، 2012)، ص 69.

(22) الرazi، كتاب المباحث المشرقية، ج 2، ص 520.

(23) المصدر نفسه.

(24) المصدر نفسه، ص 521.

(25) ابن سينا، الشفاء. الإلهيات، ص 381.

السماوية. الموجودات المفارقة لهذا العالم كاملة متنزهة عن النقص، فلا شر يعتريها، «وجميع الشر، إنما يوجد فيما تحت فلك القمر»⁽²⁶⁾. أمّا القسم الثاني، فإنه لو وجد لكان شرًا مطلقاً، ولكن لما كان الشر ملازماً للعدم، والعدم المطلق يقتضي نفي كل موجود، فقد استحال وجود هذا القسم «ولا خير عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر العام»⁽²⁷⁾. وكذلك القسم الثالث الذي يكون شره غالباً، والرابع الذي يكون شره مساوياً لخيره، يؤكّد الشيخ بأنّه لا يمكن إيجادهما، لأنّهما لو وجداً لكانا موجودهما منافياً للحكمة الإلهية التي خلقت الموجودات على وجه يمكنّها من أن تبلغ الكمالات التي يجب لها بحكم ما فيها من إمكانات؛ فالشر مغلوب، وينبغي ألا يكون طاغياً في الموجودات، فلائن كثُر العمى مثلًا فإن البصر أكثر. أمّا القسم الخامس الذي يكون خيراً غالباً على شره، فيعرف بوجوده، إلا أنه يؤكّد محدودية شره مقارنة بخيره الغالب، فهذا الشر «طفيف بالقياس إلى سائر الوجود»⁽²⁸⁾، لأنّ الشر متشر في هذا العالم ولا يمكن إنكاره، والجود الإلهي يعم سائر الموجودات بفيضه إلا أن البعض منها حُرم مع ذلك الكمالاتِ الضرورية التي يجب له بحكم نوعه، مثل الحريق الذي يأتي على غابة فيحرم النباتات نموّها الطبيعي.

لكن إذا كانت غلبة الخير على الشر تبدو مقبولة في عالم الطبيعة، فماذا عن عالم الإنسان؟ يرد ابن سينا على من يقول: إن الغالب على أكثر الناس هو الجهل وطاعة الشهوة والغضب، أي الجهل بالاعتقادات الحقة والخلو من الأخلاق الفاضلة، الأمر الذي يوجب الشقاوة في الدنيا والآخرة. ويؤكّد أن القاعدة أعلى تسري على البشر في الدنيا كما في الآخرة، فالغالب عليهم في نظره هو السعادة الدنيوية والأخروية، أمّا الشقاوة فتبقى أقلية. وبshire حال النفس بحال الجسد، فكما أن أحوال البدن في الصحة والجمال ثلاث: إحداها حال الفائق الجمال والصحة، والثانية حال المتوسط، والثالثة حال القبح والمريض، كذلك هي أحوال النفس في الخلق والاعتقاد: إحداها حال البالغ فضيلة العقل والخلق، والثانية حال النفس الخالية من فضائل العقل الحقة والباطلة، ومن الأخلاق الجيدة والرديئة، والثالثة حال النفس الخالية من الاعتقادات الحقة والأخلاق الفاضلة، بل مكتسبة نقاصهما.

للصنف الأول الدرجة القصوى في السعادة الأخروية، والثاني من أهل السلامة في الآخرة، وينال حظاً ما من الخبرات العاجلة، والثالث من أهل الشقاوة: «وكل واحد من الطرفين نادر، فالوسط فاش غالب، وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة الوجود»⁽²⁹⁾.

جعل ابن سينا أهل السعادة أكثر رغم إقراره بأن الفئة المتوسطة، التي هي الغالبة، خالية من العلوم الحقة والأخلاق الفاضلة. ويوضح ذلك بالقول إن السعادة الأخروية ليست نوعاً واحداً،

(26) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 321.

(27) المصدر نفسه، ص 321.

(28) المصدر نفسه، ص 322.

(29) ابن سينا، الإشارات والتبيهات، في: الرازى، شرح الإشارات والتبيهات، ج 2، ص 551.

ولا تُنال بالعلم وحده، فالذى يقتضي العذاب المخلد في النار هو في نظره العقائد الباطلة. أمّا الأخلاق الرديئة، فإنها توجب العذاب مدة ثم تخلص النفوس إلى سعة من رحمة الله، عكس المعتزلة الذين يقولون بتأخير مرتكب الكبيرة في النار. كما يوضح أن ليس كل خلقٍ رديءً موجباً للعذاب، بل الخلق الموجب للعذاب هو المتمكن من النفس تمكناً بالغاً: «ولا تصح إلى من يجعل النجاة وقفًا على عدد، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد، واستوسع رحمة الله»⁽³⁰⁾.

السعادة في نظر ابن سينا غير قاصرة على من عرف الحق بالبراهين، أو من كان خالياً من الكبائر كما يقول المعتزلة، بل إنها شاملة أيضاً النفوس الخالية من العقائد الباطلة، وحتى تلك التي اقترفت أخلاقاً رديئة ستنتهي أيضاً إلى السعادة. وبهذا سيكون أهل السعادة والخير أكبر من أهل الشقاوة والشر، ويكون الخير غالباً على الشر في الأجلة كما هي الحال في العاجلة؛ فالشر بشكل عام موجود ولكن حجمه محدود، ومغلوب من الخير، ثم إنه غير مقصود لذاته بل لغيره (الخير)، فهو عارض طارئ غير أصيل.

البعد الديني والميتافيزيقي للشر

إذا كان الشر موجوداً في هذا العالم، سواء أُنسب إلى الطبيعة أو إلى الإنسان، فحتى لو سلمنا بأن وجوده عرضي وأقلائي، فإن دلالة وجوده داخل المملكة الخاصة لواجب الوجود تعالى، الموجود في ذاته والمتزنة عن كل شر، تبعث مع ذلك على النظر والتساؤل، خصوصاً بصدق ما إذا كان مبرر وجوده ينحصر في حرية الإرادة، فيكتسي بذلك دلالة أخلاقية خالصة، أو يندرج ضمن تدبير إلهي شامل، فيكتسي بذلك بُعداً دينياً وميتافيزيقياً.

يميل الفكر الحديث والمعاصر، بشكل عام، إلى تجريد هذا المفهوم من دلالته الميتافيزيقية بتفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكيّاً لا غائية فيه، مستبعداً بذلك كل تأثير لقوة متعالية من شأنها أن تضفي على حوادث الطبيعة معنى يجعلها إما في خانة الخير وإما في خانة الشر. ويعمل في موازاة ذلك على حصر دلالته الدينية إلى أقصى الحدود، وذلك بفصل الأخلاق عن الدين، وربطها بقوانين العقل البشري التي توكل إليها مهمة ترسيم الحدود بين ما هو خير وما هو شرير. فإذا كانت الأخلاق مع كانت مثلاً تقود إلى الدين، فإنها على الأقل في تأسيس واجباتها تستقل بذاتها: «فإن الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها إلى الدين بل بفضل العقل العملي هي مكافية بذاتها»⁽³¹⁾.

لكن عندما يتعلق الأمر بفيلسوف من العصر الوسيط الإسلامي مثل ابن سينا، فإنه وإن أقر بنصيب ما لمسؤولية الإنسان الأخلاقية، لم يستطع أن يفصل مفهوم الشر عن دلالته الميتافيزيقية والدينية، بل ربطه بالإرادة الإلهية وبتدبيره تعالى للعالم، وعمل على حصر وجوده إلى أدنى درجة ممكنة،

(30) المصدر نفسه، ص 558.

(31) كانت، ص 45.

مع تحويله إلى مجرد وجود عرضي طارئ وغير أصيل، حتى يتناسب حجم وجوده مع وجود إرادة إلهية خيرة خلقت الموجودات من الأساس لأجل أن تبلغ كمالها الواجب لها، لكن من دون أن يجعل الباري سبباً مباشراً أو فاعلاً له، أو متضفأً به؛ ذلك أن الله تعالى لم يخلق موجودات شريرة شرًا مطلقاً ولا شرًا ذاتياً (والشر لا ذات له)، ولم يخلق عالماً يهيمن عليه الشر ولا حتى يتساوى خيره مع شره، بل خلق عالماً يغلب خيره شره، كما لو أنه قصد ابتداءً أن لا يخلق إلا الموجودات الخيرة، لكن الضرورة اقتضت أن لا توجد هذه الموجودات وأن لا تدوم خيريتها إلا بأن يعرض عنها بعض الأفعال الشريرة، وتترتب على وجودها آثار سلبية غير مقصودة بالقصد الأول؛ فالله تعالى مريد للشر لكن بالعرض وليس بإرادة ابتدائية، وهو مقدر له وراض عنه لكن بالعرض، «فالشر داخل في القدر بالعرض، كأنه مثلاً مرضي به بالعرض»⁽³²⁾، وبهذا المعنى يسمح الباري بوجود الشر، فهو يريد الخير وإرادة أولية ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به»⁽³³⁾.

الله تعالى غير مسؤول عن الشرور، لأنه إنما خلق موجودات هي في ذاتها خيرة وتساهم في كمال باقي الموجودات، ولكن وجودها هذا ما كان ليتم من دون أن تصدر عنها بالعرض بعض الآفات والشرور. وإنما تعود المسؤولية الذاتية في وجود الشرور إلى المادة التي تقبل العدم، وتوجد دائمًا وجودًا بالقوة، وتقبل المتناقضات، ولا تسمح بوجود موجودات كاملة كاماً تاماً: «وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولي»⁽³⁴⁾. وهذا الشر لا يمكن أن يرتفع بشكل نهائي، وبالخصوص من وجهة نظر فيلسوف يؤمن بأن الإمكان الذي بموجبه تكون المخلوقات ممكنة كامن في القابل (المادة) وليس في الفاعل (الخالق). بل يذهب ابن رشد إلى حد ربط نظام اشتغال الشر بقانون السبيبة بعيداً عن أهواء الناس ومتمنياتهم، ولو جاز في نظره أن تنقلب الشرور الواقعة من هذه الموجودات خيرات حتى يكون العالم خاليًا من كل شر (انهارت السبيبة، ولجاز أن ينقلب كل شيء إلى نقائه: «يمكن أن ينقلب الخير شرًا والشر خيراً فلا يكون ها هنا حقيقة أصلًا، حتى يمكن أن يكون الخير كله في ترك عبادته والإعراض عن اعتقاد تعظيمه»⁽³⁵⁾؛ فحتى حدوث الشر تحكمه قوانين صارمة لا تنفصل عن قوانين عالم الكون والفساد. وهذا ما أكدته أيضًا لايتز لاحقاً، معتبراً أن «النزع نحو الشر في المخلوقات أمر ضروري، رغم أن نشأته تظل عرضية، بمعنى أنه من الضروري أن تكون الشرور ممكنة»⁽³⁶⁾.

(32) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا، ج 4، ط 3 (القاهرة: دار المعارف 1980)، ص 305.

(33) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 325.

(34) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958)، ص 162.

(35) المصدر نفسه، ص 164.

(36) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sur l'origine radicale des choses* (1697); *La Cause de Dieu, défendue par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions* (1710), introd. et commentaires par Pierre-Yves Bourdil; trad. par Martine Etrillard et Pierre-Yves Bourdil, profil. Hatier, 712 (Paris: Hatier, 1990), 65.

الأصل إذاً في الموجودات هو الخير، وجميع الموجودات الخيرة مراده للباري بمقتضى كونه حكيمًا جوادًا تفيض عنه الموجودات على الوجه الأكمل، أمّا تلك التي يعرض لها نوع من الشر، مثل النار والظلم والمرض، فإنها أيضًا صادرة عن الباري بمقتضى إرادته ورضاه، لكنها لا تصدر عن إرادته بالقصد بل بالعرض فقط؛ فالخير مراد مرضي به، والشر مراد مكروره، فهو من حيث أنه شر مكروره، إلا أنه صار مرادًا لكونه من لوازم الخير المطلوب بالذات، فهو «مكرور بالذات مراد بالعرض»⁽³⁷⁾، لأن ليس من الحكمة الإلهية أن تترك خيرات كثيرة لأجل شرور قليلة، «فما كان يحسن أن ترك المنافع الأكثريه والدائمه لأغراض شرية أقلية، فأربدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضًا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر»⁽³⁸⁾. الشر مضaf إليه تعالى على العموم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁽³⁹⁾، وقوله: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْنَتُونَ﴾⁽⁴⁰⁾، والخير مضaf إليه على الخصوص، كقوله تعالى: ﴿بِيَدِكُ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽⁴¹⁾، فالله تعالى يقضي، بحسب الفلسفه المسلمين المشائين، بالشر ويفترره على العباد، ولكن ليس بأن يريده أو يصدر عنه مباشرة، بل بأن يصدر عن الموجودات التي خلقها والتي هي بحكم مادتها وماهيتها ناقصة. ولذلك يعترضون على النظرية الأشعرية، التي تقدم تفسيرًا لكيفية اكتساب العباد أفعالهم الشريرة وارتباط ذلك بتكونهم النفسي والبيولوجي، لكنها مع ذلك تشتبه بأن ترد كل أفعالهم، خيراً وشرها، إلى إرادة الباري المدبر الوحد والأوحد للكون: «أحكام الشر هي من الجهل والشيطان بخلاف الله سبحانه وتعالى وقدره فإنه قادر للخير والشر معًا ومقدرهما إذ لا قادر سواه»⁽⁴²⁾. لذلك، يعلق ابن رشد على من يربط الشر بإرادة الباري، بالقول إنه يلزم نسبه الظلم للباري تعالى عن ذلك: «يلزمه صرورة أن يجوروه»⁽⁴³⁾.

وهكذا نرى كيف أن الشيخ يميل، عندما يتعلق الأمر بتفسير سببى لوجود الشر في العالم، إلى التنزيه التام لله تعالى «الصادر عنه ليس بشر»⁽⁴⁴⁾، مع إيمانه بأن الحكمة الإلهية اقتضت وجوده، فمن يتحمل أذًى مسؤولية حصوله؟

رغم صدور الشر بموجب القضاء الإلهي، فإن المسؤول المباشر عنه ليس العلة الفاعلة (الباري تعالى) بل العلل القابضة؛ فالشر لازم لأنشخاص موجودات وطبعاً عنها واستعداداتها الكامنة في

(37) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج: 3؛ في ذكر الصفات الإيجابية وهي كونه سبحانه قادرًا، عالماً، حياً، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، ص 281.

(38) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 324-325.

(39) القرآن الكريم، «سورة الزمر»، الآية 62.

(40) المصد، نفسه، «سو،ة الصيافات،» الآية 96.

²⁶ (41) المصدى، نفسه، «سورة آل عمران» الآية 26.

(42) أئب زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (رسوت: دار الحجا، [د. ت.]), ص 158.

164 *أ. د. عاصي* (43)

(44) نصي الدب: الطوسي، شرح الاشارة والتنصيات، فـ : ابن سينا، الاشارات والتنصيات، ج 4، ص 305.

مادتها، وإلا فإن المخلوقات التي تتعالى عن حركة الزمان ولا تلبس بالمادة والشهوة تكون منزّهة عن الشر، كما هو الشأن في الأنواع والأجناس والعقول والتفوس المفارقة: «الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطابع، وأنه متى حصل نقص في أحد نوع ما، كان ذلك النقص عائدًا إلى ضعف في القابل وقصور في المستعد»⁽⁴⁵⁾. كما يلزم الشر بسبب كثرة المبادئ والأسباب، فإن الموجودات لم تصدر كلها مباشرة عن واجب الوجود، بل صدرت على سبيل الترتيب والواسطة، وكلما كثرت الوسائل قلّ منسوب الخير وزادت حظوظ الشر. كما أن الكثرة يلزم منها التضارب والمصادفة، فلم يكن بالإمكان مثلاً أن يكون الماء سبيلاً لكل هذه الخيرات من دون أن تحصل عنه عرضاً هذه الشرور القليلة: «الخير الغالب لما كثرت مبادئه وتبينت أسبابه لزم من ذلك التباين والكثرة شر ما على سبيل المصادفات»⁽⁴⁶⁾، فالخير لازم للوحدة والشر لازم للكثرة. وللشروع عموماً سبيان رئيسين:

الأول هو المادة التي لا تقبل أبداً الكمال المطلق، وسيظل الشر صادراً عنها وملازماً للإمكان والقدرة والنقص الكامن فيها: « وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقدرة»⁽⁴⁷⁾. ويلحق الشر المادة بسبعين: إما أن بعض الأسباب أثر في المادة في ابتداء تشكّلها، فصارت رديئة المزاج ولم تعد مهيأة لتقبل شكل وقوام مناسب، فتشوهت الخلقة، لا بسبب أن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم يقبل، وإما أن أسباباً خارجية طارئة تمنع عن الموجود كماله، مثل البرد الشديد الذي يمنع النبات من أن يحصل له كماله في وقته.

والثاني هو الفاعل، فإنه لما كان خالقاً لهذا العالم المادي، وكانت المادة لا توجد إلا بأن تقبل العدم والتناقض، استحال أن يدبر الباري هذه الموجودات نحو الغرض المقصود (الخير) من دون أن يحصل عنها، ما هو غير مقصود (الشر).

فالشر لا ذات له، وليس في ذاته أمراً وجودياً صادراً عن الباري، بل الباري لا يصدر عنه إلى الوجود، والوجود كمال، ولكن الموجودات تتلقاه بحسب استعداداتها المتفاوتة؛ فالشر حاصل في الحقيقة عن امتناع الموجود عن تلقي الوجود، وعجزه - بحكم مادته - عن قبول الفيض الصادر عن واجب الوجود «وإلا فالفيض عام من غير بخل به ولا منع منه»⁽⁴⁸⁾.

إن ما يقال عن الطبيعة يسري على الإنسان، فغرائز الجسد وهوى النفس يُعتبران في الغالب مصيدة تُوقع الإنسان في شرك الشر، لكن من دون أن يعني هذا أن الإنسان شرير بالكامل، لأن هذا الشر عينه يصير دافعاً للإنسان لطلب السعادة التي فيها خيره الأقصى؛ إذ لو كان الناس متخلصين كلية

(45) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة، تحقيق وتقديم إبراهيم هلال (القاهرة: جامعة الأزهر، 1988)، ص. 39.

(46) المصدر نفسه، ص. 41.

(47) ابن سينا، كتاب النجاة، ص. 321.

(48) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص. 39.

من المادة والشهوة لصاروا عقولاً مفارقة تعيش في سعادة أبدية، فجسمانيتهم وإن انحطت بهم إلى درجة أقل، لم تمنعهم من بلوغ درجة السعادة إن هم انشغلوا بتحصيل الخير لأنفسهم. وكل من يشتق إلى خير فهو إلى مفهوم الخير أكثر اشتياقاً، فحق على كل موجود ممكناً أن يكون بجلته مشتاقاً إلى الخير المطلق، «وواجب الوجود ذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتשוקه كل شيء»⁽⁴⁹⁾.

الشر والحكمة الإلهية

إذا سلمنا بوجود الشر في المملكة الخاضعة للإرادة الإلهية، فأي حكمة في إيجاده؟ يعتقد الشيخ ابن سينا أن وجوده لا يتنافى والحكمة الإلهية التي اقتضت وجود عالم هو أكمل العوالم الممكنة في درجة كماله وخيريته: «هذه الشرور الحاصلة غير خالية عن حكمة تامة بها يكون قوام العالم»⁽⁵⁰⁾، والحكمة الإلهية اقتضت ألا تمنع أي موجود من كماله الذي يستحقه، ولا يجوز أن تحرم موجوداً كاماً يستحقه بحكم الشروط التي تهيأت له. بناء عليه، يمكن القول إن هذا العالم أفضل العالم الممكنة وأكثرها خيراً وأقلها شراً إلى درجة أن ابن سينا يعتبر صدوره عن الباري واجباً، وأنه لم يكن بالإمكان أن يصدر عنه إلا هذا العالم، وما كان ممكناً أن يصدر عالم غير هذا العالم، وإلا فإنه سيكون أقل خيرية وأكثر شراً، وهذا لو حصل لكان عيباً في حق الباري تعالى: «يظهر إثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون، وأنه لم يختلف عنها شيء من كمالها الممكن لها في نفس الأمر، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره»⁽⁵¹⁾.

إن الشر صادر بموجب هذه الحكمة الإلهية وليس مجرد أمر منفلت؛ ففي وجوده حكمة يتوقف صدور الموجودات عليها، ولئن كان غير مقصود لذاته، فإنه مقصود لأجل السير العام للموجودات، ولو لم يحصل لما حصل ربما الموجودات على كمالها الواجب لها؛ فالخير ذاته هو علة حصول الشر: «الخيرات هي مبادئ الشرور»⁽⁵²⁾، ففرق الناس في الماء مثلًا هو نتيجة عارضة ولكنها لازمة لانتفاع سائر الموجودات الحية به، ولا يليق بالحكمة الإلهية أن تمنع وجوده نهائياً لأجل إلا يفرق فيه أحد؛ فوجود الشر في العالم ليس جائزًا فحسب، بل ضروري أيضاً، وهو نتيجة طبيعية لحركة الموجودات ولجدلية الوجود والعدم، والكمال والنقص، ولو انتفى من العالم كليّة لانتفى الخير نفسه، ولذلك لا يليق بالحكمة الإلهية ترك الخير الكثير تجنّباً للشر القليل: «فإن وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير»⁽⁵³⁾.

(49) ابن سينا، *الشفاء. الإلهيات*، ص 380.

(50) ابن سينا، *رسالة العرشية*، ص 38.

(51) المصدر نفسه، ص 37-38.

(52) المصدر نفسه، ص 38.

(53) ابن سينا، *كتاب النجاة*، ص 322.

وما يؤكد عدم تنافيه مع الحكمة الإلهية، بل واندراجه ضمن تدبير إلهي محكم، هو أنه لا يصيّب إلا أشخاصًا، وفي أوقات، أما الأجناس التي تتشكل منها ماهية الأشخاص، فهي محفوظة ولا يمكن أن يصيّبها شر؛ إذ إن الإرادة الإلهية رتب الأجناس والأنواع ترتيباً دقيقاً وحفظتها، ولو انقرضت نهائياً لحرمت الموجودات الممكّنة كمالاتها وماهياتها إلى الأبد، ولاختل نظام العالم. المخلوقات آمنة، على الأقل من الشرور الكبرى التي تهدّد كينونتها، من قبيل انقراض النوع الإنساني كليّة، أو انقلاب الطبيعة البشرية إلى طبيعة شريرة في الأصل، أو من قبيل توريث خطياً الأجيال المدبّرة للأجيال المقبلة. صحيح أن الفرد عندما يخرج إلى الوجود يجد نفسه في مواجهة عوامل النقص الكامنة في جسده وشهواته وإغراءات محیطه، لكنه مع ذلك يكون في كنف عنایة إلهية حكيمه وهبته الإرادة وهيأت له جميع أسباب السعي نحو الكمال.

الشر في الموجودات قليل، وإذا كان كثيراً فإنه ليس بأكثرى، وهو محصور في الأشخاص والجزئيات دون الكليات، وفي الضروريات دون الكماليات. وحتى هذا النوع من الشر المعترف به يعمل على تبرير وجوده بجعله حافزاً للموجودات للسعى نحو الكمال؛ ذلك أن الحكمة الإلهية تقضي في نظره وجود هذا النوع حتى تبلغ الموجودات الطبيعية - التي يلازم النقص طبيعتها - كمالها، فكل طلب للكمال هو تخلص من شر. والإرادة الإلهية اقتضت أن تسير الموجودات سيراً حيثاً نحو الكمال، ولذلك قضت بأن لا يوجد الشر إلا بقدر معلوم حتى لا يسيطر على الخير فيمنع الموجودات من طلب كمالها، ويختل نظام العالم بأكمله، ويفوت على الجنس البشري المقصد الأسمى الذي لأجله خلق.

في المحصلة، يبدو حجم الشر وخطورته ودوره في المملكة الخاضعة للتدارك الإلهي أمراً معقولاً ومحبلاً، لأن في حصول الشر مفسدة قليلة وخيراً كثيراً، وفي عدم حصوله عكس ذلك: «وتحمل أدنى المفسدين لدفع أعلاهما من مقتضيات الحكمة، وهو المراد من قولهم: إن في أن لا يوجد الخير الكثير تحرزاً عن الشر القليل، شرّاً كثيراً»⁽⁵⁴⁾؛ فعند مقارنة مصالح النار بمفاسدها مثلاً، تبدو خيريتها جلية مؤكدة، فالنار كائن خير، ووجودها في العالم ليس عبثاً بل ضرورة، لأنها تساهم في حُسن سير الموجودات الأخرى، وتكون سبباً لأن تبلغ كمالاتها الضرورية، ولذلك لا يمكن الشر العارض من وجودها أن يكون مبرراً للإرادة الإلهية لأن تمنع وجودها عن العالم، بل إن إيجادها هو عين الحكمة والوجود.

الشر والعنایة الإلهية

لسائل أن يقول: إذا كانت الموجودات تقع بإرادة الله وحكمته، فلماذا لم يخلقها عارية عن كل شر ابتداء، حتى لا تكون في الأصل محتاجة في بلوغ خيريتها إلى هذا الشر القليل، لأن يخلق النار مثلاً عندما تكون سبباً للخير، ويمنع وجودها عندما تكون سبباً للشر، وبذلك يكون عالمنا مملكة خالية من كل شر؟ إن الشيخ في رده على هذا السؤال أجاب بأنه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الأول

(54) الرازى، شرح الإشارات والتبيّنات، ج 2، ص 549.

من الموجودات، أي ذلك الذي يكون خيراً تاماً، وليس ذلك إلا لواجب الوجود المتفرد بالخيرية المطلقة. نعم ذلك ممكн في عالم غير عالمنا الطبيعي، عالم السماء والعقول المفارقة، فإنه تنزه عن الشر وإن لم يصل إلى درجة الكمال المطلق في الخيرية، «وذلك مما فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية»⁽⁵⁵⁾. أما عالم الإنسان والطبيعة، عالم المادة والتغير والجهل والنفس الشهوانية والرغبات الحسية، فقد ظل محلاً لكل شر، بل ما كان ليكون ممكناً الوجود إلا بأن يكون ناقصاً عارياً عن الكمال الواجب لواجب الوجود، وشرطيته ليست شيئاً آخر غير هذا النقص المتأصل في ماهيتها. لكن لو كان كله شراً أو لو كان شره طاغياً على خيره لما كان ممكناً الوجود أصلاً، لأن الباري تعالى بحكم جوده وعنياته يمتنع في حقه أن يخلق عالماً مثل هذا، إذ الشر لا ذات له. أما وأن العالم كان واجب الصدور عن الباري، بناء على الاعتقاد في قدمه، وأن الباري موجب غير مختار في صدور الموجودات عنه، ولم يكن بالإمكان أن يكون العالم مطلق الخير ولا مطلق الشر ولا حتى أن يكون شره غالباً، فلم يبق إلا أن يكون خيره غالباً على شرّه.

ولو لم يكن الشر موجوداً لما كان لسعى الموجودات الممكنته نحو الخير معنى؛ «فالخير بالجملة هو ما يتשוקه كل شيء في حده ويتم به وجوده»⁽⁵⁷⁾، فهو الدافع لها لأن تخلص من النقص والعدم، بحيث تصير مسيرتها بشكل عام هي ذلك الجهد الدائم للتخلص من النقص، والسعى نحو كمال الوجود، وأغلب أفعال الموجودات في هذا الاتجاه؛ فما إن يوجد الموجود أو يوجد له أحد كمالاته حتى يكون قد تخلص من العدم الذي كان يعيق أحد الكمالات الواجبة له بحكم ماهيتها، ذلك أن الشر ملازم لحالة الوجود بالقوة، أمّا الخير فملازم لحالة الوجود بالفعل. والعدم، وإن كان متصلًا في المخلوقات، يظل حالة استثنائية ومشكلًا ينبغي التخلص منه، «والعدم من حيث هو عدم لا يتשוק إليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود»⁽⁵⁸⁾. وهكذا، لا يتنافي الشر والعنابة الإلهية بالعالم، بل لا يمنع أيضًا أن يصدر عن الباري أفضل العالم الممكنته خيرية.

(55) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 323.

(56) المصدر نفسه، ص 320.

(57) المصادر نفسه، ص 323.

(58) المصدر نفسه، ص 380.

المنطق يقضي، بحسب الفلاسفة الميتافيزيقيين والمللبيين، عدم التداخل والخلط بين عالمين مختلفين تماماً في درجة كمالهما؛ عالم مفارق كامل منزَّه عن كل شر، وأخر مادي ناقص لا مفر من أن يساكنه الشر: «النقص الحاصل في أفعال المخلوقات إنما مرده إلى الحرمان من الكمال، ويتحول عن محدودية أصلية تتسم بها المخلوقات بحكم ماهيتها... لأن ما كان منزَّهاً عن كل حد لن يكون مخلوقاً بل خالقاً»⁽⁵⁹⁾. أمّا أن نريد من هذا العالم أن يبقى على طبيعته، ومن الإنسان أن يظل مزدوج الطبيعة (العقل والحيوانية) ومع ذلك يكون عالمنا منزَّهاً عن كل شر، فهذا عين التناقض التي تأباه مبادئ العقل البديهية: «إمّا لا توجد هذه الأشياء التي يلحق وجودها شر ما، فيكون ذلك أعم شرًا، وإمّا أن توجد بهذه الحال، إن كان لا يمكن في وجودها أكثر من ذلك»⁽⁶⁰⁾.

إننا لسنا مختارين في هذا العالم الخاضع للعناية الإلهية بين عالم تام الخير وأخر ناقص، بل بين عالم أكثر شرًا وأخر أقل شرًا. ولما كان الباري تعالى منزَّهاً عن العبث، اقتضت إرادته هذا العالم الكبير خيره والقليل شره؛ فلو افترضنا عالماً خالياً من كل شر، لكان كامل الوجود، ولكن وبالتالي ندأً لواجب الوجود تعالى، فوجود مثل هذا العالم إذن ممتنع، وبال مقابل لا يجد وجود الشر ممكناً فقط، بل يجد واجباً أيضاً، لا بحكم الطبيعة الناقصة للإنسان والكون فحسب، بل بحكم خصوصهما للتداريب الإلهي أيضاً.

يجد الشر غير مفهوم وغير مستساغ لو نظرنا إليه فقط من زاوية عاطفية غير عقلانية هي زاوية طموحات الإنسان وأمانية، أو من زاوية علمية تجريبية بحثة لا تأخذ في الحسبان غائية الطبيعة، أو من زاوية أخلاقية وضعية لا تراعي إلا حرية الإرادة. ولكن عندما ندرج الكل ضمن رؤية ميتافيزيقية، تضبط الدلالة وتزول التناقضات.

خاتمة

يظهر الشر للناس فوضوياً ومفاجئاً ومهدداً لخيراتهم، وتشكل طريقة اشتغاله لغزاً محيراً بالنسبة إليهم، وهو ما يُحدث تضارياً في تفسيراتهم، بين من يلقي باللامة كلية على الإرادة الإنسانية، معتقداً أن الأمر يتعلق بمشكل أخلاقي لا دخل فيه لا للدين ولا للعلم، ومن يتهم الطبيعة والظروف والأحوال، ظنّاً منه أن التفسير الفيزيائي يلغى التفسير الميتافيزيقي، ومن يفوض الأمر بالكامل للإرادة الإلهية ويعفي نفسه من عناء البحث عن قوانين اشتغاله في الطبيعة والإنسان. غير أن الشيخ الرئيس ابن سينا حاول، بتفسيره طريقة اشتغاله وحدود انتشاره، أن يضفي عليه معنى متوازناً ومتكاملاً، فلم ينظر إليه من زاوية أخلاقية صرف، ولا من زاوية طبيعية ضيقية، ولا من زاوية ميتافيزيقية مفارقة، بل أدمجه ضمن رؤية ميتافيزيقية شاملة، بحيث أدمج ما هو طبيعي وأخلاقي ضمن ما هو ميتافيزيقي،

(59) Leibniz, *Sur l'origine*, 65.

(60) ابن رشد، ص 162 - 163

وأخذ بعين الاعتبار مسؤولية الإنسان والأسباب الطبيعية وربطهما بالإرادة الإلهية في إطار من التناغم والانسجام.

لقد أراد الشيخ منا أن نأخذ بعين الاعتبار في أحكامنا الأخلاقية المعيار الميتافيزيقي المرتبط بنظرية شاملة لعالم في حركة دؤوب نحو الكمال؛ فلو اعتمد الناس على تقديراتهم الشخصية في الحكم، وكانت جميع أحكامهم نسبة ر بما، ولصارت أعلى لهم متضاربة ومتصادمة بصدق ما هو خير مطلوب وشر مهروب منه. والفرد الذي يقيم الأشياء من زاوية لذته ومنفعته الشخصية فقط سيسقط حتماً في أحكام نسبية ظرفية؛ فالعملية الجراحية مؤذية للجسد ولكنها منقذة للحياة، والشمس الساطعة ممتعة لسائح مزعجة لفلاح يتضرر سقوط المطر، والزلزال مهلك للزرع والنسل مفید لاستكمال تشكل الأرض لبنيتها الجيولوجية. أمّا عندما نضع الأشياء في إطار نظرة شاملة، يأخذ الخير والشر معناهما الحقيقي، وهكذا، فإن العملية الجراحية والشمس الحارقة والزلزال المدمر، التي اعتبرها شخص ما شرًا خالصًا، تبدو شرًا عرضيًّا، بل هي في ذاتها خيرة، إذ إنها شر لمن تضرر منها وخير لمن حقق عبرها كماله الذي يخصه.

كما أن الشيخ جعلنا متفائلين بصد خطورة الشر في عالم الطبيعة والإنسان معاً، لأن السير العام للموجودات الطبيعية سير إيجابي في اتجاه الكمال والتطور، وكل حركة أو فعل ليسا علامة على التدهور والانحطاط والفساد كما اعتقاد أفلاطون، بل هما على العكس من ذلك، سعي حيث ثـحو كمال الخيرية، ومن شأن ذلك أن يخفف من القلق الوجودي على مصيرنا في عالم تحكمه التقنية والمصلحة وتهدهد الحرب، لأن الشر رغم قبحه لا يمنع الموجودات من الارتفاع الدائم نحو الخير، كما يرى ابن سينا، ما دام واجب الوجود هو الضامن لأن يظل الخير يفيض على الموجودات، وفيضه لا يحجب عن أي منها.

رغم إلحاد الأخلاق والفيزياء معاً بالميتافيزيقا، فإن ابن سينا لا يعفي الإنسان من واجبه الأخلاقي بالسعى لاكتساب سيرة جميلة، وإعداد الشروط الكفيلة بحصول الخير وتجنب الشر. ومهمة الفرد ليست أن يكون علة فاعلة مستقلة للخير، بل أن يهيئ في الأساس الشروط لكي يفيض عليه الخير من واجب الوجود؛ فالإنسان يعتبر في نظره العلة المهيأة لوجود الخير الأخلاقي، بينما يعتبر واجب الوجود العلة الفاعلة، لأن صدور الفعل عن الفاعل واجب عند الفلسفـة متى حضرت جميع الشروط.

لكن فلسفة الشيخ تجعلنا في الوقت نفسه نعي محدودية معركتنا ضد الشر، وتمتنعنا من الإفراط في التفاؤل ومن وهم القضاء النهائي عليه، لأنه متصل في العالم وفي حقيقة الموجودات؛ فما دامت الموجودات بحكم ماهيتها ممكـنة، فإنها ستظل ناقصة، خصوصاً تلك التي تكون المادة أو الغريزة جزءاً مقوماً لحقيقةـها: «والممـكن الوجود بذاته فليس خيراً محضاً، فذاته بذاته تحتمـل العـدم، وما احتمـل العـدم بوجه ما فليـس من جـميع جـهـاته بـريـئـاً من الشـر والنـقص»⁽⁶¹⁾؛ فـما من موجود ممـكـن إلا وله جهةـ بها يـكون نـاقـصـاً،

(61) ابن سينا، كتاب النجاة، ص 381

ويمكن أن تنزع به نحو الشر خصوصاً إن كان هذا النقص يهم الكمالات الضرورية، وله في المقابل جهة بها يكون كاملاً وترقى به نحو الخير. بناء عليه، سيظل الشر، أو على الأقل النقص، ملزماً للإنسان والطبيعة على السواء، ولا أمل في الخلاص التام بالنسبة إلى الإنسان إلا في عالم آخر بعد أن تفارق النفس البدن.

لكن هل يعني هذا أن كل موجود ممكن شرير بالضرورة؟ من المؤكد أن كل ممكناً ناقص، وكل نقص هو نقص في الخير، ولا يصل الخير إلى كماله إلا في واجب الوجود «وواجب الوجود بذاته خير ممحض»⁽⁶²⁾. لكن لا يلزم من هذا أن الممكنتات كلها في معرض الشر، لأن الشر لا يُطلق في الحقيقة إلا على النقص الحاصل في الكمالات الضرورية، والحال أن الجزء العلوي من العالم لم يُحرم أيّاً من هذه الكمالات، فهو متّزّه عن الشر وإن لم يبلغ درجة الخيرية المطلقة، فكل شر هو عدم خير، ولكن ليس كل عدم للخير شر.

وقد أجاب الشيخ عن المفارقة المتعلقة بوجود الشر في العالم وصلته بالإرادة الإلهية الخيرة؛ فهو وإن اعتبره عارضاً وأقلياً، لم ينكر وجوده، ولم يجعل تدبيره خارج هذه الإرادة، كما ذهبت إلى ذلك الثنوية الفارسية القديمة، لكنه عمل في الوقت ذاته على عقلنته وبيان طريقة اشتغاله، وأدمجه ضمن النظام العام للموجودات، في مقابل المذهب الأشعري الذي ربّطه بالمشيئة الإلهية المطلقة. إلا أن عقلانيته لم تذهب به مع ذلك مذهب المعتزلة، الذين ذهبوا إلى حد إنكار الشرور المرتبطة بالموجودات الطبيعية، واعتبروا الكل خيراً، حيث اعترف بهذا الشر وذهب في اتجاه البحث عن قوانين اشتغاله في الطبيعة أيضاً. كما أنه لم يجارِهم في تفسيرهم للشّرّ البشري فقط بالإرادة المستقلة للعباد عن الباري تعالى، ومال إلى التفصي عن أسباب ذلك في الطبيعة الغريزية للإنسان.

وحاول الشيخ أن يستجيب في تناوله لهذه الإشكالية لمقتضيات العقيدة الإسلامية التي تربط الكل بالإرادة الإلهية وتُرجع الخير والشر معاً إلى قضاء الله النافذ في عباده، وإلى مقتضيات العقل الفلسفية بالبحث عن آليات اشتغال الشر. فإلى أي حد نجح في ذلك؟ وإلى أي حد ساهم في مساعدة الإنسان على فهم العالم المحيط به، وفهم جزء مظلم من ذاته وعالمه، وعلى تحقيق واجب أخلاقي بشري في انتصار الخير على الشر؟ وهل المقاربة الميتافيزيقية الناظمة التي تبنّاها تشکّل بحق تفسيراً في إطار الإرادة الإلهية، أم إنها مجرد تبرير لظاهرة تحكم فيها قوانين المادة والبيولوجيا؟ هل يشكل الشر ظاهرة أقلية وعرضية؟ أليس الألم والشر غالبين على أحوال الناس في هذا العالم؟

References

المصادر والمراجع

العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الجيل، [د. ت].

(62) المصدر نفسه، ص 380

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1958.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. ج 4. ط 3. القاهرة: دار المعارف 1980.

_____. الرسالة العرشية في حقائق التوحيد وإثبات النبوة. تحقيق وتقديم إبراهيم هلال. القاهرة: جامعة الأزهر، 1988.

_____. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. تقديم ماجد فخرى. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. شرح الإشارات والتنبيهات. مقدمة وتصحيح علي رضا نجف زاده. ج 2. تهران: [دانشگاه تهران، 1964].

_____. كتاب المباحث المشرقة في علم الإلهيات والطبيعيات. ج 2. طهران: مكتبة الأسد، 1966.

_____. المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 3: في ذكر الصفات الإيجابية وهي كونه سبحانه قادرًا، عالماً، حيًّا. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

ريكور، بول. فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاة، ترجمة عدنان نجيب الدين، ط 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

سيف الدين الأدمي، علي بن محمد. كشف التمويهات في شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات للرئيس ابن سينا. ويليه لباب الإشارات والتنبيهات تأليف الإمام العلامة فخر الدين الرازي؛ تحقيق وتعليق أحمد فريد المزیدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

الطوسي، نصير الدين. شرح الإشارات والتنبيهات، في: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. مع شرح نصير الدين الطوسي؛ تحقيق سليمان دنيا. ج 4. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1980.

كانط، إيمانويل. الدين في حدود مجرد العقل. نقله إلى العربية فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر. شرح الإلهيات من كتاب الشفاء. باهتمام مهديي محقق. طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه مک کیل، 1985.

الشار، علي سامي.نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام. ج 1. ط 8. القاهرة: دار المعارف، 1981.

الأجنبيّة

Grondin, Jean. *La Philosophie de la religion*. 2ème éd. mise à jour. Paris: Presses universitaires de France; Beyrouth: Point Delta, 2012. (Que sais-je?: Philosophie; 3839)

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sur l'origine radicale des choses (1697); La Cause de Dieu, défendue par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions (1710)*. Introd. et commentaires par Pierre-Yves Bourdil; trad. par Martine Etrillard et Pierre-Yves Bourdil. Paris: Hatier, 1990. (Profil. Hatier, 712)

Warin, François [et al.]. *Les Grandes notions de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2001.