DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990 ISSN : 2072-6317(P) - 2572-5440(O)

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الانسانية

مجلة اوروك للعلوم الانسانية

موقع المجلة : www.muthuruk.com

BM-Publisher

البعد المعرفي في ابتلاءات الأنبياء إبراهيم وموسى ومحمد (ص) دراسة تاريخية فكرية في المرويات الإسلامية

أياد كاظم راجح*

جامعة المثنى / كلية التربية للعلوم الإنسانية

معلومات المقالة

تاريخ المقالة:

تاريخ الاستلام: 2021/6/16

تاريخ التعديل : ---

قبول النشر: 2021/6/17

متوفر على النت: 2021/6/30

الكلمات المفتاحية :

البعد المعرفي

ابراهيم ع

موسى ع

محمد (ص)

المرويات الاسلامية

الملخص

في هذا البحث محاولة لدراسة موقف الفكر الاسلامي في العصور الاسلامية من قضية ابتلاءات الانبياء ببعدها المعرفي ، اعتمادا على ما ورد في المرويات الاسلامية ، ابتدأ البحث بمحاولة تحديد مفاهيمه الرئيسة : الابتلاء ، والمعرفة ، والبعد المعرفي للابتلاء ، ثم نظر الباحث في المرويات التي ناقشت ابتلاءات الأنبياء الثلاثة : ابراهيم وقضية ذبح اسماعيل (عليهما السلام) ، موسى وأعلمية الخضر (عليهما السلام) ، محمد (صلى الله عليه وآله) وزواجه من زينب بنت جحش ، فوقف الباحث على ما تضمنته المرويات الاسلامية من دلائل انشغال الفكر الاسلامي بإشكاليات معرفية بشأن تلك الابتلاءات ، فضلا عن ما رافق ذلك من تجليات لقضايا الفكر الاسلامي الجدلية التقليدية ، مثل : الجدل مع اليهود والخلاف الإسلامي الإسلامي الكلامي والابستمولجي.

©جميع الحقوق محفوظة لدى جامعة المثنى 2021

المقدمة

يعد الابتلاء الإلهي من المفاهيم البارزة في الفكر الاسلامي ، اذ تطرحه العقيدة الاسلامية بوصفه علة لكثير من المآسي التي تعرض لها بنو البشر عامة ولاسيما الانبياء والأولياء منهم عبر العصور التاريخية ، أو لكثير من النِعَم والآلاء التي يغدقها الله تعالى على العبد بحسب مقتضيات الحكمة الإلهية.

ولا بد أن يكون للابتلاء - بما هو ظاهرة استثنائية - بعدا معرفيا يستوعب الاشكاليات الفكرية التي يثيرها العقل الانساني بشكل علني صريح ، أو مضمر خفي بشأن تلك الظاهرة . وهذا البعد هو المحور الاساس الذي يدور حوله هذا البحث ، والموضوع الرئيس الذي يطلب في المرويات الاسلامية ولا سيما التفسيرية منها .

حاول الباحث ، بدءاً ، التمهيد للدراسة بتوضيح المفاهيم الرئيسة في البحث : الابتلاء ، المعرفة ، البعد المعرفي للابتلاء ، ثم شرع بتحليل الرواية الاسلامية : التفسيرية والتاريخية ؛ لغرض التوصل الى مقاصد البحث ، في ثلاث مباحث : ناقش المبحث الأول البعد المعرفي من ابتلاء نبي الله ابراهيم بقضية ذبح ابنه اسماعيل (عليهما السلام) وابتلاء نبي الله موسى بقضية لقائه بالخضر (عليهما السلام) ، واختص المبحث الثاني بالبعد المعرفي من ابتلاء النبي محمد (صلى الله عليه وآله) بحادثة زواجه من السيدة زينب بنت جحش . ومن الجدير بالذكر أن الأنبياء الثلاثة الذين اختيروا نماذجَ للبحث يمثلون مراحل تاريخية متفاوتة فضلا عن أن ابتلاءاتهم تعد أوضح مصاديق الابتلاء في بعده المعرفي ، أما المبحث الثالث والأخير فقد وظف لمحاولة رصد تجليات قضايا الفكر الاسلامي التقليدية في الروايات المتعلقة بابتلاءات الانبياء الثلاثة .

ثم ختم البحث بمجموعة من الاستنتاجات التي خلص اليها التحليل الروائي في المباحث الأربعة .

*الناشر الرئيسي : E-mail : ayad.kadhim @mu.edu.iq

وخلاصة القول إن هذا البحث الفكري التاريخي يسعى الى النفاذ من الرواية الاسلامية الى الفكر الاسلامي بوصفها ممثلة حقيقية عنه في لحظة تاريخية ما ، محاولا الإجابة على الاسئلة الثلاثة الآتية :

1- إلى أي مدى أظهرت الرواية الإسلامية لتاريخ الأنبياء الثلاثة جانبا معرفيا في ابتلاءاتهم ؟
2- إلى أي مدى عكست الرواية الإسلامية هماً معرفيا صريحا أو مضمرا متضَمَّنا في التفسيرات والمناقشات بشأن ابتلاءات الأنبياء الثلاثة؟
3- إلى أي مدى عكس الفكر الإسلامي في الرواية المتعلقة بالابتلاءات المعرفية للأنبياء، قضاياه التقليدية من الناحيتين الكلامية (العقدية) والابستمولوجية؟

لقد تطلب البحث في تاريخ الفكر الاسلامي بطبيعة الحال اعتماد مصادر أصيلة ككتب تفسير القرآن الكريم وكتب الحديث النبوي الشريف وشروحه ، وكتب التاريخ الاسلامي ؛ بوصفها المضان الأساسية للمرويات التاريخية التي انعكست فيها الرواية الاسلامية وموقفها من البعد المعرفي لابتلاءات الانبياء الثلاثة فضلا عن مراجع ثانوية أخرى وبعض الموسوعات والقواميس العربية والأجنبية .

التمهيد : مفاهيم الموضوع الرئيسة

ثمة مفاهيم وردت في عنوان البحث بها حاجة الى بيان وتحديد ليتضح مقصود الباحث منها ، في حين أن المفاهيم الأخرى واضحة الدلالة الى درجة أن محاولة بيانها وتحديدها تعد توضيحا للواضحات ، لذلك اقتصر البيان على ما يأتي :

اولا : الابتلاء

أصله الثلاثي في اللغة بلا ، ولم يقدم العلماء معنى للابتلاء مغايرا عن معنى البلاء فقال ابن منظور : " **بلا : بَلَوْتُ الرجلَ بَلْواً وبَلاءً و ابْتَلَيْته : اخْتَبَرْته ، وبَلاه يَبْلُوه بَلْواً إذا جَرَّبَه واخْتَبَره** " ، ومن الواضح أن علة الابتلاء تحصيل العلم أو الخبر ، قال ابن منظور : " **وقد ابْتَلَيْتُه فأَبْلاني أَي اسْتَخْبَرْتُه فأَخْبَرني... وفي حديث أُم سلمة : إِنَّ مِنْ أَصْحابي مَنْ لا يَرَاني بَعدَ أَن فارَقَني ، فقال لها عمر : بالله أَمِنْهم أَنا ؟ قالت : لا ولن أُبْلِيَ أَحداً بعدَكَ أَي لا أُخبِر بعدَك أَحداً**" [1] . وقال الجوهري : " **وبلوته بَلوا : جَرَّبته واختبَرته . وبَلاهُ اللهُ بلاءً ، و أَبْلاهُ إبلاءً حَسنا . و ابتَلاهُ : اختَبرَه . والتَّبالي : الاخْتِبار**"[2] .

ذكر ابن الحاجب في شافيته ، الاتخاذ بوصفه واحدا من معاني الأفعال التي على وزن افتعل ، فقال : " **و افْتَعَلَ لِلْمُطاوَعَةِ غَالِباً نَحوُ غَمَمْتُهُ فَاغْتَمَّ، وَلِلاتِّخَاذِ نَحْوُ اشْتَوَى وَلِلتَّفَاعُلِ نَحْوُ اجْتَوَرُوا، وِلِلتَّصَرُّفِ نَحْوُ اكْتَسَبَ** "[3] . وبين الرضي الاسترآباذي في الموضع نفسه مراد ابن الحاجب بالاتخاذ فقال : " **قوله " وللاتخاذ " أي: لاتخاذك الشيء أصْلَهُ، وينبغي أن لا يكون ذلك الأصل مصدراً، نحو اشْتَوَيْتُ اللحم: أي اتخذته شواء، وَاطَّبَخَ الشئ: أي جعله طبيخاً، واختبز الخبز: أي جعله خُبْزاً، والظاهر أنه لاتخاذك الشئ أصله لنفسك، فاشتوى اللَّحْمَ: اي عمله شواه لنفسه، وامتطاه: أي جعله لنفسه مطية، وكذا اغْتَذَى وَارْتَشَى واعْتَادَ**" .

ولو وازنّا الفعل ابتلى بغيره من الأفعال التي جاءت على وزن افتعل ، مثل : اصطنع واختبر واعتبر وابتعث ، للاحظنا أن هذا الوزن يعطي للفعل طابع قصدية الايجاد والاختلاق ، وهو تركيز وامعان في البلو ، مع ان الفعل (بلا) لا يخلو أصلا من قصدية في تحديد من وقع الفعل عليه وتعيينه بدقة وحذر ، وهذا ما يظهر من قول ابن الأثير : " **وفي الحديث : إنما النذْرُ ما ابْتُلِيَ به وجه الله أَي أُريد به وجهه وقُصِدَ به** " [4].

ويميز العلماء بين مقاصد الابتلاء وتأثيرها بحسب المبتلى فنقل السلمي بهذا الشأن ما نصه : " **البلاء على ثلاثة أوجه على المخلطين نقم وعقوبات ، وعلى السابقين تمحيص وكفارات وعلى الأولياء والصديقين نوع من الاختبارات ... البلاء من الله والعافية من الله والأمر عن الله والنهي إجلال لله**".[5] .

وقد توافر المعنى الاختباري للابتلاء في تفسير الآيات التي استعملت هذه المفردة ، اذ نقل البحراني بسنده عن الامام جعفر الصادق انه قال : "... وقوله : ((لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ))[6] ، وقوله : ((ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ))[7] ، وقوله : ((إِنَّا بَلَوْناهُمْ كَما بَلَوْنا أَصْحابَ الْجَنَّةِ)) [8] ، وقوله : * ((لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا))[9] ، وقوله : ((وإِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّه بِكَلِماتٍ)) [10] ، وقوله : ((ولَوْ يَشاءُ اللَّه لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ ولكِنْ لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ))[11] ، أن جميعها جاءت في القرآن بمعنى الاختبار" [12].

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

ومن الواضح أن المفسرين وقفوا على اشكالية تصادم معنى الاختبار الذي يستهدف العلم بأمر غير معلوم مع حقيقة كون الله تعالى عالم منزه عن طلب العلم فضلا عن الجهل ، فعالجوا تلك الاشكالية بان المعنى في الابتلاء معنى مجازي ، قال الطبرسي : " **واختبار الله عبده مجاز عن تمكينه من اختيار أحد الأمرين : ما يريده الله وما يشتهيه العبد ، كأنه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه**" [13] وبين جعفر بن بابويه الحكمة من وراء الابتلاء فقال : " **فإن الابتلاء على ضربين أحدهما مستحيل على الله تعالى والآخر جائز. فالمستحيل هو أن يختبره ليعلم ما تكشف الأيام عنه ، وهذا ما لا يصح ، لأنه سبحانه علام الغيوب . والآخر: أن يبتليه حتى يصبر فيما يبتليه به ، فيكون ما يعطيه من العطاء على سبيل الاستحقاق ، ولينظر إليه الناظر، فيقتدي به ...** " [14]. ويستدل السمرقندي على المعنى نفسه بحادثة أبليس وعصيانه الله تعالى ، قال السمرقندي : " **والاختبار من الله تعالى أن يظهر حاله ليستوجب الثواب أو العقاب لأن الله تبارك وتعالى لا يعطي الثواب والعقاب ما لم يظهر منه ما يستوجب به الثواب أو العقاب بما يعلم كما علم من إبليس الكفر ولم يلعنه بما لم يختبره وأظهر منه ما يستوجب به اللعنة والعقوبة**" [15].

أما الكاشاني فيبين ما تضمنه الابتلاء من معنى للشدة والمعاناة ، منبها الى أن ترادفه مع الاختبار جاء نتيجة الملازمة لمن يجهل العواقب الا بملاحظ الاختبار ، قائلا : " **والابتلاء في الأصل التكليف بالأمر الشاقّ ، من البلاء ، لكنّه لمّا استلزم الاختبار بالنسبة إلى من يجهل العو اقب ظنّ ترادفهما**"[16] .

ما يراد بالابتلاء إذاً – كما يبدو للباحث من النصوص السابقة – التجربة والاختبار مع طابع الشدة والمعاناة، لا بقصد تحقق العلم لله تعالى وانما بقصد الإظهار لمن يتعقل طاعة المبتلى أو عصيانه ومن ثم استحقاقه لثواب الله تعالى او عقابه.

ثانيا : المعرفة ونظرية المعرفة

1 – المعرفة بالمعنى الأعم : تشير المعاجم العربية الى أن الفعل (عرَف) – من باب ضرَب - هو جذر مفردة (المعرفة) التي تعني الإدراك ، وفي ذلك آراء متعددة[17] ، وقد نجد في قول الراغب الاصفهاني ما يجعله قريبا من التعريفات العلمية الحديثة لمصطلح المعرفة فهو يقول : " **المَعْرِفةُ والعِرْفان : إدْراكُ الشيءِ بتَفَكُّرٍ وتَدَبُّرٍ لأَثَرِهِ ، فهي أَخصُّ من العلم ، ويُضَادُّه الإنكارُ** " [18].

وقد وردت المعرفة في قاموس اكسفورد بمعنى : " **النشاطات العقلية المتضمنة في اكتساب ومعالجة المعلومات** " [19] وفي قاموس علم النفس المعرفي بمعنى : " **ادراك الناس وتعلمهم وتذكرهم وتفكرهم بالمعلومات** "[20] ، ويذهب آرثر ريبر وإيميلي ريبر الى أن " ... **المعيار الأساس لمصطلح المعرفة واستعماله يكمن في الطبيعة التجريدية وبما يتعلق به من عملية الترميز والتبصر والتوقع والترقب واستخدام القوانين والمناظم المعقدة للتصور الذهني** "[21] ، والتجريد الذي أشارا اليه قد نجده عند الطريحي في قوله : " **وقد يراد بها إدراك الجزئي والبسيط المجرد** " [22] ، ويقصد المجرد عن الادراك الحسي .

ثمة تداخل ظاهر بين مصطلحي العلم والمعرفة وقد تنبه له العلماء المسلمون وحاولوا الفصل بينهما كما يظهر من قول الطريحي : " **ووجه إطلاق المعرفة عليه تعالى مع أنه تعالى بسيط محيط غير محاط دون العلم ، إن المعرفة هو الإدراك للشيء ، وإدراك الشيء عبارة عن تمييزه عما سواه بحيث لا يشترك معه غيره ... وأما وجه عدم إطلاق العلم عليه أن العلم يستلزم تصور المعلوم في ذهن العالم ، وهو تعالى غير متصور في الأذهان ... ولهذا لا يقال : علمت اللّه ، ويقال : عرفته بالمعنى المذكور** " [23].

لكن القرآن الكريم استعمل ، كما يبدو ، المصطلحين معا من دون ان يمنح أحدهما اختصاصا على الآخر ، فقد يطلق القرآن العلم ويريد به معنى المعرفة ، كقوله تعالى : ((**لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ**)) [24] ، وقد يُطلق المعرفة ويريد بها العلم ، كقوله تعالى : ((**مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقّ**))[25] أي علموا .[26]" .

ويبدو من التعريفات آنفة الذكر ارتباط مصطلح المعرفة بحركة عقلية حثيثة ومعقدة قوامها التفكير وصولا الى ادراك أمر ما .

2 – نظرية المعرفة (ابستمولوجيا) : هي احدى اقسام الفلسفة الثلاثة الى جانب البحث في الوجود (الانطولوجيا) والبحث في القيم (الاكسيولوجيا) [27] ، وتبحث نظرية المعرفة في امكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره وترتبط ،على وفق التعريف الفلسفي، بمجموعة من المشكلات الفلسفية من قبيل المعرفة والادراك والتيقن والتخمين والوقوع في الخطأ والاثبات والاستدلال وغيرها ، وهي مشتقة من كلمة Epistem الاغريقية التي تعني المعرفة أو العلم[28] ، ولعل من الممكن للباحث

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

ان يعدها هنا تعبيرا عن البحث في يقينية معرفة ما ، وستتم الاشارة لاحقا الى انه بات بإمكان الابستمولوجيا أن تبحث في الاديان والعقائد الى حد ما بهدف الإجابة على السؤال الآتي : الى أي مدى تعد عقيدة ما مسوغة بحسب النظر العقلي ؟ وهو تساؤل تجلت أجوبته المختلفة في المرويات الاسلامية بشأن ابتلاءات الانبياء الثلاثة كما سيتضح في المبحث الثالث .

ثالثا : البعد المعرفي للابتلاء: لعل بالإمكان تحديد معنى البعد المعرفي للابتلاء الوارد في عنوان هذا البحث في ضوء المعطيات السابقة بأنه : تلك المواقف الحرجة التي وِضِع فيها الأنبياء الثلاثة بموجب علم وحياني أو أمر الهي مما جعلهم في حالة من التفكر والتروي والتعقل وربما التردد نتيجة لإشكالية تَزاحمُ الوحي مع وحيٍ أو معرفةٍ او علمٍ سابقٍ ، أو ثقافةٍ شائعةٍ عند قومهم ، مع ملاحظة أن تلك الإشكاليات ليس بالضرورة أن تكون قد أثيرت فعلا من الأنبياء بل يكفي ورودها تصريحا أو تلميحا في المرويات الاسلامية مما يعد التفاتا اليها من الفكر الاسلامي.

المبحث الأول : ابتلاء إبراهيم وموسى (عليهما السلام)

محنة إبراهيم بذبح اسماعيل.

من الراجح أن النبي ابراهيم (عليه السلام) كان حين بِعثته يسكن بلاد الرافدين[29] ثم هاجر الى فلسطين ثم الى مصر بحسب رواية التوراة[30]، ثم الى الحجاز بحسب الرواية الاسلامية، وفيها أنه ابتلي بأمر الله تعالى بذبح ابنه الذي يرجح أنه اسماعيل (عليه السلام) فاذعن لأمر الله وصبر وابنه أيضا على هذا الابتلاء ، لكن ارادة الله شاءت ان ينسخ هذا الامر وينجو اسماعيل من الذبح في اللحظة الأخيرة[31] . عاش النبي ابراهيم الخليل في حقبة ما يسمى بالعصر البابلي القديم (1595-2006ق م) بحسب ما يقدره الباحثون المعاصرون[32] وذكر الدكتور أحمد سوسة[33] أن العلماء حددوا عصر ابراهيم الخليل بحدود القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، ولسنا هنا بصدد البحث في تاريخ ابراهيم الخليل عامة ، ولاسيما أن في تاريخه أخذ ورد من قبل الباحثين المعاصرين يتعلق بضبط موضع مولده تحديدا وصلته بالحجاز وبفلسطين وباليهود الذين يدّعون الانتساب اليه[34] فضلا عن خلو آلاف الرقم الطينية من أي إشارة صريحة ومباشرة الى وجوده أصلا[35]. أما النصوص العربية الاسلامية التاريخية والتفسيرية فقد حفلت بذكر ابراهيم الخليل بوصفه ابا الانبياء، اذ تعطي النظرة الاسلامية لإبراهيم مكانة خاصة لصلته من الناحية النسبية بالنبي محمد (ص) ، ومن الناحية العقدية بالإسلام بوصفه أول المسلمين[36] .

لقد وصف القرآن الكريم ابتلاء ابراهيم بذبح ابنه اسماعيل بالبلاء المبين[37] ، ولاشك في أن الأمر ينطوي على محنة وابتلاء عظيمين من ناحية المشاعر والعواطف ، فكيف لابٍ أن يذبح ابنه حتى لو كان قد أتى بأعظم الذنوب والخطايا ؟ والحال أن اسماعيل كان طفلا بريئا بلا ذنب ولم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره[38] ، ثم أنى لإنسان مهما قوت شكيمته ورباطة جأشه أن يصبر على الذبح ، وتزداد المحنة المشاعرية وضوحا بالتساؤل : أنى لابن بهذا السن ان يصبر على الذبح بيد أبيه أقرب الناس اليه وأحبهم إليه وهو أطوع الناس له؟

فجنبة المشاعر والألم النفسي واضحة بلا ريب في قصة الذبح ، وقد كان لها صدىً واضح في ما ذكره المفسرون والمؤرخون من روايات بهذا الشأن على نحو يثير الانفعال العاطفي لدى المتلقي ، ولعل في رواية ابن اسحق تجسدا لهذا المعنى ، قال ابن اسحق : " **... حتى إذا بلغ معه السعي ، رأى في المنام أن يذبحه ، فقال له : يا بني ! خذ الحبل والمدية ، ثم انطلق بنا إلى هذا الشعب لنحتطب . فلما خلا إبراهيم بابنه في شعب ثبير[39] ، أخبره بما قد ذكره الله عنه ، فقال : يا أبت أشدد رباطي حتى لا أضطرب ، واكفف عني ثيابك حتى لا تنتضح من دمي شيئا فتراه أمي ، واشحذ شفرتك ، وأسرع مر السكين على حلقي ، ليكون أهون علي ، فإن الموت شديد ! فقال له إبراهيم : نعم العون أنت يا بني على أمر الله**"[40]. وفي رواية أخرى : " **قالوا فقال له ابنه الذي أراد ذبحه يا أبت أشدد رباطي حتى لا أضطرب واكفف عني ثيابك حتى لا ينتضح عليها من دمي شيء فينتقص أجري وتراه أمي فتحزن واستحد شفرتك وأسرع مر السكين على حلقي ليكون أهون علي فإن الموت شديد وإذا أتيت أمي فاقرأ عليها السلام مني وإن رأيت أن ترد قميصي على أمي فافعل فإنه عسى أن يكون أسلى لها عني فقال له إبراهيم عليه السلام نعم العون أنت يا بني على أمر الله ففعل إبراهيم ما أمر به ابنه ثم أقبل عليه فقبله وقد ربطه وهو يبكي والابن أيضا يبكي** "[41].

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

وعلى الرغم من هيمنة الجانب العاطفي على مشهد الذبح كما يورده المفسرون والمؤرخون لا ينبغي للباحث الانسياق خلف هذه الجانب من دون البحث عن تجليات البعد المعرفي.

إن التأمل في نصوص المفسرين يوحي بتركز المحنة المعرفية في قصة ابراهيم في أمرين: يتعلق **الأول** منهما بأصالة الأمر الوحياني أو مدى إلهيته ، **فكيف لنبي الله إبراهيم أن ينفذ أمرا جاءه بطريق المنام ؟ وما الدليل على أن الأمر كان وحيا من الله وليس من الشيطان ؟** لقد حاولت الرواية الاسلامية معالجة هذين التساؤلين ، فورد عند الزمخشري هذا المعنى بقوله : " **... وقيل رأى ليلة التروية كأن قائلا يقول له : إن الله يأمرك بذبح ابنك هذا ، فلما أصبح روى في ذلك من الصباح إلى الرواح أمن الله هذا الحلم أو من الشيطان ؟ فمن ثم سمى يوم التروية ، فلما أمسى رأى مثل ذلك فعرف أنه من الله فمن ثم سمى يوم عرفة ، ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمى اليوم يوم النحر...** "[42].

وما يظهر من النص أن إبراهيم اظهر شيئاً من التردد في تحديد مصدر الأمر : أوحيٌ هو من الله ام إلقاء من الشيطان ؟ وما يحيل إليه المعنى المعجمي للتروية والروية هو النظر في أمر ما ، قال الجوهري في مادة روأ : " **... وروأت في الامر ، تروئة وترويئا ، إذا نظرت فيه ، ولم تعجل بجواب ، والاسم الروية ، جرت في كلامهم غير مهموزة** " [43]. وان صحت رواية الزمخشري آنفة الذكر فثمة درجة ما من الابتلاء المعرفي من هذه الجهة قد عانى منها ابراهيم ، فنظر وتروى في أمر الذبح ، لكن نصا آخر لابن العربي يظهر تجاوز ابراهيم وغيره من الانبياء هذا المستوى من الابتلاءات ، أعني التساؤل عن مصدر الوحي ، قال ابن العربي : " **ورؤيا الأنبياء وحي حسبما بيناه في كتب الأصول وشرح الحديث لأن الأنبياء ليس للشيطان عليهم في التخييل سبيل ولا للاختلاط عليم دليل و إنما قلوبهم صافية و أفكارهم صقيلة فما أُلقي إليهم ونفث به الملك في روعهم وضرب المثل له عليهم فهو حق**" ، ويدعم ابن العربي رأيه هذا بقول منسوب لعائشة بشأن حادثة الإفك قائلا : " **... ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها وما كنت أظنّ أنه ينزل فيَّ قرآن يُتلى ولكن رجوت أن يرى رسول الله رؤيا يبرّئني الله بها**"[44] . لكن الطبرسي[45] يضع أساسا عقلانيا لقبول الأنبياء لما يؤمروا به في مناماتهم ، خلاصته أن الله تعالى كان قد أبلغهم في حال اليقظة أن يقبلوا ما يأتيهم منه تعالى في حال النوم ، ولذلك قال تعالى : ((**وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ**))[46] . ولعل في ذلك تجل واضح للبعد المعرفي من الابتلاء يؤكده قوله تعالى : ((**إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ**))[47].

ويتعلق الأمر **الثاني** بالبعد الشرعي لعملية الذبح التي أُمر بها إبراهيم ؛ فكيف له عليه السلام أن يجرد عملية قتل انسان بريء ذبحا من بعدها الشرعي ؟ ولاسيما أن من البديهي الذي لا يحتاج الى بحث وإثبات أن ذلك الفعل بذاته يعد فعلا خارجا عن الشريعة بل هو جريمة كبرى على وفق المقاييس الانسانية والأخلاقية فضلا عن الضوابط الشرعية السماوية .

إن ما اطلعنا عليه من كتب المفسرين والمؤرخين لم يتضمن أية مناقشة مباشرة وصريحة لمثل هذه الاشكالية ، بمعنى أن المفسرين لم يلتفتوا الى احتمال تدارس ابراهيم للبعد الشرعي من القضية قبل الاقدام على الذبح ، ومرد ذلك كما يبدو الى سببين : اولهما ان القرآن الكريم لم يولِ أية أهمية لمثل هذا البعد واكتفى بما ورد في احدى الآيات الكريمات : ((إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ))[48] وهو عنوان عام للبلاء من دون تفصيل أو بيان للنوع المقصود منه ، مع أن الجنبة العاطفية المشاعرية في موضوع مثل موضوع ذبح اب لابنه تصرف الذهن اليها حتما ، بقوة يستبعد معها التفكير بجنبة أخرى كالجنبة المعرفية ، ومن المرجح ان هذا مما صرف اذهان المفسرين عن البحث في بيانات القرآن أو السنة عن أية مناقشة للموضوع من الجهة الشرعية.

وثانيهما أن الإقرار المسبق عند المفسرين بصدور أمر الذبح من الله تعالى تنتفي معه الحاجة - كما نرجح – الى أي تساؤلات تشريعية يمكن أن تطرح مباشرة من قبل إبراهيم بحسب مقتضيات الإيمان والتسليم والطاعة لله تعالى ، لكن ما يمكن الاشارة إليه هنا ان روايات المفسرين تضمنت الاشارة الى دور للشيطان في محاولات الحيلولة دون تنفيذ ابراهيم لهذا الأمر الالهي مما يفسح المجال أمام الباحث لافتراض ورود شبهات شرعية في ذهن نبي الله إبراهيم بوصفها سلاحا غير مستبعد من اسلحة الشيطان. بل أن رواية علي بن إبراهيم القمي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام تضمنت هذا المعنى بما نصه :" ... **و أقبل شيخ فقال : يا إبراهيم ما تريد من هذا الغلام ؟ قال أريد**

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

ان اذبحه فقال سبحان الله ! تذبح غلاما لم يعص الله طرفة عين ! فقال إبراهيم ان الله أمرني بذلك. فقال : ربك ينهاك عن ذلك و إنما أمرك بهذا الشيطان ، فقال له إبراهيم ويلك ان الذي بلغني هذا المبلغ هو الذي أمرني به والكلام الذي وقع في أذني. فقال لا والله ما أمرك بهذا إلا الشيطان . فقال إبراهيم : لا والله لا أكلمك . ثم عزم إبراهيم على الذبح ، فقال يا إبراهيم انك إمام يقتدى بك و انك ان ذبحته ذبح الناس أولادهم فلم يكلمه ... " [49].

لم يغفل الفكر الاسلامي إذاً وكما يظهر من النص السابق مسألة التساؤلات الشرعية وإن بشكل غير مباشر ، وهي تطرح على لسان الشيطان تساؤلات ثلاثة :

1 – ما الذي يسوغ لإبراهيم قتل طفل لم يعص الله ؟

2 – لم لا يكون الأمر من الشيطان لا من الله تعالى ؟ وهو تساؤل متعلق بالأمر الأول من الابتلاء المعرفي .

3- أليس من المتوقع أن يقتدي الناس بإبراهيم بوصفه نبيا فيقدمون على ذبح ابنائهم قربة الى الله تعالى؟

وبصرف النظر عن مدى صحة الرواية فان مجرد ورودها في سياق التفسير ينبئ عن التفات الفكر الاسلامي الى تلك التساؤلات ، وليس ببعيد أن تكون هذه التساؤلات مما وضع على لسان الشيطان بوصفها تحديات فكرية مضمرة في العصر الإسلامي ولعل الدليل على ذلك هو أن التساؤل الثالث الذي ورد على لسان الشيطان يبدو على قدر من المقبولية اذا تذكرنا قصة نذر عبد المطلب بذبح أحد ابنائه قربة الى الله تعالى اذا ما بلغ عددهم عشرة أبناء ذكور وقد أبدى الأبناء العشرة استعدادهم للتضحية بأنفسهم لأجل أن يبر والدهم بنذره [50] .

ومما يساند هذا الافتراض اثارة بعض المفسرين لشبهة من هذا القبيل على لسان الشيطان حينما أخذ عليه الله تعالى عصيان أمره بالسجود لآدم فكان جوابه هو التذكير بنهي الهي سابق عن السجود لغير الله ، قال الحسين بن منصور الحلاج : "" **لما قيل لإبليس: اسجد لآدم، خاطب الحق فقال: ارفع شرف السجود عن سري إلا لك في السجود حتى أسجد له، إن كنت أمرتني فقد نهيتني...**" [51] . وعلى الرغم من أن هذه المقولة لم ترد على لسان الشيطان في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف، يعد ورودها على لسان الحلاج المتصوف بصيغة الكشف دليلا على ان فكرتها كانت متداولة في العقل التفسيري الاسلامي بصرف النظر عن عدم ثبوتها في النص المؤسس ، وتعرضها للنقد الشديد من بعض العلماء [52] .

أن الابتلاء المعرفي بالمعنى الذي بيناه سابقا وخلاصته التصادم بين الوحي ومسلمات فكرية ثابتة يبدو متحققا في قصة الذبح ، ولاشك في أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد مر بهذه المحنة والمعاناة المعرفية ، مضافة الى محنته المشاعرية ، واللافت للنظر ان الأمر الوحياني بالذبح – كما يذكر القرآن الكريم صراحة - قد تم نسخه من الله تعالى قبل التنفيذ وبعد ثبوت طاعة ابراهيم وال بيته لله تعالى في أصعب الاحكام الالهية على الاطلاق واكثرها حراجة لهم وضررا عليهم بحسب الظاهر . وفي هذا البيان القرآني ما يعطي للموضوع طبيعته الابتلائية بلا كلام ، ومن الواضح أيضا أن الفكر الاسلامي قد أثار تساؤلات عدة بهذا الشأن الأمر الذي يعطي هذا الابتلاء بعده المعرفي الواضح ويكشف عن هم معرفي حمله الفكر الاسلامي ، سواء أ أفصح عنه بشكل مباشر أم كان مضمرا في طيات المرويات الاسلامية.

موسى والخضر (عليهما السلام)

ينطلق التفسير الاسلامي لقصة النبي موسى والخضر عليهما السلام في بعض مصادره - كما سيتضح - من اشكالية اخلاقية معرفية مفادها استبعاد موسى في نفسه ان يكون في هذه الأرض من هو أعلم منه في زمانه بوصفه نبيا بعثه الله برسالة عالمية وشرفه بصفة لم يتشرف بها غيره من الأنبياء السابقين إذ كلمه الله تعالى من خلال شجرة تكليما، حتى عرف بكليم الله ، ولاسيما أن ما يتضح من حواره مع الخضر أن لقائهما كان بعد حادثة التكليم ، فقد قال بعض المفسرين " **وكان سبب ذلك أنه لما كلم الله موسى تكليما و انزل عليه الألواح وفيها كما قال الله تعالى : ((وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ))** [53] **رجع موسى إلى بني إسرائيل فصعد المنبر فأخبرهم ان الله قد أنزل عليه التوراة وكلمه ، قال في نفسه : ما خلق الله خلقا اعلم مني . فأوحى الله إلى جبرئيل ان أدرك موسى فقد هلك وأعلمه ان عند ملتقى البحرين عند الصخرة رجلا أعلم منك فصر إليه وتعلم من علمه**"[54] ، لكن مفسرين آخرين أوردوا هذه الاشكالية بصيغة أخرى تتقيد بما عرف عن مقامات الانبياء فقد ذكر الطوسي ما نصه :" **... عن ابن عباس أنه قال :**

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

لما وفد موسى إلى طور سيناء ، قال رب أي عبادك أعلم ؟ قال الذي يبغي علم الناس إلى علمه ، لعله يجد كلمة تهديه إلى هدى أو ترده عن ردى . قال رب من هو ؟ قال الخضر تلقاه عند الصخرة التي عندها العين التي تنبع من الجنة . وقال الحسن[البصري]: كان موسى سأل ربه هل أحد أعلم مني من الآدميين فأوحى الله إليه : نعم عبدي الخضر (ع) ، فقال موسى (ع) : كيف لي بلقائه ؟ فأوحى الله إليه أن يحمل حوتا في متاعه ويمضي على وجهه حتى يبلغ مجمع البحرين ، بحر فارس والروم ، وهما المحيطان بهذا الخلق . وجعل العلم على لقائه أن يفقد حوته ، فإذا فقدت الحوت فاطلب حاجتك عند ذلك فإنك تلقى الخضر عند ذلك... "[55].

من هنا جاء الأمر الالهي لموسى بالذهاب الى موضع ما[56] ؛ ليلتقي بمن هو أعلم منه ، حيث ستبدأ محنته المعرفية .

إن اول مظاهر المحنة المعرفية هي الاذعان العلمي من قبل موسى عليه السلام - على نبوته ومكانته عند الله - الى من هو أعلم منه ، حين التقى وفتاه - وهو يوشع بن نون- [57] بالخضر عليه السلام بعد بحث مضنٍ ، وقد اجتاز موسى هذه المرحلة بنجاح حينما خضع لحقيقة ان الخضر اعلم منه ومن ثم توسل اليه لأجل أن يقبله تلميذا عنده يرافقه في سفره ليتعلم منه ، ((فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا))[58] .

وتكاد المرويات الاسلامية ان تتفق على أن أعلمية الخضر على موسى هي أعلمية نسبية لا مطلقة ، بمعنى أن عند الخضر علما لا يعلمه موسى وعند موسى علم لا يعلمه الخضر كما يتضح من قول بعض المحدثين على لسان الخضر : " ... إنك لن تستطيع معي صبرا يا موسى انا على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت و أنت على علم من علم الله علمك الله لا اعلمه ..." [59]

وفي نص آخر قال الخضر لموسى : "... إني وكلتُ بأمر لا تطيقه ، ووكلتَ بأمر لا أطيقه"[60] ، واستعرض الطوسي[61] ثلاثة أوجه لتفسير أعلمية الخضر على موسى فقال:" وكان الله تعالى قد اطلعه من علم بواطن الأمور على ما لم يطلع عليه غيره. فان قيل: كيف يجوز أن يكون نبي أعلم من نبي؟ في وقته. قيل عن ذلك ثلاثة أجوبة :

أحدها - انه يجوز أن يكون نبي اعلم من نبي في وقته عند من قال : ان الخضر كان نبيا .

والثاني - أن يكون موسى اعلم من الخضر بجميع ما يؤدي عن الله على عباده ، وفي كل ما هو حجة فيه ، و إنما خص الخضر بعلم ما لا يتعلق بالأداء .

الثالث - إن موسى استعلم من جهة ذلك العلم فقط ، وإن كان عنده علم ما سوى ذلك " .

ذهب مفسر آخر الى تحديد علم الخضر الذي لم يكن موسى يعلمه بأنه ذلك العلم الذي لم تتضمنه الألواح التي انزلها الله تعالى عليه ، فقال في رواية مسندة الى الإمام جعفر الصادق : " وقد كان عند العالم [الخضر]علم لم يكتب لموسى في الألواح ، وكان موسى يظن أن جميع الأشياء التي يحتاج إليها في تابوته ، وجميع العلم قد كتب له في الألواح " [62].

ثم جاءت المرحلة الحاسمة والخطيرة من الابتلاء المعرفي لموسى عليه السلام لما رافق الخضر ورأى منه ما لم يستطع تقبله ، مع أن الخضر قد نبهه الى صعوبة الصبر على ذلك مسبقا ((قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا))[63] " .

ولعل في قوله تعالى على لسان الخضر : " وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا" إلماحة مهمة الى أن علة الصبر على عظائم الأمور هو الاحاطة العلمية بتفاصيلها واسبابها وغاياتها ، مثلما تلمح الآية أيضا الى تمكن الخضر من هذه الإحاطة العلمية وهو ما افتقر إليه موسى عليه السلام .

لقد تكفل عدد من آيات القرآن الكريم ببيان ما رآه موسى من الخضر حين رافقه : ((فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا * فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا * قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا * فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا)) [64].

تفتح الآيات آنفة الذكر وعي المتأمل على حقيقة هامة خلاصتها ظاهرية علم الأنبياء بالقياس الى من هو أعلم منهم – كما سيتضح - ولعل في قوله تعالى ((**نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**))[65] ما يشير الى هذه الحقيقة . فكيف الحال بالنسبة الى العلم البشري غير الوحياني . قال تعالى : ((**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**))[66] .

لقد وصل مستوى انكار موسى ع لما قام به الخضر من قتل الطفل الى حد ان جلد به الأرض على حد تعبير أحد المفسرين[67] بمعنى أنه صرعه ، ومن الناحية المنطقية والاخلاقية فان هذا التصرف الذي قام به موسى هو ما ينسجم فعلا مع ما يحمله من علم ، انه التصرف الأليق بنبي قد كلمه الله تكليما ورأى بأم عينه جريمة عظمى لا يقدم على ارتكابها الا اعتى المجرمين . لكن علم موسى (عليه السلام) لم يكن سوى درجة معينة من درجات الوحي وهي دون درجة وحي الخضر (عليه السلام) في هذا الجانب على الأقل ، وللوحي كما يبدو درجات كثيرة يعلو بعضها فوق بعض وينسخ بعضها بعضا .

لم يترك القرآن الكريم مجالا لأي تأويل بشري لما فعله الخضر من أفعال انكرها موسى بسبب محدودية علمه قياسا بعلم معلمه الخضر ، فجاء التأويل المفصل على لسان الخضر حين قرر ابعاد موسى من مرافقته في رحلته : ((**قَالَ هَـٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**))[68] .

ومن الواضح أن علم الخضر (عليه السلام) كان علما غيبيا تجلى في ثلاثة اتجاهات :

- الماضي كما يظهر من خبر أبي الغلامين الذي نسبه الى الصلاح وقد أورد احد المفسرين في هذا الصدد ما يشير الى أنه كان جدهما السابع لا اباهما ، بحسب رواية الامام الصادق (عليه السلام) إذ قال : " **إنه كان بينهما وبين ذلك الأب الصالح سبعة آباء** "[69] .
- والحاضر كما في خبر الملك الغاصب .
- والمستقبل كما في خبر طغيان الطفل وكفره وصلاح من هو خير منه .

فيما يبدو من موقف موسى (عليه السلام) انه كان ناظرا في ظواهر الأمور يتصرف بموجبها وهو ما صرح به الطبرسي [70] بشكل مباشر ، فيما يظهر اعتناء مفسرين آخرين - بشكل غير مباشر - بإشكالية الظاهر والباطن في العلم في نص وصفوا فيه الهيئة الظاهرية للطفل الذي قتله الخضر فقال القمي مثلا : " ... **فنظر الخضر إلى غلام يلعب بين الصبيان حسن الوجه كأنه قطعة قمر في اذنيه درتان ، فتأمله الخضر ثم اخذه فقتله ...** "[71] ، وهي صورة شبه ملائكية لطفل قتل على يد أحد اولياء الله تعالى .

وبذلك يظهر الجانب المعرفي في الابتلاء واضحا حين اصطدم علم موسى الظاهري بعلم الخضر الباطني ، ويبدو من الروايات السابقة أن الفكر الاسلامي قد حاول أن يتلمس البعد المعرفي في قصة موسى والخضر ولاسيما ما يتعلق بمدى نسبية علم موسى ، وصلته بالألواح ، مع ان القرآن الكريم – كما بينا - قد أجاب بشكل صريح على اشكالية ما قام به الخضر في اثناء رحلته مع موسى من دون أن يترك مجالا لكثير من التأويل .

المبحث الثاني : ابتلاء النبي محمد صلى الله عليه وآله في قصة زينب بنت جحش

هي زينب بنت جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كثير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وأمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف [72] وقد يكون اسمها الأصلي برة فقد ذكرها مسلم النيسابوري في عدة نساء مسلمات قيل أنهن سمين أصلا باسم برة لكن الرسول (ص) نهى عن ذلك واسماهن زينب ، ومنهن زينب بنت أم سلمة وأورد مسلم رواية تبين علة ذلك ، وخلاصتها قول النبي (ص) : "**لا تزكوا أنفسكم الله اعلم باهل البر منكم**" [73] . ومن الغريب ما جاء عند ابن عبد البر[74] من أن زينب بنت جحش دخلت على رسول الله (ص) فسألها عن اسمها

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

فقالت له برة فأبدله الى زينب ، في حين أنها ابنة عمته ولاشك في أنه (ص) يعرفها حق المعرفة ، وكانت زينب بنت جحش من المهاجرات مع النبي الى المدينة وتزوجها رسول الله (ص) سنة 3 هـ [75] أو سنة 5 هـ[76] بعد طلاقها من زيد بن حارثة .

توفيت زينب بنت جحش سنة 20 هـ أو سنة 21 هـ [77]عن خمسين أو ثلاث وخمسين سنة [78].

حظيَ زواج زينب بنت جحش من زوجها الأول زيد بن حارثة ثم من زوجها الثاني النبي محمد (ص) نفسه باهتمام خاص من القرآن الكريم فمن الواضح ان الزيجتين كلتيهما قد تمتا بأمر الهي مباشر ونصوص قرآنية صريحة ، حتى كانت زينب تفتخر على سائر أزواج النبي بأن الله تعالى أنكحها من السماء[79] ، ولعل هذا الاهتمام يوحي للباحث بأن ثمة نكتة هامة تعلقت الارادة الألهية بتحقيقها لا تكمن في النصوص فحسب بل في تسلسل الأحداث من البداية الى النهاية أيضا.

تتضح معالم النكتة التي أشرنا اليها في سبب نزول قوله تعالى **((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا))**[80].

ولعل هذه الآية – باللحاظ التاريخي وتسلسل الحوادث لا بلحاظ ترتيب الآيات - هي أول البيانات القرآنية بشأن قصة زينب بنت جحش فقد جاء في سبب نزولها أن زينب رفضت أمر النبي بالزواج من متبناه زيد بن حارثة لعدم كفاءته لها من ناحية النسب لأنها من أسد بن خزيمة حليف بني عبد شمس القرشي[81] فضلا عن كونها ابنة عمة رسول الله [82]وكان ذلك رأي أخيها عبد الله أيضا[83] ، وقيل بل لأنها كانت تظن أن الرسول (ص) يخطبها لنفسه ، فلما نزلت الآية وافق الأخوان على أمر السماء طاعة لله تعالى ولرسوله [84]. وكان النبي يرغب في وضع اساس للكفاءة يقوم على حسن الاسلام ، كما يبدو مما نقله ابن عباس عن رسول الله (ص) أنه قال : " **إنما زوجت مولاي زيد بن حارثة زينب بنت جحش وزوجت المقداد ضباعة بنت الزبير لتعلموا ان أكرمكم عند الله أحسنكم اسلاما**"[85].

من الواضح أن الآيات والروايات بشأن زواج زينب من زيد كانت بصدد التلميح الى الابتلاء المعرفي الذي يظهر فيما تقدم بالتصادم بين الوحي من جهة والرغبة الشخصية والثقافة الاجتماعية السائدة من جهة أخرى ، وقد نجح رسول الله (ص) بل وحتى زينب بنت جحش وأسرتها في تغليب الأمر الوحياني على الخيارات الخاصة ولاسيما تلك المتعلقة بالضرورات الاجتماعية والثقافات السائدة على الرغم من شدة وقعها في النفس البشرية .

لكن التفسير الاسلامي للنصوص القرآنية المتعلقة بحادثة زواج النبي محمد (ص) من زينب بنت جحش اصطدم بإشكالية أخلاقية كبرى رآها بعض المفسرين غير لائقة بعصمة النبي ، هذه الاشكالية تتركز في الآية المتعلقة بأمر النبي لزيد بن حارثة بالإبقاء على زوجته زينب التي كانت تؤذيه كما يبدو وعدم تطليقها ، قال تعالى : **((وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ))**[86] ، لقد ذهب عدد كبير من علماء المسلمين الى ان ما أخفاه النبي (ص) في نفسه لم يكن غير حبه لزينب ، وقُدمت لذلك مناسبة للنزول تشرح تفاصيل رؤية النبي لزينب في منزلها ووقوعها في قلبه لشدة جمالها[87] أو لرؤيتها حاسرة في بعض الروايات[88] ، وذهب مقاتل[89] الى أنه (ص) تمنى أن يطلقها زيد ليتزوجها هو وبرر البلخي هذا الرأي بالقول : " **وهذا جائز ، لان هذا التمني هو ما طبع الله عليه البشر ، فلا شيء على أحد إذا تمنى شيئا استحسنه**" .[90] ، وقال العيني : " **أنه صلى الله عليه وسلم أتى ذات يوم إلى زيد بن حارثة مولاه لحاجة فأبصر زينب بنت جحش زوجته قائمة في درعها وخمار فأعجبته وكأنها وقعت في نفسه ، فقال : سبحان الله مقلب القلوب ، و انصرف فجاء زيد فذكرت له ففي الحال ألقى الله كراهتها في قلبه ، فأراد فراقها ، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : إني أريد أن أفارق صاحبتي . فقال له النبي ، صلى الله عليه وسلم ، اتق الله وأمسك عليك زوجك** " ، ثم اتفق زيد وزوجته على تطليقها لتمكين النبي من الزواج منها[91] .

إن النكتة التي أشرنا إليها آنفا تتعرض هنا الى انزياح كبير لتبتعد عن الابتلاء المعرفي الى موضوع آخر يتعلق بتضحية النبي برغبته العاطفية خشية الناس ، ومن الغريب ان ينسب علي بن ابراهيم القمي رواية بهذا المعنى الى الإمام جعفر بن محمد الصادق ، بما نصه : " **فنظر إليها وكانت جميلة حسنة فقال سبحان الله خالق النور وتبارك الله أحسن الخالقين ، ثم رجع رسول الله صلى الله عليه وآله إلى منزله ووقعت زينب في قلبه موقعا عجيبا** "[92] ،

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

لكن تكملة الآية السابقة تبين الحكمة من الحادثة صراحة في قوله تعالى ((**فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**)).

استهدفت الحادثة برمتها إذاً - لا النصوص فقط - رفع الحرج الاجتماعي المتأتي من زواج الرجال من طليقات ادعيائهم وأراملهم ، ومن الواضح ان المسألة لا صلة لها برغبة عاطفية مكبوتة .

ثم يأتي تفسير آخر لقوله تعالى : ((**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ**)) يستبعد سبب النزول المزعوم تماما وهو تفسير يأخذ على عاتقه تنزيه النبي من الإشكالية الأخلاقية آنفة الذكر ، فروى الطبري عن بسنده عن علي بن الحسين قوله : " **كان الله تبارك وتعالى أعلم نبيه (ص) أن زينب ستكون من أزواجه ، فلما أتاه زيد يشكوها قال : اتق الله وأمسك عليك زوجك ، قال الله : وتخفي في نفسك ما الله مبديه** "[93] . وجاء في رواية ابن حجر العسقلاني ما نصه : "... **عن علي بن الحسين بن علي قال أعلم الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن زينب ستكون من أزواجه قبل أن يتزوجها فلما أتاه زيد يشكوها إليه وقال له اتق الله وأمسك عليك زوجك قال الله قد أخبرتك أني مزوجكها وتخفي في نفسك ما الله مبديه وقد أطنب الترمذي الحكيم في تحسين هذه الرواية وقال إنها من جواهر العلم المكنون ...** " [94] . ونسب الثعلبي[95] والطبرسي أيضا هذا المذهب في تفسير الآية الى علي بن الحسين قال الطبرسي : " **روي ذلك عن علي بن الحسين عليه السلام . وهذا التأويل مطابق لتلاوة الآية وذلك أنه سبحانه أعلم أنه يبدي ما أخفاه ، ولم يظهر غير التزويج . قال : زوجناكها ، فلو كان الذي أضمره محبتها ، أو إرادة طلاقها ، لأظهر الله تعالى ذلك مع وعده بأنه يبديه . فدل ذلك على أنه إنما عوتب على قوله : أمسك عليك زوجك ، مع علمه بأنها ستكون زوجته ، وكتمانه ما أعلمه الله به ، حيث استحيا أن يقول لزيد إن التي تحتك ، ستكون امرأتي...** " [96] . ويأخذ هذا التفسير على عاتقه أيضا مهمة العودة بنا الى النكتة المعرفية قبل انزياحها بسبب رواية مشاهدة النبي لزينب واعجابه بها ، فالقول بأن ما أخفاه النبي لم يكن غير العلم بأن زينب بنت جحش ستكون أحدى أزواجه مستقبلا وقد أوحى الله له بذلك[97] ، هو عين الابتلاء المعرفي الذي نبحث عنه في هذه الدراسة وصورته هذه المرة هو التصادم بين الوحي وبين حياء النبي وخشيته من الأثر الاجتماعي المتوقع من الزواج بطليقة متبناه زيد بن حارثة[98] وهو ما ترفضه الثقافة الجاهلية في المجتمع العربي يومذاك بحسب بعض الروايات[99] أو لسبب آخر سنبينه لاحقا ، فقد ذكر العيني ما نصه : " **فلما تزوج النبي زينب بنت جحش الأسدي وكانت تحت زيد بن حارثة قالت اليهود والمنافقون تزوج محمد امرأة ابنه وينهى الناس عنها...** "[100] . وقد أراد الله تعالى من نبيه (ص) أن يضحي من أجل تحقيق المعرفة الصحيحة وإشاعتها في المجتمع ، وعاتبه لما تردد في اظهارها .

يبدو أن الرأي الأخير هو المعتد به عند العلماء مع تضعيف غيره من الآراء ، قال ابن راهويه : " **والذي أخفاه النبي في نفسه وخشي الناس في ذلك هو إخبار الله إياه أنها ستصير زوجته ، والذي كان يحمله على إخفاء ذلك خشية قول الناس تزوج امرأة ابنه ، وأراد الله إبطال ما كان أهل الجاهلية عليه من أحكام التبني بأمر لا أبلغ في الإبطال منه ، وهو تزوج امرأة الذي يدعى ابنا ، ووقوع ذلك من إمام المسلمين ليكون أدعى لقبولهم . وهنا أورد بعض المفسرين روايات أخرى ضعيفة لا قيمة لها ولا يلتفت لمثلها مفادها إخفاء الرسول صلى الله عليه وسلم مودة وحب الزواج بزينب ، وهذا لا ينسجم مع سباق وسياق الآية** " [101] .

ثمة وجه آخر للإشكالية يفهم من توالي الآيات وطبيعة اتساقها بشأن هذه الحادثة وبعض الإلماحات الواردة في النصوص الروائية ، خلاصته احتمالية أن يكون الاعتراض الكبير الذي أثاره الناس وكان النبي (ص) قد توقعه الى درجة تردده في الإخبار عن الوحي الإلهي الذي نزل بشأن زينب بنت جحش، كان سببه اشتباه الناس بأن النبي قد نهى عن أمر ثم أتى مثله ، إذ حرم الزواج بالمحارم ومنهن طليقات الأبناء أو أراملهم ثم تزوج من طليقة زيد الذي كانوا يعدونه ابنا له بحكم الجاهلية ، وهذا ما يفهم من قول اليهود والمنافقين المذكور آنفا : " **تزوج محمد امرأة ابنه وينهى الناس عنها...** " . وفي نص أوضح قال ابن أبي زمنين : " **قال المشركون للنبي : يا محمد ، زعمت أن حليلة الابن لا تحل للأب وقد تزوجت حليلة ابنك زيد !** " [102] ، فواضح من النص أن نهيا سابقا قد صدر من النبي بهذا الشأن وإن كان النهي القرآني الوارد في سورة النساء قد تأخر عن الحادثة ، بل ان النهي القرآني عن مثل هذا الزواج تضمن تصريحا بأن التحريم يشمل الابن الحقيقي لا الدعي ، قال

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

تعالى : ((وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ))[103] وهذا يؤكد أن نزول الآية قد تلا الحادثة واشكاليتها بدليل أن النص قد أخذ تلك الإشكالية بعين الاعتبار ، ولو كانت الآية قد نزلت قبل الحادثة لما تردد النبي (ص) ولا اعترض أحد ولا كانت ثمة اشكالية أصلا ، واذا ثبت هذا الوجه من الإشكالية فلا معنى لأن يقال حينئذ ان علة الاعتراض هي مخالفة الزواج لعادة جاهلية تنهى عن تزوج طليقات أو أرامل الادعياء ، لأن العلة الحقيقة كما ذكرنا تكمن في تطبيق الناس حكما اسلاميا سابقا لا جاهليا يشمل طليقات الأبناء الحقيقيين وأراملهم على طليقات الأبناء الادعياء وأراملهم . وبذلك يمكن القول ان اعتراض الناس وأقاويلهم لم تطل موضوعة أسباب زواج النبي من زينب ، بل أنها تعلقت بتلك الشبهة التي أشرنا اليها ، وهذا ما يجعل الباحث يخلص الى القول : إن جوهر القضية هو اقتضاء حكمة الخالق تعالى أن يعطي الناس درسا عمليا يؤكد لهم فيه أن الأدعياء لا يمكن أن يعدون أبناء حقيقيين بأي حال من الأحوال ، وهذا ما يؤكده محور الجدل الذي دارت حوله الآيات القرآنية ولا سيما قوله تعالى : ((وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ، ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ))[104]، الأمر الذي يؤكد خطورة الأثر الديني والاجتماعي لمسألة التبني وأحكامها ، لكن الحادثة وتوظيفها الاجتماعي يصبان في نهاية المطاف في مجال معرفي خلاصته ضرورة التضحية من النبي (ص) من أجل المعرفة الوحيانية .

الذي منع النبي (ص) من الموافقة على الطلاق كما يوضحه القرآن الكريم كان نابعا من خشيته ردود الأفعال الاجتماعية وهو مرتبط بخيار زواجه من زينب وليس فقط بخيار طلاقها من زيد ، قال تعالى : ((وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ)) .

المبحث الثالث : تجليات قضايا الفكر الاسلامي في الابتلاءات المعرفية

أولا : تجلي النزاع العقائدي اليهودي الاسلامي :

تتجلى قضية النزاع العقائدي الاسلامي اليهودي واضحة في موقفين : يتعلق الموقف الأول بإشكالية تحديد شخص الذبيح من بين ولدي ابراهيم أكان إسماعيل أم إسحق ؟ ومن المعلوم أن اسماعيل هو جد العرب[105] واسحق هو جد بني اسرائيل (يعقوب) واليه ينتسب اليهود ، لذلك صرحت الكثير من الروايات الاسلامية بأن الذبيح كان اسماعيل كرواية الشيخ الصدوق[106] ، فيما أخذت مصادر اخرى على عاتقها بيان الاتجاهين معا وذكر مواقف المفسرين الأوائل[107] وتكفلت مصادر أخرى ببيان الحجج التي يستند اليها في تحديد شخصية الذبيح ، فعلل القائلون بأن الذبيح كان اسماعيل موقفهم بأنه – أي اسماعيل - : " **الذي وضع [ابراهيم] داره وبيته واسحق كان بالشام** " ، وعلل القائلون بأنه اسحق موقفهم بأن ابراهيم " **أخرجه وأخرج معه أمه – وكان يومئذ غلاما – واسماعيل رجل قد ولد له**"[108] .

وناقش النحاس بعض الأدلة فقال : " **وقال بعض أهل العلم : الدليل على أنه إسماعيل ، أن إسماعيل كان بمكة ، وكان الذبح بمنى . وهذا لا يلزم ، روي عن ابن عباس أنه قال : كان الذبح بالشام . وقال عبيد بن عمير : كان بالشام ، وإن كان مجاهد قد قال : كان بمنى . وقال بعضهم : في القرآن ما يدل على أنه إسماعيل صلى الله عليه وسلم ، قال الله عز وجل ((فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ))[109] فدل بهذا على أن إسحاق سيعيش ، حتى يولد له ، فكيف يؤمر بذبحه ؟ قال أبو جعفر : وهذا أيضا لا يثبت حجة ، لأنه يجوز أن يؤمر بذبحه ، وقد علم أنه يولد له ، لأنه يجوز أن يحييه الله جل وعز بعد ذلك** . " .

ومع أن الادلة قد تكون متوافرة على رجاحة الرأي الذاهب الى ان الذبيح كان اسماعيل ، لكن ما يهمنا بيانه هنا هو أن الطرح القائل بأن الذبيح هو اسحق يمكن ان يتلمس أصله في التوراة فقد تضمنت ما نصه ((**وبعد هذه الأحداث امتحن الله إبراهيم ، فقال له : "يا إبراهيم!" . قال : "نعم، ها أنا" ، فقال : " خذ اسحق ابنك وحيدك الذي تحبه . واذهب إلى أرض موريةوهناك أصعده محرقة على جبل أدلك عليه**"))[110][111]

ويجد الدكتور أحمد شلبي في نص التوراة هذا تناقضا ينم عن تزييف او تلاعب بالنص فيقول : " ... **ووضع الاسم ، (إسحق) مع كلمة (وحيدك) تناقض ظاهر لأن إسحق لم يكن وحيدا لإبراهيم في يوم من الأيام ، فقد ولد وعمر إسماعيل أربع عشرة سنة كما نصت التوراة**[112] **، وبقي إسماعيل وإسحق معا حتى مات إبراهيم ودفناه معا في مدينة حبرويه (الخليل)**[113] ... "[114] .

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

ويمكن ان نجد في رواية البغوي ما يشير الى ما عده غايات يهودية تقف خلف الرواية القائلة بأن الذبيح هو اسحق ، قال البغوي: " **قال القرظي : سأل عمر بن عبد العزيز رجلا كان من علماء اليهود أسلم وحسن إسلامه أي ابني إبراهيم أمر بذبحه فقال إسماعيل ثم قال يا أمير المؤمنين إن اليهود لتعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشر العرب على أن يكون أباكم الذي كان من أمر الله تعالى بذبحه ويزعمون أنه إسحاق بن إبراهيم...**" [115] .

أما الموقف الثاني الذي يتجلى به النزاع العقائدي اليهودي الاسلامي فيظهر في موضوع زواج النبي من زينب بنت جحش إذ ارتبطت ردة الفعل السلبية تجاه هذا الزواج باليهود والمنافقين كما بينا سابقا حيث ذكرت بعض الروايات[116] نص ما قالته اليهود بشأن الموضوع مما يفيد تربصهم جنبا الى جنب مع المنافقين وانتهازهم الفرص لتشكيك المسلمين بعقيدتهم ؛ لذلك لا ينبغي استبعاد تدخلهم في الروايات المتعلقة بتلك الحادثة وبث ما يسيء الى الاسلام والى شخصية النبي (ص) من اتجاهات تفسيرية وحوادث تتعلق بأسباب النزول .

ثانياً : تجلي الخلاف الإسلامي الإسلامي:

شهد عدد من المواقف التفسيرية تجلٍ للخلاف الفكري بين مدارس الاسلام العقدية ولاسيما بين المدرسة القائلة بإمامة أهل البيت وتلك التي تخالفها ، ففي الوقت الذي نجد عدداً من النصوص التي تربط بين الابتلاءات المعرفية التي تعرض لها الانبياء وبين تاريخ أهل البيت وامامتهم ومظلوميتهم مضمنة في التفسير ، نجد نصوصا كثيرة اخرى تخلو من أي ذكر لأي مسألة من هذا القبيل ، ومن أوضح الأمثلة على النصوص التي حرصت على ذكر أهل البيت في هذا الشأن ، رواية الصدوق التي يظهر فيها أن الحكمة من وراء فداء اسماعيل من الذبح وكذلك فداء عبد الله بن عبد المطلب " **هي كون النبي (ص) والأئمة المعصومين صلوات الله عليهم في صلبيهما فببركة النبي (ص) والأئمة عليهم السلام دفع الله الذبح عنهما** " [117] . ومن هذا القبيل ما ذكره علي بن ابراهيم القمي[118] بشأن ما دار بين موسى والخضر في لقائهما حيث ذكر برواية مسندة الى الامام الرضا أيضا أن الخضر حدث موسى عن ما يصيب محمد وآل محمد من البلاء حتى اشتد بكاؤهما وحدثه عن فضل محمد وال محمد حتى تمنى موسى لو كان من آل محمد . كذلك تضمنت روايات اخرى توظيفا صريحا لتساؤلات عقدية حول الابتلاء المعرفي للأنبياء (ع) في بيان مسألة مرجعية أهل البيت (ع) ومقارنتها بمرجعية علماء المسلمين عامة ، وهذا ما يتجلى في رواية العياشي عن الامام الصادق (ع) بشأن علم موسى والخضر " **وقد كان عند العالم** [الخضر]**علم لم يكتب لموسى في الألواح ، وكان موسى يظن أن جميع الأشياء التي يحتاج إليها في تابوته ، وجميع العلم قد كتب له في الألواح** ... "[119] ، حيث تظهر في هذا النص الماحة مهمة الى أن الله تعالى قد يجعل بعض علمه مما لا يحويه كتاب سماوي عند بعض عباده ، بل أنه – أي الصادق - صرح في الرواية نفسها باستنكار ادعاء بعض علماء المسلمين وفقهائهم العلم ، مع جهلهم بما في حوزة أئمة أهل البيت من العلم. وفي رواية أخرى نُقل عن ابن عباس رده على رجل من أهل الشام أشكل على علي بن أبي طالب (ع) قتاله أهل لا إله الا الله ، قال ابن عباس : " **إن علم العالم لا تحتمله ولا تقربه القلوب الصدئة ، إن مثل علي فيكم كمثل موسى والعالم عليهما السلام وذلك كما في قول الله : ((يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ * وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ))**[120] ، **فكان يرى موسى أن الأشياء كلها قد أثبتت له كما ترون أنتم أن علمائكم قد أثبتوا لكم علم الأشياء كلها، فلما أتى موسى ساحل البحر فاستنطق العالم أقر له بالفضل عليه ولم يحسده كما حسدتم عليا في فعاله فرغب موسى إليه وأحب صحبته**"[121] .

يظهر في الروايات اعلاه تجلي الجدل الاسلامي الإسلامي ، ولا سيما في قضية الإمامة ، لدى مناقشة البعد المعرفي لابتلاءات الأنبياء .

ثالثا : استجلاء العمق الابستمولوجي

لعل بإمكان الباحث أن يستجلي العمق الأبستمولوجي للمواقف التفسيرية المختلفة التي وقفها الفكر الاسلامي من الابتلاءات المعرفية التي تعرض لها الانبياء الثلاثة (ع) ، إذ يبدو للباحث أن بعض الآراء التفسيرية تنم عن موقف ابستمولوجي ما بشأن العقيدة ، بمعنى انها تكشف عن موقف المفسر أو الراوي من السؤال الآتي : هل للاعتقاد ان يسوغ عقليا ومنطقيا أم أنه يعد مرجعية تتعالى على التسويغ وتفرض نفسها من دون مسوغات ؟

أن موضوع أبستمولوجيا الاعتقاد لم يكن معروفا في العصور الاسلامية وكان قد برز بشكل واضح في نهاية القرن التاسع عشر

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

على يد وليام كليفورد في كتابه اخلاقيات الاعتقاد ، حينما ربط الاعتقاد بالتبرير العقلاني وأعطى الأولوية بالاهتمام الى مدى عقلانية الاعتقاد لا الى مدى صحته [122]. لكننا من الممكن أن نتلمس ارهاصات لمثل هذا النوع من التفكير الفلسفي في تلك العصور (أي الإسلامية) أخذت شكل الجدل في امكانية النظر العقلي في العقيدة ، وقد اختلفت بشأنه الاتجاهات الفكرية الاسلامية – **كما سنوضح** - لكننا أيضا لسنا معنيين بالتأريخ للتنظير الاسلامي لهذه المسألة بقدر عنايتنا برصد المواقف الابستمولوجيا التي وقفها المفسرون للنص من الابتلاءات المعرفية بوصفهم ممثلين حقيقيين للفكر الاسلامي بصرف النظر عن مدى وعيهم لذلك .

يمكن تحديد اتجاهين ابستمولوجيين ظهرا من تعاطي المفسرين المسلمين من الابتلاءات المعرفية :

الأول : الاتجاه التسليمي السلبي : ينظر هذا الاتجاه الى العقيدة على انها مرجعية غير مسوغة بمعنى انها تمثل النقطة الاخيرة في سلسلة التسويغات بحيث لا يمكن مناقشتها او مطالبتها بأي تسويغ لوجودها ويظهر هذا الاتجاه في النصوص التفسيرية التي ربطت الابتلاءات التي تعرض لها الانبياء الثلاثة بمسألة الطاعة والخضوع لله تعالى من دون أي تسويغ لهذا الخضوع ومن الامثلة على ذلك ما جاء في بعض الروايات التي أوردها الطبري [123] بشأن قصة ابراهيم واسماعيل ويفهم منها تركيزها على جانب الطاعة لأمر الله من دون أدنى محاولة لتفسير الحكمة من وراء أمره تعالى بالذبح .

أن هذه الروايات تكشف عن نسق تسليمي يتجنب التبرير أو النظر العلمي والمنطقي في النصوص وهذه السمة ليست بالمخفية في الفكر الاسلامي [124] بل ان هنالك صنف من العلماء المسلمين عُدوا في الإلهيين غير الدليليين وهم الذين يذهبون الى أن الحقيقة الالهية تبنى على الايمان لا على العقل او الدليل وبذلك يمكن أن تتناقض العقائد مع احكام العقل البديهية ، ويمكن عد الغزالي(ت505هـ)[125] والآمدي (ت631هـ) [126] وبعض الاشاعرة ، من التأليهيين غير الدليليين لأنهم ذهبوا الى عدم وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله[127] ، وقد فصل بعض العلماء في بيان اسباب استبعاد أو تحريم النظر العقلي في النصوص ومنها النص القرآني وقد لخص الفخر الرازي تلك المطاعن على النظر العقلي قائلا : " **واعلم أن للخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الإقدام عليه . ورابعها : أن الرسول ما أمر به . وخامسها : أنه بدعة** " [128]. ثم رد عليها جميعا[129] وكذلك تصدى صدر المتألهين[130] لدحض تلك الحجج التي تبرر رفض النظر العقلي وذلك في معرض دفاعهما عن علم الكلام ، لقد عد الشيعة والمعتزلة وجمهور الاشاعرة من التألهيين الدليليين[131] ولعل هذا يفيد التفاتهم الى امكانية تسويغ العقائد وهو ما توصلت اليه ابستمولوجيا العقائد حديثا حينما تجاوزت ما يسمى بحجة السلطة أو حجة المرجعية القائمة على الثقة ، الى حجة المعرفة الابستمولوجية المعيارية[132].

الثاني : الاتجاه التسويغي: ويظهر في منهجين :

المنهج الأول : نهج بعض العلماء نهجا تبريريا للنصوص المثيرة للشبهات مثل ما ذهب إليه الماوردي والغزالي[133] والعلامة الحلي[134] حين استدلوا بحادثة زواج النبي من زينب بنت جحش على أن للنبي خصيصة وجوب تطليق المؤمن لزوجته اذا ما رغب فيها النبي مبررين ذلك بالقول : " **... ولعل السر فيه من جانب الزوج امتحان ايمانه بتكليفه النزول عن أهله ، ولعل السر فيه من جانب النبي صلى الله عليه وسلم ابتلاؤه ببلية البشر ، ومنعه من خائنة الأعين ، ومن الاضمار الذي يخالف الاظهار ، ولذلك قال تعالى : ((وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ))...** "[135]

ومن الملاحظ ان التبرير المقدم آنفا لا يعد تبريرا علميا أو منطقيا للشبهة المذكورة بمعنى أنه لا يستهدف فهم النص فهما عميقا لكي يكون مسوغا معرفيا ؛ بل استهدف في حقيقة الأمر تبرير عدم الفهم نفسه ، إذ يبدو المفسر عاجزا عن التعمق بالنص للخروج بفهم متماسك فاستعاض عن ذلك بتبرير شرعي تجاوز فهم النص ولجأ الى التذرع ببشرية النبي (ص) ، وبصرف النظر عن حقيقة الاعتقاد ببشرية النبي محمد (ص) وما يترتب عليها فان هذا التبرير قد يعد خطأ منطقيا متى ما وجد فهم آخر للنص ، اذ أن القضية هنا سالبة بانتفاء الموضوع كما يعبر المناطقة[136] من حيث أن القول بتمني النبي (ص) تطليق زيد زوجته وأخفاء الإعجاب – كما فهم المفسر من النص - لم يثبت حتى يجري البحث بمدى جوازه على الانبياء.

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

إن أصل الإشكال المطروح : ما المعنى الحقيقي للنص الذي يبدو أنه يصطدم بخلق الانبياء المترفع عن اخلاقيات عامة الناس ؟ وقد تجنب - المفسر كما في الرواية آنفة الذكر - الاجابة عن هذا السؤال وايجاد المعنى الحقيقي ، أو أنه عجز عن ذلك ، فقدم اجابة تبرر عجزه عن الفهم خلاصتها : أن النبي (ص) بشر ابتلاه الله بالبشرية لذلك يصدر منه ما يصدر من البشر الآخرين ابتلاءً لا كما يفترضه منطوق التساؤل .

المنهج الثاني : وردت في بعض المرويات الإسلامية[137] إجابة أخرى عن التساؤل آنف الذكر مفادها أن معنى النص هو: وتخفي في نفسك يا محمد ما الله مبديه وهو مسألة تزويجك بزينب بنت جحش . لا موضوع الحب والتعلق العاطفي بدليل أن ما أبداه الله تعالى لاحقا هو التزويج نفسه مما يعني ان المقصود بما اخفاه النبي هو العلم والإخبار الإلهي بالتزويج لا شيئا آخر . ولعل بإمكاننا افتراض آلية لهذا الاستنتاج خلاصتها تحديد العلاقات المنطقية التي تحكم مفاهيم النص وتحديدا المفهومين الآتيين :

الأول : ما أخفاه النبي

الثاني : ما أبداه الله

ان النسبة بين المفهومين بحسب النص نفسه هي نسبة التساوي أي ان ما أخفاه النبي (ص) هو عين ما أبداه الله تعالى بحكم وجود ما الموصولة ، وقد نظر المفسر فيما أبداه الله ، بوصفه معلوماً ، فوجد أنه التزويج فتوصل الى المجهول الذي أخفاه النبي فوجد أنه الإخبار بالتزويج ، ولو كان ما أبداه الله هو الحب والرغبة بالتطليق لكان اتباع المنهج الأول على صواب .

ان الروايات التي تبنت هذا الموقف من النص ، والذي يعد موقفا علميا منطقيا، نسبته الى الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، لذلك بالإمكان عده (عليه السلام) رائدا من رواد هذا الاتجاه في الفكر الاسلامي. بل أن هذا الموقف نفسه تطلب موقفا تبريريا لعجز مفسرين آخرين عن اتخاذه فجاء في تعليق الترمذي عليه :" **وهذا من العلم المكنون** "[138] ولعله اعلان عن العجز العلمي والعقلي عن انتهاج هذا المنهج .

الخاتمة

لقد أظهرت الدراسة عددا من الاستنتاجات يمكن ادراجها في ما يأتي :

- تضمنت الرواية الاسلامية عددا من النقاط المعرفية المثارة حول ابتلاءات الانبياء الثلاثة ابراهيم وموسى ومحمد (ص) ولاسيما ما يتعلق بمصدرية الوحي وأثره الاجتماعي ، الا ان الالتفات الى البعد العاطفي والمشاعري كان أكثر وضوحا في الرواية الاسلامية من البعد المعرفي .
- اهتمت الرواية الاسلامية بمناقشة مسألة علم الانبياء ومدى نسبيته أو مطلقيته وصلته بالكتب المقدسة ، والنسبة بين علم نبي وآخر معاصر له ، وكانت قصة موسى والخضر ميدانا لتلك المناقشات .
- أظهرت الرواية الاسلامية مدى استطاعة الانبياء الثلاثة ابراهيم وموسى ومحمد (ص) التغلب على مثبطات تنفيذ الأمر الالهي ومقاومة الضغط الاجتماعي او النفسي الذي يدفع عادة باتجاه التردد في تنفيذ الأوامر الالهية ذات الطبيعة الابتلائية .
- ظهر من خلال الروايات أن هما معرفيا يمكن أن يقرأ في الفكر الاسلامي اتجاه الحوادث المتعلقة بالابتلاءات ظهر بشكل حوارات – بصرف النظر عن مدى واقعيتها - أو تأويلات معينة بشأن النصوص ذات الصلة .
- أظهر البحث أن فهما مخطوءً ساد الفكر الاسلامي بشأن حادثة زواج النبي من زينب بنت جحش لا يسعفه تسلسل الآيات طبقا للحوادث التاريخية ومنطوق الروايات المتعلقة بها ، وخلاصة هذا الفهم تفسير تردد النبي (ص) بشأن الزواج من زينب بنت جحش على أنه تضحية برغباته العاطفية خشية النقد الاجتماعي المحتمل ، والحال أن النبي (ص) كان مترددا في تنفيذ الأمر الإلهي بالزواج خشية عدِّهِ من قبل الناس مخالفة لنهي سابق صدر عنه .
- ظهر من خلال البحث أن عددا من القضايا التقليدية في الفكر الاسلامي قد تجلت في المرويات الاسلامية بشأن ابتلاءات الانبياء ومن ذلك اشكالية الجدل اليهودي الاسلامي في صدر الاسلام والخلاف الاسلامي الإسلامي ، فضلا عن الاشكاليات الابستمولوجية المتعلقة بكيفية

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

تعاطي العلماء مع العقيدة الاسلامية من حيث مدى امكانية استعمال النظر العقلي في تفسيرها وتسويغها.

- على الرغم من اختلاف المواقف الابستمولوجية من قضية الابتلاءات ، يمكن من خلال هذه المواقف الحكم على الفكر الاسلامي بأنه كان - في مراحله التاريخية المختلفة - زاخرا بالأطروحات التي تعبر عن حراك عقلي ومعرفي عميق ، ولم تكن سمة الجمود أو التسليم هي الطاغية عليه .

الهوامش

(1) لسان العرب ، مجلد 14 ، ص ص83-84.

(2) الصحاح ، ج6 ، ص2285.

(3) الرضي الاسترآباذي ، شرح شافية ابن الحاجب ، ج1 ، ص ص108-109 .

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر ، ج1 ، ص155.

(5) تفسير السلمي ، ج2 ، ص180.

(6) المائدة ، من الآية 48.

(7) آل عمران ، من الآية 152.

(8) القلم ، الآية 17 .

(9) الملك ، من الآية 2 .

(10) البقرة ، من الآية 124.

(11) محمد ، من الآية 4 .

(12) البرهان في تفسير القرآن ، ج5 ، 439.

(13) الطبرسي ، جوامع الجامع ، ج1 ، ص146.

(14) الطبرسي ، مجمع البيان ، ج1 ، ص 375.

(15) السمرقندي ، تفسير السمرقندي ، ج1 ، ص117.

(16) الكاشاني ، زبدة التفاسير ، ج1 ، ص 224.

(17) ينظر : الطريحي ، مجمع البحرين ، ج5 ، ص96.

(18) المفردات في غريب القرآن ، ص331.

(19) Andrew M. Colman, Oxford Dictionary of Psychology Oxford University Pres,2009,p143.

(20) Robert J. Sternberg, Cognitive Psychology, Thomson Wadsworth,2003,p2.

(21) آرثر ريبر وإيميلي ريبر ، المعجم النفسي الطبي ، ترجمة : عبد العلي الجسماني وعمار الجسماني ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2008، ص 128.

(22) مجمع البحرين ، ج5 ، ص96.

(23) مجمع البحرين ، ج5 ، ص166.

(24) التوبة ، الآية 101 .

(25) المائدة ، الآية 83.

(26) عبد المنعم ، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، ج2 ، ص533.

(27) الجابري ، مدخل الى فلسفة العلوم ، ص20-22

(28) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص165 .

(29) سوسة ، مفصل العرب واليهود في التاريخ ، ص55 .

(30) سفر التكوين ، الإصحاح 12-14.

(31) اليعقوبي ، تاريخ ، ج1 ، 23-26.

(32) علي ، ابراهيم الخليل(ع) الهوية التاريخية ، ص84-85.

(33) مفصل العرب واليهود في التاريخ ، ص 500.

(34) من المصادر التي ألفت بشأن الخلاف التاريخي في ابراهيم الخليل كتاب الدكتور احمد سوسة ، مفصل العرب واليهود في التاريخ ، وكتاب كمال الصليبي ، التوراة جاءت من جزيرة العرب ، وكتاب عباس محمود العقاد ، ابراهيم أبو الأنبياء ، وكتاب ف ، ب ، ماير ، حياة ابراهيم وطاعة الايمان ، وكتاب سيد محمود القمني ، النبي ابراهيم والتاريخ المجهول .

(35) علي ، ابراهيم الخليل(ع) الهوية التاريخية ، ص84-85.

(36) القمني ، النبي إبراهيم ، ص ص 13 -14.

(37) ينظر : سورة الصافات ، الآية 106.

(38) النحاس ، معاني القرآن ، ج6 ، ص47؛ ابن الجوزي ، المنتظم ، ج1 ، ص305.

(39) جبل عظيم من جبال مكة بينها وبين منى سعي باسم رجل من قبيلة هذيل توفي ودفن فيه . ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج2 ، ص73.

(40) الطبرسي مجمع البيان ، ج8 ، ص 326.

(41) البغوي ، معالم التنزيل ، مجلد7 ، ج23 ، ص48 .

(42) الكشاف ، ص 348.

(43) الصحاح ، ج1 ، ص54.

(44) أحكام القرآن ، ج4 ، ص30.

(45) مجمع البيان ، ج8 ، ص321.

(46) الصافات ، الآيتين 104-105.

(47) الصافات ، الآية 106.

(48) الصافات ، الآية 106.

(49) تفسير القمي ، ج2 ، ص225.

(50)الطبري ، تاريخ ، ج 2، ص ص 239-243.

(51) روزبهان ، عرايس البيان ، ج1 ، ص43.

(52) قال السيد ابو القاسم الخوئي : " فلتقر عيون أصحاب الكشف - ابن روزبهان وأمثاله – بهذه المكاشفة ونظائرها المخالفة لحكم العقل ، وصريح القرآن ، وضرورة الدين" . البيان ، ص524.

(53) الأعراف ، من الآية 145.

(54) القمي ، تفسير القمي ، ج2 ، ص37.

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

(55) التبيان ، ج7 ، ص67.

(56) نقل الطوسي هنا رأي قتادة في مجمع البحرين فقال : " بحر فارس والروم وهما المحيطان بهذا الخلق" .التبيان ، ج7 ، ص64، 67. وقال الفخر الرازي : " ... وليس في اللفظ ما يدل على تعيين هذين البحرين فإن صح بالخبر الصحيح شيء فذاك وإلا فالأولى السكوت عنه ، ومن الناس من قال : البحران موسى والخضر.." . تفسير الرازي ، ج21 ، ص 479.

(57) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج11 ، ص9.

(58) الكهف ، الآيتان 64-65.

(59) البخاري ، صحيح ، ج 5 ، ص 231؛ الطبرسي مجمع البيان ، ج6 ، ص ص 364-345 .

(60) الطبرسي ، مجمع البيان ، ج6 ، ص 362 .

(61) التبيان ، ج7 ، ص ص 70 – 71 .

(62) العياشي ، تفسير ، ج2 ، ص 331 .

(63) الكهف ، الآيات 67-70.

(64) الكهف، الآيات 71-77.

(65) يوسف ، من الآية 76.

(66) الروم ، الآية 7.

(67) القمي ، تفسير القمي ، ج2 ، ص39.

(68) الكهف ، الآيات 78-82.

(69) الطبرسي ، جوامع الجامع ، ج2 ، ص 431 .

(70) مجمع البيان ، ج6 ، ص 368 .

(71) تفسير القمي ، ج2 ، ص 39 .

(72) الحاكم ، المستدرك ، ج4 ، ص 23 ؛ ينظر أيضا : ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج4، ص1849وفيه صبيرة بدل صبرة .

(73) صحيح مسلم ، ج6 ، صص 145-146.

(74) ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج4، ص1849.

(75) الحاكم ، المستدرك ، ج4 ، ص 3 .

(76) ابن حجر ، فتح الباري ، ج1 ، ص321 .

(77) ابن عبد البر ، الاستيعاب ، ج4، ص1852.

(78) الحاكم ، المستدرك ، ج4 ، ص 25 .

(79) البيهقي ، السنن الكبرى ، ج7 ، ص 57 .

(80) الأحزاب ، الآية 36 .

(81) الحاكم ، المستدرك ، ج4 ، ص 61 .

(82) البيهقي ، السنن الكبرى ، ج7 ، ص 136 .

(83) الطبرسي ، مجمع البيان ، ج8 ، ص161.

(84) الثعلبي ، زبدة البيان ، ج8 ، ص47؛ الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج7 ، ص ص91-92.

(85) المتقي الهندي ، كنز العمال ، ج1 ، ص78 .

(86) الأحزاب ، الآية 37.

(87) مقاتل ، تفسير ، ج3 ، ص47.

(88) الطبري ، جامع البيان ، ج22 ، ص18.

(89) مقاتل ، تفسير ، ج3 ، ص48.

(90) الطوسي ، التبيان ، ج8 ، ص344 .

(91) عمدة القارئ ، ج19 ، ص ص 119-120.

(92) القمي ، تفسير ، ج2 ، ص173.

(93) الطبري ، جامع البيان ، ج22 ، ص18.

(94) فتح الباري ، ج8 ، ص403 .

(95) زبدة البيان ، ج8 ، ص48

(96) الطبرسي ، مجمع البيان ، ج8 ، ص162.

(97) الطوسي ، التبيان ، ج8 ، ص344 .

(98) فتح الباري ، ج8 ، ص 403 .

(99) الطوسي ، التبيان ، ج8 ، ص345 .

(100) عمدة القارئ ، ج 17 ، ص109.

(101) مسند ابن راهويه ، ج4 ، ص ص 41-42.

(102) ابن أبي زمنين ، تفسير ، ج3 ، ص401.

(103) النساء ، من الآية 23.

(104) الأحزاب ، من الآية 4.

(105) الطبرسي ، مجمع البيان ، ج1 ، ص373.

(106) عيون أخبار ارضا ، ج1 ، ص187.

(107) الطبري ، تاريخ ، ج1 ، ص ص184-190؛ الصنعاني ، تفسير القرآن ، ج3 ، ص ص152-153؛ البغوي ، معالم التنزيل ، مجلد 7 ، ج23 ، ص46.

(108) اليعقوبي ، تاريخ ، ج1 ، ص26 . ويبدو أن اليعقوبي رجح بشكل غير مباشر ان الذبيح كان اسماعيل

(109) هود ، من الآية 71.

(110) موضع في القدس فيه جبل يسمى جبل موريه . عبدالملك ، قاموس الكتاب المقدس ، ص 1013.

(111) سفر التكوين ، الإصحاح 22، الفقرتين 2-3.

(112) جاء في العهد القديم أن اسماعيل ولد وعمر ابراهيم ست وثمانون سنة . سفر التكوين ، الإصحاح 16 ، الفقرة 16 . وجاء أيضا أن اسحق ولد وعمر ابيه ابراهيم مائة سنة ، سفر التكوين ، الإصحاح 21 ، الفقرة 5. ينظر أيضا : فاضل ، انجيل برنابا ، ص326.

(113) سفر التكوين ، الإصحاح 25 ، الفقرة 10 .

(114) مقارنة الأديان ، اليهودية ، ص133 .

(115) معالم التنزيل ، مجلد 7 ، ج23 ، ص47 .

(116)العيني ، عمدة القارئ ، ج17 ، ص109.

(117) عيون أخبار الرضا ، ج1 ، ص190.

(118) تفسير القمي ، ج2 ، ص38.

(119) العياشي ، تفسير ، ج2 ، ص 331 .

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

(120) الأعراف ، من الآيتين 144- 145 .

(121) الكوفي ، مناقب أمير المؤمنين ، ج1 ، ص367؛ ينظر أيضا الجزائري ، النور المبين ، ص276.

(122) العلمي ، هل ابستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة ؟ ص15.

(123) تفسير ، ج23 ، ص93.

(124) ينظر: آملي ، نظرية المعرفة في القرآن ، ص ص18-19.

(125) زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي ، الشافعي ، ولد في طوس ودرس بها ثم رحل الى نيسابور وبرع في الفقه وعلم الكلام ورحل الى الحجاز ثم انتقل الى العراق ودرَّس بالمدرسة النظامية ببغداد ، وله مصنفات كثيرة منها : إحياء علوم الدين ، و " المستصفى " في أصول الفقه ، و " المنتحل في الجدل و تهافت الفلاسفة. ذكر الذهبي أنه سمي بالغزالي لأنه ولد بقرية اسمها غزالة ، توفي بطوس سنة 505هـ / 1111م. ينظر : الذهبي ، سير اعلام النبلاء ، ج19 ، ص ص322-346.

(126) سيف الدين علي بن أبي محمد بن سالم الثعلبي الآمدي ، ولد سنة 551 هـ برز في العلوم العقلية والأصول وغيرها وكان حنبلي المذهب ثم انتقل وصار فقيهاً شافعياً وصنف في أصول الفقه وأصول الدين والمعقولات عدة مصنفات وأقام بمصر مدة وضايقه بعض الفقهاء واتهموه بانحلال العقيدة ومذهب الفلاسفة فاستتر الآمدي وسار إلى حماة وأقام فيها مدة ثم عاد إلى دمشق حتى توفي بها سنة 631هـ. ابو الفداء ، المختصر في أخبار البشر ، ج3، ص ص155-156 ؛ من مؤلفاته أبكار الافكار في أصول الدين و وغاية المرام في علم الكلام والإحكام في أصول الأحكام وغيرها . الصفدي، الوافي بالوفيات ، ج21، ص229.

(127) سلامة ، مدخل الى ابستمولوجيا الدين ، ص ص 55-57.

(128) تفسير الرازي ، ج2 ، ص327 .

(129) تفسير الرازي ، ج2 ، ص ص 327-431.

(130) تفسير صدر المتألهين ، ج2 ، ص ص71-87.

(131) سلامة ، مدخل الى ابستمولوجيا الدين ، ص ص 55-57.

(132) ينظر بهذا الشأن : الشيخ ، من اخلاقيات الاعتقاد الى ابستمولوجيا الاعتقاد ، ص ص277-290

(133) السيوطي ، الخصائص الكبرى ، ص245.

(134) وقد استعمل العلامة الحلي نص الماوردي والغزالي نفسه مع اختلاف طفيف . تذكرة الفقهاء ، ج2 ، ص567.

(135) الصالحي الشامي ، سبل الهدى والرشاد ، ج10 ، ص439.

(136) ينظر: المظفر ، المنطق ، ج1، ص137.

(137) الطبري ، جامع البيان ، ج22 ، ص18؛ ابن حجر ، فتح الباري ، ج8 ، ص403.

(138) ابن حجر ، فتح الباري ، ج8 ، ص403.

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم

أ - المصادر

1. البحراني، هاشم الحسيني (ت1107هـ) ، البرهان في تفسير القرآن ، ط1 ، مؤسسة البعثة ، (طهران .1415هـ /1995م) .
2. البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي، (ت256هـ)،صحيح البخاري ، دار الفكر ،(بيروت .1401 هـ - 1981م).
3. البغوي ، ابو محمد الحسين بن مسعود (ت510هـ) ، تفسير البغوي (معالم التنزيل) ، تحقيق محمد عبد الله النمر ، عثمان جمعة ضميرية ، سليمان مسلم الحرش ، دار طيبة ، (الرياض .1412هـ / 1992م).
4. البيهقي ، ابو بكر احمد بن الحسين بن علي (ت485هـ) ، السنن الكبرى ، دار الفكر ،(بيروت . دت) .
5. الثعلبي ، ابو اسحق احمد (ت427هـ) ، الكشف والبيان المعروف بتفسير الثعلبي ، تحقيق : أبو محمد بن عاشور ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، (بيروت. 1422هـ / 2002م).
6. ابن الجوزي ، ابو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي البغدادي (ت597هـ) ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. ط1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت . 1412هـ / 1992م).
7. الجوهري ، ابو نصر اسماعيل بن حماد (ت393 أو 398هـ) ، الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطار ، ط4 ، دار العلم للملايين ، (بيروت .1987م).
8. الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد (ت405هـ) ، المستدرك على الصحيحين ، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، ط1 ، دار المعرفة ، (بيروت . دت).

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

9. ابن حجر ، أبو الفضل شهاب الدين احمد بن علي العسقلاني، (ت852هـ) ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ط2 ، دار المعرفة ، (بيروت .دت) .
10. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (ت 606هـ) ،مفاتيح الغيب التفسير الكبير، ط3، دار إحياء التراث العربي ، (بيروت . 1420هـ).
11. الراغب ، ابو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت502هـ) ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، (بيروت . دت) .
12. ابن راهويه ، إسحق بن إبراهيم بن مخلد الحنطلي المروزي (ت238هـ) ، مسند اسحق بن راهويه ، تحقيق : عبد الغفور عبد الحق حسين برد البلوشي ، ط1 ، مكتبة الايمان ، (المدينة المنورة . 1412/ 1991م) .
13. الرضي الاسترآباذي ، نجم الدين محمد بن الحسين (ت686هـ) ، شرح شافية ابن الحاجب ، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، (بيروت . 1395هـ / 1975م) .
14. روزبهان ، ابو محمد صدر الدين بن أبي نصر البلقلي (ت606هـ)، عرائس البيان في حقائق القرآن ، تحقيق الشيخ احمد فريد المزيدي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت . 2008).
15. الزمخشري ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي (ت538هـ) ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة البابي الحلبي ، (القاهرة .1385هـ / 1966م).
16. ابن أبي زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت399هـ) ، تفسير القرآن العزيز ، تحقيق : أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز ، ط1 ، دار الفاروق الحديثة، (القاهرة .1423هـ / 2002م).
17. السلمي ، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي (ت412هـ) ، حقائق التفسير تفسير القرآن العزيز ، تحقيق سيد عمران ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت.1421هـ / 2001م) .
18. السمرقندي ، ابو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن ابراهيم (ت383هـ) ، تفسير السمرقندي بحر العلوم ، تحقيق محمود مطرجي ، ط1 ، دار الفكر ، (بيروت .دت).
19. سوسة ، أحمد ، مفصل العرب واليهود في التاريخ : حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية ، ط1 ، الوراق للنشر ، لندن .2014.
20. السيوطي ، أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر (ت911هـ) ، كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب المعروف بالخصائص الكبرى ، دار الكتاب العربي ، (طبعة حيدر آباد الدكن . 1320هـ) .
21. الصالحي الشامي ، محمد بن يوسف الصالحي (ت942هـ) ، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق : عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، (بيروت . 1414 هـ / 1993م).
22. صدر المتألهين ، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي (ت) ، تفسير القرآن الكريم ، تصحيح : محمد خواجوي ، ط1 ، انتشارات بيدار ، (قم . 1364هـ ش / 1405هـ/ 1985م).
23. الصدوق ، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت381هـ) ، عيون أخبار ارضا ، تحقيق : حسين الأعلمي ، ط1 ، مؤسسة الأعلمي ، (بيروت. 1404هـ / 1984م) .
24. الصنعاني ،عبد الرزاق بن همام (ت211هـ) ، ، تفسير القرآن ، تحقيق مصطفى مسلم محمد ، ط1 ، مكتبة الرشد .(الرياض 1410هـ /1989م).
25. الطبرسي ، أمين الاسلام أبي علي الفضل بن الحسن (ت548) ، تفسير جوامع الجامع ، ط1 ، مؤسسة النشر الإسلامي ، (قم . 1418هـ/ 1998م) .
26. مجمع البيان في تفسير القرآن ، تحقيق لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين ، ط1 ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، (بيروت .1415هـ /1995م) .

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

27. الطبري ، ابو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ) ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، ط6 ، دار المعارف ، (القاهرة .دت) .
28. جامع البيان عن تأويل القرآن ، تحقيق صدقي جميل العطار ، ط1 ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (بيروت .1415هـ/1995م) .
29. الطريحي ، فخر الدين ، (ت 1085هـ) ، ، مجمع البحرين ، تحقيق أحمد الحسيني، ط1 ، دار مرتضوي ، (طهران .1362 هـ ش / 1402هـ / 1982م).
30. الطوسي ،أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، ط1 ، دار احياء التراث العربي ، (بيروت .دت).
31. ابن عبد البر ، ابو عمر يوسف بن عبد الله النمري (ت463هـ) ، الاستيعاب في معرفة الاصحاب ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار الجيل ، (بيروت . 1412هـ / 1992م) .
32. ابن العربي ، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ) ، أحكام القرآن ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، ط3 ، دار الكتب العلمية، بيروت . 1424 هـ / 2003م).
33. العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت 726هـ) تذكرة الفقهاء ، ط1 ، مؤسسة أهل البيت لنشر التراث ، (قم .1414هـ) .
34. العيني ، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي (ت855هـ) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، ط1 دار احياء التراث العربي ، (بيروت .دت) .
35. أبو الفداء ، الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل(ت732هـ) ، المختصر في اخبار البشر تاريخ ابي الفداء ، دار المعرفة ، (بيروت . دت) .
36. القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن ، دار احياء التراث العربي ، (بيروت .1405هـ/ 1985م).
37. القمي ، أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت329هـ) تفسير القمي ، تحقيق : طيب الموسوي الجزائري ، ط3 ، مؤسسة دار الكتاب ، (قم . 1404هـ / 1984م).
38. الكاشاني ، فتح الله بن شكر الله الشريف (ت988هـ) زبدة التفاسير ، ط1 ، مؤسسة المعارف الاسلامية ، قم 1423هـ) . ج1 ، ص 224.
39. الكتاب المقدس، الترجمة العربية ، ط4 ، جمعية الكتاب المقدس في لبنان ، (بيروت 1995م).
40. الكوفي ، محمد بن سليمان (ت300هـ) ، مناقب أمير المؤمنين (ع) ، ط1 ، مجمع إحياء الثقافة الاسلامية ، (قم .1412هـ / 1992م) .
41. المتقي الهندي ، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين (ت 975هـ) ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق : بكري حياني و صفوة السقا ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، (بيروت . 1409 هـ / 1989م) .
42. مقاتل ، ابو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت150هـ) ، تفسير مقاتل ، تحقيق احمد فريد ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت 1424هـ / 2003م).
43. ابن منظور ، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت711هـ) ، لسان العرب ، ط1 ، دار صادر ، (بيروت . دت) .
44. النحاس ، ابو جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل (ت338هـ)، معاني القرآن الكريم ، تحقيق : محمد علي الصابوني ، ط1 ، جامعة أم القرى ، (مكة المكرمة .1408هـ/ 1988م).
45. النيسابوري ، ابو الحسين مسلم بن الحجاج (ت261هـ) الجامع الصحيح ، دار الفكر ،(بيروت.دت).
46. الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر (ت807هـ) ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ،دار الكتب العلمية ، (بيروت. 1988م).

DOI:10.52113/uj05/021-14/970-990

47. ياقوت الحموي ، شهاب الدين أبي عبد الله بن عبد الله الرومي البغدادي (ت626هـ)، دار إحياء التراث العربي (بيروت .1399هـ/1979م).
48. اليعقوبي ، احمد بن اسحق بن جعفر بن وهب البغدادي ، (كان حيا 292هـ) ، تاريخ اليعقوبي ، تحقيق خليل المنصور ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ،1422هـ / 2002 م) .

ب - المراجع الثانوية

اولا / الكتب العربية والمعربة

49. آملي ، جوادي ، نظرية المعرفة في القرآن ، ترجمة دار الاسراء للتحقيق والنشر ، ط1 ، دار صفوة ، (بيروت . 1417هـ / 1995م) .
50. الجابري ،محمد عابد ، مدخل الى فلسفة العلوم ، ط7 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، (بيروت ،1431هـ /2011م) .
51. الخوئي ، ابو القاسم ، البيان في تفسير القرآن ، ط4 ، دار الزهراء ، بيروت(1395م/1975م).
52. سلامة ، محمد سيد ، مدخل الى ابستمولوجيا الدين ، ط1 ، مركز نماء للبحوث والدراسات ، (بيروت . 1440هـ / 2020).
53. شلبي ، أحمد ، مقارنة الأديان ، اليهودية ، ط3 ، مكتبة النهضة المصرية ، (القاهرة .1393هـ /1973م) .
54. فاضل ، سيف الله أحمد ، إنجيل برنابا ، ط2 ، دار القلم، (الكويت. 1403 - 1983م).
55. القمني ، سيد محمود ، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول ، ط1 ، مدبولي الصغير للنشر ، (القاهرة ، دت).
56. المظفر ، محمد رضا ، المنطق ، ط4 ، دار الغدير، (قم .1426هـ /2006م).

ثانيا / البحوث المنشورة

57. الشيخ ، محمد ، من اخلاقيات الاعتقاد الى ابستمولوجيا الاعتقاد ، مجلة التفاهم ، العدد 62، (مسقط .1438هـ / 2018م) .
58. علي ، عادل هاشم ، ابراهيم الخليل(ع) الهوية التاريخية ، مجلة دراسات تاريخية ، العدد 9 ، (البصرة 1430هـ/2010م).

ثالثا / الموسوعات والمعاجم الحديثة العربية والمعربة

59. ري. جوناث و ارمسون ، جي . أو ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة ، فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق محمودي ، مراجعة واشراف زكي نجيب محمود ، المركز القومي للترجمة ، (القاهرة 2012م) .
60. ريبر ، آرثر و ريبر، إيميلي ، المعجم النفسي الطبي ، ترجمة : عبد العلي الجسماني وعمار الجسماني ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، 2008، ص 128.
61. عبد الملك ، بطرس وآخرون (محررون) ، قاموس الكتاب المقدس ، ط6، مكتبة المشعل ، (بيروت . 1401هـ/1981م).
62. عبد المنعم ، محمود عبد الرحمن ، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ،ط1 ، دار الفضيلة ، (القاهرة . دت) .

رابعا / الموسوعات والمعاجم الأجنبية :

63. Andrew M. Colman, Oxford Dictionary of Psychology Oxford University Pres,2009,p143.
64. Robert J. Sternberg, Cognitive Psychology, Thomson Wadsworth,2003,p2.

خامسا / البحوث المنشورة على شبكة الانترنت

65. العلمي، عبد الواحد، هل إبستمولوجية الاعتقادات الدينية ممكنة؟ قراءة في فلسفة الدين التحليلية، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،(الرباط 2016) www.mominoun.com

Abstract

This research is an attempt to study the position of Islamic thought in the Islamic eras regarding the issue of the plights of the prophets with reference to its cognitive dimension. The researcher tries

to commence the prologue for the study by authenticating to the principal conceptions in the current research paper: plight, cognition, Islamic cognitive dimension, then enacting to analyze the Islamic recital: historical and interpretive so as to arrive at intentions of the paper in three sections: the first section discusses the cognitive dimension of the plight of the Prophet of God Ibrahim with the case of the slaughter of his son Ismail, peace be upon them, and the plight of the Prophet Moses with the case of his meeting with al-Khidr, peace be upon them, and the second section deals with the cognitive dimension of the plight of the Prophet Muhammad (peace be upon him) with the incident of his marriage From Mrs. Zainab bint Jahsh. As for the third and final section, it is devoted to try to display the manifestations of traditional issues in the Islamic thought in the recitals related to the plights of the three prophets.

The research brings forth the following conclusions: the most important of which is the researcher's standing on the contents of the interpretive, modern and historical sources of recitals, which refer to the preoccupation of Islamic thought with cognitive dilemmas regarding the plights, in addition to the fact that the circulation of the issue of plights forms a fertile field for the manifestation of traditional dialectical issues of Islamic thought, such as the controversy with the Jews and the Islamic-Islamic verbal dispute and epistemology.