

الإرادة والقدر في اليهودية والمسيحية والإسلام

أولاً- مفهوم الإرادة:

1- في الديانة اليهودية:

في بداية أي بحث حول موضوع الإرادة في اليهودية، لا بدّ من التمييز بين مفهومَي الإرادة البشرية والمشينة الإلهية. هذا وقد كان كلا المصطلحين، ארדה (إرادة) و משנה (مشينة)، مستخدمين في اللغة العربية اليهودية، الى جانب אדם (فكر)، الذي كان يُعدّ أساساً في الحرية الإنسانية.

في القرون الوسطى، لم يكن الفلاسفة اليهود ينظرون الى المشينة كإحدى الصفات الإلهية. وقد ذهب سعيد بن يوسف الفيومي، المعروف بسعديا غاؤون، الى أنّ وجود مشينة إلهية لا يمكن استنتاجه من فعل الخلق نفسه، وأنّ أقصى ما يمكن أن نعرفه هو أنّ الله حيّ وقادر وحكيم. أمّا الإرادة الإنسانية، فهي بالنسبة إلى سعديا قدرة عملية لدى الكائنات البشرية، ومن هنا ينظر الى الأفعال التي تقوم على اختيار كتعبير عن إرادة بشرية. ويختلف بخيا بن أشر مع هذا المفهوم، حيث يقول إنّ الفكر هو القدرة الوحيدة التي تقع تحت سيطرة الإنسان، بينما الإرادة البشرية خاضعة لقدرة الله، وبالتالي فإنّ الإرادة البشرية تحرّكها المشينة الإلهية.

غير أنّ يهوذا هاليفي أو يهوذا اللاوي (1075-1141) يبقى المفكر اليهودي الأول الذي لعبت الإرادة الإنسانية والمشينة الإلهية دوراً محورياً في فكره. أمّا موسى بن ميمون (1138-1204) فقد اعتبر أنّ الفكر، لا الإرادة، هو مصدر الحرية الإنسانية، وما الإرادة بالنسبة إليه سوى استمرار لعملية تبدأ بالفكر وتدفع الإنسان للفعل بناءً على فكره. ويندرج مفهوم الإرادة لدى ابن ميمون ضمن إطار المذهب الطبيعي أو الراديكالية الطبيعية، علماً أنّه لم يرَ أي تشابه بين المشينة الإلهية والإرادة البشرية: فالإرادة الإنسانية مدفوعة بغايات خارجية، بينما المشينة الإلهية لا دافع لها سوى ذاتها. غير أنّ ابن ميمون، في بعض مقاطع كتابه "دلالة الحائرين"، يربط تعريفه للإرادة - وهي القدرة التي تحرّك البشر والدوائر والحيوانات باتجاه أهدافها - بالمشينة الإلهية نفسها. وهنا يظهر الاختلاف بين التفسير التقليدي للإرادة والتفسير الراديكالي الطبيعي في ما يتعلّق بالمشينة الإلهية والإرادة البشرية. هذا ولم ينسب ابن ميمون الفكر الى الله ولم يطرح شكلاً إلهياً للفكر يختلف عن الفكر الإنساني. وبالرغم من أنّ مصدر الحرية الإلهية بالنسبة إلى ابن ميمون هو الإرادة، فإنّ الله لا يملك في الحقيقة إرادة حرّة لأنّه كامل، والإرادة الحرّة تفترض انتقالاً من إرادة مترددة ناقصة الى إرادة مستقرّة كاملة.

وفي القرن الثالث عشر، مع انتقال لغة الفلسفة اليهودية من العربية الى العبرية، ضاعت بعض المعاني في الترجمة، ممّا أثر في فهم المفكرين اليهود لأراء أسلافهم. هكذا فقد تغيّر مصطلح אדם (فكر) في ترجمته العبرية الى אדם التي هي أيضاً ترجمة "اعتبار". علماً أنّ "الفكر" كان، بالنسبة الى العديد من المفكرين، المصدر الأساسي للحرية الإنسانية، لأنّه في نظرهم حكراً على البشر، في حين أنّ الاعتبار يُفهم كقدرة مشتركة بين البشر والحيوانات ويتضمّن الغريزة.

وبخلاف معظم المفكرين اليهود، رأى حسداي كريسكاس (1340-1410) في الإرادة قدرة أساسية للروح والعقل البشريين، لكن لا علاقة لها بالحرية الإنسانية: يمكن للإرادة البشرية أن تحبّ الله (وهذه أرقى أفعال الروح)، كما يمكن أن تجعل البشر يعملون بموجب الفكر أو بموجب أسباب داخلية وخارجية أخرى، غير أنّ هذه الإرادة لا يمكن أن تتحكّم باستنتاجات الفكر. من هنا يجب أن تخضع الوصايا الدينية للإرادة البشرية. غير أنّ البشر ليسوا أحراراً بالكليّة، في الواقع، فهم يتصرّفون بناءً على أسباب داخلية وخارجية يمكن اعتبارها أسباباً حتمية نفسية.

أما بالنسبة الى الفترة الحديثة، فقد كان من شأن فلسفة المعرفة وتأثير إيمانويل كنت (1724-1804) أن يقلل الحيز الذي يشغله تحليل الصفات الإلهية. هذا وكان باروخ سبينوزا (1632-1677) قد أثبت إمكانية وجود فيلسوف يهودي علماني، أما ليو شتراوس (1899-1973) ويشعياهو ليبوفيتش (1903-1994) فيشكّلان نموذجين للفكر الحديث، أعطيا الإرادة البشرية حيزاً مركزياً في نظريتهما الدينية. ومن أجل فهم علاقة شتراوس بالدين، لا بد من العودة الى رأيه في المشيئة الإلهية وتفسيره لابن ميمون، الذي رأى فيه ملحدًا خفيًا. غير أن شتراوس آمن بضرورة وجود إله شخصي يملك إرادة حرّة، ولم يكن بإمكانه تصوّر ديانة تتأسس على معرفة فلسفية بالله الكامل إلى درجة أنه لا يمكن أن يكون حرًا. أما بالنسبة الى ليبوفيتش، فعلى الإرادة البشرية أن تختار قبول الوصايا الدينية وتمارسها، ولكن ليس لاعتبارات منطقية، لأن هذه الاعتبارات تصبح حينذاك أكثر أهمية من الالتزام الصافي تجاه الله، في حين أنّ الشخص المتدين يسعى لوضع الالتزام تجاه الله قبل الأولويات الأخرى. ومن خلال استخدام الإرادة البشرية بمعزل عن أي سبب خارجي، يتحرّر الشخص من طبيعة العالم الحتمية. أما الله فهو، بالنسبة الى ليبوفيتش، متعالٍ بحيث لا يمكن للبشر أن يميزوا بين طبيعته وصفاته وإرادته، ولا يسعهم سوى أن يشيروا إلى ما لا يمكن أن يكون عليه أو يفعله.

ومن الضروري أن يحظى مفهوم الإرادة في المستقبل بمزيد من التفسير، ممّا قد يساهم في الإجابة على أسئلة لاهوتية كوجود المعجزات والعناية الإلهية والغاية من خلق العالم. ومن الأسئلة التي يمكن أن تُطرح في هذا الإطار: إلى أي مدى يمكن للبشر أن يسيطروا على فكرهم؟ بحسب ابن الميمون، يمكن للإنسان أن يختار التوقّف عن التفكير، ومن الإجابات الأخرى الواردة أنّ البشر لا يمكن أن يسيطروا على جوهر العقل وإنّما على أفعالهم العملية.

2- في الديانة المسيحية:

لطالما كان استخدام مصطلح "الإرادة" ملتبسًا في الفلسفة القديمة وفي تاريخ الكنيسة. وهنا لا بدّ من الإشارة الى الفارق بين الإرادة البشرية والمشيئة الإلهية، فإن نسبة الإرادة الى المخلوقات يمكن أن تشير الى الرغبات الطبيعية أو السلوك التصديّ أو الخيار العقلاني. ولا بدّ أيضًا من الربط بين مفهوم الإرادة وسؤال الحرية والإرادة الحرّة.

وتشكّل اليهودية الهلنستية، التي تأثرت من جهة بالتقاليد اليهودية ومن جهة أخرى بالفلسفة اليونانية، إطارًا كتابيًا وفلسفيًا للجدل حول مفهوم الإرادة. فالتقليد الكتابي يُظهر ميولاً إرادوية، حيث إنّ الإجابة البشرية على نداء الله مستقلة عن الفكر. أما الفلسفة اليونانية فتميل بقوة باتجاه الفكرانية: إنّ الحرية الحقيقية بالنسبة الى اليونانيين هي في القيام بما هو عاقل. وقد تأسس اللاهوت المسيحي على الفكر اليهودي الهلنستي والفلسفة اليونانية، لذلك ليس من المستغرب أن ينطلق من مفهوم فكراني قوي للإرادة وأن يبقى على هذا المفهوم حتى القرون الوسطى (أو حتى اليوم في بعض المدارس اللاهوتية).

هذا وتميّز الفلسفة اليونانية بين شكلين من الإرادة: الإرادة العقلانية وتلك اللاعقلانية، التي تأتي من الرغبات والدوافع الطبيعية. وفي بعض الأحيان تتغلب الإرادة اللاعقلانية، وهو ما يمكن فهمه كضعف في الإرادة. وقد كانت الفلسفة اليونانية مدركة بشكل متزايد أن هذا المفهوم لا يأخذ في الاعتبار المسؤولية الأخلاقية: ففي المفهوم الفكري البحت، إما أن يكون المرء غير مسؤول بسبب ضعف إرادته، أو بسبب شائبة في عقلانيته، ولكن ليس بسبب خيار خاطئ أخلاقيًا. أما بالنسبة الى القديس بولس، فليست كل الرغبات خطايا، ولكن بعضها هو كذلك، وبالتالي فإنّ القابلية للخطية تأتي في التقليد المسيحي من الكبرياء البشري. وقد عرفت الفلسفة القديمة مصطلح *gnome* الذي أثر على الفهم المسيحي للإنسان في القرن السابع، وكان يشير الى "الفعل وفقًا للفهم الصحيح"، وهو ما سمي لاحقًا "الإرادة الغنومية". أما قوة الإرادة،

التي كان يشار إليها بمصطلح *menos*، فكانت تشكل شذوذاً على القاعدة القائلة بأنّ التأثيرات العاطفية هي نقص في العقلانية لا يقدر الشّخص على التحكّم به. والمسؤولية الأخلاقية في الفلسفة اليونانية غالباً ما ترتبط بغياب قوة الإرادة، وبالتالي فإنّ هذه الفلسفة ثلاثية (العقل والرّغبات والفعل)، ولكن الإيمان بنظام طبيعيّ للأشياء، كما عند الأفلاطونية والرّواقية، أدّى الى انتشار فلسفة ثنائية. وقد تأثّر معظم آباء الكنيسة ولاهوتيّو القرون الأولى بالفلسفة اليونانية، وبنتيجة ذلك أساؤوا فهم إرادوية العهد القديم. علماً أنّ مفهوم بولس للإرادة كان استمراراً للعهد القديم، لكن اللغة اليونانية لم تكن تمتلك المصطلحات للتعبير عن هذا المفهوم. وقد كان للاهوتيين أمثال اكليمينس الاسكندراني (حوالي 150-215) وأوريجانس (حوالي 185-253/4) فهم فكريّ قوي، لذلك ربطوا بين الإرادة الإلهية والفكر.

هذا وقد أحدثت الأفلاطونية المحدثّة تغييراً جوهرياً في الفلسفة اليونانية، إذ فهمت الإرادة على أنّها سابقة أنطولوجياً للفكر، وذهب بورفيروريوس (حوالي 234-305) إلى أنّ الإنسان يمكن أن يفعل عكس ما يقتضيه فكره. وقد تبنّى أوغسطينوس (354-430) هذا المفهوم، ممّا كان له عميق الأثر على فهم المسيحية للإرادة. كما تبنّى أوغسطينوس أيضاً مفهوم الخطيئة الأصلية، حيث إنّ الإرادة لم تعد حرة بعد السقوط، وسوف تعود حرة بعد أن ينعم عليها الله بالخلع. هذا وكان مفهوم *voluntas*، أي القدرة على أخذ القرارات باستقلال عن الفكر، مهماً بالنسبة الى أوغسطينوس، حيث إنّ البشر يملكون بعض السيطرة على قدراتهم المعرفية، وبالتالي يمكنهم أن يحولوا هذه القدرات نحو موضوع أو عكسه قبل حدوث المعرفة. من هنا فإنّ عمل الإرادة الحرّة مستقلّ عن الفكر وعن العاطفة.

وفي القرنين السادس والسابع، انتقل الجدل حول الإرادة البشرية والمشية الإلهية الى العلاقة بين المشيئين الإلهية والبشرية في المسيح. وقد ذهب مجمع القسطنطينية عام 381 إلى أنّ للمسيح مشيئين طبيعيتين، بشرية وإلهية، غير منفصلتين أو متعارضتين أو ذاتيتين الواحدة في الأخرى. عقيدة الإرادتين هذه أصبحت عقيدة رسمية للكنيسة، مفادها أنّ الإرادة البشرية لا بدّ أن تخضع للمشيئة الإلهية، وبالتالي فإنّ المسيح لم يكن يمتلك القدرة على الخطيئة. وكان مكسيموس المعترف (حوالي 580-662) قد أثار في اللاهوتيين بقوله إنّ المسيح إنساناً بالكامل، بما في ذلك امتلاكه لإرادة حرة مخلوقة، ولكنه لا يمتلك القدرة على اختيار الشرّ. إنّ مقولة كهذه غير ممكنة ما لم يقبل المرء نظرة توفيقية الى الإرادة الحرّة، أي إنّ امتلاك إرادة حرة لا يعني الاختيار بين أضعاف. ويمكن أن نستنتج من النقاش أن المفهوم المسيحي للإرادة ليس مفهوماً تحرّرياً، لكنّه على علاقة معقّدة بهذا المفهوم.

أما في الفلسفة المدرسية (الاسكولستية)، فقد ذهب توما الأكويني (1225-1274) الى أنّ الاختيار مرتبط بالإرادة التي تحرّك الفاعل باتجاه فعل يحدده الفكر، وإذا لم يكن البشر يملكون السلطة على عمل فكرهم فإنهم لا يملكون السلطة على إرادتهم. وقد رفض دُنس سكوتس (1266-1308) هذه الفكرانية الأكوينية لأنها تُنتج إرادة غير حرة: بالنسبة الى سكوتس، الاختيار الحرّ هو بين أن نتبع العقل في فعلنا أو أن نتبع الرّغبات الطبيعية. هذه الإرادوية غالباً ما تمّ رفضها على أساس ما سمّي لاحقاً بمبدأ السبب الكافي، إذ إنّ سكوتس قد ضيّع الأساس العقلانيّ لفهم سبب قيام الفاعل بفعل معين.

هذا وينبغي التمييز بين مفهوم الإرادة بصفقتها ميل نفسيّ وبين القدرة على الاختيار التي غالباً ما تُدعى "إرادة حرة". وهناك موقف وسطيّ بين الإرادوية الجذرية والفكرانية الجذرية، يقول بوجود إرادة تميل بالأشخاص الى اتباع غرائزهم وأهوائهم، وإرادة أخرى تميل بهم الى القيام بما هو عقلائيّ. والفكرانيون أنفسهم يفترضون أنّ النوع الأول يُسقط الثاني، ويوافقهم الإرادويون المعتدلون في ذلك، لكنهم يؤمنون بأنّ هناك إرادة أعلى، يمكن توجيهها إما نحو العقل أو الأهواء. والإرادوية المسيحية بشكل عام تشدّد على أنّ هناك خياراً بين العقل وبين الميل غير العقلائي، علماً أنّ هناك مستويات

مختلفة من الإرادية، بما فيها مستوى الرذائل والفضائل. وليست الرذائل هي نفسها الميول الطبيعية، بل هي حالات تخلقها الثقافة أو الفرد، أما الفضائل فهي عادات خاضعة جزئياً للسيطرة البشرية.

أخيراً لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإرادية المسيحية لا تنفي إمكانية تكوين الشخصية البشرية بشكل لا يقبل التعديل، وذلك من خلال النعمة الإلهية التي من شأنها وحدها أن تغيّر الشخص. ومن الأسئلة التي يمكن طرحها هنا: هل يمكن الكلام عن استقلالية مطلقة للإرادة البشرية؟ وعلم النفس واضح لناحية تأثر البشر بعوامل مختلفة، و لكن بإمكان البشر أن يغيروا عاداتهم. ومن ناحية أخرى، حتى لو لم يكن الإنسان حرّاً في أفعاله، غير أنّه حرّ في موقفه من هذه الأفعال.

3- في الديانة الإسلامية:

بدايةً، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مفهوم الإرادة الحرّة لم يكن ذا شأن في المصادر الكلاسيكية السنيّة، وأنّ التعبير العربيّ "القضاء والقدر" ليس ترجمةً لتعبير "الإرادة الحرّة والقدر". غير أنّ الخطاب اللاهوتي الإسلامي لا يتبنّى الحتمية أو الجبر بل يطرح حلولاً توفيقية. ويمكن التمييز تاريخياً بين خطابين مختلفين: خطاب التعارض بين القدر وبين إرادة الله الحرّة، وخطاب التعارض بين حرية الله أو مشيئته وبين إرادة البشر. وهذا ما أدى إلى نظرية في الفعل، أدت بدورها إلى ازدياد الاهتمام بالأبعاد النفسية للإرادة، بما في ذلك الإرادة الحرّة.

وترجع نشأة اللاهوت العقلانيّ في الإسلام إلى الحسن البصري الذي توفّي في العام 728، والذي يفهم التعسّف واللاعلاقة لدى الحكام على أنّها مشيئة الله التي ينبغي على الناس تحمّلها بصمت، لكنّه في الوقت نفسه لا يعترف للحكام بحقّ التذرع بالقدر لتبرير إجحافها. بالنسبة إلى البصريّ، لا يمكن نسبة الشرّ إلى الله، فإن كلّ خاطئ مسؤول عن أفعاله.

وفي خلال الثورة العباسية في العام 750، تمّ جمع أحاديث نبوية حول هذا الموضوع واستخدامها في سياقات سياسية، ممّا زاد من وعي العلماء لأهمية التأكّد من صحّة هذه الأحاديث. علماً أنّ مفهوم الإرادة يبدو ملتبساً في القرآن، فهناك بعض الآيات التي توحى بأن مشيئة الله الحرّة تقابلها إرادة الإنسان الحرّة، كما هناك توجّهات حتمية أو جبرية تشدّد على مشيئة الله الحرّة بشكل يدعو إلى التساؤل حول ما إذا كانت هذه المشيئة تشمل الشرّ. وفي القرآن أيضاً آيات تجمع بين مشيئة الله والتّوجيه الإلهيّ للفعل الانساني. غير أنّ الأحاديث النبوية تميل إلى الجبر، وبالتالي فإنّ الاعتماد عليها يعني تبنيّ الجبر، بخلاف علم الكلام المبكّر واللاهوت الشيعي. هذا ولا يعتقد العالم الهولندي ونسينك بأن التّقليد قد حفظ أحاديث تتضمّن فكرة الإرادة الحرّة (وهو في ذلك يشير إلى الأحاديث الصحيحة التي جمعت بدءاً من العام 880). أما العالم الألمانيّ فان إسّ فيذهب إلى أن بعض آثار هذه الفكرة قد حفظتها المصادر الشيعية، ممّا يتطلّب العودة إلى الإطار التاريخي والسياسي، كما إلى أعمال الشيخ المفيد (50/948-1022) حول هذا الموضوع.

ولا بدّ من ملاحظة أن مفهوم الإرادة اكتسب مع الزمن مزيداً من الدقّة، وأنّ العديد من اللاهوتيين شدّدوا على "الوسطية"، وبالتالي وصفوا أنفسهم بالتوفيقيين وركّزوا على نظرية الفعل. والمصطلح العربي "قدرة" يعني "القدرة على الفعل" ويشير في الأنطولوجيا الذرية إلى شرط مسبق للفعل. وأما النظريتين المتعلّقتين بالفعل الإنسانيّ فهما: نظرية المعتزلة التي تعتبر أنّ القدرة تسبق الفعل وبالتالي تتضمّن عناصر كالذّافع والقدرة الجسدية، والنظرية الأشعرية التي ترى أنّ القدرة تتزامن مع الفعل والخيار الحر وتعني الاختيار بين إمكانيات خلقها الله في لحظة معينة.

هذا ويختلف الخطاب حول الإرادة الحرة والقدر في المدارس الإسلامية عن الخطاب المسيحي واليهودي. علماً بأنّه كانت هناك تشابكات بين اللاهوت الإسلامي وبين علم النفس لدى أرسطو، ولا يزال التفاعل مع حركة الترجمة من اليونانية

الى العربية غير واضح حتى اليوم. وفي مطلع الألفية الأولى، ظهرت نظرية في الفعل وفي النفس متأثرة بأبي الحسن العامري (913-992) وابن سينا (980-1037)، ومرتبطة بنظرية الحواس الداخلية. تلا ذلك تكوّن التقليد المدرسي حوالي العام 1200، حيث كان النقاش يتمحور حول التناقض بين الفعل الضروري وبين المشيئة الإلهية.

وفي عام 1250 تم استدخال التقليد المدرسي وعلم النفس عند ابن سينا في التقليد الشيعي، كما أصبحا معروفين لدى الكتاب السنة. وأما تأثير العامري فيمكن اختصاره من خلال مناقشته للمواقف الكلامية في إطار مفاهيم أفلاطونية محدثة، وقد ذهب الى أن الإمام الشيعي جعفر الصادق وأبا حنيفة (699-767) اتفقا على حلّ وسط، يجمع بين الأفعال والدوافع: فالفعل قد ينتج عن الضرورة أو يكون إراديًا، وسبب الفعل الضروري قد يكون في القوة أو في الطبيعة. وإذا كان الفعل إراديًا، أمكن أن يكون سببه الفكر، وبالتالي فهو معقول، أو أن يكون الشوق، وبالتالي فهو محسوس. هذا وقد تأثرت نظرية المعتزلة في الإرادة أيضًا بالقاضي عبد الجبار الذي توفي في العام 1024. بالنسبة اليه، الإرادة هي شيء وموضوع الإرادة شيء آخر، كما أن الرغبة هي غير التمتي، والإرادة لا تستلزم فعلًا، وبالتالي فإن إرادة الله ليست قديمة. وقد نظر أبو الحسن الأشعري (873-936) وأبو القاسم البلخي (850-934) الى العلم والقدرة على أنهما مساويين للذات الإلهية، في حين أن الإرادة هي فعل، وليست مساوية للذات الإلهية لأنه يمكن إنكارها. هذا وقد تناول الفارابي (872-950) دور الإرادة البشرية في توجيه الجماعة أو تضليلها.

والكلام عن الإرادة يتضمّن الإرادة الحرّة، ولو أن المفهومين غير متساويين. ومن المواضيع الأخرى التي ينبغي التطرق اليها العلاقة بين العالمين البشري والإلهي، والإرادتين البشرية والإلهية.

وفي خلاصة الكلام على مفهوم الإرادة، لا بدّ من العودة الى ابن ميمون الذي ركّز على أنّ العقول المفارقة تمتلك نوعًا من المحبة يجعلها تتوق الى الحقيقة العليا التي تعرفها، وهي حاضرة في الحيوانات والله وفي الكائنات البشرية. من هنا يمكن الربط بين إرادة الحيوانات ومشيئة الله، حيث أنّ بعض اللاهوتيين يعتبرون إرادة الحيوانات تابعة لمشيئة الله. لكن يبقى من الصعب الكلام عن مشيئة الله لأنه ربما لا يريد شيئًا أو ليس بحاجة الى شيء محدد.

كذلك لا بدّ من ربط مفهوم الإرادة بالمحبة. وفي القرون الوسطى كان هناك مفهومين للمحبة: تلك المرتبطة ليس بالإرادة فحسب بل بالمعرفة (ومن ممثلي هذا الرأي ابن ميمون والفارابي، بالإضافة الى الأفلاطونية المحدثة ومن تأثر بها من المسيحيين) وتلك التي ترتبط بالإرادة وحدها. علمًا أنّ للمحبة جانبًا نفسيًا وعقلانيًا، غير أنّ جوهرها يبقى الحرية، وهذا ما نراه عند ابن سينا والفارابي وابن ميمون. ويمكن القول إنّ المحبة لا تحتاج الى الحرية، لكنها تتطلب تكوينًا للشخصية باتجاه المحبة، وهو ما يتطلب فعلًا حرًا، كأن يختار المرء بحرية ألا يعود حرًا.

مع الإشارة الى أنّ اللاهوتيين المسيحيين لم يهتموا بالحتمية أو الجبر بقدر اهتمامهم بأشكال معيّنة، مثل النعمة الإلهية. وممّن طرح موضوع الجبر أيضًا الفارابي وابن ميمون، وهذا الأخير أراد التأكيد على أنّ الله ليس محكومًا بكماله، بل هو حرّ بأفعاله، ممّا يظهر أهمية فكرة المستقبل المفتوح بالنسبة إليه.

ثانيًا- مفهوم القدر أو التقدير الإلهي:

1- في الديانة اليهودية

تُظهر مواضع عديدة من الكتاب المقدس اليهودي عدم ارتياح الى فكرة القدر أو التقدير الإلهي، ومن هذه المواضع قصص الأنبياء، كالنبي إرميا مثلًا الذي يعترض على فكرة التقدير ويشك في قدراته. على إرميا أن يوصل رسالة، لكن هذا أمرٌ من الله وليس توقعًا لحدث لا يمكن تفاديه. والنبوة في الكتاب المقدس العبراني تكشف عن حركة الفعل، إذ تربطه بنية من يواجه الدينونة، وأمّا نتائج الأفعال المقصودة وغير المقصودة فيمكن تغييرها، كما يمكن لتحذيرات الأنبياء أن تؤدي إلى أفعال ملائمة. والنبى أشعيا بدوره مقدّر له أن يلعب دورًا معيّنًا، وهو قادر على تغيير مجرى التاريخ من خلال تغيير قلوب الناس والشعوب، وقد ذهب ابن ميمون الى أنه ليس عاجزًا أمام قدر محتوم، بل يعبر عن ثقة بالله الذي يرسله ويحميه. من هنا فإنّ التقدير يؤخذ على أنه رسالة أعطيت من الله وينبغي على النبي أن يقبلها، كما على الناس بدورهم أن يصغوا إليه. ومن خلال هذين النموذجين يصبح واضحًا أن الله يملك خطة، وأن رسالته تخدم هذه الخطة، لكن تلك الرسالة بحاجة الى إجابة فاعلة من قبل الشخص الذي يسمعه.

أما في ما يتعلّق بالناس الذين تمّ اصطفاؤهم لتلقّي الرسالة، وفي الوقت نفسه لومهم على عدم الإصغاء إليها، فيمكن أن نفترض أنهم مخيرون. إنّ أوامر الله ليست خفية وبعيدة المنال، بل تقع في متناول الفعل الإنساني، والمستقبل ليس ثابتًا بل تابعًا للخيارات الإنسانية. وقد شرح ابن ميمون (1138-1204) في "دلالة الحائرين" أن الله يملك القدرة على تغيير الميول الإنسانية ولكنه لا يفعل ذلك. من حقّ البشر أن يختاروا لأنّ لديهم إرادة حرة، وهم بالتالي يخضعون للوصايا. ومن المؤسسات اليهودية ذات الصلة بالموضوع يوم السبت، الذي رأى فيه ابن ميمون تأكيدًا ليس على عمل الله فحسب بل على حرّيته: فهو حرّ من وظيفته، ونحن كذلك نصبح كائنات جديدة بأن تكون ذاتها وتمتلك رغبات وحاجات خاصة بها.

هذا وكانت الأساطير القديمة تربط غالبًا بين التقدير وبين "الواح القدر" المكتوبة أزلًا. أمّا التوراة فلا تعكس هذا المفهوم وحسب، لكنها أيضًا ترفضه. وفي سفر تثنية الاشرع، يشكّك موسى في فكرة القدر والقدرية، فهو يرفض عرض الله بأن يصير أبًا للشعب آخر، ويدافع عن شعبه رغم كون هذا الأخير قد أخطأ تجاه الله الذي حرّره من مصر. ويعبر موسى عن استعداده لأن يُمحي من كتاب الله حتى يبقى وفيًا لشعبه. من هنا نستنتج أنّ كتاب الله يمكن تغييره ومحو بعض الأسماء منه، فالماضي محدّد لكن المستقبل مفتوح، أمّا الحاضر فهو المسافة بين الخيار والفعل. هذه الصورة عن الأقدار القابلة للتغيير تظهر أيضًا في إحدى القصائد التي تُنشد في يوم الغفران، والتي فسّرها ساكس (1948-2020) بأنها تصوّر دينونةً فرديةً وأخلاقيةً، لا جماعيةً وتعسفيةً. وفي نهاية هذه الدينونة يبقى من الممكن طلب المغفرة، والله يغفر للإنسان إذا تاب وصلى. وموضوع التوبة مميّز وهام في التوراة. وبالنسبة الى ابن ميمون، فإن المغزى المستفاد منه هو أنّ على كل خاطئ أن يفكر بخطيئته، وبهذا يمكنه أن يصحّح الخطأ، ويمكن لله أن يغفر. وبحسب التلمود، يمكن لله أن يتوقّع كل شيء، غير أن حرية الاختيار متاحة لكل كائن بشري. وبالتالي فإن البشر يمكنهم ان يفعلوا بالقوة التي أعطيت لهم من الله لهذا الغرض. من هنا نستنتج انه ليس هناك مفهوم جامد للتقدير الإلهي في اليهودية، فإن القلوب يمكن أن تتغير بالتوبة والإصغاء الى نداء الله.

ومن الأسئلة التي يمكن طرحها هنا: أليس هناك نوع من التقدير الإلهي مختلف عن مفهوم المصير، لا سيما وأن بعض المواضع في الكتاب المقدس تشير الى اصطفاء بعض الأشخاص لخدمة غرض معيّن بشكل لا يقبل التغيير؟ علمًا أن

الكتاب يمكن تفسيره بطرق متعددة، وبالتالي لا يمكن أن نستنتج منه مفهومًا متسقًا. هذا ومن المهم التنبيه الى المفاهيم المختلفة للوقت، الذي قد يختلف بالنسبة لله عنه عند البشر. كما قد يكون من المفيد دراسة مفهوم الخلاص في اليهودية، أسوةً بالمسيحية التي تربطه بالتقدير الإلهي.

2- في الديانة المسيحية:

يشكل القدر أو التقدير الإلهي جزءًا من التعاليم الرسمية للكنيسة الكاثوليكية ولبعض الكنائس البروتستانتية حتى يومنا هذا. وأما الفكرة المحورية من وراء هذا التعليم فهي أن لدى الله مخططًا للخليفة سيتممه بكل تأكيد. هذا وتذهب العقيدة المسيحية الى أن الله قد اصطفى منذ الأزل شعبه الذي سيخلصه، وسيحرص على تحقق ذلك من خلال يسوع المسيح والروح القدس. ولكن إذا كان الخلاص قدرًا محتومًا، كيف يتناسب ذلك مع فكرة الحرية الإنسانية؟ هل من العادل أن يكون الخلاص مقدرًا لبعض الناس دون سواهم؟ وكيف يمكن تفسير العذاب في العالم، ما دام الله قد خلقه وفقًا لمخططه؟ يرى العديد من اللاهوتيين المسيحيين أن الكتاب يقول في ظاهره كما في باطنه بالتقدير الإلهي: فإله لا يبدو كأنه يملك معرفة مسبقة بالأحداث المقبلة فحسب، بل هو يوجهها بما يتوافق مع القدر الأزلي لمن اصطفاهم. ومن ناحية أخرى هناك مواضع لا تذكر التقدير بشكل واضح، ولكنها تنظر الى الأحداث وكأنها محددة من قبل الله. وأما إيجابيات الاعتقاد بالتقدير على المستوى اللاهوتي، فهي أنه يفترض الإيمان بال العناية الإلهية، مما يعطي الأمل والثقة للبشر، كما أنه يضع خطة الخلق والخلاص في يد الله، مما يضفي كرامةً وعظمةً عليه. وأما التحديات التي واجهت المؤمنين المسيحيين بالتقدير، والطرق التي تعاملوا بها مع هذه التحديات فيمكن إظهارها من خلال القديسين أو غسطينوس وأنسلم.

إنطلق أوغسطينوس من التفكير في الرسالة التاسعة الى أهل روما، حيث يشار الى يعقوب بأنه الحبيب والى عيسو بعكس ذلك، علمًا أن يعقوب لا يكسب محبة الله، بل إن الله يغدقها عليه مقدرًا له أن يصبح ما أصبح عليه. وبالتالي فإن الأمر بالنسبة الى أوغسطينوس لا يقتصر على معرفة الله المسبقة بل يشمل العناية الإلهية. هذا ولا تبدو فكرة أن القدر يحزر الإنسان بديهيةً، بما أن الحرية مرتبطة بالاختيار بين احتمالات. ويعتقد أوغسطينوس أن تحولنا الى جزء من الله لا يمكن أن يكسب بل يوهب فقط، فالتقدير الإلهي هو فعل تحديد وإعطاء هوية. كما أن أوغسطينوس لا يفهم الحرية بمعنى تحقيق الخيارات، بل بمعنى أن التقدير الإلهي يهب الإنسان الحرية من خلال وهبه القدرة على المحبة. والتقدير هنا لا يعني الاستسلام للقدر لأن هذا الاستسلام ينفي أي تأثير للأعمال البشرية. إن نظرة أوغسطينوس الى الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية توفيقية، حيث يرى أنهما متوافقين مع التقدير الإلهي: يكون الفعل البشري حرًا ومسؤولًا حين يعمل البشر بإرادتهم، والفعل الإلهي لا يقلل من شأن الفعل الإنساني. رغم ذلك فقد أكد أوغسطينوس على أن من لم يتم اصطفاؤهم من الله يكونون بالضرورة محكومين، وهذا ما يطرح أسئلة عديدة حاول القديس أنسلم (1033-1109) أن يجيب عليها.

بالنسبة الى أنسلم، إن الله هو المصدر الأول للخير، وهو يريد أن يمنح البشر فرصة أن يكونوا مثله مصادر غير مشروطة للخير. وحده من يستطيع أن يختار دون شرط يستحق الثناء أو اللوم على إرادته. وإذا كان مخطط الله يقضي بتحديد اتجاه القصص، فإن الله لا يصطفي سلفًا أشخاصًا للعب أدوار محددة في قصة الخلق. لا بد أن يكون صوت البشر مستقلًا حتى يشكّلوا مخاطبين حقيقيين لله، وأما نعمة الله فتمكّن البشر من الاختيار بأنفسهم حيث إنها تقوي حب العدالة. من هنا كان من المستحيل أن يتشارك أنسلم مع أوغسطينوس في نظريته الى التقدير، بل كان يفهم التقدير كفعل من جهة الله يتأسس على معرفته المسبقة ويستجيب للخيارات الإنسانية: بما أن الله يعرف مسبقًا الخيارات البشرية فهو يأخذها بعين

الاعتبار ويبنى عليها خطته لتوجيه العالم نحو غاياته الإلهية. هذه النظرة تتفادى الحتمية، فإله يسمح بالشّر ولكنه لا يريد. كما أنّ هذا المنظور يأخذ في الاعتبار تقييد الله لذاته دون إهمال القدرة الإلهية، وهذا ما سمح لأنسلم أن يفسّر الإرادة الحرّة بطريقة لم يتمكّن منها أوغسطينوس. ولكن موقف أنسلم من معرفة الله المسبقة يجعل من الصعب توضيح نوعيّة الخيارات التي يملكها البشر في الحقيقة، وبما أنّ العديد من التحريبيّين قد تخلّوا عن فكرة التقدير فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان فهم أنسلم للمصطلح ومفهومه للتقدير مقنعين.

وقد كانت هناك في تاريخ الكنيسة العديد من المحاولات لتطوير ولموازنة موقف أوغسطينوس وأنسلم. وتبنّى مقاربة أوغسطينوس كلّ من توما الأكويني وجان كالفن، وكانت تفسيراتهم مثيرة للجدل ولكنها مؤثرة في اللاهوت الغربي. أما مواقف أنسلم فقد انتشرت في الشّرق وأصبحت شعبيّة بشكل متزايد في بدايات الحداثة الغربية. غير أنّ أوغسطينوس وأنسلم أهملوا بعض جوانب مسألة التقدير، مثل إهمال أوغسطينوس للسؤال حول موقف الله من الذين لم يصطفهم. هذا السؤال الأخير حظي بالمناقشة في فترة الإصلاح، حين تبنّى مارتن لوثر وجان كالفن "التقدير المزدوج"، حيث أنّ مخطط الله هو أن يختار البعض للجنّة والبعض الآخر للجحيم. غير أنّ المصلحين لم يخرجوا عن تقليد النقاشات السابقة التي حاولت تطوير فكر أوغسطينوس، كما عند توما الأكويني ودنيس سكوتس.

ولا تزال مفاهيم الحرية والمعرفة المسبقة والقدرة مثيرة للجدل حتى يومنا هذا، فبعض المسيحيّين أنكروا معرفة الله المسبقة كونها لا تتناسب مع حرّية المخلوقات. وقد دافع فريدريش شلايرماخر في القرن الثامن عشر عن إمكانية الخلاص الشّامل مستنداً إلى أوريغانوس. وهذه الفكرة كان لها تأثير متزايد على اللاهوت المسيحي، رغم أنّ فكرة القدر أكثر تجذراً في التراث. وتظهر الأبحاث الحديثة حول الموضوع إمكانيات الحوار مع اليهودية والإسلام، كما تطرح التطوّرات الرّاهنة أسئلة عميقة حول ما يتطلّع إليه النّاس وكيف ينظرون إلى علاقتهم بما هو إلهي. غير أنّ النقاش حول التّقدير يستوجب الكثير من الحذر، حيث أنّنا لا نستطيع أن نمتلك معرفة تفصيليّة بمخطّط الله.

3- في الديانة الإسلاميّة:

إنّ مفهوم القدر محوريّ في الفكر الإسلامي، وهو مرتبط بقدرة الله على تحديد خليقته وكذلك الأحداث الحاضرة والمستقبلية، وبالتالي فهو يرتبط بقدرة الله الكلّية. والخلق ليس فعلاً ماضياً فحسب، بل إنّ الله لا يزال يخلق أحداثاً وأفعالاً بشريّة جديدة. وقد شكّلت قدرة الله وصفاته الأخرى موضوع نقاش بالنسبة إلى اللاهوتيين والفلاسفة في الإسلام، الذين ناقشوا أيضاً معنى مصطلحات مثل "الفاعل" و"السبب" حين تُنسب إلى الله.

وتشكّل القدرة إحدى أبرز الصّفات الإلهية، إلى جانب الخير والمعرفة، غير أنّ تفسير هذه الصّفات متفاوت، كما أنّ النظرة إليها أدت إلى إشكال في فهم الحرّية والمسؤولية الإنسانيّة: فإذا كان الله يقدر الأحداث، لا يكون البشر مسبّبين أو فاعلين لأفعالهم، وبالتالي لا يمكن أن يكونوا مسؤولين عن هذه الأفعال ولا يجب إتابتهم أو معاقبتهم عليها، وهذا ما يتعارض مع النّظرة القرآنية إلى الثّواب والعقاب في الدنيا والآخرة. ومن الممكن أن ننظر إلى الطّبيعة البشرية ونسأل ما إذا كان البشر أحراراً أو محكومين بالقدر الإلهي، غير أنّ الإجابة مرتبطة بالصّفات الإلهية. من هنا يشدّد الفقهاء على أهميّة النّظر في صفات الله وطبيعته بدل تعريف الطّبيعة البشرية، ويعتبرون أنّه من المهم التركيز على قدرة الله وقوّته. وإذا لم يكن البشر أحراراً لا يمكن محاسبتهم، وهذا يؤثر على عدالة الثّواب والعقاب الإلهيين، لذا من المهمّ أيضاً تعريف صفة العدالة.

في القرآن، هناك العديد من المصطلحات التي تشير الى القياس، ومنها ما هو مستخدم أيضاً للإشارة الى قدرة الله وقوته، مثل كلمة "قدر" المستخدمة في العديد من السور. كما أن هناك بعض السور التي تشدد على المسؤولية الإنسانية وحرية البشر في اختيار أفعالهم. وينظر القرآن الى الله على أنه عادل، ولكنه كذلك حلیم. حتى مسألة الإيمان، وهي مهمة للخلاص، تفترض فعلاً إلهياً. وبالنسبة الى العالم الاسكتلندي مونتغمري وات، بعض السور في القرآن تشدد على قدرة الله وعلى القدر، بينما تشدد أخرى على المسؤولية الإنسانية. أما في الحديث النبوي، فنجد مفهوم تقدير الأحداث قبل وقوعها، أي كونها مكتوبة. والنزعة في الأحاديث هي باتجاه الحتمية، وهو ما يمكن تفسيره من خلال تأثير الأدب الجاهلي، حيث يفهم القدر على أنه قوة لا بد من الاعتراف بها، ولكنه لا ينسب الى الله.

وبالانتقال الى اللاهوت الإسلامي، لا بد من الإشارة الى أنه – بخلاف اللاهوت المسيحي- غير عقائدي، ولا توجد فيه مؤسسة تحدد العقيدة أو الموقف الذي ينبغي تبنيه. والمدرسة اللاهوتية الأولى التي ينبغي النظر اليها هي القدرية، وهي حركة مبكرة يشتق اسمها من مصطلح القدر. والقديرون أشاروا الى أهمية الأفعال الإنسانية وحريتها. وبحسب تعاليمهم، إن الله هو مصدر كل خير بينما مصدر الشر هو عمل الإنسان، لأن الله لا يستطيع أن يفعل الشر. القدرة إذاً هي لله ولكنها أيضاً للبشر، كما أن الإيمان هو فعل يقوم به البشر. وقد نفى أغلبهم معرفة الله المسبقة بالأفعال البشرية، وكان لهذا عواقب سياسية حيث اعتبروا أن الخلفاء مسؤولين عن أفعالهم. هذا ولا يعرف الباحثون ما إذا كانت القدرية في الأصل فرقة دينية أو سياسية. ومن الأعلام البارزة الحسن البصري (642-728) الذي آمن بالفعل الإنساني وبمعرفة الله بالأحداث المستقبلية رغم كونه لا يحددها، وبالرغم من ذلك اعتقد أن بعض الأحداث في حياة الإنسان يحددها الله.

أما المعتزلة فهم مدرسة تفكير عقائدي تأسست في القرن الثامن، ومن مبادئهم أن البشر مسؤولون عن أفعالهم، مما يعني أن لديهم القدرة والحرية في الفعل. كما أنهم نظروا الى القرآن كونه مخلوق، وليس كلمة الله الأزلية، لأن الله وحده أزلي. غير أن هذا الموقف التحرري لم يكن مشتركاً لدى جميع الفرق المبكرة. فالجبريون على سبيل المثال آمنوا بأن الأفعال الإنسانية خاضعة لتقدير الله. كما أن نظرة المعتزلة الى خلق القرآن لقيت معارضة قوية، فالأشاعرة على سبيل المثال اعتبروا أنه يجب فهم الصفات الإلهية الواردة في القرآن فهماً حرفياً، فالله يخلق كل شيء بما في ذلك الأفعال البشرية ومنها الأفعال الإرادية، ولا يوجد مسبب غير الله.

وتعددت وجهات نظر الفلاسفة المسلمين حول الموضوع، فالكندي مثلاً دافع عن القدر والعناية الإلهية، وكانت لديه نظرة توفيقية تؤكد على أن الناس يملكون الحرية وأن الله لا يمكنه أن يفعل الشر. أما الفارابي فاعتقد بأن الأشياء يمكن أن تحدث بطرق مختلفة، والحرية في الأفعال الإرادية تتضمن الإمكانية وليس الضرورة، فمعرفة الله المسبقة لا تمنع الإمكانية. أما ابن سينا فقد كان مؤمناً بالحتمية ودافع عن التقدير بحيث أن كل شيء بنظره محدد من قبل الله.

ويبقى السؤال: هل القرآن أكثر إيماناً بالقدر من الكتب اليهودية والمسيحية؟ علماً أن الكلام عن أثر للمعتقدات الجاهلية قد ينطبق على القرآن كما ينطبق على الحديث. كذلك يمكن مناقشة العلاقة بين القدر وبين السلوك السياسي، حيث قد يؤدي الإيمان بالقدر إلى قبول الظروف السياسية بصفتها نابعة من إرادة الله.

وفي الخلاصة، يختلف مفهوم الإرادة والقدر بين الديانات والثقافات، لذلك من الضروري تعريفهما بدقة وتمييزهما ببنياً. هذا ولا بد من التطرق أيضاً الى التقليد المسيحي الشرقي الذي يختلف بالكامل عن الفهم اللاهوتي الغربي والحديث لمسألة الإرادة والقدر. كما أنه من المفيد التمييز بين القدر والجبر. ولكن هل يمكن للإيمان بالقدر أن يؤدي الى استسلام له، حين

يرتبط القدر بالحمية أو الجبر؟ هناك العديد من الأمثلة التاريخية التي تظهر عكس ذلك، كما أنه من الضروري تجاوز الحكم المسبق الذي يرى في المؤمنين بالقدر أشخاصًا سلبيين، فإن المؤمن بالقدر قد يمتلك فكرة واضحة عن دوره في مخطط الله ويرى في نفسه أداة فاعلة لتحقيق هذا المخطط.