التعاطي مع مسألة الشرّ في فكر العلَّامة الحلّيّ

علي رضا بهرامي

الحوزة العلمية / قُم المقدسة

ترجمة: رعد الحجاج

الملخّص

ينبغي تصنيف العلامة الحلي في ضمن المنظومة الفكرية الكلامية- الفلسفية للشيعة التي جرى تحليل مسألة الشرّ وفقًا لها، فاتّسقت آراؤه الفلسفية والكلامية في مصنّفاته المختلفة في ضمن مجالين هما: تعريف الشرور وعللها. ومع أنّ طرحه للعناوين وتقسيماته للبحوث المرتبطة بهذا الموضوع كان ذا طابع كلامي صرف، لم تخلُ النتاجات الفلسفية وشروحها من انعكاس للآراء الفلسفية والمعتزلية. أما النتائج المتحصلة فكانت مستندة إلى الآيات والروايات فضلًا عن الرؤية الفلسفية والمعتزلية. هذا المقال تناول الصيغ والأشكال المختلفة لبحث مسألة الشرّ في مؤلفات العلامة، وعمد إلى تسليط الضوء على رؤيته حولها، وترك للقارئ الحكم على الإشكاليات والنتائج التي تمّ التوصل إليها.

الكلمات المفتاحية:

العلَّامة الحلّيّ، العدل الإلهيّ، الشرور، المنهج الفلسفي- الكلامي.

Dealing with Evil Issue in the Thought of Al-Alama Al-Hilli

Ali Reza Bahrami
Scientific Estate/Holy Qom
Translation: Ra'ad s al-Hajaj

Abstract

Al-Alama Al-Hilli should be classified within the speech-philosophical intellectual system of the Shiites, according to which the issue of evil was analyzed. His philosophical and speech opinions were consistent in his various works within two areas: the definition of evil and its causes. Although his presentation of titles and his divisions of research related to this subject was purely verbal, the philosophical products and their explanations have not lacked a reflection of philosophical and Mu'tazilite views. As for the results obtained, they were based on verses and narrations, as well as the philosophical and Mu'tazilite vision. This study dealt with the various forms and structures of discussing the issue of evil in Allama Al-Hilli's writings and intended to shed light on his vision about it, leaving the reader to judge the problems and the results that have been reached.

Keywords:
Al-Alama Al-Hilli, Divine Justice, Evil, speech-philosophical system.

تمهيد

يعدّ الشرّ من جملة المباحث التأريخية في مجال الإلهيات التي أضحت موضع نزاع بين الملحدين والإلهيين ومن المسائل المهمة في الفلسفة والكلام الغربي والإسلامي، ولهذه المسألة ارتباط وثيق بالتوحيد والعدل والأخلاق؛ ولذا إنّ الشبهات المثارة في هذا المجال تهدف إلى نفي أصل وجود الله أو بعض صفاته كالعلم والقدرة والإرادة والحكمة، فضلًا عن الحكمة من الخلق والأبحاث المتعلقة بعلم الإنسان أيضًا.

ولا ريب في تداخل هذا البحث مع مباحث أساسية أخرى في الفلسفة وكذلك في الكلام الإسلامي، نحو الإرادة والعلم الإلهي، والحسن والقبح والفطرة والأدوات المعرفية الأخرى لدى البشر، والعلاقة بين الله والعالم، والهدف من خلق الكون. كما أنّ لهذا البحث تداعيات وآثارًا على فلسفة بعض الأصول الأخلاقية وكيفيتها وتفسير رؤية البشر إلى الحياة أيضًا.

ومن جملة الردود المتداولة والمعروفة في هذا الباب، تقسيم الشرّ إلى أقسام مختلفة وبحث تلك الأقسام إلى جانب بيان الحكم في كلّ قسم منها، ومن أشهر تلك التقسيمات تقسيم الشرور إلى طبيعية وأخلاقية وعاطفية وشرور ما بعد الطبيعة، وقد يقسّم الخير والشرّ إلى موضوعي ونفسي وصبّ الاهتمام على التفسير البشري لكلّ قسم من تلك الأقسام، وطبقًا لهذا التقسيم تُنسب الشرور إلى البعد النفسي، أو قل: تعدّ الشرور وليدة لعالم التزاحم. وبناءً على ذلك التفسير يقرّ بوجود الشرّ في عالم الكون ويسعى إلى جعله متوائمًا مع مبدأ العدل الإلهي.[1]

وفي الجانب الكلامي لهذه المسألة، يعدّ الحسن والقبح العقلي والشرعي من المسائل المهمة التي يمكن أن تسهم في صياغة الحكم النهائي في موضوع الشرّ، في حين يبتني النزاع التاريخي بين المعتزلة والأشاعرة على ركيزتين هما الخشية من

نسبة القبائح أو العجز إلى الله تعالى من جهة والسؤال عن غائية الأفعال الإلهية من جهة أخرى. على أنّ إبراز هذه الهواجس وقذف الخصوم يكشف أنّ مسألة الشرّ لم تقتصر على كونها ذريعة للنيل من وجود الله تعالى وإنكار صفاته بين المتكلمين المسلمين وحسب، بل تشير الحلول المختلفة لهذه الإشكالية إلى مدى التزام كلّ واحدة من تلك الأفكار بالتوحيد، وتعدّ محاولة لبيان الامتيازات التوحيدية لكلّ فريق مقابل الفرقاء الآخرين، وهنا يتجلى التباين الواضح بين التفاسير المختلفة للشرّ في الفكر الإسلامي من ناحية وفي الأفكار الغربية من ناحية أخرى.

ومن بين متكلمي الإمامية، تناول العلامة الحلي بحث مسألة الشرّ وقدّم لها في كتبه ومصنفاته حلولًا متعددة بحسب ما يتناسب مع التوجه العام لكلّ كتاب؛ ولذا قد يستشعر القارئ أنّه يتعاطى مع موضوع الشرّ من زاوية فلسفية تارة ورؤية كلامية تارة أخرى، بيد أنّ الأمر المهمّ أنّه لم يخرج عن سياق الشرح والتوضيح وبسط العبارة عندما يتطرق إلى شرح كلام العلماء الآخرين كالخواجة نصير الدين الطوسي والنوبختي. ومن هنا، سنسعى إلى إلقاء نظرة إلى نسق مباحث العدل الإلهي في نتاجات العلامة الحلي، ثم نسلط الضوء على طبيعة ردّه على هذه الشبهة.

نسق مباحث العدل الإلهي في مؤلفات العلامة الحلي

ولا ريب في أنّ الوقوف على منهج العلامة في الردّ على شبهة الشرّ وإماطة اللثام عن رؤيته في هذه المسألة رهن بمعرفة نسق الموضوعات المبحوثة في مجال العدل، ويتبين عن طريق مراجعة منهجية العلامة في هذا الخصوص أنّه اعتمد الرؤيتين الفلسفية والكلامية في تنظيم أبحاثه، فيلاحَظ أنّ في بعضها مسحة كلامية وفي بعض آخر صبغة فلسفية. وكيف كان فمع اقتضاء كلّ كتاب اتباع نسق خاص لطرح الأبحاث ذات الصلة، نرى أنّه اقتفى نمطًا موحدًا في آثاره ومؤلفاته جميعها، تمثل أولًا بإثبات الحسن والقبح وتنزيه الباري تعالى عن العبث والظلم، ثم الانتقال إلى أفعال العباد والعلاقة بينها وبين صفات الله تعالى، وشكّل العوض والألم حلقة

أخيرة في هذه المباحث باعتبار أنّهما يمثلان إشكالية مقابل العدل الإلهي.

وعلى هذا الأساس، أثبتت هذه الدراسة أنّ العلامة اتبع نسقًا واحدًا ومنهجًا مشتركًا لأبحاثه في عدد من كتبه نحو: الباب الحادي عشر، أنوار الملكوت، نهج الحقّ، معارح الفهم.

وفي كتاب «أنوار الملكوت» فرّق العلامة بين المباحث المختلفة، فتطرق إلى مبحثي العدل والأعواض في مقصدين منفصلين، كما تناول المباحث المتعلقة بالشرّ والألم بصورة مفصلة، ويمكن تصور احتمالين لهذا التفصيل:

-إنّ أبحاث هذا الكتاب ناظرة إلى كتاب «الياقوت»، والتفصيل في هذا الكتاب واضح.

-فصّل العلامة بحث الآلام لكثرة المسائل المطروحة فيها من وجهة نظر المعتزلة.

ومن الأبحاث الأخرى التي تعرض لها في هذا الكتاب الردّ على شبهات البكرية والتناسخية، وممّا يجدر الإشرة إلية الجدير بالإشارة أنّه لم يتنازل فيه عن آرائه الخاصة، فخالف آراء النوبختي في الانتصاف وتأخير العوض.[٢]

وقد اتّسم ترتيب المباحث في كتاب «نهج الحقّ» بميزتين بارزتين: إحدهما أنّها تفصيلية، فأشير فيها إلى الأبحاث ذات العلاقة أيضًا، والأخرى أنّها بيّنت آراء المخالفين والردود على شبهاتهم بالتفصيل أيضًا، ويحتمل أن يكونَ السبب وراء ذلك أنّ المخاطب بهذا الكتاب هو السلطان محمد خدابنده، فكان الأمر يقتضي مراعاة هاتين النقطتين، والشاهد على ذلك أيضًا تدوين كتاب «استقصاء النظر» بطلب من السلطان محمد. وصحيح أنّ العلامة في هذا الكتاب أورد العدل الإلهي في ضمن قائمة الصفات الإلهية، غير أنّه ابتدأ أبحاثه هنا من إثبات حسن الأفعال وقبحها، ومن ثَمَّ غائية أفعال الله تعالى وعدم ارتكاب القبائح ونسبتها إليه جلّ وعلا. ثم تطرق العلامة إلى فعل الإنسان والإرادة والتكليف، وفي الختام بحث

موضوع الأعواض. كما أنّه دأب فيه على استعمال المصطلحات المتداولة على ألسن المعتزلة نحو التولد، ودافع عن الاستطاعة قبل الفعل أيضًا، وزد على ذلك إلى الردّ على عقائد الأشاعرة وتفنيد نظرية الكسب.

وأما كتاب «معارج الفهم» فقد اصبطغ بالصبغة الكلامية من حيث نسق المباحث المطروحة فيه، فشرع من النظر والحدوث، ثم تطرق إلى بحث إثبات الصانع والعدل، لكنّه لم يخرج عن المسار المتقدم في إثبات الحسن والقبح العقليين وأفعال الله وأفعال العباد.

تعريف الشر وماهيته:

لا شك في أنّ أول خطوة في طريق معرفة الشبهة المطروحة والالتفات إلى الردّ عليها يتمثل بملاحظة تعريف الشرّ وفقًا لوجهة نظر المتكلمين والفلاسفة، كما أنّ معرفة الشرّ والأقوال فيه متوقفة على معرفة معنى الوجود والعدم؛ ذلك أنّ إحدى الركائز الأساسية لحلّ المسألة تعتمد على اعتبار الشرّ أمرًا وجوديًا أو عدميًا. ومراجعة آثار العلامة يكشف عن أنّه اكتفى في كتاب «أنوار الملكوت» ببيان أقوال المعتزلة ومقارنتها بأقوال المتقدمين فقط،[٣] في حين أنّه تماشيًا مع الخواجة ذهب في كتاب «كشف المراد» إلى عدم إمكان تعريف الوجود وتحديده، فعرّف الموجود بأنّه الذي يمكن أن يُخبر عنه وأشكل على باقي التعاريف التي عبّرت عن الموجود بالثابت والعين بأنّها مستلزمة للدور.[٤] وفي كتاب «معارج الفهم» استدلّ بأمور أربعة على أنّ الوجود ليس زائدًا على الماهية.[٥] وأكّد في بحث الوجود في كتاب «مناهج اليقين» على أنّ مفهوم الوجود بديهي التصور، وقال بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود بين الموجودات.[٦]

تعريف العدم:

اختلفت آراء العلماء في تعريف العدم كما في تعريف الوجود من حيث البداهة

وقبول التعريف، فذهب العلامة إلى أنّ النسبة بين الوجود والعدم هي الملكة وعدمها،[٧] كما أنّه تصدى لمبنى عدد كبير من المعتزلة الذين قالوا بالمعدوم الممكن، ودافع عن فكر الحكماء بأنّه لا شيئية للمعدوم.[٨]

تعريف الألم:

يمكن أن تكون الحلقة الأخيرة لإدراك المفاهيم الواردة في فكر العلامة الحلي عبارة عن تعريف الألم، فقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في ماهية الألم وحقيقته أيضًا كاختلافهم في المفاهيم المتقدمة. والخطوة الأولى في هذا البحث تتمثل بإمكان إدراك الألم وكيفية ذلك الإدراك. وقد ذهب السيد المرتضى إلى أنّ من الأعراض ما يدرك بمحلّه، وهو الألم، وشدد على أنّ من الأعراض الأخرى ما يدرك في محلّه كالحرارة والبرودة، ومنها ما يدرك من غير إدراك محلّه ولا انتقاله إلى حاسة الإدراك مثل الألوان.[٩] وقسّم العلامة الحلي نسبة المحلّ إلى الأعراض بطريقة أخرى مؤكدًا وجود تباين بينها، لافتًا إلى أنّ بعض الأعراض كالألم مفتقر إلى المحلّ والبنية معًا وبعضها كالحرارة والبرودة مفتقر إلى المحلّ لا غير.[١٠]

ومع أنّ الفخر الرازي كباقي الأشاعرة لم يتردد في كون الأعراض وجودية،[١١] إلا أنّ قيام العرض بالجوهر من الأصول المعتبرة في الفكر الفلسفي في الإسلام، ومع ذلك فالمحلّ بمثابة الجوهر الذي يقوم به هذا العرض. وبهذه المقدمة يمكن إدراك التباين في تقسيم الأعراض بين فكر السيد المرتضى وفكر العلامة الحلي، إذ ذهب العلامة إلى أنّ إدراك الألم رهن بالمحلّ، فلا يدرك إلا بواسطته لأنّه مشروط بوجوده، فتحدّث في «أنوار الملكوت» عن اتفاق الكلّ على أنّ الألم أمر وجودي، وأنّ إدراك المنافي من أقوال المتقدمين والمعتزلة، وعرّف الألم بإدراك المنافي، وثمّة بحث في محلّه في تفسير المنافي، لكنّ العلامة اعتبر المنافي هو الخروج عن الحالة الطبيعية (الملاءمة والمنافرة لطبع البشر)،[١٢] ومع ذلك يمكن مشاهدة معاني أخرى للمنافي في عباراته وعبارات الآخرين من قبيل تفرّق الاتصال، وتغير المزاج، وعدم الكمال عن مستحقّه.[١٣]

خلاصة واستنتاج

في ضوء الصورة التي قدمناها عن الوجود والعدم وكذلك اللذة والألم، عرّف العلامة الحلي الشرّ بأنّه «عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له».[١٤] ويستفاد من طريقة هذا التعريف نسبة الملكة والعدم بين الوجود والعدم، كما ذهب العلامة- حاله حال باقي الحكماء- إلى أنّ الله خير محض لأنّه تامّ الوجود وأنّ وجوب الوجود يقتضي الخيرية التامة.

لكنّ الإشكالية الأهمّ التي تواجه هذا النحو من التعاريف هي الحيثية الإدراكية للشرور التي قد تحدث لمسألة كالألم عند عروضه على المحلّ، وقد عمد ابن سينا إلى توجيه الحيثية الوجودية والإدراكية للألم وأمثاله من خلال محاولة إخراجه من دائرة الشرّ، باعتبار أنّ الشرّ إضافي وقياسي، فلا يشمل سوى عدم الكمال في جهل الجاهل وعدم الوجود في ظلم الظالم فقط.[١٥]

وفي الخطوة التالية السؤال الأهمّ هو بيان وجه الفرق بين العدم والعدمي، والسؤال عن مدى تأثير الشرور والآلام أو الأمور العدمية الأخرى، فذهب الخواجة إلى أنّ العدمي- خلافًا للعدم- يمكن أن يكون علة ومنشأ للأثر، مشددًا على عدم إمكان أن يشكل العدم علة للواقع مع إمكانه للعدمي. وفي معرض بيانه للإحساس بالمنافي باعتباره حدًّا للألم، ومخالفته لكون حدّ الألم هو التفرّق والاتصال، ضرب مثالًا بعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأنّه علة لأحد الأكوان الذي هو السكون.[١٦] لكنّ العلامة خالفه في ذلك، ذاهبًا إلى أنّ التفرق والانفصال كليهما ثبوتيان وعلة للألم.[١٧]

وإن أضفنا إلى ما تقدم أنّ العلامة ذهب إلى أنّه لا شيئية للمعدوم،[١٨] فإنّ القول بعدمية الشرور المدرَكة يواجه إشكالية كبيرة، كما يمكن أن نضيف بأنّه على الرغم من الإشارة في تعريف الشرّ إلى عدم الوجود أو عدم الكمال لم يُذكر في المصادر الفلسفية مصداق للعدم المطلق، بل لم يصرَّح بعدم وجوده أيضًا.[١٩]

ويمكن أن نخلص من مجموع هذه المعطيات إلى نتائج من قبيل القبول بأنّ الألم أمر وجودي، وإثبات نسبة الملكة والعدم، واعتبار التفرق علة للألم واعتباره أمرًا ثبوتيًا، وتناسب بعض هذه القضايا مع بعضها الآخر، وهذا يدلّ على أنّ العلامة تناول هذا الموضوع من ناحية فلسفية بينما كانت النتائج التي توصّل إليها كلامية.

تحليل مسألة الشرّ في فكر العلّامة

إنّ فهم الردّ على شبهة الشرّ يتوقف على تحليل المسألة ودراسة المباني النظرية لها، وتتمثل الخطوة الأولى في كيفية تقسيم الشرور ودورها في نظام الخلقة وكيفية تحليل آراء الخصوم ومناقشتها. على أنّ المباني النظرية لحلّ المسألة تكشف عن توجه عام للفكرة ومسائل داخلية لها وأخرى محيطة بها. ويبدو أنّ الرؤية الغائية للشرّ هي أهمّ ردّ للعلامة على تلك الشبهة، ويستند هذا الردّ إلى ركيزتين هما اللطف والعوض. ومع أنّ العلامة عدّ الشرّ لغير المكلّف لطفًا، وبذا برّر عدم عبثية الآلام، بيد أنّه لم يقدِّم تحليلًا وافيًا لطبيعة هذا اللطف، ويمكن أن يستفاد من بعض الروايات أنّ مصاديق هذا اللطف تتجلى في الابتلاء والتربية والتوجه والتقرب. وكيف كان، فإنّ الطابع الغالب على بيان العلامة في هذا الصدد هو اهتمامه بمقدار الأعواض وأسبابها والتعويل على عدم منافاتها للعدل الإلهي، وهو ما طغى على أفكاره ولا سيّما المباني النظرية لحلّ المسألة.

تقسيم الشرور

لا ريب في أنّ فهم أسباب تعلق الإرادة الإلهية بالشرور وكذلك وقوع الشرور في حياة البشر يلعب دورًا أساسيًا في معرفة النظام الفكري لكلّ شخص أو جهة؛ ولذا من المعهود ما يبدأ المتكلمون أبحاثهم الخاصة بتوجيه جميع أقسام الشرور وبيان أسبابها وفلسفتها من بحث منشأ تلك الشرور، وعلى هذا الأساس قسّموا الآلام إلى مستحقّة ومبتدأة، ومن هذا المنطلق اعتبر العلامة الحلي بعض

أنـواع الآلام عقوبة مسـتحقة على العبـد، فلا يجب له العـوض، بمقتضى عدد من الآيات القرآنية،[٢٠] بينما تكون الآلام المبتدأة حسـنة بشرطين هما اللطف بالمكلف والعوض الزائد، واسـتدلّ العلامة وغيره من المتكلمين على لزوم هذين الشرطين احترازًا من محذوري العبث والظلم.[٢١]

مناقشة آراء المخالفين

مـن النقاط المهمة التي تسـاعد على فهم فكر العلامة الحلي في مسـألة الشرّ هو مـا ينقلـه من تحليل ونقـد لآراء خصومه ومخالفيـه، وفي هذا الصدد نجد أنّه قسّـم الأقوال في موضوع الآلام إلى ثلاث طوائف هي:

(١)-ذهاب الثنوية إلى قبح جميع الآلام.

(٢)-ذهاب المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى.

(٣)-ذهاب البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.[٢٢]

ثـم شرع بنقد أقوال الأشـاعرة والنظام مـن المعتزلة والثنوية في مسـألة الشرّ، فردّ على الأشـاعرة بإيراد خمسـة أدلة وهي نفسـها ما اسـتدلّت بها المعتزلة عليهم، ملخصهـا عدم إمـكان صدور القبيح أو إرادته من الله تعالى، ولزوم الأمر بالقبائح والنهـي عن الطاعات، وبطلان نظـام الثواب والعقاب.[٢٣] والحـال أنّنا نعلم بأنّ الأمر والنهي تابعان للمصلحة والمفسدة، والوقوع وعدمه تابعان للإرادة وعدمها. والذي يبدو أنّ هذه المناقشـة مبتنية على فكرة القول بالحسـن والقبح العقليين، في حين أنّ الأشـاعرة يرون أنّه ليس على الإنسـان تكليف قبل إرسـال الرسـل، ولا يتحقق مبدأ الثواب والعقاب إلا بعد إرسال الرسل وإبلاغ رسالاتهم.[٢٤]

وفضـلًا عن الإرادة، فإنّ القـدرة على ارتكاب القبائح تعدّ مسـألة جدلية بين الأشـاعرة والمعتزلـة. قـال النوبختي في بحث قدرة الله عـلى كلّ مقدور: «هو قادر عـلى القبيح، و إلّا لم يسـتحقّ مدحًا إذا لم يفعله». وأقـام العلامة ثلاثة أدلة لإثبات قول أكثر العقلاء وردّ النظام، وهي:

-عموم قادرية الله وعدم الاستثناء.

-لو لم يكن قادرًا على القبيح لما استحقّ المدح على تركه.

-العلاقة الطولية بين قدرة الله والعباد ودليل الأولوية (العباد قادرون على فعل القبيح، وقدرتهم في طول قدرة الله تعالى، فهو قادر على القبيح أيضًا).[٢٥]

إنّ الأمور الثلاثة في المباحث المتقدمة من العلامة يمكن أن تشكل منطلقًا لتحليله الفلسفي الكلامي:

-القبول بقبح بعض الآلام.

-عدم إرادة القبائح وصدورها من الله.

-إثبات قدرة الله على كلّ قبيح.

ويمكن إدراك سلسلة القضايا المتقدمة إما بلزوم اعتبار الآلام القبيحة عدمية أو تدارك فلسفة إرادتها وصدورها باللطف والعوض.

مسألة الشرّ والخلق

تترتب بعض البحوث على القول بالإرادة والقدرة على القبائح، منها وجود الشيطان وخلقه وإمهاله إلى يوم القيامة ليوسوس للعباد، ويعدّ موضوع الشيطان والفلسفة من خلقه وخالقه من نقاط المواجهة المهمة بين المتكلمين والفلاسفة من جهة والفكر الثنوي من جهة ثانية، وربما كان هذا هو السبب في ذهاب الفلاسفة والمتكلمين إلى نفي وجود مبدئين للعالم باعتباره من نتائج تحليلاتهم في مسألة الشرور.

ومن المسائل ذات الصلة بفهم مسألة الشرّ ومدى ارتباط ذلك بخلق الشيطان هي فلسفة إرادة الله تعالى للقبائح، والزواية المهمة الأخرى عبارة عن وجه الجمع الذي اختاره القائلون بعدمية الشرور في توجيه النصوص القرآنية والروائية الدالة على خلق الشرّ. وعلى هذا الأساس، ذهب العلامة إلى أنّ الآيات والروايات الواردة في خلق الشرور تفنّد أفكار الثنوية القائلين بوجود مبدأين لعالم الكون،

فنرى أنّه ركز على تناقض استدلالهم، وأوضح أنّ صرف حدوث الشيطان الذي هو من أكبر الشرور ومن فعل الله لدليل على بطلان عقيدتهم.[٢٦] وبناءً على ذلد لا بد أنّ نرى هل لدى العلامة صورة لوجود الشيطان من جهة الخير أو لا؟ يقوى هذا الاحتمال في فكر العلامة عن طريق إصراره على أمرين: اعتبار الوجود خيرًا من جهة وتأويل النصوص الروائية الدالة على وجود الشرور من جهة ثانية.

من هنا، ذهب العلامة إلى أنّ خلق الموت بمعنى تقديره،[٢٧] وأكد على أنّ الله تعالى خلق العالم ـ كما يرى الإمامية والمعتزلة ـ لحكمة ظاهرة، وهي إيصال الجود إلى خلقه ولإظهار رحمته ولطف عنايته.[٢٨] وهذا التحليل غير قادر على الجمع بين كون الشيطان مخلوقًا وشرًا في الوقت نفسه.[٢٩]

بيد أنّ في بعض الروايات وجهًا آخر للجمع عن طريق الارتباط بين خلق الشرّ ومسألة الاستطاعة،[٣٠] إذ ورد أنّ أبا بصير سأل الإمام الصادق عليه السلام عن شيء من الاستطاعة، فقال في مقام إثبات شمولها لإرادة الله: «الخير والشرّ، حلوه ومرّه، وصغيره وكبيره، من الله».[٣١] وتكشف هذه الرواية عن عدم صواب التمييز بين الخير والشرّ على أساس أنّ أحدهم من الله والآخر من عند الله.

وبقطع النظر عن الأسئلة غير المجاب عنها التي تصطدم بالتفسير العدمي للشرور في مسألة خلق الشيطان، يبدو أنّ فهم الأمر بين الأمرين والتمييز بين مقام الإرادة الإلهية الذي يتوقف عليه وقوع جميع الأحداث في العالم أو عدم وقوعها وبين مسألة المحبة والغضب، وكذلك الأمر والنهي الإلهيان اللذان تلعب فيهما المصالح والمفاسد دورًا محوريًا، بوسعه أن يشكل جوابًا شاملًا ودقيقًا عن الأسئلة التي تواجه مسألة الشرّ والشيطان. فهذا التحليل يرسم صورة لإرادة الإنسان الحرّة إلى جانب الإرادة الإلهية العامة، ويسهم في حلّ مسألة الجبر من جهة ونظام الثواب والعقاب من جهة ثانية، في ضمن منظومة منسجمة ومتناسقة.[٣٢]

التحليل الفلسفي والكلامي للعلَّامة

إنّ إلقاء نظرة على تاريخ كلام الإمامية والفلسفة الإسلامية يكشف عن أنّها قطعت مراحل من الاستحالة والمواجهة والاستقلال، ويمكن إدراج العلامة الحلي في ضمن قائمة الفلاسفة- المتكلمين الذين التزموا المنهج الفلسفي في تبيين البحث الوجودي للمسألة، وتبنّوا المنحى الكلامي عند الردّ على الشبهات ومواجهة الإشكالات المطروحة حولها، ولربما كان ذلك نابعًا من القناعة بأنّ فلسفة كلّ واحد من العلمين المذكورين مناسبة لهذا التوجه.

وعلى الرغم من وجود ردود فلسفية كلامية قبل العلامة أيضًا، وأنّ التحليل الفلسفي الكلامي واضح في كثير من مصنفات العلامة، حيث يستكشف هذا التوجه في ردّه على الشبهات عن طريق إنعام النظر في المباني النظرية التي وضعها لحلّ المسألة. فكما هو ديدن الفلاسفة لما تطرق العلامة لماهية الشرّ ووجوده تحدّث عن أنّه أمر عدمي، وعند الردّ على الشبهات والإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالموضوع اتبع منهج المتكلمين وتحدث عن أصول من قبيل الحسن والقبح، والفعل الاختياري للعبد، ومدى ارتباطها بالإرادة الإلهية، والأصلح والعوض، كما ردّ على اعتبار الموت شرًّا من خلال بيان مسألة الأجل.

وأشار العلامة إلى ضرورة ملاحظة حيثية الإطلاق في الأمور التي توصف بالشرّ، ذاهبًا إلى أنّ تحقق ماهية شيء في الخارج يكسبه حيثية وجودية، وعلى العكس من ذلك فإنّ فقدان كمالٍ من شيء له القابلية على امتلاكه يوجب وصفه بالشرّ، وفي مقام التمثيل على هذا الإطلاق ذكر أنّ الموت إنّما يعدّ شرًا من جهة فقدان الحياة فقط، بخلاف الوجوه الأخرى مثل قدرة الفاعل وقابلية الأداة وانفعال البدن مقابل القتل، إذ عدّها وجودية.[٣٣] ثم إنّه وافق على كون الشرور عدمية في ضوء هذه الملاحظة، وأنكر اتحاد معنى الثبوت ووجود أحكام وجودية للممكنات المعدومة.[٣٤]

المباني النظرية لحلّ المسألة

يتضح المنهج الفلسفي- الكلامي للعلامة الحلي عن طريق مطالعة طريقة طرح المباني النظرية لحلّ المسألة في آثاره ومؤلفاته، فمع أنّه اعتمد في طائفة منها على الرؤية الفلسفية والوجودية للشرّ، نجده قد تطرق في كثير منها إلى المباني الكلامية متبعًا المنهج الكلامي في بحث أصل العدل الإلهي ومسألة الشرور.

الحسن والقبح

الخطوة الأولى لبحث هذه المسألة في علم الكلام هي موضوع الحسن والقبح وعدّهما عقليين أو شرعيين. بديهي أنّه إذا كان الشرّ مصداقًا للظلم فسيعدّ قبيحًا برأي المتكلمين وبعيدًا عن ساحة العدل الإلهي، وفي هذا الإطار عدَّ العلامة الحسن والقبح العقليين من العقائد المشتركة بين المعتزلة والإمامية، وذهب إلى أنّ الملاحدة فقط خالفوا هذا الحكم، وبنفيهم العقل حكموا بنفي الشرائع أيضًا.[٣٥] ولا يخفى أنّه عدَّ العقل عاجزًا عن إدراك الحسن والقبح في بعض الأمور، وذكر أنّ العبادات من الأمور التي لا يستطيع الكشف عن حسنها وقبحها سوى الشرع.[٣٦]

ومن أهمّ الأدلة على مسألة الحسن والقبح العقليين لزوم وجود مرجع للكشف عن الحسن والقبح ونسبتهما إلى الأفعال، إذ يمكن الحكم بحسن المصاديق المتعددة أو قبحها عند ردّها إلى ذلك المرجع. وذهب العلامة إلى بداهة الحسن والقبح إلى درجة تشبيههما بحاجة الممكن إلى سبب، وكباقي المتكلمين عدَّ المعيار الأساس في الحكم بحسن الأفعال أو قبحها وجود مصلحة أو مفسدة فيها، وأما معيار المصلحة والمفسدة في كلّ فعل فيمكن تحديده استنادًا إلى عوامل متعدّدة، وشدد على دور هذه العوامل والوجوه مع اقتران حدوث الفعل في تحديد الحكم النهائي للأفعال ووصفها بالحسن أو القبح.[٣٧]

وممّا تقدم، يمكن فهم أحد الردود الكلامية على المسألة المبحوثة وكيفية تحليل

الشرور. يرى العلامة الحلي أنّ وقوع الشرّ القليل إلى جانب الخير الكثير مطابق لحكم العقل وقضائه وموافق للمصلحة.[٣٨] وهذا يعني أنّ حلّ المسألة بهذا التوجيه من تبعات القول بالحسن والقبح العقليين، وأنّ هذا الردّ كلامي. ثم إنّ العلامة رتّب أحكام الحسن والقبح، وبيّن أنّ نفي الحسن والقبح العقليين يستلزم جواز إظهار المعجز من الله تعالى على يد الكاذب.[٣٩] وبمقتضى هذا التفسير، تلاحَظ الشرور بحدّها الأدنى وتكون متوائمة مع ملاك المصلحة وغير منافية للعدل.

الفعل الاختياري للعبد

لا بدّ من الإشارة إلى أفعال العباد في مجال الشرور أيضًا باعتبارها من المباحث المهمة في هذا المضمار، وتشكل مسألة الفعل الاختياري للعباد الحلقة الثانية من مباحث العدل، وتأتي خلف مبحث الحسن والقبح. ثم إنّ دور هذا البحث في الشرّ الأخلاقي واضح؛ إذ يعدّ أحد الردود المهمة على المجبرة، ولكن تبرز في هذا البحث إشكالية إلهية عن طريق السؤال التالي: لما كان الله متّصفًا بالعلم والقدرة والإحسان المطلق لِمَ ينبغي أن يخلق إنسانًا يرتكب سلوكيات مشينة ويعيث في المجتمع فسادًا؟ فوفقًا لهذا الكلام، يعدّ خلق الإنسان الشرير نحوًا من تجويز وقوع الشرور في العالم؛ وبناءً على ذلك فهذا الفعل الإلهي شأنه شأن الشرور الطبيعية الأخرى كالموت والزلازل والفيضانات منافٍ للعدل الإلهي!

وقد سعى المتكلمون إلى الردّ على هذه الشبهة من جهتين: الإرادة الحرّة للعبد والإرادة الإلهية العامة، وهكذا عدَّ العلامة الحلي صدور أفعال العباد عنهم بقدرتهم واختيارهم أمرًا ضروريًا لا يحتاج إلى دليل،[٤٠] ثم شدد على أنّ استحقاق المدح أو الذمّ من اللوازم الضرورية للاختيار، ووافق أبا الحسين في أنّ إدراك صدور الفعل عن العبد ضروري، أي صدور الفعل عن الحيوان بالضرورة، مخالفًا جمهور المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنّ الفعل مكتسب واستدلوا على لزوم إقامة البرهان من أجل فهم صدوره عن العبد.[٤١]

على أنّ توجيه تعلق الفعل بالعبد ونسبته إليه بصورة كاملة يتوقف على وجود صفتي العلم والقدرة، وقد ذهب العلامة إلى أنّ العلم الإلهي لا يؤثر في إمكان الفعل [الوقوع أو عدم الوقوع].[٤٢] ومع أنّ العلم والمعلوم متطابقان، لكنّ العقل إذا تصورهما حكم بأصالة المعلوم.[٤٣] كما أكد العلامة على أنّ الرضا بالقضاء الإلهي من لوازم القول بنسبه الأفعال إلى العباد، واستدلّ على هذا المدعى بأنّ من جعل الأفعال كلّها مستندة إلى الله تعالى لا معنى حينئذ لوجوب الرضا بقضاء الله وقدره عليه.[٤٤]

وبعد القبول بنسبة الفعل إلى العبد وصدوره عنه، لا بدّ من بيان دور القدرة والإرادة الإلهية في فعل العباد. قال الفاضل المقداد في مجال عدم المنافاة بين كون الفعل صادرًا عن العبد وتعلق الإرادة الإلهية به: «المراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها في صحّة وجودها وعدمها... فلا منافاة [مع صدور الفعل عن العبد]».[٤٥] هذا فضلًا عن أنّ تعلق قدرة الباري بجميع الممكنات يتمّ عبر وسائط، ولم يقبل الفاضل المقداد ولا العلامة بالتعلق بلا واسطة.[٤٦]

إشكالية العلم في مسألة القتل

كانت مسألة القتل وعلاقتها بالأجل وعلم الباري تعالى تشكل أهمّ المباحث في مجال العدل في نتاجات العلامة الحلي، والسؤال الأساس في هذا البحث هو إن كان القاتل لم يسلب روح المقتول فهل كان ليعيش بعد ذلك؟ ألا يتعارض فعل القاتل مع علم الله؟

وفي معرض ردّ العلامة على السؤال الأول، أشار إلى أنّ القتل وقطع الحياة ظلم، ودافع عن احتمال استمرار الحياة حسب القواعد الطبيعية.[٤٧] كما وجّه عدم منافاة ذلك لعلم الله تعالى بأنّ العلم لا يؤثر في المعلوم.[٤٨]

القبائح في الإرادة الإلهية

سعى المخالفون لنظرية العدل الإلهي من الغربيين المعاصرين إلى تصوير وجود تعارض بين وقوع الشرور في العالم وبين بعض الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإحسان، وأشير إلى هذه المسألة في المنظومة الفكرية للمسلمين بعنوان كيفية الجمع بين إرادة الله في الشرور وإشكالية الفعل الاختياري للإنسان. إنّ قضية تعلق الإرادة الإلهية وشمولها للكائنات لدى الأشاعرة كانت موضع نقاش واسع من المعتزلة الذين أصرّوا على إرادة الطاعات وكراهة المعاصي، وسار العلامة الحلي على هذا النهج في كتبه ومؤلفاته أيضًا، فدافع عن رؤية المعتزلة ونقض على الأشاعرة في كثير من الأمثلة التي تمسكوا بها.

ومن الموضوعات المطروحة في هذا المجال، قصة ابتلاء النبي إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وقد حلّ العلامة التعارض بين الأمر بالذبح وعدم الإرادة بأن النبي إبراهيم عليه السلام كان مأمورًا بمقدمات الذبح وإطلاق اسم الذبح على مقدمات الذبح مجازًا لما كانت تؤول إليه.(٤٩)

وزد على ذلك أنّه يمكن تحرّي انعكاسات آراء الفرق الكلامية الأخرى في هذا البحث في مسألة تعلق الإرادة الإلهية بالمعاصي فالعلّامة الحلي حكى أقوال المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة قائلًا: «ذهبت المعتزلة إلى أنّ الله تعالى يريد الطاعات من العبد بأن يوقعها العبد اختيارًا منه، غير مجبِر له عليها، ويكره منه إيقاع المعاصي. وقالت الأشاعرة: إنّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات، سواء كانت طاعة أو معصية، حسنًا كان الواقع أو قبيحًا، وكاره لجميع ما لم يوجد، سواء كان طاعة أو معصية، حسنًا كان غير الموجود أو قبيحًا».(٥٠)

ولا ريب في أنّ العلامة عدُّ الإرادة والرضا مفهومين متلازمين ومترابطين، وشدّد على أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي، مبينًا أنّ هذا هو مذهب

الإماميـة، ثم نقل آراء الأشـاعرة في هذا الباب وأوضـح أنّهم «جعلوا كلّ المعاصي الواقعـة في الوجود من الشرك والظلم والجـور والعدوان وأنواع الشرور مرادة لله تعالى، وأنّه تعالى راضٍ بها».[٥١]

ثـم استشـهد ببعـض الآيـات القرآنيـة، نحـو: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾،[٥٢] ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾،[٥٣] عـلى جريـان النظام الأحسـن في العالم وقبح الكفر والظلم، وتمسـك بآيـات من قبيل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾،[٥٤] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾،[٥٥] ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾،[٥٦] ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾،[٥٧] ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾،[٥٨] ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾،[٥٩] للاسـتدلال عـلى نفي مطلـق الظلم عن الله تعـالى وتنزيه أفعالـه دون أفعال العباد والتدليل على أنّها متقنة ومحكمة.

والظاهـر أنّ النقطـة التي أغفلهـا العلامة في بيانه المتقدم هـي عدم التمييز بين مقـام الإرادة والمحبـة والمـلاك في الأمر والنهي وبين الرضا والغضب، كما أسـلفنا الحديـث حول ذلك، في حين ثبت في الروايات المأثورة في المذهب الإمامي تمييزها بين الاثنين، وبالتالي إثبات الإرادة ونفي المحبة تجاه المعاصي.[٦٠]

الأصلح

حـين نتابـع شرح العلامة لعبـارات النوبختـي في كتاب «الياقـوت» وشرحه لعبارات الخواجة في كتاب «كشف المراد» نجد أنّه راعى الأصول المنهجية والأمانة العلميـة عن طريق تبيين عبارات هذين المؤلفين، ويتجلى ذلك بصورة أوضح عند بحـث موضوع «الأصلح» في الكتابـين المذكورين، فأشـار في الأول إلى ما امتاز به النوبختـي من باقي الأصحـاب من الإمامية ونوّه في الثـاني بمجاراة الخواجة لأبي الحسين وباقي المعتزلة البصريين في وجوب مراعاة الأصلح.[٦١]

ونـرى أنّـه سـلط مزيدًا مـن الأضـواء على هذه المسـألة وبـيّن رأيـه النهائي فيهـا في كتـاب «مناهـج اليقين»، مؤكـدًا أنّ مراعاة الأصلـح والأنفع على فرض

عدم المفسدة والضرر والقبح واجب من وجهة نظرة البغداديين وممنوع بنظر البصريين.(٦٢)

ثم وافق العلامة على وجوب الأصلح، وردّ على القائلين بأنّه يلزم منه ما لا يتناهى قائلًا: «الفعل إنّما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة إذا كان ممكنًا، أما إذا كان ممتنعًا فلا، وما لا يتناهى يستحيل إيجاده».

وردّ على البصريين القائلين بعدم لزوم الأصلح وأنّه يلزم مراعاة الشيء لمجرد ترتب المنفعة عليه بأنّهم أخطأوا في فهم الملاك الصحيح، فلم يوافق على شاهدهم (لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة لأنّها أنفع)، وردّ عليهم بالقول: «هذا غير وارد؛ لأنّ الأصلح ليس وجه وجوب، بل إنّما يجب مع خلوص الدواعي، ونحن نمنع منه؛ لوجود المشقة بخلاف الإحسان منه تعالى، فإنّه لا مشقة له فيه، ويدعوه الداعي وينتفي الصارف، فيجب التحقق».(٦٣)

إنّ ما تقدم كان بصدد الأصلح الأخروي، ويمكن أن يستكشف رأي العلامة بشأن عدم لزوم الأصلح في الدنيا من آرائه حول بعض المسائل ذات الصلة بهذا الموضوع، فتحت عنوان «في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالمًا آخر» أوضح آراء الفلاسفة والمتكلمين، ثم رجح قول المتكلمين بجواز خلق عالم آخر، وشرع بالردّ على إشكالات الفلاسفة، ثم ذكر أنّ البلخي ذهب إلى مذهب الفلاسفة لاعتقاده بوجوب فعل الأصلح في الدنيا، وهذا يدلّ على أنّ العلامة وافق على وجوب الأصلح باعتباره من لوازم القول بمنع جواز خلق عالم آخر.(٦٤)

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى نقطة مهمة هي: لما كان العلامة قد اختار كتاب «نهاية المرام» كمصدر أول للتعبير عن آرائه، فأحال قراء كتبه الأخرى إلى الشواهد والاستدلالات المذكورة في هذا الكتاب في كثير من المباحث، يمكن اعتبار ما ورد فيه يمثل رأيه النهائي في هذه المسألة.

العوض

تعدّ الأجوبة الغائية عن موضوع العوض من الردود الكلامية المهمة على مسألة الشرور. من هنا، نرى أنّ العلامة في بحث الأعواض قسّم الآلام إلى مستحقّة ومبتدأة، واشترط للآلام المستحقّة شرطين أساسيين هما:

(١)-أن تشتمل على مصلحة للمتألم أو لغيره.

(٢)-أن يكون في مقابلتها عوض للمتألم يزيد على الألم[٦٥].

ثم ذهب إلى أنّ المصالح الدينية- خلافًا للمصالح الدنيوية- تظهر أحيانًا على شكل منافع أو مضارّ، ومن أبرز مصاديق المضارّ: الآلام والأمراض والغلاء. ويبدو أنّه يهدف من هذا التقسيم إلى إثبات أنّ المضارّ الدنيوية قد تنضوي تحت عنوان المنافع الدينية والأخروية، وبالتالي تندرج ضمن مجموعة المصالح.[٦٦] كما تناول مسألة اللطف والعوض من زاوية كلامية، ذاهبًا إلى أنّ اللطف المقترن بالعوض يُخرج الآلام عن دائرة العبث والظلم، ووافق غيره من المتكلمين بلزوم كون العوض كبيرًا بحيث لو خُيّر المكلف بينه وبين الألم لاختار الألم المقرون بالعوض.[٦٧]

وبعد هذا التوجيه تطرق العلامة إلى مكانة اللطف من العوض، وذكر عند شرحه لكلام الخواجة «لا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن» أنّ منشأ هذا الاعتقاد هم كبار علماء المعتزلة، ثم شبّه بحث الشرور بتحمل مشاقّ السفر للحصول على الربح، فلما كانت مشاقّ السفر علة في حصول الربح فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة، فحسُن فعله وإن خلا عن العوض، في حين أنّ الأوائل يعتقدون بأنّ الثواب المستحقّ يقابل الطاعة دون الألم، وعندئذ يبقى الألم مجردًا عن النفع والفائدة.[٦٨]

وأفاد العلامة في بحث الآلام على نحو الابتداء أنّه يشترط لحسن هذه الآلام اشتمالها على اللطف للمتألم نفسه أو لغيره؛ لأنّ خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي

يختار المتألّم معه الألم يستلزم الظلم، وخلوّه عن اللطف يستلزم العبث. كما أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي- شأنه شأن بعض مشايخ المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي علي وأبي هاشم الجبائيين- يرى عدم كفاية اللطف وحده، ويؤكد على لزوم اقترانه بالعوض أيضًا.(٦٩)

وقد ذهب قوام الدين مانكديم إلى أنّ استحقاق العقاب يمكن أن يسوّغ تعلق الآلام بالمكلفين، كما أنّه برّر وجود الآلام ببعض الأمور الأخرى من قبيل دفع الضرر.(٧٠) وعلى العكس من ذلك، ورد في كلام العلامة الحلي في شرحه لعبارات الفاضل المقداد أنّ دفع الضرر من وجوه حسن الألم.(٧١)

ومن الأبحاث الأخرى التي يمكن طرحها في هذا الباب مقدار العوض، فكيف يُحتسب وكيف يقاس إلى الألم؟ ذهب النوبختي في هذا الخصوص إلى أنّ حكم الإنسان في باب العوض كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصحّ له التصرّف في ماله؛ لأنّ استيفاء العوض ليس للإنسان، بل المستوفي هو الله تعالى وهو من يحدّد مقداره؛ لكنّ العلامة لم يقبل هذا التحليل، مشددًا على لزوم أن يزيد العوض على الألم، وإلا كان فيه نوع من الظلم، بل ذهب إلى أكثر من ذلك واشترط أن يكون للمتألم من الأعواض ما يزيد على المستحقّ له بحيث لو خُيّر لاختار الألم.(٧٢)

الموت والأجل

يعدّ الموت مطلقًا أو بعض حالاته على أقلّ التقادير مصداقًا للشرّ من وجهة نظر المؤمنين بالمعاد والمنكرين له على حدّ سواء، وقد انصبّت جهود المتكلمين على جهتين: الأولى: هي ارتباط الموت بحلول الأجل وإسناد القتل وزيادة الأعمار ونقصانها إليه، والثانية التأكيد على أنّ حلول الأجل مطابق للعلم الإلهي من منطلق نفي وجود أجلين للإنسان. والحال أنّ الأجل قُسّم في الآيات والروايات إلى أجل محتوم وأجل مسمّى، وورد في المصادر الحديثية والتفسيرية ذيل قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾[٧٣] التسليم بتقدير الآجال لدى الباري تعالى، ثم تطرقت هذه المصادر إلى أقسام الآجال وأوقات حلولها، وشبّهت الأجل بالحبل الذي يستعمل لإرسال الدلو في البئر من حيث الزيادة والنقصان، وأوضحت أنّ الإحسان وصلة الرحم من أهمّ أسباب الزيادة والنقيصة.[٧٤]

وعرّف العلامة الأجل بالوقت، وأجل الموت بأنّه هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه، محاولًا بذلك أن ينأى بنفسه عن قول النوبختي بأنّ موت المقتول ليس بأجله، قائلًا: «أمّا المقتول فهو يُقتل بأجله، فإن أريد أنّه يُقتل في الوقت الّذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك».[٧٥]

ولم يوافق العلامة على كون الأجل لطفًا للمكلف نفسه، في حين أن الخواجة ابتدأ هذا البحث بعبارة «ويجوز أن يكون الأجل لطفًا للغير لا للمكلف»،[٧٦] بمعنى أنّه يرى الأجل من مصاديق اللطف سواء كان للمكلّف أو للغير.

وكان البحث الفلسفي الوحيد للعلامة في هذه المسألة متعلقًا بوصف القتل والموت بالعدم من حيث إنّ شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم، وفيما يرتبط بالأمور العامة لأحكام الوجود والعدم ركز على إزالة كمال الحياة عن الشخص، وأوضح أن ليس الشرّ إلا هذا العدم، وأما باقي القيود الوجودية فهي خيرات.[٧٧]

النتيجة

على الرغم من أنّ العلّامة الحلّي فسّر الشرّ من الزاوية الفلسفية للمسألة بالعدمي، لكن ثمّة ارتياب تجاه فاعلية التفسير العدميِّ للشُّرورِ في مقام الردّ على التساؤلات والشبهات. وقد أدّى تنوع مؤلفاته الفلسفية والكلامية والتزامه بمراعاة الأُطُرِ الخاصة بكلِّ علمٍ إلى مواجهة صعوباتٍ كبيرةٍ في استكشاف آرائِهِ وأفكاره، بيد أنّ اهتمامه بالمباني النظرية لحلِّ المسألة في نتاجاته المختلفة كشف النقاب عن تحليل فلسفيّ – كلاميّ في منظومته الفكرية، وقد تَجَلَّى هذا التحليل

في مجالي الوجود وحلِّ شبهة إلهية، لكنَّهُ اصطدمَ بإشكاليات من قبيل إرادة القبائح والتناقض في بيان الوجود وتطبيق نتائج البحث على موضوعات مثل وجود الشيطان. ومع ذلك كلّه، تمثّلت الحلول التي طرحها العلامة لِحلِّ مسألة الشرور بالتأكيد على صُدُورِ الفعل عن البشر اختيارًا، مع إسهام قضايا أخرى في حلِّ المسألة نحو المصلحة، والعوض المقترن باللطف، وعدم منافاة القتل والأجل للعلم الإلهي.

الهوامش

(١) بُحثت هذه الرؤية في مقالين: الأول، حمل عنوان «خير وشر» ونُشر في موسوعة حملت عنوان «دانشنامه امام علي عليه السلام ٧»، ج ٢، ص ٣٤٣- ٣٧٨. والثاني بعنوان «نگاهي نقادانه به مهمترين پاسخ هاى اشكال شر» نُشر في مجلة «طلوع» العدد ٣٤، ص ١٣٥- ١٤٨. جدير بالذكر أنّ بعض الباحثين عرّف العدل الإلهي بحيث لا يكون منافيًا للشرور، معتبرًا أنّه يعني إعطاء الحقّ، وأنّ كل ما أعطي للعباد هو فضل، فلا حقّ للعباد على الله تعالى (انظر: برنجكار، حكمت وانديشه ديني: ص ٢٤٩).

(٢) سيأتي أنّ السيد المرتضى والنوبختي ذهبا إلى وجوب الانتصاف، وأنّ النوبختي لم يجز سقوط العوض في الدنيا والآخرة، في حين ذهب العلامة إلى عدم وجوب الانتصاف وجوّز تأخير العوض أيضًا (انظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٣٠ و ١٣٣).

(٣) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٤٧.

(٤) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢.

(٥) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٢١٤.

(٦) كما أنّه لم يقبل نظرية أنّه مقول بالتشكيك على الموجودات (انظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٥٦).

(٧) قال: «هو انتفاء الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له، كالعمى والبصر» (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٨).

(٨) قال: «الوجود نفس الماهيّة، فإنّ الوجود لمّا لم يكن ثابتًا في العدم بالاتفاق لم يكن العدم شيئًا» (معارج الفهم في شرح النظم: ٢٢٥).

(٩) ينظر: رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣١٥.

(١٠) ينظر: تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٥٧.

(١١) ينظر: المحصل: ٢٥٧.

(١٢) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٢ و ١٣٩.

(١٣) ينظر: نهاية المرام ٢/ ٢٨٠؛ إرشاد الطالبين: ١٢٠؛ قواعد المرام في علم الكلام: ٧٥؛ أصول المعارف: ١٦٩.

(١٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠١.

(١٥) ينظر: الإلهيات: الشفاء، ١٨٥؛ شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٣٢١.

(١٦) ينظر: تلخيص المحصل: ١٧٢.

(١٧) أشار في بعض مؤلفاته إلى أنّه يخالف الحكماء الأوائل في اعتبار التفرّق علة من حيث كونه عدميًا، لكنّه أكد في كتاب آخر أنّ الألم ناتج عن سببين هما التفرق وسوء المزاج، وسعى في بحث مبسوط في كتاب «نهاية المرام» إلى إثبات الحيث الوجودي

للانفصال، بينما أشار في موضع آخر من مباحث هذا الكتاب إلى نفي كون التفرق سببًا للآلام وعدم اندراجه تحت أيّ من مقولاته. والظاهر أنّه يمكن توجيه هذا التباين في الرأي بأنّه لما كان يعتبر الآلام أمرًا وجوديًا وثبوتيًا لم يوافق على أن يكون الأمر العدمي علة له، واعتمد في بعض المواضع على التصور العام من أنّ التفرق أمر عدمي فنفاه تارة ونفى كونه علة عدمية بإثبات أنّه وجودي تارة أخرى (انظر: تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٩١؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥١؛ نهاية المرام في علم الكلام ٢/ ٢٩٢ و ٣٠٥).

(١٨) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٢٢٥.

(١٩) صنّف العلامة بعض المفاهيم كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق في خانة الممتنعات. وفي هذا السياق، قارن الملا صدرا مفهوم الوحدة بمفهوم الوجود، مبينًا أنّهما مفهومان مشككان، فقال: «إنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتى، وكلّ وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه، والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق، وكلّ موجود ما له وحدة ما والكثير المقابل له غير موجود» (الشواهد الربوبية: ٦٥).

(٢٠) ينظر: سورة البقرة/ الآية ٦٥؛ سورة التوبة/ الآية ١٢٦.

(٢١) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٢٨؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٣٠؛ نهج الحق وكشف الصدق: ١٣٧.

(٢٢) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٩.

(٢٣) ينظر: الرسالة السعدية: ٥٩- ٦٠. كذلك أنكر الخواجة تعلق إرادة الباري تعالى بالقبائح (انظر: نقد المحصل: ٤٢).

(٢٤) ينظر: أصول الإيمان: ٢٨.

(٢٥) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٨٩.

(٢٦) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٠٠.

(٢٧) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ١٤٦.

(٢٨) ينظر: استقصاء النظر في القضاء والقدر: ٤٩.

(٢٩) الظاهر أنّه يمكن التمسك ببعض الوجوه من أجل الجمع بين ما ذُكر، منها ما أفاده الملا صدرا من التمييز بين القضاء والمقضي، وكذلك ما أفاده آية الله جوادي آملي من كون الشرور «من الله» أو «من عند الله».

(٣٠) الاستطاعة من المباحث الكلامية المتعلقة بالإرادة حيث تبين كيفية الجمع بين إرادة الله وإرادة العبد.

(٣١) المحاسن ١/ ٢٨٢.

(٣٢) يمكن قراءة تفاصيل أكثر عن هذا

الموضوع في مقال آخر حمل عنوان «تبيين مساله شر در آيات و روايات و پاسخ به شبهات در مدارس كلامى».

(٣٣) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٦٠٩.

(٣٤) ينظر: إيضاح المقاصد: ١٩- ٢٢.

(٣٥) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٢٥.

(٣٦) ينظر: نهج الحقّ وكشف الصدق: ٨٢.

(٣٧) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٥.

(٣٨) ينظر: المسائل المهنائية: ٦٥.

(٣٩) ينظر: الألفين: ٥٣.

(٤٠) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ١٥٦.

(٤١) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٤٠٨.

(٤٢) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٧.

(٤٣) يستفاد من كلامه أنّه ليس المقصود من كون العلم تابعًا والمعلوم متبوعًا هو تقدم المعلوم على العلم زمانًا، بل وإن كان العلم متقدمًا فإنّ أصالة المعلوم ونسبته إلى الفعل ثابتة (انظر: المصدر نفسه: ٢٣٠).

(٤٤) ينظر: الرسالة السعدية: ٦٨.

(٤٥) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ١٥٧.

(٤٦) ذلك أنّ العلامة كباقي المتكلمين بيّن أنّ الدليل على تعلق قدرة الله بجميع الممكنات هو الإمكان المصاحب للحدوث، وإن كانت عبارته في الباب قد أشارت إلى الإمكان فقط، لكنّه كشف في «نهاية المرام» أنّ مقصود جميع المتكلمين المتقدمين من بيان الإمكان باعتباره وجه تعلق قدرة الله بالممكنات هو الإمكان بشرط الحدوث، فقال: «واعلم أنّا لو جعلنا العلّة المحوجة إلى المؤثر هي الإمكان، بشرط كون الممكن ممّا سيحدث، على أن يكون هذا الوصف جزء العلّة أو شرطها، أو جعلناه كلّ العلّة، اندفع الدور وتقدّم الشيء على نفسه، وكأنّ مقصود كلام المتقدّمين من المتكلّمين ذلك» (نهاية المرام ١/ ١٥٦).

(٤٧) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٩٦.

(٤٨) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٠. وإلى جانب هذا البحث تناول العلامة مسألة ذبح الغنم، والسؤال هنا هو: هل يعدّ ذبح الغنم من مصاديق الظلم؟ ذهب العلامة إلى أنّه لو ماتت الغنم استحقّ مالكها عوضًا زائدًا على الله تعالى. ولعل إضافة هذه النقطة يسهم في إيضاح المراد، وهي أنّ تكامل هذا الحيوان يكمن في نموه المناسب وتجهيزه للذبح خدمة لحياة البشر، وهو ما يكتمل بالذبح.

(٤٩) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٤١٤.

(٥٠) الرسالة السعدية: ٥٩؛ وانظر كذلك: معارج الفهم في شرح النظم: ٤١٣.

(٥١) نهج الحقّ وكشف الصدق: ٩٥.
(٥٢) سورة الملك/ الآية ٣.
(٥٣) سورة السجدة/ الآية ٧.
(٥٤) سورة الحجر/ الآية ٨٥.
(٥٥) سورة النساء/ الآية ٤٠.
(٥٦) سورة فصلت/ الآية ٤٦.
(٥٧) سورة هود/ الآية ١٠١.
(٥٨) سورة غافر/ الآية ١٧.
(٥٩) سورة الإسراء/ الآية ٧١.
(٦٠) ينظر: الكافي ١/ ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٥.
(٦١) ينظر: أنوارالملكوت في شرح الياقوت: ١٥٧؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٣.
(٦٢) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٩٩.
(٦٣) المصدر نفسه: ٤٠٠.
(٦٤) ينظر: نهاية المرام في علم الكلام ٣/ ٢٤٧.
(٦٥) نهج الحق وكشف الصدق: ١٣٨.
(٦٦) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٩.
(٦٧) ينظر: معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين: ٢٤٣.
(٦٨) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٣١.
(٦٩) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٣٠.
(٧٠) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ٢٣٧.
(٧١) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٣٣.
(٧٢) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٣٣؛ أجوبة المسائل المهنائية: ٣٠.
(٧٣) سورة الأنعام/ الآية ٢.
(٧٤) ينظر على سبيل المثال: نهج البلاغة، الخطبة ٩١ (خطبة الأشباح): ١٣٤؛ بحار الأنوار ٥/ ١٤٠.
(٧٥) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٩٣- ١٩٤.
(٧٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٠.
(٧٧) ينظر: المصدر نفسه: ٣٠.

المَصادِرُ وَالمَراجِعُ

١. أجوبة المسائل المهنائية: الحسن بن يوسف ابن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مقدمة محيي الدين المامقاني، مطبعة خيام، قُم، ط ١، ١٤٠١هـ.

٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: جمال الدين السيوريّ الفاضل المقداد (ت ٨٧٦هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قُم، ١٤٠٥هـ.

٣. استقصاء النظر في القضاء والقدر: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق السيد محمد الحسيني، دار إنباء الغيب، مشهد، ط ١، ١٤١٨هـ.

٤. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، بوستان كتاب، قُم، ط ٣، ١٣٨٧ش/ ٢٠٠٨م.

٥. أصول الإيمان: عبد القاهر البغدادي، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٣م.

٦. أصول المعارف: الملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، قُم، ط ٣، ١٣٧٥ش/ ١٩٩٦م.

٧. (كتاب) الألفين: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، هجرت، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٨. أنوار الملكوت في شرح الياقوت: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، منشورات الشريف الرضي، قُم، ط ٣، ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤م.

٩. إيضاح المقاصد: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق وتصحيح محمد مشكوة وعلي نقي منزوي، مطبعة الجامعة، طهران، ١٣٧٨ش/ ١٩٩٩م.

١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

١١. تسليك النفس إلى حظيرة القدس: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ.

١٢. حكمت واندیشه ديني: رضا برنجكار، دار نشر نبأ، طهران، ط ١، ١٣٨٣ش/ ٢٠٠٤م.

١٣. الرسالة السعدية: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣هـ.

١٤. رسائل الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ط ١، ١٤٠٥هـ.

١٥. شرح الإشارات والتنبيهات: الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، دار نشر البلاغة، قم، ط ١، ١٣٧٥ش/ ١٩٩٦م.

١٦. الشفاء؛ الإلهيات: حسين بن عبد الله

ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، تصحيح سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قُم، ١٤٠٤هـ.
١٧. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: محمد بن إبراهيم الملا صدرا (ت ١٠٥٠ هـ)، تعليق السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط ٢، ١٣٦٠ش/ ١٩٨١م.
١٨. قواعد المرام في علم الكلام: كمال الدين ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩ هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
١٩. الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
٢٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تعليق حسن حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قُم، ط ٤، ١٤١٣هـ.
٢١. المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق جلال الدين محدث، دار الكتب الإسلامية، قُم، ط ١، ١٣٧١ش/ ١٩٩٢م.
٢٢. معارج الفهم في شرح النظم: الحسن ابن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي) (ت ٧٢٦هـ)، دليل ما، قُم، ط ١، ١٣٨٦ش/ ٢٠٠٧م.
٢٣. معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين: محمد بن الحسن بن يوسف الحلي (فخر المحققين)، تحقيق طاهر السلامي، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، ط ١، ١٤٣٦هـ.
٢٤. مناهج اليقين في أصول الدين: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، دار نشر أسوة، طهران، ط ١، ١٤١٥هـ.
٢٥. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: جمال الدين السيوري الفاضل المقداد (ت ٨٧٦هـ)، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ط ١، ١٣٦٥ش، ١٩٨٦م.
٢٦. نقد المحصل: الخواجة نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ.
٢٧. نهاية المرام في علم الكلام: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، قم: مؤسسة الإمام الصادق، قُم، ط ١، ١٤١٩هـ.
٢٨. نهج البلاغة: محمد بن الحسين الموسوي الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تصحيح صبحي الصالح، دار نشر هجرت، قم، ط ١، ١٤١٤هـ.
٢٩. نهج الحقّ وكشف الصدق: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق عين الله الحسني الآرموي، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.