

From the Ontology of Pain to the Teleology of Suffering: An Analytical Study in Light of Divine Justice

Mohammad Ali Al-Mousawi

MA in Islamic Jurisprudence and Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq. E-mail: diglehapple@gmail.com

Qasim Abdul-Zahra Hasab, Assistant Professor of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Maysan, Iraq.

Abstract

This study examines the central challenge of reconciling divine justice—particularly within the framework of the Best Possible Order (al-Nidham al-Aḥsan)—with the reality of human suffering. It begins by establishing a clear conceptual distinction between evil, understood in philosophical terms as the privation of perfection, and pain, conceived as the existential and experiential manifestation of that privation. The study ultimately seeks to demonstrate how suffering, despite its apparent negativity, can be harmonized with absolute divine wisdom by virtue of its developmental and transformative role in human existence. Methodologically, the research adopts an interdisciplinary approach that integrates the conceptual precision of contemporary analytic philosophy with the metaphysical insights of the Islamic philosophical tradition. To move beyond purely abstract theorization, the analysis is further informed by empirical findings from the behavioral and biological sciences. In particular, it draws upon the "Universe 25" experiment and the psychological framework of Post-Traumatic Growth (PTG) to develop a comprehensive and multidimensional account of suffering and its significance. The study advances several major conclusions. First, it establishes a fundamental ontological distinction between evil and pain: whereas evil possesses only a privative and accidental mode of existence, pain constitutes a positive existential reality that fulfills indispensable protective, cautionary, and survival-oriented functions. Second, it argues that existential mutual hindrance (tazaḥum) is a structural and unavoidable law of the material world, such that its complete elimination would entail the dissolution of the material order itself. Third, the emergence of moral evil is interpreted as an inevitable existential consequence of granting human beings real free will. Finally, through an epistemological analysis of the Qur'anic narrative of al-Khidr (peace be upon him), the study underscores the inherent limitations of human cognition in apprehending the totality of divine purposes and wisdom. The narrative thereby serves to justify the eschatological horizon as an epistemological necessity—one indispensable for resolving the problem of absolute justice and for understanding the manner in which the human soul attains growth, elevation, and perfection through the crucible of suffering.

Keywords: Problem of Evil, Ontology of Pain, Best Possible Orde, Existential Mutual Hindrance (Tazaḥum), Free Will, Analytic Philosophy.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 32, PP. 110–143

Received: 24/03/2026 | Accepted: 29/04/2026 | published: 15/06/2026

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



من أنطولوجيا الألم إلى غائبة المعاناة.. دراسة تحليلية في ضوء العدل الإلهي

محمد علي الموسوي

ماجستير في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: diglehapple@gmail.com

قاسم عبد الزهرة حسب

أستاذ مساعد في علوم القرآن والحديث، جامعة ميسان، العراق.

الخلاصة

تتمحور إشكالية هذا البحث حول تفكيك التوتر الظاهري بين مقولة العدل الإلهي في إطار "النظام الأحسن" وبين واقعية المعاناة الإنسانية؛ إذ يسعى إلى تحرير العلاقة بين "الشر" بوصفه مفهومًا فلسفيًا مجردًا يعبر عن غياب الكمال، وبين "الألم" بوصفه التجربة الأنطولوجية الحية المترتبة على هذا الغياب، وصولًا إلى كيفية التوفيق بين الوظيفة التكاملية للألم والحكمة الإلهية المطلقة. ولعلاج هذه الإشكالية، تتبني الدراسة منهجيةً تركيبيةً تكامليةً تزوج بين أدوات التحليل في الفلسفة التحليلية المعاصرة، وبين المقاربات الميتافيزيقية في الفلسفة الإسلامية، مع دمج معطيات من العلوم السلوكية والبيولوجية الحديثة؛ متمثلةً في تجربة "الكون 25" ومفهوم "النمو ما بعد الصدمة (PTG)"; لتقديم رؤية متعددة الأبعاد تتجاوز التنظير المجرد. وقد أفضى هذا المسار البحثي إلى جملة من النتائج المحورية، أبرزها: إثبات التمييز الأنطولوجي بين الشر (بوصفه أمرًا عدميًا مجموعيًا بالعرض) والألم (بوصفه أمرًا وجوديًا يؤدي وظيفة حيويةً تنبيهيةً لحفظ البقاء)، وتأكيد أن التزامم قانون بنيوي ذاتي لحركة عالم المادة لا ينفك عنه دون إلغاء طبيعة العالم نفسه، مع تبيان أن الشرور الأخلاقية هي الضريبة الوجودية الحتمية لمنح الإنسان حرية الإرادة والاختيار. وأخيرًا، تفعيل النموذج المعرفي القرآني لقصة الخضر عليه السلام برهائنا على قصور الإدراك البشري عن الإحاطة بالمآلات الغائية الكلية، مما يوجب عقليًا الاعتراف بالأفق الأخرى كضرورة معرفية لاستكمال مشهد العدالة الناجزة وارتقاء النفس الإنسانية وتكاملها عبر مختبر المعاناة. الكلمات المفتاحية: إشكالية الشر، أنطولوجيا الألم، النظام الأحسن، التزامم الوجودي، الإرادة الحرة، الفلسفة التحليلية.

مجلة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 32، ص. 110 - 143

استلام: 2026/03/24 | القبول: 2026/4/29 | النشر: 2026/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ليست إشكالية الشرّ مجرد سؤال طارئ في تاريخ الفكر، بل واحدة من أقدم القضايا وأعمقها، فقد واجهت العقل البشري منذ أن بدأ يتأمل موقعه في الوجود ويتساءل عن معنى الألم وجدوى المعاناة.

فالشرّ، بمعناه الواسع، ليس ظاهرة عارضةً، بل تجربة وجودية تهزّ الإنسان وتضع عقيدته وأخلاقه على محكّ الاختبار. والإنسان لا يسأل عن الشرّ في رخائه، بل حين يفاجأ بالموت، أو يواجه الظلم، أو يشاهد آلام الأبرياء، أو يعجز عن تفسير الفجوة بين تصوّره عن إله عادل رحيم وبين المآسي المتكرّرة. هنا يتحوّل الشرّ من مفهوم نظري إلى أزمة وعي، ومن سؤال فلسفي إلى معضلة تمسّ الإيمان ذاته.

لقد أدرك الفلاسفة أنّ إشكالية الشرّ لا تستهدف وجود الإله بقدر ما تستهدف صورته في الوعي الإنساني. فالسؤال الجوهرى ليس: "هل يوجد إله؟" بل: "كيف نفهم الإله في عالم يمتلئ بالألم؟". وتكمن خطورة هذه الإشكالية في أنها تمسّ الصفات الإلهية الأساسية: القدرة المطلقة، والخير المحض، والعدل، والرحمة.

انطلاقاً من ذلك، لا يهدف هذا البحث إلى مجرد دفاع عقدي، بل إلى تحرير الإشكالية المركزية: العلاقة العضوية بين "الشرّ" بوصفه غياباً نظرياً للكمال المستحقّ و"الألم" بوصفه الأثر الوجودي والوجداني لهذا الغياب. وتتجسّد معضلة البحث في التساؤل: كيف يمكن التوفيق بين التفسير الأنطولوجي للألم - سواء بوصفه ضرورةً حيويةً وتكامليةً في عالم المادّة، أو ثمنًا حتميًا لحرية الإرادة الإنسانية - ومفهوم العدل الإلهي المطلق في "النظام الأحسن"؟

ولتفكيك هذه الإشكالية، يسعى البحث إلى إعادة بناء السؤال عبر أسئلة فرعية متدرجة: ما طبيعة الشرّ والألم؟ هل لهما وجود حقيقي أم حكم اعتباري؟ هل كل ألم يعدّ شرًا مطلقًا؟ ما حدود مسؤولية الإنسان؟ ما موقع الحرية والاختيار ضمن النظام الكوني؟ وهل يمكن الحديث عن عدل إلهي دون استحضار البعد الغائي والأخروي؟

تعالج هذه الأسئلة عبر مقارنة تركيبية تجمع بين التحليل الفلسفي المعاصر (خاصةً الفلسفة التحليلية) والنماذج الميتافيزيقية والكلامية في التراث الإسلامي، مع الاستعانة بمعطيات سلوكية وعلمية تلقي ضوءًا إضافيًا على الوظيفة الأنطولوجية للألم والتحدّي في بقاء النظم الحية وتكاملها.

المبحث الأول: مفردات البحث

التحرير المفاهيمي والأنطولوجي.. من تجريد "الشر" إلى واقعية "الألم"

قبل الخوض في الحلول الفلسفية واللاهوتية لإشكالية الشر، يفرض المنهج العلمي الرصين ضرورة تحرير محل النزاع؛ إذ إن كثيراً من الإشكالات الفكرية لا تنشأ من عمق المشكلة بقدر ما تنشأ من غموض المفاهيم وسوء استعمال المصطلحات.

ولا يُستثنى مفهوم "الشر" من هذه القاعدة؛ بل هو من أكثر المفاهيم التي تعرّضت للتسييل الدلالي والتوظيف الانفعالي.

أولاً: التعريف الاصطلاحي لمفهومي "الألم" و"الشر"

انطلاقاً من عنوان البحث، لا بدّ من تأسيس المفهومين قبل بيان طبيعتهما الوجودية:

أ- الألم اصطلاحاً

إذا كان "الشر" في التحليل الميتافيزيقي يُعبّر عن "حالة عدمية" (فقدان كمالٍ مستحقّ)، فإنّ "الألم" يمثّل التجربة الوجودية والإدراك الوجداني لهذا العدم.

ولتحرير هذا المفهوم بدقّة، تتضافر الرؤية الفلسفية الإسلامية مع المعطيات العلمية المعاصرة لتأكيده بوصفه "كيفاً نفسانياً" وواقعةً وجوديةً:

في الفلسفة الإسلامية: يفرّق ابن سينا بصرامة بين الخلل المادّي وبين الشعور به، معرّفًا الألم بأنّه: «إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفةً وفساداً» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج3، ص 337]. فالألم هنا ليس مجرد تضرّر في الأنسجة (كتفرّق الاتصال)، بل هو تلازم حتمي بين هذا الضرر المادّي وبين "إدراك" النفس لهذا الخلل، ممّا يجعله أمرًا وجوديًا لا عدميًا.

في العلوم الطّبيّة والنفسية المعاصرة: يتطابق هذا الفهم الفلسفي مع التعريف السريري المعتمد عالمياً من قبل "الجمعية الدولية لدراسة الألم" (IASP)، والتي تُعرّف الألم بأنّه: «تجربة حسّية وعاطفية غير سارة، ترتبط بتلف فعلي أو محتمل في الأنسجة، أو توصف بدلالة هذا التلف».

[Raja, Srinivasa N., et al. "The revised International Association for the Study of Pain definition of pain: concepts, challenges, and compromises." Pain, vol. 161, no. 9, 2020, pp. 1976-1982.]

ومن خلال الجمع بين التعريفين، يتّضح في سياق هذا البحث أنّ الألم ليس هو "الشرّ" بذاته، بل هو "جهاز إنذار أنطولوجي" ذو طبيعة وجودية وظيفية، غايته إشعار الكائن الحيّ بوقوع التزاحم أو النقص لدفعه نحو استعادة التوازن والكمال.

ب- الشرّ اصطلاحاً

يُعرّفه الحكماء بأنّه "عدم ملكة"، أو فقدان كمالٍ مستحقّ ولائقٍ بطبيعة الشيء يمكنه بلوغه؛ فهو ليس ذاتاً، بل هو غياب للخير؛ ولذلك يقرن الشرّ مباشرةً بفكرة السعادة والفعل القبيح، فيقول الفارابي: «أمّا الشرّ فهو كلّ عمل يعوق عن السعادة، إنّهُ الفعل القبيح» [الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، ج 1، ص 12].

يذهب الاتجاه الفلسفي الذي تبناه الحكماء الإلهيون إلى أنّ الشرّ لا يملك وجوداً مستقلاً بذاته، بل هو "حكم اعتباري"، وتحديدًا من المعقولات الثانية الفلسفية؛ وهي المفاهيم التي ليس لها ما يباينها في الخارج بشكلٍ مستقلّ، بل ينتزعاها العقل من خلال مقايضة الأشياء ببعضها وملاحظة نسبة الموجود إلى كماله المفترض.

فالوجود خير محض وكمال محض، فالخير بالجملة هو ما يتشوّقه كلّ شيء في حدّه ويتمّ به وجوده، والشرّ لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر. [انظر: ابن

سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، ج 1، ص 355]

ويعمّق ابن سينا هذا الفهم بتمييزه الدقيق بين نوعين من الشرّ: الشرّ بالذات، وهو العدم المطلق لضروريات الشيء (كالعمى للعين)، والشرّ بالعرض، وهو الوجود الذي يترتب عليه فقدان غيره لكمال (كإحراق النار لثوب الإنسان)، فالنار في ذاتها خير وكمال لنوعها، لكنّها توصف بالشرّ عَرَضًا بالقياس إلى ما يتضرّر بها. [انظر: ابن سينا، كتاب النجاة، ص 321]

ولتقريب الفكرة، يضرب الحكماء مثال العمى: فالعمى ليس وجوداً زائداً في العين، بل هو غياب لملكة البصر في عضو من شأنه أن يُبصر.

وكذلك المرض ليس كياناً قائماً بذاته، بل هو اختلال في نظام الصّحة.

بهذا المعنى، يكون الشرّ عدماً إضافياً، لا وجوداً حقيقياً، ويكون الحكم عليه حكماً ذهنياً ناتجاً عن مقايضة الموجود بما ينبغي أن يكون عليه. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص

417؛ مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 55]

إنّ هذا الفهم يقلب السؤال رأسًا على عقب: فبدل أن نسأل "لماذا خُلق الشرّ؟" يصبح السؤال الأدقّ: "لماذا لم يتحقّق الكمال في هذا المورد؟"، وهو سؤال مختلف جذريًا من حيث الدلالة الفلسفية.

ثانيًا: مفاهيمية الشر والمنظور الأنطولوجي للألم

من الضروري بمكان التمييز المنهجي بين "مفهوم الشرّ" و"مفهوم الألم"، وبين مصاديقهما في الواقع الخارجي؛ إذ يمثّل هذا التمييز حجر الزاوية في فهم كيف يمكن لظاهرة وجودية (الألم) أن تكون كاشفةً عن غياب ميتافيزيقي (الشرّ).

الشرّ مفهومًا: هو "عدم كمالٍ مستحقّ" لطبيعة الشيء كان من شأنه أن يبلغه، فهو ليس كائنًا وجوديًا مستقلًا، بل هو "حرمان" يطرأ على الوجود.

الألم مفهومًا: في حين أنّ الشرّ هو "العدم"، فإنّ الألم هو "الإدراك الوجداني" لهذا العدم أو النقص. فالألم ليس مجرد مفهوم ذهني، بل هو "كيف نفساني" (أمر وجودي) يمثّل التمظهر الوجداني للشرّ في الكائنات الحيّة. وبذلك، يكون الألم هو القنطرة التي تنقل "الشرّ" من مجرد توصيف فلسفي بارد إلى تجربة وجودية حيّة تهزّ كيان الإنسان. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 415 - 417] وهي تجربة لا تُفهم في الفلسفة الغرضية الميتافيزيقية بوصفها عبثًا محضًا، بل بوصفها منبّهًا حيويًا يمتلك "غائية" ذاتية تدفع الكائن نحو استكمال نقصه.

مصاديق الشرّ والألم في الواقع الخارجي: تتجلى هذه المفاهيم عبر صور متعدّدة في عالم الإنسان والطبيعة، تترتّب وفق المستويات الآتية:

الشرور الطبيعية (والآلام التكوينية): وتشمل الآلام الجسدية، الأمراض، والكوارث التي تقع خارج دائرة الإرادة الإنسانية، وتمثّل صراعًا بين القوى الماديّة في عالم التزاحم.

الشرور الأخلاقية (والآلام الظلم): وهي الأفعال الناتجة عن سوء اختيار الإنسان (كالظلم والقتل)؛ إذ يتحوّل الألم هنا من عارض طبيعي إلى "معاناة" ناتجة عن انتهاك العدل.

[انظر: هاد، جون، فلسفة الدين، ص 125 - 130]

ويلاحظ أنّ بعض الفلاسفة - في إطار نظرية "الشرّ عدم" - يضيفون قسمًا ثالثًا يُعرف بـ "الشرور الفلسفية"، ويقصدون بها نقص الكمال الذاتي للممكنات بالقياس إلى واجب الوجود. بيد أنّ هذا القسم لا يدخل في النطاق الإجرائي لتعريفنا؛ لأنّ هذا النقص هو "فقر

ذاتي" ملازم لمهية الممكن وشرط لوجوده، ولا يُسمى شرّاً إلا من باب المجاز والمقارنة؛ إذ لا يترتب عليه "ألم" أو "معاناة" تخلّ بالحكمة الإلهية أو العدل الكوني.

إنّ الخطورة تكمن في الخلط بين هذه المستويات، فكثير من الاعتراضات المعاصرة تبدأ من تجربة "الألم الوجداني" لتسقطها على "النظام الكوني" دون تمييز بين ما هو ناتج عن "بنية الإمكان" الضرورية، وما هو ناتج عن "الإرادة الحرّة"، وهو ما يحوّل السؤال من البحث عن الحكمة إلى مجرد احتجاج انفعالي على التجربة الألمية. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج

الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 455 - 458؛ شايغان، النفس المبتورة، ص 88]

ثالثاً: خصوصية الشرّ الأخلاقي وكمال "النوع الإنساني"

يمثل الشرّ الأخلاقي أخطر أقسام الشرور، لا لأنّه أشدّ إيلاًماً بالضرورة، بل لأنّه مرتبط مباشرةً بالإرادة الإنسانية.

فالقتل والظلم والحروب والفساد ليست ظواهر طبيعيةً، بل أفعال واعية تصدر عن فاعل مختار.

وقد يُعترض هنا بإشكال جوهري: إذا كان الإنسان هو غاية النظام الكوني ومركزه، فكيف يخلق الله هذا الإنسان بطبيعة تسمح بصدور الشرّ منه؟ ألا يُعدّ ذلك خللاً كامئاً في الكون نفسه؟ الجواب الفلسفي عن هذا الإشكال يكمن في إدراك أنّ "إمكانية الانحراف" ليست خللاً، بل هي الشرط الوجودي الأوحد لتحقيق أعلى مراتب الكمال، ألا وهو "الكمال الاختياري". إنّ عظمة الإنسان التي جعلته غايةً للكون لا تكمن في كونه مبرمجاً على الخير بضرورة آلية، بل تكمن في كونه فاعلاً حرّاً.

فخلق إنسان يملك القدرة على اقرار الشرّ هو في حدّ ذاته "خير كلّ" ضمن هندسة النظام الأحسن؛ لأنّ وجود إرادة حرّة تختار الفضيلة والمحبة والعدل طواعيةً هو أرقى وجودياً من غياب الشرّ المطلق في عالم جبّري. ولو ألغيت إمكانية الشرّ لألغيت الإرادة، ولتحوّل الإنسان إلى كائن آلي مسلوب الاختيار، ولما كان للفضيلة أو التضحية أيّ قيمة أخلاقية

حقيقية. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 166]

وعليه، فإنّ الشرّ الأخلاقي لا يكشف عيباً في التصميم الإلهي، بل هو الضريبة الوجودية الحتمية لكرامة الاختيار الحرّ، وفهم هذه الحرّية لا بوصفها فعلاً مفروضاً، بل بوصفها "أمانة" ومسؤوليةً، يشكّل حجر الزاوية في أيّ معالجة فلسفية متماسكة لإشكالية الشرّ.

رابعاً: الصياغة التحليلية المعاصرة: الألم بوصفه حجّةً منطقيةً لنفي العدل الإلهي

في الفلسفة الحديثة، ولا سيّما منذ ديفيد هيوم انتقل الحديث عن الشرّ من مستوى الوصف إلى مستوى البرهنة.

[David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Norman Kemp Smith (Oxford: Oxford University Press, 1935)]

فقد سعى هيوم في "حوارات في الدين الطبيعي" إلى إظهار أنّ حجم المعاناة في العالم لا يتّسق مع فرضية وجود إله كلّ الخير والقدرة، هذا الطرح مهّد الطريق لاحقاً لصياغات أكثر صرامةً، أبرزها الصياغة المنطقية لمشكلة الشرّ في القرن العشرين.

تقوم هذه الصياغة على افتراض أنّ اجتماع القضايا التالية يولّد تناقضاً:

الإله كلّ القدرة.

الإله كلّ الخير.

الشرّ موجود.

ووفق هذا المنطق، فإنّ وجود الشرّ يُفترض أن ينفي إحدى المقدمتين الأوليين أو ينفي وجود الإله ذاته. وقد بلغت هذه الصياغة ذروتها في أعمال فلاسفة تحليليين مثل ج. ل. ماكي (J. L. Mackie) [J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence," Mind 64, no. 254, pp. 200-212]، الذي عدّ هذا "الثاوث" غير متّسق منطقياً، ما لم يُعد تعريف إحدى مفرداته.

فإحدى النقاط الجوهرية التي أغفلها كثير من الطروحات الحديثة هي السؤال الأنطولوجي: ما طبيعة الشرّ أصلاً؟ هل الشرّ كيان وجودي مستقلّ، أم هو حالة نسبية أو نقص في الخير؟ هذا السؤال ليس ثانوياً؛ لأنّ اعتبار الشرّ "شيئاً موجوداً" يختلف جذرياً عن اعتباره "غياباً" أو "قصوراً". وقد كان لهذا التمييز أثر بالغ في الفلسفة الكلاسيكية والوسيطية، كما سنرى لاحقاً في الفكر الإسلامي. فقبل الحكم على عدالة الإله، لا بدّ من تحديد طبيعة ما نُسمّيه شرّاً: هل هو عنصر مضاف إلى العالم، أم نتيجة حتمية لبنية العالم ذاته؟

إنّ هذا التمييز الدقيق بين "الشرّ" بوصفه عدماً ميتافيزيقياً، و"الألم" بوصفه حضوراً وجدانيّاً، يضعنا أمام استحقاق فلسفي جديد؛ فالألم ليس مجرد عرض جانبي لوجود الشرّ، بل هو أداة أنطولوجية فاعلة. ومن هنا، فإنّ الردّ على الصياغات التحليلية المعاصرة

(كهيوم ومائي) لا يتم بمجرد نفي الشر المطلق، بل يتطلب إعادة قراءة هذا "الألم" ضمن منظومة الغائية والعدل الإلهي، وهو ما يحتم علينا الانتقال من دراسة ماهية الشر إلى دراسة وظيفته ضمن "النظام الأحسن"، وتفكيك وهم اعتباره شراً مطلقاً.

المبحث الثاني: نسبية الشر وجدلية الإضافة (تفكيك وهم الشر المطلق)

من أكثر الأسباب التي تجعل إشكالية الشر تبدو عصية على الحل، هو التعامل معها بمنطق تجريدي مبسط يفترض أن الشر حقيقة قائمة بذاتها، ثابتة القيمة، لا تتغير بتغير السياقات والاعتبارات.

هذا الافتراض، على بساطته الظاهرية، يعدّ أحد أكبر مصادر الوهم في تحليل المسألة؛ إذ إن الفلسفة الوجودية العميقة تكشف أن أغلب ما يوصف بالشر ليس شراً ذاتياً مطلقاً، بل شرٌّ نسبيّ إضافي، يُنتزع حكمه من علاقة الشيء بغيره، لا من ذاته بما هي ذات.

أولاً: في نقد مفهوم الشر المطلق

تخضع تمثيلات الوعي الإنساني لمفهوم الشر غالباً لمعايير ذاتية نفعية؛ إذ يميل الفرد إلى إسقاط صفة "الشرية" على كل ما يصطدم بمصالحه المباشرة أو يسبب له ألماً حسيّاً أو يهدّد أمنه الوجودي، بيد أن هذا المنظور الجزئي القائم على تقديرات اللذة والمنفعة يظلّ قاصراً عن ملامسة الحقيقة الميتافيزيقية للشر؛ إذ إن الحكم الكلي على النظام الوجودي لا يمكن أن يستقيم بالاستناد إلى انفعالات ظرفية، فليس كل ما يؤلم الإنسان يعدّ شراً في ذاته، كما أن حرمان الفرد من رغباته الكمالية أو تعرّضه لألم جراحي منقذ للحياة لا يمثل نقصاً في "النظام الكلي"، بل هو شرٌّ نسبيّ إضافي يتبدّل معناه عند وضعه في إطار النظرة الشاملة لغايات الوجود، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادةً أوليةً... ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض؛ إذ علم أنه يكون ضرورةً فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكلُّ بقدر. [انظر: ابن سينا، كتاب النجاة، ص 324 و325]

إنّ القول بوجود "شرٍّ مطلق" يقتضي افتراض موجود لا يحمل أيّ جهة خير أو كمال، وهو افتراض يناقض بدهة الوجود؛ لأنّ ما خلا من كلّ جهة كمالية لا يمكن أن يوجد أصلاً؛ ومن هنا، فإنّ الشرّ المحض ليس غير واقع وحسب، بل هو محال عقلياً. [انظر: السهروردي،

ثانياً: الشر بوصفه حكماً إضافياً انتزاعياً

يؤكد الحكماء أنّ الخير والشر ينتميان إلى "المعقولات الثانية"، وهي المفاهيم التي لا تحكي عن ماهيات لها وجودٌ تأصيليٌّ مستقلٌّ في الخارج، بل تعبّر عن كيفية تقويم العقل للعلاقات القائمة بين الموجودات. فالموجود الواحد قد يوصف بأنه "خير" بالنظر إلى كماله الذاتي، ويوصف بأنه "شرٌّ" بالنظر إلى إضافته وما يسببه من نقص لغيره، دون أن يترتب على ذلك تناقض في حقيقته الوجودية.

وقد أوضح ابن سينا في "الإلهيات" هذا المعنى عبر تحليل طبيعة الأجسام؛ فمفهوم "الشرية" ليس وصفاً ذاتياً للموجودات المادية، بل هو حكم انتزاعي ينشأ عند التزاحم. فالنار على سبيل المثال تمتلك كمالها النوعي الخاص ولا تحمل في جوهرها صفة الشر، لكنّ العقل ينتزع لها حكم "الشرية" فقط عندما تُضاف إلى موضوع آخر تتضرر به، كيد الإنسان أو بيته. وكذلك الحال في السكّين؛ فهي كمال لصانعتها وأداة نافعة في سياقها الصحيح، لكنّها توصف بالشرّ في سياق الجريمة. ومن هنا يتبيّن أنّ الماهية لم تتغيّر، وإنّما تغيّر السياق الإضافي الذي انتزع منه العقل صفة الشرّ. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 417]

هذا التحليل يُظهر بوضوح أنّ الشرّ ليس مجعولاً بالذات، بل هو مجعول بالتبع. ويُقصد بالمجعول بالتبع أنّ الجعل الإلهي (الخلق) يتعلّق أولاً وبالأصالة بالوجود والكمال، أمّا النواقص أو القيود العرضية التي تبرز عند تزاحم هذه الوجودات المادية، فهي ليست "أشياء" مقصودةً بالخلق لذاتها، بل هي لوازم تتبع وجود المادّة المحدودة. وبمعنى آخر: إنّ الله ﷻ خلق الوجود (وهو خير محض)، أمّا "الشر" الناتج عن قصور الممكن أو تزاخمه مع غيره فهو "ظُلٌّ" يتبع ذلك الوجود وليس كياناً مستقلاً أبيض عليه الوجود استقلالاً.

[انظر: المصدر السابق، ص 415 - 420]

ثالثاً: أمثلة تحليلية معمّقة على نسبة الشرّ

لتثبيت هذا المعنى، يمكن التوقّف عند مجموعة من الأمثلة التي يكثر دورانها في التحليل الفلسفي، لا على سبيل التكرار، بل بوصفها مفاتيح لفهم البنية العميقة للمسألة: سمّ الأفعى: لا يُعدّ السمّ بالنسبة للأفعى عيباً أو شرّاً، بل هو كمال دفاعي يضمن بقاء

النوع، غير أن الإنسان حين يُصاب به، ينتزع حكم الشرّ بسبب الأثر المدمر عليه، وبسبب سلب كمال عنه وهو الصّحة، فالشرّية هنا ليست في السمّ ذاته، بل في عدم ملاءمته لمزاج الإنسان.

الأدوية والعلاجات القاسية: كثير من العلاجات الطيبة تُحدث آلامًا مؤقتةً، بل قد تُلحق أذىً جزئيًا بالجسد، لكنها تعدّ خيرًا من حيث الغاية النهائية المتمثلة في الشفاء. فلو حُكم على العلاج من زاوية الألم اللحظي فقط، لكان شرًّا، لكنّ العقل السليم يوسّع زاوية النظر ليدرك الخير الأوسع.

العقوبات والقصاص: القصاص يعدّ شرًّا بالنسبة للجاني، لكنّه خير بالنسبة للمجتمع؛ إذ يحفظ النظام العامّ ويمنع تفشّي الجريمة. ومن هنا جاء التعبير القرآني العميق الذي يجمع بين الألم والحياة في معادلة واحدة: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [سورة البقرة: 179]، وهو تعبير لا يمكن فهمه إلا في ضوء النسبية القيمة للألم.

رابعًا: النموذج القرآني لأنطولوجيا الشرّ

قصة موسى والخضر عليهما السلام بوصفها إطارًا معرفيًا لفهم العدالة الإلهية:

إذا كانت الفلسفة التحليلية قد عالجت إشكالية الشرّ عبر صيغ منطقية واحتمالية، فإنّ القرآن الكريم يقدّم معالجةً من نمط مغاير، لا تقوم على البرهنة الصورية، بل على السرد المعرفي الذي يكشف حدود العقل البشري من خلال التجربة لا التنظير المجرد. وتمثّل قصة موسى والخضر [سورة الكهف: 60 - 82] أحد أكثر النماذج القرآنية عمقًا في معالجة مسألة الشرّ الظاهري والعدالة الإلهية.

لا تُطرح هذه القصة في السياق القرآني بوصفها سردًا وعظيًّا غايتها العبرة الأخلاقية المجردة فحسب، بل هي تؤسّس لنموذج معرفي متكامل يكشف عن "الفجوة الإدراكية" بين العقل البشري المحدود والعلم الإلهي المحيط.

والمقصود بذلك أنّ الحكم الأخلاقي الإنساني - الذي تمثّل في اعتراضات موسى عليه السلام - ليس حكمًا "خاطئًا" من حيث منطقته الصوري أو معاييره العدلية الظاهرة؛ لأنّه يبني استنتاجاته على "المعطيات الآنية" و"الظواهر المشهودة" فقط. في المقابل، تكشف القصة أنّ ما يبدو "شرًّا" في الأفق الإنساني الضيق هو في حقيقته "فعل خير" ضمن شبكة معقدة من المآلات والغايات

الغيبية التي لا يحيط بها إلا الخالق. وبذلك، فإنّ "الخطأ" ليس في سلامة التفكير البشري، وإنما في محاولة إصدار حكم "كلي" على نظام الوجود انطلاقاً من إدراك "جزئي" لا يحيط بصورة الواقع الكاملة.

حيث تقوم القصة على ثلاث وقائع رئيسية، تشارك جميعها في خاصية واحدة أنها تمثل في ظاهرها أفعالاً غير أخلاقية أو عبثية وفق المعايير الإنسانية المباشرة:

خرق السفينة: إتلاف متعمد لممتلكات قوم فقراء يعملون في البحر.

قتل الغلام: إزهاق روح طفل لم يظهر منه ذنب يستوجب القتل.

إقامة الجدار: تقديم عمل مجاني لقوم بخلاء رفضوا إطعام الضيفين.

في كل واقعة، يعترض موسى عليه السلام اعتراضاً أخلاقياً مشروعاً، مستخدماً لغة العقل والعدل الظاهر. وهذا مهمٌ فلسفياً؛ لأنّ موسى عليه السلام لا يمثل هنا "العقل الخاطيء"، بل العقل السليم ضمن حدوده الطبيعية.

عند نهاية القصة، يكشف الخضر عليه السلام عن الخلفيات الغيبية لكل فعل، فتتحوّل الأفعال الثلاثة من "شروء ظاهرة" إلى وسائل لدرء شرٍّ أعظم أو لتحقيق خير مؤجّل من باب دفع الأفسد بالفسد:

خرق السفينة كان لمنع مصادرتها من ملك ظالم.

قتل الغلام كان لمنع طغيان مستقبلي يرهق والديه المؤمنين.⁽¹⁾

إقامة الجدار كانت لحفظ كنز يتيمين حتى يبلغا أشدهما.

هنا تتجلى أطروحة فلسفية بالغة الأهمية: ما يُدرك بوصفه شرّاً جزئياً قد يكون شرطاً لتحقيق عدالة كلية. وبهذا يفكّك القرآن مفهوم "الشرّ المجاني" من جذوره، لا عبر نفي وجود الألم، بل عبر إظهار قصور الحكم الإنساني القائم على المعطيات الآنية.

1- وهنا قد تثار إشكالية "الشرّ التشريعي" أو القصاص قبل الجريمة، ويجاب عن ذلك بأنّ فعل الخضر لم يكن تطبيقاً للتشريع، ليُلاحظ بحسب قواعده وشرائطه، بل هو من مدبّرات العناية التكوينية الإلهية، فهو "إماتة تكوينية" بأمر إلهي مباشر ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ يستند إلى العلم المحيط بالأمّات، فهو يجري مجرى القوانين التكوينية كالمريض والموت، وليس قصاصاً فقهيّاً. غير أنّ القصة تفرّق بين العقاب (على فعل ماضٍ) والدرء (لمنع شرٍّ مستقبليّ يعلم يقيني غير بشري). كما أنّ الفعل الإلهي الخاص لا يصلح أساساً لتشريع عام، بل هو مجرد حدٍّ إبستمولوجي يظهر قصور الحكم الإنساني، ولا يعدّ مسوغاً لتطبيق قصاص استباقي.

اللافت في القصة أنّ القصور المعرفي لا يُستنتج ضمناً، بل يصرّح به صراحةً في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ [سورة الكهف: 68].

هذه الآية تؤسّس لمبدأ معرفي قريب جداً من مبدأ (CORNEA)⁽²⁾ (شرط الوصول المعرفي المعقول) في الفلسفة التحليلية، لكنّها تتجاوزه في بعده الوجودي؛ إذ لا تكتفي بالتحذير من الاستدلال الخاطيء، بل تربط المعرفة بالصبر، أي بالتحمل الوجودي لحدود الفهم.

وبهذا لا تعالج القصة أفعالاً منفصلةً، بل تشير إلى وجود نظام عدلي كوني تعمل أجزاؤه وفق منطق يتجاوز الإدراك الجزئي، فالخضر عليه السلام لا ينسب أفعاله إلى ذاته، بل يقول: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ [سورة الكهف: 82].

بهذا تنتقل العدالة من مستوى الفعل الفردي إلى مستوى النظام الكلي، وهو انتقال جوهري لفهم أنطولوجيا الشرّ؛ فالشرّ لا يفهم بمعزل عن شبكة العلاقات والغايات التي ينتمي إليها.

خامساً: عالم الخير الغالب لا عالم الشرّ

ينتهي هذا التحليل إلى نتيجة محورية، وهي أنّ العالم الذي نعيش فيه ليس عالم شرّ محصّن، بل هو عالم "الخير الغالب" والأكثرية. فالشرور والمكاره المشاهدة فيه هي شرور جزئية ومحدودة ومندمجة بنيويًا ضمن منظومة أوسع من الخيارات الكلية التي لا يمكن لها أن تتحقّق في عالم المادّة دون هذا القدر الحتمي من التزاحم والاستعداد⁽³⁾. [انظر: السهروردي،

مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 467]

إنّ إزالة كلّ مورد يتضمّن شرّاً نسبياً تستلزم - بالضرورة - تعطيل خيارات أعظم وأشمل، فالنار التي تحرق هي ذاتها التي تطهو الطعام وتدقّ البيوت، والمطر الذي قد يُغرق منطقة هو ذاته الذي يحيي الأرض ويضمن استمرار الحياة. والحكمة لا تقتضي تعطيل الخير الكثير لأجل شرّ

2- (CORNEA): "Condition of Reasonable Epistemic Access" مبدأ معرفي صاغه الفيلسوف ستيفن ويكسترا عام 1984 ضمن نقده لحجج الشرّ الاستقرائية، وينصّ على أنه لا يصحّ للعقل البشري أن يحكم بأنّ شرّاً ما "بلا معنى" لمجرد عجزه عن إدراك معناه؛ وذلك لأنّ قدرتنا على تمييز المعاني مشروطة بوجود أدوات معرفية كافية، فغياب الإدراك لا يعني غياب المدرك. وقد صاغ لانغرتي الفكرة بقوله: لا يحقّ للإنسان الادعاء بأنّ شرّاً ما "يبدو بلا غاية" إلا إذا كان من المعقول أنّ غياب تلك الغاية كان سيحدث فرقاً يمكن تمييزه معرفياً.

[See: Wykstra, S. J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance. International Journal for Philosophy of Religion, 16(2), pp. 73-93].

3- إذ يقرّر الشيخ أن أشياء العالم تنقسم إلى ما هو خير محض، وما خيره أكثر من شرّه، وأنّ إيجاد ما خيره كثير وفيه شرّ يسير هو مقتضى الحكمة؛ لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ اليسير شرّ عظيم.

يسير⁽⁴⁾؛ لأن ذلك في ذاته شرٌّ أعظم. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 417؛ مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 166]

سادساً: أثر نسبية الشرِّ في إسقاط الإشكال العقدي

حين يُفهم الشر بوصفه حكماً إضافياً نسبياً، لا كياناً مستقلاً، يسقط أحد أعمدة الإشكال العقدي من أساسه. فالسؤال: "لماذا خلق الله الشر؟" يتبين أنه سؤال غير دقيق، لأن الله لم يخلق الشر بما هو شر، بل خلق الوجود بنظامه، وما يُنتزع من هذا النظام من أحكام سلبية إنما هو نتيجة التزاحم والمحدودية، لا خلل في الحكمة أو نقص في العدل. وبذلك، يتحول الشر من كونه اعتراضاً على النظام الكوني، إلى كونه نافذة لفهم طبيعة العالم الممكن وحدود الوجود المخلوق، وشرطاً لا مفر منه لتحقيق التنوع والحركة والتكامل.

المبحث الثالث: النظام الأحسن وضرورة التزاحم في عالم الممكنات

يُعدّ مبدأ "النظام الأحسن" أحد المفاتيح المركزية في المعالجة الفلسفية لإشكالية الشرِّ، وهو المبدأ الذي يسمح بفهم موقع الشرِّ ضمن الكل الكوني دون الوقوع في ثنائية التبرير السطحي أو الإنكار الساذج.

فالسؤال الحقيقي لا ينبغي أن يُصاغ على نحو: "لماذا لم يُخلق عالم بلا شرِّ؟" بل: "هل يمكن، في منطق الإمكان، أن يوجد عالم مادّي متحرّك متنوع يخلو كلياً من التزاحم والنقص؟".

وبعد أن حرّرتنا القول في "ماهية الشرِّ" ونسبته، ينتقل البحث الآن إلى "الإطار الوجودي" الذي يحتوي هذه الشرور، وهو ما يُعرف بـ "النظام الأحسن". فلكي نفهم كيف ينسجم الشرُّ الجزئي مع كمال الخالق، لا بدّ من تحليل هذا النظام عبر ثلاثة مستويات متكاملة: (أولاً) تحديد حدوده الفلسفية، (ثانياً) فهم الوظيفة الحيوية للألم، و(ثالثاً) استنطاق النماذج السلوكية التي تثبت ضرورة التحدّي في الوجود.

أولاً: معنى النظام الأحسن وحدوده الفلسفية

لا يُقصد بمفهوم "النظام الأحسن" أن يكون العالم خالياً من كل نقص جزئي أو ألم عارض،

4- المبرّر المنطقي لوجود هذا الشرِّ اليسير "التلازم الوجودي"؛ إذ إن طبيعة المادة تقتضي التزاحم، ومنع هذا التزاحم (الذي يولد شرّاً يسيراً) يقتضي منع المادة نفسها، وهو ما يؤدي إلى "الشرِّ الأعظم" المتمثل في حرمان الوجود من فيض الخير الكثير. فالحكمة لا تقتضي تعطيل الخير الكثير لأجل شرِّ يسير؛ لأن العدل الإلهي يوجب تقديم ما فيه نفع الأغلب على ما فيه ضرر الأقل.

كما قد يتبادر إلى الذهن في التصوّرات المثالية المبسّطة، بل يُراد به أن يكون أفضل نظام ممكن بالنظر إلى مجموع الغايات والآثار، لا إلى جزئية معزولة منها. فالأحسنية هنا ليست أحسنيةً مطلقةً متوهّمةً، وإتّما هي أحسنية مقارنة بين الممكنات، تُقاس بمجموع ما يحقّقه النظام من كمالات كَلّية، لا بما يخلو عنه من نقائص جزئية. [انظر: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 421 و422]

فالعالم المخلوق، من حيث هو عالم إمكان، لا يمكن أن يحمل خصائص عالم الواجب. وكلّ ممكن محدود بالضرورة، محكوم بقوانين التزاحم، ولا يمكن أن تجتمع فيه جميع الكمالات دفعةً واحدةً دون أن يفضي ذلك إلى نقض بنيته الإمكانية ذاتها. ومن ثمّ، فإنّ وجود بعض النقائص أو الآلام لا يعدّ دليلًا على خلل في النظام، بل هو نتيجة حتمية لكونه نظامًا ممكنًا لا واجبًا. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 420]

غير أنّ إدراك هذه الحقيقة الفلسفية يظلّ قاصرًا ما لم يدعّم بفهم أعمق لطبيعة الألم ذاته، لا بوصفه قيمةً سلبيةً مطلقةً، بل بوصفه عنصرًا بنيويًا في النظم الحيّة.

وقد يبدو إدخال المعطيات البيولوجية والسلوكية في نقاش فلسفي حول العدالة الإلهية ضربًا من الخروج المنهجي، غير أنّ هذا الاعتراض يفترض ضمّنًا أنّ إشكالية الشرّ مسألة لاهوتية محضة، في حين أنّ الألم، بوصفه ظاهرةً معيشةً، متجدّد في البنية الأنطولوجية للكائنات الحيّة وآليات بقائها.

فالألم⁽⁵⁾ ليس مجردّ عارض طارئ على الوجود، بل يؤدّي وظيفة تنظيمية أساسية في النظم الطبيعية؛ إذ يعمل كآلية للإنذار والتقويم والتكيّف. ومن هنا، فإنّ أيّ مقارنة فلسفية متماسكة لإشكالية الشرّ لا يمكنها تجاهل البعد الحيوي للألم، ولا دوره في حفظ التوازن الوجودي للكائنات.

غير أنّ إدراك هذه الحقيقة يظلّ قاصرًا ما لم يدعّم بفهم أعمق لطبيعة الألم، لا بوصفه قيمة سلبية، بل بوصفه عنصرًا بنيويًا. فالألم ليس مجردّ عارض، بل يؤدّي وظيفة تنظيمية

5- هنا تبرز إشكالية فلسفية عميقة: إذا كان الشرّ "عدمًا" (كما أسلفنا)، فكيف يكون "الألم" شرًا وهو "كيف نفساني" (أمر وجودي)؟ والإجابة تكمن في التمييز بين "ذات الألم" و"وصف الشرّية فيه"؛ فالألم من حيث هو "إدراك" هو أمر وجودي وخير في رتبة النفس، أمّا "الشرّية" فلا تكمن في الانفعال الوجداني ذاته، بل تكمن في "المتعلّق"؛ أي في "سلب الكمال" الذي أدّى للألم (مثل تمزّق النسيج أو فقدان العضو). فالألم هو "بلاغ وجودي" عن وجود شرّ (عدمي)، فهو يشبه "صورة العمى" في الذهن؛ فالصورة موجودة لكنّ محتواها "عدم البصر". وبذلك يرتفع التناقض: فالألم وجودي باعتباره "إدراكًا"، وشرّي باعتباره "كاشفًا" عن فقدان الكمال المستحقّ.

أساسيةً (إنذار، تقويم، تكييف). وأي مقارنة فلسفية لا يمكنها تجاهل هذا الدور في حفظ التوازن الوجودي، وهو ما يتجلى بوضوح في إحدى أشهر التجارب السلوكية في القرن العشرين، المعروفة باسم تجربة "الكون 25" (Universe 25).

[Edmund Ramsden & Jon Adams, "Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence," The Journal of Social History, vol. 42, no. 3 (2009).]

لقد صمّم عالم السلوك الأمريكي جون كالهون (John B. Calhoun) في المعهد الوطني للصحة النفسية (NIMH) تجربة شهيرة عُرفت بـ "الكون 25". بنى كالهون بيئةً مثاليةً لمجموعة من الفئران، وبعبارة أدق، تمّ استبعاد كل أشكال الألم والضغط البيئي التي يُفترض - في التصوّر الساذج - أنها تعيق الرفاه والازدهار، موفراً لها كل ما يمكن أن تحلم به الكائنات البيولوجية:

طعام وماء لا ينفدان.

درجة حرارة مثالية (20 درجة مئوية).

نظافة تامة وحماية مطلقة من الأمراض والحيوانات المفترسة.

مساحة تكفي لآلاف الفئران.

لم يكن هناك أي "شرط طبيعي"؛ لا جوع، لا برد، لا خوف، لا صراع من أجل البقاء.

بدأت المستعمرة بنمو سكاني انفجاري، ولكن سرعان ما حدث ما لم يكن في الحسبان. عند وصول عدد السكان إلى ذروة معينة (أقل بكثير من السعة القصوى للمكان)، بدأ الانهيار الاجتماعي والنفسي التام.

غير أنّ النتائج جاءت على خلاف التوقعات؛ فبدلاً من الاستقرار والازدهار، بدأت الجماعة تعاني من انهيار تدريجي شمل تفكك الروابط الاجتماعية، واضطراب السلوك الجنسي والأبوي، وتضاعف العدوانية غير المبررة، ثم فقدان الدافع، إلى أن انتهت الجماعة بالانقراض الذاتي الكامل.

لا تكشف هذه التجربة مجرد فشل نموذج تجريبي، بل تفضح وهماً عميقاً في تصوّر "العالم المثالي الخالي من المعاناة"؛ إذ تبين أنّ غياب الألم والتحدّي لا يؤدي بالضرورة إلى الكمال، بل قد يقود إلى التفكك الوجودي.

فالألم في هذا السياق لا يعمل كعقوبة، بل كآلية لتنظيم السلوك، وضبط العلاقات، وتحفيز التكيف، وحفظ المعنى الوظيفي للحياة.

وعليه، فإنّ تصوّر عالمٍ مادّيٍّ حيٍّ يخلو من كلّ توتر أو مقاومة أو معاناة، هو تصوّر يناقض طبيعة الحياة ذاتها. فكما أنّ الألم البيولوجي شرط لبقاء الكائن الحيّ، كذلك فإنّ وجود بعض الشرور الجزئية شرط لبقاء النظام الكوني في صورته الأحسن الممكنة.

ومن هنا، فإنّ المطالبة بعالمٍ خالٍ من كلّ ألم ليست مطالبة بعالمٍ أعدل، بل بعالمٍ غير قابل للحياة أصلاً.

ثانياً: التزاحم بوصفه ضرورةً وجوديةً لا عيباً طارئاً

يقوم عالم المادة، في جوهره الأنطولوجي العميق، على ثلاثية (الحركة، والتغيّر، والتفاعل المستمر)؛ وهي ليست مجرد سمات عارضة، بل خصائص ذاتية لا يمكن تصوّر الوجود المادّي دون استلزام منطق "التزاحم الوجودي". فهذا العالم، بوصفه "عالمًا كونيًا وفسادًا"، محكومٌ بطبيعة المادة (الهيولى) التي تقبل المتناقضات بطبعها، ولا تسمح بخلود الحالات أو سكونها.

إنّ الصيرورة الوجودية لا تكتمل دورتها إلا عبر تعاقب الصور؛ وهذا التعاقب يقتضي حتمًا زوال صورة لتمكين أخرى من القيام؛ إذ يستحيل اجتماع الضدين في مورد واحد وفي آن واحد. هذا "الزوال" هو ما يدركه الإنسان بنظره الجزئي القاصر بوصفه "شرًا" أو نقصًا، بينما يتجلى في "منطق الكلّ" ومنظور النظام الأحسن بوصفه شرطًا بنيويًا لا غنى عنه لضمان ديمومة الفيض الوجودي وتجدد الحياة.

وتتبدّى هذه الملازمة الضرورية بوضوح في تداخل الآثار الطبيعية، فالمطر الذي يُحيي الأرض قد يُغرق بقعةً جزئيةً، والنار التي هي "كمال وجودي" ومصدر طاقة حيوي قد تحرق جسمًا إذا زاحمته في حيّزه، والرياح التي تلقح الشجر وتنقي الجوّ قد تهدم بناءً يفتقر للمتانة.

إنّ هذه الظواهر لا تمثل مجالٍ من الأحوال "اختلالاتٍ عرضيةً" في الحكمة الإلهية، بل هي اللوازم الحتمية لعالمٍ تحكمه قوانين عامة ثابتة لا تقبل التعطيل الاستثنائي. فإدارة الكون تقوم على مصلحة "النوع" وإتقان "النظام الأكمل"، لا على استثناءات جزئية تخضع لمقاييس

اللذة والمنفعة البشرية اللحظية. فالشرّ الجزئي هنا هو الثمن الضروري لتحقيق الخير الكلي المستمر. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ج 3، ص 115 - 120]

ولو افترضنا عالمًا تُعلّق فيه القوانين كلّما ترتّب ضرر جزئي، لتحوّل العالم إلى فوضى لا نظام فيها، ولانتفت الثقة بإمكان المعرفة، ولتعطّلت السنن التي تقوم عليها الحياة الإنسانية والعلمية.

ثالثًا: استحالة عالم بلا تراحم

من الأوهام الشائعة تصوّر إمكانية عالم مادّي ومتنوّع ومتحرّك وحرّ، وفي الوقت نفسه خالٍ من كلّ ألم أو نقص. هذا التصوّر يجمع بين متناقضات؛ لأنّ الحرّية تستلزم إمكان الخطأ، والتنوّع يستلزم الاختلاف، والحركة تستلزم الفقد والتجاوز. [انظر: مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 60]

فلو ألغي التراحم لانتفت الحرّية، وتعطّلت المسؤولية، وسقط المعنى الأخلاقي للأفعال، وتحوّل الإنسان إلى كائن مبرمج لا فاعل أخلاقي. وعليه، فإنّ الشرور الجزئية ليست خللاً في النظام، بل هي ثمن وجودي لا بدّ منه لتحقيق غايات أعظم، في مقدّماتها الحرّية والتكامل والاختبار. [المصدر السابق]

رابعًا: الشرّ بوصفه شرطًا للتكامل لا نقيضًا للحكمة

لا يمكن فهم الحكمة الإلهية من زاوية الراحة الآنية، بل من زاوية المآل والغائية، فكثير من صور الكمال الإنساني - كالصبر، والشجاعة، والعدل، والتضحية - لا يمكن أن تتحقّق إلّا في عالم يشتمل على الألم والتحدّي والمخاطرة. [المصدر السابق، ص 74]

إنّ الشرّ (بمعناه الحرمان أو المؤلم) يمثّل "القوّة الدافعة" لاستخراج الكوامن الروحية والعقلية للإنسان؛ فالتكامل الإنساني ليس حالة ساكنة (static)، بل هو صيرورة وحركة من النقص إلى الكمال.

على المستوى الأخلاقي: لا معنى للصبر في عالم يخلو من المكاره، ولا وجود للشجاعة في عالم يخلو من المخاطر. فالمكاره والمخاطر (وهي شرور نسبية) هي "المختبر الوجودي" الذي يصقل الشخصية الإنسانية ويحوّل الفضائل من مجرد "قوّة" كامنة إلى "فعل" محقّق.

على المستوى المعرفي والروحي: إنّ مواجهة الألم تدفع الإنسان للتفكير في طبيعة وجوده والبحث عن المعنى، ممّا يؤدي إلى تعميق الصلة بالخالق والارتقاء من مستوى "الإيمان الساذج" إلى مستوى "اليقين المجرب". وبذلك يتحوّل الشرّ من "عائق" إلى "وسيلة" ضرورية لتحقيق كمالات لا يمكن تصوّر تحقّقها في عالم "معقّم" من التزاحم، تمامًا كما لا يمكن للرياضي أن يكتسب القوّة العضلية دون مقاومة الأثقال.

خامسًا: الفرق بين الشرّ الضروري والشرّ المفتعل

من المهمّ التمييز بين نوعين من الشرور لضبط بوصلة الاعتراض الفلسفي:

الشرور الملازمة لبنية العالم: وهي التبعات الحتمية لقوانين المادّة والحركة (كالموت، والمرض، والزلازل).

الشرور المفتعلة: وهي التي يصنعها الإنسان بسوء اختياره (كالظلم والعدوان).

إنّ النوع الأوّل من الشرور ينبع من صميم "ماهية المادّة"؛ فالعالم المادّي هو عالم "المحدودية" و"التغيّر".

فإذا أردنا عالمًا مادّيًا تتوفّر فيه خاصيّة "الصلابة" (لنتمكن من البناء)، فإنّ هذه الخاصيّة نفسها هي التي ستؤدّي إلى "الألم" إذا اصطدم بها جسم الإنسان؛ فإلغاء هذا النوع من الشرور يقتضي إلغاء القوانين الكونية الثابتة (كالجاذبية أو الاحتراق)، وإلغاء هذه القوانين يعني تحويل العالم إلى فوضى غير قابلة للتنبؤ، أو تحويله إلى عالم "مجرد" (غير مادّي) لا حركة فيه ولا تفاعل. فيما أنّ الخالق أراد خلق "عالم مادّي"، فإنّ لوازم المادّة (ومنها التزاحم والألم العرضي) تصبح ضرورةً وجوديةً؛ فإلغاء اللازم (التزاحم) يقتضي بالضرورة إلغاء الملزوم (العالم المادّي نفسه)

سادسًا: النظام الأحسن بين النظرة الجزئية والكلية

الحكم على نظامٍ بأكمله من خلال حادثة واحدة يشبه الحكم على كتاب كامل من خلال قراءة صفحة واحدة منه، أو الحكم على لوحة فنيّة عظيمة من خلال النظر إلى بقعة داكنة فيها بمجهر دقيق.

فالعقل الفلسفي لا يقيّم النظام من خلال "الألم الجزئي" المعزول، بل من خلال "الصورة

الكليّة المتكاملة" التي تتجاوز الإدراك اللحظي المحدود. فما يراه الإنسان شرًّا محضًا في لحظته (كخرق السفينة في قصة الخضر)، يتبيّن في السياق الكليّ أنّه كان "خيرًا ضروريًّا" لحفظ السفينة من المصادرة. ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الاعتراضات على وجود الشرّ تنبع من مغالطة "توسيع الشعور بالألم الجزئي" ليحمّل دلالةً كونيةً مطلقةً (كإنكار الحكمة أو العدل)، وهو توسّع غير مبرّر معرفيًّا؛ لأنّ العقل لا يملك الإحاطة بجميع العلل والنتائج في شبكة الوجود المعقّدة.

ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الاعتراضات على وجود الشرّ تنبع من توسيع الشعور بالألم الجزئي ليحمّل دلالةً كونيةً مطلقةً، وهو توسّع غير مبرّر معرفيًّا.

المبحث الرابع: الشرور الأخلاقية ومسؤولية الإرادة الإنسانية

إذا كانت الشرور الطبيعية تُفهم في إطار النظام الأحسن وقوانين العالم الممكن، فإنّ الشرور الأخلاقية تمثّل التحديّ الأشدّ حدّةً في إشكالية الشرّ؛ لأنّها تمسّ صميم الفعل الإنساني، وترتبط مباشرةً بالاختيار والنيّة والمسؤولية. فالظلم والقتل والاستبداد والحروب ليست ظواهر طبيعية عمياء، بل أفعال صادرة عن فاعلين واعين مختارين.

أولاً: التمييز بين الخلق والفعل

من أبرز مواطن الخلط في هذا الباب إرجاع الأفعال الشريرة إلى الخالق لمجرد أنّه خالق الإنسان. غير أنّ الخلق لا يساوي الفعل، ولا يستلزم تحمّل الخالق مسؤولية استعمال المخلوق لطاقاته. فالإله يخلق القدرة والاختيار، أمّا توجيه هذه القدرة نحو الخير أو الشرّ فهو من فعل الإنسان ذاته. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 124]

فالسكّين التي يُقتل بها بريء لم تُخلق للقتل، بل خُلقت كأداة محايدة، ويقع الفعل الأخلاقي - خيرًا أو شرًّا - في نحو الاستعمال لا في أصل الوجود.

ثانيًا: الحرّية بوصفها شرطًا للشرّ والخير معًا

لا يستقيم مفهوم "العالم الأخلاقي" في غياب حرّية الإرادة؛ فالحرّية في جوهرها تقتضي بالضرورة إمكانية الانحراف عن الجادة؛ إذ إنّ إجبار الكائن على سلوك الخير يحيل الفعل إلى "ضرورة آليّة" مجرّدة من القيمة، تمامًا كحركة الأجرام في أفلاكها. ومن هنا، لا يُعدّ إمكان وقوع الشرّ نقصًا في تصميم الإرادة، بل هو الدليل الأنطولوجي الأكبر على

كما لها وحقيقتها⁽⁶⁾. إنَّ إلغاء القدرة على اختيار الشرّ يعني بالضرورة إلغاء مفهوم الفضيلة والتضحية؛ فالثمن الوجودي لانتزاع الشرّ من العالم هو تحويل الإنسان إلى كائن مسلوب المعنى، وهذا ثمن باهظ يطيح بالغاية من الوجود الإنساني بوصفه كائنًا مكلفًا ومختارًا. [انظر: الصادقي، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية،

المجلد 4، العدد 14، 2015 م، ص 112]

ثالثًا: وهم نسبة الشرّ الأخلاقي إلى القضاء الإلهي

تذهب بعض الرؤى القدرية إلى نسبة الشرور الأخلاقية إلى القضاء الإلهي المباشر، وهو منزلق منطقي يهدف - بوعي أو بغير وعي - إلى تبرئة الجاني من مسؤوليته، ممّا يُفرغ مفهومي العدالة والمحاسبة من محتوَاهما الأخلاقي ويحيلهما إلى مجرد تواضع لغوي لا حقيقة له [Hick, Evil and the God of Love, pp. 250-258]، غير أنّ التحليل الفلسفي الرصين يميّز بين "العلم الإلهي" المحيط وبين "الإكراه"؛ فالعلم بالشيء لا يعني بالضرورة سببته القهرية، تمامًا كما أنّ علم الفلكي بكسوف الشمس لا يجعله فاعلاً له. إنّ القضاء الإلهي يقتضي نظام الأسباب والمسببات، والإرادة الإنسانية هي السبب المباشر والمنفذ للفعل الأخلاقي، وبناءً عليه تترتب التبعة والمسؤولية. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 124 - 126]

رابعًا: الشرّ الأخلاقي بوصفه انحرافًا لا نظامًا

من الخطأ المنهجي التعامل مع الشرّ الأخلاقي بوصفه جزءًا من النظام الكوني بالمعنى نفسه الذي تُفهم به الشرور الطبيعية. فالشرّ الأخلاقي ليس ضرورةً وجوديةً، بل انحراف عن مقتضى الفطرة والعقل، وهو استثناء ناتج عن سوء توجيه الإرادة، لا مكوّن أصيل في بنية العالم.

ومن هنا، فإنّ تحميل النظام الكوني مسؤولية الجرائم الإنسانية يمثل مغالطةً في مستوى التحليل، وخلطًا بين ما هو بنيوي وما هو اختياري.

6- يُنظر في "الدفاع عن الإرادة الحرة" [Plantinga. God, Freedom, and Evil, pp. 29-35]؛ حيث يؤسس بلانتينجا لفكرة أنّ عالمًا يحتوي على مخلوقات حرة تفعل الخير والشرّ، هو أفضل بكثير من عالم يحتوي على آلات مبرمجة على الخير فقط.

خامساً: لماذا يُسمح بوقوع الشرّ الأخلاقي؟

السؤال الأعمق ليس: لماذا وُجد الشرّ الأخلاقي؟ بل: لماذا لم يُمنع؟ والجواب يعود إلى أنّ منع كلّ فعل شرير قسراً يستلزم إلغاء الحرّية ذاتها. وهو ثمن لا يمكن دفعه دون إلغاء الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقياً. [مطهري، العدل الإلهي، ج 1، ص 138]

إنّ السماح بالشرّ الأخلاقي ليس رضىً به، بل هو سماح مشروط بغاية أعلى، هي قيام عالم أخلاقي حقيقي، يُحاسب فيه الإنسان على أفعاله.

المبحث الخامس:

العدل الإلهي والغاية الأخرية وحدود العقل الإنساني في فهم الشرّ

إنّ البحث في إشكالية الشرّ وأنطولوجيا الألم ليس ترفاً ذهنياً مجرداً، بل هو في عمقه الفلسفي واللاهوتي اختبار بنيوي لمفهوم "العدل الإلهي"؛ إذ إنّ المعضلة الوجودية لا تنشأ من رصد الألم بوصفه واقعةً طبيعيةً، وإتّما من توظيفه ليكون حجّةً منطقيةً لنفي العدالة والحكمة عن الفاعل الأوّل. من هنا، تبرز العلاقة العضوية بين الطرفين: إشكالية الشرّ هي "السؤال"، والعدل الإلهي هو "الإطار الإيجابي" الذي يستوعبه؛ فلا يمكن تفكيك أزمة الألم الإنساني دون إعادة صياغة مفهوم العدالة ونقله من ميزان "المنفعة البشرية الآنية" إلى ميزان "النظام الكوني الشامل".

يمثّل هذا المطلب الذروة النظرية للبحث؛ إذ تنتقل فيه المعالجة من مستوى التفسير الفيزيائي والبيولوجي الجزئي للألم، إلى أفق ميتافيزيقي أرحب يربط المعاناة بغائية الوجود وحدود الإدراك البشري؛ فالكثير من الاعتراضات تنهار بمجرد الكشف عن مغالطة خفية، وهي توقع أن يكون العالم الدنيوي ساحةً مكثفةً بذاتها ومغلقةً على العدالة النهائية، وهو افتراض يتصادم مع طبيعة الوجود المادّي.

أولاً: العدل الإلهي بين التصوّر الجزئي والميزان الكليّ

ينشأ الاعتراض على العدل الإلهي غالباً من ملاحظة اختلال التوازن الظاهري بين الألم والاستحقاق في الواقع المشاهد؛ إذ يُصاب الأبرياء، وينجو الظالمون، فيبدو المشهد غارقاً في العبثية، غير أنّ هذا الاختراق المفاهيمي يفترض ضمناً أنّ الدنيا هي المسرح الوحيد والنهائي لاستيفاء الحساب.

هذا الافتراض لا يصمد أمام العقل الفلسفي، فالعدالة في مفهومها الكلي لا تشترط "الفورية الزمنية" بل تشترط "التمام والكمال". والتمام لا يقتضي التزامن مع وقوع الفعل، بل يقتضي استيعاب الفعل في أفق وجودي ممتد يسمح بإحاطة كلية بجميع الأبعاد، بما فيها النوايا والقدرات والظروف المحيطة والآثار المتعدية. [مطهري، العدل الإلهي، ج 2، ص 11]

فالعدل الإلهي منظومة كلية تُقاس بمآلات النظام لا باقتطاع لحظة الألم من سياقها الامتدادي.

ثانياً: قصور العالم الدنيوي عن استيعاب العدالة الكاملة

إنّ العالم الدنيوي - بحسب التوصيف السينوي - هو "عالم الكون والفساد" المحكوم بضرورة المادّة (الهيولى)، وهي طبيعة تجعله عاجزاً بنيوياً عن أن يكون الوعاء النهائي للعدالة المطلقة. فالمادّة في هذا العالم هي "منبع النقص"؛ لكونها في حالة صيرورة وتغيّر دائم، ولا تقبل الصور الكمالية إلا على سبيل التناوب والتزاحم الوجودي. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 415 - 422؛ الصادقي، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلة تبين، المجلد 4، العدد 14، 2015، ص 108]

ومن هنا، فإنّ وقوع الألم أو غياب الجزاء الفوري ليس خروجاً عن النظام، بل هو من لوازم وجود مادّي محكوم بالزمن المتقطع والمكان المحدود؛ إذ لا تظهر الآثار الكلية للأفعال دفعةً واحدةً في حيز ضيق. وبناءً عليه، فإنّ مطالبة هذا العالم بأن يجسّد "المحكمة الإلهية النهائية" تمثّل تجاهلاً لطبيعته الوجودية التي تقتضي النقص النسبي شرطاً لقيام الحركة؛ إذ إنّ استيفاء العدالة التامة يقتضي استقراراً وكمالاً لا يوفره إلا أفق يتجاوز حدود المادّة، وهو ما يُصطلح عليه في الفلسفة الغرضية بـ"الغاية النهائية" التي تتجاوز المشهد الراهن.

[See: Gottfried. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil, pp.128-135]

ثالثاً: الغاية الأخروية بوصفها مكملًا ضروريًا لحلّ معضلة الشرّ

من الخطأ اختزال فكرة الآخرة في بعدها العقدي فقط، وكأنّها إضافة إيمانية غير ضرورية للعقل، فالتحليل الفلسفي يكشف أنّ الإيمان بأفق أخروي ليس ترفاً لاهوتيّاً، بل مطلب عقلي يفرضه استكمال مفهوم العدل.

فلو افترضنا عدم وجود حياة أخرى، لكان كثير من الآلام عبثًا خالصًا، ولكان الظلم في صور كثيرة بلا جواب معقول. أمّا الإقرار بامتداد الوجود الإنساني إلى أفق آخر، فيعيد ترتيب المعادلة، ويحوّل الألم من كونه لغزًا عديمًا إلى كونه جزءًا من مسار أوسع ذي غاية. [المحيطي، قراءة فلسفية في إشكالية الشرّ، ص 61]

رابعًا: الألم بين الجزاء والاختبار

من المغالطات الشائعة تفسير كلّ ألم بوصفه عقوبةً، أو كلّ معاناة بوصفها جزاءً مباشرًا. غير أنّ هذا التفسير يسّطّح التجربة الإنسانية، ويتجاهل أنّ الألم قد يكون اختبارًا، أو تنبيهًا، أو وسيلة تكامل، لا مجرد ردّ فعل عقابي.

فالألم قد يكشف للإنسان هشاشته، ويعيد ترتيب أولوياته، وينمّي فيه فضائل لا يمكن أن تنشأ في بيئة خالية من التحدي. ومن هنا، فإنّ العدالة الإلهية لا تُقاس فقط بما يُعطى ويُمنع، بل بما يُنتج من وعي ونضج ومعنى.

خامسًا: حدود العقل الإنساني وأثرها في فهم الحكمة من الألم

على الرغم من أهمّية العقل في تفكيك إشكالية الشرّ، إلّا أنّ الاعتراف بحدوده شرط للاتّساق الفلسفي، فالعقل الإنساني يعمل ضمن معطيات جزئية، ويُدرك الواقع من زاوية موضوعية، ولا يملك الإحاطة بالصورة الكلّية للنظام الوجودي. [كانط، نقد العقل المحض، القسم الثاني، ص 412]

ومن هنا، فإنّ كثيرًا من الأسئلة من قبيل: "لماذا حدث هذا لي تحديدًا؟" تفترض قدرة العقل على الإحاطة بجميع العلل والغايات، وهي قدرة لا يمتلكها بطبيعته. إنّ الاعتراف بحدود العقل لا يعني تعطيله، بل يعني توظيفه ضمن مجاله الصحيح دون تحميله ما لا يحتمل.

سادسًا: الشرّ بين التفسير والتبرير

من المهمّ التمييز بين تفسير الشرّ وتبريره، فالتفسير يسعى إلى الفهم، أمّا التبرير فيسعى إلى التسوية الأخلاقية. والفلسفة الجادة لا تبرّر الألم ولا تمجّده، بل تحاول فهم موقعه ضمن النظام الكلّي دون إنكار واقعيته أو قسوته. [ريكور، الشرّ.. تحدّي الفلسفة واللاهوت، ص 89]

إنّ الاعتراف بوجود حكمة لا يعني إنكار الألم، كما أنّ الإقرار بحدود العقل لا يعني الاستسلام للعبث، بل هو موقف وسطي يجمع بين الصدق الوجودي والتواضع المعرفي.

سابعاً: العدل الإلهي والوعد النهائي (الخروج من ضيق اللحظة إلى سعة الوجود)

ينتهي هذا التحليل إلى أنّ العدل الإلهي ليس دائماً مشهداً حاضراً، بل هو وعد وجودي يتكشف تمامه خارج حدود اللحظة الراهنة. وهذا الوعد لا يلغي مسؤولية الإنسان عن مقاومة الشرّ، بل يؤسس لها؛ لأنّ الإيمان بالعدالة النهائية يمنح الفعل الأخلاقي معنى يتجاوز الحسابات الآنية.

المبحث السادس: الوظيفة الوجودية للألم في العصر الحديث.. نقد

غياب التزاحم في البيئة الرقمية

في خضمّ التحوّلات المتسارعة التي يشهدها العصر الراهن، لم تعد إشكالية الألم محصورةً في بعدها الفيزيائي التقليدي، بل اكتسبت مظهراتٍ وجوديةً جديدةً تتعلّق بما يمكن تسميته "المعاناة الرقمية".

نحن نعيش في مفارقة تاريخية غير مسبوقة: مجتمعات وفرة حققت أعلى معدّلات الرفاهية المادية، لكنّها تزرع تحت وطأة "وحدة وجودية" قاسية واغتراب نفسي عميق؛ إذ تؤدّي الرفاهية المطلقة وغياب التحدّيات الوجودية إلى تآكل المعنى، ممّا ينتج عنه "موتاً روحياً" يسبق الموت البيولوجي.

إنّ الألم هنا يبرز كـ "جرس إنذار" أخلاقي، يعيد تذكير الإنسان بحدوده بوصفه كائنًا حيًّا يحتاج إلى الكدح ليشعر بكيانه.

أولاً: استدعاء "الكون 25".. عندما يصبح الفردوس جحيمًا

لتأكيد الرؤية الفلسفية القائلة بأنّ غياب التزاحم (الألم) يدمّر النظام بدلاً من إصلاحه، يمكن استدعاء النماذج العلمية التي حاكت بيئة خالية من الشرور الطبيعية، وأبرزها النبوءة العلمية لتجربة "الكون 25" (Universe 25).

[Calhoun, Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population, p. 66]

فلا يمكن تفكيك أزمة "الفراغ الروحي" المعاصرة دون العودة بجديّة إلى النبوءة العلمية التي قدّمتها هذه التجربة الشهيرة لعالم السلوك جون كالهون (John Calhoun)، تمّ بناء "يوتوبيا" للفئران؛ بيئة خالية تماماً من التهديدات، ومشبعة بالغذاء، ومحصّنة ضدّ الأمراض، كان المتوقع أن تزدهر الحياة، لكنّ ما حدث كان العكس تماماً.

مع اختفاء "التحدّي" والصراع من أجل البقاء، ظهر جيل أطلق عليه كاهون اسم "الجميلون" (The Beautiful Ones)، وهم أفراد انسحبوا تمامًا من التفاعل الاجتماعي، واكتفوا بالأكل والنوم وتجميل أنفسهم (تنظيف الفراء)، فاقدون القدرة على التواصل، أو التكاثف، أو حتى الدفاع عن مساحتهم الخاصة. انتهت التجربة بـ "الموت السلوكي" الشامل للمجتمع قبل موته البيولوجي. اليوم، نرى ظلال هذه التجربة في ظواهر مثل "الهيكيكوموري" (Hikikomori) في اليابان، أو "الانسحاب الاجتماعي الرقمي" عالميًا. إنّ الإنسان الذي يحاصره "الذكاء الاصطناعي" بتبليته لكل الحاجات قبل أن تتشكّل، يفقد مبرر وجوده.

هنا، يعود الألم والاضطراب النفسي للظهور، لا كأعراض مرضية فحسب، بل كـ"صرخة استغاثة بيولوجية"؛ إنّها محاولة يائسة من الفطرة البشرية لكسر "القفس الذهبي" واستعادة "لذة الجهد" التي هي جوهر الحياة. الألم هنا ليس عدوًا، بل هو "الجرس" الذي يوقظ النائم قبل أن يلتهمه الحريق.

ثانيًا: المقاربة النفسية (علم النفس الإكلينيكي).. الألم كوابية للولادة الثانية!

على الضفة المقابلة لليأس، يبرز مفهوم "النمو ما بعد الصدمة" (Post-traumatic Growth – PTG)⁽⁷⁾

[Tedeschi, & Calhoun, Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence, Vol 15]

كحقيقة علمية تقلب موازين علم النفس التقليدي. الألم ليس مجرد "ضريبة" ندفعها للحياة، بل هو "أزميل" ينحت الشخصية. تشير الدراسات السريرية إلى أنّ "الأنظمة المعرفية" للإنسان (كيف نرى العالم وأنفسنا) تميل إلى التكلس والجمود عند الاستقرار الطويل.

يأتي الألم العظيم ليعمل بمنزلة "زلزال معرفي" يفكك المسلّمات القديمة، ويجبر العقل على التوقف عن العمل وفق العادات المألوفة. هذا التفكيك القسري للأوهام هو الشرط المسبق لبناء وعي جديد أكثر صلابةً وحكمةً.

7- يُشير مفهوم "النمو ما بعد الصدمة" إلى التغيّرات النفسية الإيجابية التي تحدث نتيجة الصراع مع أحداث صادمة أو أليمة بشدة، وهو مفهوم طوّره عالمة النفس ريتشارد تيديشي (Richard Tedeschi) وزملاؤها منذ التسعينيات. ولا يعني PTG أنّ الألم نفسه جيد، بل إنّ الكفاح معه قد يؤدي إلى تحولات في خمسة مجالات: تقدير الحياة، العلاقات، القوة الشخصية، الإمكانيات الجديدة، والروحانية. أمّا "الزلزال المعرفي" فهو استعارة لتفاعل الصدمة مع "المخططات المعرفية الأساسية" (المعتقدات الراسخة عن العالم مثل "العالم عادل" أو "أنا آمن")؛ فعندما تصدّع هذه المخططات، يدخل العقل في حالة اجترار متعمّد يعيد بناء المعنى. هذا التفكك القسري ليس مضمون النتيجة، بل قد يؤدي إلى اضطراب ما بعد الصدمة إذا افتقر الشخص إلى الموارد والدعم.

[See: Tedeschi, & Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", 15(1), pp. 1-18:

See: Joseph, & Linley, . "Growth following adversity", 26(8), pp. 1041-1053].

ثالثًا: الميتافيزيقا التكاملية.. حلّ معضلة الشرّ

حلّ "عقدة الشرّ" فلسفيًا وتخليصها من مغالطات الجدل الصوري، يرتكز الفكر الميتافيزيقي على الأطروحة الأنطولوجية الرصينة التي صاغها ابن سينا، والتي شكّلت المرجعية الأساسية لكلّ من جاء بعده من الفلاسفة والمحقّقين؛ إذ يفكّك ابن سينا هذه المعضلة عبر فرز دقيق لطبائع الوجود والمادّة ضمن رؤية نسقية متكاملة.

يقوم الأصل السينوي في تفكيك هذه القضية على قاعدة راسخة تقرّر أنّ الشرّ ليس جوهرًا وجوديًا قائمًا بنفسه، بل هو أمر عديم لا أصالة له في الأعيان. فالشروع عند ابن سينا تنقسم موضوعيًا إلى: شرّ بالذات (وهو عدم ذات أو عدم كمال مستحقّ لطبيعة الذات، مثل الجهل الذي هو فقدان العلم، والعمى الذي هو فقدان البصر عمّن شأنه أن يبصر، والوجع المترتب على تفرّق الاتصال المفاجئ في البنية الجسدية)، وشرّ بالعرض (وهو الأسباب الوجودية التي تؤدّي إلى هذا العدم). وبما أنّ الوجود بما هو وجود خير محض وفاض عن واجب الوجود الحكيم، فإنّ الشرور لا تدخل في القضاء الإلهي بالذات، بل تقع بالتبع والعرض ككوازم ضرورية لقصور القوابل وضيق وعاء المادّة. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 415 - 419]

وعليه، فإنّ التدبير الإلهي لم يتوجّه بالجعل والقدر إلى "شرّ محض"؛ لأنّ الشرّ الصرف عدمٌ صرفٌ لا هوية له، والعدم لا يناله الخلق والتكوين. إنّما خُلق العالم المادّي متدرّجًا في مراتب الفيض، وجاءت هذه الشرور الطبيعية ككوازم ضرورية وغير منفكّة عن طبيعة عالم الحركة المحكوم بقانون التزاحم. فالنار - في المثال السينوي الشهير - كمال في ذاتها وخير كثير للكون بما تحمله من منافع، ولكنّها قد تزاحم جسمًا جزئيًا ضعيفًا فتحرّقه. وهنا يقرّر ابن سينا قاعدة غائيةً ذهبيةً: إنّ ترك الخير الكثير (وهو وجود النار ومنافعها الكلية) لأجل تفادي الشرّ القليل (وهو احتراق جسم جزئي) يمثّل في حدّ ذاته شرًّا عظيمًا يتنافى مع الحكمة والنظام الأحسن. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 118 - 123]

فالشرّ الجزئي هنا ليس مقصودًا بالخلق، بل هو ثمن عرضي تقتضيه حركة المادّة وصورورتها.

الألم شرط لـ "الفيض" و"الترقّي"

تذهب الفلسفة الإسلامية في رؤيتها الكونية إلى أنّ الدنيا ليست دار "مقرّ" واستقرار نهائي، بل هي محطة انتقالية وممرّ ضروريّ لصقل النفس الإنسانية وإخراج كمالاتها الكامنة عبر

حركة "الخروج من القوّة إلى الفعل". ومن هذا المنطلق، يقرّر القرآن الكريم والتعاليم الإسلامية العامة أنّ الابتلاء سنّة تكوينية وجودية لا تحابي أحدًا، وهو ما فضّله السيّد الطباطبائي في "الميزان"؛ إذ بيّن أنّ الغاية من الابتلاء (الاختبار بالألم والرخاء معًا) هي صيرورة النفوس وتمييز الخبيث من الطيّب، وكشف حقائق الاستعدادات البشرية وتحويلها إلى كمالات فعلية. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 352 - 358]

وهنا يلتقي الفكر الإسلامي في تأصيله لغائية الألم مع "دفاع الإرادة الحرّة" (The Free Will Defense) الذي قدّمه الفيلسوف ألفين بلانتينجا (Alvin Plantinga) في الفلسفة التحليلية المعاصرة. [انظر: بلانتينجا، الله والحرية والشرّ، ص 29 - 34]

فكلاهما يقرّر أنّ كرامة الوجود الإنساني تكمن في كونه كائنًا حرًا مختارًا، وهذه الحرية تقتضي بالضرورة الوجودية إمكانية وقوع الخطأ والمعاناة. فالعالم الحالي من الألم - في هذا السياق - سيكون عالمًا "جبريًا" تتحرّك فيه الكائنات وفق نمط آلي (كالدّمى)، وتفقد فيه النفس الإنسانية شرف الاختيار، ومعنى البطولة الروحية، والقدرة على الترقّي الذاتي عبر تجاوز العقبات.

جدلية البلاء والولاية

يضيف تراث مدرسة أهل البيت عليهم السلام المعرفي بعدًا ذوقيًا وعمقًا روحيًا لمفهوم الألم؛ إذ يرتبط البلاء بمقامات القرب والولاية. وكما ورد في الحديث المروي في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 252 و 253]. في هذا السياق، ينقلب المفهوم تمامًا: الألم ليس عقوبة انتقامية، بل هو "وسام جدارة" وعلامة على العناية الإلهية التي تريد تطهير "المرآة القلبية" من صدأ التعلّق بالمادّيات، وإنّه الكير الذي يخلص الذهب من الشوائب، فالمؤمن المبتلى في الرؤية الإسلامية ليس "مغضوبًا عليه"، بل هو في ورشة "الصناعة الإلهية".

رابعًا: البيولوجيا والأنطولوجيا.. شهادة العلم الحديث

تأتي البيولوجيا التطورية لتضع الختم العلمي على هذه الرؤى الفلسفية، فهناك المبدأ البيولوجي المعروف بـ "الاستجابة التحفيزية للإجهاد" أو "الهورميسيس" (Hormesis) [Mattson, Hormesis defined, Vol 7, p 7-1]، والذي يثبت أنّ الكائنات الحيّة التي لا تتعرّض لضغوط

بيئية (حرارة، جوع، جهد بدني) تفقد حيويتها وتنهار جينياً؛ فالخلية التي تعيش في "دعة" تموت، والخلية التي "تكابد" تحيا.

يتطابق العلم الحديث مع رؤية ابن سينا التي تعدّ "المادة" المنبع الأوّل للشّرّ بسبب قابليتها للعدم والتغيّر. غير أنّ هذا النقص المادّي هو ذاته المحرّك للشوق نحو الكمال؛ فلولا شعور الكائن بالنقص (الألم) لما سعى نحو الاستكمال والترقيّ الوجودي، وهو ما يفسّره العلم بضرورة الضغوط البيئية لاستمرار حيوية الخلايا. [انظر: ابن سينا، الرسالة العرشية، ص 39]

فالألم، بهذا المعنى البيولوجي الصرف، هو "مدرّب" الخلايا، وهو الذي يبقي شعلة الحياة متقدة؛ فالنظام الحيوي مصمم لكي يزدهر عبر التحدي، لا عبر الراحة المطلقة.

هذا يفسّر لماذا يعاني الجيل الرقمي من هشاشة المناعة النفسية والجسدية؛ لأننا حرّمتنا أجسادنا وأرواحنا من "الجرعة الضرورية" من الألم والمكابدة.

الخاتمة

في ختام هذه القراءة التحليلية، يتضح أن "إشكالية الشرّ وأنطولوجيا الألم" ليست مجرد معضلة منطقية تتطلب تبريراً ثيوديسياً، بل هي تساؤل بنيوي يمسّ صميم العلاقة بين الخالق والمخلوق في إطار "النظام الأحسن". وقد أفضى المسار البحثي عبر محطّاته الست إلى صياغة رؤية تكاملية تفكّك التناقض الظاهري بين العدل الإلهي وواقع المعاناة، وذلك وفق النتائج الآتية:

أولاً: في التحرير المفهومي والأنطولوجي؛ خلص البحث إلى أنّ "الشرّ" ليس جوهرًا وجوديًا منبأ للخير، بل هو "عدم كمالٍ مستحقّ" وحكم انتزاعي ينشأ عند التزاحم. وفي المقابل، تمّ تأصيل "الألم" بوصفه التمظهر الوجداني لهذا النقص، والمنبّه الأنطولوجي الذي ينقل "الشرّ" من حيز التنظير إلى حيز التجربة الحيّة، ممّا يجعله أداةً وظيفيةً في نظام الوجود لا عبثًا زائدًا فيه.

ثانيًا: في سياق "النظام الأحسن"؛ أثبتت الدراسة أنّ الحكم بالسلب على المنظومة الكونية انطلاقًا من "الألم الجزئي" هو مغالطة معرفية ناتجة عن قصور الإحاطة الكليّة. فالعالم المادّي، بطبيعته القائمة على الحركة والتغيّر، يستلزم ضرورة "التزاحم"، وهو ثمن حتمي لوجود عالم مادّي متنوّع؛ فالغاء الشرور العرضية كان سيؤدّي بالضرورة إلى إلغاء "الخير الكثير" المتمثّل في الوجود نفسه.

ثالثًا: في التمييز المنهجي بين مستويات الشرّ، استطاع البحث فكّ الاشتباك بين "الشرور التكوينية" الملازمة لبنية المادّة، و"الشرور الأخلاقية" الناتجة عن سوء اختيار الإنسان. هذا التمييز أعاد بوصلة المسؤولية إلى محلّها الصحيح، مبيّنًا أنّ العدل الإلهي يتجلّى في منح الإنسان "الحرية" التي هي أصل كرامته، حتّى وإن كانت تلك الحرية هي ذاتها الشجرة التي ينفذ منها الشرّ الأخلاقي.

رابعًا: في النموذج المعرفي القرآني، قدّمت قصّة موسى والخضر إطارًا "إبستمولوجيًا" حاسمًا، كشف أن ما يراه العقل الإنساني "شرًّا محضًا" في لحظة الراهنة، قد يكون في سياق المآلات والغايات الغيبية "خيرًا ضروريًا". وبذلك، تحوّل القصور البشري من كونه عجزًا عن الفهم إلى كونه دليلًا على وجود "حكمة محيطة" تتجاوز الأفق الحسيّ المحدود.

خامسًا: في الوظيفة التكاملية للألم، تلاقت الرؤية الفلسفية مع المعطيات السلوكية والعلمية لتؤكد أن الألم هو "المختبر الوجودي" لصقل النفس البشرية. فالفضائل العليا - كالصبر والشجاعة والتضحية - لا يمكن تصوّر تحققها في عالم "معقم" من التحديات، ممّا يجعل من المعاناة شرطًا ضروريًا للارتقاء من النقص إلى الكمال.

سادسًا: في الأفق الغائي والعدالة الناجزة، انتهى البحث إلى أنّ مفهوم العدل الإلهي يظلّ "ناقصًا" في الوعي البشري ما لم يُستحضر البعد الأخروي. فالدنيا، بوصفها دار ابتلاء وتغيّر، ليست مهيةً لاستيعاب العدالة المطلقة؛ لذا فإنّ الإقرار بامتداد الوجود إلى أفق غائي هو ضرورة عقلية لاستكمال منطق "النظام الأحسن" وتحقيق الموازنة النهائية بين الألم والجزاء.

سابعًا: أنّ إشكالية الشرّ لا تجد حلّها في نفي واقعية الألم، بل في إعادة موضعة هذا الألم ضمن "شبكة الغايات الكلية". فالشرّ ليس "نقيضًا" للحكمة، بل هو "شرط" للتكامل في عالم الممكنات. وبذلك لا يعود السؤال "لماذا يوجد الألم؟" احتجاجًا على الخالق، بل يصبح مدخلًا لفهم عميق لمعنى الوجود الإنساني بوصفه مسارًا مفتوحًا للاختيار والمسؤولية والارتقاء الروحي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، دار المعارف، القاهرة، 1971 م.

ابن سينا، الحسين، الرسالة العرشية، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد (الدكن)، 1934 / 1935 م.

ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: إبراهيم مدكور وآخرون، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960 م.

ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق الأب جورج قنواتي وآخرين، المنظمة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.

ابن سينا، الحسين، النجاة، تحقيق محمدتقي دانش پزوه، دانشگاه تهران، 1985 م.

السهورودي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، طهران، 1945 م.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تحقيق غلام رضا الأعلمي، مؤسّسة الطباعة والنشر، بيروت، 1999 م.

الصادق، محمد، الشرّ وموقعه ضمن التصوّر الميتافيزيقي للعالم عند ابن سينا، مجلّة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المجلّد 4، العدد 14، 2015 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1968 م.

الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكمة.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق محمد الباقر الخوانساري، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1983 م.

- المحيطي، محمد علي، قراءة فلسفية في إشكالية الشرّ، مؤسسة الدليل، كربلاء، 2025 م.
- بلانتينجا، ألفين (Alvin Plantinga)، الله والحريّة والشرّ، ترجمة عربية، 1974 م.
- ريكور، بول، الشرّ.. تحدّي الفلسفة واللاهوت، ترجمة جورج زيناتي، دار المشرق، بيروت، 2004 م.
- شايعان، داريوش، النفس المبتورة، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008 م.
- لينتز، غوتفريد، مقالات في العدل الإلهي، ترجمة جورج شكري، دار الثقافة، القاهرة، 1970 م.
- مصباح اليزدي، محمدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة علي عباس، دار التعارف، بيروت، 2002 م.
- مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، ضمن مجموعة مؤلفات الشهيد مطهري، انتشارات صدرا، طهران، 1995 م.
- هاد، جون، فلسفة الدين، ترجمة سعد رستم، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2002 م.

Calhoun, John B. "Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population." Proceedings of the Royal Society of Medicine, 66(1 Pt 2), 1973.

Hick, John. Evil and the God of Love. Revised edition. London: Palgrave Macmillan, 2010.

Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. Edited by Norman Kemp Smith. Oxford: Oxford University Press, 1935.

Joseph, Stephen, and P. Alex Linley. "Growth following adversity: Theoretical perspectives and implications for clinical practice." Clinical Psychology Review, 26(8), 2006.

Leibniz, Gottfried. Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil. Translated by E. M. Huggard. Edited with Austin Farrer. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1990.

Mackie, J. L. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64, no. 254, 1955.

Mattson, Mark P. "Hormesis defined." *Ageing Research Reviews*, Vol 7, 2008.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Ramsden, Edmund, and Jon Adams. "Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence." *The Journal of Social History*, vol. 42, no. 3, 2009.

Tedeschi, Richard G., and Lawrence G. Calhoun. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence." *Psychological Inquiry*, 15(1), 2004.

Wykstra, S. J. "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'." *International Journal for Philosophy of Religion*, 16(2), 1984.