مسألة الشّر
عند فلاسفة الحكمة المتعالية
في بلاد فارس

م. م سجاد صالح شنيار

كلية الدراسات التاريخية/قسم التاريخ الاسلامي

١٤٣١هـ ٢٠١٠ م

المقدمة

تعد مسألة الشر من شوائك المسائل الفلسفية التي اقترنت بالذهن الانساني منذ عصور ضاربة في الميثولوجيا، واختمرت صياغتها الفلسفية مع بزوغ فجر الفلسفة، لانها تعلقت بالانسان الذي يعيش مغامرة السؤال الفلسفي، ويحاول خرق مناطق العتمة والقلق المعرفي.

وقد دخلت مسألة الشر في مختبرات البحث الفلسفي للتحقيق في طبيعتها الانطولوجية وخضعت لتجاذبات المباني والمنطلقات، وكانت مدرسة الحكمة المتعالية التي ترعرعت في بلاد فارس رائدة المعقول الاسلامي قد التزمت بمبان غاية في الصرامة، فاخضعت هذه المسألة لنظامها الفلسفي.

وكان من أهم المطارحات الفكرية التي تعلقت بمسألة الشر هي في دائرة المعارف الالهية، فحين يتقرر ثبوت الشر منتجاً انطولوجياً يفرز عدة ملزومات تضرب في العمق العقدي أهمها: يدفع تحقق الشر باتجاه نقض الوجود الالهي، وعند الكلام عن التوحيد، فلازم الشر تحقق قوتين تدفعان باتجاهين متضادين، أو لا اقل عدم الانسجام مع مباني التوحيد الالهي، وياتي مشكل العدل الالهي منقوصا بتحقق ما يناقضه، وانه يقرر تحديد الرحمة الالهية بوجود مقابل وجودي لها مرفوع لنفس العلة، وينتقض الاطلاق في القدرة الالهية بوجود مناطق غير خاضعة لها، بل ان وجود الشر خرق لمعطيات العلم والحكمة والعناية الالهية التي ثبتت باليقين القاطع في البحوث الكلامية والفلسفية.

ومن هنا انتدب الرأي المقابل اصولا موضوعة متارسَ امام تطاولات فكرة وجود الشر أهمها: التسليم بوجود الله مسلمة طاردة لوجود الشر، والتسليم بصفات الحق المطلقة امام قيود الشرور كـ(العدل، والوحدة، والحكمة، والقدرة، والعلم، والرحمة...)، وقبول المعقول الثاني الفلسفي مرتكزاً مبنائياً في طريق الحل، والتسليم بعقلية القبح والحسن وذاتيتيهما قبال شرعيتيهما، بل التسليم بقبح الشر وحسن الخير شرطاً في المطارحة الفكرية، والاعتراف بعدة مسائل منها: الإيمان بنشآت اعلى من عالم المادة، والاعتراف بان الممكن زوج تركيبي من وجود وماهية، والتسليم بان الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين.

وبصدد الصعوبات التي رافقت مسيرة البحث نشير إلى أنهّا تكمن في التعاطي مع مفردات البحث من خلال عمق المعطيات الفلسفية، وتناثرها، واحتمال النص لأكثر من تأويل، بل تغاير طرح المسألة لدى الحكيم نفسه. ولايدعي البحث عقم المكتبة الفلسفية عن بحث من نوعه، وانما هو قارب صغير يمخر عباب بحر الحكمة المتعالية.

١ـ التعريف بمدرسة الحكمة المتعالية

الحكمة المتعالية مدرسة فلسفية ظهرت في بلاد فارس على يد الفيلسوف محمد بن ابراهيم الشيرازي[١]، وعدّ مرتضى المطهري[٢] ان اصطلاح الحكمة المتعالية يحمل أكثر من معنى:

أ- الحكمة المتعالية ترادف الحكمة العليا التي هي في مقابل الرياضيات والطبيعيات، فيكون معناها الفلسفة الأولى بشكلها المطلق.

ب- الاحتمال الثاني المأخوذ من القرائن التي استعملها صدر المتألهين في كلماته، وهو ان الحكمة المتعالية هي مذهب خاص في البحث العلمي [٣]

يؤكد صدر المتألهين ان في الحكمة المتعالية اندماج علوم الحكمة البحثية بالعلوم الكشفية، والشهودية، ويؤكد ايضاً انها الحكمة التي أسس لها الانبياء (ع)، ويرى ان هناك شروطا كثيرة لتحصيلها كانشراح الصدر، وسلامة الفطرة، وحسن الخلق، وجودة الرأي، وسرعة الفهم، وغير ذلك من الشروط، وعالجت هذه الحكمة موضوعات من قبيل مايتعلق بالذات الالهية، وصفاتها، وافعالها ... وجميع المباحث العقدية والفلسفية، واعتمدت منهجاً يقوم على البرهان والعرفان والقران.

ابتكرت هذه المدرسة عدة مسائل في الفلسفة ميزتها عن غيرها من المدارس وأهمها ١- أصالة الوجود ٢- حقيقته الواحدة المشككة ٣- الحركة الجوهرية ٤-اتحاد العاقل والمعقول ٥- بسيط الحقيقة كل الاشياء ٦- تجرد الخيال٧- اثبات المعاد الجسماني ٨- النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وغيرها من المسائل [٤]

ويعد من أهم أقطابها - بعد مؤسسها صدر الدين الشيرازي- الحكيم هادي السبزواري[٥]، ومحمد حسين الطباطبائي[٦]، ومرتضى المطهري، ومحمد تقي الاملي[٧] ، وعبد الله الجوادي الاملي[٨] ، ومحمد تقي مصباح اليزدي[٩] ، وجعفر السبحاني [١٠] .

ستتناول هذه الدراسة فلسفة الشرور عند فلاسفة هذه المدرسة.

٢ـ مفهوم الشر

٢ -١: مفهوم الشر والخير في اللغة والقرآن

ما الخير ؟ وما الشر؟

في اللغة جاء في مختار الصحاح تحت مادة (ش رر) ان ((الشر ضد الخير، يقال شررت يارجل بفتح الراء وكسرها لغتان شراً وشرارا وشرارة بفتح الشين في الكل، وفلان شر الناس، ولايقال اشر الناس الا في لغة رديئة، وقوم اشرار واشرار كأشداء، قال يونس: واحد الاشرار رجل شر كزند وازناد، وقال الاخفش: واحدها شرير بوزن سكّيت أي: كثير الشر، وشرة الشباب: حرصه ونشاطه والشرة بالكسر مصدر الشر ايضاً، والشرارة بالفتح واحدة الشرار وهو ما يتطاير من النار، وكذا الشررة والجمع شرر، والمشارة المخاصمة)) [١١]

وتحت مادة (خ ي ر) ((...والخيار بالكسر: خلاف الاشرار، وهو ايضاً: الاسم من الاختيار))[١٢]، ومنهما يبدو ان هناك تضادا بين الخير والشر، وليس بالضرورة ان يكون المقصود منه التضاد المنطقي على ما سيأتي توضيحه، ويظهر ايضاً ان للشر معنى التخاصم، ومعنى الخير هو الاختيار.

والجدير ذكره ان دراسة مفهوم الخير انما هي استطرادية والبحث في الأساس يختص بمفهوم الشر، ومسوغ ذلك وجود العلاقة المفهومية والمصداقية بينهما بحيث تؤدي معرفة احدهما الى معرفة الآخر، وسيتضح لنا هذا في البحث. وهذان المفهومان من جملة المفاهيم الاخلاقية العامة التي لها

استعمالات غير اخلاقية ايضاً، وباستقراء آيات القران نجد ان مفهومي الخير والشر قد استعملا في مورد الافعال الانسانية الاختيارية، ورد في قوله تعالى: ((فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا)) [١٣] واحيانا يرد صفة للعين كما في قوله تعالى: ((عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شرٌ لكم ...))[١٤] استعملا في بعض الموارد مفهومين تفضيليين كما في قوله تعالى: ((والله خيرٌ وأبقى)) [١٥] و((الآخرة خير وابقى))[١٦] وبمعنى غير تفضيلي قوله تعالى: ((ولنبلوكم بالخير والشر فتنة)) [١٧] .

٢-٢: مفهوم الشر في الاصطلاح

وفي النظرة الأولية يبدو ان هذين المفهومين لا يحتاجان الى التعريف، وكل انسان منذ نعومة اظفاره قد تعرف عليهما، لكنه في التحليل والتعريف الماهوي والمنطقي لهما توجد صعوبات عدة إذ ان تعريف المفاهيم البديهية كمفهوم الوجود، ومفهوم العلم غير ممكن من ناحية منطقية، وينبغي لتعريفهما ان يُلجأ الى التعريف اللفظي، وبشرح الاسم كما يسميه المناطقة، وعلى الرغم من هذا نجد ان أهل الفن قد عرفوهما بعدة تعاريف.

عرف الفلاسفة والمتكلمون وكلّ من كان له اهتمام بالالهيات الخير والشر بحكم كون الشر له دخالة في مسائل الصفات الالهية وأبحاثها كالعدل والعلم وباب القضاء والقدر وغيرها.

وقد حدد صدر الدين الشيرازي هذه الحدود التصورية في بيانه: ((ان مايتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ... واما الشر فهو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه)) [١٨]

وفي كلمات وريث الشيرازي وقطب مدرسته هادي السبزواري ((الخير مايتشوقه كل شيء ويتم به قسطه من الكمال سواء كان كماله الأول أو كماله الثاني كما ان الشر فقد ذات الشيء أو فقد كماله)) [١٩]

ومع محمد حسين الطباطبائي من متاخري المدرسة كان التصور: ((الخير مايطلبه ويقصده ويحبه كل شيء ويتوجه إليه كل شيء بطبعه والشر يقابله فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات)) [٢٠]

ويظهر من مجموع هذه التعاريف ان الشر اما عدم الوجود، أو عدم كمال الوجود، وبعبارة أخرى: عدم الذات، أو عدم كمال للذات، وهو ما نطلق عليه بالشر المصطلح.

٣: تقسيمات الشر

٣-١ التقسيم الأول:

أ- الشر الميتافيزيقي:

هذا النوع من الشر يلحق الموجودات نتيجة محدودية وجودها، أو بتعبير آخر نتيجة لماهياتها، فمثلاً الوجود الامكاني فاقد لكمالات الوجود الواجبي، بل ان بعض الوجودات الامكانية فاقدة لكمالات موجودات امكانية أخرى كالنبات، والحيوان، الذي يفقد بعض كمالات الوجود الانساني وطبعاً هذا القسم من الشر لم يرد في كلمات الفلاسفة تحت عنوان الشر المصطلح والمعروف عندهم، لانه خارج عن مفهوم الشر الذي ((هو فقد ذات، أو كمال لذات)) بل ورد هذا القسم من الشر في كلمات ارسطو، وعبر عنه بالشر الميتافيزيقي.

وفي تصريح للشيرازي في السياق نفسه قال فيه:((وبالجملة الشر الذي يعد آفة ليس ما يرجع الى النقصان الذاتي الذي بعض الانواع بالقياس الى ماهو فوقه فان ذلك من لوازم الحقائق الامكانية المتفاوتة في درجات القرب والبعد من الخالق الاكبر ...)) [٢١]

ويعلل الحكيم السبزواري في حاشيته على الاسفار كلام الشيرازي المتقدم من ان للشر اصطلاحا آخر قائلا: ((اذ لو عدوا النقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم لماهية كل معلول شراً مصطلحاً لما عدوا العقول، بل الافلاك خيرات محضة عند تخميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية)) [٢٢]

ومن هنا نعلم انه ليس كل امر عدمي هو شرٌّ بالمعنى المصطلح، ومن ذلك الماهية، وانما المعنى المصطلح للشر يقتصر على كل امر عدمي، سبب ذلك فقد ذات أو كمال لذات.

ربما يدعى ان كلاً من مسلك افلاطون وارسطو ارجعا الشرور الى اعتبار الماهيات، ونفى الشرور عن الوجود اطلاقاً، حيث ان افلاطون اثبت كون الشرور أموراً عدمية غير وجودية، واذا اتصف بها الوجود، فهو اتصاف بالعرض، وبالحقيقة هذا الاتصاف ايضاً ليس بسبب الوجود، بل هو أولاً وبالذات ينسب الى ماهيات الاشياء، وحيث ان الماهيات متحدة خارجاً مع الوجود ينسب الشر الى الوجود، فمثلاً العقرب الذي اتصف بكونه شراً بالعرض؛ فالمتصف أولاً هو ماهية العقرب؛ لانها هي التي تسبب الشرور، اما وجود العقرب، فهو خير دائماً. نعم الوجود عرض عليه الشر بعروضه على الماهية اذ ان الوجود متحد خارجاً مع الماهية، وكذا لو رجعنا الى مسلك ارسطو سنجد هذا الامر أوضح حيث لايرى شرية بالذات للامر الوجودي، بل شره بالقياس الى موجود آخر، وانما يكون ذلك بسبب ماهية هذا الشيء لا وجوده .

وهو ما ذهب اليه صدر الدين: ((ان الاعدام والشرور مرجعها الى الحدود والماهيات التي هي مجعولات بالعرض وليست صادرة عن المبدأ القيوم بالذات))[٢٣]

ب- الشر الطبيعي: وهو الشر الناشئ من الموجودات، أي مايكون منشأه الوجودات مثل: الفياضانات، والزلازل، والسيول، والعقارب، والحيّاة، وغيرها، وسوف نثبت لاحقاً ان شرية هذه الموجودات، انما هو بالقياس الى غيرها لا الى انفسها، أي ان هذه الموجودات هي خير لانفسها، وكذلك لبعض الموجودات الأخرى، وان كانت نفس هذه الموجودات تتصف بالشر اذا قسناها على موجودات غيرها.

قال السبحاني مبررا ((ان كون العقرب موجوداً وذا سمٍ من الأمور الحقيقية، واما كونه شراً فليس جزءا من وجوده وانما يتصف به سم العقرب اذا قيس الى الانسان وتضرر به أو فقدانه بسببه ...)) [٢٤]

وحاصله: ان لسم العقرب جهتين: الأولى: جهة الى نفسه ومن هذه الجهة فهو خير، وجهة أخرى: نسبة الى غيره وهو نفسه بالقياس الى غيره ولهذه الجهة شر.

ج- الشر الاخلاقي :

وهذا القسم من الشر يكون منشؤه امرين: الافعال، ومبادئ الافعال، وهي الملكات، فالفعل تارة يتصف بالشر، فنقول: ان الزنى شر، وان الظلم شر، وتارة يكون الشر وصفاً لمبادىء هذه الافعال، وهي الملكات، فنقول: البخل شر والحسد شر، قال رائد مدرسة الحكمة: ((ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبروالعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل وكالزنى والسرقة والغيبة والنميمة والفحش ...)) [٢٥]

د- الشر الادراكي

بعدما ثبت عند الحكماء ان الشر أمر عدمي اقاموا قاعدة كلية مفادها ان الوجود خير بالذات، وان العدم شر بالذات، وقالوا ان عكسها ايضاً صحيح محقق وقد سلفنا اقوالهم .

من هنا حاول المحقق الدواني ان يذكر نقضاً على هذه القاعدة بمسألة الشر الادراكي ((الألم)) يهدم به هذه القاعدة، ويثبت ان هناك امرا وجوديا متصفا بكونه شراً بالذات، الا انه قبل ان نذكر نقض المحقق الدواني لابأس ان نشير الى ما قاله الحكماء في تعريف اللذة والألم، وهل هما عندهم امران وجوديان أو عدميان أو ان هناك تفصيلاً بينهما؟ على ان اشكال المحقق الدواني قائم على مبناه في وجودية الألم وسنرجىء النقض الى مبحث دراسة عدمية الشرور.

وفي هذا الصدد قال صاحب الاسفار: ((ان الألم هو ادراك للمنافي العدمي- كتفرق الاتصال – بالعلم الحضوري)) [٢٦] والألم هو في عرف السبزواري: ((ادراك المنافر كما ان اللذة ادراك الملائم)) [٢٧]

ولم يخالف الطباطبائي هرم مدرسة الحكمة في بيان الألم:((ان الألم ادراك المنافي العدمي– كتفرق الاتصال ونحوه)) [٢٨] وقال رضا الصدر في شأن الألم: ((اللذة صفة حاصلة من ادراك الملائم والألم صفة حاصلة من ادراك المنافي)) [٢٩]

٣-٢ التقسيم الثاني:

يقسم الشر على شر بالذات، وشر بالعرض، والأول يقال عنه حقيقي، والآخر يقال عنه نسبي وفي واقع الامر لا يوجد شر بالذات، والموجود فعلا هو الشر بالعرض، ولتوضيح ذلك يمكن ملاحظة ان الاشياء تتصف بنوعين من الصفات: الصفات الحقيقية، والصفات النسبية، فاذا ثبتت صفة لشيء ما بقطع النظر عن أي شيء آخر، فتلك الصفة حقيقية، فالصفة الحقيقية هي التي يكفي لاتصاف ذات بها فرض الذات والصفة فقط، اما الصفة النسبية فهي التي لايكفي فيها فرض الموصوف والصفة من دون فرض امر ثالث ينسب ويربط بينهما، وعلى هذا، ففي كل حالة يصبح تعلق صفة بشيء منوطا بأخذ امر ثالث بعين المعيار وقياسه بهما، فالصفة حينئذ تسمى نسبية. فالحياة مثلا امر حقيقي؛ لان الموجود يتصف بها بنفسه، وبقطع النظر عن مقارنته بأي شيء آخر حيا كان أو ميتا. وكذلك البياض والسواد على فرض كون الالوان واقعية فهي صفات حقيقية، فالشيء الابيض ابيض بغض النظر عن قياسه بشيء آخر لتصح نسبة البياض إليه. وكذلك اشياء كثيرة منها الكمية والمقدار.

اما الصغر والكبر فهما صفتان نسبيتان، فاذا قلنا ان الجسم الكذائي صغير، فلابد ان يلاحظ في الوقت نفسه قياسه الى شيء آخر اكبر منه، ثم نقول عنه انه صغير، فكل شيء يمكن ان يكون صغيرا وكبيرا في الوقت نفسه، والمهم ان نعرف ماهو المعيار والمقياس الذي أخذنا به. ونطلق مثلا على تفاحة ما، أو برتقالة ما صفة الصغر ونطلق على تفاحة وبرتقالة آخريين صفة الكبر، فهنا اتخذنا حجم التفاح والبرتقال معيارا لقياسنا، فالكبر والصغر مفهومان نسبيان، لكن الكمية نفسها أي العدد والمقدار هي امر حقيقي.

الشرور تنقسم على نوعين: الشرور التي تكون بنفسها أموراً عدمية، والشرور التي تكون بنفسها أموراً وجودية، ولكنها تتصف بالشر لكونها تؤدي الى سلسلة من الأمور العدمية.

فالشرور التي تكون بذاتها أموراً عدمية كالجهل، والعجز، والفقر، هي صفات حقيقية (أي غير نسبية)، ولكنها عدمية. اما الشرور التي تكون بذاتها أموراً وجودية، ولكنها تتصف بالشر، لانها منشأ لأمور عدمية مثل: السيول، والزلازل، والزواحف السامة، والحيوانات المفترسة، والمكروبات، والامراض، فلاشك في ان الشر فيها صفة نسبية. فماهو شر من هذه الأمور، فهو شر بالنسبة الى شيء معين.

فالذئب شر بالنسبة الى الشاة، فالشر المطلق لاوجود له في الكون، والموجود هو الشر النسبي، فان لأي شيء وجودين: وجودا في نفسه، ووجودا لغيره، أو بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره، فالاشياء بالمبدأ الأول وجودها حقيقي وخير، وبالمبدأ الثاني وجودها نسبي يمكن ان يكون شراً لغيرها. الأول نعبر عنه خيراً بالذات والثاني شراً بالعرض. [٣٠]

ان هاتين الجنبتين متلازمتان وغير منفكتين وقد اشار فلاسفة الحكمة المتعالية الى هذه الحقيقة ايضاً، ومنهم مرتضى المطهري اذ بين ان: ((الشرور غير منفكة عن الخيرات)) [٣١] ، وقال في موضع آخر: ((واما الشرور الوجودية التي هي خير في وجودها لنفسها، وشر في وجودها لغيرها فجنبة شريتها بما انها نسبية واضافية ومن اللوازم الدائمة لوجودها الحقيقي فهي لاتقبل التفكيك عن جنبة خيريتها)) [٣٢]

وفي رؤية صدر المتألهين انه: ((من المستحيل ان يجعل نارا تمس ثوباً ولامانع من الحريق ولاتحرقه)) [٣٣] ويشير السبزواري الى هذه الحيثية: ((وان الشر بالعرض مضافاً الى بعض ما في نظام الوجود وهو الوجود المستلزم لانسلاخ موجود ما عن كماله بالفعل شريته الطفيفة الاتفاقية بالاضافة الى اشخاص جزئية في أوقات يسيرة من لوازم خيريته العظيمة الثابتة المستمرة)) [٣٤]

وتوضيح ذلك نجده في كلمات صدر المتألهين: ((واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقاً – أي بالذات وبالقياس جميعاً – أو بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى

عدمه أو عدم حال من احواله ويقال له الشر بالعرض وهو المعدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاره)) [٣٥]

٣-٣ التقسيم الثالث:

وهناك تقسيم رباعي آخر ذكره صدر الدين الشيرازي:

١- الشر الذي هو الامر العدمي، مثل: الفقر، والموت، والجهل وغيرها. ٢- الشر الادراكي، مثل: الجهل المركب، والآلام، والأوجاع، وغيرها. ٣- الشرور الاخلاقية، أي الافعال، مثل: الزنى، والظلم، وغيرها. ٤- مباديء الشرور الاخلاقية، وهي الملكات . [٣٦]

ونجد ان ابن سينا لم يغفل عن هذا التقسيم، ولعل صدر الدين الشيرازي قد اخذ هذا التقسيم منه مع زيادة في الاصطلاح، فقد بين ابن سينا ان: ((الشر قد يستعمل في النقص كالجهل والضعف والعمى وغيرها من الأمور العدمية، وقد يتعلق بالأمور العدمية وقد يتعلق بالأمور الوجودية المتعلقة بالاعدام كالآلام والغموم وقد يطلق على الملكات الرذيلة)). [٣٧]

٤- حقيقة الشرور

قسم المناطقة الالفـــاظ على: متباينة ومترادفة، و قسموا المتباينة وهي التي تتكثر معانيها بتكثرهـــــا على: ١- المتماثلين ٢- المتخالفين ٣- المتقابلين .

ثم انهم بعد ذلك قسموا المتقابلين على: ١- النقيضين ٢- الضدين ٣- الملكة وعدمها ٤- المتضايفين .

والنقيضان أمران احدها وجودي، والآخر عدمي، والضدان كلاهما وجودي، بينما الملكة أمر وجودي، وعدمي لذلك الوجودي، والمتضايفان معاً امران وجوديان، ولكن لابد من ان يتنقح لنا حقيقة الشر المصطلح، فهل هو أمر وجودي أو عدمي؟ وإذا كان عدميا فهل هو عدم مطلق أو عدم مضاف (ملكة)؟ ويوجد في هذا الشأن مسلكان:

١- الشرور أمور وجودية

ان الشر والخير - على وفق هذا المسلك - أمران وجوديان، والتقابل بينهما هو التضاد:

ومن اصحاب هذا المسلك العارف القاضي سعيد القمي، وممن ذهب الى وجودية الشر محمد الصادقي من خلال ما نصه: ((الشرور أمور وجودية كالخيرات ولابد لها من علل كأمثالها)) [٣٨]

ان افلاطون يؤكد ان الشر امر عدمي، واذا وصف به الوجود يتصف بالشرية بواسطة الماهية يعني ان بين عروض الشر على الوجود واسطة تسمى واسطة بالعروض كما هي الحال في نسبة الحركة للراكب في السفينة مع انه لايتحرك وان السفينة هي التي تتحرك .

اما بالنسبة لموضوعنا، فان العقرب شر بالعرض، والشر في الواقع هو الامر العدمي، لكن حيث ان العقرب صار منشأ لهذا الامر العدمي وواسطة في حصوله نقول انه شر بالعرض، والا فالعقرب حقيقة لايوصف بالشر. وعلى مبنى ارسطو فان الوجود حقيقة يوصف بانه شر الا انه شر بالتبع، فوجود شيء بتبع آخر يوصف بانه موجود حقيقة لامجازاً.

وفي فهم الحكيم السبزواري: ((أما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت لاتحتاج الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود واما على مشرب ارسطو فلانها وان كانت موجودة ولكن لما كانت كثيرة الخير طفيفة الشر لايليق بالحكيم اهمالها كما علمت فهي مستندة الى مبدأ الخيرات فأية حاجة الى مبدأ على حده)) [٣٩]

وغير السبزواري هناك آخرون قد فهموا من ارسطو انه يريد وجودية الشر، ولكن الشر التبعي للخير، يعني ان وجوده تبعي لا بالذات، وبالتالي حكموا باختلافه عن كلام افلاطون ونظريته.

ويأتي كلام المحقق الخفري في هذا السياق حيث يقول: ((وفي هذا الكلام قد سلم ان الشرور موجودة في العالم ومعلولة للواجب لكن بتبعية الخيرات الكثيرة)) [٤٠] . وهكذا حيدر آملي [٤١] ومصباح اليزدي [٤٢] ومحمد طاهر الخاقاني [٤٣] والقاضي سعيد القمي [٤٤].

الدليل:

حيث ادعى القمي الوضوح في عدم كون التقابل بين الخير والشر تقابل التناقض، ولا التضايف، وذكر مؤيداً وشاهداً على عدم صحة كون التقابل بينها تقابل الملكة وعدمها؛ اذ يرى ان من خصائص الملكة انها تنقلب الى العدم، نظير البصر ينقلب الى العمى، ولا يمكن ان ينقلب الخير من حيث هو خير الى شر، ولما كانت الاقسام الثلاثة باطلة لم يبق الا القسم الرابع وهو تقابل الضدين ولم يكتف بذلك بل أقام دليلاً على ذلك ايضاً فقال فيه : ان من خواص الضدين انهما يقعان تحت جنس وهما- أي الخير والشر – يقعان تحت ((الكيف)) ومن خواص الكيف وقوع التشابه فيه، وهما كذلك ومن خواصه ايضاً انه يقبل الشدة والضعف وهما كذلك [٤٥]

في دليل القاضي القمي ذكر خاصية، أو خاصة للملكة، والكيف وهي -في الواقع- ليست من ذاتياتها، وعليه فان دليله يحتاج الى اثبات هذه الخاصية وتعليلها؛ اذ ان العرضي معلل والذاتي لايعلل.

٢- الشرور أمور عدمية

من التفسيرات القديمة المطروحة لحل مشكلة وجود الشر طريقة افلاطون الحكيم الاشراقي المعروف حيث انه ارجع الشرور الى أمور عدمية، وبالتالي اذا كان الشر امراً عدمياً، فهو لا يحتاج الى علة؛ وعلل ذلك بانه ذكر في العلم الاعلى ان الذي يحتاج الى علة هو الامر الوجودي، واما الامر العدمي فيكفي فيه عدم العلة، فعدم العلة علة لعدم المعلول، ومن الأمثلة التي تذكرعادة لبيان هذا المسلك القتل بالسيف شر إلا ان الشر ليس في قدرة الضارب، ولا في شجاعته وقوة عضلاته؛ اذ كل ذلك كمالات للضارب وفيه ولا الشر في قطاعية السيف وحدته فان ذلك كمال للسيف ولا الشر في قبول رقبة المقتول للقطع؛ لان اللين في رقبة المقتول من كمالاتها لا من النقائص، فلا يبقى للشر الا الذهاب وإزهاق روح المقتول، وبطلان حياته، وهذا ليس امراً وجودياً، بل انه من الأمور العدمية، واذا كان كذلك فلا يحتاج الى فاعل واذا اسندناها الى فاعل فذلك طبق نظر افلاطون انما هو بالعرض لابالذات [٤٦] ، وتنسب الشرور بالعرض للأمور الوجودية، لانها تكون منشأ، وسببا لحصول هذا الامر العدمي . [٤٧]

ذهبت المدرسة المشائية في هذا الخصوص الى هذا الرأي، فقد وضح الشيخ الرئيس ابن سينا هذا المعنى ((والشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى لجماع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه)) [٤٨] وذكر في موضع آخر ان ((الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له)) [٤٩]

وسار على مسلك افلاطون أكثر فلاسفة المسلمين ومفكريهم، كالفارابي [٥٠] ، وابن سينا [٥١] ، وشيخ الاشراق السهروردي [٥٢] ، والميرداماد [٥٣] ، والفخر الرازي[٥٤] ، ونصير الدين الطوسي [٥٥] ، وحيدر الآملي [٥٦] ، وابن ميمون [٥٧] ، وغيرهم.

لكن المهم - بالنسبة لبحثنا- موقف فلاسفة الحكمة المتعالية، وعلى رأسهم مؤسسها صدر الدين الشيرازي، فقد أيد هذا المسلك قائلا: ((واما الوجودات فهي كلها خيرات اما مطلقاً – أي بالذات وبالقياس جميعاً – أوبالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الأشياء ان يؤدي الى عدمه حال من احواله ويقال لها الشر بالعرض وهو العدم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده)) [٥٨]

كما يعتقد بان الشر هو((فقد ذات الشيء أو فقد كمال من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه)) [٥٩]

ويمكن فهم بعض كلمات اقطاب الحكمة المتعالية انهم يميلون الى هذا الرأي:

فالشخص الثاني في هذه المدرسة، وهو الحكيم السبزواري يسير على هذا المنوال ((اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداماً لاتحتاج الى العلة الموجودة فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع الى الوجود)) [٦٠]

ولكننا نجد تصريحا من الحكيم هادي السبزواري ان الشرور اعدام ملكات حيث يقول: ((ان الشرور اعدام ملكات لها حظ ضعيف من الوجود لا سلوب ايجابات كسلب القرن من الانسان، بل كسلب البصر منه ففرق بين عدم الشيء مطلقاً وبين عدمه عن موضـوع مقابل)) [٦١]

وكذلك مع محمد حسين الطباطبائي فهو يشاطرهم الرأي بكونها اعدام مضافة: ((ثم ان الشرور التي في العالم لما كانت مرتبطة بالحوادث الواقعة مكتنفة بها كانت اعداماً مضافة لا عدماً مطلقاً فلها حظ من الوجود والوقوع)) [٦٢]

وأوضح من كل ذلك قوله ((ثم لما كان الشر هو عدم ذات أو عدم كمال ذات كان من الواجب ان تكون الذات التي يصيبها العدم قابله له)) [٦٣]

ويصف مرتضى المطهري الشرور: ((عدما محضا، أي ان كل الشرور عدم وليست وجودا)) [٦٤]

ومن اتباع هذه المدرسة المعاصرين الذين ذهبوا الى هذه النظرية هو محمد تقي مصباح اليزدي عندما يرى ان: ((الشر هو عدم ملكة الخير، وينتزع من حيثية نقص موجود له شأنية الكمال المقابل له، وقال ايضاً وبالالتفات الى الى كون الشر عدمياً يتضح ان الشرور لاتحتاج الى خالق)) [٦٥]

ويختار محسن الخرازي هذا الرأي: ((ان الشرور لاتطلق حقيقة إلا على عدم الوجود مما له شان الوجود، كموت زيد بعد وجوده أو على عدم كمال الوجـود مما له شـأنية ذلك الكمال)) [٦٦]

ويقول ايضا: ((فيعلم مما ذكر ان الشر على قسمين : احدهما هو الشر بالذات وبالحقيقة وهو ليس الا الأمور العدمية وثانيها هو الشر بالعرض وهو ليس الا ما يؤدي الى العدم)) [٦٧]

ولما كان هؤلاء يقولون بانها عدمٌ مضافٌ – أي حقيقة الشر – بالتالي يذهبون الى كون التقابل بين الخير والشر من نوع التقابل بين الملكة وعدمها.

ثم بين المطهري ((ان الذين يقولون ان الشر عدمي لايقصدون بذلك مايعرف في أوساط الناس باسم الشر لاوجود له حتى يقال ان هذا مخالف للضرورة، فنحن نحس ونرى عيانا وجود العمى والصمم والمرض والظلم والعذاب والجهل والضعف والموت والزلزال وغيرها، فلا يستطيع احد انكار وجودها ولا انكار كونها شراً. ولايقصدون بذلك ايضاً انه لما كان الشر عدميا فلاوجود له اذن، ولما كان الشر لا وجود له فالانسان غير مكلف اذن بمقاومة الشرور وتحصيل الخيرات، ولما كان كل وضع محضا ولاسوء فيه، فالوضع الموجود اذن لابد من الرضا به، بل هو افضل وضع ممكن!! ....

الحديث في ان هذه كلها من نوع ((العدميات)) و((الفراغات)) ووجودها من نوع وجود النقائص والفقدانات ومن هذه الجهة فهي شر. فهي اما ان تكون بذاتها عدما أو نقصا أو فراغا، واما ان تكون منشأ العدم والنقص والفراغ.

ودور الانسـان في النظام التكاملي الضروري للكون هو جبران النقائص وملء الفراغات واقتلاعها جميعا من صفحة الوجود)) [٦٨]

واما أدلة هذا القول فهي:

أ- دليل البداهة:

ادعى الحكماء ان كون الشر بالذات من الأمور العدمية بديهياً، وماذكر من أدلة على هذه القضية انما هي منبهات، فالشر امر عدمي ولا يحتاج الى اقامة البرهان، واذا وصف امر وجودي بالشر، فهو شر بالعرض، ولا يمكن ان يكون الامر الوجودي شراً بالذات، ويوجد في عبارات اصحاب هذا الاتجاه ما يصرح بذلك، فقد جاء في كلام الميرداماد: ((أليس من الفطريات المفرحة ان الخير هو ما يتشوقه كل شيء ويبتغيه ويتوخاه ، ... فاذن الشر لا ذات له، بل انما هو عدم كمال ذات أو عدم كمال ما لذات .... فمن على جبلة العقل وفطرة الانسانية، لايتوهم هناك شرية اصلاً)) [٦٩]

وتبعه على ذلك صدر الدين بالقول: ((فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لايوجب عدم شيء ولاعدم كمال فانه لا يكون شر لذلك لعدم استقراره به)) [٧٠] **، ولكنه في موضع آخر لم يقطع بالبداهة اذ قال: ((ربما يدعى البداهة في هذا المطلب))** [٧١]

اشار الحكيم السبزواري الى اعتماد الحكماء على هذا الدليل: ((والحكماء الالهيون اجابوا بان الوجود خير والعدم شر وبالعكس وحكموا ببداهة هذا ونبهوا بأمثلة مسطورة في الكتب)) [٧٢]

وقال في موضع آخر مبرهنا: ((وقولنا: الخير هو الوجود والوجود هو الخير وكذا في جانب الشر، ليس من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، بل كل منها حق محقق على حده لا بالبرهان، بل بالبداهة)) (٧٣)

مناقشة الدليل:

انه من الممكن القول ان احدا لا يستطيع الجزم بان قضية: ((الشر من الأمور العدمية)) من القضأيا البديهية؛ وذلك لعدة أمور :

الامر الأول: وجود الاختلاف فيما بين الفلاسفة في عدمية الشر، وكما ذكرنا من قبل ان هناك نظريتين في باب عدمية أو وجودية الشر، ويترأس النظرية القائلة بوجودية الشر القاضي سعيد القمي لذا نجده يصرح بان قضية (الشر امر عدمي) ليست بديهية، بل ينكر كونها حتى من الأمور النظرية، ومع ذلك فهو يؤمن بان بعض الشرور من الأمور العدمية؛ اذ يقول: بهذا الصدد ((بعد تسليم اطلاق الشر على الأمور الوجودية كيف ينفع في عدمية الشر تأديتها الى الاعدام انما ينفع في ان من الشر ماهو معدوم لا انه عدم وفرق بينهما)) (٧٤)

لذلك فهو يذهب الى ان الخير والشر امران وجوديان والتقابل بينهما تقابل التضاد كما ذكر فيما سبق وليس تقابل الملكة وعدمها ((والقول الفصل انهما امران وجوديان ومفهومان خارجيان)) (٧٥)

كذلك ذهب الى وجودية الشر محمد الصادقي: ((اذاً فالشرور أمور وجودية كالخيرات ولابد لها من علل لأمثالها)) (٧٦)

الامر الثاني: الاختلاف الموجود بين الحكماء انفسهم في تفسير مسلك ارسطو، وهذا بحد ذاته يكفي شاهداً على عدم بداهة المسألة حيث ذكر بعض منهم ان ارسطو يذهب الى عدمية الشر وان موقفه لايفترق عن موقف افلاطون، في حين ذهب بعض اخر الى ان ارسطو على مذهب وجودية الشر غايته انه وجود تبعي بتبع الخير، وهو شر قليل قبال الخير الكثير، وبناء على هذا فلو كانت المسألة بهذه الدرجة من الوضوح والبداهة لما حصل مثل هذه الاختلافات .

الامر الثالث: يمكن الاستفادة من كلام صدر الدين الشيرازي نفسه لتأييد عدم بداهة هذه القضية؛ اذ ذهب في بعض كتبه قائلاً: ((وربما يدعى البداهة ....)) ما تشتمل عليه كلمة ((يدعى)) نفسها من معنى يكفي في الدلالة على عدم جزمه ببداهة هذه القضية، وكلمة ((ربما)) التي تفيد احتمالية هذا الادعاء.

الدليل الثاني: دليل الاستقراء

من الأدلة التي ذكرت لاثبات عدمية الشر الدليل الاستقرائي، استدل به من المتكلمين العلامة الحلي في شرحه لتجريد الاعتقاد: ((اذا تأملنا كل مايقال له شر وجدناه عدماً الا ترى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شراً واذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شراً واذا حيث قدرة القادر عليه، فان القدرة كمال الانسان ... الى ان يقال فليس الشر الا هذا العدم)) (٧٧) ومن فلاسفة المشاء؛ الميرداماد، ففي قبساته بعدما بين مصاديق الشر وهي أمور عدمية مثل: الفقر، والجهل، والموت، وأمور وجودية، وهي شر بالعرض عندهم مثل: مذام الافعال من الظلم والزنى، ومبادئ هذه الافعال من الملكات، والاخلاق ايضاً، والشر الادراكي مثل: الآلام، والغموم، يقول: ان شرية هذه الاقسام تتوقف على ان تتأمل في مصاديقها نذكر مثلاً: ان البرد بما هو هو كيفية من الكيفيات، واذا قسناه على علته فاننا نحكم بعدم شريته، يتأتى حكمنا عليه بالشرية من إراءته لفساد كمال موجود آخر، وايضاً امثال الزنى والظلم ليسا شراً من حيث انهما امران منبعثان عن القوة الغضبية أو الشهوية، بل بالعكس هما كمال لهذين القوتين، وانما شريتهما بالقياس الى الشيء المتضرر بهما (٧٨)

تابع ذلك من فلاسفة الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي داعيا الى التأمل واستقراء معاني الشرور واحوالها ونسبها مبينا ان كل ما يطلق عليه اسم الشر لا يخرج عن أمرين فانه اما عدم محض، أو مؤد الى عدم، فيقال شر لمثل الموت، والجهل البسيط، والفقر، والضعف والتشويه في

الخلقة، ونقصان العضو، والقحط، وامثالها من عدميات محضة، ويقال: شر لما هو مثل الألم، والحزن، والجهل المركب [٧٩]

واشار محمد حسين الطباطبائي الى انه: ((نُقل عن افلاطون ان الشر عدم وقد بين ذلك بالأمثلة)) [٨٠]

مناقشة الدليل الثاني:

ليس من الصحيح ان نعد الاستقراء دليلاً مستقلا يمكن التعويل عليه لاثبات عدمية الشر؛ لانه كما برهن المناطقة على ان الاستقراء الذي يمكن التعويل عليه هو الاستقراء التام لا الناقص كونه يفيدنا يقيناً جازماً في حين لايفيدنا الناقص الا الظن [٨١]**، وما جاء في كلمات اصحاب الدليل الثاني في تأملاتهم بمصاديق الشر انما هو استقراء ناقص لايفيدنا يقيناً وخصوصاً – في هذا المورد – اذا علمنا انه لا يوجد اجماع على عدمية الشر، بل الاختلاف قائم كما مر ذكره.**

وحدا هذا الامر ببعضهم ان يناقش هذا الدليل، فاشكل الفخر الرازي في شرحه للإشارت ان ما ذكروه هنا انما هو تعويل على الأمثلة فقط، وهو لايجدي في مقام تحصيل اليقين، هذا النزول عند رغبتهم في البحث [٨٢]

وآزره القوشجي في شرحه لتجريد الاعتقاد في ان: ((هذه الدعوة ما صححوها ببرهان، بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام والظاهر انها اقناعية)) [٨٣]

ويمكن توجيه ذلك بالقول ان عرض الأمثلة واستقراءها، والتأمل فيها، لم يكن دليلاً، وانما جاء بعنوان التنبيه، والتوضيح، وعليه، فلا ترد المناقشة حينئذ، ونجد هذا التوجيه موجوداً في كلمات بعض الفلاسفة: مثل اللاهيجي في رأيه ان ((مسألة عدمية الشرور من قبيل الضروريات وأدلة الفلاسفة بعنوان التنبيه والتوضيح لا في مقام الدليل والبرهان)) [٨٤]

وابرز صدر الدين الشيرازي الغرض من ذكر هذه الأمثلة موضحا: ((والغرض من ذكر هذه الأمثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء أو التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعدونه شراً يرجع الى الامر العدمي والا فالبرهان هو الذي مر بيانه)) [٨٥]

يقصد القياس الاتي ذكره .

وكذلك نرى الحكيم السبزواري يتبنى الفكرة: ((واما المنبه، فمثل انا نرى الناس يستعملون لفظ الشر في موضعين)) [٨٦]

الدليل الثالث: الدليل القياسي

وهذا الدليل من الأدلة التي ذكرت على عدمية الشر التي عول عليها الحكماء كثيراً، وممن اقام هذا الدليل العقلي قطب الدين الشيرازي [٨٧] **صاحب شرح حكمة الاشراق، ثم تلقاه منه نصير الدين الطوسي وذكره جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعده وهو قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم واليك توضيح هذا الدليل:**

لو فرضنا ان هناك وجودا متصفا بالشر فان اتصافه بالشر له احد ثلاثة معاني:

١- اما ان يكون هذا الامر المتصف بكونه شراً شريته لنفسه أي انه يقتضي عدم نفسه أو عدم كمال من كمالاته.

٢- واما ان هذا الامر المتصف بكونه شراً شريته لغيره، أي يقتضي عدم ذلك الغير أو عدم كمال من كمالات الغير.

٣- واما ان هذا الامر المتصف بكونه شراً لا شرية لنفسه، ولا لغيره، أي لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم كماله، ولا عدم غيره ولاعدم كمال غيره .

نقول اما الصورة الأولى، فانها غير معقولة البته؛ لان الشيء لايقتضي عدم نفسه، أو عدم كمال من كمالاته، بل الامر بالعكس ان الاشياء طالبة لكمالاتها لاعادمة لها، واما الصورة الثانية فلو كان

شيء شراً لشيء آخر، أي يكون عادماً لذات الغير، أو كمال من كمالاته فمما لاشك فيه ان الشر هو ذلك العدم لا الامر الوجودي . واذا نسبنا الشرية لذلك الامر الوجودي فانما هي نسبة بالعرض .

اما الصورة الثالثة، وهي اذا لم يكن هذا الشيء لاشراً لنفسه، ولا لغيره، إذن فهو ليس بشر مع اننا فرضنا انه شر، إذن على جميع الفروض التي اخذنا فيها الشر امراً وجودياً وجدناها غير معقولة، فثبت ان الشر لا يمكن ان يكون امراً وجودياً، بل هو أمر عدمي.

تقريرات الدليل القياسي:

(أ) تقرير صدر الدين الشيرازي:

((قالت الحكماء ان الشر لاذات له بل هو أمر عدمي اما عدم ذات أو عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امراً وجودياً لكان اما شراً لنفسه أو شراً لغيره لا جائز ان يكون شراً لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها ولا جائز ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء أو عدم كمال لانفس ذلك الامر الوجودي المعدم .....)) [٨٨]

(ب) تقرير محمد حسين الطباطبائي :

((والدليل على ان الشر عدم كمال ذات ان الشر لو كان امراً وجودياً لكان اما شراً لنفسه أو لغيره والأول محال اذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته لما بينه وبينها من الرابطة الوجودية والثاني محال لان كون الشر – والمفروض كونه وجودياً- شراً لغيره اما كونه معدماً لذات ذلك الغير أو معدماً لشيء من كمالاته أو بعدم اعدامه لذاته ولا لكمالاته دون الشيء المعدم ....)) [٨٩]

مناقشة الدليل الثالث:

قد يبدو للوهلة الأولى ان هذا الدليل الذي اقيم لاثبات كون الشر امراً عدمياً من الأدلة القوية التي لاغبار عليها الا ان الانصاف ان هناك اشكالات متعددة قد وردت عليه:

<u>الاشكال الأول</u>: النقض بالشر الادراكي

لما كانوا قد اختلفوا من حيث كون الألم امراً وجودياً أو عدمياً بعد ايمانهم بانه شر فمن ذهب منهم الى انه أمر وجودي فقد قال بشرية الألم بالعرض، ومن قال بكون الألم امراً عدمياً ذهب الى انه شر بالذات، والغريب ان صدر الدين الشيرازي بعدما آمن بكون الألم امراً عدمياً وانه شرٌ بالذات تجده يتراجع عن قوله هذا، ويدعي بان الألم مع كونه شراً لكنه أمراً وجودياً، وادعى ايضاً قيام الدليل البرهاني على ذلك وبذلك تنخرم كلية الدليل.

<u>الاشكال الثاني</u> : المصادرة على المطلوب

اذ انه تم ابطال التالي بالمدعى نفسه المراد اثباته حيث ان المدعى المراد اثباته هو كون الشر عدم ذات، أو عدم كمال لذات وتوصلوا الى ذلك بقياس استثنائي، فقالوا لو كان الشر امراً وجودياً لكان شراً لنفسه، أو شراً لغيره، ثم ابطلوا نقيض التالي بالمدعى نفسه لكي يثبتوا نقيض المقدم، وهو كون الشر ليس امراً وجودياً، بل عدمياً، وهذا مصادرة على المطلوب [٩٠]

وقد يقال: انه لا مصادرة على المطلوب؛ لاننا نريد ان نثبت ان الشر بالذات أمر عدمي بعد ان سلمنا ان الشر مطلقاً لا ينفك عن العدم [٩١]

لاننا نسأل حينئذ عن الدليل على هذا التسليم من أين عرفنا ان الشر مطلقاً لا ينفك عن العدم فان هذه دعوى وتحتاج الى دليل؛ فان كان دليلها القياس الاستثنائي ففيه مافيه، وان كان الاستقراء فكذلك غير ناهض، وان كان ادعاء البداهة فانها لم تثبت.

الاشكال الثالث : الدور

كذلك يرد على هذا الدليل اشكال الدور حيث اننا نسأل من المستدل ما هو الدليل على كون الشر لو كان امراً وجودياً لا يكون شراً لنفسه ولا لغيره، وبعبارة فنية ماهو الدليل على بطلان نقيض التالي؟ فان الجواب سوف يكون لو كان شراً لنفسه، أو لغيره يلزم عدم نفسه، وهو محال أو عدم غيره، فيكون الشر ذلك العدم لا الغير، ونلاحظ ان هذا التفسير لبطلان التالي هو النتيجة نفسها المراد اثباتها، وهي كون الشر عدم ذات، أو عدم كمال لذات، مع ان اثبات النتيجة متوقف على بطلان نقيض التالي، وهذا دور واضح، حيث توقف فيه اثبات النتيجة على بطلان نقيض التالي، وبطلان نقيض التالي على النتيجة [٩٢]

ولعل هذا كان الدافع في ذهاب احد المحققين الى ان قضية الوجود خير، والعدم شر، حتى لو كانت محققة، فانها لا تضر في وجودية الشر، وقال: لاينعكس الموجب الكلي كنفسه [٩٣] .

وأوضح السبزواري رداً على هذا القول: ((وقولنا: الخير هو الوجود والوجود هو الخير وكذا في جانب الشر ليس من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، بل كل منها محقق على حده لا بالبرهان، بل بالبداهة فان الحق عند المحققين ان مسألة – الوجود خير – بديهية وما ذكروه من الأمثلة منبه عليها وكذا عكسها ، ومع ذلك قد برهن على ان الشر ...) [٩٤]

الاشكال الرابع : النقض بالعدل الالهي

نقول حتى لو سلمنا ان الشر امر عدمي وتنازلنا عن جميع الاشكالات التي اثيرت بوجه هذا الدليل، فان اثبات عدمية الشر لايحل لنا المشكلة العقائدية المرتبطة بعدله تعالى؛ لانه حتى افلاطون يرى ان الموجودات بعضها توصف بالشر بالعرض؛ لما تسببه لموجودات أخرى من الاعدام، فيأتي هنا تساؤل وهو لماذا أوجد الله مثل هذه الموجودات التي تسبب هذه النقائص والاعدام؟

اجاب مرتضى المطهري: ((ولكن كون الشرور من الأمور العدمية هذا وحده ليس كافياً لحل مشكلة العدل الالهي ... واذا انطلقنا من مسألة العدل الالهي فان موضوع الشرور يتخذ شكلاً آخر فمن هذا المنطلق لايصح الحديث عن وجود الاشياء على لونين بل شاءت الاشياء ان تكون على نوعين أو على نوع واحد فالحديث عن انه لماذا وجد النقص والفناء والعدم والقلة طريقة الى نظام الوجود؟ وكون العمى والصم وسائر النقائص من الأمور العدمية غير كاف لحل الاشكال لان السؤال يبقى قائماً ولماذا لم يحل الوجود على ذلك العدم)) [٩٥]

دراسة مفصلة للشر الادراكي

تقرير نقض الدواني للدليل الثاني بالشر الادراكي:

ان نقض الدواني يبتني على ركنين اساسين :

الأول: ان الألم امر وجودي ولو لم يكن كذلك لما تم نقض المحقق الدواني، بل حتى لو لم نقل انه ادراك، فهو وجودي كذلك.

الثاني: ان الألم شر بالذات بالوجدان أي ان المحقق الدواني يثبت شرية الألم عن طريق الوجدان .

تقرير صدر الدين الشيرازي لنقض الدواني :

إنَّ الألم إدراك، ومما لاشك فيه أنَّ الإدراك أمر وجودي معدود من جملة الخيرات، فيكون الألم كذلك وجوداً معدوداً من جملة الخيرات بالذات، وان كان متعلقه امراً عدمياً، على هذا سوف يكون الألم شرا بالعرض لا بالذات؛ لانه امر وجودي، ولا يوجد عندنا إلا شر واحد بالذات هو فقدان الكمال، كتفرق الاتصال مثلاً الا اننا نجد بالوجدان انه عندنا شران وكلاهما بالذات :

احدهما : الامر الوجودي ((الألم)) والآخر: الامر العدمي كتفرق الاتصال، وان الشر الثاني غير الشر الأول لان تفرق الاتصال شر سواء ادركنا ذلك أو لم ندركه، والألم شر آخر مترتب على الشر الثاني بحيث انه لو كان هناك تفرق من دون الم لا نجد للشر الأول مجالاً ولو كان هناك الم من دون تفرق لادركنا ان هناك شرا، اذن، ثبت الألم شر بالذات في قبال شرية تفرق الاتصال وانه امر وجودي فانتقضت القاعدة الكلية التي اقامها الحكماء ((ان كل ماهو شر بالذات هو امر عدمي)) هذا ماذكره المحقق الدواني في حاشيته على التجريد ولم يستطع دفعه بل اكتفى بالقول: ((والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وماعداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد عليهم)) [٩٦]

جواب صدر المتألهين على نقض الدواني:

١- إنّ الألم هو إدراك للمنافي كتفرق الاتصال إلاّ أنَّهُ إدراك حضوري يكون فيه العلم عين المعلوم لاصورة حاصلة من المعلوم عند العالم .

٢- ان وجود كل شيء عين ماهيته فوجود العدم عين ماهية العدم ووجود الانسان عين ماهية الانسان .

٣- ان العلم عين المعلوم بالذات.

هذه ثلاثة اركان اساسية في جواب صدر الدين الشيرازي وتقرير جوابه انه قال : صحيح أنَّ الألم هو إدراك للمنافي ((تفرق الاتصال)) الا ان هذا الادراك ليس ادراكاً حصولياً، أي لا يوجد في الألم امران، احدهما تفرق الاتصال، والآخر صوره حاصلة من تفرق الاتصال يتألم بها بل ان الألم هو عين تفرق الاتصال أي هو عين ذلك الامر العدمي؛ لانه كما قلنا العلم الحضوري يحضر فيه العلم مع المعلم، ويكونا شيئاً واحدا وهنا المعلوم ((تفرق الاتصال)) أمر عدمي اتحد مع الادراك وصار شيئاً واحداً، وكما قلنا ان وجود الشيء عين ماهيته، فوجود العدم عين العدم، أي وجود المعلوم ((وتفرق الاتصال)) عين ماهيته ((تفرق الاتصال))، والمعلم بالذات متحد مع العلم، اذن، صارالعلم امراً عدمياً، إلا ان له نحو من الثبوت، كثبوت اعدام الملكات، فلم تنتقض قاعدة الحكماء في ان الشر بالذات هو العدم لان الألم أمر عدمي وهو شر بالذات)) [٩٧]

اشكال السبزواري على صدر الدين:

والملاحظ ان صدر الدين آمن بكون الألم شراً بالذات الا انه انكر وجوديته، لقائل ان يقول للمحقق، نحن نعترف بتلك الحالة الموجعة المؤذية الا اننا لانسلم كونها امرا وجوديا، بل هي عدم الا انه من قبيل اعدام الملكات التي لها حظ من الوجود، لهذا فان السبزواري كان ملتفتا لهذا النقص ورده بقوله: ((وكيف تكون تلك الحالة الوجدانية عدماً وان كان عدم ملكة ؟ والعدم بما هو عدم أينما تحقق لاخبر عنه ولا اثر له وفي تلك الحالة المؤذية كل الاثر وكل الخبر وهو – أي صدر الدين- قال في مبحث الحركة والكون في رد من قال بنفي وجود الحركة القطعية لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في العيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ ((في باب المضاف)) فاذا كانت الحركة والمضاف وغيرها من ضعفاء الوجود وجودية فكيف لا تكون الآلام والأوجاع وجودية ؟)) [٩٨]

والاشكال الثاني الذي ذكره السبزواري على جواب صدر الدين كان بخصوص قوله ان الألم له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات وهنا اشكل السبزواري بهذا الاشكال وهو : ((وقوع فيما هرب عنه اذ حينئذ يكون الشر وجودياً الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان لكن لانسلم كفاية هذا القدر من التحقيق وهو اللا تحقق حقيقة لتلك الحالة المؤذية)) [٩٩] ، كذلك قد يذكر على جواب صدر الدين اشكالات أخرى منها:

١- مخالفته لما اشتهر عند الفلاسفة حيث انه قد نقلنا كلمات القوم في ان الألم أمر وجودي حتى قال طباطبائي اتفق الكل على انه امر وجودي.

٢- عدّ الحكماء الآلام من الكيفيات المحسوسة والكيف موجود.[١٠٠]
٣- اختلاف الحكماء في ان سبب الألم أهو سوء المزاج ام التفرق؟ فقال: بعض بالأول وبعض آخر: بالثاني، وقال الثالث: الاثنان صالحان، والسبب والمسبب لا يكونان امرا واحدا فكيف صح كون الألم هو التفرق؟!
٤- كيف يمكن قبول ان الألم عين التفرق باقٍيا والألم زائل.

جواب السبزواري على نقض الدواني :

بعد ان اشكل السبزواري على صدر المتألهين، واختار ان الألم – الحالة الوجدانية الموجعة – امر وجودي تأكد اشكال الدواني في أكثره على هذا، ويريد الان ان يجيب على هذا النقض وذلك عن طريق انكار كون الألم شراً بالذات، وان كان شراً بالعرض ولامانع ان يكون الوجود شراً بالعرض ولم تنتقض قاعدة الحكماء .

يعتمد السبزواري في جوابه على ركن اساس وهو كون وجود الشيء ملائماً لماهية الانسان ووجود الكم ملائم لماهية الكم، فوجود الانسان ملائم لماهية الألم وانما يوصف الشيء بالشر لامر آخر اذا كان منافيا له، ووجود الألم غير مناف لماهية الألم، بل بينهما كمال الملائمة، فالألم خير، نعم اذا كان شراً فانه بالقياس الى غيره مثلاً بالقياس الى النفس من حيث ان الألم غير ملائم لها .

قال السبزواري مبينا هذه المعادلة: ((الألم بما هو امر وجودي وجع وبما هو وجع خير وليس شراً بالذات: ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته وماهيته والحال ان كل وجود ملائم لشيء ثم كيف يكون ذلك الوجود شراً في ذاته وماهيته والحال ان كل وجود ملائم ماهيته ومسؤول عينه الثابت فالجسم يقتضي وجود عين الكثرة بالقوة والكم المنفصل يستدعي وجوداً عين الكثرة بالفعل والنار وجوداً انزاعاً قطاعاً الى ان قال فهكذا الألم وانما لم يكن ان يوصف هذه بالشرية لان ما يعد شراً لشيء هو ما هو مناف لوجوده)) [١٠١]

اعتراض محمد حسين الطباطبائي على جواب صدر الدين الشيرازي:

اعترض الطباطبائي على جواب صدر الدين باعتراضين :
١- ان صدر المتألهين حصر نقض الدواني في مجال الادراك الحسي مع ان الدواني لم يذكر قطع العضو في نقضه الا من باب المثال، والا فانه قد يحصل الم من ادراك موت الاحبة وهذا لا يعتبر من العلوم الحضورية متى يقال باتحاد العلم بالمعلوم بالذات (العدمي) ليكون الألم أمراً عدمياً؟!
٢- الاشكال الآخر الذي أورده العلامة على صدر الدين في دعواه ان الادراك الحسي علم حضوري مع ان الادراك الحسي كثير الخطأ ولا يقع خطأ في العلوم الحضورية بعد ذلك يرى الطباطبائي هذا لاينفع في دفع الاشكال لاننا نتكلم عن العلم في حد نفسه لا بالمقايسة الى الخارج.

قال الطباطبائي معترضا : ((الظاهر ان الجواب لايفي بدفع الاشكال؟ اما أولاً: فلان الاشكال كان بما هو اعم من الادراك الحسي وانما ذكر قطع العضو من باب المثال وما ذكر من دعوى العلم الحضوري لايطرد في مثل الألم الحاصل من ادراك موت الاحبة مثلاً وغيره من العلوم التصديقية الخيالية، واما ثانياً: فلان القول بكون الادراك الحسي علماً حضورياً غير مستقيم مع كثرة الاغلاط الحاصلة في الحس، اذن، فليس المحسوس الى الخارج واما رجوع كل علم الى الحضوري بوجه فليس ينفع فيدفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى الخارج)) [١٠٢] واجاب عن نقض الدواني كل من الطباطبائي [١٠٣] ومصباح اليزدي [١٠٤]

٥- مقدار الشر

في هذا المطلب نبحث عن مقدار الشر أكثر أو اقل بالقياس الى الخير ونجيب عن سؤال: كم هو الشر؟

وجوابه: ان مقدار الشر اقل من الخير؛ لان الخير يرجع الى الوجود وبعض المراتب التي هي وجود محض، وكذلك الوجودات المجردة التي تتمتع بكمالاتها اللائقة بها، فانها اساسا لاتقترن بالشرور، واما عالم التزاحم الذي يصل إليه الشر فان شره اقل من خيره. (١٠٥)

وقام المعلم الأول ارسطو بتقسيم الموجودات بالقسمة العقلية الحاصرة على خمسة اقسام من حيث احتمال الشر . ١-موجودات خيرة محضة لا يوجد فيها أي حيثية للشر. ٢- موجودات يكون فيها الخير غالبا على الشر. ٣- موجودات تتساوى كمية الخيرات والشرور فيها. ٤- موجودات يكون الشر فيها هو الغالب على الخير. ٥- موجودات تكون شراً محضاً لاجهة خير فيه.

اما الاقسام الثلاثة الاخيرة فهي غير موجودة في العالم، لان الحكمة الالهية والعدل الالهي يقتضي عدم وجود مثل هذه الموجودات. واما القسم الأول فهو موجود، ومثاله عالم الجبروت، والقسم الثاني فهو موجود ايضاً، ومثاله عالم المادة، وانما وجد هذا العالم الذي شره قليل في قبال خيره الكثير؛ لان في عدم ايجاده شر كثير، ولايترك الشر القليل من اجل الشر الكثير وقد أوضح الفلاسفة المسلمين وقرورها بصورة متعددة (١٠٦) .

٦- نطاق الشر

ومن الابحاث التي تثار عادة في باب الشرور عندهم بحث اختصاص الشرور بعالم المادة سواء قلنا: ان الشر امر عدمي، وان الوجود لايتصف بالشر الا بالعرض، أو قلنا: ان الشر امر وجودي، فهل للشر مجال، وسبيل الى غير عالم المادة، ام انه يختص بعالم المادة، والذي هو عالم الحركة والخروج من القوة الى الفعل؟ وقد اجاب الحكماء قديماً وحديثاً عن هذا السؤال، واكدوا ان الشر مما لامجال له عالم المجردات، والذي هو عالم الفعليات؛ لذلك ان العلة في حصول هذه الشرور هي التضاد، والحركة، والخروج من القوة الى الفعل، فالأمور الطبيعية من قبيل الارض لما كانت أمراً عادياً، فلها قابلية الحركة والخروج من القوة الى الفعل ففيها كمالات تريد الخروج من القوة الى الفعل فعندما يخرج كمالها من حالة القوة الى الفعل، وتحصل الهزة الارضية يؤدي ذلك الى حصول اضرار، والام، وشرور تصيب الانسان والحيوان، كذلك اذا جئنا الى بعض الموجودات الأخرى على مستوى الشرور الاخلاقية بكلا قسميها الافعال، والملكات؛ فلان الله تعالى خلق الانسان، واعطاه القدرة على الافعال، وجعله موجوداً مستعداً لتحصيل الكمالات. حتى يحصل على هذه الكمالات عليه ان يخرجها من حالة القوة الى الفعل، فبالحركة يحصل تضاد وتزاحم لكمالات موجود آخر، فيمنع موجوداً آخر عن تحصيل كماله وذلك من الشر.

اما لو جئنا الى عالم لا يوجد فيه قوة، ولا استعداد، وتبعاً لذلك لايحصل فيه خروج من القوة الى الفعل، أو حركة، وبعبارة أخرى لم يفقد كمالاً ممكناً له حتى يحتاج ان يحصله بالحركة، بل كل الكمالات الممكنة له حاصلة له بالفعل، فمن المعقول ان لاوجود للشر في ذلك العالم لعدم وجود علة الشر، وفي هذا الصدد قال صدر الدين الشيرازي: ((الذي كله خير مطلق لاشرية فيه اصلاً هي أمور وقعت تامة الوجود لايفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الأولية ولايخالطها ما لاينبغي لها الا في أول الوجود ولابعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات)) (١٠٧)

وواجهت هذه النظرية اشكالين اساسين:

<u>الاشكال الأول:</u>

قد يقال كيف تقولون ان عالم المجردات لاشرية فيه اصلاً، والحال انكم عرفتم الشر بانه عدم ذات، أو عدم كمال ذات، ونحن اذا رجعنا الى عالم المجردات نجد انها موجودات امكانية، وقد ذكروا ان كل ممكن زوج تركيبي من ماهية، ووجود، والماهية حد الوجود والحد أمر عدمي فعلى هذا يكون كل موجود ممكن يحمل شر معه، فالماهية شر في كل موجود ممكن؟

الجواب : نقول: نحن لاننكر ان كل ممكن له ماهية هي حد وجوده، والحد امر عدمي، الا ان الشر الذي ذكره صاحب التوهم، وقد قلنا فيما سبق ان الشر هو عدم ذات، أو عدم كمال لذات من موجود من شانه ان يتصف بهذا الوجود، أو هذا الكمال الوجودي، اما الوجود، أو الكمال الوجودي الذي يفقده الوجود الامكاني بسبب ماهيته، ليس من شان هذه الموجودات ان تتصف به فيكون خارج عن محل البحث. وعلل ذلك الشيرازي: ((وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه يقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات أوعدم كمال لها واما كون نوع دون منزلة من نوع آخر واخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شراً في حقه فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لايعد من الشرور)) [١٠٨]

اذن لاشرور الا في عالم المادة واما عالم المجردات فهو خال منها وبين ذلك صدر الدين الشيرازي بقوله: ((والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل (الى ان قال) ومثال هذا السم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها أو محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصـــالح العظيمة والمنـــافع الكثيرة لكن قد يعرض لهـا احراق بيت ولي وثياب نبي)) [١٠٩]

وهذا امر حاصل ومتصور في جميع اقسام الشر التي ذكرناها من شرور طبيعية واخلاقية، بل نجد هذا الامر على مستوى الموجود الواحد، ويشارك اليزدي في صياغة هذا الرأي: ((في الموجودات التي تتمتع بابعاد وشؤون مختلفة أو اجزاء وقوة متعددة قد يحدث تزامن بين كمالاتها أو اسباب حصولها وفي هذه الصورة يكون كمال كل جزء أو قوة خيراً لنفسه ومن جهة مزاحمة لكمال قوة أخرى يصبح شراً بالنسبة لتلك القوة ...)) [١١٠]

اذن لا يمكن التفكيك بين العالم المادي، وبين هذه الشرور اصلاً، لانه مادامت مادّة، وجدت حركة، وتصادم، وتزاحم، فيكون هناك شر، واذا افترضت عالم مادة من دون هذه المصادمات والتزاحمات، فكانك قلت عالم مادة باللفظ فقط لاتحقق له خارجاً ولا يكون عالم مادة بل عالم مجردات ((ان تأثير وتأثر الموجودات المادية فيما بينها والتغيير والتحول والتضاد والتزاحم كل هذه تعد من الخصائص الذاتية للعالم المادي بحيث اذا لم تكن هذه الخصائص فان شيئاً باسم العالم المادي لا يكون موجوداً)) [١١١]

الاشكال الثاني:

قد يقال: اذا كان التزاحم، والتضاد، والشرور من الخصائص الذاتية للعالم المادي بنحو يستحيل التفكيك بينهما، اذن فلما تعلقت الارادة الالهية بخلق هذا العالم، ألم يكن من الأولى عدم وجوده خارجا؟

الجواب: يُعد الحل الذي طرحه ارسطو كافيا للاجابة عن هذا الاشكال ويمكن صياغته كالاتي:

ان عدم خلق الله تعالى للعالم المادي سيكون مؤديا الى حرمان خيرات كثيرة أكثر من شروره، وهو بالطبع خلاف مايتصف به من الحكمة والنظام الاصلح، لان الشرور الملازمة للعالم المادي تعد قليلة اذا ما قورنت بمنع عالم المادة من التحقق الذي سينتج خسائر كبرى، وفقدات خيرات اكبر وأكثر.

وبحسب ماتقدم من تقسيمات ارسطو للموجودات بحسب احتمال الشر والخير وقد كانت خمسة فان ما يغلب شره على خيره، وما يتساوى خيره وشره لا يوجدان من الله الحكيم، للزوم تقدم المرجوح على الراجح في ما يغلب شره على خيره، والترجيح بلامرجح فيما يتساوى فيه الامران، وبهذا يكون عدم ايجاد ماكان شره محضا ثابتا بالأولية، فلا يبقى الا القسمان الأول والثالث والأول من الملائكة والانبياء والأولياء الكاملين، والثالث هو سائر الموجودات التي أوجدها الله تعالى.

ومن الواضح ان عدم ايجاد العالم المادي الذي خيره أكثر من شره للتخلص من شره القليل، يلزم منه فقدان الخير الكثير، وهو باطل لانه تقديم للمرجوح على الراجح. ولذا قيل: ((ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل، شر كثير)) وعليه يحكم العقل بلزوم ايجاد هذا العالم. [١١٢]

١ـ قيمة الشرور وفوائدها

ذكر بعض اتباع مدرسة الحكمة المتعالية بعض الفوائد والاغراض التربوية للشرور والبلايا والمصائب ويمكن تلخيصها كالاتي: [١١٣]

١ـ الشرور ضرورية لتعالي الروح الانسانية .
٢ـ الشرور سبب لمعاقبة الكفار وعذابهم .
٣ـ الشرور مبدأ لكثير من الخيرات .
٤ـ المصائب وسيلة لتفجير الطاقات.
٥ـ المصائب والبلايا جرس انذار.
٦ ـ البلايا سبب للعودة الى الحق.
٧ـ البلايا سبب لمعرفة النعم وتقديرها

٨ـ كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي

جرت عادة حكماء الحكمة المتعالية عندما يبحثون الشرور يتعرضون بعد تمام كلامهم عن حقيقة الشرور لكيفية دخول الشرور في القضاء الالهي، أي سواء قلنا ان الشر امر عدمي أو وجودي، فكيف دخلت هذه الشرور في القضاء الالهي؟

ويمكن صياغة السؤال بطريقة أخرى وهي: هل ثمة خالق للشرور؟ ومن يكون ذلك الخالق؟

مر معنا ان للشر اقسام منها الشرور الطبيعية، والشرور الاخلاقية بكلا قسميها الافعال والملكات، ومن المسلم عندهم ان الشرور الطبيعية من امثال الزلازل، والسيول، وغيرها، أو الشرور الاخلاقية من قبيل الزنا، أو القتل، أو ملكة الحسد، أو الغيبة، كل هذه الاقسام من الأمور الوجودية وقد اقاموا قاعدة كلية مفادها ان الأمور الوجودية لا تكون شروراً بالذات كما ان الامر العدمي لا يكون خيراً بالذات لذلك ذهبوا الى ان هذه الاقسام من الشرور لا يمكن ان تكون شرورا بالذات، فلابد ان تكون شرورا بالعرض؛ لهذا ذهب هؤلاء الى ان دخول هذه الشرور في القضاء الالهي بالعرض، أي على ان هذه الأمور الوجودية فيها خيرات كثيرة الا انها تكون منشأ لحصول شرور اقتضت الحكمة الالهية ايجاد مثل هذه الموجودات، والمقصود منها بالذات هو خيراتها اما الشرور، فمقصودة بالعرض، ومن الواضح انه عندما نقول انها داخلة في القضاء الالهي بالعرض معناه ان هناك واسطة في عروض هذا القصد لهذه الشرور بالعرض و وجود هذه الأمور نفسها ـ التي هي من الخيرات ـ هو واسطة في عروض القضاء على هذه الشرور.

وقد اجاد صاحب الاسفار عندما قال: ((قد علمت انه ليس لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مفرقاً سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقاً بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جهة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة أو مفسدة لبعض كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة)) [١١٤]

لانه وكما ذكر سلفا من ان منشأ هذه الشرور هي الموجودات الخيرة في نفسها والتي هي مقصودة بالذات، والناشيء مقصود بعرض قصد سببه، وقد ذكروا في الفلسفة ان الحكم في الواسطة في العروض ينسب حقيقة الى الواسطة، ومجازاً الى ذي الواسطة، فعندما يقال ان الوجود واسطة في عروض الوجود على الماهية فانما هي نسبة مجازية لمكان الاتحاد بينهما في الخارج .

كذلك جاء في معرض كلام السبزواري: ((واما دخول الشرور التي هي الوجودات المضادة التي هي خيرات بالذات وشرور بالعرض في القضاء الالهي بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية، لا لانها تكون معدمة لذات أو لكمال ذات، فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات، ولينضج اغذية الانسان مثلاً، بل خلقت له، لا لان يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض. والغضب جعل فيك لتدفع ما يزاحمك من السير الى الله تعالى ولتذب عن مدينة فاضلة لا لان تفترس ما يزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة)) [١١٥]

وبتعبير آخر لو اننا سألنا هل ان الشرور ناشئة من الأمور الوجودية؟ وهل لها علة او لا ؟
<u>الجواب:</u> ليس لها علة، بل العلة فقط للامر الوجودي بخيراته، اما ما يلزم على هذا الوجود من الشر فليس لها جاعل وفاعل، كما نقول ان الزوجية من لوازم الاربعة، فالاربعة لها جاعل اما الزوجية فليس لها جاعل وراء جاعل الاربعة الا بالعرض .
هذا بناءً على المسلك الذي يرى ان الشر بالذات امر عدمي، وانه لا يمكن ان يكون هناك امر وجودي شر بالذات، بل اذا كان هناك فهو بالعرض اما بناءً على ماذكرناه من كون القاعدة الكلية التي اقاموها ((من كون الشر بالذات هو العدم والخير بالذات هو الوجود)) غير تامة وانه لا اشكال في كون الامر الوجودي شر بالذات وبخاصةٍ بناءً على ماذكرناه سابقاً من كون نفس صدر الدين تراجع من قوله بكون ((الألم)) امرا عدميا، وقال: انه امر وجودي، مع انه ذهب الى انه شر بالذات اذن تكون هذه الشرور الناشئة من الأمور الوجودية داخلة في القضاء الالهي بالذات لا بالعرض على حد دخول الخيرات. فهذه الموجودات لها حيثيتان: من الحيثية الأولى تكون خيراً (من حيث نفسها أو نسبتها الى بعض الموجودات ومن الحيثية الأخرى تكون شراً ((من حيث نسبتها الى بعض الموجودات))، فكما ان حيثية الخير مقصودة بالذات، فكذلك حيثية الشر، ولا يلزم أي اشكال في حكمته تعالى، أو عدله لاننا عالجنا ذلك فيما تقدم .
كل من فسر مسلك ارسطو بكون بعض الوجودات خيرها كثير وشرها قليل وذكرنا هناك ان هذا واجب الصدور عن الله تعالى فعلى هذا تكون بعض الوجودات شراً حقيقياً لا مجازاً وبالعرض، ويكون دخولها فى القضاء الالهي بتبع دخول الخيرات فيه. وكذلك قال اليزدي: ((وهذا الجواب – أي جواب أرسطو – يتفق مع القول بوجودية الشرور ايضاً ، ويبتني على ان شرور هذا العالم أقل من خيراته)) (١١٦)

خاتمة البحث ونتائجه

تعد مسألة الشر إحدى أهم محطات الفكر الفلسفي مثارا للجدل، وقد ورثت مدرسة الحكمة المتعالية هذا الصراع الفلسفي، وفتحت مساحات للحوار، والحل في أروقتها، وقد تناول البحث ما تمخض عن تداول هذا المفهوم لدى أقطاب هذه المدرسة من خلال تحديد النواتج التصورية للشر في اللغة، والكتاب العزيز وفي الاصطلاح، وانتهى إلى وضع حد جامع له ، وهو (عدم ذات ، أو عدم كمال ذات)، وتم في السياق ذاته إحراز ان الشر مدركاً تصورياً أمر نسبي بالقياس إلى غيره، فشريته بالعرض، وما يعد ذاتا منشا لانتزاع الشر هو جهة النقص فيما شأنه الكمال ، فتخرج المجردات التامة باعتبار ان جهة الماهية فيها لا من قبيل نقص الكمال المستحق.
ثم عرج البحث إلى تقسيمات الشر، وخلص في التقسيم الأول إلى عدة أنواع: أولا:الشر الميتافيزيقي الذي يلحق بالموجودات نتيجة محدودية وجودها ، وهو خارج عن الشر المصطلحي. ثانيا: الشر الطبيعي : وهو ناشئ عن الموجودات كالبراكين والزلازل، ثالثا: الشر الأخلاقي: ومنشؤه الأفعال ومبادئها (الملكات)، رابعا: الشر الإدراكي: ومثاله الألم الذي هو إدراك المنافي، وبعد الإثبات والنقض لأربعة من أقطاب المدرسة في كون الألم شرّاً بالعرض ينتهي البحث إلى نقض هذا التدليل، وذلك: أولا: لوجود الاختلاف بينهم في اثباته، ثانيا: عدم تمامية قاعدة ان الشر بالذات لا يكون الا في الأمور العدمية ، ثالثا: برهان صدر الدين في كون الألم من الأمور الوجودية مع كونه شرا بالذات. اما التقسيم الثاني، فقد افرز نوعين من الشرور هما: شرور بالذات، وهي أمور عدمية، وتسمى بالحقيقية، لانها لا تقاس بغيرها، وشرور بالعرض، لانها منشأ لأمور عدمية، مع حفظ وجوديتها، وتسمى نسبية؛ لانها تتصف بالشر قياسا الى غيرها. وقد انتهى التقسيم الرابع الى: أولا: الشر الذي هو امر عدمي كالفقر، ثانيا: الشر الادراكي كالجهل المركب، ثالثا: الشر الاخلاقي كالظلم، رابعا: مبادئ الشر الاخلاقي: وهي الملكات. وينقسم الشر بلحاظ آخر على: الشر الذي ينشأ فقط من الاختيار، والفعل

الانساني، والشر الذي ينشا من الفعل الانساني والعوامل الطبيعية، والشر الذي ينشا فقط من العوامل الطبيعية.

ثم يلج البحث معترك حقيقة الشرور من خلال مسلكين: الأول: يرى الشر امرا وجوديا، وعلاقته مع الخير هي التضاد، المسلك الثاني: ان الشر امر عدمي: وعليه مدرسة الحكمة المتعالية: فالشر عدم، والعدم لا فاعل له، وعلاقته بالخير علاقة الملكة، وعدمها، ومن أدلة هذا القول:

أولا: دليل البداهة، فكون الشر بالذات امرا عدميا من البداهة، وناقش البحث هذا الدليل من خلال: وجود الاختلاف بين الفلاسفة في عدمية الشر، ثانيا: الاختلاف في تفسير مسلك ارسطو بين المؤيد وضده، ثالثا: تردد الشيرازي في ذلك.

ثانيا: دليل الاستقراء: ويدفع باتجاه جمع الجزئيات المؤيدة لعدمية الشر، وهو مردود؛ لان الاستقراء غير تام فلا يورث اليقين.

ثالثا: دليل القياس: وهو قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم لينتهي الى عدمية الشر، وقد قرره ثلاثة من محققي مدرسة الحكمة المتعالية، الا ان البحث يتبنى نقضه من خلال ثلاثة اشكالات: الأول: النقض بالشر الادراكي، الثاني: المصادرة على المطلوب، الثالث: الدور، الاشكال الرابع: النقض بالعدل الالهي.

ثم ينتقل البحث الى مطلب آخر وهو مقدار الشر بالقياس الى الخير، وينتهي الى تقدم الخير على حساب الشر من خلال قسمة عقلية افرزت قسمين واقعيين، هما: ما يكون كله خيراً، وما تزيد خيريته على شريته، وخرج محض الشر وما زادت شريته على ضدها.

وفي مطلب نطاق الشر يثبت محدودية وقوع الشرور في عالم المادة ولا يتجاوزها الى غيرها، وقد وردت عليه اشكال حدود ماهيات المجردات بعدّها اعدام فيلزمها الشر، وتمت الاجابة ان حد الشر هو عدم ما يستحق الوجود، فتخرج المجردات.

وقد أوردوا إشكالا آخر في نطاق الشر وتقريره عبثية وجود عالم المادة مع وجود الشر والتزاحم فيه وجوابه: يلزم من هذا فقدان ما خيره أكثر من شره.

وبخصوص قيمة الشرور وفوائدها ينتهي البحث الى عدة أمور لازمة للشر منها: تعالي الروح الانسانية، معاقبة الكفار، كونه مبدأ لحصول خيرات كثيرة، وسيلة لتفجير الطاقات، كون المصائب والبلايا جرس انذار، سبب للعودة الى الحق، سبب لمعرفة النعم وتقديرها.

واخيراً يعطف البحث على كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي، فهي على مبنى القول بعدمية الشر بالذات، فان الشرور التي تلحق بالموجودات داخلة في القضاء الالهي بالعرض، فهي تحتمل خيرات كثيرة الا انها منشأ لحصول شرور، والمقصود بالذات خيريتها، اما على مبنى القول بامكان ان يكون الامر الوجودي شراً بالذات، فانها مقصودة بالذات في القضاء الالهي. ولايدعي البحث هنا انسداد باب الاجتهاد والرأي في هذه المسألة، وانما يعد اسهاما في نفض الغبار عن مبتنيات مدرسة فلسفية مازالت ثرية ومعطاءة بامكانات معرفية وتقنيات فلسفية غاية في الانجاز.

الهوامش

(١) الشيرازي هو: صدر الدين محمد بن ابراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف (بالملا صدرا) وبـ(صدر المتألهين) توفي (عام ١٠٥٠ هـ) في البصرة وهو متوجه الى الحج، وذلك في عصر الشاه الثاني الصفوي. ولم تعرف سنة ولادته بالتحديد وان كان يعرف محل ولادته بمدينة شيراز عاصمة فارس انذاك ، أسس مدرسة فلسفية تسمى بالحكمة المتعالية وابتكر اراء جديدة وعديدة في الفلسفة كاصالة الوجود ووحدة الوجود الواحدة المشككة وغيرها وله مؤلفات جمة أهمها واضخمها الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية. وكان اعظم فيلسوف اسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة. (يُراجع: عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، دار الكتاب الاسلامي، قم، ١٩٨٧م ، ص٣٨٦-٤١٢)

(٢) مرتضى المطهري: نشأ في اقليم خراسان، وكان مسقط رأسه (فريمان) في بداية العقد الخامس من القرن الرابع عشر الهجري. له اسهامات كبيرة في تحديث دراسة المعقول الاسلامي، حيث انبرى لتدريس المنطق، والفلسفة، وعلم الكلام المعاصر في الحوزة العلمية في قم وكلية الالهيات في جامعة طهران باسلوب معاصر، ارتكز على بيان الجذور التاريخية للنظريات الفلسفية. ويقف المطهري على رأس مجموعة من تلامذة الفيلسوف الاسلامي محمد حسين

الطباطبائي، أهم مؤلفاته شرح اصول الفلسفة والمذهب الواقعي، شرح المنظومة المختصر وشرح المنظومة المطول، محاضرات في الفلسفة الاسلامية وغيرها. (يُراجع: الرفاعي: عبد الجبار، مقدمة بحوث موسعة في شرح المنظومة للمطهري، دار طليعة النور، قم، ١٤٢٧هـ، ص٥-١٥)

(٣)علي الحاج حسن، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م ص ١٤٩، نقلا عن مطهري، مقالات فلسفي، مطهري، ج٣،ص٥٨٠.

(٤) الحكمة المتعالية عند صدر الدين الشيرازي، المصدر السابق، ص١٥٢-١٥٣

(٥)السبزواري: هو هادي بن مهدي السبزواري ولد عام ١٢١٢هـ اشهر فيلسوف اسلامي ظهر في القرن الثالث عشر الهجري، تمتع بمكانة مرموقة بين المفكرين،عاش الفلسفة بكل معانيها، وكان الى رسوخ قدمه في العلم والفلسفة، ورعاً وزاهداً، مستقيم الطريقة، راسخ العقيدة، عميق الايمان. من مؤلفاته: اسرار الحكمة، رسالة الاجوبة الاسرارية، شرح الاسماء، شرح دعاء الصباح، كتاب منظومة الحكمة. توفي سنة ١٢٠٩ هـ. (يُراجع: فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، مصدر سابق، ص٦٢٢)

(٦) الطباطبائي: هو محمد حسين بن محمد بن محمد حسين علي اصغر، ولد في تبريز عام ١٣٢١هـ من اسرة عريقة معروفة بالفضل والعلم. وهو فيلسوف ومفسر ومتكلم من الطراز الأول، امتاز نشاطه العلمي باحياء العلوم العقلية والفلسفية والعقائدية التي لم تكن رائجة في وقته، وربى جيلاً من العلماء والمحققين في فروع العرفان والفلسفة والكلام والتفسير بلغ بعضهم رتبة الاجتهاد في هذه العلوم. أهم مؤلفاته الميزان في تفسير القران، اصول الفلسفة، بداية الحكمة، نهاية الحكمة، تعليقات على كتاب الاسفار واصول الكافي وكفاية الاصول (يراجع : الحيدري: كمال، دروس في الحكمة المتعالية شرح بداية الحكمة، الحيدري،كمال، دار فراقد، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ ،ج ١، ص٦-٢٦)

(٧) الآملي: هو محمد تقي، نشأ في طهران سنة ١٣٠٤ هـ، ودرس فيها المقدمات وبعضاً من الرياضيات وتحرير اقليدس، ومن ثم درس العلوم العقلية، عاش احداث المشروطة واضطراباتها. تولى امامة مسجد الحاج مجد الدولة بعد وفاة والده سنة ١٣٣٦ هـ. هاجر الى النجف الأشرف لإكمال المراتب العلمية سنة ١٣٤٠ هـ، حضر عند الشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ النائيني، والسيد أبو الحسن الإصفهاني. عاد الى طهران سنة ١٣٥٣ هـ، وتوفي فيها سنة ١٣٩١ هـ. (يراجع: آملي، حسن حسن زاده، في سماء المعرفة، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الاولى ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م لبنان بيروت. ص١٧٩-١٩٧)

(٨) آملي: هو عبد الله الجوادي، حكيم وعارف إلهي من اساتذة الحوزة العلمية في قم، ولد سنة ١٣١٢ ش ، وهو من ابرز تلاميذ العلامة الطباطبائي، شرع بتدريس الاسفار في حياة استاذه، وحضر بحوثه الفلسفية مئات من الطلبة الافاضل، وله الدور الهام في بث الفلسفة المتعالية في ايران، صدرت عنه مصنفات تفسيرية وفلسفية منها: شرحه المفصل على الاسفار الاربعة الموسوم بالرحيق المختوم. (يراجع:محمد، محيي العرفان دراسة في حياة ومذهب الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي، الناشر مؤسسة بازيزنه، طهران، ف٢، ١٣٨٤ ش، ص١٣٠. ويراجع: الطهراني: قاسم، القول المتين في تشيع الشيخ الاكبر محي الدين ابن عربي، المحجة البيضاء، بيروت ١٤٢٤ هـ، ج١، القسم الثاني، ص٤٩١.)

(٩) اليزدي: هو محمد تقي مصباح، ولد في ١٧ ربيع الاول سنة ١٩٥٣ ش، في مدينة يزد، عالم دين، وفيلسوف كبير، استاذ من اساتذة الحوزة في قم، تتلمذ على يديه الكثير منهم اساتذة في الجامعات والحوزات حالياً، وله آثار متعددة منها: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الآيديولوجية المقارنة، دروس في الفلسفة، دروس فلسفة الاخلاق، تعليقة على نهاية الحكمة، شرح برهان الشفاء . . . وغيرها، ولايزال على قيد الحياة. (يراجع : المستشاري: ابو القاسم، كانت والمفكرون المسلمون، مؤسسة تحقيق ابن سينا، طهران، ١٣٧٨ ش، ص ٢٦٢-٢٦٤.)

(١٠) السبحاني: هو جعفر، عالم دين، وباحث كبير، واستاذ بارز في الفقه والاصول في الحوزة العلمية في قم، وهو من اشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام والفلسفة. (يراجع: مقالة الانسجام الاسلامي والوحدة القومية، نصوص معاصرة، العدد ١٠، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٧م، ص٩١. وأيضاً: مقالة التعددية الدينية، مجلة التوحيد، مؤسسة الفكر الاسلامي، طهران، السنة ١٩، خريف ٢٠٠٠م.)

(١١) الرازي: محمد بن ابي بكر، دار الرضوان، حلب، ٢٠٠٦م، ص٢٣٧-٢٣٨

(١٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٦.

(١٣) النساء: الآية ٥٩

(١٤) البقرة : الأية ٢١٦.

(١٥) طه : الأية ٧٣.

(١٦) الاعلى: الأية ١٧.

(١٧) الانبياء: الأية ٣٥.

(١٨) الشيرازي: صدر الدين محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، دار احياء التراث، بيروت، ط٤ ، ١٤١٩ هـ ، ج٧ ، ص ٥٨.

(١٩) السبزواري: هادي، شرح الاسماء، طهران، مؤسسة انتشارات، ط٢، ١٣٧٥ش، ص ١٧٣ .

(٢٠) الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم،١٤١٦هـ ، ص ٣١٠

(٢١) الشيرازي: صدر الدين، مفاتيح الغيب، وزارة فرهنك، ايران، ١٣٦٣ هـ . ش. ص٢٩٥ .
(٢٢) السبزواري:هادي، حاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق ج٧ ،ص٥٨
(٢٣) الاشتياني: مهدي، تعليقة على شرح المنظومة، مؤسسة انتشارات، ايران، ط٣، ١٣٧٢ ش. ص٥١٤.
(٢٤) الخرازي: محسن، بداية المعارف الالهية، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ط٥ ، ١٤١٨ هـ ،ج١ ص٣٥ .
(٢٥) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج ٧، ص٦١.
(٢٦) المصدر نفسه، ج٧، ص٦٤ .
(٢٧) السبزواري: هادي، شرح الاسماء، مصدر سابق، ص٦٦٣.
(٢٨) الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١١.
(٢٩) الصدر: رضا، الفلسفة العليا، مركز انتشارات، ايران، ط٢، ١٤٢٠ هـ .ص١٨٠.
(٣٠) يراجع: المطهري: مرتضى، العدل الالهي، مؤسسة النشر الاسلامي، ط٥، قم، ١٤١٦هـ ، ص١٦١-١٦٤ .
(٣١) المطهري: مرتضى، العدل الالهي، مصدر سابق، ص١٧٥
(٣٢)المصدر نفسه، ص١٧٥
(٣٣) الشيرازي: صدر الدين، مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ص٢٦٦.
(٣٤) السبزواري:هادي، شرح الاسماء، مصدر سابق، ص٦٠٤
(٣٥)) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٧ ، ص ٦١
(٣٦) الشيرازي: صدر الدين، شرح اصول الكافي كتاب العقل والجهل، مؤسسة مطالعات، ايران، ط١، ١٣٦٦ش، ص٤١٤ .
(٣٧) يراجع: ابن سينا: حسين بن عبد الله، الهيات الشفاء، تقديم محمد مذكور، بيروت، الفصل السادس المقالة التاسعة من الهيات الشفاء، ص٤١٥ .
(٣٨) الصادقي: محمد، حوار بين الالهيين والماديين، مصدر سابق، ص٣٠٤
(٣٩) السبزواري: هادي، شرح غرر الفرائد، مؤسسة انتشارات ايران، ١٣٦٨ ش، ج٢ ص٢٦.
(٤٠) الاشتياني: جلال الدين، منتخبات من اثار حكماء ايران الالهيين، انجمن فلسفه، جامعة مشهد، مشهد، ١٣٥٧ش، ج٤، ص٨٢٢ كتاب التحفة للمحقق الخفري
(٤١) الآملي: حيدر، درر الفوائد، مؤسسة دار التفسير، قم، ط٣، ١٤١٦ هـ ج١ ص٤٥٩
(٤٢) اليزدي: محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، دار الكتاب الاسلامي، بيروت ص٣٧٤ .
(٤٣) الخاقاني: محمد طاهر، المثل الاعلى في الفلسفة، مهر، قم، ج١ ص٢٣١وج٢ ص٢٣٢.
(٤٤) يراجع: القمي: سعيد، شرح توحيد الصدوق، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ايران ، ط ، ١٤١٦ هـ ،، ج٢، ص ١٦٨ .
(٤٥) يراجع: المصدر نفسه، ج٢، ص١٦٨.
(٤٦) بالعرض: نسبة مجازية تتحقق من نسبة الشيء الى غير ماهو له.
(٤٧) يراجع: الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القران، مؤسسة اسماعيليان، قم، ط ، ١٤١٢ هـ .ج١٢ ص١٨٧ الحلي: الحسن بن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الاسلامي قم، ط ،١٤١٦ هـ، ص٣٠.
(٤٨) ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص٢٨٥.
(٤٩) الداماد: محمد باقر، القبسات، مؤسسة انتشارات، طهران،١٣٦٧ش ، ص٤٣١و٤٣٢
(٥٠) الفارابي: ابو نصر، التعليقات، دار المناهل، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص٤٩ رقم ٣٨.
(٥١) ابن سينا:حسين بن عبد الله، الهيات الشفاء، مصدر سابق، ص٣٥٥ .
(٥٢) الشهرزوري: شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، ط١، ١٣٧٢هـ ،ص٥٧٧.
(٥٣) الداماد: محمد باقر، القبسات، مصدر سابق، ص٤٢٨.
(٥٤) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، دار بيدار، قم، ١٤١١هـ، ج٢ ، ص٥٤٧ .
(٥٥) الطوسي: نصير الدين، تجريد الاعتقاد، شرح الحسن بن مطهر الحلي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم١٤١٦هـ، ص٢٩
(٥٦) الآملي: حيدر، تفسير المحيط الاعظم، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط٢، ١٤١٦ هـ ،ج١ ص٣٦٥ .
(٥٧) الاندلسي: ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين اتاي، جامعة الالهيات، انقره، ١٩٧٢م، ص٢٩٨
(٥٨) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٧ ، ص٦١ .
(٥٩) المصدر نفسه، ج٧، ص٥٨ .
(٦٠) السبزواري: هادي، غرر الفوائد ،مصدر سابق، ص٥٦
(٦١) المصدر نفسه.
(٦٢) الطباطبائي: محمد حسين، الميزان، مصدر سابق، ج١٣ ص١٨٧.

(٦٣) الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١٢
(٦٤) المطهري: مرتضى، العدل الالهي، مصدر سابق، ص١٥٦.
(٦٥) اليزدي: محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ط١، ١٤٠٩هـ ، ج٢، ص٤٩٣ .
(٦٦) الخزازي: محسن، بداية المعارف الالهية، مصدر سابق، ج١ ، ص١٢٩
(٦٧) المصدر نفسه
(٦٨) المطهري: مرتضى، العدل الالهي، مصدر سابق، ص١٥٧
(٦٩) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٤ ، ص١٢١ .
(٧٠) المصدر نفسه، ج٧ ص٥٩ .
(٧١) المصدر نفسه، ج٤، ص٥٩.
(٧٢) السبزواري: هادي، شرح الاسماء، مصدر سابق، ص ٥٩٨
(٧٣) السبزواري: هادي، شرح دعاء الصباح، مؤسسة انتشارات، طهران، ١٣٧٢ش، ص١٧٥
(٧٤) القمي: سعيد، شرح توحيد الصدوق، مصدر سابق، ج٢ص١٦٧و١٦٨.
(٧٥) المصدر نفسه
(٧٦) الصادقي: محمد، حوار بين الماديين والالهيين، اسماعيليان، ايران، ط٢، ١٤٠٧هـ ص٣٠٤
(٧٧) الحلي: الحسن بن المطهر،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٩و٣٠.
(٧٨) راجع: الداماد: محمد باقر،القبسات، مصدر سابق ،ص٤٣٢.
(٧٩) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٧ص٥٩
(٨٠)الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القران، مصدر سابق، ج١٣،ص١٨٧.
(٨١) يراجع: المظفر: محمد رضا، المنطق، مؤسسة اسماعيليان، قم ، ط٧، ١٤١٧ هـ ،ج٢ ص٢٧٦ ص٢٧٧.
(٨٢) الرازي: فخر الدين، شرح الاشارات لابن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، مكتبة النجفي، قم، ١٤٠٣هـ، ج٢، ص٨٠
(٨٣) القوشجي : علاء الدين، شرح تجريد الاعتقاد، ص١٤و١٥ نسخة قديمة .
(٨٤) اللاهيجي : عبد الرزاق، شوارق الالهام، دار مهدوي، اصفهان، نسخة قديمة، ص٥٥و٥٦
(٨٥) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٧ ص٦٢ .
(٨٦) السبزواري: هادي، شرح دعاء الصباح، مصدر سابق، ص١٧٥
(٨٧) قطب الدين الشيرازي : هو ابو جعفر محمد بن محمد الرازي، ولد سنة ٧١٢هـ، من مفكري المسلمين والعلماء البارزين ومن ائمة المنطق والفلسفة وغيرهما، ومن اشهر من ظهر في القرن الثامن من العلماء، اشتهر بشرحه على كتاب (الشمسية)، وعلى كتاب المطالع في المنطق، كما اشتهر بكتابه المحاكمات بين شارحي (الاشارات) في الفلسفة والشرحان هما لنصير الدين الطوسي والفخر الرازي. اما مؤلفاته فأشهرها بالاضافة الى ماتقدم (بحر الاصداف وتحفة الاشراف) في التفسير، (شرح الحاوي، وشرح الاشارات) في الحكمة. توفي سنة ٧٧٦هـ. (يُراجع : فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم ، مصدر سابق، ص٥٢٨).
(٨٨) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق ،ج٧ ص٥٨ وص٥٩ .
(٨٩) الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١٠ و٣١١ .
(٩٠) اليزدي: محمد تقي مصباح، تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٦٨ .
(٩١) اليزدي: محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق،ج٢، ص ٣٦٨.
(٩٢) يراجع: السبزواري،شرح دعاء الصباح، مصدر سابق، ص١٧٥ بالاضافة الى المصدر السابق
(٩٣) القمي: سعيد، شرح توحيد الصدوق، مصدر سابق، ج٢ ص١٦٨ .
(٩٤) السبزواري: هادي، شرح دعاء الصباح، مصدر سابق، ص١٧٥ .
(٩٥) المطهري: مرتضى، العدل الالهي، مصدر سابق ، ص١٦٨ و١٦٩
(٩٦) يراجع: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٧ ص٦٣.
(٩٧) يراجع: المصدر السابق، ج٧ ص٦٣ ج٤ ص١٢٦
(٩٨) السبزواري: هادي، الحاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق، ج٧ ص٦٤
(٩٩) السبزواري، شرح الاسماء، مصدر سابق، ص٦٨٧
(١٠٠) المصدر نفسه، ص٦٨٧
(١٠١) السبزواري: هادي الحاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق، ج٧ ص٦٤.
(١٠٢) الطباطبائي: محمد حسين، الحاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق، ج٢ ص٦٣.
(١٠٣) المصدر نفسه، ج٧ ص٦٤.
(١٠٤) اليزدي: محمد تقي، تعليقه على نهاية الحكمة مصدر سابق، ج٢ ص٣٧١ .

(١٠٥) الجوادي الاملي: عبد الله، الرحيق المختوم في شرح الحكمة المتعالية ج٤،دار الاسراء، قم، ط١، ١٤١٧م،ص٤٩٥.
(١٠٦) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٧ ص٦٨ وابن سينا شرح الاشارت، مصدر سابق، ج٢ ص٧٨ والنجاة، مصدر سابق، ص٢٨٩، الهيات الشفاء ،مصدر سابق،ص٤٢ والداماد، القبسات، مصدر سابق، ص٣٣٣
(١٠٧) الشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق ج٧ ص٦٨ وكذلك السبزواري: هادي، غرر الفرائد، مصدر سابق، ص٢٦، وذكره الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١٣
(١٠٨) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق ج٧ ص٧٠ كذلك السبزواري: هادي، الحاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق،ج٧ ص٥٨
(١٠٩) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق ج٧ ص٦٩
(١١٠) اليزدي: محمد تقي، المنهج الجديد، مصدر سابق، ج٢ ص٤٨٨
(١١١) المصدر نفسه.
(١١٢) يراجع: الحيدري: كمال، شرح نهاية الحكمة، قم، دار فراقد، ط١، ٢٠٠٩ م ،ج٢، ص٢٨٢.
(١١٣) يراجع: السبحاني: جعفر، الالهيات على هدى الكتاب والسنة، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، قم، ، ط٣، ١٤١١هـ ج ، ص٢٨١-٢٨٦، والمطهري: مرتضى ،العدل الالهي، مصدر سابق ١٧٣-٢٤٠، والشيرازي: محمد بن ابراهيم ، الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٧ ص٦١و١٠٦.
(١١٤) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية، مصدر سابق،ج٧ ص٧٢ .
(١١٥)السبزواري: هادي، الحاشية على الحكمة المتعالية للشيرازي، مصدر سابق ج٧ ص٧٢
(١١٦) اليزدي: محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مصدر سابق، ج٢ ، ص ٣٧٤ .