http://www.al-maktabeh.com

# النبوّة

## في الأديان الكتابيّة

أحمد المشرقي

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

# النبوّة
## في الأديان الكتابيّة

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

# النبوّة

## في الأديان الكتابيّة

أحمد المشرقي

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

2004م ـ 1424هـ

التوزيع

دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة

مكتبة المهتدين الإسلامية لتقارب الأديان

بيروت: البوشرية ـ شارع الفردوس ـ ص.ب.: 8737 (11) ـ برقياً دار جيلاب
هاتف: 689950 ـ 689951 ـ 689952 / فاكس: 689953 (009611)
E.mail: daraljil@inco.com.lb.
Website: www.daraljil.com
القاهرة: هاتف: 5865659 / فاكس: 5870852 (00202)
تونس: هاتف: 71922644 / فاكس: 71923634 (00216)

# المقدّمة

يتناول الكتاب بالتّحليل والمقارنة موضوع «النبّوة في الأديان الكتابيّة» باعتبارها عقيدة دينيّة وظاهرة تاريخيّة ومقالة فكريّة، جمعت أتباع الأديان الكتابيّة بقدر ما فرّقتهم.

ظلّ موضوع النبّوة، رغم كثرة ما كُتب فيه، مبحثًا يدعو المتخصّص وغيره إلى مزيد التّفكير وتقليب النّظر في مسائله.

إنّ التعدّد في إطار الوحدة هو المبدأ الذي ندرك في إطاره خطوط التقاطعِ والاتّفاق بين الأديان الكتابيّة التّي ترتدّ في جوهرها إلى أصل واحد لكنّها تتفرّع إلى أشكال تطبيقيّة مختلفة هي بمثابة المراحلِ المتلاحقةِ والمتّجهة نحو اختتامها واكتمالها، فيكون تعدّدها - في مستوى الواقع - غطاء خارجيًّا يُخفي وحدتها في مستوى الأصل.

وقد أثبتت النبّوة في مختلف مراحلها أنّ الوحي يظلّ المصدر الحيّ والفاعل في السّلوك الدّيني والاجتماعي، كما كانت النبّوة الشّاهد التاريخي على أنّ في الوحي المفارق قابليّة لا تنفذ ليكون باستمرار طرفًا مشاركًا ومتفاعلاً مع التّاريخ (بنسبيته وزمانيته).

وقد أشارت النبّوة من خلال تعدّدها وحركيّتها وتفاعلها مع المتغيّرات إلى أنّ للوحي الإلهي طابعًا انفتاحيًّا يستعصي معه الانغلاق والجمود (في المستوى التشريعيّ والمعرفي).

وبناءً على ذلك فإنّ النبّوة - بوصفها ظاهرة دينيّة متكرّرة ومنفتحة على التّاريخ والواقع - تؤكّد أنّ الوحي سيظلّ يغذّي التجربة الحضاريّة للإنسان ويمدّها بالقدرة على خوض مغامرتها الوجوديّة ومعاركها الحضاريّة بمختلف أشكالها.

وهذا الفهم يقطع مع ما يتردّد أحيانًا من أنّ نشاط الأنبياء كان يستهدف - فقط - بناء العقائد، إذ تبيّن من وظائف الأنبياء في مجتمعاتهم أنّهم قد أنقذوا

http://www.al-maktabeh.com

أقوامهم من الشّرك العقدي في الوقت الذي أنقذوهم من أصناف أخرى من الشّرك العملي في المستويين الاجتماعي والسياسي، فكان التّوحيد الذي جاهر الأنبياء في الدّعوة إليه توحيدًا ذا مستويات متعدّدة (عقديّة وأخلاقيّة واجتماعيّة) أيّ أنّه كان منهجًا للمعرفة والعمل معًا.

إنّ من شأن هذا الأسلوب في التّعاطي مع النبوّة أن يؤكّد من جديد أنّ الإنسان هو هدف الرّسالة النبويّة وموضوعها.

**المؤلف**

http://www.al-maktabeh.com
www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

# مدخل اصطلاحي

النبّوة ظاهرة دينيّة اقترنت - أساسًا - بالأديان الكتابيّة الثلاثة (اليهوديّة، المسيحيّة والإسلام) إلاّ أنّ الدّارس للنبوّة في هذه الأديان يجد أنّ مفهومها قد ارتبط - أحيانًا - بمفاهيم أخرى مثل: الكهانة والعرافة والعيافة والتّنجيم والسّحر والشّعر، وغير ذلك من الظواهر التّي لها علاقة ما بعالم الغيب.

وهي كلّها عرفتها منطقة الشّرق الأدنى القديم (البيئة الأولى للأديان الكتابيّة).

لذلك رأينا من المفيد، قبل الخوض في قضايا النبّوة الكتابيّة، أن نتوقّف عند أهمّ المصطلحات التّي لابست ظاهرة النبّوة بشكل ما.

**1 - النبي:**

النبيّ: لفظ من الألفاظ الشّائعة في عديد اللّغات السّامية.

فهو في العبريّة [ נ ב ה ] «نابي» وكذلك في الأراميّة. ويرجّح أغلب الدّارسين[1] أنّه لفظ سامي أصيل. ويذهب بعضهم إلى أنّه ذو أصل عربي، مؤكّدين أنّ أتباع موسى قد اقتبسوه من العرب، واستدلّ أصحاب الرأي على ذلك بكون العبرانيين كانوا - قبل اتّصالهم بالعرب - يُطلقون على الأنبياء اسم «الآباء»[2]، وبأنّهم لم يكونوا يفهمون من كلمة النبّوة - في بداية الأمر - إلاّ معنى الإنذار. فكانوا يسمّون النبيّ بأسماء مختلفة مثل «الرّائي» و«النّاظر» و«رجل الله»[3].

---

(1) راجع: Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962, p. 869
وانظر كذلك الفيّومي (محمد إبراهيم): في الفكر الدّيني الجاهلي، مصر، 1983، ص. 215.

(2) م.ن.

(3) راجع: Vocabulaire de théologie biblique, p. 870

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وذهب آخرون إلى أنّه لفظ مستعار من العبريّة أو الآراميّة، وربّما جرى إدخاله إلى اللغة العبريّة قبيل الإسلام[1].

إنّ بحث معنى النبيّ في أسفار العهد القديم يضعنا أمام مادّة غزيرة ومتداخلة تكشف عن تعقّد الظّاهرة النبويّة فيه.

وأوّل ما يستوقف الدّارس في هذا الصّدد أمران:

**الأوّل**: تضخّم المادّة المتعلّقة بالنبوّة في أسفار العهد القديم.

**الثاني**: عدم التحفّظ في استخدام لفظ النبيّ، حيث إنّه أُطلق على فئات مختلفة، فلقد شملت التّسمية كلًّا من الأنبياء الحقيقيين والأنبياء الكذبة على حدّ سواء.

ويبدو أنّ هذا الاستخدام الواسع للفظ النبيّ في أسفار العهد القديم قد أدّى إلى اختلاف الدّارسين في تحديد معناه على وجه الدّقة.

تفيد **الاشتقاقات المختلفة للفظ «نبيّ»** في العبريّة عديد المعاني منها:

- تنبّأ وتحدّث كنبي [عاموس 3: 8]

- تغنّى بترانيم و أناشيد دينيّة كما لو كان مقودًا بواسطة روح إلهيّة، أو سبّح الله [1 صموئيل 10: 11].

- أصبح مجنونًا [1 صموئيل 18: 10].

- سلك سلوك الأنبياء، أو جاء بالوحي[2].

- تكهّن[3].

**ومن الآراء التي قيلت كذلك في معنى «النبيّ»**، استنادًا إلى ما سبق من

---

(1) شلحد (يوسف): بُنى المقدّس عند العرب (قبل الإسلام وبعده)، ترجمة: خليل أحمد خليل، الطبعة الأولى، بيروت، 1966، ص. 125.

(2) قوجمان (يحزقيل): قاموس عبري - عربي، بيروت، 1970، ص. 525.

(3) ربحي (كمال): المعجم الحديث: عبري - عربي، بيروت، 1985، ص. 294.

مدلولات لغويّة، الرأي الذي اعتبر النبيّ شخصًا في حالة انجذاب بفعل دوافع خارجة عن إرادته (قد تكون قوّة إلهيّة في حالة النبيّ الحقيقي)[1].

وبالإضافة إلى هذا الاستخدام المتعدّد لكلمة «نبيّ» في اللغة العبريّة وفي العهد القديم يواجه الدّارس صعوبة أخرى تتمثّل في إطلاق تسميات أخرى على النبي مثل: «رجل الله» و«الرّائي».

فلقد ورد **مصطلح «رجل الله»** في نصوص كثيرة، من ذلك ما جاء في سفر صموئيل الأوّل من أن «النبيّ» كان يسمّى في السّابق **«الرّائي»**:

«قديمًا في إسرائيل هكذا كان يقول الرّجل عند ذهابه ليسأل رجل الله: هلمّ نذهب إلى الرّائي، لأنّ النبي اليوم كان يدعى سابقا الرّائي» **[1 صموئيل 9:9]**.

ولئن أقرّ بعض الباحثين المعاصرين هذا الرّأي مؤكّدين أنّ لفظ «نبيّ» كان طارئًا على الحياة الدّينية الإسرائيليّة وأنّه جاء ليحلّ - تدريجيًا - محلّ كلمة «الرّائي» في عصر النبيّ صموئيل (حوالي القرن 10 ق.م)[2]، فإنّ الباحث اليهودي المعاصر سيجال (Segal) يفنّد هذا الرأي، ويذهب - في المقابل - إلى أنّ ما ورد في الفقرة الأخيرة من سفر صموئيل ليس جزءًا من متن الفقرة وإنّما هو حاشية مضافة من قِبل ناسخ أراد أن يفسّر بها لفظ «الرّائي»[3].

وعليه فإنّه لا يصحّ - حسب رأيه - بناء تصوّر لتاريخ مصطلح «النبيّ» بناء على حاشية أضافها ناسخ، ثمّ إنّ الحاشية - عنده - لا تقول أكثر من أنّ «النبيّ»

---

(1) انظر:

Albright (W.F): From the stone Age to Christianity, 2e ed., Double doy - N-Y - 1957, p. 305

نقلاً عن محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، القاهرة، 1985، ص. 25.

(2) راجع: Eliade (Mircea): Histoire des croyances et des idées réligieuses, Paris, 1976, Vol. I. p. 355.

(3) سيجال (م.س): حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ترجمة: حسن ظاظا ضمن كتابه: أبحاث في الفكر الدّيني اليهودي، ط1، دمشق، بيروت، 1987، ص. 61.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

و«الرّائي» لفظان بمعنى واحد، وإنّ الإسرائيليين على عهد كاتب الحاشية كانوا يقولون «النبيّ» بدلاً من «الرّائي»[1].

ويبدو أنّ الرأي الأرجح هو ما ذهب إليه «ميرسا إلياد» من أنّ مؤسّسة النبوّة جاءت لتعوّض مؤسّسة الرؤيا في المجتمع الإسرائيلي القديم، وقد تزامن ذلك مع بداية انتقال الجماعات الإسرائيليّة الأولى من حياة البداوة المعروفة بعهد مملكة داود، حيث تعايش الرّؤاة والأنبياء قبل أن تتوحّد المؤسّستان بالتّدريج.

ومن صُلب هذه الوحدة نشأت النبوّة الكلاسيكيّة في العهد القديم[2].

نفهم ممّا سبق أنّ السبب في وجود تسميات ثلاث للنبيّ في نصّ واحد (رجل الله، الرّائي والنبيّ) يعود إلى شيوع استخدام مصطلح «الرّائي» قبل زمن صموئيل (القرن 10 ق.م) وكذلك إلى استخدام مصطلح جديد (النّبي). ولذلك استخدم النصّ المصطلحين على أنّهما تسميتان لشخصيّة دينيّة واحدة هي شخصيّة «رجل الله».

ولقد ميّز الدّارسون - بعد ذلك - بين ما هو متعلّق (من هذه المعاني) بالأنبياء الحقيقيين وما هو ليس كذلك، وبين ما هو متعلّق بالحالات العرضيّة في تجربة الأنبياء (مثل حالة الانجذاب) وما هو جوهريّ وأصيل فيها (مثل الإنباء والإخبار والإعلان)[3].

يدلّ على ذلك اختيار الترجمة السّبعينيّة[4] (عند ترجمتها لكلمة نبيّ العبريّة) على كلمة(Pheni) اليونانيّة والتّي تعني تحديدًا: «شخص يتحدّث نيابة عن الإله»[5].

والحاصل من المعطيات السّابقة أنّ النبيّ كان يؤدّي الوظيفة التّي كان يقوم

---

(1) م.ن، ص. 66.

(2) راجع: Eliade (Mircea): Histoire des Croyances, p. 355

(3) م.ن، ص. 356 وما بعدها.

(4) الترجمة السّبعينيّة: هي ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانيّة (حوالي القرن الثاني ق.م)؛ سُمّيت كذلك لأنّ إنجازها تمّ من قبل 70 عالمًا (حسب الرواية الرسميّة اليهوديّة).

(5) راجع: Encyclopédia Britanica, Vol. 18, Art. Prophecy, p. 586

بها الرّائي وهي وظيفة الرؤيا، وفي ذلك ما يشير إلى التطوّر الذي حدث - عصرئذٍ - في دلالة النبوّة على النّحو الذي سنبيّنه لاحقًا.

**إنّ التّحديد الأخير للفظ «نبيّ»** في العهد القديم: «شخص يتحدّث نيابة عن الإله» لا يختلف - في الحقيقة - عن المعنى الذي اكتسبه اللفظ في اللّغات التّي كُتبت بها أسفار العهد الجديد.

فلقد وقع الاختيار على العبارة اليونانيّة (Pheni) للتعبير عن معنى «نبيّ»، وهي عبارة تفيد معنى الكلام والقول والإخبار[1]، وبذلك أصبح المراد «بالنبيّ» في عُرف الكنيسة المسيحيّة: «من صدق عليه وصف النبوّة أي: الإنباء اليقين بحوادث آتية لا يمكن أن يهتدي إليها انطلاقاً من أسبابها ومقدّماتها وبمجرّد استدلال العقل»[2].

ونجد في جدول الشّروح للكتاب المقدّس (العهد الجديد)[3]، معاني عامّة للنبيّ ومعاني خاصّة بالكنيسة المسيحيّة:

- **«النبي»**، عامّة هو من يعلن كلمة الله، وهو لفظ مشتقّ من النبأ: نبأ وتنبّأ أي أعلن رسالة من الله، والنبوّة: رسالة الأنبياء ومضمون إعلانهم.

- **أمّا أنبياء الكنيسة** فهم: أناس تكلّموا بالرّوح القدس كلام تشجيع وبناء وتعزية»[4].

---

(1) راجع: Masson (Denise): Monothéisme Coranique et Biblique, 2e ed, Brower, 1976, p. 287

وانظر كذلك: ملحق المصطلحات العبريّة والعربيّة واليونانيّة في كتاب (أرنالداز روجي): ثلاثة رسل من ربّ واحد (بالفرنسيّة) طبعة باريس، 1983، ص. 242.

والملاحظ أنّ دائرة المعارف البريطانيّة تذهب إلى أنّ هناك فرقًا طفيفًا بين لفظ «نابي» في العبرية ولفظ (Pheni) في اليونانيّة، ذلك أنّ الأوّل يعني النّاطق والمبلّغ في حين أنّ الثاني يعني - بالإضافة إلى ذلك - المفسّر والشّارح (المعطيات السّابقة نفسها).

(2) حاشية الكتاب المقدّس، طبعة اليسوعيين، [د.ت]، ص. 863.

(3) حاشية الكتاب المقدّس (العهد الجديد)، طبع اتّحاد جمعيات الكتاب المقدّس، الطبعة الأولى، بيروت، 1978، ص. 50.

(4) م.ن

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

كما نجد في التّرجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس[1] أنّ **اللّفظ اليوناني** (Pheni) تُرجم في البداية إلى اللّفظ اللاتيني (Vates) الذي كان يُطلق عادة على الشّعراء، وعلى المتنبّئ والمعلّم أو السيّد[2]، وهو مدلول يرتبط بالمفاهيم التّي كانت موجودة في التّراث الوثني القديم، والتّي توحّد بين الشّاعر والمتنبّئ والمعلّم[3].

ولمّا تمسّحت الإمبراطوريّة الرّومانيّة وقع استبدال لفظ (Vates) بلفظ (Propheta) للدّلالة على النبيّ وذلك بتأثير قويّ من الكنيسة المسيحيّة، وظلّ هذا اللّفظ الأخير معتمدًا على التّرجمة اللاتينيّة للكتاب المقدّس ثم شاع في اللّغات المتفرّعة عنها والقريبة منها[4].

**أمّا في اللّغة العربيّة** فإنّ مدلولات اللّفظ «نبيّ» تدور - في المعاجم اللّغوية - حول ثلاثة احتمالات:

- **الاحتمال الأوّل**: النّبي: لفظ مشتقّ من نبأ، ومنه النّبأ، وهو الخبر، وسمّي به النّبي لأنّه ينبئ عن الله[5]، وهو على وزن فعيل بمعنى مفعل مثل نذير بمعنى منذر[6] للمبالغة في الإنباء[7].

وقد جوّز علماء اللغة تحقيق الهمز وتخفيفه، فقيل نبا، ونبّأ وأنبأ[8]

---

(1) وهي التّرجمة المعروفة باسم الفولغاتا (La Vulgate).

(2) مبروك، علي: النبوّة، الطبعة الأولى، بيروت، 1993، ص. 50.

(3) م.ن

(4) م.ن

(5) يذهب سيبويه إلى أنّ الهمز في النّبي لغة رديئة (يعني لقلّة استعمالها لا لأنّ القياس يمنع من ذلك) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادّة (ن.ب.ي)، القاهرة، 1966، ج4، ص. 561.

(6) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادّة (ن.ب.ي)، دار الجيل، بيروت، [د.ت]، ج1، ص. 30.

(7) ابن منظور: لسان العرب: (المعطيات نفسها).

(8) م.ن

- **الاحتمال الثاني**: أنّه لفظ مشتقّ من **النّبوة والنّباوَة** وهي الارتفاع، يقال: تنبّى فلان أي ارتفع وعلا[1].

- **الاحتمال الثالث**: أنّه من **«النبيي»** وهو الطّريق الواضح وسُمّي به لأنّ النّبيّ هو الطّريق إلى الله[2].

أمّا المدلول الاصطلاحي للفظ «النبيّ» فإنّنا سنرجئ تناوله إلى فصل لاحق من هذه الدّراسة، لأنّه من موضوعات الاختلاف بين المتكلّمين في تعريف النبوّة.

**2 - الرسول:**

على الرغم من عدم شيوع كلمة «الرسول» في الدّراسات اليهوديّة، فإنّنا نلاحظ أنّ **نصوص العهد القديم** تستخدم فعل «أرسل» (Shléªha) للتّعبير عن تكليف الله «يهوه» أحد الأشخاص بمهام النبوّة.

يقول الإله «يهوه» إلى موسى: «فالآن هلمّ فأرسلك إلى فرعون» [خروج 3: 10]، ويقول في موضع آخر: «هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم وإله إبراهيم وإله اسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم» [خروج 3: 15].

وتكرّر الفعل ذاته (أرسل) مع بقيّة أنبياء بني إسرائيل[3]، كما نجد في الأسفار أفعالاً أخرى تفيد معنى الإرسال والتكليف مثل: ذهب وقام (في صيغة الأمر) مثل قول «يهوه» لإشعياء: «فقال اذهب وقل لهذا الشّعب اسمعوا سمعًا» [إشعياء 6: 9]، أو قوله للنبي يونان: «قم اذهب إلى نينوي المدينة العظيمة» [يونان 1: 2].

نفهم من ذلك أنّ الرسول (أو المرسل) في العهد القديم هو المبعوث من الإله يهوه والمكلّف برسالة ذات مصدر إلهي.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب (المعطيات نفسها).

(2) التّهانوي، محمد علي: كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكته، 1862، ج2، ص. 1358.

(3) انظر: إشعيا 6: 8-9، إرميا 19: 14، حزقيال 2: 3.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

**أمّا مصطلح «رسول» في العهد الجديد** فإنّه يعدّ من المصطلحات المركزيّة في الإيمان المسيحي، إلاّ أنّه - على الرّغم من ذلك - لا يخلو من الغموض.

ويعود السبب الرئيس في غموض هذا المصطلح إلى تعدّد أغراض استخداماته في نصوص العهد الجديد، بحيث أطلق على عديد الشّخصيات، فلقد مُنح إلى:

- **المسيح**: الذي أعلن مرارًا أنّه «مُرْسَلٌ» من الربّ (أو من الآب) [لوقا 4: 18، يوحنّا 16: 5 و17: 8].
- **التلاميذ الإثني عشر**: الذين اختارهم المسيح [متى 10: 5].
- **بولس**: الذي دعاه الله ليكون رسولاً، واختاره ليعلن بشارته [رسالة القدّيس بولس إلى كنيسة رومة 1: 1].
- **بطرس**: رسول يسوع المسيح [رسالة القدّيس بطرس الأولى 1: 1].
- **«الرّسل الكذّابين»** الذين يندّد بهم بولس [رسالة بولس الثانية إلى كورنثوس 11: 5].

إنّ هذا الاستخدام الواسع لمصطلح «رسول» والذي يجمع أحياناً «المرسَل والمرسِل» من شأنه أن يضع الدّارس أمام صعوبات جمّة، وممّا يزيد في ذلك عدم وجود تعريف واضح (في نصوص العهد الجديد) للنشاط الرّسولي، الذي يمكن أن يناسبهم جميعًا.

وتمثّل الحلّ الذي اقترحه البعض من علماء المسيحيّة لتذليل هذه الصعوبات في تحديد معنى «الرسول» حسب هويّة الطّرف الذي تعلّق به المصطلح[1].

غير أنّ السّائد في **الدّراسات اللاهوتيّة المسيحيّة** هو أنّ تسمية «رسول» تطلق - بوجه عام - على تلامذة المسيح الاثني عشر، وهم الذين اختارهم المسيح ومكّنهم من سلطات دينيّة وأدبيّة، وبعثهم في إرساليات خاصّة لكي يتكلّموا باسمه[2]، فهم رسُله والمندوبون عنه والمفوّضون لتمثيله.

---

(1) انظر: معجم اللاهوت الكتابي (تأليف جماعي)، ط2، بيروت، 1988، ص. 377

(2) معجم اللاهوت الكتابي (تأليف جماعي) (المعطيات نفسها).

ونجد كذلك أنّ لمصطلح «الرسول» في النّصوص القرآنيّة عديد المعاني:

● فتارة يُراد به الملائكة: ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوا إِلَيْكَ﴾ [هود: 81].

● ويُراد به - تارة أخرى - : الأنبياء: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 104].

● ويتعلّق المصطلح - طورًا بالرّسل من الملائكة والإنس[1]: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الأنعام: 48].

والغالب في الاستعمال القرآني للفظ «الرسول» هو المعنى الذي يشير إليه الجرجاني (ت816هـ/ 1413م.) بقوله: «الرسول إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام»[2].

ونجد أنّ أصحاب المعاجم اللغويّة والدّينية قد خاضوا طويلاً في مسألة الفرق بين النبي والرّسول، وأفرز ذلك جملة من الآراء يمكن إجمالها في رأيين:

- **الرأي الأول**: يذهب أصحابه إلى التّرادف في معنَيَي النّبي والرسول، فتكون الرسالة بمعنى بعث الله تعالى إنسانًا إلى الخلق بشريعة سواء أُمر بتبليغها أو لا[3].

- **الرأي الثاني**: فرّق بين النّبي والرّسول جاعلاً معنى هذا الأخير أخصّ من معنى نبي.

واختلف أصحاب هذا الرأي في وجه التّخصيص على وجوه:

● فقيل: لأنّ الرّسول مختصّ بالتبليغ إلى الخلق بخلاف النبي.

● وقيل: لأنّه مختصّ بنزول جبرائيل عليه السلام بالوحي.

● وقيل: لأنّه مختصّ بشريعة خاصّة بمعنى أنّه ليس مأمورًا بمتابعة شريعة من قبله.

---

(1) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، طبعة استانبول، 1986، ص. 283.

(2) الجرجاني، الشريف علي بن محمد: كتاب التعريفات، ط2، بيروت، 1988، ص. 110.

(3) التّهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص. 585.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

● وقيل: لأنّه مختصّ بكتاب[1].

● وقيل: لأنّه مختصّ بأمّة من الأمم[2].

والحاصل من ذلك كلّه أنّ النبي والرّسول يشتركان في تلقّي الوحي، ولذلك عدّ كلّ رسول نبيًّا واختلف في العكس[3].

**3 – الكاهن:**

يتّفق الدّارسون على أنّ كلمة «كاهن» ذات أصل سامي[4]

– **فهي في العبرية:** «كوهين».

– **وفي العربية:** الكاهن من كَهَنَ تكهّنًا وكهانةً، أي تنبّأ بالغيب وادعّى الأسرار[5].

واعتبر بعضهم الكهانة والعرافة بمعنى واحد[6]، في حين ميّز البعض الآخر بين الكاهن والعرّاف، يقول الرّاغب الأصفهاني (ت 502هـ): «الكاهن يختصّ بالإخبار عن الأحوال الماضيّة، أمّا العرّاف فيختصّ بالأخبار المستقبليّة»[7].

يدلّ على ذلك أنّ **اللّفظ** كان يطلق في الماضي البعيد على الأشخاص الذين كان لهم اطّلاع على الغيب في نظر النّاس، ويتّفق علماء الأديان على أنّ الدّيانات الكبرى لا تخلو – بشكل عام – من شخصيّات كهنوتيّة منخرطة في علاقة خاصّة بعالم الغيبيات وتنطق باسم الكائنات العلويّة، وتقدّم لها القرابين ويرتبط نشاطها الدّيني عمومًا بالمعبد[8].

---

(1) التّهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون (المعطيات نفسها).

(2) انظر مادّة (ر.س.ل): في دائرة المعارف الإسلاميّة، ترجمة: أحمد الشنّاوي، إبراهيم خورشيد، محمد ثابت أفندي، ج 10، ص.ص. 98–99.

(3) السيوطي، جلال الدّين: الإتقان في علوم القرآن، بيروت، 1973، ج1، ص. 24.

(4) دائرة المعارف الإسلاميّة، ج4، ص. 438.

(5) ابن منظور: لسان العرب، مادّة (ك.هـ.ن)، ج4، ص. 266.

(6) زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية [د.ت]، ج1، ص. 181.

(7) الراغب الأصفهاني: المفردات، ص. 496.

(8) دائرة المعارف الإسلاميّة: ج4، ص. 438.

كما لوحظ أنّ **وظيفة «الكاهن»** قد عرفت تطوّرات كثيرة بحكم التغييرات التي طرأت على حياة الجماعات الإنسانيّة، فكان من الطّبيعي ألاّ تسمح طبيعة الحياة الرّعوية القائمة على التّرحال المستمرّ بوجود المعبد القار، وبالتّالي فهي لم تعرف ظهور الكاهن وإنّما كان رؤساء العائلات أو القبائل يقومون بوظائف الكاهن في عائلاتهم ومجتمعاتهم مثلما كان عليه الحال في التّاريخ القديم للعرب والعبرانيّين حيث كان يسيطر على الحياة الدّينية نوع من الكهنوت، جاز أن يُطلق عليه «الكهنوت العائلي».

هذا ما يُفهم من **نصوص العهد القديم**، وبالخصوص من سِفر القضاة حيث نجد نصًّا يجمع بين وظيفة الأب ووظيفة الكاهن: «كُنْ لي أبًا وكاهنًا» [القضاة: 17: 10].

فكان ظهور الكاهن - إذن - مرتبطًا بأمرين أساسيين:

- الاستقرار.
- المعبد.

يشير التّاريخ التّوراتي إلى أنّ «عصر الآباء» لم يكن يعرف - في البداية - ظاهرة الكهانة وذلك لعدم وجود الهيكل، فكان الآباء هم الذين يتولّون بناء المذابح وتقديم القرابين [التكوين 12: 7-9].

إنّ الكهنة الذين يذكرهم العهد القديم هم من الكهنة «الغرباء» أي من غير بني إسرائيل مثل «ملكي صادق» المعاصر لإبراهيم [تكوين 14: 18-20] أو كهنة فرعون - المعاصرين ليوسف - [تكوين 41: 45 وما بعدها].

يقرن العهد القديم بداية ظهور الكهانة «الأصيلة» في بني إسرائيل بسبْط لاوي (وقبيلته)، ولاوي هو الذي اختاره الله لخدمته، ومنحه موسى بركته [التثنية 33: 8-11]، كما اعتُبر هارون - في العهد القديم - رمزًا لمؤسّسة الكهانة [خروج 40: 13-15].

http://www.al-maktabeh.com

ويفهم من البركة التي بارك بها موسى سبْط لاوي أنّ وظائف الكهنة قبل تأسيس مملكة داود وبناء الهيكل كانت تتمثّل في:

http://www.al-maktabeh.com

- صياغة عهد الربّ «يهوه» وتبليغ وصاياه.
- تعليم الشّعب أحكام الشريعة.
- تقديم القرابين بوضع البخور والمحرقات على المذبح.

ولذلك تقدّم نصوص العهد القديم اللاويين على أنّهم الكهنة الذين كانت لهم مكانة مرموقة في المجتمع [قضاة 17: 3-7]. وذلك بالموازاة مع الكهنوت العائلي.

وبقيام مملكة داود التي ارتبطت في التاريخ الإسرائيلي القديم بالاستقرار وبناء الهيكل (في عهد سليمان) توطّدت مكانة صموئيل الأوّل، رجل المعبد بدون منازع، فهو:

- يحرس التابوت [1 صموئيل 1-4].
- يرأس الطّقوس في المواسم.
- يقوم بدور الوساطة بين الإله والإنسان من خلال تقديم القرابين ونقل البركات الإلهيّة إلى المؤمنين[1].

واستمرّ حضور الكاهن في المجتمع الإسرائيلي وظلّ يتطوّر بتطوّر المجتمع حتى تحوّل في العصور المتأخّرة من ذلك التّاريخ إلى مؤسّسة دينيّة قارّة تسمّى «السّنهدرين»[2] يرأسها الكاهن الأكبر.

أمّا العهد الجديد فإنّه يميّز بين نوعين من الكهانة:

1. **النوع الأوّل**: الكهانة التقليديّة، التّي اختصّ بها اللاويون وهارون - كما سبقت الإشارة - وهي كهانة مرتبطة بالهيكل وبشؤونه الطقوسيّة.

2. **النوع الثاني**: «الكهانة العليا» وهي كهانة من نوع جديد، اختصّ بها المسيح باعتباره «الكاهن الأعلى»[3].

---

(1) انظر: - سِفر صموئيل الأول: الإصحاحات 1 و2 و6 وسِفر أخبار الأيام الأول: الإصحاحان 16 و25.

(2) السّنهدرين: مجمع ديني يهودي يضم 70 عضوًا، وهو يمارس سلطات قضائية ودينية في الوقت نفسه.

(3) انظر: رسالة بولس إلى العبرانيين 4: 14.

ويميّز مؤلف الرسالة إلى العبرانيين بين هذين النوعين من الكهانة على النحو التّالي:

إنّ شريعة موسى كلّها كانت تدور حول نظام الكهنوت الذي قام به بنو لاوي، إلا أنّ ذلك النظام لم يوصل إلى الكمال [7: 11]، والمسيح لم يكن من سبط لاوي الذي كان كهنة اليهود ينحدرون منه، بل إنّه من سبط يهوذا «الذي لم يتكلّم عنه موسى شيئا من جهة الكهنوت» [7: 14].

وهكذا يتبيّن أنّ المسيح كان «كاهناً» من نوع خاص، ويؤدّي مهمته (أو دوره الحقيقي) في الهيكل الحقيقي (الهيكل السّماوي)، وهو أعظم من الهيكل الأرضي: «إلى ذلك قدس الأقداس دخل المسيح مرّة واحدة حاملا دم نفسه لا دم تيوس وعجول» [9: 11-12].

كان الكاهن قديما يقدّم القرابين فأصبح «الكاهن الأعلى» في عرف المسيحيّة هو القربان ذاته. ذلك هو مفهوم «الكاهن» في المسيحيّة كما صاغه القدّيس بولس (مؤلّف الرسالة)، وهو مفهوم اختزله في شخص المسيح.

أمّا كلمة «الكاهن» في القرآن فقد وردت مرّتين، وذلك في سياق دفع شبهة الكهانة عن الرّسول ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ [الطور: 29].

وفي سورة الحاقّة: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: 42].

يشير جواد علي إلى أنّ الجاهليين كانوا يعتقدون أنّ الكاهن مُلْهَمٌ وأنّه يتلقّى إلهامه من «تابع» أو «رئي» يلقي إليه أخبار الغيب، كما كان للشاعر شيطان يوحي إليه القول[1].

ويبدو أنّ الكاهن العربي قد ظلّ محافظًا نسبيًّا على الدّور الذي كان يقوم به الكاهن قديما في منطقة الشرق، وذلك حتّى ظهور الإسلام، وتمثّل دوره خاصّة في الإنباء بأخبار الغيب استجابة للحاجات التّي كان يعبّر عنها النّاس كمعرفة المستقبل والمصير، أو في نيل معرفة من قوّة علويّة يعتقدون أنّها محيطة بهم.

يؤكّد ابن خلدون (ت732هـ/ 1332م.) ذلك بقوله: «إنّ العرب في

(1) جواد، علي: تاريخ العرب في الإسلام، ط2، بيروت 1988، ص. 56.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

جاهليّتهم كانوا يفزعون إلى الكهّان في تعرّف الحوادث ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرّفوهم بالحقّ فيها من إدراك غيبهم»[1].

كما تقدّم كتب السيرة أخباراً وروايات كثيرة في هذا الموضوع، منها ما جاء في سيرة ابن هشام من احتكام عبدالمطلّب وقريش إلى كاهنة بني سعد هُذيم في خصوص حفر زمزم[2]. أو الخبر الذي يتحدّث عن نذر عبدالمطلّب وخروج القداح على عبدالله وأخْذ هذا الأخير للذبح واعتراض قريش وطلبهم بأن يعذر بالصبي وانتهاء الأمر بالتوجّه إلى سجاح كاهنة الحجاز[3].

ومن المفيد – ههنا بعد **تحديد ملامح الكاهن** في منطقة الأديان الثلاثة – أن **نقارنها بملامح النبي** كما تبدّت هي بدورها في تلك الأديان.

وإذا ما تجاوزنا الرؤية المسيحيّة التي حسمت المسألة باختزال الكهانة في شخص المسيح بعد أن أضفت عليها معاني روحيّة جديدة، فإنّ علاقة الكهانة بالنبوّة في اليهوديّة والإسلام حَريّة بالتوقّف عندها.

كانت علاقة الكهانة بالنبوّة – كما صوّرتها نصوص العهد القديم – علاقة متقلّبة ومعقّدة، فلقد أشارت بعض النّصوص إلى وجود صلات قويّة بين النبوّة والكهانة في المجتمع الإسرائيلي القديم:

ولعلّ ذلك كان عائدًا بالأساس إلى علاقة كلّ من الكاهن والنّبي بالمعبد، فكما أنّ وظيفة الكاهن كانت مرتبطة بالمعبد على النّحو الذي بيّناه سابقاً فقد وجدت كذلك مجموعة من الأنبياء عُرفوا باسم «أنبياء المعبد» أو **«أنبياء الطقوس»**.

ومن **الأنبياء «الكبار»** الذين كانت لهم علاقة بالمعبد نجد مثلًا:

– النّبي حزقيال: الذي كان كاهنًا [**حزقيال 1: 3**].

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدّمة، تونس 1984، ج1، ص. 156.

(2) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: السيرة النبوية، تحقيق السقا الأبياري، الشلبي، ج1، ص. 144.

(3) م.ن، 1/ 154.

- النبي إرميا: الذي كان كاهنًا منحدرًا من أسرة كهنوتيّة [ارميا 1: 1].
- النبي إشعياء: الذي كانت له علاقة بالمعبد.

كما تشير عديد النّصوص إلى وجود الأنبياء والكهنة جنباً إلى جنب في أماكن مختلفة خصوصاً في المعابد [إرميا 26: 18، إشعياء 28: 7، هوشع 4: 5].

وفي المقابل، نجد نصوصًا أخرى تبرز حدّة الصّراع الذي كان قائمًا بين الفئتين.

ويكشف سِفر إرميا جانباً من هذا الصراع حين أشار إلى أنّ الكهنة وجانباً من الأنبياء الملحقين بالمعبد قد تآمروا عليه وحرّضوا الشعب ضدّه لقتله [إرميا: 26: 11].

وإذا كان المعبد قد جمع النّبي والكاهن في مرحلة تاريخيّة معيّنة، فإنّ الأهداف قد فرّقتهما من جديد، إذ كانت الحركة النبويّة تهدف في النهاية إلى الإصلاح والهداية، في حين أنّ المؤسّسة الكهنوتيّة لا تضمن مصالحها ولا تحقّق أهدافها إلا بتثبيت الواقع.

ولعلّ الذي زاد في عداء الكهنة للأنبياء هو ما اتّسم به نشاط النّبي من علاقات خاصّة بعالم الغيب، وهذا ما رأى فيه الكهنة تدخّلا في أمور اختصّوا بها.

حظيت (كذلك) العلاقة بين الكهانة والنبوّة في الدّيانة الإسلاميّة باهتمام العلماء المسلمين.

ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى ما شاب هذه العلاقة من خلط عند البعض ممّن عاصروا ظهور نبوّة محمد ﷺ.

سبقت الإشارة إلى أنّ الكهانة ذُكرت في القرآن مرّتين، وأنّ ذلك كان في سياق التفريق بين الكهانة والنبوّة، وبيان الاختلاف الكبير بينهما في عرف الإسلام.

ويعلّل أحد الباحثين في النبوّة: «بأنّ نبوّة الإسلام تنتمي إلى النّسق الدّيني الذي تتأسّس فيه النبوّات على المبادرة الإلهيّة، في حين كانت نبوات الكهّان تنتمي الى نسق ميثولوجي تقوم فيه النبوّة الكهنوتيّة على مبادرة إنسانيّة»[1].

(1) مبروك، علي: النبوّة، ص. 80.

http://www.al-maktabeh.com

http://t.me/al-mutaqeh.com

ويورد ابن خلدون - في السياق ذاته - حواراً بين النبي محمّد ﷺ وأحد الكهنة، وذلك حين كشف له هذا الأخير عن حاله بالإخبار.

- فقال له النبي: «كيف يأتيك هذا الأمر؟»

- قال: يأتيني صادقًا وكاذبًا.

- فقال: «خلط عليك الأمر»[1].

يتبيّن من هذا الحوار أنّ خاصيّة النبوّة (في الوعي الدّيني الإسلامي) هي الصّدق، فلا يمكن أن يعتريها الكذب بحال من الأحوال، لكونها اتّصالاً كاملاً بين ذات النبي والملإ الأعلى من غير استعانة بشيء أجنبي[2].

أمّا الكهانة - في المقابل - فهي كما يعرّفها مسكويه (ت 421هـ): «اتّصال بالغيب ناقص»[3]، ولذلك كان الكاهن محتاجاً إلى تكميل ذلك النّقص بأمور حسيّة: «تجري مجرى الفال والزجر وطرق الحصى وما أشبه ذلك، وربّما استعان بالكلام الذي فيه تكلّف من سجع وموازنة، فيهجس في قلبه ما يقذفه على لسانه، فربّما صدق ووافق الحقّ وربّما كذب»[4].

ويمكن - في ضوء خصائص الكهانة العربيّة - أن نفهم الأخبار والأحاديث التّي رُويت عن النبي في هذا الصّدد مثل الحديث الذي يقول فيه: «من أتى عرّافاً أو كاهناً فصدّقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمّد ﷺ»[5]، أو الحديث الذي جعل فيه السّجع مختصًا بالكهّان: «هذا من سجع الكهّان»[6].

---

(1) ابن خلدون: المقدّمة 1/ 142.

(2) ابن خلدون: المقدّمة 1/ 142 (المعطيات نفسها).

(3) مسكويه، أبو علي محمد بن يعقوب: الفوز الأصغر، تحقيق صالح عظيمة، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدّراسات، بيت الحكمة، تونس 1987، ص. ص. 137 و138. وممّا يلاحظ في هذا الصدد أنّ ابن خلدون (ت 732هـ/ 1332م) قد اقتبس الجانب الأكبر من الفصل الذي خصّصه للكهانة من كتاب مسكويه المذكور أعلاه.

(4) م. ن

(5) مسند أحمد: باقي مسند المكثرين، الحديث رقم 9171.

(6) ذكره ابن خلدون في المقدّمة 1/ 14، والباقلاني في إعجاز القرآن، بهامش كتاب: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (المعطيات السابقة)، ج1، ص. ص. 87 و 88.

والذي نخلص إليه في الأخير أن الفكر الدّيني في الإسلام يعترف - من جهة - بوجود للكهانة وبما لها من صلات بعالم الغيب، لكنّه - من جهة أخرى - يقيم حدًّا فاصلاً بينها وبين النبوّة، معتبرًا أنّ الكهانة وظيفة يختلط فيها الصدق بالكذب، وأنّها تحرص، بالدرجة الأولى، على المراسم والأشكال، في حين أنّه يعتبر النبوّة هبة إلهيّة لا يخالطها الكذب، ويعنيها - بالدّرجة الأولى - ترسيخ روح الدّين وحقائقه ومثله في ضمائر النّاس وعقولهم.

### 4 - النبي الحقيقي والنبي الكاذب:

تضع المصادر الدّينية في الأديان الثلاثة النبي الكاذب (أو الكذّاب) في مقابل النبي الحقيقي، وقد كانت اليهوديّة أكثر الأديان التي عرفت ظاهرة الكذب في النبوّة، وهي ظاهرة تزامنت - من حيث النشأة - مع قيام حركة النبوّة الحقيقية، فاختلطت بسبب ذلك النبوات الحقيقيّة بالنبوّات المزعومة.

**كان النبي في المصادر اليهوديّة** أحد رجلين:

- مدّعٍ للنبوّة صدّقته الأحداث.
- مدّعٍ لها في انتظار التصديق الذي قد يأتي وقد لا يأتي.

ولم تكتف تلك المصادر بالإشارة إلى الخلط الذي شاب النبوّة الحقيقيّة، بل نجد أنّها ميّزت كذلك بين النبي الحقيقي والنبي الكاذب.

نجد هذا التمييز بالخصوص في سِفر إرميا الذي عدّد مؤلّفه المعايير التي على أساسها يقع التمييز بينهما، وهي كما ذكرها:

1. **علاقة النبي بيهوه**: وذلك ببيان أنّ عمل الأنبياء الكذبة لم يكن مستندًا إلى إرادة إلهيّة، فكثيرًا ما تردّدت عبارة يهوه: «لأنّي لم أرسلهم» [إرميا 23: 21-23]، وذلك تأكيدًا لعدم وجود علاقة بينهم وبين فئة الأنبياء الكذبة.

2. **السّلوك والأخلاق**: يحدّد النبي إرميا أخلاق النبي الكاذب بقوله: «في الأنبياء انسحق قلبي في وسطي... لأن الأرض امتلأت من الفاسقين... لأنّ الأنبياء والكهنة تنجّسوا جميعًا، بل في بيتي وجدت شرّهم يقول الربّ...» [إرميا 23: 5-9].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

3. **التحدّث باسم الربّ**: حيث وجد أنّ النبي الحقيقي يتحدّث (في نبوّته) باسم الربّ. أمّا النبي الكاذب، فإنّه يتنبّأ انطلاقاً من تجربة ذاتيّة.

يقول إرميا ناقلاً كلام الربّ يهوه: «لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم، فإنّهم يجعلونكم باطلاً. يتكلّمون برؤيا قلبهم لا عن فم الربّ». [إرميا 23: 16].

ويضيف ميخا معيارًا آخر للتمييز بين النبي الحقيقي والنبي الكذّاب، ويتمثّل في شعور الأول بأنّ قوّة روح الربّ توجّهه وتدفعه دفعاً إلى ممارسة نشاطه النبوي على الرغم من كل الأخطار التّي يمكن أن تواجهه[1].

والجدير بالملاحظة أنّ هذه المعايير التي تضمّنتها الشواهد السابقة وردت في إطار دفاع الأنبياء الحقيقيين عن صدق نبوّاتهم.

وقد عرفت **المسيحيّة** في بداية تاريخها الظاهرة ذاتها وإن بشكل مختلف:

نفهم ذلك من قول بطرس الرسول في رسالته الثانية: «وكما ظهر في الشعب قديماً أنبياء كذّابون فكذلك سيظهر فيكم معلّمون كذّابون» [2: 1].

كما تشير الأناجيل إلى أنّ يسوع قد أطلق صفة الكذّاب أوّلاً على قادة الشّعب اليهودي «العميان» [متى 23: 16]. المرائين الذين يرفضون الإيمان [يوحنّا 8: 55]، ثمّ أصبحت التسمية تشمل - في مرحلة ثانية - فئات دينية كثيرة يجمعها سلوك واحد: إبعاد النّاس عن الإنجيل[2]، وإنكار أنّ يسوع هو المسيح الذي جاء للفداء، وإنكار «الآب» و«الإبن» معاً [يوحنّا 2: 22، وكذلك 2 بطرس 2: 1].

وتعدّد أسفار العهد الجديد هذه **الفئات الدّينية «الكاذبة»** على النحو التّالي:

- رسل كذبة [رؤيا يوحنّا 2: 2].

---

(1) انظر: محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 62؛ وانظر كذلك: سِفر ميخا 3: 8.

(2) محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 62؛ وانظر كذلك: سِفر ميخا 3: 8.

- معلّمون كذبة [2 بطرس 2: 1-3].

- أنبياء كذبة [متى 24: 24].

- مسحاء كذبة [متى 24: 24].

- إخوة كذبة [رسالة بولس إلى غلاطية 2: 4].

ويختزل الأدب المسيحي هذه الفئات كلّها في شخصيّة واحدة، وهي شخصيّة: «المسيح الدجّال».

و«**المسيح الدجّال**» مصطلح غامض لا يُفهم إلاّ في إطار الصراع المزمن بين الخير الذي يمثّله الله ومسيحه الحقيقي، والشرّ الذي يمثّله الشيطان وأعوانه في الأرض[1].

ولذلك يعسر تعيين أشخاص تاريخيّين يحملون اسم «المسيح الدجّال».

وتكتفي الأناجيل في هذه الحالة بالإشارة إلى سلوكهم الدّيني (وهو فيها المعيار الأمثل للتمييز). ومظاهر هذا السلوك تذكرها الأناجيل على النحو التّالي:

- تضليل النّاس وجرّهم إلى الكفر [مرقس 13: 15-16 و 13: 21-22].

- محاكاة المسيح في هيئته وأعاجيبه [رسالة بولس 2 إلى تسالونيكي 2: 8-10].

ويعرّف إنجيل يوحنّا «المسيح الدجّال» بأنه كلّ من ينكر أنّ يسوع هو المسيح وينكر الآب والابن [1 يوحنا 2: 22].

أمّا **في الإسلام** فإنّ مصادره الدينيّة تشير إلى قيام حركة كبيرة من أدعياء النبوّة، بدأت منذ حياة الرسول ﷺ وتواصلت بعده.

وفي مقدّمة هذه المصادر نجد الأحاديث النبوية، ممّا يدلّ على انشغال النبي ﷺ مبكّرا بمسألة ادّعاء النبوّة.

ورد في صحيح البخاري أنّ النبي ﷺ قال: «بينما أنا نائم أوتيت بخزائن الأرض فوضع في كفّي سواران من ذهب فكبرا عليّ (وفي رواية أخرى فقطعتهما وكرهتهما، وفي رواية ثالثة فأهمّني شأنهما) فأوحي إليّ أن أنفخهما فنفختهما

(1) محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 62.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

فذهبا فأوّلتهما: الكذّابيْن اللّذين أنا بينهما: صاحب صنعاء وصاحب اليمامة (وفي رواية: أحدهما العنسي والآخر مسيلمة)»[1].

من الواضح أنّ ظاهرة ادّعاء النبوّة كانت تشكّل خطرًا على الدعوة المحمّدية، وقد تمثلت في حركتين واسعتين:

- حركة مسيلمة الحنفي في شرق الجزيرة.
- حركة الأسود العنسي في جنوبها.

ثم تلتهما حركات أخرى كانت أقلّ شأناً: مثل حركة سجاح التميمية، وحركة طليحة الأسدي[2].

والذي نستخلصه من المصادر المختلفة حول ظاهرة النبوّات الزائفة في صدر الإسلام ما يلي:

- أنّ أدعياء النبوّة كانوا أقرب إلى الكهّان منهم إلى الأنبياء. إذ كان لجميعهم سجع يشبه «سجع الكهّان»[3].

- أنّ النبوّات الزائفة كانت تقوم على محاكاة النبوّة المحمّدية شكلاً ومضموناً (ادّعاء الوحي المنزّل عن طريق الملائكة، الإتيان بما يشبه نظم القرآن والتشريعات...)، وهو ما يدلّ على أنّها لم تكن نبوّات ذات مشروع حقيقي.

- أنّ أصحابها لم يكونوا يملكون ذلك الشّعور القويّ بالحقيقة كما هو الأمر عند الأنبياء الحقيقيين.

- أنّ نبوّات هؤلاء قد اعترفت كلّها بنبوّة محمد ﷺ ولم تقدّم نفسها بديلًا دينيًا عنها، بل سعت إلى محاكاتها والارتباط بها، ومقاسمتها الزعامة والنفوذ، وهو ما رأى فيه البعض انخراطًا منها في عقيدة الدعوة المحمّدية[4]. ذلك لأنّها لم

---

(1) البخاري: صحيح البخاري، ط. عالم الكتب، بيروت [د.ت]، ج5، ص. 54.

(2) انظر: الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ط2، بيروت، 1991، ص. 202.

(3) يمكن الرجوع إلى كتب التاريخ في خصوص نماذج السّجع لدى أدعياء النبوّة مثل: البداية والنهاية لابن كثير وتاريخ الأمم والملوك للطبري.

(4) الغامري، أحمد سعيد: عقيدة ختم النبوّة، ذكره الجابري في «العقل السياسي العربي»، ص. 206.

تتضمّن دعوى إلى الوثنيّة ولا ترويجاً إلى ديانة من الدّيانات المعروفة كاليهوديّة أو المسيحيّة أو المجوسيّة أو المانويّة، وإنّما ظلّت محتفظة بجوهر ما جاءت به النبوّة المحمّدية من عقائد وبالخصوص عقيدة التّوحيد.

كما لوحظ أنّ التغيير الوحيد الذي أحدثه مدّعو النبوّة في المنظومة الإسلاميّة كان على مستوى «الشريعة»، حيث أدخلوا تعديلات على بعض الأحكام الدّينية، مثل إباحة الزنى والخمر والتنقيص من عدد الصّلوات والتخفيف من الصيام. وتربط بعض الدّراسات الحديثة ظاهرة ادّعاء النبوّة في صدر الإسلام بالاعتبارات السياسيّة أساسًا[1].

**5 – السّاحر:**

السّاحر في اللغة اسم فاعل مشتقّ من سَحَرَ سحْرًا، **وله معان مختلفة منها:**

- الخداع والتخييل والإيهام نحو ما يفعله المشعبذ[2].

- الخلط: ولذلك سمّي الوقت الذي يختلط فيه ظلام آخر الليل بضياء النّهار سَحَرًا.[3]

- تغيير الصور والطبائع[4].

ودقّق الرّاغب الأصفهاني في معناه، فذهب إلى أنّه قد يتصوّر من السّحر:

- تارة حسنه، فقيل: إنّ من البيان لسحرا.

- وتارة دقّة فعله، حتّى قيل: الطبيعة السّاحرة[5].

أمّا مدلول السّحر في المجال الدّيني فإنّه يدور حول ممارسات وطقوس مخصّصة يتوسّل بها إلى الاتّصال بكائنات غيبيّة[6].

---

(1) انظر تفصيل ذلك في المرجع المذكور أخيرًا، ص. 205 وما بعدها.

(2) انظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادّة (س.ح.ر)، ج2، ص. 47.

(3) الراغب الأصفهاني: المفردات، ص. 332.

(4) م.ن

(5) م.ن

(6) فرّاس، السّواح: دين الإنسان، ط1، دمشق، 1994، ص. 190.

http://www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين لدراسة المقارنة للأديان

http://www.al-maktabeh.com

فهو بهذا المعنى الأخير ممارسة قديمة تعود إلى عهود ضاربة في القدم.

وكثيرًا ما وقع (ويقع) الخلط بين السّحر والدّين. إلاّ أنّه بظهور أنبياء الأديان الكتابيّة بدأت ترتسم حدود العلاقة بين الدّين والسّحر أو بين النبي والسّاحر.

وأوّل ما يطالعنا في هذه العلاقة أنّ **الكتب المقدّسة الثلاثة تتّفق جميعًا** في التمييز بين الشخصيتين، ثمّ في جعل النبي مقابلاً للسّاحر ونقيضاً له.

**تصوّر أسفار العهد القديم** هذا التباين بينهما من خلال مواجهات كثيرة حدثت بينهما وتفصح في الوقت ذاته عن مواقف الرفض المتبادل بينهما. وأشهر تلك المواجهات هي تلك التّي وقعت بين موسى وسحرة فرعون [**الخروج 7: 8-13**].

ثمّ تأتي بعدها مواجهات أخرى أقلّ قيمة حدثت بين أنبياء بني إسرائيل وفئات من السّحرة العرّافين والمنجّمين[1].

ونجد الوضعية ذاتها في العهد الجديد إذ وضعت أسفارها الرسل (بالمعنى المسيحي) في مواجهة أساسيّة مع السحرة، من ذلك ما كان بين بطرس وساحرة السامرة [**أعمال الرسل 8: 9-24**] وما كان بين بولس وبرنابا من جهة، والساحر باريشوع من جهة أخرى. [**أعمال الرسل 13: 6-8 و19: 13 - 20**].

ويعرّف بولس السحر بأنه «عبادة أوثان وعداوة وخصام وسخط وتحزّب وشقاق»، وهو يرمي من هذه الأوصاف السلبية إلى التمييز بين السحر والدين وإلى جعل الساحر في مقابل النبي الحقيقي والإيمان الحقيقي.

ويختزل مؤلف (رؤيا يوحنّا) وضعية الساحر في العقيدة المسيحية في وضعيّة الخروج من ملكوت الله، فيدرجها مع غير المؤمنين والقتلة والزناة والكلاب وعبدة الأوثان [**رؤيا يوحنا 21: 8 و22: 15**].

أما وضعية الساحر **في المعتقد الإسلامي** فإنّها لا تختلف كثيرًا عن وضعيته في الديانتين السابقتين.

---

(1) انظر: - إشعياء 44: 25، دانيال: الإصحاح الثاني.

تجمع المصادر الإسلاميّة على أنّ السّحر ممارسة محرّمة في الشّريعة الإسلاميّة، وهو لذلك صنو للكفر فضلاً عن كونه معدودًا من الكبائر.

وفي مقدّمة هذه المصادر: القرآن الكريم، الذي خصّ موضوع السّحر بآيات عديدة.

حصر الرّاغب الأصفهاني المدلولات المختلفة للسّحر في النصّ القرآني على هذا النّحو:

- فلقد جاء بمعنى الخداع والتخييلات في مثل قوله تعالى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسۡتَرۡهَبُوهُمۡ﴾ [الأعراف: 116] [1].

- وبمعنى استجلاب معاونة الشيطان مثلما جاء في سورة البقرة (102): ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ [البقرة: 102].

- وبمعنى صرف الأبصار والأذهان، مثلما جاء في سورة الحجر (15): ﴿بَلۡ نَحۡنُ قَوۡمٞ مَّسۡحُورُونَ﴾ [الحجر: 15]. أي مصروفون عن المعرفة، وكذلك قُرن في آية أخرى بالجنون (الذاريات 39).

والمتتبع للآيات القرآنيّة التي تناولت موضوع السّحر والسّحرة يجد أنّ مقولة السّحر كانت موقفاً جداليّا للمشركين واجهوا به النبوّة.

فهي مقولة تضمّنت شبهة ردّدها المشركون والرّافضون للنبوّة بشكل عام، وذلك ضدّ:

أ - النبي محمّد ﷺ: ﴿وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ﴾ [ص: 4]، وقد تحوّل هذا الرأي في النبي من شبهة السّاحر إلى شبهة المسحور (أو المسحّر): ﴿وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورٗا﴾ [الفرقان: 8].

ب - الأنبياء بصفة عامّة: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾ [الذاريات: 52].

ج - القرآن: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ مِنۡ عِندِنَا قَالُوٓاْ إِنَّ هَٰذَا لَسِحۡرٞ مُّبِينٞ﴾ [يونس: 76].

(1) انظر سورة طه 66 وسورة الحجر 15.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

والحاصل من التباين بين السّحر والنبوّة في الإسلام مسائل يمكن حصرها في العناصر التّالية:

- **المصدر**: حيث يوضع المصدر الإلهي للنبوّة في مقابل المصدر الشيطاني للسّحر[1].

- **السّلوك الأخلاقي**: حيث يكون صاحب النبوّة إنسانًا كاملاً ومثاليًا في أخلاقه، ويكون السّاحر - في المقابل - ﴿أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الشعراء: 222].

- **الغاية والأثر**: ففي الوقت الذي تسعى فيه النبوّة إلى صلاح المجتمع، وكرامة الإنسان، وسعادته في الدّارين، نجد الممارسة السّحرية تهدف - في المقابل - إلى تفريق الشّمل والإفساد في الأرض.

وهكذا تكون المقابلة بين النبي والسّاحر في الآيات الثلاثة قد تمحضّت في نهاية المطاف عن مقابلة بين الخير والشرّ.

### 6 - الشّاعر:

الشّعر في اللغة اسم للعلم الدّقيق، وهو عند العرب اسم للكلام الموزون المقفّى، والمتكلّم بهذا يسمّى شاعراً[2].

ورد ذكر الشّعر في **القرآن الكريم** بوصفه شبهة ردّدها خصوم النبي والمنكرون لنبوّته[3]، وقد يقرن أيضاً بتهمة الجنون[4]، فكان ذلك مناسبة ردّ فيها القرآن على هؤلاء المعترضين على النبوة اعتماداً على شبهة الشّعر، وذلك بالنفي القاطع للتهمة: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: 69].

ويجدر هنا التساؤل عن خلفيّة هذه التهمة لبيان حقيقة المقابلة التّي أقامها النصّ القرآني بين الشّاعر والنبي، وذهب العلماء في تفسير ذلك **مذاهب شتّى**:

---

(1) ابن خلدون: المقدّمة، ج2، ص. 630.
(2) الراغب الأصفهاني: المفردات، ص. 384.
(3) انظر: سورة الأنبياء 5، والصافات 36، والطور 30.
(4) الدّخان 14، والصافات 36، والحاقة 41.

فلقد حمل بعض المفسّرين ذلك على أنّ الرّافضين لنبوّة محمد ﷺ رموه بكونه لم يأت - في الحقيقة - إلا بشعر منظوم مقفّى لا علاقة له بالوحي السّماوي[1].

وهو رأي مردود للاختلاف الظّاهر بين أسلوب القرآن وأساليب الشّعر[2]، وهذا أمر لا يمكن أن يفوت العرب وهم أعرف النّاس بالشّعر وخصائصه، ولا يمكن أن يخفى عليهم الفرق بينه وبين غيره من أجناس الكلام.

وذهب آخرون إلى أنّ العرب لم يقصدوا هذا القصد عندما وصفوا القرآن بالشّعر والنبي بالشّاعر، وإنّما قصدوا إلى رميه بالكذب، لأنّ الشّعر يُعبّر به عن الكذب وعن كل ما هو خيالي ولا علاقة له بالحقيقة[3]. واستدلّ أصحاب هذا الرأي بما جاء في القرآن: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: 224]. وبما قيل من أقوال مثل «أحسن الشّعر أكذبه»[4].

والمتأمّل في الموقف القرآني من الشّعر والشّعراء يمكنه أن يرصد عاملين محدّدين لهذا الموقف:

- **يتعلّق أوّلهما بالمصدر**: ذلك أنّ القرآن يؤكّد باستمرار المصدر الإلهي لعلم النبي وإلهامه، في مقابل المصدر «الشيطاني» لإلهام الشاعر في تصوّر العرب.

- **ويتعلّق ثانيهما بالوظيفة**: إذ كان النبي في القرآن صاحب مهمّة إنسانيّة هدفها الأسمى هداية النّاس والارتقاء بواقعهم نحو الأفضل، في حين لم تتعدّ وظيفة الشاعر أغراض المدح والافتخار والهجاء، أي أنّها لم تتجاوز الدّائرة الضيّقة للذّات أو القبيلة[5].

---

(1) الراغب الأصفهاني: المفردات، ص. 384.

(2) م.ن

(3) م.ن

(4) م.ن

(5) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، ط1، بيروت، 1990، ص. 140.

مكتبة المهتدين الإسلامية للمقارنة الأديان
http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ومن هنا نخلص إلى القول بأنّ محور الخلاف بين النبوّة والشّعر لم يكن متعلّقاً - في حقيقة الأمر - بالنواحي البلاغيّة أو الصّيغ التعبيريّة، وإنّما كان جوهر الاختلاف بينهما متعلّقاً بالمرجعيّة والوظيفة، أي بأمرين يرتبطان بالمشروعيّة وبأحقيّة الحضور والفعل في داخل المجتمع، فقد كان خلافًا دائرًا - من حيث الدّلالة - بين مشروع «الهداية» التّي يرمز إليها النبي ومشروع «الغواية» التّي يرمز إليها الشيطان.

يتبيّن من هذا المدخل الاصطلاحي الذي حاولنا فيه تتّبع مختلف التعبيرات الدّينية والثقافيّة لمصطلح النبوة والمصطلحات الحافّة به أنّ النبوّة ظاهرة عامّة بين أهل الأديان الكتابيّة، عرفها العرب والعبرانيون وشعوب أخرى منذ القديم، إلاّ أن معرفتهم بالنبوّة قد شابها أحيانًا ضروب من الخلط، حيث التبست عندهم بكلّ ما كان له علاقة بعالم الغيب.

ولذلك وجدنا أنّ النبوّة ارتبطت على مدى تاريخها بظواهر أخرى مثل: الكهانة والعرافة والتنجيم والسحر والشّعر والجنون... كما اختلطت أحيانا أخرى بالنبوّات الكاذبة، وقد كان لأهل الأديان الكتابيّة معاييرهم الخاصّة في التمييز بين النبوّة وكلّ تلك الظواهر التّي علقت بها.

كما كشفت المقابلة بين النبوّة وغيرها عن ارتباط مفهوم النبوة الحقيقيّة في الأديان الكتابيّة بظاهرة الوحي، وذلك بالنظر إلى طبيعتها ومصدرها ووظيفتها، فلقد كان الوحي محورًا أساسيًّا في نبوّة هذه الأديان سواء أكان ذلك على مستوى التلقّي أم على مستوى التبليغ.

مكتبة المهتدين لدراسة الأديان

# الفصل الأوّل

# النبوّة في اليهوديّة

للنبوّة مكانة خاصّة في حياة بني إسرائيل، لأنّها ظاهرة واكبت تاريخهم القديم. واقترنت بأهمّ أحداثه ومراحله، فلقد كانت حاضرة وفاعلة في أشدّ الأزمات السياسيّة والاجتماعيّة والدّينية التّي هزّت المجتمع الإسرائيلي القديم مثل: حادثة الخروج من مصر، وقيام مملكة داود وسليمان، وانقسام المملكة، وحادثة الأسر البابلي، والعودة إلى فلسطين وإعادة بناء الهيكل وغيرها...

ومن أجل ذلك اعتبرت النبوّة المدخل الأمثل لدراسة الدّيانة اليهوديّة.

يتضمّن التراث اليهودي شخصيات دينيّة كبيرة مثل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، غير أنّه نادراً ما أُطلق على هذه الشخصيات اسم «الأنبياء»، إنّما هم في الثقافة اليهوديّة مجموعة من «الآباء» الذين تلقّوا الوحي، وارتبطوا عرقيًّا ببني إسرائيل.

أمّا الشخصيات التّي استخدم التراث اليهودي في شأنها لفظ «النبي» فهي تلك التّي جاءت بعد عصر موسى، أمّا موقع موسى في تاريخ النبوّة الإسرائيليّة فهو موقع الأصل كما سيأتي بيانه.

## 1 - نبوّة موسى:

يعتبر موسى في الدّيانة اليهوديّة الشّخصية المحوريّة التّي لا تضاهيها أيّة شخصيّة دينيّة أخرى [التثنية 34: 10]، إنّه النبي بامتياز، والناطق باسم الإله «يهوه» والوسيط بينه وبين الشّعب المصطفى، كما إنّه كليم الله وصديقه الذي خاطبه وجهاً لوجه «وفماً بفم» حسب التعبير التّوراتي [خروج 33: 11].

تحت قيادته وقع تخليص بني إسرائيل من فرعون مصر [خروج 3: 12-18]، وبواسطته وقع أبرام الميثاق (أو العهد) بين الله وبني إسرائيل [خروج 19: 5 و6]، والميثاق هو العهد الذي يمثّل جوهر الشّريعة الموسويّة في التّوراة.

http://www.al-maktabeh.com

http://Al-al-maktabeh.com

كان تكليف موسى بالنبوّة من قبل الله تتويجًا لمرحلة إعداديّة طويلة، بدأت بميلاده في عائلة كانت مضطهدة بسبب عرقها [خروج 1: 8-22]، ثمّ تضع الأقدار أمامه ابنة فرعون لتنقذه أوّلاً من الموت ثمّ لتنقله بعد ذلك إلى البلاط الفرعوني، حيث تلقّى تربية ساهمت في تأهيله للقيام بدور القائد [أعمال الرسل 7: 20-22]، غير أنّ هذه التربيّة التّي تلقّاها في قصر فرعون لم تكن - على أهمّيتها - كافية لتجعل منه قائدًا روحيًّا وزعيمًا منقذًا لشعبه، بل نجد نصوص التوراة تتحدّث عن اصطدامه بمعارضة البعض من بني قومه ورفضهم لزعامته رغم نصرته لهم عند الشدائد [خروج 2: 11-15]. كان موسى يحتاج - بالإضافة إلى كلّ مؤهلاته تلك - إلى عنصر آخر يكون في الآن ذاته: تتويجًا لتلك المرحلة الإعداديّة وبداية للمرحلة الجديدة (مرحلة النبوّة)، ونعني بذلك عنصر الوحي، وقد حدث ذلك فعلاً حينما فاجأه الوحي يوماً وهو في الصحراء يرعى الغنم. وتفصّل نصوص التّوراة حادثة الوحي هذه، حين ظهر الربّ لموسى وكشف له عن اسمه «يهوه»، ثمّ أعلمه بالمهمّة التّي كلّفه بها، والمتمثّلة في تخليص العبرانيين من عبوديّة المصريين [خروج 3: 1-15 و3: 12]، ودعوتهم إلى عبادة الإله الواحد.

**يبدأ الاتّصال الإلهي بموسى** حين ظهر له ملاك الربّ بلهيب نار من وسط علّيقة [خروج 3: 2]، وكان موسى يرعى غنم يثرون (كاهن بمدين) فساق غنمه إلى جبل حوريب، وقد طغى عليه حبّ الاطّلاع حين شاهد العلّيقة تتوقّد بالنّار لكنّها لا تحترق، فهبّ ليستطلع الأمر، وهنا يأتيه الصوت الإلهي آمرًا إيّاه بعدم الاقتراب قائلاً: «أنا إله أبيك إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب» [خروج 3: 6]. كان ردّ فعله في تلك اللحظة أن غطّى (موسى) وجهه لأنّه خاف أن ينظر إلى الله [خروج 3: 7].

وبعد هذا الشعور بالرّهبة من الله انتاب موسى شعور آخر بالتردّد في قبول القرار الإلهي: «هلمّ فأرسلك إلى فرعون وتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر» [خروج 3: 10].

إلاّ أنّ موسى يقابل هذا القرار الإلهي بسؤال يعكس ما اختلج في داخله من مشاعر التهيّب والمفاجأة والتّواضع بإزاء ما كلّف به: «من أنا حتّى أذهب إلى فرعون وحتّى أخرج بني إسرائيل من مصر» [خروج 3: 11].

ويتواصل التردّد الموسوي على الرّغم من التّطمينات الإلهيّة: «ولكن ها هم لا يصدّقونني ولا يسمعون لقولي بل يقولون لم يظهر لك الربّ». [خروج 4 :1]

يبدو أنّ تردّد موسى في قبول النبوّة أوّل الأمر كان ناجمًا عن إحساس شخصي بأنّه ليس الشخص المناسب بمثل هذا العمل، لأنّه لا يملك - في ظنّه - القدرة على التعبير، وهو يشير إلى ذلك بقوله: «استمع أيّها السيّد، لست أنا صاحب كلام، منذ أمس ولا أوّل أمس، ولا من حين كلّمت عبدك، بل أنا ثقيل الفم واللسان» [خروج 4: 10].

ويأتي الردّ الإلهي مطمئنًا من جديد: «اذهب وأنا أكون مع فمك وأعلّمك ما تتكلّم به» [خروج 4: 12]، ويصل هذا الحوار المطوّل إلى ذروته حين يعلن موسى الرفض التّام للتكليف الإلهي قائلاً: «استمع أيّها السيّد أرسل بيد من ترسل» [خروج 4: 13]، ولم يقبل موسى النبوّة إلا بعد أن «حمى غضب الربّ عليه» [خروج 4: 14].

وعلى الرّغم ممّا اتّسم به موقف موسى في البداية من تردّد وتهيّب، فإنّ الله ميّزه واعتبره «العبد الأمين» [العدد 12: 7]، و«الصّديق الكليم» [خروج 33: 11].

**دشّن موسى نشاطه النبوي** بتحرير شعبه من سلطة المصريين، كان ذلك أوّل عمل ينتظر القائد الروحي الجديد لبني إسرائيل، وذلك حتّى يضع حدًّا للاضطهاد الدّيني الذي كان يسّلطه فرعون على العبرانيين مانعًا إيّاهم من عبادة الربّ «يهوه» الذي كان فرعون يرفض ربوبيّته [خروج 5: 1-5].

كان موسى - ككلّ نبي حقيقي - يكلّم شعب بني إسرائيل باسم الإله [خروج 19: 6]، أي أنّه كان يبلّغ بني إسرائيل الشريعة الإلهيّة (الناموس)، ويعلّمهم كيف يمارسونها [خروج 18: 19 و 20: 1-17]، ويحرّضهم على عبادة الإله الواحد والإخلاص له والامتثال لوصاياه [التثنية 6].

**كان دوره الرئيس** - باعتباره نبيًّا لبني إسرائيل - أن يحافظ على «العهد» المبرم بين الإله «يهوه» وشعب بني إسرائيل، وأن يروّض هذا الشّعب على المحافظة عليه باستمرار.

http://www.al-maktabeh.com

غير أنّ العصيان المتكرّر لهذا الشّعب، ونقضهم المتواصل للعهد أضافا إلى

http://www.al-maktabeh.com

النشاط النبوي الموسوي عملاً آخر تمثّل في طلب الشفاعة لقومه، والتوسّط لفائدتهم لدى الإله «يهوه».

كان ذلك يحدث عن طريق الصّلوات التّي كان موسى يكثر منها طلبًا لنصرة قومه أمام أعدائه [خروج 17: 9-13 و32: 11-14]، وأملاً في مغفرة تشمل كلّ ذنوب بني إسرائيل [العدد 14: 19].

تشير المصادر اليهوديّة إلى أنّ موسى قد أورث التّوراة التّي تلقّاها بسيناء إلى خادمه وخليفته في قيادة الشّعب: «يشوع النبي» الذي واصل قيادة بني إسرائيل بعد وفاة موسى وغزا بهم أرض كنعان [يشوع 1 و2] وانحصر نشاطه بعد الاستيلاء على كنعان في المحافظة على شريعة موسى ثم في نقلها إلى مشائخ بني إسرائيل وهم المعروفون في العهد القديم «بالقضاة».

وبصرف النظر عن مسألة الصحة التاريخية للأحداث والشخصيات التي وردت في أسفار العهد القديم[1]، فإن ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا هو الأثر الذي تركته هذه النبوة في الديانة اليهودية.

تكفي الإشارة - لبيان ذلك - إلى أن الأحداث التي اقترنت بنبوة موسى اعتُبرت أحداثاً تأسيسيّة بالنسبة إلى عقائد اليهود وشعائرهم وكيانهم القومي.

من ذلك أن أهم الشعائر اليهودية الحالية (كالصلاة والصوم والأعياد الدينية) تحيل جميعها على تلك الأحداث التأسيسيّة كحادثة الخروج وقصة التيه أربعين عاماً في الصحراء (الوصايا العشر، الميثاق...الخ).

قد يكون تاريخ اليهود بعد موسى فاقداً لكل أهمية تاريخية لو جرد من الظاهرة الدينية التي رافقته والمتمثلة في تلك الحركة النبوية التي اكتسحت حياة العبرانيين بشكل لافت. وكما سبقت الإشارة فإن كامل التاريخ القديم لبني إسرائيل يظل غامضاً وغير مفهوم بدون ظاهرة النبوة التي كانت حاضرة في أهم منعطفاته.

---

(1) راجع: Fredman, Richard: Qui a écrit la Bible, éd. Exergue, Paris, 1997.

Robin Lave Fox: The Unauthorized, version truth and fiction in the Bible, Pinguin Box, 1992.

لقد قام أنبياء بني إسرائيل بنشاط متواصل طوال هذا التاريخ وتفاعلوا مع مستجدّاته وأثّروا في أحداثه وتأثّروا بها.

كانوا وهم يؤدّون وظائفهم في مجتمعاتهم متأثرين بالمثال الموسوي أي النبوة/ النموذج التي تدافع عن حقوق الله وحقوق الإنسان في الوقت ذاته.

وقد شهدت **الحركة النبويّة الإسرائيليّة** تضخّمًا نسبيًّا في الفترة الممتدّة من عصر داود [ حوالي 1010–970 ق.م] إلى حادثة الأسر البابلي [587 ق.م]، كما اتّسمت النبوّة في هذه الفترة بسِمات وخصائص ميّزتها عن النبوّة التّي أعقبت الأسر.

لذلك يستحسن **تقسيم تاريخ النبوة الإسرائيليّة إلى ثلاث مراحل**:

- النبوّة **قبل** الأسر [القرن 10–6 ق.م].
- النبوّة **أثناء** الأسر [587–538 ق.م].
- النبوّة **بعد** الأسر [القرن 6–4 ق.م].

يعكس هذا التقسيم في الحقيقة أهمّ التحوّلات السياسيّة والدّينية التّي شهدها التاريخ القديم لبني إسرائيل.

أ. **تشمل المرحلة الأولى قيام مملكة عبريّة بقيادة داود وابنه سليمان** (حوالى القرنين 10 و9 ق.م)، ثمّ انقسام هذه المملكة إلى مملكتين صغيرتين: مملكة إسرائيل في الشّمال وعاصمتها (السّامرة)، ومملكة في الجنوب عاصمتها (أورشليم أو القدس)، وما أعقب ذلك من تدهور عام للأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والدّينية، انتهى بحادثة الأسر الآشوري (الأسر الأول) على يد سرجون الثاني (حوالى 722–721 ق.م)، ثمّ حادثة الأسر البابلي (الأسر الثاني) على يد نبوخذنصر (عام 587 ق.م).

ب. وتحتضن **المرحلة الثانية كامل فترة الأسر** (حوالى 50 عاماً)، وهي مرحلة دقيقة في تاريخ الشعب اليهودي، إذ طويت فيها صفحة «النبوّة الكلاسيكيّة»، لتبدأ مرحلة جديدة في تاريخ اليهود ستقوم فيها النبوّة بدور جديد وحاسم بالنسبة إلى مستقبل الدّيانة اليهوديّة.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ج. **أمّا المرحلة الثالثة، فإنّها تشمل بالخصوص العودة إلى فلسطين** (بعد نهاية الأسر)، وإعادة بناء الهيكل وتوثيق الأسفار المقدّسة وتدوينها.

وبنهاية هذه المرحلة تنتهي فصول النبوّة الإسرائيليّة.

**2 – النبوّة قبل الأسر [ القرن 10–6 ق.م ]:**

بدأت النبوّة في هذه المرحلة تستقلّ عن بقيّة المؤسّسات الدّينية التّي كانت تسود المجتمع آنذاك (مثل الكهانة والعرافة والسّحر. . .)، وأصبحت فيها وظيفة النبي مختلفة اختلافًا كبيرًا عن وظائف الرّائي والكاهن والعرّاف والسّاحر والمنجّم وغيرهم.

غير أنّ استقلال النبوّة عن المؤسّسات الدّينية الأخرى قابله ارتباط جديد (ولكنّه مؤقّت) بالمؤسّسة السياسيّة ممثّلة آنذاك في الملوكيّة (مع داود وسليمان وشاؤول وغيرهم. . .).

دام **حكم الملوك في بني إسرائيل** أكثر من 400 عام [1030–586 ق.م]، وبدأت علاقة النبوّة بالملك منذ انتصاب أوّل ملك في بني إسرائيل وهو الملك شاول [1030–1010 ق.م]، حين نشأ تحالف بين المؤسّستين خضعت بمقتضاه المؤسّسة الملكيّة لسلطة الأنبياء الذين كانوا يتولّون تعيين الملوك ومسحهم بالزيّت المقدّس وعزلهم إذا لزم الأمر.

وقد تجلّى ذلك بالخصوص في علاقة الملك شاول بالنبي صموئيل من جهة، والملك داود بالنبي ناثان، من جهة أخرى.

غير أنّ هذا التّحالف لم يكن دائماً على مرّ التاريخ، بل إنّه كان يتغيّر بحسب المستجدّات، فكلّما اتّسعت دائرة الصّراع داخل المجتمع اليهودي كلّما ضعفت أواصر التحالف بين النبوّة والملك، وقد بلغ الفتور في العلاقة بينهما أحيانًا حدّ القطيعة والصّراع، وقد تجلّى ذلك مثلا في علاقة النبي إيليا بالملك آخاب [874–853 ق.م].

**وأهمّ ما ميّز النبوّة في هذه المرحلة بالخصوص أمران رئيسيان:**

- **الأوّل**: دعوتها الواضحة إلى نبذ الوثنيّة والشّرك وتأكيد عبادة الإله الواحد.

- **الثاني**: حرصها الشّديد على إنجاز الإصلاح الدّيني والاجتماعي بالدّعوة إلى انتشال العبادة من الجمود الذي أصابها بسبب التركيز الشديد على الطّقوس والقرابين، وبالدّعوة - في الآن ذاته - إلى نبذ الظلم الاجتماعي الذي بدأ يتفشّى في المجتمع آنذاك.

فقد شهدت المنطقة بعد قيام مملكة داود وسليمان عدّة تحوّلات اجتماعيّة واقتصاديّة في بنية المجتمع الإسرائيلي القديم الذي انتقل بسرعة من الحياة البدويّة والبدائيّة إلى الحياة المدنيّة والدّولة.

وكان لهذه النقلة تأثير اجتماعي واضح، فبتحوّل المدينة إلى محور أساسي للنشاط الاقتصادي والاجتماعي تمّ لأهل المدن السيطرة تدريجيًّا على أهل الرّيف ممّا أدّى إلى انتشار الظّلم الاجتماعي، فكانت الدّعوة إلى العدالة الاجتماعيّة والاقتصاديّة تحتلّ مكانة بارزة في دعوات الأنبياء، وقد برز ذلك بالخصوص في نبوّات **عاموس وهوشع وإشعياء**.

لم تكن **وظيفة النبوّة** في هذه المرحلة مجرّد التنبّؤ بما سيأتي والإخبار عنه كما كان الأمر في الكهانة والعرافة والتّنجيم، إنّما انحصرت مهمّتها الأساسيّة في **توبيخ الشعب اليهودي**، وتصحيح انحرافاته العقيديّة، وتذكيره بضرورة العودة إلى كلام الربّ والتمسّك بوصاياه[1].

إنّ فترة الفوضى القبليّة التّي سبقت عصر داود وسليمان أفرزت ظهور جماعات من المتديّنين المتشدّدين ومن الأتقياء المخلصين للناموس، وقد برزت من بينهم شخصيات دينيّة كبيرة مثل النبي صموئيل (القرن 11 ق.م) الذي مسح بالزّيت المقدّس كلاً من الملك شاول والملك داود [**سفر صموئيل الأوّل 10: 1و16: 13**]، ومثل النبي ناثان الذي مسح الملك سليمان [**سفر الملوك الأوّل 1: 21-41**].

أمّا بعد موت سليمان فقد انقسمت المملكة إلى مملكتين صغيرتين

http://www.al-maktabeh.com

(1) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol 1, p. 358.

http://www.al-maktabeh.com

متحاربتين باستمرار، وقد كان اعتماد المملكتين على التّحالفات الخارجيّة والولاءات السياسيّة للقوى الأجنبيّة تعبيرًا ضمنيًّا عن ضعف الرابطة الدّينية بين يهود المملكتين من جهة، وإعلاناً عن نهاية الاعتماد على الربّ «يهوه»، من جهة أخرى. كان هذا «الانفصال» بين الدّيني والسياسي النّاتج بدوره عن الانقسام السياسي للمملكة قد عجّل بظهور حركة نبويّة قويّة ومتواصلة.

لم يكن الأنبياء مشغولين بالانقسام السياسي في حدّ ذاته، ولم يكن يهمّهم دعم هذه المملكة أو تلك، إنّما كان همّهم الوحيد جمع الشّعب اليهودي حول «وصايا الربّ»، لذلك كانوا يتصرّفون التصرّف ذاته، ويوجّهون النقد ذاته لملوك «إسرائيل» وملوك «يهوذا» على حدّ سواء.

**كان يشغل أنبياء المملكتين** عمليًّا مشغلان أساسيّان:

- **الأول**: العهد (أو الميثاق) المبرم بين الربّ وشعبه، وهو الميثاق الذي ينبغي أن يلتزم به الملوك والشّعب.

- **الثاني**: تخليص عقيدة التّوحيد من كلّ مظاهر الوثنيّة والشّرك.

أمّا في الحالات التّي لم تكن أقوالهم مسموعة فيها (وهي حالات كثيرة)، فإنهم يمرّون إلى التهديد والتّرهيب والوعيد بمختلف العقوبات والشّرور والآلام التّي ستحلّ بالشّعب.

**أ - أنبياء مملكة الشّمال (إسرائيل):**

كانت مملكة إسرائيل تعتبر أكثر المملكتين **عرضة للخطر الوثني** (لأسباب سياسيّة وجغرافيّة).

وتورد أسفار العهد القديم عودة انتشار عبادة البعل من جديد في هذه المملكة في عهد الملك آخاب وزوجته ايزابل (سفر الملوك الأوّل)، وأبرز من تصدّى لهذه الوثنيّة العائدة **النّبيان إيليا واليشع** (القرن 9 ق.م).

وقد كلّفهما ذلك الانخراط في مواجهة مفتوحة مع الملك آخاب ومع أنبياء البعل (الأنبياء الكذبة) [**سفر الملوك الأوّل: الإصحاح 17 و الإصحاح 19**].

وعلى الرّغم من قيمة العمل الذي قام به النبي إيليا فإنّه لم يرتق به إلى مكانة

صموئيل أو موسى اللذين كانا يتّجهان بدعوتهما إلى الأمّة كلّها، في حين كان إيليا يقتصر في مواعظه على الأفراد من بني إسرائيل أي على الملك أو زوجته أو الشّخص العادي.

كان هذا الفارق بين **«أنبياء الأفراد»** و**«أنبياء الأمّة»** ملْحَظًا لأحد الدّارسين اليهود الذي يؤكّد أنه «من يوم ظهور صموئيل كزعيم للأمّة لآخر مرّة... إلى ظهور عاموس النبي، لا نجد نبيًّا يقوم في مجمع عام، ويلقي حديثه على الأمّة كلّها»[1].

وهذا يعني أنّه كان على بني إسرائيل أن ينتظروا طويلاً (قرابة القرن) حتّى يتجدّد العهد مع «أنبياء الأمّة»، أي إلى ظهور **النبي عاموس والنبي هوشع** (منتصف القرن الثامن ق.م)، كان هذان النبيّان يقومان بوعظ الملوك والرؤساء كذلك، لكنّهما كانا يفعلان ذلك علنًا وفي خطب عامّة تماماً مثلما كانا يعظان طبقات الأمّة كالقضاة والكهنة وكافّة النّاس[2].

ويعلّل الدّارس اليهودي هذا **التجديد** في منهج النبوّة بعاملين اثنين:

- **الأوّل**: فشل «أنبياء الأفراد» في مهمّتهم إذ لم يحقّقوا الأهداف المرجوّة من مناهضتهم للملوك، على الرّغم من النجاحات الجزئيّة.

- **الثاني**: الاقتداء بمنهج موسى وصموئيل و عاموس في نبواتهم ومواعظهم على الملأ[3].

ولم يمنع هذا الاختلاف المنهجي بين أنبياء هذه المرحلة من الاحتفاظ بالمضامين ذاتها في نبوّاتهم، فقد ظلّ الإصلاح الدّيني والاجتماعي الهاجس الأكبر في نبوّة عاموس وهوشع وبقيّة أنبياء مملكة الشمال (إسرائيل) [**هوشع 13: 14 و 14: 1 و6: 6، وكذلك عاموس 2: 6-8 و 3: 10 و 4: 1 و 5: 12-14**].

(1) سيجال: حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ص. 91.
(2) المرجع السابق
(3) انظر: سِفر هوشع 13: 14 و 14: 1 و 6: 6.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

### ب- أنبياء مملكة يهوذا (الجنوب):

بعد سقوط مملكة إسرائيل، عاشت مملكة يهوذا هدنة دامت قرناً ونصف القرن تقريباً قبل أن تسقط هي بدورها في يد نبوخذنصر 587 ق.م، لكنّها عاشت كامل هذه المدّة **تحت وقع التّهديد والحصار المتواصلين**.

وقد انعكس ذلك بالطبع على مضامين النبوّات التّي ظهرت في هذه المملكة.

لقد احتوت أسفار عديدة منسوبة إلى أنبياء عاشوا في أيّام بعض ملوك يهوذا على تنديدات وتقريعات وتنبوّات ورؤى متنوّعة تصوّر بقوّة ما كانت عليه «يهوذا» **من انحرافات دينيّة وخلقيّة واجتماعيّة**، كما تضمّنت أسفار هؤلاء الأنبياء جملة من البشارات بالخلاص والنّصائح الأخلاقيّة البليغة، والوعود بالنّجاة في مقابل التوبة والعودة إلى وصايا الربّ.

**وأوّل شخصيّة نبويّة** تطالعنا في هذا المجال **شخصيّة إشعياء** (ولد حوالى عام 770 ق.م)[1].

عاصر إشعياء أهمّ الأحداث التي مرّت بها مملكة سليمان بعد الانقسام (التهديدات الآشوريّة، سقوط مملكة إسرائيل، حصار مملكة يهوذا عام 721 ق.م من قبل الملك الآشوري سنحاريب ابن سرجون الثاني).

وتتّفق الدّراسات النقديّة للكتاب المقدّس على أنّ جانباً كبيراً من سفر إشعياء (أو نبوة إشعياء: في النسخة الكاثوليكيّة) لم يكتبه هذا النبي، لأنّه تضمّن إشارات لأحداث حدثت بعد وفاته بكثير[2].

ويعتبر إشعياء في الفكر الدّيني اليهودي من أكبر الأنبياء في العهد القديم، كما اعتبر قاموس الكتاب المقدّس نبوّته خلاصة النبوّة الإسرائيليّة[3].

---

(1) ظهر أنبياء آخرون في الفترة نفسها مثل ميخا، وظهر في القرن الموالي صفنيا ونحميا.

(2) راجع: Théo-Encyclopédie Catholique, Fayard, Paris, 1992, p. 245.
وانظر كذلك: سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ط3، بيروت، 1994، ص. 310.

(3) راجع: Vocabulaire de Théologie Biblique, p. 1054

**تضمّنت نبوّته مسألتين أساسيتين:**

- النقد الشديد للشعب الآثم المرتدّ.
- التبشير بقرب الخلاص.

إذ نجد أنّه في كلّ إصحاحات السفر المنسوب إليه يوجّه لومه الشديد إلى أفراد شعبه وينقدهم بسبب ظلمهم للمساكين وإفسادهم للقضاء، وبسبب جشعهم وطمعهم وبذخهم وانعدام الشعور الأخلاقي لديهم، لقد كان نقده موجّهًا في الحقيقة إلى نقضهم عهد الربّ وتركهم لوصاياه.

وإذا كان الشّعب قد نقض العهد فإنّ الله - حسب إشعياء - لم ينقضه، لأنّه هو صاحب العهد ومالكه. لأنّه يغضب على شعبه ويعاقبه لكنّه لا يتخلّى عنه في النهاية. لذلك نجد في نبوّة إشعياء هذا المنزع الخلاصي الذي يبعث فيه إشعياء الأمل في نفوس «البقايا» من بني إسرائيل وهم المؤمنون والتائبون، ويبشّرهم بأنّ النجاة ستكون من نصيبهم في النهاية، فكان ينقل لهم قول الربّ (عندما كانوا محاصرين من الآشوريين): «لا تخف من آشور يا شعبي السّاكن في صهيون» [إشعياء 10: 24].

أمّا آخر شخصيّة نبويّة كبيرة - في هذه المرحلة - فهي بدون منازع **شخصيّة النبي إرميا** الذي تبدأ نبوّته من عام 627 ق.م إلى عام 587 ق.م[1] (أي إلى سقوط مملكة يهوذا ووقوع حادثة الأسر البابلي).

تندرج نبوّة إرميا - من حيث المضمون - في السياق النقدي نفسه الذي اندرجت فيه النبوّات السابقة (عاموس، هوشع، إشعياء...).

لكنّه تميّز بتركيزه على موضوع التوبة.

**تمثّل فكرة التّوبة المحور الأساسي في نبوّته**، وحولها كانت تدور بقيّة المسائل الأخرى، فعندما كان النبي إرميا يعلن عن المصائب التّي ستحلّ بالشعب (ومن ضمنها مصيبة الأسر) كان يفعل ذلك حتّى «يرجع كلّ واحد عن طريقه الرديء» وحتّى «يغفر (الربّ) ذنبهم وخطيّتهم» [إرميا 36: 3].

(1) راجع: Théo, p. 246

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

إنّ الدّعوات إلى العودة إلى الربّ تملأ أرجاء السّفر، لكن إرميا كان يحدّد - باستمرار - شروط هذه «العودة»، وأوّل هذه الشروط أن يعترف الشعب بأخطائه [إرميا 3: 11 وما بعدها]، وألاّ يكتفي أبناؤه العصاة (عند حلول الكوارث) بالبكاء والنحيب والتحسّر، بل عليهم أن يغيّروا سيرتهم وأن يطّهروا قلوبهم ويختنوها، لأنّ الختان الحقيقي هو ختان القلوب [إرميا 4: 1-4).

لم يكن نقده موجّهًا إلى شعب بني إسرائيل فحسب، بل إنّه واجه كذلك الملوك والكهنة والأنبياء الكذبة، أي كلّ السلطات التّي كانت تحمي الضلال وتمارسه، وهكذا وجد نفسه في مواجهة مفتوحة مع الجميع انتهت به إلى السجن، ثم غاب عن مسرح الأحداث بعد سقوط «يهوذا» وتحطيم الهيكل وسبي الشّعب.

يتبيّن ممّا سبق أنّ النبوّة الإسرائيليّة التّي سبقت الأسر البابلي لم تتمكّن من تحقيق مشروعها الإصلاحي، ولم تفلح في إعادة الشعب إلى سواء السبيل، كما إنّها لم تنجح في تجنيب الشعب الوقوع في الأسر وتحطيم الهيكل أكثر من مرّة، فقد ذهبت نداءاتها أدراج الرياح، ولم يستجب لدعوتها الحكّام والمحكومون، وانتهى الأمر بسقوط «يهوذا» وسبي الشّعب في بابل عام 587 ق.م. وبذلك تكون هذه النبوّة الإسرائيليّة قد عرفت نهايتها الحقيقيّة[1] بعد أن شهدت انتعاشتها الكبرى في الفترة الفاصلة بين القرن 8 والقرن 6 ق.م، وهي التّي تعرف «بالفترة الكلاسيكيّة للنبوّة»[2].

### 3 - النبوّة أثناء الأسر (587-538 ق.م)

كان لحادثة الأسر انعكاسات حاسمة على تاريخ بني إسرائيل وديانتهم في العصور التّي تلت الأسر.

لقد كان **سقوط العاصمة** الدّينية والسياسيّة لليهود (مملكة يهوذا) بمثابة النهاية الفعليّة للدّولة والملك اللّذين أسّسهما داود.

---

(1) راجع: Encyclopédie des Religions, sous la direction de Frédéric Lenoir et Yve Masquelier - Art de Alyette Degraces, Bayard éd. 1997, Vol. 1, p. 275.

(2) راجع: Paupard Paul: Dictionnaire des Religions, Paris, 1934, p. 1370.

أمّا **تحطيم الهيكل** فقد كان يعني - على الصعيد الدّيني - الإقلاع عن ممارسة طقس القربان وتعويضه بطقس الصّلاة وإنشاء البيعة (أو الكنيس) بدلاً من الهيكل[1].

ومن جهة أخرى ظلّ تحطيم الهيكل مرتبطاً في أذهان اليهود المسبّيين بنهاية وجودهم كأمّة، ولذلك ارتبطت عندهم الصلاة من أجل العودة والاستقلال «القومي» بالصلاة من أجل إعادة بناء الهيكل[2].

لقد طبع هذا الواقع النفسي كلّ النبوّات التّي ظهرت أثناء الأسر البابلي وبعده.

وأبرز أنبياء الأسر على الإطلاق نبيّان يعتبران **آخر الأنبياء الكبار في العهد القديم**، هما: **حزقيال ودانيال**.

تمحورت **نبوّة حزقيال** حول فكرة الخلاص والتبشير بقرب حصوله، والدّعوة إلى التحرّر من عبوديّة البابليّين، وقد توسّلت في ذلك بالتنبؤات والأحلام والرؤى.

ويشير سِفر حزقيال إلى أنّه قد أوحي إلى حزقيال عن طريق الرؤيا، وأنّ خلاص الشعب بات قريباً، وأنّ الله لم يتخلّ عن شعبه وهو في الأسر [**حزقيال، الإصحاحان الأول والثاني**]، وإذا كان إشعياء وإرميا قد ربطا الخلاص بتوبة الشّعب - كما تقدّم - فإنّ حزقيال، في المقابل، بشّر بخلاص غير مشروط، لأنّ الرّب «يهوه» سيقوم هذه المرّة بتطهير شعبه من كلّ الخطايا والرّجسات السابقة، وسيقطع معه بعد ذلك عهدًا مؤبّدًا لا ينفصم [**سفر حزقيال 36: 2-28**].

ويستنتج من مضامين نبوّة حزقيال أنّ وظيفة هذا النبي كانت تتمثّل في تنظيم حياة الجالية اليهوديّة في السّبي وإعداد الجيل الجديد للعودة إلى أورشليم وإعادة بناء الدّولة والهيكل.

تندرج **نبوّة دانيال** كذلك في السياق الخلاصي نفسه، فقد ورد في السفر

(1) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol. 1, p. 365.

(2) المرجع نفسه

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الذي يحمل اسمه[1] أنّ «نبوخذنصر» رأى حلماً أزعجه، رأى فيه تمثالاً رأسه من ذهب وصدره وذراعاه من فضّة، وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد، وقدماه بعضهما من حديد والبعض الآخر من خزف [سفر دانيال 2: 31-33] وإذا «بحجر يقطع بغير يدين، فيضرب التمثال على قدميه فيسحقهما، فانسحق حينئذ الحديد والخزف والنحاس والفضّة والذهب معاً وصارت كعصافة البيدر في الصيف فحملتها الريح، فلم يوجد لها مكان» [دانيال 2: 34-36].

ولمّا عجز المنجّمون والسّحرة والعرّافون عن تفسير هذا الحلم جيء بدانيال (وقد كان أسيراً ملحقاً بخدمة القصر الملكي) ففسّر الحلم على النحو التّالي: «الرأس الذهبي للتمثال يرمز لنبوخذنصر ولملكه، ثمّ ستليه مملكة أخرى ستكون أقّل قوّة ثمّ ثالثة (من النحاس) ستهيمن على جميع الأرض، ثمّ رابعة ستكون صلبة كالحديد ستسحق الجميع ثم تندثر بدورها، وعندها سيقيم إله السّموات مملكة لن تنقرض أبداً، وملكها لن يترك لشعب آخر» [دانيال 2: 44].

يقرّر هذا التأويل أنّ نهاية العالم أضحت قريبة، فالممالك القويّة (مثل البابليّة والفارسيّة واليونانية...) ستتساقط الواحدة تلو الأخرى وينتهي كلّ شيء ثمّ يقيم الله - بعد ذلك - المملكة الأبديّة لشعبه المصطفى.

كما يتضمّن سفر دانيال رؤى أخرى رآها دانيال نفسه وكلّها تخبر كذلك عن نهاية العالم، وعن خلاص الشعب، وولادة عالم جديد، ومجيء المخلّص (آب الإنسان) صاحب المعبد والسّلطان والملكوت [دانيال 7: 13-14].

من الواضح أنّ هذه الرؤى النبويّة تستبطن رؤية دينيّة للتّاريخ، تكون فيها الأحداث خاضعة للمشيئة الإلهيّة والتدخّل الإلهي المباشر في التاريخ[2].

إنّ التّاريخ - وفق هذه الرؤى النبويّة - يسير قدماً نحو نهايته، وما النهاية في الوجدان اليهودي - آنذاك - إلّا انتصار بني إسرائيل على القوى السياسيّة المهيمنة عليهم وتحقيق الخلاص الذي وعد به الله شعبه عن طريق أنبيائه.

---

(1) من المعلوم أنّ دانيال يُعدّ في العهد القديم من أنبياء الأسر (القرن 6 و5 ق.م) غير أنّ الدراسات النقدية للكتاب المقدّس ردّت تدوين سفر دانيال إلى القرن 2 ق.م.

(2) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol. 2, p. 257.

لقد كان لتلك الرؤى الصدى الكبير في الفترة التّي سبقت ظهور المسيح، حتّى عُدّت الأساس التاريخي والروحي لظهور جنس أدبي/ ديني جديد في الثقافة اليهوديّة يعرف باسم «الأدب الرؤيوي» الذي اقترن تاريخيًا «بالمرحلة المسيحانيّة» التّي طال فيها انتظار المسيح المخلّص، وقد كانت نبوّة يوحنا المعمدان امتدادًا لهذا التيار الرؤيوي وخاتمة له، لأنّه شهد نهايته بظهور المسيح.

**4 – النبوّة بعد الأسر (القرن 5 والقرن 4 ق.م):**

اقترنت عودة اليهود المسبيّين إلى فلسطين بحركة إصلاحيّة كبيرة للأوضاع الدينية، تزعّمها أنبياء ما بعد الأسر **(عزرا ونحميا وزكريا)** مدعومين في ذلك بالإمبراطور الفارسي قورش الإخميني (أو قورش الأكبر 550–530 ق.م.) الذي حرّر أسرى «إسرائيل» وأسرى يهوذا (عام 539 ق.م.) وأعادهم إلى فلسطين حسب وعده لهم.

لقد غذّت مواقف قورش المتعاطفة مع المسألة اليهوديّة أحلام اليهود المسبيين بإعادة بناء المملكة الموحّدة (مملكة داود)، وإعادة بناء الهيكل (هيكل سليمان).

وهكذا بدأ الهاجس الدّيني لدى أنبياء هذه المرحلة يتحوّل من قضايا التوحيد والعهد والوصايا والتوبة إلى مسائل أخرى أكثر عمليّة مثل بناء الهيكل، وإقامة الدّولة، وتوثيق الأسفار، والتحرر من سلطة الإمبراطوريات المهيمنة عليهم (اليونان والرومان بالخصوص)، ومراعاة الأحكام الدينية في المعاملات مثل الزواج والأكل والطهارة، لذلك كان أول عمل قام به عزرا[1]. يعد العودة هو مساعدة اليهود على استعادة «وعيهم القومي» وذلك انطلاقاً من ثلاثة ثوابت دينيّة هي: العهد والهيكل والناموس.

وإذا كانت بعض المصادر[2] قد وصفته – عن حقّ – بـ «أبي اليهوديّة الحاليّة»

---

(1) لا يعتبر عزرا في الحقيقة نبيًا من أنبياء العهد القديم وإنما هو «كاهن» وكاتب ماهر للشريعة الموسويّة (انظر سفر عزرا 7: 6–12)، لكنّه – مع ذلك – يذكر إلى جانب الأنبياء نظرًا إلى قيمة العمل التوثيقي الذي قام به على مستوى جمع النصوص وتدوينها على النحو الذي سنشير إليه لاحقا.

(2) راجع: Théo, p. 249.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

فلكونه قام كذلك صحبة النبي نحميا (منتصف القرن 5 ق.م) بإصلاح (أو تعديل) جوهري للديانة اليهوديّة تمثّل بالخصوص في توثيق الأسفار الخمسة (التوراة) وتثبيتها بشكل نهائي، وفي تجميع جملة من الأخبار التاريخية وإعادة تركيبها وإدراجها ضمن أسفار العهد القديم تحت عنوان «أخبار الأيام» (في سفرين).

كما قام بتحرير سفر الجامعة وسفر عزرا[1] في حين تولّى نحميا تحرير السفر الذي يحمل اسمه، وإلى هاتين الشخصيتين الكبيرتين يعزى كذلك جمع نصوص الأدعية والصلوات والابتهالات المضمّنة في سفر المزامير[2]، وكذلك جملة الحِكم والأمثال والتأملات التي وقع إدراجها في أسفار أخرى مثل سِفر الأمثال وسفر أيوب[3].

وتمّ في هذه المرحلة أيضا إعادة بناء الهيكل بحرص خاصّ من النبي زكريا (القرن 4 ق.م)، الذي انشغل بعد العودة بالإشراف على إعادة بناء الهيكل، وما أن تمّ ذلك حتّى وقع استئناف ممارسة طقوس القربان على الرّغم من معارضة أنبياء ما قبل الأسر لها [عاموس 5: 21-25، إرميا 7: 21، إشعيا 1: 11 وما بعدها...].

إنّ إعادة ترميم حياة الأمّة بعد العودة من الأسر لم تعد مشروطة بالتوبة كما كان عليه الأمر مع بعض النبوّات السابقة (إشعيا، إرميا...)، وإنّما أصبح الأمر مرتبطاً، مع أنبياء هذه المرحلة، بتنظيم ناجع للأمّة تقوم فيه الشريعة (أو الناموس) بالدّور الرئيس.

هذا ما جعل العبادة في هذه الفترة تنحو أكثر نحو التّقنين والتّنميط على حساب العفويّة والتّلقائية.

كما أصبح مفهوم القداسة متعلّقًا بالطّقس والشّعب والهيكل أكثر من تعلّقه بالذات الإلهيّة[4]، أي أنّ التقديس أصبح يُضفى على الشكل والطّقس قبل المقصد.

---

(1) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol. 2, p. 248.

(2) راجع: Théo, p. 249.

(3) المرجع نفسه

(4) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol. 2, p. 246.

كما وقع تعويض الطّريقة الشفوية في نقل التّراث الدّيني بدراسة النّصوص المدوّنة حديثًا.

وبدأت تظهر شيئًا فشيئًا، فكرة جديدة مؤدّاها أنّ هذه الشريعة المدوّنة لا تشكّل وحدها التراث الدّيني اليهودي، وإنّما هناك شريعة أخرى، تلقّاها موسى، ووقع تناقلها من جيل إلى جيل عن طريق المشافهة، إنّها التعاليم المعروفة باسم «**المشنا**»[1].

وإلى هذه الفترة كذلك تعود بداية احتدام الصراع بين تيّارين دينيّين متعارضين في تصوّرهما للنبوّة، أُطلق على أحدهما «**التيّار العالمي**» (Universaliste)، وعلى الثاني «**التيّار القومي**» (Nationaliste)[2]، إذ كان الأوّل ينتظر ظهور أنبياء «رؤيويّين» آخرين متفائلاً برؤية كلّ الأمم يومًا تعبد الإله الواحد.

في حين قصر «التيّار القومي» الوحي والنبوّة على اليهود دون غيرهم، وهو ما يعني بطبيعة الحال ختم النبوّة بعد أنبياء «ما بعد الأسر».

يتبيّن ممّا سبق أنّ أنبياء هذه المرحلة (مرحلة الحكم الفارسي)، قد قاموا بدورين كانا حاسمين بالنسبة إلى الدّيانة اليهوديّة:

- كان **الدّور الأوّل** أدبيًا توثيقيًا ساهم في استقرار أسفار العهد القديم وتثبيتها في شكلها شبه النهائي.

- وتمثّل **الدّور الثاني** في تغليب الجوانب الشعائريّة والتشريعيّة والعرقيّة على حساب الجوانب الأخرى (كالمسائل العقيديّة والأخلاقيّة).

من ذلك أنّ سفر نحميا (الإصحاح الثامن)، يشير إلى أنّ عزرا جمّع يومًا النّساء والرّجال وكلّ من بلغ سنّ الرّشد وفرض عليهم قراءة جماعيّة لناموس موسى (الشّريعة)، وقد فسّر بعضهم ذلك بأنّه كان يعني على مستوى الرّمز حيازة بني إسرائيل «رسميًا» لأسفار مقدّسة مكتوبة[3].

---

(1) م.ن

(2) م.ن

(3) راجع: Eliade Mircea: Histoire des croyances, Vol. 2, p. 246.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أخذ دور النبي بعد هذه المرحلة في التّراجع لفائدة الكاهن والرّائي من جديد[1]، أي لفائدة رجال الدّين المحترفين.

إذ سجّل التاريخ اليهودي في فترة الحكم اليوناني (الفترة الهلينيّة القرن 4-2 ق.م) والحكم الروماني (القرن الأول ق.م) بداية مرحلة جديدة تضخّم فيها دور الكاهن شيئًا فشيئًا، ومعه تكثّف حضور العنصر الشعائري على حساب المعنى والمقصد.

أدّى هذا التحوّل - بطبيعة الحال - **إلى تهميش دور الأنبياء في تاريخ بني إسرائيل**، وممّا ساهم في ذلك - على ما يبدو - عدم تحقّق النبوءات الواعدة بالخلاص والمبشّرة به، هذا ما جعل جانبًا كبيرًا من الشّعب اليهودي غير قادر على إخفاء مشاعر الخيبة واليأس من وعود النبوّة ومبشّراتها[2]، لكن على الرّغم من انقطاع النبوّة في حياة الشّعب اليهودي، **فإنّ أقوال الأنبياء ووصاياهم وأعمالهم ظلّت حيّة** في وجدان اليهود.

وقد رأى بعض الدّارسين[3] المسيحيين في **«الأدب الرؤيوي»** الذي اكتسح البيئة الدّينية لليهود قبل ظهور المسيح الوجه الآخر للنبوّة الإسرائيليّة في هذه المرحلة، الأمر الذي دفع إلى اعتبار «الرؤيا» (أو الرؤيوية) «البنت الشرعيّة» للنبوّة في التاريخ اليهودي[4].

إنّ الحنين إلى النبوّة الذي كان يسكن جنبات اليهود بعد فترة الفراغ الطويلة التّي عاشوها وبعد الصّراعات المريرة مع حكّام اليونان والرومان يفسّر - إلى حدّ كبير - ذلك الترحيب الكبير الذي قوبل به ظهور يوحنا المعمدان.

لقد اعتبر اليهود حركته الدّاعية إلى الهداية والمبشّرة بظهور المسيح المخلّص بمثابة الاستئناف المبارك للحركة النبويّة.

---

(1) راجع: Paupard, Paul: Dictionnaire des religions, p. 1370.

(2) انظر: تفصيل هذا الوضع النفسي لليهود في سفر زكريا: الإصحاح 13.

(3) راجع: Paupard, Paul: Dictionnaire des religions, p. 1370.

(4) م.ن

# الفصل الثّاني
# النبوّة في المسيحيّة

## 1 – تأويل المسيحيين الأوائل للنبوة اليهوديّة:

إنّ أوّل ما يطالعنا في الديانة المسيحية هو خلوّها (تقريبًا) من وجود الأنبياء، فهي لم تعرف ذلك التضخّم الذي شهدته اليهوديّة في عدد الأنبياء، ويعود ذلك – بالأساس – إلى شخصيّة المسيح التّي كانت فيها بمثابة الكشف الكلّي والنهائي للنبوّة.

عندما ظهرت المسيحيّة، وتشكّلت أناجيلها نهائيًا تبنّت (تقريبًا) كامل الإرث الروحي والتاريخي للعهد القديم بما في ذلك التصوّر العام لظاهرة النبوّة.

وظلّ مفهوم النبوّة في المسيحيّة طيلة القرنين الأوّل والثاني لا يتجاوز مجرّد حديث عن أنبياء بني إسرائيل.

إلاّ أنّ هذه العلاقة الروحيّة المتينة بين العهدين القديم والجديد لم تكن لتنشأ وتستمرّ في الوجود لو لم تتمّ في إطار عمليّة تأويليّة قامت بها المسيحيّة الأولى لمجمل النظريات الدّينية اليهوديّة.

ومن أبرز نتائج هذا الإجراء التمييز الذي أصبح يقيمه علماء المسيحيّة بين المعنى الظاهر للكتاب المقدّس (الذي لا يتبيّن معناه إلاّ بعد مراعاة قواعد التفسير) والمعنى الحقيقي (الذي لا يحتاج إلى شرح وإنّما يفهم بطريقة مباشرة).

واعتبر هؤلاء العلماء – بناء على ذلك – أنّ العديد من المصطلحات والمفاهيم الواردة في العهد القديم لم تتوضّح معانيها الحقيقيّة إلاّ في العهد الجديد، ومن بين تلك المفاهيم والمصطلحات الوحي والنبوّة. لم يكن الوحي اليهودي – وفق المنظور المسيحي – سوى مقدّمة للوحي المسيحي، تضمّنت «المعنى الظاهر»، أمّا الوحي المسيحي فإنّه جاء – وفق التصوّر ذاته – مستبطنًا

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

«للمعنى الباطني» و«الحقيقي» للوحي الإلهي[1]، وكذلك كان شأن النبوّة اليهوديّة، إذ تبنّى المسيحيون الأوائل التراث اليهودي ثمّ أُخضع ذلك كلّه إلى عمل تأويلي أصبح بمقتضاه كامل العهد القديم «النبوءة الأساسيّة» للعهد الجديد[2]، وكأنّ أسفار العهد القديم لم تكن في حقيقتها سوى «الأسفار النبويّة» بالنسبة إلى العهد الجديد.

كانت هذه العلاقة بين العهدين - وفق التصوّر المسيحي - تعكس العلاقة «الحقيقيّة» بين الأنبياء والمسيح.

فكما كانت نبوّات العهد القديم مقدّمة تاريخيّة وضروريّة لنبوّة العهد الجديد، كذلك كان شأن العلاقة أيضًا بين أنبياء بني إسرائيل والسيّد المسيح.

ورد في العهد القديم أنّ موسى بشّر بنبيّ يشبهه [التثنية 18: 15-18] وقد ذكّر بذلك أيضًا سفر أعمال الرسل [7: 37]، في حين اعتبر القدّيس بطرس التبشير بظهور نبي مثل موسى قد تحقّق فعلاً عند ظهور يسوع المسيح [أعمال الرسل 3: 22-26]، أي أنّ نبوّات العهد القديم تكون قد تحقّقت بظهور نبوّة نموذجيّة أخرى مماثلة لنبوّة موسى.

رمز النصّ الإنجيلي لهذه الفكرة بتصوير مشهد يظهر فيه المسيح واقفًا إلى جانب النبي موسى والنبي إيليا في الحادثة التّي تعرف «بالتجلّي» (La Transfiguration) [متى 17: 1-9 ، مرقس 9: 2-10، لوقا 9: 28-36، رسالة بطرس الثانية 1: 16-18].

هكذا تقدّم النصوص الإنجيليّة المسيح باعتباره «موسى الجديد» الذي يشارك «موسى القديم» في مثاليّة نبوّته لكنّه سيتميّز عنه بعد ذلك، بتجاوزه الناموس والنبوّة، لأنّه جاء، في حقيقة الأمر، لختم ذلك كلّه و«إكماله» [متى 5: 17].

لقد أسهبت الأدبيات المسيحيّة في شرح لفظ «الإكمال»

---

(1) فريد جبر وصبحي الصالح: بهامش كتاب فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تأليف جورج قنواتي ولويه غرديه، ط1، بيروت 1979، ج2، ص.ص. 392-399.

(2) راجع: Vocabulaire de théologie Biblique, 8e éd., Paris, 1995, p. 1055.

(L'Accomplissement) الذي ورد على لسان المسيح: «لا تظنّوا أنّي جئت لأنقض النّاموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمّل» [متى 5: 17].

واختلفت في تأويل ذلك اختلافات كثيرة[1]، لكنّها أجمعت - مع ذلك - على أنّه لفظ يحدّد علاقة الدّعوة التّي جاء المسيح يعلنها بالنبوّة الإسرائيليّة والشّريعة الموسويّة.

ويرجّح قاموس «لاهوت الكتاب المقدّس» معنى النسخ والتجاوز: «إنّ الإكمال يتجاوز معنى التحقيق والإنجاز لما سبق، ليدلّ على الاختلاف والقطيعة اللذين يميّزان الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أرقى»[2].

أمّا كتاب «التعليم الدّيني المسيحي (حسب الكنيسة الكاثوليكيّة)» فإنّه يعقد مقارنة بين ما «تلقّاه» موسى على جبل سيناء من أحكام وشرائع وما جاء «يلقيه» المسيح على جبل آخر من مواعظ[3] وتطويبات[4]. كان كلاهما وحيًا إلهيًا، لكنه جاء بصيغتين مختلفتين:

- كانت **الصيغة الأولى** (مع موسى): شريعة مكتوبة
- وجاءت **الصيغة الثانية** (مع المسيح) لتقدّم التأويل النهائي لكلّ من الشريعة الموسويّة والنبوّة الإسرائيليّة[5].

يتجلّى هذا العمل التأويلي في جملة من المعاني الجديدة التّي أسبغها

---

(1) من المعاني التي دار حولها لفظ الإكمال في المصادر المسيحية:
- تعميق الشريعة الموسوية؛ - تجديد الشريعة الموسوية؛ - تكميل الشريعة؛ - نسخ الشريعة.
راجع ذلك في:
Rahner, Karl: Traité fondamental de la foi, 1ère éd., 1991, p.p. 308-309.
Catéchisme de l'Eglise Catholique, Vatican, 1992, p. 155.
Vocabulaire de théologie Biblique, p. 10.

(2) المرجع الأخير.

(3) وهي المعروفة بالموعظة على الجبل (متى 5 ولوقا 6).

(4) التطويبات ج: تطويبة، وهي جملة من المواعظ التّي يبدأها المسيح بقوله «طوبى».

(5) راجع: Catéchisme de l'Eglise Catholique, p. 155

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

المسيح على الكثير من الأحكام اليهوديّة (مثل أحكام الطهارة والأطعمة والسبت والهيكل وغيرها...)[1].

وتبلغ هذه الثّورة التأويليّة ذروتها حينما أعلن أنّ من يحبّ غيره (أو قريبه) كما يحبّ نفسه فقد أقام بذلك أحكام الشّريعة[2].

يكون المسيح - بهذه العمليّة التأويليّة - قد قلب مفهوم «الناموس» رأسًا على عقب، لأنّه انتقل بمدلوله من المجال التشريعي والتقنيني إلى المجال الروحي والأدبي، أي حوّله من شريعة الأحكام والقواعد إلى شريعة الروح والمحبّة.

فلا عجب إذن في أن تصدم هذه التأويلات فقهاء الدّين اليهودي الذين سارعوا - بعد ذلك - إلى إدانته (حسب الرواية المسيحيّة) بتهمة الثورة على المؤسسات الرسمية للشعب اليهودي المصطفى، وهي تهمة تعني - على الصعيد الدّيني - عدم الخضوع لأحكام الناموس وعدم الامتثال للشريعة الموسويّة والتأويل الرسمي (الفرّيسي).

ولبيان الفرق «الجوهري» بين نبوّة المسيح والنبوّة الإسرائيليّة عمد الفكر المسيحي **إلى تأويل علاقة يوحنا المعمدان بالمسيح**:

تعدّ شخصيّة يوحنا المعمدان في الثقافة المسيحية أكبر شخصيّة نبويّة في العهد الجديد.

ويتمثّل أبرز نشاط نبوي قام به يوحنا - حسب الأناجيل - في «نبوّته» و«تبشيره» بقرب ظهور المسيح المخلّص، ثمّ في القيام بتعميده عندما ظهر.

كان ظهور يوحنا المعمدان-بمواصفاته تلك - إلى جانب المسيح ذا دلالة رمزيّة كبرى في الفكر المسيحي، لأنّه كان حضورًا وظيفيًّا وضروريًّا لبيان العلاقة «الحقيقيّة» بين النبوّة (ممثّلة في يوحنا المعمدان ومن ورائه كلّ أنبياء بني إسرائيل) وبين موضوعها (المتمثّل في يسوع المسيح).

---

(1) انظر المرجع نفسه ص. ص. 153 و 158. وانظر كذلك متى 5: 33 و7: 28-29 و مرقس 7: 18-21.

(2) رسالة بولس إلى أهل رومية 13: 8-10، ورسالته إلى أهل غلاطية 5: 14.

## 2 - نبوّة المسيح:

تعتبر شخصيّة المسيح في الدراسات الدّينية المقارنة شخصيّة إشكاليّة وهي تستمدّ إشكاليتها من صُلب الأناجيل ذاتها.

ذلك أنّ نصوص العهد الجديد كانت سببًا مباشرًا في جعل هذه الشخصيّة مشكلًا، ثمّ في جعلها موضوعًا أساسيًّا دارت حوله خصومات المسيحيين في إطار قضيّة لاهوتيّة تعرف في اللاهوت المسيحي باسم «طبيعة المسيح».

«من تقولون إنّي أنا؟» ذلك هو السؤال الذي وجّهه المسيح إلى تلامذته ذات يوم [مرقس 8: 27]، والذي تلقّى عنه أجوبة متعدّدة ومختلفة.

وهو السؤال ذاته الذي ما انفكّ - إلى اليوم - يلحّ على قارئ الأناجيل ويحيّره. وقد يصبح هذا السؤال أكثر إشكاليّة إذا ما طرح في إطار قضيّة النبوّة.

**فإلى أي مدى يمكن تحديد «ملامح النبوّة» في شخصيّة المسيح، إنطلاقًا من نصوص الأناجيل؟**

إنّ أوّل ما يطالعنا في هذا الصدد هو الصعوبة في حصر تحديد إنجيلي لطبيعة المسيح: فهو «الإله» [يوحنا 1: 1]، و «ابن الإله» [متى 16: 15-16]، و«ابن الإنسان» [لوقا 12: 8-10]، و«الإنسان النبي» [لوقا 24: 19]، وما يهمنا هنا هو التعريف الأخير للمسيح «الإنسان النبي»، وكيف فُهم إنجيليًّا؟

وبالرجوع إلى مادّة «المسيح» في الأناجيل نجد جملة من المعطيات التّي يمكن أن تعين على تقديم مقاربة مسيحيّة لنبوّة المسيح.

تشير الأسفار إلى أنّ المسيح دشّن نشاطه الدّيني بالتعميد من قبل يوحنا المعمدان[1] وهو ما يدل في نظر بعضهم[2] على انتمائه إلى تيار معين في ساحة كانت تعج بالتيارات الدينية.

---

(1) يوحنا المعمدان: أبرز الأنبياء في العهد الجديد، كان يدعو إلى التطهير بواسطة الغطس في مياه نهر الأردن ويعلن عن قرب مجيء المسيح ويهدي النّاس إلى طاعة الله.

(2) راجع: Paupard Paul: Dictionnaire des réligions

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

كان هذا التيار يعرف باسم «**التيار التعميدي**» الذي كان يتزعمه نبي تعميدي هو «يوحنا المعمدان». كان هذا الانحياز إلى التيار التعميدي البداية الرمزية والعملية لظهور العلامات النبوية في شخصية المسيح، لا سيما وأنه على إثر حادثة التعميد مباشرة بدأت تبرز في سلوكه المظاهر النبوية الحقيقية. وعلى الرغم من وجود بعض الفروق السلوكية بينه وبين يوحنا المعمدان [متى 9: 14] ومن كونه لم يصف نفسه بالنبي (في الأناجيل) فإن الخطوط العامة لنشاطه الديني كانت تدل على أنّه نبي.

* وممّا يدعم هذه النتيجة ما جاء في الأناجيل من **مواقف عامة وقفها المسيح**، من ذلك:

- أنه جاء يعلن - مثل كثير من أنبياء بني إسرائيل - عن علامات نهاية العالم، وقد فصّل العهد الجديد هذه النبوءة في أكثر من موطن [متى 24: 3-34، مرقس 13: 32، لوقا 21: 32].

- أنه اتخذ موقفًا نقديًا إزاء القيم السائدة في عصره، يظهر ذلك في تشنيعه المتواصل على المنافقين والجشعين [متى 15: 7 ولوقا 11: 52] والمتعصّبين للأعراف والأنساب [يوحنا 8: 39 و 9: 28] وهو تقريبًا النقد ذاته الذي وجهه الأنبياء من قبله إلى أقوامهم.

- أن دعوته قد جوبهت في البداية بالرفض التام من غالبية قومه [متى 13:13]، وهو ما واجهته كلّ النبوات كذلك.

كل هذه المواقف في سلوك المسيح الإنجيلي مضاف إليها بعض الخوارق والمعجزات التي قام بها [مرقس 5: 25، 43] تسمح بإطلاق صفة «النبي» عليه، وهذا ما فعله - بكل تلقائية - بعض معاصريه [متى 16: 14، لوقا 7: 16، يوحنا 4: 19].

غير أن هذه التسمية لم يثبت استخدامها من قبل المسيح - حسب الأناجيل - إلا بشكل عرضي [متى 13: 57، لوقا 24: 19]، كما إنها لم تحظ بمكانة تذكر - بعد ذلك - في فكر الكنيسة الفتيّة. لأن شخصية المسيح بدأت تأخذ تدريجيًا في الوجدان المسيحي مكانة تجاوزت المكانة التقليدية للأنبياء[1] إذ لم يعد المسيح -

(1) راجع: Rahner, Karl: Traité fondamental de la foi, p. 277

في المصادر المسيحية - مجرد مبلّغ للحقيقة كبقية الأنبياء، وإنما أصبح هو ذاته مصدر الحقيقة، لأنه كلمة الله المتجسّدة [يوحنا 1: 1-14].

إن هذا التحول في النظر إلى المسيح من مبلّغ للحقيقة إلى مصدر لها، دفع ببعض الدارسين إلى التميز بين «المسيح التاريخي» «و المسيح الإيماني»[1] وإذا كان من العسير - اليوم - فهم المسيح في إطار تاريخي موضوعي، فلم يبق - إذن - إلا التعويل على أسفار العهد الجديد لتقديم مقاربة مسيحية لنبوة المسيح.

يفهم من نصوص هذه الأسفار أن المسيح كان يضع نفسه - منذ البداية - ضمن سلسة أنبياء بني إسرائيل: «لم آت لأهدم الناموس (أي شريعة موسى)، ولكن جئت لأكمل» [متى 5 :17].

وكان يشير باستمرار إلى كونه «مبعوثًا» من الله مؤكدًا بذلك نبوته [لوقا 4: 18 - 20، يوحنا 16: 5 و17: 13].

وتشير بعض المصادر المسيحية[2] إلى أن العامة قد تعاملت معه على هذا الأساس أي على أنّه النبي المنتظر الذي ظهر - أخيرًا - ليخلّص بني إسرائيل [يوحنا 6: 15]، لأنّ جوهر عمله بدا لهم متطابقًا مع توصيات الأنبياء الذين سبقوه، إذ كان - مثلهم - يرفض الولاء لغير الله مقرّرًا أن «توبة القلوب» هي الشرط الأساسي لخلاص الشعب[3].

**إنّ المتتبّع للملامح النبويّة في شخصيّة المسيح الإنجيلي يستوقفه الموقف المزدوج في علاقة المسيح بالنبوّة الإسرائيلية.**

فهو - من ناحية - يشترك مع الأنبياء في الكثير من أقواله وأفعاله وسلوكه العام، لكنّه - من ناحية أخرى - لم يكن يحيل على «النبوّة المرجعيّة» (نبوّة موسى

(1) ياسبرس، كارل: فلاسفة إنسانيون، ترجمة: عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا، ط3، بيروت، 1983، ص. 239

(2) راجع: Rahner, K: Traité, p. 277

(3) ياسبرس، كارل: فلاسفة إنسانيون، ص. 202.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وناموسه) كما كان يفعل الأنبياء من قبله، وإنّما كان يحيل مباشرة على الإله الذي كان يطلق عليه التسمية الآراميّة «الآب»[1] مع استخدام ضمير المتكلّم المفرد عندما يتكلّم عن نفسه.

وتتجلّى خصوصيّة هذا «النبي» على هذا الصعيد، من خلال جملة من المواقف العمليّة التّي وردت في الأناجيل.

ونذكر من المواقف ذات الدّلالة الخاصّة في هذا الموضوع ثلاثة:

أ - **موقفه الفاتر من الهيكل**، فمع اعترافه بقيمته الدّينية في حياة اليهود فإنّه لم يكن يتردّد عليه بكثرة.

ب - **موقفه النّقدي من الحاخامات ورجال الدّين** وبالخصوص الفرّيسيين منهم[2]، وذلك على الرّغم من قبوله لخطابهم الدّيني العام حول العقائد الدّينية (كالبعث والنبوّة والعناية الإلهيّة).

ج - **موقفه الرّافض «لأنبياء العنف»** الذين ظهروا قبل عصره بقليل في مظهر مسياني/ خلاصي قصد مواجهة السّلطات الرّومانية.

كان المسيح يرفض باستمرار أن يقع الخلط بينه وبين هؤلاء الأنبياء الكذبة، ومع ذلك فقد أدين من قبل الحاكم الروماني بيلاطس استنادًا إلى هذه التهمة السياسيّة - الدّينية ذاتها.

يتبيّن من هذا الموقف أنّ المسيح في الأناجيل كان متجاوزًا للهيكل ولكلّ ما كان يرمز إليه دينيًا وتاريخيًا، وأنّ مشروعه الخلاصي كان يختلف كليًا عن الخلاص السياسي الذي كان يبشّر به «أنبياء العنف».

---

(1) راجع: Encyclopédie des religions, Art de Perot, Charles, La traduction et les premiers écrits, Vol. 1, p. 390.

(2) الفرّيسيون: أتباع فرقة الفرّيسية: من أهم الفرق الدينية اليهوديّة زمن المسيح اشتهروا بتشدّدهم وبنفاقهم في الدّين.
انظر: Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962, p. 869

إلاّ أنّ بعض الدّراسات المعاصرة تؤكّد اليوم أنّ المسيح نشأ يهوديًا ومات يهوديًا[1].

وإذا حاولنا الآن تحديد «الهويّة الدّينية» للمسيح إنطلاقًا من نظرة معاصريه له فإنّنا سنجد كذلك **جملة من التّعريفات والصّفات المختلفة أطلقها عليه أصحاب التيارات الثقافية التّي عاصرته:**

- فقد أطلق عليه **التيار اليهودي - المسيحي** (المتكوّن من اليهود المتمسّحين) التعريفات التاليّة:

- «المعلّم» و«السيّد» (mar بالآراميّة)[2] لأنّه جاء يبيّن للنّاس السبيل الجديد للخلاص.

- النبي المتميّز الذي جاء ليدشّن مرحلة نبويّة جديدة. إلا أنّ هذه التسميّة سرعان ما اختفت - كما سبقت الإشارة - وفي المقابل فضّل هذا التيّار اليهودي - المسيحي صفات أخرى مثل: «المسيح» (مسيا)، «ابن داود»، «ابن الإنسان»، «ابن الله» إلخ . . .[3].

- **أمّا التيار الهليني - المسيحي** (وهو تيّار ذو ثقافة يونانيّة)، فقد ركّز في تعريفه للمسيح بالخصوص على صفة «السيّد» (Kyrios) في اليونانيّة[4].

ولعلّ إسباغ صفة الألوهيّة على شخص المسيح في التأويلات المسيحيّة اللاحقة[5]، كان ناتجًا عن هذا الاشتراك بين الله والمسيح في لفظ «السيّد» على مستوى النصّ اليوناني للأسفار.

وممّا يدعم هذه الفرضيّة أنّ المسيحيين الأوائل لم يكونوا ينادون المسيح باسم الله (أو الإله)، لأنّ لفظ الإله (Théos) كان يحمل في الثقافة الهلينيّة معنى سلبيًا إذ كان مرتبطًا بالإيديولوجيات السياسيّة للإمبراطور، كما إنّهم ظلّوا يعتبرون

---

(1) راجع: Maurice Sachot: L'Invention du Christ, Genèse d'une religion, éd. Odile Jacob, Paris 1998, p. 251.

(2) راجع: Encyclopédie des religions, Vol. 1, p. 390

(3) م.ن

(4) م.ن

(5) ياسيرس، كارل: فلاسفة إنسانيون، ص. 252.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

أنفسهم موحّدين على الرّغم من اعتقادهم أنّ الله قد حلّ في شخص المسيح عن طريق حادثة/ عقيدة التجسّد.

تجمع المصادر المسيحيّة على أنّ **الموضوع الرئيس لدعوة المسيح** هو «إعلانه عن قرب مجيء ملكوت الله»[1]، وهي «البشرى» التّي جاء يزفّها لمعاصريه من الفقراء والبائسين طالبًا منهم أن يستعدّوا لهذا «الحدث» بالتّوبة حتّى يقيم الله ملكوته بين النّاس[2]. وفي الحقيقة، لم يشرح المسيح الإنجيلي معنى «ملكوت الله» الذي جعله المحور الرئيس لدعوته ولبشراه، إلا أنّ شرّاح العهد الجديد اعتبروه تعبيرًا يفيد معنى الحضور الإلهي في التاريخ، وتدخّله المباشر في حياة النّاس الدّنيويّة تحقيقًا لخلاص الإنسانيّة[3].

يقوم هذا التعريف على عمل تأويلي لأفعال المسيح وأقواله، حيث اعتبر سلوكه العام ووقوفه إلى جانب الفقراء والصيّادين والأطفال والمرضى من علامات قيام «مملكة الله».

وقد اختزلت موعظته المعروفة باسم «موعظة الجبل» كلّ ما كان ينتظره المساكين والحزانى والجياع والودعاء من سعادة في «ملكوت الله» [متى 5: 3-12].

كانت دعوته ذات مضمون ديني بالأساس، في حين كانت تطلّعات اليهود لمجيء المخلّص سياسيّة ودينيّة في الوقت ذاته، أو هي كما يقول أرنالداز: «بدأت سياسيّة ثمّ أصبحت مسيانية دينية»[4].

هذا ما حدا بالجانب الأكبر من اليهود إلى عدم الاعتراف بنبوّته تعبيرًا عن خيبة أملهم من دعوته التّي لم تكن - في نظرهم - مستجيبة لانتظاراتهم السياسيّة المتمثّلة في تحريرهم من الحكم الأجنبي (الرّوماني).

---

(1) راجع: Rahner, K: Traité, p. 282

(2) م.ن

وكذلك: Rotin, Jean: La vie de Jésus. Art. in., Encyclopédie des Religions, Vol. I, p. 371.

(3) م.ن، وانظر كذلك: ياسيرس: فلاسفة إنسانيون، ص. 192.

(4) راجع: Arnaldez, Roger: Trois messagers pour un seul Dieu, Paris, 1993, p. 36

# الفصل الثالث

# النبوّة في الإسلام

## 1 – النبوّة في النصوص القرآنيّة:

استخدم القرآن – في معرض حديثه عن النبوّة والأنبياء – لفظين اجتهد العلماء المسلمون في التميز بينهما على النحو الذي سبقت إليه الإشارة وهما: «النبي» و«الرسول» وما تعلّق بهما من مشتقّات.

يشكّل موضوع النبوّة في النصوص القرآنيّة مادّة ضخمة يمكن حصرها في أغراض ثلاثة:

1. **الغرض الأوّل**: (النبوّة موضوع الإيمان):

إذ وردت آيات كثيرة تقرّر الإيمان بالله وتوحيده، ومن ذلك ما جاء في سورة البقرة: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [البقرة: 177].

2. **الغرض الثاني**: (النبوّة ظاهرة دينيّة عامّة):

تقرّر ذلك آيات كثيرة مشيرة إلى أنّ النبوّة ظاهرة عرفتها أمم عديدة، وأنّها تبعًا لذلك ليست خاصّة بأمّة دون الأمم الأخرى. وقد أدرجت هذه المادّة في الثقافة الإسلاميّة تحت عنوان: «قصص الأنبياء»:

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر: 10].
- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَآءُوهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [الروم: 47].
- ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِىٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الزخرف: 6].
- ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الاحقاف: 9].

والنّاظر في آيات القصص يمكنه أن يلاحظ طريقتين في تصنيف القرآن للأنبياء هما:

– **أوّلاً**: تقسيمهم بحسب ذكرهم (أو عدمه) في النصّ القرآني:

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

● ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ﴾ [غافر: 78].

– **ثانيًا**: تقسيمهم بحسب درجة العزم (والحزم والصبر) فهم – لذلك – فئتان: (رُسُلٌ أُولوُ العَزْمِ) ورسل عاديّون ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35].

ولا سند لما ذهب إليه المستشرق لويس غرديه من أن القرآن قسّم الأنبياء إلى أنبياء الأزمنة التوراتيّة، و«الأنبياء التوراتيّين»[1]، لأنّ هذا التقسيم يعكس في الحقيقة التصوّر اليهودي (الذي ورثته المسيحيّة). والذي نلاحظه كذلك أنّ الأنبياء الذين ذكروا في مادّة «القصص» ورد ذكرهم بطريقتين:

– **الأولى**: طريقة الذكر المجمل: حيث أجمل النصّ ذكر جميع الأنبياء دون التّنصيص على أسمائهم[2].

– **الثانية**: طريقة الذّكر المفصّل، وذلك بالتّنصيص على أسمائهم:

● ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: 41].

● ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ [مريم: 49].

● ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: 51].

ومن الجوانب التي أولتها الآيات القرآنيّة أهمّية خاصّة مسألة «صفات الأنبياء»، حيث وقع الحرص على إبرازها بشكل لافت، وذلك مثل:

– **حسن الأخلاق**:

● ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: 73].

– **البشريّة**: وذلك بتأكيد الجانب البشري في الأنبياء على الرغم من علاقتهم بالوحي:

---

(1) غارديه، لويس: أثر الإسلام في العقليّة العربية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت، 1992، ص. 48.

(2) انظر: البقرة: 213، آل عمران: 81، النساء: 163.

● ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [ابراهيم: 11].

● ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110].

وإلى جانب «صفات الأنبياء» اهتمّت الآيات كذلك بما يمكن أن نطلق عليه «صفات النبوّة»[1].

ونخصّ بالذكر منها صفة «الاصطفائيّة «بيانًا لمصدرها الإلهي ونفيًا لكلّ معاني الكسب فيها:

● ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 75].

ويتبيّن من طريقة عرض القرآن لقصص الأنبياء، أنّ هذه المادّة جاءت في سياقات ثلاثة:

- **أوّلهما**: سياق الردّ على الاعتراضات المختلفة على النبوّة.

- **ثانيهما**: سياق التسلية: تسلية النبي ? في الأوقات الصعبة تقوية لعزيمته «تثبيتا لفؤاده» حتّى يتمكّن من مواصلة أداء دوره النبوي: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: 120].

- **ثالثهما**: سياق العبرة: وهو ما يفهم من الآية الأخيرة، إذ تكشف بوضوح أنّ الغرض الأوّل من «القصص» لم يكن مجرّد السّرد التاريخي للنبوّات أو لسيرة الأنبياء كما هو الحال في أسفار الكتاب المقدّس، بل إنّها تكتفي من ذلك بإبراز «لحظات» معيّنة من سيرة الأنبياء خدمة للغرض الحقيقي من القصّة وهو الدّرس والعبرة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: 111].

ولذلك اتّسم «قصص الأنبياء» في القرآن بسمة تذكيريّة، حيث ما فتئت الآيات تذكّر النبي محمدًا ومعاصريه بأنّ الله أرسل أنبياء كثيرين، وأنّ وظائفهم كانت واحدة وهي التبليغ والتبشير والإنذار: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [الانعام: 48]، وأنّ موضوع دعواتهم واحد وهو التّوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، كما تبيّن

(1) صفات الأنبياء وصفات النبوّة: تقسيم إجرائي فحسب لأنّنا نعتقد أنّ كلّ الصفات متعلّقة أساسًا بالنبوّة والرسالة حتّى وإن بدت في الظاهر صفات في شخص الرّسول.

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

هذه الآيات أنّ تاريخ النبوّات كان في الحقيقة تاريخ صراع بين التوحيد والشّرك: من آدم إلى محمّد.

3. **الغرض الثالث**: نبوّة محمّد ﷺ:

تظهر شخصيّة النبي محمّد ﷺ في النصّ القرآني ذات أهميّة أساسيّة في التصوّر القرآني للنبوّة فهو:

- نبي ورسول يندرج ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء والرسل الذين سبقوه: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الاحقاف: 9].

- نبي متمّم للرّسالات السابقة ومكمّل وخاتم لها: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الاحزاب: 40].

ومن أجل ذلك جاء الخطاب القرآني المتعلّق بشخصيّة محمد ؟ موزّعا على النحو التّالي:

أ - خطاب خاصّ به: أي خاصّ بشؤون رسالته وشؤون حياته العامّة.

ب - خطاب متعلّق بعلاقة نبوّته بالسّابق من النبوّات.

**أوّلاً: الخطاب الخاصّ بالنبوّة المحمديّة**: وفيه الآيات المتّصلة بشؤون الرسالة والدعوة والتشريع، ويمكن تقسيمها - من حيث المضمون - إلى قسمين يعكسان في الحقيقة مرحلتين مرّت بهما النبوّة:

أ - **المرحلة المكية**: وقد تضمّنت في عمومها آيات العقائد (توحيد، بعث، أنبياء، كتب...).

- ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الانعام: 14].

- ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 104].

وأبرز ما ميّز هذه المرحلة المكّية هو المواجهة بين النبي وجانب من بني قومه.

وقد صاغت الآيات القرآنية هذه المواجهة في شكل سنّة أو قانون:

- ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: 77].

- ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾ [فصلت: 43].

- ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ [فاطر: 4].

وغنيّ عن القول ههنا أنّ مادة «قصص الأنبياء»، تتنزّل في إطار هذه المرحلة وذلك للأغراض التي سبق أن أشرنا إليها.

**ب - المرحلة المدنية:** وقد تضمّنت في عمومها آيات الأحكام والتشريع، وفيها أصبحت النبوّة في مواجهة ثانية طرفها - هذه المرة - تصوّر أهل الكتاب للنبوّة.

وقد عكست الآيات المدنيّة إجمالاً الملابسات الجديدة للنبوّة الخاتمة.

**ثانياً: الخطاب المتعلّق بعلاقة النبوّة المحمّدية بالسّابق من النبوّات:**

كانت هذه العلاقة من المحاور الأساسيّة للآيات المدنيّة، وكانت مسائلها تدور حول مواضيع مختلفة كالبشارات بنبوّة محمّد ﷺ والمفاضلة (أو عدمها) بين الأنبياء، وما يجمع النبوّة الخاتمة بسابقاتها وما يميّزها عنها...

وقد صيغت هذه العلاقة في النصوص القرآنية بعبارة «التصديق» و«الهيمنة»، جاء في سورة المائدة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48].

وقد ذهب المفسّرون والعلماء المسلمون مذاهب شتّى في تفسير كلمة «مهيمن» يضيق المجال بعرضها، والثّابت في هذا الباب أنّ تلك النصوص القرآنيّة التي حدّدت علاقة النبوّة المحمّدية بغيرها قد وردت في إطار الردّ على أصحاب التصوّرات المخالفة (من يهود ونصارى)، وكانت الردّود القرآنية تتبّع شبهاتهم في النبوّة وتفصّل الردّ بحسب ذلك.

ولمّا كانت الشبهة الأساسيّة لليهود هي إنكار نبوّة عيسى ومحمد عليهما السلام، توجّهت إلى إثبات نبوّتهما معًا: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: 6].

ولمّا زاد النصارى إلى شبهة إنكار النبوّة المحمّدية شبهة أخرى متعلّقة

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بشخص المسيح - من حيث بشريته - كان الردّ القرآني اعتراضًا قويًّا على هذا التصوّر:

- ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾ [النساء: 171].
- ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17].

**2 - النبوّة عند المحدّثين:**

إنّ الروايات الواردة في كتب المحدّثين في أمر النبوّة لا حصر لها، وسنقتصر منها على ما يخدم غرض دراستنا، أي تلك التي يمكن أن يستشفّ منها التصوّر العام للنبوّة، بصرف النظر عمّا ورد من روايات متعلّقة بتفاصيل الدّعوة وجزئياتها.

ولبيان ذلك، رأينا أن نقسّم الروايات المتوفّرة في هذا الباب إلى أقسام ثلاثة:

- **القسم الأول**: يدور حول **تفاصيل كثيرة متّصلة بحادثة «بدء الوحي» إلى النبي** وبكيفيّة نزوله عليه ثمّ انقطاعه عنه، وبيان الأعراض التي كانت تنتابه أثناء ذلك كلّه، إنّه القسم الذي يضمّ روايات محورها الأساسي بداية التجربة المحمدية مع ظاهرة الوحي والنبوّة.

نلاحظ في البدء أنه قد نشأ أدب غزير حول شخصيّة الرّسول اختلطت فيه العناصر التاريخية بعناصر غير تاريخيّة.

وقد نتج عن ذلك بروز مشكلتين:

- **تتعلّق الأولى بمسألة البداية «الحقيقيّة» لنبوّته**، هل تعود إلى بداية تلقّيه للوحي ؟ أو تعود إلى لحظة ولادته ؟ أو إلى وقت أسبق من ذلك (حسب البشارات)؟

- **وتتعلق الثانية بطبيعة شخصيته وقت البعثة**، هل كانت شخصيّته واقعة تحت تأثير الوحي باستمرار (فيكون كلّ ما بدر منه - حينئذ - من أقوال وأفعال صادرا عن الوحي)؟ أو إنّ شخصيّته ظلّت في إطار المنزلة البشريّة وملابساتها ولم تتجاوزها إلاّ في حالات تلقّي الوحي؟

يبدو أنّ أصحاب الحديث كانوا أميل في تخريجهم للأحاديث والروايات إلى الفرضيّة الثانيّة.

سنصرف النظر عمّا تضمّنته كتب السيرة في هذا المجال (على أهمّيته)، وسنركّز - في المقابل - على بعض ما أخرجته جوامع الحديث من روايات وأخبار متّفق عليها بين أصحابها.

وأوّل ما يُطالعنا فيها تلك التّي تناولت التجربة الأولى للنبي مع النبوّة.

يتّفق أصحاب الحديث على القول بأنّ نبوّته كانت مسبوقة بعلامات وآثار أُجملت تحت ما أُطلق عليه «الرؤيا الصادقة» (أو الصالحة). حيث كان لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل «فلق الصبح»، كما عبّرت عن ذلك عائشة في رواية حديث «بدء الوحي». تقول في هذا الحديث الذي أخرجه البخاري: «أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى الرؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح، ثمّ حبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه الليالي ذوات العدد»[1]. ودامت مدّة الرؤيا - حسب هذه المصادر - ستّة أشهر قبل أن يبدأ نزول الوحي بالطريقة التّي تصوّرها بقيّة الرواية: «... حتّى جاء الحقّ وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: «إقرأ، فقلت ما أنا بقارئ. قال: فأخذني فغطّني حتّى بلغ منّي الجهد، ثمّ أرسلني، فقال: إقرأ. فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانيّة، ثمّ أرسلني، فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: 1-3]»[2].

**وممّا يلفت النظر في هذه الرواية:**

- إنّها تثير التباسا في ذهن قارئها. إذ كيف يستقيم قول عائشة (في الجزء الأوّل من الرواية) من أنّ الرؤيا كانت أوّل ما بدئ به الرسول مع ما جاء في (الجزء الثاني)، ممّا يوحي بأنّ أوّل لقاء بين النبي والوحي كان عنيفًا ومخيفًا؟ (حتّى خشي النبي على نفسه في باقي الرواية). لا يمكن تجاوز هذا الالتباس - في نظرنا - إلا بأحد أمرين:

(1) صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، [د.ت]، ج1، كتاب بدء الوحي.
(2) م.ن

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

- **يتمثّل أوّلهما** في التعرّف إلى مراتب الوحي ومستوياته كما شرح ذلك جميع من الباحثين[1]، وذلك حتّى يمكن تحديد مدلول الوحي المقصود في الرواية السابقة.

- **يتمثل ثانيهما** في تقسيم نبوّة محمد ﷺ من حيث طبيعتها إلى قسمين:
  - **نبوّة الرؤيا** (دامت ستّة أشهر).
  - **نبوّة اليقظة** (مدّتها ثلاث وعشرون سنة).

وإلى هذا الرأي الثاني ذهب أبرز أصحاب الحديث: قال ابن حجر: وحكى البيهقي أنّ مدّة الرؤيا كانت ستة أشهر وعلى هذا فابتداء النبوّة بالرؤيا وقع في شهر مولده وهو ربيع الأوّل، بعد إكماله أربعين سنة، وابتداء وحي اليقظة في رمضان[2].

أمّا عن كيفيات نزول الوحي، فقد وثّقتها كتب الحديث بواسطة روايات يشير بعضها إلى أنّه كان يأتيه الوحي أحيانًا مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه على الرّسول، وأحيانًا يتمثّل له الملك رجلاً فيكلّمه فيعي ما يقوله، وأحيانًا كان يتمثّل له على هيئة ملك يكلّمه من السّماء.

واهتمّ علماء القرآن أيضا ببيان «**كيفيات الوحي**» وحاولوا فهم حقيقة هذا الاتّصال الذي يحدث بين طرفين مختلفين في الطبيعة (المَلَك والإنسان)، وانتهوا إلى استنتاج أنّ تحوّلاً يحدث في أحد الطرفين حتّى تتمّ عمليّة الاتّصال، فإمّا أن ينخلع النبي عن صورته البشريّة إلى الصورة الملائكيّة، أو ينخلع الملك إلى البشريّة[3].

لكنّهم لم يميّزوا بين الحالتين واكتفوا بالإشارة والوصف، وهذا ما تفطّن إليه ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) حينما فسّر عمليّة الاتّصال بين المَلَك والنبي

---

(1) انظر: الملتقى الإسلامي - المسيحي الثاني: معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعية، تونس 1979.

(2) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني: فتح الباري، المطبعة السلفية، القاهرة، [د.ت]، ج1، ص. 27.

(3) الزركشي، بدر الدّين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ط3، بيروت 1977، ج1، ص. 229.

في إطار نظريّة طريفة تقول إنّ جميع المخلوقات في العالم موجودة «على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسبّبات واتّصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. . .»[1].

فتكون العوالم مرتّبة على درجة منتظمة الحلقات متّصلة بعضها ببعض بحيث يكون آخر كلّ أفق منها مستعدًّا لأن يصير أوّل الذي يليه: المعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان، فالمَلَك.

ثمّ يقسّم ابن خلدون النفوس البشريّة إلى ثلاثة أصناف يكون أصحاب الصنف الثالث منها مستعدًّا استعدادًا فطريًّا للاتّصال بالأفق الملائكي وتلقّي الوحي وهو صنف الأنبياء والرّسل[2].

وقد كان النبي يتأثّر حين نزول الوحي عليه فكان يتفصّد منه عرقًا في اليوم الشديد البرد من شدّته عليه[3].

وأخرج ابن سعد في الطبقات عن أبي أروى الدوسي قال: «لقد رأيت الوحي ينزل على النبي وأنّه على راحلته فترغو فتفتل يديها حتّى أظنّ أنّ ذراعها تنقسم فربّما بركت وربّما قامت موتدة يديها حتّى يسرّ عنها من ثقل الوحي وأنّه ليتحدّر منه مثل الجمان»[4].

وتشير المصادر ذاتها، بالإضافة إلى توثيق بداية التجربة المحمّدية مع النبوّة إلى ما كان يصاحب ذلك من معاناة نفسيّة، جاء في بقيّة الرواية الأولى (رواية عائشة): أنّه رجع (بعد أوّل لقاء له بالوحي) يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: «زمّلوني زمّلوني، فزمّلوه، حتّى ذهب عنه الرّوع»[5].

ويشير أصحاب الحديث إلى ما يفيد أنّ معاناة النبي لم تكن مقتصرة على

(1) ابن خلدون: المقدّمة، ج1، ص. 139-140.
(2) م.ن، ج1، ص. 139.
(3) البخاري: صحيح البخاري: كتاب بدء الوحي، المعطيات السابقة.
(4) ابن سعد: الطبقات الكبرى، بيروت، 1960، ج1، ص. 197.
(5) البخاري: الصحيح، المعطيات السابقة؛ وانظر كذلك: ابن سعد: الطبقات، المعطيات نفسها.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

«بدء الوحي» فحسب وإنّما لازمته كذلك في تجربة أخرى تعرف في المصادر الإسلاميّة «بانقطاع الوحي».

فلقد روى البخاري ما يلي:

«وفتر الوحي فترة حتّى حزن النبي ؟ فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارًا كي يتردّى من رؤوس شواهق الجبال، فكلّما أوفى بذروة جبل كي يلقى منه بنفسه تبدّى له جبريل فقال: يا محمّد إنّك رسول الله حقًّا فيسكن لذلك جأشه وتقرّ نفسه»[1].

وقد أثار هذا الحديث خلافات كبيرة بين العلماء المسلمين سواء من حيث المتن أو من حيث السند[2]. كما اختُلف في مدّة انقطاع الوحي، فقيل إنّه دام قريبا من سنتين، وقيل سنتين ونصفا، وقيل أربعين يوما، وقيل خمسة عشر يوما، وقيل ثلاثة أيّام[3].

- **القسم الثاني من الروايات: وقع فيه التّركيز على شخص النبي** (ولادته، أخلاقه، معجزاته...) وأوّل ما يطالعنا من أحاديث في هذا المجال تلك التّي تتناول بالذكر والوصف مكانة نسبه الشّريف بين أنساب العرب[4].

كما تضمّن هذا القسم ما نقله أصحاب الحديث من معجزات النبي، ونزعوا في ذلك إلى إبراز الطابع الحسّي للمعجزات وذلك مثل حنين الجذع وكلام الذئب وانشقاق القمر ومجيء الشجرة، وكلام الذراع المسمومة معه ونبوع الماء من تحت أصابعه، وغير ذلك ممّا ضمّته المصادر المشار إليها.

واعتنى أصحاب الحديث بقصّة الإسراء والمعراج عناية خاصّة. وبصرف النظر عن الخلاف الذي دار بين علماء المسلمين حول ملابساتها، فالثّابت أنّ كتب الحديث قد عرضتها باعتبارها حادثة تاريخيّة لها صلة متينة بالصّراع الذي كان دائرًا في مكّة - آنذاك - بين النبوّة المحمّدية وخصومها.

---

(1) البخاري: الصحيح: كتاب التعبير.

(2) انظر: العيني: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، القاهرة، [د.ت]، ج1، ص. 55.

(3) ابن سعد: الطبقات، ج1، ص. 196.

(4) انظر ما يذكره أحمد بن حنبل في مسنده، طبعة المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، [د.ت]، ج4، ص. 107.

- **القسم الثالث: برز فيه التّقابل بين النبوّة المحمّدية وغيرها من النبوّات.**

وقد اتّسمت روايات هذا القسم كذلك بنزوعها إلى تأكيد التميّز المبدئي لنبي الإسلام ونبوته عن سائر الأنبياء والنبوّات.

يعبّر عن هذا المعنى الحديث الذي أخرجه البخاري على النحو التّالي: «... عن سالم بن عبدالله عن أبيه أنّه أخبره أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إنّما بقاؤكم فيما سلف من قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر وغروب الشمس، أوتي أهل التّوراة التّوراة فعملوا حتّى إذا انتصف النّهار عجزوا فأعطوا قيراطًا قيراطًا، ثمّ أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثمّ عجزوا فأعطوا قيراطًا قيراطًا»، ثمّ أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أي ربّنا، أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطًا قيراطًا ونحن كنّا أكثر عملاً. قال: «قال الله عزّ وجلّ: هل ظلمتكم من أجركم شيئا؟ قالوا: لا، قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء»[1].

والذي يظهر من هذه الروايات أنّ النبي محمّدا قد اكتسب تميّزه عمّن سبقه بخصال عديدة ترتدّ في مجملها إلى خاصيّة تميّزت بها نبوّته وهي عالميّتها وختمها لكلّ النبوّات.

ويعبّر الحديث التّالي عن هذا الأمر:

«... حدّثنا جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ «أعطيت خمسًا لم يعطهنّ أحد من الأنبياء قبلي نصرت بالرّكب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، وأيّمَا رجل من أمّتي أدركته الصلاة فليصَلِّ، وأحلّت لي الغنائم، وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصّة وبعثت إلى النّاس كافّة وأعطيت الشّفاعة»[2].

والذي نخرج به من النّظر في هذه المرويات أنّ أصحاب الحديث قد نزعوا في اختيار الرّوايات وتخريجها منزعا تبجيليًّا واضحًا، وللدّارسين في تحليل ذلك تفسيران:

(1) العيني: عمدة القارئ، شرح صحيح البخاري، ج14، ص. 50.
(2) م.ن

http://www.al-maktabeh.com

www.al-maktabeh.com

- **الأول**: يفسّر ذلك بما كان يطبع المرحلة التّي ظهرت فيها هذه الأدبيات من مواجهة وسِجال بين المسلمين وأهل الكتاب، اندفع بمقتضاها المسلمون إلى «إثبات نبوّة محمّد ﷺ»[1]، وإلى إبراز كلّ ما يخدم تميّز نبوّتهم ونبيّهم عمّا سبق من نبوّات وأنبياء (خاصّة بإزاء اليهوديّة والمسيحيّة)[2].

- **الثاني**: يفسّر الأمر بحكم طبيعة الوظيفة التّي كان يضطلع بها أصحاب الحديث، إذ كان من الأغراض الأولى لجمع الحديث وتوثيقه أن يَحفظ، وأن يَنقل إلى الأجيال اللاحقة من عامّة المسلمين صورة للنبي تظلّ عناصرها حيّة ومؤثّرة فيهم[3]، وهذا ما يفسّر عند أصحاب هذا الرأي تناول تلك المرويات «الدّلائل» على إثبات نبوّته إلى جانب تركيزها على «الشّمائل «في شخصيّته.

## 3 – آراء المتكلّمين في النبوّة:

### 3.1 نشأة المبحث:

يجدر التنبيه أوّلاً إلى ضرورة التمييز بين نوعين من المصنّفات الكلاميّة في هذا المجال:

- يتمثّل **النوع الأوّل** في المصنّفات التّي تضمّنت عرضًا للمقالات الكلاميّة عند مختلف الفرق: تأريخًا لها وردًّا عليها.

- ويتعلّق **النوع الثاني** بالمصنّفات التّي اهتمّت أساسًا بصياغة العقائد الإيمانيّة صياغة نظريّة.

والثّابت لدى الدّارسين أنّ الظهور الأوّل للنبوّة باعتبارها مبحثًا كلاميًّا كان ضمن النّوع الأوّل.

---

(1) كثيرة هي الكتب التي حملت هذه الجملة كعنوان للكتاب (إثبات نبوة محمد ﷺ).

(2) محمد محمود: من الموازاة إلى النفي، حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام، مقال بمجلة مواقف، دار الساقي، العدد 68، بيروت، صيف 1992، ص. 23.

(3) جيب، هـ: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة عادل العوا، ط. 2، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 1989، ص.ص. 117–118: وانظر كذلك: خليل أحمد خليل: جدلية القرآن، ط1، بيروت، 1994، ص. 64.

وتعود عوامل نشأة هذا المبحث في علم الكلام إلى العوامل ذاتها التّي تعود إليها نشأة العلم نفسه، أي إلى ظروف الواقع الثقافي والسياسي، وبالإمكان تحديد عاملين لظهور مبحث النبوّة.

**أ - العامل الأوّل (داخلي):**

تجمع المصادر القديمة على أنّ أوّل خلاف حدث في تاريخ المسلمين كان حول الإمامة[1].

والمعلوم أنّه خلاف ذو طبيعة سياسيّة لكنّه سرعان ما تحوّل إلى خلاف ديني بتأثير من الشيعة.

ولعلّ أخطر ما ترتّب على الموقف الشيعي في نظريّة الإمامة هو الارتقاء بها إلى مكانة طالت مقام النبوّة، يشير الشّهرستاني (ت 548هـ) إلى أنّه «ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة»[2].

ويعود ذلك إلى حادثة مقتل الإمام علي بن أبي طالب حين انتهى أنصاره إلى القول: «ليست الإمامة قضيّة مصلحيّة تُناط باختيار العامّة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضيّة أصوليّة، وهي ركن الدّين، لا يجوز للرّسل عليهم السّلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامّة وإرساله»[3].

ومن هنا أصبح النصّ والوصيّة على شخص الإمام من العلامات المميّزة للفكر الشيعي[4] (مع الاختلاف في تفاصيل ذلك بين الطوائف الشيعيّة).

---

(1) انظر: الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، 1985، ج1، ص. 39.

(2) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، ط1، بيروت، 1981، ص. 6.

(3) م.ن، ص. 63.

(4) انظر تفصيل ذلك في: الطوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، ط2، بيروت، 1986، ص. 313.
وانظر: الحلّي، جمال الدين أبو منصور حسن بن يوسف: شرح الياقوت لابن اسحاق ابراهيم بن نوبخت، المعروف بكتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، ط2، بيدار، 1363هـ، ص. 207.

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

ويعلّل أغلب الدّارسين هذا التحوّل بما تعرّض له المتشيّعون الأوائل للإمام عليّ من اضطهادات، الأمر الذي جعلهم يتطلّعون إلى الله حالمين بسلطة عادلة بمثّلها إمام معصوم عصمة الأنبياء[1].

والذي يهمّنا ههنا هو ما تمخضّت عنه هذه التجربة الشيعيّة من نتائج فكريّة كان من أبرزها إدراج الإمامة في مقام يضارع مقام النبوّة.

يلخّص الطوسي (ت 460 هـ) ذلك بقوله: «إنّ دفع الإمامة كفر، كما إنّ دفع النبوّة كفر، لأنّ الجهل بهما على حدّ واحد، لأنّ منطلق الإمامة هو منطلق النبوّة. والهدف الذي لأجله وجبت النبوّة هو الهدف نفسه الذي لأجله وجبت الإمامة. واللحظة التّي انبثقت بها النبوّة هي اللحظة نفسها التّي انبثقت بها الإمامة... واستمرّت الدّعوة ذات لسانين: النبوّة والإمامة في خطّ واحد»[2].

ويستدلّ علماء الشيعة على هذا التّماثل في المنزلة بين النبي والإمام بأدّلة نقليّة بالأساس، تمثّلت في نصوص قرآنيّة (مؤوّلة تأويلاً شيعيًا) وأخبار منسوبة إلى النبي ومتواترة عندهم، نسوق منها خبرين اثنين:

- **الأوّل**: قوله ﷺ لعلي بن أبي طالب: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلّا أنّه لا نبي بعدي»[3].

- **الثّاني**: الخبر المعروف بحديث الغدير: لمّا رجع (النبي) من حجّة الوداع كان سايرًا وقت الظهيرة، فأمر بالنزول بغدير خم، وجعل الأحمال على شبه المنبر، وصعد عليه، وقال ﷺ: «يا أيّها النّاس ألست أولى منكم بأنفسكم»، قالو بلى يا رسول الله، قال: «فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، ومن كنت نبيّه فهذا عليّ عليه السلام أميره، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ مع عليّ كيفما دار»[4].

---

(1) انظر: المصدر الأخير، ص. 206.

(2) الطوسي: تلخيص الشافي، تحقيق: حسين صالح، النجف، 1384هـ، ج4، ص. 131 و132، نقلاً عن علي مبروك: النبوة، ص. 133.

(3) الحلّي: شرح الياقوت للنوبختي، ص. 220.

(4) م.ن

ولهم في شرح هذين الخبرين تفاصيل واختلافات بحسب اختلاف فرقهم وطوائفهم ممّا يضيق بذكرها المجال، وانتهى هذا «الفهم «الشيعي في الأخير إلى اعتبار الإمام وارثًا للنبي ورائة تامّة، فهو «الذي يخلفه في رعاية المسلمين، وهو الذي يرثه في تلقّي العلم اللّدني من الله بواسطة الإلهام والنكت في القلب والنّقر في الأذن والرؤيا في النّوم والملك المحدّث...»[1].

دفعت هذه المواقف الشيعيّة التّي انتهت إلى التماثل بين الإمامة والنبوّة سائر الفرق الإسلاميّة إلى تقديم الرّدود على ما انفرد به الشيعة في هذا المجال، وإلى صياغة ذلك في إطار نظريّة (عقيديّة = كلاميّة).

ب - **العامل الثاني (خارجي):**

يفهم من كتب الردّود أنّ **موقف البراهمة وحججهم** في إبطال النبوّات قد كان كذلك من أهمّ العوامل التّي أثارت الردود الدّفاعية من العلماء المسلمين، إذ يبدو أنّ موقف البراهمة المنكر للنبوّة قد تسرّب إلى الوسط الإسلامي وإلى مقولات بعض المثقّفين فيه مثل ابن الرّاوندي (ت 297هـ) والرّازي الطّبيب (ت 311هـ).

**يؤكّد ذلك أوّلاً** ما أشار إليه البغدادي (ت 429هـ) من وجود «من أعجب بقول البراهمة بإبطال النبوّات»[2]، **ويؤكّده ثانيًا** ما يلاحظ من ورود اسم البراهمة في عناوين المصنّفات الأولى في هذا المجال، مثل: تصحيح النبوّة والردّ على البراهمة للشّافعي (ت 204 هـ)[3].

وفي ضوء المعطيات السّابقة يكون مبحث النبوّة قد ارتبط في نشأته وظهوره بما اقتضاه الظرف السياسي والثقافي آنذاك، فكانت نشأته لذلك نشأة جداليّة حتّمتها مقتضيات المواجهة مع المخالفين.

---

(1) الأشعري، سعد بن عبد الله القمّي: المقالات والفرق، تقديم وتعليق: محمد جواد مشكور، طهران 1341هـ، ص. 97.

(2) البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، [د.ت]، ص. 114.

(3) ذكره النشار، علي سامي في كتابه: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص. 244.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وأهمّ الفرق التي ظهرت عندها النبوّة في إطار نظريّة متكاملة هي **الشيعة والمعتزلة والأشاعرة**[1]، وقد أشرنا إلى موقف الشيعة مجملاً وبقي أن نفصّل مواقف المعتزلة والأشاعرة فيما يلي مع مقارنتها أحيانا بآراء الشيعة.

**3.2 - نظريّة النبوّة عند المعتزلة:**

**أ - تعريف النبوّة:**

سبقت الإشارة في بداية هذا الفصل إلى المدلولات اللّغوية للفظ «نبي»، وهي مدلولات دارت حول الاشتقاقات الثلاثة:

- النبأ (أو الخبر).
- النباوة (أو الارتفاع).
- النبي (أو الطّريق الواضح).

وإذا كانت الاحتمالات الثلاثة لمعنى النبي مقبولة لدى المتكلّمين على اختلاف مذاهبهم فإنّنا نجد أنّ كلّ مذهب مال إلى ترجيح الاحتمال الذي يتّسق مع رؤيته للنبوّة مع الاحتفاظ والإقرار بالاحتمالين الآخرين.

وفيما يخصّ المعتزلة، نجد أنّ أعلامها ممثّلين في القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ) يميلون **إلى اعتماد الاحتمال الثاني في معنى «النبي»** أي أنّه لفظ «مأخوذ من النَّبْوَة أو النَّبَاوَة»[2] (وهي الارتفاع)، فاللفظ عنده يفيد الرّفعة[3].

يفسّر بعضهم[4] هذا الاختيار المعتزلي بما يمكن أن يوحي به هذا الاشتقاق من حضور للطّرف الإنساني لكون معنى الرّفعة يتعلّق أساسًا بالنبي (وهو الإنسان).

يكون المعتزلة بهذا الاختيار قد تبنّوا المدلول اللغوي الذي يتّفق مع

---

(1) اعتمدنا هذا الترتيب لأنّه يعكس البناء التاريخي لظهور المبحث في مصنّفات المتكلمين.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 15: النبوات والمعجزات، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد محمود قاسم، القاهرة، 1965، ص. 14.

(3) م.ن

(4) مبروك، علي: النبوّة، ص. 16 و 273.

تصوّرهم العام للنبوّة بما هي مقام ارتقاء ورفعة خصّ بها النبي واستحقّها لأنّه «قَبِل الرسالة وتكفّل بأدائها والصّبر على عوارضها»[1].

قد يوحي هذا الاختيار المعتزلي في فهم معنى «النبي» بأنّهم يفردون «للجهد الإنساني» مكانًا في نظرتهم للنبوّة، منسجمين بذلك مع نسقهم الفكري العام الذي يتبوّأ فيه الإنسان وفعله مكانة مرموقة.

إلاّ أنّ هذا البعد الإنساني في فهم المعتزلة للنبوّة لا ينبغي أن يفهم منه التقليل من أهميّة الحضور الإلهي في عملية الوحي أو تجاوز الفعل الإلهي في ظاهرة النبوّة، لأنّ قولهم: النبوّة جزاء على عمل يبرز - بالأساس - غائية الفعل وحكمته كما سيتبيّن في إبّانه، ويكون الفعل الإنساني المشار إليه مدخلاً إلى فهم الفعل الإلهي وتدبيره. وقد أدرج المعتزلة تحت موقفهم هذا نظريات فرعّية كثيرة مثل نظريّة الصلاح والأصلح ونفي صدور القبح عن الله وغيرهما... وهي مقولات تندرج بدورها تحت أصل العدل، لأنّه يمكن - وفق التصوّر المعتزلي - اختزال الأفعال كلّها في فعل واحد هو العدل.

وفي إطار هذا الأصل تتنزّل محاولة المعتزلة للإجابة عن أوّل سؤال نظري واجهه المتكلّمون في النبوّة، وهو المتعلّق بحكم النبوّة: هل هي واجبة ؟ أم ممكنة ؟ أم مستحيلة ؟

**ب - حكم النبوّة:**

ترتّب عن قول المعتزلة إنّ الله لا يفعل إلاّ الأصلح موقف كثيرًا ما أزعج خصومهم تمثّل في إدراج أفعال الله تحت حكم الواجب[2]. فالوجوب على الله في عرف المعتزلة أمر يقتضيه عدل الله وحكمته.

ولمّا كان مقرّرًا عند جميع المسلمين أنّ النبوّة مرتبطة بمصالح العباد ومستجيبة لحاجتهم إليها أدّى ذلك عند المعتزلة إلى القول بوجوبها.

---

(1) القاضي عبد الجبار: م.ن، ص. 16، ونجد كذلك عند بعض المعتزلة أنّ النبوّة جزاء على عمل. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ص. 31.

(2) البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، ط2، بيروت، 1980، ص. 150.

http://www.al-maktabeh.com

http://Al-Maktabeh.com

وقد صاغ القاضي عبدالجبّار ذلك على النحو التالي: «إنّه سبحانه وتعالى إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بهذه التشريعات فلا بدّ من أن يعرّفناها لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه، ومن العدل أن لا يخلّ بما هو واجب عليه»[1].

يتبيّن من هذا النصّ كيف أدّى **القول بنظريّة الصلاح والأصلح** لدى المعتزلة إلى **القول بوجوب النبوّة على الله وجوبًا عقليًا**، لأنّ الحكم بوجوب النبوّة كان عائدًا في الحقيقة إلى حكم العقل بحسنها، والحسن هو الصلاح بل هو الأصلح للعباد. فالنبوّة إذن «وجبت لأنّها حسنت»[2].

إنّ الحكم بعدم وجوبها يدلّ - بناء على ذلك - على أنّها قبيحة لأنّها «متى لم تجب قبحت لا محالة»[3].

ولمّا كان من المحال - عند المعتزلة - أن تكون أفعال الله قبيحة، ولمّا كانت النبوّة فعلا من أفعاله تعالى، فإنّها واجبة بمقتضى ذلك كلّه.

أثار هذا الموقف الاعتزالي أكثر من اعتراض، سواء من جهة المثبتين للنبوة (كالأشاعرة) الرّافضين مقولة الوجوب على الله في النبوّة (وفي غيرها)، أو من جهة المنكرين للنبوّة (كالبراهمة) القائلين بإبطال النبوّة لاستغناء العقل عنها، استنادا إلى المعطيات ذاتها التّي أثبت بها المعتزلة وجوب النبوّة.

ويبدو أنّ «حرج «المعتزلة كان أكبر مع الاعتراض الثاني، لأنّه إذا ثبت أنّ العقل قادر لوحده على إدراك وجوه الحسن والصّلاح - كما يقول المعتزلة - فإنّ ذلك يكون أدعى إلى الاستغناء عن النبوّة لا إلى الحكم بوجوبها عقلاً، إنّ للمعتزلة ردودًا كثيرة على ذلك ليس هذا مجال تفصيلها[4].

وإنّ ما يمكن أن يعتبر بالفعل «كَسِرًّ» - في النّسق الاعتزالي هو طبيعة الدّليل الذي أثبتوا به النبوّة.

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965، ص. 564.

(2) القاضي عبد الجبار، م.ن

(3) م.ن

(4) انظر تفصيل ذلك : القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، ص.ص. 27-28.

### ج - المعجزة دليل النبوّة:

يستدلّ المعتزلة كسائر المتكلّمين بالمعجزة على إثبات النبوّة.

ويذهبون إلى أنّ **علامة النبوّة هي المعجزة** ولا شيء سواها، وإذا وقعت المعجزة من نبي فقد صحّت نبوّته يتساوى في ذلك جميع الأنبياء، وإن بطلت نبوّة أحدهم مع ظهور المعجزة منه بطلت بذلك نبوّة الجميع[1]، ومتى صحّت نبوّة النبي بالمعجزة وجب اتّباعه[2].

إنّ المعجزة - بهذا المعنى - دليل يأتي من خارج النبوّة ليسندها ويثبت صحّتها وصدقها. وههنا يكمن - بالتحديد - مأزق النظريّة الاعتزاليّة في النبوّة.

إذ أنّ ارتهان صحّة النبوّة بعنصر خارجي من شأنه أن يقوّض فكرة الوجوب من أساسها، لأنّها فكرة قامت - كما أشرنا - على حسن النبوّة وصلاحها أي على مقوّمات ذاتيّة فيها.

وكأنّنا أصبحنا - ههنا - بإزاء «انحراف» في النّسق النظري للمعتزلة يؤشّر على ما أسماه أحد الدّارسين بـ «تنكّر» المعتزلة لأصولهم «المعتزليّة»[3].

ولا يختلف المعتزلة عن خصومهم **في تعريف المعجزة**، فهي عندهم: «أمر خارق لقوانين العادة والطبيعة»[4]، إلاّ أنّ بعض المصادر تذكر أنّ من المعتزلة من أنكر المعجزات المادية مثل النّظام (ت 231هـ) ومنهم من خالف سائر المعتزلة في فكّ العلاقة بين إثبات النبوّة ووقوع المعجزة مثل ثمامة بن أشرس (ت 213هـ) وجمع من القدرية (أسلاف المعتزلة) الذين قالوا: «لا يحتاج النبي في الحجّة على نبوّته إلى أكثر من سلامة شرعه»[5]. وكأنّ مواقف هؤلاء المعتزلة الأوائل جاءت

---

(1) م.ن، ج 16: إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، القاهرة 1960، ص. 140-141.

(2) م.ن، ج 17: الشرعيات، تحقيق: أمين الخولي، القاهرة، [د.ت]، ص. 254.

(3) مبروك، علي: النبوّة، ص. 284.

(4) القاضي عبد الجبّار: م.ن، ج1: اللطف، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962، ص. 450، وكذلك: شرح الأصول الخمسة، ص.ص. 568 و 571.

(5) البغدادي: أصول الدّين، ص. 176.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بمثابة «التصحيح المسبق «لموقع الدّليل في النّسق الاعتزالي، وهو موقع لا يمكن أن يكون إلاّ في داخل النبوّة وليس خارجا عنها، أي في سلامة مضامينها، وإدراك «الدّليل الدّاخلي» للنبوّة لا يتمّ إلاّ عن طريق العقل كذلك، فلا تستقيم النظريّة المعتزليّة إلاّ إذا كان الاستدلال على صحّة النبوّة بواسطة «دليل داخلي»، وهو ما يبدو أنّه ينطبق أكثر على معجزة النبوّة المحمّدية المتمثّلة في القرآن.

### د - النّسخ في الشّرائع:

إثارة مسألة النّسخ في النبوّات معناه من الناحيّة المنهجيّة الانتقال من المستوى النظري/التّجريدي في تناول موضوع النبوّة إلى المستوى العملي/التّاريخي.

يدلّ النّسخ في اللغة على مدلولين متناقضين:

- **الأوّل**: نسخ بمعنى أزال وغيّر وبدّل وأبطل[1].

- **الثاني**: نسخ بمعنى أثبت ونقل المثل (كنسخ الكتاب)[2].

وإذا كان موقف المعتزلة هو جواز النسخ في النبوّات فإنّهم يعنون بالنسخ في اصطلاحهم المدلولين معًا. يقول القاضي عبد الجبّار في ذلك: «إنّ الشّرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنّه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أنّ صلاح المكلّفين في زمان: في شريعة، وفي زمان آخر: في شريعة أخرى... ولا يمتنع أن يعلم أنّ صلاحنا في أن يتعبّدنا بشريعة مرّة، وفي ألاّ يتعبّدنا بغيرها أخرى، فيصحّ بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشّرائع»[3].

وفي ردّه على القائلين بأنّ نسخ الشّرائع يقتضي البداء أي: أن يصير الحقّ

---

(1) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج1، ص. 281.

(2) م.ن، وانظر كذلك: الأصفهاني: المفردات، ص. 746، والجرجاني: التعريفات، ص. 240.

(3) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص. 577.

باطلًا والباطل حقًّا، يقول: «أنّ النسخ لم يتناول عين ما كان حقًّا حتّى يجب انقلاب الحقّ باطلًا والباطل حقًّا، وإنّما يتناول مثل ما كان حقًّا»[1].

نلاحظ أنّ القاضي يميّز في الشريعة (أو الديانة) بين **«عين الحق»** (الذي لا يبطل بالنسخ بل يثبت ويُبقى عليه) و«مثل الحقّ» (الذي يجوز نسخه بإزالته وإبطاله).

ولإبراز هذا التمييز يضرب هذا المثل: «إنّ دخول الدّار قد يكون حقًّا حسنًا بأن يكون عن إذن صاحب الدّار، وقد يكون باطلاً قبيحًا بأن يكون لا عن إذن مع أنّ الدّخولين مثلان»[2].

ويُستفاد من ذلك أنّه يوجد - عند المعتزلة - نوعان من «الحقّ» في الدّين:

- **النّوع الأوّل**: ثابت (وهو عين الحقّ) لا يشمله النّسخ.

- **النّوع الثاني**: متغيّر (وهو مثل الحقّ) أي أنّه يماثل الثّابت، ولكنّه ليس كذلك في حقيقته وجوهره، وهذا النّوع يشمله النّسخ.

ويبيّن الإمام الجويني (ت 478 هـ) أنّ النسخ بهذا المعنى الاعتزالي «لا يرفع حكما ثابتا وإنّما يبيّن مدّة انتهاء شريعة»[3].

وبذلك تجتمع الدّلالتان المختلفتان للنسخ عند المعتزلة، ومرّة أخرى يقدّم المعتزلة مقولة مبنيّة على قاعدة الصّلاح والأصلح بالنسبة إلى الإنسان وذلك من خلال موقفهم من النّسخ.

تلك هي مجمل آراء المعتزلة في النبوّة وهي آراء لا تختلف في عمومها عمّا ذهب إليه الشّيعة (باستثناء الإماميّة). فلقد قال أهل التشيّع كذلك بوجوب النبوّة

(1) م.ن

(2) م.ن

(3) الجويني، أبو المعالي: الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد الحميد، القاهرة، 1950، ص. 339.

http://www.al-maktabeh.com

وربطوا حكمهم بحسن البعثة[1]، واعتبروا (كذلك) المعجزة الطريق الوحيد لصحّة النبوّة[2].

كما اتّفقوا مع المتكلّمين السنّيين عموما في القول بجواز النّسخ بين الشّرائع[3].

### 3.3 - نظريّة النبوّة عند الأشاعرة:

#### أ - معنى النبوّة:

تقبل المصادر الأشعريّة الاحتمالات المختلفة لاشتقاق لفظ «النبي»، لكنّها **تميل أكثر إلى تبنّي الاحتمال الذي يظهر فيه الطرف الإلهي بالدرجة الأولى**، لأنّه المدلول اللغوي الذي يستجيب أكثر لرؤيتهم العامّة في النبوّة.

أجمع الأشاعرة على أنّ النبي لفظ مشتق من النبأ[4]. وسمّي بذلك لأنّه مُنْبِئٌ (بمعنى فاعل ينشر النّبأ والخبر) أو لأنّه يتلّقى النّبأ.

وسواء أكان هذا أم ذاك فإنّه في الحالتين موضوع للفعل الإلهي[5].

ويعكس هذا الاختيار اللّغوي في الحقيقة التصوّر الأشعري للنبوّة **باعتبارها هبة واصطفاء من الله**. يشير إلى ذلك تعريف الإمام الجُويني: «هي(النبوّة) قول الله تعالى لمن يصطفيه: أنت رسولي»[6].

وهكذا يرتبط المدلول اللّغوي (النبأ) بالمدلول الاصطلاحي (الاصطفاء) ليثبتا أنّ الفعل الحقيقي في النبوّة هو فعل الله، وفي ذلك ما لا يخفى من اختلاف مع المعتزلة.

---

(1) الطّوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص. 245.
(2) م.ن، ص. 250، وكذلك الحلّي: شرح الياقوت، ص. 184.
(3) م.ن
(4) الجويني: الإرشاد، ص. 302.
(5) انظر: مبروك، علي: النبوّة، ص. 191.
(6) الجويني: الإرشاد، ص. 355.

ب - جواز النبوّة:

لمّا تقرّر في تعريف الأشاعرة للنبوّة أنّها فعل إلهي بالدّرجة الأولى، كان من الطّبيعي أن **يكون حكمها عندهم حكم الأفعال الإلهيّة**، أي: الجواز[1]، من هنا ينطلق المتكلّم الأشعري إلى تقرير أنّ النبوّة: «ليست واجبة أن تكون، ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجّحها سيّان»[2]. فهي بعبارة التفتزاني (ت 1390 م): «ممكن يستوي طرفاه»[3].

وإذا جاز تعليل ظهور النبوّة عند الأشاعرة فإنّها لا تعلّل إلاّ بمطلق الإرادة الإلهيّة، لأنّها لا تحصل إلاّ بمقتضاها.

وهكذا يعارض الأشاعرة بتصوّرهم هذا للنبوّة (الجائزة) تصوّر المعتزلة المقرّر لوجوبها.

ويُردّ هذا الاختلاف - في الأصل - إلى بنية الخطاب لديهما، وقد سبقت الإشارة إلى القواعد التّي بنى عليها المعتزلة قولهم بوجوب النبوّة مثل قاعدة الصّلاح والأصلح والحسن والقبح العقليين...، وهي قواعد لا مكان لها في المنظومة الأشعريّة، لأنّها منظومة تقوم على نسق ينتهي بالمتكلّم الأشعري إلى اعتبار النبوّة فعلا إلهيًّا جائزًا، لا تعود في وجودها إلى أيّ مقوّم ذاتي، ولا يرتبط ظهورها بأيّ ضرورة موضوعيّة.

وإذا كان وجودها معلولاً بعلّة خارجيّة (الله) فإنّ إثبات ذلك مرهون - هو الآخر - بدليل خارجي (المعجزة).

ج - المعجزة إثبات للنبوّة:

إنّ القول بجواز النبوّة لا يثبت من أمرها إلا شيئًا واحدًا وهو عدم استحالتها

---

(1) يعتبر الجواز (أو التجويز) من الآليات الفكريّة المميّزة للمذهب الأشعري، ويذهب سعيد ابن سعيد إلى اعتباره المفهوم الأكثر فاعليّة في البنية الأشعريّة والعنوان الدّال عليها - انظر كتابه: الخطاب الأشعري، ط1، 1982، ص.ص. 116 و 142.

(2) الآمدي: غاية المرام في علم الكلام - تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة، 1971، ص. 318.

(3) التفتزاني، سعد الدين: شرح العقائد النسفيّة، القاهرة، 1310هـ، ص. 164.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

(عقلاً)، أمّا إثبات وجودها (فعلاً) فإنّه يقتضي كلاما في موضوع الدّليل على صحّتها.

**ودليل صحّة النبوّة** عند الأشاعرة جميعًا هو: «تواتر الأخبار عن وقوع المعجزات»[1].

**ومعنى المعجزة** عندهم مشتقّ من العجز الذي هو نقيض القدرة. أمّا **حقيقتها** فهي: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوّة من الأنبياء»[2].

ولا يصحّ - عندهم - أن يكون الأمر الخارق للعادة دليلاً على صدق النبوّة إلاّ إذا توفّرت فيه شروط أجملها فخرالدّين الرّازي (ت606هـ) بقوله: «المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم قدرة الخصم على المعارضة»[3].

يرتبط **مفهوم المعجزة** عند الأشاعرة بموقفهم من قانون السّببيّة (في الطّبيعة)، فلقد ربط بعضهم الموقفين مقرّرًا: أنّ إنكار العليّة في الخطاب الأشعري لم يكن في الحقيقة سوى توطئة لإثبات معجزات الأنبياء[4]، وذلك لكون إنكار السببيّة يعني أن تصبح الطبيعة مجالا للإمكان والجواز[5].

والذي يستشفّ من المصادر الأشعريّة المختلفة أنّه لا يتصوّر طريق آخر لإثبات صدق النبي خارج إطار المعجزة.

يقول الجُويني (ت478هـ) في ذلك: «ليس في المقدور دليل على صدق النبي غير المعجزة»[6].

وبذلك يقع استبعاد أي دليل آخر على صحّة النبوّة حتّى وإن كان دليلاً من

---

(1) البغدادي: أصول الدّين، ص. 161.
(2) م.ن، ص. 170.
(3) الرازي، فخر الدين: محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين، طبعة الحسينية، 1333هـ، ص. 151.
(4) مبروك، علي: النبوّة، ص. 208.
(5) م.ن
(6) الجويني: الإرشاد، ص. 231.

داخلها. يؤكّد البغدادي (429هـ) ذلك بقوله: «قال أصحابنا إنّ سلامة معجزته (أي النبي) عن المعارضة دليل على صحّته، أمّا شرعه عن التخليط والنقض فيه فلا يدلّ على صحّته»[1].

وتفسير ذلك عائد - على ما يبدو - إلى «احتراز» الأشاعرة من الأحكام العقليّة، لأنّ «سلامة الشّرع عن التخليط والنّقض» لا تدرك في الحقيقة إلاّ بواسطة العقل.

يبدو أنّ الهدف الذي يروم الأشاعرة تحقيقه باعتمادهم المعجزة دليلاً أوحد على صحّة النبوّة هو تمييز النبي الحقيقي عن مدّعي النبوّة. وهو ما يفهم - على الأقلّ - من قول الجُويني: «إذ لو كانت عامّة معتادة يستوي فيها البار والفاجر، والصّالح والطّالح، ومدّعي النبوّة المحقّ والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدّر معجزًا تمييزًا وتنصيصًا على الصّادق»[2]

### د - نسخ الشّرائع:

خاض الأشاعرة كذلك في مسألة النّسخ، وكانوا - على ما يبدو - قد اضطرّوا إلى ذلك اضطرارًا، دفعتهم إلى الخوض فيها مقتضيات المواجهة مع منكري النسخ إنكارًا كاملاً (اليهود) أو جزئيًا (النّصارى).

ويتّفق الأشاعرة مع المعتزلة والشيعة في القول **بجواز النسخ لكن على أساس قاعدة مختلفة.**

فإذا كان المعتزلة قد ميّزوا في الشّرائع بين «أحكام ثابتة وأخرى هي «مثل الأحكام الثابتة»، وجعلوا النسخ متعلّقا بهذه الأخيرة فحسب، فإنّ النسخ في الفهم الأشعري هو **رفع حكم ثابت بحكم ثابت آخر.** يقول الجويني: «هو (النسخ) الخطاب الدّال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمرّ الحكم المنسوخ. ومن ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته»[3].

(1) البغدادي: أصول الدين، ص. 176.
(2) الجويني: الإرشاد، ص. 205.
(3) الجويني: الإرشاد، ص، 339.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يتبنّى الجويني - بذلك - مدلولًا واحدًا للنّسخ هو مدلول الإزالة والرفع وذلك في مقابل المعتزلة الذين صاغوا رؤيتهم للنسخ بإدماج مدلوليه اللغويين: **الإزالة والإثبات**.

ولعلّ المعتزلة كانوا مستفيدين في تصوّرهم للنّسخ من مناظراتهم مع أهل الأديان الأخرى ممّا مكّنهم من الاطّلاع على ما هو مشترك بينها وبين الإسلام من ثوابت أبقى عليها الإسلام في إطار «نسخه» للشّرائع السابقة بوصفه دينًا خاتمًا.

وهكذا ينتهي بنا موضوع النّسخ إلى إثارة موضوع آخر مرتبط به أشدّ الارتباط. إنّه موضوع ختم النبوّة[1].

www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين

(1) نتناول موضوع ختم النبوّة في موضع لاحق من هذه الدّراسة.

# الفصل الرابع
# وظائف النبوّة الكتابيّة

يتبيّن من التّاريخ العام للنبوّة والأنبياء أنّ هناك مجموعة من الوظائف النبويّة التّي اضطلع بها الأنبياء وحرصوا على القيام بها.

ومع تعدّد هذه الوظائف فإنّها لم تكن مستقلّة عن بعضها البعض، بل إنّها تكوّن في النهاية وحدة وظائفيّة لا تتجزّأ.

وعلى الرّغم من كون كلّ النبوّات قد اشتملت على جلّ العناصر الوظيفيّة مجتمعة إلاّ أنّنا قد نجد لدى بعضها تركيزًا على جانب من هذه الوظائف دون جوانب أخرى، ويعود السبب في ذلك إلى طبيعة العصر أو إلى خصوصيّة المرحلة أو إلى نوعيّة التحدّيات القائمة آنذاك.

إنّ العصر الذي يعيش فيه النّبي يترك طابعه على نبوّته، فيشكّل له تجربته النّبويّة ويحدّد له وظائفه خصوصًا إذا كانت نبوّته محدودة في الزّمان والمكان (وهو وضع أغلب النبوّات).

ولعلّ ذلك هو السبب الرئيس في اختلاف التّجارب النبويّة وتنوّعها، رغم الوحدة الأساسيّة التّي تربط بعضها ببعض في سلسلة واحدة ذات حلقات متعدّدة.

ومّما لا شكّ فيه أنّ الوظيفة الدينيّة للأنبياء تشكّل المقام المشترك بينهم، وهي عامل التوحيد الأساسي في دعواتهم.

**1 – الوظيفة الدينيّة (الهداية):**

لعلّ السّمة الأولى للنبوّة الكتابيّة – على هذا الصّعيد – تتمثّل في الدّور الأساسي الذي كان يقوم به النبي في كلّ مراحل تاريخ النبوّة، وهو المتمثّل في كلامه باسم الإله.

http://www.al-maktabeh.com

**وقد جاء ذلك بصيغ مختلفة في النّصوص الأساسيّة للأديان الثّلاثة:**

- التكلّم نيابة عن الربّ «يهوه» في اليهوديّة.

http://www.al-maktabeh.com

- التكلّم باسم «الآب» من قبل «الإبن» في المسيحيّة.
- «التبليغ» عن الله في الإسلام.

والمهمّ في كلّ ذلك أنّ هذه الأديان الثلاثة قد أجمعت على أنّ ظاهرة الوحي كانت مستقلّة (من حيث المصدر) عن شخص النبي، وأنّها - تبعًا لذلك - تنطلق من خارج ذات النبي، وهذا ما أفصحت عنه تلك اللقاءات الأولى بين النبيّ والوحي كما صوّرتها النّصوص التوراتيّة والقرآنيّة بالخصوص، وهي لقاءات اتّسمت في عمومها بصعوبات متنوّعة.

**ومن مظاهر خاصيّة «الكلام باسم الله»** لدى النبي أنّه يجعل الله موضوعًا لخطابه، فيدعو إلى عبادته ويحثّ على حفظ عهده ووصاياه ويذكّر بتوحيده.

ومن المعلوم أنّ تكرار ظهور الأنبياء في التاريخ العام للبشريّة كان يفصح عن الحاجة المستمرّة للنبوّة.

فلقد كان تاريخ بني إسرائيل بسبب ما تضمّنه من الانحرافات العقائديّة والانتكاسات الروحيّة المتكرّرة أبرز مظهر لذلك، إذ تطالع الباحث في الدّيانة اليهوديّة منذ البداية ظاهرة التضخّم في النبوّات والتّعاقب السّريع لها.

ويقدّم سفر الملوك الثاني تلخيصًا للوضع الدّيني المتدهور الذي جاء الأنبياء ليصحّحوه[1]، كما يحدّد - في الوقت نفسه - المهمّة الرئيسة للأنبياء المتمثّلة في التبليغ والتّوجيه والهداية[2].

وهي الوظائف الدّينية نفسها التّي حدّدها القرآن لجميع الأنبياء، حتّى عدّ

---

(1) « وكان ان بني إسرائيل أخطأوا إلى الربّ إلههم الذي أصعدهم من أرض مصر من تحت يد فرعون ملك مصر واتّقوا آلهة أخرى وسلكوا حسب فرائض الأمم الذين طردهم الربّ من أمام بني إسرائيل. . . وعمل بنو إسرائيل ضدّ الربّ أمورًا ليست بمستقيمة. . . وعملوا أمورًا قبيحة لإغاظة الرّب، وعبدوا الأصنام التّي قال الربّ لهم عنها لا تعملوا هذا الأمر» [سفر الملوك الثاني 17: 7-12].

(2) «وأشهد الربّ على إسرائيل وعلى يهوذا على يد جميع الأنبياء وكلّ راء قائلاً: ارجعوا عن طرقكم الرديّة واحفظوا وصاياي وفرائضي حسب كلّ الشّريعة التّي أوصيت بها آباءكم التّي أرسلتها إليكم عن يد عبيدي الأنبياء» [الملوك الثاني 17: 13-14].

«التبليغ» (وما يتبعه من تنذير وتبشير) من الصّفات الملازمة للرّسل في القرآن، إذ نجد فيه أنّ جميع الرّسل يحرصون على الإعلان الصّريح والواضح عن كونهم «يبلّغون» و«ينصحون» و «يهدون»، فذاك هو الشأن الذي كان مع نوح[1] وصالح[2] وشعيب[3] ومحمّد[4] عليهم السّلام.

فكلّ نبي يعلن لقومه: ﴿وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الاعراف: 68]. ويكاد التبليغ في القرآن يختزل كلّ الوظائف الدينيّة للرّسل إذ جاء في سورة العنكبوت: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [العنكبوت: 18][5].

ويتوضّح ذلك أيضا من خلال ورود كلمة «قُل» في بداية كثير من السور والآيات، وهي كلمة تفيد معنى «الأمر» الموجّه من الله إلى النبي قصد تكليفه بتبليغ ما أُمر به إلى النّاس.

ويُفهم من صيغة الأمر الصّارمة أنّ النبي مطالَب بنقل ما أُوحي إليه غضًّا كما نزل عليه دون تصرّف فيه[6].

كما نجد أنّ **التذكير**[7] - في القرآن - يمثّل عنصرًا مركزيًّا من عناصر الوظيفة الدينيّة للنبوّة في مرحلتها الأخيرة، وهو عنصر مقترن - عادة - بـ «بالتبليغ» ضمن الأنشطة التي كان يقوم بها الأنبياء والرّسل، وكثيرًا ما يرد الأمر في القرآن

---

(1) ﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الاعراف: 61-62].

(2) ﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾ [الاعراف: 79].

(3) ﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَى عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [الاعراف: 93].

(4) ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 67].

(5) [المائدة: 99]، [النحل: 35].

(6) انظر نماذج من ذلك في: [الكافرون: 1]، [ص: 67]، [الواقعة: 49].

(7) ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الاعلى: 9]، وانظر كذلك [الذاريات: 55]، [الأنعام: 70]، [الطور: 29].

http://www.al-maktabeh.com

إلى النبي محمّد ﷺ بأن «يذكّر» أو بأن يقتصر على التذكير حتّى تحوّل هذا النشاط في إحدى الآيات إلى صفة من صفات النبيّ لشدّة ملازمته له[1].

ومن الطبيعي أن يكون «التذكير» نشاطًا أساسيًّا في دين وُصف كتابه «بالذّكر»[2]، وفي دين ينظر إلى النبوّات السابقة على أنّها حلقات متكاملة جاء هو ليختم سلسلتها، فيكون «التذكير» - ههنا - بمثابة الإحالة على النبوّات السابقة - من جهة - والتّحيين لمضامينها المشتركة - من جهة أخرى -.

ويحتلّ «التبليغ» في اليهوديّة أيضًا حيّزًا كبيرًا من النشاط الدّيني للأنبياء إلى الحدّ الذي جعل دائرة المعارف العالميّة تصنّف أنبياء بني إسرائيل ضمن «عائلة المبلّغين»[3].

إلاّ أنّ هذا التّبليغ، وذلك التذكير يتّخذان في النبوّة اليهوديّة شكلاً أقرب إلى معنى «المحافظة» و«العودة» منه إلى معنى التّذكير والتّحيين.

و«العودة» المطلوبة في العهد القديم هي بالتحديد عودة إلى المثال الموسوي، أي العودة إلى وضع ديني قديم يُعتبر: «الوضع/ المثال».

فكان المثال الموسوي هو هدف الأنبياء المنشود في العهد القديم، وهو المحور الذي تدور حوله أنشطتهم النبويّة.

ويبرز الحرص على استحضار المثال الموسوي على وجه الخصوص عند «نحميا» الذي يذكّر القوم بكلّ أفعال الربّ في العصر الموسوي[4].

ويظهر من خلال إلحاح النصّ التّوراتي على «العودة» إلى المثال الموسوي الحرص على إبراز حدث «الخروج» من مصر باعتباره الحدث الذي يرمز إلى قوّة «يهوه» وإلى فعله في التّاريخ، وإلى ما حقّقه لشعبه من خلاص، وإلى التأكيد على

(1) ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: 21].

(2) ﴿أَوَ عَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾ [الأعراف: 63]، وانظر كذلك: [آل عمران: 58]، [يوسف: 104]، [الحجر: 6].

(3) راجع: Encyclopédie-Universalis, Paris, 1975, 15/277

(4) يقول «نحميا» مخاطبًا ربّه ومتذكّرًا ما حدث في عصر موسى: «وأظهرت آيات وعجائب».

حفظ «الوصايا» و«التمسّك» بالشّريعة، و«المحافظة» على العهد المقطوع مع الربّ، وهذه كلّها تشير إلى أهمّ ما اشتملت عليه الدّيانة اليهوديّة من عقائد ومبادئ[1].

ويمكن القول - بناء على ذلك - أنّ فكر الأنبياء في العهد القديم كان فكر «العودة»:

● **العودة الدينيّة**: إلى الدّيانة في شكلها الموسوي

● **العودة السياسيّة**: إلى الملك في شكله الدّاودي (نسبة إلى داود) وذلك في محاولة لاسترداد الدّين القديم (دين موسى) واسترداد المملكة المفقودة (مملكة داود).

أمّا الهاجس الأكبر لدى الأنبياء في القرآن لكريم فقد تمثّل - على مستوى النشاط الديني - في عقيدة «التوحيد»، إذ أنّ التوحيد هو مضمون «التبليغ» وموضوعه بامتياز[2]، لأنّه في القرآن وسيلة التحرّر من عبادة ما سوى الله.

ولذلك كانت **عقيدة التّوحيد في القرآن** (وإلى حدّ ما في أسفار العهد القديم)[3] القاعدة الإيمانيّة التّي قامت عليها بقيّة العناصر العقائديّة التّي شكّلت مجتمعة المدخل الأساسي لإثراء الواقع وترقيته.

---

(1) انظر: محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 78.

(2) ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الانبياء: 25].
﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: 36].

(3) لم يكن حضور عقيدة التّوحيد في اليهوديّة بارزًا كما في الإسلام، فعلى الرّغم من الدّعوات التوحيديّة المتكرّرة لبعض أنبياء العهد القديم، فإنّ العقيدة الدينيّة لدى بني إسرائيل قد غاب عنها مبدأ التوحيد في أغلب فترات تاريخهم الدّيني، وكذلك اليهود المتأخّرون الذين يدينون بالتّوحيد: . . . . . فلم تكن هذه العقيدة عندهم مرتكزة على أسس دينيّة أو روحيّة بقدر ما كانت مرتكزة على ضرورات سياسيّة واقتصاديّة.
انظر تفصيلاً لذلك في: فرويد، سيغموند: موسى والتوحيد، ترجمة: د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1991، ص. 86-87.
وكذلك إيليس، ريفكين: صياغة التاريخ اليهودي، نقلاً عن سهيل ديب: التوراة: تاريخها وغايتها، دار النفائس، بيروت، ط4، 1982، ص. 79-80.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

لذلك كان الأنبياء يتّجهون جميعًا في بداية دعوتهم إلى «التذكير» بالعقائد الأساسيّة (من توحيد وإيمان بالأنبياء والكتب والبعث ...إلخ). وهي عناصر تؤسس في ذهن معتنقها وعيًا جديدًا بالذّات وبالمحيط البشري والمحيط الطبيعي.

فهذه العمليّة التوعويّة تقوم بالدرجة الأولى على أساس «المبدإ» و«المعاد» (أو على عقيدة التوحيد وعقيدة البعث)، وهي الطريقة التّي توخّاها الأنبياء الذين ذكرهم القرآن بالخصوص[1].

فهم يسعون - منذ البداية - إلى تحريك ذهن الإنسان ليفكّر: من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وكيف بدأ الخلق؟ وما هي المنزلة الوجوديّة التّي يباشرها؟ وإلى أين يتّجه العالم؟ وغيرها من الأسئلة الأساسيّة التّي من شأنها أن توقظ وعي الإنسان وتنتشله من حالات الغفلة[2].

وهذا ما يفسّر تركيز السّور المكّية خلال العشريّة الأولى من دعوة محمّد ﷺ على التذكير بالعقائد المشتركة بين الأديان السّماوية (خصوصا التوحيد والبعث)، وهو الدّور نفسه الذي قام به أنبياء العهد القديم بدرجات متفاوتة.

وذلك مثل هوشع الذي ركّز سفره على المسألة العقديّة وفسّر بها كلّ حالات التّدهور التّي عرفها بنو إسرائيل[3].

---

(1) وقد تحدّث القرآن عن الأنبياء نبيًّا نبيًّا مبرزًا أنّ التوحيد كان الأساس الذي قامت عليه كل دعواتهم. انظر: (المؤمنون: 23) و(الأعراف: 65 و73 و85).
وقد أجمل القرآن ذلك في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36].

(2) جاء في سورة الأنعام: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ [الأنعام: 130-131].

(3) من ذلك ما جاء في سفره من تركيز على التوحيد:
- «أنا الربّ إلاهك الذي أخرجك من أرض مصر وإلاهًا سواي لست تعرف» [هوشع 13: 4].
- «ارجع يا إسرائيل إلى الربّ إلاهك» [هوشع 14: 1].
- «إنّي أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات» [هوشع 6: 6].

وإرميا الذي جاء يوقظ «غُلف القلوب»[1].

وحزقيال الذي وصفته دائرة المعارف العالميّة بـ «المناضل»[2].

فكلّ الأنبياء قد بدأوا بالدّعوة إلى نهضة عقائديّة وفكريّة وأخلاقيّة، أي إلى بناء الإنسان من الدّاخل استنهاضًا لملكاته واستثارة لمسؤوليته في الوجود والمجتمع.

وهكذا نجد أنّ «الميتافيزيقا»، وإن كانت تسبق الأخلاق من حيث المرتبة والأهميّة، إلاّ أنّها تفترضها بصفتها مكمّلة لها، أو مقصدًا من مقاصدها.

وقد برز هذا البعد الأخلاقي للأديان متجسّدًا في سلوك الأنبياء[3] وأقوالهم، حتّى إنّ النبيّ ﷺ اختزل كامل الرّسالة التّي كلّف بها في هذا البعد الأخلاقي: «بعثت لأتمّمَ محاسن الأخلاق»[4].

كما برز هذا الجانب في نصوص الأناجيل والتّوراة، وبالخصوص في الوصايا العشر[5] وفي مجموعة اللّعنات[6] وفي «موعظة الجبل»[7].

وهذا ما يسمح بالقول أنّ النبوّة في الأديان الثلاثة قد أنتجت - على هذا الصعيد - نوعًا من «المركزيّة الأخلاقيّة»[8].

إنّ استثارة المسؤوليّة الاجتماعيّة في الإنسان هي جزء من استثارة مسؤوليته الوجوديّة، فما فعله الأنبياء في إطار وظائفهم الدّينية والأخلاقيّة هو دفع المجتمع للتحرّك نحو الأفضل.

---

(1) «لأن كل الأمم غلف، وكلّ بيت إسرائيل غلف القلوب» [إرميا 9: 25].

(2) راجع: Encycloédie-Universalis, 15/229

(3) من ذلك شهادة القرآن على سلوك محمّد ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4].

(4) ابن أنس، مالك: الموطّأ، طبعة استنبول، 1981، كتاب حسن الخلق، باب 8، ج2، ص. 904.

(5) انظر: [الخروج 20: 2-17] و[التثنية 5: 6-21].

(6) [التثنية 27: 15-26].

(7) [إنجيل متّى الإصحاحات 5، 6، 7].

(8) العبارة لـ: «ماكس فيبر»، نقلاً عن دراسة لهشام جعيط بعنوان: بحثًا عن القيم في الإسلام، مجلّة المقدّمة، العدد 8، باريس، مارس 1988.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ومن هنا يتحوّل المجتمع والتاريخ والواقع إلى أهداف بعيدة تستهدفها النبوّة من خلال وظيفتها الدّينية.

وهذا ما أكسب النشاط النبويّ في الأديان الثلاثة مشروعيّة «الحضور» في الواقع الاجتماعي سواء كان ذلك في سياق حركة «خلاصيّة» أو في نطاق حركة «إصلاحيّة» للمجتمع.

**2 - الوظيفة الاجتماعيّة للنبوّة:**

إذا كانت الأديان الثلاثة قد استهدفت المجتمع والواقع من خلال الوظيفة الدّينية (المتمثّلة أساسًا في الدّعوة إلى توحيد الله والمحافظة على شريعته)، فإنّها تكون قد جعلت - بالتبعيّة - العقائد الدينيّة أساسًا لحركة اجتماعيّة يقوم بها الأنبياء في مجتمعاتهم.

إلاّ أنّ هذه الدّلالة الاجتماعيّة قد عبّرت عن نفسها في سياقات دينيّة مختلفة (في الأديان الثلاثة)، وذلك تناسبًا مع الظّرف الثقافي والتاريخي الذي تحرّك فيه الأنبياء.

فقد كانت هذه الوظيفة الاجتماعيّة تأخذ، تارة، شكل الحركة «الخلاصيّة»، وتأخذ تارة أخرى شكل الحركة «الإصلاحيّة».

**أ - النبوّة والخلاص:**

إنّ ما ميّز النشاط الاجتماعي لأنبياء العهدين القديم والجديد هو اندراجه ضمن السياق الخلاصي الذي طبع تاريخ الدّيانتين.

وإذا كانت النبوّة اليهوديّة قد اتّسمت بظاهرة «التضخّم» بالنظر إلى العدد الكبير لأنبياء بني إسرائيل، فإنّ هذا التضخّم يشير في الحقيقة إلى المدى الذي بلغته الأوضاع الدّينية والاجتماعيّة لبني إسرائيل من حاجة إلى تلك الحركة النبويّة.

فقد كان الأنبياء يظْهَرون - تبعًا لذلك - بمظهر المنقذين والمخلّصين للمجتمع الذي انتشرت فيه شتّى الشّرور والعِلل.

لذلك نجد أنّ الأنبياء في العهد القديم يقومون بتشخيص هذه العلل الاجتماعيّة ولفت الانتباه إلى آثارها ومضاعفاتها على المجتمع.

ومن الأمثلة على ذلك ما قدّمه «هوشع» من وصف للأوضاع الاجتماعيّة الفاسدة في عبارات موجزة[1].

كما قدّم «عاموس» صورة مماثلة لصورة الوضع الاجتماعي الفاسد الذي صوّره «هوشع»[2].

وممّا يلاحظ أنّ هذين النبيّين - بعد أن قدّما شهادتهما عن الأوضاع المتردّية للمجتمع الإسرائيلي - انتهيا إلى تعليلها تعليلاً دينيًا، لذلك كان المخرج في نظرهما مخرجًا دينيًا[3] متمثّلاً في ضرورة «العودة» إلى طريق الربّ و«المحافظة» على شريعته[4].

واكبت النبوّة في العهد القديم التجربة التاريخيّة للشعب الإسرائيلي على النّحو الذي بيّناه سابقًا، فلقد رافقته في اللحظات الحرجة من تاريخه (السياسي والاجتماعي): إذ بواسطة «نبي» وقع «إخراج» بني إسرائيل من مصر[5] و«تخليصهم» من اضطهاد حكّامها، وبواسطة «نبي» وقع حفظهم[6]، وبفضل النبوّة أصبح «صموئيل/النبيّ» سندًا لشعبه إبّان محنته[7].

---

(1) « اسمعوا قول الربّ يا بني إسرائيل، إنّ للربّ محاكمة مع سكّان الأرض، لأنّه لا أمانة ولا إحسان ولا معرفة الله في الأرض: لعنٌ وكذبٌ وقتلٌ وفسقٌ يعتنقون، ودماءٌ تلحق دماء لذلك تنوح الأرض ويذبل كلّ من يسكن فيها مع حيوان البريّة [هوشع 4: 1-3].

(2) «هكذا قال الربّ: من أجل ذنوب إسرائيل الثلاثة والأربعة لأرجع عنه، لأجل نعلين، الذين يتهمّمُون تراب الأرض على رؤوس المساكين، ويصدُّون سبيل البائسين ويذهب رجل وأبوه إلى صبيّة واحدة حتّى يدنّسوا اسم قدسي...» [عاموس 2: 6-8].

(3) انظر: محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 106.

(4) «ولأنّك نسيت شريعة إلهك أنسى أنا أيضا بنيك... فأبدل كرامتهم بهوان... فيأكلون ولا يشبعون، ويزنون ولا يكثرون لأنّهم قد تركوا عبادة الربّ» [هوشع 4: 6-10].
«اطلبوا الخير لا الشرّ لكي تحيوا، فعلى هذا يكون الربّ إلاه الجنود معكم كما قلتم...» [عاموس 5: 14].

(5) انظر: سفر الخروج على وجه الخصوص.

(6) جاء في سفر هوشع: «وبنبيّ أصعد الربّ إسرائيل من مصر وبنبيّ حفظ» [هوشع 12: 13].

(7) انظر سفريْ صموئيل الأوّل والثاني.

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

ويعتبر النشاط السياسي من الجوانب البارزة في حركة أنبياء العهد القديم وذلك لوجود أسباب قويّة وموضوعيّة من ذلك: ضخامة الأحداث التاريخيّة وأثرها المباشر والفاعل في تاريخ بني إسرائيل من جهة، قابله قصور الملوك والحكّام وعجزهم عن مواجهة هذه الأحداث من جهة أخرى.

فكان انخراط الأنبياء في العمل السياسي مندرجًا في سياق المواجهة التاريخيّة القائمة بين الأنبياء والحكّام.

إنّ التأزّم السياسي والاجتماعي والدّيني الذي وسم التاريخ الإسرائيلي لمدّة طويلة، وفرّ أرضيّة خِصبة لنشأة التيّارات «المسيانيّة» وغذّى تدريجيًّا التطلّعات «الخلاصيّة» التّي استجاب إليها أنبياء العهد القديم.

ويعتبر موسى أهمّ شخصيّة خلاصيّة في التّاريخ اليهودي، فهو المنقذ الذي قاد شعبه من أرض مصر إلى أرض كنعان وخلّصهم من الاضطهاد الفرعوني[1] بتكليف إلهي، إلاّ أنّ النهاية التّي حصلت لموسى (بعد تمرّد اليهود عليه وانحرافهم عن دعوته)[2]، وما تبعه من غضب إلهي على موسى وهارون[3] كانت على ما يبدو أساس التوقّعات بمقدم «المسيح»، إذ انبثق الأمل - لدى اليهود في فترة السّبي البابلي - في أنّ الرّجل الذي خلّصهم وخذلوه سوف «يعود» ليقود شعبه النّادم والتّائب إلى طريق الخلاص ثانيّة.

ولعلّ هذا الأمل المتولّد عن الشّعور بالخطيئة تُجاه المخلّص الذي حرّرهم

---

(1) «فقال الربّ إني قد رأيت مذلّة شعبي الذي في مصر وسمعت صراخهم من أجل سخريتهم، إنّي علمت أوجاعهم، فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين، وأصعدهم من تلك الأرض إلى أرض جيّدة وواسعة... فالآن هلّم فأرسلك إلى فرعون وتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر» [سفر الخروج 3: 7-10].

(2) وهي النهاية التّي أشار إليها سفر هوشع: «وبنبيّ أصعد الربّ إسرائيل من مصر وبنبيّ حفظ، أغاظه إسرائيل بمواراة فيترك دماءه عليه» (المعطيات نفسها).

(3) «وكلّم الربّ موسى في ذلك اليوم نفسه قائلاً: أصعد إلى جبل عباريم... ومت في الجبل الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك كما مات هارون أخوك لأنكما خنتماني في وسط بني إسرائيل... إذ لم تقدّساني» [التثنية 32: 48-53].

هو أساس فكرة «**المسيح المنتظر**» التّي رافقت الشعب اليهودي طوال تاريخه وخصوصًا في مراحله القاسيّة.

وبذلك حدث الارتباط التاريخي بين النبوّة الإسرائيليّة - من خلال شخصياتها - وفكرة «الخلاص»[1].

ويمكن أن نعتبر أنّ التصوّر اليهودي «للخلاص» كان الأساس الذهني والنفسي الذي انطلقت منه المسيحيّة الناشئة وأقامت عليه تصوّراتها «الخلاصيّة» أيضًا.

يبدو أنّ قوّة المسيحيّة في نشأتها الأولى تمثّلت في قدرتها الخلاصيّة التّي تمكّنت من تحريك المستضعفين واستقطابهم إليها، إذ رأوا فيها أملاً في تحقيق «الخلاص» من عالم أصبح مسرحًا للظّلم والجور والبؤس.

ولعلّ «**رؤيا يوحنا**»[2] بوصفها حركة نبويّة كانت تمثّل الوثيقة المعبّرة - بامتياز - عن هذا المعنى، إذ يقوم التصوّر العام «للرؤيا» على فكرة التضحية والفداء من أجل تحقيق الخلاص، حيث لا يكون - بعد - موتٌ ولا نوحٌ ولا صراخٌ ولا وجعٌ لأنّ ما كان سابقًا قد مضى[3].

إنّ الوضعيّة التاريخيّة والوظيفيّة للرؤيا جعلت منها «عقيدة شعبيّة» تستجيب لمطامح المضطهدين دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا.

واستطاعت أن تعبّئهم وأن تغذّي آمالهم في تحقيق مشروع الخلاص المرتقب[4].

---

(1) انظر: [زكريا 9: 9-10]، وكذلك [دانيال 7: 13-14]، و[إشعياء 11: 1-5]، و[حجّي 2: 32].

(2) هي: الرؤيا الشهيرة التّي اقترنت بشخصيّة نبويّة من الشخصيات الدينيّة للعهد الجديد وهي شخصيّة «يوحنا الحبيب» الذي أعلن فيها أنّ المسيح المخلّص والمنتظر سيأتي وسينجز أخيرًا مهمّة تحرير «الأخيار» و«المصطفين».

انظر: Maurice Bucaille, Les Ecritures saintes, Paris, 1985, p. 85

(3) [رؤيا القدّيس يوحنا 21: 4].

(4) جاء في الرؤيا: «الآن صار الخلاص والقوّة لإلهنا، والسلطان لمسيحه، لأنّ المشتكي على إخوتنا قد طرح الذي يشتكي عليهم عند إلهنا نهارًا وليلاً، وقد غلبوه بدم الخمل، وبكلمة شهادتهم» [رؤيا القدّيس يوحنا 12: 10-11].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وقد وردت **الصّفة الإنقاذية لشخصية المسيح** في كلّ الأناجيل، وأوّل إنجيل تكلّم عن هذه الصّفة الإنقاذيّة هو **إنجيل متّى** ذي العلاقة المتينة بأسفار العهد القديم.

يؤكّد متّى في إنجيله أنّ «الشّريعة» والعهد القديم قد كملا في شخص المسيح وأنّه سيكون السّند الدّائم لأتباعه والمؤمنين به عند الشّدائد والمِحن[1].

كما يؤكّد **إنجيل لوقا** بدوره صفة المخلّص في شخصيّة المسيح من خلال بشارة من الملاك إلى الوثنيين وإلى كلّ الشّعب[2].

إلاّ أنّ **إنجيل يوحنا** يُعتبر أكثر الأناجيل تأكيدًا وإبرازًا لصفة «الخلاص».

ويبرز ذلك من خلال صفات «فوق - بشريّة» كان المسيح قد أطلقها على نفسه، وهي صفات تتوافق مع حاجة الشعب إلى مخلّص ومنقذ[3].

وفي السياق الخلاصي تتنزّل العقيدة المحوريّة في المسيحيّة التّي أنْسَنتِ الإله وألّهَتِ الإنسان - في الوقت ذاته -.

وقد رأى بعضهم أن هذه الصياغة المسيحية «قد مكنت الأوساط الاجتماعية المضطهدة - وإن عن طريق الوهم والتوهيم - من امتلاك قدرة على تحقيق خلاصها من طغاة الثروة والسلطات السياسية»[4].

---

(1) «ها أنا معكم كلّ الأيّام إلى انقضاء الدّهر» [متى 28: 30].

(2) «فقال لهم الملاك: لا تخافوا، فها أنا أبشركم بفرح عظيم يكون لجميع الشّعب: إنّه يولد لكم اليوم في مدينة داود مخلّصٌ هو المسيح الربّ» [لوقا 2: 10-11].

(3) جاء في إنجيل يوحنا قول المسيح عن نفسه:
- أنا خبز الحياة [6: 35].
- أنا هو الراعي الصالح [10: 11].
- أنا هو نور العالم [8: 12].
- أنا باب الخراف [10: 7].
- أنا هو القيامة والحياة [11: 25].

(4) انظر: تيزيني، طيب: من يهوه إلى الله، ج3، م2، ص. 10.

إن الحركة «الخلاصية» في العهدين القديم والجديد كانت التعبير الثقافي لليهودية والمسيحية على أحد وجوه النشاط النبوي.

**ب - النبوة والإصلاح:**

إن علاقة النبوة بالإصلاح علاقة قائمة وثابتة في تاريخ الأديان الثلاثة، ورغم أننا نسجّل - أحيانًا - قيام حركة إصلاحية في مجتمعات هذه الأديان تبدو على الوهلة الأولى مستقلة على النبوة، إلا أنّه عند التمحيص، يتبيّن أن لها أساسًا نبويًا لأن النبي باعتباره مؤسّسًا لعملية إصلاح كبيرة يباشر مشروعه الإصلاحي ثم يترك المجال لغير النبي ليواصل عملية الإصلاح.

ومن هنا يبرز الفارق بين «النبي» و«المصلح» فإذا كان العمل الإصلاحي يجمعهما فإن ما يميز النبي عن المصلح بالإضافة إلى علاقته بالوحي هو كونه المؤسس للحركة الإصلاحية والأعرف بسنن الله الحاكمة في الطبيعة وفي المجتمع بحكم الوحي، ولذلك كان الأنبياء أكثر نجاحًا من المصلحين لأنهم كانوا أكثر قدرة على استثمار النواميس الإلهية فكانوا بالتالي أكثر فهمًا للقوانين التي تحكم مجتمعاتهم، وهذا ما ساعدهم على تحقيق أهدافهم الاجتماعية.

وقد بيّن التاريخ الديني بوضوح أن ظهور النبوة في مجتمع من المجتمعات كان يوافقه في الغالب، اضطراب واهتزاز في بنية المجتمع.

ويعتبر ذلك من وجهة نظر علم الاجتماع مؤشّرًا على وجود أزمة في قاع المجتمع، وذاك ما يفسر إلى حد ما العلاقة المتوترة باطراد بين «النبوة» من جهة و«السلطة» (من جهة أخرى).

فما دام النبي (أو الرسول) يؤدّي دور المبلّغ والنذير والمبشّر بحكم وظيفته الدينيّة، وما دامت النبوّة تظهر على مرّ التاريخ مستجيبة للواقع وإشكالاته وأزماته، فإنّ النبيّ سيبدو فعلاً، في مظهر المنقذ والمخلّص الذي يقود حركة إنقاذيّة هدفها الأساسي تحرير الإنسان من الضّلال، ومن السّلطة القائمة على هذا الضّلال، لذلك كان صدامه مع القائمين على تلك السّلطة حتميًا.

ولذلك اعتبر القرآن الكريم أنّه من سنن التاريخ أن تكون معارضة الأنبياء متأتّية في الغالب من نفس الدّوائر، وهي التّي تنقسم إلى قسمين هما:

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

دائرة «المترفين»، ودائرة «الاتّباعيين» بلغة القرآن أو هما بلغة العصر قطب «الأثرياء» وقطب «المقلّدين».

فقد جاء في سورة سبأ على سبيل المثال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ وَقَالُواْ نَحۡنُ أَكۡثَرُ أَمۡوَٰلٗا وَأَوۡلَٰدٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبا: 34-35] (1).

هذه الحالة في الاعتبار القرآني، سنّة من سنن التّاريخ(2) جسّدتها هنا العلاقة القائمة بين «المنذرين» و«المترفين»، والذي زاد في تأكيد هذه «السّنية» هو البناء اللغوي الذي اعتمده القرآن (وَمَا أَرْسَلْنَا ... إلاّ قَالَ...) إبرازًا للاطّراد الذي يحكم هذه العلاقة.

فالعلاقة العدائيّة بين النبوّة والمترفين هي في الواقع صدى للعلاقة الموجودة بين موقعين مختلفين ومتقابلين على المستوى الاجتماعي.

فالمترفون في الغالب هم المستفيدون من الأوضاع القائمة في المجتمع المختلّ، وهم المنعّمون على حساب النّاس، فيكون من «الطبيعي» أن نجدهم غالبًا في الخطّ المعارض لدعوات الأنبياء ومشاريعهم(3).

وإذا كان القرآن من خلال الآيتين السابقتين، قد قدّم الأمر مجملاً وفي صيغة «السنة التاريخيّة» فإنّ بعض نصوص العهد القديم قد أكّدت الأمر نفسه بتفصيل أكثر:

فهذا «عاموس» (النبي) يوجّه نقده الاجتماعي اللاّذع إلى الطبقة الثريّة متّهمًا إيّاها بالظّلم الاجتماعي، ومطالبًا «أولئك الذين يخزنون الظّلم والاغتصاب في قصورهم» بالعدالة الاجتماعيّة(4)، ويندّد بـ «السّامرة الظّالمة المساكين، السّاحقة

---

(1) وانظر كذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23].

(2) انظر: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيّة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1981م.، ص. 67.

(3) مرتضى، مطّهري: المجتمع والتاريخ، تعريب: محمد علي آذرشب، ط2، تونس 1989، ج2، ص. 129.

(4) [عاموس 3: 10].

البائسين»[1]... «وبالمضايقين البارّ والآخذين الرّشوة والصادّين البائسين في الباب»[2]، ثم يصف العصر كلّه بأنّه «زمان رديء»[3]. وكذلك كان شأن «إشعياء» (النبي) الذي قدّمته نصوص العهد القديم في مظهر الثائر على المحتكرين والمترفين مثل[4] كثير من أنبياء العهد القديم[5].

ولذلك يصبح مفهومًا أن ينظر الأثرياء والمترفون من «عليائهم» إلى أصحاب الدّعوات التغييريّة وإلى أتباعهم، وأن يعيبوا عليهم أصولهم الاجتماعيّة.

- ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: 31].
- ﴿قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: 111].
- ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ﴾ [هود: 27].

وهذا ما يفسّر إلى حدّ ما انتماء الأنبياء والمصلحين في العادة إلى الطبقات الشعبيّة لا المرفّهة، ولعلّ ذلك هو معنى ما أشار إليه القرآن حين تحدّث عن نبي الإسلام بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2].

وقد قرئت «الأمّيين» بمعنى المنسوبين إلى أمّة العرب[6]، والأمّة في معناها البسيط هي عموم النّاس، أو هي بلغة هذا العصر: «الجماهير» أو «الشعب».

وبعد أن بيّن القرآن التّعارض الموضوعي بين مشروع الأنبياء ومصالح الأثرياء، سحب هذا التعارض وكشف وجوده بين الأنبياء وبين قطب آخر من أقطاب المجتمع، إنّه قطب «المقلّدين» أو «الاتّباعيين» (بلغة القرآن).

---

(1) [عاموس 4: 1].

(2) [عاموس 5: 12].

(3) [عاموس 5: 13].

(4) «وأنتم قد أكلتم الكرم، سلب البائس في بيوتكم، ما لكم تسحقون شعبي وتطحنون وجوه البائسين، يقول السيّد ربّ الجنود» [إشعياء 3: 14-15].

(5) انظر تفصيل ذلك في: محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 108 وما بعدها.

(6) الزمخشري: تفسير الكشّاف، دار المعرفة، بيروت، 1968، 7/ 102.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

وقد أبرزت آيات قرآنيّة كثيرة أنّ جانبًا كبيرًا من المعارضين للنبوّة كان يدفعهم إلى موقفهم ذاك دافع «التقليد» و «الاتّباع» و «المحافظة» على السابق والماضي، وذلك في مقابل الموقف النبوي الذي تحرّكه دوافع التجديد والتعديل ويحرّكه التطلّع نحو المستقبل الأفضل.

جاء في سورة الزخرف قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِّن قَبْلِهِ فَهُم بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ۖ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف: 20-24].

تقدّم هذه الآيات القرآنيّة **خصائص المنطق النبوي وخصائص المنطق المناوئ للنبوّة**، فالمعارضون يتحصّنون بمنطق الجبر في سلوكهم الديني والاجتماعي (لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَبَدْنَاهُمْ) وهو منطق المنتفعين من الأوضاع القائمة، الذين لا يقبلون تغييرًا فيها[1].

لذلك كان التشبّث بالموروث، وإضفاء القداسة عليه نتيجة طبيعيّة لهذا المنطق: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22].

أمّا منطق النبوّة فإنّه يقع في الجهة المقابلة لمنطق المعارضين، إذ أنّ النبي يتحدّث عن (الأهدى)، أي: عن الأكثر هداية وتحرّرًا وإنقاذًا وخلاصًا ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ [الزخرف: 24].

ولم يكن جواب المعارضين بعد العجز عن إقامة الحجّة سوى إعلان الرّفض ﴿إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف: 24]، وهو رفض غير معلّل، لكنّه - موضوعيًا - يجد تعليله في الخطورة التي شكّلتها رسالة الأنبياء على المكانة الاجتماعيّة للرّافضين.

ويبدو أنّ الاستسلام الآلي للموروث كما جسّده المعارضون للنبوّات المختلفة، كان مبدأ ثابتًا ومطّردًا في موقفهم من النبوّة على مرّ التّاريخ.

---

(1) مرتضى، مطهري: المجتمع والتاريخ، ج3، ص. 112-113.

فما من نبوّة إلاّ وقد وجدت نفسها في مواجهة حاسمة مع معسكر التقليد المتحصّن وراء حصنه التقليدي: «ما وجدنا عليه آباءنا».

فقد كان ذلك شأن نوح وهود وصالح مع أقوامهم[1]، وشأن موسى[2]، ومحمّد[3] عليهم السّلام.

وقد سخر القرآن كثيرًا من هذه الحجّة الضعيفة في أكثر من موضع:

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170].

﴿قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنبياء: 54].

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [يوسف: 40].

يستعرض القرآن في هذه الآيات أحد أهمّ الأسباب التي تدفع مجتمعًا بأكمله (أو بعض فئاته) إلى الصّفوف الأولى في معارضة النبوّة وحركتها الإصلاحيّة.

ويعود هذا السبب عند التمحيص إلى العامل النّفسي الذي يمنع فئة أو فئات اجتماعيّة من تجاوز وضع قائم بحكم الألفة والاتّباع والتّقليد.

وقد تأخذ هذه الفئة (أو الفئات) في سياق تاريخي آخر شكل «المؤسّسة» لتمارس معارضتها للإصلاح بقوّة أكبر، وهذا ما حدث للنبوّة الإسرائيليّة مع المؤسّسة الكهنوتيّة والمؤسّسة السياسيّة.

تُعتبر **النبوّة الإسرائيلية** - كما تقدّم - ظاهرة دينيّة حديثة في التاريخ الديني

---

(1) ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾ [إبراهيم: 10].

وقد قيل لصالح: ﴿أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا﴾ [هود: 62].

(2) ﴿قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا﴾ [يونس: 78].

(3) ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22].

﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [سبأ: 43].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

العام، إذا ما قُورنت من حيث النشأة بمؤسّسات دينيّة هامّة مثل المؤسّسة الكهنوتيّة، وجماعات الأنبياء الكذبة، وفئات العرّافين والمنجّمين والمتنبّئين وغيرهم.

وهي فئات اكتسبت في غياب النبوّة سلطات دينيّة ضخمة حقّقت مكاسب اقتصاديّة واجتماعيّة لا تضاهى (وقد تكون تجاوزت أحيانًا مكاسب المؤسّسة الحاكمة)، فكان طبيعيًا أن تقف هذه المؤسّسات موقفًا مناوئًا من النبوّة والأنبياء لتناقض المشاريع في كلّ منها، ولتعارض أهداف المؤسّسات الدّينيّة مع حركة الإصلاح التي تزعّمها الأنبياء.

ويظهر هذا العِداء بين الأنبياء والكهنة واضحًا في سِفر «هوشع» الذي جسّم الصراع بين الفئتين من خلال نبوءة «هوشع» ضدّ الكهنة: «قد هلك شعبي من عدم المعرفة، لأنّك أنت رفضت المعرفة أرفضك أنا حتّى لا تكهن لي... اسمعوا هذا أيّها الكهنة وانصتوا يا بيت إسرائيل وأصغوا يا بيت الملك لأنّ عليكم القضاء»[1].

وعلى الرغم من وجود صلات كانت قد ربطت بين الأنبياء والكهنة[2] في بعض المراحل التاريخيّة، فإنّ هذا لا يؤدّي إلى اعتبار الأنبياء، وخاصّة الكبار منهم، موظّفين ملحقين بالمعبد، وذلك لأسباب عدّة أتينا على ذكرها في مواطن سابقة من هذا الكتاب.

والثّابت أنّ صراعًا قويًّا كان قد نشب بين الطرفين، وقد كان سببه الرئيس يتمثّل في رغبة الأنبياء القويّة في الحدّ من سلطة الكهنوت قصد إصلاح الأوضاع (دينيًا واجتماعيًا)والقضاء على الجمود الذي أصاب الحياة الإسرائيليّة في مستويات عدّة بسبب هيمنة الكهنة.

وقد مثّل ذلك تهديدًا مباشرًا لسلطة الكهنة ولامتيازاتهم الدّينية، الأمر الذي أدّى بالمؤسّسة الكهنوتيّة إلى الوقوف بحزم في وجه الأنبياء ودعواتهم الإصلاحيّة.

ويؤكّد «ميخا» طبيعة العلاقة التّي قامت بين الأنبياء والمؤسّسة الكهنوتيّة في هذه الكلمات: «اسمعوا هذا يا رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل الذين

(1) [هوشع 4: 6-10].

(2) راجع: Encylopédie-Universalis, 15/229

يكرهون الحقّ ويعوّجون كلّ مستقيم، الذين يبنون صهيون بالدّماء وأورشليم بالظّلم، رؤساؤها يقضون بالرّشوة وكهنتها يعلّمون بالأجرة وأنبياؤها يعرفون بالفضة»[1].

ومّما يلاحظ أنّ هجوم الأنبياء كان شاملاً لكلّ الفئات المعارضة لهم كالرّائين والحاكمين والعرّافين والمنّجمين والأنبياء الكذبة المتمعّشين من الأوضاع الفاسدة.

ويبرز ذلك من خلال حضّ «إرميا» الشعب على عدم سماعهم أو اللجوء إليهم: «فلا تسمعوا لأنبيائكم وعرّافيكم وحاكميكم وعائنيكم وسحرتكم... لأنّهم إنّما يتنبّأون لكم بالكذب»[2].

وعلى الرّغم من نقد الأنبياء لهذه الفئات فإنّها استمرّت في الوجود كمؤسّسات مناهضة للنبوّة ومنافسة لها.

وقد وُجد إلى جانب هذا الدور السلبي للمؤسّسة الكهنوتيّة ضدّ النبوّة دور سلبي آخر، وهو الدّور الذي لعبته **المؤسّسات السياسيّة** في تقوية الحركة المعارضة للمشروع الإصلاحي النبوي، بسبب موقف الأنبياء من الحكم ونقدهم الشّديد للملوك والحكّام وتدخّلهم المستمر في الشؤون السياسيّة الداخليّة والخارجيّة ورغبتهم القويّة في إصلاح الأوضاع السياسيّة.

وهذا **الصراع بين النبوّة والسياسة** هو - بلا شكّ - صراع متأخّر في التاريخ الإسرائيلي، لأنّه ارتبط بظهور الأنبياء المستقلّين عن المؤسّسات السياسيّة: أي عمّا سُمّي بـ«**أنبياء البلاط**»[3]. وقد تعرّضت هذه الجماعة من الأنبياء إلى نقد الأنبياء

---

(1) [ميخا 3: 9-12].

(2) [إرميا 27 :9] وكذلك [إرميا 27: 14-16].

(3) نجد من أهمّ الشخصيات التّي ينطبق عليها هذا الوصف، حسب العهد القديم: النبيّ «ناثان» الذي عمل مستشارًا لداود. انظر: [سفر صموئيل الثاني 7: 1-7، 13].
وكذلك شخصيّة النبي «جاد»، وهو معاصر «لناثان» وعمل مستشارًا لداود أيضًا، انظر: [صموئيل الثاني 24: 13-14].
كما ورد في سفر الملوك الأول ذكر مجموعات من أنبياء البلاط، انظر: [سفر الملوك الأوّل 20: 7-18].

http://www.al-maktabeh.com

الحقيقيين الذين شهّروا بنفاق «أنبياء البلاط»[1].

http://www.al-maktabeh.com

ورغم وقوف هذه الجماعة من «أنبياء البلاط» حائلاً دون الاتّصال المباشر بين الأنبياء الحقيقيين والملوك، فإنّ ذلك في الحقيقة كان يرجىء المواجهة الفعليّة بينهما ويؤجّلها لكنّه لم يلغها بتاتًا.

فكثيرًا ما خرجت هذه المؤسّسات السياسيّة على تعاليم «الدّين»، أو وقفت في وجه الإصلاحات الدينيّة، وكان ذلك من الأمور التّي كثيرًا ما عجّلت بالمواجهة بين الطّرفين[2].

وما يمكن استخلاصه ممّا سبق: أنّ «التقليد» و«المحافظة» و«الاتباع» كانت أقطابًا انخرطت في علاقة عدائيّة مع حركة النبوّة، ويمكن تعليل ذلك بعاملين رئيسيين:

- **العامل الأوّل (ذاتي):**

يتمثّل في كون العادة والخمول والإلف، كلّما تفشّت في مجتمع ما وسادت فيه، فإنّ ذلك المجتمع يصاب بالجمود، ويتحوّل واقعه (المحدود والنّسبي) إلى حقيقة مطلقة يعسر تجاوزها، ولذلك كان الشعار التقليدي في مثل هذا المجتمع: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23]، وهو نموذج للشعار الذي يعتمده من فقد السيطرة على واقعه وعجز عن الارتقاء به.

- **العامل الثاني (خارجي):**

وقد تمثّل في تسلّط المؤسّسات الكهنوتيّة والسياسيّة على حياة النّاس وعقولهم قصد تثبيت الواقع وتجميده، لأنّ تجاوزه يعني زعزعة وجودها وهزّ مركزها، ومسّ مصالحها وامتيازاتها، ولذلك كان شعارها المرفوع ما جاء على

---

(1) انظر: محمد خليفة: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 53 وما بعدها؛ وكذلك [الملوك الأول 18: 22-24]، و[إشعياء 30: 10-11]، و[إرميا 2: 8]، و[حزقيال 13: 1-7].

(2) ومن الأمثلة على ذلك اضطهاد الملك «آخاب» وزوجته «إيزابيل» (القرن 9 ق.م) للأنبياء الذين قاوموا انحرافاتهما. انظر تفاصيل ذلك في: [سفر الملوك الأول 16: 31-32، 18: 18]، وكذلك في [سفر عاموس 7: 10-11].

لسان فرعون (الرامز تاريخيًا للمؤسّستين معا) حين قال: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ [غافر: 29].

وهذا شعار آخر رفعته المؤسّسات الدينيّة والسياسيّة سعيًا إلى إغماض العيون والعقول على الواقع المعيش، وإلى حبسها في إطار رؤية واحدة تقوم على تكرار الواقع وتجميده وتثبيته، وذلك في مقابل ما تميّزت به دعوة الأنبياء المتطلّعة إلى التّجاوز والمتفتّحة على «الأهدى» والأحسن[1].

وهذه الخصائص المميّزة للنبوة هي التّي تفسّر - إلى حدّ كبير - سبب اصطدام النبي بالسلطات القائمة في عصره (سواء منها السياسيّة أو الدينيّة).

ويحتدّ هذا الصّراع أكثر كلّما نزع النبي في رسالته منزعًا تشريعيًا يسعى فيه إلى إرساء البديل التشريعي للمنظومة القانونيّة (أو القيمية) القائمة، (وهو حال الرسالة الموسويّة والرسالة المحمّدية)، وهذا ما جعل النبوّة تبدو - على مدار التّاريخ الديني - رمزًا للفعل، والحركة، والتضحيّة من أجل «الفكرة» و«المبدإ» و«المعنى»، فقد كانت النبوّة - عمومًا - تتحرّك مستقلّة عن المؤسسات الدينيّة والسياسيّة، وهو ما عرّضها إلى كثير من المصاعب والتضحيات.

وهذا على عكس مؤسّسة الكهانة أو السّحر أو التنالت أو التنجيم التّي لم يكن نشاطها مستقلاً عن المؤسّسة السياسيّة بل إنّها كانت مرتبطة تاريخيًا بالبلاط.

كان من الطبيعي أن يحكم منطق الأزمة علاقات النبي بالأطراف التّي كانت تستفيد من ثبات الواقع المتأزّم.

وقد وثّقت المادّة القصصيّة في النّصوص الدينيّة للأديان الكتابيّة جانبًا هامًّا من المواجهات بين النبوّة بوصفها حركة إصلاحيّة شاملة وبين معارضيها من مختلف الفئات.

(1) جاء في القرآن الكريم قوله تعالى للنبي محمد ﷺ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ [الزمر: 17-18].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

# الفصل الخامس

# الاتّفاق والاختلاف في نبوّات أديان الكتاب

## 1 – الخصائص المشتركة:

تظهر في ضوء دراسة الكتب المقدّسة للدّيانات الثلاث جملة من الصفات المميّزة للنبوّة في هذه الأديان، إلى جانب مجموعة أخرى من السِّمات الخاصّة بنبوّة كلّ ديانة منها.

ومن الخصائص المشتركة التّي أمكن رصدها هي الاصطفائيّة والتاريخيّة والذّاتية (في التجربة) والبشريّة.

### أ – الاصطفائية:

تكاد تُجمع النّصوص في الأديان الثلاثة على أنّ النبوّة فضل إلهي وهبة منه يهبها لمن يختاره من العباد، فهي لا تُدرك بالكسب والجهد، ولا تنال بكثرة الطّاعات أو الفضائل أو العبادات.

وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الحج: 75].

كما خصّص القرآن بعض الآيات الأخرى للأنبياء والرّسل ليؤكّد معنى الاصطفاء مثل قول تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ﴾ [ص: 47].

وأحيانًا يأتي التّنصيص على الاصطفاء على سبيل التّخصيص لبعض الأنبياء مجتمعين[1]، أو فرادى (مثل موسى[2] وإبراهيم[3] ويوسف[4]).

---

(1) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 33].

(2) ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 144].

(3) ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [البقرة: 130].

(4) ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 6].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

كما إنّ نصوص الكتاب المقدّس (بعهديه القديم والجديد) تقرّ مبدأ الاصطفاء والاختيار في النبوّة. وتعتبرها عطاء إلهيًا محضًا، ولا دخل لكسب الإنسان فيها.

جاء في العهد القديم قول الربّ «يهوه»: «أقيم لهم نبيًا من وسط إخوتهم مثلك واجعل كلامي في فمه فيكلّمهم بكلّ ما أوصيه به»[1].

فالاصطفاء الإلهي - حسب أسفار العهد القديم - هو الذي يرفع الشّخص إلى مقام النبوّة، وليس كسب الشّخص وجهده، أو اختيار القوم واتّفاقهم. لذلك نجد الأسفار تصرّ على سيطرة الربّ الكاملة على شخصيّة النبي[2]، وعلى أنّ الله هو المبادر وليس النبي.

وقد كان ذلك هو شأن أنبياء بني إسرائيل الكِبار فإرميا يتحدّث عن أنّ عمليّة اصطفائه من قِبل الربّ «يهوه» قد تمّت قبل ولادته، فيقول: «فكانت كلمة الربّ إليّ قائلاً: قبلما صوّرتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجتَ من الرّحِم قدّستك وجعلتك نبيًا للشّعوب»[3].

أمّا حزقيال فإنّه يصوّر بداية اصطفائه للنبوّة تصويرًا فنيًا وتراجيديًا. إذ يقول متحدّثًا عن الربّ «يهوه»: «وقال لي يا ابن آدم كلّ الكلام الذي أكلّمك به أوعِهِ في قلبك واسمعه بأذنيك... فحملني الروح وأخذني فذهبت مُرًا بحرارة روحي ويد الربّ كانت شديدة عليّ»[4].

---

(1) [تثنية الاشتراع 18: 18].

(2) جاء في سِفر عاموس ما يعبّر عن ذلك: «الأسد قد زمجر فمن لا يخاف، السيّد الربّ قد تكلّم فمن لا يتنبّأ» [عاموس 3: 8].
- «فأجاب عاموس وقال لأمصيا: لست أنا نبيًا، ولا ابن نبيّ بل أنا راع، وجاني جّميز، فأخذني الربّ من وراء الضأن وقال لي الربّ: اذهب تنبّأ لشعب إسرائيل» [عاموس 7: 14-15].

(3) [إرميا 1: 4-5].

(4) [حزقيال 3: 10-14].

وكثيرًا ما تشير نصوص العهد القديم إلى أنّ نبوّة «الأنبياء الكِبار» تبدأ عادة بنداء إلهي يفضي دائمًا إلى التكليف بمهمّة النبوّة[1].

أمّا في العهد الجديد فإنّ الرّسالة الثانيّة لبطرس الرسول تشير إلى أنّه لا يمكن لأيّة نبوّة أن تكون موضوع إلهام ذاتيّ، وأنّ النبوّة لا تصدر أبدًا عن إرادة إنسانيّة، وإنّما الأشخاص الذين تكلّموا عن الله قد فعلوا ذلك بتكليف وتوجيه من الروح القدس.

يقول بطرس الرّسول في رسالته: «إنّ كلّ نبوّة الكتاب ليست من تفسير خاصّ لأنّه لم تأت نبوّة قطّ بمشيئة إنسان بل تكلّم أناس الله القدّيسون مسوقين من الروح القدس»[2].

إلاّ أنّ هذه الطّبيعة الغيبيّة للنبوّة - ممثّلة في الاصطفاء الإلهي - تستدعي حضور طبيعة أخرى تبدو في الظّاهر مقابلة للأولى أو نقيضًا لها: إنّها تاريخيّة النبوّة.

**ب - التّاريخيّة:**

إنّ مبدأ اختيار «النبي» واصطفائه يتضمّن الصّفة الشخصيّة للنبي، أي أنّ كلّ الأنبياء - في الأديان الثلاثة - معروفون بصفتهم الشخصيّة التاريخيّة، وهو أمر لم يكن موجودًا في أغلب الشّخصيات الدّينية التّي اقترنت بالأديان السابقة في منطقة الشّرق أو في بلاد جنوب شرقي آسيا، حيث وجدت شخصيات دينيّة أسطوريّة أو غامضة الهويّة[3].

---

(1) انظر أيضًا: [إرميا 1: 9 و 15: 19]، [إشعياء 6: 6 و 49: 1]، [حزقيال 3: 1].

(2) [رسالة بطرس الرّسول الثانيّة 1: 20-21].

(3) أفدنا في هذا الفصل من الدراسة القيّمة للباحث محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 31 وما بعدها.
وانظر كذلك: شلبي، رؤوف: الأديان القديمة في الشّرق، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ط2، ص. 229.
وكذلك: ماير، جوزيف: حكمة الأديان الحيّة، ترجمة: حسن الكيلاني، مراجعة: محمود الملاخ، دار مكتبة الحياة، بيروت، [د.ت]، ص. 235 و257.

http://www.al-maktabeh.com

http://Archivebeta.Sakhrit.com

ويظهر جانب التأكيد على الصفة التاريخيّة للنبيّ خصوصًا في العهد القديم، حيث نجد تحديدًا لهويّات الأنبياء في بداية أسفارهم مثل تحديد اسم النبي وعصره ومكانه والسّلطة السّياسية القائمة في عصره، ومن الشّواهد على ذلك:

- «رؤيا إشعياء بن آموص التي رآها على يهوذا وأورشليم في أيّام عزيّا ويوثان وآحاز وحزقيال ملوك يهوذا» [إشعياء 1: 1-2].

- «كلام إرميا بن حلقيا من الكهنة الذين في عناثوث في أرض بنيامين الذي كانت كلمة الربّ إليه في أيّام يوشاين بن آمون ملك يهوذا في السنة الثالثة عشرة من ملكه» [إرميا 1: 1-4].

- «قول الربّ الذي صار إلى هوشع بن بئيري في أيّام عزّيا ويوثام وآحاز وحزقيا ملوك يهوذا وفي أيّام يربعام بن يوآش ملك إسرائيل» [هوشع 1: 1].

- «كان في السنة الثلاثين في الشّهر الرابع في الخامس من الشّهر وأنا بين المسبيّين عند نهر خابور أنّ السموات انفتحت فرأيت رؤى الله. في الخامس من الشّهر وهي السنة الخامسة من سبي يوكاكين الملك صار كلام الربّ إلى حزقيال الكاهن ابن بوزي في أرض الكلدانيّين» [حزقيال 1: 1-3][1].

وممّا يلاحظ على هذه النصوص إلحاحها على الوصف التاريخي الذي تضمن التعريف بشخصية النبي ونسبه، ممّا جعل الشخصيات الدينية الكبرى - في التاريخ الديني اليهودي - أكثر وضوحًا باعتبارها شخصيات تاريخية ذات عناصر وجوديّة في الزمان والمكان[2].

وإذا ما أرجأنا معالجة الإشكال الذي تمثّله شخصية المسيح - في الأناجيل - ونظرنا إليه بوصفه الشخصية المحورية للمسيحية، فإنّ تاريخيته تظلّ ثابتة من

(1) وانظر كذلك: بدايات أسفار ميخا ويوئيل ونحميا وغيرهم.

(2) وهذا لا يخفي الميل الواضح لدى كتبة الأسفار إلى إعطاء تعليلات غيبية للأحداث الإنسانية، وهو أمر مفهوم في دعوة الأنبياء وفي فهمهم لهذه الأحداث.

خلال الأناجيل[1].

ونظرًا إلى دقّة المسألة فإنه من الضروري أن ننقل كامل النصّ الإنجيلي الذي قدّم ولادة المسيح وتاريخية شخصيّته:

«وفي الشهر السادس أُرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينة من الجليل اسمها ناصرة إلى عذراء مخطوبة لرجل من بيت داود اسمه يوسف، واسم العذراء مريم، فدخل إليها الملاك وقال: سلام لك أيّتها المنعّم عليها. الربّ معك. مباركة أنت في النّسا. فلمّا رأته اضطربت من كلامه وفكّرت ما عسى أن تكون هذه التحيّة، فقال لها الملاك: لا تخافي يا مريم، لأنّك قد وجدت نعمة عند الله، وها أنت ستحبلين وتلدين ابنًا وتسمّينه يسوع . . . فقالت مريم للملاك: كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلا، فأجاب الملاك وقال لها: الروح القدس يحلّ عليك وقوّة العليّ تظلّلك . . . فقالت مريم: هو ذا أنا أمَة الربّ، ليكن لي كقولك، فمضى من عندها الملاك . . .»[2].

إنّ ما وصلنا عن المسيح - من الأناجيل - لا يمكن إلّا أن يكون منقوصًا - كمًّا ونوعًا - وذلك بسبب اختلاف رواياتها في نسبه وفي بعض جوانب حياته

---

(1) من الجدير بالملاحظة أنّ بعض المصادر - من خارج الدائرة الإيمانية المسيحية - عبّرت منذ القرن 18م عن شكّها في تاريخية هذه الشخصية، وظهر خطاب حول «مسيح تاريخي» - مشكوك في وجوده - و «مسيح إنجيلي» - مستبعد وجوده، و «مسيحية بدون مسيح» -.
انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط3، القاهرة، 1945م. ج3، مج 3، ص. 202-203.
وكذلك: عصام الدين حفني ناصف: المسيح في مفهوم معاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص. 19-20.
وكذلك: مهدي، فالح: البحث عن منقذ - دراسة مقارنة بين ثماني ديانات - ، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص. 127-128.
وانظر تفصيلاً لآراء بعض النقّاد الغربيين في هذه المسألة في:
L'Abbé Guillaume Megnan: Les Evangiles, Paris, Lagny, Bruxelles, 1864, p. 1021

(2) [إنجيل لوقا 1: 26-38].

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الأخرى[1]. ولكون ما نقله الكتبة الإنجيليون إنّما هو ما فهمه أولئك الكتبة.

لكن ذلك كلّه يظلّ أضعف من أن يؤدّي إلى الإطاحة بتاريخية المسيح.

أمّا شخصيّة محمّد ﷺ فهي أكثر الشخصيات الدينية وضوحًا وتدقيقًا في وجودها وسيرتها، سواء في المصادر الإسلامية أي: القرآن والسّنة وكتب السيرة أو في المصادر غير الإسلاميّة، وذلك بفضل تأخّرها في الظهور وبسبب الدّقة المتفاوتة للمصادر الإسلاميّة.

ولذلك لم يكن مطروحًا على شخصيّة محمّد ﷺ إشكال «التاريخية» الذي اقترن ببعض الشخصيات الدينية التّي سبقتها.

فلم تكن سيرته الذاتيّة في خطوطها الكبرى محلّ اختلاف أو تشكّك من حيث نسبه أو مولده أو نشأته أو حياته أو أعماله أو وفاته، فكلّها مراحل تاريخيّة في سيرته موثّقة ومظروفة بظرف الزمان والمكان.

ولعلّ الأمر الذي ساعد على تبلور الشخصيّة التاريخية للأنبياء في الأديان الثلاثة أنّهم جاؤوا في مرحلة من مراحل التاريخ الدّيني شهدت انسلاخًا تدريجيًّا للفكر الديني التوحيدي عن الفكر الدّيني الأسطوري.

إنّ اكتساب الأنبياء الصّفة التاريخيّة يسمح للباحث بالنظر إليهم مندمجين في أحداث عصورهم ومساهمين في تحديد مسار الحركة التاريخية لمجتمعاتهم، وهو ما أثّر - سلبًا وإيجابًا - في حياتهم وفي تطوّر دعواتهم. وهذا الانخراط في العمل التاريخي أعطى صورة للأنبياء حقيقيّة وواقعيّة في ضمير معاصريهم وعقولهم.

### ج - الذّاتية (في ترجمة النبيّ):

إنّ الإدراك الذّاتي (أو التجربة الذّاتية للنبي) من مميّزات النبوّة في الأديان الثلاثة. ذلك أنّ شعورًا ذاتيًّا كان يطغى على النبي فيجعله يدرك أنّه مدعوّ من الله

(1) من ذلك الاختلاف القائم حول نسبه بين رواية [إنجيل مَتّى 1: 1-17]، ورواية [إنجيل لوقا 3: 23-34]. انظر تفاصيل ذلك في: أحمد عبد الوهاب: المسيح في المصادر المسيحية - خلاصة أبحاث علماء المسيحية في الغرب - مكتبة وهبه، القاهرة، ط2، 1988، ص. 77 وما بعدها.

٢٩٣.٧٧

إلى أداء رسالة، وأنّه مدفوع بقوّة لا تقاوم[1]. يشير مالك بن نبي إلى هذا الأمر بقوله: «**فمبدأ النبوّة يعرض نفسه بفضل شاهده الوحيد: النبي**»[2].

إنّ الأمر يتعلّق في هذا المستوى بمشكلة نفسيّة، من ناحية، وتاريخيّة، من ناحية أخرى.

ويرى بعض الدّارسين[3] أنّه من الواجب - في المقام الأوّل - أن نعتمد على شهادة النبي باعتبارها تجربة ذاتيّة لنثبت القيمة التاريخية للوقائع والأحداث. وقد توحي هذه الفكرة بأنّها تهدف إلى حصر النبوّة في المجال الذّاتي للنبي، وبالتّالي إلى قطع صلتها بالسّماء، بينما الأمر في حقيقته على خلاف ذلك، إذ إنّ شهادة النبيّ الذي يؤكّد بكلّ قوّة أنّه «يرى» و «يسمع» تبرهن على استقلال ذاته عمّا «رأى» و«سمع» وعلى اقتناعه وتحققّه الشخصي من ذلك، وتؤكّد أنّ كلّ الأنبياء قد وضعوا الظاهرة خارج كيانهم الشخصي[4].

ويؤكّد تاريخ الأنبياء من خلال الكتب المقدّسة الثلاثة هذا المعنى عبر ظاهرة تكرّرت مع كلّ الأنبياء - تقريبًا - وتتمثّل في ذلك الشعور بالتردّد في قبول الدّعوة الإلهيّة، والخوف الذي ينتاب النبي ويستولي على مشاعره، والذي تحوّل - أحيانًا - إلى محاولة التملّص والتفصّي، وقد وصل الأمر في بعض الحالات إلى حدّ المقاومة والإصرار على الامتناع.

ولكي تتّضح هذه الصّور النفسية التي عاشها الأنبياء في بدايات نبواتهم يحسن تقديم نماذج من تجاربهم الذّاتية لحظة «الاتّصال» الإلهي بهم.

ففي العهد القديم نجد فقرات كثيرة تصوّر لحظة المفاجأة التّي عاشها الأنبياء وطريقة ردود أفعالهم المباشرة على الاتّصال المباغت.

---

(1) محمد خليفة حسن أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص. 35.

(2) ابن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دمشق، ط4، 1987، ص87.

(3) م.ن، ص. 88.

(4) م.ن، ص. 88.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ونكتفي بالإشارة إلى تجربتين اثنتين: تجربة موسى وتجربة إرميا[1]:

- **تجربة موسى:**

تحقّق عنصر المفاجأة في تجربة موسى لحظة الاتّصال الأولى بالوحي، وهي لحظة اختلطت فيها لدى موسى مشاعر الخوف والرّهبة والتردّد والعجز من شدّة وقع المفاجأة على نفسه، وقد فصّلنا القول في ملابسات التجربة الموسويّة مع الوحي في موضع سابق ممّا لا نحتاج معه إلى المزيد[2]

- **تجربة إرميا:**

إرميا نبيّ من أنبياء بني إسرائيل الكبار يتكرّر معه جانب من التجربة الموسويّة، فهو أيضًا يفاجأ بكلمة الربّ، إذ يقول له الربّ: «قبلما صوّرتك في البطن عرفتك، وقبلما خرجت من الرّحم قدّستك، فجعلتك نبيًّا للشّعوب»[3].

ويأتي ردّ فعل إرميا تلقائيًّا ومعبّرًا عن شعور بالرّهبة: «فقلت آه يا سيّد الربّ، إنّي لا أعرف أن أتكلّم لأنّي ولدٌ، فقال الربّ لي: لا تقل إنّي ولدٌ، لأنّك إلى كلّ من أُرسلك إليه تذهب، وتتكلّم بكلّ ما آمرك به، لا تخف من وجوههم لأنّي أنا معك لأنقذك يقول الربّ»[4].

وتذكّر تجربة إرميا بتجربة موسى إلى الحدّ الذي كاد فيه الردّ الإلهي أن يكون واحدًا في الحالتين.

أمّا العهد الجديد، فعلى الرّغم من تقليله الحديث عن النبوّة وطبيعتها، فإنّ الإشارات التّي أمكن رصدها تؤكّد ما تضمّنه العهد القديم من عناصر التجربة الذّاتية للنبي في نبوّته، فقد جاء فيه حديث عن بداية تجربة موسى مع نبوّته: «كان المنظر هكذا مخيفًا حتّى قال موسى أنا مرتعب ومرتعد»[5].

---

(1) انظر تفصيل التجربتين في: محمد أحمد: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، ص.ص. 37-39.

(2) انظر فصل النبوّة في اليهوديّة من هذا الكتاب ص.ص. 34 و35.

(3) [إرميا 1: 4-5].

(4) [إرميا 1: 6-9].

(5) [رسالة بولس إلى العبرانيين 12: 21].

وكذلك نجد في القرآن ما يدعم مبدأ تجربة النبي الذّاتية مع النبوّة، من ذلك ما عبّرت عنه آية قرآنيّة عن الوضع النفسيّ لمحمّد ﷺ قبل نبوّته جاء فيها قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص: 86].

وتجمع المصادر الإسلاميّة على رواية شهيرة وثّقت بداية التجربة المحمّدية مع النبوّة حين فاجأه الوحي في غار حراء، وهي رواية أخرجها البخاري في صحيحه عن عائشة، جاء فيها: . . . وكان يخلو بغار حراء فيتحنّث فيه. . . حتّى جاءه الحقّ وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: «إقرأ»، قال: «ما أنا بقارئ»، فقال: «فأخذني فغطّني حتّى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني، فقال: «إقرأ»، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثانيّة حتّى بلغ منّي الجهد ثمّ أرسلني فقال: «إقرأ»، قلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطّني الثالثة ثم أرسلني، فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد فقال: «زمّلوني، زمّلوني، فزمّلوه حتّى ذهب عنه الرّوع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي. . .»[1].

هذه تجربة نبيّ الإسلام تدعّم تجارب الأنبياء السابقين وتؤكّد ذاتية التجربة النبويّة.

ويمكن اعتبار هذه التفاصيل النفسية والمشاعر (الإيجابيّة والسلبية) التي استشعرها أنبياء الديانات الثلاث من المستجدّات في التاريخ الدّيني العام. فنحن لا نجد ما يماثل هذه التجارب الذّاتية لدى الشخصيات الدينية القديمة، ممّا يعني أنّ الأديان السماويّة قد تميّزت - على هذا الصعيد - بأسلوب جديد في الاتّصال بين الإله والإنسان (عبر النبوّة) يختلف عن الأساليب الأخرى التّي أفرزتها مؤسّسات دينية قديمة (مثل الكهانة والعرافة والسّحر والتنجيم).

لقد أصبح - هنا - الاتّصال الإلهي بالإنسان هو الأساس والقاعدة في

http://www.al-maktabeh.com

(1) البخاري: الصحيح، طبعة استانبول، 1981، كتاب بدء الوحي، ج1.

http://www.al-maktabeh.com

تعريف الإنسانيّة بالإرادة الإلهيّة، وقد نتج عن هذا الأسلوب الجديد في الاتّصال أنّ دعوات الأنبياء ورسالاتهم لم تكن مستمدّة من رغباتهم الشخصيّة ولم تكن تعبيرًا عن مصالحهم الذّاتية[1]. ويرجّح أنّ هذا الأسلوب الجديد هو الذي ولّد مشاعر التردّد والخوف والرّهبة في نفوس الأنبياء دون استثناء.

ومن المعلوم أنّ مثل هذه المشاعر كانت مفقودة في تجربة الشخصيات الدينية القديمة، لأنّ تلك الشخصيات كانت تعتبر عمليّة الاتّصال بالغيب وظيفة دينيّة بحتة، تكون فيها الشخصيّة الدينيّة هي المبادرة والساعية إلى الاتّصال، وكان هذا السعي يقتضي إعدادًا واستعدادًا ينتفي معهما كلّ عنصر من عناصر المفاجأة أو المباغتة أو الرهبة، بينما يختلف حال النبي عن ذلك، إذ يكون هو المستهدف بالمبادرة الإلهيّة التّي تباغته في المكان والزّمان، فتحدث فيه تلك الإرباكات والارتجاجات النفسيّة المؤقّتة.

د - البشريّة:

لكلّ دين من الأديان شخصيّة محوريّة تفرد لها المصادر الدّينية (الخاصّة بكلّ دين) منزلة يعسر أن تفوقها (أو أن تساويها) أيّة شخصيّة أخرى.

كان ذلك شأن موسى - مثلاً - في التّراث اليهودي، فهو أفضل الأنبياء[2]، بل هو أكثر من نبيّ[3] وكذلك هو شأن محمّد ﷺ، في القرآن حيث هو خاتم الأنبياء[4]، وبهذا الختم تميّز[5].

---

(1) راجع: P. Paupard: Dictionnaire des Religions, Paris 1984, p. 1366

(2) «ولم يقم بعد نبيّ في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الربّ وجهًا لوجه» [التثنية 34: 10].

(3) «فنزل الربّ في عمود سحاب ووقف في باب الخيمة ودعا هارون ومريم فخرج كلاهما فقال: اسمعا كلامي إن كان منكم نبيّ للربّ فبالرؤيا استعلن له، في الحلم أكلّمه، وأمّا عبدي موسى فليس هكذا بل هو أمين في كلّ بيتي، فمًا إلى فمٍ وعيانًا أتكلّم معه بالألغاز، وشبه الربّ يعاين» [سفر العدد 12: 5-8].

(4) ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الاحزاب: 40].

(5) وهناك أحاديث تقرّر أفضليّته على كلّ النّاس والأنبياء. انظر: الصابوني، محمد علي: النبوّة والأنبياء، مكتبة الغزالي، دمشق، ط3، 1985، ص. 222.

وبشريّة كلّ منهما ثابتة في النّصوص الدّينية ولا تحتاج إلى تفصيل، إذ تقرّ معطيات العهد القديم هذا المبدأ في شأن موسى، أمّا نصوص القرآن الكريم فإنها تسهب في إبراز بشريّة النبيّ محمّد وجميع الأنبياء، من ذلك ما جاء في سورة الإسراء: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93].

وفي سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110].

أمّا الحديث عن شخصيّة المسيح في المسيحيّة، وعن موقعه فيها فهو إعلانٌ عن بديهة وإثارة لإشكال.

أمّا البديهة فتتمثّل في المنزلة الرفيعة التّي يحتلّها المسيح في الدّعوة التّي جاء يؤسّسها (شأنه في ذلك شأن كلّ أصحاب الدّعوات والرّسالات في أديانهم).

وأمّا الإشكال فهو ما ستحاول الأسطر اللاّحقة أن تبرزه:

تستمدّ شخصيّة المسيح إشكاليتها من صلب الأناجيل التّي كانت السّبب الظاهريّ في جعل هذه الشخصيّة «مشكلاً»، ثمّ موضوعًا أساسيًا دارت حوله خصومات المسيحيين ومنازعاتهم في إطار قضيّة لاهوتيّة عرفت في اللاهوت المسيحي باسم «طبيعة المسيح».

واختلفت الروايات حول المتسبّب المباشر في نشأة هذا الإشكال[1].

وهمّنا - ههنا - ليس البحث عن المتسبّب في الإشكال بل محاولة تحديد

---

(1) يذهب جون فنتون (Fonten) (شغل عميد كلية اللاّهوت بتلسفيد بأنجلترا) في كتابه: القدّيس متّى، ص. 265، إلى أنّ «متّى هو الذي وقف وراء هذا الإشكال بإضافته لعبارة: «ابن الله الحي» إلى جملة مرقس: «أنت المسيح» [متّى 16: 13-16].
نقلاً عن أحمد عبد الوهاب: النبوّة والأنبياء في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1979، ص. 70.
وتذهب بحوث أخرى لسبعة من علماء المسيحيّة المعاصرين جمعت في كتاب بعنوان: «أسطورة تجسّد الإله» إلى أنّ المشكلة بدأت من بذور ألقاها القدّيس «بولس» في رسائله حين خلط بين «المسيح» و«الله».
وانظر كذلك للكاتب نفسه: المسيح في مصادر العقائد المسيحيّة (خلاصة أبحاث علماء المسيحيّة في الغرب)، مكتبة وهبه، القاهرة، 1988، ص. 177-102.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

الإشكال ذاته، وتحليله من خلال الأناجيل، حتّى يتسنّى الوقوف على ما يمكن اعتباره الصّخرة التّي تتحطّم عليها كلّ محاولات مدّ الجسور بين المسيحيّة والإسلام.

فنحن نكاد لا نحصر تحديدًا إنجيليًا لطبيعة المسيح. فهو «إله»[1] أو هو «ابن الله»[2]، أو هو (مع الله) يمثّلان شيئًا واحدًا[3]، أو هو مختلف عن الله[4]. ثمّ هو ابن إنسان وتحديدًا هو «ابن الإنسان»[5].

وهو أيضا إنسان نبيّ[6]. ويقوم بأعمال الأنبياء[7].

إنّ هذه الاختلافات الإنجيليّة حول طبيعة المسيح - إلى جانب كونها السبب المباشر لنشأة «مشكلة المسيح» في الفكر الدّيني المسيحي - تسمح بقراءة هذا التراث المسيحي قراءة نقديّة قد تجد تعليلاً للمشكل، وتفسيرًا لنشأته في ضوء معطيات تاريخ الأديان.

ويمكن القول إنّ مادّة «المسيحولوجيا» في الأناجيل تنهض، في مجملها،

---

(1) «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» [يوحنا 1: 1].

(2) «قال لهم وأنتم من تقولون إنّي أنا، فأجاب سمعان بطرس، وقال: أنت هو المسيح ابن الله الحي» [متى 16: 15-16].

(3) «أنا والأب واحد» [يوحنا 10: 30].

(4) «لأنّ أبي أعظم منّي» [يوحنا 14: 28].

(5) «وأقول لكم كلّ من اعترف بي قدّام النّاس يعترف به ابن الإنسان قدّام الملائكة، ومن أنكرني قدّام النّاس ينكرني قدّام ملائكة الله، وكلّ من قال كلمة على ابن الإنسان يغفر له، وأمّا من جدّف على الروح القدس فلا يغفر له» [لوقا 12: 8-10].
- «ابن الإنسان جاء ليخلّص ما قد هلك» [متى 18: 11].
- «من الآن ترون السماء مفتوحة وملائكة الله يصعدون وينزلون على ابن الإنسان» [يوحنا 1: 51].

(6) «... فقالا المختصّة بيسوع المسيح الناصري الذي كان إنسانًا نبيًّا مقتدرًا في الفعل والقول أمام الله وجميع الشّعب» [لوقا 24: 19].

(7) «يسوع الناصري رجل قد تبرهَنَ لكم من قِبل الله بقوّات وعجائب وآيات صنعها الله بيده في وسطكم..» [أعمال الرسل 2: 21].

على أساسين رئيسيْن، أو على مقاربتين مختلفتين، هما المقاربة التاريخية والمقاربة الإيمانيّة.

- **المقاربة الإيمانيّة**: وتقدّم فيها المسيحيّة نفسها منذ البداية على أنّها ديانة ذات مؤسّس تاريخي هو «يسوع - المسيح».

وهنا تطرح مشكلة «المسيح» أو على وجه التحديد المشكلة التّي يطرحها المسيح كما يراه الإيمان المسيحي.

ونجد بالمقارنة مع شخصيات قدّمها التاريخ الدّيني العام، أنّ المسيح في العقيدة المسيحيّة شخصيّة متميّزة ومتفرّدة.

فهو مرتبط بالإله ارتباطًا تجاوز به مقام الإنسان المتلقّي للوحي الإلهي والمكلّف بتبليغه إلى مقام تحقّق فيه «حلول اللاّهوت بالنّاسوت». كيف يحدث هذا ؟ وهل بالإمكان حدوثه ؟

إنّ مثل هذه الأسئلة وغيرها لم يطرحها المخالفون - عقديًّا - للمسيحيين فقط بل طرحها كذلك المسيحيون أنفسهم منذ البدايات وعلى مدى تاريخهم.

يوجد إذن - وبإجماع الجميع - مشكل حقيقي اسمه «يسوع - المسيح»، وليس بإمكان المسيحيين الزعم بأنّ «فهمهم» أو «قراءتهم» لظاهرة يسوع المسيح هو الفهم الأوحد والقراءة الوحيدة الممكنة، وذلك لأنّ تصوّرهم للمسيح مستمدّ - بالأساس - من مصدر إيماني بحت.

وواضح أنّ مثل هذا المصدر لا يمكن فرضه، لأنّ طبيعة الإيمان تتنافى وممارسة الفرض.

وإذا تأكّد أنّ للمسيح طابعًا إشكاليًّا في العقيدة المسيحيّة فمردّه - بالأساس - إلى ترابط معطيَيْن اثنيْن:

1. فمن جهة يعتبر الإيمان المسيحي أنّ للمسيح وجودًا تاريخيًا حقيقيًا (وبإمكان الوسائل والمعارف التاريخية وغير التاريخية تأكيده).

2. ومن جهة أخرى اعتبر الإيمان المسيحي نفسه المسيح موضوعًا للحلول أو للالتحام الذي حدث بين «الإلهي» و«الإنساني»، وهو حلول تجسّد الله بواسطته في التّاريخ وتعيّن.

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

ولمّا تعلّق المعطيان بمسيح واحد، ولمّا كان المسيح شخصيّة وُجدت بالفعل في التاريخ، فإنّه يصبح من المفيد الاستناد إلى المصادر التاريخيّة، وجعل البحث في شخصيّة المسيح منطلقًا من «تحت» (أي من المسيح في التّاريخ) وليس من «فوق» (أي من الله المتجسّد بواسطة المسيح)، إنّ هذا المنهج في معالجة مسألة المسيح أصبح منهجًا يفضّله كثيرٌ من اللاّهوتيين المسيحيين[1]، وهو ما نطلق عليه منهج «المقاربة التاريخيّة».

- **المقاربة التاريخيّة**: إنّ الحديث - اليوم - عن شخصيّة المسيح المظروفة بظروف الزّمان والمكان، يستدعي التوقّف عندها لأنّها ظروف احتضنت وجودها التاريخي.

ومن أهمّ المصادر التاريخيّة المعتمدة في هذا الموضوع كتابات المؤرخ اليهودي «فلافيوس يوسيفوس» (Flavius Joseph)[2] الذي كتب حوالى 95 م عن المسيح أو «الرجل الحكيم»[3] بكامل العناية والاحترام والتبجيل.

فقد تحدّث عن رجل اسمه «يسوع» (Jésus) ، كان له أنصار وأتباع كثيرون وصُلب بأمر من الحاكم بيلاطس (Pilate)[4] وأنّ أتباعه واصلوا - من بعده - نشر العقيدة التّي جاءهم بها... وأنّهم رأوا «قيامته» بعد ثلاثة أيّام من إعدامه[5]. ولا تضيف الأناجيل شيئًا كثيرًا إلى هذه المعطيات التاريخيّة المتعلّقة بالمسيح.

واللاّفت أنّ الدّقة التاريخيّة المتعلّقة بالأحداث الكبرى في حياة المسيح تسير في خطّ تراجعي (من موته إلى ميلاده مرورًا بالعشاء السرّي وسائر الأحداث

---

(1) راجع: Paupard Paul: Dictionnaire des réligions, p. 849

(2) فلافيوس يوسيفوس: مؤرخ يهودي ولد في القدس، عاش بين عام 37 و 100م.

(3) هكذا كان يوصف المسيح من قبل معاصريه.

(4) بيلاطس: هو بيلاطس البنطي: الحاكم الروماني في مقاطعة يهوذا (فلسطين) (26-36م.) أيّام المسيح وهو الذي أسلمه للصلب (حسب العقيدة المسيحيّة).

(5) راجع: Les œvres de Flavius Joseph, Traduites par: Julien Weil, Paris, 1900, p. 18 - 63 - 64

الأخرى...). فكلّما عدنا إلى الوراء - في حياة المسيح - كلّما توسّعت دائرة الاختلاف بين الأناجيل.

وهذا ما يسمح بالقول إنّ أيّ زعم بدقّة المعطيات التاريخيّة حول السيرة الكاملة للمسيح هو زعم مرفوض من الوجهة العلميّة.

وأمام هذه الوضعيّة المربكة لكلّ ادّعاء «بالموضوعيّة التاريخيّة» لم يبق أمام المؤمنين المسيحيين - من سبيل - إلاّ تفسير شخصيّة المسيح وتأويلها، أي:

إعادة تركيبها في سياق ديني وضمن الملابسات الوجدانيّة والنفسيّة للمؤمنين.

وإذا كان قسم هامّ من الباحثين[1] يعتبر شهادات العهد الجديد حول حياة المسيح شهادات استسلمت لهاجس «العودة» إلى حقائق حياة المسيح، فإنّ تلك الشّهادات ذاتها إنّما «عادت» على ما يبدو لتعيد قراءة تلك «الحقائق» في ضوء ما «فهم» أصحابها وما اعتبروا أنّه حدث للمسيح بعد موته[2].

وانطلقوا من الاعتقاد بأنّ المسيح قام من بين الأموات في «فهم» الأعمال التّي قام بها في حياته الأرضيّة، وفي «إعادة الفهم» لشخصيّته «الحقيقية» في ضوء ما اعتقدوه لاحقًا، وهذا ما تكفّل بصياغته الكتبة الإنجيليون[3].

وإذا كان المسيح الإنجيلي لم يصف نفسه بالنبي (وإن كانت سلوكاته تدلّ على ذلك كما أشرنا سابقًا) فإنّه - في الوقت نفسه - لم يصف نفسه بالإله، بل بابن الإنسان - كما سبقت الإشارة - كما إنّ نمط عيشه في حياته الأرضيّة لا يسمح باعتماده دليلاً على ألوهيته.

والذي يؤكد هذا المعنى أنّه كان محترزًا حتّى من التسميات الدينية اليهوديّة مثل: «المسيح» و «ابن داود» و«ابن الله» ...الخ.

وهي تسميات سعى معاصروه وأتباعه (من اليهود) إلى نعته بها[4] وكأنّه -

---

(1) انظر: Paupard Paul: Dictionnaires des Religions, p. 851

(2) م.ن

(3) انظر الفصل المتعلّق بنبوّة المسيح في هذه الدّراسة، ص58 وما بعدها.

(4) م.ن، ص. 853.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

بهذا التحفّظ - أراد أن يوحي إلى معاصريه بأنّ في محاولة فهمه بصيغ قديمة تجاوزًا لحقيقته وانحرافًا في فهمها.

ويضاف إلى ذلك أنّه لم يسعَ إلى إقناع أتباعه بنوع من «النفوذ المطلق» بل إنّه كان يربط نفسه ووجوده بوجود آخر يسمّيه «أباه»[1]، ويعلن أنّ علاقته به متينة وحميمة.

ثمّ إنّ الذين تبعوه وآمنوا به وبدعوته ما فعلوا ذلك إلاّ لأنّ اطمئنانهم إليه أصبح كبيرًا، ولأنّ إيمانهم كان يتغذّى من وجوده معهم. وهذا معناه أنّه كان أمامهم ومعهم، وأنّه كان يعايشهم في إطار زماني ومكاني معيّن.

فهم آمنوا بحقيقته تلك التّي عاينوها، ولامسوها، وعايشوها، أي: بحقيقته المتلبّسة بشروط الزمان والمكان وبملابسات النّسبية والتّاريخ.

إنّ محاولة التّوفيق بين هذه المقاربة التاريخيّة وتلك المقاربة الإيمانيّة التّي قدّمت المسيح على أنّه «التجسيد الإلهي في التاريخ» وعلى أنّه «ابن الله - الإنسان» تجعل هذا الفهم - الأخير - للمسيح يصطدم بعقبة كبيرة تتمثّل في أنّ هذا «المسيح - الإنجيلي» (الإلهي) كان - حسب الأناجيل ذاتها - قد أدين وحوكم وصلب وشوهد ميّتًا.

إنّ تجاوز عقبة بهذا الحجم لم يكن ليتمّ - في تقديرنا - إلاّ بترجيح وتغليب للمقاربة الإيمانيّة على المقاربة التاريخيّة.

ومن هنا يتوضّح تدريجيًّا أنّ «الألوهيّة» التّي أُضيفت على المسيح من قبل المسيحيين الأوائل إنّما كانت «ألوهيّة مجازيّة» قد تجد لنفسها تبريرًا خاصًّا ضمن الملابسات النفسية والتاريخيّة والثقافيّة التّي عاشها اليهود وهم (النّواة الأولى للمسيحيّة) والتّي تميّزت بتوق إلى الخلاص، وشوق إلى التحرّر وانتظار طويل للمسيح المخلّص..

---

(1) انظر على سبيل المثال: [يوحنا 14: 28]، وسنتوقّف في فقرة لاحقة عند هذا اللفظ (الآب) لنحلّل دلالته في ضوء معطيات تاريخ الأديان.

وبظهور المسيح بوصفه أداة لذلك الخلاص المرتقب بدأ يكتسب تدريجيًا في أعين الأتباع مظهر «المخلّص» واسمه[1].

وبذلك كان الظرف النفسي لليهود مهيّأ لاعتبار الخلاص - في حال تحقّقه - علامة للإنجاز «الإلهي» وعنوانًا له[2].

وإذا كان الأمر كذلك فما عسى أن يكون الانطباع الدّيني الأوّل لأولئك المضطهدين عن العلاقة الممكنة بين شخصيّة يسوع (المخلّص) وبين الذّات الإلهيّة؟ وأيّ صفة تمكّن للأوّل (يسوع) أن ينجز لفائدة المضطهدين ما هو في الأصل من مشمولات الثاني (الله)؟

وبسبب هذا النّوع من الأسئلة بدأ يتشكّل تدريجيًا جواب في منتهى البساطة والتّعقيد - في الوقت ذاته - وهو : أنّ «يسوع - المسيح هو الله ذاته».

إنّ الذّهنيّة الدينية اليهوديّة كانت تستبطن استعدادًا وجدانيًا وثقافيًا للقبول بفكرة المجيء الفعلي والمحسوس للربّ ذاته نحو شعبه المصطفى ليدخله في عظمته وملوكته.

فالإيمان الذي حمله أتباع يسوع - المسيح كان يحمل في رحمه بذورًا من عناصر إيمان بني إسرائيل، وهو إيمان قد اختلط تاريخيًا بأشواق وآمال تاريخيّة على النّحو الذي تقدّم، فما حدث - إذن - لم يكن سوى أن أسقط المؤمنون «الجدد» (من اليهود المتمّسحين) إيمانهم «القديم» على شخصيّة المسيح.

وهذا ما حدا بهم إلى اعتبار المسيح وسيطًا للخلاص ضمن الوسطاء الآخرين، وليس رسولاً ضمن الرّسل السالفين ولا نبيًا ضمن الأنبياء السّابقين.

---

(1) إنّ الاسم الذي أعطي للمسيح في اليهوديّة والمسيحيّة هو «يسوع» وهو لفظ يعني في العبريّة «المخلّص». انظر: هووك، صموئيل هنري: منعطف المخيّلة البشريّة، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1983، ص. 139 وما بعدها.

(2) راجع: M. Simon et Bénoit: le Judaïsme et le Christianisme antique, Presse Universitaire de France, Paris, 1968, p. 67

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

لقد كانت الأرضيّة خِصبة ومهيّأة لنشأة التصوّر المسيحي حول المسيح.

فأن يكون المسيح موجودًا في «القبل»، و «الآن» و «البعد» فذاك كان يمثّل في الوعي الدّيني اليهودي الشّرط الأساسي لإثبات أنّه «مخلّص وحقيقي»[1].

لقد بات واضحًا أنّ الظّرف الديني والثقافي والنفسي الذي سبق ظهور المسيح كان الإطار الذي تشكّلت فيه ملامح شخصيّة «المسيح المنتظر» الذي يعيد للشعب المضطهد مجده التليد الذي عاشه مع الآباء (داود وسليمان بالخصوص). ففكرة المسيح المطعّمة بصفات «العظيم» و«المخلص» و«الفادي» لم تكن غريبة عن البيئة اليهوديّة التّي ظهر فيها المسيح عيسى ابن مريم.

وهذا ما يسمح بالقول إنّ «المسيح» (بملامحه تلك) لم يكن طارئًا على الحياة الدّينية، وبالتّالي لم يبتدعه المسيحيّون الأوائل.

ذلك أنّ معطيات تاريخ الأديان تقرّ بأنّ عيسى ابن مريم لم يكن الأوّل الذي حمل اسم «المسيح»، كما إنّه لم يكن الأوّل الذي نُظر إليه على أنّه «ابن إلهي»[2].

فكانت بنوّة «يسوع» للإله معترفًا بها تمامًا، أو هي في أسوإ الحالات قابلة للاعتراف بها في تلك البيئة الدّينية.

ويدعم العهد القديم هذه النتيجة، إذ نجد فيه استخدامًا من قبل كتبة الأسفار لتعبير «ابن الله»، إلا أنّ هذا التّعبير يرد عادة في سياق يدلّ على محبّة الله ورعايته، فحين ذهب موسى إلى فرعون: قال له الربّ: «فتقول لفرعون هكذا يقول الربّ: إسرائيل ابني البكر... أطلق ابني ليعبدوني»[3].

وفي السياق المعنوي نفسه ورد في سفر التّثنية وصف بني إسرائيل بأبناء الربّ: «أنتم أولاد للربّ إلاهكم ... لأنّك شعب مقدّس للربّ إلاهك»[4].

---

(1) تيزيني، طيّب: من يهوه إلى الله، ط1، دمشق، 1985، ج3، م2، ص. 109.

(2) انظر: هووك، صموئيل هنري: منعطف المخيّلة البشريّة (بحث في الأساطير)، ص. 140 وما بعدها.

(3) [سفر الخروج 4: 22-23].

(4) [سفر التثنية 14: 1-2]، وانظر كذلك: [المزامير 68: 5].

وأطلق هذا الوصف أيضا على سليمان[1]، وإشعياء[2].

واستخدم العهد الجديد أيضا اللفظ نفسه، وفي السياق المعنوي ذاته الذي يبرز معنى الرحمة والعناية والقرب.

فقد جاء على لسان اليهود - أثناء محاوراتهم مع المسيح - قولهم له: «لنا أب واحد وهو الله»[3] بل نجد في إنجيل يوحنا[4] شرحًا للفظة «الآب» يدعّم هذا الاستخدام: «أولاد الله أي المؤمنون باسمه»[5]، وهذا يعني أنّ هذا التعبير (أولاد الله) يمكن أن يشمل جميع المؤمنين بالمسيح (لا المسيح فقط)، فالجميع بهذا المعنى أبناء الله.

وهذا الاستنتاج لا يعترض عليه العهد الجديد الذي يقرّر - في موطن آخر -: «أنّ معلّمكم واحد: المسيح، وأنتم جميعًا إخوة ولا تدعوا لكم أبًا على الأرض لأنّ أباكم واحد الذي في السّموات»[6].

وإذا تجاوزنا المستوى اللفظي والمجازي لمسألة «الأبوّة الإلهيّة» إلى المستوى الذّهني وإلى الأفق الدّيني لدى شعوب الشّرق القديم - بوجه عام - لوجدنا معنى «الأبوّة الإلهيّة» حاضرًا فيها حضورًا لافتًا.

إذ نجد في الدّيانة المصريّة القديمة أنّ الملوك والحكّام والفراعنة قد أعلنوا أنفسهم أبناء إلاه «آمون - رع» الذي أخبر بأنّه اتّصل بأمّهاتهم اتّصالًا جنسيًّا أدّى إلى إنجابهم»[7].

---

(1) «قال داود لسليمان: «... كان إليّ كلام الربّ قائلاً... هوذا يولد لك ابن... اسمه سليمان هو يبني بيتًا لاسمي وهو يكون لي ابنًا وأنا له أبًا» [أخبار الأيام الأول 22: 7-10].

(2) يقول إشعياء مخاطبًا ربّه: «فإنّك أنت أبونا» [إشعياء 63: 16].

(3) [يوحنا 8: 41].

(4) اشتهر إنجيل يوحنا بكثرة تفسيراته وشروحه.

(5) [يوحنا 1: 12]، وكذلك قوله: «ربّي الذي تفسيره يا معلّم» [يوحنا 1: 38].

(6) [متى 23: 8-9].

(7) فرانكفورت، هنري وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، 1960، ص. 90 وما بعدها.

http://www.al-maktabeh.com

http://al-maktabeh.com

ويدفع هذا إلى القول بأنّ عمليّة إنجاب «الابن الإلهي» لا تختلف في التصوّر الدّيني القديم عن عمليّة إنجاب «الابن الإنساني»، فالولادتان محكومتان بالقانون نفسه، وهو: المضاجعة المباشرة بين ذكر وأنثى.

إنّ العناصر الأسطوريّة في المسيحيّة لا تقتصر على مصدر واحد، فكما نهلت من الأسطورة المصريّة، فإنّها استعارت كذلك جانبًا من المادّة الميثولوجيّة المجوسيّة[1] والبابليّة[2]، ومن بعض الدّيانات التّي راجت في العهدين اليوناني والروماني (بين سنة 200 ق.م و200 م.)[3].

إنّ ما تقدّم من تبريرات نفسيّة وتاريخيّة وثقافيّة لحضور عقيدة «الأبوّة الإلهيّة» في المسيحيّة وفي الأديان السّابقة، يسمح بالقول إنّ «أبوّة الله» ليسوع - المسيح» لم تكن في الحقيقة سوى عمليّة تأويليّة ومجازيّة قام بها المسيحيون الأوائل واعتبرها المتأخّرون منهم حقيقة تاريخيّة وموضوعيّة.

وهذا ما حدا بالنّصوص القرآنيّة إلى رفض هذه النتيجة التّي بلغتها العقيدة المسيحيّة في صيغتها النهائيّة، وإلى اعتبار عقيدة «التجسّد» و«الأبوّة» نقيضًا تامًّا لعقيدة التوحيد وعقيدة النبوّة معًا.

وقد برز الرّفض القرآني القوي لتلك العقيدة المسيحيّة من خلال حجم المساحة الذي خصّص لمادّة «المسيح» في القرآن.

إنّ ذلك يوفّر فرصة مناسبة لإجراء مقارنة موجزة بين «المسيح القرآني» و«المسيح الإنجيلي».

---

(1) هووك، صموئيل هنري: منعطف المخيّلة البشريّة (بحث في الأساطير)، ص. 141.

(2) موسكاتي، سبنتو: الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيد يعقوب بكر، نقلاً عن طعيمة صابر: الأسفار المقدّسة، عالم الكتب، ط1، بيروت، 1985، ص. 142 وما بعدها.

(3) مثل ديانة «ميترا»، والدّيانة الأورفية (في اليونان). انظر تفاصيل ذلك في: فرّاس السواح: لغز عشتار (الألوهيّة المؤنثة وأصل الدّين والأسطورة)، دار سومر للدّراسات والنشر، قبرص، ط1، 1985، ص. 386 وما بعدها.

لقد قدّم القرآن المسيح (عيسى ابن مريم) على أنّه نبيّ ضمن مجموعة من الأنبياء الآخرين[1]، وأنّه - بالتّالي - . . . مخلوق لله تعالى[2] وعبد من عباده[3].

إلّا أنّ القرآن أكّد في مقابل ذلك على «خصوصيّة» تميّز بها عيسى ابن مريم عن بقيّة الأنبياء والمخلوقين، وتقوم هذه الخصوصيّة على أمرين:

- **الأمر الأوّل**: حادثة ولادته (من عذراء)[4].

- **الأمر الثاني**: البداية المبكّرة لمعجزاته (منذ طفولته الأولى)[5].

لكنّ هذه الخصوصيّة لم تبوّئه - في القرآن - مرتبة «فوق بشريّة»، فالآيات القرآنيّة تقرّر وتكرّر - باستمرار - أنّ خلق هذا «المخلوق/ الآية» بذلك الشكل قد تمّ بإرادة الله ومشيئته.

وإذا أردنا اختزال المقارنة بين «المسيح القرآني» و«المسيح الإنجيلي»، فيمكن ردّ نقاط الاختلاف ونقاط الاتّفاق إلى ثلاثة أقسام، وهي: في الأصل مواقف القرآن من رواية الأناجيل، وتتراوح هذه المواقف القرآنيّة بين النّفي والإثبات والسّكوت:

أ - **النّفي** (أي ما نفاه القرآن): نفى القرآن نفيًا قطعيًا:

- مسألة ألوهيّة المسيح أو بنوّته للإله[6].

- مسألة صلبه (وكلّ ما يتعلّق بها من ظهور وقيامة)[7].

---

(1) [آل عمران: 45-59].

(2) ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59].

(3) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الزخرف: 59].

(4) [مريم: 16-34].

(5) [مريم: 29-33] و[آل عمران: 49].

(6) ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم: 34-35].

(7) ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾ [النساء: 157]

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

ب - **الإثبات** (أي ما أثبته القرآن): أكّد القرآن:

- أنّ المسيح عيسى ابن مريم رسول الله أُرسل إلى بني إسرائيل (وليس إلى كلّ الأمم كما ارتأت ذلك الأناجيل)[1].

- أنّه بشّر بمجيء رسول آخر من بعده اسمه أحمد[2].

- وإنّ مهمّته - بالتّالي - محدودة بحدود زمانها و مكانها.

ج - **السّكوت** (أي ما سكت عنه القرآن): علّق القرآن الحديث عن مجمل الحركة الإنجيليّة التّي نهض بها الكتبة الإنجيليون، وكذلك عن «العهد» أو «الميثاق» الجديد الذي قالت الأناجيل إنّ الله قطعه مع الشّعب اليهودي.

ويمكن القول - من خلال هذه المقارنة الموجزة - إنّ الاختلافات المسجّلة بين الدّيانتين لا تسمح بأيّ نوع من المماثلة بين «المسيح القرآني» و«المسيح الإنجيلي»، لكون الاختلاف قد مسّ «الجوهر» في كلّ منهما.

إنّ الرّفض القرآني لألوهيّة عيسى (أو لبنوّته الإلهيّة): هو في الوقت ذاته رفض لكلّ مظاهر التأليه (أو شبه التأليه) في معنى النبوّة، وقد جاء هذا الرّفض عبر الإثباتات المتكرّرة لبشريّة الأنبياء.[3].

إنّ جميع الاعتبارات الآنفة الذكر تتيح لنا أن ندرك إلى أيّ مدى تختلف الرؤية الإسلاميّة إلى النبيّ عن الرؤية المسيحيّة القائلة بـ «الإنسان/ الإله»، فالتّسامي بالنبي في الإسلام لا يتمّ انطلاقًا من «ألوهية أرضيّة».

---

(1) [رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس 2: 5-6].

(2) ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: 6].

(3) ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ [إبراهيم: 11].

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: 110، وفصلت: 6].

﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ﴾ [يونس: 2].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ [يوسف: 109].

بل إنّ النبي - في القرآن - هو إنسان مضاف إليه الوحي، فهو حصيلة جمع بين «الواقع الإنساني» و «العطاء الإلهي».

### 2 - من مظاهر الاختلاف (ختم النبوّة):

لعلّنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا أنّ النبوّة كانت بؤرة الخلاف الكبرى بين الأديان الكتابيّة بقدر ما كانت مقامًا مشتركًا بينها.

فلقد كان الخلاف الأساسي منذ البداية بين الإسلام من جانب واليهوديّة والمسيحيّة من جانب آخر، دائرًا حول «نبوّة محمّد»، وهو ما انعكس تاريخيًا بعد ذلك على علاقة المسلمين بيهود يثرب من خلال مسائل «نسخ الشّرائع» و«ختم النبوّات».

أدّى هذا الاختلاف «المركزي» إلى اختلافات أخرى، من أهمّها ما مرّ بنا من تباين في تصوّر الأديان الثلاثة لتاريخ النبوّة، فبينما حصرت النصوص اليهوديّة ظهور النبوّات في إطار التّاريخ القديم لبني إسرائيل (مبدأ ومنتهى)، وتبعتها في ذلك النصوص المسيحيّة بحكم العلاقات التاريخيّة والروحيّة بينهما، نجد - في المقابل - النصوص القرآنيّة تقدّم النبوّة الإسرائيليّة على أنّها حلقة من حلقات تاريخ النبوّة التي بدأت قبل النبوّة الإسرائيليّة واستمرّت بعدها.

كما حصل تعارض واضح بين رؤية الإسلام لمسألة «عصمة الأنبياء» ورؤية اليهوديّة (وضمنها المسيحيّة)[1].

فبينما تجوّز الأسفار في الكتاب المقدّس أن ينسب إلى الأنبياء من الصّفات والأفعال ما لا يميّزهم عن عامّة النّاس، نلمس في المقابل حرص النّصوص القرآنيّة على تقديم النبي في صورة تناسب ما يدعون إليه من فضائل ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: 73].

(1) عالجنا موضوع عصمة الأنبياء في أديان الكتاب في دراسة منفصلة بعنوان: «رؤية في عصمة الأنبياء»، ضمن كتاب: نشأة العالم والبشريّة (دراسة معاصرة في سفر التكوين)، دار الجيل، بيروت، 2001، ص.ص. 133-140.

http://www.al-maktabeh.com

http://Al-maktabeh.com

ويعود سبب هذا الاختلاف على ما يبدو إلى اتّسام النبوّة في الإسلام بما وصفه هشام جعيّط بـ «المركزيّة الأخلاقيّة»[1].

يعدّ موضوع ختم النبوّة في الأديان الكتابيّة من أبرز نقاط الاختلاف بينها، وذلك لما ينطوي عليه القول بالختم (أو عدمه) من نتائج خطيرة تتعلّق بوجود الدّين ذاته وبمستقبله.

وأوّل ما يطالعنا في هذا المجال المواقف «التقليديّة» للأديان الثلاثة التي يقرّر كلّ دين منها أنّ النبوّات قد ختمت بظهوره.

فلقد سبقت الإشارة في موضع سابق إلى التصوّر اليهودي الذي حصر النبوّة (بداية ونهاية) في أنبياء بني إسرائيل.

أمّا موقف المسيحيّة من ختم النبوّة فقد وقعت صياغته في نصوص العهد الجديد حيث أكّدت الطابع النهائي للوحي من خلال عقيدة التجسّد التي تفيد أنّ الله قد قال كامل الحقيقة بإرسال «ابنه» الكلمة النهائيّة التي تجسّدت في شخص المسيح.[2]

كما تقرّر النصوص القرآنيّة أنّ الوحي قد انقطع بنهاية نزول القرآن، وأنّ النبوّات قد ختمت بنبوة محمّد ﷺ: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40].

غير أنّ المتفحّص للنصوص الدينية الثلاثة يمكنه أن يقف على إشارات ذات دلالات خاصّة في موضوع الختم[3]، من ذلك أنّ السياق المسيحاني[4] الذي ساد

---

(1) جعيّط، هشام: مقال: بحثًا عن القيم في الإسلام، مجلة المقدمة، العدد 8، مارس 1988، ص. 4.

(2) انظر وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، نصّ الدستور العقائدي في الوحي الإلهي، روما 18 تشرين الثاني، 1965.

(3) انظر دراستنا: إشكاليّة الوحي المنقطع والوحي الممتدّ في الأديان السّماوية، مجلّة دراسات إسلاميّة مسيحيّة، عدد 19، نشر المعهد البابوي للدّراسات العربيّة والإسلاميّة، روما 1993، ص.ص. 1-7.

(4) يقصد «بالسياق المسيحاني» الفترات التاريخيّة من حياة اليهود التي اشتدّ فيها انتظارهم للمسيح المنتظر.

البيئة الدينية اليهوديّة ساهم في جعل عالم النبوّة الإسرائيليّة منفتحًا باستمرار، وهو انفتاح مقصور - بحكم التصوّر اليهودي - على أنبياء بني إسرائيل، والذي يهمّنا في هذا التصوّر هو ما يستبطنه من تعبير عن الحاجة إلى استمرار النبوّات وتعاقبها إلى الحدّ الذي دفع بالنبيّ موسى إلى أن يتمنّى لو أنّ «كلّ الشعب يصير أنبياء» [العدد 11 :29]، وهي الأمنية التي قال يوئيل (النبي) إنّه «شاهد تحقيقها في آخر الزمان» [يوئيل 2: 27-29].

وكذلك هو الأمر في العهد الجديد الذي أكّدت نصوصه مبدأ الختم في النبوّات لكنّها ربطت ذلك بشرط «تحقيق الاكتمال»، يقول بولس في إحدى رسائله: «إنّنا نعلم بعض العلم، ونتنبّأ بعض التنبّؤ، ولكن متى جاء الكامل فحينئذ يبطل ما هو بعض» [1 كورنثوس 13: 8].

وإذا كان معلومًا - في العقيدة المسيحيّة - أنّ «الكامل» هو المسيح، فإنّنا نحتفظ - من جهتنا - بفكرة «الاكتمال» لما تنطوي عليه من أهميّة في النصوص القرآنيّة، إذ نجد فيها أنّ فكرة الاكتمال (أو الإكمال) مرتبطة هي الأخرى بمبدإ ختم النبوّة.

جاء في آخر ما نزل من القرآن الكريم قول على لسان النبي محمد ﷺ بوصفه خاتم النبيّين: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

وقد فهم العقلاء من المسلمين أنّ معنى «الإكمال» في الآية يتعلّق بالأسس والثّوابت في الدّين دون الفروع والجزئيات.

فهو إكمال الأسس العامّة للدّين الذي مرّ بناؤه بأطوار ومراحل قبل أن يقع إكمال جوانبه الأساسيّة. يشير إلى هذا المعنى حديث[1] يصوّر فيه النبي الدّين

(1) «إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله إلاّ موضع لبنة من زاوية، فجعل النّاس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلاّ وضعت هذه اللّبنة، فأنا اللّبنة وأنا خاتم النبيّين». (رواه البخاري في صحيحه: كتاب المناقب، رقم 18 وكتاب الاعتصام، رقم 2).

http://www.al-maktabeh.com
مكتبة المهتدين لاستلام المقالات الأديان

ومراحل تطوّره ويشّبهه بالبناء الذي شيّد لبنة لبنة حتّى لبنة الاختتام (في إشارة إلى نبوّته) وبها تحقّق الاكتمال.

وبصرف النظر عن تعيين النبوّة التّي ختمت بقيّة النبوّات، (إذ لكلّ دين تصوّر خاصّ) فإنّ الذي يهمّنا ههنا هو الدلالة التّي تنطوي عليها فكرة الختم.

ذلك أنّ الختم يعني «الاكتمال»، وهو يعني في الوقت ذاته «الإلغاء» (بمعنى من المعاني)، وقد حلّل محمد إقبال (ت 1938م) ذلك بقوله: «إنّ من شروط بلوغ كمال النبوّة إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوّة»[1].

يفيد هذا المعنى أنّ فكرة ختم النبوّة لم تكن تعني مجرّد الإعلان عن الانقطاع النهائي لسلسلة النبوّات، وإنّما هي - على مستوى الدّلالة - شهادة على سنّ الرّشد الذي بلغته الإنسانيّة وقرار بإحالة جانب من وظائف النبوّة إلى العقل البشري.

واللافت في مسار النبوّة الكتابيّة وصيرورتها هو ذلك التحوّل الذي عرفته النبوّات في تاريخ الأديان المعنيّة من وضع «الرسالة» إلى وضع «المؤسّسة»، وقد حدث ذلك بأشكال مختلفة في تاريخ الدّيانات الثلاث.

فلقد تجلّى هذا التحوّل في تاريخ اليهوديّة في المرحلة التّي أعقبت العودة من الأسر حيث أخذ دور النبيّ في التراجع تدريجيًّا لفائدة الكاهن، فحلّ المعبد محلّ الرسالة، وغُلّب جانب الطّقوس على جانب القيمة والمضمون في الحياة الدّينية اليهوديّة.

كما شهدت الحياة الدينيّة المسيحيّة بعد ظهور المسيح المسار ذاته تقريبًا، فلقد أخذت المؤسّسات القارّة (كنائس، مجامع مسكونيّة وإقليميّة...) تنوب عن الرسالات الدينيّة، وتأخذ مكانها وجانبًا كبيرًا من مهامها، وقد اختُزل ذلك كلّه في قيام مؤسّسة الكنيسة التّي استقطبت تدريجيًّا كلّ جوانب الحياة الدينيّة للمسيحيّين.

كما عرفت العصور التاليّة للنبوّة المحمّدية (في ظلّ أدب السّير) مسارًا

(1) إقبال، محمد: تجديد التّفكر الدّيني، ترجمة: عباس محمود، ط2، القاهرة، 1968، ص. 144.

٢٩٢.٧٧

مشابهًا، لكن بتعبيرات ثقافيّة مختلفة، فلقد طرأ تحوّل واضح في التعامل مع النبوّة أدّى أحيانًا إلى ضروب من التّشخيص والتّنميط كاد أن يهمل معها جوهر الرسالة ومقصدها، وكان من نتائج ذلك أن نشأ أدب كبير حول شخصيّة الرّسول، اختلطت فيه الجوانب الدينيّة بالجوانب التاريخيّة وأحيانًا بالجوانب الخياليّة، وانتهى ذلك كلّه إلى «تأسيس» شخصيّة النبي، وإلى تحويل النبوّة في وعي الجماعات إلى مؤسّسة لها رموزها ورجالها والنّاطقون باسمها «رسميًّا» حتّى خُيّل للبعض من المسلمين أنّ دورها ينحصر أو يكاد في التقعيد والتّنميط، والحال أنّ النبوّة أثبتت - طوال تاريخها - ما كانت تتميّز به من تلقائيّة وانفتاح وتفاعل إيجابيّ مع المتغيّرات.

وقد سبق للقرآن الكريم أن شجب بشدّة كلّ المواقف «المشخصة» للنبوّة، والتي بدأت تبرز لدى بعض أتباع النبي ﷺ ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144] (1).

ويبدو أنّ هذه الآية لا تدين في رأينا موقفًا حدث في زمان ومكان معيّنين - فحسب - وإنّما هي في الحقيقة تشجب منهجًا كاملاً في التعاطي مع النبوّة يقوم على تغليب النّمط والصّنم والقالب على حساب المعنى والفكر والمقصد.

وهو المنهج نفسه الذي كان سائدًا في المجتمعات القديمة التي سيطر على حياتها الدينيّة: «الكاهن» أو «رجل الدّين» أو «العرّاف»، أي تلك الشخصيات الدينيّة التي غلب على نشاطها طابع الاحتراف والتّقنين والتّنميط في مقابل المنهج النّبوي القائم على العفويّة والأصالة والتّلقائيّة.

(1) وقد عبّر عن ذلك أحد الصحابة بقوله: «يا قوم إن كان قُتل محمّد فإنّ ربّ محمّد حيٌّ لا يموت»، انظر: الزمخشري: الكشّاف، 1/ 468.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

# الخاتمة

تكشف دراسة النبوّة من خلال تاريخها وما تعلّق بها من مفاهيم مختلفة أنّها كانت ظاهرة دينية مشتركة بين الأديان الكتابيّة وغيرها.

ولا يعود ذلك - على ما يبدو - إلى مجرّد التشابه أو التداخل بين الثقافات القديمة فحسب، وإنّما يُفَسِّرُ كذلك بطبيعة الوجود الإنساني الذي ينزع دائمًا إلى تجاوز وضعه، ويتوق باستمرار إلى معرفة المستقبل والمصير وما إلى ذلك من أمور الغيب.

لكن تاريخ النبوّة شهد مع ظهور اليهوديّة (ومن ورائها المسيحيّة والإسلام) منعطفًا هامًّا تميّزت على إثره عن النبوّات الميثيّة، حيث أصبحت المبادرة تصدر عن ذات إلهيّة عليا وبذلك ظهرت مفاهيم النبي والمرسل (أو الرسول) والدّاعي إلى الحقيقة باسم الإله، وهي مفاهيم تدور كلّها حول مفهوم الوساطة التّي يقوم بها النبي بين الله والإنسان.

واختلف أصحاب الدّيانات الكتابيّة بعد ذلك في فهم هذه الوساطة:

- فذهب **شقّ أوّل** إلى أنّها **«وساطة إيجابيّة»**، يتميّز فيها الطرف الإنساني (النبي) بالحضور والفاعليّة (وهذا ما تجلّى في النبوّة الإسرائيليّة والنظريّة الاعتزاليّة في الإسلام).

- وذهب **الشقّ الثاني** إلى أنّها **«وساطة سلبيّة»** يكتفي فيها الوسيط بالتبليغ عن الإله (الرؤية الأشعريّة).

كما كشف تاريخ النبوات في الأديان الثلاثة عن علاقة النبوّة بمفهوم الأزمة، وتجلّى ذلك في ما لاحظناه من مواكبة النبوّة الإسرائيليّة لأبرز الأزمات التّي مرّ بها بنو إسرائيل (العبوديّة في مصر، الانحلال بعد انقسام مملكة داود، الأسر في بابل...). وكذلك من خلال السياقات التاريخيّة والثقافيّة التّي وردت فيها النصوص الدينيّة في الإسلام.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

يشير هذا المعطى إلى ما كان يحكم هذا المبحث في الفكر الدّيني من شروط الزمان والمكان، وما كان يتلبّسه من ملابسات الثقافة والتاريخ كان من نتائجها البارزة اختلاف النظريات والتصورات في تمثّل النبوّة من دين إلى آخر ومن فرقة إلى أخرى.

إنّ هذا من شأنه أن يعطي الحقّ لأبناء هذا العصر في إنجاز قراءة دينيّة جديدة يفكّرون من خلالها في المسألة ذاتها بما يتوفّر لديهم من معارف حديثة، وذلك سعيًا إلى تجديد الفهم وفق مقتضيات هذا العصر الذي ما فتئت حداثته تطرح على الفكر الديني شتّى الأسئلة الصعبة.

وقد حاولنا في هذه الدّراسة ممارسة هذا الحقّ من خلال تجاوز طريقة العرض والشرح محاولين النفاذ إلى بنية المقالات المختلفة في النبوّة وإبراز طابعها التاريخي والإنساني مستفيدين في ذلك من المفاهيم الحديثة للّغة باعتبارها بنية، والتاريخ باعتباره إطارًا للفعل الإنساني، ولذلك لم يقع الاقتصار في فهم النبوّة الكتابية على عرض المدلولات اللغوية والاصطلاحيّة التّي توفّرها المعاجم اللّغويّة والدينية في خصوص مصطلحات مثل النبي والرسول، بل عمدنا إلى محاولة النّفاذ إلى ما تستبطنه تلك المفاهيم من دلالات ومن علاقات بالأنساق النظريّة المختلفة. فكانت المدلولات اللغويّة مدخلاً هامًّا لرصد الأنساق النظريّة المختلفة للنبوّة ثم تنزيلها في أطرها التاريخيّة حتّى يتسنّى فهمها وكشف ما فيها من أبعاد ثقافيّة وحضاريّة.

# قائمة المصادر والمراجع

## I – المصادر:


- **القرآن الكريم**.
- **الكتاب المقدّس**، طبعة اليسوعيّين.
- **الكتاب المقدّس (العهد الجديد)، طبع اتّحاد جمعيات الكتاب المقدّس، بيروت 1987**.
- **الأشعري، أبو الحسن**: مقالات الإسلاميين، تحقيق: محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة 1985.
- **الأشعري، سعد بن عبد الله القمّي**: المقالات والفرق، تقديم وتعليق: محمد جواد مشكور، طهران 1341هـ.
- **الراغب الأصفهاني**: المفردات في غريب القرآن، طبعة استنبول 1986.
- **البخاري، محمد بن اسماعيل**: صحيح البخاري، بيروت [د.ت].
- **البغدادي، عبد القاهر**: أصول الدّين، بيروت 1980.
- **التهانوي، محمد علي**: كشّاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة 1862.
- **التفتزاني، سعد الدّين**: شرح العقائد النّسفية، القاهرة 1310هـ.
- **الجرجاني، الشريف علي بن محمّد**: التعريفات، بيروت 1988
- **الجويني، أبو المعالي**: الإرشاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، القاهرة 1950.
- **ابن حجر، أحمد بن علي**: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهرة [د.ت].
- **الحلّي، جمال الدّين**: شرح الياقوت لابن اسحاق إبراهيم بن نوبخت المعروف بكتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، بيدار 1363هـ.
- **ابن خلدون، عبد الرحمن**: المقدّمة، تونس 1984.


http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

- دائرة المعارف الإسلامية
- الرّازي، فخر الدّين: محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، طبعة الحسينيّة 1333هـ.
- السّيوطي، جلال الدّين: الإتقان في علوم القرآن، بيروت 1973.
- الشّهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم: الملل والنحل، بيروت 1981.
- الطّوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد، بيروت 1986.
- عبد الجبار بن أحمد (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 15 (النبوّات والمعجزات)، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد محمود قاسم، القاهرة 1965.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة 1965
- العيني، بدر الدّين محمود: عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، القاهرة، [د.ت].
- الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، بيروت، [د.ت].
- مسكويه، أبو علي محمد بن يعقوب: الفوز الأصغر، تحقيق: صالح عضيمة، نشر بيت الحكمة، تونس 1987.
- معجم اللاهوت الكتابي (مؤلف جماعي)، بيروت 1988.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، القاهرة 1966.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: السيرة النبويّة، تحقيق: السّقا الأبياري، الشلبي.

## II - المراجع:

### 1. في اللّسان العربي:

- أبوزيد، نصر حامد: مفهوم النصّ، بيروت 1990.
- أحمد، محمّد خليفة حسن: تاريخ النبوّة الإسرائيليّة، القاهرة 1985.
- إقبال، محمد: تجديد التّفكر الدّيني، ترجمة: عبّاس محمود، القاهرة 1968.
- الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، بيروت 1991.
- جواد، علي: تاريخ العرب في الإسلام، بيروت 1988.

- **ربحي، كمال**: المعجم الحديث: عبري-عربي، بيروت 1985.
- **سبينوزا**: رسالة في اللاهوت والسّياسة، ترجمة: حسن حنفي، بيروت 1994.
- **السّواح، فرّاس**: دين الإنسان، دمشق 1994.
- **سيجال، م.ص**: حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ترجمة: حسن ظاظا ضمن كتابه: أبحاث في الفكر الدّيني اليهودي، دمشق - بيروت 1987.
- **شُلْحَد، يوسف**: بُنَى المقدّس عند العرب، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت 1996.
- **ظاظا، حسن**: أبحاث في الفكر الدّيني اليهودي، دمشق - بيروت 1987.
- **الفيومي، محمد بن إبراهيم**: في الفكر الدّيني الجاهلي، مصر 1983.
- **قنواتي، جورج و غرديه لويس**: فلسفة الفكر الدّيني بين الإسلام والمسيحيّة، بيروت 1979.
- **قوجمان، يحزقيل**: قاموس: عبري - عربي، بيروت 1970.
- **مبروك، علي**: النبوّة، بيروت 1993.
- **ياسبرس، كارل**: فلاسفة إنسانيّون، ترجمة: عادل العوّا، سلسلة زدني علمًا، بيروت 1983.

## III - في اللّسان الأجنبي:

-- **Eliade Mircea:** Histoire des croyances, Vol. 1, p. 358.
-- **Encyclopédie Britanica,** Vol. 18.
-- **Encyclopédie des Religions,** Bayard 1997.
-- **Fredman, Richard:** Qui a écrit la Bible, éd. Exergue, Paris, 1997.
-- **Masson, Denise:** Monothéisme Coranique et Biblique, Brower, 1976.
-- **Paupard, Paul:** Dictionnaires des Religions, Paris, 1984.
-- **Rahner, Karl:** Traité fondamental de la foi, 1ed., 1991.
-- **Robin Lave Fox:** The Unauthorized, version truth and fiction in the Bible, Pinguin Box, 1992.
-- **Théo-Encyclopédie Catholique,** Fayard, Paris, 1992.
-- **Vocabulaire de théologie Biblique,** 8e éd. Paris, 1995.

http://www.al-maktabeh.com

http://www.al-maktabeh.com

# فهرس الموضوعات

**المقدّمة** ..... 5
**مدخل إصلاحي** ..... 7
1 – النبي ..... 7
2 – الرسول ..... 13
3 – الكاهن ..... 16
4 – النبي الحقيقي والنبي الكاذب ..... 23
5 – السّاحر ..... 27
6 – الشّاعر ..... 30
**الفصل الأوّل: النبوّة في اليهوديّة** ..... 33
1 – نبوّة موسى ..... 33
2 – النبوّة قبل الأسر [ القرن 10–6 ق.م ] ..... 38
3 – النبوّة أثناء الأسر (587–538 ق.م) ..... 44
4 – النبوّة بعد الأسر (القرن 5 والقرن 4 ق.م) ..... 47
**الفصل الثّاني: النبوّة في المسيحيّة** ..... 51
1 – تأويل المسيحيين الأوائل للنبوة اليهوديّة ..... 51
2 – نبوّة المسيح ..... 55
**الفصل الثّالث: النبوّة في الإسلام** ..... 61
1 – النبوّة في النصوص القرآنيّة ..... 61
2 – النبوّة عند المحدّثين ..... 66
3 – آراء المتكلّمين في النبوّة ..... 72
3.1 – نشأة المبحث ..... 72
3.2 – نظريّة النبوّة عند المعتزلة ..... 76

http://www.al-maktabeh.com

3.3 – نظريّة النبوّة عند الأشاعرة ..... 82
**الفصل الرابع: وظائف النبوّة الكتابيّة** ..... 87
1 – الوظيفة الدينيّة (الهداية) ..... 87
2 – الوظيفة الاجتماعيّة للنبوّة ..... 94
**الفصل الخامس: الاتّفاق والاختلاف في نبوّات أديان الكتاب** ..... 109
1 – الخصائص المشتركة ..... 109
2 – من مظاهر الاختلاف (ختم النبوّة) ..... 131
**الخاتمة** ..... 137
**قائمة المصادر والمراجع** ..... 139
I – المصادر ..... 139
II – المراجع ..... 140
III – في اللّسان الأجنبي ..... 141

http://www.al-maktabeh.com