



جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي

معهد العلوم الإسلامية

قسم الشريعة



كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

شعبة العلوم الإسلامية

تخصص: عقيدة ومقارنة أديان

مذكرة مكملة لنيل شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية

نظرية القدر وتأويلها عند موسى بن ميمون
- من خلال دلالة الحائرين -

الأستاذ المشرف:

- عماره نصيرة

إعداد الطالبان:

- خديجة صحراوي
- رحمة غضبان

السنة الجامعية: 1440 - 1441هـ / 2019 - 2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

* قبل أن نشكر المخلوق نشكر الخالق , فالحمد لله حمداً
كثيراً ثم

* نتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذنا ومشرفنا صاحب العلم
الوفير الأستاذ "نصيرة عماره " على ما قدمه لنا من عون و
توجيهات وتوصيات سهل الله طريقه إلى الجنة , وزاده من فضله
وبارك الله له في علمه وعمله

* كما نتقدم أيضا بالشكر إلى كل أستاذ رافقنا في مسيرتنا
الدراسية

* إلى كل طلبة العلوم الإسلامية عامة وطلبة العقيدة ومقارنة أديان
خاصة

إهداء

إلى والدينا الحبيبين اللذان أنارا لنا طريق الحياة وانتظرا يوم نجاحنا هذا , إلى
إخوتنا وأخواتنا الأحبة الذين كانوا لنا نعم العون والسند , إلى صديقتنا ورفيقة
دربنا الداعمة لنا , إلى جميع أهلنا و أقاربنا حفظهم الله ورعاهم , إلى الباحثين
على الحق و الإيمان جميعا نهندي لكم هذا الجهد المتواضع .

الملخص

ملخص الدراسة باللغة العربية

كانت ولا زالت مسألة القضاء والقدر تمثل تساؤلاً للإنسان على امتداد التاريخ البشري، فمسألة القضاء والقدر ليست مسألة تأملية بحثية بل واقعا معاشا ومشكلته تتعلق بالفعل والسلوك الإنساني، فنرى أن الإنسان غير متقبلا لقضائه وقدره حتى وإن كان خيرا فما بالك إن كان شرا فهو يريد الأفضل دائما وهذه طبيعة النفس البشرية، فنأخذ نظرية واحداً من أهم علماء اليهود على مدى التاريخ وهو " موسى بن ميمون الأندلسي " صاحب " دلالة الحائرين " الذي من خلال كتابه سنين نظريته، و الذي أعاد صياغة الفكر الديني اليهودي على أسس كلامية وفلسفية متأثرة بالاتجاهات الكلامية والفلسفية الإسلامية أمثال " ابن رشد " و "أبي حامد الغزالي " وغيرهما. تأثر " موسى بن ميمون " بالديانة الإسلام والمسلمين جعله يأخذ هذه المسألة التي تعد ركنا من أركان الإيمان ووضع مثلها كذلك لأركان الإيمان اليهودي الثلاثة عشر الذي لا يوجد لها كتاب مخصص لبيانها وتفصيلها.

نظرة " موسى بن ميمون " للقضاء والقدر هي نفس نظرة المشرعين اليهود بالإضافة إلى نظرة جزئية من نظرة " أرسطو " لهذا الموضوع. فهو ينسب الخير إلى الله فكلما هو من عند الله هو خير محض، وأن كل الشرور إعدام حيث قسم الشرور إلى ثلاث: شر طبيعي، شر إنساني متعدي، شر ذاتي من نفسه، حيث أن كل الشرور التي تصيب الإنسان هي ما أفتعلها بذاته جراء أغراضه و شهواته فكلها تأتي من جهله وعدم علمه بالله تعالى، فإذا أطاع الله تعالى يصل إلى أعلى درجات الكمال الإنساني وهيا بالعبادة والصلاة وأتباع أوامر الله والابتعاد على نواهيه. وما يقره " موسى بن ميمون " من خلال تفسيره للكتاب المقدس أن أفعال الله مقدره وذات مشيئة وأن كلما يصيب الإنسان له غرض وسبب ونحن نجعله بالإضافة أن الله ترك لنا الحرية في اختيار أفعالنا فهو عالم بكل شيء ومسير لهذا الكون و أفعالنا و أعمالنا فهي من اختيارنا وإرادتنا بأنفسنا إلا أنه على الإنسان أن يكون مؤمنا متقبلا لما يصيبه فأحيانا ما نمر به يكون امتحانا لصبرنا وقوة إيماننا بالله تعالى.

الكلمات المفتاحية :

القضاء, القدر, الإرادة, العناية الإلهية, الشر, الخير, الحرية, التخيير, التسيير, الأفعال, الشريعة اليهودية

Summarize the study in english

The issue of judiciary and destiny was and still is a question for man throughout human history, for the issue of judiciary and destiny is not a contemplative and research issue but rather a reality of pension and its problem is related to the actual and human behavior, so we see that the human being is unacceptable to his judiciary and his destiny even if it is good then what if it is evil then he always wants the best This is the nature of the human psyche, so we take the theory of one of the most important Jewish scholars throughout history, which is "Musa bin Maimon Al-Andalusi", the owner of "The Significance of the Confused" through which his book will show his theory through him, who reformulated Jewish religious thought on verbal and philosophical foundations influenced by verbal and philosophical trends Islamic examples such as "Ibn Rushd" and "Abu Hamid Al-Ghazali" and others.

"Musa bin Maimon" was influenced by the religion of Islam and Muslims. He made him take this issue, which is one of the pillars of faith, and set similar examples to the thirteen pillars of the Jewish faith, for which there is no book dedicated to its statement and detail.

"Musa bin Maimon"s view of fate and destiny is the same as that of Jewish lawmakers, in addition to a partial view of Aristotle's view of this issue. He attributes good toAllh(God), so everything that is fromAllh(God) is pure good, and that all evil is execution where he divided evil into three: natural evil, human transgressor evil, self-evil from himself, as all the evil that afflicts a person is what I do by himself due to his purposes His desires are all from his ignorance and his lack of knowledge ofAllh(God) Almighty. IfAllh(God) obeysAllh(God) Almighty, he will reach the highest levels of human perfection and come to worship and prayer and followAllh(God)'s orders and move away from his intentions.

المخلص

And what "Musa bin Maimon" approves through his interpretation of the Bible is that the actions of Allh(God) are estimated and of the will and that everything that affects a person has a purpose and a reason and we do not know him. In addition, Allh(God) has left us freedom to choose our actions because he is aware of everything and walks of this universe except our actions and actions, it is of our choice and our will on our own, except that a person must be a believer who accepts what he afflicts, sometimes what we go through is an examination of our patience and the strength of our belief in Allh (God).

Key words:

choice , the good freedom., evil , care, will, destiny , Elimi nation :
flood , actions , running,

المقدمة

مقدمة

مقدمة

الحمد لله الذي شرح صدر من شاء للإسلام، وتفضل على عباده بجزيل الإنعام، وأرسل محمدا صلى الله عليه وسلم إلى جميع الأنام وبين له سنن والأحكام، نحمده سبحانه ونشكره على أن علمنا الحلال والحرام، نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك العلام، القدوس السلام ونشهد أن محمدا عبده ورسوله أفضل من صلى وصام وتعبد وقام صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه البررة الكرام.

ونستفتح بالذي هو خير **قَالَ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا عَلَّمَكِ تَوْكَلَنَا وَإِلَيْكَ آتَيْنَا وَالْإِيمَانُ الْمَصِيرُ﴾**

إن القضاء والقدر عقيدة من عقائد الإسلام وهو ركن من أركان الإيمان الستة وهو من الإيمان المكمل للإيمان بالله والإيمان بكل العقائد والغيبيات ومن هنا أردنا أن نتعرف على هذا الركن في الديانة اليهودية وبالتحديد عند أكبر فيلسوف وعلماء اليهودية موسى بن ميمون.

إشكالية البحث:

ما هي نظرية موسى بن ميمون في القضاء والقدر عند اليهود؟
ومن هو موسى بن ميمون؟ وما هو القضاء والقدر عند اليهود؟ وهل الإنسان في نظر موسى بن ميمون مقيد بإرادة الله أم له حرية الاختيار؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في دراسة موضوع القضاء والقدر لأنه موضوع مهم بالسبب لجميع الديانات السماوية كما ينبغي علينا التطرق إليها والبحث فيها بدقة لأنه موضوع يحاط بكثير من الغموض.

أهداف البحث:

- الإجابة عن الإشكالية المطروحة في البحث.
- التدرج على البحث العلمي من خلال عرض المعلومات وترتيبها.
- بيان نظرية موسى بن ميمون في القضاء والقدر.



مقدمة

الدراسات السابقة:

- 1- حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام دراسة عقدية مقارنة من إعداد: رنا سلامة، حيث تناولت هذا الموضوع في أربعة فصول:
 - الفصل الأول: القضاء والقدر دراسة في المفاهيم.
 - الفصل الثاني: موقع القضاء والقدر في اليهودية والإسلام.
 - الفصل الثالث: حرية الاختيار وعلاقتها بعقيدة القدر بين اليهود والإسلام.
 - الفصل الرابع: أثر القضاء والقدر في مفهوم الإرادة والحرية في الفكر المعاصر.
- 2- نظرية النبوة عند موسى بن ميمون دراسة تحليلية مقارنة بحث مقدم لنيل الماجستير في شعبة مقارنة الأديان من إعداد: نصيرة عمارة، تناول في هذا الموضوع ستة فصول:
 - الفصل الأول: عصر موسى بن ميمون.
 - الفصل الثاني: نشأته وحياته ومصنفاته.
 - الفصل الثالث: النبوة ومفاهيمها.
 - الفصل الرابع: النبوة بين المنكرين والمثبتين.
 - الفصل الخامس: النبوة بين النقل والعقل.
 - الفصل السادس: خصائص النبوة وخاتمها.
- 3- الرسالة اليمينية النزعة الدينية والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون من إعداد همدان زيد دماج. وهي عبارة عن مقاله في مجلة التبيان، العدد 5/12، سنة 2017م.

منهج البحث المتبع:

- اعتمدنا في دراسة هذا الموضوع على المنهج الاستقرائي التحليلي الذي يتناسب مع الدراسة وحرصنا على نقل المعلومة ؛ حيث اتبعنا في بحثنا هذا منهجا علميا تمثل في مايلي:
- توثيق المادة العلمية.
 - الرجوع غالبا إلى المصادر الأصلية.
 - الحرص على الأمانة العلمية في عزو الأقوال لقائلها.
 - عزو الآيات إلى مواضعها في الإنجيل.

مقدمة

- ذكر كل معلومات الكتاب عند ذكره لأول مرة، وعند ذكره مرة أخرى نكتفي بذكر اسم المؤلف وعنوان الكتاب ومرجع سابق.
- اعتمدت في بحثي على الرموز والإشارات التالية وذلك من باب الاختصار:

لا.ط	لا توجد طبعة
د.م	لا يوجد مكان للطبع
د.ت	دون ذكر تاريخ الطبع
ج	الجزء
هـ	الهجري
م	ميلادي
" "	الأقوال والنصوص المنقولة حرفية
ص	الصفحة
ص ص	تعدد الصفحات

خطة البحث: اتبعنا في دراستنا لهذا الموضوع الخطة التالية:

مقدمة

الفصل الأول: حياة موسى بن ميمون

المبحث الأول: مولده ونشأته وأثره على اليهود

المطلب الأول: مولده ونشأته

الفرع الأول: مولده

مقدمة

الفرع الثاني: نشأته

المطلب الثاني: رحلاته وتكوينه الديني والفكري

الفرع الأول: رحلاته

الفرع الثاني: تكوينه الديني والفكري

أ- تكوينه الديني

ب- تكوينه الفكري

المطلب الثالث: وفاته وأثره على اليهود

الفرع الأول: وفاته

الفرع الثاني: أثره على اليهود

أ- أثره على يهود العصر الوسيط

ب- أثره على اليهود العصر الحديث

المبحث الثاني: مصنفاته

المطلب الأول: المصنفات الطبية

المطلب الثاني: المصنفات الفلكية

المطلب الثالث: المصنفات الدينية

المطلب الرابع: المصنفات الفلسفية

الفصل الثاني: القضاء والقدر دراسة مفاهيم

مقدمة

المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في اليهوديه

المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر في النصوص الدينية اليهوديه

الفرع الأول: القضاء والقدر في نصوص العهد القديم

المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود قبل موسى بن ميمون

الفرع الأول: القضاء والقدر عند فيلون الاسكندر (20ق.م - 40م)

الفرع الثاني: القضاء والقدر عند سعديا الفيومي (882م - 942م)

المطلب الثالث: مفهوم القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية والشرعية والكلامية وموقف موسى بن ميمون منها

المطلب الأول: الآراء الفلسفية وموقف موسى بن ميمون منها

الفرع الأول: الرأي الفلسفي الأول وموقف موسى بن ميمون منه

الفرع الثاني: رأي أرسطو وموقف موسى بن ميمون

المطلب الثاني: رأي الشريعة اليهودية وموقف موسى بن ميمون منه

المطلب الثالث: رأي المدارس الكلامية الإسلامية وموقف موسى بن ميمون

منها

الفرع الأول: رأي المدرسة الاعتزالية وموقف موسى بن ميمون منه

الفرع الثاني: رأي المدرسة الأشعرية وموقف موسى بن ميمون منها



مقدمة

المبحث الثالث: موقع القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

المطلب الأول: القضاء والقدر من أركان الإيمان

المطلب الثاني: الأثر الغير اليهودي في القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

الفصل الثالث: إرادة الله وحرية الاختيار عند الإنسان

المبحث الأول: إرادة الله وتدييره لكل شيء

المطلب الأول: علم الله المحيط لكل شيء

المطلب الثاني: علم الله مغاير لعلم الإنسان

المطلب الثالث: عناية الله بالإنسان

المطلب الرابع: قصة أيوب عليه السلام رمز العناية الإلهية

المبحث الثاني: حرية الإنسان من قضاء الله وقدره

المطلب الأول: حرية الإنسان واختياره لأفعاله

المطلب الثاني: (حالة أو طبيعة) الإنسان عند اختياره لأفعاله

المبحث الثالث: أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي

المطلب الأول: مفهوم الخير والشر عند موسى بن ميمون

الفرع الأول: مفهوم الخير

الفرع الثاني: مفهوم الشر

مقدمة

الفرع الثالث: تفسير موسى بن ميمون لظاهرة الشر

المطلب الثاني: أنواع الشر وأسبابه عند موسى بن ميمون

الفرع الأول: الشر الطبيعي

الفرع الثاني: الشر الإنساني المتعدي

الفرع الثالث: الشر الذاتي من نفسه

المطلب الثالث: فعل الإنسان للشر وعلاقته بالعدل الإلهي

المطلب الرابع: تقبل الاختبار والابتلاء

المطلب الخامس: أفعال الله مقدره وذات مشيئة

خاتمة

الفصل الأول: حياة موسى بن ميمون

المبحث الأول : مولده ونشأته وأثره على اليهود

المطلب الأول: مولده ونشأته

المطلب الثاني: رحلاته وتكوينه الديني والفكري

المطلب الثالث: وفاته وأثره على اليهود

المبحث الثاني: مصنفاته

المطلب الأول: المصنفات الطبية

المطلب الثاني: المصنفات الفلكية

المطلب الثالث: المصنفات الدينية

المطلب الرابع: المصنفات الفلسفية

الفصل الأول: حياة موسى بن ميمون

المبحث الأول: مولده ونشأته وأثره على اليهود

المطلب الأول: مولده ونشأته

الفرع الأول: مولده

ولد موسى بن ميمون في قرطبة بإسبانيا سنة 1135⁽¹⁾ ساعة 1 و30 د بعد الظهر في 30 من شهر مارس ويعتبر حفيده داود بن إبراهيم الذي علق على كتاب السراج هو أول من ذكر تاريخ ميلاده ويعادل ذلك التاريخ 14 نيسان سنة 529هـ⁽²⁾، وكانت ولادته قبل عيد الفصح⁽³⁾.

الفرع الثاني: نشأته

نشأ بن ميمون في بيئة عربية ووضعه في سن مبكرة تحت رعاية أساتذة من علماء العرب الممتازين الذين ثقفوه في كل فروع الثقافة لذلك العصر واتصل بكثير من علماء العرب في الأندلس والمغرب ومصر⁽⁴⁾.

حيث كان هذا الرجل من أهل الأندلس يهودي النحلة قرأ علم الأوائل بالأندلس واحكم الرياضيات واخذ أشياء من المنطقيات وقرأ الطب هناك فأجاده علما ولم يكن له جسارة على العمل⁽¹⁾.

(1) - عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. (د.ط؛ القاهرة: دار التراث، 1404هـ/ 1984م)، ص246.

(2) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص143 و142. نقلاً عن: نصيره عماره، نظرية النبوة عند موسى بن ميمون. (رسالة مقدمة لنيل الماجستير في شعبة مقارنة الأديان)، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1427هـ/ 2007م)، ص55.

(3) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته. (ط:1؛ د. م: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ/ 1936م)، ص2.

(4) - إبراهيم موسى الهمداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي. (د.ط؛ مصر: مطبعة الشبكيشي بالأزهر، د.ت)، ص154.

وكانت ثقافة والده تأثير عظيم في نشأته الذي عد والده من أساتذته، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة في مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه. كما كان للدروس التي تلقاها موسى في حديثه على العالم يوسف بن صديق الأندلسي اثر كذلك⁽²⁾.

المطلب الثاني: رحلاته وتكوينه الديني والفكري

الفرع الأول: رحلاته

تنقل موسى بن ميمون مع أبيه في مدن الأندلس⁽³⁾ ولم تدم حالة الهدوء الأسرة ميمون في الأندلس فعندما سقطت قرطبة في أيدي الموحدين المتعصبين أحضرت الأسرة الى ترك قرطبة وأخذت تتجول داخل إسبانيا وخارجها مدة 12 سنة في ذلك الوقت التقى موسى بن ميمون بابن رشد في مدينة المرية بجنوب الأندلس وكان ابن رشد قد هرب من قرطبة بسبب نزاعه الفلسفية التي أثارت عليه الرأي العام⁽⁴⁾.

في أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرر والفحص في علوم الدين اليهودية كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة، وبعد أن أقامت أسرة ميمون في المرية ونواحيها حوالي 12 عاماً نزحت إلى المغرب في سنة ستين ومائة وألف بعد أن دخلت في تلك السنة عنوة في أيدي الموحدين وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الكوفي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس⁽⁵⁾.

(1) - جمال الدين يوسف القرطبي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء. (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص239.

(2) - إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص3.

(3) - خير الدين الزركلي، الإعلام. ج7 (ط:5؛ لبنان: دار العلم للملايين، 2002م)، ص329.

(4) - إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مرجع سابق، ص154.

(5) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص6.

ثم ارتحلت في البحر يوم 18 من شهر ابريل سنة 1165 إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين وبعد أن قامت أسرة ميمون نصف سنة بفلسطين نزح الإخوان والأخت إلى مصر⁽¹⁾.

ودخل مصر فعاد إلى يهوديته وأقام في القاهرة 37 عاماً كان فيها سنة 567هـ رئيساً روحياً لليهود⁽²⁾.

حيث أظهر دينه وسكن محله تعرف بالمصيصة وارتزق بالتجارة في الجوهر وما يجري مجراه وقرأ عليه الناس علم الأوائل وذلك في أواخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الإفرنج بعسقلان فانه طلب منهم طيباً فاختره فامتنع من الخدمة والصحة لهذه الواقعة وأقام على ذلك⁽³⁾.

ولما ملك المعني مصر وانقضت الدولة العلوم احتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم ابن علي البياني ونظر إليه وقرر له رزقا فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلته مشاركته ولم يكن رفيقا في المعالجة والتدبير وتزوج بمصر أختا لرجل كاتب من اليهود يعرف بابي المعالي⁽⁴⁾.

الفرع الثاني : تكوينه الديني والفكري

أولاً: تكوينه الفكري

استعداد موسى بن ميمون الديني وتربيته في جو ديني جعل فكره يبدأ مبكراً فقد موسى تفسيره للمشنا⁽⁵⁾، التي تناقلها عنه أربعون جيلاً عن جيل⁽⁶⁾، وفي تفسيره للمشنا نجد قد وضع خلاصة الفكر اليهودي المتطور الذي يقبل الرشح دائماً من العلوم واللغات الأخرى، هذا الفكر الذي تلقاه ابن ميمون سواء من معلمه الأول وهو والده أو من أساتذته الذين تتلمذ

(1) - المرجع السابق، ص 8-9.

(2) - خير الدين الزركلي، الإعلام، مرجع سابق، ص 329.

(3) - جمال الدين يوسف القرطبي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مرجع سابق، ص 239.

(4) - المرجع نفسه، ص 239.

(5) - عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. (د.ط؛ القاهرة: دار التراث،

1404هـ/1984م)، ص 248.

(6) - ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه. (ط: 2؛ بيروت: دار النفائس، 1972م)، ص 14-15.

على أيديهم أو من انتشار الفكر والفلسفة الإسلامية، في... وضع موسى بن ميمون أصول العقيدة اليهودية بالإيمان اليهودي كما تصورها وهي..الأصول الثلاث عشر والتي تسمى عنده..قواعد الإيمان.. والتي يجب أن يتمسك بها كل يهودي، ومن يكفر بإحداها فقد خرج عن اليهودية في هذه العقائد وصل ابن ميمون إلى مستوى الفكري الموازي لنتائج علم التوحيد وعلوم الكلام عند أئمة المسلمين، كما تأثره بها واضح أشد الوضوح فالخالق عنده كما يبدو في الفصل الأول⁽¹⁾.

ثانيا: تكوينه الديني

إن ابن ميمون يذكرنا بيهود صدر الإسلام الذين لم يكونوا يجدون منفذاً ينفذون به إلا واتبعوه وهكذا فعل ابن ميمون ففي أعقاب هجرته من الأندلس واستقراره في المغرب وفي نفس العام الذي وصل فيه الى هناك سنة 1160م نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى والثبات على النوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل⁽²⁾.

المطلب الثالث : وفاته وأثره على اليهود

الفرع الأول: وفاته

كانت وفاته عام 1204م وليس 1206م كما ذكرت أوتسر إسرائيل⁽³⁾. حيث توفاه الله يوم الاثنين 13 من ديسمبر وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء بني إسرائيل, وقد ارتفع العويل وعم الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته .

وهناك بحارة يهودية بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على نفسه ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل إلى أن نقل إلى

(1) - عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الدين اليهودي, مرجع سابق، ص250.

(2) - المرجع نفسه، ص247.

(3) - المرجع نفسه، ص246.

فلسطين ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى للميت بهم في الحجر السفلي من المعبد اعتقاداً منهم أن هذا المكان المبارك يشفيهم من كل داء (1).

الفرع الثاني: أثره على اليهود

أ- أثره على يهود العصر الوسيط

لقد كان لابن ميمون تأثيرات كبيرة على مثقفي العصر الوسيط والحديث، وقد تأثر به جمع من اليهود منهم:

- 1- ابن لطيف من دائرة الثقافة الإسلامية وقراءاته في الفلسفة اليونانية (2).
- من خلال المصنفات العربية ويبدو في فلسفته التأثر الواضح بابن جبريل والميموني (3).
- 2- ابن موسى وهو إبراهيم بن موسى بن ميمون وهو أيضاً من دائرة الثقافة الإسلامية وقد تولى بعد أبوه رئاسة الطائفة اليهودية في مصر (4).
- 3- ابن وقار: يوسف بن إبراهيم بن وقار من دائرة الثقافة الإسلامية يستقي فلسفته اليهودية من موسى بن ميمون (5).
- 4- يدايا بن إبراهيم البديري ثقافته إسلامية له شروح على كتاب دلالة الحائر لابن ميمون.
- 5- يوسف بن يهوذا بن يعقوب بن عقنين من دائرة الثقافة الإسلامية التقى بابن ميمون في رحلة من الأندلس إلى مصر وأصبح تلميذه (6).
- 6- شموط فلقاري صاحب ((دليل الدليل)) يشرح به كتاب دلالة الحائر للميموني (7).

(1) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص 25 ص 26.

(2) - عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. (ط: 1؛ القاهرة: مكتبة مذبولي، 1400 هـ/ 1980 م)، ص 35.

(3) - المرجع نفسه، ص 36.

(4) - المرجع نفسه، ص 40.

(5) - المرجع نفسه، ص 57.

(6) - المرجع السابق، ص 143.

(7) - عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. مرجع سابق، ص 158.

والمعارضون له في هذا العصر هم:

1- لاوي بن جرشون المعروف عند اللاتين باسم الجرشون يستخدم ابن جرشون كابن رشد البرهان الغائي أثبت وجود الله وأن العالم مخلوق ولكنه عكس ابن ميمون يقول مع أرسطوانه مخلوق من مادة قديمة وليس من العدم⁽¹⁾.

2- هارون بن إلياس اشتهر بكتابه ((شجرة الحياة)) يعارض به كتاب ((دلالة الحائرين لموسى بن ميمون))⁽²⁾.

3- اسحق بن موسى المعروف بالاندوي أو باسمه بالمسيحية دوران بروفيات حيث كتب شرحا لدلالة الحائرين للميموني يغيب عليه محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين⁽³⁾.

4- حسداي قريشيش اسباني ألف كتاب ((نور الله)) بروح التراث اليهودي ينقض به كتاب الميموني⁽⁴⁾.

5- موسى بن شيوخ وشهرته موسى اناربوني يميل لابن رشد ميلا ظاهرا ويعارض به اتجاهات الميموني لصبغ اليهودية بالأفلاطونية التي يتعلمها عن ابن سينا والفراي⁽⁵⁾.

ب- أثره على يهود العصر الحديث:

كما كان موسى ابن ميمون تأثيرا على اليهود في العصر الوسيط كان له تثير أيضا على يهود العصر الحديث ومن المتأثرين به في هذا العصر هم:

1- سليمان بن شيوخ الملقب بسليمان الميموني لإعجابه بموسى بن ميمون وهو الماني وله شرح بالعبرية للجزء الأول ((دلالة الحائرين)) لموسى ابن ميمون⁽⁶⁾.

2- نحمان كرو خمان نمساوي شديد التمثيل بالميموني مؤلفه الوحيد ((دليل الحائرين لهذا الزمان)) على المنوال كتابه دلائل الحائرين⁽¹⁾.

(1) - المرجع نفسه، ص 28.

(2) - المرجع نفسه، ص 26.

(3) - عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص 101.

(4) - المرجع نفسه، ص 174.

(5) - المرجع نفسه، ص 229.

(6) - المرجع نفسه، ص 41.

والمعارضون له في هذا العصر هم:

1- اسحق بن موسى الارم أو أرم بمعنى الهادي أو الذي يهتدي به فلسفته لإيمانية أخلاقية تعادي الخط العقلائي بداه الميموني وكتابه ((عقيدة اسحق)) محاولة للرد على ((دلالة الحائرين للميموني))⁽²⁾.

المبحث الثاني: مصنفاته

المطلب الأول: المصنفات الطبية

بدأ موسى بدراسة الطب في الأندلس واستمر يدرسه كذلك في المغرب الأقصى. حيث إن رأينا ما ألف في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة؛ لأنه كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ولذلك تعد مصنفاته الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر، وعدة مصنفاته الطبية عشرة بين مقالة ورسالة دونت جميعها بالعربية بمصر في أزمنة متفرقة بين سنة 1167م - 1200م، ونقل أغلبها إلى العربية وبعضها إلى اللاتينية، وأهم ما وصل إلينا منها فصول القرطبي أو فصول موسى وهي أكبر رسائله الطبية حجماً وشهرة، وقد ألفتها بين سنة 1187م - 1190م، وكما يذكر علماء العرب لموسى كتاب المختصر لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا في القرن الثاني بعد الميلاد أشهر أطباء العالم القديم، وله مقالة في البواسير أيضاً، وله مقالة في الربو، ومقالة في الجماع أيضاً، وآخر ما صنفها بن ميمون في الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة 1200م بعد الميلاد⁽³⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 179.

(2) - المرجع نفسه، ص 46.

(3) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص 142-143.

المطلب الثاني: المصنفات الفلكية

كان ابن ميمون حاذقاً ومهماً في الرياضيات وله فيها تصنيفات حسنة. أصلح كتاب الاستكمال لابن أفلح الأشيلي في الهيئة مع يوسف بن عقنين المعروف عند العرب بيوسف بن يحيى بن اسحق السبتي المغربي فهذه به بعد أن كان تخليطاً وأصلح وأحكم كتاب الاستكمال لأن هود في الرياضيات⁽¹⁾.

المطلب الثالث: المصنفات الدينية

كان ابن ميمون قد بدأ بالتدوين في المرية قبل أن يبلغ السنة الثالث والعشرين وكانت باكورة أعماله رسالتين الأولى بالعبرية في حسابان الميقات للأعياد والثانية فقد وضعها العلماء اليهود ذوي الإمام بالأدب العربي الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامي وفي ذلك العهد أي قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى بدأ موسى يدون شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي، وكذلك بدأ في فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه، ولما كتب له التغلب عن مصاعبه أكمل تفسيره سنة 1168م وسماه كتاب السراج/ وقد وضع في صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهودية⁽²⁾. ومنها عدة مصنفات أخرى تثنية التوراة- والسراج - ورسالة التحول القهري من دين إلى آخر، ورسالته إلى يهود اليمن⁽³⁾.

المطلب الرابع: المصنفات الفلسفية

إذا كانت البحوث التي وردت في مصنف السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث دلالة الحائرين يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني هي الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد⁽⁴⁾. رسالة عن البعث تلك

(1) - حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها. سلسلة فضل الإسلام علي اليهود واليهودية، العدد (7) 1424 هـ / 2003م، القاهرة، ص 42.

(2) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص 143-142.

(3) - حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 40.

(4) - إسرائيل ولفنسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، مرجع سابق، ص 67.

نظرية القدر وتأويلها عند موسى بن ميمون

الرسالة هامة جداً لأنها تجلّي لنا عقيدة البعث عند اليهود. ورسالة في المنطق تتكون من أربعة عشر فصلاً، يشرح فيها المنطق لمن يريد أن يدرسه، ووضع تلك المقالة لليهود ذو الثقافة العربية، أولئك المحتاجين لدراسة المنطق والفلسفة الإسلامية⁽¹⁾.

(1) - حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 43.

الفصل الثاني:

القضاء والقدر دراسة مفاهيم

المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في اليهودية

المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر في النصوص الدينية

اليهودية

المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود

قبل موسى بن ميمون

المطلب الثالث: مفهوم القضاء والقدر عند موسى بن

ميمون

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية والشرعية والكلامية وموقف

موسى بن ميمون منها

المطلب الأول: الآراء الفلسفية وموقف موسى بن ميمون

منها

المطلب الثاني: رأي الشريعة اليهودية وموقف موسى بن ميمون

منه

المطلب الثالث: رأي المدارس الكلامية الإسلامية وموقف

موسى بن ميمون منها

الفصل الثاني: القضاء والقدر دراسة مفاهيم:

المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في اليهودية

المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر في النصوص الدينية اليهودية

الفرع الأول: القضاء والقدر في نصوص العهد القديم:

تبين نصوص أسفار العهد القديم أن الله خلق الإنسان لغاية معينة، ومنحه الإدراك والإرادة، بل إن الإنسان في هذه النصوص يصور على أن شبيه الله، وعلى صورته ومثاله، وبما أن الإنسان - وفق هذه النصوص - قد منح الإدراك والإرادة فإن مصيره: إما إلى طاعة، وإما إلى معصية؛ فكونه مدركاً مريداً، يعني أنه يملك إمكانية أن يقرر، وبالتالي يمكن له أن يقع في المعصية.

غير أن المعصية فيها إشارة إلى ضعف، وخروج الإنسان عن المنهج، وهذا يؤدي إلى غضب الله، وإذا غضب الله فمعنى ذلك أنه تخلى عنه، وهو مالا تقرّه النصوص؛ وإذ إنها تشير بوضوح إلى أن الله خطّط ليعيد الإنسان إلى جادة الصواب، ويسيره وفق منهج يؤدي إلى خلاصه.

إن الإنسان الذي أعطى الحرية أساء استعمالها منذ ذلك اليوم، وبالتالي حرم نتيجة لتلك المعصية معرفة الخير والشر، وحلّت عليه اللعنة لعله ينجو فيما بعد. وما مصيبة آدم في شأن الشجرة في قصة الخلق إلا دليل على ذلك، وذلك ظاهر مما جاء في سفر التكوين⁽¹⁾: "وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكلا منها"⁽¹⁾.

وقد بين التفسير التطبيقي لهذا النص أن المراد من وضع الشجرة في الجنة ثم النهي عن الأكل منها ما هو إلا تعبير عن إرادة الله في جعل آدم حراً مريداً مختاراً، لا أن يعيش أسيراً مجبراً على الطاعة، حتى لو بدا منه سوء الأخيار الذي سيؤدي إلى تعبه وألمه، إلا أنه خيراً له؛ لأنه سيتعلم من أخطائه السلوك الأفضل فيما بعد.

(1) - [التكوين 2-17].

بالإضافة إلى نصوص أخرى من العهد القديم في سفر التثنية: "البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم، واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلهكم وزغتم عن الطريق التي أنا أوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها"⁽¹⁾. وفي التفسير التطبيقي⁽²⁾ جاء أن من المدهش أن الله منح بني إسرائيل الاختيار بين البركات واللعنات، بل المدهش أن غالبيتهم اختاروا اللعنات بعصيانهم.

ومن هنا: فإن النظر إلى مجموع هذه النصوص يشير إلى أهمية الحرية والتخيير في العقد القديم، فالإنسان حر في اختيار طريق الخير أو الشر⁽³⁾.

الفرع الثاني: القضاء والقدر في نصوص التلمود

يَعْلَمُ التلمود أتباعه كلتا العقيدتين: "القضاء والقدر الجبري"، والإرادة الحرة للإنسان، ويقول: "كل شيء في اليد السماء إلا خوف السماء". ويقول أيضا: "كل شيء بأمر الله، ولكن الأعمال للناس وحدهم"⁽⁴⁾.

"وإذا أراد رجل أن يقترف ذنبا فعليه أن يذهب إلى مكان هو مجهول فيه، ويلبس لباس أسود لئلا يهين الله علانية"⁽⁵⁾.

وكان الكاباليون ينفون الذنب الوراثي ولكن المتأخرين أجازوه "أي إذا اقترف الأب ذنبا تحمل أولاده مسؤوليته، وهم يعتقدون بأن كل الأرواح خلقت في آدم ولذلك تشارك في تحمل مسؤولية خطيئته"⁽⁶⁾.

وهذا يتعارض في ظاهره مع ما ورد في العهد القديم أن الابن لا يرث ذنب أبيه⁽⁷⁾.

(1) - [التثنية 11 - 29/28/27].

(2) - ماستر ميديا التفسير التطبيقي للكتاب المقدس. (د.ط؛ مصر: د.ت. م، د. ت)، ص 387.

(3) - رنا مازن سلامة، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام. (ط: 1؛ عمان: دار ومكتبة الحامد، 2013م)، ص 25-29.

(4) - المرجع نفسه، ص 32.

(5) - ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه. (ط: 2؛ بيروت: دار النفائس، 1972م)، ص 56.

(6) - المرجع نفسه، ص 56.

(7) - رنا مازن سلامة، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 33.

المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود قبل موسى بن ميمون

الفرع الأول: القضاء والقدر عند فيلون الإسكندري (20ق.م - 40م)

يذهب فيلون¹ إلى تأويل سفر التكوين بأن الله خلق العقل الخالص في عالم المثل وهو الإنسان المعقول، ثم صنع على مثال العقل عقلاً أقرب إلى الأرض وهو آدم وأعطاه الحس وهو حواء معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس، وانقاد للذة وهي الحية التي وسوسة لحواء، فولدت النفس في ذاتها الكبرياء وهو قابيل وجميع الشرور، وانتقى منها الخير وهو هايل، وماتت موتاً خلقياً، وأول البحر الأحمر وعبره بأنه الحياة الحسية والنفس وقد انتصرت عليها واجتازتها، وزواج إبراهيم عليه السلام بسارة، لأنه رمز اتحاد الإنسان الصالح بالفضيلة⁽²⁾.

حيث بين أن الشر الأخلاقي هو الابتعاد عن الله، كما بين أن الخطيئة تؤدي إلى العجب والكبرياء والرياء وشر عضال لا يستطيع الإنسان التحول عنهما إلا بمعرفة نفسه، إلا أنه وهو يتحدث على الخطيئة في هذا المعنى تحدث عن طبيعة الإرادة البحتة للخطيئة؛ إذ إن الشر في خطيئته يعيشها كأنها وطنه وبهذا يتناقض مع قول من سبقه من الفلاسفة والحكماء بأن الخطيئة أمر غير إرادي، وهو قول أرسطو وأن الخطيئة هي فساد الإرادة نفسها⁽³⁾. وبهذا يربط فيلون بين الشر وغياب الإرادة وينفي العلاقة بين الخطيئة والحرية⁽⁴⁾.

ويأخذ فيلون كذلك الترميز العددي المشهور عند الفيثاغوريين، فيقول: أن الواحد غير منقسم فهو صورة العلة الأولى وموجد النفس والحياة، ولكن الاثنين منقسم، فهو مبدأ الشقاق وأخو الشر.

(1)- فيلون الإسكندري أو ايديدا بالعبرية(، ولد في 20 او 30 قبل الميلاد وتوفي في عام 54 من القرن الأول للميلاد، كان فيلسوفاً هلنستياً يهودياً عاش في الإسكندرية في الوقت الذي كانت مصر فيه مقاطعة رومانية. استخدم فيلون الأمثال الفلسفية لمواءمة النص المقدس اليهودي، وخصوصاً التوراة، مع الفلسفة اليونانية. اتبعت طريقته ممارسات تفسير النص اليهودي والفلسفة الرواقية. كانت لممارساته أهمية بالنسبة لبعض الأساقفة المسيحيين، إلا أنه لم يلقى رواجاً بين اليهوديين الربانيين (اليهودية الحاخامية أو التلمودية). (الأراء الدينية و الفلسفية لفيلون الإسكندري إميل بريهية). أنظر: ص 13.

(2)- عبد المنعم الحفني، موسوعة النقدية والفلسفية اليهودية. (ط: 1؛ القاهرة: مكتبة مذبولي، 1908م). ص 160.

(3)- إميل بريهية، الأراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى. (د.ط؛ مصر: مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1954م)، ص 375-377.

(4)- رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 47.

وتابع أفلاطون في قوله أن الله صنع العالم بمحض خيريته، ويجاوز جميع فلاسفة اليونان فيقول لو أراد الله أن يدين الناس بلا رحمة لقضى عليهم بالهلاك؛ لأن أحد منهم لا يستطيع بنفسه أن يقوم بدوره كاملاً في هذا السياق دون أن يسقط ولا عن غير قصد، ولذى يجمع الله الرحمة إلى العدالة لكي يخلص الناس وهو لا يرحم بعد الإدانة، ولكن يدين بعد الرحمة؛ لأن الرحمة عنده سابقة العدالة⁽¹⁾.

فالعالم المحسوس نتيجة تنظيم الله لمادة سابقة، أو نتيجة فعل وسطاء بين الله والمادة كما يقول أفلاطون، ويعلل ذلك بأن الخلق صادر عن قدرة الله وخيريته، فلا يخلق الله من الموجودات إلا من كان كفيلاً بقبول هذه الخيرية، وهو قد خلق الإنسان فتكفل بجزئه النطقي ووكّل إلى وسطاءه صنع الجزء الفاني منه، وعلى ذلك جاء الإنسان مزيجاً من الخير والشر والله منزّه من الشر، ومبدأ الشر موجوداً في غيره. وليس الشر إلا الشر الخلقى، ولذلك فبقية المخلوقات من صنع الله لذا لا تعرف هذا الشر.

ولعل فيلون بهذا يقع في شيء من التناقض، أو هكذا يبدو؛ إذ صرح في فصل الطبيعة والتربية بأن الإنسان متعادل أخلاقياً ليس شريراً محضاً ولا خيراً محضاً⁽²⁾.

ويوضح فيلون: "الحظ والسلام السبب الحقيقي هو الله، وبذلك يتهم الأشرار الذين يؤهون الحظ، ويرى أن الحظ يقرب من القدر، لذا فهو بيد الله تعالى"⁽³⁾.

ومن هنا فإن فيلون يبين أن الإنسان قادر على أن يختار بين الخير والشر، واختباره هذا هو الذي يوصله إلى الخلود أو الفناء، فالإنسان في رأيه مرید مختار صاحب العقل يستطيع به أن يميز بين الخير والشر، واختياره يكون سبب الجزاء بالخلود أو الراحة أو فئائه⁽⁴⁾. "فإن الله لم يشأ أن يواجهه بطبيعته لا نحو الخير أو لا نحو الشر، وذلك لكي يترك له حرية الإرادة والاختيار ومع ذلك فضل الاختيار"⁽⁵⁾.

(1) - عبد المنعم الحفني، موسوعة النقدية والفلسفية اليهودية، مرجع سابق، ص 161.

(2) - إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، مرجع سابق، ص 377.

(3) - المرجع نفسه، ص 111.

(4) - عبد المنعم الحفني، موسوعة النقدية والفلسفية اليهودية، مرجع سابق، ص 162.

(5) - إميل برييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، مرجع سابق، ص 346.

الفرع الثاني: القضاء والقدر عند سعديا الفيومي (882م-942م)

استند الفيومي إلى العديد من الحجج لإثبات الحرية، ويمكن تقسم هذه الحجج إلى حسية عقلية. ففرق أولا بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وهي تفرقة تثبت الحركة بناء عن الحركة الاختيارية وقد ركز على الحركة الاختيارية وأسقط الحركة الاضطرارية، واعتبر الأولى دليلا حسي على الحرية، حيث يقول في كتابه الاعتقادات والأمانات: " ثم أقول هذا الأمر أن الخالق لا مدخل له في أعمال الناس بوجه ولا يجبرهم على الطاعة ولا على المعصية، ولي على ذلك دليل من طريق الحس ومن طريق العقل ومما في الكتب والآثار. فأما من المحسوس فيني وجدت الإنسان يشعر من نفسه بأنه يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت ويقدر أن يمسك ويقدر أن يترك ولا يشعر بقوة أخرى تمنعه على إرادة البتة"⁽¹⁾.

أما الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة إعطاء الله أمرا يأباه ويكرهه، وإلا كان ذلك جمعا بين متناقضين، فإما أن يكون الفعل للإنسان أو لغيره، ولا سبيل إلى الاشتراك، وإلا وقعنا في الشرك⁽²⁾. ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أوامر بلا إرادة، فحسن الأمر أو النهي وغيرها من الأحكام يدل على أن الإنسان قادر على الفعل، وعلى أن يكون فعله موضوعا للحكم. ومادام الإنسان مطالبا بالطاعة فإن الفعل ممكن، ومادام الفعل ممكنا فإن الإنسان حر. ولو لم يكن الإنسان صاحب أفعاله وكان في الوقت نفسه مكلفا محاسبا لكان واقعا تحت ظلم وجور. ومادام هناك حساب وعقاب فلا حساب ولا عقاب بلا حرية ومسؤولية. ويعد ذلك دليلا على أن الله لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها إيجابا أو سلبا. لم يخلق منها شيئا وإلا مسئولوا عن المعاصي والتائب والشور، لم يخلق الخير ولا الشر منها، فالله لم يخلق الخير حتى يجعل الإنسان فاعلا له ولا الشر؛ لأن الخير لا يفعل إلا الخير. ولا يتدخل آخر في أفعال العباد، وهذا قوله: " وأما من المعقول فإن الحجج قد قامت فيها تقدم على الفساد أن يكون فعل واحد من فاعلين، ومن ظن أن الخالق عز وجل يجبر عبده على شيء فقد جعل فعل الواحد لها جميعا. وأيضا؛ لأنه لو كان سيجبره لم يكن معنى لأمره ونهي له، أيضا لو جبره على

(1) - سعيد بن يوسف الفيومي، الاعتقادات والأمانات، (د.ط؛ بريل هولندا، دار ليدن بريل، 1880م، ص152.

(2) - يحيى ذكرى، علم الكلام اليهودي. (ط: 2؛ القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2012م)، ص152،

فعل لم يجز أن يعاقبه عليه. وأيضا، لو كان الناس مجبورين لوجب الثواب للمؤمن والكافر؛ إذ كل واحد عمل فيها استعمل"⁽¹⁾.

وأكد الفيومي⁽²⁾ على أن حرية الأفعال تقتضي بالضرورة أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنا بعد الاستطاعة، وحيث يتأتى الفعل بإرادة الإنسان الموجود من قبل. وبين أن القدرة على الشيء هي أيضا قدرة على تركه؛ لأن القدرة هي قدرة على الفعل وعلى العدم الفعل، فكل فعل إقدام وإحجام، والإحجام أي عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهدا وقدرة واستطاعة، فلو لم يكن قادرا على الفعل والترك لما كان حرا، واستدل على الحرية والإرادة مستندا إلى أن الشريعة ذاتها ترفع العقوبة عن الساهي، لا لشيء إلا لأن أفعاله ينقصها الروية والقصد والغاية، وهي شروط الفعل الحر⁽³⁾. فيقول: "وينبغي أن يبين أن الإنسان لا يفعل شيئا إلا وهو مختار لفعله؛ إذ لا يجوز أن يفعل من لا اختيار له ولا من هو ليس مختارا، وهذا الذي نرى الشريعة لا تلزم العقوبة لمن فعل شيئا من المنكرات سهوا، ليس لأنه غير مختار، ولكن لأنه يجعل العلة والسبب في ذلك"⁽⁴⁾.

ويعد صفة العلم الإلهي الشامل أهم الصفات التي يتذرع بها لإثبات الجبر، خاصة وأن الجبر في الأفعال ينشأ من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث في الكون نتيجة لإثبات صفة العلم وقدمها وشمولها، لذلك كان نفي الصفات وإثبات حدوثها إثباتا لحرية الأفعال، واستند الفيومي في دحضه لهذا الرأي السابق إلى بيان التناقض الذي ينطوي عليه، خاصة إذا استخلص المرء منها كل النتائج اللازمة منه. فإذا كان الله قديما، فعلمه أيضا قديم، وإذا كان عالما بكل أفعال العباد قبل حدوثها مثلها في ذلك سائر الأشياء، فتكون النتيجة اللازمة عن ذلك ضرورة هي أن الأشياء والأفعال قديمة مثل الله ذاته.

(1) - سعيد بن يوسف الفيومي، الاعتقادات والأمانات، مرجع سابق، ص 152.

(2) - سعيد بن يوسف أبو يعقوب الفيومي المشهور ب"سَعْدِيَا" (ولد في 268هـ/882م، الفيوم - توفي في 330هـ/942م، بغداد) حاخام وفيلسوف يهودي مصري. تأثر بالمدرسة الكلامية ومذهب المعتزلة. ودافع عن شرعية النبوة ووحداية الله، كما رفض الإيمان بالسحرة والمنجمين. وهو أول شخصية عبرية مهمة تكتب على نطاق واسع بالعربية، ويعتبر مؤسس الأدب العربي اليهودي. (يحي ذكرى علم الكلام اليهودي سعديا الفيومي)، أنظر: ص 27-28.

(3) - يحي ذكرى، علم الكلام اليهودي، مرجع سابق، ص 153-154.

(4) - سعيد بن يوسف الفيومي، الاعتقادات والأمانات، مرجع سابق، ص 152.

وبين الفيومي أن شمول العلم الإلهي حق، وأن أسبقيته حق، إلا أنه أوضح أن إثبات الفعل الحر لا يعني إثبات الجهل في العلم، بل يعني إثبات العلم الإلهي المتغير البعدي⁽¹⁾، وهذا قوله: "لو كان علم الله بالشيء هو سبب الكون الشيء لكانت الأشياء قديمة لم تنزل، إذ لم ينزل علمه بها، وإنما نعاقد أنه يعلم الأشياء على مثل الحقيقة كونها فما كان منها يحدث هو فقد علم بأنه سيحدثه، وما كان منها مما يختاره الإنسان فقد علم بأن الإنسان سيختاره"⁽²⁾.

(1) - يحيى ذكري، علم الكلام اليهودي، مرجع سابق، ص 154.

(2) - سعيد بن يوسف الفيومي، الاعتقادات والأمانات، مرجع سابق، ص 154.

المطلب الثالث: مفهوم القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

إن نظرية ابن ميمون في القضاء والقدر أو العناية الإلهية تنطوي على عناصر من رؤية أرسطو والشريعة اليهودية حيث سنطلع عليها فيما بعد.

فابن ميمون يعتقد أن العناية الإلهية إنما هي في هذا العالم السفلي، يعني من تحت فلك القمر بأشخاص نوع الإنسان فقط. وهذا النوع وحده هو الذي جميع أحوال أشخاصه وما ينالها من خير وشر وتابع لاستحقاق، كما قال، كل طرقه حكمة أما سائر الحيوانات ناهيك النبات وغيره، فإن رأيه فيها رأي أرسطو، فيقول: لا أعتقد بوجه أن هذه الورقة سقطت بعناية بها ولا أن هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وإرادته الآن الشخصية، ولا إن البرقة التي بزقها تحركت حتى نزلت على هذه البعوضة في موضع مخصوص فقتلها بقضاء الله وقدر ولا إن هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء إنما كان ذلك بمشيئة إلهية شخصية، بل هذا كله عندي بالاتفاق المحض كما يراه أرسطو.

وإنما العناية الإلهية عندي فيما أراه تابعة للفيض الإلهي، والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل نوع ماهو مكشوف لذو العقل هو الذي صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله كلها على جهة الجزاء والعقاب. أما إن غرق السفينة بمن فيها كما ذكر، وانخرار السقف على من في البيت، إن كان ذلك المحض فليس دخول أولئك لتلك السفينة وجلس الآخرين في البيت بالاتفاق فحسب رأينا، بل بإرادة إلهية بحسب الاستحقاق في أحكامه التي لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها. والذي دعاني لهذا الاعتقاد لأني لم أجد قط نص كتاب نبي يذكر أن الله عناية بشخص من أشخاص الحيوان إلا بشخص لإنسان قط.

وقد تعجّب الأنبياء أيضا من كون العناية بأشخاص الإنسان، وأنه أقل من أن يعتني به. فناهيك من سواه من الحيوان قال: " ما البشر حتى تتعرف له إلح"⁽¹⁾، " ما الإنسان حتى تذكره

(1) - [المزمور: 3/143].

إلخ"⁽¹⁾. وقد جاءت النصوص الجلية بكون العناية بجميع أشخاص الإنسان وبعقبات أعمالهم كلها: "هو جابل قلوبهم جميعا وعالم بأعمالهم كلها"⁽²⁾، وقال: "عينك مفتوحتان على جميع طرق بني آدم لتجزى كلا على حسب طرقه"⁽³⁾، وقيل أيضا: "لأن عينه على طرق الإنسان وهو يبصر جميع خطواته"⁽⁴⁾ حيث نصت التوراة بالعناية بأشخاص الإنسان، وكل ما جاء من قصص إبراهيم وإسحق ويعقوب دليل محض على العناية الشخصية.

ويقول موسى بن ميمون: "سائر أشخاص الحيوان فالحال فيها كما يراه أرسطو بلا شك. وذلك كان ذبحها مباحا بل مأمورا به. وتصريفها في المنافع كيف شئنا. ودليل كون سائر الحيوان غير معتنى به إلا بنحو العناية التي ذكرها أرسطو قول النبي لم رأى من تسلط نبوخذ نصر وكثرة قتله الناس قال: يا رب كان قد أهمل الناس وسيبوا كالأسمك وحشرات الأرض"⁽⁵⁾.

دل بهذا القول إن تلك الأنواع مهملة وهو قوله: "وتعامل البشر كسمك البحر كذبابة لا قائد لها أنه يصعد هم جميعا إلخ"⁽⁶⁾. ثم بين أن ليس الأمر كذلك، ولا على جهة الإهمال، ورفع العناية، بل على جهة العقاب لأولئك لاستحقاقهم ما نزل بهم قال: "يا رب، إنك للقضاء جعلته ياصخرتي إنك للتأديب أسسته"⁽⁷⁾.

ولا تظن أن هذا الرأي ينتقض على بقوله: "يرزق البهائم طعامها إلخ"⁽⁸⁾، ويقوله: "تزار الأشبال للإفتراس والتماس طعامها من الله"⁽⁹⁾. وكثير من هذه النصوص تجدها وليس فيها شيء ينتقض رأي هذا؛ لأن هذه كلها عناية نوعية لا شخصية. وكأنه يصف إفضاله تعالى تهيئته لكل نوع غذاءه الضروري، ومادة قوامه وهذا بين واضح.

(1) - [المزمور: 5-8].

(2) - [المزمور: 25/32].

(3) - [أرميا: 19/32].

(4) - [أيوب: 21/34].

(5) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتابي. (د. ط؛ مصر: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، ص 530.

(6) - [حقوق: 14-15/1].

(7) - [حقوق: 12/1].

(8) - [المزمور: 9/146].

(9) - [المزمور: 21/103].

وأما قولهم: "إيلام الحيوان (المنهي عنه) في التوراة من قوله: "لماذا ضربت أتانك"⁽¹⁾ فذلك على جهة التكميل لنا لئلا نتخلق بأخلاق القساوة، ولا نؤلم عبثاً للأفئدة، بل نقصد الرفق والرحمة ولو بشخص أي حيوان اتفق إلا عند الحاجة: "لأن نفسك اشتهدت أكل اللحم"⁽²⁾، لا أن نذبح على جهة القساوة أو اللعب.

ففي اعتقاد ابن ميمون أنه تعالى لا يخفى عنه شيء أو أنسب له عجزاً، بل يعتقد أن العناية تابعة للعقل ولازمة به؛ إذ العناية إنما تكون من عاقل والذي هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده، فكل من اتصل به شيء من ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية. هذا هو الرأي الذي يطابق عندي المعقول ونصوص الشريعة، وأما تلك الآراء المتقدمة ففيها إفراط وتفريط. أما إفراط يخرج إلى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، أو تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق إلا له وفسادا لنظام وجود الإنسان، ومحو محاسن الإنسان كلها الخلقية والنطقية، أعني أي من رفع العناية عن أشخاص الإنسان وسوى بينها وبين أشخاص سائر أنواع الحيوان⁽³⁾.

فتقول تمار رودافسكي في كتابها: موسى بن ميمون؛ "يمكننا على نحو آخر القول إن كميّة الرعاية المتوفرة تعتمد مباشرة على مستوى الاكتمال الفكري الذي حققه الفرد، ولهذا فإن الرعاية متساوية لكل الأفراد، حيث: "تمنح بالقدر الذي يتحقق به الاكتمال البشري"⁽⁴⁾. وحينما لا نتواصل مع الرب ويتوقف على اهتمامنا بالمعرفة فإن الرعاية الإلهية تتوقف عن حمايتنا، فيقول ابن ميمون: "إن من يتقربون للرب يتمتعون بالحماية التامة في حين أن من

(1) - [العدد 32/22].

(2) - [التنبيه: 20/12].

(3) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 531-532. بتصرف

(4) - المرجع نفسه، ص 532.

يبتعدون عنه يتركون لما قد يعترتهم"⁽¹⁾، فإن من يحققون الاكتمال الفكري يتمتعون بخير رعاية"⁽²⁾.

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية والشرعية والكلامية وموقف موسى بن ميمون منها

المطلب الأول: الآراء الفلسفية وموقف موسى بن ميمون منها

الفرع الأول: الرأي الفلسفي الأول وموقف موسى بن ميمون منه

هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود، وإن كل ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق. وكيف تمهياً وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر، ولا معتن بشيء. وهذا هو رأي أفيقورس وهو أيضاً يقول: بالأجزاء، ويرى أنها تختلط كيف اتفق، ويتكون منها ما اتفق. وقد قال بهذا الرأي الذين كفروا من بني إسرائيل وهو القول عنهم: "جحدوا الرب وقالوا ليس هو إياه"⁽³⁾. حيث تمثل رؤية الحادية بالكامل، حيث إن كل شيء وفقاً لهذه الرؤية يحدث صدفة، وإنه لا يوجد من يصدر أوامره للكون أو يحكمه. ويرفض ابن ميمون هذه الرؤية في مناقشته الخاصة للكون، فيكون على خلاف مع الفلاسفة التي تنكر أن الرب عليم فيقول: "إن الرب عز وجل يعلم كل شيء ولا يخفى عنه شيء"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: رأي أرسطو وموقف موسى بن ميمون

يقول بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين "أن أرسطو يرى أن بعض الأشياء بها عناية، وهي بتدبير مدبر ونظم ناظم، وبعضها متروك مع الاتفاق". ويلخص رأيه في العناية فيرى: "أن الله تعالى معتن بالأفلاك، وما فيها. ولذلك دامت أشخاصها على ما هي عليه. وقص نص

(1) - المرجع السابق، ص 533.

(2) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة: جمال الرفاعي. (ط: 1؛ القاهرة: دار الآفاق للنشر والتوزيع، 2013)، ص 204.

(3) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 513.

(4) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 201-202.

الإسكندر وقال: إن رأي أرسطو أن العناية الله انتهت عند فلك القمر، وذلك فرع في أصله في قدم العالم؛ لأنه يرى أن العناية هي بحسب طبيعة الوجود"⁽¹⁾.

فهذه الأفلاك وما فيها التي أشخاصها دائمة، معنى العناية بها، هو دوامها على حالة لا تتغير. وكما لزم عن الوجود تلك وجود أشياء أخرى، لكن أنواعها كذلك أيضا، فاض من تلك العناية ما أوجب بقاء الأنواع ودوامها. ولم يمكن بقاء أشخاصها، ولا أهملت أيضا أشخاص كل نوع إهمالا محضا، بل كل ما صفا من تلك المادة حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافق، وتدفع عنه مالا منفعة له به. وما صفا منها أكثر من ذلك حتى قبل صورة الحس جعلت فيه قوى أخرى تحرسه، وتصونه، وجعل له قدرة أخرى على الحركة ليقصد ما يوافق، ويهرب مما يخالطه. ثم أعطى كل شخص بحسب ما يحتاج إليه ذلك النوع. وما صفا منها أكثر حتى قبل صورة العقل، أعطى قوة أخرى يدبر بها، ويفكر ويروي فيما يمكن به البقاء شخصه، وحراسة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص.

إما سائر الحركات الواقعة في سائر أشخاص النوع، فهي واقعة بالاتفاق، وليس ذلك عند أرسطو بتدبير مدبر ولا بنظم، مثال ذلك إن هبت ربح عاصفة أو غير عاصفة، فلا شك أنها تسقط بعض أوراق هذه الشجرة. وتكسر غصنا من شجرة أخرى. وترمى حجرا من جدار ما، وتشير ترابا على عشب ما، فتفسده فتموج الماء فيعطب مركب كان هناك، فيغرق كل من فيه أو بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر أو غرق أولئك الفضلاء العظماء الذين كانوا في السفينة. كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا، أو بنيان تخلخلت أساساته فخر على كل من هناك من المصلين فماتوا. ولا فرق عنده بين قط عثر على فأر فافترسه، أو عنكبوت افترس ذبابا، أو أسد جاع فقلى نيبا فافترسه.

وبالجملة فإن ملاك رأيه أن كل ما يشاهده مطردا لا يتخلل ولا يتغير له منهاج أصلا، كالأحوال الفلكية، أو يجري على النظام ولا يخرم إلا في الشاذ، كالأموار الطبيعية، فيقول هذا بتدبير أعنى أنه يقول: أن العناية الإلهية مصحوبة معه. وكل ما يراه لا يطرد على قياس، ولا يلزم نظاما كأحوال أشخاص كل نوع من النبات، والحيوان والإنسان يقول هذا بالاتفاق، لا بتدبير

(1) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 539.

مدبر يعني أنه لم تصحبه العناية الإلهية، ويرى أن أصحاب العناية أيضا لهذه الأحوال ممتنع. وهذا تابع لرأيه في قدم العالم، وأن كل ما عليه هذا الوجود خلافة ممتنع والذين اعتقدوا هذا الرأي أيضا ممن مرق من شريعتنا هو القائلون، أن الرب قد هجر الأرض⁽¹⁾.

فحسب رأي أرسطو" أن النظام السماوي يخضع للرعاية الإلهية وينطوي على النظام الطبيعي فإن كل ما هو في العالم الأرضي يوجد بالصدفة وليس من خلال طرف يسيطر عليه ولا يخشع للرعاية"⁽²⁾.

ويتفق ابن ميمون مع جزء الأول من الرؤية الثانية الخاصة بالأجرام السماوية غير أنه يختلف مع الشق الثاني، فيذهب إلى أنه على الرغم من أن الرعاية في الكون المادي تمتد إلى البشر فقط فإن هذه الرعاية لا تنطوي بالضرورة على الثواب أو العقاب الإلهي⁽³⁾.

فان بن ميمون وافق رأي أرسطو في الشطر الأول الذي يرى فيه أن الله معني بالأفلاك التي تشمل الأجرام السماوية أي ما فوق القمر، إلا أنه يرفض رأيه في الشطر الثاني الذي يأتي فيه بأن العالم الذي تحت الأجرام السماوية أو تحت القمر يحدث بالاتفاق فيأخذ بكونه نظام طبيعي ولا عناية فيه، فنظرته تشمل أيضا أن البشر لا عناية بهم أيضا كون العالم الأرضي وجد بصدفة وهو لا يشمل العناية الإلهية.

المطلب الثاني: رأي الشريعة اليهودية وموقف موسى بن ميمون منه

عند بداية كلام موسى بن ميمون على الرأي الخامس يقول: " هو رأينا، أعني رأي شريعتنا، وأنا أعلمك منه بما نصت عليه كتب الأنبياء، وما يعتقده جمهور الأحرار كلاً"⁽⁴⁾. أي أنه نسب رأيه إلى رأي الشريعة اليهودية.

فيقول: قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام، وكل من تبعها هي: أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره ورادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شيء

(1) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 521-522.

(2) - المرجع السابق، ص 521.

(3) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 203.

(4) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 526.

مستجد بوجه. وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء أعني أن من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك بإرادته، وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله. وكذلك من جملة قواعد شريعة سيدنا موسى أن تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وإن كل ما ينزل بالإنسان من البلايا أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة. كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا يجوز فيه أصلا. ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه، لكان ذلك عقابا له، ولو نال إيسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق. وهو قوله تعالى: "إن جميع سبله عدل"⁽¹⁾. لك نجهل وجوه الاستحقاق⁽²⁾.

المطلب الثالث: رأي المدارس الكلامية الإسلامية وموقف موسى بن ميمون منها

الفرع الأول: رأي المدرسة الاعتزالية وموقف موسى بن ميمون منه

وهم من يرون أن للإنسان الاستطاعة. ولذلك يجري ما جاء في الشريعة من الأمر والنهي والجزاء والعقاب، عند هؤلاء على نظام يرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمه، وأنه لا يجوز عليه الجور، ولا يعاقب محسنا. وإن كانت استطاعة الإنسان ليست هي عندهم مطلقة، وهو يعتقدون أنه تعالى علم بسقوط تلك الورقة وبديب هذه النملة، وإن عنايته بكل الموجودات، فلزمت هذا الرأي أيضا شناعات وتناقضات. أما الشناعات فكون بعض الإنسان ولد ذا عاهة، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكمته. وهكذا أحسن في حق هذا الشخص أن يكون هكذا من أن يكون سالما. ونحن نجهل هذا الإحسان. وما هذا على جهة العقاب له، بل على جهة الإحسان إليه. وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل إن ذلك ليعظم جزاؤه في الآخرة حتى إنتهاء القول بهؤلاء أن قيل لهم ولا شيء عدل في الإنسان، ولم يعدل في غيره. وبأي ذنب ذبح هذا الحيوان؟ فتحملوا من الشناعة إن قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله في الآخرة حتى إن

(1) - [الثنية: 4/32].

(2) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 526.

قتل البرغوث والقملة يلزم أن يكون لها في ذلك عوضا عن الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم ثم الذي افترسه قط أو حدأة. هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفأر، وسيعوضه عما رى عليه في الآخرة.

فيقول ابن ميمون أن المعتزلة هربوا من أن ينسب له تعالى جور وظلم ولا حسن أيضا عندهم مناصر الفطرة حتى يقال أن إيلام من لم يذنب لا جور فيه ولا حسن عندهم أيضا أن تكون بعثة الأنبياء كلهم ونزول الشريعة لا معنى يعقل، فتجملوا أيضا ما تحملوه من تلك الشناعات، ويلزمهم التناقض، لأنهم يعتقدون أنه تعالى يعلم كل شيء، وأن الإنسان ذو استطاعة، وهذا يؤدي لما يبين تأمل أن ذلك تناقض⁽¹⁾.

فخوف المعتزلة من أن ينسب إلى الله الجور والظلم، فأخذوا أنه عند ابتلاء شخص غير مذنب له أجر فخافوا من قول أن الله ظالم لعباده وليس بعادل فأخذوا بها أن الإنسان عند تعذيبه له أجر، بالإضافة أنهم يعتقدون أن الله عالم بكل شيء مع التناقض الذي وقعوا فيه بأن الإنسان ذو استطاعة وآخر له استطاعة لكن ليست بمطلقة فهذا متناقض، وعند تأملنا بأن الله عالم بكل شيء لماذا يفعل بعباده الجور رغم أنهم لم يفتعلوا أي ذنب فوقوا في الشناعات والتناقضات كون أن الإنسان لم يفتعل أي ذنب فلماذا يعذب؟، فهنا عليهم تقديم شروحات للعدالة الإلهية.

وهذا ما رآه بن ميمون في هذه الرؤيا أنها معقدة بعض الشيء فيذهب إلى المعتزلة مجبورون على تقديم شروح كثيرة لتبرير عدم العدالة الظاهرة⁽²⁾.

الفرع الثاني: رأي المدرسة الأشعرية وموقف موسى بن ميمون منها

وهو مقابل لرأي أرسطو، وهو يرون أن ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئي، ولا كلي، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير، وبينوا أن كل ما يدبر فقط علم. ولزم هذا الرأي شناعات عظيمة فتحملوها ولتزموها وذلك أنهم يقرون لأرسطو فيما يزعمهم من التسوية بين سقوط الورقة بموت شخص إنسان قالوا: كذلك، لكن لم تهب الريح بالاتفاق، بل الله

(1) - المرجع السابق، ص 525.

(2) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 203.

حركها. وما الريح هي التي أسقطت الأوراق بل كان ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله وهو الذي أسقطها الآن في هذا الموضع، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع. إن ذلك كله مقدر فيما لم يزل⁽¹⁾.

فرأي الأشاعرة مقابل لرأي أرسطو الذي يزعم أن كل شيء حادث بالاتفاق أي أنه نظام طبيعي، فالأشاعرة على عكسه فيقولون أن كل شيء لا يحدث باتفاق بل هو بإرادة وتديبر وعلم من عند الله فكل حادث يحدث بقضاء الله وقدرته فكل شيء مقدر ومدبر، فعند الله التأمل في قولهم تظهر لنا شناعات من بينها بما أن الله مدبر ومريد وعالم لكل شيء ماغرضه من أن يفعل كذا وكذا في عباده ولماذا هناك عقاب وثواب بما أنه مريد ومسير لكل شيء، فوقعوا في شناعات عظيمة فالعباد مسيرين لكل شيء فعلوا خيرا أو شرا فليست لهم إرادة فلماذا يعذبون وهم ليست لهم إرادة في فعل أليس هذا بظلم؟، فكانت لهم أقوال في هذا. فحسب رأيهم أن تكون حركات الحيوان كلها، وسكناته مقدره. وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه على أن يفعل شيء أو لا يفعله، ويلزم هذا الرأي أيضا أن تكون طبيعة الممكن ساقطة في هذه الأمور، وأن تكون هذا الأشياء كلها أما واجبة أو ممتنعة. فالتزموا ذلك وقالوا إن هذه التي نسميها ممكنة كقيام زيد ومجيء عمر وهي ممكنة بالإضافة إلينا. أما بإضافتها إليه تعالى، فلا ممكن فيها أصلا بل واجب ممتنع.

ولزم من هذا الرأي أيضا أن يكون معنى الشرائع كلها لا يفيد أصلا إذا الإنسان الذي له جاءت كل شريعة لا يستطيع أن يفعل شيئا إلا أن يأتي ما أمر به، ولا إن تجنب ما نهي عنه. وقالت هذه الفرقة أنه تعالى هكذا شاء ليرسل ويأمر وينهى ويحدد ويرجي ويخوف. وإن كنا لا استطاعة لنا. ويجوز أن يكلفنا الممتنعات، ويجوز أن نتمثل الأمر، ونعاقب، ونخالفه ونجازي، ولزم هذا الرأي أيضا أن تكون أفعاله تعالى لا غاية لها، وتحملوا ثقل هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأي حتى رأينا شخصا، ولد أعمى أو مجذوما الذي لا نقدر نقول: أنه تقدم له ذنب استحقه به ذلك قلنا: كذا شاء وإذا رأينا الفاضل العابد قتل بالعذاب، قلنا: كذا شاء

(1) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 523.

الله، ولا جور في ذلك. إذ جائز عندهم في حق الله أن يعذب من لم يذنب ويجازي بالخير للمذنب وأقويلهم في هذه الأشياء مشهورة⁽¹⁾.

فبهذا القول يشيرون أنه ليس هنالك بشيء يدعى بالعدالة الإلهية بما أنه يعاقب ويعذب ويفعل ما يشاء وحتى إن كانت أفعاله لا غاية منها، بهذا الكلام ينفون صفة العدل عن الله سبحانه وتعالى عن هذا الوصف وأن ينسب لجلاله وعظمته شيء من هذا.

فيقول ابن ميمون: "أنه يلزم هذا الرأي عدة شناعات فكل شيء مقدر فيها لم يزل، ولا يمكن أن يفعل الإنسان شيئاً من أمر ونهي، وأفعاله تعالى لا غاية لها وفي رأيهم جاز أن يعذب الإله الخير وأن يثيب المذنب ويقولون شاء"⁽²⁾.

أي أن هذه الرؤية لا يوجد مجال للاختيار البشري أو الحرية وبالتالي فلا مبرر للشرعية⁽³⁾.

فرؤيتهم لا مجال للاختيار عند الإنسان أو حريته فهو مسير في أفعاله، أي لا يوجد سبب لوجود الشرعية كون الإنسان لا إرادة له، فتضل التساؤلات متواصلة عن أسباب وجود الشرعية وبعث الأنبياء كون الإنسان ليس مريد ومسير لكل الأعمال ففي هذا الرأي كثير من الشناعات ولم يجعلوا لها أي تبرير.

(1) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 523.

(2) - المرجع نفسه، ص 523.

(3) - حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 91.

المبحث الثالث: موقع القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

المطلب الأول: القضاء والقدر من أركان الإيمان

لا توجد في اليهودية كتباً مختصة ببيان أركان الإيمان عند اليهود وتفصيلها⁽¹⁾. حتى يعرف مكانة القضاء والقدر في الديانة اليهودية، غير أنه إذا أمعنا النظر فيما كتب موسى بن ميمون في الديانة اليهودية فسنجد محاكاة لما يجده علماء المسلمين من بيان مفصل واضح متكامل لأصول الإيمان ومبادئه بشكل مفصل يرسم معالم العقيدة الإسلامية؛ فكأن ابن ميمون نظر في مصادر الديانة اليهودية فلم يجد ما يمثل هذا التصور فوضع هذه الأصول الثلاثة عشر والتي يمكن أن يطلق عليها بأنها أركان الإيمان في اليهودي وهي:⁽²⁾

- 1- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق، تبارك اسمه هو الموجود والمدبر لكل المخلوقات. وهو وحده صانع لكل شيء فيما مضى وفي وقت الحالي وفيما سيأتي.
- 2- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه واجد لا يشبهه في وحدانيته شيء بأية حال، وهو وحده إلهنا كان منذ الأزل وهو كائن وسيكون إلى الأبد.
- 3- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه هو الأول والآخر.
- 4- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه، ليس جسماً ولا تحده حدود الجسم، ولا شبيه له على الإطلاق.
- 5- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن الخالق تبارك اسمه هو وحده الجدير بالعبادة ولا جدير بالعبادة غيره.
- 6- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن كل كلام الأنبياء حق.
- 7- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن النبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً، وأنه كان أباً للأنبياء، من جاء منهم قبله ومن جاء بعده.
- 8- أنا أوؤمن إيماناً كاملاً بأن كل التوراة الموجودة الآن بأيدينا هي التي أعطيت لسيدنا
- 9- موسى عليه السلام.

(1) - رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 77.

(2) - ظاظا حسن، الفكر اليهودي. (ط: 2؛ بيروت: دار العلوم، 1987م)، ص 157-159.

10- أنا أوؤمن إيماننا كاملا بأن هذه التوراة غير قابلة للتغيير، وأنه لن تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه.

11- أنا أوؤمن إيماننا كاملا بأن الخالق، تبارك اسمه عالم بكل أعمال بني آدم وأفكارهم، لقوله: (هو الذي صور قلوبهم جميعا وهو مدرك لكل أعمالهم).

12- أنا أوؤمن إيماننا كاملا بأن الخالق تبارك اسمه، يجزي الحافظين لوصاياهم، ويعاقب المخالفين له.

13- أنا أوؤمن إيماننا كاملا بمجيء المسيح ومهما تأخر فإني أنتظره كل يوم.

14- أنا أوؤمن إيماننا كاملا بقيامة الموتى، في الوقت الذي تتبعث فيه بذلك إرادة الخالق تبارك اسمه وتعالى ذكره الآن وإلى الأبد الأبد.

ومن هذه الأصول الأصل العاشر والحادي عشر اللذان يحملان إشارة إلى مفهوم القضاء والقدر، وإن لم يكن فيهما تصريح بذلك حيث يقول في الأصل العاشر: "أنا أوؤمن إيماننا كاملا بأن الخالق، تبارك اسمه عالم بكل أعمال بني آدم وأفكارهم، لقوله: " هو الذي صور قلوبهم جميعا وهو المدرك لكل أعمالهم"، ويقول في الأصل الحادي عشر: " أنا أوؤمن إيماننا كاملا بأن الخالق تبارك اسمه، يجزي الحافظين لوصاياهم، ويعاقب المخالفين لها"⁽¹⁾، وهذان الأصلان يبرزان أن مسألة القضاء والقدر وأن لم يكن مصرحا بها في هذه الأصول ألا أنها ليست مسألة عابرة في الدين اليهودية، بل أنها ركن من أركان الدين.

وإذا صح التفسير لهذين الأصلين فالذي يتضح من هذه النصوص وجود خلفية دينية عند اليهود عن موضوع القضاء والقدر؛ كما يتضح ارتباط هذه المسألة بصفات الله تعالى وبخاصة العلم الأزلي، فهم يصرحون بعلم الله السابق لعلم جميع المخلوقات وأعمالهم.

(1) - ظاها حسن، الفكر اليهودي، مرجع سابق، ص 157-159.

المطلب الثاني: الأثر الغير اليهودي في القضاء والقدر عند موسى بن ميمون

إن المقصود بالأثر الغير اليهودي في القضاء والقدر هو رأي غير الديانة اليهودية في مسألة القضاء والقدر. حيث يتبنى المسيحيون شكلا لاهوتيا خاصا فادعوا أن معرفة الرب المسبقة الأحداث التي ستقع مستقبلا لا تنفي الحرية الإنسانية، فهم ليس لديهم أي مشكلة في التأكيد على أن لرب معرفة مسبقة، وإن الفرد يمارس في ذات أفعاله بحرية، فسمحوا بوجود نظرية المسؤولية الأخلاقية.

وكان أرسطو هو الفيلسوف الأول الذي طرح النظرية الأخلاقية على ضوء قضية الأفعال القائمة على الإرادة، فربط الأخلاق بالمسؤولية، فزعم أنه لا يمكن البشر مسؤولين أخلاقيا عن أفعالهم إن لم يكونوا قادرين على اختيار أفعالهم، ويعبر ابن ميمون عن هذا الموقف الأرسطي مؤكدا أنه إذا لم يكن للبشر القدرة على اختيار أفعالهم على النحو الحر " فبأي حق إذن يمكن للرب أن يعاقب الأشرار ويكافئ الأتقياء"، وإن لم تكن لدينا إرادة حرة فإن عقيدة الثواب والعقاب تصبح عديمة الجدوى، كما أن المسؤولية الأخلاقية تعتمد على حرية الاختيار، ويربط ابن ميمون على هذا النحو قضية الحرية البشرية بالمسؤولية الأخلاقية ويضع إشكالية العلم الإلهي في سياق التساؤل عن يتحمل مسؤولية الذنب البشر أو الرب، ووفق للصورة الجبرية فإن الرب مسؤول عن الخطأ البشري، وهكذا تصبح نظريات الثواب لا طائل منها، وكان ابن ميمون حريصا على تدعيم العلاقة القائمة بين العلم الإلهي وحرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية⁽¹⁾.

أما مفهوم القضاء والقدر بالنسبة للفكر الإسلامي ساطع وواضح ليس فيه غموض، فالمسلمين يذهبون إلى أن الإنسان نخير في أعماله، مريد لما يفعل في فعل الخير والشر، وأنه ليس مجبرا على فعل أي منها ولا يتناقض هذا مع مفهوم خيرية الإنسان في فطرته إذ أن الفطرة في الفكر الإسلامي هي خلق الإنسان مريدا للخير والشر بحسب اختياره.

(1) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 211.

فهو مفهوم مرتبط بالعلم الأزلي المطلق باختيار الإنسان علما كاشفا لا مؤثرا، وهذا المعنى لا يتعارض بصورة مع مفهومي الاختيار والإرادة اللذان يشكلان وفق الفكر الإسلامي محورا هاما من محاور وجود الإنسان به يرتبط بمفهوم الحساب والثواب والعقاب⁽¹⁾.

فيأخذ ابن ميمون من الفكر الإسلامي أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة وحر مريد مختار والله تعالى عادل لا يصدر عنه الظلم، فيربط هذا المعنى للقضاء والقدر بموضوع الخير والشر حيث فصل وبين أنواعه.

حيث أنه تأثر بفلسفة ابن رشد وجميع القضايا التي طرحها ومن بينها قضايا الجبر والاختيار أو الإرادة والاختيار من جهة، والجبر والتسيير من جهة أخرى، وقد خاض فيها عند عرض رأيه في مسألة القضاء.

فعالج ابن رشد هذه الإشكاليات بطريقة مفصلة حيث يقول في كتابه منهاج الأدلة: " أن الله تعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمؤاتات الأسباب التي سخرها الله لنا من الخارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا؛ بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله⁽²⁾.

ومعنى كلام ابن رشد، أن الإنسان مجبرا فقط، بل هو مجبر ومخير في آن واحد فالإنسان حر لكن حريته ليست حرية مطلقة أو حرية القادر على كل شيء، فالإنسان مخير، ولكن من بين البدائل الموضوعية سلفا من الله، فاختياره محكوم من بين بدائل ليست من صنعه.

فالإنسان حر الإرادة على الحقيقة لا على المجاز؛ لكن هذه الإنسانية تعمل وسط محيط وتحت مؤثرات خارجة عن إرادته، تلك المؤثرات ليست من صنع الله، وقد يكون ذلك المحيط الذي يؤثر على إرادة الإنسان واختياره طبع مجبول عليه أو موروث ورثه عن أبويه أو عن البيئة التي تعيش فيها ولا يستطيع مقاومته وتغييره، كما لا بد أن تكون إرادة الإنسان

(1) - رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص73.

(2) - أحمد بن رشد، منهاج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم. (ط:2؛ مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م)، ص117.

نظرية القدر وتأويلها عند موسى بن ميمون

تتماشى مع الأسباب الخارجة عنه، أي وجود الأسباب التي يتحقق من خلالها عمل إرادة الإنسان وكأنها تشبه عمل القوانين الطبيعية⁽¹⁾.

فذلك الجبر هو العناية الإلهية التابع للفيض الإلهي بحسب الاستحقاق فالإنسان مخير لأفعاله إلا أنه مسير في وسطه وما يحيط به، فهو مؤثر عليه وعلى أفعاله وكل ما يصيبه.

(1) - محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة. (ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، ص76.

الفصل الثالث: إرادة الله وحرية الإختيار عند الإنسان

المبحث الأول: إرادة الله وتدييره لكل شيء

المطلب الأول: علم الله المحيط لكل شيء

المطلب الثاني: علم الله مغاير لعلم الإنسان

المطلب الثالث: عناية الله بالإنسان

المطلب الرابع: قصة أيوب عليه السلام رمز العناية الإلهية

المبحث الثاني: حرية الإنسان من قضاء الله وقدره

المطلب الأول: حرية الإنسان واختياره لأفعاله

المطلب الثاني: (حالة أو طبيعة) الإنسان عند اختياره لأفعاله

المبحث الثالث: أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي

المطلب الأول: مفهوم الخير والشر عند موسى بن ميمون

المطلب الثاني: أنواع الشر وأسبابه عند موسى بن ميمون

المطلب الثالث: فعل الإنسان للشر وعلاقته بالعدل الإلهي

المطلب الرابع: تقبل الاختبار والابتلاء

المطلب الخامس: أفعال الله مقدره وذات مشيئة

الفصل الثالث: إرادة الله وحرية الاختيار عند الإنسان

المبحث الأول: إرادة الله وتدبيره لكل شيء

المطلب الأول: علم الله المحيط بكل شيء

ضل الفلاسفة في الطريق في فهمهم علم الإله تعالى بسبب ما لاحظوه من عدم انتظام أحوال الأشخاص بالفضلاء بني الإنسان عيشة رديئة ومؤلمة، وكذلك عيش بعض الأشخاص الأشرار عيشة طيبة لذيدة. فدعاهم ذلك إلى أن قسموا هذا التقسيم فقالوا: أما أن يكون الله غير عالم بشيء من هذه الأحوال الشخصية وغير مدرك لها أو يكون يدركها ويعلمه.

وهذه قسمة ضرورية ثم قالوا: فإن كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أقسام: أما أن ينظمها ويجريها على أحسن نظام وأكمله وأتمه، أو يكون مغلوبا عن نظمها لا قدرة له عليها، أو يكون يعلم ويقدر على النظم والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار أو على جهة الحسد، كما نجد الناس رجلا قادرا على إيصال الخير لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بينا له من خيره، غير أنه لسوء طباعه وشره وحسده يحسده على ذلك فلا يوصله إليه. وهذا التقسيم أيضا ضروري صحيح أعني أن كل العالم بأمر ما، فإنه لا يخلو أما أن تكون له عناية بتدبير ما علم أو يهمل ذلك كمن يهمل الإنسان في منزله تدبير القطط مثلا أو ما هو أحقر من ذلك والذي له عناية بالأمر قد يغاب عن تدبيره وإن أراد ذلك.

فلما قسموا هذا التقسيم بتوا الحكم، وقالوا: إن قسمين من هذه الثلاثة الأقسام اللازمة لكل من يعلم، ممتنعان في حق الله تعالى، وهما ألا يقدر أو يقدر ولا يعتني؛ إذ هذا خلق شر أو عجز، وتعالى عنهما. فلم يبق من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئا من هذه الأحوال بوجه، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام ونحن نجدها غير منتظمة ولا لازمة لقياس، ولا مطردة على ما ينبغي. فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه ولا يسبب هذا هو الذي أوقعهم أولا في هذا الافتيات العظيم⁽¹⁾.

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 518-519.

ف نجد أن الفرضيتين الثانية والثالثة مرفوضان لأنهما خلق للشر أو عجز تعالى الإله عن هذا وذاك فيبقى تعالى أنه تعالى إما يعلمها وينظمها أو أنه لا يعلمها وبالتالي لا ينظمها. ويقول: " أن الفلاسفة وقعوا في شر مما هربوا منه، وكيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينهبوننا عليه ويشرحونه لنا دائما. فنسبوا إلى الله الإهمال وقطوا عليه بالجهل وكون كل ما في العالم الدنيوي لا يعلمه ولا يدركه"⁽¹⁾.

أخذوا بعد ذلك يزيلون شناعات وزعموا أن علم هذه الأشياء ممتنع في حق الإله من جهات منها: أن الجزئيات إنما تدرك بالحواس لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة ومنها أن الجزئيات لا تتناهى والعلم إحاطة وما لا يتناهى لا يحاط به علما. ومنها أن العلم بالحوادث وهي جزئية بلا شك يوجب لع تغيرا ما لأنه تجدد علم بعد علم. بحسب دعوة معشر المتشرعين أنه علما قبل كونها. ويشنعون عليهم شناعتين:

أحدهما تعلق العلم المحض والثانية أن يكون الشيء بالقوة، وعلم كونه بالفعل فقط لا الأشخاص. وقال بعضهم: ما يعلم شيئا خارجا عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم بزعمهم. ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادهم وأنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم أقوام كبراء قبل أرسطو بالزمان، وقد ذكرهم اسكندر في مقالته تلك لكنه يأبى رأيهم ويقول، إن أعظم ما ينقص به نشأه من شرور تصل الأخيار، وخيرات ينالها الأشرار⁽²⁾.

وبكلام ابن ميمون فقد تبين أنهم كلهم لو وجدوا أحوال أشخاص الإنسان منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذه النظر كله ولا تهافتوا بل الداعي الأول لهذا النظر اعتبار أحوال الناس خيرهم وأشرهم وكون ذلك زعمهم غير منتظم كما قال: " جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم"⁽³⁾.

(1) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 215.

(2) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 539.

(3) - [حزقيال: 17/33].

المطلب الثاني: علم الله مغاير لعلم الإنسان

إن علم الله محيط بكل شيء ومعرفة الرب تشمل أشياء لا متناهية حيث أن الله يعلم عبر معرفة واحدة أشياء كثيرة ومتعددة، فعلمه مغاير لعلم أشخاص الإنسان.

" وأمر مجمع عليه أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه قبل، ولا تصبح أن تكون له علوم كثيرة متعددة، ولو على رأي من يعتقد الصفات فلما تبرهن هذا، حيث قال المتشريعون أن بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى كما ذلك حقنا. وكذلك قالوا إن هذه الأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها، ولم يزل عالما بها. فلذلك لم يتجدد علم بوجه لأن علمه بأن فلانا هو الآن معدوم وسيوجد في الوقت الفلاني ويدوم موجودا مدة كذا، ثم يعدم فأن إذا وجد ذلك الشخص كما تقدم العلم به ما زاد ثم علم ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده بل حدث ما لم يزل معلوما أنه سيحدث على ما وجد عليه"⁽¹⁾.

ولزم بحسب هذا الاعتقاد أن يكون العلم يتعلق بالإعدام، ويحيط بما لا نهاية له فاعتقدوا ذلك، وقالوا إن الإعدام التي سبق في علمه إيجادها وهو قادر على إيجادها لا يمتنع علمه بها. أما لا يوجد أصلا فذلك هو العدم المحض في حق علمه الذي لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن بما هو معدوم عندنا. وأما الإحاطة بما لا نهاية له ففيه أشكال، ويذهب بعض أهل العلم يتعلق بالنوع ويسترسل على سائر أشخاص النوع بمعنى ما، فهذا رأي كل متشرع بحسب ما تدعو إليه ضرورة النظر.

أما الفلاسفة فبتوا الأمر وقالوا: " أنه لا يتعلق علمه بعدم، ولا يحيط علم بما لا نهاية له فإذا ولا يتجدد علم". فمحال أن يعلم شيئا من المتجددات، فلا يعلم أذن إلا الشيء الثابت الذي لا يتغير. وبعضهم حدث له شك آخر وقال: " ولو الأشياء الثابتة إن علمها فقد صارت له علوم كثيرة لأن بكثرة المعلومات تكثر العلوم. لأن لكل معلوم علما يخصه فإذا لا يعلم إلا ذاته"⁽²⁾.

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص540.

(2) - المرجع نفسه، ص540.

هذا يدل على أن الله لا علم له بالمتجددات والمتغيرات فقط أخذوا أن معرفة الرب نسبية فحصرنا علمه في الثوابت فقط، أما بنسبة لبعضهم الآخر جعلوا لكل علم ثابت كثيرة في المعلومات وهذا يطرأ عليه كثرة في العلوم فقالوا إن الله يعلم الأشياء الثابتة وهي بذاتها بها كثير من العلوم إذن فإن معرفة الله واسعة كونه عالم بالثوابت، وهذا القول وضعوه لتفادي الشك الذي وقعوا في معرفة الله وعلمه، وهذا ما جعل ابن ميمون يقول:

" إن كل ما وقعوا فيه كلهم، سببه أن جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة، وينظر كل فريق في أمور تمتنع في علمنا، فيظن أن ذلك لازم في علمه، أو يشكل عليه الأمر. وينبغي أن يعظم تأنيب الفلاسفة في هذه المسألة أكثر من كل أجد لأنهم الذين برهنوا أن ذاته تعالى لا تكثير فيها ولا له صفة خارجة عن ذاته بل علمه ذاته وذاته علمه. وهم الذين برهنوا أن عقولنا مقصرة عن إدراك حقيقة ذاته على ما هي عليه كما بينا كيف يزعمون أن يدركوا علمه. وعلمه ليس شيئاً خارجاً عن ذاته، هو التقصير عن إدراك علمه بالأشياء كيف هي، وليس ذلك علم من نوع علمنا، فنقيس عليه بل أمراً مبايناً كل مباينة. وكما أن ثم ذاتا واجبة الوجود، عنها يلزم كل موجود على رأيهم. إذ هي الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رأينا"⁽¹⁾.

" كذلك يقول: " إن تلك الذات مدركة لكل ما سواها ولا يخفى عنها شيء بوجه من كل ما يوجد ولا مشاركة بين علمنا وعلمه كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته. وإنما غلط هنا اشتراك اسم العلم لأن المشاركة في الاسمية فقط، والمباينة في حقيقته. فمن أجل هذا تلزم الشناعات، إذ ونتخيل أن الأمور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه.

ومما يبين لي أيضا من نصوص التوراة أن علمه تعالى بوجود ممكن ما، أنه سيكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعة الإمكان بوجه بل طبيعة الإمكان باقية معه.

وإن ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا، كونها ضرورة على أحد الإمكانين. هذه أيضا قاعدة من قواعد شريعة موسى لا شك فيها ولا مرية. ولو لا مرية. ولو لا ذلك لما قال: " فأصبع سوار لسطحك"⁽²⁾. وكذلك قوله: " كيلا يقتل في الحرب فيأخذها رجل آخر"⁽³⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 539.

(2) - [التثنية: 8/22].

(3) - [التثنية: 7/20].

وكذلك التشريع كله والأمر والنهي راجع لهذا الأصل، وهو أن علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهو أن علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهذا شديد الأشكال في إدراك عقولنا المقصرة. فتأمل في كم فصل باين علمه علمنا على رأي كل متشرع. أول ذلك في كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الأنواع.

والثاني في تعلقه بما لم يوجد.

والثالث في تعلقه بما لا نهاية له.

والرابع في كون علمه لا يتغير بإدراك المحدثات. ويبدو لي إن معرفة الشيء سيوجد. ما هي المعرفة به وأنه قد وجد بل هنا زيادة ما وهي أن الذي كان بالقوة صار بالفعل⁽¹⁾. والخامس بحسب رأي شريعتنا في كونه تعالى لا يخلص علمه تعالى أحد الإمكانين. وإن كان قد علم تعالى مآل أحدهما على التحصيل فيا ليت شعري في أي شيء شبه علمنا بعلمه على رأي من يعتقد العلم صفة زائدة. وهل هنا إلا مشاركة في الاسم فقط. أما على رأينا الذي نقول ليس علمه شيئاً زائداً على ذاته. فبالحق لزم أن يباين علمه علمنا هذه مباينة الجوهرية كمباينة جوهر السماء لجوهر الأرض⁽²⁾.

وهذا الرأي يؤول إلى أن صفة العلم مشتركة في الاسم فقط فعلمه مخالف لعلمنا ولا يوجد شيء مشاع بينهما سوى التسمية فقط، وهذا ما صرح به الأنبياء. بذلك قال: "فإن أفكارك ليست أفكاركم ولا طرقكم طريقي يقول الرب كما علت السماوات عن الأرض. كذلك طرق علت هن طرقكم وأفكارك عن أفكاركم"⁽³⁾⁽⁴⁾.

وجملة المعنى الذي أقوله، والحصة أن كما لا ندرك حقيقة ذاته. ولكن مع ذلك علمنا أن وجود أكمل وجود، ولا يشوبه نقص ولا تغير، ولا انفعال بوجه. كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه. إذ هو ذاته، نعلم أنه لا يدرك تارة، ويجهل أخرى، أعني أنه لا يتجدد له علم بوجه ولا

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 539-540.

(2) - المرجع نفسه، ص 540.

(3) - [أشعيا: 8-9/55].

(4) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 540.

يتكثر ولا يتناهى علمه ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ولا يبطل علمه بما طبائعها، بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان.

وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط. كذلك القصد مقول على ما نقصده نحن وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك.

وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعني نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعني به. فالصحيح إذن أن معنى العلم ومعنى القصد ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير معاني تلك المنسوبة إليه. فمتى أخذت العناية أو العلمان أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد، وجاءت الإشكالات وحدثت الشكوك المذكورة. ومتى علم أن كل ما ينسب إلينا مباين لكل ما ينسب له تبين الحق. وقد صرح التباين بين المنسوبة إليه والمنسوبة إلينا بقوله: "ولا طرقكم طريقي"، كما قد تقدم لنا ذكر ذلك⁽¹⁾.

ونخلص من ذلك إلى أنه يوجد بون شاسع بين علم الصانع وغير الصانع بما تم صنعه، الأول صنعه تابع لعلمه والثاني علمه تابع للمصنوع، وعلمه يتزايد بالمصنوع باستمرار كلما تأمله حتى يكتسب العلم بالمصنوع كله. وإذا كان علم بالمصنوع لا يتناهى لن يحيط المتأمل به علما أبداً، ولا يعرف عن المصنوع شيئاً قبل حدوثه، فعلم الله تعالى مرتبط بما يحدث وعلمنا لا يتعلق بما سيكون ولا بما يتناهى وعلومنا متجددة متكررة بحسب الأشياء التي منها تكتسب علمها، أما الإله فليس كذلك فالأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدر لها بحسب ما هي عليها، إنه تعالى لا يخفى عنه شيئاً، أما نحن فيخفى عنا الكثير والإله عند ابن ميمون بذلك العالم وعلمه ذاته وهو عالم فحسب دون أن نشترك معه شيئاً من الصفات الأجسام⁽²⁾.

(1) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 209-210.

(2) - حسن حسن كامل إبراهيم الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 89.

المطلب الثالث: عناية الله بالإنسان

يقول بن ميمون: "إنه قد علم أن ليس في خارج الذهن نوع موجود بل نوع وسائر الكليات معان ذهنية كما علمت، وكل موجود خارج الذهن إنما هو شخص أو أشخاص. فإذا علم هذا فقد علم أن فيض الإلهي الموجودة متصلًا بنوع الإنسان أعني العقل الإنساني إنما هو ما وجد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد وعمرو وخالد وبكر"⁽¹⁾.

وإذا كان ذلك كذلك، فيلزم على ما ذكرته في الفصل المتقدم أن أي شخص من أشخاص الناس نال من ذلك الفيض حذا أوفر بحسب تهيؤ مادته ورياضته كانت العناية به أكثر ضرورة، إن كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت فلا تكور العناية الإلهية بأشخاص نوع الإنسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم كتفاضل كما لهم الإنساني. وبحسب مراتبهم في النبوة وتكون عنايته بالفضلاء والصالحين على حسب فضلهم وصلاتهم. إذ ذلك القدر من الفيض العقل الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء وسدد أفعال الصالحين وكمل علوم الفضلاء بما عملوا.

وأما الجاهلون العصاة، فبحسب ما عدموا من ذلك الفيض، هان أمرهم، وانتسقوا في نظام سائر أشخاص أنواع الحيوان: "فمثائل البهائم وتشبه بها"⁽²⁾، وذلك سهل قتلهم بل أمر به للمنافع. وهذا الغرض هو قاعدة من قواعد الشريعة وعليه مبناه، أعني أن العناية بشخص من أشخاص الإنسان بحسبه. تأمل كيف نص على العناية بجزيئات أحوال الآباء في تصرفاتهم، وحتى في كسبه وما عدوا به من أصحاب العناية لهم قيل لإبراهيم: "أنا ترس لك"⁽³⁾. وقيل لإسحق: "وأنا أكون معك وأباركك"⁽⁴⁾، وقيل ليعقوب: "وها أنا معك أحفظك حيثما اتجهت"⁽⁵⁾، وقيل لسيد النبيين: "أنا أكون معك"⁽¹⁾، وقيل ليشوع: "كما كنت مع موسى أكون معك"⁽²⁾. وهذا كله تصريح بالعناية بهم على قدر كما لهم.

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 537.

(2) - [المزمور: 13/48].

(3) - [التكوين: 1/15].

(4) - [التكوين: 3/26].

(5) - [التكوين: 15/28].

وقيل في العناية بالفضلاء وإهمال الجاهلين: " وهو يحفظ أقدام أتقيائه والمنافقون في الظلمة يصمتون لأنه لا يغلب إنسان بقوته"⁽³⁾، ويقول إن سلامة بعض أشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك بحسب قواهم البدنية، واستعداداتهم الطبيعية هو قوله: " لأنه لا يغلب الإنسان بقوته"⁽⁴⁾. بل ذلك بحسب الكمال والنقص أعني قربهم من الله أو بعدهم. فلذلك كان القريبون منه في غاية الوقاية يحفظ أقدام أتقيائه والبعيدون منه معرضون لما اتفق أن يصيبهم، وليس ثم يقسمهم عما يطرأ كالماشي في الظلام الذي عطبه مضمون.

وقيل في العناية بالفضلاء أيضا: " يحفظ عظامها كلها"⁽⁵⁾، وقوله كذلك: " عينا الرب إلى الصديقين"⁽⁶⁾، وكذلك: " ويدعوني فاستجيب له"⁽⁷⁾.

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى أكثر من أن تحصى أعني في العناية بأشخاص الناس على قدر كمالهم وفضلهم، وقد ذكر الفلاسفة أيضا هذا المعنى⁽⁸⁾.

قال أبو نصر الفارابي في صدر شرحه لكتاب ((نيقوماخيا)) لأرسطو قال: " وأما الذين لهم قدرة أن ينقلوا أنفسهم من خلق إلى خلق فأولئك هم الذين قال أفلاطون فيهم: " أن عناية الله بهم أكثر".

فتأمل كيف أخرجنا هذا النحو من الاعتبار لمعرفة صحة ما جاءوا به الأنبياء كلهم عليهم السلام العناية الشخصية الخبيصة بشخص شخص على قدر كماله. وكيف هذا لازم من جهة النظر، إذا مانت العناية تابعة للعقل كما ذكرنا. ولا يصح أن نقول إن العناية نوعية لا شخصية، كما من بعض مذاهب الفلاسفة. إذ ليس ثم موجود خارج الذهن غير الأشخاص. وبهؤلاء اتصل العقل الإلهي، فالعناية إذن إنما هي بهؤلاء الأشخاص. فتأمل هذا الفصل حتى

(1) - [الخروج: 12/3].

(2) - [يشوع: 5/1].

(3) - [الملوك الأول: 9/2].

(4) - [الملوك الأول: 9/2].

(5) - [المزمور: 21/23].

(6) - [المزمور: 16/33].

(7) - [المزمور: 15/90].

(8) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 538.

تأمله تسلّم لك قواعد الشريعة كلها به تطابق لك آراء نظرية فلسفية وترتفع الشناعات، وتتضح لك صورة العناية كيف هي بعدما ذكرناه من الآراء أهل النظر في العناية، وتدبي الله للعالم كيف أخص لك أيضا رأي أهل ملتنا في العلم وكلاما لي في ذلك⁽¹⁾.

المطلب الرابع: قصة أيوب عليه السلام رمز العناية الإلهية

تعد قصة أيوب على حد قول ابن ميمون: "قصة خارقة ومعجزة وأن الغرض منها عرض آراء البشر في الرعاية الإلهية"⁽²⁾. وهكذا يعد ابن ميمون المرشح لتوظيف سفر أيوب على نحو يؤيد نظريته بشأن الرعاية الإلهية. وقصة أيوب معروفة للغاية، فتحكي أن أيوب رجل صالح اختبره الرب (عن طريق الشيطان)، فعانى اختبارات بدنية ونفسية غير أنه لم يتخل عن إيمانه بالرب. وفي النهاية يتجلى الرب لأيوب ليواسيه ويخفف آلامه.

ووفقا لأبن ميمون فإن الجزء الغريب من القصة يتمثل في أن السفر ذكر أن أيوب لم يكن حكيما غير أنه كان خلق قويم وتقى وستوضح هذه الدراسة أن الفضائل الأخلاقية مثل التقوى ضرورية غير أنها ليست كافية لاكتمال البشرى، ومن هنا فإن الفضيلة الفكرية ضرورية لاكتمال البشري حيث تقود إلى العناية الإلهية.

ويذهب ابن ميمون على هذا النحو إلى أنه لو كان أيوب حكيما ولو كان حقق فضيلة الفكرية ما "كان أحس بالحيرة إزاء ما هو فيه". ومن هنا فإن من ينعم بفضيلة الفكر سيحقق النعيم ولن يغويه الشيطان ولن يدفعه للتمرد على الرب حينما لا يحالفه الحظ.

ويولي ابن ميمون قدرا كبيرا من الاهتمام بيدور الذي يلعبه الشيطان، وفي إطار حفاظه على طبيعة القصصية للنص فإن الشيطان يلعب دورا رمزيا مهما، حيث يمثل في هذه الحالة قوة سلبية في العالم الأرضي. ويرى معظم المفسرين أن الشيطان في سفر أيوب يمثل إما مبدأ العدم أو عنصر المادة أو كليهما.

وتتفق هذه القراءة مع مفهوم ابن ميمون للشر بوصفة كامنا في المادة، والذي يمثل حالة من العدم.

(1) - حسن حسن كامل إبراهيم الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 90.

(2) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 486-487.

وقد حرص ابن ميمون على ربط المادة بالبشر حيث قد سبق له أن يذكر " أن الرب ليس سببا مباشرا للشر"⁽¹⁾ وفي الحقيقة حالة أيوب فإن الشيطان وليس الرب هو المسئول عن عذابات أيوب.

وعلاوة على هذا فإن ابن ميمون يربط صراحة بين الشيطان والرغبة الشريرة فيرى أن الرغبة والشهوة تدفعان البشر إلى الشر. وأخيرا يجب أن نلاحظ أن ابن ميمون أكد على أنه لم يكن للشيطان أي سيطرة على روح أيوب، وتماشى هذه الرؤية في فكرة أنه ليس للعدم أي سيطرة على القوة الإدراكية أو العقلية، ومن هنا لم يتمكن الشيطان من التأثير على وجود أيوب الروحي. وفي الحقيقة فمن الممكن قول إن الشرور التي ابتلى بها أيوب تعكس التقسيم الثلاثي للشر⁽²⁾، حيث خير أيوب دمار بيته وعائلته وماشيته (وهذا النوع الأول) خبر العنف البشري الذي اتخذ شكل انصراف الأصدقاء عنه (وهذا النوع الثاني من الشر) والشرور التي ابتلى بها أيوب ذاته والتي انعكست على صحته (وهذا النوع الثالث).

وسنطلع على هذه الأنواع الثلاث من الشرور بالتفصيل في المبحث الثالث. ورأى ميمون أن كل صديق من أصدقاء أيوب يمثل نظريات العناية الإلهية، فموقف أيوب ذاته الذي يفيد أن الشر يحل بالتقي والشرير على حد سواء يتماشى من النظرية الأولى الخاصة بأبقراط (عودة وضعها النظرية)⁽³⁾.

أما موقف "إليفاز" الذي زعم أن أيوب يستحق كل ما ابتلى به على آثام ارتكبتها ونقائصها التي نستحق عليها العقاب خافية علينا، غير أننا لا نتفهم العلاقة بين أفعالنا والعقاب يعكس قراءة سطحية للشريعة، وهذا الموقف يمثل النظرية الخامسة. وفيما يتعلق بموقف "بلداد الشوحي" الذي مفاده إن لم يكن أيوب يستحق المعاناة في الحياة أي أنه كان بريئا منها وسببها تعظيم جزائه وتعني أنه سيعوض أحسن العوض فإنه سيثاب في العالم الآخر. ويعبر هذا الموقف عن رؤية المعتزلة التي تمثلها النظرية الرابعة.

(1) - المرجع السابق، ص 493.

(2) - المرجع نفسه، ص 496.

(3) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 206.

أما " صوفار النعمتي " الذي أكد على مشيئة الرب المطلقة فكل شيء مرهون بمشيئته تعالى لذلك لا يطلب وجه العدل ولا مقتضى حكمة في كل ما يفعله الإله، وعظمته وحكمته توجب له أن يفعل كل ما يريد ونحن بسبب نقصنا نعجز عن إدراك حكمته من أفعاله، وهذا يعكس رؤية الأشاعرة التي تمثلها النظرية الثالثة.

وقد أولى ابن ميمون اهتماما كبيرا بآراء شخصية " اليهو " بالقصة مما يوحي أنه رأى أن رأيته تقدم البعد الأرسطي في قصة أيوب. فقد وبخ " اليهو " أيوب ووصفه بالجهل بسبب استعظامه تلك البلايا واستنكاره كيف نزلت به هذه المصائب وهو فاعل خيرات واستطرد في الإشادة بأفعاله، وأيضا قال بوجود ملك يشفع للإنسان الذي نزلت به النوازل، فيعود الإنسان كأحسن حالاته ولا تستمر الشفاعة للأبد بل مرتين أو ثلاثة، موضحا أنه حينما تدخل ملاك من أجل شخص خلال اللحظات الأخيرة من حياته فإن هذا الشخص " من الممكن أن ينهض من عثرته ويعود على أفضل حال ممكن ". وتعد هذه الشفاعة مشابهة للغاية للحظة الوحي النبوي، وتمثل جزءا رئيسا من التجربة التي عاشها أيوب في ذروة محنته. ومن أسف أن ابن ميمون لا يذكر سوى القليل عن هذه التجربة ولا ندرى شيئا عن هذا الملاك أو عن دور الملائكة.

وقد اختلف مفسرو العصور الوسطى والحديثة على حد سواء بشأن إذ ما كان الملاك يمثل العقل الفاعل أو العقل البشري أو يمثل عقلا أكثر سما ورقيا. ويتفق معظم المفسرين على أية الحال أن أيوب تعلم من محنته " أن العقل البشري العادي غير قادر على فهم طرق الرب وأن عقلنا لا يستطيع دخول عالم السماء "(1).

" ويؤكد ابن ميمون مرارا وتكرارا على صعوبة فهم الفعل الإلهي وعدم قدرة البشر على فهم دوافع الرب ونواياه وأفعاله، وعدم إمكانية عقد أية مقارنة بين الأفعال البشرية والإلهية ". الأكثر أهمية فهو الرعاية الإلهية لا يستطيع البشر إدراك أسرارها(2).

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 554-555.

(2) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 209.

وتفسير أيوب نفسه: أن هذا دليل على تسوية الصالح عند تعالى، تعاوننا بالنوع الإنساني وخلقته وأهمل تدبيره؟! وزعم أيوب ذلك أنه كان يعلم الإله تقليدا على نحو ما يعلم جمهور المتشرعين، وعندما علم الإله وهي مضمونة لكل إنسان ولا يدركها مثل هذه البلايا وكان أيوب يظن أن السعادة في الصحة والمال وهذا خطأ وهذا الذي أوقعه في حيرة.

وفيما يتعلق بكون رأي أيوب يشبه رأي أرسطو كما يذكر ابن ميمون الذي يزعم أنه لا عناية بأشخاص الإنسان فهذا صحيح إذا استمر أيوب في غفلته ولكنه تاب وأتاب وعاد إلى الصواب، عندما علم الإله علما يقينيا وأدرك أن السعادة الحقيقية في عبادته تعالى. وليست السعادة في الصحة والمال كما تصور في البداية الأمر عندما أخذت البلايا في النزول عليه ورأى ابن ميمون أن حينما عبر أيوب عن إحساسه بالندم وأصبح أكثر تفهما لوضعه، فقد تمكن من تحقيق الخلاص ذاتيا وعائليا من خلال الفهم والتماسك.

والذي يعني أنه كان في بداية الأمر يظن أن لا عناية بأشخاص الإنسان، لكنه بعد علمه الإله علما يقينيا أدرك أن العناية تكون شاملة لكل أفراد بني الإنسان، وهو في ذلك ليس مقلدا لأرسطو كما زعم ابن ميمون.

وبالجملة فإن تدبير الإله وعنايته بالعالم تشبه تدبيرنا وعنايتنا بما ندبر ونعتني ويجب أن نؤمن أنه تعالى لا تخفى عنه خافية كما قال اليهود، إن ما تعلمه أيوب يتمثل في السمو فوق معاناته وألا يجعلها تؤثر على كينونته. ويعزز هذا الأمر أيضا رؤية اليهود الذي يمثل على حد اعتقاد ابن ميمون الرؤية المتفائلة في الرعاية الإلهية.

والتشابه بين عنايته تعالى بما خلق وعنايتنا في الاسم فحسب كما لا يشبه فعله فعلنا، كذلك القصد الإلهي يباين قصدنا.

والغرض من سفر أيوب أن نتبين أن علمه تعالى ليس كعلمنا، وقصده ليس كقصدهنا وتدبيره ليس كتدبيرنا. وعندئذ تسهل على الإنسان كل المصائب والكوارث التي تنزل به وتلك النوازل المهلكة لا تزيده شكوكا في الإله بل تزيده محبة فيه⁽¹⁾. ووفقا لبعض الشراح فإن ابن

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص552-553.

نظرية القدر وتأويلها عند موسى بن ميمون

ميمون ينزع إلى أن ينه القارئ الفطن إلى أن الرؤية الأرسطية بشأن الرعاية الإلهية وردت في سفر أيوب.

وهكذا يؤكد أن ابن ميمون على وجود صفات الأفعال للإله علم ومدبر ولكنها تنسب له على نحو مغاير لم تنسب لنا. فتدبير الإله للعالم كامل ومطلق وأشرف التدبيرات⁽¹⁾.

(1) - حسن حسن كامل إبراهيم الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 95-96.

المبحث الثاني: حرية الإنسان من قضاء الله وقدره

المطلب الأول: حرية الإنسان واختياره لأفعاله

أشارت النصوص التوراتية كما جاء في سفر التثنية والتكوين أن الله أمر الخلق بالطاعة، والطاعة تقتضي حرية الإنسان في الاختيار والنصوص أخرى أشارت إلى أن الله في المقابل قيد حرية إرادته هو ليتحقق مفهوم حرية الإنسان، فقد جاء في التلمود ما يشير إلى هذا: "كل شيء بمقدور السماء ما عدا أن تبجل السماء". أي أن قدرة الرب ليست مطلقة بل مقيدة في حدود إرادة العبد واختياره فكأن الله قيد إرادته وحددها حتى لا تتناقض مع اختيار الإنسان وإرادته في المعصية⁽¹⁾.

فتقول تمار رودافسكي: "أن الفيض الفكري من العقل هو الذي يوفر للفرد التقني معرفة اللازمة لتجنب المؤذية، وعلى سبيل المثال فلو لدى المرء معرفة كافية بالمناخ والعواصف فمن الواجب إلا يبحر في رحلة بحرية محفوفة بالمخاطر، وحينما يحقق المرء اكتماله العقلي وينعم بالفيض العقلي فإنه ينعم بالحماية ولا تتوقف العناية الإلهية إلا حينما يكون المرء في حالة من اللهو⁽²⁾.

فجميع معاصي الإنسان وخطاياها كلها تابعة لمادة لا لصورته وفضائله كلها إنما هي تابعة لصورته، ومثال ذلك أن إدراك الإنسان بارئته وتصوره كل العقول، وتدييره لشهوته وغضبه وفكرته فيما ينبغي أن يؤتي وما أن ينبغي أن يتجنب كل ذلك تابع لصورته، أما أمله وشربه ونكاحه وشربه في ذلك، وغضبه وكل خلق شيء يوجد له فإن ذلك تابع لمادته.

فيكون الإنسان حاكماً على هذه الدواعي كلها مقصراً فيها جهده، ولا يتناول إلا ما لا بد منه، ويجعل الإنسان غايته هو تصور المعقولات لا غير، أكدها وأشرفها إدراك الإله والملائكة وسائر أفعاله حسب المقدرة، وهؤلاء الأشخاص هم الذين مع الله لا يبرحون، وهذا هو المطلوب من الإنسان أي غايته⁽³⁾.

(1) -رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 123.

(2) - تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 209.

(3) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 485.

فالتحريم والنهي الذي أمر به الله للعباد ما هو إلا لتفادي المصائب والشرور، فهي من عناية الرب بعباده، إلا أن الإنسان حرٌّ في أفعاله وشهوته وعباداته، فكل ما يصيب الإنسان ما هو إلا جزء على اختياراته فهو حر في أفعاله.

المطلب الثاني: حالة أو طبيعة الإنسان عند اختياره لأفعاله

كل ما يصيب الإنسان من شرور عظيمة فهو سبب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات وكلها أيضاً تابعة لعدم؛ لأنها كلها لازمة عن الجهل يعني عن عدم العلم، كما الأعمى لفقده بصره لا يزال عاثراً ومجروحاً لغيره أيضاً، كونه ليس عنده من يهديه الطريق، كذلك كل شخص على قدر جهله يفعل بنفسه وبغيره شروراً عظيمة في حق أشخاص النوع، ولو كان ثم علم الذي نسبته للصورة الإنسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين، ولا تكف عن أذيته وعن أذية غيره؛ لأن بمعرفة الحق ترتفع وتبطل أذية الناس⁽¹⁾.

فعند اختيار الإنسان لفعل محرم فيبتلى من عند الله فيعلم عظمة تحريم ذلك الشيء فهو نعمة، فلا ينبغي أن نصرف هذه النعمة لنا للكمال لتتعلم ونعلم أنقص النقائص عندنا وسبب ما يحدث لنا من ابتلاء وشرور. فكل شخص له طبيعته لتقبل أفعاله، ويذكر ابن ميمون مثال لهذا فيقسم مراتب الأدميين على قسمين فيقول: "فمن الناس الأشخاص الذين رومهم إثارة الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة، فلا يفكر إلا في تصور معقول وإدراك الرأي الصحيح في كل شيء واتصال بالعقل الإلهي الفاضل عليه الذي منه وجدت تلك الصورة وكلما دعت دواعي المادة لقذارقتها وعارها المشهور تألم لما نشب فيه واستحي وخجل مما أبتلى به ورام التقليل من ذلك العار جهده والتحفظ منه بكل وجه، كإنسان سخط عليه السلطان وأمره بأن ينقل زبلاً من موضع لموضع أهانة له؛ فإن ذلك الإنسان يروم جهده أن يستتر في حال تلك الإهانة وعسى أن ينقل شيئاً يسيراً لموضع قريب لعله لا تتمرث له يد ولا ثوب ولا يراه أحد هكذا يفعل الأحرار، أما العبد فيسر بذلك ويرى أنه لم يكلف كبير المشقة

(1) - المرجع السابق، ص 495.

ويرتمي بجملة جسده في ذلك الزبل الوسخ ويلطخ وجهه ويديه وينقل في الإشهار وهو يضحك ويفرح ويصفق بيديه وهكذا أحوال الناس"⁽¹⁾.

فالإنسان حر في اختيار طبيعته وحالته في تقبله للابتلاء فتارة يعترض على الله لإذنه والشر والأشرار وتارة يحمد الله على عدم إذنه لهم وإبادته وزيادته في ابتلاءه.

فيضل الإنسان حر في أفعاله وحالته بكل ما يصيبه من شر أو خير فهذا التقبل يكون بعلمه فإن كان عالما بذاته فيتقبله بقلب رحب ورضى حتى ولو كان ابتلاء عظيم، وإن كان جاهلا بذاته فينكر ويطغى ويضل بابتلائه لأن الشر الذي أصابه لا يستطيع أن يخالف ما في الرب وما أصابه وهو مجبور فيه، بالإضافة إلى ذلك أنه حر وقادر على رفع ذلك الشر بعلمه وتكفير ذنوبه لأن الطاعة تقتضي في حرية الإنسان في اختياره وعلمه.

المطلب الثالث: صلاح النفس بتقبل الإرادة الإلهية

صلاح النفس هو إدراك الأمور وإعطاء الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الأخير، وأعطت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها على التجميل وهو وجود الإله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه"⁽²⁾.

فيقول الأخبار والعلماء: "إن حكمته تعالى التي تفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد، وتلك الحكمة بعينها التي لا أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم"، ووجد هذا المعنى كثيرا في شرح "نشأ شيء حسنا في وقته"⁽³⁾.

فكل جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ولا باطل بل أفعال حكمة بالغة كما قال: "ما أعظم أعمالك يارب لقد صنعت جميعها بالحكمة"⁽⁴⁾، فإنه وأحكم وأنظم كل شيء.

فكل أفعال الإله ذات غاية ومشئمة فلا يتسع لذي العقل أن يقول: "أن شيئا من أفعال الله باطل أو عبث أو لعب، فعلى رأي كل من طبع شريعة الموسوية فأفعاله كلها جيدة وحسنة

(1) - المرجع السابق، ص 474.

(2) - المرجع نفسه، ص 576.

(3) - [الجامعة: 11/3].

(4) - [المزمور: 4/104].

جدا، قال: "وراء الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جدا فكل ما فعله تعالى من أجل شيء، فإن كان الفعل ضروري في وجود ذلك الشيء المقصود أو مفيد جدا.

فنسمع من الناس كثيرا ما يقولون تعبت باطلاً، إذا تعبت في طلب شخص فلم يجده، أو تعبت في تسفره فلم يربح في تجرهن ويقال سعيينا في هذا المريض فلم يبرء، وكذا كل الأفعال التي تطلب بها غايات فلا تحصل تلك الغايات⁽¹⁾.

فكله بحكم الإله فهو ليس باطلاً فهو المسير لكل شيء، فإن كل فاعل لفعل ما يقصد به غاية ما، فبتقبل إرادة وحكم الإله وبتسييره لكل شيء فإن الإنسان ينعم بالكمال الأخير وحتى وإن أصيب بشرور وابتلاءات فإنه بتصديقه وإيمانه وتقبل إرادة الله وحكمه وبأن الإله هو عالم بكل شيء والمسير لكل شيء ولا يفعل شيء سدى يحصل على الكمال، فبصلاح نفسه يصلح بدنه ومدينته ويحدث الكمال الأخير فغاية الشريعة الموسوية هي الحصول على هذا الكمال فنصت النصوص التوراتية عليه قال تعالى: " فأمرنا الرب بأن نصنع هذه الرسوم ونخاف الرب إلهنا لكي نصيب خيرا كل الأيام ونحي كما في يومنا هذا"⁽²⁾.

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص568.

(2) - [التثنية: 24/6].

المبحث الثالث: أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي

المطلب الأول: مفهوم الخير والشر عند موسى بن ميمون

الفرع الأول: مفهوم الخير:

يرى ابن ميمون أن حقيقة الوجود أنه كله خير، والإله سبحانه وتعالى يفعل الخير فحسب، فأفعاله تعالى كلها خير محض ولا يصدر عنه سوى الخير⁽¹⁾ وتعليقه لذلك أن الله "لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير، كما بين ابن ميمون أن الخير من عند الله بالذات"⁽²⁾ أي أنه نازل من عنده.

فالإنسان إذا أطاع الله تعالى وصل إلى أعلى درجات الكمال الإنساني وعندئذ تكون قراءة الإنسان للتوراة وصلاته تعالى ملؤها حضور القلب والخشوع وهنا ينكشف للإنسان النور الإلهي فتكون ذاته الفردية في نعيم وخير بتقربه من الإله.

الفرع الثاني: مفهوم الشر

يقول ابن ميمون عند وضعه لمفهوم الشر أنه "لا يوجد شيء شر نازلاً من فوق"⁽³⁾ أي ليس من السماء والسماء بمفهوم للإله أي أن الشر ليس من عند الله تعالى. بالإضافة أنه يقول إن "الشرور كلها إعدام لا يتعلق بها فعل إلا الجهة التي بينا بكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التي عليها وهي كونها مقارنة العدم كما قد علم لذلك هي سبب في كل فساد وكل شر"⁽⁴⁾.

الفرع الثالث: تفسير موسى بن ميمون لظاهرة الشر

فسر ابن ميمون ظاهرة الشر تفسيراً فلسفياً عقلياً معتمداً على رأيه الخاص متأثراً تارة بالفلسفة وذلك عند نسب الشر إلى العدم، وتارة أخرى بالديانة اليهودية لما اقتبس من نصوص العهد القديم فلم تعتمد أقواله أي فكر أو انتماء لأفكار محددة.

(1) -رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص34.

(2) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص495.

(3) -المرجع نفسه، ص496.

(4) -المرجع نفسه، ص496.

حيث يقول ابن ميمون " إن ظاهرة الشر بين بني الإنسان واقعة بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كونها تابعة كلها لعدم لأنها كلها لازمة عن الجهل، أي عدم العلم"⁽¹⁾، فالشرور والردائل بين البشر تابعة للعدم؛ لأنها كلها لازمة عن جهل الإنسان، فالإنسان إذا علم كف عن فعل الشر بنفسه وبغيره، فأعني أن الإنسان إذا عرف حقيقة الإله تعالى الخالق لهذا الكون توقف تماماً عما يرتكبه من شرور ورتائل.

بالإضافة أن ابن ميمون يشبه الإنسان الذي يفعل الشر " بالذي فقد بصره حيث يظل عاثراً مجروحاً جارحاً لغيره كونه لا يجد من يهديه إلى الطريق الصحيح، ويقول: " كل شخص على قدر جهله يفعل بنفسه وبغيره شروراً عظيمة في حق أشخاص النوع، فبمعرفة الحق ترتفع العداوة والبغضاء، وتبطل أذية الناس بعضهم لبعض"⁽²⁾، ويستشهد بالآية من سفر أشعياء: " لا يسوؤون ولا يفسدون في كل جبل قدسي؛ لأن الأرض تمتلئ من معرفة الرب كما تغطي مياه البحر"⁽³⁾.

فالشر موجود من عدم؛ لأنه لما كان الشر شراً بالإضافة إلى الشيء ما فالشر في الموجود هو عدم الوجود وعدم حالة من حالاته والشرور إعدام مثال: الإنسان موته شر وهو عدمه وكل ما يفسد فساده هو عدم صورته.

فحقيقة الوجود أنه كله خير أما الشر فيكون بالإضافة لا بالأصالة، فالإنسان هو مصدر الشر الموجود في هذا العالم فالله لا يفعل شر بذات وجه.

المطلب الثاني: أنواع الشرور وأسبابه عند موسى بن ميمون

الفرع الأول: شر طبيعي

وهو ما ينسب فيه ابن ميمون الشر إلى غير فعل الإنسان وعرفه بأنه: " وهو ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد أعني من حيث ذو مادة فإن من أجل هذا تصيب

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 495. نقلاً عن: رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في

اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 35.

(2) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 496.

(3) - [أشعياء: 9/11].

بعض الأشخاص عاهات وزمانات في أصل الجبلية أو طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والخسوف وقد بيّن أن الحكمة الإلهية أو حيث أن لا يكون إلا بفساد ولو لا هذا الفساد الشخصي لما استمر الكون النوعي"⁽¹⁾.

فنى أن الحكمة الإلهية اقتضت أن لا كون إلا بفساد ولو لا هذا الفساد لما استقر الكون النوعي.

بالإضافة أننا نجد أن ابن ميمون يلحظ أن هذا الشر الناتج عن طبيعة الكون يندر في الإنسان ويقل، ولذلك يقول: "ورغم تأثير الفساد على شخص الإنسان إلا أننا نجد أن حالات الإعاقة في الناس قليلة جدا، فنجد أن مدنا لها الآلاف السنين ما نفيت ولا أيدت"⁽²⁾.

الفرع الثاني: شر إنساني

وهذا النوع يبين أن سبب الشر هو فعل الإنسان وسلوكه لا ينسب إلى الكون ولا إلى خالقه ويعرفه بأنه: "وهو ما يصيب الناس من بعضهم لبعض كتسلط بعضهم على بعض وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهي أيضا من لكن ليس للمظلوم فيها حيلة ومع ذلك قال أي مدينة موجودة في العالم بأسره لا يوجد بين أشخاص تلك المدينة هذا النحو من الشر شائعا أكثريا بوجه بل وجوده أيضا قليل كشخص يغتال شخصا فيقتله أو يصله ليلا وإنما يكون هذا النحو من الشر يعم خلقا كثيرا في الحروب العظيمة وهذا أيضا ليس بأثير في جميع الأرض"⁽³⁾.

فهذا النوع أيضا بحسب ابن ميمون يعد قليلا ونادرا على شيوعه بين بني الإنسان وبالإضافة إلى عدم خلو مدينة منه إلا أنه بين أنه يعد قليلا؛ ومثاله: "كشخص يغتال فيقتله أو يلصه ليلا..."⁽⁴⁾، حيث أن هذا الفعل ليس بكثير على بقاع الأرض.

(1) -موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 497.

(2) - المرجع نفسه، ص 498.

(3) - المرجع نفسه، ص 499.

(4) - المرجع نفسه، ص 499.

الفرع الثالث: شر ذاتي من نفسه

"وهو ما يصيب الإنسان منا من نفسه"⁽¹⁾، وهذا النوع من الشر يصيب الكثير من الناس ولا نجد من يجتنبه عن نفسه إلا قليل من الناس فيقال له كما قيل: "هذه كانت من يدكم"⁽²⁾ وفي سفر الأمثال يقول على من يفعل هذا: "المهلك نفسه هو يفعله"⁽³⁾ ويقول في نفس السفر: "حماقة الرجل تعوج طريقه وعلى الرب يحنق قلبه"⁽⁴⁾، بالإضافة إلى ما بين أن الإنسان مصدر الشر: "ولكن الإنسان مولود لمشقة"⁽⁵⁾.

وهذا النوع يعد تابعا لكل الرذائل والأفعال الدنيئة مثل الشره في الأكل وشرب الخمر والزنا وكثير من الأفعال التي تأتي بالمضرة لنفس الإنسان.

فنرى أن الأسباب الشر التي تناولها ابن ميمون رغم صحتها ومصداقيتها إلا أنه لم يربط حدوثها بأمر الله تعالى حيث اعتبر أن الشر من صنع الإنسان، وهو يقوم به معرفته وبارادته واختباره دون أن يكون الأمر بيد الله حيث أنه تعالى على أن يكون الله هو المسبب لهذه الأسباب: "فالإنسان يقوم بفعل الشر بإرادته الجزئية التي هي ضمن إرادة الخالق الكلية فالله قادر على أن يصرف الإنسان عن هذا الفعل لكنه ترك له حرية الاختيار بأن يفعل أو يترك"⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: فعل الإنسان وعلاقته بالعدل الإلهي

لقد أثرت في الفكر الديني اليهودي مسألة الشر جزءا من أفعال العباد وهذا ما ذكره موسى بن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين بالإضافة أنه هناك ماورد في التوراة من نصوص يظهر فيها إشكالية الحديث في مفهوم الشر وحرية الإرادة، حيث أنه لم يرد أي جواب منطقي منسجم لهذه الإشكالية في الفكر الديني اليهودي.

(1) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 500.

(2) - [ملاخي: 9/1].

(3) - [الأمثال: 32/6].

(4) - [الأمثال: 3/19].

(5) - [أيوب: 7/5].

(6) - رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 38.

" فمن جهة يرد في سفر التكوين اعتراض سيق على لسان إبراهيم عليه السلام بصيغة السؤال الإنكاري حيث يقول: "أديان كل الأرض لا يصنع عدلاً"⁽¹⁾ وكأنها إشارة إلى مسألة الإذن بفعل الشر، ولعل ما جاء في الإصحاح إرميا على لسان إرميا اعتراضاً أو بصيغة الاعتراض حيث يقول: "أبر أنت يا رب من أخاصمك. لكم أكلمك من جهة أحكامك. لماذا تنجح طريق الأشرار. اطمأن كل الغادرين غدرًا. غرستهم فأصلوا نموا وأثرا وثمرا. أنت قريب فمهم وبعيد من كلامهم"⁽²⁾⁽³⁾.

" وكان هذا النص يشير إلى فكرة فعل الشر بل مما جاء في العهد القديم في سفر أيوب ظهر فيه التركيز على مفهوم الشر من بداية السفر إلى نهايته، ولو لم يكن منسجما بل يبدو متناقضا؛ ففي الإصحاح الأول حديث أيوب وحيد الشر، غير أن هذا الحديث عن مفهوم الشر، غير أن هذا الحديث عن مفهوم الشر في العهد القديم لا يستمر طويلا على نفس المسار، بل إن ما جاء في التوراة يتصل بالعالم ووظائف الإنسان في العلم والكون الإلهي يشير إلى عدم قدرة الإنسان على فهم معنى العميق لهذا الكون، فمما جاء في النصوص وما يشير إلى استحالة قدرة الإنسان على تصوير الأمور: "لأن أفكارك ليست أفكاركم ولا طرقكم طريقي يقول الرب. لأنه كما علت السماوات عن الأرض هكذا علت طريقي عن طرقكم وأفكارك عن أفكاركم"⁽⁴⁾. ومن النصوص ما جاء مناقضا للمعنى المذكور يفلح الأشرار ويمتد الغادرين بالحياة الرغيدة والعمر الطويل جاء في المزامير ما يعرض ذلك، ففي المزمور الخامس والخمسين حديث عن خسف الله الأرض بالشرير وقسمه بالموت فقال: "لبغيتهم الموت. لينحدروا إلى الهاوية أحياء لأن ف مساكنهم في وسطهم شرورا"⁽⁵⁾ وفي المزمور الثاني والتسعين: "إذا زها الأشرار كالعشب وأزهر كل فاعلي الإثم فلكي يبادوا إلى الدهر"⁽⁶⁾. وفي المزمور الرابع

(1) - [التكوين: 26/18].

(2) - [إرميا: 2/1-12].

(3) -رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 121.

(4) - [أشعيا: 10/9-55].

(5) - [مزامير: 15-55].

(6) - [المزامير: 8-92].

والتسعين قال: " طوبى للرجل الذي تؤدبه يا رب وتعلمه من شريعتك لترجيحه من أيا الشر حتى تحفر للشير حفرة. لأن الرب لا يرفض شعبه ولا يترك ميراثه. لأنه إلى العدل يرجع القضاء وعلى أثره كل مستقيمي القلوب". غير ذلك من النصوص التي تنفي نسبة الشر إلى الله كما جاء في المزمور السابع والتسعين⁽¹⁾، يا محبي أبغضوا الشر. هو حافظ نفوس أتقيائه من يد الأشرار ينقذهم. نور قد زرع للصديق وفرح للمستقيمي القلوب. افرحوا أيها الصديقون بالرب واحمدوا واذكر قدسه⁽²⁾⁽³⁾.

فهذه النصوص التوراتية تظهر وضوح وجللاء التناقض الظاهر فيما بينها في الكتاب المقدس حيث تتصل بمسألة الشر ونسبته إلى الله تعالى، وتناقضها من فكرة العدل الإلهي، فنرى عدم وضوح الفكر الديني اليهودي وموقفه من هذه المسألة وتارة يعترض على الله جل وعلا على لسان أنبيائه - حاشاهم - لإذنه بالشر والأشرار، وتارة يحمد سبحانه على عدم إذنه لهم وإبادتهم وهذا ظاهر في هذه النصوص التوراتية.

ففي نظرهم ما يفعله العباد من شر فهم مجبرون فيه؛ لأن العبد لا يستطيع أن يخالف ما في فعل الرب، بل أنهم يظنون أن ما يفعلون من الشر فهم مجبرون فيه؛ بسبب أن الرب يريد منهم فعل ذلك، وهذا غير مقبول لأن الإنسان له حريته في اختيار أفعاله وهذا ما ذكره ابن ميمون فمن غير المعقول أن يفعل الله الشر بعباده ويعذبهم على شرورهم بالإضافة أنه هو الذي أجبرهم على فعلها فتعالى الله سبحانه عن شيء من هذا.

المطلب الرابع: تقبل الاختيار والابتلاء

يذكر ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين أن: "أمر الاختبار أيضا مشكل جدا وهو من أعظم مشكلات الشريعة"⁽⁴⁾. وسبب هذا أن الإنسان في أمر الاختبار إما أن ينجح فيه أو يرسب وهذا بحسب قوة إيمانه وصبره.

(1) - [مزامير: 94-14/13/12].

(2) - [مزامير: 97-11/10].

(3) - رنا مازن سلامه، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام، مرجع سابق، ص 121.

(4) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 559.

يقول ابن ميمون أن: "التوراة ذكرته في ستة مواضع، والمشهور عند الناس من أمر الاختبار وهو أن ينزل الله آفات بالشخص دون أن يتقدم له ذنب كي يعظم أجره، فإن هذه قاعدة لم تذكر في التوراة بنص جلي بوجه، ولا في التوراة ما يوهم ظاهره هذا المعنى، غير موضع واحد من الستة مواضع وسأبين معنى ذلك والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأي هو قوله تعالى: "الله حق لا جور عنده ولا كل الحكماء"⁽¹⁾ أيضا يرون هذا الرأي الجمهوري لأنهم قد قالوا: "لا موت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان". وهذا هو الرأي الصحيح الذي ينبغي أن يعتقده كل متشرع ذو عقل، لا أن ينسب الظلم لله تعالى عنه، حتى يعتقد براءة من الآثام وكمالها، وأنه لا يستحق ما نزل به"⁽²⁾.

فالجمهور ينظرون إلى أن الإنسان مقترف لذنوب فالله لا يجعل أي ابتلاء من دون سبب وابن ميمون يوافقهم على قولهم هذا وهذا لكيلا ينسب إلى الله الظلم، إلا أنه أحياناً يكون هذا اختبار صبر وإيمان وليس له علاقة بأي ذنوب فكلما اشتد الضيق أقرب الفرج.

وهذا ما يقوله ابن ميمون: "أما ظاهر الاختبارات المذكورة في التوراة في تلك المواضع فإنها جاءت في معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر إيمان ذلك الشخص أو الأمة أو قدر طاعته، وهذا المعنى هو مشكل عظيم وبخاصة قصة العقيدة التي لم يعلمها غير الله وهما وقيل له: "فإني الآن عرفت أنك متق الله"⁽³⁾، وكذلك قوله: "ويظهر للناس ما في قلبك إلخ"⁽⁴⁾، وكذلك قوله ويظهر للناس ما في قلبك إلخ"⁽⁵⁾. أعلم أن كل اختبار جاء في التوراة إنما غرضه ومعناه ليعلم الناس ما ينبغي لهم أن يفعلوا أو ما يجب أن يعتقدوا فكأن معنى الاختيار أن يفعل فعل ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد أن يكون مثلاً يقتدى به ويقفى أثره

(1) - [التثنية: 4/32].

(2) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 560.

(3) - [التكوين: 12/22].

(4) - [التثنية: 4/13].

(5) - [التثنية: 2/8].

فقوله: "ليعلم هل أنتم تحبون"⁽¹⁾ ليس شرحة ليعلم الله ذلك لأنه قد علم بل ذلك مثل قوله: "لتعلموا أني أنا الرب مقدسكم"⁽²⁾.

فالله يمتحن عباده وهذا ليس بظلم له ولمعرفة إيمانهم بالإضافة إلى تعلمهم وإرشادهم فالله محب لعباده ولا يفعل بهم الجور مثال: "ليعينك ويمتحنك ويظهر للناس ما في قلبك احفظ وصاياهم أم لا؟"⁽³⁾. معناه لتعلم المثل ذلك ويشهر في العالم أن من انقطع لعبادته تعالى رزقه من حيث لا يظن. وعن هذا المعنى بعينه قيل في المن في أول نزوله: "لكي امتحنهم يسلكون في شريعتي أم لا"⁽⁴⁾ يعني ليعتبر هذا كل معتبر ويرى هل الانقطاع لعبادته مفيد وكافي أم ليس بكافي؟ أما قوله أيضا في المن ثالث مرة و: "أطعمك في البرية المن الذي لم يعرفه آباؤك ليعينك ويمتحنك حتى يتحسن إليك في آخرتك"⁽⁵⁾. فهو يوهم أنه قد يتعب الله الشخص كي يعظم أجره، وليس حقيقة الأمر هكذا، بل معنى هذا الكلام أحد المعنيين"⁽⁶⁾.

المطلب الخامس: أفعال الله مقدره وذات مشيئة

يقول ابن ميمون: "اختلف أهل النظر من المتشريعين هل أعماله تعالى تابعة للحكمة أو مجرد مشيئة لا لطلب غاية أصلا. كذلك اختلفوا هذا الاختلاف بعينه في تشريعنا بما شرع لنا. فإن ثم من لا يطلب لذلك علة أصلا. ويقول: أن الشرائع كلها تابعة لمجرد المشيئة. وثم من يقول: أن كل أمر أو نهي منها تابع للحكمة أو المقصود به غاية ما. وإن الشرائع كلها معللة، ومن أجل فائدة ما شرع بها. أما كونها كلها لها علة ونحن نجهل على بعضها، ولا الحكمة فيه. فهو مذهبا كلنا الجمهور والخواص"⁽⁷⁾.

(1) - [التثنية: 3/12].

(2) - [الخروج: 13/31].

(3) - [التثنية: 2/8].

(4) - [الخروج: 4/16].

(5) - [التثنية: 16/8].

(6) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 561.

(7) - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 570.

فكلام ابن ميمون هذا مقصده أننا نحن بني الإنسان نجهل الأسباب والعلل لحدوث الأشياء ولا نعلم وجه حكمتها إلا أننا على يقين أنها ذات غاية ومشیئة بالإضافة أن نصوص الكتاب بينت هذا مثال: " لا رسوم وأحكام عادلة"⁽¹⁾، " وأحكام الرب حق وعدل"⁽²⁾، فكل شيء يحدث في هذا الكون له غاية وحكمة رغم عدم علمنا بها فالله عالم الغيب وهو المسير لكل شيء إلا أنه هنا وبهذه النقطة بذات كون الله مسير لكل شيء يحدث التناقض وهذا نجده في المصائب التي تصيبنا والشور التي تحدث لنا حيث نرى أن هنالك من بني الإنسان عند إصابته بشر أو ابتلاء نجده غير راضي بها ويقول: " لماذا يا الله تفعل بي كذا وكذا، ماذا فعلت أنا أي ذنب ارتكبت حتى تصيبي بشيء من هذا" وكثير من ما يشبه هذا الكلام فيرى في منظوره أن الله ظالم له وأنه ليس بعادل – تعالى الله إن كان له شيء من هذا – فالمؤمن عليه أن يكون له ثقة وعلى يقين بأن الله لا يفعل شيء بذات شخص فعل فيذهب هباء منثوراً، فكل فعل له غاية وله سبب وله جزاء، فنحن نعلم أن الله تعالى هو المسير لهذا الكون لا محالة بالإضافة أنه جعل فيه أحكام وأوامر ونواهي وترك لنا اختيار أفعالنا ومبتغانا فالله هو موجدنا في هذا الكون وكذلك سيره لنا وترك لنا الحرية في إرادتنا ومثال هذا: " عند المرض فالله هو الذي أوجده إلا أننا نحن نختار إما أن نكافح ونتعالج منه أو نترك إلى أن يميتنا، وكذلك في الرزق إما أن نثابر ونعمل ونشقى أو نرضى به رغم قدرتنا على تغييره" وكثير من هذا فالإنسان قادر على تغيير موازين حياته فالله ليس بظالم للعباد فالحياة فرص وعلى المرء أن يستغلها ولا يتركها وهذا أيضاً متعلق بالإيمان وعبادة الله سبحانه فالإنسان إما أن يؤمن ويعبد الله سبحانه أو يكفر فتأتي الفرص بمثل هذا الشيء أيضاً فنجد أن الإنسان عند إصابته بالابتلاء أو وقوعه في مصيبة واشتدت عليه فإنه يستغيث ويعود إلى الله سبحانه وتعالى فهذه الفطرة هيا سبب الذي أوجدنا وكذلك هي سبب خلقنا في هذا الكون.

(1) – [التثنية: 8 / 4].

(2) – [المزمور: 10/18].

الخاتمة

خاتمة

خاتمة

وفي الختام نحمد الله حمداً كثيراً الذي بمنه وبفضله تم انجاز بحثنا هذا، والذي توصلنا من خلال إلى أهم النتائج نلخصها ضمن النقاط التالية:

- التعرف على موسى بن ميمون وهو فيلسوف ومشرع يهودي، ولد في قرطبة سنة 1135م، حيث نشأ في بيئة عربية وإسلامية، وله عدة مصنفات منها الطبية والفلكية والدينية والفلسفية توفي عام 1204م.

__ توصلنا على أن نظرية ابن ميمون في القضاء والقدر أو العناية الإلهية تنطوي على عناصر من رؤية أرسطو والشريعة اليهودية، والله تعالى خير محض ولا يصدر عنه سوى الخير فحسب، الإنسان إذا أطاع الله تعالى وصل إلى أعلى درجات الكمال الإنساني، وعندئذ تكون قراءة الإنسان للتوراة وصلاته لله تعالى ملؤهما حضور القلب والخشوع وهنا ينكشف للإنسان النور الإلهي ويكون فناء لذات الفردية في الذات الإلهية.

__ كما توصلنا على ان الشرور كلها اعدام، تصيب الإنسان من فعل عمله تقع لأغراضه وشهواته فكلها تابعة لجهله فلو كان ذو علم لما افتعلها فمعرفة حقيقة الله تعالى يجعله يتوقف عما يرتكبه من شرور ورذائل بذات نفسه.

__ الشرور ثلاثة أنواع: شر طبيعي ما يصيب الإنسان من جهة الكون والفساد، شر إنساني متعدي: ما يسببه البعض للبعض من شرور، شر ذاتي: ما يصيب الإنسان من شرور ذاته. الله يمتحن عباده ليس ظلما له بل لمعرفة إيمانهم بالإضافة إلى تعليمهم وارشادهم فالله محب لعباده ولا يفعل بهم الجور.

__ ان أفعال الله ذات غاية ومشئمة، حتى وإن كنا نجهل الأسباب والعلل لحدوث الأشياء ولا نعلم وجه حكمتها إلا أننا على يقين أنها ذات غاية وتقدير فالله عالم بكل شيء.

خاتمة

ـ الإنسان حر في أفعال فكل ما يفعله هو من محض إرادته فالله تعالى ترك لنا حرية اختيار أفعالنا وسير لنا هذا الكون وتركنا نختار فالله لا يفعل ذات شيء سدا فيذهب هكذا، فكل ما نفتعله سنجازى عليه.

ـ وأخيراً وليس آخراً؛ فإن هذا البحث هو جهد مقل، فإن أصبنا فمن الله تعالى وبفضله وإن أخطأنا فمن أنفسنا والشيطان، ونسأل الله العفو عن الزلل.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الفهارس

فهرس

المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم موسى الهنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي. (لا. ط؛ مصر: مطبعة الشبكيشي بالأزهر، د.ت).
2. أحمد بن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم. (ط:2؛ مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م).
3. إسرائيل الفانسون، موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته. (ط:1؛ د. م: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ/1936م).
4. إميل بريهيه، الأراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة: محمد يوسف موسى. (لا.ط؛ مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1954م).
5. تمار رودافسكي، موسى بن ميمون، ترجمة: جمال الرفاعي. (ط:1؛ القاهرة: دار الآفاق للنشر والتوزيع، 2013م).
6. جمال الدين يوسف القرطبي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء. (ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م).
7. حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها. سلسلة فضل الإسلام علي اليهود واليهودية، العدد (7) 1424هـ / 2003م، القاهرة .
8. خير الدين الزركلي، الإعلام. ج 7 (ط:5؛ لبنان: دار العلم للملايين، 2002م).
9. رنا مازن سلامة، حرية الإرادة والاختيار في اليهودية والإسلام. (ط:1؛ عمان: دار ومكتبة الحامد، 2013م).
10. سعيد بن يوسف الفيومي، الاعتقادات والأمانات، (د.ط؛ بريل هولندا، دار ليدن بريل، 1880م).
11. ظاظا حسن، الفكر اليهودي. (ط:2؛ بيروت: دار العلوم، 1987م).
12. ظفر الإسلام خان، التلمود تاريخه وتعاليمه. (ط:2؛ بيروت: دار النفائس، 1972م).
13. عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الدين اليهودي. (لا.ط؛ القاهرة: دار التراث، 1404هـ/1984م).
14. عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي. (لا. ط؛ القاهر: دار التراث، 1404هـ/1984م).
15. عبد المنعم الحفني، موسوعة النقدية والفلسفية اليهودية. (ط:1؛ القاهرة: مكتبة مذبولي، 1908م).
16. ماستر ميديا التفسير التطبيقي للكتاب المقدس،. (لا. ط؛ مصر: د. م، د. ت).

فهارس

17. محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة. (ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م).
18. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتاى. (لا ط؛ مصر: مكتبة الثقافة الدينية، لا ت).
19. نصيره عماره، نظرية النبوة عند موسى بن ميمون. (رسالة مقدمة لنيل الماجستير في شعبة مقارنة الأديان)، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1427هـ/2007م.
20. يحيى ذكرى، علم الكلام اليهودي. (ط: 2؛ القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2012م).

فهرس الأعلام

فهارس

فهرس الأعلام

- ابن رشد ص28.
- أبو ناصر الفرابي ص39.
- أرسطو..... ص17, 18, 19, 20, 22, 29, 43.
- أفلاطون ص13, 39.
- أفيقورس ص20.
- تمار رودافسكي..... ص19, 45.
- سعديا الفيومي..... ص14, 15, 16.
- فيلون الإسكندري ص12, 13, 14.
- موسى بن ميمون..... ص16, 17, 18, 20, 27, 29, 35,
- 37, 38, 40, 42, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 55,
- . 56, 58.

فهرس المصطلحات

فهارس

Terms :

مصطلحات :

Perception	الإدراك
Will	الإرادة
Freedom	الحرية
Elimination	القضاء
Destiny	القدر
Care	العناية الإلهية
Obedience	الطاعة
Pisobedience	المعصية
Human	الإنسان
The good	الخير
Evil	الشر
Choice	التخيير
Running	تسيير
Guilt	الذنب
The resporaibility	المسؤولية
The mind	العقل
Sense	الحس
Perfectionm	الكمال
Business	الأعمال
Sin	الخطيئة
Divine knowledje	العلم الإلهي
Aljebra	الجبر

فهارس

Ighoraince	الجهل
Science	العلم
Divine	الفيض الإلهي
Flood	الشريعة اليهودية
Power	الاستطاعة
Justice	العدل
The matter	الأمر
Forbidding	النهي
The reward	الجزاء
The punishment	العقاب
Injustice	جور
Torah	التوراة
Lire	العيش
Naeem	نعيم
Prayer	الصلاة
Nothingness	العدم
Vices	الرزائل
Existence	الوجود
Universe	الكون
Nature	الطبيعة
Corruption	الفساد
Wisdom	الحكمة

فهارس

The aim	الغاية
Certainty	اليقين
Will	المشيئة
Calamities	المصائب
Patience	الصبر
Faitn	الإيمان
Ethies	أخلاق
Self	الذات
Passions	الأهواء
Happinese	السعادة
The stuff	الأغراض
Care	الرعاية

فهرس الموضوعات

ثانيا: فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتوى
	الإهداء
	شكر وعرفان
	الملخص باللغتين العربية والإنجليزية
	المقدمة
	الفصل الأول: حياة موسى بن ميمون
09	المبحث الأول: مولده ونشأته وأثره على اليهود
09	المطلب الأول: مولده ونشأته
09	الفرع الأول: مولده
09	الفرع الثاني: نشأته
10	المطلب الثاني: رحلاته وتكوينه الديني والفكري
10	الفرع الأول: رحلاته
11	الفرع الثاني: تكوينه الديني والفكري
12	أ- تكوينه الديني
12	ب- تكوينه الفكري
12	المطلب الثالث: وفاته وأثره على اليهود
12	الفرع الأول: وفاته
13	الفرع الثاني: أثره على اليهود
13	أ- أثره على يهود العصر الوسيط
14	ب- أثره على اليهود العصر الحديث

فهارس

15	المبحث الثاني: مصنفاته
15	المطلب الأول: المصنفات الطبية
16	المطلب الثاني: المصنفات الفلكية
16	المطلب الثالث: المصنفات الدينية
16	المطلب الرابع: المصنفات الفلسفية
الفصل الثاني: القضاء والقدر دراسة مفاهيم	
19	المبحث الأول: مفهوم القضاء والقدر في اليهوديه
19	المطلب الأول: مفهوم القضاء والقدر في النصوص الدينية اليهوديه
19	الفرع الأول: القضاء والقدر في نصوص العهد القديم
20	الفرع الثاني: القضاء والقدر في نصوص التلمود
21	المطلب الثاني: مفهوم القضاء والقدر عند علماء اليهود قبل موسى بن ميمون
21	الفرع الأول: القضاء والقدر عند فيلون الاسكندر (20ق.م - 40م)
23	الفرع الثاني: القضاء والقدر عند سعديا الفيومي (882م - 942م)
26	المطلب الثالث: مفهوم القضاء والقدر عند موسى بن ميمون
29	المبحث الثاني: الآراء الفلسفية والشرعية والكلامية وموقف موسى بن ميمون منها
29	المطلب الأول: الآراء الفلسفية وموقف موسى بن ميمون منها
29	الفرع الأول: الرأي الفلسفي الأول وموقف موسى بن ميمون منه
29	الفرع الثاني: رأي أرسطو وموقف موسى بن ميمون
31	المطلب الثاني: رأي الشريعة اليهودية وموقف موسى بن ميمون منه
32	المطلب الثالث: رأي المدارس الكلامية الإسلامية وموقف موسى بن ميمون منها

فهارس

32	الفرع الأول: رأي المدرسة الاعتزالية وموقف موسى بن ميمون منه
33	الفرع الثاني: رأي المدرسة الأشعرية وموقف موسى بن ميمون منها
36	المبحث الثالث: موقع القضاء والقدر عند موسى بن ميمون
37	المطلب الأول: القضاء والقدر من أركان الإيمان
38	المطلب الثاني: الأثر الغير اليهودي في القضاء والقدر عند موسى بن ميمون
الفصل الثالث: إرادة الله وحرية الاختيار عند الإنسان	
42	المبحث الأول: إرادة الله وتدبيره لكل شيء
42	المطلب الأول: علم الله المحيط لكل شيء
44	المطلب الثاني: علم الله مغاير لعلم الإنسان
48	المطلب الثالث: عناية الله بالإنسان
50	المطلب الرابع: قصة أيوب عليه السلام رمز العناية الإلهية
55	المبحث الثاني: حرية الإنسان من قضاء الله وقدره
55	المطلب الأول: حرية الإنسان واختياره لأفعاله
56	المطلب الثاني: (حالة أو طبيعة) الإنسان عند اختياره لأفعاله
57	المطلب الثالث: صلاح النفس بتقبل الإرادة الإلهية
59	المبحث الثالث: أفعال العباد بين الفعل الإنساني والعدل الإلهي
59	المطلب الأول: مفهوم الخير والشر عند موسى بن ميمون
59	الفرع الأول: مفهوم الخير
59	الفرع الثاني: مفهوم الشر
59	الفرع الثالث: تفسير موسى بن ميمون لظاهرة الشر
60	المطلب الثاني: أنواع الشر وأسبابه عند موسى بن ميمون

فهارس

60	الفرع الأول: الشر الطبيعي
61	الفرع الثاني: الشر الإنساني المتعدي
62	الفرع الثالث: الشر الذاتي من نفسه
62	المطلب الثالث: فعل الإنسان للشر وعلاقته بالعدل الإلهي
64	المطلب الرابع: تقبل الاختبار والابتلاء
66	المطلب الخامس: أفعال الله مقدره وذات مشيئة
68	خاتمة
فهارس	
72	فهرس المصادر والمراجع
75	فهرس الأعلام
77	فهرس المصطلحات
81	فهرس الموضوعات