

حقيقة النبوة وظاهرة الوحي عند سبينوزا

"عرض ونقد وفق الرؤية اللاهوتية"

أحمد حسين النصري^(*)



(*) باحث في الفكر والفلسفة - ذي قار / العراق.

الملخص

يتناول هذا البحث مسألة النبوة وما يرتبط بها من ظاهرة الوحي، بوصفها من القضايا المركزية في علم الكلام واللاهوت، خاصةً مع دخول التفكير الفلسفي في المسار. وقد كثر الجدل بين المتكلمين والفلاسفة حول طبيعة النبوة ومصدر الوحي؛ إذ اختلفت مناهجهم وتفسيراتهم بشكل واضح. ويُعد الفيلسوف الهولندي (باروخ سبينوزا) من أبرز من خاضوا هذا الجدل من زاوية فلسفية عقلية غربية، إذ انطلق من أسس التفكير العقلي الديكارتي، وطبق منهجه النقدي على المنظومة الدينية اليهودية، محاولاً إعادة تفسير مفاهيم الوحي والنبوة والمعجزة بطريقة عقلانية. وعلى الرغم من جرأة (سبينوزا) في تفكيك كثير من ركائز اللاهوت التقليدي، إلا أن تحليلاته بقيت أسيرة بعض المفاهيم الدينية التي لم يستطع التحرر منها كلياً، مما أوقعه في تناقضات ومغالطات واضحة في تفسير هذه الظواهر. فرغم نقده لفكرة الوحي كظاهرة خارقة، لم يقدم بديلاً مقنعاً يخرج عن الإطار الديني التقليدي، بل ظلّ يعيد إنتاج رؤى لاهوتية قديمة بقوالب عقلانية جديدة. ومن هنا تكمن أهمية دراسة مواقف (سبينوزا)، لفهم حدود الفلسفة النقدية في مقاربتها لمسائل النبوة والوحي ضمن السياق الديني والتاريخي الذي تشكّلت فيه آراؤه.

الكلمات المفتاحية: حقيقة النبوة، ظاهرة الوحي، المعجزة، القانون الإلهي، النور الفطري.



مقدمة

لقد شهد البحث اللاهوتي الغربي تحولاً عميقاً بعد القرن الحادي عشر، حيث انتقل من المنهج التقليدي القائم على منهجية النص إلى منهج أكثر عقلانية وتنظيماً وبالاعتماد على المعطيات الفلسفية العقلية. وهذا التحول لم يكن وليد نفسه، وإنما نتيجة وافدٍ خارجيٍّ تمثل بمعطيات الفلسفة الإسلامية، إذ كان لها دورٌ رئيسٌ في هذا التحول. وقد ظهرت الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) كتيارٍ لاهوتيٍّ أساسيٍّ، اعتمدت بشكلٍ كبيرٍ على المنطق الأرسطيّ وشروحاته التي وصلت إلى أوروبا آنذاك، وذلك بعد بلورته وفقاً للرؤية العقلية الإسلامية أو العربية، فنقلت أعمال ابن رشد وابن سينا والفارابي إلى اللاتينية؛ مما أدخل مفاهيم فلسفية جديدة إلى الفكر المسيحي واليهودي على حدٍّ سواء. وكان لابن رشد خاصة تأثيرٌ عميقٌ على اللاهوت الغربي؛ إذ قُدمت شروحاته على أرسطو بوصفها أداةً فكريةً قويةً لإعادة تفسير العقيدة المسيحية^[١].

وقد تبنت مفكرون مثل توما الأكويني كثيراً من أفكار التوجه الفلسفي الإسلامي مع تعديلها لتناسب مع العقيدة المسيحية، إذ أدت هذه الأفكار إلى تطور علم اللاهوت الغربي، وذلك بفضل النشاط الفلسفي للقديس توما، الذي حاول إثبات الحقائق الدينية بوساطة العقل الفلسفي بصفته الحضارية الإسلامية، وقد ظهر ذلك في البراهين الخمسة لوجود الله عند الأكويني التي تعتمد على الفكر الفلسفي الأرسطي الذي طوره الفلاسفة المسلمون. بعبارة أخرى، إنّ «فلسفة توما مستمدة كلّها من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية، وكما شرحه شراحه خصوصاً ابن سينا، مع تعديله بما يتلاءم مع العقائد المسيحية الأساسية»^[٢].

[١] مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج ٢، ص ١٧٥.

[٢] بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٢٨.

فهذا النشاط البحثي الجديد في المسائل اللاهوتية جاء بنحو مغاير عما كان قبل هذه الحقبة التاريخية، وذلك بعد انتشار هذه الأفكار الفلسفية والمنطقية الجديدة في ساحة التفكير الديني الغربي. فنجد أن حقيقة التفكير اللاهوتي الأوربي قد تغير كثيرًا بفعل الوافد الجديد من التفكير الإسلامي العقلي. وبالتالي يتضح أن «التأثير الذي أحدثته الفلسفة الإسلامية على العقلية الأوربية في العصور الوسطى أمرٌ يعترف به جميع الدارسين المتخصصين، فلقد كانت الفلسفة العربية الإسلامية هي القناة الهامة والأساسية التي تعرّف الغرب الأوربي من خلالها أعمال أرسطو الكاملة»^[١].

فالوعي الديني سواء كان مسيحيًا أو يهوديًا قد تأثر بالمقاربة التي حصلت بين الفكر الديني المؤطر في حدود النص الديني المقدس، والفكر العقلي الفلسفي الذي حصل في الجانب الإسلامي على يد بعض الفلاسفة المسلمين؛ مما يدل «أن عمالقة الفلسفة المسلمين في العصور الوسطى من أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مجرد نقلة أو مفسرين للتراث الفلسفي القديم؛ وإنما هم الذين أضافوا وطوّروا الكثير من فلسفة أرسطو، على ضوء معطيات فكر الأفلاطونية المحدثة»^[٢]. فلا شك إذن، في أن التأثير الذي حصل بالفكر الأوربي في تلك المرحلة كان بفضل معطيات الفكر الإسلامي؛ مما يثبت أن هذا التأثير نابع عن أصالة وتميّز كبيرين قدّمهما فلاسفة وعلماء المسلمين آنذاك.

ويلاحظ أن هذا المسار سواء أكان في الجانب الإسلامي، أم في الجانب الغربي بعد التحول، غايته خلق نحو من التوافق بين معطيات الوحي والمعطيات العقلية البرهانية؛ إذ «يرى ابن رشد أن المعارف التي تتحقّق عن طريق الوحي إنما هي متممة ومكملة للعلوم العقلية، وكلّ ما يعجز عنه العقل عن إدراكه يجب أخذه من الشرع؛ وعليه فإن وظيفة الفلسفة هي الدراسة العقلانية للأمور التي

[١] كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، ج ٢، القسم الأول، ص ٢٦١.

[٢] المصدر نفسه، ج ٢، القسم الأول، ص ٢٦١.



قدّمها الشرع للإنسان، وإذا لم يدركها العقل فعليه أن يعترف بعجزه^[١]. فكل المنهجين، وفقاً لما يراه جمع من الفلاسفة، يمكن اتّخاذهما بنحوٍ لا يتقاطع أحدهما مع الآخر في تكوين رؤية معرفيّة دينيّة صحيحة.

وهذه التوافقية العقلانية بين المسلكين (العقليّ والدينيّ) هي بخلاف النظرة الأحاديّة التي اتّخذها بعض أصحاب الحديث أو النصيّين، وكذلك بعض الذين اتّخذوا من التّصوّف أو العرفان مسلكاً خاصّاً، فكلاهما لا يعتقدان بأنّ العقل ومعطياته يمكن أن تؤمّن للإنسان معرفةً صحيحةً بالقضايا الدينيّة، فهو منتجٌ بشريٌّ قابلٌ للصواب والخطأ؛ ولذلك لا بدّ أن تكون معطيات الوحي هي الأصل في تشكيل رؤية دينيّة دقيقة كما عند أهل الحديث. وأيضاً على الكشف والشهود المرتكز على الرياضات الروحيّة في تهذيب النفس عند المسلك الصوفيّ أو العرفانيّ. وفي قبال هذا كان بعض المغالين في معطيات العقل الذي عمدوا إلى إقصاء تامٍّ أو شبه تامٍّ للمعطيات الوحيانيّة.

ومن هنا اتّخذت هذه الجدليّة المعرفيّة ما بين المعطيات العقليّة والوحيانيّة مساحةً واسعةً في ذلك الوقت بعد نشاط التفكير الفلسفيّ في الوسط الإسلاميّ، فهذه الحقبة من الزمن يلاحظ فيها أنّ معطيات النص الدينيّ قد خضعت للمعطيات العقليّة بنحو كبير، فالكثير من المعطيات الدينيّة لم تقبل بشكل مباشر إلّا من خلال مقاربتها مع المعطيات العقليّة، وبالتالي أصبح التّأويل الدينيّ نشطاً من خلال هذه المقاربات، فالنصوص التي تتعارض مع معطيات العقل القطعيّة فإنّها تتعرّض للتّأويل مباشرًا؛ وذلك لأجل تغيير معناها الأوّلي الذي يتعارض مع الأسس العقليّة المبرهن عليها منطقيّاً.

بعبارة أخرى، «عندما ظهرت الديانتان الكبرتان المسيحيّة والإسلام حدث الاحتكاك بين الدين والفلسفة، وهو الاحتكاك الذي اتخذ أشكالاً عديدةً تتنوع

[١] يوسفیان، حسین، والشریفي، أحمد حسین، العقل والوحي، ص ١٥٦.

في الدرجات، أفلّها محاولة استيعاب الدين للفلسفة وجعلها خادمةً له، وأوسطها التعايش السلميّ بينهما بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وأقصاها وأشدّها محاولة استيعاب الفلسفة للدين بعقلنته وتأويله تأويلاً عقلاًنيّاً^[١]. فالنوع الأخير يلاحظ بشدّة في مرتكزات التفكير المشائي، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، فهؤلاء الأعلام حاولوا تقديم قراءات ذات منحى عقلانيّ للدين.

وفي مقابل ذلك تقع النظرة الأخرى التي تعتقد أنّ هناك نحواً من الصدام بين معطيات العقل الفلسفيّة ومعطيات النصّ الدينيّ، فكلاهما من طريق مختلف عن الآخر، فهذه التقاطع بينهما يحتمّ أن لا يكون هناك أيّ تقارب بينهما، فالمسلك الفلسفيّ العقليّ ذو نتاج بشريّ يقبل الصحّ والخطأ على حدّ سواء في جميع معطياته، وهو بالعكس من معطيات النصّ الدينيّ التي تمتلك العصمة في ذاتها، بوصفها صادرة عن الخالق العليم الحكيم. فهذا «الخيار الراديكالي وهو الصدام بين الدين والفلسفة، فلم يكن مستبعداً بل كان حاضراً بقوة، لكن بين الدين والفلسفة لا بين الفلسفة والدين. فالفلسفة كانت مدانةً ومكفّرة دائماً من قبل [بعض] رجال الدين في المسيحيّة والإسلام، ومعروف موقف الكثير من فقهاء الإسلام وخاصة موقف الغزالي من الفلاسفة. أمّا الصدام بين الفلسفة والدين فلم يكن خياراً مطروحاً آنذاك من قبل الفلاسفة العاملين من داخل السياقات الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة، فالفلسفة هي الخاسرة بالطبع في أيّ صدام بينها وبين الدين»^[٢]. فهذا التباين بين الموقفين كان واضحاً في ذلك الوقت أيضاً، الذي نشط فيه التفكير الدينيّ أو العقليّ الفلسفيّ على حدّ سواء.

وفي هذا السياق، يلاحظ أنّ فلسفة سبينوزا قد مثّلت منعطفاً حاسماً في مسار الفكر اللاهوتيّ الغربيّ بشقّه اليهودي، حيث شقّت طريقاً جديداً يتجاوز

[١] منصور، أشرف، العقل والوحي (منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا)، ص ١٨-١٩.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٩.



الإطار المدرسيّ الذي هيمن لقرون. فهذا الفيلسوف الهولنديّ الجريء، بجذوره اليهوديّة وخبرته العقلية، صاغ رؤيةً خاصّةً تغيّر تمامًا كما كان سائدًا من تلك المفاهيم الدينيّة التقليديّة. حيث عارض بشدّة القراءة الحرفيّة للنصوص المقدّسة، مقترحًا منهجًا خاصًا في التفسير ينبع من النصّ نفسه. فكانت لسبينوزا له محاولته الخاصّة في هذا الإطار، فهو قد حاول توظيف بعض الأسس العقلية التي ترجع في أصلها إلى العقلانيّة الإسلاميّة ذات المبنى المشائي في فهم بعض الأسس الدينيّة في المرتكز الدينيّ، حيث يرى بعض الباحثين أنّ «لدى سبينوزا تأثيرًا للنظرية الإسلاميّة في التأويل. فهو قد أخذ الكثير من التحليلات المتعلقة بالنبوة والتي نجدها منتشرة في أعمال فلاسفة الإسلام، ثم أضفى عليها معاني راديكاليّة جديدة. فقد استفاد سبينوزا من النظرية الفلسفيّة الإسلاميّة التي ربطت النبوة بالمتخيّلة، وعزل المتخيّلة عن ارتباطها الميتافيزيقيّ بالعقل الفعّال عند الفارابي وابن سينا وابن ميمون، ثم ربطها بالمحيط الاجتماعيّ والسياسي للنبي»^[١].

فهذا التأثير قد أعطى نتيجته الواضحة من خلال ما كتبه في مؤلّفه الذي خصّصه لهذا المجال، الذي جاء بعنوان (رسالة في اللاهوت والسياسة)؛ بسبب أنّ طبيعة الفكر الدينيّ الأوروبي آنذاك كانت منغلقةً تمامًا على نفسها، ومع التأثير بهذا النحو من الفكر فقد بانت نتائج أكثر انفتاحًا ممّا كانت عليه سابقًا. منها: أنّ طابع المعجزات لدى الأنبياء لا بد أن تفسّر تفسيرًا عقليًا منسجمًا مع مقتضيات الطبيعة، كذلك أنّ رسالة كلّ نبيّ مصطبغةٌ بميله الفرديّ، ومزاجه وآراءه الفرديّة^[٢]. فهذه نتائج تغيّر تمامًا القراءة اليهوديّة الرسميّة، سواء كانت بتوجهها الدينيّ أم السياسيّ.

ولكن هل هذا يعني أنّ سبينوزا كان مستنسخًا للتجربة الإسلاميّة في محاولة الربط بين المعارف الفلسفيّة العقلية والمعارف الدينيّة بشكلٍ تام؟ أو في تقديم

[١] المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

[٢] رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٢٣-١٢٤.

رؤية لاهوتية جديدة؟ فهذا ما يتّضح حينما تتم معرفة أنّ سبينوزا لم يكن يرغب بالمزج التام بين المسلكين (العقليّ الفلسفيّ، والدينيّ)، حيث يرى أنّ «من يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنّه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، وسيء تأويل فكرهم»^[١]؛ وذلك لأنّ التعاليم الوحيانيّة ذات طبيعة تختلف عن طبيعة التعاليم الفلسفيّة. «بمعنى أنّ الخطاب الدينيّ للكتاب المقدّس خطابيٌّ؛ لأنّه وعظيٌّ أخلاقيٌّ، ولكنّه ليس برهانيّاً، ويقينه أخلاقيّ، وليس عقليّاً برهانيّاً... أمّا الفلسفة فهي تهدف الوصول إلى الحقيقة، وطرائقها كلّها عقليّة علميّة تتبع قواعد البرهان بالبدء بتعريفات علميّة لحقائق الأشياء، ثم استنباط ما يلزم عنها»^[٢]؛ لذا لا بدّ من فهم مساحة كلا المنهجين دون خلطهما ببعضهما بعضاً.

ومن هنا فإن الأمر يتطلّب بنحوٍ منهجيّ، أن يتم التعرّف بشكلٍ جيدٍ على المسلك المعرفيّ الذي اتّخذه سبينوزا في تشكيله للرؤية اللاهوتية الخاصة التي يعتقد بها؛ لكي تتضح معالم نظريّته بشكلٍ دقيقٍ.

منهج سبينوزا المعرفيّ

يعد سبينوزا من التيار العقليّ الأوربيّ الذي نشط بفضل المنهج المعرفيّ الديكارتيّ، والذي يقع في قبالة التيار الحسيّ أو التجريبيّ. فالمسلك الديكارتيّ لا يرى المسائل الميتافيزيقية مسائل أجنبيّة عن الواقع الوجوديّ العام، حيث كان بعكسه المسلك الحسيّ المادّي، الذي لا يرى في عمومهِ أيّ جدوى في الأمور الغيبية التي تقع وراء الحسّ أو التجربة، فهو تيّارٌ معرفيٌّ لا يهتم كثيراً بالمسائل التي تتعلّق بالميتافيزيقا. فالتيار العقليّ يعتقد كما أنّ في الوجود مسائل تتعلّق في الجانب المادّي، كذلك في الجانب الغيبيّ الإلهيّ مسائل خاصّة ذات ارتباطٍ

[١] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٥٥.

[٢] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٣١٤-٣١٥.



حقيقيّ في حياة البشر. فبناءً على هذا النحو من الاعتقاد المعرفيّ العقليّ يمكن تكوين معرفةٍ صحيحةٍ بنحوٍ معينٍ عن وجود الإله وبما يرتبط به من الحقائق الدينيّة، ومن هنا اهتمّ هذا المسلك ببعض المسائل اللاهوتيّة.

فهذا النحو من الجانب الفلسفيّ العقليّ قد انعكس بشكلٍ واضحٍ على أولئك الفلاسفة الذين آمنوا بالمنهج الديكارتيّ، حيث وجهوا نقاط نقدٍ للتيار اللاهوتيّ السائد آنذاك المعتمد تمامًا على منهجيّة النصّ المقدّس. وعلى هذا المبدأ فإنّ سبينوزا قد آمن بأنّ المسلك العقليّ يمكن أن يقدّم قراءةً لاهوتيّةً نقديّة، إذ إنّ لا يرى أحقيّةً للتفكير اللاهوتيّ إلّا من خلال النصوص الدينيّة المؤطّرة بفهمٍ فلسفيّ عقليّ صحيح.

ومن هنا يلاحظ أنّ فكر سبينوزا ذو جنيّةٍ عقليّةٍ واضحة، تمثّل باتباعه للمذهب العقليّ الديكارتيّ، إذ يرى كوبلستون أنّه «يصعب إنكار أنّ الديكارتيّة كانت لها تأثيرٌ على فكر سبينوزا، وكانت إلى حدٍّ ما على الأقلّ أداةً في تشكيل فلسفته؛ فمن جهة، أمدّته بمثل أعلى عن المنهج. ومن جهةٍ ثانية، أمدّته بمثل أعلى جيّد عن مصطلحاته؛ فمقارنةً تعريفات سبينوزا للجوهر والصفات بتعريفات ديكارت مثلاً تكشف بوضوح إلى حدٍّ كبير أنّه يدين للفيلسوف الفرنسيّ. ومن جهةٍ ثالثة، لقد تأثّر بدون شكٍّ وبصورةٍ إيجابيّةٍ بمعالجة ديكارت لمسائل خاصّة معينة؛ فقد تأثّر إلى حدٍّ كبيرٍ بتأكيد ديكارت أنّه يجب علينا في الفلسفة ألاّ نبحث إلّا في العلل الفاعلة، ولا نبحث في العلل الغائيّة. وتأثّر ذلك باستخدامه الدليل الأنطولوجيّ على وجود الله [تعالى]. ومن جهةٍ رابعة، ربما أعانته الديكارتيّة على تحديد طبيعة المشكلات التي عالجها، ومنها مشكلة العلاقة بين النفس والبدن»^[١].

فالفكر العقليّ لسبينوزا لم يكن منفصلاً بشكلٍ تامٍّ عن الفكر العقليّ لديكارت، سواء في هذه الجهات الأساسيّة أم غيرها. وعلى هذا يرى بعض

[١] كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ص ٢٨٥-٢٨٦.

الباحثين أيضاً، أن «سينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدتها ديكارت من منهجه، خاصة في مجال الدين، وأعني الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد والتاريخ المقدس»^[١]؛ ولذا يمكن القول إن هذا الفيلسوف العقلي هو من أكثر الفلاسفة العقليين في ذلك الوقت، الذي استطاع توظيف المسلك العقلي العام في نقده لبعض مسائل الدين واللاهوت.

ولكن هذا لا يعني أنه كان مقلداً تاماً للمسلك العقلي الذي تأثر به، فله جملة من الآراء التي تميز بها خلافاً لما عليه المسلك العقلي الديكارتي. فالمعرفة عند سينوزا ذات مرتكز عقلي تأملي كبير، وأما المعرفة الحسية أو ما يرتبط بها فهي في المستوى الأدنى، فالمعرفة في رأيه ثلاثة أنواع، هي: الظن والعقل والحدس. إذ «يضع تحت الظن الملاحظات العادية للحواس التي تُعطى في التجربة، وتلك التي تنقصها الدقة العلمية، وتكون مشتتة ومختلطة. ويضع تحته أيضاً المعرفة عن طريق السماع والعرف، وذاكرات التجارب الماضية التي لا تصنف عن طريق العقل، ولا تفهم عن طريقه، ويبدو أن هذه المعرفة ليست معرفة دقيقة»^[٢]، حيث يقع في قبالتها المعرفة الحقيقية والدقيقة المتمثلة بمعطيات الحدس أو العقل. فالمعرفة التي عن طريق المناهج الهندسية أو الأقيسة البرهانية، وكذلك إدراك القضايا التي تتعلق بالعلل والمعلولات، هي معارف عقلية يميز بها سائر البشر^[٣]. فيلاحظ هنا أن سينوزا في خصوص المعرفة العقلية لا يتعد كثيراً عن المسلك العقلي العام؛ ولهذا صُنّف على المسلك العقلي البرهاني.

ولكن المعرفة العقلية الاستدلالية قد تفقد بعض قيمتها المعرفية، ولهذا تكون المعرفة الحدسية هي الأدق منها بطبيعة الحال، إذ تُعدّ معرفة كاملة؛ لأنَّ

[١] سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٩ (المقدمة).

[٢] رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١٢.

[٣] المصدر نفسه، ص ١١٢.



موضوعاتها تحتوي على معان واضحة متميزة بذاتها يستطيع أن يكونها العقل بذاته، فيؤلف منها سلسلة مرتبة من الحقائق، منها الرياضيات والعلم الطبيعي، فالعقل يستنتجها بفعاليتها الخاصة دون إلحادة إلى الحواس أو المتخيلة^[١]. وهذه بلا شك معرفة ذات نحو بديهي فطري، فهي وإن كانت عقلية، لكنها خالية عن النوع الثاني الذي يعتمد على البرهان أو الاستدلال. فمن خلالها يمكن أن يدرك الإنسان ذاته، كذلك يدرك أنها ذات صادرة عن طبيعة الله تعالى، فهو العلة الحقيقية ومبدأ القوانين السرمديّة^[٢]. فحدود المعرفة الحدسية عند سبينوزا، يبدو أنها متمثلة بالنور الفطري عند الإنسان، إذ هي معرفة إلهية بكل معنى الكلمة، وهي متاحة لكل فرد أن يفهمها باليقين نفسه، دون الاعتماد على حقيقة الإيمان^[٣]. فهذا المعنى لهذا النحو من المعرفة يؤكد أنها يمكن أن تكون من صنف المعارف البديهية التي يدرها الإنسان بتصور بسيط.

ولما اتضح تصور سبينوزا عن طبيعة المعارف التي يتمكن منها المدرك، كانت معارف النبوة أو الوحي ذات تناسق كبير مع هذا النحو من المعرفة بوصفها ذات طبيعة إلهية. بمعنى أن مبدأ النبوة يتطابق تمامًا مع المعرفة الفطرية؛ لأن المعرفة بالنور الفطري تعتمد على معرفة الله تعالى وحدها وعلى أوامره الأزلية. ومن خلال هذا التطابق يستنتج أن المعرفة الفطرية لا يمكن لها أن تناقض أو تضاد القانون الإلهي أو المعرفة الإلهية، فهما متفقان تمامًا، إلا أن الثانية أوسع دائرة من الأولى، إذ لا يمكن تفسيرها وفقًا للقوانين الطبيعية الإنسانية^[٤]. مما يعني أن السياق المعرفي في فهم المسائل الدينية يتجه نحو المعرفة الحدسية بوساطة النور الفطري دون المعرفة العقلية البرهانية التي يقدمها التفكير الفلسفي في بعض الموارد.

[١] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٢.

[٢] يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

[٣] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٢٠.

[٤] المصدر نفسه، ص ١٢٠.

ومن هنا يكون السؤال الأهم في سياق مسألة التقابل بين التعاليم الدينية النصية والمعطيات العقلية ذات الطبيعة الفلسفية الاستدلالية، هو أين يقع هذا الصنف من التعاليم بالنسبة للتعاليم الدينية؟ لا سيما أن سبينوزا من أصحاب التفكير العقلي، كما اتضح. فهنا رجوع مرة أخرى إلى الجدلية المعرفية بين العقل والنص الديني. فالذي يُلاحظ أن سبينوزا يسعى إلى فهم النص الديني بطريقة معقولة، وليس بطريقة ربط النص الديني بالعقلانية الفلسفية الاستدلالية؛ وذلك لما يرى من تمايز الخطابين، فالخطاب الديني هو خطابٌ موجّهٌ لعامة الناس ويحثهم على السلوك العملي بما يحفظ حالة التقوى والطاعة والامثال للأوامر الإلهية، فليس مطلوباً منهم التبحر بما تفرزه الفلسفة العقلية من مسائل معقدة ومبرهنة، إلا أن هذا لا يقصي حالة التأمل العقلي البسيط الذي يتمتع به جميع البشر، فهنا فرقٌ بين تأملات الفلاسفة العقلية الاستدلالية، وبين الفهم العقلي العام عند عامة الناس والذي يتوافق مع النور الفطري لدى الإنسان، فهو يأخذ بالثاني دون الأول. بعبارة أخرى، «صحيح أن سبينوزا يرفض التأويل الفلسفي للتوراة، ويرفض إقحام أي طابع عقلائي على النص الديني مستقى من مذهب فلسفي معين على شاكلة ابن ميمون الأرسطية والأفلاطونية المحدثه، إلا أنه لا يرفض كل تأويل، بل يتمسك بتأويل واحد فقط يعتبره الأصح والأصدق، وهو التأويل المعقول (وليس العقلاني) الذي لا يربط النص الديني بمذهب فلسفي، بل الذي يفسر النص الديني بسياقه الاجتماعي والسياسي والتاريخي»^[١]. فطبقاً لهذا فإن المسلك العقلي الذي يقبله سبينوزا هو ما كان مسلكاً متناسقاً مع مستوى الخطاب في النص المقدس، أي مع المستوى الإيماني الفطري وكذلك الأخلاقي العام.

ولذا فإن تأويلات الكتاب وتفسيره، لما تحتويه من تناقضات ظاهرية معينة، لا بد أن تأتي من الداخل، وليس من الخارج باستعمال التعاليم الفلسفية المعقدة، بمعنى أن سبينوزا يريد «أن يحتفظ بتناقض التوراة مع ذاتها ومع العقل ويرفض

[١] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٣٣٩-٣٤٠.



أي محاولة لعقلنة نص غير عقلائي من الأصل. وهو يرفض إخضاع النص للعقل؛ لأن هذا بالنسبة له خلط بين النص الديني والعقل، ومحو لكل التمايز والاختلاف بينهما، في حين أن سبينوزا يريد المحافظة على النص والعقل كل داخل مكانه الخاص به»^[١].

وعلى هذا الأمر يتم الحفاظ على جوهر التعاليم التي جاء بها الأنبياء، بعيداً عن التأويلات التي تنبع من فلسفات بشرية مختلفة. بمعنى أن «من يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم»^[٢]. وهكذا يتضح عند سبينوزا «أن اللاهوت ليس خادماً للعقل، وأن العقل ليس خادماً لللاهوت، بل إن لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة الحقيقة والحكمة، ولللاهوت مملكة التقوى والخضوع»^[٣]. ومن هنا فإن كل ما يريده سبينوزا في فهم النص الديني هي المعقولة العامة وليست العقلانية، بمعنى أن «العقلانية هي أن يكون النص متفقاً مع العقل ومبادئه، وهذا ما لا يتوفر لأي نص ديني. أما المعقولة فتعني أن العقل يمكنه أن يستوعب النص الديني على الرغم من عدم إمكانية الحكم عليه بالعقل لعدم توافر العقلانية به، أي لعدم اتفاقه مع العقل»^[٤]. وهذا يعني أنه لا يريد أن يخرج عن سلطة التفكير العقلي العام، كي يقع في صنف أصحاب التوجه النصي في فهم مطالب الكتاب المقدس.

ومن هنا فقد رفض كلاً من المنهجين السائدين في ذلك الوقت في عملية فهم وتفسير هذه النصوص، سواء أكان التفسير المجازي بما يتناسب مع معطيات العقل البرهاني، أم تحكيم العقل الفلسفي على هذه النصوص كما فعل ابن طفيل

[١] المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

[٢] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٥٥.

[٣] المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

[٤] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٣٤٠.

سابقاً. حيث يرى أنّ النصّ الدينيّ يحمل طبقات متعدّدة من المعنى، فهو لا يُفهم دائماً على ظاهره، بل يحتاج إلى تأويلٍ عقليّ يكشف ما وراء الألفاظ من رموز ودلالات. وقد سعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال التأكيد على أنّ العقل لا يعارض الوحي، بل هو الأداة لفهمه على نحو أعمق. فهو يعتقد أنّ التوراة، في جوهرها، لا تتناقض مع الحكمة الفلسفيّة، لكنّها تعبّر عن الحقائق بطريقة مبسطة تلائم عامّة الناس، أمّا الفيلسوف أو المتأمّل فيستطيع أن يدرك المعاني العليا الكامنة فيها. ومن هنا، فإنّ من واجب الإنسان أن يرتقي بفهمه من المعنى الظاهريّ إلى الباطنيّ، وأنّ يستخدم العقل لا لمعارضة الدين، بل لفهم مقاصده وتأويل ألفاظه بما يتناسب مع الكمال الإلهيّ.

إلا أنّ اسبينوزا قد رفض هذا المنهج تماماً فلا يوجد فهمٌ دقيقٌ خارج حدود النص نفسه، ومن هنا يتّضح أنّ معرفة حقيقة أو ماهيّة النبوة وكذلك الفهم الدقيق لحقيقة الوحي، تنطلق من حدود الفهم العام لنصوص الكتاب؛ فهو يصرح بقوله: إنّ «النبوة في ذاتها تتعدّى حدود الفهم الإنسانيّ، وهي موضوع اللاهوت الخاص؛ لذلك لم أكن أستطيع أن أثبت أو أعلم شيئاً بشأنها إلاّ من معطيات الوحي الأساسيّة»^(١). بمعنى أنّ سبينوزا لفهمه نظريّة النبوة وتفسيره لظاهرة الوحي ذو منهج معرفيّ نقليّ بالدرجة الأساس.

وكذلك الأمر ينطبق على معرفة الخالق، ومعرفة الكتاب نفسه أيضاً، فمعرفة الكتاب وبيانه ينطلق من الكتاب ذاته، وليس هناك أيّ حاجة لمصدر معرفيّ خارجيّ يُستعان به على نحو مباشر وحقيقيّ؛ لأنّ كلّ ما هو في الكتاب هو كلام الله تعالى، بوصفه «أولاً لأنّه يعلم الدين الصحيح الذي وضعه الله أزلّياً، ثانياً لأنّ يتنبأ في صورة رواية بالمستقبل بقدر ما قضى به الأمر الإلهيّ. ثالثاً لأنّ مؤلفيه الحقيقيين كانوا في معظم الأحيان يدعون إلى ما حصلوا عليه بنور خاصّ بهم،

[١] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٢٢٩.



لا النور الفطريّ، وجعلوا الله نفسه هو الذي يتحدّث»^[١]. ولهذه الحقيقة جُعل الكتاب هو المصدر المعرفيّ الحقيقيّ في معرفة القضايا اللاهوتيّة، كما أنّ أوامر السماء التي جاءت في الكتاب لا تتضارب مع ماهيّة القوانين الطبيعيّة ونظامها. إذن، من الناحية المنهجية «يرى سبينوزا أنّه لا توجد أيّة صلة بين العقل والإيمان، أو بين الفلسفة والدين، أو كما يقول هو: بين العقل والفلسفة من ناحية، والإيمان واللاهوت من ناحية أخرى، إذ يقوم كلّ علم، سواء الفلسفة أو اللاهوت، على مبادئ مختلفة جذريّاً عن المبادئ التي يقوم عليها العلم الآخر؛ فغاية الفلسفة الحقيقة، وغاية الإيمان الطاعة»^[٢].

ولكن مع تأكيد سبينوزا على أصالة الكتاب في فهم المسائل اللاهوتيّة، فهو يستعين مع ذلك بالعقلانيّة في حدودها العامّة، وبالتالي لم يكن - بوصفه فيلسوفاً عقلياً - يسعى لأجل التوفيق بين ظواهر النص المقدّس والفهم العقليّ الفلسفيّ. وعلى هذا كان فهمه الخاصّ لمسائل اللاهوت يعتمد على سلطة الكتاب المقدّس، ومن ضمنها بيانه لنظرية النبوة.

نظرية النبوة عند سبينوزا

واضح أنّ من أهمّ الأمور التي يدرسها اللاهوتيّ أو التي يبحثها الحقل العقديّ في الدراسات الدينيّة هي مسألة حقيقة النبوة وما يتعلّق بها. وسبينوزا دخل هذا المجال باعتقاده أنّ حرية التفلسف لا تؤثر على تقوى الفرد وسلامة معتقده الدينيّ، حيث يبني رأيه الخاصّ منطلقاً من المنهج المعرفيّ الذي يعتقد به، من «أنّ الكتاب يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنّه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إنّ لكلّ منهما ميدانه الخاصّ»^[٣]. لا سيّما أنّ هذا الفصل لا يعني

[١] المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

[٢] المصدر نفسه، ص ٨٢ (المقدمة).

[٣] المصدر نفسه، ص ١١٦.

التعارض التام بين العقل ونصوص الكتاب، حيث يقول: «لم أجد فيما يعلنه الكتاب صراحةً شيئاً يخالف العقل ويناقضه، ووجدت أنّ التعاليم التي أتى بها الأنبياء سهلةً للغاية يسهل على الجميع إدراكها، وكلّ ما في الأمر أنّ هذه التعاليم قد عرضت بأسلوبٍ شاعريٍّ، واستندت إلى أقدر الحجج على حضّ عامة الناس على طاعة الله»^[١].

غير أنّ الخطاب الدينيّ ذو منحى يغيّر الخطاب الفلسفيّ بمنحاه الاستدلاليّ، أي إنّ «سبينوزا يقيم فصلاً حاداً بين الخطاب الدينيّ والخطاب العقليّ الفلسفيّ، وينتهي إلى أنّه ليس هناك أيّ صلة بينهما؛ ممّا يترك العقل حراً، ولا يجعل للكتاب المقدّس أيّ قيدٍ عليه»^[٢]. على أنّ ذلك لا يعني أنّهما في حقيقتين مختلفتين، فعلى الرغم من أنّ الخطابين (الفلسفيّ والدينيّ اللاهوتيّ) متمايزين فيما بينهما، إلا أنّهما ينبعان من حقيقة واحدة متمثلة بالنور الفطريّ. وهذا بالعكس ممّن يرى أنّهما في حقيقتين متباينتين، ثم سعى إلى التوفيق بينهما، كما حصل عند روّاد الفلسفة المدرسة من أمثال توما الأكويني، وغيرها كما هو عند إيمانويل كانط، فسبينوزا يراها حقيقة واحدة؛ ولذلك سعى لتأويل النبوة بما يتوافق مع النور العقليّ أو النور الفطريّ^[٣].

فعلى هذا المسلك المعرفيّ الخاصّ ينطلق لبيان رأيه الخاصّ في تفسير نظرية النبوة، وكذلك فهم حالة الوحي. حيث يتساءل: «ما النبوة وبأية طريقة كشف الله عن نفسه للأنبياء؟ وما السبب في اختيار الله لهم؟ هل اختارهم لتأمّلاتهم السامية فيه وفي الطبيعة أم لتقواهم؟»^[٤]. فيرى أنّ النبوة عبارة عن معرفة خاصّة متّصفّة باليقين يوحى بها الله تعالى على البشر بخصوص شيء ما، والنبّي

[١] المصدر نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

[٢] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٣٠٦.

[٣] المصدر نفسه، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

[٤] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١١٥.



تقع وظيفته في تفسير ما يوحى إليه من الله تعالى للناس أمثاله ممّن لا يقدرّون على الحصول تلك المعرفة اليقينيّة، إلّا حالة الإيمان وحدها^[١].

لأنّ الخالق يمكن أن لا يكون خادعاً للبشر فلا بد أن تتصف معارف النبوة عبر الكتاب باليقين الذي يتناسق من المعرفة الفطريّة المودعة في ذات الإنسان. وبذا يتّضح أنّ المعرفة الفطريّة تشترك مع المعرفة النبويّة بنقطتين: هما أنّ كلّاً من المعرفتين يكون مصدرهما الله تعالى، وتتصفان كذلك باليقين المطلوب.

إلا أنّ سبينوزا في هذا المقام، يميز المعرفة النبويّة عن المعرفة الفطريّة التي يتمتع بها كثيرٌ من البشر، بثلاثة أمورٍ مهمّة هي: أنّ الأنبياء في تخيلهم للأشياء الموحى بها إليهم على أنّها حقائق ماثلةٌ أمامهم بالمثل الحسيّ. وكذلك تعزيزهم بمبدأ المعجزة أو الآية الخاصّة بكلّ نبيّ. إضافةً إلى ميلهم الفطريّ نحو الخير والعدل^[٢]. وعلى هذا يكون اليقين الخاصّ بالأنبياء المتولّد عن مجموعة من الآيات متميّزاً عن اليقين الفطريّ، وكذلك يكون على نحو خلقيّ أو تكوينيّ، وليس يقيناً رياضياً.

ثم إنّ تلك الآيات ذات حقيقة متفاوتة تبعاً لقدرات الأنبياء، وكذلك لطبيعة الوحي الخاضعة لمزاج النبيّ، فإنّ كان مزاجه الخاصّ يتّسم بالفرح والسرور ستكون طبيعة الموحى إليه تختلف عما إذا ما كان مزاجه يتّصف بالغضب أو الحزن وما شاكل ذلك. فيلاحظ سبينوزا أنّ التفاوت بين الأنبياء راجعٌ إلى حالة المزاج الخاصّ بكلّ نبيّ، بمعنى إذا كان النبيّ ذا مزاجٍ مرحٍ فإنّ الحوادث توحى إليه ستعطي الناس الفرح كالانتصارات والسلام، بعكس ما إذا كان مزاجه متكدّراً، فما يوحى إليه يكون هي الشرور كالعذاب، هذا أولاً. وثانياً أنّ الخيال الخاصّ بكلّ نبيّ يختلف عن الآخر، فالنبيّ المرهف يدرك فكر الله تعالى بنحوٍ يعاكس

[١] المصدر نفسه، ص ١١٩.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٤٥.

ما إذا كان مضطرباً مشوشاً. وثالثاً حالة العيش الخاصة بكلّ نبيٍّ، فالذي يعيش في الريف عكس من يعيش جندياً أو قائداً في الجيوش، أو إذا كان ذا سلطةٍ في البلاد^[١]. فهذه عوامل أساسية في تكوين حالةٍ من التفاوت بين الأنبياء من حيث اتّصالهم بالوحي.

لذا فإنّ حالة الخيال عند كلّ نبيٍّ لها دورٌ معيّنٌ في طبيعة الوحي الواصل إليه، فهذه حقيقةٌ يعلنها سبينوزا بصراحة؛ إذ وفقاً لرأيه أنّه ليس هناك ما يدعو للاستغراب إذا كان كلام الله تعالى ينسجم مع خيالات الأنبياء أو مع تصوراتهم المسبقة؛ ولذا ليس هناك ما يتوجب الدهشة إن وجدت في الكتاب تعابير لا تنسجم مع عظمة الخالق، كالتجسيم أو انفعالات النفس وما شاكل ذلك^[٢]. ومن هنا فإنّ فهم نصوص الكتاب لا تحتاج للمنهج الفلسفيّ العقليّ أو التفسير المجازيّ لها؛ لأنّها نصوصٌ خاضعةٌ لخيالات الأنبياء البسيطة، كذلك أنّها نصوصٌ بسيطةٌ غايتها هداية الناس نحو العدالة الإلهية وإحسانها، وليست نصوصاً تتميز بطابع عقليّ مبرهن. بمعنى آخر «أنّ الأنبياء كانت لهم مقدرةٌ فريدةٌ على الخيال وحده، لا على المعرفة، وأنّ الله لم يلوح لهم بأمورٍ فلسفيةٍ عميقةٍ»^[٣]. فغاية ما يرتجى من مبدأ النبوة هو حثّ الناس على التوجّه نحو الإيمان، وليس المعارف النظرية التي يمكن أن يحصلون عليها من غير طريق الوحي.

وعلى هذا يتضح أنّ المطلوب من عامّة الناس هو الإيمان العام والالتزام بالطاعة والتقوى، أي «إنّ الإيمان يتطلّب عقائد تحثّ على التقوى، وقادرةً على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر ممّا يتطلّب عقائد صحيحة، ولا يهمّ بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتويّاً على ذرّةٍ واحدةٍ من الحقيقة، ويكفي أن لا يعرف من يعتنقونها أنّها باطلة، وإلاّ لتمرّدوا عليها بالضرورة؛ إذ كيف يمكن

[١] المصدر نفسه، ص ١٤٦.

[٢] المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

[٣] المصدر نفسه، ص ٣٣٧.



لفرد يسعى إلى حبّ العدل وطاعة الله، أن يعبد شيئاً، على أنّه إلهي، وهو يعلم أنّه غريبٌ على الطبيعة الإلهية؟ على أنّ الناس قد يخطئون لسداجة عقولهم، والكتاب كما نعلم، لا يدين الجهل، بل العصيان وحده»^[١].

إذن، الإيمان المطلوب هو ما كان يصبّ في الجانب العمليّ الذي يحثّ على التقوى والطاعة، وليس ما يكون في الجانب النظريّ؛ لكي يتطلّب دقّة معينة في النظام العقديّ النظريّ؛ فإنّه «لا توجد آية صلة أو قرابة بين الإيمان واللاهوت من ناحية، وبين الفلسفة من ناحية أخرى»^[٢]. وهذا يعني أنّ سبينوزا في منحاه اللاهوتيّ لا يذهب باتجاه المقاربات الفلسفيّة كما حصل عند بعض الفلاسفة العقليين، وإنّما التمسك بالفهم العام والبسيط للمعطيات الدينيّة، فلا نلاحظ أنّه يؤكّد في البداية على البناء العقديّ لدى الناس، ثم يكون الجانب السلوكيّ مرتكزاً على تلك العقائد بشرط صحتها، وإنّما السلوك العمليّ وحده ما يؤمّن للناس هدايتهم.

وهذا الفهم البسيط للأوامر الإلهية التي جاءت عبر نصوص الكتاب بلزوم التقوى والطاعة، غير معزولة عن معزّز لمبدأ النبوة التي تمثّل حالة المعرفة اليقينيّة بالإله. وهذا المعزّز يتمثّل بالاعتماد على علامة خاصّة توحى إلى النبيّ، بمعنى أنّه من الازم لأجل للحصول على يقين، أن تضاف إلى حالة الخيال ما يقرب الاستدلال عليه، بحيث يترتب على ذلك أنّ النبوة بذاتها لا تتضمن اليقين، ما دامت تعتمد على الخيال وحده. وهذا يعني أنّ الأنبياء لم يكونوا على يقين تامّ من الوحي، بل اعتمدوا على آية معينة^[٣]. أي إنّ العلامات أمرٌ لا بدّ أن يرافق مبدأ النبوة؛ لأنّ حالة الخيال عند النبيّ لا تكفي لوحدها لتحقيق الغرض اليقين الإلهيّ عبر مبدأ النبوة. وبهذا المعنى يكون الإعجاز ذا نحوين من الإثبات، الأول للنبي ذاته، والآخر لعامة الناس.

[١] المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

[٢] المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

[٣] المصدر نفسه، ص ١٤٢.

ولكن لما كان اليقين الفطري لا يحتاج إلى آية معينة، بوصفه نحوًا من المعرفة البديهية، يلاحظ أنّ اليقين أو المعرفة النبوية تكون أقلّ درجة من المعرفة الفطرية من هذه الجهة، أي إنّ «النبوة إذن من هذا الوجه أقلّ من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمن بطبيعتها اليقين. والواقع أنّ هذا اليقين النبوي لم يكن يقينًا رياضيًا، بل كان يقينًا خلقيًا»^[١]. وهذا الأمر يرجع إلى أنّ الذهن البشري له القدرة على صنع الأفكار عن طبيعة الأشياء وكذلك عن الأمور العملية، فهو ينطوي بشكل موضوعي على طبيعة الله تعالى فيشارك فيها، ولذا يكون قادرًا على تحصيل المعرفة الفطرية، فما تتم معرفته بوضوح وتميّز فهو ما تملّيه فكرة الله وطبيعته، أي إنّ طبيعة الله سبحانه متناسقة مع طبيعة الذهن البشري^[٢]. وعلى هذا تميّزت المعرفة الفطرية باليقين المطلوب الذي يكون بنفس درجة اليقين في المعرفة النبوية. وبمعنى آخر، أنّ «الخيال لا يصلح كشاهد على الحق؛ ولذلك كان الأنبياء في حاجة دائمة إلى علامات ودلائل أخرى يسمونها آيات، تثبت لهم صدق نبوتهم. أمّا المعرفة العقلية الطبيعية في تحمل يقينها في داخلها، وليست في حاجة إلى علامات خارجية، مثل المبادئ المنطقية والرياضية العامة من أنّ الكل أكبر من الأجزاء، والمساويين لثالث متساويان»^[٣].

ومن هنا يلاحظ أنّ سينوزا في حدود المعرفة النبوية، يرى أنّها لا تتعدّى الفهم للبعد التشريعيّ، فإدراك الأنبياء لا يصل إلى حقائق الأشياء، أي إنّ جميع الأنبياء المشرعين للقوانين باسم الله سبحانه لم يدركوا أوامره إدراكًا كافيًا تامًا كما ندرك الحقائق الأبدية. إضافةً إلى أنّها لا تكون على نحو واحد، خصوصًا في الجانب النظريّ، فالأحكام المسبقة لكلّ عصر لها تأثيرها في صناعة الرأي النظريّ لكلّ نبيّ. إلّا أنّه يستثني من ذلك المسيح ﷺ، حيث يرى أنّه لم يُرسل لفئةٍ خاصّةٍ من البشر، بل لجميع الجنس البشريّ، فالمسيح لم يكن نبيًا فقط،

[١] المصدر نفسه، ص ١٤٣.

[٢] يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.

[٣] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٢٧٨.



بل كان ناطقاً بلسان الله تعالى، فقد أوحى الله سبحانه بوساطة روح المسيح بعضاً من الحقائق للجنس البشري^[١]. وهذا يعني أنّ المسيح لم يتلقّى الأوامر الإلهية بوساطة الخيال الخصب كما عند عامّة الأنبياء السابقين، وإنّما تلقى ذلك بوساطة روحه؛ ولهذا الأمر سُمّي بـ(روح الله).

وهنا يلاحظ تأثر سبينوزا ببعض فلاسفة السابقين في كيفية فهمهم لمبدأ النبوة، حيث إنّه جعلوا من حالة الخيال عند النبيّ هي الوساطة في تلقّي الوحي، وذلك عبر الاتصال بالعقل الفعّال الذي يفيض على النبيّ بالمعقولات، إلّا أنّه لم يأخذ بهذا الفهم بشكل تام. بعبارة أخرى «اتّفق سبينوزا مع الفارابي وابن سينا في إرجاع النبوة إلى الخيال، لكن في حين يتفق معهما سبينوزا في إرجاع الوحي إلى الخيال، إلّا أنّه يختلف عنهما وعن تلميذهما ابن ميمون في أنّهم فسّروا مخيلة النبيّ على أنّها متصلةٌ بالعقل الفعّال الذي يفيض عليها بالمعقولات، ثم يفهم النبيّ هذه المعقولات بالصورة الرمزية المجازية التي تظهر في النصّ الدينيّ، أمّا سبينوزا فيرجع ظاهرة الوحي إلى مخيلة النبيّ وحدها دون ربطها بأيّ قوة عليا^[٢]. فحالة الوحي هنا لا تعني الوساطة الوجودية بين النبيّ وخالقه، وإنّما هي حالة في ذات النبيّ، تتدخل فيها الحالة المزاجية، والزمان والمكان.

إذاً سبينوزا له فهمٌ خاصٌّ لحالة الوحي. وهذا ما يتطلب كلاماً خاصّاً في ذلك نبيّن فيه ماهية هذا الفهم.

تفسير ظاهرة الوحي

كما هو معلوم أنّ ظاهرة الوحي ضمن الأبحاث اللاهوتية، ذات ارتباط وثيق في فهم مبدأ النبوة، ومن هنا نلاحظ أنّ سبينوزا لم يترك الحديث عن هذه الظاهرة، حيث عرض رأيه الخاصّ أثناء حديثه عن مبدأ النبوة. ولما كان الوحي

[١] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٩٠-١٩١.

[٢] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٢٦٤-٢٦٥.

«هو الإعلام في خفاء، أو الكشف عن أمر مجهول، أو الإعلام بسرعة... والوحي الإلهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق التي تجاوز نطاق عقله»^[١]. يرى أنّ حالة الوحي عند النبي تكون في حالتين هما: الكلام والمظهر الحسي، وكلاهما يكون عبر حالة الخيال عند النبي، فالكشف للحقائق التي تغيب عن الإنسان لا تكون عن الإعلام المباشر والسريع، وإنما طبقاً لحالة الخيال عند النبي، فيقول: «عندما نفحص الكتب المقدسة نجد أنّ الله أوحى للأنبياء بالكلام أو المظاهر الحسية أو بالطريقتين معاً. وفي بعض الأحيان يكون الكلام والمظهر الحسيّ حادثاً بالفعل، لم يتخلّله النبي لحظة سماعه أو رؤيته، وأحياناً أخرى يكون مجرد خيالات، بحيث تكون مخيلة النبي مهيتة، حتى وهو في اليقظة، على نحو تجعله يتخيّل أنّه يسمع صوتاً أو يرى شيئاً بوضوح»^[٢]. فمن خلال التزامه بالمنهج المعرفي بخصوص الكتاب المقدس يستخلص هذا الفهم لظاهرة الوحي.

فالدليل على إثبات أو بيان هذه الظاهرة لا يكون إلّا من خلال النصّ، والعقل لا شأن له فيها، بل لا شأن له حتى في حالة استعداد النبي لتلقّي الوحي، وتبني حالة النبوة. بعبارة أخرى، «إنّ الكتب المقدسة لتدلنا على أنّ الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظٍ وصورٍ محسوسةٍ أو متخيّلة، ما خلا المسيح، فإنّه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واتّصل بالله نفساً لنفس، كما اتّصل موسى بالله وجهاً لوجه. فالأنبياء لم يمنحوا عقلاً أكمل من عامّة العقول، وإنّما منحوا مخيلةً أقوى، فقد كان منهم الأميون، وكان من الحكماء مثل سليمان، من لم يهبوا النبوة»^[٣].

فالالتزام بمعيار قوّة المتخيّلة عند بقيّة الأنبياء، لا يكون مع حالة المسيح عليه السلام، فكما تبين أنّ حالة نبوّته تختلف عن من سبقه، كذلك حقيقة

[١] صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٧٠.

[٢] سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٢٢.

[٣] كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٨.



الوحي، إذ إنَّ روح المسيح أعلى من بقية الروح الإنساني، حيث «أوحى الله إليه أوامره التي تؤدي إلى خلاص البشر، وأوحى بها مباشرة دون توسط بالكلام أو بالرؤية، بحيث كشف الله عن نفسه للحواريين من خلال روح المسيح كما كشف عن نفسه من قبل بصوت خارجي»^[١]. فلم تكن حالة نبوته أو ظاهرة الوحي لديه تمرّ عبر خياله الخاص، وإنما تتصل بصورة مباشرة في روحه. وبالتالي فإنَّ حالة الخيال عند كلِّ نبيٍّ هي محطة الوحي الأساسية، فيؤكد ذلك بقوله: «نستطيع أن نؤكد الآن دون تردد أنَّ الأنبياء لم يتلقوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة بالخيال، أي بواسطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرةً، وخياليةً مرةً أخرى. ونظراً لأننا لم نجد في الكتاب أية وسيلة أخرى غير هذه المعرفة النبوية، فليس من حقنا أن نخلق وسائل أخرى»^[٢]. فطبقاً لهذا لا تكون حالة الوحي تتمثل بوساطة وجودية خارجية تكون بين المرسل والمرسل إليه، فليست ظاهرة الوحي بالمعنى الاتصال المباشر بين النبي والخالق من خلال موجود آخر يمثل طرفاً وجودياً ثالثاً، وإنما حالة الخيال الخاصة بكلِّ نبيٍّ تمثل المرتكز للوحي الإلهي.

ومن هنا يرى سبينوزا أنَّ النبوة والوحي هما ظاهرتان تتجليان في قدرة الأنبياء على فهم وإدراك الحقائق بطريقة مختلفة عن عامة الناس، وليس من خلال تدخل إلهي خارق للطبيعة، فالأنبياء يمتلكون قوةً تخيليةً متفوقةً تمكنهم من تلقي وإيصال رسائل إلهية، لكن هذه الرسائل ليست بالضرورة وحياً مباشراً من الله. بمعنى أنَّ «خيال النبي ليس مرتبطاً لدى سبينوزا بأي قوة ماورائية غيبية، بل مرتبط بعصره ومجتمعه والمهنة التي يعمل بها النبي»^[٣]. فهي أفكارٌ مستوحاة من الطبيعة والواقع، وتتجلى من خلال الحدس والتأمل.

وعلى هذا تكون التعاليم الإلهية سهلة الفهم والاستيعاب بظاهرها العام، ومن

[١] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٢٨ - ١٢٩.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٣٧.

[٣] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٢٧٢.

هنا كان الوحي على شكل لغة خاصة يتلقها النبي، فلما كان الخيال هو موضع الوحي، كانت اللغة المعبرة عن الوحي هي لغة لرموز أو تعابير بالأمثال وما شاكل ذلك. بعبارة أخرى، «لما كان الأنبياء قد أدركوا الوحي الإلهي بالاستعانة بالخيال، فلا شك أن كثيراً من تعاليمهم قد تعدت حدود الذهن؛ لأننا بالكلمات والصور نستطيع أن نكون أفكاراً تزيد عن تلك التي نكونها بالمبادئ والمفاهيم الذهنية التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعية. وبناءً على ذلك، يتبين لنا السبب الذي جعل الأنبياء يدركون تعاليمهم ويعرضوها دائماً بلغة الأمثال والألغاز، وجعلهم يعبرون عن الحقائق الروحية بطريقة جسمية، فهذه الأساليب التي تتفق تماماً مع طبيعة الخيال»^[١]. وهذا ما يؤكد على أن النبي ليس له حالة التلقي للتعاليم عبر وساطة خاصة، وإنما عبر الخيال المتصل يتلقى التعاليم عبر رموز ودلالات غامضة، يوضحها النبي بلغة عصره.

فمما يترتب على هذا، أن الأنبياء في فهمهم لحالة الوحي على تباين كبير فيما بينهم؛ وذلك وفقاً لطبيعة الخيال عند كل نبي، ولذا يستظهر سينوزا نتيجة في غاية الغرابة، فيقول: «إن الأنبياء كان يمكن أن يجهلوا، بل جهلوا بالفعل، تلك الموضوعات النظرية الخالصة التي لا تتعلق بالإحسان وبالحياة العملية، وأخيراً إن آراء الأنبياء كانت متعارضة فيما بينها؛ لذلك، فلا جدوى على الإطلاق من أن نلتمس لديهم معرفة بالأشياء الطبيعية الروحية. والنتيجة التي ننتهي إليها إذن، هي أننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره»^[٢]. بمعنى أن أي فهم أو معرفة تأتي عن طريق النبي في خصوص الموضوعات النظرية الاستدلالية أو العملية لا تكون ملزمة لعامة الناس، لأنهم من هذه الحيثية متساوون معهم؛ لذا فإن حرية التفكير العقلي الفلسفي هي للجميع.

فالغاية من مبدأ النبوة هي بيان حالة النور العقلي أو الفطري في كينونة

[١] سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٣٨.

[٢] المصدر نفسه، ص ١٦٢.



الإنسان، بمعنى أن «الوحي عنده ما هو إلاّ النور الفطريّ الذي في العقل البشري والذي يشترك فيه كلّ الناس، وذلك نظراً لأنّ الفكرة الأساسيّة التي يأتي بها الوحي هي أنّ للعالم إلهاً خالقاً، وأنّ هذا الإله واحد، وأنّ أوامره تسري على الكون كلّ. هذا ما تتوصل إليه الفلسفة بتفكيرها العقلانيّ المنطقيّ، وهو نفسه مضمون الوحي، وبالتالي فالوحي ما هو إلاّ هذا النور الفطريّ الذي يعرف بالبداهة وبالملكات العقليّة الواحدة المشتركة بين الناس وجود الله وطبيعته وعلاقته بالعالم»^[١]. وطبقاً لهذا رفض سبينوزا إقحام الفهم العقليّ الفلسفيّ البرهانيّ لفهم طبيعة الوحي، بل ما يكفي إليه هو الحالة العقليّة العام التي تكون على حدّ سواء بين جميع البشر، فهم يتمتعون بهذا الاستعداد من دون أيّ حاجة لتلك التعقيدات التي ينادي بها بعض الفلاسفة، بحجة الموافقة بين تعاليم الوحي والكتاب والتعاليم العقليّة البرهانيّة.

مناقشة وتحليل

بعد ما اتّضحت معالم نظريّة النبوة أو ظاهرة الوحي بحسب فهم سبينوزا، سنحاول في هذا المطلب الأخير بيان الخلل في ذلك الفهم بطريقة نقدية، فنقول:

١ - تبين أنّ سبينوزا من الفلاسفة العقلانيين الذين تأثروا بالمنهج الديكارتيّ العقليّ، وبلاحظ أنّ هذا المسلك المعرفيّ يعاني من عدم صحة كثير من الأمور فيه، فهو منهجٌ ينطلق من الاعتقاد بأنّ الإنسان لديه مجموعة من الأفكار الفطريّة على نحو فعليّ، على عكس من النظريّة السائدة معرفياً، التي تقول: بأنّ الإنسان يولد هو على شكل صفحة بيضاء خالية من أيّ معرفة، ثم يتلقّى المعرفة بالتدريج، بداية من أداة الحسّ وأدواته في تكوين التصورات الجزئية، ثم بفضل القوة العقليّة تنتزع التصورات الكلية. فما يذهب إليه المسلك الديكارتي غير مقبول من الجهة المعرفيّة. وبالتالي فإنّه من الناحية المعرفيّة يعدّ ما ارتكز عليه اسبينوزا من المعرفة الفطريّة لا يمكن الوثوق به بدرجة تامة.

[١] منصور، أشرف، العقل والوحي، ص ٢٧٠-٢٧١.

٢- إنه يركز على أصالة النص، وليس للمعطى العقلي البرهاني مجالاً في فهم القضايا اللاهوتية، فهو لا يرى مسلك التوافق بينهما مسلماً صحيحاً في فهم المطالب الدينية. ولا شك في أن من يركز على هذا الجانب فقط قد يقع في مطبات معرفية كثيرة، خصوصاً أن النص الذي يستند إليه يعاني من إشكالية التحريف، وهذا ما يعترف به سينوزا، حيث يقول: «إن من يعتقدون أن التوراة على ما هي عليه الآن رسالة من الله بعث بها من السماء إلى البشر، لن يفوتهم أن يصرخوا قائلين بأني ارتكبت الخطيئة في حق روح القدس؛ إذ لقد قلت فعلاً: إن كلام الله مزيفٌ ومنقوصٌ ومحرّفٌ، وإننا لا نملك منه إلا شذرات، وإن الميثاق الذي يشهد بعقد الله عهداً مع اليهود قد فُقد»^[١]. فلما كان النص التوراتي يعاني من النقص أو التحريف، فلا شك حينها في أنه لا يمكن الاعتماد على هذا النص في تكوين رؤية لاهوتية متكاملة، خصوصاً أن سينوزا يتحدث عن أهمّ المفردات اللاهوتية (النبوة والوحي).

وليس هذا فقط، بل إن عموم الكتب المقدسة لا يمكن تعطي وثاقة تامّة بما تتضمنه من نصوص إلهية، بوصفها نصوصاً غير موحاة بطريقة مباشرة، فيدونها النبي في حينها. وبكلمة أخرى، «إن الكتب المقدسة ليس لها مؤلف واحد، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي من عمل عدد كبير من الناس ذوي أمزجة مختلفة عاشوا في عصور مختلفة»^[٢]. وبالتالي فإن هذا الأمر لا يعطي لهذا النصوص الحصانة التامة، وعلى هذا لا يمكن أن تؤسس مبانٍ لاهوتية صحيحة اعتماداً على تلك النصوص.

فلما كان النص الديني أو عموم الكتب المقدسة يعاني من هذا الخلل المعرفي، لا بدّ من رافد معرفي آخر يعين الباحث في تكوين رؤية لاهوتية صحيحة، ولا يصح الاكتفاء بالمنطق العقلي العام الذي يتمتع به جميع البشر،

[١] سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٣٢٧.

[٢] المصدر نفسه، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.



كما فعل ذلك سبينوزا، بل لا بدّ من العقل البرهانيّ الدقيق. ففي هذه الحالة يكون النصّ والمعطى العقليّ البرهانيّ ضروريين؛ لأجل بناء معرفيّ دينيّ صحيح ودقيق. فالعقل له وظيفة معيارية مهمة جداً، حيث إنّ «إحدى وظائف العقل هي إثبات حقانيّة الدين ومبادئه. إنّ العقل الذي اعترف بضرورة بعث الأنبياء من قبل الله (عزّ وجلّ)، يتصدّى لمعرفة الأنبياء الصادقين ويميّزهم عن مدّعي النبوة. وكذلك فإنّ إثبات ضرورة الدين وحقانيّته كلّها أمور عقلية، وفي هذا النطاق لا يمكن للدين ولا ينبغي له أن يتنافى مع العقل؛ لأنّ أصل القبول بالدين، رهين القواعد العقلية، والدين لا يستطيع أن يخالف أمراً هو مرتبط به»^[١].

فهذه الوظائف، وربما غيرها، لا يؤمّننها مستوى العقل الذي بين العامة من الناس، بل لا بدّ من مستوى العقل البرهانيّ الدقيق. فهذا المستوى من العقل له القدرة أيضاً في كشف ما تمّ تزيفه من الحقائق الدينية، أي إنّ «كلّ دين يبدأ نقيّاً خالياً من الشوائب، ويُقدّم لأتباعه كذلك، لكنّه ربما يتعرّض طوال التاريخ إلى تحريف وتلاعب بشريّ. ومن هنا يتجلّى بوضوح دور العقل في تشخيص الوحي الإلهيّ وتمييزه عن التحريف البشري»^[٢]. إذًا، منهج سبينوزا بالفصل بين النصّ الدينيّ والعقل البرهانيّ الدقيق، غير سليم بلا شك، حتى وإن كان على الفصل بينها على مستوى الخطاب.

٣- إنّ موقف سبينوزا من مبدأ النبوة له شبه كبير لما يراه بعض فلاسفة المسلمين، خصوصاً الفارابي، من جهة ربط مسألة الوحي الإلهيّ بمخيّلة النبيّ، حيث إنّّه ذهب إلى أكثر من ذلك، فحينما ربط بعض أولئك الفلاسفة مخيّلة النبيّ بمبدأ العقل الفعّال، فهذا يعني نحواً من الانضباط لحقيقة الوحي التي يتلقّاها النبيّ، فلما كان الاتّصال بمبدأ العقل الفعّال يكون بنحوين هما: التأمّل العقليّ والإلهام عبر المخيّلة، فالنبيّ له مكنة الاتّصال عن طريق المخيّلة، حيث يتلقّى

[١] يوسفیان، حسین، والشریفی، أحمد حسین، العقل والوحي، ص ٣٤١.

[٢] المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

الإلهام والوحيانيّ عبر هذه النافذة، «فميزة النبيّ في رأي الفارابي أن تكون له مخيلةٌ قويّةٌ تمكّنه من الاتّصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفي حال النوم، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكاتٍ وحقائقٍ تظهر على الوحي أو الرؤيا الصادقة، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيضٍ من الله عن طريق العقل الفعّال»^[١].

أمّا سبينوزا فقد وسّع الأمر أكثر من ذلك، فلم يرَ أيّ حقيقةٍ لمبدأ العقل الفعّال، بل ربط خيال النبيّ بالوضع العام الذي يعيشه النبيّ مع تدخّل القضايا النفسيّة في ذلك؛ ممّا يعني أنّها غير تامّة الضبط بما يتناسب مع طبيعة المعطى الإلهيّ.

إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك، فالنبوة ليست على هذا النحو من الفهم، بل هي «سفارةٌ بين الله وبين ذوي العقول من عباده، لازاحة علّتهم في أمر معادهم ومعاشهم، والنبيّ هو الإنسان المُخبر عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهيّ»^[٢]. فلما كانت النبوة نحوّاً من السفارة بين المرسل والمرسل إليه عن طريق وساطة مباشرة تتمتع بعصمة كبيرة عن الخطأ، فلا ضرورة لما يقوله بعض الفلاسفة من وجود مبدأ العقل الفعّال؛ لغرض تلقّي الوحي؛ فالنبيّ له الاستعداد الوجوديّ التام من بعد بلوغه مراحل عالية من الكمال؛ لأجل الحصول على المعرفة الإلهيّة بطريقة مباشرة. وهذا يقتضي أنّ النبوة ذات مضمونٍ عالٍ من العصمة عن الخطأ بأيّ نحو كان. فبعكس ما إذا كانت على النحو الذي يراه سبينوزا من خضوعها لتخيّلاتٍ خاصّة متأثرة بالواقع البيئيّ والمجتمعيّ الذي يعيشه النبيّ.

هذا فضلاً عن أنّ فلاسفة الإسلام، في رأي بعض الباحثين «لم يريدوا القول بأنّ الأنبياء قد باشروا إنتاج (الوحي)، وتصنيع (النصّ) من عند أنفسهم، بعدما بلغوه من رقيّ على مستوى الحسّ والخيال والعقل؛ بل آمنوا بأنّ الوحي الإلهيّ هو أحد أفعال الله سبحانه وتعالى، وهو يُفاض على الأنبياء تفضلاً وكرماً، وهو

[١] مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ٨٠.

[٢] السبحاني، جعفر، الإلهيات، ج ٣، ص ٢٠.



منحصرٌ بالإنسان الكامل الذي تهيأت في وجوده الأرضية لتلقيه بعدما مرَّ به من رقي وتكامل معرفي إنساني وعالمي^[١]. وهذا يعني أيضاً أنَّ النبوة حالة من الضبط العالي في جوهرها، فلا يمكن أن تكون على نحو خاضع للأمزجة النفسية والتأثيرات البيئية أو الاجتماعية، فكل هذه الأمور تؤدي بشكل مباشر إلى نقض الغرض الإلهي منها.

٤- لما كانت حالة النبوة، وفقاً لفهم سبينوزا، خاضعةً للحالة المزاجية للنبي لدرجة التأثير على جوهر الوحي، فإنَّ هذا الفهم سيؤدي إلى نحو من الاعتقاد ببشرية الوحي، وليس إلى سماويته، وبالتالي امتلاكه العصمة التامة. فحينما يكون الوحي بحسب الطبيعة المزاجية الشخصية أو البيئية، فإنَّ ما يبشِّر به النبي لعامة الناس على أنَّه إعلامٌ سماوي، سيكون فاقداً للصحة والدقة ممَّا يجعله خارجاً عن إطار العصمة. أمَّا جوهر الوحي الذي يتميز به الأنبياء هو عبارة عن: «إدراك خاصٍّ متميِّز عن سائر الإدراكات، فإنَّه ليس نتاج الحسِّ ولا العقل ولا الغريزة، وإنَّما هو شعورٌ يغيّر الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامة، ولا يغلط معه النبي في إدراكه، ولا يشتهه، ولا يختلجه شكٌّ ولا يتعرض له ريبٌ في أنَّ الذي يوحى إليه هو الله سبحانه، من غير أن يحتاج إلى أعمال نظرٍ، أو التماس دليلٍ، أو إقامة حجة»^[٢].

فالمنطق العقلي السليم من حيث الفهم لحالة النبوة وظاهرة الوحي، يستلزم الاعتقاد بأنَّ ما يبلغ به النبي الناس لا يمكن أن يخرج عن إطار العصمة والدقة، فالغاية من ذلك هو هداية الناس، فلا يصح أن يهتدون بمادة أو قانون خاضع لمزاج البشر ويعتريه الخطأ والاشتباه؛ وطبقاً لهذا، يكون الوحي هو حسيلة الاتصال بعالم الغيب مباشرة، لدرجة أن يكون في أعلى مراتب العصمة، وكذلك الحامل لهذا الوحي (النبي) في ذات الدرجة من العصمة عن الخطأ والاشتباه، حيث ذكر تعالى:

[١] خسروبنه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ج ٢، ص ٣٦-٣٧.

[٢] السبحاني، جعفر، الإلهيات، ج ٣، ص ١٢٨-١٢٩.

﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا* لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^[١]. فظاهر هذا الآيات تصف طريق بلوغ الوحي إلى الرسل بأنه محروسٌ من أي خللٍ وانحرافٍ فيه. فهذه يدلّ على أنّ القانون الإلهي على نحوٍ عالٍ من الدقّة والصرامة في البيان من حيث الصدور، وكذلك التبليغ.

٥- كذلك أنّ حالة الوحي لا يمكن أن تكون نتيجةً لنبوغ النبي، حيث يرى بعض المفكرين أنّ النبيّ لما كان يمتلك من فطرةً سليمةً، وعقلًا مشرقًا، فيمكنه من سنّ بعض القوانين التي من خلالها يستطيع البشر أن يؤمنوا بها سلامتهم الفكرية والأخلاقية، وما شابه ذلك. إلّا أنّ هذا التفسير لا يتلاءم مع مبدأ وغرض النبوة العامة، فلما كان العقل البشريّ غير محيطٍ بشكلٍ تامٍّ بحقيقة المصالح أو المفسدات في هذا العالم، تعين أن يكون له هاديًا من الخارج له الإحاطة التامة بمقتضيات حياة الإنسان. كذلك لو صحّت مثل هذه الادّعاءات من مسألة نبوغ وعبقريّة النبيّ، أو التجربة الروحية له، «لم يبق من الاعتقاد بالغيب إلّا شيءٌ واحد، وهو الاعتقاد بوجود الخالق الباريء، وأمّا ما سوى ذلك، فكلّه بأجمعه نتاج الفكر الإنسانيّ الخاطيء. وبالنتيجة لا يبقى إذعانٌ بشيءٍ ممّا أتى به الأنبياء من الأصول والمعارف في الدنيا والآخرة»^[٢].

[١] سورة الجن، الآيات ٢٦٢٨.

[٢] السبحاني، جعفر، الإلهيات، ج ٣، ص ١٣٣.



الخاتمة

يمكن أن يعدّ باروخ سبينوزا من اللاهوتيين المتفلسفين في تاريخ القراءة اللاهوتية اليهودية، فهو من أهمّ الفلاسفة العقليين الذين كانوا في الجانب الغربي ممّن سلّطوا الفهم العقليّ على النصّ الدينيّ، حيث إنّ هذا الأمر يقع في إطار المقاربة بين معطيات النصّ الدينيّ ومعطيات العقليّ البرهانيّ. إلّا أنّه لم يعتمد على هذه المقاربة بنحو دقيق، فهو يرى التباين ما بين منهجين (المنهج الدينيّ، والمنهج العقليّ الفلسفيّ البرهانيّ)، بل اعتمد على الفهم العقليّ العام الحاصل بين الناس.

وعلى هذا المنهج قدّم قراءة خاصّة في بيان نظرية النبوة وتفسير ظاهرة الوحي في كتابه (رسالة في اللاهوت والسياسة)، حيث يرى طبقاً لما أصل له منهجياً أنّ فهم النبوة عبارة عن ظاهرة لا تخرج عن الإطار العام الذي يخضع لتأثيرات البيئة الاجتماعية التي يعيشها النبيّ، إذ إنّ مخيلة النبيّ في صناعة النصّ الوحياني تتأثّر بشكل مباشر بتلك التغيرات، فعلى الرغم من تأثّره بهذه الحيثية بفلاسفة المسلمين، إلّا فلاسفة المسلمين ربطوا تلك المخيلة بخصوصية العقل الفعّال، وبالتالي فإنّ خاصيّة المتخيلة عند النبيّ، وفقاً لنظر سبينوزا، لا تكون في حالة من الضبط المطلوب.

ومن هنا كان الوحي الذي ينبغي أن يكون عبارة عن رسالة مباشرة بين المرسل (الله تعالى) والمرسل إليه (النبيّ)، على شكل قراءة متغيرة طبقاً لتلك المتخيلة التي تتمتع بها النبيّ؛ ممّا يعني أنّ الحالة البشرية للنبيّ لها دخل خاصّ وبنحو معين في صناعة الوحي المرسل إلى الناس لغرض الهداية والإرشاد. فما يترتب على ذلك هو عدم عصمة ما يصل إلى الناس، وهذا بدوره قد يؤدي إلى نقض الغرض، فلا يعقل أن يهتدي الناس بقانون أو رسالة قد تتعرض للخطأ والاشتباه.

وبالتالي لا بدّ من فهم النبوة على أنّها حالة من الارتباط المباشر بالله تعالى، حيث تتلقّى الوحي بعيداً عن أيّ تأثيرات خارجية أو ذاتية، فيكون الوحي على شكل رسالة مباشرة تتمتع بنحو عالٍ من العصمة والدقة.

المصادر

١. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط٢، ١٤٢٩هـ.
٢. خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م.
٣. رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود السيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، ط٣، ٢٠١٦م.
٤. السبحاني، جعفر، الإلهيات، بقلم حسن مكي العاملي، دار هشام للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠٥م.
٥. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠١٢م.
٦. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، منشورات ذوي القربى، قم - إيران، ط١، ١٣٨٥هـ.
٧. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠١٦م.
٨. كوبلستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٢م.
٩. مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦م.
١٠. منصور، أشرف، العقل والوحي (منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠١٤م.
١١. يوسفیان، حسين، والشريفي، أحمد حسين، العقل والوحي، المراجعة العلمية: كمال مسعود ذبيح، تعريب حيدر الحسيني، دار الدليل، كربلاء المقدسة، ط١، ٢٠٢٣م.

