الفلاسفة والنبوّة

«آه من أولئكَ الذين لا يَعْرفون كيف يُنْصتون أو كيف يتحدّثون» (هيراقليطس)

فريد العليبي*

تقدّم الكتبُ المقدّسةُ نفسَها باعتبارها ذاتَ مصدر متعالٍ: فهي ليست كلامَ إنسان بل وحيٌ جادت به السماء. وقد برزتْ عدةُ مشكلات في العلاقة بذلك: فهل النصّ المقدّس رسالةٌ من الله أَوكل إلى بشرٍ مصطفين مهمّةَ تبليغها إلى بقيّة الناس؟ أمْ أنه قولُ بشرٍ موسومين بالرُّسُل والأنبياء؟ أمْ هو قولُ ناقلي كلامهم بعد موتهم بسنين قد تكون طويلة؟ ثم أيةُ غايةٍ تطلبها الكتبُ المقدّسة؟ وهل تلتقي في ذلك مع الفلسفة أمْ تختلف؟ وهل يحتاج البشرُ دومًا إلى الأنبياء؟

غنيٌّ عن البيان أننا لا نروم هنا تقديمَ أجوبة تفصيلية، وإنما سنتعرّض إلى مسألة النبوّة، التي تقع في قلب تلك الأسئلة، وقد يساعد فكُّ مغاليقها في الإبانة عن إشكاليّاتٍ أخرى وثيقة الصلة بها، مثل الوحي والمعجزة والألوهية، مرتكزين أساسًا على فيلسوفيْن هما أبو بكر الرازي وسبينوزا، لاشتراكهما في النظرة التحليلية النقدية إلى المسألة موضوعِ حديثنا، وإنِ اختلف الفضاءُ الحضاريُّ الذي ينتميان إليه.

الرازي والتشكيكُ في النبوّة

ضمن الموروث الفلسفي العربي برز أعلامٌ كبار انشغلوا بتحليل مسألة النبوّة ونقدِ الأنبياء، مثلُ ابن الريوندي[1] وأبي عيسى محمد بن هارون الورّاق في علم الكلام، وابن المقفّع وأبي نواس وبشار بن بُرد والمعرّي في الشعر والأدب. ويمثّل أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي أحدَ ألمع هؤلاء، ونظفر بآرائه في هذا الخصوص في ما كتبه في العلم الإلهي والمناظرة بينه وبين المتكلّم الإسماعيلي أبي حاتم الرازي وفي الشذرات التي وصلتْنا من كتابه **مخاريق الأنبياء** الذي تمّ إتلافُه. ورغم الحجْر الذي فُرض على آرائه، فإنّ استنطاقَ ما وصَلنا من مؤلّفاته ورسائله، وما أورده خصومُه، يساعد على الإمساك بناصية تلك الآراء في خطوطها العامة على الأقلّ.

تناول الرازي مسألةَ النبوّة من موقع المنْكر الرافض لها. وأقام حجاجَه بشأنها على أساس العقل، الذي اعتبره الدليلَ الذي لا دليلَ سواه؛ كما اعتبره ملْكًا مشاعًا للناس كافةً، وبإمكانهم متى استندوا إليه بلوغُ الحكمة. وعندما يوجّه المتكلّم الإسماعيلي إليه السؤالَ التالي: «هل يستوي الناسُ في العقل والهمّة والفطنة أمْ لا؟» تأتي إجابته واضحة: «لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعينهم لاستووْا في الهِمم والعقول.»[2]

---

* ـ دكتوراه فلسفة. أستاذ الفلسفة بكليّة الآداب، القيروان (تونس). من مؤلّفاته: **رؤية ابن رشد السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

١ ـ يعتبر عبد الأمير الأعسم أنّ «ابن الريوندي» هو الاسم الحقيقي لمن درج الباحثون على تسميته ابن الروندي أو ابن الرواندي. أنظر: عبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الريوندي الملحد** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٧٥). وأنظر أيضًا عبد الأمير الأعسم، **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة**، جزءان (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٨/١٩٧٩). وكان ابن الريوندي شخصيةً فكريةً مثيرةً للجدل، وقد ردّ عليه كثيرون مثل الكندي والفارابي والخيّاط المعتزلي. يقول عنه الخيّاط: «وقد ألّف عدةَ كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحْد الرسالة وشتْم النبيين.» الخيّاط، **كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد**، تحقيق نيبرج (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٨٧/١٩٨٨)، ص ٤٦.

٢ ـ أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي، **رسائل فلسفية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠)، ص ٢٩٦.

والملاحَظ انّ الرازي يفْصل بين النبوّة والألوهية. ففي حين يُنْكر النبوّة، فإنه يقرّ بوجود الإله الذي مَنح الإنسانَ العقلَ وحمّله مسؤولية التفكّر والتدبّر لتحليل ما يعترضه من قضايا: «إنّ الباري ـ عزّ اسمُه ـ إنما أعطانا العقلَ وحبانا به لننالَ ونبلغَ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهر مثلِنا نيلُه وبلوغُه. وإنه أعظمُ نِعم الله عندنا، وأنفعُ الأشياء لنا، وأجداها علينا؛ فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسْناها وذلّلناها... وبالعقل أدركْنا جميعَ ما يرفعنا ويحسّن ويطيّب به عيشنا... وبه أدركنا الأمورَ الغامضة... وبه وصلْنا إلى معرفة البارئ عزّ وجلّ، الذي هو أعظمُ ما استدركنا وأنفعُ ما أَصبْنا... وإذا كان هذا مقدارَه [أي العقل]...، فحقيقٌ علينا أن لا نحطّه عن رتبته... بل نرجع في الأمور إليه...»[1]

هذه الإشادةُ بالعقل يشترك فيها الرازي مع ابن الرويندي: فهذا الأخير اعتبر العقلَ أعظمَ النعم، وأنه قد صحّ عنه الأمرُ والنهيُ والتحسينُ والتقبيحُ والإيجابُ والحظر؛ ومن ثم فلا حاجة إلى النبوّة إذا كانت تتفق مع العقل لأنه يغْنينا عنها؛ أما إذا كانت متضادّةً معه، فأوْلى أن نرفضها؛ ومن ثمة فلا حاجة إليها في الحالين. كما ذهب إلى أنّ النبيّ جاء بما يتنافر مع العقل «مثل الصلاة، وغسلِ الجنابة، ورمي الحجارة، والطوافِ حول بيتٍ لا يَسْمع ولا يبْصر، والعدْوِ بين حَجريْن لا ينفعان ولا يضرّان.»[2] ونفى المعجزة، مثلَ حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة. وأبدى استغرابه من عدم نصرة الملائكة للنبيّ يومَ أُحُد، عندما توارى بين القتلى فزعًا. وتساءل كيف يَفهم النبيُّ ما لا يَفهمه بقيةُ الناس: فإذا كان ذلك بإلهامٍ فإنّ لهؤلاء أيضًا إلهامَهم، وإنْ كان بتوقيفٍ فليس في العقل توقيف. كما رأى أنّ النبيَّ يقول ما يقوله المنجِّمون، مثل قوله لعمّار بن ياسر: «تقتلك الفئةُ الباغية.» وهذه الإشارات إلى نقد ابن الريوندي للنبوّة تكْشف أنّ الرازي فكّر في تلك المسألة ضمن تيّارٍ فكريّ تجرّأ على بلورة آراءٍ تنتقد الأنبياءَ من زاويةٍ عقلية. فإذا كان بعضُ الفلاسفة أمثال ابن رشد وابن ميمون وسبينوزا ولوك يروْن أنّ الحاجة إلى الأنبياء أخلاقيةٌ في جوهرها وتتعلّق بما هو عمليّ، فإنّ الرازي يرى أنّ الحاجة تنتفي إليهم في الأخلاق والمعرفة، وفي العقلين، العملي والنظري، إذ العقلُ في رأيه هو البوصلةُ أخلاقيّاً وعلميّاً على حدّ سواء، لا تفوته صغيرةٌ ولا كبيرةٌ، وما عجز عنه اليوم سيَبْلغه غدًا، والوهمُ كلّ الوهم كما سيقول فرويد عن العلم «أنْ نتصوّر أنّ في وسعنا أن نجدَ لدى غيره ما لا يستطيع هو أن يقدّمه لنا.»[3] وعلى هذا النحو يطْرد الرازي الوحيَ والإلهام، وهما المرتكزُ الذي تقوم عليه النبوّةُ، من دائرة انشغاله، ويجرّدهما من أية وظيفةٍ معرفيةٍ في النظر والعمل. وهو بهذا يحتلّ موقعًا خاصّاً ضمن تاريخ الفلسفة لأنه ينتمي إلى قلّةٍ قليلةٍ أخضعتِ المقدّسَ إلى سلطة النقد.

مع الرازي نحن في حضرة علمنةٍ مبكّرةٍ للعلاقة بين الديني والفلسفي. بل إنّ الأمر هنا لا يتعلّق بمجرّد فصلٍ بين المجالين، وإنما بطردٍ للنبوّة من مجالَي العمل والنظر باعتبارها من «مخاريق الأنبياء» التي صدّقها الناسُ فأضحوْا عبيدًا لها، فتحوّلتْ قيدًا يمنعهم من رؤية الحقائق كما هي. إنها خارج نطاق العقل، ولذلك ينبغي رفضُها. هذه هي القاعدة التي تقوم عليها مواقفُ الرازي. وعندما يُبْطل النبوّة، فإنه يُبْطل مشتقّاتِها أيضًا، وما جاورها، مثلَ الوحي والإمامة والولاية، فيحرّر البشرَ من سلطة رجال الدين الآسرة.

من الحجج التي يستند إليها الرازي لإنكار النبوّة أنّ اصطفاءَ شخصٍ بعينه ومن شعبٍ بعينه لا يَخْضع لاعتبارات عقلية بل فوق عقلية. فذلك الاصطفاءُ، في رأيه، هو ما روّجه الأنبياءُ عن أنفسهم ونسبوه إلى الله: «من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قومًا بالنبوّة دون قوم، وفضّلهم على الناس، وجعلهم أدلّةً لهم، وأحوجَ الناسَ إليهم؟ ومِن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك...؟»[4] الواضح أنّه ضدّ الخلفية الإيديولوجية التي يقوم عليها اصطفاءُ الأنبياء من شعبٍ دون بقيّة الشعوب، ومن قبيلةٍ دون بقيّة القبائل. والله، برأيه، لا يمكن أن يرتكب هذه الفعلة؛ فالناس متساوون ولا فضلَ لهذا على ذاك. بل يذهب أبعدَ من هذا، معتبرًا ذلك التمييزَ مقدّمةً إلى العداوات والحروب: «الأوْلى بحكمةِ الحكيم ورحمةِ الرحيم أن يُلْهم عبادَه أجمعين معرفةَ منافعهم ومضارّهم في عاجلهم وآجلهم، ولا يفضّلَ بعضَهم على بعض، فلا يكونَ بينهم تنازعٌ ولا اختلافٌ، فيَهْلكوا. وذلك أحوطُ لهم من أن يجعلَ بعضَهم أئمّةً لبعض، فتصدِّقَ كلُّ فرقةٍ إمامَها وتكذِّبَ غيرَه، ويضربَ بعضُهم وجوهَ بعضٍ بالسيف، ويعمَّ البلاءُ ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات، وقد هلك بذلك كثيرٌ من الناس كما نرى»[5] ـ وفي هذا إشارةٌ وتنبيهٌ إلى مخاطر الطائفية التي تؤدّي لا محالةَ إلى الاقتتال والفتنة.

ومن حججه العقلية أيضًا في نقضه النبوّةَ ما ذكره في سجاله مع المتكلّم الإسماعيلي أبي حاتم الرازي. ففي حين يؤكّد هذا الأخيرُ حاجةَ الناس الدائمة إلى إمامٍ يرشدهم، بما في ذلك في مجال الفلسفة، يبيّن أبو بكر الرازيّ أنّ بإمكان كلّ الناس أن يدركوا العلمَ متى طلبوه؛ والفلسفة نفسُها لا ينبغي استثناؤها من ذلك. يقول معترضًا علي كلام أبي حاتم: «لم أُخصَّ بها [أي بالفلسفة] أنا دون غيري، ولكني طلبتُها وتوانوْا [أي الآخرون]

---

١ ـ أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي، «كتاب الطب الروحاني،» ضمن المصدر السابق، ص ١٧ ـ ١٨.

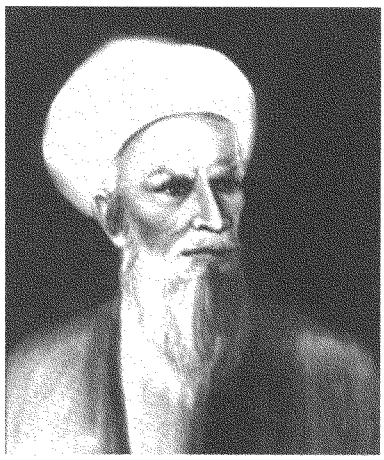
٢ ـ عبد الرحمان بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** (القاهرة: سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ص ٩٩.

٣ ـ فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨)، ص٧٧.

٤ ـ ٥ ـ الرازي، **رسائل فلسفية**، مصدر مذكور، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

فيها. وإنما حُرموا ذلك لإضرابهم عن النظر، لا لنقصٍ فيهم. والدليلُ على ذلك أنّ أحدهم يَفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرّفه في هذه الأمور ويهتدي بحيلته إلى أشياء تدقّ عن كثيرٍ منا، وذلك لأنه صَرَفَ همَّتَه إلى ذلك؛ ولو صَرَف همّتَه إلى ما صرفتُ همّتي أنا إليه، وطَلَب ما طلبتُ، لأدركَ ما أدركتُ.»[1] ولا تخفى هنا الخلفيةُ الأفلاطونيةُ الشاويةُ في كلام أبي بكر: فسقراط كان قد أكّد أنّ أيّ إنسانٍ يمتلك القدرةَ على بلوغ الحقيقة؛ ذلك أنّ نفسَه عندما كانت في العالم العلويّ عرفت الحقائقَ كما هي، ولكنها عندما حطّت رحالَها في العالم السفلي نسيتْ ما كانت قد عرفتْه، ويَكْمن دورُ الفيلسوف في مساعدتها على تذكّر تلك الحقائق. فالعلم تذكّرٌ، والجهلُ نسيانٌ: «توجد عند مَن لا يَعرف، بخصوص الأشياء التي لا يعرفها، أفكارٌ صائبةٌ حول تلك الأشياء التي يجهلها... وتلك الأفكار تأخذ في النهوض عنده وكأنها حلم. وإذا ما أنت ألقيتَ عليه أسئلةً كثيرةً حول نفس المسائل وبأشكالٍ متنوّعة، فكن متأكّدًا أنه في النهاية لن تقلّ معرفتُه دقةً حولها عن أيّ شخص آخر... وبغير أن يتعلّم من أحد شيئًا بل بمجرّد إلقاء الأسئلة عليه، يصل إلى معلومات، مستخرجًا العلمَ بذاته من ذاته.»[2]

نلاحظ هنا تميّزَ أبي بكر الرازي عن معظم الفلاسفة العرب الذين، وإنْ نظروا إلى النبوّة من زاويةٍ عقلية، فإنهم لم يصلوا إلى حدود إعلان بطلانها وإشهار التمرّد على سلطتها. فابنُ سينا، مثلاً، أكّد وجوبَ وجود نبيّ يتميّز من بقيّة الناس بصفاتٍ لا يشاركونه فيها؛ ولئن نُسبتْ إليه المعجزاتُ، فذلك لضرورةٍ أخلاقيةٍ ومدنية/سياسية بيّنة: فآدابُ المعاملات تتطلّب ذلك، ولا ضررَ من أن يكون للنبيّ الأمرُ والنهيُ وفرضُ الطاعة على الناس لأنّ هؤلاء لا يصلُح حالُهم إلاّ بوجوده: «فواجبٌ، إذن، أن يوجد نبيٌّ، وواجبٌ أن يكون إنسانًا، وواجبٌ أن تكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس حتى يستشعرَ الناسُ فيه أمرًا لا يوجد لهم فيتميّز به منهم، فتكون له المعجزاتُ التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان إذا وُجد يجب أن يسنّ الناسَ في أمورهم سنّاً.»[3] (الجدير ذكرُه أنّ الرازي كان موضعَ ازدراءِ ابن سينا لخوضه في الإلهيات بغير علمٍ بحسب رأيه؛ فـ «محمد بن زكريا الرازي المتكلّف الفضول في شروعه في الإلهيات، وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الأبوال والبرازات، لا جرمَ فَضَحَ نفسَه وأبدى جهلَه فيما حاوله ورامه»).[4] وأما الفارابي فإننا نلاحظ عند خوضه في مسألة النبوّة تأكيدَه الارتباطَ بين الوحي



أبو بكر الرازي: تميزُ العباد بعضهم من بعض مقدّمة إلى الحروب والفِتن.

والخيال: فالقوة المتخيّلة قوية عند بعضهم، ضعيفة عند البعض الآخر، وتكون المحسوساتُ ضعيفةَ التأثير في تلك القوة، كما أنّ العقل لا يحول دونها. وهو يرى أنّ النبوة أكملُ المراتب التي تنتهي عندها القوة المتخيلة.[5] بينما يرى ابن رشد وجوبَ عدم التعرض للقضايا الدينية بالإبطال؛ فالفلسفة تبحث في ما جاء به الشرعُ، مستندةً إلى العقل: فإذا أثبتتْ ذلك، كان هذا نجاحًا يُحسب لها، واستوت الشريعةُ مع الحكمة؛ وإنْ أخفقتْ، قنعتْ بعجزها عن إدراكِ ما يفوق بحثُه قدرةَ العقل، واحتفظ الشرعُ لنفسه بتلك المعرفة، التي لن تنازعَه عليها الفلسفةُ التي يظلّ مجالها البرهان على وجه الحصر.[6] وما يتميز به النبيُّ برأيه، هو «إعلامُ [الناس] بالغيوب، ووضعُ الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادةُ جميع الخلق».[7]

سبينوزا: الحكمة لا تُطلب من الكتب المقدّسة وإنما من الفلسفة

مثلما نَقَدَ الرازي الطوائفَ والمِللَ والنِّحَل، واعتبرها خطرًا يهدّد المجتمعَ بالتفكك والفتن، تعامل سبينوزا مع المؤسّسة اللاهوتية وفِرقِها من موقع الإنكار. فالقيّمون عليها وقفوا عند المظاهر الخارجية للدين، فأضحى على يدهم خرافةً. ولهذا يمهّد حديثَه عن النبوّة بتحليل الخرافة والكشف عن ميل الناس إلى التصديق الساذج. فهم يلجأون إلى الأخذ بمعتقداتٍ زائفةٍ كلّما عجزوا عن مواجهة المشكلات التي ينوؤون تحت وطأتها: فـ «لو

---

١ ـ الرازي، المصدر السابق، ص ٢٩٥، ٢٩٦.

٢ ـ أفلاطون، **محاورة مينون**، ترجمة وتقديم عزت قرني (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١)، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

٣ ـ ابن سينا، **كتاب النجاة**، نقّحه وقدمه ماجد فخري (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٨٥)، ص ٣٣٩.

٤ ـ د.عبد الكريم اليافي، **أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الريحان البيروني**، المسألة الثانية.

٥ ـ الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦)، ص ١١٥.

٦ ـ٧ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨)، ص ٤٩٠ ـ ٥٠١.

استطاع الناسُ تنظيمَ شؤون حياتهم وفقًا لخطة مرسومة، أو كان الحظُّ مواتيًا لهم على الدوام، لما وقعوا فريسةً للخرافة.»[1]

يقع الناس تحت تأثير العجز عند محاولتهم سدَّ حاجاتهم. وفي خضمّ ذلك يتملّكهم تارةً الخوفُ، ويشعرون طورًا بثقةٍ جارفةٍ بالنفس، وبين هذا وذاك يزداد الإقبالُ على الخرافة أو يتضاءل. و«لا يوجد شخصٌ واحدٌ عاش بين الناس إلاّ لحظ أنّ معظمهم، حتى أقلّهم خبرةً، يفيضون في أيام الرخاء حكمةً، حتى إنّ مجرّدَ توجيه النصح لهم يُعدّ إهانة. أما في وقت الشدة فيتغيّر كلُّ شيء، إذ لا يعرفون ممّن يَطْلبون النصحَ، وهم يلتمسونه من كلّ مَنْ يصادفهم، ويعملون بأشدّ النصائح بطلانًا وتناقضًا وزيفًا.»[2] من الجليّ تركيزُ سبينوزا نظرَه هنا على ما هو نفسيّ، وخاصةً على الشعور بالخوف باعتباره السببَ الرئيسَ للخرافة؛ ولذلك يُدْرج هنا الحديثَ عن الطالع الحسن أو السيئ، والذكريات الجميلة أو الكئيبة. ورغم أنّ التجربة تبرهن زيفَ ذلك، فإنّ الناس يتمسّكون بعاداتهم الميتة، في تعارضٍ مع ما يسمّيه سبينوزا «حقيقةَ الدين.» وعند مواجهتهم ظواهرَ غريبة يسرعون إلى تقديم تفاسير لاعقلية، فيُرجعونها إلى خوارقَ تعبّر عن غضب الآلهة لتقصيرهم في تقديم النذور أو ما شابه ذلك، ويرون الحلَّ في المزيد من التقوى. وطبقًا لهذه الآليّة في التفكير تُترك الطبيعةُ جانبًا لصالح ما وراءها، «وهكذا يختلقون عددًا من القصص الخرافية يفسّرون بها الطبيعةَ ويروْن الخوارقَ شائعةً فيها، وكأنّ الطبيعة تهذي كما يهذون.»[3] وتأسيسًا على ذلك التمثّل طرح سبينوزا أسئلةً مهمةً عن ماهية النبوّة، وكيف يَكشف اللهُ عن نفسه للأنبياء، وسرِّ اختياره لهم: ألتقْواهم، أمْ لأنهم انفردوا بالتأمل فيه وفي مخلوقاته؟

التزم سبينوزا، وهو يَعْرض هذه الأسئلةَ وغيرَها، منهجيةً تقوم على التقيّد بالكتاب المقدّس وفحصِه؛ حتى إنه يماهي بين منهج تفسير الطبيعة، ومنهج فحص الكتاب المقدّس: فهذا الأخير «لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتّبعه في تفسير الطبيعة، بل يتّفق معه في جميع جوانبه؛ فكما أنّ منهج تفسير الطبيعة يقوم أساسًا، وقبل كلّ شيء، على ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتّم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة.»[4] فالمعطيات تُستخلص من الكتاب المقدّس حصرًا، وهذا يتطلّب العودةَ إلى اللغة التي كُتب فيها، وسبرَ غور معاني ألفاظها بالوقوف عليها زمنَ نشأتها، ومقارنتَها باستعمالها اللاحق، أيْ إخضاعَ النصّ المقدّس إلى القراءة الفيلولوجية. كما يضع على عاتقه ترتيبَ الأفكار الواردة في الكتاب بحسب القضايا التي تتوزّع عليها، لتبديد ما قد يبدو تناقضًا في النصّ، والقيام بالمقارنات، وربط الصلة بين الأقوال على ضوءِ ما يشير به العقل؛ إضافةً إلى القيام ببحثٍ تاريخيّ للإحاطة بالشروط الموضوعية التي حفّتْ بصياغة الكتاب، والظروف التي عاشها مؤلّفوه، والمسار التاريخي الذي عرفه في الأزمنة اللاحقة. وقد بلغت ثقةُ سبينوزا بمنهجه هذا حدَّ قوله: «إنّ هذه الطريقة ليست يقينيةً فحسب، بل هي الطريقة الوحيدة الممكنة.»[5]

ويرى سبينوزا أنّ النصّ المقدّس خاطب الجمهورَ بحسب مداركه الذهنية. فـ «تعاليم الكتاب النظرية تتضمّن أساسًا أنّ هناك إلهًا... صنَع كلَّ شيء، يسيّره ويحفظه بحكمةٍ عليا، وهو يرعى البشرَ أعظمَ رعاية... ويثْبت الكتابُ هذه التعاليمَ بالتجربة وحدها، أيْ عن طريق القصص التي يرويها. وهو لا يعطي مطلقًا تعريفاتٍ لهذه الأمور، بل يكيّف أفكارَه وعللَه كلَّها على مستوى فهم العامة»[6] بهدف التأثير فيها لبلوغ الغاية الأخلاقية. ومن هنا نفهم الحديثَ عن المعجزات، واعتمادَ الرموز والأمثال: فالنص ابنُ بيئته، مثقلٌ بهموم مَن خاطبهم. كما اختلف الوحيُ باختلاف الأنبياء، بل اختلف بحسب مزاجهم وبيئتهم وخيالهم والآراء التي كانوا قد اعتنقوها من قبل: فهذا نبيٌّ طربٌ بالموسيقى فجاءت تنبؤاته سعيدة؛[7] وذاك غضبَ فتنبّأ بالشرور القادمة؛[8] وإذا كان النبيُّ من أهل الريف كانت صورةُ الوحي متضمّنةً للأبقار والجاموس؛ وإذا كان رجلَ بلاطٍ تمثّلَ له عرش ملك وما شابه ذلك.[9] وغنيٌّ عن البيان أنّ سبينوزا يرسم هنا حدودًا فاصلةً بين العقل والخيال، وهو ما يؤكّده في رسالة إلى هنري الدنبورغ بقوله: «من المفترض معرفةُ الفرق بين تخيّلٍ ما ومفهومٍ واضحٍ ومتميّز.»[10]

ويلغي سبينوزا دورَ المؤوّلين المتقوّلين الذين يلجأون إلى التلفيق فيقدّمون مواقفَهم على أنها أقوالُ الأنبياء. كما أنه يتّخذ لنفسه مسافةً إزاء ما يزْخر به التديّنُ الرائجُ من أحكامٍ، مؤسّسةٍ في الغالب على أوهام تجد منبعَها في تبجيل الكتابِ المقدس، الذي أضحى بديلاً من كلام الله. لذلك نراه يميّز بين الأسفار المقدّسة التي أصبحتْ بديلاً من جوهر الوحي الإلهي، والفكرة الأساسية الموجِّهة له، ممثَّلةً في حثّ الناس على ممارسة العدل والإحسان، أي التقيّد بايتيقا تنتظم وفقَها معاملاتُهم.[11] فهذا هو الأمرُ الجوهري في الدين؛ وأما ما زاد على ذلك من عقائد وطقوس، فلكلّ فردٍ الحقُّ في أن يكون له بشأنها تفسيرُه الخاصُّ، والممارسةُ التي يريد. وبالتالي فإنه «ينبغي أن نتركَ لكلّ فردٍ حريةَ الحكم وحقَّه في تفسير الإيمان كما يفهمه، وأن

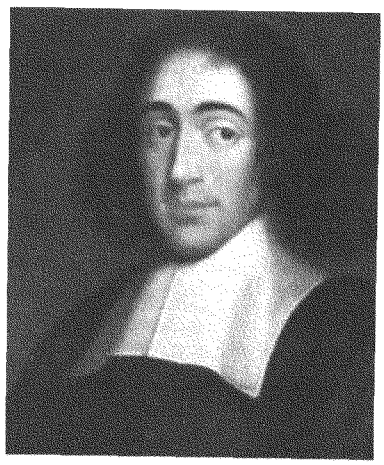
---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٩ ـ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤)، الصفحات ١١١، ١١٢، ٢٤٢،٢٤٣، ٢١٥، ١٥٢، ١٥١.

١٠ ـ Spinoza, **25 lettres philosophiques**, "Introduction. Traduction et notes par Alain Billecoq" (Paris: Hachette. 1982), p. 57.

١١ ـ قارن ذلك بما يقوله ابنُ طفيْل مثلاً: «إنّ حظّ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدّى عليه سواه.» ابن طفيْل، **حيّ بن يقظان**، تقديم وتحقيق فاروق سعد (تونس: الدار العربية للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤)، ص٢٣٢.

تكون الأعمالُ وحدها مقياسَ إيمان كلّ فرد باتفاقها أو اختلافها مع التقوى.»[1] وهذا يعني أنّ الممارسة هي المعيار الأساس لقياس إيمان الناس؛ فإذا اتفقت والتقوى كان الخلاصُ، وإذا اختلفتْ كانت الخيبةُ والارتكاس. أما المظاهر الخارجية مثل اللباس والتقيّد بالطقوس فلا تعكس الإيمانَ بل قد تَنْقضه لاندراجها ضمن الخداع والتضليل، إذ «الطريقة الصحيحة للحياة لا تتكوّن من طقوس بل من إحسان وصدق.»[2] هناك إذن ما هو خاصّ وفرديّ، وما هو عامّ وجماعي. فالإيمان شأنٌ شخصيّ، ولكلٍّ الحقُّ في أن يختار طريقَه إلى الله، وأن يتمثّل الذاتَ الإلهية كما شاء، من دون تكفير. إننا هنا إزاء الجانب النظري أو الفكري في الدين. أما العامّ والجماعي، فهو العملي وما يحتويه من معاملات: فالممارسة الإنسانية مشتركة بين أفراد يَفرض عليهم تعايشُهم اتّباع معايير تراعي التقوى، حتى يصلح حالُهم.



سبينوزا: الحاجة إلى النبيّ تجد تفسيرها في عجز الناس بمفردهم عن فهم مغاليق المعرفة اليقينية الإلهية.

يربط سبينوزا بين النبوّة والوحي: فـ «النبوّة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي اللهُ بها إلى البشر عن شيءٍ ما.»[3] ويعرِّف النبيَّ بأنه «مفسِّرُ ما يوحي اللهُ به إلى أمثاله من الناس، الذين لا يقْدرون على الحصول على معرفةٍ يقينيةٍ به ولا يملكون إلاّ إدراكَه بالإيمان وحده.»[4] ويرتكز هذا التعريف على الوظيفة، وهي التبليغُ والتفسير. وللإبانة عن هذا المعنى يعود سبينوزا إلى مصطلح «النبيّ» لدى العبرانيين، ملاحظًا أنه يعني الخطيبَ والمفسِّر (وفي ذلك تطبيقٌ لتلك القاعدة المنهجية القائلة بضرورة العودة إلى اللغة التي كُتب بها النصُّ المقدّس). وعليه، فإنّ الوحي معرفة يقينية ربّانية لا دخلَ للنبيّ في صياغتها، وإنما ينحصر دوره في تبليغها وشرحها.

ولكنْ ألا يمكن الاستغناءُ عن وظيفة النبيّ مادام الله قادرًا على كلّ شيء، ومن بابٍ أوْلى قدرتُه على تبليغ رسالته بلا واسطة، كما نبّه إلى ذلك أبو بكر الرازي؟ لسبينوزا هنا رأيٌ مغاير، وهو أنّ الحاجة إلى النبيّ تجد تفسيرَها في عجز الناس بمفردهم عن فهم مغاليق المعرفة اليقينية الإلهية، ولذلك يحتاجون إلى النبيّ ليشرحَ ويفسّر.

رأينا كيف يدقّق سبينوزا مفهومَ النبوّة، راسمًا حدودَ المجال الذي يتحرّك فيه النبيُّ. ورأينا كيف يَضبط على المستوى المنهجي سبلَ التعاطي مع النصّ الديني. وعلى المنوال نفسه يتناول كيف أوحى اللهُ إلى الأنبياء، مبيّنًا أنّ ذلك تمّ بالكلام أو بالمظاهر الحسّية أو باعتماد هاتين الواسطتين معًا. وهذا يعني أنه حين يشير إلى أنّ الكلام والمظاهر الحسّية يمكن أن تكون حوادثَ فعلية، فإنه يفتح المجالَ أمام إمكانية التعاطي معها باعتبارها مجردَ خيالاتٍ تحْدث في النوم كما في اليقظة؛ فالنبوّة يمكن أن يكون مجالَها الخيالُ لا أكثر. وهو بهذا يقف على الأرضية نفسها في فهم النبوّة مع العديد من الفلاسفة العرب، مثل الفارابي، الذين أرجعوها إلى الخيال.

اعتمد سبينوزا في تفسير الظواهر الدينية على التأويل العقلي، ولكنه حرص على أن يكون وفيّاً لمنطوق النصّ المقدس أكثرَ ما يمكن. وإذا كان الفكرُ الدينيّ الرائجُ في زمانه يقوم على القول بعجز العقل عن إدراك الحقائق التي يزخر بها النصُّ المقدّس، فإنه على العكس من ذلك يثق بالعقل ويمنحه القدرةَ على فهم النصّ. بل إنه يتجاوز النظرةَ الفلسفيةَ المهيمنة في زمانه، والتي تعود بجذورها إلى ابن ميمون وتقوم على التوفيق بين النصّ والعقل، لصالح نظرةٍ أخرى ترى أنّ النصّ المقدّس يتضمّن أحيانًا ما لا سبيلَ إلى التوفيق بينه وبين العقل. فالمعجزات وضربُ الأمثال تهدف في رأيه إلى تقريب الأفكار إلى الأذهان، أما حدوثُها واقعيّاً فلا برهان يؤكّده. لذلك فإنّ المطلوب في رأيه هو التركيز على المعنى الأخلاقي للدين، أما المعرفة اليقينية فتُطلب من مصدرٍ آخر غير النصّ المقدّس.

---

١ ـ **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مصدر مذكور، ص ١١٩.

٢ ـ مصدر مذكور، ص ٣٤٢. قارنْ ذلك بما يقوله جون لوك: «إنّ الدين الحق لم يوجد للفخفخة المظهرية، ولا لسيطرة الإكليروس، ولا للعنف، بل وُجد لتنظيم حياة الناس وفقًا للفضيلة والتقوى.» جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمها عن اللاتينية عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨)، ص ٦٥. والملاحظ أنّ كلام سبينوزا ولوك على حدّ سواء يندرج ضمن خطّ فلسفيّ يجد في أبيقور ولوكراس منابعَه البعيدة؛ فنحن نقرأ في كتاب **في طبيعة الأشياء** للوكراس ما يلي: «لا تكمن التقوى أبدًا في ظهور الإنسان محجّبَ الرأس في كلّ لحظة أمام صخرة، مقتربًا من كلّ معبد، ولا في سجوده على الأرض وكفُّه مفتوحةٌ قبالةَ التماثيل الإلهية، ولا في سقاية المعابد بدم الحيوانات، ولا في إضافة صلواتٍ إلى الصلوات، وإنما في النظر إلى ظواهر هذا العالم بفكرٍ رصين.» أنظر:

Lucrèce, **De la nature des choses**, Livre V. Paragraphes 1190,1200

٣ ـ ٤ ـ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مصدر مذكور، الصفحات ١٢٣، ١٤٤ ـ ١٤٦.

وأثناء رسمه لحدود النبوّة يبيّن سبينوزا أنّ بعض الجهلة والنساء الساذجات كانوا أصحابَ نبوّة، بينما افتقدها بعضُ الأذكياء: «من المسلّم به مثلاً أنّ سليمان لم تكن لديه هِبَةُ النبوّة مع أنه فاق سائرَ البشر في حكمته. وكذلك لم يكن الرجالُ ذوو العقل الراجح، من أمثال هيمان ودرداع وكلكول، أنبياء. على حين أنّ رجالاً غرباء عن العلم، وكذلك بعض النساء الساذجات، مثل هاجر خادمة إبراهيم، كانت لديهم هِبَةُ النبوّة. وهذا ما يتفق مع التجربة والعقل؛ فكلما زاد الخيالُ، قلّ الاستعدادُ لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص.»[1] وفي هذا دلالة كبيرة: فالحكمة لا تفترض النبوّةَ ضرورةً. وهو من ثمة ينتقص من الخيال، إذ إنّ «مجرد الخيال لا يتضمّن بطبيعته اليقينَ، على نحو ما تتضمّنه كلُّ فكرة واضحة ومتميّزة. بل إنّ من الضروري، للحصول على اليقين، أن نضيف إلى الخيال شيئًا ما، هو الاستدلال. ويترتّب على ذلك أنّ النبوّة لا تتضمّن بذاتها اليقينَ مادامت تعتمد، كما بيّنا، على الخيال وحده.»[2] وعلى هذا النحو فإنّ ما يعطيه سبينوزا للأنبياء بيدٍ، يأخذه بيد أخرى: فهو يقرّ بتفوّقهم في الخيال، ولكنه يرى أنهم ليسوا كذلك في الذكاء الذهني. والواضح أنه يَرْسم خطّ فصلٍ بين النبوّة والعقل، بين الفلسفة واللاهوت. ومن ثمة يستنتج نتيجةً خطيرةً: فـ«البحث عن الحكمة ومعرفة الأشياء الطبيعية والروحية في أسفار الأنبياء ابتعادٌ عن جادّة الصواب.»[3] وبالتالي فإنّ الحكمة لا تُطلب من الكتب المقدّسة وإنما من الفلسفة. وهو بهذا يرسم معالمَ قطيعة إبستمولوجية مع المشائية، وخاصةً مع ابن رشد القائل إنّ كلّ نبيّ حكيم وليس كلّ حكيم نبيّاً.

ليس في إعلان سبينوزا أنّ الفلسفة أسمى معرفيّاً من اللاهوت ما يدعو إلى تكفير الفلاسفة. فالفلسفة هي التي تمكّن من معرفة الله عبر معرفة العِلل التي تَحْكم الظواهر، بينما اللاهوتُ مقصدُه أخلاقيٌّ بحت. ولذلك يدافع سبينوزا عن الفلسفة مبرّئًا إياها من تهمة الإلحاد قائلاً: «لقد وصلت الأمورُ للأسف إلى حدّ أنّ أولئك الذين يعترفون صراحةً بأنهم خلوٌ من أيّ فكرةٍ عن الله، وبأنهم لا يعرفونه إلاّ عن طريق المخلوقات (التي يجهلون عِلَلَها)، لا تحمرّ وجوهُهم خجلاً عندما يتّهمون الفلاسفةَ بالإلحاد!»[4]

خلاصة

إنّ ما نتبيّنه هو اقترانُ النبوّة بالخيال، وأنّ من يكون في مقام النبوّة يستمدّ حقائقَه ممّا هو متعالٍ عن البشر، أيْ من عالم الغيب: إنه ذاك الذي يرى ويَسمع ما لا يراه الآخرون ولا يسمعونه. وبهذا يكون الدين تعبيرًا عن تلك النبوّة، ويكون الكتاب المقدّس زاخرًا بما شاهده النبيُّ وسمعه، فنكون إزاء عالم غير العالم الذي عرفه الناسُ حتى تلك اللحظة: إنه إبداعٌ لصورٍ وتمثّلات جديدةٍ لم يعهدوها من قبل. وفي ثنايا ذلك تَحْضر الخوارقُ والمعجزات، وتتمّ التضحيةُ بالممكن لصالح المستحيلات. ولذلك جرى التشكيكُ في النبوّة، سواء بإنكارها تمامًا، أو بتأكيد أنّ ما تضمّنتْه لا يعدو أن يكون كلامًا موجّهًا إلى أذهانٍ بسيطةٍ بغاية دفعها نحو غايةٍ أخلاقية.

يَبْهر النبيُّ الجمهورَ بطرق مختلفة، من بينها البيانُ ﴿إنّ من البيان لسحرًا﴾، والمعجزاتُ والخوارقُ التي يتناقلها الناسُ جيلاً بعد جيل وتسري فيهم سريانَ النار في الهشيم. غير أنّ النبوّة لا تقدِّم ذاتَها كخيال بل كحقيقة لا تقْبل الشكَّ والتشكيك: إنها كشفٌ لعالم جديد، وتتضمّن تفسيرًا لجلّ الظواهر وحديثًا موسوعيّاً عمّا كان وما سيكون، وتحيل على مشروع كبيرٍ (بناء مجتمع وتشكيل هويّة وتأسيس دولة) يتطلّب تحقيقًا، مادّتُه البشرُ أنفسُهم، الذين يسوقهم الوحيُ المجلَّلُ بالعناية الإلهية إلى ما ينبغي أن يكون، والويلُ لمن يعترض على ذلك إذ سيُحْشر في خانة القوم الكافرين. وبهذا المعنى فإنّ النبيّ يقدّم نفسَه إلى الجمهور باعتباره صاحبَ مشروع إلهيّ طال انتظارُه وآن أوانُ تجسيده واقعيّاً. إنه يمثّل لحظةَ القطع مع ماض منبوذٍ ينبغي وأدُه، بل طردُه من الذاكرة، ودفنُ رموزه كي يتسنّى للمستقبل أن يقوم مقامَه. ويأتي النبيُّ لكي يقول للناس اتبعوني وستفوزون بالدنيا والآخرة؛ بل ربما أقنعهم، بحساب التجارة البسيط، بأنهم إنْ خسروا كذا فسيَحْصلون على الفوز العظيم.

مع النبيّ يجتاز الجمهورُ متاهةً قفراءَ لكي يفوزَ بنعيم الدنيا والآخرة. وربما مارس ذلك الترحالَ واقعيّاً لتأسيس مدينة الله على الأرض. ولا يقدّم النبيُّ نفسَه على أنه الآمرُ الناهي؛ فصاحبُ الأمر والنهي كائنٌ متعالٍ، وعلى الجميع العملُ وفق ما يحرِّم وما يحلّل، بما في ذلك النبيُّ ذاتُه. وتبلغ آليّةُ المفارقة والتعالي درجتَها القصوى عندما يؤنّب ذلك الكائنُ المفارقُ النبيَّ نفسَه لعدم التزامه في لحظةِ غفلةٍ بأوامره ونواهيه.[5]

يَخْضع النبيُّ، إذنْ، لسلطةٍ أقوى منه وأعلى. إنه ناقلٌ فقط ﴿وما على الرَّسُولِ إلاّ البلاغُ المُبينُ﴾، حلقةٌ وسطى بين الله والجمهور، يتلقّى رسالة، وهو المؤتمَنُ والأمينُ، فينقلها بلا زيادةٍ أو نقصان. ومن هنا كان اصطفاؤه؛ العناية الإلهية هي التي اختارته لأجل القيام بذلك. ولكنْ لماذا لَمْ تصطفِ غيرَه؟ الله حرٌّ في ما يفعل ويختار، والبشرُ لا دخل لهم في ذلك، ومن ثمة يصبح السؤالُ عديمَ المعنى... هذا إذا أصغينا إلى الإجابة التي يقدّمها الفكرُ الديني، وضربْنا صفحًا عن كلام الفلاسفة.

تونس

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ المصدر السابق.

٥ ـ في القرآن، يؤنّب اللهُ يونس لقلّة صبره على قومه، وينبّه محمدًا إلى ذلك ويخاطبه قائلاً: ﴿لا تكن كصاحب الحوت﴾ (القلم ٤٨).