اشكالية العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الارادة في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط

حنان كامل متولي (*)

الملخص

تعتبر قضية العناية الإلهية من أعقد وأصعب القضايا الدينية، ليس في الفكر الديني اليهودي فحسب وإنما في الديانات السماوية الأخرى، بل وحتى في الأديان غير السماوية.

إن قضية العناية الإلهية قضية شائكة ترتبط بقضايا دينية وفلسفية غاية في الخصوصية لا يجوز عدم الإيمان بها أو إنكارها، مثل قضية "حرية الإرادة" التي يدخل في نطاقها مفاهيم دينية متعددة مثل القضاء والقدر، والجبر والإختيار، والإستطاعة، والعلم الإلهي، وقضية العدل الإلهي_ كما يطلق عليها الفلاسفة المسلمون وسعديا جاءون، أو الثواب والعقاب مثلما يطلق عليها معظم الفلاسفة اليهود.

وعلى الرغم من أننا قصرنا عنوان البحث على "إشكالية العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة" إلا أنه يجب وبالضرورة _ من خلال البحث _ أن نتطرق إلى الموضوعات السابقة الذكر لأنها ترتبط ببعضها البعض. ولهذا فإنه يمكننا تحديد الهدف من هذه الدراسة في النقاط التالية:

- تعتبر قضية العناية الإلهية والثواب والعقاب من ثوابت العقيدة اليهودية، فقد طُرحا في العهد القديم والتلمود، في حين أن العلم الإلهي وحرية الإرادة لم يعالجا في كتب الشريعة اليهودية، واقتصرت معالجتهما من قبل الفلاسفة اليهود فقط، بل وأصبحا قضايا فلسفية بحتة، وبالتالي فهي قضايا استحدثت في الفكر اليهودي بصفة عامة، وفي نفس الوقت فقد وقع الفلاسفة اليهود في مشكلة دينية معقدة وهي "العناية الإلهية"، فما هو موقف الفلاسفة من هاتين القضيتين؟، وما هي حقيقة العناية وما هي حقيقة الإرادة؟، وهل حرية الإرادة تتعارض مع العناية الإلهية أم لا يوجد تعارض بينهما؟، وما هي الكيفية التي ناقش بها الفلاسفة موضوعات مثل: من الفاعل الحقيقي في الوجود والمحرك له؟، هل هو العناية الإلهية أم إرادة الإنسان؟، هل للإنسان أن يختار مسار حياته ويحدده أم أن الرب قدر مصيره؟، وإذا كانت الأمور كلها مقدرة من ذي قبل فكيف يحاسب الله الإنسان؟، هل أجمع الفلاسفة اليهود على رأي واحد في هذه القضايا الدينية والفلسفية؟، هل وقع بينهم خلاف أو تضارب؟، وإذا كان هناك خلاف فما أسبابه؟، هل من أسبابه تبني كل منهم اتجاهاً معيناً بتأثير الفلسفتين الإسلامية أو اليونانية؟، ومحاولة الدمج بينهما وبين ما ورد في

الديانة اليهودية، أم كانت الديانة اليهودية هي المصدر الذي استقى منه الفلاسفة اليهود أفكارهم في هذا الصدد، ولكن كان لكل منهم أسلوبه في فهم النص، وبأسلوب آخر، يمكن طرح التساؤل على النحو التالي:هل تأثر الفلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية والإسلامية – واللتان ناقشتا هذا الموضوع على نطاق واسع من المنظور الفلسفي والديني _ أم إنها بوصفها قضايا عقائدية عولجت معالجة يهودية محضة، تعتمد على ما ورد في كتب الدين والشريعة اليهودية .

- إن قضية العناية الإلهية وحرية الإرادة من القضايا المهمة التي لم يسبق معالجتها من ذي قبل في الفكر اليهودي بصفة عامة والفلسفة اليهودية بصفة خاصة، وعلى هذا الأساس فقد قسمنا البحث إلى مقدمة ومحورين:- المحور الأول: العناية الإلهية في كتب الشريعة اليهودية(2)، ونناقش فيه:

أ- العناية الإلهية في العهد القديم ب- العناية الإلهية في التلمود.

المحور الثاني: العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط .

*

The Problematic Relationship between the Divine and the Freedom of the Will in Jewish Philosophy in the Middle Ages

Hanan Kamel Metwally(*)

Abstract

The issue of divine providence of the most complex and difficult religious issues , not only in Jewish religious thought , but in the other monotheistic religions , and even in non - monotheistic religions.

The issue of divine providence thorny issue related to issues of religious and philosophical very privacy may not be a lack of faith or denied, such as the issue of "free will", which enters into the scope of the concepts of multiple religious, such as acts of God, algebra and choice, and the reach, and divine science, and the issue of divine justice _ as called philosophers Muslims, Saadaa, Jan, or reward and punishment as the so - called most Jews philosophers.

Although we we fail title search on "problematic relationship between divine providence and free will," but that it must necessarily _ through _ research that we address to the above-mentioned subjects because they are linked to each other . For this we can determine the purpose of this study in the following points:

-The issue of divine reward and punishment of the constants of the Jewish faith, has put forward in the Old Testament and the Talmud, while the divine science and freedom will not Iega in the books of Jewish law, and was confined addressed by philosophers Jews only, and even become issues of philosophical purely, and therefore issues introduced in Jewish thought in general, and at the same time he fell Jewish philosophers in the religious complex problem is "divine providence", what is the position of the philosophers of these issues?, and what is the truth and what is the reality of care will?, and whether free will incompatible with divine providence whether or not there is a conflict between them?, and what how discussed by philosophers such

topics as: the actor 's real presence and the engine him?, is it divine or human will?, do for a person to choose the path of his life and determined by the mother that the Lord as his fate?, and if things were all ability than ever before, how accountable God's rights?, do the whole philosophers Jews on one opinion on these issues of religious and philosophical?, you signed, including a dispute or conflict?, and if there is a dispute, what causes?, it causes the adoption of each trend a certain influence Islamic or Greek?, and try to merge between them and what is stated in the Jewish religion , or the Jewish religion is the source, who drew him philosophers Jewish ideas in this regard, but each had his style in the understanding of the text, and a different way , you can put the question on the as follows:

Are you influenced by Greek philosophy Jewish philosophers and Islamic - and which discussed this topic on a wide range of philosophical and religious perspective _ or is it as ideological issues dealt with purely Jewish treatment, based on what was in the books of religion and Jewish law.

_The issue of divine providence and free will of the important issues that have never dealt with before in Jewish thought in general and Jewish philosophy in particular, and on this basis has divided the search to the front and two axes :

-The first axis: Divine Providence in the books of Jewish law (2), and discuss it:

A - Divine Providence in the Old Testament - Divine Providence in the Talmud

The second axis: the relationship between the divine providence and free will in Jewish philosophy in the Middle Ages

*Department of Hebrew Language and Literature

مـقدمـة

تعتبر قضية العناية الإلهية من أعقد وأصعب القضايا الدينية، ليس في الفكر الديني اليهودي فحسب وإنما في الديانات السماوية الأخرى، بل وحتى في الأديان غير السماوية[1].

وتكمن صعوبة هذه القضية في عدة نقاط: إن العناية الإلهية من ثوابت العقيدة في أية ديانة، فهي تدخل في نطاق العقائد التي لا يجوز عدم الإيمان بها، فضلاً عن أن هذه القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا أخرى لها وجهان أحدهما ديني والآخر فلسفي، مثل قضية "حرية الإرادة" التي يدخل في نطاقها مفاهيم دينية متعددة مثل القضاء والقدر، والجبر والإختيار، والإستطاعة، والعلم الإلهي، وقضية العدل الإلهي_ كما يطلق عليها الفلاسفة المسلمون وسعديا جاءون، أو الثواب والعقاب مثلما يطلق عليها معظم الفلاسفة اليهود.

ومكمن الصعوبة بين قضية "العنايةالإلهية" وهذه القضايا يرجع إلى أن كلاً منهما يناقض الآخر، فإذا سلمنا بحرية الإرادة كان ذلك معناه بالضرورة إنكار العناية والعلم الإلهي، فإذا كان الرب يعلم من البداية ما سيحدث للإنسان وما سيفعله _ وهذا هو مفهوم العناية والعلم الإلهي _ فإن الإنسان لن يستطيع أن يختار أو يعمل على خلاف هذا العلم الإلهي السابق، وبالتالي لن يكون حراً وإنما مجبراً في أفعاله، والعكس كذلك، اذا افترضنا أن الإنسان خاضع للعناية الإلهية والعلم الإلهي أي مجبر، سيتناقض ذلك مع العدل الإلهي والحساب وما يعقبه من ثواب أو عقاب، لأنه في هذه الحالة لن يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله، وإنما العناية هي المسئولة عن هذه الأفعال وبالتالي كيف يحاسب الإله الإنسان على هذا الفعل، وكل هذه الأمور تؤدي للتناقض مع قضية العدل الإلهي.

ولذا فإن قضية العناية الإلهية قضية شائكة ترتبط بقضايا دينية وفلسفية غاية في الخصوصية لا يجوز عدم الإيمان بها أو إنكارها.

وعلى الرغم من أننا قصرنا عنوان البحث على "إشكالية العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة" إلا أنه يجب وبالضرورة _ من خلال البحث _ أن نتطرق إلى الموضوعات السابقة الذكر لأنها ترتبط ببعضها البعض لأن كلاً منها يؤدى إلى الآخر في تسلسل لا يشعر معه القارئ إنه انتقل إلى موضوع آخر مختلف.

ولهذا فإنه يمكننا تحديد الهدف من هذه الدراسة في النقاط التالية:

- تعتبر قضية العناية الإلهية والثواب والعقاب من ثوابت العقيدة اليهودية، فقد طُرحا في العهد القديم والتلمود، في حين أن العلم الإلهي وحرية الإرادة لم يعالجا في كتب الشريعة اليهودية، واقتصرت معالجتهما من قبل الفلاسفة اليهود فقط، بل وأصبحا قضايا فلسفية بحتة، وبالتالي فهي قضايا استحدثت في الفكر اليهودي بصفة عامة،

وفي نفس الوقت فقد وقع الفلاسفة اليهود في مشكلة دينية معقدة وهي "العناية الإلهية"، فما هو موقف الفلاسفة من هاتين القضيتين؟، وما هي حقيقة العناية وما هي حقيقة الإرادة؟، وهل حرية الإرادة تتعارض مع العناية الإلهية أم لا يوجد تعارض بينهما؟، هل يمكن التوفيق بينهما؟، وما هي الكيفية التي ناقش بها الفلاسفة موضوعات مثل: من الفاعل الحقيقي في الوجود والمحرك له؟، هل هو العناية الإلهية أم إرادة الإنسان؟، هل للإنسان أن يختار مسار حياته ويحدده أم أن الرب قدر مصيره؟، وإذا كانت الأمور كلها مقدرة من ذي قبل فكيف يحاسب الله الإنسان؟، وكيف يتحقق العدل الإلهي؟، هل أجمع الفلاسفة اليهود على رأي واحد في هذه القضايا الدينية والفلسفية؟، هل وقع بينهم خلاف أو تضارب؟، وإذا كان هناك خلاف فما أسبابه؟، هل من أسبابه تبني كل منهم اتجاهاً معيناً بتأثير الفلسفتين الإسلامية أو اليونانية؟، ومحاولة الدمج بينهما وبين ما ورد في الديانة اليهودية، أم كانت الديانة اليهودية هي المصدر الذي استقى منه الفلاسفة اليهود أفكارهم في هذا الصدد، ولكن كان لكل منهم أسلوبه في فهم النص.

وبأسلوب آخر، يمكن طرح التساؤل على النحو التالي: هل تأثر الفلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية والإسلامية – واللتان ناقشتا هذا الموضوع على نطاق واسع من المنظور الفلسفي والديني _ أم إنها بوصفها قضايا عقائدية عولجت معالجة يهودية محضة، تعتمد على ما ورد في كتب الدين والشريعة اليهودية .

_ إن قضية العناية الإلهية وحرية الإرادة من القضايا المهمة التي لم يسبق معالجتها من ذي قبل في الفكر اليهودي بصفة عامة والفلسفة اليهودية بصفة خاصة.

وعلى هذا الأساس فقد قسمنا البحث إلى مقدمة ومحورين:-

المحور الأول: العناية الإلهية في كتب الشريعة اليهودية[٢]، ونناقش فيه:

أ- العناية الإلهية في العهد القديم ب- العناية الإلهية في التلمود

المحور الثاني: العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط .

المحور الأول: العناية الإلهية في كتب الشريعة اليهودية:

أ-العناية الإلهية في العهد القديم:

يشير الباحث اليهودي "أورباخ سمحاه بوناس"" אורבך שמחה בונס" إلى إن فكرة العناية كانت فكرة محورية في العقيدة اليهودية [٣]، وإنها حجر الزاوية في كل الآداب المقرائية، فكل قصص المقرا التاريخية والتشريعية تؤكد على هذه العقيدة وتؤيدها[٤] وذلك على الرغم من أن مصطلح العناية ذاته " השגחה" لم يظهر في العهد القديم أو يُستخدم فيه، وإنما أُستخدم الفعل مرة واحدة في سفر المزامير في الفقرة التالية: " ממכון שבתו **<u>השגיח</u>** אל כל ישבי הארץ" "من مكان سُكناه **<u>تطلع</u>** إلى جميع سكان الأرض"[٥].

واستناداً إلى هذه الفقرة ذهب الباحثان "قويفمان"" קויפמן" و"كولر""קולר"

إلى القول بأن عناية الرب عامة وغير مقتصرة على بني إسرائيل فقط، فهي ـ من وجهة نظرهماـ تضم كل الشعوب الأخرى أفراداً وجماعات، بل يرى "قويفمان" إن عناية الرب تمتد لتشمل الشعوب الوثنية، فهذه الشعوب من وجهة نظره لن تحاسب على عبادة الأوثان وإنما ستحاسب على الأخطاء الأخلاقية فقط، لأن الرب لم يمنح هذه الشعوب توراة تشريعية مثلما منح بني إسرائيل، وإنما منحهم توراة أخلاقية، فعلى سبيل المثال حرم الرب القتل على نوح وأبنائه (سام وحام ويافث)، وبالتالي فقد حرم القتل على كل البشر. إذاً فالرب لن يحاسب هذه الشعوب على عبادتها للأوثان وإنما سيحاسبها على انتهاكها القوانين الأخلاقية، لأنه منحهم قانوناً أخلاقياً وشملهم بعنايته الأخلاقية(٦).

وعلى الرغم من أن "أورباخ" قد أكد على أن عناية الرب عامة، تشمل كل البشر، وذلك استناداً إلى فقرة أرميا التي تقول(٧): "אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם..." "الذي عيناك مفتوحتان على كل طرق بني آدم ..."، إلا إنه رأى أن هناك عناية خاصة منحها الرب لإسرائيل، وذلك لأنها تميزت عن سائر الشعوب بالعهد الذي قطعته مع الرب(٨).

وقد رفض "قويفمان" القول بفكرة العناية الخاصة، حتى لو كان الرب يقول عن نفسه إنه يسكن بين بني إسرائيل لأن هذا السكن _من وجهة نظر قويفمان_ ليس إلا ظهوراً خاصاً للفيض الإلهي ولا يعني إنكماش العناية أو انحصارها داخل إسرائيل فقط. كما إنه يرى أن الرب يسيطر على كل العالم ويقوده في جميع أموره، فهو الذي حدد مصير كل الشعوب (فمصير سام وحام ويافث قد تحدد من خلاله (٩)، وكذلك مصير نمرود وملك بابل وأكد(١٠))، وهو الذي فرق لغة الشعوب وقسمهم إلى شعوب وقبائل(١١) وحاكم سدوم بسبب أعمالها الآثمة(١٢).

وقد اتخذ "أورباخ إفرايم" منهجاً وسطاً بين الرأيين السابقين فقد ذهب إلى القول بأن هناك فقرات في العهد القديم تبدو للوهلة الأولى كما لو كانت تُقْصر العناية على بني إسرائيل فقط مثل فقرة التثنية(١٣) التي تقول:

"**أرض** يعتني بها الرب إلهك عينا الرب عليها دائماً من أول السنة إلى آخرها"، فالمقصود هنا بالأرض (أرض كنعان)، وفقرة الملوك (١٤) "...قدست هذا **البيت** الذي بنيته لأجل وضع اسمي فيه إلى الأبد وتكون عيناي وقلبي هناك كل الأيام" فالمقصود بالبيت (الهيكل)، وفقرة المزامير(١٥) "إنه لا يتعب ولا ينام **حافظ إسرائيل**"، فهو يرى أن هذه الفقرات لم تأت لتسلب العناية عن أمم العالم وعن كل أنحاء المعمورة، وإنما أتت لتوضح أن لإسرائيل عناية خاصة تميزها عن سائر الشعوب الأخرى(١٦).

ويرى "قويفمان" إن كل ما يحدث للإنسان في هذا العالم، إنما هو موجه من الرب وبإرادة الرب وعلمه ولا توجد أية أسباب خارجية أو تدخل للإنسان فيما يحدث له أو ما يحدث في العالم. في حين يختلف رأي "اورباخ سمحاه" عن رأي "قويفمان"، فهو يرى أن أعمال الإله تظهر في حياة الإنسان ولكن هذه الحياة ليست

من فعل الرب فقط، وإنما الإنسان يشارك في الأعمال كلها، فالإله يعمل كعنصر موجه لحياة الإنسان والبشرية، ولكن الحقيقة أن الفعل كله عُلق في يد الإنسان، ثم يأتي الفعل الإلهي كرد فعل فقط، سواء كان قاضياً يحكم على الإنسان وفقاً لأعماله، أو كان المسيطر الذي يعتني ويحرص على سائر مخلوقاته. فالرب عليه أن يمهد الطريق للإنسان ثم يكافئه بالثواب أو العقاب، وذلك وفقاً لعمل الإنسان سواء كان خيراً أو شراً[١٧].

ويتفق "كولر" مع هذا الرأي، فهو يرى إن العناية بمثابة "نظام"، وهذا النظام هو نظام طبيعي ثابت ذات قوانين سماوية وأرضية، والإله عليه أن يرشد الإنسان فقط. وهذه العناية تصل للإنسان عبر طريقتين:

طريقة مباشرة وتكون من خلال تجلي الشخيناه (أي الحلول الإلهي الذي يُعبر عنه في صورة النور الإلهي)، أوطريقة غير مباشرة من خلال نبي يرسله الرب أو ظهور كائنات حية (كالملائكة)[١٨].

ويعتبر "اورباخ سمحاه" هاتين الطريقتين بمثابة "المعجزات" التي من خلالها تتحقق العناية الإلهية، إلا أنه يضيف إليهما أمراً آخر وهو قوانين الطبيعة التي أعدها الرب مع خلق العالم والتي أكدت عليها الآداب المقرائية في عدة مواضع[١٩].

وقد شكل الإيمان "بقوانين الطبيعة" كوسيلة لتحقيق "العناية الإلهية" أحد الاتجاهات الرئيسة في التلمود، ولدى بعض الفلاسفة اليهود كما سيتضح لنا من الصفحات التالية.

ب _ العناية الإلهية في التلمود:

سبق أن ذكرنا أن لفظ "العناية" " ההשגחה " كمصطلح لم يظهر في التلمود، وإنما ورد فيه فقرات تتضمن هذا المعنى، وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم الاتجاهات الفكرية التي وردت في التلمود عن مضمون أو معنى العناية إلى ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول: هو الاتجاه الذي يؤمن بالعناية الإلهية وحرية الإرادة في ذات الوقت، ويسعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بينهما.

الاتجاه الثاني: يحاول أن يعزل العناية الإلهية عن التدخل في الإرادة الإنسانية، وبدلاً من أن ينسب قضاء الإنسان وقدره إلى الرب، ينسبه إلى القوانين الطبيعية والحظ.

أما الاتجاه الثالث والأخير : فهو الاتجاه الذي يرى أن الإنسان مجبر، وسنناقش كل اتجاه من هذه الاتجاهات على حده.

الاتجاه الأول: الإيمان بالعناية الإلهية وحرية الإرادة.

يسعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بين العناية الإلهية وحرية الإرادة، حيث يرى أنه لا يوجد أي تعارض بينهما فالإنسان هو المسئول عن أفعاله، والفعل الإلهي ما هو إلا رد فعل لعمل الإنسان، بمعنى آخر أن كمال الفعل الإنساني لا يمكن فصله أو

عزله عن المشيئة الإلهية ويتضح ذلك من الفقرة التالية:
"ואומרים : אם על חייו לא חס, אני אחוס עליו"
وقالوا: "إن لم يخش(أي الإنسان) على حياته فهل أخشى عليه ؟"(٢٠).

ومن المقولات الأخرى التي تعبر عن هذا الاتجاه قول راب عقيبا التالي:
"הכל **צפוי** והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפני המעשה(٢١)"
"كل الأمور مقدرة (وفقاً للعلم الإلهي أو العناية)، والحرية مكفولة (حرية الاختيار الإنساني التي منحها الرب للإنسان)، ونحكم العالم بالخير، وكل وفق عمله(الثواب والعقاب وتحقيق العدل الإلهي)".

إن هذه الفقرة تُجمل موضوع البحث، فعبارة "الأمور المقدرة" تعني القضاء والقدر، أو العلم الإلهي السابق والعناية الإلهية، وعبارة "الحرية مكفولة" تعني الإرادة الإنسانية، وعبارة "نحكم العالم بالخير" تشير إلى أن الله هو مصدر الخير فقط، والأصل في العالم هو الخير، وبالتالي فالشر يأتي من الإنسان ومن أفعاله، وعبارة "كل وفق عمله" تعني "العدل الإلهي" الذي يجازي الإنسان ثواباً أوعقاباً وفقاً لعمله الذي صنعه بالحرية التي منحها الرب له، وهذه الفقرة تشير إلى إنه لا يوجد أي تناقض بين هذه القضايا الدينية والفلسفية محل الدراسة.

وتجدر الإشارة إلى أن مفسري المشنا قد اختلفوا في تفسير كلمة " צפוי" "مقدر" الواردة في قول راب عقيبا، فقد طرحوا السؤال هل الفعل " צפה" يعني "القضاء والقدر أي العناية" أم يعني "الرؤية الإلهية"، فقد ذهبوا إلى أن هذا الفعل يعني "إن كل ما يفعله الإنسان يكون بعلم الرب لأنه سبق وأن قدره له من ذي قبل، وبالتالي فإن هذا لا ينفي المعرفة أو العلم الإلهي، ولكنهم قصروا العلم الإلهي على القائم والحاضر فقط، وأنكروا علم الرب بالمستقبل وذلك استناداً إلى تفسيرهم لمعنى الفعل "צפה" الوارد في سفر الأمثال فقد رأوا أن هذا الفعل قد أُستخدم بمعنى "الرؤية الحاضرة" في سفر الأمثال 15: 3 "בכל מקום עיני יהוה **צופות** רעים ו טובים " "في كل مكان عينا الرب **مراقبين** الطالحين والصالحين"(٢٢).

ونرى إن "مراقبة الرب أو رؤيته" لعمل الصالحين والطالحين لا تعني بالضرورة عدم علمه بأعمالهم من ذي قبل، أو أنه يراقبهم لأنه لا يعلم ما ينون فعله، ولا نستشف من معنى الفعل إنه يشير إلى "الرؤية الحاضرة" فقط.
وينتمي إلى هذا الاتجاه الفقرة: " הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"(٢٣) "كل شئ في يد الرب عدا مخافته".

ويمكننا أن نقسم هذه الفقرة إلى شقين، الشق الأول: "كل شئ في يد الرب" أي إن الرب هو الحاكم والمسيطر والمسير لكل الأمور في إشارة إلى عنايته التي تشمل كل العالم، والتأكيد على فرديته كفاعل وحيد لكل أحداث العالم، الشق الثاني "عدا مخافته"، أي مخافة الرب فهي في يد الإنسان الذي له مطلق الحرية في أن يخاف الرب فيطيعه ويفعل الخير أو لا يخاف الرب فيعصاه ويفعل الشر.

وكذلك ما أورده "راب عقيبا" عن المصائب أو الآلآم التي تحل بالإنسان حيث يقول عنها:

"حينما نقدرها على الإنسان (أي المصائب والآلآم) نجعلها تقسم ألا تحل عليه إلا في اليوم الفلاني ...وحينما يحل ميعادها، يعبد العبادات الأجنبية (يرتكب أي خطأ). تقول المصائب: حُكم علينا ألا نحل عليه الآن ولكن هذا الجاهل تصرف بحماقة فسننتهك قسمنا"(٢٤).

فهذه المقولة تشير إلى أن الرب قد قدر بالفعل كل شئ من ذي قبل، ولكن تحقق هذا القدر مرهون بفعل الإنسان، ويرتبط باختياره ارتباطاً وثيقاً، بل هو الذي يعجل بحدوثه، إذاً فاختيار الإنسان هو الذي ينفذ القدر ويخرجه من القوة إلى الفعل.

ومما يشير أيضاً إلى أن القدر يكون مرهوناً بإرادة الإنسان ما ورد في المخيلتا في القول التالي:

"مسموع ماذا نسمع؟ علمنا إنه إذا أراد الإنسان أن يسمع نسمعه. وإذا أراد أن ينسى ننسيه في الحال..."(٢٥).

ويرى "أورباخ" إن الرأي الخاص بمساعدة العناية الإلهية في اختيار الإنسان لم يكن رأياً فردياً، وإنما كان الاعتقاد السائد لدى "بيت مدراش"(مدرسة) "راب إسماعيل" حقيقة إن اختيار الإنسان يخضع لقضاء الرب وقدره، ولكن الاختيار ذاته يتوقف على رغبة الإنسان وقراره، وأن الرب منح الحرية للإنسان كي يبطل أو يوقف قوانين الطبيعة التي تسيطر عليه، وبعد أن يثبت الإنسان قوته في السيطرة على قوى الشر واختيار الخير، وبعد أن يعلم أن هذه القوة تأتيه من الإله، يأتي الإله ليساعده ويأخذ بيده. ويتفق رأي بيت مدراش راب إسماعيل مع رأي راب عقيبا الذي رأى أن الإنسان يجب أن يعلم إنه مسئول عن أفعاله، إلا أن هذه المسئولية ترتبط بشيئين هما: الحرية التي مُنحت للإنسان كي يختار بها طريقه، وعلْم الإنسان بأنه سيحاسب أمام من يرى أفعاله ويراقبها(٢٦).

هناك فقرات أخرى تنتمي إلى هذا الاتجاه، ولكنها ربطت بين الفعل الإنساني والعناية الإلهية من خلال سلسلة من الأسباب _ فيما يُعْرف في فلسفة أرسطو بالسببية(٢٧) ـ وهذه الفقرات ترى أن الفعل الإنساني ينجم عن سلسلة من الأسباب إلى أن يصل إلى العلة الأولى _ وهي الإله _فهي ترمي إلى القول بالإرادة الإنسانية وبالعناية الإلهية، ويتضح ذلك من ردود راب يهوشع بن حنانيا حينما سُئل:

"ماذا يفعل الإنسان كي يكون حكيماً ؟ قال: يُكْثر من الجلوس في أماكن تعلم الدين _ اليشيفا_ ويُقل من التجارة. قالوا إن كثيرين منا يفعلون ذلك ولم يفدهم في شئ ...ماذا يفعل الإنسان كي يصبح ثرياً؟ قال: يتوسع في التجارة ويأخذ ويعطي في أمور البيع والشراء. أجابوا: كثيرون منا يفعلون ذلك ولم يُجْد معهم ...ماذا يفعل الإنسان كي ينجب أبناء ذكوراً ؟ أجاب يتزوج من إمرأة تحفظه. أجابوا إن كثيرين منا يفعلون ذلك ولا يُجْدي معهم..."(٢٨).

من هذا النص يتضح أن كل شئ مُقدر للإنسان يرتبط باختياره وبالأسباب المؤدية لهذا الاختيار، ولكن عناية الرب هي التي تضع أسباب ومسببات أي عمل يختاره الإنسان بإرادته الحرة [٢٩]، حتى الموت ذاته الذي لا يمكن أن يحدث بإرادة الإنسان أو اختياره ارتبط بالأسباب التي من شأنها أن تفضي لقضاء الرب، وفي ذات الوقت تخضع لإرادة الإنسان، ويتضح ذلك من النص التالي:

"قال راب إسماعيل: إن ميعاد الموت قُدر على الإنسان منذ بدء الخليقة"[٣٠]، فالرب قد قدر الموت على هذا الإنسان من ذي قبل، ولكن أفعال هذا الشخص أو أعماله هي التي تؤدي إلى موته"[٣١] .

ويبدو أثر الفلسفة الرواقية جلياً على أصحاب هذا الاتجاه والمنتمين له من اليهود، فالفلسفة الرواقية ترى "إن القضاء عبارة عن تسلسل العلل والأسباب فكل حادث نتيجة لعلة وكل علة مرتبطة بعلة أخرى، فالليل علة النهار، والشتاء علة الصيف وهكذا، أما القدر فهو العقل الكلي (الإله) من حيث إنه علة عامة لجميع الموجودات، أي العلة الأولى"[٣٢].

من هنا يمكننا القول إن هذا الاتجاه يرى أن على الإنسان أن يدرك أن الكون يخضع لقوانين صارمة، ودوره أن يكتشف هذه القوانين ويتكيف معها، وهذا التكيف من شأنه أن يعطي للإنسان شعوراً بأنه حر، وأن الإرادة الإنسانية لا غنى لها عن العناية الإلهية.

الاتجاه الثاني:الإيمان بقوانين الطبيعة والحظ في تحديد مصير الإنسان:

يذهب هذا الاتجاه إلى أن العناية الإلهية لا دخل لها فيما يحدث للإنسان، وإنما قوانين الطبيعة والحظ (البخت)، أو حتى البرج الذي وُلد فيه الإنسان، هما المسئولان عما يحدث له في هذا العالم، وعلى هذا الأساس فإن هذا الاتجاه لا يؤمن بالقضاء والقدر، وبالتالي فإن ما يحدث للإنسان في هذا العالم حادث ويخضع للصدفة والعرض .

ومن الفقرات التي تشير إلى استقلالية قوانين الطبيعة عن العناية الإلهية، وإلى عملها بمعزل عن الإله، الفقرة التالية :

"...הרי שגזל סאה של חטים (ו הלך) ו זרעה בקרקע – דין הוא שלא תצמח אלא עולם כמנהגו נוהג והולך , ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין . דבר אחר : הרי שבא על אשת חברו – דין הוא שלא תתעבר . אלא עולם כמנהגו הולך , ו שוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין[٣٣]" .

"...إن حُكْم من سرق مكيالاً من الحنطة وزرعها في الأرض ألا تثمر، وإنما وفقاً لقوانين الطبيعة فإنها ستنمو، أما الجهلاء فسيحاسبون في الآخرة. أمر آخر: إن حُكْم من دخل بزوجة صديقه ألا تحمل، وإنما وفقاً لقوانين الطبيعة (إنها ستحمل)، والجهلاء سيحاسبون في الآخرة" .

إذاً فإن قوانين النمو والميلاد الطبيعية تعمل بدون تمييز وبدون تدخل من

العناية الإلهية، وإنما الإنسان يختار فعله والرب يتركه ويرجئ حسابه إلى الآخرة .

وهناك فقرة أخرى تشير إلى إستقلالية قوانين الطبيعة عن العناية الإلهية، وعلى قدرتها في إصابة الإنسان خيراً أو شراً، وأنها تلعب دوراً مهماً في تقدير مصيره، ويتضح ذلك من القول التالي :

"אמר רב חנינא: הכול בידי שמים, חוץ מצינים פחים, שנאמר: "צינים פחים בדרך עיקש, שומר נפשו ירחק מהם[٣٤]".

"قال راب حنانيا: كل شئ بقضاء الرب عدا البرد والحر (وقياساًعلى ذلك أي ظاهرة طبيعية)، فقد قيل: "إن الظواهر الطبيعية صعبة المراس، ومن يريد أن يحفظ نفسه عليه أن يبتعد عنها".

ومن الفقرات التي تشير إلى أن الحظ هو الذي يقدر مصير الإنسان ويحدده الفقرة التالية:

"חיי, בני, ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא[٣٥]".

"حظ الإنسان هو الذي يحدد له الحياة (الصحة) والأبناء والرزق. ليس عمله".

ومن الواضح إن الفقرة السابقة تجمع كل ما يخص الإنسان ويهمه في حياته "فالصحة والأبناء والرزق" أهم المحاور في حياة الإنسان في هذا الكون، وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بإن الحظ هو المسئول الأول عن تقدير هذه الأمور وليست العناية الإلهية .إذاً يميل هذا الاتجاه إلى القول إن العناية الإلهية ليست هي المسئول الوحيد عن تحديد مسار الإنسان وإنما هناك أمران آخران لا يقلان أهمية عنها، وهما قوانين الطبيعة والحظ.

ومن الواضح أن التلمود قد تأثر بالفلسفة اليونانية في هذه الفكرة، وخاصة فلسفة أرسطو، الذي اعتقد في قدرة "الحظ"، الذي عُرف لديه "بالبخت"، في القدرة على تحديد مصير الإنسان واعتبره أمراً إلهياً شريفاً. ومن جملة الاسباب التي تفسر وقوع حدث ما للإنسان، ويعرفه أرسطو في كتابه "الطبيعة" بقوله :

"إنه الحدوث العارض لوقائع قابلة لأن تكون غايات (لو كانت هذه الغايات صادرة عن الفكر والاختيار) مثلما يلقى دائن، ذهب للسوق لشراء ما يلزمه، شخصاً مديناً له فيطالبه بالدين، أو حينما يعثر الإنسان على كنز بالصدفة"[٣٦].

الاتجاه الثالث: الإيمان بالعناية الإلهية، وإنكار حرية الإرادة (الاتجاه الجبري):

يؤمن هذا الاتجاه بالعناية الإلهية فقط، وينكر حرية الإرادة، ويرد كل حدث في حياة الإنسان إلى العناية الإلهية، ويرفض تدخل قوانين الطبيعة أو الحظ في تحديد مصير الإنسان.

ومن الفقرات التي تعبر عن هذا الاتجاه في التلمود الفقرة التالية:

"אין אדם נוקב אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה"[٣٧].

"إن الإنسان لا يحرك ساكناً في الأرض إلا بأمر من السماء".

وكذلك الفقرة:"כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא"[٣٨].

"إن كل ما يفعله الرب"، وقد فسر أصحاب هذا الاتجاه هذه الفقرة على إنها تشير "إلى أن كل ما يفعله الرب يكون لصالح الإنسان".

وفي فقرة أخرى ورد: روى راب يهودا عن رابي: "إنه قبل ولادة المولود بأربعين يوماً، ينادي منادي قائلاً: ابن فلان لفلانة، ابنة فلان لفلان، زرع فلان لفلان[٣٩]".

وتشير الفقرة الأخيرة إلى أن مصير الإنسان وحياته محددان من قبل مولده، فعناية الرب تقدر من سيتزوج منْ، ومن سيرثُ منْ، وذلك لأن العلم الإلهي سابق على ميلاد الإنسان. وعلى هذا الأساس لا يكون للإنسان أي دخل في اختياراته، وإنما عناية الرب هي التي توجهه إلى اختيار الأمور التي قدرتها له هذه العناية قبل ميلاده، وهذا ما تشير إليه الفقرة التالية:

"قال راب إسماعيل: "إن الرب يسيطر على كل أرواح البشر، وأضاف راب إليعازر بن راب يوسي الجليلي "اعلم جيداً أنه طالما أن الإنسان على قيد الحياة فإن نفسه تكون في يد خالقه، كما ورد في أيوب 12: 10 ... بيده نفس كل حى وروح كل البشر[٤٠]".

من الموضوعات الأخرى الخاصة بالعناية الإلهية التي ناقشها التلمود، نوع العناية، هل هي عناية تضم كل الكائنات الحية؟، أم تقتصر على الجنس البشري فقط؟[٤١]وكذلك علاقة العناية الإلهية والإرادة الإنسانية بالثواب والعقاب، وهو ما سوف نناقشه في الصفحات التالية.

_ أنواع العناية في التلمود:

يشير التلمود إلى نوع واحد من العناية هو العناية العامة التي تضم كل الكائنات الحية، فكما أن عناية الرب تشمل كل الجنس البشري، فإنها تشمل أيضاً الحيوانات؛ ويتضح ذلك مما رواه "راب شمعون بن يوحآى"_ تلميذ الراب عقيبا– الذي رأى صياداً يصطاد الطيور، وفي ذلك الحين صدر صوت من السماء يقضي بصيد الطير من عدمه. وحينئذ أدرك راب شمعون أن الطير لم يكتب عليه الموت إلا بقضاء الرب، وأن الإنسان غير مسئول عن أفعاله[٤٢].

ومن الفقرات الأخرى التي تدل على أن عناية الرب عامة، فقرة التلمود التالية:

"...נשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניה ואלמלי מקדים רגע אחד או מתאחר רגע אחד מיד מת[٤٣]".

حيث كان الحوار بين حكماء التلمود يدور حول الظبية التي من الممكن أن تفقد وليدها حين تضعه على قمة الجبل فقالوا: "يسخر لها الرب نسراً يتلقاه بجناحه

ويضعه أمامها، ولو إنه (النسر) قدم لحظة أو أخر لحظة لمات في الحال".

وكذلك الفقرة: "יושב הקב"ה וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים[٤٤]" .

"إن الرب يجلس ويطعمهم من أكبرهم حتى أصغرهم".

وتشير الفقرة الأخيرة إلى أن عناية الرب بكائناته وصلت إلى حد اهتمامه بتوفير الطعام والغذاء لكل الكائنات الحية ومن ضمنها الحيوانات، مما يؤكد على أن هناك اتجاه في التلمود كان يرى أن عناية الرب عامة.

ـ علاقة العناية الإلهية وحرية الإرادة بالثواب والعقاب في التلمود:

يمكننا أن نجمل هذه العلاقة اعتماداً على فقرة وردت في التلمود تنسب لشخص يدعى "آحر" "אחר" وهي نقلاً عن لسان راب مائير في تفسيره لفقرة سفر الجامعة 7: 14:"في يوم الخير كن بخير، وفي يوم الشر اعتبر أن الرب جعل هذا مع ذاك ...(أي خلق الخير والشر)".

وقد أكمل قائلاً :"لقد خلق (الرب) الأخيار والأشرار وخلق الجنة والنار وكل منهما له نصيب في أحدهما. فإذا فاز الصديق أخذ نصيبه ونصيب صديقه في جنة عدن، وإن خسر الشرير سيأخذ نصيبه ونصيب صديقه في جهنم[٤٥]".

إن الفقرة السابقة تربط بين القضايا الدينية والفلسفية محل الدراسة، بحيث لا يبدو بينها أي تعارض، فهي تضم أربع نقاط مهمة:

ـ العلم الإلهي، أي العناية، فعناية الرب وقضاؤه وقدره جعله يعلم مسبقاً أن هذا العالم سيضم الخيروالشر، لذا فقد خلق الجنة والنار، لأنه علم أن هناك من يستحقون الجنة وهناك من يستحقون النار.

ـ الإرادة الإنسانية أو حرية الاختيار: إن الإنسان بدوره يعلم أن هناك ثواباً وعقاباً، وأن محلهما الجنة أو النار، ويترتب على ذلك أن يختار الإنسان الأشياء التي يعلم أنها ستقربه للجنة وتبعده عن النار.

ـ الخير والشر: إن العدل الإلهي قضى بأن يعلم الإنسان أن الرب خلق الجنة والنار، وأن هناك إثابة للصالحين الذين اختاروا هذا الطريق أي طريق الخير، وعقاباً للطالحين الذين اختاروا الطريق الآخر أي طريق الشر، وبالتالي فالرب لم يفرض على الإنسان أياً منهما. حقيقة إن العناية الإلهية على علم مسبق باختيار الإنسان، ولكن الرب لم يفرض عليه هذا الاختيار، ويؤكد هذا أيضاً على حرية الاختيار الإنسانى.

ـ الثواب والعقاب: يترتب على ما سبق من خلق للجنة والنار، ومن اختيار الإنسان بين الخير أوالشر، أن يتحقق العدل الإلهي بالإثابة بالجنة أو العقاب بالنار، وهو ما أدركته العناية الإلهية من ذي قبل.

وهناك نص آخر يؤكد إنه لا يوجد أي تعارض بين العناية الإلهية وحرية الإرادة والثواب والعقاب، وقد ورد هذا النص على لسان "الراب ينآى"– وهو من آوائل الأمورائيم في فلسطين _من خلال تفسيره لفقرة سفر التكوين 1:1، ورد فيه:

"منذ أن خلق الرب العالم وقد علم أعمال الأخيار وأعمال الأشرار" والأرض كانت خربة" أشار بها إلى أعمال الأشرار. "وقال الرب ليكن نوراً" يشير بها إلى أعمال الأخيار، "ورأى الرب أن هذا النور حسن"، وهذه يقصد بها أعمال الصديقين، و"فصل الرب بين النور والظلام" أي فرق بين أعمال الأخيار والأشرار، "ودعا الرب النور نهار" وهذه هي أعمال الأخيار، "ودعا الظلام ليلاً"،وهذه هي أعمال الأشرار(٤٦)".

إذاً فالرب على علم مسبق بكل أعمال الإنسان بخيرها وشرها، وبالطريق الذي سيختاره الإنسان، وهذا هو قضاء الله الذي قدره من خلال علمه وعنايته، وهذا القضاء قُدر مع خلق العالم.

وتأكيداً على ترسيخ فكرة حرية الإرادة الإنسانية في التمييز بين الخير والشر والقدرة على اختيار أياً منهما، ورد في التلمود أكثر من فقرة تشير إلي هذه الفكرة، نذكر منها على سبيل المثال الفقرة:

"قال ربا ...خلق الرب غريزة الشر، وخلق التوراة(٤٧)".

فكما خلق الرب غريزة الشر في النفس الإنسانية، فقد خلق أيضاً التوراة – رمز الخير– التي بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يتغلب على غريزة الشر بداخله، بل إن الرب ذاته يمكنه أن يساعد الإنسان في التغلب على غريزة الشر كما يتضح من الفقرة التالية:

"בא לטהר מסייעין אותו " " إن اراد أن يتطهر (من الإثم الذي ارتكبه) نساعده"(٤٨).

وهناك قصة وردت في التلمود تؤكد إن الخير من الرب والشر من الإنسان ورد فيها:

"قال راب شمعون بن يوحآى: "كانت إسرائيل صالحة طوال العام، لذا فقد قضى الرب لها بأمطار غزيرة، ولكنها أخطأت في نهاية العام ... فماذا يفعل الرب وقد قضي بسقوط الأمطار؟ وزع هذه الأمطار في البحار والأنهار والصحاري حتى لا ترتوي الأرض منها(كي لا ينتفع بها بنو إسرائيل)، ...وإن كانت إسرائيل طالحة طوال العام، وقضى الرب لها بأمطار قليلة ثم عادت وتابت، فهل يزيد الرب هذه الأمطار. إن ذلك غير ممكن. لأن الأمر قُضي من قبل. ولكن ماذا يفعل الرب؟ يرسل هذه الأمطار القليلة إلى الأرض ويصحبها طل ورياح حتى ترتوي الأرض منها(٤٩)".

من قراءتنا للرواية السابقة يمكننا أن نستنتج منها ما يلي:

- إن الخير من الله والشر من الإنسان.
- إن أفعال الإنسان هي التي تحدد قضاء الإنسان وقدره، والعناية الإلهية هي التي تنفذ هذا القضاء والقدر وفقاً لعمل الإنسان.
- إن قضاء الرب وقدره لا يتغيران مطلقاً.

- يؤخذ على هذه الرواية إنها تنفي عن الرب العلم، فكيف لا يعلم الرب أن بني إسرائيل سيتوبون في نهاية العام أو أنهم سيخطئون في نهاية العام، وبالتالي وبناء على عدم علم الرب اضطر إلى تغيير قضائه وقدره في اتجاهات أخرى غير تلك التي حددها من قبل، وهذا غير مقبول، لأن فكرة العناية الإلهية تستند على العلم الإلهي، وإلا لن يكون هناك معنى للثواب والعقاب، لأن الرب سيحدد قضاء الإنسان بالخير أو الشر دونما أن يعلم ما سوف يفعله هذا الإنسان وهذا غير ممكن.

المحورالثاني:العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة في الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط:

كانت قضية العناية الإلهية وحرية الإرادة الإنسانية من القضايا المهمة التي شغلت الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط، مثلما شغلت الفلاسفة المسلمين [٥٠]،وقد عولجت هذه القضية في الفلسفة اليهودية من زاويتين مختلفتين يمثل كل منهما اتجاهاً فلسفياً[٥١]،فهناك من قال بحرية الإرادة الإنسانية، وقد تبنى "سعديا جاءون" هذا الاتجاه مقتفياً في ذلك أثر المعتزلة الذين قالوا إن الإنسان خالق أفعاله [٥٢]، والاتجاه الثاني اعتقد في العناية الإلهية وحرية الإرادة، وقد سعى هذا الاتجاه للتوفيق بين هاتين القضيتين بكل ما أوتي من قوة، وقد مثل هذا الاتجاه "يهودا اللاوى" الذي عالج هذا الموضوع معتمداً على الفلسفة الإسلامية أحياناً، وعلى فلسفة أرسطو أحياناً أخرى، و"موسى بن ميمون" الذي تبنى فلسفة أرسطو في هذا الشأن. وينتمي إلى هذا الاتجاه التوفيقي "حسيدآى كرسكس"[٥٣]، إلا أنه تبنى منهجاً مختلفاً كل الاختلاف عن المناهج الفلسفية، فقد اعتمد على العقيدة اليهودية في المقام الأول في معالجته لهذا الموضوع، ثم لتوجهاته الفلسفية، وبالتالي فقد كانت معالجته له مختلفة.

الاتجاه الأول: القائل بحرية الإرادة الإنسانية ويمثله سعديا جاءون. وقد تناول هذا الموضوع بالتفصيل في المقال الرابع من مؤلفه "الأمانات والاعتقادات" تحت عنوان "الطاعة والمعصية والجبر والعدل".

يرى "سعديا" "إن الإنسان حر، وقد أعطاه الرب القدرة والاستطاعة على عمل ما أمره به والامتناع عما نهاه عنه، وذلك مبين من العقول والكتب، أما في العقول فإن الحكيم لا يكلف أحداً ما ليس في طاقته، ولا ما يعجز عنه، ومن الكتب ...ما ورد في سفر إشعيا 41: 1 "انصتي إلي أيتها الجزائر ولتجدد القبائل قوة ليقتربوا ثم يتكلموا لنقدم معاً إلى المحاكمة[٥٤]".

فالفقرة السابقة توضح لنا أن راب سعديا يؤمن بأن الرب قد أعطى الإنسان "قدرة وإستطاعة"، أي إرادة كافية وحرية تمكنه من الاختيار بين الخير والشر، وبالتالي فالإنسان مسئول عن أفعاله، بل هو خالقها وموجدها وأن الرب أعطى الإنسان الأداة التي تمكنه من الاختيار وهي "الحرية"، وبالتالي فالإنسان ليس مجبراً، واختياره هو الذى سيحدد جزاءه بالثواب أو العقاب.

وإذا قارنا آراء سعديا السابقة بآراء المعتزلة في هذا الصدد سنجد أن آراءه

تتطابق مع آرائهم، وأنه

استخدم مصطلحاتهم ومفاهيمهم في التعبير عن رأيه في هذا الموضوع. فقد رأى المعتزلة "أن للإنسان قدرة، وأن دور الله اقتصر على خلق هذه القدرة في البشر، ولم يجعلوا الله خالقاً لأفعال الإنسان، وإنما اعتبروا الإنسان هو خالقها، حيث أثبتوا "القدرة" للإنسان، وبالتالي قدرته على الخلق والإيجاد، وتبع إثباتهم القدرة للإنسان بالقول أن الإنسان "حر الاختيار""، وقد دعموا هذه الآراء بعدد من الأدلة ـ وقد تبعهم سعديا جاءون في ذلك ـ ومن هذه الأدلة: "إن حرية الاختيار ذاتها هي أساس التكليف، فلو لم يكن الإنسان حراً لما صح تكليفه، ولما كان القصد من التكليف هو تعريض المكلف للثواب، وجب أن يكون هذا الإنسان قادراً على القيام بما كُلف به، أو على تركه لأن عدل الله لا يمكن أن يحاسب الإنسان على شئ فُرض عليه ولم يختاره[٥٥]".

وقد أشار "سعديا" في الفقرة السابقة إلى أن هناك أدلة من "العقول والكتب" تؤكد أن للإنسان "قدرة وإستطاعة"، ودليله العقلي "أن الرب لا يكلف أحداً مما ليس في طاقته ولا ما يعجز عنه" وهو ما سبق أن قالت به المعتزلة الذين اعتمدوا في إثباتهم أن للإنسان "قدرة وإستطاعة" علي طريقين يستند أحدهما للعقل والآخر للشرع، أما دليلهم العقلي فهو "أن العاقل يميز بين ما في مقدوره وبين ما ليس في مقدوره"[٥٦]، أي التكليف.

ثم أشار "سعديا" إلى "الدليل الذي من الكتب" وهو: "التقدم للمحاكمة"، أي المحكمة الإلهية التي يثاب فيها الصالح، ويعاقب فيها الطالح، وهو نفس الدليل الذي أتت به المعتزلة من الشرع للدلالة على إن للإنسان "قدرة وإستطاعة". فترى المعتزلة أن دليل الشرع يستند على فكرة الثواب والعقاب، "فالعبد مثاب على فعله ومعاقب على إثمه، وإن دل ذلك على شئ يدل على أن فعله واقع منه، لأنه لا يصح توبيخه أو الثناء عليه بما لا يقع منه، فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب"[٥٧].

وهذه الفقرة تؤكد أن الإنسان _ في فكر المعتزلة _مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله.

وقد اقتفى "سعديا" أثر المعتزلة فأتى بأدلة أخرى تدل على أن الخالق لا دخل له في أعمال الإنسان بوجه عام، وأنه لا يجبرهم على الطاعة أو المعصية، وأن الإنسان هو خالق أفعاله وموجدها، وبالتالي فهو مسئول عنها، وهي أربعة أدلة:

1ـ دليل الحس أو الشعور: يقول سعديا في هذا الدليل:

"إن الإنسان يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت ويقدر أن يمسك ويقدر أن يترك"، دون أن تكون هناك قوى خارجية تدفعه للقيام بتلك الأفعال، لأنه لو كانت هناك قوى خارجية لشعر بها"[٥٨].

وهذا الدليل يشير إلى "القدرة والاستطاعة" التي منحها الرب للإنسان،

وتدخل الحرية في إطار هذه القدرة، لأن الإنسان في هذه الحالة سيكون قادراًعلى الاختيار بين أمرين من خلال القدرة التي منحها الرب له.

2 ـ دليل العقل: يقول فيه سعديا:

"فساد أن يكون فعل واحد من فاعلين"، فلا يصح أن يشترك الرب مع الإنسان في القيام بفعل واحد، وقد أتى بأربعة أدلة تدل على صحة هذا الرأي، وهي تعتبر تفسير للرأي السابق أكثر منها دليل فيقول:

أ ـ "من ظن أن الخالق عز وجل يُجبر عبده على شئ فقد جعل فعل الواحد لهما **".** وهذا الدليل الذي أتى به سعديا يعد نقلاً لكلام المعتزلة الذين قالوا "أن فعل العبد مقدور واحد وهذا المقدور لا يصح ولا ينبغى أن يوزع بين قادرين (فاعلين لدى سعديا جاؤن)، لأن لكل علة معلول واحد ولكل مقدور قادر واحد، والقدرة التي تحقق هذا الفعل وتخرجه إلى حيز الوجود هي القدرة الفاعلة على الحقيقة، وبالتالي فإن الفعل البشري واحد وهو مقدور للإنسان ومن ثم فإن الإنسان فاعل أفعاله على الحقيقة"(٥٩).

ب ـ ولو كان الرب سيجبر الإنسان فلن يكن هناك معنى للثواب أو العقاب، لأنه كيف يحاسب الرب الإنسان على شئ أُجبر على فعله رغماً عنه.

ج ـ "لو جبر الرب الإنسان على فعل ما، لا يصح عقابه عليه، وأيضاً لو كان الناس مجبورين، وجب الثواب للمؤمن والكافر. لأن كل منهما عمل فيما أُستعمل فيه. مثل الملك الذي استعمل صانعين الأول في البناء والآخر في الهدم. وجب عليه الأجر لكل منهما".

د ـ "لا يجوز أن يكون الإنسان مجبوراً إلا وكان مقدورا"، ويكون الرب على علم بأن الإنسان في قدرته القيام بهذا العمل أو لا يستطيع القيام به، ويرتبط هذا الدليل بالقدرة والإستطاعة التي يمنحها الرب للإنسان قبل تكليفه بالأعمال(٦٠).

3ـ دليل الكتاب : وفي هذه الأدلة التي استشهد بها سعديا من العهد القديم على أن الإنسان لديه القدرة وأنه باستطاعته أن يفعل أي شئ دون رغبة الإله، يشير إلى أن الرب كان يتبرأ من أخطاء الآثمين، وأن هذه الأفعال قاموا بها من تلقاء ذاتهم، دونما أن يجبرهم الرب على فعلها، وبالتالي لو أن الرب كان هو المسئول عن هذه الأفعال فكيف يتبرأ منها، وقد استشهد على ذلك بفقرة إشعيا التالية:

"ويل للنبيين المتمردين، يقول الرب، حتى أنهم يجرون رأياً وليس مني ويسكبون سكيباً وليس بروحي ليزيدوا خطيئة على خطيئة"، كذلك فقد تبرأ الرب من فعل الكاذبين في سفر إرميا 23: 21 فقال: "لم أرسل الأنبياء بل هم جروا. لم أتكلم معهم بل هم تنبأوا"(٦١).

4ـ دليل الآثار أي المشنا والتلمود:

ويستشهد في هذا الدليل بفقرة التلمود الواردة في مسيخت براخوت 33 ب: "كل شئ في يد الرب عدا مخافته".

وأخيراً إن مصطلح "العدل" الذي استخدمه "سعديا جاءون" في عنوان مقالته يشير إلى إيمانه "بالقدرة التي منحها الرب للإنسان ليفعل كيفما يشاء". ويشير هذا المصطلح إلى الأصل الثاني من الأصول الخمسة التي قالت بها المعتزلة، فأصل العدل يأتي في المرتبة الثانية بعد أصل التوحيد. ويعني هذا المصطلح في فكر المعتزلة "أن الإنسان قادر ومختار وأن الله "أقدر" العباد على أفعال محددة، وكلفهم بآدائها. والعدل الإلهي يقضي بألا يتدخل الرب في أفعال العبد مادام سيحاسبه في النهاية، وبالتالي فإن الإنسان مسئول عن أفعاله وخالقها"(٦٢).

ومن معنى هذا المصطلح في فكر المعتزلة يتبين لنا أن سعديا جاءون قد نقل "أصل العدل" بكل ما يتضمنه من أفكار ومفاهيم تتعلق بالعناية الإلهية وحرية الإرادة من المعتزلة، وأنه أتى بأدلة من كتب الشريعة اليهودية ليدعم بها رأيه، وليثبت أن الشريعة اليهودية قد تطرقت لهذه المفاهيم وعالجتها وأوجدت حلولاً لها، وأن مرجعيته في طرح هذه المفاهيم كانت الشريعة اليهودية، ومع كل ذلك فلا مجال للشك في أثر فكر المعتزلة على سعديا جاءون.

الاتجاه الثاني: الاتجاه التوفيقي بين العناية الإلهية وحرية الإرادة:

يمكننا تقسيم هذا الاتجاه ـ من ناحية معالجته للموضوع ـ إلى اتجاه فلسفي يمثله "يهودا اللاوي"

و"موسى بن ميمون"، واتجاه فلسفي ديني يمثله "حسيدآى كرسكس"، وسندرس بداية الاتجاه الفلسفي، ثم الاتجاه الفلسفي الديني.

أ ـ الاتجاه الفلسفي:

ناقش هذا الاتجاه كل الموضوعات المتعلقة بالعناية مثل: مفهوم العناية، وأنواع العناية، وطرق وصول العناية، وعلاقتها بالثواب والعقاب، وعلاقتها بحرية الإرادة .

ناقش يهودا اللاوي هذه الموضوعات في المقال الخامس من كتابه "كتاب الرد والدليل في نُصرة الدين الذليل" حيث كتب قائلاً:

"أقول إن جميع المعلومات منسوبة للعلة الأولى على ضربين، إما على القصد الأول (أي العلة الأولى وإما عن طريق التسلسل، مثال الضرب الأول النظام والترتيب الظاهر في الحيوان والنبات والأفلاك الذي لا يمكن للعاقل المتأمل أن ينسبه إلى اتفاق بل إلى قصد صانع حكيم يضع كل شئ موضعه ويعطيه حقه...، وربما وجدت أسباب أسبابها حتى تنتهي إلى الأفلاك ثم إلى علل الأفلاك ثم إلى العلة الأولى فبحق قال القائل إن الكل قدر الله تعالى وبحق قال آخر بالاختيار أو الاتفاق من غير أن يخرج شئ من ذلك عن قدر الله(٦٣)".

من خلال قراءتنا لهذا النص يمكننا أن نستنتج ما يلي:

ـ **من خلال الفقرة** : "إن جميع المعلومات منسوبة إلى العلة الأولى على ضربين إما

على القصد الأول ... مثال الضرب الأول النظام والترتيب ..."

يتضح لنا أن "اللاوي" يربط العلم الإلهي بالعناية الإلهية، فقد أشار إلى العلم الإلهي بلفظ "جميع المعلومات"، والعلة الأولى" هو ما يعني في فلسفة أرسطو "المحرك الأول" أي الإله، ورأى أن هذه المعرفة تتجلى من خلال "نظام" ويقصد بالنظام "العناية الإلهية".

وهذا الرأي لا يختلف عن رأي "موسى بن ميمون" الذي رأى أن هناك علاقة وثيقة بين العلم الإلهي والعناية، وهما طبقاً له شيئ واحد، فالرب يعلم العالم وقوانينه لأنه علتها(٦٤).

وإذا قارنا الآراء الفلسفية السابقة بآراء الفلاسفة المسلمين سنجد أنها تتطابق معها ويكاد يكون قول "يهودا اللاوي" ـ بصفة خاصة ـ نقلاً عن تعريف "ابن سينا" للعناية الإلهية، الذي عرفها بقوله:

"هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال، وراضياً به على النحو المذكور فيفعل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيقتضي عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية(٦٥)".

من خلال هذا التعريف يعرف ابن سينا "العناية" بأنها "كون الأول عالماً لذاته"، أي أن العناية هي ذاتها العلم الإلهي، وهي التي نظمت الكون "نظام" كما ورد في تعريف اللاوي وأن هذا الخير "يفيض" (٦٦)، من الذات الإلهية إلى جميع العالم والموجودات المادية.

وهذا الرأي قد سبق وأن قال به الفارابي حيث عرف العناية بأنها:

"إحاطة علم الله لجميع الأشياء فمصدر كل شئ عنه... وأن البارئ مدبر(٦٧)جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم(٦٨)".

على أن هذه التعريفات لا تختلف كثيراً عن تعريف الرواقية للعناية التي ذكرت أنها تعني المعرفة الإلهية أو فكر الله أو النظام، على حسب القول التالي: "إن فكر الله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم ويدبر الأشياء، فالقدر هو التدبير الذي وضع الأمور في نصابها ولم يترك للمصادفة منفذاً تنساب منه وهو العناية الحاضرة في العالم كله والتي رتبت الأمور على أحسن ما يكون(٦٩)".

كذلك جعلت الرواقية الرب علة لجميع ما هو حادث في الكون حيث قالوا: "إن الله وحده علة لجميع ماهو موجود"(٧٠).

والمقصود أنه الفاعل الوحيد والرئيس لكل ما في الوجود.

وقد اختلف اللاوي مع "ابن ميمون" في تحديد نوعية العلم الإلهي (٧١)، هل هو جزئي أم كلي؟

فذهب اللاوي إلى أن عناية الرب عناية كلية وليست جزئية وحجته في ذلك

أن الجزئيات تتغير فيقول:

"إنه يسمو... فوق المعرفة الجزئية لأن الجزئيات تتغير من لحظة إلى أخرى، ولكن المعرفة الإلهية لا يمكن أن تتغير (لأنها لو تغيرت) ستجد أن الإله لا يعرفك"[٧٢].

وهذا رأي أرسطو الذي ذهب إلى أن علم الرب كلي ثابت لا يتغير ولا يتبدل، لأن التغير والتبدل من سمات الجزئي، وبالتالي إذا كان علم الرب جزئي فذلك يعني أن علمه متغير، وهذا غير ممكن، فيقول:

"إن العلم هو العلم الكلي، ولا علم بالجزئي وإن المتغير (الجزئي) لا يصلح أن يكون موضوعاً للعلم وإنما الثابت (الكلي) هو وحده يصح أن يكون موضوعاً للعلم، لأن العلم علم أزلي أبدي (علم الله) فلا يقبل أن يتغير موضوعاً"[٧٣].

ويؤكد اللاوي علم الله بالكليات في قوله التالي: "إن الله يعطي كل مادة أحسن ما يمكن قبوله من الصور وأجملها وإنه تعالى جواد لا يمنع لطفه وحكمته وتدبيره عن شئ وإن حكمته في البرغوث والبعوض مثلاً ليست مقصرة عن حكمته في نظام الأفلاك ولكن اختلاف الأشياء من موادها"[٧٤].

ومن الفقرة السابقة يتضح أن "اللاوي" يعتقد أن عناية الرب ليست كلية فقط وإنما تشمل كل الكائنات الحية وأن هذه العناية تتساوى درجاتها بالنسبة لكل المخلوقات، فلا تفاوت في درجات العناية من كائن لآخر أو حتى من شخص لآخر، وهو في هذا الرأي يختلف مع "موسي بن ميمون" الذي تبنى رأي أرسطو القائل بأن عناية الرب تشمل الإنسان فقط مثلما يعترف في قوله التالي:

"إن العناية الإلهية إنما هي في هذا العالم السفلي أعني من تحت فلك القمر[٧٥] تعني بأشخاص نوع الإنسان فقط [٧٦]... أما سائر الحيوانات ناهيك النبات وغيره فإن رأى فيها هو نفسه رأي أرسطو فلا اعتقد بوجه أن هذه الورقة سقطت بعناية الرب [٧٧] ولا أن هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وإرادته الشخصية ...ولا أن هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء إنما كان ذلك بمشيئة إلهية بل هذا كله عندي بالإتفاق المحض كما يراه أرسطو... وإنما العناية الإلهية عندي في ما أراه تابعة للفيض الإلهي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لدى العقل هو الذي صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله كلها... بل اعتقد إن العناية تابعة للعقل ولازمة له إن العناية إنما تكون من عاقل والذي هو عقل كامل على كمال ..."[٧٨].

وهذه الفقرة الأخيرة من النص تفسر لنا سبب استبعاد "ابن ميمون" للكائنات الحية الأخرى من العناية، لأن العنايةـ من وجهة نظره ـ تصل من خلال العقل، فهي عبارة عن اتصال العقل البشري بالعقل الفعال، وبما أن الكائنات الحية غير الإنسان تفتقد العقل، فبالتالي لا يمكن أن تصلها العناية. كذلك يفسر لنا ـ ابن ميمون ـ أسباب تفاوت البشر في مقدار العناية، ويذكرمنها العقل الذي هو وسيلة الاتصال بالعقل

الفعال فهو يرى أن مقدار العناية يتوقف على مدى قدرة الإنسان على التواصل مع هذا العقل الفعال، فكلما زاد الاتصال به زادت العناية الإلهية والعكس صحيح، وهذا يتوقف بدوره على مدى كمال الإنسان ودرجته عند خالقه لأن البشر من وجهة نظره أنواع، فمنهم العلماء ومنهم الجاهلون ومنهم الصالحون ومنهم الطالحون، حيث يقول:

"فقد علم أن الفيض الإلهي الموجود متصلاً بنوع الإنسان أعني العقل الإنساني، إنما هو ما وجُد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد وعمر... وإذا كان كذلك فيلزم على ما ذكرته في الفصل المتقدم أن أي شخص من أشخاص الناس نال في ذلك الفيض حظاً أوفر بحسب تهيؤ مادته ورياضته كانت العناية به أكثر ضرورة إن كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت فلا تكون العناية الإلهية بأشخاص نوع الإنسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم كتفاضل كمالهم الإنساني، وبحسب هذا النظر يلزم ضرورة أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء عظيمة جداً وعلى حسب مراتبهم في النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء والصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم، إذ ذلك القدرعن فيض العقل الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء وسدد أفعال الصالحين وكمل علوم الفضلاء بما علموا، وأما الجاهلون العصاة فبحسب ما عدموا من ذلك الفيض هان أمرهم وانصبوا في نظام سائر أشخاص أنواع الحيوان[٧٩]" .

وهكذا فقد وجدنا أنه في حين قصر "ابن ميمون" العناية على البشر فقط، وقال بتفاوت مقدار العناية من شخص لآخر واستثنى الجاهلين منهم وجعلهم على قدم المساواة مع الحيوانات، رأى اللاوي أن عناية الرب تشمل كل المخلوقات وأن مقدارها متساو بين كل الكائنات الحية، ولكنه قسم العناية إلى نوعين عناية عامة لكل البشر، وعناية خاصة اختص بها الرب بني إسرائيل، ويوضح ذلك قوله التالي:

"...ولكن للمميز أن يميز قوماً من قوم وشخصاً من شخص وزماناً من زمن ومكاناً من مكان، فيرى أن الحوادث الإلهية إنما ظهرت على الأكثر في أرض مخصوصة وهي المقدسة وفي قوم مخصوصين وهم بنو إسرائيل"[٨٠].

وقد وضح "اللاوي" طرق وصول العناية أو تحققها في النص التالي: "وإن شئت قربت تصور ذلك بهذا القسمة التأثيرات إما إلهية وإما طبيعية وإما اتفاقية وإما اختيارية، فالإلهية عن السبب الأول نافذة ولابد من سبب لها غير الله تعالى وأما الطبيعية فعن أسباب متوسطة مهيئة لها ومبلغها آخر كمالها ما لم يعق عائق قبل أحد الثلاثة أقسام .

وأما الاتفاقية فعن أسباب متوسطة أيضا ولكنها بالعرض لا بالطبع والنظام ولا عن قصد ولأنها تهيؤ لكمال ما تبلغه وتقف عنده ويستثنى فيها سائر الأقسام الثلاثة.

وأما الاختيارية فسببها إرادة الإنسان في حال اختياره والاختيار من جملة

الأسباب المتوسطة، وأما الشناعة اللاحقة بمن يقول بالاختيار لإخراجه بعض الأمور عن قدر الله تعالى فنحتج عليها بما تقدم إنه ليس يخرجها عن قدر الله بالجملة بل يرده إليه بطريق التسلسل وتلحقه بعد ذلك شناعة أخرى وهي إخراجه تلك الأمور عن علمه لأن الممكن المحض مجهول بطبعه[٨١]"

وعلى ذلك فإن طرق تحقق العناية تكون من خلال أربع طرق:

- إلهية: وهي القضاء والقدر وقد وصفه بالقصد والنفاذ فلا مفر منه، وكذلك بالنظام والترتيب، وربطه بالأسباب التي ترد في النهاية إلى العلة الأولى.
- طبيعية[٨٢]: أي تخضع لقوانين الطبيعة ولذا فهي تخضع للصدفة وتحدث عرضاً، ولا علاقة لها بالنظام ولا الأسباب.
- إتفاقية: وهي مثل سابقتها، وقد أشار التلمود من ذي قبل إلى تلك الطريقين [٨٣]، وقد أشار أرسطو إليهما من ذي قبل، وقد قسم الاتفاقية إلى نوعين الإتفاق بالمعنى الدقيق ثم البخت، فالاتفاق يكون بالنسبة إلى الكائنات الحية اللاعاقلة، أما البخت فيكون للأفعال الإنسانية[٨٤].
- الاختيار: أي الإرادة الإنسانية التي ترتبط بدورها بالأسباب التي تردها للقدر الإلهي.

إن اللاوي قد آمن بالعناية الإلهية وبحرية الإرادة الإنسانية، ورأى إنه لا تعارض بينهما، ووفق بينهما من خلال ربطهما بالأسباب مقتفياً في ذلك أثر الفلاسفة المسلمين، فكل شئ في الكون له سبب وعلة، وهذه الأسباب تسير في سلسلة طويلة حتى تصل إلى العلة الأولى، وهو ما ذهب إليه ابن سينا بقوله: "إن قضاء الله هو علمه المحيط بالمخلوقات (أي عنايته)، وقدره هو إيجاد الأسباب للمسببات ...وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات[٨٥]".

وهو أيضاً ما يتضح من قول الغزالي التالي: "إن الوضع الكلي للأسباب الكلية بحركاتها، المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها، المعدودة المحدودة بقدر معلوم لا يزيد أو ينقص ولذلك لا يزيد شئ عن قدره[٨٦]".

وقد طرحت الفلسفة الرواقية هذا الرأي من ذي قبل، فهي ترى أن القضاء يعنى: "تسلسل العلل والأسباب تسلسلاً يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة وكل علة مرتبطة بعلة أخرى وهكذا[٨٧]".

ويرفض "اللاوي" إنكار القضاء والقدر "والقول بالاختيار فقط، فهو يؤمن بالاختيار والاتفاق إذا آمنا أنهما من قدر الله على حد قوله التالي:

"وبحق قال آخر بالاختيار والاتفاق من غير أن يخرج شئ من ذلك عن قدر الله"[٨٨]، ويصف عدم القول بالقضاء والقدر والقول بالاختيار فقط "بالشناعة" فيقول: "أما الشناعة اللاحقة بمن يقول بالاختيار ولإخراجه بعض الأمور عن قدر الله تعالى، فيمنح عليه بما تقدم أنه ليس يخرجه عن قدر الله بالجملة بل يرده إليه عن طريق التسلسل وتلحقه شناعة أخرى وهي إخراجه تلك الأمور عن علمه.[٨٩]".

إذاً يرفض اللاوي إنكار "القضاء والقدر" ويرفض إنكار "العلم الإلهى"، والقول بالاختيار أو حرية الإرادة بمعزل عنهما، فإرادة الإنسان على الرغم من أنها نابعة من اختياره إلا أن هذا الاختيار يخضع في النهاية لقضاء الله وقدره، فمن وجهة نظره أن هذه الأمور الثلاثة لا تعارض فيما بينها ويجب الإيمان بها معاً، وهذا ما نستشفه من قول "ابن ميمون" أيضاً في قوله التالي: "اعلم أن كل شئ يحدث وفقاً لرغبته، ولكن طبقاً لعلمنا كيف؟ مثلما أراد الخالق أن تصعد النار والرياح إلى أعلى، والمياه والأرض إلى أسفل ...وكذلك سائر مخلوقات العالم أن تكون في سلوكها كما أراد، كذلك أراد أن تكون حرية الإنسان في يده، وكل أعماله ملك له، ولا يكون له مجبراً ولكنه من نفسه وفكره الذي أعطاهما له الرب يفعل الإنسان كل الذي يستطيع فعله[٩٠]".

وقد سبق أن عرض الفلاسفة المسلمون هذه الآراء السابقة، فعلى سبيل المثال يقول "ابن سينا" موضحاً وجهة نظره في هذه الموضوعات: "إن للعبد إرادة وفعلاً، وفوق إرادة العبد هناك إرادة الرب، التي صدر عنها الكون على أحسن وجه متمثلاً في العناية الإلهية التى نظمت (النظام) ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض إرادته واختياره في حدود السنن الكلية. وما الإنسان إلا واحداً من هذه الكائنات يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج عن النظام العام"[٩١].

ويقول "الكندي" إن العناية الإلهية تعني خضوع الكون لسنن إلهية (قضاء الله) ونظام محدد (عناية الله)، ولكن هذه العناية لا تتعارض مع إرادة الإنسان التي هي قوة نفسية تحركها الخواطر"[٩٢].

ويعتبر رأي "الفارابي" معبراً عن رأي "اللاوي" والفلاسفة المسلمين، الذين ربطوا العناية بحرية الإرادة بجملة الأسباب، وأثبتوا أنه لا تعارض بينهما على الإطلاق، فيرى الفارابي "أنه لا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء يبعث عن الأمر وكل شئ مقدر، فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء، استكشف عن اخباره هل هو حادث قبله أو غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده، ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار، ولزم القول بأن اختياره مقتضي منه من غيره وإن كان حادثاً (صدفة أوعرضا) ولكل حادث سبب ولكل حادث محدث فيكون باختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه"[٩٣].

ويفسر "الفارابي" إن عدم التناقض بينهما أتى من "لا اختيار للإنسان، ولا مصادفة في الطبيعة"، ومن الواضح أن الجملة "لا مصادفة في الطبيعة " تتناقض مع "اللاوي" الذي اعتقد في "قوانين الطبيعة" (أي السنن الكونية)، وأثرها على قدر الإنسان، وأرجعها إلى المصادفة والعرض متأثراً في ذلك برأي أرسطو.

يفسر لنا "الفارابي" سبب اعتقاده في هذه المقولة السابقة ـ على الرغم من

إيمانه بالاختيار وقوانين الطبيعة ـ أنه لا يمكن عزل الاختيار أو قوانين الطبيعة عن جملة الأسباب التي مردها حتماً وبالضرورة إلى "العلة الأولى" ـ وذلك كما يعتقد اللاوي.

كذلك يرى "اللاوي" أنه يجب القول بحرية الإرادة، لأن الأمور لو كانت تجري في هذا الكون بقضاء الله وقدره فقط دون وجود لحرية الإرادة لما وجب حساب الإنسان، ويرى أن هذا هو الذي يدفع البشر للقول بقضاء الله أو إرجاع كل ما في الكون من أمور إلى الله دون إرادة الإنسان، لأن ذلك أوثق وأقوى في الإيمان على حد قوله التالي:

"لو كان العلم (أي العلم الإلهي والعناية) سبباً للكون لوجب حصول قوم في جنة عدن لعلم الله أنهم صالحون من غير أن يخطئوا، وآخرون في جهنم لأنهم عاصون من غير أن يذنبوا، ولوجب أن يشبع الإنسان من غير أن يأكل لعلم الله أنه سيشبع في وقت كذا وبالتالي تسقط الأسباب (التي اعتبرها اللاوي الرابطة بين العناية وحرية الإرادة)... ولما كانت الحوادث هي إلهية أم غيرها من الأقسام (اختيارية، اتفاقية، طبيعية) وكان في الإمكان أن تكون كلها إلهية آثر الجهود ونسبها إلى الله لأن ذلك أوثق وأقوى في الإيمان[٩٤]".

إذاً يرمي "اللاوي" إلى القول إنه إذا كانت هناك "عناية" وإذا كان الإنسان لديه "حرية الإرادة" وإذا كان ما يربط بينهما هو سلسلة من الأسباب تنتهي إلى العلة الأولى (الرب)، فالإنسان مسئول عن أفعاله وليست العناية الإلهية هي السبب فيما يحدث له، "لو كان العلم سبباً للكون" أو سبباً لما يختاره وبالتالي فإن العناية وحرية الإرادة لا يتعارضا مع العدل الإلهي، أي الثواب والعقاب[٩٥].

وينطوي هذا القول بالطبع على تناقض، ولكن العقيدة الإيمانية التي ألزمت "اللاوي" الإيمان بالعناية الإلهية وحرية الإرادة، وبالتالي القول بالثواب والعقاب، هي التي أوقعته في هذا التضارب والتخبط. وإذا كان اللاوي قد ربط بين العناية الإلهية وحرية الإرادة "بالأسباب" التي مردها إلى "العلة الأولى"، فإن "ابن ميمون" قد ربط بينهما من خلال "العقل"، فيقول:

"إنما العناية الإلهية عندي في ما أراه تابعاً للفيض الإلهى، والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لدى العقل، هو الذي صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله كلها على جهة الجزاء والعقاب[٩٦]".

إذ أن الفيض الإلهي الذي يستمده الانسان يرتبط بعقله أي بمعرفته وعلمه، فكلما زادت هذه المعرفة استطاع عقله أن يتواصل مع الفيض الإلهي، وبالتالي يزداد قربه من الرب فيقوى إيمانه، ويبتعد عن المعصية، ويكون عاملاً في زيادة الخير، الذي يعتبر الإرادة الإلهية الأولى وهو في ذات الوقت هدف الرب من خلق هذا العالم. وعلى هذا النحو تتفق الإرادة أو القضاء الإلهي مع الإرادة الإنسانية، وإذا

حدث العكس أي انقطعت علاقة العلم الإنساني بالفيض الإلهي يبتعد الإنسان عن الرب، ويرتكب المعصية فيحدث الشر، وهو عكس إرادة الله وقضائه. ويوضح النص التالي اعتقاد "ابن ميمون" في أنه كلما اقترب الإنسان من الرب كلما حل عليه الخير فيقول: "إن سلامة بعض أشخاص الناس من الآفات، ووقوع بعضهم فيها، ليس ذلك بحسب قواهم البدنية واستعدادتهم الطبيعية، بل ذلك بحسب الكمال والنقص، أعني قربهم من الله أو بعدهم عنه، فلذلك كان القريبين منه فى غاية الوقاية[٩٧]".

ومن القول السابق أيضاً يتضح أن "ابن ميمون" لا يرى تعارضاً بين العناية الإلهية وحرية الإرادة، وبالتالي فإن الإنسان مسئول عن أفعاله، ويجب أن يعاقب عليها خيراً أو شراً، وهو ما يوضحه في القول التالي:

"ويجب ألا تؤمن بقول من قال إن الرب قدر على الإنسان منذ مولده أن يكون صالحاً أو طالحاً... فلا يوجد من يجبره أو يحكم عليه، ولا من يشده إلى أحد الطريقين (الخير أو الشر)، وإنما بإرادته يميل للطريق الذي يريده ... والرب لم يقض على الإنسان أن يكون صالحاً أو طالحاً ... إن حريتنا في يدنا وكل ما يريد أن يفعله الإنسان من خير أو شر يفعله[٩٨]".

إذاً فالإنسان هو الذي يختار طريقه، وبالتالي كما يقول "ابن ميمون" "...ولذا فنحن نحاسبه وفقاً لعمله إن فعل خيراً نكافئه، وإن فعل شراً نعاقبه، كما ورد في سفر الجامعة 11: 9" واعلم إن الرب سيأتي ليحاسبك[٩٩]".

وعلى هذ الأساس يتحقق العدل الإلهي، ويجمل "ابن ميمون" رأيه في الثواب والعقاب والعدل الإلهي الذي أطلق عليه "الاستحقاق" في القول التالي:"... وكذلك من جملة القواعد أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة، كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه أصلاً ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له وكل هذا باستحقاق، وهو قوله تعالى لكنا نجهل وجوه الاستحقاق ...إن الكل تابع للاستحقاق وعلى هذا الرأي جرى كلام جمهور أحبارنا، وصرحوا في كل موضع أنه لازم ضروري في حقه تعالى العدل وهو أن يجازى الطائع على كل فعله من أفعال البر والإستقامة ... وأنه يعاقب على كل فعل خارج عنهما[١٠٠]".

ب ـ الاتجاه الفلسفي الديني :(العودة لليهودية)

يمثل هذا الاتجاه "حسدآى كرسكس"، وقد عالج نفس الموضوعات التي سبق أن عالجها "اللاوي" و"ابن ميمون"، مثل مفهوم العناية، وأنواعها، ووسائل تحققها، وعلاقتها بالثواب والعقاب وحرية الإرادة، ولكن الجديد في هذا الاتجاه الذي تبناه "كرسكس" يرجع إلى استمداده مفاهيمه ومصطلحاته من العقيدة اليهودية، ومن محاولة معالجته لقضية العناية اعتماداً على مفاهيم العقيدة اليهودية، والابتعاد عن فلسفة أرسطو، فإذا كان "اللاوي" قد ربط العناية الإلهية "بالأسباب"، وربطها

"موسى بن ميمون" "بالعلم ومقدار الفيض الإلهي "الذي يصل من العقل الفعال إلى "العقل الإنساني"، فإن "كرسكس" ربط "العناية الإلهية" "بالحب الإلهى"، فهو يعرفها بقوله: "إن العناية هي ثمرة الحب الحميم المتبادل من الخالق الإلهي لمخلوقاته ومن المخلوقات لخالقها، وهي تنمو وتزداد مع زيادة هذا الحب[١٠١]".

وعلى هذا إذا كان مقدار العناية لدى "بن ميمون" يتفاوت من شخص لآخر وفقا "لكماله العقلي" فإن مقدار العناية لدى "كرسكس" يتوقف على مقدار الحب المتبادل بين الرب والمخلوقات، ويتمثل هذا الحب في طاعة الرب والإنصياع لأوامره، وترتب على ربطه العناية بمقدار الحب الإلهي إلى قوله بأربع طرق تتحقق من خلالها العناية الإلهية، وقد أطلق عليها وسائط[١٠٢]".

ولكن كلما كان الإنسان قريباً من الرب ومطيعاً له تنعدم هذه الوسائط وتصله العناية من الرب مباشرة، فعلى سبيل المثال ذهب إلى أن العناية كانت تصل إلى موسى من الرب مباشرة دون وسيط، وعدا موسى كانت العناية تصل من خلال وسائط، وهذه الوسائط هي: الملائكة، والأنبياء، والقضاة والحكماء، والأجرام السماوية أو الأبراج، والوسائط الثلاث الأولى مقتصرة على بنى إسرائيل فقط، أما الأخيرة فهي خاصة بالشعوب الأخرى، وعلى هذا الأساس فقد قسم العناية إلى نوعين:

ـ **عناية خاصة ببني إسرائيل** ـ على غرار يهودا اللاوي ـ وقد اختصهم بهذه العناية لأنه من وجهة نظره أن الرب ميزهم عن غيرهم من الشعوب بثلاث ميزات وهي: أنهم الشعب المختار، وأنهم آمنوا بالتوراة، وأنهم التزموا بالعهد الذي قطعه الرب معهم وهو الختان، ولكنه جعل هذه العناية تُمنح وفقاً لدرجة الكمال الروحي الذي وصلوا إليه، ووفقاً للزمان والمكان، وقد قسم هذه العناية بدورها إلى عناية نوعية يتدرج فيها البشر، فهناك عناية خاصة بالرجال نظراً لتكليفهم بوصايا أكثر من النساء، وعناية خاصة بالكهنة وعناية خاصة بالحكماء.

ـ **عناية عامة**، وتضم بداخلها إلى جانب البشر سائر الكائنات الحية، وهذه العناية تصل عن طريق الأجرام السماوية[١٠٣].

إذاً فإن سائر الشعوب والأمم لا تخضع للعناية الإلهية، وإنما ما يحدث لها تكون أموراً حادثة تحدث عرضاً أو بالصدفة وتخضع للحظ أو البخت.

وقد اعتمد كرسكس على السببية في التوفيق بين حرية الإرادة والعناية الإلهية إلى جانب افتراضه وجود نوعين من الإرادة، هما الإرادة الداخلية وهي التي تنبع من الإنسان، وإرادة خارجية تأتيه من الخارج، لا شأن له بها، وبالتالي فحينما يحاسب الرب الإنسان يحاسبه على الإرادة الأولى الداخلية وليس الإرادة الثانية التي تتم من خلال محرك خارجي يدفع الإنسان لاختيار الاتجاه الذي حددته العناية فيقول:"... نفس الأمر فيما يتعلق بالإرادة، تريد أو لا تريد، فالإنسان يريد حينما يكون السبب داخلياً ولا يريد حينما يشعر بسبب خارجى، لأن الإرادة والاختيار لديه

هي أحاسيس ومشاعر بداخل الإنسان وليس لها مقابل في الوجود الخارجي. فأي إرادة ترتبط بمجموعة من الأسباب، فكما أن الإرادة حرة تختار أي اتجاه (الخير أوالشر)، فإنها لا تنفي أن هذا الاختيار يتم من خلال محرك أو دافع، وهذا المحرك هو الذي يحسم الاختيار الإنساني، وكذلك الإرادة فهي تظل إرادة في حد ذاتها وليس إجباراً، لأن الإنسان سيكون لديه حرية الاختيار بين هذا الأمر أو ذاك، ولكن المحرك الخارجي هو الذي يحركه كي يحسم الأمر تجاه واحد من الضدين ومن جانبه يأتي الخير، فالسببية تفتقد الإجبار، كما أن السببية هي التي ينتقل بها الفعل إلى طريق الإرادة، وهي كما لو كانت عملاً دون إرادة، وبالتالي يجوز العقاب عليها، لأن الإنسان لا يكون مجبراً في هذه الحال[١٠٤]".

فطالما أن الإنسان ستكون لديه الفرصة لاختيار أحد الاتجاهين، فبالتالي يحق عقابه أو إثابته على اختياره، وكذلك فقد أخرج "كرسكس" العناية من هذه العلاقة، وأصبحت العلاقة بين السببية وحرية الإرادة، وبالتالي انتفى عنصر الإجبار الذي تمثله العناية. وبناء على ذلك فلن يكون هناك أي تعارض بين العناية وحرية الإرادة، فقد اعتبر السببية أمراً خارجاً عن إطار حدود الإنسان ولا إجبار فيها أيضاً. وقد أتى كرسكس بعدة أدلة للدلالة على "حرية الإرادة الإنسانية" منها:

- لو كان الإنسان مجبراً على أفعاله، ولو كانت كل الأمور مقدرة من البداية، فلن يكون هناك أي معنى للمجهودات الشخصية التي يبذلها الإنسان لتحقيق كماله، أو لأي عمل يقوم به، ولن يكون في حاجة لأن ينأى بنفسه عن فعل الشر، ولأن كل شئ سيكون متوقعاً من البداية، فلن يكون هناك أي أثر لعمل الإنسان على ما سيحدث في المستقبل.
- لو كان الإنسان مجبراًً على أعماله وكل شئ مقدر فلا طائل ولا فائدة من وصايا التوراة، ولا يوجد ما يجبره على الالتزام بها.
- لو كان الإنسان مجبراً على أفعاله فلن يكون هناك مجال للثواب والعقاب، لأن الإنسان في هذه الحالة لن يكون مسئولاً عن أفعاله، لأن الثواب والعقاب لا يكون إلا على الأمور الاختيارية التي تنبع من إرادة الإنسان الحرة، وليس على الأمور التي يكون الإنسان مجبراً عليها. ولما كان الثواب والعقاب من عقائد التوراة، فمن الضروري أن يكون الإنسان حراً كي يستطيع الالتزام بهذه العقيدة[١٠٥].

ومن هنا فقد انتقل لمعالجة علاقة الحرية الإنسانية بالثواب والعقاب، وقد ربط معالجته لهذه القضية بتعريفه للعناية على أنها تعني الحب المتبادل بين الرب والإنسان، فيقول:"إن الرب هو الحب وهدف الإنسان وسعادته يكمن في إعادة الحب للإله والالتصاق به والتوحد معه، وهذا لن يحدث إلا من خلال الالتزام بالوصايا الإلهية من خلال فعل الخير، بمعيار السعادة والشوق واللهفة وإحساس السعادة الذي يشعر به الإله حينما يفعل الإنسان الخير، إن الشعور بالسعادة والسعي إلى النظر في

حقيقتها أمور ترتبط بالإرادة والاختيار، والذي يترتب عليهما أمر الثواب والعقاب"[١٠٦].

اذاً فأي عمل خير أو شر يأتي باشتراك الإرادة، يمكن أن تصاحبه السعادة والشوق والتضحية، وهذا يؤدي بدوره إلى الالتصاق بالإله أو الابتعاد عنه، وهو ما لا ينطبق على العمل الذي يحدث من خلال إجبار خارجي، فيقول: "إن اشتراك الإرادة مع الشعور بالسعادة هما وسيلة الاقتراب من الرب أو العكس، أي الشعور بالألم حين الابتعاد عنه، وبدون هذا الاشتراك لن يكون هناك مجال للشعور بالسعادة أو الألم... ومن هنا يتضح أن الثواب والعقاب لا يقعان بسبب الفعل في حد ذاته وإنما من الشعور المصاحب لهما، فالشعور غير ممكن بدون العنصر الإرادي وهو الذي يؤدي إلى الالتصاق بالرب ... وهو فقط الذي من شأنه أن يؤدي للابتعاد عنه... فالسعادة أو الألم يلزمهما إيجابية داخلية من شعور اليقظة والحنين للالتصاق بالرب أو حاشا لله الانفصال عنه إن نقص الشعور. وفقد هذا الشعور بالأعمال الطيبة أو الشريرة يؤدي إلى لا مبالاة بالنسبة للثواب أو العقاب، أي السعادة أو الألم للالتصاق بالرب أو الانفصال عنه... إن الثواب ليس إلا إلتصاقاً بالرب وهو السعادة الكبرى للسير قدماً في طريق الرب من خلال فعل يُفعل بحب وإرادة، والعقاب ليس إلا انفصالاً عن الرب، وهو أكبر ألم ممكن أن يلم بالإنسان، وهذا الانفصال لا يأتي من خلال الأعمال الشريرة فقط وإنما من الاستغراق فيها، ...إن هدف السعادة هو الخير والكمال وهذه السعادة تعمل على إيجاد أدوات ترشد الإنسان لفعل الخير، ومن هذه الأدوات الثواب والعقاب، فهي من الأسباب الدافعة لفعل الخير[١٠٧]".

ثم ينتقل إلى معالجة نقطة أخرى وهي علاقة العناية وحرية الإرادة بالخير والشر، وذلك في إطار تفسيره لمحتوى سفر أيوب والذي يدور حول تحقق العدل الإلهي من خلال مناقشته لقضية أن "الشرير يأتيه الخير، والصديق يأتيه الشر". فيرى "كرسكس" إن العناية لا تصل للإنسان الشرير، وبالتالي فكيف يأتيه الخير ويصل إليه؟، يقول "كرسكس" إن الخير المقدر على هذا الإنسان الشرير يأتيه من الأجرام السماوية، ويكون عقابه الوحيد هو سلب العناية منه، وفي الوقت نفسه فإن العناية لا تتدخل لمنع وصول هذا الخير إليه، ولكنها تتجاهله، لذا فلا عجب أن يصل الخير للشرير. أما الجزء الثاني من هذه القضية وهو وقوع الأذى أو الشر للصديق، فقد وضع له عدة تبريرات منها: "إن هذا الشر الذي وقع على الإنسان الخير هو في حقيقته خير قد حل عليه ليحميه من شر أكبر كان سيحل عليه من القوانين الطبيعية (السنن الكونية). أو أن هذا الشر قد أتاه في لحظة انفصل فيها عقله عن الرب (قارن ما ورد لدى موسى بن ميمون) _ مما أدى إلى توقف وصول العناية الإلهية له، ويُترك هذا الصديق فريسة لمصائب الطبيعة وكوارثها. أما الخير الذي يصل إلى الشرير، والشر الذي يحل بالصديق فليس لهما أي صلة بالعدل الإلهي، لأن العدل الإلهي لا يمنع وصول الخير العام. إن الشر يحل بالصديق الذي بدأ يتورط في أفعال

الشر حتى يمنعه من الاستمرار في هذه الأفعال، وهذا الشر لصالحه وهو في ظاهره شر ولكن باطنه خير"(١٠٨).

ومن النظر في المفردات السابقة التي استخدمها "كرسكس" مثل "الحب الإلهي"، و"السعادة"، و"الالتصاق"، نجد أن معظم هذه المصطلحات تدخل في إطار التصوف الذي عرفته اليهودية، حيث استخدمت هذه المصطلحات على نطاق واسع، ولكن لا يمكن القول أن "كرسكس" كان متصوفاً، وإنما كان فيلسوفاً في المقام الأول، وينعكس ذلك بوضوح من خلال كتاباته، وبالتالي فلا يمكننا أن نعزي استخدامه هذه المصطلحات إلى اتجاه صوفي نما لديه، وفي نفس الوقت لم نتمكن من التوصل إلى المصدر الذي استقى منه هذه المصطلحات، وباستثناء مصطلح "الوسائط" ـ وهي الكلمة التي استعارها من فيلون ـ للتعبير عن وسائل وصول العناية وتحققها، نجد أنه ابتعد عن استخدام المصطلحات الفلسفية وبخاصة ما يتصل منها بالفلسفة اليونانية، وإن ظهر تأثره بالفلسفة الإسلامية في استخدامه "للسببية"، وذلك في تحديد العلاقة بين الحرية والعناية الإلهية.

الخاتمة :

- على الرغم من أن مصطلح "العناية" " ההשגחה " لم يظهر في العهد القديم، إلا أن الباحثين قد ذهبوا إلى أن مضمون فكرة "العناية" كان بارزاً بوضوح فيه، ولكنهم اختلفوا في ماهية هذه العناية ونوعيتها، فمنهم من اعتقد في وجود عناية عامة تضم كل البشر، ومنهم من اعتقد أنه إلى جانب هذه العناية العامة هناك عناية خاصة اختص بها الرب بني إسرائيل.

- من وجهة نظرنا أنه بدأ يظهر في العهد القديم ملامح فكرة الجبر والاختيار، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن العناية في حد ذاتها ما هي إلا نوع من الجبر، في حين رأى آخرون أن عناية الرب تعتبر رد فعل للعمل الإنساني، وإلى جانب العناية والعمل الإنساني هناك أيضاً قوانين الطبيعة.

- لم يرد مصطلح "العناية" - أيضاً - في التلمود، ولكن معناه ظهر بشكل

ضمني، ومن هنا فقد قسمنا الاتجاهات الفكرية التي وردت عن هذا المصطلح في التلمود إلى اتجاهات ثلاثة.

الاتجاه الأول يؤمن بالعناية الإلهية وحرية الإرادة، أي الإيمان بالجبر والاختيار، ويسعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بينهما، حيث يرى أنهما يكملان بعضهما البعض، فالإنسان مسئول عن أفعاله والرب هو الرقيب والحسيب على أفعاله، وهناك رابط يربط بينهما وهو "السببية"، وهي من الأفكار الرئيسة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، وتقوم على أساس أن الفعل الإنساني (حرية الإرادة) ينتج عن سلسلة من الأسباب ترتبط بالعلة الأولى (العناية)، فكل شئ مقدر للإنسان يرتبط باختياره بالأسباب المؤدية لهذا الاختيار، ولكن عناية الرب هي التي تضع أسباب ومسببات أي عمل يختاره الإنسان بإرادته الحرة.

الاتجاه الثاني: الإيمان بقوانين الطبيعة (السنن الكونية) والحظ في تحديد مصير الإنسان، وهذا الاتجاه لا يؤمن بالقضاء والقدر، وإنما يعتقد أن كل ما يحدث للإنسان في هذا العالم حادث ويخضع للصدفة والعرض.

وترجع أصول هذه الفكرة إلى أرسطو الذي عرف الحظ لديه بالبخت، واعتبره قادراً على تحديد مصير الإنسان، ولكنه لم يعتبره أمراً منفصلاً عن العناية الإلهية، بل اعتبره أحد وسائل الرب في تحقيق عنايته، واعتبره أمراً إلهياً شريفاً ومن جملة الأسباب التي تفسر وقوع حدث ما للإنسان.

الاتجاه الثالث: يؤمن بالعناية الإلهية فقط، وينفي حرية الإرادة، ومعنى ذلك أن هذا الاتجاه يميل إلى القول بالجبر.

-ينص التلمود على وجود عناية عامة تضم كل الكائنات الحية، وتضم كافة البشر دون تمييز، ولم يميز إسرائيل بعناية خاصة لها على نحو ما ذهب الباحثون في قراءتهم للعهد القديم.

- يعتقد التلمود أنه لا تعارض بين العناية الإلهية وحرية الإرادة والثواب والعقاب، فكل هذه القضايا ترتبط ببعضها البعض.

- عولجت العلاقة بين العناية الإلهية وحرية الإرادة في الفلسفة اليهودية من زاويتين مختلفتين، فالاتجاه الأول هو الاتجاه القائل بحرية الإرادة الإنسانية، وعلى رأس هذا الاتجاه "سعديا جاؤن" مقتفياً في ذلك أثر المعتزلة وناقلاً لأفكارها بكل ما تضمنه من المفاهيم والأفكار والتعبيرات الإسلامية.

فقد ذهب سعديا إلى القول بحرية الإنسان التي وهبها الرب له من خلال "القدرة والإستطاعة"، وأتى بأدلة أربعة للدلالة على صحة هذا الرأي، وهي نفس الأدلة التي استند عليها المعتزلة.

- الاتجاه الثاني اعتقد في العناية الإلهية وحرية الإرادة، وقد سعى هذا الاتجاه إلى التوفيق بين هاتين القضيتين، وقد مثل هذا الاتجاه "يهودا اللاوى" – الذي عالج هذا الموضوع معتمداً على الفلسفة الإسلامية أحياناً، وعلى فلسفة أرسطو

أحياناً أخرى، و"موسي بن ميمون" الذي تبنى فلسفة أرسطو.

وقد ناقش هذا الاتجاه الموضوعات المتعلقة بالعناية مثل: مفهوم العناية، وأنواعها، وطرق وصولها، وعلاقتها بالثواب والعقاب، وحرية الإرادة.

ربط هذا الاتجاه العلم الإلهي بالعناية، وذهب إلى أنهما وجهان لعملة واحدة، وقد تأثر الفلاسفة اليهود بهذا الرأي عبر الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم "الفارابي" و"ابن سينا".

-اختلف اللاوي مع "ابن ميمون" في تحديد نوعية العلم الإلهي، هل هو جزئي أم كلي؟ فقد رأى اللاوي أن عناية الرب كلية، وقد تأثر في هذا برأي أرسطو، ورفض أن تكون معرفته جزئية لأن الجزئيات قابلة للتغيير، وبناء على ذلك ذهب اللاوي إلى أن عناية الرب عامة تشمل كل الكائنات الحية على نحو ما ورد في التلمود، وأن هذه العناية متساوية بين كل الأشخاص، في حين رأى "ابن ميمون" أن عناية الرب تقتصر على البشر فقط، وعلته في ذلك أن العناية ترتبط بالفيض الإلهى، والفيض الإلهي يتصل بالعقول، والإنسان هو الكائن الوحيد صاحب العقل، وبالتالي فالعناية تقتصر على الإنسان فقط.

وهذا أيضا هو سبب تفاوتها من شخص لآخر، لأن مقدار العناية يتوقف على مدى قدرة الإنسان على التواصل مع هذا العقل، فكلما زاد الاتصال به زادت العناية، وكلما قل قلت العناية، وقد ظهر هذا الاتجاه في التلمود متأثراً بأرسطو، وظهر لدى اللاوي متأثراً بالفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا والغزالي.

ـ حدد اللاوي أربع طرق لوصول العناية وهي: الإلهية والتي تكمن في القضاء والقدر، والطبيعية أي قوانين الطبيعة وهي تخضع للصدفة وتحدث عن طريق العرض، ومثلها الاتفاقية التي يدخل ضمنها الحظ أو البخت، وأخيراً الاختيار أي الإرادة الإنسانية التي ترتبط بدورها بالأسباب التي تردها للقدر الإلهي، ونلاحظ أن طرق وصول العناية التي حددها اللاوي تعبر عن الاتجاهات التي ظهرت في التلمود عن العناية.

- ربط اللاوي بين العناية الإلهية وحرية الإرادة، من خلال سلسلة من الأسباب تنتهي إلى العلة الأولى، فقد ذهب إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله وأن العناية الإلهية ليست هي السبب فيما يحدث له، ومن ثم فإن العناية وحرية الإرادة لا تتعارضان مع العدل الإلهي أي الثواب والعقاب، بينما ربط ابن ميمون بينهما من خلال العقل، وذهب إلى أن الرب لم يقض على الإنسان أن يكون صالحاً أو طالحاً وإنما منح الإنسان الحرية ليفعل ما يريده من خير أو شر، وعلى هذا الأساس يتحقق العدل الإلهي.

-ينتمي "حسيدآى كرسكس" إلى الاتجاه الثاني، إلا أنه انتهج منهجاً مختلفاً عن المناهج الفلسفية، فقد اعتمد على العقيدة اليهودية في معالجته لهذا الموضوع ثم لتوجهاته الفلسفية، فقد استمد مفاهيمه من الديانة اليهودية، محاولاً بذلك الاستغناء عن

فلسفة أرسطو ومصطلحاته، فقد ربط العناية بمقدار "الحب" المتبادل بين الإنسان والإله.

-وضع كرسكس أربع طرق تصل العناية من خلالها، وقد أطلق عليها الوسائط تأثراً بفيلون، وهي، الملائكة، والأنبياء، والقضاه، والأجرام السماوية أو الأبراج – فيما يشبه قوانين الطبيعة كما ورد في التلمود ـ وقد خصص هذا الوسيط الأخير لكل الشعوب عدا بني إسرائيل، وبالتالي يمكننا القول بأن "حسيدآى كرسكس" قد قصر العناية علي بني إسرائيل على اعتبار أن قوانين الطبيعة والبخت هي وسائط تعمل من تلقاء ذاتها.

-توصل "كرسكس" إلى أنه لا يوجد أي تعارض بين العناية الإلهية وحرية الإرادة على الإطلاق لأنه لا توجد علاقة بينهما من الأساس، فقد قصر العلاقة بين السببية وحرية الإرادة، وبالتالي انتفى عنصر الإجبار الذي تمثله العناية.

- دلل "كرسكس" على "حرية الإرادة الإنسانية" ومنها استنتج أن الإنسان يجب أن يكون خاضعاً لمبدأ الحساب متمثلاً في الثواب والعقاب، ومن هنا انطلق إلى دراسة علاقة الحرية بالثواب والعقاب .

-ذهب "كرسكس" إلى أن الثواب الحقيقي يكمن في الالتصاق بالرب الذي يصل إليه الإنسان من خلال "الحب الإلهي"، أما العقاب فيأتي بالانفصال عن الرب، وذلك كلما ابتعد الإنسان عنه، وبالتالي فإن الإنسان هو الذي يُقدر مصيره إما بالالتصاق أو الانفصال الذي يعتبر أكبر عقاب يمكن أن يصيب الإنسان.

-وأخيراً، وكما سبق وأن ذكرنا، يعتبر هذا الموضوع من الموضوعات الصعبة والشائكة، وربما يتضح ذلك بجلاء من التوجهات المختلفة والمتفرعة سواء في التلمود أو بين الفلاسفة اليهود، ويرجع ذلك إلى الطبيعة العقائدية للموضوع ذاته.

قائمة المصادر والمراجع

أ. المراجع العربية :-

1 -ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة، 1955.

2 -التفتازاني،أبو الوفا الغنيمي، دراسات في الفلسفة الإسلامية ،القاهرة، ط1، 1957.

3 -أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، القاهرة، ط4، 1980 .

4 -أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ط2 ، 1959.

5 -أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة،1974.

6 -أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، المكتبة العربية، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ج1، 1964.

7 -العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف، مصر، 1968 .

8 -العراقي، محمد عاطف، مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي ، مقال في كتاب "مشكلة الحرية"، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة،القاهرة، ط2، د.ت .

9 -العلي، خالد، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965 .

10 -الفيومي، سعديا جاءون، الأمانات والإعتقادات، ليدن، 1880 .

11 -الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، ج1، 1950

12 -بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت ، د.ت .

13 -دى يور ، ت.ج ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة عبد الهادى أبو ريدة ن ، ط 3 ن لجنة التأليف و الترجمة و النشر ،القاهرة، 1954 .

14 -شيخ الأرض ، تيسير ، المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، دار الأنوار ، بيروت ، لبنان، ط 1 ، 1967 .

15 -عفيفى ، زينب ، الفلسفة الطبيعية و الإلهية عند الفارابى ، دار الوفا للطباعة والنشر ، د.ت.

16 -عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة،القاهرة، 1982.

17 -عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الانجلو المصرية،القاهرة، 2010 .

18 -غنيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة ، سلسلة علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992 .

19 -كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر،القاهرة، د.ت .

20 -لطف، سامى نصر، الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، د.ت .

21 -مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج 2، دار المعارف،القاهرة، د.ت.

ب. المراجع العبرية

1. אורבך, אפרים א, חז"ל פרקי אמונות ו דעות , הוצאת ספרים ע"ש י"ל , מאגנס , האונבירסיטה העברית , ירושלים , הדפסה חמישית , תשמ"ג.
2. אורבך, שמחה בונס , עמודי המחשבה הישראלית , משנתו הפילויסופית של הרב חסידאי קרשקש , חלק שלישי ל, ההסתדרות הציונית העולמית , המחלקה לחנוך ו לתרבות תורניים בגולה , ירושלים , תשכ"א
3. בן מימון, משה , דלאלה אלחאירין , יוצא לאור ע"י ד"ר יהודה יונוביץ, דפוס עזריאל , ירושלים , 1929 .
4. בן מימון, משנה תורה , ספר מדע , הוצאת ראשונים בע"ם , תל אביב , ארץ ישראל , תש"ו .
5. האונבירסיטה הפתוחה , עולמם של חכמים לדמותם של חכמי ישראל בדורות התנאים , יחידה 11 , רב עקיבא , תל אביב , 1978 .
6. הלוי , יהודה , כתאב אלרד ו אלדליל פי אלדין אלדליל , הוציאו לאור דוד צבי בנעט , הוצאת ספרים ע"ש י"ל , מאגנס , האונבירסיטה העברית , תשל"ז .
7. סירט , קולט , הגפות פילוסופית בימי הביניים , בית הוצאה כתר , ירושלים בע"ם , 1975 .
8. פלוסר , ד , דת ישראל בתקופת בית שני , מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל , החברה להוצאת ההיסטוריה של עם ישראל בע"ם , מסת"ב .
9. קויפמן , חזקיאל , תולדות האמונה הישראלית , הוצאת מוסד ביאליק , על ידי דבירות , כרך שני , ספר שני , תל אביב , תש"ה .
10. קרשקש , חסדאי אברהם , ספר אור ה 1859 , WIEN, .
11. תלמוד , הוצאת תורה מציון, ירושלים , תשכ"ח.

الهوامش

1. لم يناقش أرسطو موضوع العناية لسببين: أولاً: إن هذه القضية ذات طابع لاهوتي بحت، وقد حرص في فلسفته أن ينأى بالله عن العالم، بل إنه يكاد أن يعزل الله عن العالم.
مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، دار المعارف ، د.ت، ص148.
ثانياً: لأن فلسفته في الإنسان انحصرت في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان. انظر:
كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار المعارف، مصر، د.ت ، ص53.
ولكنه ناقش أموراً أخرى ترتبط بموضوع العناية مثل العلم الإلهي، الكليات والجزئيات، العلل أو السببية.
إلا إن الرواقيين قد أولوا أهمية كبرى لهذا الموضوع. راجع في هذا الصدد ، : أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط2، 1959، ص 170-199.
2. تجدر الإشارة إلى أن مفهوم العناية الإلهية لم يظهر بشكل واضح في العهد القديم أو التلمود، وإنما ظهر بشكل ضمني من خلال فقرات معينة دلت على معناه العام (القضاء والقدر) ولذا فإن دراستنا في هذا المحور ستعتمد على فقرات من كتب الشريعة تشير إلى المعنى العام لمفهوم العناية أو فقرات فسرها الباحثون على أنها تشير للعناية.
3. تجدر الإشارة إلى إن قضية العناية الإلهية (الجبر والإختيار) كانت من ضمن الموضوعات التي اختلفت الفرق اليهودية حولها إبان فترة الهيكل الثانى، حيث اتخذ الفريسيون منهجاً وسطاً فآمنوا بالعناية الإلهية، وذهبوا إلى أن هناك أموراً معينة تتعلق بالعناية، وأموراً أخرى لا تتعلق بها مثل الخير والشر الذي يرتبط فعلهما بالإنسان (نسب الفريسيون كل شئ للعناية عدا فعل الخير والشر) وعلى الرغم من ذلك فقد رأى الفريسيون إن العناية الإلهية تتدخل في فعل الخير والشر وحسم الأمر تجاه أي منهما يكون من خلال تدخل الرب وقدرة الإنسان على التحكم في غريزته، واعتقدوا أن الإنسان يستطيع أن يغير من مجريات الأمور بمقدار معين، أما الإسييم فقد قالوا بالجبر وذهبوا إلى إن كل أمور العالم وكل عمل الإنسان قُدرا من ذي قبل وفقاً للعناية الإلهية وإن الإنسان لا يمتلك الإرادة لفعل أي شئ واختصروا عقيدتهم في هذا الشأن في المقولة التالية: "لقد قُدر الحاضر والمستقبل وفقاً للعلم الإلهي، وقد أعد لكل المخلوقات أفعالها وهي تقوم بتنفيذ هذه الأفعال وفقاً لعلم الرب الذي لا يتغير" ـ مخالفين في ذلك الفريسيين ـ أما الصدوقيين فقد كفروا بالجبر وعناية الرب بمخلوقاته وادعوا إن الإنسان هو المسئول عن كل أفعاله، وذهبوا إلى القول إنه لو كانت هناك عناية إلهية لكان الرب مصدراً للشر، وعلى حد إعتقادهم إن الرب لم يخلق الشر، كما إن كفرهم بالبعث يدعوننا أن نستنتج أن الإنسان هو صاحب القرار في هذا العالم .
פלוסר, ד, דת ישראל בתקופת בית שני , מאמר בספר הסטוריה של עם ישראל , החברה להוצאת ההיסטוריה של עם ישראל בע"מ , מסת" ב . וכדלك انظר: אורבך, אפרים א, חז"ל פרקי אמונות ו דעות , הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס , האונבריסטה העברית , ירושלים ,תשמ"ג , הדפסה חמישית , עמ, 227 .
4. אורבך, שמחה בונס , עמודי המחשבה הישראלית , חלק שלישי , משנתו הפילוסופית של חסידאי קרשקש , ההסתדרות הציונית העולמית , ירושלים , תשכ"א , 221.
5. מזמיר 33: 14 .
6. קויפמן, חזקיאל, תולדות האמונה הישראלית , הוצאת מוסד ביאליק , כרך שני , ספר שני , תל אביב, 438- 441 , אנציקלופידיה עברית , כרך 15 , חברה להוצאת אינציקלופידיה בע"מ , ירושלים, תשכ"ט, עמ, 476-475.

7. أرميا 19:32
8. אורבך, שמחה, עמ, 222.
9. تكوين 9 : 26-27
10. تكوين 10: 8-10
11. تكوين 11: 1- 8
12. تكوين 18: 16-19; קויפמן, עמ, 436.
13. تثنية 11: 12
14. ملوك أول 9 : 3
15. مزامير 121: 4
16. אורבך, אפרים , עמ, 228.
17. אורבך, שמחה, עמ,222.

يناقض "أورباخ" نفسه في موضع آخر، حيث يرى إن التاريخ الإنساني يتألف من عناصر ثلاثة هي: حرية الإرادة، القوانين الطبيعية، العناية الإلهية، إلا أن للعناية صلاحيات عليا فيما يتعلق بتحديد نهاية المسار التاريخي ويدعم رأيه ذلك بالإستشهاد بفقرة الأمثال (19: 21) التالية: "في قلب الإنسان أفكار كثيرة لكن مشورة الرب تثبت".

81. אנציקלופידיה , עמ, 475- 476 .

راجع في ذلك مزامير 104- 4 "الصانع ملائكته رياحاً وخدامه ناراً ملتهبه"،عاموس 3: 7 "إن السيد الرب لا يصنع أمراً إلا وهو يعلن سره لعبيده الأنبياء"، مزامير 103: 20 – 22 "باركوا الرب يا ملائكته المقتدرين قوة الفاعلين أمره عند سماع صوت كلامه".

19. يستشهد "أورباخ" بأدلة من العهد القديم ليؤكد على أثر "قوانين الطبيعة" في تقدير مصير الإنسان ،راجع : أرميا 5: 22 "...أنا الذي وضعت الرمل تخوماً للبحر فريضة أبدية لا يتعداها فتتلاطم ولا تستطيع وتعج أمواجه ولا تتجاوزها"، تكوين 8: 22 "مدة كل أيام الأرض زرع وحصاد وبرد وحر وصيف وشتاء ونهار وليل ولا تزال".

انظر:אורבך, שמחה, עמ, 222.

ومع ذلك فالفقرة الأولى التي يستشهد "أورباخ" بها تؤكد أن الرب هو المتحكم والمسيطر على قوانين الطبيعة.

20. גמרא, שבת 129א, انظر: הרב שמואל אריאל, האם כל אירוע מכוון השמים ? בירור בסוגיות ההשגחה .
21. שבת 104א, אורבך , עמ, 227
22. האונבירסיטה הפתוחה, עולמם של החכמים לדמותם של חכמי ישראל בדורות התנאים, יחידה 11, רב עקיבא, תל אביב , 1978, עמ, 2, אורבך, עמ, 228 .
32. ברכות 33 ב .

يرى "راشي" إن تفسير هذه الفقرة يعني إن كل أحوال الإنسان، مثل كونه طويلاً أو قصيراً، غنياً أو فقيراً وكذلك أحداث حياته كلها، بأمرالرب، ولكن كونه خيراً أو شريراً ليس بأمر الرب ولا في يده وإنما في يد الإنسان، فقد أعطاه طريق الخير والشر، وعلى الإنسان أن يختار بينهما. انظر: שם, עמ, 66 .

24. אורבך, עמ, 232 .
25. שם, עמ, 239 .

26. אורבך, עמ, 228, 242 .
27. تعتبر السببية أو العلية من ضمن الوسائل التي اعتمد عليها الفلاسفة المسلمون واليهود في التوفيق بين العناية الإلهية والإرادة الإنسانية ـ وذلك بتأثير أرسطو ـ.
28. נדה 70 ב .
29. אורבך, אפרים , עמ, 237 .
30. שבת 32 א .
31. אורבך, אפרים , עמ, 238.
32. عثمان، الفلسفة الرواقية ،ص 170-171 .
33. עבודה זרה 54 ב .
34. בבא בתרא 144 ב .
35. מועד קטן 28 א .

للمزيد راجع :" האם כל ארוע מכוון משמים ".

36. أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة اسحق بن حنين، المكتبة العربية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ج1 ، مقالة 2، ص 111- 112- 131 .
37. חולין 7 ב .
38. ברכות 60 ב .
39. סוטה 2 א , מועד קטן **18ב** .
40. אורבך, עמ, 243.
41. ناقش الفلاسفة اليهود أنواع العناية بكافة صورها وأشكالها. راجع ص27-28 من الدراسة.
42. האם כל ארוע מיכוון משמים .
43. בבא בתרא, 16ב .
44. שבת 107 ב ; راجع : האינצקלופידיה העברית , עמ, 478.
45. אורבך, עמ, 234; وردت هذه الفقرة في مسيخت חגיגה 15א .
46. אורבך, עמ, 234.
47. בא בתרא 16 א .
48. יומא 38 ב, עבודה זרה 55 א , מנחות 29 ב.
49. אורבך,עמ 250- 252 .
50. تجدر الإشارة إلى إن الفرق الإسلامية (المتكلمون) قد اسهبت في معالجة موضوع "العناية الإلهية"، بما يحتويه من قضايا مختلفة ومتعددة مثل القضاء والقدر أو الجبر في مقابل الاختيار أوحرية الإرادة.

وقد تضاربت آراء هذه الفرق وانقسمت إزاء هذه القضايا نظراً لأن القرآن الكريم -وهو المرجع الرئيس لهذه الفرق- وردت فيه آيات كثيرة تدل على أن كل شئ بقدر، وأن الإنسان مجبر على أفعاله (انظر على سبيل المثال سورة الحديد آية 22"مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ " وكذلك: النحل 36، السجدة 13)، وآيات أخرى تدل على أن الإنسان ليس مجبوراً على أفعاله وإنما يكتسبها من جراء أعماله، (انظر على سبيل المثال سورة الشورى آية 30 "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ")، فهذه الآيات بالاضافة إلى وجهات النظر العقلية قد أدت عند كل فريق من هذه الفرق إلى الخلاف والجدل. راجع: العراقي، محمد عاطف، مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، مقال في كتاب دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص، 190- 191.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الفرق _ على عكس الفلاسفة _ مالت إلى تأييد جانب واحد دون الآخر، فالجبرية أو الجهمية، نسبة إلى جهم بن صفوان، كانت أول من قالت بالجبر، فالإنسان لا قدرة له ولا اختيار، وأن الله هو الذي قدر عليه أفعاله. انظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، ط4، 1980، ص 258- 260 ؛ العلي، خالد، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة الإرشاد، بغداد ،1965 ، ص 114-115 .
وينتمي إلى هذا الإتجاه الأشاعرة الذين رأوا أن إرادة الله تعم كل الوجود وتشمله، وأن الأفعال الإنسانية كلها من خلق الله، أما الإنسان فإنه يكتسب ما يفعله. انظر: عون، فيصل بدير، علم الكلام ومدارسه، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة، 2010 م ، ص 314 و317- 319.
وعلى خلاف "الجبرية" كانت فرقة " القدرية" التي تبنت الاتجاه القائل بحرية الإرادة (على الرغم من أن هذا الاسم أي "القدرية" يبدو من معناه أنه يشير إلى المؤمنين بالقدر والجبر، إلا أنه أُستخدم بالمعنى المضاد أي المنكرين للقدر والجبر)، وقد رأت أن للإنسان قدرة على فعل الخير والشر وأنه خالق أفعاله .
انظر: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت، ص 198.
وتنتمي المعتزلة إلى هذا الاتجاه، أما أهل السنة والجماعة فقد تلمسوا منهجاً وسطاً بين الجبر والإختيار. فقد ذهبوا إلى "أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، ومع ذلك فهم يرون أن للعبد استطاعة، فالعبد من وجهة نظرهم مخير مستطيع". راجع: أبو الوفا، الغنيمي التفتازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ط1 ، 1957، ص 76- 78.
ومعظم الفلاسفة المسلمين واليهود يتخذون هذا المنهج الوسط ـ كما سيتضح لنا من خلال هذه الدراسة.

51. وقع اختيارنا على هؤلاء الفلاسفة، لأنهم خير من يمثل هذه الاتجاهات التي عالجت البحث موضوع الدراسة، حيث إن كلاً منهم قد تناول هذا الموضوع من كافة الجوانب، وقد انتمي من أتى بعدهم من الفلاسفة لاتجاه من هذه الاتجاهات، وتبناه.
52. تمثل مشكلة الحرية مبحثاً أساسياً من مباحث المعتزلة، وهي متفرعة عن أصل من أصولهم الخمسة، ونعني به "العدل" انظر: العراقى ، ص 191.
35. وُلد "كرسكس" في عام 1340م في مدينة برشلونة وتوفي في عام 1410م، وهو يعتبر آخر الفلاسفة اليهود العظام في الأندلس، وقد تعلم الشريعة والفلسفة، إلا أن ميوله كانت تتجه للشريعة، ويعتبره الباحثون أنه هو الذي طهر اليهودية من الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو، وتابعه "ابن ميمون" كما أطلق عليه "كرسكس". وقد انتقد نظريات أرسطو وخاصة نظرياته في الطبيعة والمكان والزمان والحركة والمادة واللانهائي، وذلك من خلال أهم مؤلفاته وهو كتابه الذي عرف ب "نور الرب" أو "نور الوصية" " אור ה"، وقد سعى من خلال هذا الكتاب إلى العودة إلى الحياة الدينية اليهودية الصرفة، سواء في مصطلح "الإله" الذي عاد ثانية ليكون "إله الرحمة" بدلاً من "العقل الفعال"، و"الالتصاق" " הדבקות " بالإله بدلاً من "العلم الإلهي" "הידיעה האלוהית" .
ويتألف هذا الكتاب من أربع مقالات، وقد ناقش موضوع العناية الإلهية، وما يتعلق بها من قضايا أخرى (مثل العلم الإلهي، والإرادة، والثواب والعقاب، والخيروالشر). في المقال الثاني من هذا الكتاب وقد أطلق عليه " פינות תורה" أي "أركان التوراة"، وقد قسم هذا المقال إلى ستة أركان ناقش في الركن الأول الذي يحتوي على خمسة فصول "العلم الإلهي" وناقش في الركن الثاني الذي يحتوي على ستة فصول "العناية الإلهية"، وفي الركن الثالث الذي قسمه إلى فصلين ناقش "القدرة

الإلهية"، أما الركن الرابع فقد ناقش فيه "النبوة"، والركن الخامس ويقع في ست فصول ناقش "حرية الإرادة"، أما الركن السادس والأخير والذي قسمه إلى ستة فصول فقد ناقش فيه الخير والشر وجزاء الإنسان من ثواب أوعقاب. راجع: אורבך, שמחה, עמ, 17- 23 .

54. سعديا جاءون، ص 150 – 152.

يعبر رأي سعديا جاؤن في هذا الصدد عن الآية القرانية الكريمة :" لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" . سورة البقرة الآية 286 .

ومما لا شك فيه إن سعديا جاؤن قد اقتبس رأي المعتزلة وعبر عنه بهذه التعبيرات القرآنية التي استخدمها المعتزلة.

55. غنيم، سميح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، سلسلة علم الكلام، بيروت، ط1،1992، ص 68- 74.

اعتقدت المدرسة الماتريدية، التي كانت تمثل أهل السنة والجماعة في عصرها، أن الله خلق للإنسان "قدرة واستطاعة" يمكناه من الاختيار الحر، وعلى أن يكتسب ما يريده. فقد رأوا "أن أفعال الإنسان الاختيارية تقع بقدرة واستطاعة يخلقها الله عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب، فحينما يقصد الإنسان فعل من الأفعال مع توافر أسبابه وآلاته يخلق الله قدرة هذا الفعل، وعلى سبيل المثال فحينما يقصد الإنسان فعل الشر يخلق الله له قدرة على فعل الشر". راجع :عون، علم الكلام ومدارسه، ص331 و 373-377 .

واتفقت الإثنا عشرية الشيعية مع المعتزلة في القول بأن الإنسان هو "خالق أفعاله"، ولكنها فضلت استخدام مصطلح "إحداث" بدلاً من "الخلق"، فقالت "إن الإنسان محدث أفعاله لا خالقاً لها، "لأن الخلق من صفات الذات الإلهية فقط" . للمزيد ، انظر المرجع السابق ، ص148 .

56. العراقي، ص 192.

وتجدر الإشارة أن الإيمان "بالقدرة والإستطاعة والتكليف" كانت من الأمور الأخرى التي اتفقت فيها الإثنا عشرية مع المعتزلة، فقد رأت الإثنا عشرية "أن الإنسان قادر على أفعاله، وإن "القدرة" ضرورية لأن الله لا يكلف العباد ما لا طاقة لهم به، لأن تكليفه ما لا يطاق يدخل في دائرة القبح و الله منزه عن فعل القبح" .

راجع : عون، ص، 150 .

57. العراقي، ص، 192 .

58. سعديا جاءون، ص 152 .

59. عون، ص،251 .

60. سعديا جاءون، ص 152-153 .

61. السابق، ص 153.

62. عون، علم الكلام ومدارسه، ص،252؛ لطف ، سامي نصر، الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، د.ت ، ص 380.

63. הלוי, יהודה , כתאב אלרד ו אלדליל פי אלדין אלדליל, תאליף ר יהודה הלוי , הוצאיו לאור דוד צבי בנעט , הוצאת ספרים ע"ש , האונברסיטה העברית, מאגנס , תשל"ז , מאמר ה , עמ, 219-217.

64. סירט, קולט, הגות פילוסופית בימי הבינים , בית הוצאה כתר , ירושלים בע"מ, 1975, עמ, 247.

65. شيخ الأرض، تيسير، المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار ، بيروت، ج1، 1967، ص 432.

66. استخدم "اللاوي" و"ابن ميمون" هذه الكلمة في نفس الغرض حيث اعتبرا العناية بمثابة فيض إلهي .انظر ص 27 -28من الدراسة.
67. استخدم اللاوي نفس اللفظة "التدبير" في تعريف العناية انظر ص 26من الدراسة.
68. عفيفي، زينب، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ص 296 .
69. أمين، ص 193.
70. السابق، ص ، 196.
71. تجدر الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين، ومن تبعهم من الفلاسفة اليهود قد اختلفوا في تحديد نوعية العناية الإلهية، هل هي عناية كلية أم جزئية ؟ فذهب الفارابي إلى أن العلم الإلهي جزئي وكلي، وهو نفسه رأي ابن سينا، في حين ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، ولا يعلم الجزئيات لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، وإذا تغير المعلوم تغير العلم، وهذا الرأي يرجع في أصله إلى أرسطو. وقد اتبع الفلاسفة اليهود هذا الرأي وأخذوا به .
انظر: دي بور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ط 3 ، لجنة التأليف و الترجمة والنشر، القاهرة، 1954، هامش ص 266 .
72. הלוי, מאמר א , א .
73. بدوي، عبد الرحمن، أرسطو، ج2، دار القلم ، بيروت ، 1980 ، ص 125-126.
47. הלוי, מאמר ה , כ , עמ, 223 .
يتفق رأي "لاوي بن جرشون" مع رأي "اللاوي" حيث قال "ابن جرشون" بالعناية العامة لكل المخلوقات التي خلقها الرب، لأنه أعطاها وسائط وأدوات تدافع بها عن وجودها في الحياة فيقول: "قلنا إن العقل الفعال (الرب) يعتني بالموجودات سواء بأن يصنع لها أدوات جسمانية أو قوى نفسية تحافظ بها على وجودها الشخصي وتبعد عنها الأذى، فالنحلة تصنع العسل الذي تأكل منه حينما تفتقد للطعام بدون أن يكون لها عقل عملي ترتب به هذه الأعمال"
انظر : סירט, עמ, 368 .
75. هناك اعتقاد في الفلسفة الإسلامية واليهودية أن الشر موجود تحت فلك القمر- أي على الأرض فقط - ولذا ذهب ابن ميمون إلى القول بإن عناية الرب تكون تحت سطح القمر فقط، لأن العوالم غير الأرضية لا تحتاج عناية الرب، لأن الخير هو السائد فيها.
قارن ما ورد لدى ابن سينا في هذا الصدد: "إن الشر موجود فيما تحت فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر عالم صغير إذا قسناه بباقي الوجود. إذاً فحتى الشر ضئيل جداً بالنسبة للخير الذي يعم سائر الموجودات" انظر: شيخ الأرض، ص 227-230.
وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو هو صاحب هذا الرأي، فقد ذهب إلى أن عناية الرب تنتهي عند كوكب القمر، كما أشار "ابن ميمون" إلى رأي أرسطو السابق في مؤلفه "دلالة الحائرين" قائلاً: "... وقد نص الإسكندر وقال إن رأي أرسطو أن عناية الرب انتهت عند فلك القمر" انظر : בן מימון , דלאלה אלחאריין פצל יז , עמ, 335 .و كذلك انظر ص 27 من الدراسة.
67. أتى "ابن ميمون" بأدلة من العهد القديم للدلالة على أن عناية الرب مقتصرة على الإنسان فقط، مثل فقرة أيوب 34: 21 "لأن عينه على طرق الإنسان وهو يرى كل خطواته "، وكذلك مزامير 33: 15 ، إرميا 32 : 19 انظر : בן מימון, דלאלה אלחאריין, חלק ג ,פרק י.
77. على الرغم من أن ابن ميمون قد قصر العناية على الجنس البشري فقط، ورأى أنه لا عناية للحيوانات، واستشهد على ذلك بأن الرب قد أمر بذبح الحيوانات، واستخدامها في سائر الأمور الحياتية.إلا أنه ناقض نفسه حيث اضطر للقول بالعناية للحيوانات وأطلق عليها "عناية نوعية"

"השגחה מינית " وهي_من وجهة نظره _ المسئولة عن توفير الطعام للكائنات الحية. انظرعلى سبيل المثال، مزامير 147 : 9 "المعطي للبهائم طعامها لفراخ الغربان التي تصرخ ..."، مزامير 14: 15 "أعين الكل إياك تترجى وأنت تعطيهم طعامهم في حينه". وهذه الآراء كلها ترجع لأرسطو مثلما ينص "ابن ميمون" على ذلك، كما أشار" ابن ميمون" إلى أن التوصية بعدم إيلام الحيوان أثناء الذبح لا تعتبر عناية، وإنما هدفها أن يكون الإنسان رحيماً بالحيوان، وألا يتعامل معه بوحشية .انظر:שם, פרק יז, עמ, 342-341 .

78. שם, עמ, 340 -342 .
79. שם, פצל יח, עמ, 343 , وقد أتى "ابن ميمون" بأدلة من المقرا تدل على تفاوت العناية من شخص لآخر مستشهداً بقول الرب لإبراهيم عليه السلام "لا تخف يا أبرام أنا ترس لك" تكوين 15: 1، في حين أنه قال لإسحق " فأكون معك وأباركك" تكوين 26 : 3؛ وقال ليعقوب "وها أنا معك وأحفظك فيما تذهب" تكوين 28: 15 انظر: שם, עמ, 344 راجع أيضاً: סירט, עמ, 369 . .
80. הלוי , מאמר כ , עמ, 220.
81. שם , עמ, 218-219.
82. راجع ص، 12- 14 من الدراسة .
83. أرسطو، ص 111-140؛ بدوي، ص 137 .
ويفسر أرسطو سبب عدم رد "القوانين الطبيعية والإتفاقية " لجملة الأسباب على غرار "الإلهية والاختيارية" فيقول: "إن الاتفاق هو الحدوث بالعرض لوقائع كان يمكن أن تكون غايات لو أنها كانت صادرة عن جوهر الشئ وطبيعته الحقيقية" .فكل ما يحدث من الحوادث الصادرة عن إلتقاء الأجسام دون قصد، وحينما تكون هذه النتائج الحادثة ليست صادرة عن طبيعة الشئ المتحرك ، يعتبر صادراً عن الاتفاق لا عن العلة".
راجع : بدوي، ص 138 .
84. استخدم الفلاسفة اليهود مصطلح "القوانين الطبيعية " تأثراً بأرسطو، في حين استخدم الفلاسفة المسلمون مصطلح "السنن الكونية"، وهو ما يتفق مع هويتهم الإسلامية .
85. ابن سينا، رسالة في القضاء والقدر، القاهرة، 1917، ص 55 .
86. عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية في المشرق، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1982، ص، 450.
87. راجع، ص 13 من الدراسة .
88. הלוי, מאמר ה , כ עמ, 219 .
89. שם, עמ, 219 .
09. בן מימון, משה, משנה תורה , ספר מדע , הוצאת ראשונים בע"ם, תל אביב , ארץ ישראל , תש"ו , הלכות תשובה , פ" ה , עמ, רלד .
وفي موضع آخر في دلالة الحائرين قال "ابن ميمون": "إن الجنس البشري يخضع للعناية الكلية الذي هو جزء من الوجود الطبيعي فيها، ويخضع لها أيضاً كل إنسان كجزء لأنه جزء من سلوك العالم الطبيعي، إلا أن قوانين هذه الطبيعة وبإرادة الخالق ظهرت إرادة الإنسان ومن هذه الناحية فقد منح "الإرادة والحرية".
انظر : בן מימון, דלאלה אלחארין, ג,פצל יז, עמ , 341.
91. ابن سينا، القضاء والقدر، ص 43- 44.
92. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، ج1، 1950 ، ص 172-175 .

قارن ما ورد لدى "اللاوي وابن سينا والكندي" بما ورد في الفلسفة الأبيقورية في القول التالي: "إن أفعال الناس وإن كانت واقعة تحت حكم القدر إلا أنها حاصلة عن الاختيار، والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل" ولذا فقد فرق هؤلاء الفلاسفة بين نوعين من العلل، العلل الأصلية أو الكاملة وهي إرادة الإنسان الحرة، والعلة المساعدة وهي الظروف المحيطة أو الكلية "السنن الكلية"، والقدر ليس هو السبب أو العلة الأصلية فيما يحدث للإنسان" راجع: أمين، ص172 .

سنجد أن الفلاسفة المسلمين، والفلاسفة اليهود ويمثلهم في ذلك اللاوي، لم يخرجوا اختيار الإنسان عن قضاء الله وقدره، وهذا بالطبع نابع من عقيدتهم الدينية وذلك على خلاف الفلاسفة اليونان.

93. عفيفي، ص ،130؛ مدكور، ص145.

يمكننا أن نستنتج من هذه الفقرة أن "الفارابي" يقول باختيار الإنسان على الرغم من أن هذا الاختيار قد قُدر له من ذي قبل.

94. הלוי, מאמר ה, כ , עמ, 219 .

59. وقد حاول "ابن رشد" أن يخرج من هذا التناقض بحل وسط، فذهب إلى القول "بأن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره، وقدر يمكنه من فعل الشئ وضده، فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته ولكن هذه القدرة والإرادة ليستا طليقتين بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية، ومقيدتان بنظام الكون وسننه وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده وهو ما يسمى بالقضاء والقدر".

انظر: إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، ط 2 ،القاهرة، 1995، ص، 224- 228؛ العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، 1968 ، ص ، 200-202 .

96. בן מימון, דלאלה אלחארין, פצל יז , עמ, 340 .

97. שם, פצל יח, עמ, 344 .

98. בן מימון, משנה תורה, עמ, רלא- רלב .

99. שם, עמ, רלד .

100. בן מימון, דלאלה אלחארין, פצל יז, עמ, 339 .

101. קרשרש, עמ, נג ב, נד א .

102. שם, עמ, לד א – ב .

تجدر الإشارة إلى أن فيلون قد سبق أن أشار إلى فكرة الوسائط التي تحقق القدرة الإلهية، ففي نطاق حديثه عن صفة القدرة التي يعتبرها قدرة عليا يتم من خلالها حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجري في الكون من أحداث، فقد رأى أن ذلك لا يتم مباشرة بأن تصل هذه القدرة إلى العالم أو المخلوقات، وإنما يتم من خلال أربع وسائط هي: مثال الصور الأفلاطونية، القوى الطبيعية، الملائكة، الجن.

تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة وتعليق محمد يحيى فرج، دار الثقافة الجامعية ، د.ت ، ص،270.

قارن مسميات هذه الوسائط بنظيرتها لدى "كرسكس" .

103. קרשקש, עמ, לה א , לח ב , אורבך , שמחה , עמ, 227- 239 .

104. קרשרש, עמ, מט א –ב .

105. שם, עמ, מח א -ב .

106. שם, עמ, נ א-ב

107. שם, עמ, לו א , נה א

108. שם, עמ, לז ב , לח