

موسى أمام تناقض مؤوليه السياسيين



طمارا استمفلن

ترجمة: عبد القادر ملوك

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

موسى أمام تناقض مؤوليه السياسيين⁽¹⁾

تأليف: طمارا استمفلن (Tamara Stümpflen)

ترجمة: عبد القادر ملوك

1. Stümpflen Tamara, «Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques», Pardès, 1/2006 (N° 40- 41), p. 155-170

ليس من المدهش إطلاقاً، أن يهتمّ العديد من المفكرين السياسيين بـ«موسى»، وهو الذي تقدّمه التوراة بوصفه رجل العدالة الحانق ضدّ ظلم أبناء عشيرته، والمحرّض على ثورة اليهود المضطّهدين، وزعيم شعب حديث التشكيل، ثمّ بوصفه مُشرّعاً ومؤسساً سياسياً. صحيح، أنّ التوراة تقول عن موسى بشكل صريح، إنّهُ خادم الله الذي لا يسلك إلا وفق أوامر الحاكم الأعلى، إلا أنّ موسى على ما يظهر جسّد الحاكم الإنسي للشعب الذي اختاره الرّب، لأنّه بات راسخاً أنّه لعب دوراً سياسياً، أكّده العديد ممّن قرأوا التوراة وقدموا بصدها قراءة سياسية. ونسعى هاهنا إلى معرفة كيف تمّ تأويل موسى سياسياً، وكيف تمّ تأويل خروجه من مصر من قبل ثلّة من المفكرين السياسيين.

يتعلق الأمر بدايةً بملاحظة أنّ موسى لا يبدو كممثل لشكل سياسي معيّن يعكس شعاراته وقناعاته، بل نلفيه خلافاً لذلك، يجسّد دور شخصيّة سياسية رمزيّة داخل نظريات سياسيّة متضاربة. لهذا، نجد أنّ المقاربات التي تصدّت لموسى من داخل الفكر السياسي متعدّدة ومتناقضة. وباستطاعتنا منذ اللحظة أن نميز توجّهين رئيسيين ومتعارضين للمؤلّين السياسيين لسفر الخروج؛ ففي حين رأى أصحاب المنظور المثالي في موسى المؤسس الذي عمل، بشكل أو بآخر، من أجل الكمال الإنساني، شدّد دعاة المنظور الواقعي، من منطلق اهتمامهم بشخصيّة التوراة، على الواقعيّة الأنثروبولوجيّة التي جسّدها موسى في اعتقادهم. وعلى العموم، فإنّ مؤولي موسى يرسمون له صورة تنسجم مع النظرية السياسيّة التي يتبنّونها، بل يبدو أنّهم لا يُيقنون منه في الواقع إلا على بعض المظاهر التي تستدعيهم بشكل خاص. لذا، فإنّ مجمل التأويلات التي نعتزم معالجتها هنا، سوف تكشف لنا عن مدى تعقيد ما تدلي به التوراة ذاتها من شهادات، والذي يمكن عزوه ربّما إلى التعقيد الذي يسم عامة الوجود الإنساني والقضايا السياسيّة.

1. موسى من منظور ابن ميمون:

يشدّد المفكر اليهودي القروسطي ابن ميمون على قداسة موسى دون أن يغفل التأكيد على دوره السياسي. فما يهمّ هذا الفيلسوف المتديّن في المقام الأول هو علاقة موسى بالله. ولئن كان موسى هو أكبر أنبياء إسرائيل، خادم الرب دون مثيل، فإنّ ابن ميمون يصرّ على القول إنّ النبوة لا تنحصر فقط في علاقة النبي بالله، وإنّما هي تشمل كذلك علاقته بالناس، حيث إنّ هذه العلاقة الأخيرة، يضيف ابن ميمون، تضاهي في الواقع أهميّة علاقة النبي برّبّه. وقد كان موسى هو من يؤمّن العلاقة بين الله وبين شعبه، لأنّ النبي يهتم بالناس أكثر ممّا يهتم بخالق الناس، وهو يهتم بجماعة وطنيّة وليس بأفراد معزولين. وقد نوّدي على موسى للقيام بمهمة سياسيّة وأخلاقيّة لدى شعبه، لذلك يقدمه ابن ميمون باعتباره مرشداً أخلاقياً وزعيماً سياسياً في الوقت نفسه.

ولمّا كانت النبوة، بحسب ابن ميمون، ملكة دينية وفلسفية وسياسية في آن واحد، فقد أطلق على موسى لقب أمير الحكماء، كما رأى أنّه من البديهي أن يكون فيلسوفاً، لأنّ كلّ نبي يكشف عن جودة عالية في التفكير، كان لموسى فيها نصيب لم يتقدّم مثله لأحد. «[...] إنّ نبوة موسى تتميز عن نبوة غيره، [...] وقد كان من نتائج امتلاك موسى لهذه الجودة وحدها، أنّها أعادتنا إلى الطريق»¹. لذا، يُعرّف ابن ميمون النبوة بأنّها «فيض يفيض من الله عزّ وجلّ بوساطة العقل الفعّال على القوّة الناطقة أولاً، ثمّ على القوّة المتخيّلة بعد ذلك» (363-364). وبهذا القول، فإنّ النبي هو أولاً وقبل كلّ شيء فيلسوف، دون أن يفيد ذلك التقليل من قيمة وأهميّة الملكة التخيّلية للنبي، إذ عليها يستند موقفه السياسي.

لو كان النبي يتميز بموهبته الفلسفية فحسب، فإنّه «لن يرى غير الله وملائكته، ولن ينطوي العلم الذي يحوزه إلا على مواقف صحيحة وعلى قواعد للسلوك ترسم سبل العلاقات الجيدة بين الناس»²، وسيكون النبي بذلك قد طوّر نظرية سياسية صحيحة، ولكنّها لن تجد لها تطبيقاً على أرض الواقع، لأنّها ستخالف، في هذه الحالة، الغاية المرجوة من النبوة التي تتمثل، حسب ابن ميمون، في تطبيق سياسة مستلهمة من السماء. بناء على ذلك، يصل ابن ميمون إلى نتيجة تفيد بأنّ المقدرة السياسية التي حازها موسى هي التي كرّسته أعظم نبي. وقد تمكّن، بشكل نهائي، من إنجاز الدعوة السياسية والدينية الأعلى مرتبة في سُلّم النبوة، ولم يتبق أمام الأنبياء الذين خلفوه سوى الحفاظ على النظام السياسي الإلهي الذي وضع قواعده. «فهم يظهرون مثل وعاظ يدعون الناس لاتّباع شريعة موسى [...]»³. وإلى حدوده، كان الأنبياء يعظون الناس دون أن يتزعموهم، كما أنّ الأنبياء الذين أعقبوا موسى كانوا يخضعون للنبي الأول مثلهم في ذلك مثل بقيّة المجتمع الإسرائيلي.

إنّ على النبي أن يتحلّى بصفات الفيلسوف-الملك، تبعاً لما توصّل إليه ليو سترأوس في سياق تفسيره لفهم ابن ميمون للنبوة. وهذه النتيجة تنطبق أيضاً، على موسى الذي خصّه الله بمهمة استثنائية وفريدة، تمثّلت، وفق ما هو بادٍ لدى ابن ميمون، في إرساء دعائم المدينة الفاضلة. وبذلك يكون صاحب التوراة قد تمكّن من تحقيق «ما طلبه أفلاطون»⁴ بحسب ما استنتجه ليو سترأوس. وقد حققه بصفته نبياً، لأنّ الوحي من أسعفه في تأسيس الدولة المثلى التي منحها الله الشريعة الحقّة، فكان أن تزامن العلم بالنظام الأفضل مع الوحي الإلهي كما تلقاه موسى وحده: «لم يسبق أبداً أن كان في الماضي، ولن يكون في المستقبل، غير شريعة واحدة، هي شريعة سيدنا موسى»⁵.

1. Maïmonide, Le guide des égarés (traduit par s. Munk), Paris, 1979, Verdier, p. 373.

2. Ibid. p. 366.

3. Ibid. p. 375.

4. Leo Strauss, Philosophie et Loi, in Maïmonide, essais rassemblés et traduits par Rémi Brague, Paris, 1988, PUF, p. 133.

5. Maïmonide, op. cit. p. 373.

ويرى ابن ميمون أن الله قد دعا الناس إلى طلب الكمال، وأن موسى توسّل بالشرعية الإلهية، في سعيه نحو تحقيق الكمال البشري داخل الدولة المثلى. ولمّا كان «من غير الممكن أن يبلغ المجتمع الكمال، ما لم يوجد مرشد ينظم أفعال الأفراد»⁶، كان من المستحيل كذلك ألا يكون هذا المرشد نبياً، بحسب ابن ميمون، لأنّ الغاية التي تستهدفها سياسة موسى هي الفضيلة التي تمتزج في أرقى مستوياتها بالمعرفة الفلسفية بالله. والنبى مطالب بأن يقود العبرانيين، كلّ حسب إمكانياته، نحو هذه الفضيلة، في موازاة مع تثبيت نفسه كزعيم سياسي.

إنّ السياسة هي المسار البديل الذي يمكن من خلاله بلوغ المثال الإلهي للكمال الإنساني. ولهذا، رأى ابن ميمون في موسى زعيماً سياسياً بأهداف دينية وفلسفية، فكان أن طوّر نظرية مثالية لنبوة وسياسة موسى، استلهمها من مثالية أفلاطون، جعلت من صاحب التوراة مؤسس أفضل نظام يرسم إطار الكمال الإنساني بفضل دعم الله وتبعاً لإرادته.

2. موسى من منظور ميكافيلي:

إنّ مقارنة ابن ميمون للخروج تُفهم على ضوء النداء الإلهي للعبرانيين الذي تنقله التوراة: «وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةً كَهَنَةً وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً» (الخروج، 19، 6). ويبدو تأويل ابن ميمون للخروج من مصر مساوفاً للمعنى المتضمّن في رسالة التوراة. بيد أنّ ميكافيلي استطاع أن يستخلص من التوراة درساً سياسياً مباناً تماماً لما توصّل إليه ابن ميمون؛ فقد بدا مقتنعاً بأنّ التوراة تقدّم رؤية واقعية عن الناس، رؤية منزوعة الوهم، تعارض كلّ شكل من أشكال النزعة المثالية في السياسة. فالتوراة، حسب ميكافيلي، تُظهر الناس كأشخاص خاضعين لنوازعهم التي تمنعهم في الغالب من أن يسلكوا بطريقة فاضلة. وعندما نعمن النظر في التوراة، نجدها تستبعد السعي نحو مثال الكمال الإنساني. كما أنّ من يقرأ التوراة بتركيز وب عقل يقظ، مثلاً فعل ميكافيلي، فسوف يجد فيها الواقعية الأنثروبولوجية نفسها التي اتسم بها الأمين فلورنتين نفسه. ولذلك ما فتئ المفكر الإيطالي يصرّح بأنّ فهمه للناس، بوصفهم نزاعين للشر أو أنّهم في أقصى الحالات عاجزون عن الظهور بمظهر الخير، مصدره التوراة، خاصّة سفر الخروج الذي نهل منه ميكافيلي دروسه الأنثروبولوجية التي مثلت سنداً ودعامة لنظريته حول الفعل السياسي.

وبوصفه قارئاً -غير مؤمن- للتوراة، يصف ميكافيلي موسى كزعيم واقعي، عنيف وماكر، وقد كتب قائلاً: «من يقرأ التوراة بتأنّ فسوف يدرك أنّ موسى أُجبر، من أجل أن يقيم أحكامه وشرائعه، على إبادة الكثير من الناس الذين تصدّوا، بدافع الحسد، لقراراته»⁷. وقد استحسن ميكافيلي الطرق العنيفة التي لجأ إليها موسى للقضاء على معارضيّه، لأنّها مكّنته من الاستمرار في الحكم، على الرغم من أنّه كان أميراً

6. Ibid. p. 377.

7. Machiavel, Discours (III, 30), in (Euvres (traduites par Ch. Bec), Paris, 1969, Laffont, p.434.

محسوداً. ومن الطبيعي، حسب ميكافيلي، أن يتعرّض كلُّ أمير جديد للحسد من قبل من أصبحوا مرؤوسيه، لأنَّ الحسد متأصل في طبائع البشر. وقد أكّد النصُّ التوراتي هذه القاعدة الأنثروبولوجية التي لا يذكر التاريخ أيَّ استثناء لها. والتي يسمّيها ميكافيلي «الطبيعة الحاسدة لدى الناس»⁸. وقد كان مقتنعاً بأنَّ طبيعة البشر هي دائماً وفي كلِّ مكان واحدة⁹، وما يحسب للتوراة، في ظنه، هو أنَّها أظهرت الناس على ما هم عليه لا على ما ينبغي أن يكونوا عليه.

يؤيد ميكافيلي الطريقة التي تصدّى بها موسى للحسد، والتي تمثلت في مطاردة الحساد وإبادتهم، ويراهم الطريقة الوحيدة المناسبة، وقد كتب عن الحسد قائلاً: «إنَّه في الغالب السبب الذي يمنع الناس من السلوك جيداً، لأنَّه لا يسمح لهم بأن يحوزوا السُّلطة اللازمة في القضايا المهمة»¹⁰، لاسيّما خلال لحظة التأسيس، كما يصف الحساد بأنَّهم أشخاص هائجون لا يتردّدون في تمني «خراب بلدهم»¹¹. بناء على هذه الملاحظات، خلص ميكافيلي إلى أنَّه: «ما من علاج لإخماد هذه الرغبة غير قتل أولئك الذين يبدونها»¹². وقد رجع لديه، أننا إذا ما وضعنا السُّلطة الإلهية جانباً، فسوف نجد أنَّ التوراة لا تعلمنا شيئاً مختلفاً عما يسعى هو شخصياً إلى أن يفهمنا إيَّاه. ولمَّا كان أمر معاقبة الحساد وردعهم في التوراة بيد الله نفسه، فإنَّ ميكافيلي لم يتمكن من تأكيد تحرُّك موسى لمواجهة تلك العدائية التي واجهته مراراً، والتصدي لحسد الناس إلا بعد أن نسب كلَّ تدخل إلهي إليه (أي إلى موسى). لهذا، فإنَّ القراءة الحكيمة للتوراة تقتضي ألا نهتمَّ بغير أفعال الناس، وأن نكفَّ عن قبول أيِّ دور فاعل وحاسم لله داخل عالم الإنسان. وبذلك، يبرز موسى كأمر مستقل لا يقيم اعتباراً إلا لطموحه السياسي. وفي عبارة واحدة يمكن القول إنَّ موسى ميكافيلي ليس خادماً لله.

وقد لاحظ ميكافيلي، بحق، أنَّ الحسد قد تمَّت محاربته داخل التوراة بعنف، لأنَّ العنف وحده كان قادراً على كبح جماح الحسد، وهذا ما حاول المفكر الإيطالي إثباته بالاعتماد على نصِّ التوراة، حتى يتأتَّى له مقابلة واقعية التوراة بإصرار مجايله اللامعين سافونارول وسودوريني على محاربة الحسد بالتصدي لطابعه اللاأخلاقي، أو بتعطيل مفعوله عن طريق التوسُّل بنقيضه المتمثل في «الطبيعة»، وهو ما أدَّى إلى فشلها معاً. إنَّ الفهم الخاطئ، في اعتقاد ميكافيلي، لطبيعة الحسد، ومن ثمَّ للطبيعة الإنسانية، كان وراء الفشل السياسي الذي مُني به سافونارول وسودوريني. وقد اكتشف ميكافيلي لدى كلا الرجلين آثار ضعف يقدِّم نفسه في صورة قوَّة، خلافاً لموسى الذي استطاع أن يُخرج القوَّة من ضعف جلي؛ فقد رضخ لضرورة

8. Ibid. Discours (Avant-propos), p.187.

9. Cf. Discours (I; LVII), p. 286.

10. Ibid. Discours (III, 30), p. 433.

11. Ibid. p. 434.

12. Ibid. p. 434.

اللحظة، وتأقلم مع وضعيّة غير قابلة للتغيير، وتمكّن من أن يثبت ذاته من خلالها ورغماً عنها، ولم يُغذَّ أيّ وهم بداخله على أنّه قادر على محاربة الحسد في ذاته.

من هنا كانت ميزة موسى، وفق ميكافيلي، في واقعيته التي تمحو أمامها التصنيفات المجردة إلى أخلاقي ولا أخلاقي، فهو لم يزد، حين عمد إلى زرع الرعب في صفوف العبرانيين، على أن فعل ما كان ينبغي فعله فعلاً، لأنّه سلك وفق الطريقة الصحيحة ليس بمعيّار الأخلاق ولكن بمقياس الواقع الفعلي.

يُظهر ميكافيلي موسى كأمير عنيف، كما يصفه بأنّه نبي مسلح. وقد تقرّر عنده أن «الأنبياء المسلحين ينجحون في حين أن غير المسلحين يفشلون»¹³. وكلّ أولئك الذين ينعتهم بالأنبياء المسلحين كانوا مؤسّسين، يتعلّق الأمر بسايروس وئيسوس ورومولوس وموسى. إنّ التأسيس السياسي يتطلب التوفر على أسلحة جيدة وعدم التردّد في استخدامها ضدّ الذين يقفون في وجه التجديد، لأنّ من الثابت بالنسبة إلى ميكافيلي «أنّه ما من شيء أصعب في مباشرته، ولا أشدّ ارتياباً في نجاحه، ولا أكثر خطورة في قيادته، من أخذ المبادرة في إدخال تشريعات جديدة»¹⁴. لذا، لا مناص من أن يجد كلّ تجديد سياسي عداء شرساً ممّن كانوا يستفيدون من النظام القديم. وكلّ الذين يعربون عن استعدادهم لدعم النبي- المؤسّس يفعلون ذلك بفتور شديد، وهو أمر عادي طالما أنّ الناس «لا يصدّقون الأشياء الجديدة إلا بعد أن يجربوها فعلاً»¹⁵. وما يمنح الناس، حسب ميكافيلي، تجربة يقينيّة حول هذا الجديد، هو القوّة التي يثبت بها نفسه. إنّ عنف الأمير يرعب الشعب، ويزرع فيه الذهول والارتياح، فيمنعه من الوقوف في وجهه. لذلك خلص ميكافيلي إلى أنّ العنف وحده قادر على مجابهة التقلبات التي هي من طبيعة البشر، والتي لا ينبغي لأيّ أمير أن يتغاضى عنها. كتب يقول: «إنّ طبيعة الشعوب متقلبة، ومن السهل إقناعهم بشيء، ولكن من الصعب إبقاؤهم على هذه القناعة، لذلك ينبغي أن نرتّب أمورنا بصورة تمكن من إقناعهم بالقوّة إذا لم يقتنعوا من تلقاء أنفسهم. ولو كان كلّ من موسى، وسايروس، وئيسوس ورومولوس غزلاً من السلاح لما أمكنهم أن يجعلوا الآخرين يحترمون دساتيرهم لفترات طويلة»¹⁶.

إنّ العنف يؤمّن الحفاظ على السلطة، أمّا ما يتيح الولوج إلى السلطة فهو الإقناع. وعليه، ليست كلمة «رسول» حسب ميكافيلي مقولة فارغة، فهي تحيل على الأمير الجديد الذي يتمكّن، في أول الأمر، من إقناع شعبه بجدوى النظام الجديد الذي ينشد إرساءه؛ فالنبي المسلح ليس أميراً عنيفاً فقط، وإنّما هو شخص يمتلك القدرة على الإقناع، بصرف النظر عمّا إذا كان مسلحاً أو أعزل. ويمنح ميكافيلي للإقناع دلالة قويّة تشي

13. Prince (VI), in Œuvres (Bec), op. cit. p. 123.

14. Ibid. p. 123.

15. Ibid. Œuvres complètes (traduites par E. Barincou), Paris, 1952, Gallimard, Éd. de la Pléiade, p. 305.

16. Ibid. Œuvres (trad. Ch. Bec), op. cit. p. 123.

بأنّ توظيفه لكلمة رسول هنا يتمّ وفق معنى علماني. فالإقناع عند ميكيافيلي يعني الحمل على الاعتقاد، لأنّ الرسول يجلب الإيمان لمستمعيه فيؤمنون؛ يؤمنون به، ويضفون «الإيمان على قوله»¹⁷.

يجب إذن أن نضع في اعتبارنا أنّ ميكيافيلي يرى في موسى زعيماً سياسياً ومؤسساً توجّه نحو شعبه لفظياً من أجل إقناعه بقبوله كأمر عليهم. فعن طريق الخطاب، استطاع موسى نسج أوّل صلة له مع العبرانيين كاشفاً لهم عن مشروعه التأسيسي. لكنّه لم يندفع، حسب ميكيافيلي، بثبات انتسابهم الإرادي والاعتقادي، بل كان مستعداً لإجبارهم على الاعتقاد متى شرع إيمانهم في الاهتزاز وبدأ حذرهم يَرَجح على ثقتهم الأولى. فلا مناص للمؤسس السياسي من اللجوء إلى العنف في التصدي لتقلبات الناس. لذلك كان العنف، الذي لا ينبغي أن نخلطه بالتوحّش والقسوة المفرطة، شاهداً على المرونة الأنثروبولوجية التي تحلى بها موسى. إنّ ميكيافيلي يُظهر لنا موسى بوصفه خبيراً بالناس وعارفاً مثله تماماً بأنّ «الإنسان الذي يريد أن يظهر بمظهر الطيبة في جميع المجالات، سوف يندحر لا محالة وسط الناس الذين ليسوا طيبين»¹⁸، لأنّ الطبيعة الإنسانية لا تسمح لهم بذلك. ومن الواضح بحسب ميكيافيلي أنّ موسى كان يعرف «كيف يقترب الشر متى أجبر على ذلك»¹⁹ لتتجلي بذلك فضيلته الأميرية.

3. موسى من منظور سبينوزا:

يمكننا القول إنّ الرؤية الأنثروبولوجية نفسها تحكم مقارنة كلّ من ميكيافيلي وسبينوزا للسياسة الموسوية، فلدّى كليهما يُظهر تحليل السياسة التي انتهجها موسى أنّ من يحكم الناس ينبغي أن يتوقع منهم ردود أفعال انفعالية أكثر منها عقلانية. لذلك، فإنّ أوّل مهمّة للسياسة تتمثل، حسب سبينوزا، في إبقاء الناس «نوعاً ما تحت الضبط»²⁰ من أجل تأمين السلم المدني ومصلحة الجماعة اللذين لا غنى عنهما في تأدية الدولة لوظائفها. وهذا ما نجح فيه موسى بشكل مثالي.

لقد رأى سبينوزا في موسى زعيماً واقعياً لم يعدّ العبرانيين مطلقاً بخلاص أرواحهم، وإنّما صوّب تركيزه نحو تحقيق الرفاهية والوفاق العام، لذلك لم يكن الكمال الأخلاقي جزءاً من الأهداف المقرّرة داخل جمهوريّة العبرانيين. وهذا ما حدا بـ«سبينوزا» إلى استبعاد أن يكون اختيار الله للعبرانيين يوحى بأيّ تفوّق روحي، بل إنّّه إذا ساغ لنا أن نسمّيهم شعب الله المختار، فلأنّهم تمتّعوا برفاهية مادية داخل دولة جسّدت القمّة في الاستقرار. وفي الواقع، لا شيء، حسب سبينوزا، يميز العبرانيين عن بقية الأمم؛ فموسى يظهر

17. Discours (I, 12), in Œuvres, op. cit. p. 215.

18. Prince (XV), in Œuvres (Bec), op. cit. p. 148.

19. Ibid. p. 154.

20. Spinoza, Traité théologico-politique, Paris, 1999, PUF.

كمؤسس عملي لا يطالب شعبه بأي مجهود خاص، كما أنّ شريعته لا تطالب بإظهار دلائل على القداسة بل تدعو إلى الطاعة.²¹

يخوض سبينوزا في مسألة الطاعة، ومن ثمّ في مسألة الحكم، باعتبارها مشكلة من طبيعة وجدانية. صحيح أنّه بإمكان شخص معيّن أن يقتنع عقلياً بضرورة طاعة قوانين الدولة التي هو مواطن فيها، إلا أنّ هذا الحافز سيبدو غير ذي أهميّة عندما نبحت في نمط اشتغال المجتمعات السياسيّة، إذ من النادر جداً أن يُهدّي العقل نفوس المواطنين ويلطفها فينتج عنها طاعة مُفكّر فيها للقوانين. وقد عمّق سبينوزا البحث في هذه المسألة التي تُعدّ مفتاحيّة ضمن فلسفته السياسيّة، لاسيّما في الفصل الذي يتطرّق فيه لجمهوريّة العبرانيين ضمن كتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة»، حيث يطرح فيه بوضوح المسألة المتعلقة بكيفيّة تمكّن دستور موسى من «تخفيف حدّة انفعالات الحكّام والمحكومين على السواء، حيث لم يصبح المحكومون عصاة ولا الحكام طغاة».²² وقد عزا سبينوزا تمكّن موسى من تحقيق هذا المبتغى إلى إمداد شعبه بعواطف خدمت الوفاق والسلام، وأمّنت بالتالي استقرار الدولة؛ هذه العواطف الإيجابية استطاعت كذلك محو عواطف أخرى كان من شأنها أن تضرب السلم المدني مجسّداً في حبّ الله وحبّ الوطن، وأن تزرع الحقد ضدّ الأجنبي وضدّ كلّ إحساس بالفرح وبالمصلحة.

كان حبّ الوطن لدى العبرانيين هو العاطفة التي تسهم قبل غيرها في تحقيق أمن الدولة. وقد بيّن سبينوزا أنّ شرائع موسى كانت قادرة على «أنّ تثبّت في قلوب المواطنين حبّاً فريداً لوطنهم، يستحيل عليهم معه التفكير في خيانتة أو التخلي عنه».²³ وهذا الحبّ للوطن كان يتجلّى لدى العبرانيين في صورة سامية، يصفها سبينوزا قائلاً: «لم يكن حبّ العبرانيين لوطنهم [...] مجرد حب، بل كان تقوى»²⁴ نابعة من نظرهم لوطنهم بوصفه مملكة الله، وهي الفكرة التي أصبح بموجبها حبّ الوطن بالنسبة إليهم مرادفاً لحبّ الله، تماماً كما أضحى احترام القوانين مرادفاً للسلوك وفق المشيئة الإلهيّة. بذلك صارت الطاعة والتقوى في حكومة العبرانيين الدينيّة شيئاً واحداً، وأصبح ارتباطهم القوي بدولتهم ناتجاً عن حبّ ديني للوطن يحظى، حسب سبينوزا، بسلطة فريدة من نوعها.

21. Certes, Spinoza approuve que Moïse ne faisait pas dépendre le maintien de la République des Hébreux du comportement raisonnable de ses citoyens. Il critique cependant que l'exercice de la raison y fut empêché. « Personne n'ose porter de jugement sur les choses divines: ils devaient alors obéir sans jamais consulter la raison à tout ce qui leur était commandé par l'autorité de la réponse divine dans le temple ou de la loi établie par Dieu » (TTP, op. cit., 575, souligné par nous T. S.), ainsi Spinoza décrit la situation des Hébreux.

22. Ibid. p. 563.

23. Ibid. p. 567-569.

24. Ibid. p. 569.

إنّ كره الأجنبي يتجسّد عند العبرانيين بوصفه الجانب المضاد لحبهم القومي التقى. وقد ساهم هذا الكره كذلك في جعلهم مستكينين خاضعين؛ «فبعد أن سلّموا مقاليدهم لله، اعتقدوا أنّ مملكتهم مملكة الله، وأنهم وحدهم أبناء الله، وأنّ الشعوب الأخرى أعداء الله، ولهذا السبب كانوا يكتّون لهذه الشعوب كراهية شديدة (وهي كراهية كانت تبدو لهم علامة على التقوى)، وكانوا يشعرون بفزع شديد إزاء فكرة التعهد بالولاء للأجنبي أو وعده بالطاعة، ولم يكن هناك أشنع أو أبغض، في نظرهم، من خيانة وطنهم؛ أي مملكة الله الذي يعبدونه» [...]²⁵.

فالحبّ والكراهية جسداً لدى العبرانيين عاطفتين متكاملتين، كان بمقدورهما توليد نزعة وطنية لا مثيل لها، إلى جانب أنّ «هذين الإحساسين، التقوى والكراهية تجاه الأمم الأخرى، كانت تحييها العبادة اليومية وتغذيها»²⁶ بالشكل المنصوص عليه في دستور موسى. ويجزم سبينوزا بأنّ حياة التقوى لدى العبرانيين «كانت النظام الأسمى متمثلاً في الطاعة التي كانوا يتربّون عليها بصورة ثابتة»²⁷، ثم يردف قائلاً: «كان عليهم القيام بكلّ شيء وفق تعليمات قانونية محدّدة [...] كما أنّ حياتهم صارت شيئاً فشيئاً نظام طاعة مسترسلاً»²⁸.

تدبيران آخران وظّفهما موسى ولداً لدى العبرانيين رغبة حقيقية في الطاعة، يفسّرهما سبينوزا قائلاً: «لم يعد الممنوع مرغوباً فيه من أحد، بل أصبح الفعل الذي يؤمّرون به وحده المرغوب»، «وهذا ساهم بشكل كبير في جعل التزامهم بأيام الراحة والمتعة في أوقات محدّدة من السنة طاعة لله لا إمتاعاً لأنفسهم»²⁹. وتبعاً لاسبينوزا دائماً، فإنّ دستور موسى تمكّن من الجمع بين الطاعة والمتعة، ولا يمكننا أن نتخيل باعثاً أكثر فاعليّة من هذا في جلب الطاعة. زيادة على ذلك، كان العبرانيون يعثرون داخل جمهوريّة موسى على منافعهم الممنوعة. «كان هناك باعث آخر فريد له في الدولة العبريّة أعظم الأثر في تثبيت نفوس المواطنين، في المحافظة عليهم من أي ضعف أو رغبة في هجر وطنهم، وأعني به عامل المنفعة الذي يعطي الأفعال الإنسانية قوّتها وحياتها. ففي هذه الدولة كان للمصلحة الخاصة أهميّة فريدة، إذ لم يكن المواطنون في أيّ مكان آخر يملكون أموالهم عن حق مضمون بقدر ما كانوا يملكونها في هذه الدولة، فقد كان نصيب كلّ منهم من الأرض والحقول مساوياً لنصيب النقيب، وكان كلّ منهم هو السيد الدائم لأرضه. فإذا اضطر أحد بسبب الفقر إلى أن يبيع ممتلكاته أو حقله رُدّت إليه الأرض في وقت العيد (اليوبيل). [...] ثم إنّ الفقر كان محتملاً في هذا البلد أكثر منه في أيّ بلد آخر: إذ كان الإحسان للآخرين أي للمواطنين عملاً صالحاً يتقرّب به الناس

25. Ibid. p. 569.

26. Ibid. p. 240.

27. Ibid. p. 573.

28. Ibid. p. 573.

29. Ibid. p. 573.

إلى الملك الإله»³⁰. وبهذا يتضح أنّ موسى ما كان مهتماً بتحويل الناس من كائنات انفعاليّة إلى كائنات عاقلة، بقدر ما كان يراهن على طبيعتهم الانفعاليّة في تلطيف قلوبهم.

وقد نظر سبينوزا إلى النظام الذي أقامه موسى على أنّه نظام حكم ديني: حُكم الله. لكن القول إنّ العبرانيين كانوا يرون في الله ملكهم، لا يكفي لاطلاعنا على نظام الحكم الذي كان مطبقاً فعلياً داخل الحكومة الدينيّة العبرانيّة. إنّ حكم الله يجسّد، في اعتقاد سبينوزا، فكرة أكثر ممّا يعكس واقعاً، رغم أنّ الأمر يتعلق بفكرة مؤثرة جدّاً سياسياً، لذلك من المهم أن نتعرّف على الطريقة التي يحكم بها الناس الناس في الوقت الذي يصرّحون بأنهم يطيعون أوامر الخالق فحسب. وقد لاحظ سبينوزا أنّ حكومة العبرانيين الدينيّة تكشف في الوقت نفسه عن عناصر ملكيّة أرستقراطيّة وديمقراطيّة، وأنّ كلّ نظام حكم من بينها كان يهيمن على لحظة معيّنة من لحظات الخروج. إنّ نظام الحكم الديني الموسوي يكشف عن مرونة سياسيّة معتبرة، فتارة يبدو ملكياً، وتارة أخرى أرستقراطياً، ليتخذ في لحظة تشكّله الأخيرة، بعد وفاة موسى، نزوعاً قوياً نحو الديمقراطية. وقد وصف سبينوزا الخروج من مصر بوصفه ارتقاء سياسياً للحكومة الدينيّة العبرانيّة تحت قيادة موسى، كما بيّن أنّ هذا النظام الوطني المتقرّد يتأقلم مع الطبيعة الخاصّة للعبرانيين، التي كان لها دور في تكوينهم. إنّ شريعة موسى تستجيب للطابع الذي يسم الشعب العبراني من حيث أنّه يبدو مجبولاً على بعض العواطف أكثر من غيرها، وقد وجد موسى في هذه الخاصيّة دافعاً للاهتمام بالطبيعة العاطفيّة للناس، وبخاصّة الطبيعة العاطفيّة للعبرانيين الذين يمثلون جماعة بشريّة من ضرب خاص.

4. موسى من منظور روسو:

كانت سياسة موسى واقعيّة ولم تكن مثاليّة. هذا ما اتفق عليه كلّ من ميكافيلي وسبينوزا؛ فمن خلال تحليلهما لسياسة صاحب التوراة، وقف الرجلان معاً ضدّ الفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة، ولم يُجدّد من تلوّهما ربط الاتصال مع هذه الفلسفة، لكنّهم لا يشاطرون ميكافيلي وسبينوزا واقعيتهما الأنثروبولوجيّة التي تستبعد عن الإنسان أيّة إمكانيّة لتحقيق الكمال البشري على مستوى المجتمع. لذلك، ارتأى روسو أنّ المشروع يمكنه أن يكون مصدر التحوّل الأخلاقي للناس، مستغلاً «ملكة الاكتمال»³¹ لديهم، والتي يصفها بأنّها «غير محدودة تقريباً»³² بحكم أنّ الإنسان في صيرورة دائمة تجعل من المتعذر علينا أن نجزم بأنّه كذا أو كذا بشكل قطعي. صحيح أنّ الناس يقعون فريسة لأهوائهم فتقودهم نحو ارتكاب الشرور، إلا أنّ هذه الأهواء هي، حسب روسو، حدث اجتماعي وليست حدثاً طبيعياً. ولم يقع الخوض في طبيعتها بالشكل الذي كان عليه

30. Ibid. p. 571-573.

31. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in OEuvres complètes III (Du contrat social, écrits politiques), Paris, 1964, Gallimard, Édition de la Pléiade, p.142.

32. Ibid. p.142.

الأمر لدى كل من ميكافيلي وسبينوزا. كما أنّ المشرّع يمتلك سلطة تربية أفراد شعبه على الفضيلة المدنية. ولعلّ هذا ما نجح في فعله موسى بصورة مثالية، مثله في ذلك مثل ليكورغ ونوما. وقد رأى روسو في هؤلاء المشرعين القدامى مكونين للمواطنين، لأنّهم كانوا يمتلكون ما يسميه «فن تنبيل/تشریف النفوس»³³. وبذلك يمكن القول إنّ الفضيلة المدنية التي تميّزت بها الشعوب القديمة كانت صنعة مشرّعها، فقد كانت دساتير وتشريعات القديما تمارس على المواطنين تأثيراً، كأن «توجج لديهم باستمرار قيم المجد والحماس، أو ترفع شجاعتهم وفضائلهم إلى درجة من الطاقة يعجز راهننا عن تفسيرها»³⁴. إنّ التأثير الذي مارسه موسى على العبرانيين كان معتبراً جداً: «فقد كوّن ونفّذ مشروعه المذهل المتمثل في تأسيس أمة انطلاقاً من شتات من الهاربين البؤساء، الذين لا صنعة لهم، ولا مواهب، ولا فضيلة، ولا شجاعة، والذين لم يكن في حوزتهم مقدار شبر واحد من الأرض، فمثّلوا بذلك جماعة غريبة على سطح الأرض»³⁵. فما من حضارة سابقة أعدت العبرانيين، ليصيروا مواطنين صالحين. وهذا المعطى ساهم في تأسيس موسى لدولته، لأنّه لم يكن هناك من فساد من شأنه أن يمنعه. فالناس الأكثر قرباً من حالة الطبيعة مهيوون، حسب روسو، لإنشاء دولة فاضلة أكثر من الناس الذين تمّت تنشئتهم اجتماعياً، لأنّ هؤلاء يكون الفساد قد داخلهم من طريق أهوائهم القائمة على المصالح الضيقة وعلى الأنانية، خلافاً للشعوب القديمة الذين كانت تنشئتهم الاجتماعية تتمّ في تزامن مع تحوّلهم إلى مواطنين صالحين.

ومع توالي انهيار الدول القديمة، كانت الفضيلة التي تحلّت بها شعوبها تضمحلّ بدورها، وبقي العبرانيون وحدهم استثناء لهذه القاعدة. لذلك لاحظ روسو بإعجاب أنّ «اليهود يمنحوننا هذا المشهد المذهل، فشرائع صولون ونوما وليكورغ ماتت، لكنّ شريعة موسى الأكثر قدماً ما تزال قائمة»³⁶. ويضيف روسو: كما أنّ اليهود «لا زعيم لهم وما يزالون شعباً، لا دولة لهم وما يزالون مواطنين»³⁷. لذلك رأى أنّ التشريع الذي يصمد أمام المؤسسات السياسية لشعب ما، هو تشريع يستحق الثناء، وهو ما فعله تعبيراً عن إعجابه بالمثل الذي جسّدته التشريعات الموسوية: «أية قوة تلك التي حازها تشريع استطاع تحقيق هذه المعجزات، وتمكن من الصمود أمام الغزوات، والتشتت، والثورات وتعاقب القرون، واستطاع الوقوف في وجه العادات، والقوانين، وتحكّم مختلف الشعوب؛ تشريع أثبت في النهاية أنّه قادر على تجاوز معظم الاختبارات التي مرّ بها، والتغلب على النوائب البشرية، والاستمرار ما استمرّ العالم»³⁸. فالتشريع القوي هو الذي يحول دون أن تختلط سلطته بسلطة الحكومة، ويكون دالاً على توجّه للناس يتولّد في استقلال عن العنف المشروع بالشكل

33. Pologne, ibid. p. 962.

34. Ibid. p. 958.

35. Ibid. p. 956.

36. Fragments politiques, in op. cit., p. 499.

37. Ibid. p. 499.

38. Ibid. p. 499.

الذي نلّفه داخل الدولة. ومن الجيد أن يكون من طبيعة سياسيّة، لأنّه حين يكون قويّاً، فإنّ سلطته على الناس لا يمكن اختزالها في سلطة الحكومة، كما أنّ تأثيره يصل أبعد من مجرد توجيه خارجي للناس. إنّ الأمر يتعلّق والحالة هذه بتحوّل أخلاقي حقيقي بالشكل الذي فكّر فيه روسو وأوصى باتباعه. والتشريع الموسوي يقدّم المثال الأكثر إثارة للإعجاب.

5. موسى من منظور مفكّري التقدّم التاريخي للإنسانيّة:

لدى روسو، يُعدّ الجانب السياسي لموسى عنصراً مندمجاً في وضعه كمكوّن لأخلاق الناس، لاسيّما العبرانيين منهم. وتبعاً للشاعر الألماني شيلر، فقد كان موسى يمارس دورين متباينين؛ فمن جهة يتبدّى في صورة زعيم سياسي لشعب مخصوص، ومن جهة ثانية يبرز بوصفه متعهد تقدّم النوع البشري. وهذا التقدّم لم يكن يستهدف العبرانيين بشكل مباشر فيما يرى شيلر، إذ على الرغم من أنّ موسى جلب لهم الاستقلال والوحدة السياسيّة، إلا أنّهم لم يكونوا مؤهلين للمساهمة في الحقيقة والتحرير اللذين أتى بهما للناس عامّة، تلك الحقيقة التي دفعت شيلر إلى القول إنّنا «ندين بنصيب وافر من الأنوار التي نتمتع بها اليوم لموسى»³⁹، على اعتبار أنّه كان متتوّراً قبل الأوان، نطق بحقيقة لم يكن شعبه بالنضج الكافي لاستيعابها، ولم يكن بمُمكنه أن يؤدي أكثر من دور الحامل السلبي والجاهل.

لقد نجح موسى في إعطاء دفعة قويّة لتقدّم النوع البشري، كما جعل مشاعاً ما ظلّ إلى حدود زمنه حكرّاً على بعض حكماء مصر، حيث «تمّ نشر عقيدة الإله الواحد مؤقتاً بين أفراد الشعب (العبراني). ونظراً لكون هذه العقيدة موضوعاً للإيمان الأعمى، فقد تمّ حصرها هنالك إلى أن تتمكّن من النضج في أذهان أكثر تنويراً، فتغدو التعبير الأنسب عن شعب عقلاني»⁴⁰. وبفضل موسى، أصبح تعليم فكرة الإله الواحد متاحاً للإنسانيّة جمعاء، و«تمّ [بذلك] تجنيب فئة عريضة من الناس كلّ تلك الضلالات الكئيبة التي قادهم إليها الاعتقاد في إلهة متعدّدة»⁴¹.

يرى شيلر أنّ البشريّة منذورة دائماً للسير قُدماً وشقّ طريقها نحو الأمام، وأنّ سرعة تقدّمها تزيد أو تنقص تبعاً لحضور أو غياب أفراد قادرين على كشف الحقيقة النهائيّة للإنسانيّة. وعلى خلاف الصورة

39. F. Schiller, Die Sendung Moses, Hambourg, 1959, Hamburger Kulturverlag, p. 9. daß wir Moses einen großen Teil der Aufklärung danken, deren wir uns heutigen Tags erfreuen (traduit par nous T.S.).

40. Ibid. p. 9. «[...] die Lehre von dem einigen Gott (wurde) vorläufig unter dem Volke verbreitet, und als Gegenstand des blinden Glaubens so lange unter dem selben erhalten, bis sie endlich in helleren Köpfen zu einem Vernunftsbegriff reifen konnte.»

41. Ibid. p. 9. «dadurch wurde einem großen Teil des Menschengeschlechts alle die traurigen Irrwege erspart, worauf der Glaube an Vielgötterei zuletzt führen muß.»

التي قدّمها ابن ميمون عن موسى، ارتأى شيلر أنّ هذا الأخير لم يسهم في تحقيق كمال إنساني مخصوص وملموس، وإنّما في كمال إنساني كوني يتطلع للتحقق في المستقبل.

وفي اتجاه شيلر نفسه، اعتبر السوسيولوجي الفرنسي بيير لوغو أنّ موسى إنّما كان يبتغي تسليم الإنسانية مفاتيح اكتمالها المستقبلي، لذلك فهو يظهر بوصفه مبشراً «بالحياة القادمة، وبخلاص الناس الذين لا يتحقق كمالهم إلا في الوحدة»⁴². لقد كان دور موسى كونياً؛ لأنّه كان يخدم تاريخاً للبشرية محاطاً بالعناية الإلهية. ولم يشتر لوغو إلى الإنجاز السياسي الذي حققه صاحب التوراة إلا في أسطر قليلة، كما لم يهتم بمؤسّس الحكومة الدينية العبرانية، بل صوّب عنايته نحو صاحب سفر التكوين؛ فهذا الكتاب من التوراة يشتمل، في اعتقاده، على «عقيدة البشريّة جمعاء، عقيدة الوحدة والمشاركة»⁴³، تلكم العقيدة التي لهجت بها نفس لوغو وبشّرت بها على غرار ما حصل لموسى. إنّ العقيدة التي أذاعها موسى ظلت، حسب لوغو، «في حاجة إلى التفسير والتطوير»⁴⁴، ولم يقع تعميق هذه النزعة الموسوية إلا مع عيسى، وإن فشل هذا الأخير بدوره بصورة تامّة في إيصال معنى الوعد الموسوي. ولا غرو في ذلك، لأنّ اليسوعيين كانوا سيسيئون فهمه في جميع الأحوال. وقد حاول لوغو من جهته أن يفسّر للناس أنّ اكتمال النوع الإنساني يكمن في «تحقيق الخلاص عبر الإحسان»⁴⁵ بصورة فعلية. وبذلك، يكون لوغو قد نصّب نفسه آخر نبي في تاريخ الموسوية.

لدى شيلر ولوغو، أصبح موسى ممثلاً لشكل حديث من النزعة المثالية المنطوية في داخلها على فكرة التقدّم التاريخي للناس. وبينما لم يولّ هؤلاء أيّ اهتمام بحدث الخروج من مصر، باعتباره عبوراً ممكناً للبشرية نحو الاكتمال، رأى بعض مفكّري تاريخ النوع الإنساني في الهجرة «شكلاً أصيلاً (أو رمزياً) لتاريخ من التقدّم»⁴⁶، كما يشرح ذلك مايكل والتزر. وهذا ماركس، الذي كان يعتقد أنّه يقف على عتبة انقلاب تاريخي كبير من شأنه أن يحسّن الوضع الإنساني بشكل عميق، قد كتب عن معاصريه قائلاً: «إنّ الجيل الحالي يشبه اليهود الذين قادهم موسى عبر الفياقي، فهو ليس مطالباً بتدشين عالم جديد فحسب، بل عليه أن يتعب ويكدح ليفسح المجال أمام الإنسان القادر على تولي مسؤولية هذا العالم الجديد»⁴⁷.

42. Pierre Leroux, De l'Humanité (1840), Paris, 1985, Fayard, p. 411.

43. Ibid. p. 458.

44. Ibid. p. 677.

45. Ibid. p. 387.

46. Michael Walzer, De l'Exode à la liberté, Paris 1886 Calmann-Lévy, p. 29.

47. Marx, Luittes de classes en France, in Marx, Ausgewählte Schriften, Berlin, 1984, Dietz, p. 194 (traduit par nous, T.S.). « Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind ».

6. توتّر أبدي:

لقد وضعنا هذه الصور المختلفة التي عرضناها لموسى أمام فروق كبيرة يكشف عنها حجم التناقض الذي لاحظناه بين مؤولي صاحب التوراة؛ فتارةً يقدّمونه في صورة زعيم واقعي، وتارةً أخرى في صورة زعيم مثالي. أمّا التوراة، فتبدو من جانبها موضعاً لتقاطع نزعة واقعية صلبة مع ثقة راسخة في الناس؛ يتعلق الأمر بالثقة في قدرة بعض الناس على أن يرتقوا نحو حالة من القداسة، وأن يصدّقوا في وفائهم للإله الواحد. ومع ذلك، فإنّ التوراة تطلّعوننا كذلك على استحالة أن يصل الناس انطلاقاً من وضعهم إلى تحقيق قداسة تامّة ونهائية. وكما أنّ الله وعد العبرانيين ببلوغ القداسة، أنبأهم كذلك بانقلابهم عليه. والتوراة تعرض كيف أنّ أولئك الذين كان ينبغي أن يكونوا من الصادقين ومن عبيد الله الأوفياء، تدفعهم أهواؤهم إلى أن يسلكوا في زمن أو في آخر ضدّ مثال القداسة، وهو ما يشي بأنّ قداسة الإنسان لا تعدو أن تكون مسألة مؤقتة. على أنّ ذلك لا ينبغي أن يمنعا من استهدافها، فموسى ما كان لينتظر من اليهود أن يكفوا عن التعبير عن أهوائهم، بل حثهم على التطلع باستمرار نحو بلوغ القداسة على الرغم من أهوائهم. وقد سعت التوراة دائماً إلى إفهامنا أنّه على الرغم من أنّ الإنسان يعي عدم اكتماله، فإنّ استمراره في البحث عن أكبر قدر من الاكتمال لن يكون من دون جدوى.

بناء على ما تقدّم، ألا يمكننا القول إنّ استمرار الإشكالية الموسوية داخل مجال الفكر السياسي يعود في المقام الأوّل إلى هذا التوتّر الذي نلّفه داخل التوراة بين نزعة مثالية ونزعة واقعية؟ إنّ التوراة ومعها بكلّ تأكيد الاختبار الموسوي دليلان على إمكانية، وربما ضرورة، الوصل بين النزعتين، ذلك الوصل الذي لن يكون تامّاً في جميع الأحوال. هكذا ومهما كانت الطريقة التي يتعامل بها مؤولّ ما لموسى مع الواقعية والمثالية، باعتبارهما عنصرين مكوّنين لأنثروبولوجيا التوراة، سواء من خلال الإعلاء من قيمة الأولى أو الثانية، فإنّ الأكيد أنّه ولا واحدة منهما يمكنها أن تكفي بمفردها. وتبعاً لذلك، سيظلّ التوتّر الذي تكشف عنه التوراة غير قابل للتخفيف، كما أنّ موسى يظهر بصفته الصورة المجسّدة لهذا التوتّر التوراتي الخالص، ولا يمكن لطابع النبوة أن يكون إلا كذلك، مادام يكشف لنا عن سؤال لا ينضب.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com