Al-Daleel
مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

Solving the Problem of Evil According to the Theory of Moral Perceptions

Nasreen Shakir Hakeem

Hawza professor, PhD student in applied interpretation (tafsir) at the Bintul Hoda Foundation for Islamic Sciences, Iraq. E-mail: zahra599.569@gmail.com

Abstract

The issue of evil is one of the serious arguments cited by the atheist movement to prove the non-existence of God. Philosophers and theologians have tried to give an answer to this question throughout the ages. Western philosophy used to adopt apologetic and theodistic answer that proved divine justice, whereas Islamic philosophy had its own way between proving and denying the existence of evil through evidences and arguments. Moral Perceptions Theory is one of the important theories that did not discuss the existence or non-existence of evil, but rather, the theory discussed the origin of evil and showed its reality and nature. Although the theory proves the morality of a number of concepts, these concepts have many implications in reality. As this theory paves the way for a new perspective and a new answer to the question of evil and its existence in the world, the moral existence of evil does not contradict the logical question of evil or the divine existence. The article discusses the problem of evil through showing it in Western and Islamic philosophy, and then discusses the theory of moral perceptions, defining its origins, pillars and mechanism. Then, through the descriptive, analytical approach, the article explans of how to give an answer to the problem of evil through the theory of moral perceptions.

Keywords: the problem of evil, the theory of moral perceptions, Allama Tabataba'i, logical evil, contemporaneous evil, morality of evil.

_____

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.165-185
Received: 20/3/2021; Accepted: 19/5/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

حلّ إشكالية الشرّ وفقاً لنظرية الإدراكات الاعتباريّة

نسرين شاكر حكيم

أستاذة حوزوية، طالبة دكتوراه في التفسير التطبيقي في مؤسسة بنت الهدى للعلوم الإسلامية، العراق.

البريد الإلكتروني: zahra599.569@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الشرّ من الأدلّة القوية التي يحتجّ بها التيّار الإلحادي على إثبات عدم وجود الله؛ وحاول الفلاسفة والمتكلّمون تقديم الإجابة عنها على مرّ العصور، فكانت الفلسفة الغربية تعتمد الإجابة الدفاعية والثيودوسية التي تثبت العدالة الإلهية، أمّا الفلسفة الإسلامية فكان لها طريقها الخاصّ ما بين إثبات وجود الشرّ وعدمه من خلال البراهين والأدلّة. وتعدّ نظرية الإدراكات الاعتبارية من النظريات المهمّة التي لم تتعرّض لمسألة وجوده أو عدمه، بل تعرّضت لأصله وبيان حقيقته وماهيته، فهي رغم إثباتها اعتبارية مجموعة من المفاهيم، فهي ذات آثار واقعية في الخارج. حيث تمهّد هذه النظرية لرؤيةٍ وإجابةٍ جديدةٍ لمسألة الشرّ ووجوده في العالم، فالوجود الاعتباري للشرّ لا يتنافى مع المسألة المنطقية للشرّ ومع الوجود الإلهي. تعرّض المقال لبحث إشكالية الشرّ من خلال بيانها في الفلسفة الغربية والإسلامية، ثمّ بيان نظرية الإدراكات الاعتبارية والتعريف بأصلها وأركانها وآلية حصولها، ثمّ ومن خلال المنهج الوصفي والتحليلي بيان كيفية الإجابة عن إشكالية الشرّ من خلال نظرية الإدراكات الاعتبارية.

الكلمات المفتاحية: إشكالية الشرّ، نظرية الإدراكات الاعتبارية، العلّامة الطباطبائي، الشرّ المنطقي، الشرّ القريني، اعتبارية الشرّ.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 165-185

استلام: 2021/3/20 ، القبول: 2021/5/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إنّ مسألة التمييز بين ما هو حقيقي واعتباري من المسائل المهمّة التي شغلت بال العلماء على مرّ القرون، وقد كانت تبحث ضمن العلوم الأدبية لارتباطها بفهم الكلمات في النصّ القرآني وتفسير الآيات القرآنية، ثمّ أخذت الاعتباريات رونقًا خاصًّا في علم الأصول والفقه؛ لاشتمال الأحكام الوضعية وبعض الأحكام التكليفية عليها، وتمّت الاستفادة منها في مباحث من قبيل اجتماع الامر والنهي [انظر: كاشى زاده، تقريرى واقع گرايانه از اعتباريات علامه طباطبائى، ص227]، وقد أخذت هذه المسألة منحًى خاصًّا على يد العلّامة الطباطبائي الذي أولى اهتمامًا خاصًّا لبيان الاعتباريات ومدى حاجتنا إليها واعتمادنا عليها في تسيير أمورنا الحياتية، فكانت نظرية الإدراكات الاعتبارية ـ وكما يعبّر الشهيد مطهري ـ من ابتكاراته وإبداعاته المتميّزة في الحقل الفلسفي [مطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 203]. طرح العلّامة مبحث الاعتباريات العملية ـ التي تشمل مفاهيم من قبيل الوجوب، والحسن والقبح، والحقوق والتكاليف، والرئاسة والمرؤوسية ـ الذي كان يتضمّن جوابًا لإشكاليات معرفية منها كيفية التابعية الذهنية للواقع الإنساني، فهناك أصول عقلية ترتبط بحاجات الشعوب ومستلزمات حياتها، فهي تتغيّر تبعًا لتلك الحاجات والمستلزمات.

فالإدراكات الاعتبارية حاجة حياتية إنسانية، وهي ليست اعتبارًا محضًا؛ لأنّها تنشأ عن حاجات الإنسان الواقعية، فهي تنشأ عن حقيقة وواقع وتتحوّل إلى وسيلة وواسطة لتحقيق آثار حقيقية في الخارج تمثّل أهدافًا فرديةً واجتماعيةً في الواقع العملي للإنسان، فهي عبارة عن مفاهيم عملية يستعيرها الذهن من الخارج، أي من الحقائق ليرتّب عليها آثارًا حقيقيةً هي الأفعال الإنسانية والإرادية التي توصله إلى الكمال. [آل صفا، نظرية المعرفة والادراكات الاعتبارية، ص 15]

إنّ العلّامة الطباطبائي ـ لأجل فهم نظرية الإدراكات الاعتبارية وبيانها ـ استخدم أساليب إبداعيةً في إثباتها، وهي: السير القهقرائي وعلم الشعوب ومقارنة حياة الحيوانات الاجتماعية ودراسة الفعّاليات الفكرية المعرفية [1]. [انظر: حسينى و هوشنگى، تقريرى نو از مسئله شر بر اساس نظريه ادراكات اعتبارى علّامه طباطبائى، ص 139]

من جانب آخر كانت قضية وجود الشرّ في العالم وما زالت من أهمّ المشكلات التي يستدلّ بها الملحدون من جهة على إنكار الله ﷻ، ويتّخذها المغرضون ذريعةً لزعزعة إيمان البسطاء، فعند هبوب

1- يعني السير القهقرائي هو الرجوع للخلف والبحث عن أحوال الإنسان الابتدائي والمجتمعات البدوية، فيمكن التحقيق في القبائل غير المتمدّنة، أو المطالعة لعلم الاجتماع وبحث الأفعال الغريزية والاجتماعية للحيوانات ضمن هذا المجال، وتشكّل الفعّاليات الفكرية المعرفية دون ملاحظة الأمور الاعتبارية عند الوالدين والمجتمع، حيث يمكن الاستفادة من هذه الأمور في تبيين كيفية تشكّل الإدراكات الاعتبارية عند الإنسان.

رياح البلاء تأتي معها أمواج الإشكالات المعرفية الاعتقادية، وقد لا نعدو الصواب إن قلنا إنّ سبب وجود الشرّ هو الإشكال الأكثر قوّةً وإلحاحًا من بينها؛ لذلك كان لا بدّ من بيانه وتعريف ماهيته وحقيقته، ومع التتبّع للمسألة نجد أنّ المسألة كانت ميدانًا للبحث بين الفلاسفة والمفكّرين.

يحاول المقال الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال بيان نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلّامة الطباطبائي الواردة في كتابه "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي" من خلال الأسئلة التالية: أوّلًا: كيف نظرت الفلسفة الغربية إلى مسألة الشرّ؟ ثانيًا: كيف نظرت الفلسفة الإسلامية إلى مسألة الشرّ؟ ثالثًا: ما هي نظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلّامة الطباطبائي؟ والسؤال الأخير: كيف عالجت نظرية الإدراكات الاعتبارية مسألة الشرّ؟

مسألة الشرّ في الفلسفة الغربية

تميّزت مسألة الشرّ (the problem of evil) بكونها من المسائل المهمّة في الجانب الحكمي الفلسفي والجانب العقدي لأبحاث الدين، حيث تباينت الاتّجاهات الفلسفية في تفسيرها وبيان ماهيتها، كذلك تباينت آراء المتكلّمين في عرض الإشكالات الاعتقادية المترتّبة على المسألة، ونوع الحلول المقدّمة للتعامل معها والإجابة عنها، حيث باتت من الأمور التي يستدلّ بها الملحدون على عدم وجود الله ﷻ ويتّخذونها ذريعةً ودليلًا مزعومًا على حقّانية ما يعتقدون به، «فنجد فلاسفةً أمثال ديفيد هيوم (David Hume) ومكي (Mackie) ووليام (William) من خلال مسألة الشرّ قد أسّسوا أدلّةً برهانيةً ضدّ الاعتقاد بالله، بل يعدّه البعض من أهمّ الأسس للإلحاد المعاصر» [انظر: ناصرى و نصيرى، باراديم هاى الهياتى و مسئله شر، ص 166]، فهذه المسألة ترافق الإنسان في حياته بصورة دائمة؛ فحياة الإنسان عرضة للمصائب والابتلاءات في كلّ زمان ومكان ولا يوجد أحد مستثنًى من هذه القاعدة، فهي سنّة إلهية تعمّ الحياة الدنيا، كما أنّنا نسمّي هذه المصائب والابتلاءات بالشرور، ونعدّها شرًّا وأمرًا غير مرغوب فيه، فينبثق السؤال الآتي: كيف ينسجم وجود الشرّ المتمثّل بالزلازل والفيضانات والحرائق والقتل والتدمير الحاصل في العالم مع وجود الله الذي يمثّل كلّ خير ورحمة؟ وكما يعبّر ديفيد هيوم عن عبارة أبيقور بالنحو التالي:

«إذا كان الشر في العالم مرادًا لله ـ تعالى ـ فهو ليس بذي رحمة وخير، وإذا لم يكن مرادًا له فهذا يتعارض وقدرته المطلقة فلا يكون قادرًا مطلقًا، فالشرّ إمّا أن يكون حسب رغبته وإرادته أو لا يكون، وعليه إمّا أن يكون الله لا يريد الخير للبشر أو أنّه غير قادر بصورة مطلقة» [1] [هاسبريس، فلسفة

1- يعدّ هذا الدليل من أقدم الأدلّة المزعومة التي تنكر وجود الله تعالى.

الدين، ص 3].

بنظر هؤلاء الفلاسفة نوع القضية بين الوجود الإلهي ووجود الشرّ هي قضية مانعة الجمع، «فكل وجود للشر يعتبر دليلًا على عدم وجود الله تعالى» [فتحی زاده، جستارهایی در فلسفه دین، ص 13].

هذه الصورة من طرح عدم إمكانية الجمع بين وجود الله ووجود الشرّ تمثّل الاتّجاه الكلاسيكي في المسألة، والذي يسمّى "مسألة الشرّ بصورة منطقية" (Logical problem of evil) ، وهناك اتّجاه آخر يتبنّى موقفًا يقول إنّه حتّى إذا أمكن الجمع بين وجود الله ووجود الشرّ فإنّه يعتبر (أي الشر) دليلًا ضدّ الوجود الإلهي، ما يعبّر عنه بـ "مشكلة دليلية الشر" (Evidential problem of evil). [انظر: پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ص 104]

كان دليل الاتّجاه الأوّل قائمًا على عدم إمكانية الجمع بين الوجود الإلهي ووجود الشر؛ فاعتبر وجود الشرّ دليلًا لنفي وجود الله تعالى، أمّا الاتّجاه الآخر فيقول إنّه حتّى مع إمكانية الجمع وعدم تعارض ذلك فإنّ نفس وجود الشرّ ـ على فرض توافقه مع الوجود الإلهي ـ يعدّ دليلًا مهمًّا لفي وجود الله وإبطاله.

وهناك تقسيم آخر للشرّ اعتمده الفيلسوف ليبينز (Gottftried Leibniz) [1] فرّق فيه بين الشرّ في ما وراء الطبيعة والشرّ الطبيعي والشرّ الأخلاقي، وشرّ ما وراء الطبيعة هو النقصان المحض، أمّا الشرّ الطبيعي فهو عبارة عن الآلام والابتلاءات، والشرّ الأخلاقي هو الذنوب.

ليبينز وإن قسّم الشرور إلى ثلاثة أقسام فإنّه يراها مترابطةً، فالشرّ الأخلاقي هو سبب للشرّ الطبيعي، فكثير من المتاعب والآلام التي يعانيها البشر هي بسبب أعمالهم وذنوبهم [انظر: طاهری، بررسی مسئله شر در اندیشه لایبنیتس، ص 110]. كما هو ملاحظ فإنّ التقسيم الأوّل هو من الجانب الإلحادي الذي اتّخذ وجود الشرّ دليلًا لإلحاده، والتقسيم الثاني هو من جانب فلسفي إيماني لمعالجة المسألة بطريقة منطقية مقبولة.

وهناك محاولات عديدة من قبل الفلاسفة والمتكلّمين في الإجابة عن هذه المسألة، من خلال بيان ماهية الشرّ وهل وجوده يمثّل أمرًا واقعيًّا موجودًا أو أمرًا عدميًّا لا حظّ له من الوجود، أمّا المتكلّمون فقد تعرّضوا لهذه المسألة من جهة ارتباطها بالعدل الإلهي، فكانت إحدى مسائله، وحصلت هذه المسألة على حصّة عظيمة في أبحاث فلسفة الدين، فهي أحد مباحثه الأساسية والمهمّة التي شكّلت ميدانًا خصبا للآراء المختلفة في هذا المجال.

بالنسبة للاتّجاه المنطقي في مسألة الشرّ يعدّ الفيلسوف بلانتيجا (Alvin Plantinga) أوّل من صاغ

1- فيلسوف كبير أثرى ساحة البحث الديني الفلسفي بنظريات مهمّة، وقد حاول الإجابة عن إشكالية الشرّ من خلال تنويعها وعرض الأدلّة اللازمة.

دليلًا للإجابة عليها، وفرّق بين نوعين من الإجابة: الدفاعية (Defense) والثيودوسية (Theodicy)، إذ تتولّى الإجابة الدفاعية تبيين الانسجام المنطقي بين وجود الله ووجود الشرور في العالم، أمّا الإجابة الثيودوسية [1] فهي تعتمد إثبات الخير الإلهي والعناية الإلهية في ضوء وجود الشرّ، فقد توالت الإجابات سواءٌ من الناحية الدفاعية والثيودوسية، وإن كانت الإجابة الثيودوسية هي الأكثر في الفلسفة الغربية. [انظر: سعيدي مهر، حكمت الهى ومسئله قرينه شر، ص 32]

مسألة الشرّ في الفلسفة الإسلامية

تتميّز المسألة عمومًا في الطرح الإسلامي بكونها أقلّ شدّةً ووطأةً ممّا هي عليه في الجانب الغربي؛ لعوامل منها: الإيمان بالله ـ تعالى ـ وكون البلاد بلادًا إسلاميةً له الأثر الأكبر في تقبّل الظروف الصعبة والابتلاءات والمصاعب، وهي ما يسمّيها الجانب الغربي بالشرور؛ ورغم ذلك فقد كانت المسألة تُطرح بين الفينة والأخرى بصيغ متعدّدة «لكنّها كما قلنا لم تكن بنفس شدّتها في الغرب»[2]، وقد عالج العلماء المسلمون من فلاسفة ومتكلّمين تلك المشكلة في باب العدل الإلهي، وبيّنوا انسجامها مع الحكمة الإلهية.

تتعارض مسألة الشرّ مع أربعة أصول مهمّة هي التوحيد، والحكمة الإلهية، والعدل الإلهي والاعتقاد بالنظام الأحسن، فيقال لو كان الله ـ تعالى ـ ذا عنايةٍ بالعالم فإنّه سيخلقه بأفضل صورة، ومن المعلوم أنّ العالم بدون الشرّ سيكون أفضل، فوجود الشرّ دليل على عدم خلق العالم بأفضل صورة، وهو دليل على عدم التدبير المحكم، وعلى عدم وجود الله، ولو كان موجودًا فإنّه غير عادل، ولم يخلق الكون بأفضل صورة. [انظر: صادقى، نگاه سه حكيم مسلمان به مسئله شر، ص 2]

فكان للعلماء المسلمين وخصوصًا الفلاسفة منهم حضورٌ فاعلٌ في تبيين ماهية الشرّ أوّلًا ثمّ محاولة الإجابة عن تلك الإشكاليات، كما إنّ الحكماء المسلمين قد تباينت آراؤهم بين عدمية الشرّ ووجوده، وبذلك اختلف تقييمهم للمسألة وحلّهم لها.

1ـ نظرية العدالة الإلهية أو علم تبرير العدالة الإلهية أو إثبات العدالة الإلهية فرع محدّد من الثيولوجيا والفلسفة يهتمّ بحلّ مشكلة الشرّ.

صاغ غوتفريد لايبنيز (Gottftried Leibniz) مصطلح "ثيوديسيا" في محاولة لتبرير وجود الله في ضوء العيوب الظاهرة في العالم. فهي تعني "تبرير الله"؛ للإجابة على السؤال القائل: لماذا يسمح الله الخيّر بمظهر شر؟ وبالتالي حلّ مشكلة الشر. تعالج بعض النظريات أيضًا مشكلة الشرّ من خلال محاولة «جعل وجود إله كلّي المعرفة، قدير، ورحيم [نظريةً] متماسكةً منطقيًّا مع وجود الشرّ أو المعاناة في العالم». وعلى عكس الدفاع الديني الذي يحاول إثبات أن وجود الله ممكن منطقيًّا مع وجود الشرّ، تحاول الثيوديسيا توفير إطار يكون فيه وجود الله مقبولًا أيضًا، وقد صاغ عالم الرياضيات والفيلسوف الألماني غوتفريد لايبنيز مصطلح "ثيوديسيا" في عام 1710 في كتابه الموسوم (Théodicée).

2 ـ في زمننا الحاضر وبسبب انتشار وسائل التواصل الاجتماعي بدأ المدّ الإلحادي بالانتشار في بلداننا الإسلامية، وشاعت على إثر ذلك العديد من الإشكالات المعرفية العقدية.

فتتراوح الآراء بين أربعة أمور هي:

1ـ الوجود خيرٌ مطلقٌ، والشرّ أمر عدمي وليس موجودًا، والعدم لا يحتاج إلى علّة.

2ـ الوجود خيرٌ بالذات ، أمّا الشرّ فإنّه يأتي بالعرض وليس ذاتيًّا.

3ـ الشرّ غير مخلوق إطلاقًا، ولكنّه ينتج من تصادم الأشياء وتزاحم المصالح.

4ـ الشرّ أمر نسبي وليس حقيقيًّا، فما يكون شرًّا لشخص ما قد يكون خيرًا لآخر. [انظر: الطباطبائي، العدل الإلهي فلسفة الشرور والآلام، ص 6]

يطرح ابن سينا مسألة الشرّ من خلال ثنائية (الوجود والعدم)، فالشيء يعدّ شرًّا عندما يكون سببًا لحرمان الموجودات من الكمال المناسب لها، فالعمى يعدّ شرًّا لأنّه يحرم حاسّة الإبصار من الكمال الخاصّ بها وهو البصر، والشرّ هنا ينبع من ذات العين دون قياس لموجود آخر. وأمّا اذا كانت الأمور التي تتّصف بالشرّ موجودةً ومتحقّقةً في العالم وليست عدمًا لشيء ما، فهي ليست شرًّا بذاتها، بل كمالٌ وشرٌّ لمن تقع عليه، فالشرّ هنا بالقياس، ومثاله القتل فهو من حيث قدرة القاتل على استعمال الآلة يعدّ كمالًا وقوّةً، لكنّه ليس كذلك بالنسبة للمقتول. فالأفعال تعدّ شرّيرةً بسبب كونها إعدامًا لكمالات وجودية يجب أن تكون للإنسان. [انظر: صادقي، الشر وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزقي للعالم عند ابن سينا، ص 102 و103]

فالشرّ حسب التصوّر السينوي أمر عدمي وليس وجوديًّا، وهو يطرح المسألة من خلال إدراك الخير المطلق المتمثّل بالله ﷻ وعلمه بالأصلح وحسب أصل العناية[1] في خلق الكون في أتمّ صورة، فيقول: «إنّ العناية هي كون الأوّل عالمًا لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّةً لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيًا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظامًا وخيرًا على الوجه الأبلغ الّذي يعقله فيضانًا على أتمّ تأديةٍ إلى النظام بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 415].

أمّا السهروردي فهو يجد الشرّ من اللوازم الضرورية للماهية، والتي لا يمكن أن تنفكّ عنها، فكما لايمكن أن نسلب الرطوبة عن الماء والحرق عن النار، كذلك الشرّ بالنسبة للماهية الممكنة [انظر:

1. معنى العناية الإلهية: أنّ الباري يكون على أكمل وأشرف وأعلى ما يمكن أن يكون في مقام ذاته، فالصادر من الحقّ يكون كذلك حيث إنّ آيات الله ومخلوقاته تدلّ على صفة الكمال في الباري. والنظام الذاتي يكون علّةً للنظام الخلقي، وإفاضة الكمال على ما دون هي من العناية، وهكذا يستفيد الملّا صدرا أنّ علم الباري هو منشأ إفاضة الكمالات للمخلوقات، وصفة العناية هذه هي التي تفيض ما يعرف بالنظام الأحسن والأكمل، حيث يكون كلّ عالم من العوالم بنحو يؤدّي إلى تحقيق الكمالات الوجودية بنحو أكثر وأرفع، فعناية الحقّ توصل تلك الموجودات الفاعلة بالإرادة إلى أكمل ما يمكن أن تكون عليه. [السند، الإمامة الإلهية، ج 1، ص 74]

السهروردي، حكمة الإشراق، ص 467]، فالوجود المادّي الإمكاني ونتيجة كثرته وحركته وتعارضه لا بدّ فيه من طروّ الشرور وكثرتها فيه، ولكنّه يستدرك بقوله: «إنّ الشرور على كثرتها إلّا إنّها أقلّ من الخير بكثير» [المصدر السابق، ص 53]. وقرّر قطب الدين الشيرازي ذلك بقوله عن كلام السهروردي: إنّ الشّرّ فى هذا العالم و الشقاوة فى الآخرة أقلّ من الخير والسعادة بكثير، وإنّهما داخلان فى قدر الله الّذي هو تفصيل قضائه الأوّل، وإنّ الشرّ وكذا الشقاوة مرضيٌّ به، لا من حيث هو شرٌّ، بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة، لا يمكن انفكاكها عنه؛ لكونه من اللوازم الّتي ليست بجعل جاعل [انظر: الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 495]. فهذا الكون نتيجة مادّيته وإمكانه في حال تغيّر وتضاد وكون وفساد وهو ما ينتج الشرور ويجعله في احتياج دائم للفيض الإلهي، وعندما ندقّق في هذه الشرور نجدها أمورًا عارضةً زائلةً ويبقى الكون المليء بالخير، فهي ـ أي الشرور ـ لا تتعارض ومبدأ الخير المطلق. [انظر: السهروردي، الألواح العمادية، ج 1، ص 466 و467]

اتّسم بحث مسألة الشرّ مع صدر الدين الشيرازي بكونه أكثر دقّةً وشمولًا وموضوعيةً، فالخير وحسب مباني مدرسة الحكمة المتعالية يساوق الوجود، وعليه يكون الوجود خيرًا في نفسه وكلّ شيء يتّصف بالوجود يكون خيرًا، أمّا الشرّ فهو أمر عدمي، يرى صدر الدين الشيرازي أنّ الشرور متنوّعةٌ من حيث المصاديق، ويمكن تقسيمها إلى:

1. الشرّ الأخلاقي: ينشأ من سوء استفادة الموجود لاختياره، مثل الشهوة، الغضب، المكر والبخل.
2. الشرّ العاطفي: ويدعوه بالشرّ الإدراكي ويضيف لمصاديقه (الألم والمعاناة).
3. الشرّ الطبيعي: مثل السيل والزلزلة.
4. الشرّ الميتافيزيقي: والذي ينشأ نتيجة الطبيعة الإمكانية، وهذه الشرور موجودةٌ بسبب نقص الموجودات وإمكانها. [انظر: خدرى، تحليل مسئله شر ادراكى از منظر ملا صدرا، ص 39]

طرح صدر الدين الشيرازي الإجابة عن إشكالية الشرور ضمن منظومة معرفية تتّصل بالمباني الفكرية التي أسّسها في حكمته المتعالية، فمن خلال الاعتقاد بأصالة الوجود واعتبارية الماهية والقبول بمبدإ الوجود المشكّك، يكون الله ﷻ في رأس الهرم الوجودي، وهو في قمّة السلسلة التشكيكية للموجودات، فهو الخير المطلق وكلّ ما سواه يكون فاقدًا لأجزاء من ذلك الخير حسب مرتبته الوجودية، فيكون كل موجود بالقياس لذلك الكمال والخير المطلق مفتقرًا للكمال، وذلك هو الشرّ بعينه. [انظر: شجريان، مسئله شر از ديدگاه ملا صدرا و نورمن گيسلر، ص 341] فالشرّ عدم لكمال وجودي يفقده الموجود، ويعّد ذلك أمرًا غير مرغوبٍ أو شرًّا حسب التعبير الشائع فيقول: «هو فقد ذات الشيء أو فقد كمال

من الكمالات التي يخصّه من حيث هو ذلك الشيء بعينه» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 58].

هنا عالج صدر الدين الشيرازي مسألة الشرّ من خلال الرؤية العدمية التي تتّصل جذورها بأفلاطون التي لا ترى الشرّ وجودًا حتّى يعارض الوجود الإلهي، بل هو عدم لوجودٍ أو كمال وجودٍ. لكنّه بالنسبة للشرّ الإدراكي أو العاطفي يسلك طريقًا آخر من خلال طريقة التقسيم الأرسطية، فيقول: كلّ شيء يصدر من الله ﷻ إمّا أن يكون خيرًا محضًا مثل الجواهر العقلية، أو خيرًا كثيرًا يكون فيه شرّ قليل مثل النفوس والأجرام السماوية وغيرها، أمّا الصور الثلاث الأخرى وهي (الشرّ الكثير، الخير القليل، الشرّ المحض) فهي لا تصدر عن الله ﷻ إلّا من جهة الملازمة والتابعية [انظر: خدرى، تحليل مسئله شر ادراكى از منظر ملا صدرا، ص 43]. فطريقة التعامل التي بيّن من خلالها صدر الدين الشيرازي حلّ مسألة الشرّ الإدراكي تعتبر من المميزات المهمّة في معالجته لهذه الإشكالية. فخلافًا لكثير من الفلاسفة الذين كانوا يجدون الشرّ الإدراكي أو العاطفي أمرًا وجوديًّا، تجدّه النفس وتتألم لأجله، عدّه صدر الدين الشيرازي أمرًا عدميًّا، ويذكر مقدّماتٍ لذلك هي:

1. أنّ الإدراك يساوق العلم الحضوري، والألم الحاصل نتيجة انفصال عضو من الأعضاء يكون مدركًا بالعلم الحضوري.
2. اتّحاد العلم والمعلوم، فالعلم يتّحد بالمعلوم بالذات، فالنفس لا تفرّق بين علمها بالألم ونفس الألم.
3. بناءً على اتّحاد الوجود والماهية، يكون وجود (العدم) هو نفس (العدم) الذي نشعر به وندركه.

فتكون نتيجة إدراك الأمر العدمي عدمًا أيضًا، فيكون الألم الذي هو إدراك أمر عدمي (للصحّة والسلامة) أمرًا عدميًّا أيضًا [انظر: خادمى و عباسى كيا، بررسى تطبيقى مواجهه ملاصدرا و پلانتينگا با مسئله شرور، ص 26]؛ فالصور الإدراكية والحالات الشعورية التي نعيشها بسبب الألم ليست تتعلّق بما هو موجود واقعًا من آلام، وإنّما هي وفق هذه التصوير إدراكات لأمور عدمية (فالمرض مثلًا ليس له وجود واقعي، وإنّما هو فقدان وعدم الصحة)، فنحكم على هذه الماهيات بأنّها أمور وجودية متحقّقة في ذواتنا.

نظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلّامة الطباطبائي

تعدّ نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلّامة الطباطبائي من الإنجازات المهمّة والإبداعات الفكرية التي حقّقها في المجال الفلسفي، وكانت بدورها حلًّا مهمًّا لإشكالات معرفية كثيرة تتعلّق بمجالي الأخلاق

والسياسة، فالوظيفة الأساسية للفلسفة كما يراها العلّامة تكمن في التمييز بين المفاهيم الحقيقية والاعتبارية، كما أنّ عدم التمييز بين هذين الحقلين أدّى لوقوع الكثير في أفكار وإشكاليات خاطئة؛ نتيجة الخلط واللبس بين ما هو واقعي حقيقي وما هو اعتباري.

تعرض هذه النظرية تحليلًا إبداعيًّا جديدًا للإدراكات العملية للإنسان، فهي وكما يعبّر العلّامة تلحظ بكونها أدواتٍ ترتبط بالطبيعة الإنسانية واحتياجاتها التكوينية، وهدفها هو الغاية الذهنية فيما يتعلّق برفع النقص والحاجة الإنسانية. [انظر: هوشنگی، نظريه ادراكات اعتبارى و فلسفه هاى مضاف، ص 98 و99]

أمّا أصل النظرية فيمكن الحدس به حسب المباني التي استخدمها العلّامة في استنباطها فهي «مبحث الحكمة العملية والنظرية وقوى العقل العملي والنظري في توضيح مبادئ الإرادة للفعل الإنساني، ومبحث الحسن والقبح في الأفعال الإلهية، ونظرية أستاذه العلامة محمدحسين الغروي الأصفهاني في علم أصول الفقه وهي بمنزلة أركان النظرية الأصلية، ومبحث القضايا الخيالية ـ وهي قضايا لا تنشأ لأجل التصديق، بل لصرف أو جذب السامع حول أمر من الأمور ـ ومبحث الاستعارة والمجاز من علم البلاغة في تبيين آلية حصول الإدراكات الاعتبارية» [هاشمی، نظريه ادراكات اعتبارى و نتايج علمى وعملى آن، ص 127].

يذكر العلّامة في مقدّمة المقالة السادسة لكتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي" إنّ لدينا لونين متقابلين من الإدراكات: اعتباريةً وحقيقيةً. الإدراكات الحقيقية تمثّل ما ينعكس في الذهن وما يكتنفه من الواقع ونفس الأمر. أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي عبارة عن فروض يصطنعها الذهن البشري بغية سدّ حاجات الإنسان الحياتية، فهي ذات طابع فرضي وجعلي واعتباري ووضعي، وليست لها علاقة بالواقع ونفس الأمر. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 2، ص 485]

وقبل الدخول في تحليل النظرية وبيان أجزائها، ينبغي التعرّف أوّلًا على معنى الاعتبار عند العلّامة، فهو يستخدم في ثلاثة معانٍ: [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 107 ـ 108]

الأوّل: الأمور غير الأصيلة، وهي ما ليست بمنشإٍ لترتّب الآثار (وهذا ما يتم بحثه في بحث اصالة الوجود واعتبارية الماهية) وهو خارج عن محل بحثنا.

الثاني: الاعتبار فيما يخصّ الموجوات التي ليس لها وجود منحاز ومستقلّ في الخارج، وهو هنا يقابل الحقيقي، فمقولة النسبة والإضافة اعتباريتان؛ لأنّهما ليس لهما وجود مساوق في الخارج بخلاف الجوهر. وهذا المعنى أيضًا غير مطلوب لنا.

الثالث: الإدراكات التي تصاغ نتيجة عمل الذهن، فهي ليس لها ما بإزاءٍ خارجي وهي صنيعة

الذهن، فلولا صياغة الذهن لها لم تكن موجودةً.

فالاعتبار في هذه النظرية بمعنى أنّ هذه الإدراكات نتيجة الصياغة الذهنية، وإلّا فهي لا وجود لها في الخارج. وللتعرّف أكثر على نظرية الإدراكات الاعتبارية؛ سنذكر أنواع المفاهيم والمعقولات الفلسفية وعلاقتها بالإدراكات الاعتبارية، ثمّ نحلّل آلية حصولها ونشأتها وخواصّها والآثار المترتّبة عليها.

المفاهيم والمعقولات

تقسم المعقولات الى قسمين رئيسين:

القسم الأوّل: المعقولات الماهوية الأوّلية (الحسّية) وهي مجموعة المفاهيم التي ينتزعها الذهن مباشرةً من خلال الارتباط بالواقع الخارجي، ومن هنا سمّيت بـ"المعقولات الأوّلية". [انظر: سرور، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ص 678]

القسم الثاني: المعقولات الثانية غير الحسّية، وهي مفاهيم لايمكن انتزاعها من الموجودات الخارجية مباشرةً، وإنّما يتوقف انتزاعها على جهد خاص يقوم به العقل من قبيل أن يقارن بعض الأشياء ببعضٍ، فيكتشف أنّ بعضها يتوقّف على بعضها الآخر، فينتزع العلّية والمعلولية [انظر: المصدر السابق، ص 679]، فهي إدراكات ومعانٍ كلّية يحصل عليها الذهن بعد إعمال عمليات خاصّة على مدركاته الأوّلية، فهي مفاهيم منتزعة من الصور الحسّية [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 248]. فالمعقولات الأوّلية مسبوقة بالحسّ، ولولا الحسّ لما أمكن إدراكها، ولكنّ الثانية ليست مسبوقةً بالحسّ وإن كانت تعتمد على معطياته في مرحلة صياغتها المفهومية.

تقسم المعقولات الثانية إلى نوعين هما:

أ_ المعقول الثاني الفلسفي: المفاهيم التي يكون عروضها في الذهن والاتّصاف بها في الخارج، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها كمفهوم العلّية. [انظر: اليزدي، شرح نهاية الحكمة، ج 2، ص 94]

ب_ المعقول الثاني المنطقي: مجموعة الإدراكات والمفاهيم التي يكون عروضها والاتّصاف بها في الذهن من قبيل الكلّية والجزئية.

القسم الثالث: الإدراكات الاعتبارية

يقوم الذهن البشري إضافةً للعمليات المتقدّمة بعملية خاصّة متطوّرة في تحليله للمعلومات، فهو يعمل على صياغة مفاهيم جديدة تعتمد على منظومة ثلاثية الأبعاد (المعقولات الثانية _ الواقع الخارجي

ـ حاجات الإنسان)، في هذه المرحلة ينتج الذهن قوانين كلّيةً تسمّى بالإدراكات الاعتبارية. [انظر: جعفرى ولنى، استاد مطهرى و ادراكات اعتبارى علامه طباطبائى، ص 80]

معنى الاعتبار في هذا النوع من الإدراكات هو إعطاء ونسبة حدّ شيءٍ لشيءٍ آخر، فالذهن البشري ولكي يعمل على تلبية حاجات الإنسان ويواكب تطوّرها يعمل على اكتشاف مجموعة من المفاهيم على أساس مجموعة من المعقولات الأوّلية، ويعطيها صبغة تلك المعقولات حتّى تستمرّ حياته ويلبّي احتياجاته، وأمّا أصل هذه الإدراكات فهو القوّة المتخيّلة التي يراها العلّامة قادرةً على الإدراك والتصرّف أيضًا، وليس كونها وهميةً خياليةً بمعنى أنّها غير صادقة ولا مطابق لها؛ بل هي قضايا لها مطابق وهو نفس محلّ عروضها، وهي ليست كاذبةً كما نتصوّر من معنى الوهم والخيال، فهي إدراكات كلّية ذهنية صاغها الذهن الإنساني استجابةً لحاجاته واقتضاءاته التكوينية وأحاسيسه ومشاعره، فكما يستجيب الكائن الإنساني لرفع حاجاته التكوينية البيولوجية من خلال شرب الماء وأكل الغذاء، فإنّه يحتاج أيضًا لرفع حاجاته وتلبيتها في الجانب النفسي والإحساسي، وهو يستفيد من ذلك الجانب في التعبير عن هذا الجانب كما سيتّضح من خلال البحث بحول الله تعالى.

الحاجة للإدراكات الاعتبارية

يشير مفهوم الإدراكات الاعتبارية إلى حقيقة مهمّة تضمن تلبية احتياجات الكائن الحيّ وسدّ النقص الذي يعانيه، فالعوامل وظروف الحياة وشروط استمرار الحياة ليست دائميةً، وهي أمور متغيرة غير ثابتة، يضطرّ الانسان ولكي يبقى حيًّا أن يكون مجهّزًا بمجموعة من الأدوات الحياتية لرفع احتياجاته وتلبيتها، وهو مايسمّيه الفلاسفة "أصل التطابق مع المحيط" [انظر: جعفرى ولنى، استاد مطهرى و ادراكات اعتبارى علامه طباطبائى، ص 82]، توفّر الإدراكات الاعتبارية هذا الأمر للإنسان فيقول العلّامة: «إنّ الإنسان وكلّ كائن حي يهيئ مجموعةً من المفاهيم والأفكار الاعتبارية بواسطة قواه الفعّالة، وهذه الاعتباريات هي وليدٌ طفيليٌّ للإحساسات، وتناسب قواه الفعّالة» [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص 568 و569]. فهذه الإدراكات عبارة عن أداة حياتية للإنسان قد تكون عامّةً تلازم نوعية النوع، وتتبع البنية الطبيعية، كالإرادة والكراهة المطلقة ومطلق الحبّ والبغض وإحساسات خاصّة تخضع للتغيير والتحوّل. [انظر: المصدر السابق]

فهي أحكام خيالية ذهنية يفترضها الذهن لرفع حاجاته التكوينية الحياتية؛ فهي ذات جانب افتراضي جعلي وليس لها علاقة بالواقع بشكل مباشر، وبصورة أدقّ فهي لا تتعامل مع الواقع ولا تكشف عنه، يقول العلّامة في بيان ذلك: «فقوانا الفعّالة تخلق فينا إحساساتٍ داخليةً، فنحبّ أفعال هذه القوى ونطلبها ونكره الأحداث التي لا تنسجم مع طبيعة قوانا ولا نريدها أو نطلب أضدادها

ونحبّها. إذن نضطرّ إلى أن نضفي على الفعل والمادّة معًا الصورة الإدراكية الحسّية كما هو الحال في الطفل إبّان أيّامه الأولى، فيلتقط كلّ ما وقع بيده ويضعه في فمه، ثمّ يأكل ما يؤكل ويدع ما لا يمكنه أكله. نعم، الميل للأكل استقرّ في دماغه بصورة إحساس، ثمّ أضفى عليه اسم الإرادة والمراد والمريد... ثمّ يضفي اسم الأكل والمأكول والآكل على الفعل والمادّة وعلى ذاته، وتقرّ هذه الجملة في قلبه: "هذا المأكول يجب أكله" ويرد بشكل أكبر القول: "يجب أن أريد هذا المراد" يتّضح في ضوء هذا أنّ مفهوم الوجوب هو النسبة القائمة بين القوى الفعّالة وبين أثرها» [المصدر السابق، ص 559 ـ 566].

يشرح العلّامة من خلال هذا البيان كيف يحصل الإنسان على مفهوم وجوب الأكل، فعندما يقول الفرد يجب أن آكل، فالوجوب هنا نسبة يعقدها بين ذاته والصورة العلمية الحاصلة في نفسه نتيجة الالتذاذ الحاصل من الأكل سابقًا، فالعلاقة التي أنشأتها القوى الإنسانية بين الذات والإدراكات الحاصلة لديها والصور العلمية تتّخذ أسماءً وصورًا عديدةً منها: الوجوب، والقبح، والحسن، والإرادة وغيرها كما سيأتي.

آلية حصول الإدراكات الاعتبارية

يعتمد العلّامة في بيان آلية حصول الإدراكات وكيفيتها على آلية حصول الاستعارة والتشبيه عند الإنسان، فالاعتبار كما يعرفه هو «عبارة عن إعطاء حدّ شيء إلى شيء آخر بحكم عوامل انفعالية لأجل ترتيب آثار ذات ارتباط بعوامله الانفعالية» [المصدر السابق، ص 524].

ويشرح كيفية حصول الإدراكات الاعتبارية من خلال عمليتي التشبيه والاستعارة، «ففيهما نعطي حدًّا وتعريفًا من شيء إلى شيء آخر، فعندما نقول إنّ هذا الإنسان أسد، فإنّنا ننقل تعريف الأسد وحدّه من مصداقه الواقعي إلى هذا الإنسان لكي نبيّن شجاعته وإقدامه، ولفعلنا هذا آثارٌ واقعية تترتب عليه» [المصدر السابق]. إنّ هذه المعاني الوهمية غير واقعية، وفي الوقت نفسه لها آثار واقعية، فهي ليست كذبًا أو لغوًا محضًا، والدليل كما يذكره العلّامة هو «أنّها كثيرًا ما تكون متّبعةً بآثار تبعًا لإثارة الإحساسات الداخلية، فيكون سماع بيت من الشعر أو تذكّره داعيًا لإثارة الاضطرابات والفتن العالية التي تحرق الأخضر واليابس، وتقضي على حياة أعداد غفيرة من الكائنات، أو العكس يكون داعيًا لإعادة الحياة والخصب» [المصدر السابق، ص 514]. وكذلك يكون شأن الإدراكات الاعتبارية، فالإنسان ولكي يستطيع التأقلم مع المحيط الذي يعيش فيه والانسجام مع بني جنسه يحتاج لمجموعة من الأحكام التي تمكّنه من عمل ذلك، فالإنسان عبارة عن كائن يشتمل في ذاته على مجموعة من الصفات والآثار الطبيعية مثل التغذية والتكاثر والتي يفعلها بصورة تكوينية فطرية تنقطع بموته، وهناك جانب فكري

إحساسي لديه، فهو يلتذّ بحليب أمّه وتدليلها إيّاه في الصغر، وحينما يكبر يكون مشغوفًا بالعشق والمحبّة وبعدها يدخل في ميادين التجارة والسياسة والتعلّم، لكنّ هذه الأمور لا تلغي جانبه التكويني الطبيعي، بل يوجد ارتباط بينهما، فهناك علاقة بين الجانب التكويني الطبيعي والجانب الفكري الإحساسي من خلال مجموعة من الإدراكات التي نحصل عليها من جانب الطبيعة والحياة، ثمّ نقوم بتطبيقها في أمور غير مادّية تسير من خلالها أمورنا الحياتية وترتيب آثارا مهمة عليها [انظر: المصدر السابق، ص 537].

لكن يرد سؤال مهمٌّ يثيره العلّامة وهو: ماذا يتمتّع بالأصالة والوجود الحقيقي؟ أهو الطبيعة أم الفكر والخيال، وأيّهما المستقلّ، وأيّهما التابع؟ هل الطبيعة تتوقّف عن النشاط بمجيء الموت، فتطوي فراش الفكر والآمال الإنسانية، أم الإنسان يختم مسيرة الطبيعة بواسطة اختتام الفكر والخيال، ويختار مسكنه في مثواه الأبدي؟

الجواب الذي يقدّمه البحث العلمي، بل المعلومات الابتدائية هو: أنّ جهاز الطبيعة والتكوين أساسٌ يتبعه جهاز الفكر والخيال. وعلى الرغم من ذلك لا يمكن النظر إلى جهاز الفكر وهو مقطوع التأثير عن جهاز الطبيعة والتكوين؛ لأنّ الأفعال الإرادية تصاحب فكرًا خاصًّا، وبتغيير هذا الفكر ونسخه، يتغيّر الفعل وينسخ أيضًا. [انظر: المصدر السابق، ص 547 و548]

ولمزيدٍ من الإيضاح نأخذ المفهوم الأوّل الذي يذكره العلّامة ضمن الإدراكات الاعتبارية قبل الاجتماع، وهو الوجوب، فهو عبارة عن نسبة بين القوى الإنسانية الفعّالة والآثار الصادرة عنها، هذه النسبة رغم كونها حقيقيةً واقعيةً بين القوى الإنسانية الفعّالة وبين الصورة الإحساسية التابعة لها، إلّا أنّها نسبة اعتبارية بين القوى الفعّالة والحركات الحقيقية التي تصدر عنها، فالفعل الإنساني لا يصدر ما لم يتّسم بالوجوب وهو ـ أي الفعل ـ يصدر عنه باعتقاد وجوبه، فنحن لو سألنا الأفراد الذين يقومون بأفعال غير لائقة عن سبب قيامهم بها؟ لأجابوا: بأنّنا لم يكن أمامنا خيار، أو لأنّنا أناس عاديون، أو لخوفنا. [انظر: المصدر السابق، ص 573 و574]

فالعلاقة بين قوانا الخيالية والصور التي تنشأ لدينا نتيجة ارتباطنا بالخارج تثير فينا مجموعةً من الأحاسيس والأفكار التي تدعونا للعمل بموجبها، وتحرّكنا للاتّجاه صوبها، فالعلاقة وإن كانت اعتباريةً بلحاظ منشإ تكوّنها ونوعه، إلّا أنّها ذات آثار ونتائج حقيقية واقعية.

أنواع الإدراكات الاعتبارية

إضافةً للتقسيم الذي يذكره العلّامة للإدراكات الاعتبارية من كونها ثابتةً ومتغيّرةً، والذي جاء ضمن ثنايا البحث هناك تقسيم آخر وهو الذي يعتمد عليه في بيان أنواعها وكيفية تكوّنها وبيان

حقيقتها، فهذه الإدراكات جاءت وليدةً للحاجة الإنسانية للتكيّف والانسجام مع الحياة والمحيط، والحاجة الإنسانية قد تكون بلحاظ نفس الانسان وقد تكون بلحاظ علاقته بالآخر، وبذلك قسّم العلّامة الإدراكات الاعتبارية إلى اعتباريات قبل الاجتماع واعتباريات بعد الاجتماع، ويعبر العلّامة عن ذلك بقوله: «إذن بناء العلوم الاعتبارية ـ كما تقدّم ـ معلول لمقتضيات قوى الإنسان الفعّالة الطبيعية والتكوينية. ومن الواضح بجلاء أنّ فعّالية هذه القوى أو بعضها لا ترتهن وتتّحدد بالمجتمع. فالإنسان يستخدم قواه المدركة وجهازه الهضمي سواءٌ أكان وحيدًا، أم بين الآلاف. نعم، هناك إدراكات اعتبارية لا تتحقّق بدون افتراض الاجتماع، نظير الأفكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الأطفال، ونظائر ذلك» [المصدر السابق، ص 571 و572].

تشمل الاعتباريات قبل الاجتماع مجموعةً من المدركات التي يملكها الإنسان حتّى وان كان يعيش بمفرده وهي:

ـ الوجوب: أوّل ادراك اعتباري من الاعتباراريات العملية يمكن للإنسان أن ينسجه هو نسبة الوجوب، وهو اعتبار عام، لا يستغني عنه أي فعل من الأفعال الإنسانية، فكلّ فعل يصدر عن الفاعل إنّما يصدر عنه باعتقاد وجوبه. [انظر: المصدر السابق، ص 573 و574]

ـ الحسن والقبح: اعتبار آخر يمكن أن نعدّه وليدًا مباشرًا لاعتبار الوجوب العامّ، حيث يعتبره الانسان قبل الاجتماع بالضرورة. فنحن نحبّ بعض الأشياء ونعتبرها حسنةً، ونبغض أخرى ونعتبرها قبيحةً ونسمّيها شرًّا، والواقع أنّ هذا ليس مطلقًا فهي عند بعض الناس ليس كذلك، فهي أمور اعتبارية. [انظر: المصدر السابق، ص 575]

ـ انتخاب الأخفّ الأسهل:عندما توجه قوانا الفعّالة المفكّرة أو كلّ قوّة فعّالة طبيعية فعلين متشابهين نوعًا، ومختلفين من ناحية القوّة المحضة، أي أن يكون أحدهما عسيرًا ومتعبًا، ويكون الآخر سهلًا وغير مؤلمٍ، فسوف تميل القوة الفعّالة بالضرورة إلى الفعل السهل والخالي من التعب. [انظر: المصدر السابق، ص 577]

ـ اصل الاستخدام والاجتماع: إنّ الانسان بهداية الطبيعة والتكوين يريد فائدته من الآخرين (اعتبار الاستخدام)؛ ولاجل فائدته يبتغي نفع الجميع (اعتبار الاجتماع) ولأجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم). [انظر: المصدر السابق، ص 584]

ـ اصل متابعة العلم: إنّ الانسان بفطرته يطلب الواقع ويريد أن يصيبه، ومن هنا يضطرّ إلى منح العلم اعتبار الواقع، أي أن نعدّ الصورة الإدراكية الحاصلة لنا عين الواقع الخارجي، ونعدّ آثار الخارج آثارًا للعلم والإدراك. والعلم وحده من يوفّر لنا سمةً إصابة الواقع، وبدونه لا يمكننا الاستقرار على

جانب واحد، فالشك والوهم ذوا جانبين، فيوفّر العلم باتّباعه الأمانَ للإنسان. [انظر: المصدر السابق، ص 586]

وفي الخاتمة يقول العلّامة إنّ الاعتبارات العامّة لا تنحصر بهذه المجموعة من الاعتبارات، بل يمكن العثور على اعتبارات أخرى ذات طابعٍ عامٍّ. [انظر: المصدر السابق، ص 591]

الاعتباريات بعد الاجتماع

تمثّل مجموعة المفاهيم الاعتبارية التي حصل عليها الإنسان نتيجة تعامله مع الطبيعة ومع بني جنسه، وهي:

- أصل الملك: أساس هذا الأصل متحقّق قبل الاجتماع، وهو أصل الاختصاص[1] الذي تكامل على شكل الملك، وأضحى ذا أثر خاص، وهو جواز جميع التصرّفات، وهذه التصرّفات تسمّى "الحقوق والفائدة" وهي مصبّ الاختصاص بنظر المجتمع تقريبًا أو تحقيقًا. [انظر: المصدر السابق، ص 600]

- اللغة: يلمس الإنسان في مراحله الاجتماعية الأولى الحاجة إلى بناء اللغة ووضع الألفاظ الدالّة ـ وكذا أغلب الكائنات الحيّة القادرة على الصوت حسب ما انتهى إليه علمنا ـ لأنّ كلّ اجتماع صغير أو كبير يثبت حاجة أفراده إلى تفهيم مقاصدهم ومراداتهم بعضهم إلى بعض. [المصدر السابق، ص 602]

- الرئاسة والمرؤسية ولوازمهما: يعمل الأقوياء في هذا العالم على استخدام الضعفاء ويخضعونهم لإرادتهم ويوسّعون من وجودهم الفعّال، فيخلق نسبةً بينهم (الأقوياء والضعفاء) كنسبة الرأس إلى الجسد، وهي نسبة الرئاسة. [انظر: المصدر السابق، ص 605]

- الاعتبارات في مورد تساوي الطرفين: وهي اعتبارات بين أفراد ذوي مستوًى واحدٍ، نظير أشكال التبادل والارتباط والحقوق الاجتماعية المتساوية، الأمر والنهي هنا يكون من باب حسن الفعل وقبحه، كما أنّ الأوامر هي أوامر إرشادية لا مولوية؛ لأنّ الأطراف ذات منزلة واحدة. [انظر: المصدر السابق، ص 611]

1ـ لم يذكر العلّامة هذا الأصل ضمن الاعتبارات الخمسة العامّة، لكنّه استنتجه ضمن مبحث الخاتمة. [ينظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص 591]

مسألة الشرّ ونظرية الإدراكات الاعتبارية

يرتبط بيان الشرّ وتعريفه حسب نظرنا والحدّ الذي نعطيه للحسن والقبح، فالشرّ هو ما كان قبيحًا وغير ذي نفع لنا وما كان فيه ضررنا، كما رأينا فإنّ العلّامة يعدّ الحسن والقبح أحد اعتباريات قبل الاجتماع، فالحسن والقبح بهذا المعنى أمران اعتباريان، لا يعتمدان على الاجتماع الإنساني، وقد سرى هذا المعنى وبفعل البناء العقلائي إلى غير الأفعال الإنسانية من الهيئات التي توصف بالحسن والقبح، وكذلك الأمور الحقيقية التي لها ما بإزاء في الخارج، فتتّصف أيضًا بالحسن والقبح، فالحسن هو الكامل والقبيح هو الناقص كما كان هذا المعني هو القريب للعلّامة من كلمات الفلاسفة في جزء من استدلالاتهم. [انظر: الطباطبائي، رسائل السبعة، ص 136]

فيقول: «فنحن نحبّ بعض الأشياء ونعتبرها حسنةً، ونبغض أخرى ونعتبرها قبيحةً ونسمّيها شرًّا، والواقع أنّ هذا ليس مطلقًا، فهي عند بعض الناس ليست كذلك، فهي أمور اعتبارية» [المصدر السابق، ص 575].

فيكون الشرّ هنا أمرًا عدميًّا لا واقع له، نحن نراه ونعتبره شرًّا لأنّه غير موافق لنا، فالمطر الذي يؤدّي لخراب بيت ووقوعه هو رحمةٌ لآخر، حيث يروي زرعه وينمّيه وتكون فيه بركته، وهكذا أحداث الدنيا جميعًا. إنّ هذا البيان العلمي الذي يذكره العلّامة يتضمّن جوابًا دامغًا في تبيين حقيقة الشرّ، فهو لا يذكر دليلًا على وجوده أو عدمه، بل يسعى لبيان حقيقة وجود الشرّ نفسها، وإنّ الواقع ليس فيه شرٌّ، بل هو خالٍ منه تمامًا، وأمّا تلك القضايا التي نعدّها شرًّا ونصفها بهذه الصفة فهي محض اعتبار وإعمال لقوى الذهن والخيال، فهي اعتبارات ذهنية خيالية. هذه القضايا الاعتبارية حصل عليها الذهن البشري بعد مزجه بين القضايا الحقيقية التي حصل عليها من الخارج الطبيعي وتجربته البشرية، وبين إدراكاته الخيالية والصور الوهمية التي يختزنها في ذهنه، فتكون النتيجة الحصول على قضايا وهمية حاصلة نتيجة اعتباره وقواه الذهنية، وللمثال نأخذ مفهومي الحسن والجمال، فهما من المفاهيم التي حصل عليها الذهن من الخارج، وبعدما شخّص الجمال في أبناء نوعه، فإنّه سيستخدمه في التعبير عن الأمور التي تتوافق مع طبعه ومقاصده واحتياجاته، وكذلك مفهوم القبح، فهو هنا يخرج من إطار المحسوسات ويقوم بتطبيقها على أمورٍ ومعانٍ اعتباريةٍ في حياته الاجتماعية، فما كان منسجمًا معها كان حسنًا وما كان مخالفًا لها كان قبيحًا. [انظر: السبحاني، الحسن والقبح العقلي، ص 189]

فهذه «النظرية ليست في مقام إعطاء جواب مباشر عن مسألة الشرّ، لكنّها تسعى للتحقيق في أصل وجود الشرّ الخارجي، فحينما يكون منشأ الاعتباريات أمرًا وهميًّا وتابعًا لقوّة الوهم والخيال فإنّنا وإن قلنا بإمكانية وجود الشرّ من الناحية العقلية لكنّها في الواقع غير موجودة» [انظر: حسينى و هوشنگى، تقريرى

نو از مسئله شر بر اساس نظريه ادراكات اعتبارى علّامه طباطبائى، ص 154]. فالشرّ وحسب تعبير العلّامة أمرٌ عدميٌّ، بل كلّ الأمور القبيحة وغير الملائمة هي أمور عدمية؛ لأنّها لا تشتمل على مصلحة لنا، ونفس الحسن والقبح هي أمور اعتبارية لنا، لا تتعلّق بحقيقة الفعل والشيء في نفسه، وتكون على ذلك كلّ الأمور في العالم من حيث هي هي لا اقتضاء لها للحسن والقبح، وهذه الصفات والأمور تابعة لاعتبارنا، ولا يوجد شيء في الخارج اسمه شرٌّ. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 5، ص 11]

يتبيّن ممّا سبق أنّ نظرية العلّامة لمسألة الشرور في العالم تقوم على أنّها أمور غير واقعية، فليس لها ما بإزاءٍ في الخارج، وإنّما هي اعتبارات ذهنية نتيجة عدم موافقة بعض الأمور لاحتياجاتنا ومتطلّباتنا الحياتية.

الخاتمة

تعرّض المقال لبيان إشكالية الشرّ والإجابة عنها من خلال الفلسفتين الغربية والشرقية، فقد حاول الفلاسفة وعلى مرّ الزمان الإجابة ومن خلال طرق معرفية مختلفة عن وجود الشرّ في العالم أو عدمه، وبيان ذلك بصيغ وآليات معرفية واضحة تتناسب وحجم الإشكالية. وتتميّز نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلّامة الطباطبائي بأنّها لم تتناول المسألة من ناحية الوجود والعدم، بل تعرضت لنفس أصل القضية فهي ليست في مقام إثبات أو نفي مسألة الشرّ، بل تسعى لبيان حقيقته من خلال أصول وأسس فلسفية محكمة، فكانت النتيجة هو اعتبارية الشرّ وعدميّته، وإن كانت هناك آثار واقعية له في الخارج.

قائمة المصادر

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات و التنبيهات، تحقيق مجتبى زارعي، قم، الناشر: بوستان كتاب، 1387 ش.

آل صفا، علي جابر، نظرية المعرفة والإدراكات الاعتبارية، دار الهادي، بيروت، 1422 هـ.

جعفرى ولنى، على اصغر، استاد مطهرى وادراكات اعتبارى علامه طباطبائى [الأستاذ مطهري وإدراكات العلّامة الطباطبائي]، انديشه علامه طباطبائى، سال 2، شماره 2، 1394 ش.

حسينى، مرتضى، حسين هوشنگى، تقريرى نو از مسئله شر بر أساس نظرية ادراكات اعتبارى علّامه طباطبائى [بحث جديد لمسألة الشرّ على أساس نظرية الإدراكات الاعتبارية للعلّامة الطباطبائي]، مجله فلسفه و كلام اسلامى، شماره يكم، سال 44، 1390 ش.

خادمى، عين اله، كبرى عباسى كيا، بررسى تطبيقى مواجهه ملاصدرا و پلانتينگا با مسئله شرور، دو فصلنامه هستى شناختى، سال اول، شماره 1، 1391 ش.

خدرى، غلامحسين، تحليل مسئله شر ادراكى از منظر ملا صدرا [تحليل مسألة الشرّ الإدراكي كما يراه صدر المتألّهين]، دوفصلنامه علمى ـ پژوهشى حكمت صدرايى، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان 1393 ش.

الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1422 هـ.

سبحاني، جعفر، الحسن والقبح العقلي، تدوين علي رباني كلبايكاني، طهران، ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1368 ش.

سرور، إبراهيم حسين، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، بيروت ـ لبنان: دار الهادي، 1429 هـ.

سعيدى مهر، محمد، حكمت الهى و مسئله قرينه شر [الحكمة الإلهية ومسألة الشر]، قبسات، سال 14، 1388 ش.

السند، محمّد، الإمامة الإلهية، منشورات الاجتهاد، قم، 1427 هـ.

سهروردى، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق [مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق]، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، 1388 ش.

الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، 1384 ش.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 م.

صادقي، محمد، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلة تبيين، العدد 17، 2016 م.

صادقى، مرضيه، نگاه سه حكيم مسلمان به مسأله شر [رؤية الحكماء المسلمون الثلاثة لمسألة الشر]، دو فصلنامه حكمت سينوى، سال 17، 1392 ش.

طاهری، علی فتح، بررسی مسئله شر در اندیشه لایبنیتس، پژوهش های فلسفی [بحث مسألة الشر في فكر لايبنيتس]، دوره 4، شماره 216، 1389ش.

الطباطبائي، خليل ، العدل الإلهي فلسفة الشرور والآلام، شبكة رافد الإلكترونية: https://research.rafed.net/

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418 هـ

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417 هـ

الطباطبائي، محمدحسين، رسائل سبعة، قم، بنياد علمی وفكری استاد علامه سيدمحمدحسين طباطبائی، 1362 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهايه الحكمة، تصحيح وتعليق غلام رضا فياضي، قـم، مؤسسـه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، 1385 ش.

فتحی زاده، مرتضی، جستارهايي در فلسفه دين [بحوث في فلسفة الدين]، دانشگاه قم، انتشارات اشراق، 1380 ش.

كاشی زاده، محمد، تقريری واقع گرايانه از اعتباريات علامة طباطبائی [بحث واقعي لاعتباريات العلّامة الطباطبائي]، قبسات، سال بيست و دوم، بايیز، 1396 ش.

مصباح يزدي، محمدتقي، شرح نهاية الحكمة، تصحيح عبد الرسول عبوديت، الناشر: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمينی، قم، 1378 ش.

مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، ط 10، طهران، انتشارت صدرا، 1383 ش.

نصيری، منصور، ذوالفقار ناصری، پارادايم‌های الهياتی و مسئله شر؛ با تأكيد بر آرای برايان ديويس [النماذج اللاهوتية ومشكلة الشر.. مع التأكيد على آراء بريان ديفيس]، دوره 22، شماره 86، تابستان 1396 ش.

هاسبريس، جان، فلسفة الدين، قم، مركز مطالعات پژوهشی، 1970 م.

هاشمی، حميدرضا، نظريه ادراكات اعتباری و نتايج علمی و عملی آن [نظرية الإدراكات الاعتبارية ونتائجها العلمية والعملية]، پژوهش های فلسفی، شماره 205، سال 51، 1387 ش.

هوشنگی، حسين، نظريه ادراكات اعتباری و فلسفه های مضاف [نظرية الإدراكات الاعتبارية والفلسفات المضافة]، حكمت معاصر، سال دوم، شماره دوم، 1390 ش.

References

Al-Sa'idi, Sadiq, *A Window on Philosophy*, International Center for Islamic Studies, 1422 AH.

Subhani, Ja'far, *Al-Husn wel-Qubh al-Aqli (Rational goodness and ugliness)*, edited by: Ali Rabbani Golbaygani, Tehran, published by: Cultural Readings and Researches Foundation, 1368 Iranian Calendar.

Suroor, Ibrahim Hussein, *Comprehensive Dictionary of Scientific and Religious Terms*, Beirut-Lebanon: Darul-Hadi, 1429 AH.

Sa'eedi Mihr, Muhammad, *Divine Wisdom and the Problem of Evil*, Qabasat, Year 14, 1388 Iranian Calendar.

Al-Sanad, Muhammad, *Divine Imamate*, Ijtihad Publications, Qom, 1427 AH.

Sahruwardi, Shihabuddeen, *the Collection of Sheikhil-Ishraq's Works* 4th edition, Tehran, Humanities and Cultural Readings Institute, 1388 Iranian Calendar.

Al-Shirazi, Qutbddeen, *Sharh Hikmatil-Ishraq*, Cultural Works Association, 1384 Iranian Calendar.

Al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, *Al-Hikma al-Muta'aliya fil-Asfar al-Aqliyya al-Arba'ah*, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1981.

Sadighi, Muhammad, *Evil and its Position within the Metaphysical Perception of the world According to Avicenna*, Tabyeen Journal, Issue 17, 2016 AD.

Al-Tabatabaei, Muhammad Hussein, *Al-Mizan fi Tafseer al-Qur'an*, Islamic Publishing Foundation, 1417 AH.

Motahhari, Mortada, *A Collection of His Works*, 10th edition, Tehran, Sadra Publications, 1383 Iranian Calendar.

John Hospers, *Philosophy of Religion*, Qom, Investigative Readings Center, 1970.