مُشكِلة الخَير وَالشَّر في الفِكر الشَّرقِي القَديم وأثَرهَا علَى الإلْحَاد
عرْض ونقْد

د. عرَفه عبد الرَّحمن أحمَد عبْد الرحمَن النَّادي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد– كلية أصول الدين بالقاهرة

جامعة الأزهر

ملخص البحث

عنوان البحث: مشكلة الخير والشَّر في الفِكر الشَّرقي القَديم وأثرها على الإلحاد عرضٌ ونقدٌ.

اسم الباحث: د. عرفه عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن النادي- أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد- كلية أصول الدين بالقاهرة.

مضمون البحث

لمَّا تشبَّث الملاحدةُ قَديمًا وحَديثًا بشُبهة الشر، ما بين مُتشائمٍ يرى: أن العالم كلَّه شرٌّ لا خير فيه. وجاحدٍ يرى: أن وجود الشر دليلٌ على عدم وجود إلهٍ خالقٍ للعالَم. ونَافٍ للوحدانية، قائلٍ: إن للشر خالقًا غير الله، وغير ذلك. واستُخدمت مواقعُ التواصل الاجتماعي في التَّرويج لهذه البضاعة المُزجاة، وتبيَّن أن لكلام هؤلاء الملاحدة جُذورًا في الأفكار القديمة، وجب التعرُّض لما يروِّجه هؤلاء؛ بكشْفِ جذوره في الفكر السابق، ثم تفنيدِه بمَوضوعيةٍ عِلميةٍ، في ضوء العقيدة الإسلامية، من خلال هذا البحث.

فاشتمل البحث على: مقدمة للموضوع، ومدخل في التعريف بالخير والشر، وأهمية بحث القضية، ومبحثين. المبحث الأول: عن قضية الخير والشر في أبرز مدارس الفكر الشَّرقي القَديم: المصرية القديمة، والهندية، والفارسية، والصينية، والعبرية والمسيحية، مع التعقيب. والمبحث الثاني: عن أثر مُشكلة الشر على الإلحاد، عرضٌ ونقدٌ. وفيه مسألتان: الأولى: وجود الشر أو عدم وجوده: رأْي فلاسفة الإسلام، والمعتزلة، وأهل السنة. والثانية: الرد على الشبهات المثارة قديمًا وحديثًا عند الملاحدة. ثم خاتمة البحث: أهم النتائج، وأهم التوصيات.

الكلمات المفتاحية: مشكلة، الشر، الفكر الشرقي، الإلحاد.

Abstract of the research

Research title: The problem of evil in ancient Eastern thought and its impact on atheism, presentation and critique.

Researcher's name: Dr. Arfa Abdel Rahman Ahmed Abdel Rahman Al-Nadi - Assistant Professor of Creed and Philosophy - Faculty of Fundamentals of Religion in Cairo.

Research content

When ancient and modern atheists have clung to the suspicion of evil, between a pessimist who believes: that the whole world is evil with no good in it. And an atheist who believes: that the existence of evil is evidence of the absence of a God who created the world. And a denier of monotheism, saying: that evil has a creator other than God, and so on. Social media sites were used to promote this fake merchandise, and it became clear that the words of these atheists have roots in ancient ideas, it is necessary to address what they promote; By revealing its roots in previous thought, then refuting it with scientific objectivity, in light of the Islamic faith, through this research.

The research included: an introduction to the topic, an introduction to the definition of good and evil, the importance of researching the issue, and two sections. The first section: on the issue of good and evil in the most prominent schools of ancient Eastern thought: ancient Egyptian, Indian, Persian, Chinese, Hebrew and Christian, with commentary. The second section: on the impact of the problem of evil on atheism, presentation and criticism. It contains two issues: the first: the existence or non-existence of evil: the opinion of the philosophers of Islam, the Mu'tazila, and the Sunnis. The second: responding to the doubts raised in ancient and modern times by atheists. Then the conclusion of the research: the most important results, and the most important recommendations.

Keywords: problem, evil, Eastern thought, atheism.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آلهِ وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن الصِّراع بين الحق والباطل والخير والشرِّ، موجودٌ منذ خُلق الخلق، وكل كائنٍ: فبِعلمه ـ تعالى ـ وإرادته وقُدرته، {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} [النساء- من الآية: ٧٨]، أمرَ بالإيمان والطاعة وفِعْل الخير، يحبُّ ذلك ويرضَاه، ونَهى عن الكُفر والفسُوق والعصيان، ولَم يأمُر به ولا يحبُّه ولا يرضَاه، {إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ} [الزمر- من الآية: ٧]، إن أثابَ فبِفَضله، وإن عاقَب فبِعدله، مُتصرِّفٌ في مُلكه، لا يُتصور الظلمُ في حقِّه، خِلافًا لمَن زعم أن الخير مخلوقٌ لله، والشرَّ ليسَ مخلوقًا له! وخلافًا لمن أنكر عدلَ الله وحكمتَه؛ لأنه لم يمنَع الشرَّ عن هذا العالم؟!

لا باعث يبعثُه ـ تعالى ـ على أفعَاله وأحكامه، ولا علَّة تدفعُه لذلك، لكِنَّا نقولُ: إن الله خلَق الخلْق لحِكمةٍ، ولم يخلُقه عبثًا، {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} [القيامة: ٣٦]، ما هُنا لك، أنه ـ تعالى ـ {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء: ٢٣].

ولمَّا تشبَّث الملاحدةُ قَديمًا وحَديثًا بشُبهة الشر، ما بين مُتشائمٍ يرى: أن العالم كلَّه شرٌّ لا خير فيه. وجاحدٍ يرى: أن وجود الشر دليلٌ على عدم وجود إلهٍ خالقٍ للعالَم. ونَافٍ للوحدانية، قائلٍ: إن للشر خالقًا غير الله، وغير ذلك. واستُخدمت مواقعُ التواصل الاجتماعي في التَّرويج لهذه البضاعة المُزجاة، وظن ضِعاف العقول أن هذه الشُّبه تَرقَى لمرتَبة الاعتراضات المؤثِّرة والحُجج الدامِغة.

فلما كان الأمر كذلك، وتبيَّن أن لكلام هؤلاء الملاحدة جُذورًا في الأفكار القديمة، وجب التعرُّض لما يروِّجه هؤلاء؛ بكشْفِ جذوره في الفكر السابق، ثم تفنيدِه بمَوضوعيةٍ عِلميةٍ، في ضوء العقيدة الإسلامية.

ودراسةُ القضية في الفكر الشرقي القديم على هذا النحو، لم تلقَ اهتمامًا – مستقلًّا، كافيًا - في الكتابات العلمية، على قدر بحثي، وهذا – إضافةً إلى ما سيأتي ذكره عن: أهمية بحث قضية الخير والشر – مما دعاني إلى الكتابة فيها، فأفردتُها بالبحث، تحت عنوان: «مشكلة الخير والشَّر في الفِكر الشَّرقي القَديم وأثرها على الإلحاد – عرضٌ ونقدٌ»، وذكرتُ (نماذجَ) لموقف (أبرز) المدارس الشرقية القديمة من القضية، مع التعقيب على ما يتطلَّب التعقيبَ، متبعًا المنهجَ التاريخيَّ، في ذِكر آراء السابقين، ثم المنهجَ المقارنَ، متْبعًا ذلك بالنَّقد.

والبحث يشتمل – بعد المقدمة – على مدخلٍ، ومبحثَين:

ففي المدخل: عرَّفتُ بالخير والشر، وذكَرتُ أهمية البحث في قضية الخير والشر.

والمبحث الأول: قضية الخير والشر في أبرز مدارس الفكر الشرقي القديم، وفيه مطالب: الأول: الخير والشر عند المصريين القدماء. الثاني: الخير والشر عند الهنود. الثالث: الخير والشر عند الفُرس. الرابع: الخير والشر في الفلسفة الصينية. الخامس: الخير والشر في الفلسفتين اليهودية والنصرانية.

والمبحث الثاني: أثر مُشكلة الشر على الإلحاد عرضٌ ونقدٌ. وفيه: مقدمة، وتمهيد عن تعريف الإلحاد، ومطلبان: الأول: وجود الشر أو عدم وجوده. والثاني: القول بنفي الصانع الحكيم أو بتعدده، لوجود الشر، والرد عليه.

- ثم الخاتمة: وتشتمل على: أهم النتائج والتوصيات.

- ثم ذكرتُ ثبتًا بأهم مصادر البحث ومراجعه. ثم فهرسًا لموضوعات البحث.

والله - تعالى - أسأل أن يجعله خالصًا لوَجهه الكِريم

مدخلٌ في: تعريف الخير والشر

وأهمية البحث في هذه القضية

إنَّ موضوع البحث بالأصالة: يتعلق بـ "الشرِّ" وما أُثير بسببه من إشكالاتٍ – كما سيأتي -، لذا تحتَّم التعريف به، ولابد من التعريف بمقابِله أيضًا، وهو الخيرُ، لذا أقول في تعريفهما:

أما **في اللغة:** فقد وردت مادة (خَيَرَ) بمعنى: العطْف والمَيل، والفضْل والاختيار والاصطفاء والتَّغليب، وما يُشبه هذه المعاني النَّبيلة، والخير: خلاف الشر[١].

وتدلُّ مادة (شَرَّ) في الأصل (على: الانتِشار والتطَايُر. من ذلك: الشر، خلاف الخير، ورجلٌ شريرٌ، وهو الأصل؛ لانتشاره وكثرته)[٢]. ومن معانيها في اللغة أيضًا: الخُبث والأذَى والمُخاصَمة، وما يُشبه هذه المعاني المَمقُوتة. والشرُّ: السُّوء والفساد والظُّلم، ضدُّ الخير[٣].

وأما **في الاصطلاح:** فأنبِّه إلى أن "الشر" في العالم يقسَّم إلى ثلاثة أقسام[٤]:

أولها: الميتافيزيقي: مصدره خارجٌ عن الطبيعة؛ لا إرادة ولا قُدرة للمخلوق إزاءه؛ كمن وُلد ناقص الأعضاء، وكالأعاصير، ونحو ذلك. وهو محل هذه الدراسة المختصرة، لذا فصلتُ الكلامَ فيه.

وثانيها: الفيزيقي: ويمثَّل له: بالآلام المترتبة على الأفعال الاختيارية للعباد؛ كالقتل والجروح والإهانات، ونحوها. ولهذا الشر علاقة بالجانب الميتافيزيقي، وبالجانب الأخلاقي[٥].

وثالثها: الأدبي (الأخلاقي): وعُرِّف: بأنه (ما كان نتيجةً للسلوك الطيب والقصْد الحسَن. وأما الشر: فهو ما يقابل هذا من السلوك)[١]. ومصدره: عدم الانضباط بضوابط السلوك.

(١) يُراجَع: ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني، مقاييس اللغة، مادة (خيَر)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ج٢ ص٢٣٢. وأيضًا: ابن منظور، لسان العرب، مادة (خيَر)، دار صادر- بيروت، دون تاريخ، ج٤ ص٢٦٤-٢٦٧.

(٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (شرَّ)، ج٣ ص١٨٠.

(٣) يراجع: الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، دون تاريخ، ج١٢ ص١٥٢-١٦٣.

(٤) يراجع: اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة وتعليق: أ. د. عبد الحليم محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م، ص٢٠٤.

(٥) يراجع: السعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٤٥هـ، ص٤٠٥، ٤١٢، ٤٥٧-٤٥٨.

أهمية البحث في قضية الخير والشر

إن البحث في (قضية الخير والشرِّ)، مِن أهم المَوضوعات التي شغلت الفكرَ الإنساني في جميع أطواره، وله صلةٌ بالدين والفلسفةِ والأخلاقِ، ومما يدل على أهمية الموضوع:

١) اتصاله الوثيق بالفلسفة؛ التي تبحثُ عن الحقيقة؛ لِتحقيق غايةٍ قصوَى: هي "السعادة"[٢].

٢) أن بعض الفلسفات اتخَذت طابعًا أخلاقيًّا بحتًا، يمسُّ موضوعَ الخير والشر، وبعد تشعُّبٍ لموضوعات الفلسفة، انحصرت غايةُ الفلسفة في تحقيق السعادة والاهتداء إلى "الخير الأسمَى"[٣].

٣) أنه ما من فيلسوفٍ إلا ولهُ اعتناءٌ خاصٌّ بالمشكلة الأخلاقية، وقد أدرك الفلاسفة حقيقةً أوْلوها اهتمامًا بالغًا، هي (أن الأساس الأولَ للحياة الأخلاقية: إنما هو "الإرادةُ الخيِّرةُ")[٤].

٤) الاختلاف في: أن الإنسان هل يملك بصيرةً تكشف له الخيرَ من الشر، تحثُّ على فعل الخير وتنهى عن الشر؟ أم ليست له هذه البصيرة[٥]؟

٥) أن دراسة المسألة في الفكر الشرقي خاصةً، يُثبت اطلاعَ الفلسفات التاليةِ للفكر الشرقي[٦]، ومع ذلك لم تنَل المسألةُ حظًّا كافيًا من الدراسات المستقلةِ.

(١) تعليق الشيخ عبد الحليم محمود، على كتاب المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص١٤٩، وراجعه أيضًا، ص٢٠٤.

(٢) يراجع: أ. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة، ط٤، ١٩٧٩م، ص٣٤، ٧٤، ٤١٧.

(٣) يراجع: أ. د. محمد غلاب، الأخلاق النظرية، المطبعة المصرية الأهلية، ١٩٣٣م، ص٧، ٤٨.

(٤) اندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص٦٩. أ. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص٤١٧.

(٥) يراجع: أ. د. محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم- الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ، ص١٨٥-١٨٩.

(٦) ممَّن صرح باطِّلاع الغربيين على الدين والفلسفة الشرقيَّين، واستفادتهم: وِل ديورانت، في موسُوعته: قصة الحضارة، ترجمة: أ. د. زكي نجيب محمود، ومحمد بدران، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١م، مجلد ١ ج١ ص: ط، ويراجع، مجلد ١ ج٢ ص٩.

المبحث الأول

قضية الخير والشرِّ في أبرز مدارس الفكرِ الشَّرقيِّ القَديم

وفيه مطالب

إن هذا البحث يدُور في فَلك "أبرز" الفلسفات الشرقية القديمة، واقتصَرْتُ هنا على: الفلسفة المصريةِ والهنديةِ والصينيةِ والفارسيةِ، وفلسفةِ بلادِ العراق القديم، قبل بدء التفلسف اليوناني، في القرن السادس قبل الميلاد؛ لِما للفكر الشرقي من أثرٍ على الفكر الفلسفي مِن بعده [١].

لأن الشرق قد سبَق اليونانَ في: العلوم والفنونِ والصناعات، وللشرقيين كذلك قصصٌ دينيةٌ، وفكرٌ وبحثٌ في الوجود والأخلاق والمبدأ والمعاد، وفكرٌ دينيٌّ في التوحيد والإشراك، ... سبق الشرقيون اليونانيين في ذلك، وهذا يشهد بأن للشرقيين فكرًا فلسفيًّا، خلافًا لقول مَن قال: ليس للشرقيين فلسفة بالمعنى الاصطلاحي للفلسفة، وزعم: أن لهم ما نُسمِّيه: ما قبل العلم أو ما قبل الفلسفة؛ لأنها مجرد ملاحظاتٍ نتجت عن العمل، لا قطع فيها بأن لدى أصحابها معرفةً بالمبادىء والعِلَل والبَراهين[٢].

وقد ذكرتُ في هذا البحث: ما يتعلق بالمسألة لدى الشرقيين خاصةً، فأقول: لقد تعدَّدت نظرةُ العقل الشرقيِّ القديم، فيما يتعلق بحقيقة الخير والشر ووجودِهما؛ ما بين قائلٍ بوُجودهما وأنَّ مصدرَهما إلهٌ واحدٌ، وقائلٍ بوجودهما ومصدرَهما أكثرُ من إلهٍ، وقائلٍ بغير ذلك، كما يتَّضح من المطالب الآتية:

(١) يراجع: أ. د. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط٥، ١٩٩٤م، ص٣٩.

(٢) وممن قال بذلك: "البيروني، ت: ٤٤٠هـ". يراجع: أ. د. توفيق الطويل. أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط٧، ١٩٧٩م، ص٤٦. وأيضًا: أ. د. صلاح عبد العليم، أضواء على الفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية، ط٢، ص٦-١٥. ويقارن: "تصدير" أ. يوسف كرم، لكتابه: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة، ط٤. وأيضًا: أ. د. زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص٣٨.

المطلب الأول: الخير والشر عند المِصريِّين القُدماء

إن التديُّن والاعتقاد هو عماد حياة المصريين القدماء وقوامُها، ومن مظاهر ذلك: اعتقادهم أن الحياة الدنيا مزيجٌ من الخير والشرِّ معًا؛ فليست خيرًا خالصًا ولا شرًّا محضًا، وعليه آمنُوا بالحياة الآخرة[١]؛ حتى يكافَأ المحسِنُ على إحسانه، ويعاقَب المُسيءُ على إساءته؛ يوفَّى لكل عاملٍ جزاء ما عمل، بعدالةٍ خالصة، في إطارها يتحقق تقدير كلٍّ من الفضيلة والرذيلة؛ إذ لو لم يتم ذلك ويتحقق، لانتفت خاصية العدالة عن الإله، (ومتى انتفَت هذه الخاصية: لَحقه النقص، ومتى لحِقَه النقص، فقد انْهارت ألوهيتُه من أساسها)[٢].

وهنا يصوِّر المصريون القدماءُ طريقةَ معرفة الخيِّر من الشرِّير: بامتثال الإنسان أمام المحكمة الأُخروية، ويُحضَر له سِجلٌّ مُحكَمٌ قُيدت فيه كل شاردةٍ ووَاردةٍ، بدقةٍ وأمانةٍ، ويوزَن قلبُ العامل مقابل ريشة العدالة، ثم يُدفع العامل – خيِّرًا كان أو شِريرًا – إلى العُبور على صراطٍ مخوفٍ، نُصب أعلى الجحيم، فإذا كان خيِّرًا: اجتاز الصراطَ، حتى يُنعَّم بجوار الآلهة والفراعنة الأبرار، أما الشرير: فيَسقط في هوَّةٍ عميقةٍ في الجحيم، تمتلئُ بالأفاعي وبالحيَّات، وتقسُو في تعذيبها لهذا الشرير، حتى ينال قسطًا من العذاب على قدر شرِّه[٣].

وأقول: إن هذا التصوُّر يشتمل على: إثبات الخيْر والشرِّ، والثوابِ والعقابِ بعد الموت، وما يتعلق بذلك من ميزانٍ ومُرورٍ على الصِّراط وحسابٍ...، وهي معتقداتٌ حقةٌ، وردت في الإسلام وجاء بها كلُّ الرسل - عليهم السلام-.

(١) يراجع: الإمام محمد أبو زهرة، الديانات القديمة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م، ص٧، ١٥.

(٢) أ. د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، الأنجلو المصرية- لجنة البيان العربي، ١٣٦٩هـ، ص٥٩. وللتفصيل: أ. علي عبد الحليم/ مفهوم الشر في مصر القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٨م، ص٧، ٢٨، ٩٥.

(٣) يراجع: جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة- الكويت، ١٤١٣هـ، ص٣٩، ٥٧-٦٠. وأيضًا: أ. د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص٥٨-٥٩، ٧٥.

المطلب الثاني: الخير والشر عند الهُنود

إن قضية الخير والشر في الفكر الهندي القديم، تحتاج إلى مَزيد تفصيلٍ، بسبب تشعُّب أسماء الديانات الهندية ومعتقداتِها، لكنِّي سأحاول الاكتفاء بذكر ما يتعلق بهذا البحث، محاولًا الاقتصارَ على المقصود، مختصَرًا؛ مراعاةً لطبيعةِ كلِّ ديانةٍ في الهند، ومراعاةً لمقام البحث، فأقول:

١) يعتقد أنصار **الديانة الفيديَّة**[١] - القائمةِ على القول بتعدد الآلهة -: وجودَ الخير والشر، ووجودَ مظاهر لهُما في الخارج، دون فصلٍ يميِّز الخيرَ عن الشر ولا الشرَّ عن الخير، بل المَحكُّ عندهم: الالتزامُ بأداء الطُّقوس: فهو برهانٌ على خيْرية صاحبه وكماله، وعدمُ الالتزام بها: برهانٌ على أنه شريرٌ ناقصٌ. لكن لكلٍّ من الخير والشر مظاهر؛ فمَن عكف على العبادة بإخلاص، لاحَت عليه مظاهر الخير؛ مِن الصحة والغِنَى والقُوة والسعادة. خلافًا لمن أساء استعمالَ الطقوس الدينية، تُحيط به مظاهر الشر؛ من فقرٍ ومرضٍ وضَعفٍ وشقاءٍ وعُبوديةٍ وذلٍّ،... إلى آخره.

مع اختلافهم فيما وراء ذلك من موقف الآلهة من الشرير: هل تُوجِّهه الآلهةُ إلى الإصلاح والتقويم؟ أم يُصبُّ عليه العذاب، دون إرادةٍ من الآلهة؟! لكن اتفقُوا على: أن مَن أخلص في الطقوس: فهو حرٌّ سعيد، ومَن لم يُخلص: فمُسيءٌ، مصيرُه الأسْر القاتِم[٢].

وأقول: في كلامهم المذكور إثباتٌ للخير وللشر، وربطٌ لهما بالطقوس والعبادات، وأن الخير هو الأصل...، لا غُبار على ذلك، ما دامت الطقوس والعبادات منضبطةً بضوابط الوحي السماوي المعصوم، لا يوجد لديهم ما يخالف ذلك.

(١) "الفيدا": من الديانات الهندية الأولى، لم يتعمَّق أنصارُها في الفلسفة، ولم يتحقَّقوا بالتأمُّل الكامل، فغالب عبادتهم متعلقٌ بالمظاهر الطبيعية. يراجع: جفري بارندر، المعتقدات الدينية، ص١٣٨، ١٤٦.

(٢) يراجع عن "الفيدية" والخيرِ والشرِّ عندهم: أ. د. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ص٩٢، ٩٩.

ومتى ثبت أن قولهم بالخيْر والشر مبنيٌّ على اعتقاد وجود إلهٍ للخير وآخرَ للشر[١]: فإنَّ كلامَهم مردودٌ جملةً وتفصيلًا؛ لأن القول بتعدد الإله: مَردودٌ بما تقرَّر من البراهين العقلية والنقلية القاطعة: بأن الإله واحدٌ، قطعًا؛ وإلا لم يكن إلهًا، ومن ذلك: أن الموجودات (من حيث إنها وقعت على وجهِ الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها: دلَّت على وحدانية الصانع، على ما قال –تعالى-: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبِياء: من الآية ٢٢])[٢].

وأيضًا: عدم ربْطهم الشرَّ خاصةً أو العقابَ عليه بإرادة الإله: غير مقبُولٍ كذلك؛ لِما تقرَّر: من عُموم الإرادة الإلهية، كما يظهر من قول أهل الحق: إنَّ (كل ما أراد الله –تعالى-، فهو كائنٌ، وأن كل كائنٍ، فهو مرادٌ له وإن لم يكن مَرضيًّا ولا مأمُورًا به)[٣]؛ دليل ذلك: أنه –تعالى- خالق لكل ما في الكون، ومحالٌ أن يخلق ما لا يريده؛ لقوله: {فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ} [هود: من الآية ١٠٧، البروج: ١٦].

وأضيف: أنه (لا يجوز أن يكون في سلطان الله –تعالى- ما لا يريده؛ لأنه لو كان في سلطان الله –تعالى- ما لا يريده، لوجب أحدُ أمرَين: إما إثبات سهوٍ أو غفلةٍ، أو إثباتُ ضعفٍ وعجزٍ ووهَنٍ وتقصيرٍ عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجُز ذلك على الله –تعالى-، استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده)[٤].

(١) يراجع: أ. د. محمد ضياء الدين الكردي، الألوهية وصلتها بالعالَم في الديانة الهندية القديمة، مطبعة السعادة، ط١، ١٤٠٣هـ، ص٤-٢٩؛ فقد حقَّق $: تأرجُحَ الهندية القديمة بين القول بتعدد الآلهة، والقول بوحدة الآلهة، وما ثبت من قولهم بالوحدة: لا يَخلُو من شَوائب.

(٢) الإمام الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار التراث العربي- بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ،ج٤ ص١٧٣، ويراجع في ذلك تفصيلًا: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تحقيق: أ. د. عواد محمود عواد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٣٢هـ، ص٤٦٤-٤٧٨. والتفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٩هـ، ج٤ ص٣٤-٤٢.

(٣) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص١٣٧.

(٤) الشيخ أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، وعلى هامشه: حاشية الحسن على لُمع أبي الحسن، الطبعة الثانية لمجلس حكماء المسلمين، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م، ص١٦٢. ويراجع: أبو اليسر البزدوي، أصول الدين، تحقيق: د. هانز بيتر

٢) بينما ذهب أنصارُ الديانة **البراهمانية**[١] **الأولى:** إلى أن الأصل في الأعمال البشرية كلِّها: أنها خيْرٌ، وأن الشر عارضٌ، مصدره: الخطأ أو التقصير في أداء الشعائر الدينية. وكانت هذه النظرة مبنية على حُسن ظن البراهمي في الإله الأعظم، المعروف عندهم بـ "براچاباتي"، وهو إله الذُّريات والكائنات كلها.

لكن سرعان ما تغيَّرت هذه النظرة، حتى اعتقد البراهمي: أن أعمال البشر مزيجٌ من الخير والشر، يُنعَّم الأخيار نعيمًا خالدًا؛ في مجاورتهم للآلهة، بينما الأشرار في عذابٍ، أو يؤول مصيرهم إلى العدم. وهو يُشبه ما سبق عن الفيدية. ثم فشَت (عقيدةُ حلول الحق المطلق في الباطل الشخصي)[٢]، مما طوَّر من نظرتهم إلى قضية الخير والشر، فوُجد تشاؤمٌ قاتمٌ؛ حيث زعموا: أن أعمال البشر كلَّها شرٌّ لا خير فيها؛ لأنها تُلهِي الإنسانَ عن التأمل في "الأعلى"، ولأنها تجعل مصيرَ الإنسان: أن يعود إلى الحياة مرةً أخرى، والتناسخ لَونٌ من الشقاء، ينتج عن الأعمال البشرية أيًّا كانت[٣].

وما وُجد هذا التشاؤُم، إلا مِن اعتقادهم أن "الفيدية" تنصُّ على أن الحياة لا شرَّ فيها مطلقًا، بل هي خيرٌ كلُّها، لذا وجب على الإنسان أن يتفانَى في الاستِمساك بها، غير أنها حياةٌ قصيرة الأجل، مما يولِّد في القلب حُـزنًا وحسرةً، تُغيِّر المزاجَ وتقبض القلبَ، فانقلب الاعتقاد إلى أنها شريرةٌ، والأعمال فيها شرٌّ، يعيشُها الإنسان في تَعاسةٍ وشقاءٍ، في كل مراحل الإنسان وأدوارها؛ ففي دور الحياة الأولى: تعسَ وشقيَ بسبب

لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ، ص٥٢، ٢٥٢. والبيجوري، شرح الجوهرة، مكتبة صبيح، ١٣٨٤هـ، ج١ ص٦٠.

(١) "البرهمن": هو القوة العُليا والحقيقة النهائية للكون، ويرتبط بالإله الخالق في الفيدا، ويسمَّى باسم: براچاباتي. د. إمام عبد الفتاح، معجم المصطلحات، بذيل كتاب: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٣٨٥-٣٨٦، بتصرف يسير. ويراجع: د. محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة تاريخها وحضارتها، دار الشعب، ١٩٧٠م، ص٨٨-٩٠.

(٢) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٠٧. ويراجع: أ. د. الكردي، الألوهية وصلتها بالعالم، ص٣٦، ٤٢، ٤٥.

(٣) يقارن: أ. د. محمد السيد نعيم، أ. د. عوض الله جاد حجازي، في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م، ص١٣٧-١٣٩.

النكبات والمصائب والأمراض والآلام، مما يمنعه عن التحقق بالخير، وإن تحقق به، فلمُدة قصيرةٍ، مما يولِّد في قلب صاحبه حزنًا وشفقةً ورثاءً. وينتقل من هذا الدور إلى أدوار أخرى، لا تقلُّ تعاسةً ولا شقاءً؛ لانتقاله من جسمٍ إلى آخر، مجهُولِ المصير، انتقالٌ يُجبر عليه؛ لا إرادة ولا اختيار له بإزائه، ومع سلبه الاختيار: سوف يَمثُل أمام الآلهة في حسابٍ قاسٍ على ما قدم من سيئاتٍ وآثام.

فإذا ما رام التخلُّصَ من هذه العقبات التي تقذفُ به في شُؤمٍ وشقاءٍ لا ينتهي: عليه أن يعتزل الأفعالَ كليةً؛ عن طريق "المعرفة"؛ التي هي الامتزاج ببراهمان. وبأن ينعزل على نفسه؛ وفق إرادةٍ قويةٍ مستمرةٍ وصبرٍ خياليٍّ، فلتكُن معيشته: التأملَ العميقَ في براهمان والغيبُوبةَ فيه، حتى يمتزجَ ببراهمان ويفنَى فيه[1].

وأقول في التعقيب على ما سبق:

١- يمكن قبول تصويرهم الأول لما يتعلق بالخير والشر، من القول بوجودهما، وتنعيمِ الخيِّر أبدًا، وتعذيبِ الشرير، لكن لا يُقبل قولهم بأن المعذَّب يمكن أن يصير إلى العدم، فهو قولٌ بفناء النار، وله أصلٌ في معتقدات الهنود[2]، وهو مخالفٌ للقواطع؛ كقوله –تعالى-: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذابِهَا كَذلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ} [فاطر: ٣٦].

٢- أما "الحلُول": فهو "قيامُ مَوجودٍ بموجودٍ على سبيل التبعيَّة، بشرط امتناع قيامه بذاته". والقول بحلول الحق -تعالى- في الخَلق: ظاهر البُطلان؛ لِمَا دل عليه قوله –تعالى- {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: من

(١) يراجع: أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٠٨-١٠٩. وأيضًا: د. محمد جابر عبد العال الحيني، في العقائد والأديان الديانات الكبرى المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص١٠٩.

(٢) يراجع: الإمام أبو زهرة، مقارنة الأديان، ص٤٣-٤٤. وفي إبطال القول بفناء النار: التقي السبكي، الاعتبار ببقاء الجنة والنار، تحقيق: أ. د. طه حبيشي، مكتبة رشوان، ط٢، ١٤٢٠هـ.

الآية ١١]: من مخالفته –تعالى- للحوادث، وتنزُّهه عن النقائص، واتصافِه بالكمالات؛ وإلا لم يكن إلهًا[١].

٣- ويبطل ما بُني على هذا الاعتقاد الباطل، مِن القول بوجودِ تَشاؤُمٍ بَحتٍ، مصدره: الانغماسُ في الدنيا مما يُلهي عن "الأعلى".

٤- ومما يُقوِّي بطلانه: ذهابهم إلى أن سبيل التحقق بالخير: الانعزالُ الكامل عن المجتمع، والتحقق بزُهدٍ قَاسٍ ومعيشةٍ خياليةٍ، لا تتيسَّر إلا لنُدرة النُّدرة فقط! كيف يستقيمُ ذلك مع ما سبق من اعتقادهم حُسن الظن بـ "الأعلى"؟!

٥- أما القول بالتناسُخ[٢] المترتب على رأيهم في الخير والشر: فباطلٌ؛ آية بطلانه: أنه يفيد بالضرورة: عدمَ اعتناء الهندي القديم بالثواب والعقاب، فهو عنده لا يعدُو أن يكون مرحلةً تمرُّ بها روح الشخص فقط، لا روحه وبدنه معًا؛ فالخيِّر: تقضي روحُه مدةً من النعيم في الجنة، ثم منها إلى التناسخ، كذا الشرِّير: في جهنم يعذَّب، ثم ينطلق إلى التناسخ، وعليه، فلا قيمة للتحلِّي بالخير ولا ضَير في التمسك بالشر! ثم إنهم يعمِّمون التناسخ على الموجودات كلِّها بلا استثناء، حتى الآلهة![٣]

٣) وأما البُوذية: فهي مَذهبٌ إصلاحيٌّ اجتماعيٌّ خُلقيٌّ، أكثر من كونها مذهبًا دينيًّا[٤]، وهنا تكمُن أهمية معرفة رأيهم في الخير والشر؛

(١) يراجع في تنزيهه –تعالى- عن الحلول: الإمام الرازي، المحصل، مع تلخيص الطوسي، مكتبة الكليات الأزهرية، ص١٥٦. والجرجاني، شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ، ج٣ ص٢٣.

(٢) يراجع: د. الندوي، الهند القديمة، ص٩٧، ١٠٢، ١١٧، ٢١٥. و"التناسُخ": هو تعلُّق الروح بأبدانٍ أُخَر في الدنيا للتدبير والتصرُّف والاكتساب. يُنظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج٣ ص٣٢٣. وله أيضًا: شرح العقائد النسفية، ص٤٨٦.

(٣) يراجع: جفري بارندر، المعتقدات الدينية، ص٢٢٤. وأيضًا: أ. د. الكردي، الألوهية وصلتها بالعالم، ص٣٣-٣٥.

(٤) سيَّما وقد قيل: إن "بُوذا" أنكر الألوهية، وصار هو إلهًا في البوذية الحديثة! يراجع: أ. د. الكردي، الألوهية وصلتها بالعالم، ص٦٦-٧١، ٧٨. ويقارن: كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف، المجلس الوطني للثقافة..، الكويت، ص١٨٧.

فعماد مذهبهم: "فكرة الألم"[١]؛ لأنهم يرَون أن هذا العالم (كله شرٌّ وألمٌ، وأن هناك عالمًا آخر كله خير وكله استقرارٌ، وأن الواجب على كل شخص: أن يلغي ذاتَه ويعمل على إفناء لذَّاتها؛ حتى يصِل إلى النرڤانا)[٢]؛ أي "حالةِ السَّعادة المُذهلة" التي تُحقِّق الاستقرارَ الأبديَّ لنفوس الأبرار، سواء في هذه الحياة أو في الحياة الأخرى، ومَن لم يحقِّق ذلك، تحتَّم عليه التناسخ على النحو السابق ذكره في البراهمية! فالحياة كما يصورها "بوذا، ٥٦٠-٤٨٠ ق م": آلامٌ محقَّقةٌ، وقد تكون مظاهرَ سُرورٍ، لكنها سريعة الزوال، ليعقبها الآلامُ الخالصةُ، ومِن ثَم التناسخ[٣]!

فالوقوع في النقائص: يؤدي إلى استحقاق التناسخ والتقمُّص[٤] الجديد بعد الموت، ولا سبيل إلى الخلاص من التناسخ والتقمُّص، إلا بالانقطاع التام عن النقائص والشهوات، بل إذا اقتضى الأمرُ الإضرابَ عن الطيِّبات والضروريات المهمَّة - بما فيها الحياة نفسها -، فلا بد من الإضراب! (وما الشر الأعظم عند بوذا، إلا الجهل الذي يصدر منه العذاب والشقاء، ... فالعلم والمحبة: هما العاملان الجوهريَّان في الكون، وامتلاكُهما يصِل بالإنسان إلى "النرفانا"؛ إلى الفناء الروحي البوذي الكامل)[٥].

وحتى تتحقق النجاةُ - وهي الغاية القصوى التي يسعى "بوذا" إلى تحقيقها -: فلا بد من اعتقاد: أن هذا العالم كلَّه آلامٌ؛ لا راحة فيه مطلقًا. وهذه الآلام لها مصدرٌ ولا بد، فوجب السعيُ إلى اكتشاف هذا المصدر.

(١) يراجع: أبو زهرة، الديانات، ص٥٨، ٦٠. د. الحيني، في العقائد، ص١٢٦-١٤٥. وعن تأثر شوبنهور بما ذكره البوذيُّون: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص٣٣٨. أ. د. محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، دار الهلال، ١٤٠٠هـ، ص٣٠.

(٢) أ. د. حجازي، أ. د. نعيم، في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٢، وانظره، ص١٤٣. د. الحيني، في العقائد والأديان، ص١١١، ١٣٠.

(٣) يراجع: أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٣٣. كولر، الفكر الشرقي، ص١٨٧-٢٠٢.

(٤) يراجع عن (التقمُّص): د. الندوي، الهند القديمة، ص١١٠، ٢١٠. وأيضًا: كولر، الفكر الشرقي، ص٢١٦.

(٥) أ. د. عبد الستار مختار نصار، التدين في الشرق القديم، مؤسسة الشيماء، ١٩٩٣م، ص١٥٤.

متى كُشف المصدر، سهُل التوصل إلى وسيلةٍ تُلغي مصدر الآلام[1].

فهذه الخطوات الثلاثُ: نظريةٌ، قوامُها: المعرفة المحضة، يعقبها خطوةٌ رابعةٌ عمليةٌ، هي: معرفة الطرق الموصلة إلى هذه الوسيلة، معرفةً تفصيليةً، حتى يُتمكن من سلوك الوسيلة الضرورية منها.

وتَعقُّل الخُطوات النظرية: يتمُّ بتصوُّر المشكلات الكونية على أنها سِلسلةٌ مؤلفةٌ من حلقاتٍ متصلةٍ متشابكةٍ، فليبدأ بالبحث في حلقة منها والسعي إلى حلها، ثم ينتقل إلى الحلقة الثانية، وهكذا دوالَيك.

فلينظر – مثلًا - في ألم الموت: ما سببه؟ والجواب: سببه أننا وُلِدنا ووُجِدنا في هذا العالم، وكل مَن يولَد، فهو حتمًا سيمُوت. ولْيسأل: لماذا نولَد؟ والجواب: حتى يتحقق وجودُنا. ولماذا تَحقَّق وجودنا؟ والجواب: لِشعور القُوى المادية والنفسية والأخلاقية، أنها بحاجةٍ شديدةٍ إلى الارتباط الكامل بما يغذِّي وجودَه. فلماذا هذا الارتباط والميل إلى الأشياء الخارجية؟ سيجيب: للشعور بالشغف والظمأ إلى الحياة، رغمًا من آلامنا الكثيرة فيها. فما مصدر هذا الشغف والظمأ؟ أن الإنسان فُطر على البحث عن كل لذيذٍ. وما مصدر هذا الإحساس؟ مصدره: تَماسُّ أعضاء الإنسان بما حوله في الخارج. ثم ما مصدر التماسِّ؟ تَجاوُب حواس الإنسان مع ما حولها. ولماذا وُجدت الحواس؟ لتألُّف الإنسان من اسمٍ وصورة. فما مصدر هذا التألُّف؟ مصدره: وجود المعرفة، التي تتعلق بجوهر روحانيٍّ لا بد من معرفته، ويستلزم تحققَ المعرفة ذاتِها. وما مصدر المعرفة؟ مصدرها: الاستعدادات الموجودة لدى كل إنسان، الناتجة عن أعماله في حيواته السابقة؛ فقانون "التناسُخ" قاضٍ: بأن الوجود الحالي متعلقٌ بالسلوك الماضي. فمن أين جاءت الاستعدادات؟ جاءت من الجهل، الذي يهوِي بنا في سطحيةٍ، تحوِّل الاستعدادات إلى فُروضٍ وتخميناتٍ مضطربةٍ، وما حلَّ الجهل، إلا لمَّا ارتفعت المعرفة...

سلسلةٌ من الأسئلة التي قد تبدُو منطقيةً، سؤالٌ يسلِّم إلى جوابٍ، وجوابٌ يسلِّم إلى سؤالٍ، حتى يمكن تعقُّل طبيعة الألم وأصلِه؛ أما طبيعته:

(1) يراجع أيضًا: أ. عباس العقاد، الله، دار الهلال، ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م، ص٦٧. وكريسون، المشكلة الأخلاقية، ص٣٣٩.

فهي الوجود ذاته، وأما أصله: فهو الجهل، ووسيلة مَحو هذا الألم: التخلص من الجهل؛ عن طريق: استئصال جميع الاتِّصالات والشهوات وإيقاف الولادة[1]! فاستئصالها يقضي على الإحساس والشخصيات، مما يؤدي إلى إزالة الجهل والمعرفة والوجود!

وهنا نقفُ على الخطوة الرابعة العملية، المشار إليها سابقًا، أعني: المنهجَ الموصلَ إلى أمثل وسيلةٍ، وهي المعرفة، التي تتألف من عددٍ من الفضائل، حتمًا تمتزج حياةُ الإنسان بها، منها ما هو إيجابيٌّ، ومنها ما هو سلبيٌّ؛ فالسلبي: ألا يَقتل الإنسانُ كائنًا حيًّا، وألا يسرق، وألا يشتهي نساءَ غيره، وألا يكذب، وألا يسْكر. أما الإيجابي: فهو الحكمة والتأمل، وسبيل تحقيقهما - إضافة إلى الزهد والعُزلة -: هو الثقافة العميقة، لا السطحية، وهذا سرُّ اهتمام البوذية بالمجتمعات العُمرانية؛ إذ لا يتم التثقيف المنشود، إلا بواسطة هذه المجتمعات.

وعلى كلٍّ، فالكلام المذكور عن البوذية يفيد: أن الحياة تدور بين آلامٍ وآمالٍ وخيراتٍ وشرورٍ، وبـ "المعرفة" يحوِّل الإنسانُ الآلامَ إلى آمالٍ والشُّرورَ إلى خيراتٍ، وبالجهل يعاني من الآلام ونتائجها[2].

وإذا كان من تعقيب على قضية الخير والشر عند البوذية، فإنِّي أقولُ:

١- ما ذهبُوا إليه من أن العالم كلَّه آلامٌ: مُصادمٌ للواقع والفطرة، أما ما بُني على هذا القول من تشاؤُم: فإن الدين والعقل يشهدان بأن الحياة الدنيا ليست إلا تشاؤمًا فقط، نعم لا نُنكر ما في الدنيا من مصائبَ وآلامٍ،... وفي الوقت ذاته: في الدنيا خيراتٌ وقُصورٌ عامرةٌ وحدائق غَنَّاء وحُكماء وعُبَّاد وأغنياء، بل وفقراء، يعيشون سعادةً لا يستطيعون التعبيرَ عنها، فالقول بأن العالم كله شؤمٌ وتشاؤمٌ فقط: مَردودٌ[3].

٢- وربْطهم المسألة بالعلم والمعرفة والمحبة – كما في الخطوة الرابعة -، مما يُحمد لهم، فقد اشتهر من تعاليم بوذا، التي أثَّرت في الحضارة

---

(١) يراجع: كولر، الفكر الشرقي، ص١٩١. والإمام أبو زهرة، الديانات القديمة، ص٦٠-٦٣.

(٢) يراجع أيضا: جفري بارندر، المعتقدات الدينية، ص٢٢٤-٢٣٠، ٢٦٤-٢٦٦.

(٣) يراجع: أ. د. محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، ص٣٠-٤١، مرجع سابق.

الآسيوية: التأكيد على الكرامة الإنسانية. وعدم التشبث بما في هذا العالم؛ لأنه إلى زوال، لذا يَقبلون الحياة بما فيها طواعيةً. والتسامح مع غير البوذيين. ونبذ العنف، والدعوة إلى محبة الأعداء. وممارسة التأمل؛ تحقيقًا للانضباط الذاتي، وتنميةً للنفس. ثم العمل والانغماس في أنشطة الحياة[1].

لكنها دعواتٌ برَّاقةٌ؛ ظاهرها تحقيق الفضائل الخالصة، بينما في الواقع العملي: تتحوَّل – كلها أو أغلبها - إلى النقيض! بيان ذلك: أن بُوذا يدعو إلى عِلمٍ يستلزم التنصُّل من الضروريات، حتى من الحياة نفسِها – إذا لزم الأمر –! ومحبةٍ جوفاء؛ لا قيمة لها! وغُلوٍّ في الترهُّب والانعزال، بلا مبررٍ؛ لأن طُرق التخلص من الشر، أو الحدِّ منه، متعددةٌ، وكثيرٌ منها متاحٌ ميسُورٌ، فلِم الجنوح إلى طُرقٍ خياليةٍ لا تليقُ بطاقات البشر، تتجاهل المُيول والرغبات والشهوات المُباحة، وتنظر إلى الإنسان نظرةً آليةً!

٣- ويمكننا القول، إن دعواتهم المذكورة: (ما هي إلا جرأةٌ حسيةٌ في أقصى ما تطوَّحت إليه من الفُروض والأظَانين، وما البوذية كلُّها إلا: تململًا من وَطأة الحسِّ والجسَد، ولا سعادته القصوى إلا: ضيقًا بالحس وهَربًا منه إلى الفناء أو "اللاوَعي" على أحسن تقدير)[2]، إنها تحمل في طياتِها تناقضًا صارخًا، مفاده: أن "اللاوجود" هو سبيل القضاء على المُعاناة! ولا عاقل يقبَل ذلك.

٤) ومن المدارس الهندية المحدَثَة:

(أ) مدرسة سامكيهيا – أي القول بالتعدُّد: وهي مدرسةٌ إلحاديةٌ؛ تقول بتعدُّد النفوس إلى ما لا نهاية له، ونفْي إلهٍ مؤثرٍ في الكون، بل المؤثر فيه: عالَمٌ لا نهاية له من الأرواح، وتقول بوجود عالَمين أزليَّين: النفس والمادة، بينهما اتصالٌ يُشبه اتصال المُقعَد والأعمى؛ تعاوُنهما فقط: لضمان سبيل النجاة، لكن تسعى النفسُ إلى الخلاص من المادة، لتَسعَد في حياةٍ أبديةٍ لا شقاء فيها، لذا يعترفون بوجود الشر في العالم، ووجوده عندهم ذاتيٌّ، ولا سبيل إلى إزالته إلا عن طريق العمل الصالح؛ بأن يتخلَّى

(١) يراجع: كولر، الفكر الشرقي، ص٢٠٠، ٣١٩-٣٢٢. وأيضًا: أ. د. نصار، التدين في الشرق، ص١٥٦.
(٢) أ. العقاد، الله، ص٦٩-٧٠. ويراجع: كولر، الفكر الشرقي، ص٢٢٠.

المرءُ عن الشهوات والمُباحات، ويستغرقَ في التأمل في الكون، لتحقيق الغاية المُثلى، وهي الوصول إلى المعرفة.

لذا غَالوا في الزهد، وعاشوه بقَسوةٍ لا اعتدال فيها؛ كالجُلوس على الشواطىء أعوامًا، والاقتيات بالأعشاب، وعدم قطع التأمل لحظة، وقد تصِلُ الحالةُ بأحدهم (أثناء هذا التنسُّك: إلى أن يصير جسمُه نصفَ متحجِّر، وتنبُت فيه الحشائش، وتلتفُّ عليه الأغصان)[1]!

كذا قيل، ولعله مبالغةٌ في تصوير مبالغتهم في الزهد، بالرغم من ذهابِهم: إلى عدم تمكُّن جميع النفوس من تحقيق الخلاص من شوائب المادة وكدوراتها، بل يظل عددٌ لا نهاية له من النفوس أسيرَ الشر – الماديات -؛ لاعتقادهم: (أن الأصل هو الشرُّ أو الانحباسُ في سجن المادة، وأن التخليص عارضٌ)[2]، لكن سبيل الخلاص: معرفة ما يُعرف عندهم بالقوَى الخمس والعشرين، معرفةً برهانيةً.

وهو مذهبٌ يقول بخلود النفس وتناسُخها، فمصير مستحِق الثواب: أن يكون كالروحانيات الطيِّبة المتصرفةِ في الكون، بينما النفوسُ الشريرةُ: تستحيل نباتًا أو حيوانًا، حتى تطهُر وتستحق الثواب.

وهذا مخالفٌ لطبيعة الإنسان، ولِما تَقرر لدى العقلاء وأتباع الوحي السماوي: من أن الخيِّر ينعَّم في الجنة – الأخروية - أبدًا، بجسده وروحه، والشرير ينال عقابَه بما يليق بطبيعة جُرمه، عقابًا - أُخرويًّا - على جسده ورُوحه معًا.

وأُعقِّب قائلًا:

١- إذا بطل قولهم بنفْي وجود الإله، وبطل قولهم بقِدَم المادة، فقد بطل ما بُني عليه؛ ويكفي في إبطال قولهم بعدم وجود إلهٍ مؤثرٍ في الكون: أنه مخالفٌ لما أجمع عليه العقلاء وأربابُ الملل والديانات في كل حينٍ، إلا مَن شذَّ، وقد دلَّت الأدلةُ العقلية والكونية على وجود إلهٍ خالقٍ لهذا الكون مدبرٍ لشؤُونه، هو الله –تعالى-؛ فكل موجودٍ في الكون يمثل آيةً تدل (على

(١) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٥٨.
(٢) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٥٩.

مدلُولاتٍ كثيرةٍ: فهي من حيث إنها لم تكن موجودةً ثم وُجدت: دلت على وجود المؤثِّر، وعلى كونه قادرًا ...)[1]، وقد نطق العلم الحديث: بـ (أن جميع ما في الكون يشهد على وجود الله – سبحانه-، ويدل على قدرته وعظمته)[2].

٢- ومع نفيهم وجودَ الإله، نفَوا نسبة الشر إلى مُوجِدٍ، فضلًا عن يكون الموجِد أزليًّا أبديًّا، وهو ما يردِّده ملاحدةُ العُصور الحديثة والمُعاصرة؛ حيث يقول قائلهم[3]: (إن عقيدة الله - المأثورة - نسيجٌ من المتناقِضات،... أيُّ إلهٍ طيبٍ ذلك الذي يحتدم غضبًا بلا انقطاع،...)!

٣- أما عن قولهم بالتناسخ وما يرتبط به: فقد سبقت إشارةٌ إلى الردِّ عليه.

(ب) اليوچيَّـة الحديثـة[4]: وهي مذهبٌ يؤمن أنصارُه بإلهٍ واحدٍ أزليٍّ أبديٍّ مبرأٍ عن النقائص، لذا وُصفت فكرة الألوهية عندهم: بأنها سامِيةٌ جليلةٌ، وهذا ينعكس على موقف المذهب من قضايا الأخلاق وغيرها؛ فسبيل الوصول إلى المثل الأعلى: يكون بمراقبة الإنسان لجميع أعضائه ونجاحه في السيطرة عليها، حتى يتخلص من سلطان المادة عليه، فتنكشف له المحجُوبات، ويعلم بكل شيءٍ، وعندئذٍ يقال: إنه غاب عن الكل وتفانَى في الكل الأول، والله عندهم واحدٌ، وهو مصدر الخير، فمن أراد الواحد: فقد أراد الخيرَ للمخلوقات جميعًا بلا استثناء.

(١) الإمام الرازي، التفسير الكبير، ج٤ ص١٧٣. ويراجع عن أدلة وجود الله –تعالى-: الشيخ الأشعري، اللمع، ص١٠٧-١١١. وأيضًا: السعد التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص١٥-٢٤. والسنوسي، شرح الكبرى (عمدة أهل التوفيق والتسديد)، مصطفى الحلبي، ط١، ١٣٥٤هـ، ص١٣٣.

(٢) ميريت ستانلي كونجدن، درس من شجيرة الورد، مقال في كتاب: الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوڤر، ص٢٦، ويراجع: الكتاب المذكور، ص٣٢ وما بعدها، دار القلم- بيروت، دون تاريخ.

(٣) هو: دولباخ، (ت: ١٧٨٩م). يراجع: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص٢١١.

(٤) يراجع عن هذه المدرسة: د. الحيني، في العقائد والأديان، ص١١٤. وأيضًا: د. الندوي، الهند القديمة، ص١٠٨.

وأقول: إن في هذا المذهب سُموٌّ عقديٌّ، ترتَّب عليه سموٌّ خُلقيٌّ، يكون خالصًا من الشوائب، متى تحقَّق عدم مغالاتِهم في القول بالتخلص من الماديات كليةً، فهذا مما لا سبيل إلى تحقيقه بالنسبة للإنسان؛ إذ هو مكونٌ من شقَّين: مادي وروحي معًا، غير أنه يُمكن ضبط الماديات وتهذيُبها وتقويمُها، أما استئصالُها تمامًا: فلا سبيل إليه؛ إذ هو استئصالٌ للإنسان نفسِه.

وقد ذكرتُ أبرز الاتجاهات الهندية، لأنها مما يجدر معرفته؛ لسرَيان بعضِ آرائها، إلى الفكر الإسلامي، فتأثَّر به البعض، ولفَظَه البعض الآخر، ونقَدَه ومحَّصهُ بعضٌ ثالثٌ[1].

المطلب الثالث: الخير والشر عند الفُرس

(أ) في الفارسية الأولى: تظهر **الزرادشتيَّة[2]:** نسبة إلى (زرادشت، ٦٦٠-٥٧٣ ق م). وقد قيل: إنه نادَى بإلهٍ أزليٍّ أبديٍّ واحدٍ للكون كله، هو: (أهورا مازدا)؛ وهو واحدٌ لا شريك له، لكن له خصمٌ ليس في مرتبته الرفيعة، يسمى: "دروچ أهرمان"، إلهٌ أزليٌّ، وليس أبديًّا، هو مصدر الشر والأفعال الرديئة في العالم، وسيهزمه إله الخير، ثم يُعدمه هو وأنصاره، بانتهاء الرذائل من الأرض[3].

والتعبير بـ (إلهٍ واحدٍ للكون كله): تأكيدٌ على أن التثنية هنا – رغم وجودها - ليست على حقيقتها؛ فأصل الكون عنده: يرجع إلى (وجهَين للموجود الأول الواحد،... مبدأ الشر: يمثِّل جزءًا من جوهر الإله

(١) يراجع في ذلك: أ. د. نعيم، أ. د. حجازي، في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٤. د. الكردي، الألوهية وصلتها بالعالم، ص٧٦-٩٢.

(٢) يراجع عن الزرادشتية: الإمام الشهرستاني، الملل والنحل، خرجه: محمد بن فتح الله بدران، ص٥٨٣-٦١٦، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤م. وأيضًا: أ. العقاد، الله، ص٧٨. د. الحيني، في العقائد والأديان، ص١٦٤.

(٣) قيل: من الغُموض والاضطراب، القول بأن الزرادشتية مذهبُ توحيدٍ؛ إذ الأصل عندهم: القول بالحلول. يراجع: د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بالإسكندرية، ط٤، ١٩٦٦م، ج١ ص١٩٢، ١٩٣. وسيأتي توضيحُ ذلك.

نفسه...)[1]؛ فالخالق للكون فعلًا: هو "أهورا مازْدا"، لكن لا يجوز أن يُنسب إليه الشر والظُّلمة والفساد، وأن هذه المذكورات وشِبهها: ظهرت من امتزاج النور والظُّلمة، ثم يغلب النورُ الظلمةَ. فأهرمان: لم يخلق شيئًا في العالم، بل لا عمل له في الكون، فقط كلما خلق "أهورا" خيرًا، سعى "أهرمان" إلى إيجاد شبه ظلٍّ من الشر لهذا الخير، فالنور والخير هو الذي نجزمُ بوجوده وجودًا حقيقيًّا، بينما وجود الشر: بالعرَض[2].

ومع قولهم إن "أهرمان" أزليٌّ كـ "أهورا"، لكن أهرمان ليس باقيًا أبديًّا، بل إن الخير سيتغلَّب على الشر في هذا الوجود، وعندئذٍ يتلاشَى "أهرمان" ويَفنى، فإله الخير في الكتاب المقدس للزرادشتية: أسمى من أهرمان من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.

ومع سُلطة إله الخير وتصرفه في الموجودات، لكنه لم يَسلب من البشر إرادتَهم، بل لكلٍّ من الأخيار والأشرار من البشر إرادةٌ وحريةٌ، وبرهان ذلك: وجود الكذب والشر وانتشارهما وانتصارهما أحيانًا على الخير، مما يدفع "زرادشت" إلى التشاؤم وعدم سلامة مِزاجه.

وفي القرن الرابع الميلادي - بعد موت زرادشت -، نُودي في الزرادشتية بالتوحيد؛ واعتقاد أن الإله واحدٌ فقط، لا إله معه ولا إله غيره، هو "مازدا"، المشتمل على روحَين: خيِّرُ، وشرِّيرٌ، و"أهرمان" ليس خصمًا لمازدا، بل هو خصمٌ لروح القدس الكامنة في "مازدا"[3].

وأقول: مع تعدُّد الديانات القديمة، إلا أن أهم ما يميز الزرادشتية: (أنها بُنيت على أساسِ مبدأ تعميم الخير وإبادة الشر)[4] – كما سيأتي -، والسبيل إلى تحقيق هذه الغاية النَّبيلة: تحقيق العمران البشري الناجح على سطح الأرض؛ بنشْر الخصُوبة وتقوية النوع البشري.

(1) د. محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: أ. د. حسن الشافعي، أ. د. محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص١٨-١٩.
(2) يراجع: أ. د. علي عبد الفتاح المغربي، الفكر الديني الشرقي القديم، مكتبة الحرية، دون تاريخ، ص٥٠.
(3) يراجع أيضًا: أ. د. حجازي، أ. د. نعيم، في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٥-١٤٦.
(4) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٨٧.

نعم، قالت الديانات القديمة بوجود الخير والعدل، غير أن هذه الديانات لم تتَّخذ خطواتٍ نظريةٍ ولا عمليةٍ ـ جادَّةٍ ـ تدعو إلى تحقيق غايةِ: تعميم الخير ومحاربة الشر، كما فعلت الزرادشتيةُ؛ فمثلًا:

الخُصومة التي قامت بين "أوزيريس" و"ست" في الديانة المصرية القديمة[١]: لم تكن خصومةً استحالت إلى حربٍ بين الخير والشر، بل هي حربٌ نَشبت لتحقيق منفعةٍ دُنيويةٍ، رغم أن هذه الحرب قد انكشفت عن تحقيق قدرٍ لا بأس به من الخير والعدل، إلا أنه لم يكن مقصُودًا لذاته، فلم تخرج فكرة العدالة في المصرية القديمة عن أن تكون: أسطورةً ممثَّلةً، بينما العدالة لدى الزرادشتية: غايةٌ يُسعى إليها[٢]؛ فقد أعلن "زرادشت": (أن الخير سيعمُّ الكونَ كله، عندما تسُود الفضيلة، وينهزم إلى الشر "أهرمان"، الذي هو العدوُّ الأوحد لـ "أهورا")[٣]، عدوٌّ دائمُ الحرب، مُستقويًا بأنصاره وأعوانه، الذين هم من أهل الفساد والرذائل، وقد نادى "زرادشت": بوجوب مجاهدة كل مؤمنٍ لهذه الرذائل وأعوانِها، ومقاتلتِها وقتلِها؛ بُغية القضاء عليها؛ ليحلَّ الخيرُ محلَّها.

وبعد الموت: تُنعَّم الروح أو تُعذَّب، ويتلاشَى إله الشر وينصهرُ، ويستقر كلٌّ من السعداء والأشقياء في مستقرهم الأبديِّ، الذي لا تغْيير ولا تبديل فيه بالنسبة للنعيم وللعذاب. ثم قالوا بانقطاع العذاب عند أمدٍ مُعينٍ، عنده يلتحق أصحابُ الجحيم بالمنعَّمين الأخيار، ويتحقق السلام النهائي[٤].

نعم، يُحسب للزرادشتية: أنها – على رأْيٍ ـ أثبتَت إلهًا واحدًا موصُوفًا بالكمالات، وإن قيل: إنَّ رأْي زرادشت في الألوهية وسَطٌ بين الوثنية الأولى والتوحيد الخالص، فمع إثبات الإله الواحد، لا بد من القول بعموم إرادته لكل كائنٍ، وهذا يهدم زعمَهم: أن الإله ليس خالقًا للشر. ثم إنه أثبت المعادَ والثوابَ والعقابَ، وقال بغلبة الخير على الشر دائمًا.

ولآرائه أثرٌ لا ينكَر على: الفكر اليوناني القديم، والفكر المسيحي،

(١) يراجع: الإمام أبو زهرة، الديانات القديمة، ص١١.
(٢) يقارَن: د. الحيني، في العقائد والأديان، ص٧٨-٨٨.
(٣) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٨٨.
(٤) يراجع: أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص١٩٠-١٩٧.

والفكر الغربي الحديث[1].

(ب) والمانوية: نسبة إلى الصُّوفي المتنسِّك (ماني، ٢١٦-٢٧٤م)[2]، وقد عُرف بالتشاؤُم وعدم التفاؤل بانتصار الخير على الشر، فلا بارقة أمل عنده في صلاح حال الوجود؛ لأنه يرى: تكوُّن العالم من مبدأَين أزليَّين متكافئَين تمامًا، هُما: إله الخير أو النور، وإله الشر أو الظُّلمة، فهُما أصلان يختلفان (من حيث: الجوهر، والنفس، والفعل، [والحيِّز]، والجنس، والصفات)[3]؛ فجوهر النور: حَسنٌ طيبٌ، وجوهر الظُّلمة: قبيحٌ خبيثٌ. ونفس النور: عالمةٌ كريمة، ونفس الظلمة: جاهلةٌ سفيهةٌ. وفِعل النور: الخير والصلاح، وفِعل الظلمة: الشر والفساد. وحيِّز النور: جهة الفوق، وحيز الظلمة: جهة السُّفل. وله مؤلفاتٌ يشرح فيها قولَه بالثنائية، مثل: الفرائض، وسِفر الجبابرة.

وذهب "ماني" إلى أن مصدر الخير والبركة في العالم: هو النور، ومصدر الشر: المادةُ والظُّلمةُ[4]، ومصدر الشر في الإنسان: جسده المادي؛ لأنه سِجنُ النفس، وهي نورانيةٌ، لذا ينادي ماني بضرورة التخلص من الجسد، أو العمل على إفناء هذا العالم المادي؛ باتخاذ وسائل للقضاء على النوع البشري، كحظر الزواج، أو أيِّ وسيلة من وسائل التدمير، مما لا يتلاءم وطبيعة الفرس الذين زرع فيهم زرادشت محبة هذه الحياة وما فيه من متاع ولذةٍ، ومن ذلك: الأخذ بأسباب القوة والإخصاب؛ ليكثر النسل، ويساعد في تحقيق هذه المتع والملذات.

(١) يراجع أيضًا: أ. العقاد، الله، ص٧٩-٨٤. أ. د. المغربي، الفكر الديني، ص٥٠.
(٢) اختُلف في ماني: هل هو ابن فاتك، أم ابن برماين الثنوي؟ وهل هو نبيٌّ يوحَى إليه، أم كان متبعًا للمسيح عليه السلام، ثم خالف رجالَ الدين، فأُسقطت رتبتُه؟ وعلى كلٍّ: كان له أنصارٌ وأتباعٌ. يراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ص٦١٩. وأيضًا: د. إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص٢٢.
(٣) د. المغربي، الفكر الديني الشرقي، ص٥٦. ويراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ص٦٢١-٦٢٤.
(٤) وأصل العالم مكونٌ من امتزاج النور والظلمة عندهم. يراجع: أ. د. المغربي، الفكر الديني، ص٥٨. وأيضًا: أ. العقاد، الله، ص٨٧. ويراجع عن تأثير هذه الأفكار على الفلسفة القديمة (عامة)، وعلى "ليبنتز، ١٦٤٦-١٧١٦م" و"شوبنهور، ١٧٨٨-١٨٦٠م" في الفلسفة الحديثة (خاصة): د. إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص٢٧.

كذا الزرادشتية تدعُو إلى العمل على تخليص العالم من الشرور؛ بأن يتم امتزاج مملكة الشر بمملكة الخير، حتى يتحقق الخيرُ الكامل ويتلاشَى الشر مطلقًا، ويتحقق السلامُ في العالم. وهذا ما لم تقُل به المانوية، بل ترى: استمرار التنافرَ والتعانُد والتباعُد بين الخير والشر، واستحالة امتزاجهما.

وبهذا التشاؤُم القاتم، وما تبعه من ضعفٍ وحرمانٍ من مُتع الدنيا المباحة، نفَر الفُرس من المانوية وتذمَّروا بمحتوياتها، حتى أُحضر "ماني" بين يدَي ملِك الفُرس، فأقرَّ ماني بالآراء السابقة، ولُبها: استحالةُ التخلص من الشر، لا وسيلة للخلاص منه إلا بتدمير العالم كلـه. وهنا أمَـر الملِك بتطبيـق المبادىء المانوية - القاضية بالإفناء والتدمير - على "مانـي" نفسِه، فأمر بقتله، فقُتل.

وبعد القرن السابع الميلادي، ضَعُفت – أو تلاشت – الديانات الفارسية وتهاوَت؛ بسبب: قوة مبادىء الإسلام، ووسطيته، وعدم الكهنوت فيه، وفرَّ إلى بلاد أوربا، مَن ينتصر لمبادىء المانوية.

تعقيب:

١- أما قولهم بأصلَين للعالَم: فمَردودٌ بما دلَّ على وحدانيته –تعالى-، وقد سبقت إشارةٌ إلى ذلك.

٢- كما سبق التعقيب على ما يتعلق بالتشاؤُم.

٣- وقد قيل: إن للمانوية وجهةً أخلاقيةً في الشريعة؛ فيرَون: أنه لا يَدخل في الدِّين إلا مَن كان قادرًا على قمْع شهواته ومُعرِضًا تمامًا عن الطعام والشراب والنكاح!

وقد سبق القول: بأن هذا غلوٌّ ممقُوتٌ؛ لِتجاهُله طبيعةَ الإنسان.

٤- وقد فرض ماني اعتقادات وعبادات، تهدف إلى تحقيق السلوك الخيِّر، مع اختلاطها بالخُرافات تارةً، وبالغُلو تارةً أخرى، واتِّسامها باعتدال في بعض الجوانب تارةً ثالثة[١].

٥- وكان للمانوية تأثيرٌ على البلاد الأورُبية؛ إذ نَشرت هناك البذورَ المهِّيئة لميلاد مذاهب اجتماعية كثيرة، من شيوعية واشتراكية ونحوهما من المذاهب المتطرفة! كذا كان لها امتدادٌ في البلاد الإسلامية، يسعى حثيثًا لنشر الزندقة والإلحاد[٢]. وهذا يدل على ضرورة التعرف على هذه الآراء القديمة؛ لأنها لم تمُت كليةً – كما يُتوهم -، بل أُحييَت وأُعيد نشرُها والتَّرويج لها، ربما في ثوبٍ جديدٍ.

(ج) أما (مزدك): الذي جاء أواخر القرن الخامس الميلادي، بعد (ماني)، فقال: بوجود إلهَين للخير وللشر، كقول المانوية من قبل، لكن خالفهم مزدك: بذهابه إلى أن فِعل النور على سبيل القصد والاختيار، بينما تفعل الظُّلمة اتفاقًا، ويصف النورَ: بأنه عالِمٌ حساسٌ، ويصف الظلامَ: بالجهل والعمى، (ومع قول مزدك بالأصلَين القديمَين – النور والظلمة – إلا أنه أرجع هذَين الأصلَين إلى أصولٍ ثلاثةٍ: الماء والنار والأرض، ولما اختلطت، حدث [عنها] مدبر الخير ومدبر الشر، فما كان من صفوها: فهو مدبر الخير، وما كان من شرها: فهو مدبر الشر!)[٣]. كما نادَى مزدك بالإباحة والاشتراكية بين الناس في الأموال والنساء والأولاد، وأن الاشتراكية المذكورة هي سبيل إزالة الشر! ولما استشرَى شرُّ هــذه الآراء، ناظره "الملِك: أنو شروان، ت: ٥٧٨م"، فانقطع مزدك، فقتَله "أنو شروان" هو وأتباعَه[٤]!

(١) يراجع: أ. د. المغربي، الفكر الديني الشرقي، ص٦٠-٦٣.
(٢) يراجع: أ. د. حجازي، أ. د. نعيم، في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٧.
(٣) أ. د. المغربي، الفكر الديني الشرقي، ص٦٨. ويراجع: د. إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص٢٤-٢٥.
(٤) يراجع: أ. د. حجازي، أ. د. نعيم، في الفلسفة الإسلامية، ص١٤٨.

تعقيب:

١) أما القول بأصلَين أو بثلاثة: فيُبطله أدلة وحدانية الله – تعالى-.

٢) وأما القول بشيوعية النساء والأموال: فقد اتخذه أفلاطون قولًا معتبرًا في فلسفته الاجتماعية: فقد قسَّم المجتمعَ إلى طبقتَي: الحُكام والجُند، والشَّعب. ولكل طبقةٍ منهما نظامٌ خاصٌّ في التملُّك وتحديد النسل وتحسينه. أما طبقة الحكام والجنود: فقائمة على شيوعية المال والنساء والأولاد. وأما طائفة الشعب: فلكل واحدٍ حق التملك ونظام في الأسرة، بقيود [١]!

وهو تطبيقٌ حرْفيٌّ بليغٌ لدعوات "مزدك"، مبنيٌّ على أخطاءٍ فادحة؛ إذ يتجاهل الغرائزَ والاحتياجات الإنسانية؛ من حاجةٍ إلى تملُّك المال والاختصاص بالنساء والأولاد، بضوابط مشروعة، فالقول بالشيوعية في ذلك: نفيٌ للمحبة، وليس توسيعًا لها - كما زعم -، فهو فكرٌ من اختراع أبالسةٍ يُعادون البشر، (بقصْد تحويل هذا الكون إلى مسرحٍ للشقاء الدائم)[٢].

٣) لقد كانت آراء المزدكية خطرًا داهمًا مباشرًا على الإسلام والمسلمين وكيانهم؛ فدعوتُهم إلى الشيوعية والاشتراكية كانت على صلةٍ قويةٍ بحركات غُلاة الشيعة[٣]، وقد انعكس ذلك على المجتمع، مما دعا المسلمين إلى الاهتمام بكشف حقيقة هذه الدعوات الباطلة وتزييفها، وبيان ما يتعلق بأحكام ذبائح هؤلاء ومناكحتهم؛ فيرَون أنه حرامٌ؛ لِعدم اعتناقهم دينًا كتابيًّا، كذا حكْم هؤلاء – المزدكية -: أن يُستتابوا، فإن تابوا قُبلت توبتُهم، وإن أبَوا: قتلهم وليُّ الأمر[٤].

٤) وقد قيل بتأثير بعض المعتقدات الفارسية الخاصة بالوحدانية، في جوانب من الفكر الفلسفي الإسلامي بصفةٍ خاصةٍ؛ لانتشار آراء الفُرس في البلاد الإسلامية، عقيب الفتح الإسلامي لبلاد الفرس.

(١) يراجع: أ. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٠-١١١. كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص١١٠-١١٥.
(٢) د. إقبال، تطور الفكر الفلسفي، ص٢٥.
(٣) كالإسماعيلية، والقرامطة. يراجع: أ. د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، ج١ ص٢٠٥.
(٤) يراجع: أ. د. المغربي، الفكر الديني الشرقي، ص٦٨-٦٩.

وهو رأيٌ غير دقيق؛ لأن "الشرك" هو عماد المعتقدات الفارسية، وهذا ما لم يقُل به مسلمٌ. وإذا كان من أثرٍ سلبيٍّ يُذكر: فإنما هو في مبالغة الفلاسفة ومَن تبعهم في الكلام على وحدانيته –تعالى-، مِن نفيهم صفات المعاني، مع إيمانهم الكامل بوحدانيته –تعالى-. وردًّا على غُلو الفرس في موقفهم من الشر، (نفَوا وجود الشر في العالم، وقالوا: إن الشر نسبيٌّ؛ فالشر: عدمُ الخير أو ما ينفع)[1].

المطلب الرابع: الخير والشر في الفلسفة الصِّينية

إن الفلسفة الصينية، تُنظِّم السلوكَ الإنسانيَّ وتعمل على إصلاح الأخلاق العملية في الدنيا[2]، لذا عُرفت بسمُو مبادئها الأخلاقية، بحيث عُدت الأخلاقُ لُبَّ الثقافة الروحية للصينيين، فسُمو الأخلاق عندهم مما أدهش العلماءَ، ولدَيهِم ربْطٌ واضحٌ بين المظاهر الطبيعية والأخلاق[3]؛ كقولهم: إن الاحترام يجلب الغيثَ، وحكمةَ المَلِك تجلبُ الهواءَ في الوقت المُراد، ونحو ذلك، ومن ثَم أوجبُوا لتحقيق الفضيلة المطلوبة: الإتيان بالفضائل كلها، لا ببَعضها، وكلما أتقن الإنسانُ تحقيق أكبر قدر من الفضائل، كلما كان موصُولًا بالسماء – الإله -، وأكثرَ نصيبًا من الخير الذي وُهبه من السماء.

والمشهور عندهم: عبادة الأسلاف والأبطال، لذا فـ (الخير والشر عندهم: هو ما يُرضي الأسلافَ أو يسخطهم من أعمال أبنائهم، فما أرضَى السلف: فهو خيرٌ، وما أسخطهم: فهو شرٌّ)[4]، ثم مزجُوا عبادة الأسلاف بعبادة العناصر الطبيعية بعد أمدٍ، وتحديدًا في القرن العاشر الهجري.

(1) أ. د. حجازي، أ. د. نعيم، في الفلسفة الإسلامية، ص١٥٠.
(2) لأنهم لا يؤمنُون بالآخرة أصلًا! بل لا خوض لهم في مباحث ما وراء الطبيعة! راجع: الإمام أبو زهرة، الديانات القديمة، ص٧٣. هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص٤٥-٦٥.
(3) يراجع أيضًا: الإمام أبو زهرة، الديانات القديمة، ص٦٦-٦٧، ٧٤.
(4) أ. العقاد، الله، ص٧٢.

ويرَون أن الإله الذي يمنح الخيرَ لأرباب الفضائل: في أرقى مراتب الكمال الخُلقي؛ فهو لا يَظلِم ولا يحابِي ولا يُنزل الآلامَ بالبشر لمجرد هوًى عنده – أي عند الإله -، ولا يطرد المحسنَ من رحمته، ولا يعفُو عن الآثم إلا إذا أقلع عن ذنبه، فليس كـ (آلهة البابليين والعبرانيين، وإنما هو إلهٌ فاضلٌ؛ يمنح النعمةَ والسعادة للأخيار، ويقسُو إلى أقصى حدود القسوة على المجرمين والأشرار)[1].

و"**الكونفشيوسية**"[2] الصينية، لبُّها: الجواب على سؤال: (كيف يمكن تحقيق الخير والسعادة؟)[3]، يرى أنصارُها: أن الانقياد للهوى سوءٌ وشرٌّ ورذيلةٌ واضطرابٌ، نتج عن عدم الانسجام والخضوع لقوانين الطبيعة؛ إذ الانسجام معها والانقياد لها، يثمر الفضائل والكمالات الخلقية؛ (لأن الطبيعة في ذاتها: ليس فيها شرٌّ ألبتة)[4]، فيرَون أن الإنسان فُطر على الخير، لو تُرك وفطرته الأولى، لَما فعل إلا الخير، لكن لما كانت له إرادة، قد ينزع إلى فعل الشر[5]، لذا يجب بالأصالة على الحكيم: السعيُ إلى إعادة الانسجام إلى أيِّ شيء فَقَد الانسجامَ، وترتب على فقْده السوء والشرُّ، فالانسجام: هو القانون العام الذي يحكم الكونَ، فوجب تحقيق الاعتدال؛ حتى يسُود النظام في العالم كله، من سمائه وأرضه.

وأقول في التعقيب:

١- مما يُحسب لهذه المدرسة: الاهتمام الواسع بالمبادىء الأخلاقية، وما يتعلق بذلك، من الحثِّ على الفضيلة والنهْي عن الرذيلة؛ إذ الفطرة الأولى: على الخيْر.

٢- أما عبادتهم الأسلاف ومظاهر الطبيعة: فالظاهر مِن وصْفهم الإله بالكمالات، أن عبادتهم لغيره: كان طورًا انتهى إلى التوحيد؛ وإلا فعبادةُ ما سواه –تعالى-: باطلةٌ بالأدلة المثبتة لوجود الله ووَحدانيته.

(١) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص٢٢٥، ويراجع أيضًا، ص٢١١، ٢٢٤.

(٢) الكونفشيوسية: نسبةً إلى فيلسوف الصين الأول: كونفشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق. م): من أسرةٍ أرستقراطية، لذا كان منظِّرًا سياسيًّا، وسعى إلى استعادة القيَم والمبادىء والتراث السابق والمحافظة عليه، وأسَّس مذهبًا أخلاقيًّا واجتماعيًّا، واتخذ منهجًا كتابيًّا يُشبه الكتاب المقدس. يراجع: جفري بارندر، المعتقدات الدينية، ص٢٨٤-٢٨٥.

(٣) كولر، الفكر الشرقي، ص٣٥٠، ويراجع تفصيلًا، ص٣٣٣ وما بعدها، ٣٥٨، ٣٦٦.

(٤) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص٢٥٧. وينظر أيضًا: هـ. ج. كريل، الفكر الصيني، ص٥٨.

(٥) يراجع: الإمام أبو زهرة، الديانات القديمة، ص٧٤-٨١.

٣- كذا الربط بين مظاهر الطبيعة والأخلاق: قيل: الظاهر أنهم قصدوا منه الحثَّ على التحلي بمكارم الأخلاق، من قَبيل قوله –تعالى-: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [الأعراف: ٩٦]. لكنهم إن اعتقدُوا التلازمَ العقليَّ بين المظاهر الطبيعية وما يترتب عليها، بما ينفي تأثير الإلهِ في المسبَّبات: فهو باطلٌ قطعًا[١].

المطلب الخامس: الخير والشر في الفلْسفتَين اليهوديَّة والنصرانيَّة

إن الشعب اليهوديَّ: دينيٌّ مَحضٌ، لا تُعد الفلسفةُ من مكوناته الثقافية الجوهرية، باستثناء قضايا مثل: الشر، شغلت مفكري اليهود؛ لتَساؤُلهم عن كيفية صدور الشر عن الكائن الذي هو خيرٌ محضٌ؟ بل قيل: إنها المشكلة الأولى التي طرأت للعقل اليهودي مع بدء تحقيقه للبحث والنظر العقلي[٢].

فإما أن يُجاب: بأن الشر يصدر عن الخير: وهو تناقضٌ. أو يجاب: بأن الشر لم يصدر عن الإله، وحينئذٍ: إما القول بأن الشر لا موجِد له، بل وُجد من تلقاء نفسه، أو يقال: أوجده إلهٌ غير الله. وفي هذا القول إثبات موجوداتٍ لم تصدر عن الإرادة والقدرة الإلهيَّين.

ذهب مفكرو اليهودية: إلى القول بعدم وجود الشر أصلًا[٣]، لم يكن موجودًا قبل بدء الخلق، ولا مع بدء الخلق، بل يرَون: أن الإله لا يريد إلا الخير، وما نشأ الشر إلا مع وجود الإنسان في الأرض، ووُجدت معه الشهوة والنظر العقلي وأخلاقٌ متعددةٌ، وها هنا بدأ الإنسان جهادَ الشر – المادة -، وأرهقَه هذا الجهاد وأتعبه، وما أُرهق وأُتعب، إلا بسبب خطيئته التي اقترفها قبل أن ينزل إلى الأرض، فعُوقب بالإرهاق والتعب؛ (لأن

(١) يراجع: الشيخ الدردير، شرح الخريدة، دار الإحسان بالقاهرة، ط١، ٢٠١٨م، ج١ ص٣٩٥-٤٠٠.

(٢) يقارَن: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص١٥٧، ١٩٤-٢٠٣.

(٣) ومن ذلك: تصريح موسى بن ميمون (ت: ١٢٠٤م): بأن الشر حِرمانٌ؛ أيْ: هو نقصُ الخير؛ فما يُرى شرًّا، سببه الحرمان من الفضائل البشرية والمعرفة، ولا سبيل إلى إزالة هذا الحل: إلا عن طريق الإله المُحسن، ولن يفعل هذا الإله الكثير بقصد التخفيف من آلام المعاناة. وقد فصَّل ذلك في كتابه: دلالة الحائرين، تقديم: حسن اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ص٤٩٢-٥٠٤.

الروح والمادة في أصلهما: ليس فيهما شرٌّ، وإنما الشر يتكون من اصطدامهما ومهاجمة كلٍّ منهما للآخر)[١].

أما المسيحية: فقد سبقت إشارة إلى أن الأخلاق فيها قائمةٌ على المحبة، فأساسها: الوجدان، بل عُرفت الأخلاق عندهم: بالأخلاق العاطفية. وصرح فلاسفتها بأن المصدر المباشر للخير والشر: هو الله –تعالى-، ومتى انقطعت صلة الأخلاق بالله، تحوَّلت إلى رذائل. و"المحبة" ركنٌ في منظومة الأخلاق عامةً، لكن عمَّقت من مدلوله حتى جعلته (واجبًا واضحًا يُلزم به كل إنسان؛ إذ نصَّت المسيحية على أن الناس جميعًا أبناءُ الله، ومن ثَم كانوا إخوةً)[٢]، ومن هنا تحتم عليهم التخلق بالمحبة، بل نقلوا عن المسيح – عليه السلام -: (أحبُّوا أعداءَكم، باركوا لاعنيكم، أحسِنوا إلى مبغضيكم، وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم...)[٣].

وربَطت الثوابَ والعقابَ بعد الموت: بالأخلاق؛ فبعد الموت يحصد العاملُ ثمرةَ عمله في الدنيا؛ إنْ خيرًا: فخيرٌ وثوابٌ، وإن شرًّا: فشرٌّ وعقابٌ، لكن يجب على الإنسان أن يؤمن يقينًا بشمول رحمة ربه ومغفرته للعاصي إذا ندم وتاب وصدَق في توبته، فالسعادة الحقة: في مملكة الله في العالم الآخر، لا في هذا العالم الدنيوي[٤]، والخير المطلق عندهم: لن يتحقق في الدنيا، وما يُوجد منه في الدنيا: ضَئيلٌ جدًّا، بالقياس إلى ما يتحقق منه كاملًا في الحياة الآخرة[٥].

وبعد، فقد عرضتُ أبرزَ الآراء في المسألة المقصودة، لأخلص إلى: أن الحضارات الشرقية القديمة، التي وُجد فيها دينٌ ومعتقداتٌ، وبحثٌ وفكرٌ، كانت غايتهم القصوى من العِلم: تحقيقَ النجاة من الشر، وهذا يَصدُق بجلاءٍ على: الهُنود والفُرس والصِّينيين[٦].

(١) أ. د. غلاب، الفلسفة الشرقية، ص٣٣٥. ويراجع: د. الحيني، في العقائد الأديان، ص٢١٦، ٢١٧.

(٢) أ. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص١٥٣. ويراجع: جفري بارندر، المعتقدات الدينية، ص١١٣. ويقارن: أ. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٥، ٤٠٩.

(٣) انجيل متى، ٥:٤٤. وينظر: إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ترجمة وتعليق: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص١٤٧-١٦٩. وأيضًا: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص١٦٦-١٦٧.

(٤) يراجع: أ. د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، ص١٥٤.

(٥) يراجع في ذلك: أ. د. محمد غلاب، الأخلاق النظرية، ص٢٧-٢٩.

(٦) يراجع: أ. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المقدمة، ص: د.

المبحث الثاني

أثر مُشكلة الشر على الإلحاد

عرضٌ ونقدٌ

وفيه: مقدمةٌ، وتمهيدٌ، ومطلبان:

مقدمة: يتبين مما عرضتُه سابقًا:

١- أن قضية الشر في الفكر الشرقي القديم، لها تأثيرٌ على الفلسفات التالية لهذا الفكر، كما سبقت الإشارة إليه: مِن تأثُّر "أفلاطون" بآراء "مزدك". وتأثر "شوبنهور" بالبوذية وبالمانوية، وتأثر الحضارة الآسيوية بالتعاليم البوذية، وغير ذلك.

٢- وأن القضية قد دفعت البعض إلى القول: بعدم نسبة الشر إلى قدرة الإله وإرادته أصلًا! أو القول بنْفي الإله! وقول آخرين: بتعدُّد الآلهة! وذهاب غيرهم: إلى الإغراقِ في التشاؤم وإنكار وجود الخير أصلًا! أو إلى القولِ بالتناسخ، ومنه: استحالة الخيِّر إلى مَلَكٍ والشرِّير إلى نباتٍ ونحوِه إلى أن يطهُر!

٣- كذا طوَّع آخرون القضية، لإنكارِ بقاء العذاب الأُخروي للأشرار والقولِ بانقطاعه عنهم. وتخبَّط مَن قال: بالاشتراكية في النساء والأموال والأولاد، كسبيل أوحد للقضاء على الشرور والآلام!

تمهيدٌ في تعريف الإلحاد – اختصارًا -:

"الإلحاد" في اللغة: المَيل والانحراف والعدُول عن المقصُود؛ قال – تعالى-: {لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ} [فصلت: ٤٠]؛ أي يميلون إليه. والمُلحد: هو الجائر عن الحق؛ يقال: ألحدَ في دين الله؛ أي حادَ عنه وعدَل. ولحدَ: لغة فيه. وسُمي اللَّحد بذلك: لكونه في ناحيةٍ[١].

(١) يراجع: ابن منظور، لسان العرب، مادة (لحد)، دار صادر- بيروت، دون تاريخ، ج٣ ص٣٨٨.

أما الاصطلاح المعاصر للإلحاد: فهو إنكار وجود الله –تعالى-. أو يقال: هو "إنكار المعلوم من الدين بالضرورة"؛ أي: إنكار ما اشتهر واتُّفق عليه؛ حتى صار كالضروري. ويلحق بالإنكار: الشكُّ، والاعتِراضُ ونحوُهما[1].

وأقسِّم الكلام هنا، إلى مطلبَين:

الأول: وجود الشر أو عدم وجوده، مع ملاحظة ما سبَق ذِكْره عن ذلك، أثناء عرْض الآراء السابقة.

والثاني: القول بنفْي الصانع الحكيم، أو بتعدُّده؛ لوجود الشر- والرد عليه.

المطلب الأول: وجود الشر أو عدم وجوده

لقد تعدَّدت الآراء في الشر من ناحية: هل هو موجودٌ أم لا؟ وأبرزها:

أ) رأْي فلاسفة الإسلام: وقد ذهبوا إلى القول بأن الله –تعالى- خيْرٌ محضٌ، فلا يُتصور صدور الشر عنه، بل لا يصدر عنه إلا الخير، فالأفعال الإلهية كلُّها خيْرٌ، وما يتراءَى من صورٍ للشر في بعض الموجودات: فعارِضٌ، فوجود هذا الشر غير مقصودٍ لذاته، بل هو مقضيٌّ بالعرَض، أما الخير: فمقضيٌّ بالذات؛ ويمثَّل لذلك: بمطرٍ غزيرٍ تَهدَّم على أثره بيتٌ لفقير، أو مات شخصٌ غرقًا، لكن في المقابل: حصل خيرٌ كثيرٌ به حياة الإنسان والحيوان والنبات، لذا يقول أهل البادية إلى الآن: "مطَر الخيْر"، فالشر المترتب على المطر: قليلٌ وطارىءٌ، بالقياس إلى الخيرات الكثيرة المترتبة عليه، لذا لا يُترَك الخيرُ الكثيرُ لأجل الشر القليل، لأن تركَه سفهٌ، لا يليق بالإله، وهذا قولُ كل منصفٍ عاقلٍ[2].

(1) يراجع: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ١٩٨٢م، ج١ ص١١٩. أ. د. يحيى هاشم فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، دار الآفاق العربية، ط١، ١٤٢٨هـ، ص٢١-٣٨.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق: آية الله الآملي، مركز الإعلام الإسلامي، إيران، ط١، ١٤١٨هـ، ص٤٥٠.

فـ "ابن سينا[1]" يرى: (أن وجود مبادىء الشر في الطبيعة: هو من القسم الثاني)[2]؛ ويعني به: الغايات العرَضية الاتفاقية، وليس من الغايات العرَضية الضرورية. ويرى كذلك: أن (حصول الخير لكل شيءٍ وزوالَ الشر عنه: هو المطلوب بذاته مطلقًا،... وأما ما كله شرٌّ أو الغالب أو المساوي أيضًا: فلم يوجَد)[3].

لقد قالت الفلاسفة: إن الشرور الموجودة: كثيرةُ الخير، قليلةُ الضَّرر، وما كان كذلك: فليس من حكمة الحكيم أن يهمله؛ إذ العناية الإلهية – ويقصدون بها: علم الله بما عليه الوجود من الخير -، علةٌ لما يوجَد في العالم من كمالات وخيراتٍ، والكمالات والخيرات: تفيض على الموجودات، فيضانًا على أتمِّ نظامٍ وأبلغه، فهذا هو الموجود بالأصالة، أما ما يتراءى من شرورٍ: فوجوده بالعرَض[4].

(فالشر بالذات: هو العدم)[5]، ولا يقولون إن كل عدمٍ شرٌّ، (بل عدم مقتضَى الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، أما الشر بالعرَض: فهو الحابس للكمال عن مستحقِّه)[6]، فما قيل إنه شرٌّ بالذات: ليس عامًّا، بل يصيب أفرادًا قليلةً في أوقاتٍ معينة، ويقع على الندرة، أما الأنواع: فمحفوظةٌ.

ثم كلامهم صريحٌ بأن وجود الشر في العالم – على النحو المذكور – من متمِّمات النظام الكوني ولوازم العناية الإلهية، فوجود (الشر في

(1) هو: الشيخ الرئيس، أبو الحسن، عليُّ بن عبد الله، مؤلِّف الشفاء، والإشارات، والنجاة، توفي عام (٤٢٨هـ).
(2) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص٢٩٤، وينظر أيضًا، ص٣٠١، وفي تفصيل المسألة: ص٤٤٨-٤٥٩.
(3) الشفاء، ص٣٠٥، ٤٥٨. ويقارن: أ. د. عوض الله جاد حجازي، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ-١٩٥٩م، ص٢١٤-٢٢٣.
(4) يراجع أيضا: الفارابي، عيون المسائل (ضمن مجموع رسائله)، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٧م، ص١٤٢.
(5) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص٤٥١، وله أيضًا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشر: الكردي ومصطفى الحلبي، ط٢، ص٢٨٨.
(6) أ. د. حجازي، ابن القيم..، ص٢٢٤. ويراجع – أيضًا - في توضيح رأي الفلاسفة: ابن سينا، النجاة، ص٤٦٦.

الأشياء: ضرورةٌ تابِعةٌ للحاجة إلى الخير)[١]، ولو فُرض إزالة الشر تمامًا من العالَم، لترتب على ذلك شرٌّ أكبر؛ فإفاضة المبدِع الخيرَ على الكائنات، (لا توجب أن يترك الخير الغالب لشرٍّ يندر، فيكون تركه شرًّا من ذلك الشر؛ لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمَين، شرٌّ من عدمٍ واحدٍ)[٢]، مع صريح كلامهم: بأن الشر يستحيل أن يُزال: بسبب طبائع الأشياء، فقالوا: (فالكل إنما رُتبت فيه القوى الفعَّالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي، مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه، ولا تؤدِّي إلى شرور)[٣].

وقولهم هذا يتعارَض صراحةً مع قوله –تعالى-: {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ} [الأنبياء: ٦٩]، فلم يستحل عليه –تعالى- إزالة الإحراق عن النار، خلافًا لتوهُّم "ابن سينا".

مع ملاحظاتٍ جديرةٍ بالتأمل[٤]، منها:

١- قولهم: إن الشر موجودٌ في العالَم السُّفلِي – ما تحت مقعَّر فَلَك القمر -، دون العالَم العلوي، فوجود الشر: قليلٌ جدًّا بالنسبة إلى الخيرات التي لا تُحصَى[٥].

٢- وأنهم يرَون أن الشر واقعٌ بالعرَض، بينما الخير: واقعٌ بالذات[٦].

٣- تفرقتهم بين "الكثير" و"الأكثري"؛ ردًّا على توهُّمات القائلين: إن الشر موجود بغزارة أكثر من الخير، فقالوا: (بل الشر كثيرٌ وليس بأكثريٍّ)[٧]، كالمرض: كثيرٌ لا أكثريٌّ، ونحو ذلك، وهو قليل الوقوع بالنسبة للخيرات التي تقابله.

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٨٦.
(٢) ابن سينا، النجاة، ص٢٨٧. ويراجع: الفارابي، عيون المسائل، ص١٤٢.
(٣) ابن سينا، الشفاء، ص٤٥٨.
(٤) يراجع: الشفاء، ص٤٥٣، والنجاة، ص٢٨٦.
(٥) يراجع: ابن سينا، الشفاء، ص٤٥٧.
(٦) يراجع: الفارابي، فصوص الحكم (ضمن مجموع رسائله)، ص٢٢٤. وابن سينا، الشفاء، ص٤٥٣، ٤٥٧، والنجاة، ص٢٨٦.
(٧) ابن سينا، الشفاء، ص٤٥٩.

وأقول: تفرقتهم هذه قد تبدُو دَقيقةً، لولا ما يُقال عليها: من الآلام التي يَطولُ أمدُها، والموتِ الذي تُختم به كلُّ حياةٍ، وهذه أمورٌ واقعةٌ كثيرةٌ متكررةٌ، لا تُنكَر.

والسبب في ذهاب الفلاسفةُ إلى ذلك في قضية الشر: هو ما سبق من أنهم قالوه ردًّا على غُلو الفرس بنفْيهم وجود الشر في العالم أصلًا. ولا يُستبعَد أنهم قالوه ردًّا على مَن زعم استحالة صُدور الشر عن موجِد الخير؛ لاستحالة اجتماع خلق الضدَّين فيه! فقالت الفلاسفة: إن العدم لا يحتاج في إيجاده إلى علةٍ أخرى توجِده على الاستقلال؛ إذ علة العدمِ: العدمُ[1].

والقول بأن الخير مقصودٌ بالذات؛ وأن الشر بالعرَض: لا يوجَد في الشرع الإسلامي ما يردُّه، ولا ما يتنافَى معه، لذا يمكن قبوله[2].

ب) رأْي المعتزلة: ورأيهم فيها فَرْع رأيِهم في "أفعال العباد"؛ وحاصل رأيهم في المسألة: أنهم (أجمعوا على أن الله لا يحبُّ الفساد، ولا يخلق أعمال العباد[3]، بل العباد يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه، بالقدرة التي خلقها الله لهم وركَّبها فيهم،... وأنه وإن كان العباد يقدِرون بالقدرة التي خلَقها الله فيهم، على أن يفعلوا ما لا يرضاه ولا يحبه، ولم يأمر به ولم يُرده، وما يُسخطه، فليسُوا بغالبين له، بل هو الغالب لهم القاهر،...)[4].

وهذا ما حكاه أهلُ السنة عنهم: مِن زعْمهم أن العبد خالقٌ لأفعاله الاختيارية، مع تحاشي أوائلهم عن إطلاق لفظ "الخالق" على العبد، مكتفين بالتعبير بـ "الموجِد، أو المخترِع" ونحوِ ذلك، ثم تجاسَر

(١) يراجع: ابن سينا، الشفاء، مع تعليق المحقق، ص٤٤٨. وشرح المواقف، ج٣ ص١٤٣-١٤٥.
(٢) يراجع: أ د. حجازي، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، ص٢٣٢.
(٣) يراجع أيضًا: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تحقيق: أ. د. محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م، ص٢٠٨.
(٤) أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، تحقيق: أ. فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص٦٣.

بعضهم[١]: على التعبير عن العبد بـ "الخالِق"؛ لزعْم هؤلاء: أن الألفاظ المذكورة مدلولُها واحدٌ.

لقد نسبُوا الأفعالَ الاختيارية إلى قدرة العبد التي أَودعها الله –تعالى- فيه، وذهبوا: إلى أن الشر الواقعَ في هذا الكون، منه ما يكون بقدرة العبد وإرادته المحضة، وهو الكفر والمعاصي، بدليل قوله تعالى-: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الزمر: من الآية ٧]، فذهبوا: إلى أن الله لم يأمر الكافرَ بالكفر، بل أمَره بالإيمان، فمَن زعم أن الله يريد الكُفر مِن هؤلاء، فقد نسَب السفهَ إلى الله، وهو محالٌ. ومِن الشر الواقع أيضًا: ما هو من الله –تعالى- قطعًا، بمعنى أنه خالقٌ له؛ كالأمراض والعقوبات النازلة بالعُصاة، فهي مخلوقةٌ لله –تعالى-، لذا يقولون إنها خيرٌ، ووصْفها بالشر: على سبيل المجاز، لا الحقيقة، فـ (الآلام قد تكون حكمةً إذا أعقبت منفعةً عظيمةً، فلا يمتنع أن يفعلها الله –تعالى- للمصلحة، فأما الشر: فهو الضر القبيح، والله –تعالى- لا يفعله، وإنما يقع من عباده ذلك بسوء اختيارهم)[٢].

وأصْرَح من ذلك: قولهم: إن (الخير: هو النفع الحَسن، وكل أفعال الله –تعالى- في دار التكليف هذا حاله. والشرَّ: هو الضرر القبيح، ويتعالى الله عن فِعْله؛ لأنه لو فَعَله، لكان من الأشرار،...)[٣].

فرأيهم مبنيٌّ على الأصل الثاني عندهم، وهو العدْل، وما قيل فيه: من أن التقبيح والتحسين عقليان[٤].

وأقول: لا يَخفى أن المعتزلة يَبنون رأيَهم: على التوحيد بين الأمر والإرادة[٥]، فذهبُوا إلى أنه –تعالى- لا يريد الكفرَ ولا المعاصي، بل أراد الإيمانَ والطاعة، ولم يقع مرادُه، بل وقع وتحقَّق الكفرُ والعصيان، رغم عدم إرادة الله تعالى لها! وذلك لقولهم: إن الإرادة تابعةٌ لتعلق الأمر، لا

(١) هو: "أبو علِيٍّ الجُبائي، ت: ٣٠٣هـ"، ومَن تبعه. يراجع: السعد التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٤٠٥.
(٢) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص٢٠٠، ويراجع أيضًا، ص٢١١-٢١٢.
(٣) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص٢١١.
(٤) يراجع: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص٢٠٢-٢٠٧.
(٥) يراجع: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٩٧.

العلم، فالله لا يريد عندهم إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة، سواء وقع ذلك أم لا.

ونردُّ عليهم: بأن هذا يعني وقوعَ شيءٍ في مُلكه –تعالى- رغمًا عنه، وهذا نفيٌ للإرادة الإلهية!

وذهب أهل السنة إلى أن إيمان أبي جهلٍ: مأمورٌ به غير مراد لله؛ لِعلمه سبحانه عدمَ وقوعه. وكُفرُ أبي لهب: منهيٌّ عنه، وهو واقعٌ بإرادة الله وقدرته. وعند المعتزلة: إيمان أبي جهلٍ مرادٌ لله سبحانه؛ لأنه مأمورٌ به. وكفره: غير مرادٍ له؛ لنَهيه – سبحانه - عنه. فمِن هنا لزمهم وقوع الخَلل في ملكه، تعالى أن يقع في ملكه ما لا يريد[1].

فتأثير الإرادة: على وفق العلم؛ بمعنى أن كل ما عَلِم الله أنه سيكون، فهو مرادٌ لله، وما علم أنه لا يكون، فلن يكون وليس مرادًا له تعالى، فكل كائنٍ – أي: واقعٍ وثابتٍ – مرادٌ لله حتى وإن لم يكن مَرضيًّا له –تعالى- ولم يكن مأمورًا به؛ للإجماع على صحة: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فكل موجودٍ في الكون: مرادٌ، خيرًا كان أو شرًّا، فالله أمر المؤمنين بالإيمان وأراده منهم. وأمر الكافرين بالإيمان، لكنهم كفروا، فأراد منهم الكفر، بدليل أنه واقعٌ، ولو قلنا بعدم إرادته الكفر والمعاصي: فهذا يعني وقوعَها رغمًا عنه –تعالى-، وهو محالٌ.

والإرادة غير الأمر؛ إذ إرادته –تعالى– شاملةٌ كلَّ ما هو كائن، فكل مرادٍ واقعٌ لا محالة. أما "الأمر": فلا يكون إلا للطاعة دون المعصية، لذا فالمأمور قد يقع، أو يقع ضده. وأيضًا الإرادة شاملة للطاعات وللمعاصي، أما الرضا والمحبة: فهما على الطاعات دون المعاصي، فالإرادة منفصلةٌ عن الأمر ومغايرةٌ له، ومنفصلةٌ عن المحبة والرضا. فها هُنا أربعة أقسام: مأمورٌ به ومرادٌ: كإيمان المؤمنين، وغير مأمور به وغير مراد: ككفر المؤمن، ومأمور غير مراد: كإيمان الكافر، وغير مأمور به لكنه مرادٌ: كالكفر الواقع ممن عَلم الله منهم عدم الإيمان. لكن هل يجوز القول: إن الله

(1) يراجع: اللقاني، شرح الناظم على الجوهرة، تحقيق: مروان البجاوي، دار البصائر بالقاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ج١ ص٤٧٣. ويقارَن: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٩٧.

خالق الكفر والمعاصي والشر؟ قيل: جائزٌ في مقام التعليم فقط، وقيل: جائزٌ مطلقًا؛ للفرق بين الخالق للشر والمكتسب له[1].

وما ذكرتُه في الرد على المعتزلة، كاشفٌ عن **رأْي أهل السنة** في المسألة:

فقد صرحوا بأن الله –تعالى- خالقٌ لكل شيء في الكون، من إيمانٍ وكفرٍ وطاعةٍ ومعصيةٍ وخيرٍ وشرٍّ، إلى آخره، بدليل: قوله -تعالى- {قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الرعد: من الآية ١٦]، وقوله: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر: من الآية ٦٢]، ونحو ذلك؛ كقوله □: (الخير كلُّه في يدَيك، والشرُّ ليس إليك)[2]، وهو أصلٌ في وجوب التأدب معه –تعالى-، بـ (أن لا يُضاف إليه ما يُستهجَن لفظُه، وإن كان الكل بتقديره وخلْقه)[3]، فكل ما في الكون واقعٌ بخلْقه –تعالى- وإحداثه، لا مؤثر غيره، (هي من الله –تعالى- خلْقٌ،... ومن العباد كسبٌ)[4]، وقوله □ (والشر ليس إليك): حجةٌ لأهل السنة فيما ذهبوا إليه؛ إذ المعنى: والشر لا يُتقرَّب به إليك، وعبَّر □ بذلك: تأدبًا في الثناء عليه –تعالى-.

فـ "فِعْل" القبيح لا يُنسَب إليه –تعالى-، بل يُنسب إليه "خلْق" القبيح؛ لأن "الفعل" غيرُ "الخلق"، فالله مريدٌ لكل شيء، ولا يقع في ملكه إلا ما يريد، أما العبد: فليس موجِدًا ولا خالقًا.

وإذا سُئل أهلُ السنة عن **الحكمة من وجود الشر في العالَم؟**

أجابُوا: بأن أفعاله –تعالى- لا تُعلَّل أصلًا، بمعنى أنه –تعالى- لا يعُود عليه مصلحةٌ في أفعاله، ومع ذلك فأفعاله كلها لا تخلو عن حكمةٍ؛ لِسَبق

(١) يراجع: الشيخ الدردير، شرح الخريدة، وحاشية العلامة السباعي، ج١ ص٤٤٤-٤٤٨.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (ج١ ص٥٣٤، دار إحياء التراث العربي- بيروت)، من حديث سيدنا عليِّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها- باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه.

(٣) الحافظ ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة- بيروت، ١٣٧٩هـ، ج٨ ص٤٢٢.

(٤) الحافظ ابن حجر، فتح الباري، ج١٣ ص٥٣٢. ويراجع بالتفصيل: الشيخ الأشعري، اللمع، ص١٧٥-١٧٨، ٢١٠-٢٢١.

عِلمه بكل شيءٍ، ومَن نَفى الحكمةَ: فقد نسب الجهلَ إليه –تعالى-، وهو محالٌ، كذا أفعاله لا تخلو عن غايةٍ مقصودةٍ؛ كبعثة الأنبياء – عليهم السلام -، يُقصد منها: إرشاد الخلق، وإقامة الحجج عليهم(١).

وفُسرت "الحِكمَة" المضافةُ إليه –تعالى–: بأنها تَحقُّق (ما يُتقنه من صنعته، ويَخلقه على وفق علمه به وبإرادته)(٢)، وبأنها: (ما له عاقبةٌ حميدةٌ، والسفهُ: ما خلا عن العاقبة الحميدة)(٣). وعلى أيٍّ من التفسيرَين: فوجود الشر في العالم: بخلْق الله –تعالى-، لحكمةٍ يعلمُها ويريدُها، عند أهل السنة عامةً.

وقال أهل السنة الماتريدية: إن الشر موجودٌ، لحِكمةٍ، ووجوده نسبيٌّ، لا ذاتيٌّ، بل اتخذوا من وجوده – النسبي - دليلًا على وجود الله، القادر على خلْق المتضادات، بل خلَقها بالفعل(٤).

وأقول: إن ما يشاهَد من بلايا ومِحن، واقعٌ بقدرته –تعالى-، وهو بقدرته يمنعُها، وليقرَّب ذلك للعقول: بطفلٍ صغير، اقتضى تألمه بتر إصبعه، مع إباء أُمه من بتره، وسعي والده لبتره، وهنا يُخيَّل ان الموصوف بالرحمة هو الأم دون الأب، مع أن العقل السليم قاطعٌ أن مقصودَ الأب، نجاةُ ولده، وهذا من كمال عطفه وشفقته بولده، وأن أُمه تَبدو عدوةً لكن في صورة صديقٍ مخلِص، مع أن وجود الألم القليل، إذا ترتب عليه تحقق سعادةٍ ولذةٍ كثيرةٍ، حُكِم بأنه خيرٌ، لا شرٌّ، وما سُمي الفاعل رحيمًا، إلا لِحرصه على إرادة الخير للمرحوم، لذا قيل: (ليس في الوجود شرٌّ إلا وفي ضِمنه خيرٌ، لو رُفع ذلك الشر، لبطل الخير الذي في

(١) يراجع: الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص١٧٣. أ. د. حجازي، ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، ص٢٢٩.
(٢) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أ.د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٣١هـ، ص٢٣٣.
(٣) الإمام أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠١١م، ج١ ص٥٨٦. ويراجع: البزدوي، أصول الدين، ص٥٧.
(٤) يراجع: أبو منصور الماتريدي، التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية- الإسكندرية، في مواضع متفرقةٍ، مثلًا: ص١٧، ٦٠، ٧١، ٩٢.

ضمنه)[1]، وترتَّب على ذلك: وقوع شرٍّ أقسَى من الذي يتضمنه، ففي مثالنا المذكور: ترْك بتر أصبع أو يدٍ بكاملها – وهو شرٌّ في الظاهر -، يترتب عليه هلاكُ البدن كله، وهو شرٌّ أعظم بكثيرٍ، أما وقوع البتر – وهو شرٌّ قليلٌ -، لكنه غير مقصودٍ لذَاته، بل يَحمل في طياته خيرًا عظيمًا، مقصودًا لِذاته، وهو: تحقيق سلامة البدن، فالخير: مقصودٌ بالذات، والشر: مقصودٌ بالعرَض، وكلاهما مرادٌ مقدرٌ، ولا ينافيان الرحمة.

ومَن زعم أن المذكور شرٌّ محضٌ، فهو كمَن زعم أن القتل قصاصًا، لا خير فيه مطلقًا؛ لنَظره – الخاص- إلى ذات المقتول، وغفْلته عن النجاة المتحققة للبشر بسبب تحقيق القصاص، وهو خيرٌ عامٌّ، لا يُعقل تركه لمصلحة خاصةٍ. ومن ظن أن تحقيق الخير الكثير أو العام، ممكنٌ من دون الشر العارض الجزئي. يقال له: ليس كل عقل مؤهَّلٍ لإدراك كل ممكن أو كل محالٍ.

والحاصل: (أن أفعاله –تعالى- كلَّها، سالمةٌ عن الشر؛ أعني الشرَّ المطلق المرادَ لذاته، لا لخيرٍ حاصلٍ في ضمنه أعظم منه، وليس في الوجود شرٌّ بهذه الصفة)[2].

ولا بد من اعتبار هذه الأجوبة، المذكورة في حكمة وجود الشرور في العالَم، في الرد على الآراء الباطلة التي أتعرض لذكرها مباشرةً.

(1) حجة الإسلام الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحُسنى، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ، ص٣٥.
(2) حجة الإسلام الغزالي، المقصد الأسنى، ص٣٩. ويراجع أيضًا: البزدوي، أصول الدين، ص٥٨-٥٩.

المطلب الثاني

القول بنفْي الصانع الحكيم، أو بتعدُّده؛ لوجود الشر- والرد عليه

لقد سرَت إلى بعض العقول الحديثة والمعاصِرة[1]، نزغاتٌ من الانحراف القديم، فيما يتعلق بقضية الشر – كما سبق في ثنايا هذا البحث - ، والكلام هنا، أخصُّه بتناوُل أبرز شبهات هؤلاء، مختصرًا الجواب عليها، بما لا يُخل بالمطلوب، فأقول:

أ) مَن آمن بوجود إلهٍ خالقٍ للكون، ومع إيمانه بذلك، ينفِي خلْقَه للشر، بل قال بخالقٍ آخر له غيره، كما مر في زعم الزاعمين: وجود إلهَين قديمَين: إله الخير، وإله الشر، وفاعل الخير والعدل، عاجزٌ عن فعل الشر والظُّلم، فأثبتُوا شريكًا لله في خلقه وتأثيره، وهو لا يستقيم مع زعمهم الإيمان بوجود إلهٍ خالقٍ مدبرٍ للكون؛ إذ كيف يكون إلهًا وله شريكٌ[2]!

وقد يبرِّر هؤلاء لمزاعمهم: بأن الخير والشر متغايران، وهذا يدلُّ على تغايُر موجِدهما؛ لأن فاعل الخيْر خيِّرٌ، فلا يفعل الشرَّ؛ لأن فاعل الشر شريرٌ، والقول بفاعل واحدٍ للخير وللشر معًا: مستحيلٌ؛ لا يُعقل، لذا لا بد من القول بوجود فاعلَين: أحدهما، فاعلٌ للخير، وثانيهما: فاعلٌ للشر!

وباختصار: يزعمون أن عالَمًا يسمح بوجود الشر: لا ينسجم مع إلهٍ يوصَف بأنه عقلٌ أسمَى[3].

وللجواب عليهم، أقول:

١- إذا كان جوهر الشر – عند هؤلاء – لا يرى إلا ما كان شرًّا فقط،

(١) يراجع مثلًا: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص٢١١. وكتاب: موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة: د. توفيق سلوم، دار الفارابي- بيروت، ط١، ١٩٨٩م، ص١٩٨. وأيضًا: أ. د. غلاب، الأخلاق النظرية، ص٣٧.

(٢) يراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص٥٣، ٦٠، ج٢ ص٤٩. الرازي، التفسير، ج١ ص٨٩.

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

وكذا جوهر الخير، لا يرى إلا ما كان خيْرًا، فإلى أيِّ شيءٍ استندوا في الحكم على الشر؟! وما قولهم في الإنسان، وهو حتمًا فيه خيرٌ وشرٌّ معًا، وهو مدرِكٌ للأمرَين جميعًا، أيدرك الإنسان ما يعجز الإله – في تصورهم – عن إدراكه؟! بل لعل الإنسان يرى الخير شرًّا والشرَّ خيرًا، وحينئذٍ (لا يوثَق بقوله؛ لأنه خيرٌ، فهو من جوهر الظلمة كذبٌ كلُّه، ومن جوهر النور صِدقٌ كلُّه، فلا يدري بأي جوهرَين ينطق! ولا قوة إلا بالله)[1].

٢- ثم أيُّ إلهٍ هذا الذي يوصَف بالعجز عن دفع الضر، أو العجز عن فعله؟! هذا تناقضٌ بيِّنٌ، يترتب عليه: عدم استشراف الرجاء ونفي محلٍّ للخوف، فلا فائدة حينئذٍ للبحث عن تفرقةٍ بين الخير والشر أو الحكمة والسفَه.

٣- إذا وصفُوا كلًّا منهما بالقدرة: فهل يعلَم أحدهما (الوجهَ الذي يمنع الآخر عن عمله، أو لا يقدر عليه)[2]؟ فإذا قالوا يعلم ويقدر: فقد جوَّزوا اجتماعَ الجهل والعجز في إله الخير أو النور، فيبطل الأساس الذي بنَوا عليه قولهم بوجود إلهَين! وإذا وصفوه بالقدرة والعلمِ بالوجه: فلماذا لم يعمل إله الخير في منع الشر؟ إن هذا يُلحق وصفَ إله الخير: بأنه شريرٌ، وفقًا لكلامهم، فسقط ما استندوا إليه.

٤- إن المُرادَات المختلفة، لا تعني بالضرورة اختلافَ المُريد لها، فالجَائزات مفتقرَةٌ إلى مرجحٍ: بسبب جَوازها، والجائزات لا اختلاف بينها، والفاعل لها: إنما أرادها من جهة وجودها، والوجود – من حيث النظر إلى أنه وجود – خيرٌ محضٌ، لا تحقُّق لشرٍّ فيه، وهو ما يقع مرادًا لله –تعالى-، (وأما الشر من حيث هو شرٌّ: فليس هو مستندًا إلا إلى اختلاف الأغراض، أو إلى قول الشارع افعل أو لا تفعل - كما سنبينه -، وذلك مما لا يوجب كونه شرًّا في نفسه)[3].

٥- لماذا اقتصر هؤلاء على القول بإلهَين فقط: إله للخير المحض، وآخر للشر البحت، ما قولهم فيما يشاهَد في الوجود من مركباتٍ من الخير

(١) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ص١١٤.
(٢) أبو منصور الماتريدي، ص١١٤، ١١٥.
(٣) الإمام الآمدي، غاية المرام، ص١٥٥.

والشر معًا، وهو البشر – الذي يجتمع فيه الخيْر والشر-[1]؟ أيفرِدُون هذه المركبات إلهًا ثالثًا؟!

٦- من أين لهم التيقن من أن الإله الخالق للخير لا يفعل الشرَّ ولا القبيحَ؟! لم لا يكون هذا خاطرًا خبيثًا طرأ لعقولهم؟ الأجدر بهم الذهاب إلى أن هذا الخاطر ليس مِن فعل الله، فلم يبقَ إلا أنه مِن فِعل الجن والشياطين[2]!

٧- قولهم بتبايُن الإلهَين في الأزل ومنْع امتزاجهما، نسألهم: ما المانع من القول بجواز تصْيير (ما لم يزل نورًا، ظَلامًا، وما لم يزل ظلامًا: نورًا؟ فلا يجدُون له مدفعًا)[3].

٨- لا وجود لخيرٍ لذاته ولا لشرٍّ لذاته، فالخير والشر متماثلان؛ كلاهما مُساوٍ للآخر، فالقادرُ على أحد الأمرَين (الخير أو الشر) قادرٌ على الآخر لا محالة، وإلا كان عاجزًا عن فعل الخير أيضًا، فلا يكون إلهًا[4].

٩- كل ما دلَّ على إثبات وحدانيته –تعالى-، فهو يدل على بطلان ما ذهب إليه هؤلاء. وقد سبقت إشارةٌ إلى دليل وحدانيته –تعالى-، في الكلام على الفيدية.

١٠- سبَق مسلك الفلاسفة في ردهم على هؤلاء: بأن وقوع الشر في العالم، إنما هو بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، لذا يقال: إن ترك الخير الكثير لأجل الشر اليسير: شرٌّ كبيرٌ[5].

وما قيل في الرد على هؤلاء - الثنوية والمجوس -، لا بد من اعتباره في الرد على منكري وجوده –تعالى-، استنادًا إلى شبهة الشر، كما سيأتي.

(١) يراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٣٣٣.
(٢) يراجع: الرازي، التفسير، ج١ ص٨٩، ج١٣ ص٨٩، ج٢٢ ص١٣١.
(٣) القاضي الباقلاني، تمهيد الأوائل، تحقيق: عماد حيدر، وانظره، ص٨٧، ١٤٦، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ص٨٥.
(٤) يراجع: حجة الإسلام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أ د. مصطفى عمران، دار الطباعة المحمدية، ص١٨٧.
(٥) يراجع: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٣٣٤.

ب) والملاحِدةُ، في العصور الحديثة: يصرِّحون بنفي وجود الله؛ استنادًا إلى وجود الشر في العالَم[١]؛ إذ لو وُجد إلهٌ، لمَنَع وجود الشر، وزعم بعضهم: أن هذه الشبهة تمثِّل صَخرة الإلحاد، بل اتَّسع خيالُ بعضهم، ليذكر: أنه لو تمكَّن من سؤال الإله، فلن يسأله إلا عن سبب وجود المعاناةِ في العالَم[٢]! ولهذا صرح منهم: "الفيلسوف الفرنسي سبونفيل[٣]": بأن مشكلة الشر: تُعد أقدم وأقوى حجة للإلحاد والملاحدة[٤].

وهذه الشبهة لها ارتباطٌ وثيق الصِّلة، بموضُوعاتٍ فلسفيَّةٍ، وأخرى عقديَّةٍ، في الإسلام؛ لأنها تتعلَّق بقضية العدل الإلهي وبالحكمة الإلهية، هذا من ناحية، وتتعلق بأفعال العباد، من ناحية أخرى.

والاحتمالات العقلية المُمكنة هنا، إضافة إلى ما يأتي:

١- إما نفْي وجود الله مع إثبات وجود الشر. وهو تناقُضٌ؛ لما فيه من إثبات موجودٍ – هو الشر - بلا موجِدٍ، وإثبات إلهٍ غير مؤثرٍ. وهو المقصود بالرد عليه هنا.

٢- أو إثباتُ وجود الشر، مع نسبة خلْقه إلى غير الله –تعالى-! وقد سبق الكلام عليه.

(١) يراجع: الفصل الثالث من كتاب: وهم الإله، تأليف: ريتشارد دوكنز، بعنوان: الدليل على وجود الله =
- The third chapter of "The God Delusion" by Richard Dawkins, titled "Arguments for God's Existence."

(٢) يراجع: د. سامي عامري، مشكلة الشر ووجود الله، مركز تكوين للأبحاث- السعودية، ط٢، ١٤٣٧هـ، ص١٧-٢٠، ٣١-٣٢. أقول عن تخيُّل السؤال المذكور: لعل هذا السؤال من الملحد: تنزُّلٌ منه أنه يعترف بوجود الله؛ حتى يسأله هذا السؤال! وإلا، فلو كان الكلام على حقيقته، بلا تنزُّل منه، فهو تناقضٌ بيِّنٌ؛ إذ كيف يصدق بألوهيته، ويحاكِمه؟!
(٣) هو: أندريه كونت سبونفيل مولده عام (١٩٥٢م)، من تآليفه: روح الإلحاد. راجع عنه: أندري كونت سبونفيل، لا يولد الإنسان فاضلًا وإنما يصير كذلك، الترجمة، مجلة الدوحة، العدد رقم ١٠٣، لشهر مايو، من عام ٢٠١٦م، ص٢٤.
(٤) يراجع: محمد المزوغي، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، منشورات الجمل- بيروت، ط٢، ٢٠١٤م، ص٤٢٤.

٣- أو إثبات وجود الله وأنه خالق الشر. وهو المعتمَد؛ لدلالة العقل والفطرة السليمة والنقل على صحته.

٤- وهناك من أثبت وجودَ الشر، ووجودَ "إلهٍ قَذِرٍ"[١]! ويرى: أن هذا الحل إذا لم يرُق للمؤمنين بوجود الله، فلهم اختيارُ القول بوجود الشر أيضًا، لكن مع نسبته إلى الشيطان، الذي خلق هذا الشر بعد صراعه مع الإله (الخيِّر)! ولا يرى بأسًا باختيار القول بوجود الشر ووجود الله معًا، لكن هذا الإله لا يبالي بآلام البشر وأوجاعهم! أو أن هذا الإله أوجد هذا الشر بقدرته، كضريبة يقدمها البشر مقابل منح الإله الإرادة لهم.

هذه احتمالاتٌ عقليةٌ، يرجِّح الملاحدةُ أسهلَها وأقربَها إلى المادية، وهو: الاعتراف بأن الشر موجودٌ وأن الإله ليس موجودًا[٢]!

الجواب على هذه الشبهة:

وقبل الجواب نتساءل عن المبرر الذي دفع الملحد لهذا الحكم؟

فأقول: مَن تأمَّل في واقع الإنسان الغربي – المادي-، تبيَّن أنه ينظر إلى الدنيا على أنها الغاية التي لا غاية تُرجَى وراءها، إذ هي محل السعادة الآنيَّة، التي لا سعادة ترجَى وراءها، وأن الشر عرَضٌ طارئٌ يُنغِّص الحياةَ ويعُوق تحقيقَ السعادة، لذلك يضيق الغربيُّ ذرعًا بأدنَى ألمٍ يلحق به، ويسعى جاهدًا لدفع الألم عن نفسه؛ دفعًا لِضيق الصدر لا غير، ووسيلة دفعه: التكاليف المادية العالية للأدوية المناسبة، أو بالإقدام على تناوُل ما يغيِّب العقلَ، من عقاقير ومسْكراتٍ ونحو ذلك؛ بهدف التخلص من أي شعورٍ بالألم!

(١) هكذا عبَّر مؤلِّف كتاب "وهم الإله"، وهو: "ريتشارد دوكنز"، من أشهر الملاحدة في العصر الحديث. يراجع: الفصل الثاني، من كتابه المذكور بعنوان : فرضية الإله =
- The second chapter of the aforementioned book titled "The God Hypothesis.":

(٢) يراجع: الفصل الرابع من كتاب: وهم الإله، تأليف: دوكنز، بعنوان: لماذا الاحتمال الأكبر هو عدم وجود إله؟!
- The fourth chapter of "The God Delusion" by Richard Dawkins, titled "Why There Almost Certainly Is No God."

وحينئذٍ يصبح الشر عاريًا عن أي دلالةٍ عميقةٍ، ويرى الغربي أنه لا هدف ولا مبرر لأن يعيش أيَّ لونٍ من ألوان المعاناة؛ لعدم معيشته معيشة السعادة الكاملة التي لا منغص فيها مطلقًا، فليس وجود الشر، إلا بسبب البؤس والفساد المنتشر في العالم، مما يعكر صفاء الحياة، فيضيق الغربي بالشر ذرعًا، ويعجز عن مسايرته، ويتأكد شعوره بالعجز، لعدم شعوره بأي أثرٍ إيجابيٍّ يترتب على محاربة الشعور بهدف القضاء عليها، وبسبب عدم تمكنه من التعايش معها، فيزيد شعورًا بالنقص، الذي يراه متناقضًا مع الحياة السعيدة التي يتطلع إليها.

أما المؤمن القويُّ إيمانه، فلا يمثل الابتلاء له تبرمًا ولا ضيقَ صدرٍ، ولا أدنى شعورٍ بالبُؤس أو اليأس والتَّعاسة؛ لأن المبرر الموجود عند الغربي – كما سبق -، ليس موجودًا لدى المؤمن؛ حيث ينظر المؤمن إلى الدنيا: على أنها مرحلةٌ حياتيةٌ، تشبه الحقل للزارع، ليست الغاية القصوى، بل هدفه الأسمى: الآخرة وما فيها من نعيمٍ موعودٍ به من قِبل الله –تعالى-.

وأذكر ها هُنا **جوابًا تفصيليًّا** قدر الإمكان، فأقول:

١- إن العقول البشرية قاصرةٌ عن الإحاطة بكل شيءٍ في الكون، عاجزةٌ عن (الوقوف على الحكمة البشرية، فضلًا عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية)[١].

٢- مخطىءٌ من يختزل الشُّرور كلَّها في واقعةٍ معينةٍ – كفَقد عزيزٍ، من البشر أو متاع الدنيا، مثلًا -، ثم البحث عن حكمة وجود هذا الشر – الجزئي -، بل الأليق بمسالك العقلاء: أن ينظَر إلى الواقعة الجزئية، على أنها "فردٌ" من "أفراد" الشرور، كأن يعتبرَه ابتلاءً أو موعظةً للحي، أو رحمةً بالميت، وها هنا يبدأ التعرف على الحكمة، قدر المستطاع.

ثم الشرور متعددةُ المظاهر والتعلقات – كما سبق في صدر هذا البحث -، فمنها: ما يتعلق بالأخلاق، ومنها: ما يتعلق بالميتافيزيقا، ومنها: ما يتعلق بالمنطق العقلي، وغير ذلك، فالجواب عن أحد هذه الأنواع، لا

(١) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ص١١٣. مع ملاحظة ما سبق: مِن نفْي إمام أهل السُّنة الماتريدي: لوجود "الشر المطلق"، بل هو "نسبيٌّ". ويراجع أيضًا، ص٦١، ٩٠.

يُعد بالضرورة جوابًا على كل الشرور. وبهذا يتبين عدم دقة من يردُّ الشرورَ كلَّها إلى الشيطان فقط، أو العقابِ أو التعويضِ الإلهيَّين فقط، أو إلى حريةِ الإرادة فقط.

٣- مخطىءٌ كذلك من يتصوَّر: أن وقوع الشر في هذا العالم، يتنافَى مع ما ثبت له –تعالى- من أوصاف الكمال اللائقة بذاته المقدَّسة، خاصة: العلم والإرادة والقدرة.

٤- لا يستقيم القول بإثبات وجود الله، مع تفسيره وجود الشر في العالم: بسبب قصورِ القدرة الإلهية، وعدم تمام الإرادة الإلهية، وحينئذٍ ينفي شمول القدرة وعمومَ الإرادة الإلهيين، فبعض الكائنات في الكون ترجع إلى التعليل أو الطبع[١]! ومما يقرِّب وجهة نظر هؤلاء، مقولة "أرسطو" في الله، الإله الذي لا يتعلق علمُه الكامل بهذا العالَم[٢]!

وهو كلامٌ متناقضٌ؛ فإما أن يقول هؤلاء بوجود الإله وشمول قدرته وعموم إرادته، وإما أن يصرحوا بنفي الإله أصلًا؛ لاستحالة إلهٍ ناقصِ القدرة والإرادة، يقع في كونه ما يقع، رغمًا عنه[٣].

٥- أما ما يتعلق بالعدل الإلهي: ففي القرآن الكريم مثلًا: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} [يونس: ٤٤]، ونحو ذلك، مما قد يَفهم منه المعترضون: أن وجود الشرور في العالم: ظُلمٌ للمخلوقات عامةً، وللإنسان بصفةٍ خاصةٍ! والظاهر أن هذا هو بيت القصيد فيما عُرف عند هؤلاء: بـ (صَخرة الإلحاد = الشَّر).

كما يَفهم هؤلاء من العدل الإلهي: أن الوجود يخلُو من أيِّ مظهرٍ من مظاهر النقص أو الشرور؛ بأن لا يوجَد في الكون أمراضٌ ولا سيولٌ ولا زلازل، ونحو ذلك!

(١) يراجع: عامري، مشكلة الشر، ص٣٨. ويقارن: الشيخ الدردير، شرح الخريدة، ج١ ص٣٩٥-٤٠٠.
(٢) يراجع: أ. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٧٧-١٨٢.
(٣) يراجع: الشيخ الأشعري، اللمع، ص١٦٤.

وهو فهمٌ مغلوطٌ، مصدره: عدم تصورهم للمقصود بالعدل والظلم، لذا أقول في **توضيح المراد بـ "الظُّلم، والعدْل":**

إن الحق أبلج، واضحٌ، تُدركه الفِطرُ النقية، والعقول المستقيمة، ولو كُشف عن المقصود بالظلم وبالعدل، وفقًا للقرائن الصحيحة، لأُزيلَ هذا الإشكال من أصله، وها هو "حُجة الإسلام أبو حامد الغزالي، ت٥٠٥هـ"، في طرحه ما يتعلق بذلك، يقول: (الظلم إنما يُتصور ممن يمكن أن يصادف فعلُه ملكَ غيره، ولا يُتصور ذلك في حق الله –تعالى-، أو يمكنُ أن يكون عليه آمرٌ، فيخالف فعلُه أمرَ غيره، فلا يُتصور من الانسان أن يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله، إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالمًا بهذا المعنى. فمَن لا يُتصور منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يُتصور منه أن يكون تحت أمر غيره، كان الظلم مسلُوبًا عنه؛ لِفَقد شرطه المصحِّح له؛ لفقده في نفسه. فلتفهم هذه الدقيقة فإنها مزلة القدم، فإن فُسر الظلم بمعنًى سوى ذلك، فهو غير مفهومٍ، فلا يُتكلم فيه بنفيٍ ولا إثباتٍ)[١].

وبعد هذا التحقيق، أقول: إن العالم كله، مِلكٌ لله – تعالى-، لا خالق غيره، ولا مدبر سواه، ولا يشركه في ملكه وتدبير شؤونه أحدٌ، لا يتوجه إليه أمرٌ ولا نَهيٌ، بل لا يُتصور ذلك أصلًا، فلا يستقيم وصْف فِعلٍ من أفعاله – تعالى-: بأنه ظُلْمٌ، ونقول مع "حُجة الإسلام": ها هُنا زلَّت أقدامٌ، لِعدم فهمها ما يتعلق بالظلم ولا العدل، بل يعسر على العقول أن تستقل بإدراك كُنه العدل والظلم، وما لم يُدرَك – في هذا الكون – كيف يُحكم عليه؟!

إن خلقَه –تعالى- العالم بهذه الدقة، وهذا الجمال، والكمال، جديرٌ بوصْف موجده –تعالى- بأنه حكيمٌ، عادلٌ، لا تقاسُ أوصافُه على أوصاف مخلوقاته؛ إذ {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، فالعبد يوصَف بالظلم، ومحالٌ أن يوصَف الله به؛ (إذ العبد يُتصور منه الظلم؛ بتصرُّفه في مِلك غيره، ولا يُتصور الظلم من الله –تعالى-؛ فإنه لا يصادف لغيره ملكًا حتى يكون تصرُّفه فيه ظلمًا،... فله الفضل والإحسان والنِّعمة والامتِنان؛ إذ كان قادرًا على أن نصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام

(١) حجة الإسلام الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٣٥٠. وينظر: الرازي، التفسير الكبير، ج٣ ص٥١٣.

والأوصاب، ولو فعل ذلك، لكان منه عدلًا، ولم يكن قبيحًا ولا ظلمًا)[1]؛ لما ذُكر من قبل: أنه –تعالى- فاعلٌ في ملكه هو، لا في ملك غيره، لذا لا يُعقل وصفُه –تعالى- بالظلم.

ولنعُد إلى كلام "حُجة الإسلام"، في شرحه ما يتعلق بـ "العدل الإلهي"، حيث يقرر:

أن العادل: هو الذي يصدر منه فعلٌ يضاد الظلم، ولا يتيسر لكل عقلٍ أن يفهم معنى فهم وصفه –تعالى- بالعدل، بل لا يعرف ذلك إلا مَن أرجع بصرَه في المخلوقات، التي وُجدت على هذا الترتيب العجيب والصُّنع الدقيق، فيردد: {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} [النمل: من الآية ٨٨].

وما يتبادر إلى بعض العقول، من أن العدل الإلهيَّ يعني حتمًا: إيصالَ النفع إلى الغير، وأن الظلم هو الإيذاء: فقد أخطأ؛ ويدل لخطئه: أن المَلِك لو فتح خزائن أمواله، فأعطى أموالَها للأغنياء – وهم في غنًى عنها -، ثم أعطى أسلحةَ مملكته للعُلماء - وليسوا مؤهَّلين للعمل بها -، وأعطى كُتبها وعلومها للجنود – وليست من عملهم -، وزاد في ذلك: أن أعطاهم المساجد وأماكن التعليم، إلى آخره.

لا يشك أحدٌ في أن الملِك قدَّم نفعًا لغيره، غير أنه لم يضَع كلَّ شيء في موضعه اللائق به، الذي وُجد الشيءُ لأجله، لذا يوصَف المَلِك: بأنه قد ظَلَم ولم يَعدل، بالرغم من أنه قدم نفعًا. ثم إنه لو أجبر المريضَ على الدواء – وإن تأذَّى المريضُ بذلك -، وعاقبَ الجاني بالقتل أو بالقطع أو بالضرب والتعزير، فقد وضع كلَّ شيء في موضعه، من الدواء والعقوبة، لذا يوصَف في ذلك كله: بأنه عادلٌ.

أقول: يَعسر على المخلوق أن يُحيط علمًا بجميع أفعال الخالق والحكمة منها، ومتى غفل عن أنه مخلوقٌ، وطوعت له نفسه أن يضع الخالق موضع المسؤول، والمخلوق هو المناقِش والقاضي، فقد قُلبت الحقائق، ومن هذا القلب: ظهر القول – اعتراضًا -: لماذا توجَد الشرور في هذا العالَم؟!

(١) الحافظ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الكتاب العربي- بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص٣٠٣.

لذا نقرر – مع حُجة الإسلام -: أنه لا يحقُّ للعبد أن يعترض على الرب في أفعاله، سواءٌ وافقت مرادَ العبد أم لا؛ فأفعاله –تعالى- كلُّها عدلٌ، ولو لم يفعلها: قد يترتَّب على عدم الفعل ضررٌ عظيمٌ؛ فلو لم يتعاطَى المريضُ الدواءَ رغم كُرهه تَعاطيه، ولو لم تنزل العقوبة بالجاني رغم كرهه الشديد للعقوبة، لحصل ضررٌ أعظم من المرض ومن الجناية، هذا بحسب ظاهر علمنا المحدود.

مَن فهم هذا المعنى، وآمن به، فقد انقطعت شُبهاته وزالت وساوسه، ونفَى أن يوصَف فعلٌ من أفعاله –تعالى- بأنه ظلمٌ، ولَقَطع يقينًا بأن الله – تعالى- عدلٌ، وأن أفعاله –تعالى- كلَّها عدلٌ، (وتمامُه: أن لا يَسبَّ الدهرَ، ولا ينسبَ الأشياءَ إلى الفَلك، ولا يعترض عليه كما جرت به العادة، بل يعلم: أن كل ذلك أسبابٌ مسخَّرةٌ، وأنها رُتبت ووُجهت إلى المسبَّبات أحسنَ ترتيبٍ وتوجيهٍ، بأقصى وجوه العدل واللطف)[1]، وصدق الله – تعالى-: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك: ١٤].

(1) حجة الإسلام الغزالي، المقصد الأسنى، ص١٠١.

خاتمة البحث

أهم نتائج البحث، وأهم التوصيات

من خلال ما سبق أقول عن أهم نتائج البحث:

١- للفلسفة الشرقيه أثرٌ لا ينكَر على الفلسفات التالية لها، من آراء مقبُولةٍ أو مردُودة؛ فالحضارة الآسيوية: تأثرت بدعوات البوذية إلى التأكيد على الكرامة الإنسانية. و"أفلاطون اليوناني" طبَّق تعاليم البوذية في الشيوعية والاشتراكية، وتأثَّر بمزْج زرادشت مزجًا أخلاقيًّا وفلسفيًّا بين الخير والشر، ولزرادشت كذلك تأثيرٌ على الفكر الغربيِّ الحديث. كذا تأثَّر الأوربيون و"شوبنهور، ت: ١٨٦٠م" بالتشاؤم عند المانوية، وحاول بعض أنصار المانويةَ الترويجَ لها في البلاد الإسلامية.

٢- للفلسفة الصينية جهودٌ ساميةٌ في تنظيم السلوك الإنسانيِّ والعمل على إصلاح الأخلاق العملية.

٣- نفَى العبريون وجود الشر مطلقًا، وصرح المسيحيون: بأن عماد الأخلاق هو المحبة، وأن مصدر الخير والشر: هو الله. وربطوا الثوابَ والعقابَ بعد الموت: بالأخلاق، وقالوا: إن السعادة الحقة: في مملكة الله في العالم الآخر، لا في العالم الدنيوي.

٤- الخير والشر موجودان في الكون، بخلْقه – تعالى-، لا تأثير لغير الله في شيءٍ.

٥- الأفعال محتاجةٌ إلى مخصِّص، هو الله –تعالى-، والأفعال من هذه الحيثية: لا تختلف بكونها خيرًا ولا شرًّا؛ لأن الخير والشر من الأمور الإضافية، وليسا بوصفَين ذاتيَّين للأفعال.

٦- مَن زعم أن وجود الشر في الكون يتناقض مع وجود الله –تعالى-، فقد تصوَّر المسألة على غير وجهها الدقيق.

٧- بذل الفلاسفة والمتكلمون في الإسلام، جهودًا واسعةً في الرد على الشبهات التي تثار على الإسلام، منذ قرونٍ، حتى اليوم، وموضوع البحث شاهدٌ بذلك.

أما أهم التوصيات، فهي:

١- العمل على توظيف وسائل التواصل الحديثة، في الاطلاع على الأفكار القديمة، وتسخير هذه المواقع الإلكترونية للرد على الشبهات المتوارثة؛ خدمةً للبشرية عامة، وللإسلام والمسلمين خاصة.

٢- ضرورة التزود من العلوم العقلية المنضبطة بضوابط أهل السنة، إضافة إلى العلوم النقلية؛ ليسهل كشف زيف المحاربين للنقل والعقل المنضبط، تحت شبهاتٍ يخيِّلونها حُججًا وأدلةً.

٣- حتى تُفهم شبهات ملاحدة العصور الحديثة، لا بد من الاطلاع بقدرٍ كافٍ على الفكر السابق؛ ردًّا للفكرة إلى أصولها، بهدف نقدها ونقضها إذاً كانت باطلة.

٤- التجديد في عرض الرُّدود على الشبهات المثارة، كما يحاول مثيروها التجديد في عرض شبهاتهم؛ تمويهًا وتدليسًا.

أهم مصادر البحث ومراجعه

الآمدي (سيف الدين، سيف الدين، أبو الحسن، عليّ بن أبي علي، ت: ٦٣١هـ): غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أ. د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٣١هـ.

الأشعري (الشيخ أبو الحسن عليُّ بن إسماعيل، ت: ٣٢٤هـ): اللمع في الرد علَى أهل الزيغ والبدع، وعلَى هامشه: حاشية الحسن علَى لمع أبي الحسن، الطبعة الثانية لمجلس حكماء المسلمين، ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م.

إقبال (د. محمد): تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة: أ. د. حسن الشافعي، أ. د. محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

بارندر (جفري)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، سلسلة (عالم المعرفة)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

البزدوي (أبو اليسر، محمد، ت: ٤٩٣هـ): أصول الدين، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

البيجوري (شيخ الإسلام، إبراهيم بن محمد، ت: ١٢٧٧هـ): شرح الجوهرة، مكتبة صبيح، ١٣٨٤هـ.

التفتازاني (سعد الدين، مسعود بن عمر، ت: ٧٩٢هـ):

- شرح العقائد النسفية، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٤٥هـ؟

- شرح المقاصد، نشرة: د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

ابن التلمساني (شرف الدين، الفهري، عبد الله بن محمد، ت: ٦٤٤هـ): شرح معالم أصول الدين، تحقيق: أ. د. عواد محمود عواد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

عبد الجبار (القاضي، عماد الدين، المعتزلي، ت: ٤١٥هـ)

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

- المختصر في أصول الدين، تحقيق: أ. د. محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م.

الجرجاني (الشريف، علي بن محمد، ت: ٨١٤هـ): شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، ١٣١١هـ.

حجازي (أ. د. عوض الله جاد): ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ-١٩٥٩م.

حجازي (أ. د. عوض الله جاد)، ونعيم (أ. د. محمد السيد): في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية، ط١، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.

ابن حجر (شيخ الإسلام، شهاب الدين أبو الفضل، الحافظ، أحمد بن علي، ت: ٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، شرح صحيح البخاري، دار المعرفة- بيروت، ١٣٧٩هـ.

الحيني (د. محمد جابر عبد العال): في العقائد والأديان الديانات الكبرى المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

الدردير (الشيخ أحمد، ت: ١٢٠١هـ): شرح الخريدة البهية (ضمن مجموعة الحواشي السنية..)، باعتناء: د. محمد نصار، أ. محمود مرسي الأزهري، دار الإحسان بالقاهرة، ط١، ٢٠١٨م.

ديورانت (وِلْ): قصة الحضارة، ترجمة: أ. د. زكي نجيب محمود، ومحمد بدران، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١م.

الرازي (الإمام، فخر الدين، محمد بن عمر، ت: ٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار التراث العربي- بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

زقزوق (أ. د. محمود حمدي): تمهيد للفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، دون تاريخ.

أبو زهرة (الإمام محمد): الديانات القديمة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م.

السنوسي (أبو عبد الله محمد بن السيد بن يوسف، ت: ٨٩٥هـ) شرح الكبرى = عمدة أهل التوفيق والتسديد، بحاشية الشيخ: إسماعيل الحامدي، مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م.

ابن سينا (الشيخ الرئيس، أبو عليّ، الحسين بن عبد الله، ت: ٤٢٨هـ):

- الشفاء، الإلهيات، تحقيق: آية الله الآملي، مركز الإعلام الإسلامي، إيران، ط١، ١٤١٨هـ.

- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشر: الكردي ومصطفى الحلبي، ط٢، ١٣٥٧هـ.

الشهرستاني (أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم، ت: ٥٤٨هـ): الملل والنحل، خرجه: محمد بن فتح الله بدران، الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الذخائر)، ٢٠١٤م.

الطويل (أ. د. توفيق):

- أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية، ط٧، ١٩٧٩م.

- فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة، ط٤، ١٩٧٩م.

عامري (د. سامي): مشكلة الشر ووجود الله، مركز تكوين للأبحاث- السعودية، ط٢، ١٤٣٧هـ.

العقاد (أ. عباس محمود): الله جل جلاله كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار الهلال، ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م.

عبد العليم (أ. د. صلاح): أضواء على الفلسفة اليونانية، دار الطباعة المحمدية، ط٢، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

الغزالي (حجة الإسلام، أبو حامد، محمد بن حمد، ت: ٥٠٥هـ):

- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أ د. مصطفى عمران، دار الطباعة المحمدية، دون تاريخ.
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ.

غلاب (أ. د. محمد):

- الأخلاق النظرية، المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، ١٩٣٣م.
- الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلو المصرية- مطبعة لجنة البيان العربي، ط٢، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

الفارابي (أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان، ت: ٣٣٩هـ): عيون المسائل، وفصوص الحكم، (ضمن مجموع الرسائل)، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

ابن فارس (أحمد بن زكريا القزويني الرازي، ت: ٣٩٥هـ): مقاييس اللغة، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

كرم (أ. يوسف):

- تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط٦، دون تاريخ.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط٤، دون تاريخ

الكردي (أ. د. محمد ضياء الدين): الألوهية وصلتها بالعالم في الديانة الهندية القديمة، مطبعة السعادة، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

كريسون (اندريه): المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة وتعليق: أ. د. عبد الحليم محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢م.

كريل (هـ. ج): الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج، مراجعة: علي أدهم، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧م.

كولر (جون): الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (عالم المعرفة)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

الماتريدي (أبو منصور، محمد بن محمود، ت: ٣٣٣هـ): التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية- الإسكندرية.
مسلم (ابن الحجاج، أبو الحسن القشيري، النيسابوري، ت: ٢٦١هـ): المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم = صحيح الإمام مسلم، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
المغربي (أ. د. علي عبد الفتاح): الفكر الديني الشرقي القديم، مكتبة الحرية، دون تاريخ.
ابن منظور (محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري، ت: ٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط٣، ١٤١٤ هـ.
الندوي (د. محمد إسماعيل): الهند القديمة تاريخها وحضارتها، دار الشعب، ١٩٧٠م.
النشار (أ. د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف بالإسكندرية، ط٤، ١٩٦٦م.
نصار (أ. د. محمد عبد الستار): دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم- الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ.
نصار (أ. د. عبد الستار مختار): التدين في الشرق القديم، مؤسسة الشيماء، ١٩٩٣م.

فهرس الموضوعات

مقدمة
مدخل: في تعريف الخير والشر، وأهمية البحث في قضية الخير والشر
المبحث الأول: قضية الخير والشر في أبرز مدارس الفكر الشرقي القديم، وفيه مطالب:
الأول: الخير والشر عند المصريين القدماء
الثاني: الخير والشر عند الهنود
الثالث: الخير والشر عند الفُرس
الرابع: الخير والشر في الفلسفة الصينية
الخامس: الخير والشر في الفلسفتين اليهودية والنصرانية.
المبحث الثاني: أثر مُشكلة الشر على الإلحاد عرضٌ ونقدٌ. وفيه:
مقدمة، وتمهيد عن تعريف الإلحاد، ومطلبان:
الأول: وجود الشر أو عدم وجوده
الثاني: القول بنفي الصانع الحكيم أو بتعدده، لوجود الشر- والرد عليه.
- **الخاتمة:** وتشتمل على: أهم النتائج والتوصيات
- أهم مصادر البحث ومراجعه
- فهرس الموضوعات