



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة

الفلسفة

العدد ٣١ حزيران ٢٠٢٥

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرفة الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

فلسفة الحظ عند بوثيوس

مشكلة النفس الإنسانية في الفلسفة الإغريقية - أفلوطين أنموذجا

السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري

المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا

جون فيلوبونس مصدرا لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام

إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية - منظور أنثروبولوجي

رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية

الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند آلان تورين

السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا



مجلة الفلسفة

العدد ٣١

حزيران ٢٠٢٥



Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 31 June 2025

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

The Philosophy of Luck in Boethius

The Problem of Human Soul in Greek Philosophy -
Plotinus as an Example

The Political and Religious and its Role in Constructing Extremism
and Radicalization in Al-Jabiri's Writings

Mystical Knowledge in Bonaventura

John Philoponus as a Source of Treating the Problem
of Evil in Philosophers of Islam

Edward Said and the Problematic of Social Sciences -
An Anthropological Perspective

A Contemporary Educational View to Modern
Educational Philosophies

Growing Movement in Aristotle's Physical Philosophy

The Active Self in the Age of Ultra-modernism
in Alain Touraine

The Philosophical Prison in Avicenna's Philosophy

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:
وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم 1035284 prefix:

هيئة التحرير:

- رئيس التحرير: أ.د. حسون عليوي فندي السراي.
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.
- مدير التحرير: م.د. محمد محسن أبيش
- الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير:

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. اليمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران - إيران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المهرج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق

البريد الإلكتروني:

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

التقييم الدولي (1992-1136) ISSN:

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)



العدد الحادي والثلاثون

حزيران

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب / المستنصرية

الإشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف
كلية الآداب / المستنصرية

إخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج



PHILOSOPHY Journal

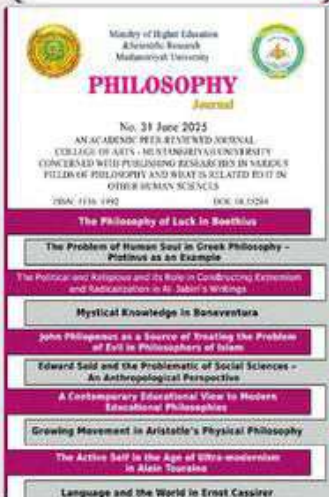
مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة
المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992
تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في
مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية
والوسيط - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة) (الغربية)
، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال
المتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ

والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون
، ومجال الموضوعات النظرية العامة
الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان
والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية)
، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن
بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية
والزمان والحدث.

والنشر في المجلة باللغة العربية أو
الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن
خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين
الثقافة، ونشر الوعي النقدي البناء
وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار
الحضاري المميز .



شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1136-1192. وحاصلة على
المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ١٠-٣٥٢٤٨. وتتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة
من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

□. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤)

للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

□. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

□. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ،

ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

□. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي :

اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

□. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر

(، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية .

□. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.

□. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

□. البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة

□. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار

عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره (\$١٠٠) مائة دولار امريكي .

□□ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع

(١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

أردنا لهذا العدد الواحد والمثلاثين من أعداد مجلة الفلسفة أن يكون على درجة من الشمول والغنى بالبحوث والدراسات في مختلف مجالات وفضاءات الفلسفة، وما له علاقة صميمية بها من مقاربات ذات طابع نظري وأبعاد اجتماعية، سياسية، ولغوية... الخ تتلاءم مع ما يرد من بحوث كثيرة للمجلة بعد الحصول على الاعتمادية من جهة، وتعزيز غنى الأهداف التي علقتها المجلة بهيئات تحريرها على عاتقها من اشاعة الوعي الفلسفي-العقلي- التأملي، وبكلمة واحدة إعمال العقل في شؤون الحياة ومصائرنا لدى الناس من جهة أخرى.

فمن الفلسفة اليونانية لدينا قراءة لموضع المنفس الإنسانية كما تبلورت فلسفياً في مذهب الفيلسوف الاسكندراني الاغريقي الأصل (افلوطين) وفي ذلك إطلالة فلسفية هامة على فكر هذا الفيلسوف الذي ما زال شبه غائب في مجال البحث والتنقيب. وفي اطار الفلسفة اليونانية سيطالع القارئ بحثاً بهدف اثبات فرضية أثر الفيلسوف المسيحي جون فيلو بونس (المعروف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي ببيحيى النحوي) في الفلسفة الإسلامية المشرقية فيما يخص مشكلة الشر.

وفي هذا المجال من النظر يدخلنا بحث لافت في حالة من التفكير في قيمة الحرّية مرتبة على صورة من السجن الفلسفي الذي عان منه فيلسوفنا ابن سينا، هو وفلسفته، معتبراً ومميزاً بين نوعين من السجن، سجن غير مرئي لا يشعر به عامة الناس، وهو السجن الفلسفي، كما تجلّى في غربة النفس في العالم (عيزية النفس، قصة حي بن يقظان، رسالة الطير...) وسجن في المجتمع. مع التأكيد على أن فلسفة ابن سينا عبارة عن طرق للخروج من هذا السجن المزدوج والتحرر منه، و((التحرر أنما يتم بالمعرفة المتّي تُهدّي في رأيه الغاية من خلق الإنسان)).

وليس بعيداً عن فكرة الحرية والتحرر، يُطالعنا بحث عن (فكرة السيادة)، وإنما في الفكر الأوروبي الحديث وبخاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لجان بودان وجان جاك روسو، ومن منظورين مختلفين في السيادة. الأول يرى في السيادة، السلطة المطلقة الدائمة في الدولة، سلطة لا تقيدّها سوى القوانين الإلهية والطبيعية ويجب أن تكون بيد الحاكم، والثاني يُعيد السيادة والسلطة إلى الشعب أو الارادة العامة.

ومن الفكر العربي المعاصر، نطالع النزعة الإنسانية في فكر واحد من أعلامنا المعاصرين (نصر حامد أبو زيد)، ووفقاً لهذه النزعة فإن الإنسان- القارئ ليس متلقياً سلبياً بل هو متلق فاعل، يضفي المعنى على النص، أيّاً يكن هذا النص، وبهذا تخرج هذه القراءة من الفئويّة وتُرمى في أحضان الفرد، وهو المسؤول عن الفهم والتدبر والتحديث من ثمّ.

ليس هذا التّعريض سوى لجانب مما ورد نشره في هذا العدد وهو عدد نأمل أن يساهم بتنوعه وغناؤه، في تعزيز الثقافة التداولية بما هو معقول من فضاء الفاهمة الأنسية المؤسسة لكل تحضّر وإرتقاء.

رئيس تحرير

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
٢-١	رئيس التحرير	كلمة العدد
❖ محور الفلسفة اليونانية والمسيحية		
٢٨-٣	أ.م.د. مسلم حسن محمد	١ : مشكلة النفس الانسانية في الفلسفة الاغريقية (افلوطين إنموذجا)
٥١-٢٩	م.د. صباح مفتن حميدي	٢ : الحركة النامية في فلسفة أرسطو الطبيعية
٦٦-٥٢	م.د. أسماء جعفر فرج	٣ : المعرفة الصوفية لدى بونافنتورا
٨٥-٦٧	م.د. زينب والي شويح	٤ : فلسفة الحظ عند بوثيوس
❖ محور الفلسفة الحديثة		
٩٩-٨٦	أ. د. حسون عليوي فندي	١ : نقد الميتافيزيقا
١٢١-٩٩	أ.م.د. رحاب عبد الرحمن	٢ : فكرة السيادة بين جان بودان و جان جاك روسو
١٤٠-١٢٢	م.م. شهد رحيم محمد	٣ : دين العقل عند كانط
❖ محور الفلسفة المعاصرة		
١٦٨-١٤١	م. د. ساره خزعل محمد	١ : الذات الفاعلة في عصر الحداثة الفائقة عند الآن تورين
١٨٤-١٦٩	م. م. عقيل فاضل زكي	٢ : نظريات التواصل الاجتماعي لدى هابرماس وباختين مقارنة فلسفية
٢٠٣-١٨٥	م.م. هدير حسن جواد	٣ : النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز
٢٢٢-٢٠٤	م.م. ريام محمد طاهر حيدر	٤ : الفلسفة السياسية عند انطونيو غرامشي
❖ محور الفلسفة والفكر الاسلامي		
٢٤٨-٢٢٣	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	١ : التنوير في الثقافة العربية الإسلامية
٢٧٠-٢٤٩	أ.م.د. جواد كاظم عبهول	٢ : السجن الفلسفي في فلسفة ابن سينا
٣٠٣-٢٧١	م. د. غيداء محمد حسن	٣ : جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين
٣٢٠-٤٠٤	م.م. حسن علي سعيد	٤ : الهوية والعدالة في خطاب النثر الشيوعي الأندلسي قراءة فلسفية لكتاب درر السمط
٣٣٦-٣٢١	م.د. سلمى قاسم حنظل	٥ : السعادة في القرآن الكريم
٣٦٠-٣٣٧	م.م. سارة زامل موسى	٦ : علاقة النفس بالبدن في فلسفة ابن سينا وابن رشد
❖ محور الفكر العربي المعاصر		
٣٧٥-٣٦١	م.د. عدي حسن مزعل	١ : النقد الديني عند إدوارد سعيد
٣٩٠-٣٧٦	م.د. محمد معلى كافي	٢ : خطاب الإنسنة في الفكر العربي المعاصر؛ قراءة في المنجز النقدي لنصر حامد أبي زيد
٤٠٤-٣٩١	م.د. علي شنان كريم	٣ : إدوارد سعيد وإشكالية العلوم الاجتماعية : منظور أنثروبولوجي
٤٢٤-٤٠٥	م. م. بتول سعدون كاظم	٤ : السياسي والديني ودوره في بناء التطرف والغلو في كتابات محمد عابد الجابري
❖ محور الفلسفة والدراسات الأخرى		
٤٥٩-٤٢٥	أ.م.د. محمد عبد مطشر	١ : رؤية تربوية معاصرة للفلسفات التربوية الحديثة

٤٧٤-٤٦٠	م.م سوزان سالم داود	٢ : الاستيعاب الثقافي لمواقع التواصل الاجتماعي بحث في الانثروبولوجيا الثقافية
٤٩٠-٤٧٥	م. م. نور رعد خلف	٤ : الأناسة الثقافية دراسة انثربولوجية (المتحف العراقي) آ نموذجاً
٥٠١-٤٩١	علي جعفر محمد	٥ : سيكولوجية التذوق من منظور الفلسفة الجمالية
		❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية
502-511	<i>Asst. Lect. Zaid Tareq Ahmed</i> م.م. زيد طارق أحمد	1: A Socio-Pragmatic Study of Swearing in English News
512-541	<i>Buthania Sadoon Ghanim</i> بثنية سعدون غانم	2: L'invisibilisation féminine et le machisme dans le roman Que sur toi se lamente le tigre d'Émilienne Malfatto

جون فيلوبونس مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين

م. د. غيداء محمد حسن عبد الرزاق

جامعة بغداد – كلية العلوم الإسلامية □ قسم الفلسفة الإسلامية

Qadaa.m@cois.uobaghdad.edu.iq

الملخص

إنما تصدوا لنقد البعض منها، كما أضافوا لمشكلة الشر أبعاد أخرى جديدة ترأّوحت بين تقديم مفهوم الاختيار ومفهوم التغالب عند لفارابي، وبين التوسع والتفصيل عند ابن سينا، ووصولاً إلى الغزالي الذي قام بإعادة انتاج وصياغة افكار جون فيلوبونس ونقلها إلى مجال علم النفس.

الكلمات المفتاحية : (الشر، الاختيار ، التغالب ، الإرادة الحرة ، غياب الخير، الإمكان ، الكمال المستحق ، الشر الميتافيزيقي ، الشر الطبيعي ، الشر الأخلاقي)

John Philoponus as a Source for Addressing the Problem of Evil among Muslim Philosopher

Abstract

This research discusses the hypothesis that the Christian philosopher John

يناقش هذا البحث اثبات فرضية اساسية تقوم على فكرة وجود أثر وتأثير للفيلسوف المسيحي جون فيلوبونس ، المعروف في العالم العربي ببيحيى النحوي، في المعالجة الفلسفية لمشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين وتحديداً فلاسفة المشرق العربي الفارابي وابن سينا والغزالي. ويتناول بداية مسح موجز للتفسيرات الفلسفية للشر في الفلسفة اليونانية، ومن ثم مجمل المعالجة الفلسفية التي قدمها جون فيلوبونس حول الشر، وبعد ذلك يتحرى عن آثاره في نصوص فلاسفة المشرق الذين اتفقوا معه حول تعريف الشر وعلاقته بوجود المادة وعالم الإمكان، ونفي العلاقة الإلهية، واختلفوا في التمييز بين مستويات الشر كالشر الميتافيزيقي والشر الطبيعي والشر الأخلاقي. ومع وضوح الأثر وإمكانية المقارنة ، لكن فلاسفة الإسلام لم يكتفوا باستعارة الافكار وتكرارها،

Deserved Perfection, Metaphysical Evil, Natural Evil, Moral Evil)

مقدمة

إن الرغبة في فهم الشر واصله تتحدى التفكير الإنساني في محاور عدة ، منها ما هو ديني يتعلق بوجود الإله ، ومنها ما هو اجتماعي يتعلق بمعنى الحياة ، ومنها ما هو تاريخي يمتد ليشمل نطاق التاريخ. ويواجه اي باحث يتصدى لمشكلة الشر تاريخاً غنياً من المفسرين والتفسيرات ، وليس هدفنا هنا هو دراسة هذا التاريخ ، فهذه مسألة معقدة تحتاج إلى زمن طويل. غايتنا في هذا البحث أكثر تواضعاً، تتمثل في تقديم مسح فكري لبعض المقاربات و التناص الفلسفي ، فضلاً عن تحري الأثر وتتبع التأثير بين الخطابات الفلسفية المتعلقة بمشكلة الشر في الفلسفة المسيحية المبكرة والمتثملة بطروحات فيلسوف مسيحي مجهول نوعاً ما ، وغير شائع بالرغم من الأهمية الكبيرة لمؤلفاته ، هو جون فيلوبونس ، المعروف في العالم العربي ببيحي النحوي ، وبين معالجات أبرز فلاسفة الإسلام (بالتحديد الفارابي وابن سينا والغزالي) لهذه المشكلة ، وفي تقديري سيوفر هذا البحث نقطة البداية لأي باحث قد يرغب في دراسة هذه المشكلة ومناقشتها ضمن اطار مشترك بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية

Philoponus, known in the Arab world as Yahya Al-Nahawi, had an impact on the philosophical treatment of the problem of evil among Muslim philosophers, specifically Al-Farabi, Avicenna , and Al-Ghazali. The study begins with a brief overview of philosophical interpretations of evil in Greek philosophy, followed by an examination of John Philoponus's philosophical treatment of evil. It then investigates his influence on the texts of Eastern philosophers who agreed with him on defining evil and its relationship to the existence of matter and the world of possibility, and denying divine relation. However, they differed in distinguishing between levels of evil, such as metaphysical, natural, and moral evil. Despite the clear influence and possibility of comparison, Islamic philosophers did not merely borrow ideas but also critiqued some of them and added new dimensions to the problem of evil. ranging from presenting the concept of choice and the concept of dominance in Al-Farabi, to expand ,detailing evil based on Avicenna , towards Al-Ghazali who re-structured the ideas of John Philoponus and transferred them to the field of psychology.

Key words:

(Evil, Choice, Overpowering, Free Will, Absence of Good, Possibility,

وذلك حتى يكون قادراً على دعم موقفه الفلسفي وتبرئة نفسه من التهم الموجهة له، وحتى لا يلحق به ما لحق بسقراط، وكذلك فعل فلاسفة الإسلام الفيضيين كالفارابي وابن سينا حين حاولوا دعم مواقفهم الفلسفية عبر التوفيق بين الدين والفلسفة.

أهمية البحث وأهدافه

إن أهمية هذا البحث تأتي من كون الدراسات المتعلقة بالفيلسوف المسيحي جون فيلوبونس قليلة ونادرة في المكتبة الفلسفية العربية، ومن ثم الأمر المترتب على ذلك ندرة الدراسات التي تتناول أثره في الفلسفة الإسلامية وحضوره في مؤلفات الفلاسفة المسلمين، ناهيك عن حضور أفكاره وتتبع آثاره في معالجة مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية. والسبب وراء ذلك يعود إلى أن الاهتمام بهذا الفيلسوف حتى في العالم الغربي لم يبدأ إلا متأخراً بسبب قلة أعماله المترجمة إلى اللغة الانكليزية ومنها كتابيه الرئيسيين "الرد على ارسطو في قدم العالم" و "الرد على برقلس في قدم العالم" الذي تمت ترجمته إلى اللغة الانكليزية في عام ٢٠٠٥، واستناداً إلى ذلك يمكن أن يعد هذا البحث إضافة ومحأولة لتسليط الضوء على آثار جون فيلوبونس في مؤلفات فلاسفة الإسلام الذين اخترنا منهم هنا كلا من

وتحدياً ضمن عصرها المبكر، وربما يكون مساعداً في تقديم مساهمات أخرى أكثر تطوراً وأهمية.

إشكالية البحث

يقوم البحث أساساً على فرضية أن الفيلسوف المسيحي جون فيلوبونس يمكن عدّه مصدراً لمعالجة مشكلة الشر عند الفلاسفة المسلمين. وقد تم تقديم هذه الفرضية لأسباب عدة أهمها:

أولاً: لأن مؤلفات جون فيلوبونس كانت موجودة ومترجمة إلى اللغة العربية وأفضل دليل على ذلك ورود اسمه ومؤلفاته في العديد من مؤلفات الفلاسفة المسلمين، كما أن هناك مباحث فلسفية إسلامية ورسائل في نقده و الرد عليه ومناقشة أفكاره.

ثانياً: لأن جون فيلوبونس تصدى للرد على أفكار الافلاطونية المحدثة ظاهرياً مع أنه كان متأثراً بأفكارها إلى حد بعيد، كما هو الحال مع كبار فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا بدلالة تبنيهم لنظرية الفيض وأفكار فلسفية افلاطونية محدثة أخرى.

ثالثاً: لأن جون فيلوبونس يتبنى التصور المسيحي لخلق العالم من العدم، لكنه لا يتبنى ذات التصور حول مشكلة الشر، لذلك قدم معالجة فلسفية مختلفة و بحسب ما فهمه هو وليس كما أتفق عليه اهل ملته،

الطبيعي ،الإرادة الإنسانية الحرة والشر ، مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية ، الفارابي بين النقد والتأثر برؤية جون فيلوبونس ، التغالب لدرء الشر وتحقيق العدالة ، أبن سينا : التوسع والاحاطة ، الغزالي : إعادة الانتاج والصياغة عن جون فيلوبونس ، خاتمة متضمنة لأهم النتائج المستخلصة من البحث.

تفسيرات الشر في الخطاب الفلسفي اليوناني

نحاول في هذه الفقرة تقديم تتبع موجز للتفسيرات المتعلقة بمشكلة الشر في الخطابات الفلسفية اليونانية ، إذ نتناول الاطار الفلسفي الذي يتحرك مفهوم الشر ضمنه ، ونتتبع بخطوط عريضة تأملات هامة حول الشر في الفكر اليوناني القديم تتضمن مفهوم الشر وطبيعته ووجوده العشوائي وكيفية الافلات منه .

منذ زمن قديم ربط البشر بين الشر والخير على حد سواء وبين وجود الآلهة ، وقدموا تفسيرات مبالغ بها للواقع من خلال الأساطير ، لكن ذلك بدأ يتغير مع العصور اليونانية القديمة ومع ظهور نهج أكثر عقلانية ، ورؤية أكثر أتراناً للآلهية ، والتي نتج عنها محاولات لتحديد الفعل الإلهي ، ومن ثم محاولات لتبرير وجود الشر في عالم خلقه إله خير وعظيم. لقد كان الناس في اليونان القديمة يفهمون الشر كنتيجة لطبيعة الآلهة التي لا يمكن التنبؤ بأحكامها ، وهكذا ونظراً لمظاهر الشر

الفارابي وابن سينا والغزالي . أما اهداف البحث فيمكن اجمالها على النحو الآتي :

١. تقديم وعرض المعالجة الفلسفية لمشكلة الشر التي قدمها جون فيلوبونس والتي تختلف عن الرؤية المسيحية للمشكلة وتقترب كثيراً من رؤية المدرسة الافلاطونية المحدثة التي تصدى لنقدها في أكثر من مؤلف له.

٢. تتبع آثار أفكار جون فيلوبونس حول مشكلة الشر في مؤلفات الفارابي " آراء اهل المدينة الفاضلة " و " السياسة المدنية " و " رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على ارسطو " .

٣. الكشف عن تأثير جون فيلوبونس في معالجة ابن سينا لمشكلة الشر في كتابه الشفاء الإلهيات.

٤. الإشارة إلى عملية إعادة الانتاج والصياغة التي قام بها الغزالي للبعض من أفكار فيلوبونس فيما يتعلق بمشكلة الشر.

محتويات البحث

يبدأ البحث بعد المقدمة بعرض المادة العلمية وتقديم النقاش الفلسفي من خلال العناوين الآتية : تفسيرات الشر في الخطاب الفلسفي اليوناني ، سقراط وافلاطون : نقص المعرفة وبراءة الإلهة ، ارسطو والمدارس المتأخرة : الإفراط والتفريط ، مجمل معالجة جون فيلوبونس لمشكلة الشر ، ثيوديسيا فيلوبونس والشر الكوني

تتأول مفهوم الشر بشكل أكثر اتساقاً وتنظيماً نجدها في التقليد الفلسفي والأخلاقي لسقراط و افلاطون، فقبل ذلك لم يحفل الفلاسفة كثيراً بمفهوم الشر، لا بل ذهب بعضهم إلى نفي وجوده اصلاً كالسوفسطائيين الذين اعتبروا الامور نسبية ، والخير والشر مفهومان متغيران بحسب الظروف والمزاج والمنفعة ، فما هو خير هنا قد لا يكون خيراً هناك ، وما هو شر هناك قد لا يكون شراً هنا ، والإنسان الفرد هو مقياس الاشياء جميعاً. (آل ياسين، ١٩٧١، الصفحات ١٢٩-١٣١)

سقراط وافلاطون: نقص المعرفة وبراءة الإلهة

بالنسبة لسقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) الشر الأخلاقي والشر الجسدي هما نقص في المعرفة، إذ لا احد يخطئ طوعاً، وهذا معنى واحدة من اشهر الاقوال المأثورة المنسوبة إليه ، وهي في الوقت نفسه ايجاز جيد لمفهوم الشر الاخلاقي الذي يتسع الحديث حوله في المحاورات السقراطية المنسوبة إلى افلاطون(٤٢٧-٣٤٧ ق.م) والتي تصل إلى نتيجة مفادها، إن الشر لا يمكن حتى أن يوجد لأنه لا أحد يفعل شيئاً شريراً عن عمد ، ولكن فقط بسبب الجهل ، فواجب النفس ممارسة الفضيلة وايثارها على كل لذة ، والنفس متى عرفت ذاتها وأيقنت أن الفضيلة هي خيرها الحقيقي ادركت أن الفضيلة علم والرذيلة جهل (مذكور، ١٩٥٣،

المتنوعة فقد افترضت الاساطير اليونانية القديمة الأكثر شهرة "كالألياذة" و "الأوديسا" " لهوميروس " التي كانت تحت على الفضائل كالشجاعة والصبر والرحمة (التكريتي، ١٩٨٢، صفحة ١١) . و " الاعمال والايام " " لهزيود " الذي صرح أن من يضر غيره ، يجلب الشر على نفسه (كرم، بدون تاريخ، صفحة ٥٠)، عدة مصادر له في شخوص آلهة مختلفة مثل الإله " زيوس" و "أثينا" و "بوسيدون" وغيرهم، أو في كائنات شبه الآلهة مثل "مويرا" و "تيمس"، وفي هذا السياق ظهرت الحاجة إلى تحديد وتقسيم المسؤولية الإنسانية (Homer, 1960, pp. 10-29).

وانطلاقاً من واقع الشعور بالمسؤولية ظهرت فكرة كون الإنسان يعمل جنباً إلى جنب مع فكرة الذنب التي تتضمن احتمالية وإمكانية ارتكاب الاخطاء، وهو من يتحمل مسؤولية الشر في حياته. ومع ذلك لم تكن هذه الفكرة كافية لتفسير وجود الشر بشكل تام ، إذ لم يتمكن النظام الديني ولا الاطار الفلسفي من تفسير أو استيعاب فكرة وجود معاناة إنسانية بريئة تماماً عن أي فعل أو تصرف خاطئ. ويمكن العثور على محاولات لتفسير هذه المعضلة منذ زمن أسخيليوس (٥٢٥-٤٥٦ ق.م) الذي طرح فكرة "الذنب الموروث" (M.A, 1864, p. 65)، لكن المرة الأولى التي تم فيها

قد فسر الشر بنسبته إلى الطبيعة و الإنسان لأنه صادر منه ، فهو نقص الخير أو فقد الخير، ويكون الإنسان شريراً حين يفقد خير نفسه أي فضائلها والآلهة بريئة من الشرور (اندري، ١٩٤٦، صفحة ٥٦)، إذ يصرح افلاطون بأن الأول هو الخير المحض ، ولا يليق الخير بشيء إلا به ، لأنه مبدع الأشياء ومنه تنبعث الخيرات على قدر تقبل الأشياء للخير، لأنها بطبيعتها لصيقة بالهيوولى التي تمثل مصدر الشر في العالم ، ذلك ان الشر يكون عن نقص وضعف وهما من لوازم الهيوولى (ارسطو، صفحة ٢٦) . ومن وجهة نظر افلاطون فأن هذا يرسخ فكرة المعرفة باعتبارها صعوداً روحياً في عالم الافكار ، أداته المناسبة هي المنهج الجدلي (مرحبا، ١٩٨٨، الصفحات ١٣٦-١٣٧). وهنا تقترب فلسفة افلاطون من منظور مشكلة الشر إلى جانب مهم هو ازدواجية الروح والجسد التي يعتقد انه استمدها من فيثاغورس ، فهو يتبنى وجهة نظر في فيثاغورس في أن الجسد هو قبر أو سجن للروح (عبد الله و عبد المتعال، بدون تاريخ، الصفحات ١٠٤-١٠٥) . وهذه هي ايضاً النظرة الأورفية نسبة إلى أورفيوس وهي تعود إلى نتاجات القرن السادس قبل الميلاد (مطر، ١٩٨٤، صفحة ٧٣٣) وقد ابتكرها بعض الأثينيين مستخدمين الاساطير للتعبير عن افكار دينية (فرحان، ١٩٨٦، الصفحات ٢٦-٢٧). فيحسب

صفحة ١٣) . هذا بالإضافة إلى أن جهل الإنسان بنوايا وقدرات وطبيعة الآلهة قد يجعله يتصور ما ليس شراً على أنه شر. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يؤكد سقراط في حواراته ضد بروتوجوراس (٤٨٧-٤٢٠ ق.م) أن الفضيلة علم وينبغي على الفيلسوف من خلال منهجه الفلسفي ورؤيته أن يساعد في توعية الناس وزيادة ادراكهم لهذه الحقيقة المهمة. إن الحياة التي يقترحها سقراط في محاوراته هي حياة زهد فكري ، ينبذ فيها الإنسان الآراء الجاهزة والانانية، ويضع نفسه في عمومية القانون الاخلاقي (مرحبا، ١٩٨٨، صفحة ١٠٥) . وقد تكون هذه الرؤية السقراطية هي السبب وراء النظرة المتعاطفة نحوه ونحو افلاطون من قبل العديد من الفلاسفة المسيحيين والمسلمين لاحقاً.

واستمراراً على نفس مسار الفكر الاخلاقي السقراطي يربط افلاطون في محاوراته فكرة الشر باعتباره جهلاً بعيوب العقل المتمثلة في امكانية الحكم الخاطيء، وفي محاوره الجمهورية يجعله من شيم الطغاة (أفلاطون، بدون تاريخ، صفحة ١٨٧) . في اسطورة " الاندروجين " عبر افلاطون عن فكرة تقطيع أوصال الشر ، فليس هناك حقيقة شريرة للإنسان، إنما هناك سوء في استخدامه للقوى والملكات، وهناك كسر للنظام ، فالشر هو تشوه روحي والخطيئة هي كل ما يؤدي إليه (شكري، ٢٠٠٥، صفحة ٩٧). وذلك يعني أن افلاطون

الأورفية " البدن سجن للنفس أو محبس أرضي لها " (عطيتو، ١٩٩٢، الصفحات ٤٢-٤٣)

ومع كل ذلك ، وعلى الرغم من هذه الانثروبولوجيا المتشائمة باعتبار أن " الروح مبدأ أعلى ستسكن في الجسد كما في السجن " (عطيتو، ١٩٩٢، صفحة ٤٤)، يؤكد افلاطون في محاورة فيدون، أن العالم قد تم تشكيله بأفضل طريقة ممكنة، وأن الآلهة لا يمكن أن تكون إلا خيرة، أما النفس فلا تبلغ السعادة إلا بالتطهير والتحرر من قيود الجسد (افلاطون، ٢٠٠١، صفحة ١٦٣)

ولا بد لنا من الإشارة هنا إلى أن مجموعة الافكار هذه ترتبط عند افلاطون بنظرية التذكر ، إذ ينتقل مفهوم التاريخ إلى مستوى المعرفة الفلسفية ، لان ما نتذكره هو معرفة بالأشكال ، بينما الهدف في الحياة والمعرفة مرتبط بالتطهير والتذكر الذي يمثل الاستعداد للموت وعودة النفس إلى موطنها الاصلي في عالم المثل (فهمي، ٢٠٠٩، صفحة ٩٥). والتذكر الذي يسعى إليه افلاطون يهدف إلى استعادة ما هو إلهي في الإنسان وتحرير روحه من اي تشوه عانت منه خلال الحياة الارضية ، وتخليصه من كل عيوب المعرفة الناتجة عن الاهتمام والتعلق بالجوانب الحسية (ستيس، ١٩٨٤، الصفحات ٢٠١-٢٠٣).

أرسطو و المدارس المتأخرة : الإفراط والتفريط

لقد أعتبر أرسطو أن الفضيلة ليست من الخصال الطبيعية، إنما المكتسبة التي يكون الإنسان بموجبها صالحاً ويقوم بما يتوجب عليه على احسن وجه (فخري، بدون تاريخ، صفحة ٢٠٧)، ولا يتاح له ذلك إلا على اساس قاعدة "الوسط" الذي هو نقطة متوسطة بين طرفين متقابلين، ولكن ليس من السهولة تعيين هذا الوسط (تاييلور أ.، بدون تاريخ، الصفحات ١١٤-١١٥)، إذ يتوقف تعيينه على الظروف وعلى الشخص نفسه، فالوسط في حالة ليس هو في حالة أخرى (ستيس، ١٩٨٤، صفحة ٢٦٠). لذلك فحياة الفضيلة تتطلب جهداً عقلياً وتعد فناً من الفنون التي يطلب فيها الوسط بين الإفراط والتفريط (أرسطو، ١٩٢٤، صفحة ١٦٩)، وفي سبيل المثال التهور أفراط وهو شر ، والجبن تفريط وهو شر ايضاً، بينما الشجاعة تمثل الوسط بينهما وهي فضيلة وخير لأنها الوسط بين الإفراط والتفريط (مرحبا، ١٩٨٨، صفحة ٢٠٨). وهكذا فقد نظر ارسطو إلى الفضائل العقلية كالعلم والفن والحكمة بنوعيتها النظري والعملي على أنها جهد فكري وعمل في الواقع ويتم اكتسابها بالتعلم، فهي تنمو بنموه ويتطلب بلوغها وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة (مرحبا، ١٩٨٨، صفحة ٢٠٧)، والغاية النهائية تتمثل في الوصول إلى الخير الأعلى (تاييلور أ.، ١٩٩٢، صفحة ١١٣)

٢٤٤). وقد قبل الفلاسفة المسلمون وتبنوا اغلب أفكاره تقريباً كما سنلاحظ لاحقاً.

وبعد هذا التتبع القصير والموجز للفكر الفلسفي اليوناني المتعلق بمشكلة الشر في التقليد الفلسفي الغربي والذي عرضنا من خلاله العديد من الأفكار المهمة حول مشكلة الشر والتي تتراوح بين انكار وجوده ، أو الإشارة إلى اسبابه واقتراح معالجات وحلول لتفاديه ، كذلك محاولات لتحديد العناصر الضرورية لوجود وتشكل الشر التي منها اهمية الجسد و ازدواجية الروح ، ومادية العالم الذي نعيش فيه ، والتركيز على المعرفة والتصوف بوصفهما طرقاً للخلاص ، كذلك اهمية الاعتدال والبعد عن الافراط والتفريط وضرورة تنزيه الإلهة عن فعل الشر والتسبب بوجوده.

مجمل معالجة جون فيلوبونس لمشكلة الشر

جون فيلوبونس (٤٩٠-٥٧٠م) أو يحيى النحوي كما هو معروف في الفكر الإسلامي هو فيلسوف مسيحي من إذ الانتماء الديني، ينتمي إلى عصر الاباء الأوائل أو ما يعرف تاريخياً بالفلسفة المسيحية المبكرة ، و بالنسبة للفلسفة المسيحية كل شيء يأتي من الله ، الذي لا يصدر عنه إلا الخير ، ولا يوجد مادة أزلية يصدر عنها الشر أو يرتبط بها ، بل لا دخل اصلاً للمادة في وجود الشر من عدمه كما لا دخل لله في وجود الشر. الشر

وبالانتقال إلى المدارس المتأخرة بعد أرسطو نجد أن الرواقية قد رفعت شعارها الشهير " عش وفق الطبيعة" (ستيس ، ١٩٨٤ ، صفحة ٢٨٢) ، فالخير والفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل (بدوي ، ١٩٧٠ ، صفحة ٦١). و اعتبروا ان الشر هو مسألة لا عقلية و بلا معنى (ستيس ، ١٩٨٤ ، صفحة ٢٨٦). بينما عبر أبيقور لأول مرة كما يذكر ديفيد هيوم في حوارات تتعلق بالدين الطبيعي عن الأسئلة التي تصف مشكلة الشر والمتمثلة في : هل يريد الإله ان يفعل الشر لكنه لا يستطيع؟ ثم هل هو قادر لكنه لا يريد؟ وإذا كان الإله كلي القدرة والارادة فمن أين يأتي الشر إذن؟ (الكيلاي ، ٢٠٠٩ ، صفحة ١٦٥) تنزيه الإله هو كل ما فكر فيه افلوطين حين عرف الشر بأنه عدم الصورة والخلو من الخير ووصفه بأنه سلب محض ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمادة (بدوي ، ٥١٤٢٩ ، صفحة ١٨٨) ، إذ أن العالم الحسي هو عالم تطغى فيه المادة وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، ومن ثم خال من الخير والنور ، أنه شر وسلب محض ، لأنه مجرد انعكاس لعالم المجردات وتشتييت لظوئه ، لكنه كامل بقدر الامكان وليس كله شر (ستيس ، ١٩٨٤ ، صفحة ٢٤٢) ، ويمكن للنفس الإنسانية بالعلم والعمل وابتخاذها طريق صوفي صاعد ان تترقى إلى مصدرها الأول (ستيس ، ١٩٨٤ ، صفحة

والارض من العدم ، مما دفعه إلى الهجوم بشدة على فرضيات أرسطو القائلة بقدوم العالم وأزليته وتقسيمه الكون إلى منطقة سماوية ومنطقة تحت قمرية . ودحض على وجه الخصوص فكرة أرسطو عن أن الشمس والنجوم تتكون من الأثير، وأدعى أن مصدرها هو النار كونها قابلة للخلق والتحليل، وصرح بأن المادة في كل مكان ليست سوى امتداد ثلاثي الأبعاد وفي هذا النطاق لا يوجد فرق بين السماء والأرض (ELWES, 2005, p. 34). ولم تجد افكار فيلوبونوس هذه أي صدى في عصره ، وكان لا بد من مرور ألف ومائة عام حتى ظهور فلسفة غاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) التي احدثت ثورة في الافكار العلمية.

لقد أخذ جون فيلوبونوس في السنوات الاخيرة على محمل الجد ليس كمفكر مسيحي يحاول ايصال افكار الانجيل إلى العالم ، وإنما أيضاً كفيلسوف علم تعد أفكاره مصدراً لفيزياء كونية أكثر عقلانية ، لذلك بدأ يلقي مؤخراً نوع من التقدير الذي يستحقه لمساهماته في تاريخ العلوم، فأهميته كبيرة في النقاشات حول العلاقة بين اللاهوت والعلم. وبسبب الحكم عليه باللعنة في حوالي عام ٥٥٣م من قبل المجمع المسكوني الخامس لكنيسة يسوع المسيح لم يعرفه القديس توما الاكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤م) إلا بوصفه مهرطقاً، كما لم

يصدر عن الإرادة الإنسانية ، والإنسان هو من يختار الشر ، فالشر ينتج عن إساءة استخدام الإنسان لحريته في الاختيار (بدوي، ٥١٤٢٩، صفحة ١٨٨) ، وهو يتأتى من ضعف الطبيعة البشرية التي توقع الإنسان في براثن الخطيئة (صبيح، ١٩٩٢، صفحة ١٠٦) . لكن جون فيلوبونوس عارض هذه الافكار وقدم رؤيته الفلسفية الخاصة التي تتناسب مع كونه معلقاً بارعاً وشارحاً حصيفاً على مؤلفات ارسطو، فقد كان العالم والفيلسوف الذي يكافح من أجل التوفيق بين أفلاطون وتلميذه معلم الاسكندر المقدوني أرسطوطاليس إذ كان يتمركز آنذاك في الاسكندرية و عمل في اكاديميتها، وألف كتاباً في الرد على الوثنيين القائلين بقدوم العالم والذي كان برقلس ابرز فلاسفتهم في تلك الفترة لضمان استمرارية هذه المدرسة الفلسفية وحتى لا يلحقها الهدم والاغلاق الذي لحق بنظيرتها في أثينا (البوسكلوي، صفحة ١٧) . وهناك تركزت جهوده على دراسة الاهمية اللاهوتية والمادية لكلمة الله فيما يتعلق بالعالم ، وبسبب إيمانه بأن العالم قد خلق من العدم بكلمة الله فقد استطاع أن يناقش ويرد في نقاط حازمة على الفيلسوف والفيزيائي اليوناني برقلس الذي كان يدافع عن الرؤية اليونانية القائلة بقدوم العالم. لقد سعى فيلوبونوس إلى النقاش حول الإمكانية العقلانية لوجود الكون ، مستنداً في ذلك على فكرة التوحيد، فأعتقد فيلوبونوس أن الله قد خلق السماء

تعليقاته على أرسطو في النفس ، وخلال نقاشات الحجج والردود عليها يصرح فيلوبونوس أن الشر غير موجود بشكل موضوعي ومستقل وكائن بذاته ، إنه غير موجود على الإطلاق ، وإنما يظهر الشر بسبب غياب الخير أو نقصانه ، كالظلام الذي يظهر حين يغييب النور ، ليس للشر وجود وكيونة مستقلة ، بل هو غياب للخير أو نقصان فيه ، تماماً كما الظلام ليس له وجود بحد ذاته ، بل هو غياب للضوء (Philoponus, 2005, p. 45).

ويشير هذا النص بوضوح إلى أن فيلوبونوس قد تأثر بالافلاطونية المحدثة في صياغة رؤيته لمفهوم الشر ، ومع أنه قد هاجم فلاسفتها وامعن في انتقاد افكارهم والرد على حججهم ، إلا انه تبنى الرؤية ذاتها في تفسيره للشر. وهذا دليل واضح على أن كل النقد الذي وجهه وكل تلك الردود والنقاشات والمؤلفات التي كتبها بالصد من الافكار الافلاطونية المحدثة كانت بدوافع سياسية ودينية ومادية كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين (كرايمر، ٢٠١٠، صفحة ١٤٨) ، ولم تكن أبداً نتيجة بواعث فلسفية وعقلية خالصة ، فهو بالصد من فكرة أن الشر هو من خلق الله ، ويرفض بشدة أن يكون الشر جزء من نظام العالم الذي خلقه الله من العدم ويعتبره ليس سوى نقص أو غياب في الخير الذي أوجده

يعرف شيئاً عن حججه ضد أرسطو. وبقي فيلوبونوس مهماً منسياً طوال قرون عديدة حتى قاد البروفيسور ريتشارد سواريجي في السنوات الاخيرة فريقاً من العلماء في تقديم ترجمات إلى اللغة الانكليزية للعديد من أعمال جون فيلوبونوس ، وبالفعل تمت ترجمة العديد من المؤلفات منها الرد على أرسطو في قدم العالم والرد على برقلس في قدم العالم مما اتاح صدور العديد من الدراسات باللغة الانكليزية حول شخصيته وأفكاره العلمية والفلسفية واللاهوتية. وعربياً تعتبر دراسات وابحث سعيد البوسكلاوي الأكثر أهمية في التعريف بجهود هذا الفيلسوف والتي استفدت منها كثيراً أثناء كتابتي لأطروحتي في الدكتوراه والتي كانت بعنوان نقد الافلاطونية المحدثة مقارنة بين يحيى النحوي (جون فيلوبونوس) والغزالي ، وقد كانت اطروحتي المركزة تدور حول أثر جون فيلوبونوس في نقد الغزالي للفلاسفة المسلمين في كتابه " تهافت الفلاسفة " في مسألة قدم العالم .

والآن كيف نظر جون فيلوبونوس إلى مفهوم الشر؟ وماهي اهم المصادر التي اعتمد عليها في تقديم معالجته الخاصة لمشكلة وجود الشر في العالم؟

في كتابه " الرد على برقلس في قدم العالم " و كتابه " الرد على أرسطو في قدم العالم " وكذلك في نصوص

الحياة الأخرى وتفسر سلوكنا ومواقفنا تجاه الأمور والاحداث من حولنا، فنحن من خلال الإدراك نستقبل الأشياء دون مادة ، بمعنى انها واحدة بالنسبة لعقولنا ولا يمكن التمييز بين ما هو خير منها وبين ما هو شر (Philoponus, 2014, p. 102). ويميز فيلوبونس بين نوعين من الشر هما الشر الكوني أو الشر الطبيعي ، والشر الإنساني أو الشر الأخلاقي الذي يعتمد اساساً على حرية الإرادة الإنسانية ، وستناول بالتوضيح كلا النوعين في الفقرات القادمة .

ثيوديسيا فيلوبونس و الشر الكوني الطبيعي

إن جوهر مشكلة الشر في الفكر المسيحي من وجهة نظر فيلوبونس يتلخص في سؤال عام حول أصل الشر وأسبابه ، من أين يأتي الشر؟ في حين أن الأولوية هي للسؤال الميتافيزيقي ، متى ينتهي الشر؟ إذ أن الأفكار التي يتضمنها هذا السؤال متوفرة بغزارة بصيغتها النمطية في اسفار العهد القديم ووصايا الانجيل وكذلك في التوسلات والصلوات البابلية (Harrison & Hunter, 2016, p. 102). والواقع ان المناقشة الأكثر جدية التي قدمها فيلوبونس بشأن مشكلة الشر تتميز بخاصيتين رئيسيتين : الأولى تتعلق بأصل الشر وطبيعته ، والثانية تتعلق في كون الشر ظاهرة طبيعية موجودة وتساهم بالتغيير في نظام الكون بطريقة خاصة

الله، لأنه إذا كان الله هو الخير المطلق، فلا يمكن ابداً أن يكون هو مصدر الشر، وإن الشر يظهر عندما لا يتحقق الكمال في الوجود أو عندما يغيب الخير عنه (Philoponus, ٢٠٠٥، صفحة ٤٧). ويناقش فيلوبونس فكرة وجود الشر في العالم لأول مرة من ناحية ابستمولوجية علمية متجنباً المعالجات الانطولوجية والاكسيولوجية التي غالباً ما كان يتم التركيز عليها في النقاشات السابقة عليه ، ففي نصوص تعليقاته على ارسطو في النفس يلجأ إلى مقارنة جديدة من نوعها حين يوضح فكرة عدم موضوعية وجود الشر في العالم وينفي إمكانية خلقه من قبل الله ، فكما أننا لا نستطيع رؤية الأشياء البعيدة بوضوح مقارنة بوضوح رؤيتنا للأشياء القريبة مع ان مستوى الضوء متساو في كل مكان ، كذلك قد تبدو بعض الأمور في نظرنا شر بسبب زاوية نظرنا إليها ، أو منطقة وجودها البعيدة عن مصدر الخير (Philoponus, 2006, p. 54). وعندما يغيب مصدر الضوء بشكل تام تنتفي الرؤية تماماً ايضاً ، وكذلك كلما ابتعدت الأشياء عن مصدر الخير ، أو عانت من غيابها عنها أصبحت شراً بالضرورة (Philoponus, ٢٠٠٦، صفحة ٦٢). وهكذا يناقش فيلوبونس بالاعتماد على فكرة ارتباط النفس بالجسد ويرى في النفس مجموعة القدرات التي تتجلى فيها الحياة ونتمتع بها جميعاً وتميزنا عن الكائنات

قد تثير الرعب والرغبة وتوحي بالشر ، لكن وعلى الرغم من الدمار الذي قد تسببه لا يمكن اعتبارها شراً ، في سبيل المثال فيضان النهر ليس شراً ، ولا اتحاد الأوكسجين بالكربون في الهواء شر ، ولا حتى التهام الاسد للحمار يمكن أن يصنف ضمن الشرور ، كما لا يمكن أن ينسب الشر الطبيعي إلى الله ويوضح فيلوبونوس ذلك بمثال القيثارة ، إذ أن عازف القيثارة يضبط آلة الموسيقى وفقاً لأحد السالام الموسيقية ، ثم يكون في اتم الاستعداد للبدء بالعزف ، ولنفرض مثلاً ان الأوتار تتأثر بالرطوبة في البيئة المحيطة ، فتخرج الأوتار عن اللحن والنغمة عندما يضرب العازف على القيثارة فلا تؤدي اللحن الذي كان في ذهن العازف ، إنما يصدر عنها لحناً مشوهاً ونغمات غير محددة ، وهكذا فليست هذه المشكلة هي خطأ العازف أو ذنبه ، والخطأ هنا عرضي (Armstrong, 1967, p. 481) ، كذلك الشر الطبيعي ليس له وجود موضوعي في القوانين الطبيعية التي وضعها الله أثناء الخلق وإنما هو حالة عرضية . لذلك ينبغي التمييز بشكل أكثر حزمًا بين الشر الكوني أو الطبيعي والشر الناتج عن الاخفاقات الاخلاقية والخطيئة وعواقبها (Philoponus, ٢٠١٤ ، صفحة ٢١٠) . وهكذا وبمتابعة نقاشات فيلوبونوس وحججه حول عدم إمكانية تورط الله في الشر حتى وأن كان يبدو احياناً السبب وراء وجوده نجده

(Hunter و Harrison ، ٢٠١٦ ، صفحة ١٠٣) . الشر الطبيعي بالنسبة لفيلوبونوس ليس مبدأ ولا جوهرًا ولا كينونة ، أنه أمر يتناسب مع وجود الخير بطريقة سلبية ، الشر هو التقصير والافتقار والحرمان والغياب والنقص ، لذلك فهو لا يمكن ان يأتي من الله ، ولا يوجد بمعزل عن الإنسان " الشر يوجد في غياب الخير ، فقط إذا كان الخير مستحقاً بطريقة ما" (Philoponus ، ٢٠٠٦ ، صفحة ٢٠١) ويؤكد فيلوبونوس على ضرورة التمييز بين الغياب والحرمان بمعنى الاستحقاق وبين النفي المحض (Sanchez Castro, 2005, p. 75) ، (في سبيل المثال لا يتمتع الإنسان بخفة حركة الغزال ولا بقوة الأسد) ، فهناك حدود لحركة وقوة الإنسان ، بمعنى لا يجوز الخلط بين الشر والحدود ، لأنها ضرورية ، والشر يوجد في الاشياء المحرومة من الخير الذي تستحقه (Sanchez Castro ، ٢٠٠٥ ، صفحة ٧٧) ، كولادة طفل بدون يدين مثلاً . وهنا يجعل فيلوبونوس الشر بمثابة فدية للخير الذي يستهدفه الله في حكمته المطلقة والسبب قد لا يتوافق مع المعرفة الإنسانية ، لكن يتناسب وجوده في النظام الكوني الحكيم الذي ابدعه الله من العدم (Armstrong ، ١٩٦٧ ، صفحة ٤٧٧) ، إذ لا شك في ان دورة الظواهر الفيزيائية والفلكية

المحدثة والتي تعتمد على حد كبير على المفاهيم الرواقية والتي تتجلى في أسلوبه في مناقشة مشكلة الشر ، وكذلك في العلاقة بين النفس والجسد ، فالقول بان استمرار تمتع الجسد باللباقة الميكانيكية اللازمة للعمل عليه هو باعث لاستقرار الروح وتأخر الموت (Armstrong، ١٩٦٧، صفحة ٤٧٩)، هذه وافكار اخرى مشابهة قدم فيلوبونس من خلالها تنازلات عقائدية كبيرة في تفسير الشر من إذ ربطه بالإرادة الإنسانية الحرة ، بإذ يصبح التفسير القائم على الحرية اصلياً لدى العقيدة المسيحية ، لأنها ترفض فكرة ضرورة الشر في النظام الكوني ، وتتجنب الخلط بين الشر وبعض معطيات الواقع الميتافيزيقية (Harrison و Hunter، ٢٠١٦، صفحة ٤٦) . وقد بنى فيلونوس فكرته عن تأثير الارادة الإنسانية الحرة ودورها في تفسير وجود الشر وحدوثه على المرتكزات الآتية :

١. يعتبر الشر شرطاً محتملاً للحرية ، إذ لا يمكن القول إن الإنسان حراً إذا لم يكن له من إذ المبدأ القدرة على أن يرتكب الشر.
٢. لا يمكن أن يقوم الله بتحديد الاختيار الانساني الحر .
٣. الحرية من أعلى القيم ، ولا يمكن تحميل الله مسؤولية الاختيارات السيئة للناس الاحرار

يبذل جهداً كبيراً يقارب إلى حد بعيد الجهد الذي بذله الفيلسوف غوتفريد لايبنتز (١٦٤٦- ١٧١٦م) للتعامل مع مشكلة الشر مع ضمان الاتساق مع الايمان بإله عظيم وحكيم ، فأكد وبدون اي شك بأن الرب لن يرتكب اخطاء فادحة ، أو يقوم باختيارات غير جديرة ، لأنه لابد وأن يختار الأفضل من الناحية الاخلاقية ، لذلك فإن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة وهو من ثم افضل تأكيد على خيرية أعمال الله (لايبنتز، ٢٠٠٦، الصفحات ٩٣-٩٤) . وهكذا فالشر هو الحرمان والغياب والنقص في الخير والوجود ، ولا يمكن أن ننسبه إلى الله كما لو كان هو خالقه ، الشر لا مفر منه فهو ملازم للمادة و للكائنات المحدودة المتغيرة والفانية.

الارادة الإنسانية الحرة والشر

تحدث قدماء الاغريق عن الحرية الإنسانية المستقلة عبر الخوض في إمكانية الحرية السياسية ، لكن الاديان وحدها هي التي هيأت لنا إدراك الحرية الإنسانية وعظمة تجلياتها في لحظات فاصلة ومفترق طرق وتحولات تاريخية فريدة وجوهرية كان التركيز فيها على الفرد وعلى الإرادة الإنسانية الحرة (Harrison و Hunter، ٢٠١٦، صفحة ٤٣). والواقع أن فيلوبونس قد وقع تحت تأثير الافكار الافلاطونية

(Hunter و Harrison، ٢٠١٦، صفحة

١٠٥).

إن مشكلة الشر تشكل مشكلة الحرية ، وإذا لم يفهم المرء الحرية ، فلن يتمكن من إدراك الحقيقة غير العقلانية المتمثلة في وجود الشر في العالم الذي ابدعه الله من العدم. والتساؤل الذي يتقدم الآن هو: لماذا يلوح الله ويندد ويهدد بالشر في نصوص كتبه المقدسة مع استحالة صدور الشر عنه؟

من وجهة نظر فيلوبونس أن الله يلوح ويهدد ، لا بل ويبشر السيئين بالشر من أجل التشجيع على الخير وضمان المردود الايجابي والاخلاقي للأفعال الانسانية " يستخدم الله الشر في خدمة مجده وخلص الانسان " هذا ما تؤكد حكمة العديد من الاءاء القدامى للمسيحية (Papachristou، ٢٠٢٠، صفحة ١٥٥)، إذ أن استخدام الله للشر بحكمته المطلقة ، حتى لو أخذنا بنظر الاعتبار كل المحاولات والمؤامرات المنحرفة لمخلوقاته الحرة، فهي سوف تجلب الخير بطريقة ما من الشر نفسه (Papachristou، ٢٠٢٠، صفحة ١٥٧). إذن الشر من وجهة نظر فيلوبونس مرتبط بالإنسان وباختياراته الحرة. لقد خلق الله مع خلقه للإنسان القدرة على الاختيار الحر، ومن ثم، فإن الشر يحدث عندما يمارس الإنسان قدرته على الاختيار بحرية ، فيقوم باختيارات تتناقض مع الخير الإلهي،

وهكذا فإن حدوث الشر مرتبط بشكل وثيق بسوء استخدام الإنسان لأرادته الحرة وليس بسبب قرار إلهي . وهنا يبدو واضحاً استفادة فيلوبونس فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وطبيعة الخلق من العدم من خلفياته الفلسفية وتأثره بالافلاطونية المحدثة إذ يركز على نوعية الافعال التي ينسبها إلى الله (Papachristou, 2020, p. 152).

وهكذا يتناول جون فيلوبونس مشكلة الشر مستعيراً البعض من الرؤى الافلاطونية المحدثة بعد التعديل عليها وجعلها متوافقة ، أو على الأقل قريبة من الرؤية المسيحية ، فالله لا يمكن ان يصدر عنه إلا الخير، والشر ملازم في وجوده لوجود المادة وهو موجود على ثلاثة مستويات، المستوى الميتافيزيقي ، والمستوى الطبيعي ، والمستوى الانساني الذي يعتمد على الارادة الإنسانية الحرة التي تمتلك الامكانية في تحقيق اختيارات قد تتعارض مع الخير ومع الطبيعة الإلهية الخيرة.

مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية

تعتمد معالجة مشكلة الشر في الفلسفة الإسلامية على قاعدة بديهية ومتفق عليها بين فلاسفة الإسلام مفادها " ليس بالإمكان أبدع مما كان " ، وأن هذا العالم قد خلقه الله من العدم بأفضل صورة ممكنة ، وهذا يذكرنا برؤية لايبنتز التي سبق لنا ذكرها ، وفقاً لنظام التضاد

الشر هي من اهم المصادر لمعالجة مشكلة الشر عند فلاسفة الإسلام ؟

بداية ، لقد أخذت المصادر العربية معلوماتها عن جون فيلوبونس من مؤرخي السريان الأوائل ، ومع انعدام الدقة وحضور التناقض في المعلومات حوله ، إلا ان ذلك لا يمكن أن يقارن بما تضمنته المؤلفات العربية من التباس حتى وصلت إلى حد الخلط بينه وبين شخصيات اخرى ، إما كنتيجة لتشابه الاسماء ، أو للتقارب في الافكار خصوصاً إذا ما علمنا أن الشهرستاني يعده من أوائل الفلاسفة في الإسلام وهو فيلسوف مسيحي (الشهرستاني ، ١٩٩٣ ، الصفحات ٤٨٧-٤٨٨) . لكن المهم الذي يؤكد فرضية بحثنا هنا هو أن جون فيلوبونس أو يحيى النحوي كما كان يسمى في العالم الإسلامي ، شخصية فلسفية مسيحية معروفة بمؤلفاتها المترجمة إلى العربية وافكارها الذائعة الصيت بإذ يرد اسمه وافكاره وعناوين كتبه في طيف واسع من المؤلفات العربية الإسلامية بداية من الفيلسوف الكندي (ت ٢٥٦هـ - ٨٧٣م) ومروراً بالفارابي وابن سينا والغزالي الذين سنتناول تأثيرهم بمعالجته لمشكلة الشر في هذا البحث ، ووصولاً إلى سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣هـ - ١٣٩٠م) ، الذي يسبقه العديد من المفكرين الإسلاميين وعلى امتداد قرنين من الزمان (عبد الرزاق ، ٢٠١٥ ، الصفحات ١١٣-١٢٣) ولا مكان للتفصيل فيهم وفي مؤلفاتهم في

وسلسلة من الثنائيات التي تمتد إلى ما لا نهاية ، الوجود والعدم ، النور والظلام ، الخير والشر وغيرها الكثير ، والعالم المادي والاشياء المادية فيه لها من التأثير والتأثر في ما بينها الشيء الكثير ، إما حباً لذاتها ، أو طلياً لكمالاتها حتى أن السهروردي قد عبر عن ذلك بقول ما معناه أنه لولا التضاد لما دام الفيض من الله العظيم الجواد (السهروردي ، ٢٠٠٠ ، صفحة ٢١٢) . وهكذا فوجود الشر عند فلاسفة الإسلام على العموم مرتبط بوجود المادة ، إذ أن استعداد المادة لتقبل صور مختلفة ، وتضاد الصور مع بعضها يمثل عملية هدم وبناء في الوقت نفسه ، وكلما تزاخمت الموجودات في هذا العالم انطلاقاً من حب الذات والسعي للوصول إلى الكمال ، كلما وقع ما يسمى بالشر. وقد عبر الشيرازي عن ذلك بما معناه لولا التزاحم لما دام الفيض الإلهي ، ولما استمر سريان الوجود وتدفعه عن الله (الشيرازي ، بلا تاريخ ، صفحة ٥٣٠) . وفقت الفلسفة الإسلامية بين العقل والنقل متأثرة بآراء افلاطون وارسطو ، فالدين هو محدد الخير والشر عبر الأوامر والنواهي ، والعقل ينحصر دوره في انه يساعد على الفهم والتفسير والتأويل.

والآن ما هو التسويغ الذي اعتمدنا عليه في تقديم فرضية هذا البحث التي تقوم على فكرة رئيسية مفادها أن بالإمكان اعتبار جون فيلوبونس ومؤلفاته وافكاره حول

المشرق العربي هم على التوالي الفارابي وابن سينا والغزالي.

الفارابي بين النقد والتأثير برؤية جون فيلوبونس

يبدو حضور جون فيلوبونس واضحاً في مؤلفات الفارابي حين ناقضه الفارابي ورد عليه في رسالة أنتقد فيها نقده لبعض افكار ارسطو في قدم العالم وكانت بعنوان "رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على ارسطو" (الفارابي أ.، ١٩٩٣، صفحة ١٠٨)، وقد لا يشترك الفارابي وفيلوبونس في ذات التصور الفلسفي والديني، لكن يبدو أن لهما فهماً مشتركاً للعلاقة بين الفلسفة والدين، وللجوة التي تفصل بين الاثنين وضرورة إقامة جسر يصل بينهما (مهدي، صفحة ١٥٥). وعلى العموم يفضل الفارابي فصل المسائل الفلسفية بعضها عن بعض ومعالجتها بشكل منفصل، فهو يميز بين مسألة حدوث العالم وبين مسألة الحركة والزمان وكذلك يتقدم لفحص مشكلة الشر بشكل مستقل، فهو ينفي تماماً صدور الشر عن الله، لأن واهب الوجود في نظره خير محض، وعقل محض وعادل محض، وهذه كلها فيه واحد، فهو العاشق الأول والمعشوق الأول (الفارابي أ.، ٢٠٢٢، صفحة ٥٨)، وهو الموجود الأول والسبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع انحاء النقص (الفاخوري و الجر، ٢٠٠٢، صفحة ٥٢٧). و يتبنى

هذا البحث، المهم الذي نحاول التأكيد عليه هنا هو أن افكار فيلوبونس كانت في معترك النزاع الفلسفي الذي نشب بين فلاسفة الإسلام المشائين في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا والمشائين في المغرب العربي كأبن باجه وأبن رشد، وبين غير المشائين كأبي حامد الغزالي الذي تبنى آرائه وحججه الخاصة بقدم العالم (كرايمر، ٢٠١٠، صفحة ١٤٧)، وذلك يعني أن حضور جون فيلوبونس لدى فلاسفة الإسلام هو حضور قوي ومؤثر، فقد استمر تدأول كتبه وافكاره بكثافة لفترة طويلة، واثارت آراؤه الكثير من ردود الافعال التي تأرجحت بين الرفض والنقد وبين القبول والاعتماد والتفنيد والدحض (البوسكلاوي، ٢٠٠٩، صفحة ٥٧). لكن وبالرغم من كل ذلك الحضور هناك ملاحظة عجيبة، إذ لا يذكر فلاسفة الإسلام جون فيلوبونس في حدود النصوص المتوفرة لدينا اليوم بالاسم الصريح إلا نادراً جداً، على الرغم من أن أدلته الفلسفية وحججه تحضر بقوة في نصوصهم اخذاً بها أو رداً عليها، اقتباساً منها أو نقداً لها (البوسكلاوي، ٢٠١١، صفحة ٢١٦) وسنشير إلى ذلك الحضور خلال الفقرات القادمة، إذ أن غايتنا الرئيسية هنا هي تتبع حضور افكار يحيى النحوي ومعالجته لمشكلة الشر، المعروفة آنذاك من خلال مؤلفاته المتوفرة عند الوراقين في بغداد والاسكندرية، ضمن مؤلفات ثلاثة من اهم الفلاسفة في

الفاضلة " ما معناه أن المادة هي حاجز يحول دون الخير والفضيلة ، والكمال فيها صدورهما من أعظم الخيرات ، بينما هي في جوهرها العائقة عن اعظم ما ننال به السعادة (الفارابي أ. ، ١٩٨٦ ، صفحة ١٠٥). وعليه فالإنسان الذي يتألف من ثنائية النفس والجسد يظل أميل إلى الشر والنقص ، إذ أن الجسد عائق عن المعرفة والخير والسعادة (عبد العالي ، صفحة ١٠٤). وبهذا يقر الفارابي بوجود الشر في العالم من إذ أن أمور العالم واحوال الإنسان فيه كثيرة ومتباينة ، ومنها ما هو خير ومنها ما هو شر (الفارابي أ. ، ٥١٣٤٠ ، صفحة ١٠)، وهو يميز كما فعل فيلوبونس بالضبط بين الشر الطبيعي على سبيل المثال ما ينتج عن النار من الاحتراق ، وما ينتج عن المطر من اغراق الزرع ، وبين الشر الذي يظهر لدى الإنسان من خلال الرذائل (أبو زيد ، ١٩٩١ ، صفحة ١٢) والمقصود به الشر الاخلاقي الذي ركزت عليه الفلسفة المسيحية في نقاشاتها حين تم اعتبار الشر الاخلاقي ناتج عن الإرادة والحرية الإنسانية وتم الربط بين الشر وبين الجسد ورغباته ، ومن ثم بين الشر والخطيئة ، الفكرة التي استمرت وتكررت عند أغلب الفلاسفة في المسيحية المبكرة ومنهم القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) الذي تبني الفكرة القائلة بأن الشر يتطفل على الكائنات ويفسدها، وينتهي بانتهائها، وقد نفذ إلى الوجود من خلال الإرادة بانصرافها بحريتها عن

الفارابي بعامة موقف ارسطو من الشر الذي مفاده أن العالم في كليته ليس موضوع كون أو فساد، أو خير وشر. والآن كيف يمكن قبول تأثر رؤية الفارابي حول الشر بأفكار فيلوبونس وهو من أكبر نقاد أرسطو حتى انه ألف كتاباً كاملاً في الرد عليه عنوانه "الرد على ارسطو في قدم العالم" ؟

الواقع أن الفارابي يرى في رد فيلوبونس على أرسطو نوع من المجانبية للموضوعية ويعتبره رد سلبي وهادم ، لأن أرسطو من وجهة نظره لم يقصد إثبات فكرة خلق العالم ، إنما أراد نقض أزليته ليس إلا (مهدي ، صفحة ١٤٧)، كذلك رأى الفارابي ان نقد فيلوبونس الداخلي لارسطو قد أنجز بشكل ضعيف وهو لا يصمد امام الفحص النقدي ، لان محاولة فيلوبونس نقد أرسطو قادتة إلى الوقوع في أغلاط حقيقية كقارئ وشارح لارسطو (مهدي ، صفحة ١٥٢) وبالرغم من أنه قد وجد بعض الصعوبة في تبيان ذلك ، إلا أنه اعتبر مجمل اعتراضات فيلوبونس على ارسطو ليست مبنية على تصورات فلسفية أو علمية خاصة ، (مهدي ، صفحة ١٥٤) فقد بنى فيلوبونس في نظره بعض اعتراضاته على معتقدات دينية، وهذا ما يجعلها احياناً بعيدة عن المنهج الفلسفي (مهدي ، صفحة ١٥٥). وهذا ما يسمح بتتبع معنى الخير والشر عند الفارابي إلى أفكار ارسطو الاخلاقية ، إذ يقول الفارابي في كتابه " آراء أهل المدينة

التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والردائل (الفارابي أ.، ١٩٨٦، صفحة ١٠٦)، فالخير ينال بالإرادة والاختيار، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار (الفاخوري و الجر، ٢٠٠٢، صفحة ٥٣٦). ويؤكد الفارابي إن السعادة هي أن تصير نفس الإنسان في الكمال من الوجود بإذ لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وتصبح من جملة الأشياء البريئة عن الاجسام (الفارابي أ.، ١٩٨٦، صفحة ١٠٥). وتبلغ السعادة والخير بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية (الفارابي أ.، ١٩٨٦، صفحة ١٠٦)، لذلك يرى الفارابي أن للدين شأن كبير في التهذيب، لكنه ادنى من المعرفة العقلية الخالصة. (دي بور، ٢٠١٠، صفحة ٢٣٣)

التغالب لدرء الشر وتحقيق العدالة

من الجدير بالذكر والتفحص هو الرأي العجيب الذي قدمه الفارابي خلال مناقشاته الفلسفية لتفسير العدل، إذ سبق برأيه القائلين بنظرية التطور من إذ فكرة البقاء للأصلح والصراع من أجل البقاء حين قال ما معناه، الناس في طبعهم التغالب، والعدل ما هو في الطبع، إذن العدل هو التغالب، إذ يعد استعباد القاهر للمقهور من العدل، وقيام المقهور بفعل ما هو أنفع للقاهر هو عدل، وهذه كلها من العدل الطبيعي (العقاد، ١٩٧٨، صفحة ٣٢٨). والتفسير الذي قدمه الفارابي هنا لمفهوم

الخير الاسمي إلى الخيرات الأدنى. وقد ربط بين الشر والخطيئة واعتبر الجسد ورغباته شرور لا بد للنفس السعي لتحرر منها عن طريق الزهد والخلاص (لالاند، ٢٠٠١، صفحة ١٧٦). لكن فيلوبونس كما يرى الفارابي يتبنى التصور المسيحي لخلق العالم، لكنه لا يتبنى تبعاً لذلك ذات التصور لمعالجة مشكلة الشر، فهو يعالج المشكلة بحسب فهمه هو وليس كما يؤمن أهل ملته أو كما توافق عليه رؤسائهم، وذلك ليكون قادراً على دعم موقفه الفلسفي الخاص وتبرئة نفسه من التهم التي وجهت إليه وحتى لا يلحقه ما لحق سقراط من قبل (مهدي، صفحة ١٥٦).

الشر عند الفارابي لا يمتلك وجوداً موضوعياً، فهو عدم أو نقص في الوجود، وهو إما طبيعي وإما يتعلق بإرادة الإنسان ومدى معرفته واختياراته المترتبة على ذلك، وهو يذكر في كتابه "السياسة المدنية" إن كل ما عاق عن السعادة بوجه ما، فهو الشر على الإطلاق، والشر الذي يعيق تحقيق السعادة قد يكون شيئاً مما يكون بالطبع وقد يكون بإرادة (الفارابي أ.، ١٩٦٤، صفحة ٧٢). لذلك يميز الفارابي بين الخير الإرادي والشر الإرادي ويمثلهما في نظره الجميل والقيح، وهما يحدثان عند الإنسان بخاصة (الفارابي أ.، ١٩٦٤، صفحة ٧٣)، فالأفعال القبيحة هي الأفعال التي تعوق عن السعادة وهي التي تمثل الشرور، والهيئات والملكات

والشر الاخلاقي كما فعل فيلوبونس بالضبط حتى انه يستخدم امثلة مشابهة إلى حد بعيد.

٥. الشر الاخلاقي عند فيلوبونس وعند الفارابي كذلك يتعلق وجوده بحرية الارادة الانسانية ومفهوم الاختيار الذي طرحه الفارابي بديلاً عن مفهوم الحكم العقلي لتجنب الخطيئة عند فيلوبونس.

٦. قدم الفارابي فكرة جديدة وغير مسبقة في تفسيره للعدل عبر فكرة التغالب أو التزاحم بين الموجودات للوصول إلى الخير الاصيل، والخلاص من الشر العارض.

أبن سينا : التوسع والاحاطة

" الموه على النصارى " هكذا يدعو ابن سينا جون فيلوبونس في رده على البيروني حين أفترض أن سينا أنه قد اخذ عن جون فيلوبونس بإظهار الخلاف مع أرسطو، كما زعم حينها أن من درس مؤلفات فيلوبونس الاخرى لن يخفى عليه موافقته لأرسطو. (اليافي، ٢٠٠٢، صفحة ٤٢) ويحضر جون فيلوبونس عند ابن سينا ضمن مؤلفات عدة منها كتابه " الاشارات والتنبيهات " (ابن سينا، ١٩٥٧، صفحة ١٣٣) ومنها " منطق المشركيين " إذ رفض نقد فيلوبونس لأرسطو في قدم العالم ورد عليه لأنه كان متبنياً ومتعصباً للفلسفة

العدل يستند إلى رؤيته الاساسية حول الشر، والتي سبق وأن طرحناها أعلاه، بوصفه ينتمي إلى عالم الإمكان الذي يكثر فيه النقص وتتزاحم الحدود، بإذ يكون التزاحم و التغالب سبباً للعدل وللسلام والخير، ويأتي من كل ذلك الخير لمن هو أولى وأحق، وينتفي الشر العارض ويصمد الخير الأصيل (العقاد، ١٩٧٨، صفحة ٣٢٩).

واخيراً، يمكن تلخيص أفكار فيلوبونس التي حضرت في نصوص الفارابي حول مشكلة الشر على النحو الآتي :

١. الشر ليس له وجود موضوعي وهو عدم ونقص في الوجود وهي بالضبط فكرة فيلوبونس الذي عد

٢. عد وجود الشر في الغياب والفقد والافتقار.
٣. النفي التام لعلاقة الله بوجود الشر في العالم، ووجود الشر لا علاقة له بالوجود الإلهي الواجب الوجود، لأن الشر ينتمي إلى عالم الممكنات. وكذلك استبعد فيلوبونس صدور الشر عن الله وربط بين وجوده ووجود المادة التي تمتلك الامكانية للتغير والتحول و قبول صور متعددة.

٤. يتحاشى الفارابي الحديث عن الشر الميتافيزيقي، ويميز بين الشر الطبيعي

الارسطية (ابن سينا، ١٩٨٢، صفحة ٢٠). أما لو انتقلنا إلى معالجته لمشكلة الشر سنجد أن من مصادر تأثر ابن سينا بالأفكار التي قدمها في هذا الصدد يأتي ارسطو وافلاطون، ومن ثم افلوطين والافلاطونية المحدثة ممثلة بالفارابي وجون فيلوبونس، الأمر الذي سنركز على بيانه خلال الفقرات الآتية، ففي سبيل المثال الخير المطلق الذي يتحدث عنه ابن سينا يشابه إلى حد بعيد فكرة الصانع عند افلاطون في محاورة طيمأوس (أبو زيد، ١٩٩١، صفحة ٢٠٥)، إذ يقول ابن سينا "الأول ليس خيراً فحسب، بل خيراً مطلقاً وبالذات" (ابن سينا، ١٩٦٠، صفحة ٢٠٥)، وطبيعة الله وصفاته خير محض وكل افعاله تسير بمقتضى الخير والنظام، ومحال أن يصدر عنه ما يمكن أن يوصف بأنه شر. ويذكر ابن سينا في كتاب "الشفاء الإلهيات" وكذلك في كتاب "النجاة"، إن الشر يقال للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشوه، ويقال شر أيضاً لما هو مثل الألم والهم (ابن سينا، كتاب الشفاء الإلهيات ج ٢-١، ١٩٦٠، صفحة ٤١٥). كذلك يقال الشر للأفعال المذمومة، وهذا معناه أن ابن سينا يوافق على وجود الشر ويميز بين الشر الطبيعي والشر الميتافيزيقي والشر الاخلاقي (كرم و وهبة، المعجم الفلسفي، صفحة ١١٦). ويقدم في الكتاب نفسه الشفاء تعريفاً للشر بقوله "الشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح

الجوهر" (ابن سينا، كتاب الشفاء الإلهيات ج ٢-١، ١٩٦٠، صفحة ٤١٥)، أي أنه لا يحدد للجوهر ماهية حتى نعرفه بها، فالشر في نظره نقص وحرمان من كمال ما، وهذه بالضبط فكرة فيلوبونس عن الشر حين اعتبره افتقار وغياب ونقص وحرمان. ويرى ابن سينا أيضاً أن الشر نسبي "فالشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته" (ابن سينا، كتاب الشفاء الإلهيات ج ٢-١، ١٩٦٠، صفحة ٤١٦) وهنا أيضاً نجد تكراراً لقول فيلوبونس، الذي ذكرناه سابقاً، أن الشر هو حرمان الشيء من كمال يستحقه بحسب نوعه وطبيعته. والشر عند ابن سينا يظهر من خلال الموجودات، وهذه فكرة الفارابي المأخوذة عن فيلوبونس أيضاً، في سبيل المثال الفيضان ليس له وجود بذاته، وإنما يظهر من خلال وجود النهر. ويقسم ابن سينا الشر إلى شر ميتافيزيقي وشر طبيعي وشر اخلاقي ثم يميز بين مستويين لإدراكنا للشر هما:

١. إدراكنا للأشياء العدمية مثل النقص والغياب والجهل والألم، كذلك التشويه بالخلقة والضعف وهو إدراك يتعلق بفقد سبب ما، ويمثله الشر الميتافيزيقي (بدوي، موسوعة الفلسفة ١، ١٤٢٩، صفحة ٥١). ووجود هذا النوع من الشر في القضاء الإلهي يعني أن الشر تابع لضرورة

١ ، ١٤٢٩ ، صفحة ٥١) ، وهنا بالضبط تكرار لقول فيلوبونس افتقار الشيء لكمال يستحقه بحسب طبيعته ، وهو يدخل في مجال الشر الميتافيزيقي.

٢. شر بالعرض : بمعنى منع الكمال عن مستحقه ، على سبيل المثال البرد الذي يمنع بعض الثمار عن الوصول إلى مرحلة النضوج (بدوي ، موسوعة الفلسفة ١ ، ١٤٢٩ ، صفحة ٥١) ، وذكروا هذا بمثال فيلوبونس السابق عن عازف القيثارة الذي يمنعه البرد ورطوبة الهواء من تقديم اللحن الذي وضعه في ذهنه مسبقاً ، ويدخل هذا في الشر الطبيعي .

كما ويميز أبين سينا في داخل الشر الذي هو بمعنى العدم بين :

١. ما يكون شراً بحسب أمر واجب أو نافع أو قريب من الواجب (بدوي ، موسوعة الفلسفة ١ ، ١٤٢٩ ، صفحة ٥٢) ، كالنزول إلى النهر لإنقاذ شخص يغرق وهناك احتمال الغرق معه.

٢. وما يكون شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل ، كالجهد بالفلسفة

التدبير الإلهي لحفظ النظام على أتم ما يمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت مثلاً ، هما امران ضروريان جعلاً لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية ، ومن ثم علة لوجود أشخاص ونوس أخرى تستحق الوجود (أبن سينا ، كتاب التعليقات ، ٢٠٠٢ ، الصفحات ٣٩١-٣٩٢).

٢. إدراكنا للأشياء الوجودية ، مثل إدراك عدم السلامة ، وهذا النوع من الإدراك ليس شراً في حد ذاته ، بل شر بالقياس إلى تأثيراته ، كإدراكنا مثلاً الضرر الذي يمكن للنار أن تحدثه فينا فيما إذا اقتربنا منها أكثر مما يجب ، في حين أنها ليست شراً في احوال أخرى (أبو زيد ، ١٩٩١ ، صفحة ١٥٠). كذلك شر يقال لما هو مثل الألم والغم حين يكون هنالك إدراك لسبب ما ، كالسحاب إذا ظلل ومنع شروق الشمس عن المحتاج له كالنبات مثلاً (بدوي ، موسوعة الفلسفة ١ ، ١٤٢٩ ، صفحة ٥١) وهو يدخل في مجال الشر الطبيعي .

وكذلك ينقسم الشر عند ابن سينا إلى :

١. شر بالذات : ويمثله العدم ، بمعنى عدم لا يقتضيه طبع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، مثل غياب حاسة من حواس الإنسان (بدوي ، موسوعة الفلسفة

مثلاً (بدوي، موسوعة الفلسفة ١،

١٤٢٩، صفحة ٥٢).

إمكان كل موجود فيه، ومصدر الشر هو المادة، مع أنها ليست شراً على الإطلاق، إنما لديها القدرة على التحول من حالة إلى حالة أخرى، ومن أجزاء هذا العالم هو الإنسان الذي يتألف من نفس وجسد، أي يحمل الخير بما فيه من نفس ويحمل الشر بما فيه من جسد، فالصورة خير والمادة شر. (أبو زيد، ١٩٩١، صفحة ١٧١) ويرى ابن سينا في ما يتعلق بالشر الاخلاقي أن العقل ليس له ان يحكم بالحسن أو القبح على الافعال بوجه عام، والأصلح كما نفهمه، لا يتحتم ان يكون الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله. (دي بور، ٢٠١٠، صفحة ٢٨٣) إذ يقول في كتاب التعليقات ما معناه، لما كانت الأشخاص حادثة، وكانت مختلفة، وجب أن يكون الاختلاف ايضاً في صحة المزاج وفساده، وفي اعتدال البنية وتفاوتها، وكذلك يمكن ان تكون مختلفة في سائر احوالها من الخيرية والشرية والذكاء والجهل (أبن سينا، ٢٠٠٢، صفحة ٤٠٧).

واجمالاً تعد مناقشات ابن سينا حول مشكلة الشر من أوسع المناقشات وأكثرها احاطة عند الفلاسفة المسلمين، ويمكننا تلخيص البعض من النقاط المؤثرة لحضور جون فيلوبونس وعلى النحو الآتي:

١. تابع أبن سينا فكرة فيلوبونس في

التمييز بين الشر الميتافيزيقي والشر

إذن وجود الشر في الموجود هو حين يكون الموجود غير حاصل على كماله الذي يستحقه بحسب طبيعته، والسؤال الآن: ما الذي يمنع الموجود من حصوله على الكمال المستحق؟

يناقش أبن سينا موضوع الشر الميتافيزيقي فيقول ما معناه إن ما يمنع الموجود من حصوله على كماله الذي يستحقه هو مستوى ودرجة الإمكان التي تميزه عن الموجودات الاخرى، فالإمكان هو أصل الشر في الوجود، وكلما ازداد الإمكان ازداد الشر، والعكس صحيح. وهكذا يمكن بحسب رأي ابن سينا تحليل أي ظاهرة ومعرفة درجتها من الخير أو الشر بمعرفة درجتها من الإمكان (أبن سينا، ١٩٦٠، صفحة ٤١٥). لكن الشر بعامة يعتبره ابن سينا قليل الوجود مقارنة بالخير ووجوده الذي يتجلى في الكون، فالشر يوجد فقط في العالم الذي تحت فلك القمر، إذ لا وجود للشر في النظام الإلهي، كذلك يصيب الشر بعض الأفراد وفي أوقات دون أوقات، وهو يصيب أفراد من الناس ولا يصيب النوع الإنساني ككل (بدوي، ١٤٢٩، صفحة ٥٢). إذن مصدر الخير في وجود الله وعنايته بالكون فهو خير مطلق، إذ عنايته تشمل الكون بأكمله، لكن كل حسب

بينما يتناولها الفارابي بأسلوبه
الاجمالي المركز ، نجد أن ابن سينا
يتوسع في الشرح والتفصيل والافاضة
كعادته.

الغزالي : إعادة الانتاج والصيغة عن جون فيلوبونس

إن النقاشات الاخلاقية عند الغزالي هي اقرب ما تكون
إلى علم نفس خلقي ، فعند تأمل نوعية الافكار التي
قدمها سيبدو من الواضح والجلي أنه مدين لعلم الاخلاق
عند اليونان والمتمثل بكتاب ارسطو عن الاخلاق ولو
قليلاً ، مع الكثير من الاقتباسات التي تعود إلى شكل
من اشكال التعليم الخلقي الذي كان متداولاً عند
النصارى في الفلسفة المسيحية المبكرة آنذاك (كارادفو،
١٩٨٤ ، صفحة ١٣٠) . وهنا اشارة خفية إلى الاقتباس
من جون فيلوبونس ليس فقط في الرد على الفلاسفة
المشائين الفارابي وابن سينا في مسألة قدم العالم ، وإنما
في معالجة مشكلة الشر ايضاً ، إذ نجد الغزالي يتبنى
رأياً يجعله اقرب إلى مذهب الافلاطونية المحدثة منه
إلى النظرة الإسلامية (الفاخوري و الجر ، ٢٠٠٢ ،
صفحة ٦٦٣) .

إن دراسة أثار جون فيلوبونس في اعمال ابي حامد
الغزالي وخاصة في كتاب " تهافت الفلاسفة " هي

الطبيعي والشر الاخلاقي ، كما تابعه
في تعريف الشر بأنه النقص والغياب وفي
نفي صدور الشر عن الوجود الإلهي .

٢. بحث ابن سينا في الشر الميتافيزيقي
استناداً إلى فكرة الواجب والممكن ،
فواجب الوجود الله تعالى هو الخير
المطلق ، وممكن الوجود هو ما يتعلق
الشر بوجوده ، إذ ان سبب وجود الشر
هو الإمكان المتدرج ، وهذه الفكرة تكرر
واضح لرأي فيلوبونس وتفسيراته لوجود
الشر.

٣. تناول ابن سينا مشكلة الشر في ثنايا
مناقشاته لأدلة وجود الله وعلاقتها
بمشكلة وجود الشر في العالم ، الأمر
الذي نجده متكرراً عند فيلوبونس من
قبله خلال حججه في الرد على برقلس
في قدم العالم.

٤. تناول ابن سينا مشكلة الشر من زاوية
طبيعة فعل الله وعلاقته بوجود الخير
عنه ، فضلاً عن تناوله للمشكلة من
زاوية صفات الله التي لا تختلف عنه
عند الفارابي ، كما لا تختلف رؤيته
حول مشكلة الشر كذلك ايضاً ، لكن

أو كلية ، وذكرنا سابقاً خلال فقرات هذا البحث نقد الفارابي له ، كما ذكرنا حديث أبين سينا عنه ، وكذلك وبنفس الفكرة كان الغزالي معروفاً في العالم الإسلامي بدحضه حجج الفلاسفة حول القدم ، ومقارنة النصوص والامثلة المستخدمة تدل على انه كان هناك كتاب أو أكثر بين يدي الغزالي من كتب فيلوبونس ، وقد أكد البيهقي على ذلك حين ذكر في كتابه ما معناه أن أكثر ما كتبه الغزالي في كتاب " تهافت الفلاسفة " هو عبارة عن نقل وتكرار لأفكار فيلوبونس ، إذ وردت العديد من الاشارات الواضحة لهذا التأثير المفترض. بإذ يمكن الاستدلال على أن الغزالي قد قرأ فيلوبونس في الترجمة العربية التي حققها موسى بن ميمون في القرن الثاني عشر ، حين كانت كتب برقلس وردود وحجج فيلوبونس معروفة على نطاق واسع في العالم الإسلامي (El-Bousklaoui، ٢٠١١، صفحة ٣٦٤).

والواقع أن الغزالي يقسم العلوم إلى قسمين : علم المعاملة وعلم المكاشفة ، الأول يبحث في الأعمال ، بمعنى في ما ينبغي على الإنسان أن يقوم به ليكون سلوكه متوافقاً مع روح الشريعة ومتسقاً مع الخير ، وقد ألف في ذلك كتاباً ضخماً هو كتاب " احياء علوم الدين " (الفاخوري و الجر ، ٢٠٠٢، صفحة ٧١٣) . ويرى الغزالي أن الاخلاق الانسانية قابلة للتعديل والتغيير عن طريق التحكم في النفس بالمجاهدة والرياضة والتزكية

دراسة تسمح بمناقشة مدى التأثير الذي أحدثته مؤلفات فيلوبونس ، وحجم التأثير من ناحية الغزالي بالمقابل. والواقع أن هناك العديد من الادلة التي تشير إلى أن حجج جون فيلوبونس حول انكار قدم العالم واثبات مسالة الخلق من العدم كانت معروفة ومنتشرة بين فلاسفة الإسلام ومن ضمنهم الفلاسفة المشائين الفارابي وابن سينا وكذلك الفيلسوف الغزالي. إذ تم قبولها وإعادة صياغتها احياناً ، ودحضها في احيان اخرى. والغزالي يستخدم البعض من تلك الحجج بطرق مختلفة ، حتى انه احياناً يستخدم الامثلة نفسها التي سبق وأن ذكرها فيلوبونس (عبد الرزاق ، ٢٠١٥، صفحة ١١٣).

الهدف الاساسي لنا هنا هو تتبع اثار فيلوبونس في نصوص ابي حامد الغزالي وخاصة في كتابه " تهافت الفلاسفة " وكتابه " احياء علوم الدين " وتوضيح مدى إعادة انتاج الغزالي للأفكار الرئيسية لفيلوبونس بخصوص مشكلة الشر.

ولسنا في حاجة هنا إلى الاشارة بالقول من جديد، أن جون فيلوبونس كان معروفاً بين الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين والمسيحيين على حد سواء بمؤلفاته " الرد على برقلس في قدم العالم " و " الرد على ارسطو في قدم العالم " التي ترجمت إلى العربية بصورة جزئية

عن الفارق بين الخالق والمخلوق وهو في رأيه خير (بدوي، ٥١٤٢٩، صفحة ١٨٨).

وفيما يتعلق بالشر الاخلاقي يرى الغزالي في كتاب " تهافت الفلاسفة " أن الناس تتفاوت في درجات الخير والشر، تفاوتاً غير محصور ، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها ، فالخير للنفس الكاملة الزكية ، والشر للنفس الناقصة ، ولا تنال السعادة المطلقة إلا بالعلم ، والزكاء بالعمل (الغزالي ا.، ١٩٧٢، صفحة ٢٨٢). ومن هنا قوله تعالى : " قد أفلح من زكاها وخاب من دساها " ، إذ لا سبيل إلى تهذيب الاخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان أهوائه ونوازعه، ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية ، فهو العارف العابد والسعيد المطلق (الغزالي ا.، ١٩٧٢، صفحة ٢٨٦). وهذا الرأي لا يفسر وجهة نظر الغزالي الاخلاقية المرتبطة بقوانين الشريعة ارتباطاً وثيقاً فحسب ، إنما يتجاوز ذلك إلى تبرير وتوضيح عنوان اثنين من اهم مؤلفاته ، ألا وهما "معيار العلم" وهو كتاب خاص بالعلم ، وكتاب " ميزان العمل " وهو كتاب خاص بالعمل.

ويضيف المزيد من التوسع في النقاش في كتاب التهافت فيقول ما معناه ، إن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصصها ، وأذى وشرّاً يخصصها ، لذة الشهوة التي

والتهذيب (القاضي، ٢٠٠٠، صفحة ٢٩) لأن الخير في نظره هو في العلم بوصفه الموصل والسبيل إلى السعادة الابدية ، فهو وسيلة الإنسان للتقرب من الله تعالى إذ يؤكد الغزالي على أن اشرف الصناعات بعد النبوة هي افادة العلم وتهذيب النفوس عن فعل الشر (القاضي، ٢٠٠٠، الصفحات ٣٩-٤٠).

وبالنسبة للشر الميتافيزيقي ينفي الغزالي وجوده تماماً ، إذ أنه يقف بالضد من اعتبار حالات التشوه الخلقي بالتولد والجهل والجنون وغيرها شرّاً ، إذ يرى في الله تعالى وكل ما قسم على عباده من رزق وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية ، كله عدل محض لا جور فيه ، وحق صرف لا ظلم فيه ، وليس بالإمكان اصلاً احسن منه ولا اتم ولا اكمل . واعتبار كل ضرر ونقص في الدنيا هو زيادة في الآخرة ، إذ لولا الليل لما عرف النهار ، ولولا المرض لما تنعم الاصحاء بالصحة ، ولولا النار لما عرف اهل الجنة قدر النعمة التي هم فيها ، ومقتضى الجود والكرم والحكمة خلق الناقص والكامل معاً. (الغزالي ا.، ٢٠٠٥، صفحة ١٦١٨) وهذه الفكرة نجدها عند اغلب فلاسفة المسيحية ومن بينهم القديس أوغسطين الذي يعد أكثرهم اهتماماً بمشكلة الشر والذي ينفي في كتابه " الاعترافات " كالغزالي تماماً وجود الشر الميتافيزيقي ويعتبره ناجم

الخوف (الغزالي ١، ١٩٧٢، صفحة ٢٨٩). والامثلة التي يقدمها الغزالي هنا قريبة جداً من مثال وجود الغيوم فوق النباتات ومنعها لأشعة الشمس الضرورية لصنع الغذاء والتي تتأولها فيلوبونس في مجال الشر الطبيعي بينما يتأولها الغزالي ضمن مجال الشر الإنساني الاخلاقي ومن زاوية اللذة والألم وربطهما بفكرة الكمال والخير والشر. وهو يؤكد في كتابه " معارج القدس في مدارج معرفة النفس" على أن " النفس الناطقة لها كمالها وخيرها الخاص الذي تصبح عن طريقه عالم عقلي مرتسم في صورة الكل والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالماً معقولاً موازياً لعالم الوجود كله ، الخير المطلق والجمال الحق ، ومتحداً به وصائراً في جوهره" (الغزالي ١، ١٩٨٨، صفحة ١٤٨) .

ويؤكد بأن النفوس والقوى الشريرة ، كأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة شيئاً من الشوق للخير، فهي في الشقاء الأبدي ، ذلك لأن الشرير في نظر الغزالي هو الإنسان المقصر في سعيه نحو الكمال الإنساني، أو الإنسان المعاند والجاحد والمتعصب لآراء فاسدة مضادة

خيرها أن تتأني لها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب في الظفر ، ولذة الوهم في الرجاء، وهكذا فإن حصول الخير الموافق في الذات والحقيقة هو حصول الكمال المستحق (الغزالي ١، ١٩٧٢، صفحة ٢٨٨). وفي لنصوص التهافت هذه يبدو واضحاً أن الغزالي يعيد أنتاج وصياغة فكرة جون فيلوبونس عن غياب الكمال المستحق وتأثيرها في وجود الشر ، لكن بطريقة جديدة وباستخدام مفاهيم ومفردات مختلفة ، ومن زاوية أخرى عن تلك التي تتأولها فيلوبونس ضمن مجال الشر الميتافيزيقي، نجد الغزالي ينقل الفكرة إلى علم النفس وضمن دائرة الألم واللذة ، فيرى أن معاني الخير والشر المرتبطة بها مختلفة المراتب بالحقيقة ، فهناك الذي كماله أتم وأفضل، وهناك الذي كماله أكثر دواماً ، وهناك من ينقصه الكمال ولا تتحقق له اللذة والخير المرجو منها ، في سبيل المثال الاكمله عند الصور الجميلة يعلم أنها خير وأن فيها لذة ، لكنه لا يدرك تلك اللذة بسبب عدم حصوله على كمال القدرة على الرؤية التي يستحقها كباقي الناس، وكذلك الحال مع الأصم عند الالحن المنتظمة (الغزالي ١، ١٩٧٢، صفحة ٢٨٨).

ويضيف الغزالي إن الخير والكمال والملائم قد يتيسر للقوة المدركة وهناك مانع أو شاغل للنفس عنه ، في سبيل المثال كراهية بعض المرضى لطعم العسل ، أو الخائف حين يجد اللذة لا يشعر بها حتى يزول سبب

سميت هذه الارادة اختياراً مشتقاً من الخير، والعكس صحيح أيضاً ، لكن السؤال الذي يمكن أن يتقدم هنا هو : هل يمكن عد التلازم القائم بين الاختيار والإرادة الإنسانية والعلم بمثابة قانون ثابت بالإمكان تطبيقه على كل الافعال في المواقف المختلفة ؟

الواقع يقول إن العقل الإنساني يجد نفسه احياناً في مواقف يحتاج فيها إلى التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ، ولا يكون انبعاث الارادة في هذا الحال من العلم ، إنما من الحس والتخيل ، لذلك يتردد العقل ويتوقف عن الاختيار ، وفي توقفه وتردده هذا مسافة أو فرصة لإعادة النظر و اجراء الحسابات والبحث عن الاختيار الأقل شراً. إن معنى القول بأن الإنسان كائن مختار يدل بالضرورة على وجود الارادة التي تتولد لديه بعد حكم العقل ، فإما أن يكون الفعل خيراً محضاً موافقاً لاختيار العقل ، وإما أن يكون الفعل شراً أو متضمناً لنسبة من الشر، لعدم موافقته لأحكام العقل بالتمام والكمال (الغزالي ا. ، ٢٠٠٥ ، صفحة ١٦١٤).

وختاماً يمكن تلخيص أهم النقاط المشتركة والمفترقة بين معالجة الغزالي لمشكلة الشر وبين معالجة جون فيلوبونس للمشكلة على النحو الآتي :

للحقيقة والشريعة. (الغزالي ا. ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ١٩٨٨ ، صفحة ١٥١)

يرى الغزالي إن الموجودات الواجبة الوجود لا يصدر عنها ضرورة إلا الخير ، خير محض لا يشوبه الشر ، ولا تخالطه الرذيلة ، فالشر يوجد في عالم الممكنات التي تنغمس موجوداتها بالمادة (العقاد ، ١٩٧٨ ، صفحة ٣٢٨). وهنا يتابع الغزالي رؤية الفارابي وابن سينا ورؤية فيلوبونس من قبلهما.

في كتابه " إحياء علوم الدين " يتحدث الغزالي عن مفهوم الاختيار فيقول ما معناه ، إن لفظ الفعل يطلق في الإنسان على ثلاثة أوجه هي على النحو الآتي :

١. يقال الإنسان يخرق الماء إذا ما وقف عليه بجسمه ، فيكون خرقة للماء فعلاً طبيعياً .

٢. يقال الإنسان يتنفس بالرئة ، وتنفسه فعلاً ارادياً .

٣. يقال الإنسان يكتب بالأصابع ، وكتابته فعلاً اختيارياً (الغزالي ا. ، إحياء علوم الدين ، ٢٠٠٥ ، صفحة ١٦١٣).

وهكذا يميز الغزالي بين مختلف الأفعال والفعل الاختياري الذي يقال فيه إذا شاء فعل وإذا شاء لم يفعل ، والاختيار يتبع عادة الإرادة الإنسانية التي تنبعث بالعلم ، فإذا انبعثت بالعلم لفعل ظهر للعقل أنه خير

عن الشر من التصورات المسيحية التقليدية ، إنما على العكس تماماً تخلق عن جانبه اللاهوتي لصالح الجانب الفلسفي حتى أنه تبنى العديد من الأفكار الافلاطونية المحدثة التي كان متصدياً لنقدتها في موضوعات فلسفية أخرى ، كالقضية الشهيرة المتمثلة بالقول بقدوم العالم.

٢. تقوم معالجة جون فيلوبونس لمشكلة الشر على عدة أفكار مركزية ، منها تعريفه لمفهوم الشر عبر إعادة انتاج مفاهيم جديدة مستعارة من الافلاطونية المحدثة ومرتبطة بالوجود بعامة وبوجود الخير بخاصة ، ومنها تمييزه بين ثلاث مستويات للشر، الميتافيزيقي والطبيعي والاخلاقي ، ومنها أخيراً ، التركيز على مفهوم الإرادة الإنسانية الحرة وأهمية الحكم العقلي في المواقف الإنسانية المختلفة ، الأمر الذي يتعارض ضمناً مع الأفكار المرتبطة بمفهوم الخطيئة الأولى في الفلسفة المسيحية .

٣. أثر جون فيلوبونس ، أفكاره والمفاهيم التي استخدمها ، واضح في معالجة الفارابي للمشكلة ، فعلى الرغم من نقد الفارابي له في مسألة نقده لأرسطو في قدم العالم ، إلا أنه قد تابعه في عدة افكار منها ، انكار الوجود الموضوعي للشر في العالم ، ومنها نفي العلاقة الإلهية ، ومنها تعريف الشر عبر النقص والغياب والافتقار ، ومنها تمييزه بين الشر الطبيعي والأخلاقي واستخدام امثلة مشابهة لأمثلة جون فيلوبونس ، منها

١. اختلف الغزالي عن جون فيلوبونس في قضية الشر الميتافيزيقي ، إذ لم يعترف بوجود هذا النوع من الشر على العكس من فيلوبونس.

٢. لم يناقش فكرة الشر الطبيعي ولم يتطرق لها اصلاً ، وتابع فيلوبونس ومن بعده الفارابي وابن سينا في التأكيد على وجود الشر وربطه بوجود المادة.

٣. ركز الغزالي اهتمامه على فكرة الشر الاخلاقي ، لكنه اعاد انتاج وصياغة افكار فيلوبونس حول الكمال المستحق بطريقة جديدة ومفاهيم مختلفة ، كما نقل الفكرة إلى مجال علم النفس وربط بين الخير والشر واللذة والألم .

٤. تابع الغزالي فيلوبونس والفارابي في فكرة الاختيار القائم على العقل بدافع الارادة الانسانية الإنسانية الحرة .

٥. قدم فكرة جديدة عن سابقه حين ناقش كيف يمكن في مواقف معينة اختيار الشر الأقل ، كما يمكن أحياناً اختيار الخير الأكثر .

الخاتمة

لقد توصلنا في نهاية بحثنا إلى عدد من النتائج التي يمكن اجمالها على النحو الآتي :

١. إن معالجة جون فيلوبونس لمشكلة الشر معالجة فلسفية شاملة ودقيقة ، إذ أنه لم ينطلق في بناء تصورات

وموضوعات فلسفية كانت راهنة حينها ومحل نقاش وجدل بين الفلاسفة ، كفكرة الواجب والممكن ، وادلة وجود الله وصفاته وطبيعته وعلمه وعلاقته بوجود الخير.

٧. أتفق الغزالي وتابع تفسيرات جون فيلوبونس في كل المسائل التي تابعها قبله الفارابي وابن سينا، لكنه اختلف عنهم وعن فيلوبونس في قضية الشر الميتافيزيقي، إذ لم يعترف بوجود هذا النوع من الشر من إذ الأساس، كما أنه لم يتطرق بتاتاً لمفهوم الشر الطبيعي .

٨. لقد وجدنا أن الغزالي قد ركز جل اهتمامه على فكرة الشر الاخلاقي ، لكنه اعاد انتاج وصياغة افكار فيلوبونس حول فكرة الكمال المستحق بطريقة جديدة ومفاهيم مختلفة ، كما نقل الفكرة إلى مجال آخر، هو مجال علم النفس، إذ ربط بين الخير والشر وبين اللذة والألم، كما تابع الفارابي في فكرة الاختيار القائمة على العقل بدوافع الإرادة الإنسانية الحرة ، وناقش تصور جديد عن سابقه حين ناقش كيف يمكن في مواقف معينة اختيار الشر الأقل ، بالضبط كما يمكن احيانا اختيار الخير الاكثر.

أخيراً موافقة الفارابي له في الربط بين وجود الشر ووجود المادة استناداً إلى إمكانات الوجود وقبول الصور المتعددة.

٤. أفترق الفارابي عن جون فيلوبونس في تحاشيه لمفهوم الشر الميتافيزيقي ، فهو لم يناقش الفكرة من إذ الأساس ، كما أستبدل الفارابي فكرة جون فيلوبونس عن الحكم العقلي بمفهوم الاختيار بوصفه مفهوم مركزي وناتج طبيعي عن الإرادة الإنسانية الحرة . كذلك قدم الفارابي تقييداً جديداً لتحقيق العدل والتخلص من الشر عبر طرحه لمفهوم التغالب أو التدافع بين الموجودات لتحقيق الخير المطلق.

٥. الميزة الأهم التي وجدناها في نصوص ابن سينا المتعلقة بالشر هي انه وعلى الرغم من متابعة ابن سينا وتكراره لتفسيرات جون فيلوبونس في الخطوط العامة، إلا أنه فضل في معالجته للمشكلة أسلوب التوسع حولها والاحاطة بكل جوانبها وما يتصل بها ويتفرع عنها من افكار، على سبيل المثال تعريف الشر، والتمييز بين مستوياته ، ونفي وجوده الموضوعي وعلاقته بالمادة وعالم الإمكان، وكذلك لا علاقته بالذات الإلهية كلها افكار متكررة عند الفارابي وعند جون فيلوبونس من قبله.

٦. تناول ابن سينا، مختلفاً عن جون فيلوبونس، النقاط الرئيسية في مشكلة الشر في ثنايا مناقشاته لمفاهيم

John Philoponus .(٢٠٠٦) .

Philoponus On Aristotles On the Soul 1.1-2 .Philip J.vander Eijk ،
(المترجمون) Cornell University.

John Philoponus .(٢٠١٤) .*Philoponus On Aristotle On the Soul 2.1-6* .
(المترجمون) William Charlton ،
Bloomsbury Academic.

Liliana Carolina Sanchez Castro .
(٢٠٠٥) .*Philoponus On the Soul - Harmony Thepry* .Cornell University.

Loannis Papachristou .(٢٠٢٠) .*John Philoponus On the Divine Substance* .
Academia Verlag: Baden-Baden.

Nonna Verna Harrison و David G. Hunter .(٢٠١٦) .*Suffering and Evil in Early Christain Thought* .Holy cross Studies.

Said El-Bousklaoui .(٢٠١١) .*Yahya Al-Nahwi and Al- Ghazali on the Proofs of Creation* .
اسطنبول: المؤتمر الدولي : الغزالي .
بعد تسعمائة عام من وفاته.

أبراهيم بيومي مذكور .(١٩٥٣) .*دروس في تاريخ الفلسفة* . القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة.

ابن سينا .(١٩٥٧) .*الاشارات والتنبيهات* . (سليمان دنيا، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

أبن سينا .(١٩٦٠) .*كتاب الشفاء الإلهيات ج ١-٢* .
(ابراهيم مذكور، المحرر، الأب قنواتي، و سعيد رايد، المترجمون) القاهرة: وزارة الثقافة.

ابن سينا .(١٩٨٢) .*منطق المشركيين* . بيروت: دار الحداثة .

أبن سينا .(٢٠٠٢) .*كتاب التعليقات* . (عبد الامير الاعسم، المحرر، و حسن مجيد العبيدي، المترجمون) بغداد: بيت الحكمة.

ابو حامد الغزالي .(١٩٧٢) .*تهافت الفلاسفة* (المجلد ٨) . (سليمان دنيا، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

المصادر والمراجع

المراجع

A. H. Armstrong .(١٩٦٧) .*The Cambridge History of Later Creek And Early Medieval Philosophy* .
Cambridge University.

Birgita Kiold ELWES .(٢٠٠٥) .*John Philoponus against Cosmas Indicopleustes* .Lund University.

E G Homer .(١٩٦٠) .*A study in greek values* (المجلد The Clarendon press .(Oxford.

F.A. Paley M.A .(١٨٦٤) .
AESCHYLUS .LONDON: BELL AND DALDY.

John Philoponus .(٢٠٠٥) .*Against Proclus On the Eternity of the world (1-5)* .(Michael share ،

New YORK: Cornell
Uniwersity.

أفلاطون. (بدون تاريخ). الجمهورية. (فؤاد زكريا، المترجمون) الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع.

البارون كارادفو. (١٩٨٤). الغزالي (المجلد ٢). (عادل زعيتير، المترجمون) بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الشهرستاني. (١٩٩٣). الملل والنحل ج ٢ (المجلد ٣). (أمير علي مهنا، و علي حسن فاعود، المحررون) بيروت: دار المعرفة.

الفرد ادوارد تايلور. (١٩٩٢). أرسطو (المجلد ١). (عزت قرني، المترجمون) بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

ألفرد ادوارد تايلور. (بدون تاريخ). أرسطو. (عزت قرني، المترجمون) بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

اميرة حلمي مطر. (١٩٨٤). أورفيوس - معجم اعلام الفكر الانساني. (ابراهيم بيومي مذكور، المحرر) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

اندرية لالاند. (٢٠٠١). موسوعة لالاند الفلسفة (المجلد ٢). (خليل احمد خليل، المترجمون) بيروت: عويدات للطباعة والنشر.

ت. ج. دي بور. (٢٠١٠). تاريخ الفلسفة في الإسلام. (محمد عبد الهادي أبو ريده، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

جعفر آل ياسين. (١٩٧١). فلاسفة يونانيون العصر الأول. بغداد: مطبعة الارشاد.

جعفر آل ياسين. (١٩٧١). فلاسفة يونانيون العصر الأول. مطبعة الارشاد.

جويل. ل. كرايمر. (٢٠١٠). مقطع مفقود من كتاب الرد على ارسطوطاليس ليجيى النحوي في الترجمة العربية. (سعيد البوسكلوي، المترجمون) دبي: مجلة آفاق الثقافة والتراث/ العدد الثامن والستون.

حنا أسعد فهمي. (٢٠٠٩). تاريخ الفلسفة. (عقبة زيدان، المحرر) دار العرب للدراسات والنشر والترجمة.

أبو نصر محمد الفارابي. (١٩٩٣). رسائل فلسفية للكندي وابن باجه وابن عدي (المجلد ٣). (عبد الرحمن بدوي، المحرر) بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو نصر الفارابي. (٥١٣٤٠). رسالة في فضيلة العلوم والصناعات (المجلد ١). حيدرآباد: دائرة المعارف النظامية.

أبو نصر الفارابي. (١٩٦٤). كتاب السياسة المدنية. (فوزي ميري نجار، المحرر) بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

أبو نصر الفارابي. (١٩٨٦). آراء أهل المدينة الفاضلة. (ألبير نصري نادر، المحرر) بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

ابو نصر الفارابي. (٢٠٢٢). فصوص الحكم. (الشيخ محمد حسين آل ياسين، المحرر) ايران: انتشارات بيدار.

ابي حامد الغزالي. (٢٠٠٥). احياء علوم الدين. (زين الدين أبي الفضل العراقي، المحرر) بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

ابي حامد الغزالي. (١٩٨٨). معارج القدس في مدارج معرفة النفس (المجلد ١). بيروت: دار الكتب العلمية.

احمد عرفات القاضي. (٢٠٠٠). التربية والسياسة عند ابي حامد الغزالي. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

احمد محمود صبحي. (١٩٩٢). الفلسفة الاخلاقية في الفكر الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية.

أرسطو. (١٩٢٤). علم الاخلاق إلى نيقوماخوس ج ١. (احمد لطفي السيد، المترجمون) القاهرة: دار الكتب المصرية.

ارسطو. (بلا تاريخ). أثولوجيا ارسطو طاليس. (عبد الرحمن بدوي، المترجمون)

افلاطون. (٢٠٠١). محاوره فيديون (في خلود النفس) (المجلد ٣). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

غوتفريد فيلهلم لايبنتز. (٢٠٠٦). مقال في الميتافيزيقا. (جورج زيناتي، المحرر، و الطاهر بن قيزة، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

غيداء محمد حسن عبد الرزاق. (٢٠١٥). نقد الافلاطونية المحدثه مقارنة بين يحيى النحوي والغزالي. بغداد: مخطوط / الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب.

فايزة انور شكري. (٢٠٠٥). القيم الاخلاقية بين الفلسفة والعلم (المجلد ١). الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية للنشر والتوزيع.

كرسون اندري. (١٩٤٦). المشكلة الاخلاقية والفلسفة (المجلد ٢). (عبد الحليم محمود، المترجمون) القاهرة: دار المكتبة الحديثة.

ماجد فخري. (بدون تاريخ). أرسطو طالب ليس المعلم الأول. بيروت: المطبعة الكاثولوكية.

مجدي الكيلالي. (٢٠٠٩). المدارس الفلسفية في العصر الهلنستي. الاسكندرية: ابو الخير للطباعة والتجليد.

محسن مهدي. (بلا تاريخ). الفارابي ضد يحيى النحوي (الإصدار مركز الانماء القومي ، المجلدات العدد ١٦٤-١٦٥). (سعيد اليوسكلأوي، المترجمون) مجلة الفكر العربي المعاصر.

محمد جلوب فرحان. (١٩٨٦). النفس الإنسانية. العراق.

محمد عبد الرحمن مرحبا. (١٩٨٨). مع الفلسفة اليونانية. بيروت: منشورات عويدات.

محمد فتحي عبد الله، و علاء عبد المتعال. (بدون تاريخ). دراسات في الفلسفة اليونانية. دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع.

منى أحمد محمد أبو زيد. (١٩٩١). الخير والشر في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر ابن سينا). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

حنا الفاخوري ، و خليل الجر . (٢٠٠٢). تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان.

سعيد اليوسكلأوي . (٢٠٠٩). يحيى النحوي في المصادر البيو-جغرافية العربية . الرباط: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية / العدد التاسع والعشرون.

سعيد اليوسكلأوي. (٢٠١١). مؤلفات يحيى النحوي في العربية . الرباط: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية / العدد ٣١.

سعيد اليوسكلأوي. (بلا تاريخ). مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية/مدرسة الاسكندرية وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلامي. الرباط: اكدال / منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

شهاب الدين يحيى السهروردي. (٢٠٠٠). التلويحات اللوحية والعرشية. (نجفلي حبيبي، المحرر) ايران: مؤسسة بروهشي حكمت وفليفة ايران.

صدر الدين الشيرازي. (بلا تاريخ). مفاتيح الغيب. (محمد خواجوي، المحرر) ايران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرنكي.

عباس حربي عطيتو. (١٩٩٢). ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان. بيروت: دار المعرفة الجامعية.

عباس محمود العقاد. (١٩٧٨). المجلد التاسع الفلسفة الإسلامية (المجلد ١). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

عبد الرحمن بدوي. (١٤٢٩). موسوعة الفلسفة ١. قم: ذوي القربى.

عبد الرحمن بدوي. (١٤٢٩). موسوعة الفلسفة ٣. قم: ذوي القربى.

عبد الرحمن بدوي. (١٩٧٠). خريف الفكر اليوناني (المجلد ٤). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

عبد السلام بن عبد العالي. (بلا تاريخ). الفلسفة السياسية عند الفارابي.

عبد الكريم اليافي. (٢٠٠٢). حوار البيروني وابن سينا. بيروت: دار الفكر.

ناجي التكريتي. (١٩٨٢). *الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الإسلام* (المجلد ٢). بيروت: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
ولتر سنتيس. (١٩٨٤). *تاريخ الفلسفة اليونانية*. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، المترجمون) القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

يوسف كرم. (بدون تاريخ). *تاريخ الفلسفة اليونانية*. بيروت: دار القلم.

يوسف كرم، و مراد وهبة. (بلا تاريخ). *المعجم الفلسفي*.