العناية الإلهية وقضية الشر في العالم
عند صدر الدين الشيرازي

حمدي عبد الله الشرقاوي(*)

مقدمة : الحكمة والفيلسوف

صدر الدين الشيرازي، أو الملا صدرا، أو صدر المتألهين أو (الأخوند = الأستاذ) هو: محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي الملا صدر الدين ت ١٠٥٠هـ - ١٦٤٠ م. وفي تعدد ألقابه تلك، دلالة على علو منزلته العلمية في عصره وفي عصور تالية له.

ولعل رؤية بعض المستشرقين ومن وافقهم، القائلة بأن الفلسفة الإسلامية انتهت أو جَمدت بموت ابن رشد، وبعد أن سدد الغزالي الضربات الموجعة لها - قد أدت إلى عزوف الكثير من الباحثين والدارسين عن تناول مرحلة ما بعد الرشدية، فلم تنل عندهم القسط الوافي من العناية والدرس. وقليل جدًا من أعلام تلك المرحلة نال مثل هذا القسط، وفي فترة مبكرة من نشوء الدراسات الفلسفية في الجامعات العربية، كالرازي والطوسي وابن خلدون وغيرهم(١). دون الشيرازي بطبيعة الحال.

(*). مدرس الفلسفة الإسلامية- كلية التربية- جامعة قناة السويس، الإسماعيلية.

(١). جعفر آل ياسين: الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجيد الفكر الفلسفي في الإسلام، منشورات عويدات، بيروت -باريس ط١، ١٩٨٧، صـ٧: ٩. كذلك زينب إبراهيم شوربا: الحركة الجوهرية وفهوم التصور والتصديق عند صدر الدين الشيرازي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت،ط١، ٢٠٠٤م، صـ٥: ٧.

وما يؤكد ذلك، أن المتأمل لمجمل ما كتب في الفلسفة الإسلامية وعنها، خلال القرن المنصرم وبدايات هذا القرن، يجد أن الاهتمام الواسع بتراث الشيرازي العلمي والفلسفي، تأريخا ودرسا وتحليلا ومقارنة ونشرا – لم يظهر إلا في فترة قريبة نسبيا فوُجد هنالك في العقدين الأخيرين، زخم من الاهتمام العالمى البالغ، الذي يليق بالشيرازي، فيلسوفا مجددا وعرفانيا بارزا[1].

وقد أورد الخوانساري، في روضات الجنات – حسبما يشير د. محمود الخضيري – أن صدر الدين نقح أساس الإشراق بما لا مزيد عليه. كما قام بحملة عنيفة على منهج المشائين وأهل الرواق. ومع أن مؤرخي عصره لم يدونوا عنه الشيء الكثير، فأنه يبدو تقديرهم الشديد لمكانته في علوم الحكمة، رغم أن بعضهم لم تعجبه طريقته في التفكير ومزج الحكمة بالدين. لكن الخوانساري لا يقرهم على رأيهم هذا[2] وقد

---

(١). فقد أولته إيران –بحكم انتمائه إليها مذهبًا وموطنًا– عناية شديدة، تمثلت في:

أ. إنشاء معهد باسمه، لدراسة الفلسفة الصدرائية، وتقديمها إلى أهل الاختصاص في العالم "Islamic Sadra Philosophy Reserch Institute "SIPRIN ولـه موقع نشط على شبكة المعلومات الدولية بعنوان: www.mullasadra.org وقد أفاد البحث، في مادته العلمية، من هذا الموقع.

ب. عقد رعاية نحو أربعة مؤتمرات (دولية) بطهران، عن الشيرازي، أولها بعنوان:

Th World Congress of Mulla Sadra, 23- 27 May 1999.

والثاني بعنوان:

Mullasadra's School and Contemporary School Philosophy, March 2001.

والثالث بعنوان:

Mulla Sadra and Transcendent Philosophy, 21- 25 May 2004.

(٢). محمود الخضيري: صدر الدين الشيرازي .. مجدد الفلسفة الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، إصدار دار التقريب، القاهرة، عدد٦، السنة الثانية، ١٩٥٠م. صـ٢١٤: ٢١٥.

حكى الشيرازي نفسه – في كلام مطول، بغضبة وشكوى آسفة – تفاصيل موقف معاصريه منه، ومعاناته الشديدة في هذا الشأن[1].

وقد وصفته دائرة المعارف الإسلامية، بأنه: "أحد الكبار المجهولين في تاريخ العقل الإنساني" [2]. ورأت من جهة أخرى، أن إسهامه في بسط العلوم المعروفة في زمانه، جاء وفقا لرؤية ومنهج جديد، لايخلوأن من طرافة وجدة، في المشكلات الكبرى، التى أسلمتها الفلسفة القديمة لعصره[3]. وقد وجدت الإتجاهات الثلاثة الكبرى للحياة العقلية في الإسلام نقطة إلتقائها فيه، فكان متكلما وفيلسوفا وصوفيا معًا، حيث

---

(١). صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بتقديم محمد رضا المظفر، منشورات طليعة النور، مركز التوزيع: قم/ إيران، النجف الأشرف/ العراق، ط١/١٤٢٥هـ، مقدمة المؤلف جـ١ صـ٣١: ٣٨. ويكتسب كتابه الموسوعة هذا، أهمية خاصة"، يأتى في مقدمة مصنفاته قاطبة (وبعد أضخم كتاب صنف في الفلسفة الإسلامية، منذ ذلك التاريخ وإلى اليوم. د. موسى الموسوي: السابق، صـ ١١٨: ١١٩، والأسفار هنا، جمع سفر بفتح السين والفاء، وليس سفرًا بكسر وسكون (=كتاب) وتعني عنده: الأسفار الأربعة لأهل العرفان والكشف، وهي:

أ. السفر من الخلق إلى الحق.

ب. السفر بالحق في الحق.

ج. السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

د. السفر بالحق في الحق.

نفسه ١/ ٤٣: ٤٤. وأنظر كذلك عرض الشيرازي التفصيلي، لمضمون الكتاب وأهميته وقيمته، في الجزء الأول منه صـ٣١ وما بعدها.

(٢). دائرة المعارف الإسلامي، مادة: "الشيرازي، صدر الدين"، تعريب محمد ثابت الفندي وأخرين، انتشارات جهان، طهران، ١٩٩٣م، المجلد الرابع عشر، صـ٢٤.

(٣). المرجع السابق: نفس الموضع.

نجح في المزاوجة والموازنة بين الأفكار التي جرت بين هذه التيارات. على أن أخص ميدان برز فيه، هو ميدان التصوف الفارسي "الإشراقي"، على مذهب السهروردي المقتول، وقد عول فيه كثيرًا على ابن سينا وهذا وغيره يؤكد أن الفلسفة الإسلامية لم تمت بعد بن رشد، على ما يتردد في الأوساط العلمية[١].

أما دائرة معارف الفلسفة، فقد كتب فيها د. سيد حسين نصر مادة: Mulla Sadra، ومجمل ما ذهب إليه هو أن الشيرازي يبدو الأكثر شهرة بين الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين، أن له دور تجديديا، نجح من خلاله في أن ينتقل بالفكر الفلسفي خطوة، نحو العصور المتأخرة. أما مدرسته فما زالت باقية في إيران إلى اليوم، وهي المدرسة الفلسفية التقليدية الأكثر أهمية كذلك، هناك. ويتفق نصر مع ما أوردناه عن دائرة المعارف الإسلامية، في أننا نلمس في أنتاج الشيرازي الفكري، قراءة جلية وتمثلا دقيقا لفكر ابن سينا والسهرودي المقتول، لكنه مع ذلك أوجد لنفسه طريقة أو نهجًا مستقلا عنهما في كثير من القضايا الفلسفية[٢]. ورأى باحثون آخرون، أن الشيرازي، بسبب ما بلغه من عمق التفكير والتحقيق، يعد في منزلة تأتي بعد منزلة كل من أرسطو وابن سينا[٣]

---

(١). المرجع السابق، مجلد ١٤، صـ٢٥.

(٢). أنظر:

Seyyed Hossein Nasr: Mulla Sadra, Art. In: The Encyclopedia of Philosophy, Editor in Chief: Paul Edwards, N, Y, London, 1972, Vol 5,pp, 411- 412.

(٣). أنظر د. محمد مصطفى حلمي في تعليق له بعنوان: "حياة الشيرازي ومصنفاته"، على مقالة: "الشيرازي" التي كتبها هورتن، في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الرابع عشر، صـ٢٦.

ومجمل القول أن الحضور الغالب في فلسفته كان للمشائية الإسلامية – رغم نقده لها – والأفلاطونية المحدثة والتصوف الإشراقي. وقد نسج من الثلاثة خيوطًا متينة، أسهمت في تشكيل فلسفته، مع روح نقدية واحترام للشريعة واستمداد منها، ونزوع شديد نحو الإبداع والتجديد. فترك له بصمات على فكر القرون الثلاثة، التي تلته[1].

هذا فيما يتعلق بالشيرازي، الفيلسوف. أما القضية "العناية الإلهية ومشكلة وجود الشر في العالم"، فهي تمثل جزء مهم من مبحث الإلهيات، والأنطولوجيا وفلسفة الأخلاق. وتضرب بجذور عميقة في تاريخ الفكر الفلسفي، فقد تعرض لها – أو لجوانب منها – سقراط وأفلاطون وأرسطو، في الفكر الإغريقي، والكندي والفارابي وابن رشد والشيرازي وغيرهم، والفلسفة الإسلامية "لاسيما يتعلق بفكرة النظام والاتساق الغائية في الكون".

وبعضهم كان له درس مطول فيها؛ مثل: ابن سينا والشيرازي. كما أنها تشغل مساحة غير قليلة من الفكر الديني المسيحي، لتداخلها الكبير مع قضايا: البدء، والخطيئة أو سقوط الإنسان، الفداء وغيرها في العقيدة المسيحية. لكن البحوث والدراسات التي عالجت هذه القضية عند الفلاسفة الإسلاميين خصوصًا[2] تبدو قليلة،

---

(١). راجع د. حسن الشافعي: مقدمة: في الفلسفة العامة، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩٢م، صـ٢٣٥. وقارن مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر؟، لكتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١/ ١٤.

(٢). وقد نال ابن سينا النصيب الأوفر منها، أما عند علماء الكلام –لا سيما: معالجتهم للشر الأخلاقي وعلاقته بقضية القضاء والقدر والإرادة الإنسانية– فقد كتب د. محمد الجليند – في فترة باكرة– رسالة علمية، وأفراد أجزاء منها، لمعالجة القضية في علم الكلام، بتفصيل وإفاضة، ثم نشرت الدراسة بعنوان: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، مطبعة الحلبي، مصر، طـ٢/ ١٩٨١م.

بحيث ينشأ شعور قوي بالحاجة إلى مزيد منها، لسد ثـــغرة فـــي المكتبـــة الفلـــسفية العربية[1].

أما الكتابات التي تناولت فلسفة الشيرازي أو جانبا منها، فقد وجهت اهتمامها نحو قضايا أخرى، غير قضية العناية الإلهية ووجود الشر في العالم[2]، وأن ذكرت تـــذكر بـاقتضاب، في صفحة أو يزيد [3]

وفضلًا عن أهمية استدراك ذلك، فلعل الدرس المقارن لتلك القضية، يوقفنـــا علـــى مدى تأثر الشيرازي بفلسفة ابن سينا، لأن الأخير كان من أكثر الفلاسفة الذين عنوا بها عناية واسعة. بل ويرجح الباحثون بشدة امتداد تأثيره بشأنها، إلى بعض أقطاب الفلسفة الحديثة، كما ستأتي الإشارة المفصّلة لذلك.

---

(١). من الدراسات الجادة والعميقة، ذلك المبحث الذي ضمنه د. عبد الحميد مدكور، كتابـــه "في الفكر الفلسفي الإسلامي.. مقدمات وقضايا"، لدراسة تلك القضية وتتبعها المكثـــف، تاريخيًا لدى أعلام الفلسفة اليونانية، ومرورًا بالفلسفة الإسلامية، ووصولا إلى الفلـــسفة الغربية الحديثة، متمثلة في ليبنتز Leibniz ت ١٧١٦م. لكن الـــشيرازي لـــم يكـــن لـــه حضور في هذا المبحث –ولابد لذلك من سبب- رغم اهتمامه بالقـــضية، كغيـــره مـــن الفلاسفة، وعنايته البالغة بتسجيل موقف فلسفي مستفيض منها، كما سيتبين لاحقًا.

(٢) من هذه الكتابات: د. محمود الخضيري: مرجع سابق. وهادي العلوي: نظرية الحركـــة الجوهرية عند الشيرازي، طبعة بغداد، ١٩٧١م. د. حسن الشافعي: مرجع سابق. ومحمد شقير: نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي، دار الهـــادي، بيـــروت، طـــ١/ ٢٠٠١م. ود. زينب شوربا: مرجع سابق. ود. على الحاج حسن: الحكمة المتعالية عنـــد صدر المتألهين الشيرازي، دار الهادي، بيروت، طـــ١/ ٢٠٠٥.

(٣) مثلما جاء عند د. جعفر آل ياسين: مرجع سابق، صـــ١١٩، ١٦٩: ١٧١.

وقد جاء البحث – الذي اقتضت طبيعة موضوعة أن يدرس **بمنهج تحليلي مقارن** – في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ أفرد المبحث الأول للحديث عن العناية الإلهية. ودرس المبحث الثاني قضية الشر، من حيث المفهوم والمضمون وما يستتبع ذلك من تفصيلات. وهذان المبحثان بمثابة أساس لازم لمعالجة "قضية العناية الإلهية وعلاقتها بمشكلة وجود الشر في العلم" في المبحث الثالث. مع ضرورة القول بأن موضوعات المباحث الثلاثة متداخلة فيما بينهما إلى حد بعيد، والفصل بينهما –هاهنا– لغرض علمي وبحثي خالص.

المبحث الأول : العناية الإلهية:

اهتمت المعاجم الفلسفية بتحديد مفهوم العناية Providence، ولو وضعنا ما تورده المعاجم متوازيا، فلن نجد اختلافًا جوهريًا فيما بينها، فبعضها يرى أن للعناية معنى عامًا، هو تأثير الله في العالم وتوجيهه نحو غايات معينة، ومعنى خاصًا، هو توفيق الله للعبد في أفعاله[1] . وبعد شرح مفصل يورد صاحب المعجم الفلسفي، خلاصة مفهوم العناية، بأنها: "إحاطة علم الله بالكل، وإرادته لما يجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون

(١). المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، ١٩٧٩م، (مادة: عناية)، صـ١٢٩.

كل شيء على أحسن نظام، يحقق به غايته"[1] . وهذا التعريف منقول عن ابن سينا في: الإشارات[2].

وليس هناك فرق كبير بين ما سبق، وما ذهبت إليه موسوعة لالاند الفلسفية، لكنها أضافت – معتمدة على مالبرانش – أن العناية تكمن في أمرين، الأول: فيما يبدأ به الله، حين خلق العالم وكل ما يحتويه مما يحرك المادة، فلا يكون هناك سوى أقل ما يمكن وجوده من فوضى في الطبيعة وتدامجه مع الرحمة. والآخر: أن الله يعالج الاختلالات الواقعة نتيجة بساطة القوانين الطبيعية، بواسطة المعجزات شريطة أن يتطلبها النظام الكوني، لأن هذا النظام قانون لا يمكن الانفلات منه[3].

ويرى الشيرازي أن هوية العلل العالية "تعويلًا منه على قاعدة: العالي لا يستكمل بالسافل"[4] مثل الملائكة والعقول القدسية، متصلة بهوية الحق، فلا يجوز أن يكون صدور الأفعال منها، لغاية تعود إليها من فعلها. ولو صح ذلك لكانت تلك العلل ناقصة، مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، وهذا ممتنع. فثبت أن فعلها، الخير

---

(١). جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، جـ٢، صـ١١٠.

(٢). ابن سينا: إشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، مطبعة عيسى، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٩م، جـ٣، صـ٢٠٥: ٢٠٦. وانظر د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طـ١/١٩٨٤م، جـ١، صـ٥١.

(٣). أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت- باريس، طـ١/ ١٩٩٦م، المجلد الثاني، صـ ١٠٦٤.

(٤). الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية لتراث، مصر، طـ١/ ١٩٨٦م، صـ١٦١.

الأقصى والنور الأتم الأعلى. فإذا كان ذلك كذلك، فالأولى امتناع أن يكون فوق واجب الوجود التام الحقيقة وفوق التمام، غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، فيما نشاهد في كل موجودات العالم وأجزاء النظام والكون وفي كليات الأعيان من الأفلاك والأركان – من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وإيداع الأسباب الدافعة للآفات. إذن فالآثار العجيبة في جزئيات الأكوان وكلياتها، توجب القول بعدم صدورها اتفاقًا، من غير تدبير سابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية[1].

وقد حرص الشيرازي أن يكون ذلك البيان، بمثابة تمهيد أو مقدمة علمية ضرورية لإيراد تعريف للعناية، يراه دقيقًا ومحددا. فالعناية الإلهية : "**هي كون الأول تعالى:عالمًا لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم والخير الأعظم، وأنه علة لذاته للخير والكمال بحسب أقصى ما يمكن، وأنه راضيًا به على النحو المذكور**"[2].

---

(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جـ٧، صـ٥٧: ٥٨. ويؤكد الشيرازي فحوى هذا الكلام في مواضع أخرى أكثر اختصارًا، فيذكر أن الحق الأول مبدأ وغاية للكل، وكل مبدأ عال يعقل نظام الخير الصادر منه، تبعًا لتعقله ما لأجله الفعل أو الحركة وما يتشبه به ويتشوق إليه فيه. ثم ينتهي الشيرازي، وعلى طريقة الفيض، إلى أن واجب الوجود يفيض عن ذاته وجود الأشياء، وإذا ما فاضت عنه رُتبت مراتبها وحصل لكل موجود قسطه من الوجود الذي يليق به وبمرتبته. راجع للشيرازي: المبدأ والمعاد، دار الهادي، بيروت طـ٢/ ٢٠٠٥م، صـ٢٢٦: ٢٢٧، ٢٤٢.

(٢). المرجع السابق: صـ٥٨: ٥٩. وجلي إذن أن هناك فرقًا بين مفهوم العناية، والقضاء والقدر، فقضاء الله، هو علمه المحيط بالمعلومات، مبدعاته ومكوناته، في حين أن القدر هو إيجاب الأسباب للمسببات. أنظر د. أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف=

وهذا التعريف هو في الحقيقة أحد تعريفات ابن سينا للعناية [1]، أخذه الشيرازي بتمامه. كما أخذ عنه كذلك، جزءا كبيرا من التمهيد له والتحليل لمضمونه[2]، على نحو ما سبق ذكره. لكنه أضاف – شارحًا– أن هذا التعريف يجمع عناصر أو أمورًا ثلاثة، العلم والعلية والرضا، وهى كلها عين ذاتها، أي أن ذاته عين العلم بنظام الخير، وعين السبب التام له، وعين الرضا به وهو المشيئة الأزلية. وعليه فهو يعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في النظام والأتم بحسب الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظامًا وخيرًا، فيضانا أو صدورًا، يؤدى إلى غاية النظام وصورة التمام، أتم تأدية[3].

ولا مناص من تساؤل مُلح، حول التعريف السينوى للعناية، والذي تبناه الشيرازي بكامله، مفاده هل تقتصر عناية الله على العلم بما يجب أن يكون عليه الوجود في النظام الأمثل والخير الأعظم؟ أم أنها ينبغي أن تذهب إلى أبعد من ذلك، فتشمل مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام هذا الوجود، بواسطة الإرادة الإلهية، التي يتعين أن تكون حاضرة في كليات ذلك وجزئياته، فيلازم العلم بما يجب أن يكون، إيجاده "هذا

مصر، ط٢، د. ت. صـ١١٩. وراجع تفاصيل أكثر عند جميل صليبا: المعجم الفلسفي،٢/١١٠ مرجع سابق.

(١). ابن سينا: كتاب النجاة، نقحه وقدم له، ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، صـ٣٢٠.

(٢). قارن ابن سينا: كتاب النجاة، نفس الصفحة. والرازي: لباب الإشارات والتنبيهات، صـ١٦٠: ١٦١، مرجع سابق.

(٣). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق، صـ٥٩. وقد علق شارح الأسفار في الحاشية، لمزيد من التوضيح، بأن مقصود الشيرازي، هو أن العناية يجتمع فيها ولابد، العلم بالشيء والسببية له، والملاءمة لذات الفاعل وهو المراد برضا الفاعل به. أنظر حاشية جـ٧، صـ٥٨.

الذي يجب أن يكون" وحصوله وحفظه وتوجيهُه؟ وهذا بمجمله متضمن في كلام الشيرازي، الذي مهد به قبل إيراد التعريف، واتفق فيه مع ابن سينا، لكنهما لم يورداه في صلب التعريف ذاته.

ولعل ذلك يوجب الإشارة إلى ما عرف لدى بعض المفكرين المسلمين، والتقى معهم ديكارت من بعد – بنظرية "الحفظ الإلهي أو الخلق المستمر"، وهي تندرج ضمن العناية الإلهية بالمفهوم الواسع، وتعني: توقف العالم في وجوده وبقائه على فعل الله "= إرادته"، الذي يخلقه ويدبره ويمسكه في كل اللحظات، ولولا ذلك لأنقطع وجوده[1] وهو ما أشار إليه القرآن الكريم، في قوله تعالى :"أن الله يمسك السماوات و الأرض أن تزولا ولئن زالتا أن أمسكها من أحد من بعده..."[2]. ثم أعاد ابن رشد تقريره وتوكيده، بقوله :" لولا الحفظ الإلهي لها "للموجودات" لما وجدت زمانا مشارًا إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان، يمكن أن يدرك أنه زمان " [3].

---

(١). المعجم الفلسفي: إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مادة: حفظ إلهي)، صـ٧٣، مرجع سابق.

(٢). (فاطر: ٤١)

(٣). ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في الأدلة في عقائد الملة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طـ١/ ١٩٩٨م، صـ١٩٠. وهناك نص آخر، يؤكد نفس الفكرة، يقول فيه: " إن الموجودات محفوظة، لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلت الموجودات"، المرجع نفسه، صـ١٣٨. ولابن رشد كلام مهم ومستفيض في "العناية الإلهية"، وأهمية حديث القرآن الكريم عنها في آيات عديدة، قال في نهايته: "ولو ذهبنا لنعدد هذه الآيات ونفصل ما نبهت عليه من العناية؟، التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك=

وعود إلى الشيرازي، حيث يلاحظ إلحاحه الشديد على بيان أن النظـام معقـول، الذي يسميه الفلاسفة: العناية، هو في رأيه مصدر للنظام الموجود، وهذا الأخيـر هـو "محض الخير والكمال". ولا يخفي ما في ذلك من مسحة فيضية صـدورية، يحـرص على الاستعانة بها في بيان جانب مهم من كلامه حول العناية، مفهوما ومضمونا.

ومن جهة أخرى، يبدو أن هذه الرؤية الفلسفية للعناية الإلهية، تربط بين الـذات والصفات، ربطا وثيقا فكون القديم تعالى عالما لذاته، يعني أن علمه مستمد من ذاتـه، لا من شيء آخر. كما أنها تؤكد الانسجام التام بين المذهب الفلسفي العـام للـشيرازي ومن قبله ابن سينا، في العلية والتلازم الضروري بين السبب والمسبب[1].

وإلى جانب ما سبق، أفرد للفيلسوف في صفحات مطولة وفـي غيـر مـصنف، للحديث المفصل عن آثار العنايه الإلهية في حكمته وعدله في الخلق وحـسن تـدبيره ولطفه في نظم العالم وتأليف اجزائه، على أتقن وجه وأحكمه، بحيث لا يتصور ما هو أشرف من هذا النظام الموجود. كما دأب على بيان عناية الله تفـصيلاً فـي قـضايا: الحواس في الإنسان، والقوى المحركة، وخلق الملائكة وأدوارهم، والاستخلاف، وبقاء النوع، وخلق الأرض وما تتكون منها، والمدارات الفلكية والكوكبية..إلخ. أي بيـان أن العالم المحسوس كالعالم المعقول، مخلوق على أجود ما يكون وأبلغ ما يمكن على وجه

مجلدات كثيرة". راجـع: نفـسه، صـــ١١٨: ١٢٢، ١٦٢: ١٦٦. والـنص مقتـبس، صـــ١٦٦.

(١). انظر الشيرازي: المبدأ والمعاد، صـــ٢٤٤، مرجع سابق.

الإجمال. نلمس في تضاعيف ذلك كله، تكرارا كلما سنحت الفرصة، لذكر مفهوم العناية دلائلها وإعادة شرحها بطرق وأمثال مبينة ، مرة بعد أخرى[1].

والجدير بالذكر أن الشيرازي وغيره من فلاسفة الإسلام، مع أنهم تقبلوا بدرجة أو بأخرى، مصطلحات أرسطو، وصاغوا على ضيائها، كثيرًا من أفكارهم، فلم يمضوا في الشوط إلى نهايته. وإنما تحدثوا عن العناية الإلهية، على نحو يبعدهم، عما يقوله أرسطو عن محركه المتأمل لذاته، المنكب عليها فقط، دون نظر إلى العالم ومخلوقاته فيه وتدبيره له، ويجعلهم أقرب إلى استلهام القرآن والاستمداد منه [2].

المبحث الثاني : الشر.. مفهومًا وفكرةً

من الصعوبة بمكان، أن نضع أيدينا على مفهوم واحد، محدد، للشر "وللخير كذلك"، فهناك مفاهيم متعددة ومتنوعة، تتشكل بحسب المرجعية الفكرية، والفلسفية - الأخلاقية خصوصًا- التي ينطلق منها. ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى ما تورده بعض المعاجم المتخصصة وبعض الفلاسفة، في هذا الشأن.

يحدد المعجم الفلسفي وموسوعة لالاند، الشر Evil بأنه: كل ما كان موضوعًا للاستهجان أو الذم واللوم، فترفضه الإرادة الحرة وتحاول التخلص منه [3].

---

(١). راجع التفاصيل في: المبدأ والمعاد، صـ٢٤١: ٢٦٤، مرجع سابق. والحكمة المتعالية جـ٧، صـ١٠٩: ١٣٦.

(٢). انظر عبد الحميد مدكور: في الفكر الفلسفي الإسلامي.. مقدمات وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٣م، صـ٢٣١.

(٣). انظر المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (مادة: شر)، صـ١٠٢، مرجع سابق، وأندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مجلد ٢، صـ٧٦٤، مرجع سابق.

أما فيلسوفنا فقد أدرك منذ الوهلة الأولى، أن الخير والشر، أمران إضافيان، لا يكون لأحدهم معنى إلا بالنسبة لآخر، أو ينتفي معنى إحداهما إذا لم يتصور الآخر[1] ولذلك ربط حديثه عن الشر؛ مصطلحًا وتعريفًا، بالتمهيد لبيان مفهوم الخير ومعناه.

ونستخلص من كلامه المطول، أن: "الخير العام" هو ما تتشوقه كلُ الأشياء وتتوخاه ويتم به قسطها من الكمال في حقها، أو بما تفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها. و"الخير المطلق" هو الواجب بالذات تعالى، لأنه وجود مطلق، لا نقص فيه، نور محض وبهاء محض، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطبع إمكانه، ولذا يخضع له كل معلول بقوام معلوليته. أما ما سواه فمما لا يخلو من شوب نقص، ولا شيء من المعلولات خير محض من جهة، بل لابد من شائبة شرّية، بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق، الذي لا تنتهي خيريته إلى حد، ولا يكون فوقه غاية[2]. ثم يورد تعريفًا اصطلاحيًا، محددًا؛ مؤداه أن الشر: " **هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال من**

---

(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جـ٧، صـ٥٩: ٦٠ ويلاحظ ان تعريف الشيرازي للخير بانه :ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه. إلخ، ليس تعريفا بالحد الحقيقي للخير، لأنه عبر بالعرضي. وربما يختلف ذلك مع ما يمكن أن يطبق عليه الخير، اذ الواجب المطلق هو الذي يتشوق إليه كل وجود إمكاني لفقره. وإذا كان الخير هو مطلق الوجود لنورانيته الذاتية، فإن ذلك التشوق المشار إليه أو ما يعود النفع إلى المشتاق إليه أو ما يحصل به الكمال، كل هذا من قبيل لوازم لوجود الخير وليس الخير ذاته. أنظر تفاصيل أكثر عند محمد طاهر الخاقاني: علم الأخلاق.. النظرية والتطبيق، منشورات دار الهلال، بيروت، طـ١/ ١٩٨٧م، صـ٢٥١.

(٢). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق، صـ٦٠

الكمالات التي تخصه، من حيث هو ذلك الشيء بعينه "[1]. وطبقًا لهذا التعريف، فالشر أمر عدمي، وأن كان حاصلًا أحيانا، فكحصول العدم والإمكان للأشياء، على نحو ما.

أما فكرة الشر وتقسيماتها، فهناك – في هذا الصدد – أنواع ووجوه عديدة للشر، جاءت عند الشيرازي، في مقام شرح موقفه التفصيلي من قضية الشر، ونرجئ الحديث عنها، لتعلقها بموضوع المبحث الثالث.

لكن هنالك وجوهًا أو ضروبًا للشر، سبق أن أوردها ابن سينا، وهي تكتسب أهمية فلسفية خاصة، فضلا عن مجمل رؤيته؛ فقد رجح د/ بدوى أن ما جاء به ابن سينا، لبيان حقيقة الشر في الوجود، من أبلغ ما كتب في هدا الباب، بل ويفوق كثيرا ما كتبه الإسكندر الإفروديسى في رسالته عن العناية[2]. وعلى كل حال، رأى الشيخ الرئيس، أن الشر يطلق على عدة وجوه، هي:

١.الأفعال المذمومة.

٢. مبادىء هذه الأفعال المذمومة، من حيث الأخلاق.

٣.الآلام والغموم وما يشبهها.

٤. نقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له[3].

ويمكن دمج العنصرين؛ الأول والثاني، ليصيرا وجها واحدا، يطلق عليه: "الشر اللاخُلُقِي". وعلى كل حال، فقد أعقب ابن سينا عرضه لهذه الوجوه، ببيان تفسيره لها وموقفه مما تحمله.

---

(١). المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢). عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ١ /٥٣، مرجع سابق.

(٣). ابن سينا: كتاب النجاة، مرجع سابق، صـ٣٢٣.

لكن الجدير بالذكر، أن هذا التقسيم السينوي، لم نجد مضمونه قائمًا في تضاعيف فلسفة الشيرازي الأخلاقية فحسب، بل أن الفيلسوف ليبنتز – من بعد – صنف الشر بنفس ما سبقه إليه ابن سينا؛ فقد ميز بين أنواع ثلاثة، من الشر:

١. الشر الميتافيزيقي؛ ويتركز في عدم الكمال.

٢. الشر الفيزيقي؛ ويتمثل في الآلام.

٣. الشر الأخلاقي؛ ويكمن في الآثام[١].

وبسهولة، يقف المقارن لهذا التصنيف، بتقسيم ابن سينا المذكور، على أنهما يتفقان في الجملة والتفاصيل.

ويذهب الباحثون، إلى أن الشر الميتافيزيقي، هو الحرمان من الخير الميتافيزيقي فعندما يحرم كائن عاقل من الرشاد، من غير ألم ولا خطيئة، أي أن غير شر طبيعي ولا أخلاقي، فهذا على وجه الدقة شر ميتافيزيقي. وهو عموما مما لا يمكن تجنبه. وإلى جانب ذلك فهو مرتبط بالوجود بصفة عامة. وقد يكون سببا لغيره من أنواع الشرور الأخرى، لاسيما الشر الطبيعي، المتعلق بالألم [٢].

ومهما يكن من أمر، فلقد استمد الشيرازي محتوى هذا التقسيم الينوى، ووظفه توظيفا سديدا في معالجة فكرتي: "الشر عدمي؛ عدم ذات أو عدم كمال ذات. والشر

---

(١). علي عبد المعطي محمد: ليبنتز.. فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠م، صـ٢٨٣. ومحمود زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، طـ٣، ١٩٩٣م، صـ١٤٣.

(٢). عبد الحميد مدكور: في الفكر الإسلامي.. مقدمات وقضايا، صـ٢٣٥، مرجع سابق.

عدم محض أو مؤد إلى عدم[1]. وكلتاهما من جملة الأفكار المكونة لموقفه من إشكالية وجود الشر في العالم. كما سيأتي بيانه في قادم الصفحات.

المبحث الثالث: العناية الإلهية وقضية وجود الشر في العالم

ليس صعبا ولا عويصا، الحديث عن العناية الإلهية، حديثا مستقلا. كما ليس مشكلا، الحديث عن قضية الشر – على حدة – برغم تنوع وتعدد الآراء والاتجاهات الفلسفية بشأنها؛ مفهوما وفكرة. لكن مكمن الصعوبة البالغة، هو عند الجمع بين القضيتين ومحاولة معالجة العلاقة الناشئة بين القول بالعناية الإلهية، وقضية وجود الشر في العالم، وما يتضمنه ذلك – أو يقتضيه أو ينشأ عنه – من أفكار وأراء وتفصيلات.

لقد مثل هذا الجمع أو الربط بين العناية ومشكلة الشر، معضلة من اعتقد المعضلات، التي واجهت الفلاسفة من قديم، ودار حولها جدل ونقاش، على نطاق واسع زمانًا ومكانًا[2]. واعتبرها البعض من الأسرار "أو الألغاز" الفلسفية، الضاربة في الغموض، بعمق شديد[3]. ونظرًا لتلك الصعوبة وخطورتها على العقيدة، فقد انتهت المشكلة ببعض الفلاسفة إلى إنكار وجود الله وعنايته أصر، أو إلى ما يمكن أن نسميه الارتباك الفكري. كما انتهت ببعض الاتجاهات والمذاهب الدينية، كالمثنوية، إلى القول بإلهين؛ أحدهما للخير "النور"، والآخر للشر "الظلمة". وكانت – كذلك – سببا لاعتناق

---

(١). الشيرازي: الحكمة المتعالية، جـ٧، صـ٦٠: ٦٣.

(٢). أنظر سالم مرشان: مرجع سابق صـ٢٧٤.

(3). M. H. Qadradan: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, Web: www.Mullasadra.org. Visit date: March, 2006.

القديس أوغسطين الرؤية المانوية المثنوية، لأنه اعتقد بادئ الأمر، أنها تقدم لـه حـلا لهذا المشكل [1].

ويمكن تحرير المشكلة في الآتي: يلاحظ العقل أن الكون، ليس خلوا مـن بعـض الظواهر والأحداث، التي قد لا يكون الخير فيها ظاهرا، مثـل: الفيـضانات المـدمرة والزلازل والبراكين والأعاصير والأوبئة والجفاف الذي تتعذر معـه الحيـاة، والفقـر والحرمان وكل ما قد يحرمه الإنسان من نعم، يتمتع بها سواه، دون أن يكون له يد في حرمان نفسه منها. فكيف ينسجم وجود هذه الشرور مع الإيمان بعنايـة الله وتفـضيله، وهو الموصوف بالكمال والخيرية التامة، اللذين لا يقاربهمـا شـر أو نقـص؟[2]. إذن التساؤل الفلسفي الكبير، هو كيف يتم التوفيق بين الأمرين؟

لقد انبرى الفلاسفة والمفكرون لدرس تلك المعضلة والتصدي لها، فقـدموا حلـولا وتفاسير وتبريرات وتوفيقات عديدة. والذي يهم المقـام هنـا، الوقـوف علـى قدمـه الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في هذا الشأن. ويمكن تحليله واستخلاصه ومقارنتـه في العناصر الآتية:-

أولا: عدمية الشر

شغلت هذه الفكرة، المساحة الكبيرة من رؤية الشيرازي؛ إذ يدور فيهـا وحولهـا، معظم الحديث، حتى وأن اختلفت التفاصيل وتعددت المصطلحات والتفريعـات، فكلهـا تتضافر في النهاية، لتكون الفكرة الرئيسية "عدمية الشر"، ويتبين ذلـك فـي النقطتـين الآتيتين.

---

(١). راجع تفاصيل ذلك عند عبد الحميد مدكور: مرجع سابق، صـ٢٣٦: ٢٣٧.

(٢). عبد الحميد مدكور: المرجع السابق، صـ٢٣٥: ٢٣٦.

١. الشر عدم ذات أو عدم كمال ذات

ويعنى ذلك في نظر الشيرازي، أن ليس للشر وجود. وقد صاغ أصل الفكرة هنا -بنيانها التفصيلي- معتمدًا على التشفيق والقسمة العقلية؛ فرأى أن الشر إما أن يكون شرا لنفسه أو شرا لغيره. ولا يجوز أن يكون شرا لنفسه وإلا لما وجد، لأن وجود الشيء لا يقتضى عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته. ولا يجوز أن يكون شرا لغيره، ولو كان كذلك، فإما: شيء

أ. أن يعدم ذلك الغير.

ب. أو يعدم بعض كمالاته.

ج. أو لا يعدم شيئًا.

أما العنصران "أ، ب" فليس الشر فيهما إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله. أما العنصر"ج" فلأن الشر فيه لم يكن معدوما لشيء أصلا، فهو ليس بشرٍ. وبناء على ما تقدم، فإذا لم يكن الشر "الذي فرضناه أمرا وجوديا مجرد فرض" شرا لنفسه ولا لغيره، فلا يجوز عده من الشر. وينتهي الشيرازي إلى تلخيص ذلك كله في قياس دقيق؛ صورته هي :" لو كان الشر أمرا وجوديًا، لكان الشر غير شر. والتالي باطل، فهكذا المقدم. وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره، فعلم أن الشر أمر عدمي لا ذات له؛ أما عدم ذات أو عدم كمال ذات "[1].

٢. الشر عدم محض أو مؤد إلى عدم

يرى الشيرازي أن النظرة المتأملة لمعاني الشرور وأحوالها، ولما له بها صلة، ستنتهي إلى أن ما يطلق عليه اسم شر، لا يخرج عن أمرين[2]:

---

(١). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جـ٧، صـ٦٠.

(٢). الشيرازي، المرجع السابق، صـ٦١

أ. شر عدم محض، كالموت والفقر والضعف وتشوه الخلقة ونقصان العضو والقحط.. إلخ. فتلك الأشياء وغيرها من مثلها، عدميات محضة. وكان الشيرازي يشير هنا، إلى (الشر الميتافيزيقي)، حسب تصنيف ابن سينا، السابق.

ب. شر مؤد إلى عدم؛كالألم والحزن والجهل المركب وغير ذلك مما فيه إدراك لمبدأ أو سبب ما، وليس مجرد فقد هذا المبدأ أو السبب. وينقسم السبب المنافي للخير والكمال هنا، إلى قسمين أحدهما، ما كان متعلقًا بالمضرور به. ويدرك هذا السبب، بدرك عدم الصحة والسلامة؛ مثل التأذي بفقدان اتصال عصو بوجود حرارته مؤلمة له. فهو من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته – يدرك كذلك بنفس تلك القوة السبب المؤذى الحار. وهنا يشا إدراكان؛ إدراك أمر وجودي. والمهم أن هذا المدرك الموجودي ليس شرا في نفسه. ثم يصل الشيرازي إلي القول بأن: "الحرارة المؤذية أو الخلط اللاذع أو السم القاتل، يتصور لها نحو أخر من الوجود، لا تكون بحسبه شرا، بل خيرا"(١).

والقسم الثاني: **ما لم يكن متعلقا بالمضرور به**؛ كالسحاب الحاجب لإشراق الشمس عن المحتاج إليه ف استكمال التسخين ونحوه، وكالبرد المفسد للثمار. فأن المفتقر إلى الاستكمال هنا يدرك فقده هذا الاستكمال وعدم انتفاعه. لكن ذلك الإدراك لا يكون من جهة أن السحاب قد حجب أو البرد قد فسد، بل من جهة قوى أخرى، كالبصر وغيره، فمشكلة المفتقر إلى التسخن بشعاع الشمس، تكمن في القوة اللمسية لديه الفاقد للسلامة والاعتدال، وهى مدركة للشر، الذي هو العدم والفقدان. أما المدرك للسحاب المانع للشعاع، فهو قوة البصر، لا اللمس، ولهذا يكون متأذيًا؛ من حيث كونه ذا لمس أو قوة لمسية، وليس من حيث كونه مبصرا للسحاب. والقوة اللمسية لا تدرك

---

(١). المرجع السابق نفسه: صـ٦١. وانظر ابن سينا: كتاب النجاة، صـ٣٢٠، مرجع سابق.

السحاب المعدم لكماله، بل تدرك عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة. وعليه فالشر بالذات هو العدم. ومفاد ما تقدم كله، أن مدرك السبب المضر، لم يتضرر به، بل تضرر بما لم يدركه أصلا، وبالتالي كيف يتأتى له أن يحكم عليه بالشرية[1].

ويطول شرح الشيرازي لهذه الفكرة، معتمدا على التقسيمات والتشقيقات العقلية، ليصل إلى نتيجة، التي حشد لها الأدلة والشروح المشفوعة بالأمثلة، وهى أن ما ينظر إليه على أنه شر، هو في الحقيقة ليس شرا في ذاته لأن الشرور بالذات عدم، ولكنه شر بالعرض، وربما يكون خيرا بالذات، يقول: " فإذا تصفحت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم، المسماة عند الجمهور شرورا، لم تجدها في أنفسها شرورا، بل هي شرور بالعرض، خيرات بالذات"[2].

ويؤكد الشيرازي على أن هذا الشر - بالعرض بطبيعة الحال- يلحق المادة، على وجهين، استمدها بإجمالها وتفصيلهما، عن الشيخ الرئيس[3]. وهما على النحو الآتى[4]:

أ. الخلق والتكوين. مثلما يبدوا على الموجودات من تشوه، ومرد ذلك أنها اسوا مزاجا واقل اعتدالا، في قبول الصورة على الوجه الاكمل والاتم، فتشوهت الخلقة

---

(١). الشيرازي: المرجع السابق،جـ٧، صـ٦١: ٦٢. ويستند الشيرازي في ذلك، إلى قاعدة: "أن كل ما هو شر بالذات، فهو من أفراد العدم البتة" نفسه، صـ٦٦.

(٢). الشيرازي: المرجع السابق، صـ٦٣. وانظر مزيدًا من الضوء في هذا السياق، عند:
M. H. Qadradan: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, op.cit

(٣). ابن سينا: كتاب النجاة، صـ٣٢١.

(٤). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق جـ٧، ٦٧.

بسببها، "لا لأن الفاعل المعطى، قد قصر وما اجاد فيما افاد، بل لأن المنفعل لم يقبل"[1]. أى أن المادة "المنفعل" لم تتقبل الفعل، لعله لا صلة لها بالفاعل .

وقد رجع الشيرازي فأكد في مكان اخر، تلك النزعة التنزيهية لوجب الوجود، وأن المشكلة تكمن في القوابل المنفعلة "المادة". وعزز مذهبه هذا بالاستناد إلى مقتضى الدين الصحيح، يقولك: "الشرور والنقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل... ولسان جميع الشرائع الحقة، ناطق بأن وجود كل كمال خير وسلامة، يضاف إلى الحق تعالى، ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات، يضاف إلى الخلق"[2].

والشيرازي في هذا الصدد، يتفق تمامًا، وأن لم يشر، مع موقف المعتزلة، المنزه للصفات الإلهية عن أن تتعلق بوجود الشر في العالم. أما الأشاعرة – وعلى خلاف الشيرازي، والمعتزلة بطبيعة الحال – فيجمعون على القول بأن الخير والشر، كلاهما من الله، وإن تمايزت مواقفهم في تفسير صدور الشر عن الله [3].

بعد الخلق والتكوين، وهنا يكون لحقوق الشر بالمادة مانعًا من وصولها إلى كمالها، كحجب السحب للشمس عن محتاجها، والبرد الحائل دون كمال نمو النبات. عل نحو ما تقدم.

وخلاصة القول أن كل ما أورده الشيرازي، يتعاضد على تثبيت فكرته المحورية في هذا الصدد، وهى القول بنفي الشر أو "عدمية الشر"، التي نص عليها صراحة في

---

(١). المرجع سابق جـ٧، صـ٦٧.

(٢). الشيرازي: الحكمة المتعالية، مرجع سابق جـ٢، صـ٢٩٠.

(٣). أنظر موقف المعتزلة والأشاعرة، في هذه المسألة، عند محمد الجليند: قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، صـ١٣٦، ١٦٠، ومواضع أخرى، مرجع سابق.

ختام كلامه، بقوله: "أن الرأي في كل ما يعدونه شرا، يرجع إلى الأمـــر العـــدمي "[١]. لكون طبيعته سالبة، وطبيعة الخير موجبة.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين، يعزو جوهر القول بعدمية الـــشر، إلى أفلاطون. ثم تبنى الفلاسفة الإسلاميون -ابن سينا على وجه الخـــصوص، والـــذي بدوره، امتد تأثيره إلى الشيرازي- هذا الموقف الأفلاطـــوني، بعـــد أن كيفـــوه تكييفًـــا مناسبًا[٢].

ثانيًا : التقسيم العقلي للعوالم الممكنة

تنسب هذه الفكرة إلى أرسطو[٣]. وهى تمثل إحدى الركائز الأساسية لموقف ابـــن سينا من قضية وجود الشر في العالم[٤]. ومما يرجح أن ابن سينا، هو مستخدم الفكـــرة ومستند إليها فقط وليس واضعها، قول الشيرازي أن عادة الحكماء، قـــد جـــرت بهـــذا التقسيم العقلي للموجودات الممكنة، من جهة الخير والشر[٣].

وكيما كان الأمر، فإن العوالم الممكن تصورها، حسب القسمة العقلية، خمسة [٤]:

---

(١). الشيرازي: مرجع سابق، جـــ٧ صـــ٦٣.

(٢). أنظر:

Qaramalak: The Ontological Nature of Perceptual Evil (Sharr-i Idraki? In The Transcendent Theosophy, op.cit

(٣). انظر حاشية شارح الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، جـــ٧، ٦٧.

(٤). راجع ابن سينا: كتاب النجاة، صـــ٣٢٥، وقد أفاد منه الشيرازي إلى حد كبيـــر. مثلمـــا أفاد أيضًا من فلسفة ابن سينا الأنطولوجية، بوجه عام.

١- عالم خير كله، لا شر فيه أصلا.

٢- عالم فيه خير كثير مع شر قليل.

٣- عالم فيه شر كثير مع خير قليل.

٤- عالم يتساوى فيه الخير والشر.

٥- عالم شر مطلق، لا خير فيه أصلا.

والعوالم الثلاثة الأخيرة، غير موجودة من الأساس. والموجود من هذه الخمسة، هو : العالمان: الأول والثاني. **أما الأول**، فهو عبارة عن أمور وقعت تامة الوجود، ولم يفتها شيء مما ينبغي أن يكون لها بالإمكان، إلا وقد تم لها في فطرتها الأصلية، كما لا يخالطها ما لا ينبغي لها، لا في أول وجودها ولا بعده. مثل : كلمات الله التامة والعقول القدسية والنفوس الإنسانية الكاملة. وهذا العالم يجب وجوده من المبدأ الأعلى، لكونه تعالى، خيرًا محضًا، فاعلًا للخير لا محالة.

والعالم الثاني: الذي فيه خير كثير ويلزمه شرٌ قليل، فيجب وجوده عنه تعالى أيضًا؛ لأن: "تركه لأجل شره القليل، ترك الخير الكثير. وترك الخير الكثير شرٌ كثير، فلم يجز تركه، فيجب إيجاده عن فاعل الخيرات ومبدأ الكمالات"[1]. وقد أورد الرازي هذا النص بتمامه، وعزاه إلى الفلاسفة، وأضاف إليه أن الخير والشر مرادان، لكن الشر مراد بالضرورة، مكروه بالذات[2]. وعلى أي حال يذكر الشيرازي مثالًا شاهدًا على كلامه: فالموجودات الطبيعية، التي لا يمكن أن تحقق كمالها اللائق بها، دون أن

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، صـ ١٩٦

(٢). فخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، صـ٢٠٢.

يعرض لها العوارض، ما يمنعها من كمالاتها؛ كالنار التي يمكن كمالها في حرارتها وإحراقها، وبها تحصل المنافع العظيمة والكثيرة، لكنه قد يعرض لها إحراق بيت. وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة، قد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد، وعلى ذلك يجرى القول في الأرض الهواء والمطر والسحاب..إلخ. والمهم في هذا السياق، أن نسبة ضرر المضرور بشيء من هذه العناصر وغيرها، يسيرة، بالمقارنة إلى نفعه الكثير منها، فكيف بنسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع البشر والحيوان وسواهما. ومن جهة أخرى يمكن إضافة أن الإنسان، ذلك المخلوق المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الحقيقة والظنية، قد تعتريه اعتقادات فاسدة وجهالات وأخلاق ذميمة واقتراف خطايا، ومع ذلك فأن :"هذه الشرور، أنما تكون في أشخاص قليلة، أقل من أشخاص سالمين من هذه الشرور والآفات، وفي أوقات أقل من أوقات العافية والسلامة عنها"[1].

والمتأمل لتفاصيل وتضاعيف موقف الشيرازي من تلك القضية عمومًا، ولمضمون كلامه عن هذا العالم الثاني "عالم الخير الكثير مع الشر القليل"، على وجه الخصوص – يجده شديد الإلحاح، على تأكيد وتثبيت أمرين، بالغي الأهمية:

أولهما: أن جميع أنواع الشرور التي تضمنها العالم الثاني، والمتبدية فيما سبق شرحه، لا توجد إلا في عالم الكون والفساد، والعلة في ذلك ترجع إلى وقوع التضاد فيه، وتقبل موجوداته لهذا التضاد، الذي يعد من النقائص اللازمة لذوات الأشياء، وليس بجعل جاعل. ولولاه ما صح حدوث الحادثات ووجود أشخاص وأنفس غير متناهية؛ لأن النفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان و استعداد مادتها لتعلق النفس بها، ولا يتم ذلك إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة "كالرطوبة واليبوسة والحرارة"، إذن

---

(١). الشيرازي: المرجع السابق جـ٧، صـ٦٩. وقارن ابن سينا: النجاة، صـ٣٢٤.

فأسباب هذه الشرور، تشكل علة لدوام الفيض، وبالتالي هي خيرات من جهة النظام الكلي، شرور من جهة النظام الجزئي، يقول الشيرازي: "فالمصاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيرًا بالنسبة للنظام الكلي، وشرًا بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية " (١). والحق أن طبيعة هذا التضاد، قد تقود من المنظور العقلي الفلسفي، إلى إدراك صورة الخير تارة، وصورة الشر أخرى، لأنها ترتسم تحت مقولة: لولا هذا لم يدرك ذاك، ولولا ذاك لم يكن هذا، أو لا سعادة إلا وهي محمولة قياسًا على شقاوة، ولا نفع إلا وهو محمول على. وهكذا الحياة ضدان يتصارعان، ليؤديها في نهاية الشوط، إلى تثبيت الحياة من جديد (٢).

وأخرهما: وقد مثلت خلاصته إحدى الأفكار "النتائجية" الرئيسة، التي كرس لها الشيرازي، بإيرادها وإعادة طرحها -غير مرة(٣)- في جمل تحليلية متنوعة وعقب مقدمات منطقية متعددة. ويدور كلامه في هذا الصدد، حول نقطتين، الأولى: سبقت الإشارة إلى جزء منها، ويمكن إيجازها بأن الشيرازي يعترف بوجود الشر، حتى لو كان قليلاً بالقياس إلى الخير الكثير أو الأكثري. وهذا في نظره ما تقتضيه العناية الإلهية ذاتها، وضرب مثلاً بالنار، فالمنتفعون بها هم الأكثرية، دون المستضرين، وهؤلاء، أوقات سلامتهم من الاحتراق أكثر من أوقات استضرارهم بها وهكذا. كما أن هناك أشياء يتوقف عملها أو تفقد منفعتها بعدم وجود النار. وتأسيسا على ذلك وغيره من الأمثلة العديدة، التي أوردها الشيرازي، انتهى إلى قوله: "... فلم يحسن في الإرادة الأزلية والعناية الأولى، أن يترك المنافع الأكثرية والخيرات الدائمة، لعوارض شرية

---

(١). الشيرازي: المرجع السابق نفسه، صـ٦٩: ٧٠.

(٢). انظر جعفر آل ياسين: مرجع سابق، صـ١٧٠.

(٣). الشيرازي: المرجع السابق نفسه، جـ٧، صـ ٦٨، ٧٠، ٧٢، ٨٢: ٨٣، ٨٩، ٩٨.

أقلية، فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا يترك الخيرات.. لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة ولا أكثرية»[1].

أما النقطة الثانية –ولا تخرج عن السياق العام لسابقتها– فمفادها: أن تلك الشرور القليلة، هي من المنظور الفلسفي الميتافيزيق، أمر لابد منه، أو هي بتعبيره: من لوازم الغايات الخيرية، مثل النقصانات الضرورية للوجودات وتفاوتها في الرتبة عن رتبة الوجود الأول. فنقصان الجسم عن درجة الواجب أكثر من نقصان النفس. ونقصان الحس عن درجة العقل الأول أكثر من نقصان الخيال، لأن النقصان لو كان في جميع الممكنات متشابهًا، لكانت الأنواع كلها نوعًا واحدًا، وماهيتها واحدة. والقول الجُملي: أن الإبداع يوجب نقصان المُبدَع عن المُبدِع، وإلا لم يكن كون أحدهما مُبدِعًا والآخر مُبْدَعًا، أولى من العكس. فإذن من الضرورة أن لا يكون "ممكنٌ ما" خاليًا عن نقص وقصور[2].

وجليٌّ أن هاتين النقطيتين، لا تحملان اعترافًا فقط، من الشيرازي بوجود الشر في العالم، بل وتحملان تبريرًا صريحًا لوجوده، وتأكيدًا على "ضرورته" أحيانا، أو تهوينًا شديدًا من شأنه أحيانا أخرى. ولكن كلام الشيرازي، قد يثير سؤالاً مهمًا، يتعلق بمدى دخول الشر في القضاء الإلهي، لاسيما الشر الوجودي، المشار إليه في النقطة الثانية. وقد أحس بذلك، فخصص فصلاً كاملاً لمعالجته. والذي يعنينا لا لدرجة الأولى –ويلفت النظر بشدة– مما ذهب إليه، تلك النزعة الإشراقية، الأفلاطونية، التي تناول من خلالها التساؤل المفترض.

---

(١). المرجع السابق، صـ٧٢.

(٢). المرجع السابق نفسه: جـ٧١.

فهو يرى أن عالم القضاء الإلهي، هو وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادة ونقائصها. ومن هذا المنطلق، فالنار العقلية لا شرَّ فيها، وكذلك الماء "العقلي" والإنسان "العقلي" والفرس "العقلي" والأسد "العقلي". فالصور العقلية لسائر الأشياء هي خير محض، لا يمكن للشر الوجودي فيها. إنما الشر في عالم تفصيل تلك الصور العقلية وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم، ولا يخلو هذا الوجود الجسماني من تضاد وتمانع يوجبان التفرقة والتكثير؛ اللذين منبعهما المادة، ومنبع وجود المادة هو الإمكان. وبناء عليه يكون صدور المواد عن العقول الفعّالة، من جهة إمكاناتها ونقصاناتها، لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها. إذن فالهيولى منبع الشر والنقص، ولابد من وجودها[1]. وقد أجمل الشيرازي هذا كله في قوله: "فالخير مقتضى -في الأصل: مقضي- بالذات، والشر مقتضى بالعرض"[2].

ولعل هذا السؤال وجوابه، يدفعان إلى سؤال آخر، هو: هل يصدر الشر عن واجب الوجود تعالى؟ وبداية ينفي الشيرازي نفيًا قاطعًا، صدور الشر "بالذات" عن الله. وتفسير المشكل عنده أن صدور الخيرات الكلية، قد يؤدي إلى شر جزئي قليل. وبالتالي ما صدر عن الله-في الأصل- ليس شرًا. وبسط القول في ذلك، هو أن الشيرازي يوجب على الفيلسوف أن يبحث كيفية ترتب الأفعال من مبادئها الذاتية، على وجه المناسبة وعدم المنافاة، وفي هذا الإطار يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خيرٌ بالذات. فينبه بعد الفراغ من ذلك، بل صدور الخيرات الكلية أدى إلى شرور جزئية قلية، إضافة إلى تلك الخيرات العظيمة. ولهذا لم يكن الصادر عنه تعالى شرًا،

---

(١). المرجع السابق نفسه، صـ٧٢: ٧٣.

(٢). المرجع السابق نفسه،جـ٦، صـ٧٢. وقد ورد عند ابن سينا: كتاب النجاة، صـ٣٢٥.

أصلاً[1]. وقد تبنى ليبنتز هذه الفكرة عندما رفض جُملةً أن يكون الله خالقًا للشرور والآلام[2].

تعقيب:

لقائل أن يقول: أن لدى الشيرازي تعارضًا، فيما ذُكر من رؤيته للقضية حتى الآن. ففي العنصر "أولا": انتهى إلى نفي وجود الشر في العالم، واعتباره أمرًا عدميًا، ثم في العنصر "ثانيًا": يقر بوقوعه ويبرره، عن طريق السبر والتقسيم العقلي للعوالم الممكنة ويبدو أنه ليس هناك تعارض بين الرؤيتين أو القولين، اللذين عليهما تقريبًا، مدار كلام الشيرازي في هذه القضية. إذ يُرجَّح أن يكونا جوابين مختلفين، يتعاضدان ويأتيان في سياق التنزيه المطلق لواجب الوجود، عن أن يُوجد الشر أو يُنسب إليه، لا سيما وأن الشر الذي أقر به الشيرازي، هو الشر العرضي، أو النسبي.

وإلى جانب ذلك، هناك لمحة خاطفة، دقيقة، أومأ إليها شارحُ "الحكمة المتعالية"، تفيد بأن القولين لا يتنافيان؛ لأن مقولة عدمية الشر، تحمل معنى أنه عدم مضاف، ولهذا فله حظ ما، من الوجود[3].

وتجب الإشارة هنا، إلى أن ابن سينا، قد اعترف من قبل، بوجود الشر، مبررًا إياه أو مُهونًا من شأنه. كما أن ليبنتز من بعد، اتفق معها تمامًا، في قوله –الذي دافع عنه بشدة، رغم انتقادات فولتير وهيجل، اللاذعة له –أن الحق لا يخالجه شك، هو أن هذا العالم يجيء على أحسن ما تجيء العوالم، وعلى أقرب ما يكون إلى الكمال. ومع ذلك اعترف ليبنتز كسابقيه بالشر، ولم ير في ذلك مناقضة لنظريته، بل اتخذه دليلاً

---

(١). الشيرازي، المرجع السابق جـ٧، صـ٨٢.

(٢) علي عبد المعطي : ليبينتز .. فيلسوف الذرة الروحية ، ص ٢٨٣ ، مرجع سابق. و د/ أحمد أمين ، ود/ زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٦، ١٩٨٣م، ص : ١٢٩، ١٣٠.

(٣) انظر: حاشية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج / ٧، ص ٦٧.

على صحتها[1]. ولا يخفي على المتأمل لعموم هذه الفكرة، من وجود نزعة مثالية، تفاؤلية، تنزيهية، تسري في عروق الفلسفة الأخلاقية عند الثلاثة "ابن سينا، والشيرازي، وليبنتز".

ثالثًا: حكمة وقوع ما يتوهم كونه شرًا

يذهب الشيرازي إلى أن ما يعده الجمهور، شرورًا في هذا العالم، قد تعلقت به الإرادة الأزلية، لأجل صلاح حال الكائنات. ومن هنا فليس لأحد من أهل التحقيق، إنكار أن نظام العالم على هذه الصورة، هو أشرف الأنظمة وأكملها وأفضلها، بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر[2].

ويقرر الشيرازي أن ذلك ثابت عند الكل، فلا ينازع فيه فيلسوف ولا متكلم، سواء في ذلك من قال بالقضاء الأزلي أو من قال بالاختيار. فالقائل بالاختيار يرى إحالة أن يوجد العالم أحسن مما هو عليه، لأنه لو أمكن ذلك ولم يعلم الصانع أنه يمكن إيجاد ما هو أحسن منه، فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات، وأن عَلِم ولم يفعل مع قدرته عليه، ناقض جوده الشامل لكل الموجودات[3].

ويصف الشيرازي هذا الكلام بأنه برهاني، لأن الباري تعالى، غير متناهي الجود والفيض، وكل ما لا مادة له ولا احتياج إلى استعداد خاص ولا مضاد له، فهو بمجرد إمكانه الذاتي فائض منه تعالى، على وجه الإبداع. وعليه فأصول الممكنات نظام العالم، متأتية لأن يُخلق منها ضروب أخرى من المخلوقات، ولا يتم ذلك إلا

---

(١) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص ١٢٨: ١٢٩، مرجع سابق. علي عبد المعطي : ليبينتز، فيلسوف الذرة الروحية، ص ٢٨٢.

(٢) الشيرازي ، مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٢.

(٣) الشيرازي،ج/ ٧ ، ص ٨٦: ٨٧.

بالاستحالات المنبعثة في مواد الكائنات بواسطة الحركات. ولا يمكن أن يكون مقتضى هذه الحركات موافقًا لسائر الأشياء[1].

ثم يضرب مثلاً على ذلك بالحرارة المتكونة بضياء الشمس، على موضع من الأرض، لتحيله إلى طبيعة أخرى تقتضيها الرحمة الإلهية. ولو كانت الأرض شاعرة لعلمت أن خروجها عن طبيعتها، أمر مكروه لها، ولكن تحت هذا الكره والقسر، لطف عظيم. وقد أشير إلى خروجها عن طبيعتها، أمر مكروه لها، ولكن تحت هذا الكره والقسر، لطف عظيم. وقد أُشير إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿.. ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين﴾[2]. والإتيان إليه كما في الموت وغيره، وأن كان مكروهًا أولاً لتعلق الشيء بنشأته الجزئية، لكنه إذا أنقلب إلى نشأة أخرى، يصير المهروب عنه مطلوبًا، والمكروه مرغوبًا فيه، فيقول: "... فإذن الموت والفساد ونحوهما من الأمور الضرورية اللازمة للنظام، ولهذا وجب أن يكون مثل هذه الأمور المنسوبة إلى الشر، موجودة في هذا النظام، وما كان يليق في الحكمة أن لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر"[3].

رابعًا: أنواع الخير والشر الإضافيين

يورد الشيرازي أربعة أوجه للخير والشر، الإضافيين، ثم يتبع هذه الوجوه بتفسير كل واحد منها وتعليله، الذي ينسجم مع الخط العام لموقفه من تلك القضية. ويمكن أن نجمل ذلك فيما يلي[4]:

ما يُنسب إلى سعود الكواكب ونحسها.

---

(١) الشيرازي : مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٧.

(٢) فصلت : ١١.

(٣) الشيرازي: مرجع سابق، ج/ ٧، ص ٨٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٩: ٩٩.

والخيرات المنسوبة إلى سعود الفلك، أنما هي بعناية الحق تعالى وإرادته، بلا شك. أما الشرور المنسوبة إلى نحس الفلك، فهي عارضة ، لا جوهرية ولا بالقصد الأول.

مثل: إشراق الشمس على بعض البقاع تارة وتسخينها لها مدة، ثم تغييبها عنها تارة أخرى، حتى تبرد تلك البقاع مدة، تساعد على نشوء وبقاء حيوانها ونباتها. وهذا بعناية الله وحكمته أيضًا، لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام. وما يَعرض لبعض الحيوان والنبات في بعض، هو على سبيل الندرة والشذوذ بالقصد الأول.

ما ينسب إلى الطبيعة من الكون والفساد، والآلام والأوجاع. والخيرات المنسوبة إلى تلك الأمور الطبيعة، من تكون الحيوان والنبات وغيرهما، هي برضا الله وإرادته وعنايته. أما الشرور، وهي الفساد بعد الكون، فعارضة، وغير مقصودة في جوهر النظام أصلاً. وعمومًا ففي "الغيب" فضائل جمة، وخيرات بلا نهاية.

ويجب القول هنا، بأن فكرة ثبوت الخير بالقصد الأول وبالذات، ودخول الشر بالعرض والقصد الثاني، وأن كان كلاهما بقدر -ترجع إلى ابن سينا، الذي صاغها واستند إليها في شرح وتقرير مسألة "الخير الغالب" في هذا الكون[1].

ما ينسب إلى ما في طباع الأحياء من التآلف والتنافر والتودد والتباغض، لما في جبلتها من التنازع والتغالب. والخيرات في هذا كله مغروسة في فطرة الأحياء بعناية الله وبالقصد الأول. وما يلحقها من تنافر ووحشة.. إلخ، فهو وارد عليها، على

---

(١) ابن سينا : الرسالة العرشية، ضمن تسع رسائل للشيخ الرئيس، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٣٥٣هـ ، ص ١٨.

سبيل الضرورة، والتبعية الواقعة بقدر الله وحكمته في جبلة الحيوانات،لأجل صلاحها وبقائها وحراسة نفوسها وحفظ أجسادها[1].

ما ينسب إلى النفوس الإنسانية الخاضعة للأوامر والنواهي الدينية، وما يلحقها من سعادة وشقاوة آجلتين وعاجلتين معًا. وهو أمر يتعلق بالبشر الأخلاقي بالدرجة الأولى. ويجري الحديث عن الخيرات والشرور في هذا الوجه، مجرى ما قيل في الوجوه الثلاثة السابقة، وقد أوسعه الشيرازي، معالجة ودرسًا[2].

خاتمة

بعد أن وصل البحث إلى نهايته، يكون من الضروري، تسجيل خلاصة الأفكار الرئيسية وأهم النتائج، في النقاط الآتية:

لم تمت الفلسفة الإسلامية، بموت ابن رشد. بل عاشت لدى مفكرين وفلاسفة كبار، مثلوا مرحلة ما بعد الرشدية، وإلى العصر الحديث، ويأتي الشيرازي، عرفانيًا وفيلسوفًا مجددًا، في مقدمتهم. ومدرسته البآية إلى اليوم، هي المدرسة الفلسفية الأكثر أهمية في بلاد فارس. وتتميز -من بين ما تتميز- بأن صاحبها نسج خيوطها من المشائية الإسلامية والأفلاطونية المحدثة والتصوف الإشراقي، مع روح نقدية واحترام للشريعة ونزوع شديد نحو التجديد.

تبني الشيرازي مفهومًا محددًا للعناية الإلهية، استمده من الفلسفة السينوية، وزاد الشرح التفصيلي للأمور الثلاثة، التي شملها التعريف "العلم، والعلية، والرضا". كما لوحظ أن صلب التعريف نفسه، قد أهمل فكرة عدم اقتصار عناية الله على مجرد العلم بما يكون عليه الوجود في النظام الأمثل، وأنما شمولها أيضًا

---

(١) راجع: الشيرازي ، المرجع السابق، ص ٩٢: ٩٣.

(٢) انظر التفاصيل في المرجع السابق نفسه، ج/ ٧، ص ٨٩: ٩٩.

للإرادة الإلهية، في مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام الأمثل، وإنما شمولها أيضًا للإرادة الإلهية، في مطلق التدبير والحفظ والتوجيه لنظام هذا الوجود، في كلياته وجزئياته.

تربط الرؤية الفلسفية للعناية الإلهية، بين الذات والصفات، ربطًا وثيقًا. كما تؤكد الانسجام التام بين فلسفة الشيرازي وابن سينا، في العلية والتلازم الضروري بين السبب والمسبب.

أدرك الشيرازي بادئ ذي بدء، أن الخير والشر أمران إضافيان، لا يكون لأحدهما معنى إلا بالنسبة للآخر، ولهذا استهل حديثه عن مفهوم الشر وتعريفه، بتمهيد دقيق، عن الخير: مبنى ومعني.

تضمنت فلسفة الشيرازي وجوهًا وتقسيمات عديدة للشر. ومن تلك التقسيمات ما سبق إيراده عند ابن سينا "في تقسيمه الثلاثي: الشر الميتافيزيقي، والشر الطبيعي، والشر الأخلاقي". وهذا التقسيم لم تضمنه فلسفة الشيرازي فحسب، بل وجد من بعد عند الفيلسوف ليبنتز، والذي يُرجح بعض الباحثين، أنه قرأ ابن سينا وتأثر به.

شكل القول بالعناية إلهية، مع وجود الشر في العالم، معضلة من أعقد المعضلات، التي واجهت الفلاسفة، قديمًا وحديثًا. وانتهى البعض بعد طول درسها، إلى اعتبارها "لغزًا" فلسفيًا، ضاربًا في الغموض بعمق سحيق. كما انتهى درس آخرين لها، إلى الإلحاد وإنكار وجود الله وعنايته أصلا، أو إلى القول بإلهين، أحدهما للخير، والآخر للشر.

شغلت مسألة "عدمية الشر" مساحة كبيرة من رؤية الشيرازي لقضية، وكل ما أورده في هذا الصدد، يتضافر لتثبيت هذه الفكرة المحورية. وتنقسم إلى نقطتين،

الأولى: نظرته إلى الشر على أنه أمر عدمي، عدم ذات أو عدم كمال ذات. والأخرى: ذهب فيها -بعد النظرة المتأملة لمعاني الشرور وأحوالها وما له بها صلة- إلى أن ما يُسمى شرًا، هو إما عدم محض أو مؤد إلى عدم.

استمد الشيرازي، التقسيم العقلي للعوالم الممكنة، من ابن سينا، والذي يعزوه البعض إلى أرسطو. وهي خمسة عوالم، منها ثلاثة غير موجودة بالأساس، والاثنان الآخران، أولهما: عالمٌ خيرٌ كله لا شر فيه. وهو عبارة عن أمور وقعت تامة الوجود، ووجب وجودها عن المبدأ الأعلى، لكونه فاعلاً للخير لا محالة. والثاني: عالم فيه خير كثير مع شر قليل. وهذا العالم يجب وجوده كذلك، لأن تركه لأجل شره القليل، ترك لخير كثير، وترك الخير الكثير، شرٌ كثيرٌ.

رأى الشيرازي -متأثرًا بنزعة أفلاطونية مُثُليّة -أن عالم القضاء إلهي، هو وجود جميع الأشياء بصورتها العقلية، لخلوصها عن المادة ونقائصها، ولذلك فالصور العقلية لهذه الأشياء جميعًا خيرٌ محضٌ، لا مكان للشر الوجودي فيها. أنما الشر عالم تفاصيلها وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم.

في فلسفة الشيرازي الأخلاقية، رؤيتان تبدوان متعارضتين، الأولى: انتهى فيها إلى نفي الشر والقول بعدميته. والأخرى: اعترف فيها بوقوع الشر العرضي، وحشد من الشروحات والتشقسقات المختلفة، لاسيما التقسيم العقلي للعوالم الممكنة، ما رآه كافيًا لتبرير وقوعه. والراجح أن هاتين الرؤيتين جوابان مختلفان، يأتيان في سياق التنزيه المطلق لواجب الوجود، عن أن يوجد الشر أو ينسب إليه. وهو يتفق في ذلك، مع المعتزلة ويخالف الأشاعرة، على نحو ما أشير إليه سلفًا.

كشف البحث عن أن الشيرازي، في إطار تنزيهه لله عن فعل الشر وإرادته – ذهب إلى أن ما يعده الجمهور شرورًا، قد أرادته العناية الإلهية، صلاحًا لحال

الكائنات. ليكون نظام العالم، على هذه الصورة، أشـــرف الأنظمـــة وأكملهـــا، ولا ينازع في ذلك فيلسوف ولا متكلم.

انتهى البحث، إلى أن تقسيم الشيرازي، للوجوه، التي يتبـــدي عليهـــا الخيـــر والشر الإضافيان، وتفسيره لكل وجه منها وتعليله -ينسجم مع إحدى رؤيته، وهي تبرير وجود الشر "الإضافي" في العالم، لحكمة، سبق ذكرها في تضاعيف البحث.

•••••••