@Tafsircenter

يونس ميرزا
YOUNUS Y. MIRZA

هل كان ابن كثير متحدثًا باسم ابن تيمية؟

تفسير قصة النّبيّ يونس أنموذجًا

ترجمة: مصطفى الفقي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بيونس ميرزا YOUNUS Y. MIRZA:

يونس ميرزا، حاصل على الدكتوراه من جامعة جورج تاون في الدراسات العربية والإسلامية.

وعمل كأستاذ مساعد وأستاذ للدراسات العربية والإسلامية في عدد من الجامعات، مثل جورج تاون، ومثل كلية أليجيني ببنسلفانيا.

يتركّز اهتمامه الأساسي، في دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس، وكذلك دراسة التفاسير الإسلامية وصِلتها بالكتاب المقدّس.

من ضمن كتبه التي صدرت في هذا السياق:

The Bible and the Qur'an: Biblical Figures in the Islamic Tradition, 2018

الكتاب المقدّس والقرآن، الشخصيات الكتابية في التقليد الإسلامي.

مقدمة[1]:

يُنظر دومًا لابن كثير باعتباره تلميذًا لابن تيمية، كما يُنظر كذلك لتفسيره باعتباره امتدادًا لمقدّمة ابن تيمية الشهيرة، هذه النظرة تشيع سواء في الكتابات العربية أو في الدراسات الغربية. يحاول ميرزا في هذه الورقة أن يقدّم منظورًا مغايرًا لابن كثير؛ حيث يرى تفسيره ومنهجه التأويلي مستقلًّا عن ابن تيمية وطريقته التأويلية.

وفي هذا السياق يقوم ميرزا بافتراض وجود نمطين تأويليّين معاصرين لابن كثير، ينتميان للتقليدية العامّة لكنهما كذلك متغايران؛ حيث ينتمي ابن تيمية للتأويلية القائمة على الدفاع عن التقليد عبر الجدل الكلامي، في حين ينتمي ابن كثير لتأويلية تقوم على تجنُّب الجدل وتحاول أن تبرز الرؤى القويمة عبر التأويل القائم على المصادر الحديثية والمرويات، هذا في مواجهة التأويل الفلسفي المتنامي داخل المذهب الشافعي مع الرازي. فتفسير ابن كثير هو -وفقًا لميرزا- محاولة شافعية لتخليص المذهب الشافعي من سيطرة التأويل المبتعد عن السُّنّة والمرويات والمعتمد أكثر على الجدل الكلامي.

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وقد كانت حواشي المؤلف في نهاية الدراسة، لكننا آثرنا تضمينها داخل النصّ تيسيرًا على القارئ في تتبّع مراد المؤلف.

ومن أجل إثبات فرضيته، يستحضر ميرزا التعامل التأويلي من قِبَل كلٍّ من ابن تيمية، والرازي، وابن كثير، لمسألة مهمّة هي مسألة (عصمة الأنبياء) في قصة يونس تحديدًا، وعبر المقارنة بين مواقف الثلاثة، يبرز ميرزا كيف أنّ ابن كثير يتجنب تمامًا الانخراط في الجدل الكلامي، ويحاول بدلًا عن هذا أن يقدّم تأويلات مستندة للحديث وللمرويات عن السلف توضّح الرأي الذي يميل إليه، والذي يدور في فلَك النسق الأشعري وما طرحه الرازي وليس ابن تيمية.

وكما لا يخفى فإنّ دراسة العلاقة بين التفاسير الكبرى، سواء علاقة التأثّر أو السجال أو كون أحد النصوص مبنيًّا في مقابل آخر، هي من أهم العلاقات التي تحتاج لدراسة ضمن تاريخ التفسير؛ لِما في هذا من أهمية كبيرة في فهم مدونات هذا الفنّ وطريقة انبنائها وأهدافها وطرائقها ومناهجها، مما يزيد من فهمنا لطبيعة الفنّ ذاته. هذه الورقة لميرزا -بعيدًا عن نتائجها- تفتح الباب للبحث في مثل هذه العلاقات.

الدراسة[١][٢]

«وفي كلّ مرّةٍ من المرات الكثيرة التي التقيته فيها [أي: ابن كثير]، أخذتُ عنه شيئًا جديدًا». هكذا يخبرنا ابن حِجّي بن موسى السعدي (ت: ٧٨٢/ ١٣٨٠-١٣٨١)، أحد تلامذة المؤرّخ الكبير، والمُحدّث المعروف، ومُفسّر القرآن الحافظ ابن كثير (المتوفى ٧٧٤/ ١٣٧٢)[٣].

على الرغم من أن عددًا من العلماء الأوائل كانوا ينظرون إلى ابن كثير كشخصية علمية مستقلّة، إلّا أنه صُنِّف تدريجيًّا كأحد الخارجين من عباءة ابن تيمية (ت: ٧٢٨/ ١٣٢٨). كما أن الرؤية السائدة -على وجه الخصوص- لفهم تفسير ابن كثير الذائع هي أنه نتاج تأثير ابن تيمية على فكره: يُنظر إلى ابن كثير بوصفه (تلميذًا) للمفكر الأصلي ابن تيمية، وأنه يلهج ببساطة بلسان معلِّمه. ستتحدى هذه الورقة هذه الرؤية الشائعة وتجادل بأن ابن كثير لديه خيارات تأويلية وتفسيرية مختلفة عمّا ذهب إليه ابن تيمية؛ فبينما أثّر ابن تيمية

---

(١) هذه الترجمة هي لمادة: " Was Ibn Kathīr the 'Spokesperson' for Ibn Taymiyya? Jonah as a Prophet of Obedience"، المنشورة في: "Journal of Qur'anic Studies"، في عام ٢٠١٤.

(٢) مترجم هذه المادة: مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) Al-Nuʿaymī, al-Dāris fī tārīkh al-madāris, vol. 1, p. 36.

دون شك على المشروع الفكري لابن كثير، إلا أن ابن كثير كان جزءًا من دائرة علمية شافعية تخصّصَتْ في مختلف علوم الحديث، تمحورت هذه الدائرة حول (اللاهوت الأخلاقي) من أجل تعزيز الإرث النبوي (السنّة) وتجنّبَت المشاحنات الكلامية والجدل. على الجانب الآخر، كان ابن تيمية عالمًا حنبليًّا أمضى جزءًا كبيرًا من مشروعه الفكري مُصنِّفًا في الردود الكلامية. وعلى الرغم من أنه كان محدِّثًا كبيرًا، فقد جادل ابن تيمية بأن العقل والنقل يكملان بعضهما بعضًا، وأنفق عمرًا طويلًا في الدفاع عن المصادر النصية ضد التصوّرات البِدْعية للخصوم.

أحاجج بأنه من الأفضل النظر إلى تفسير ابن كثير لا بوصفه امتدادًا لفكر ابن تيمية، بل كردّ على أقرانه من أشاعرة الشافعية الذين أدخلوا الكلام في تصانيفهم وانخرطوا في التأويل. ويمكن النظر إلى تفسيره -على وجه الخصوص- بوصفه تفسيرًا مضادًّا للتفسير القرآني العظيم الذي كتبه الشافعي الأشعري فخرُ الدين الرازي (ت: ٦٠٦/ ١٢٠٩). وعلى الرغم من أنه بإمكاننا رؤية الهدف المشترك لكلٍّ من ابن كثير وابن تيمية في الاشتباك مع تفسير الرازي، إلا أنه بدلًا من الاشتباك مباشرة مع الرازي كما فعل ابن تيمية، اختار ابن كثير البناء على التفاسير القائمة على تقاليد مَن قَبله وهمَّش خصومه بمهارة.

ابن كثير بوصفه (تلميذًا) لابن تيمية:

منذ عهدٍ مبكّر، غالت المخطوطات ومصادر السِّيَر الذاتية العربية كثيرًا في التأكيد على تأثير ابن تيمية على ابن كثير. على سبيل المثال، في مخطوطة (مولد رسول الله)[١] لابن كثير، يقدّم الناسخُ الحنبليُّ ابنَ كثير بوصفه «الإمام»، و«العلّامة»، و«شيخ الإسلام»[٢]، ولكنه أيضًا «تلميذ ابن تيمية»[٣]. (أراد علماء الحنابلة بلا شكّ التأكيد على تأثير ابن تيمية الحنبليّ على ابن كثير الشافعيّ). وكانت السيرة الذاتية الأكثر تأثيرًا على ابن كثير تلك التي صنّفها الشافعي الأشعري ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١/ ١٤٤٨) في كتابه طبقات الفقهاء الشافعية، وكما يقول ابن قاضي شهبة، فقد كتب مصنَّفه كردٍّ مباشر على كتاب ابن كثير (طبقات الفقهاء الشافعيين)[٤]. وفي أنحاء مصنّفه المذكور، يثني ابن

---

(١) من غير الواضح تحديدًا تاريخ نسخ هذه المخطوطة، ولكن من المؤكّد أنها منسوخة بعد وفاة ابن كثير؛ إِذْ يذكر الناسخ عبارة: «رحمه الله» بعد ذِكْر ابن كثير. ولمطالعة المزيد عن هذا العمل، انظر: ابن كثير، مولد رسول الله، ص٨-١١.

(٢) هذه هي المرة الوحيدة التي رأيت فيها ابن كثير وهو يُنْعت بلقب «شيخ الإسلام» في المصادر المبكرة.

(٣) Ibn Kathīr, Mawlid rasūl Allāh, p. 11.

(٤) يعلّل ابن قاضي شهبة سبب تصنيفه لكتاب التراجم هذا بأن ابن كثير أورد في طبقاته عددًا كبيرًا جدًّا من الأسماء غير المهمّة. ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص١٦٠. وطبقات ابن قاضي شهبة أكثر اختصارًا من طبقات ابن كثير، لكنني أميل إلى الاعتقاد بأنه كتبها لأسباب لاهوتية. =

قاضي شهبة على مَن أدانهم ابن كثير في طبقاته، ويؤيّد المذهب الكلامي الأشعري الذي يتبنّى دراسة المنطق واللاهوت السكولائي (علم الكلام). وفي ترجمته لابن كثير، يؤكّد ابن قاضي شهبة مرارًا على علاقة الطالب والأستاذ التي جمعت ابن كثير بابن تيمية. وعند ذكره لأساتذة ابن كثير، يذكر ابن قاضي شهبة العلماء الكبار: برهان الدين الفزاري (ت: ٧٢٩/ ١٣٢٩)، والمزّي (ت: ٧٤٢/ ١٣٤١)، ثم يؤكد على أن ابن كثير أخذ نصيبه الأكبر من العِلْم عن ابن تيمية[١]. وقرب نهاية الترجمة، يقول ابن قاضي شهبة: وقال غير الشيخ (أكثر من عالم) كانت له خصوصية بابن تيمية، ومناضلة عنه، واتّباع له في كثير من آرائه، وكان يفتي برأيه في مسألة الطلاق، وامتُحن بسبب ذلك وأُوذي[٢]. ثم يذكر ابن

=

يثني شهبة في أنحاء طبقاته على الشافعية الأشعرية، مشيرًا إلى درايتهم الواسعة بالمنطق وعلم الكلام. وفي المقابل، يثني ابن كثير على الشافعيين التقليديين الذين تخصّصوا في المصادر المنقولة.

(١) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص١٥٩.

هنا وطوال الدراسة يعود المؤلف للكتب في أصولها العربية، وقد أثبتنا الاقتباسات من داخل هذه الأصول. (المترجم).

(٢) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص١٦١. ولم أعثر على أيّ دليل في كتابات ابن كثير يؤيد الادّعاء بأنه اتفق مع ابن تيمية على مسألة يمين الطلاق. وربما أفتى ابن كثير بذلك شفويًّا. ولمطالعة المزيد عن ابن كثير ومسألة يمين الطلاق، انظر للكاتب: (ابن كثير) (ت: ٧٧٤/ ١٣٧٣).

قاضي شهبة في آخر الترجمة أن ابن كثير «دُفن بمقبرة الصوفية عند شيخه ابن تيمية»[١].

سوف تؤثّر ترجمة ابن قاضي شهبة لابن كثير على التراجم اللاحقة، مثل تلك التي نجدها عند ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩/ ١٦٧٩) في (شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب)، والنعيمي (ت: ٩٢٧/ ١٥٢١) في (الدارس في تاريخ المدارس)، والتي تؤكّد كذلك على علاقة ابن كثير بابن تيمية، وتذكر أيضًا أنه دُفِنَ بجوار شيخه ابن تيمية[٢]. والأهم من ذلك، سوف تؤثر أعمال مثل ترجمة ابن قاضي شهبة على التراجم المكرّسة خصيصًا لمفسري القرآن، مثل كتاب الداوودي (ت: ٩٤٥/ ١٥٣٨) (طبقات المفسّرين)، في ترجمته لابن كثير يكرّر الداوودي ادّعاء ابن قاضي شهبة بأن ابن كثير أخذ «الكثير عن ابن تيمية»، وتبعه في كثير من آرائه، ودفن إلى جواره[٣]. واصلت الدراسات الغربية الحديثة استحضار تلك الصورة التي قدّمها الداوودي وغيره من مصنِّفي كتب التراجم

(١) ابن قاضي شهبة، طبقات الفقهاء الشافعية، المجلد ٢، ص١٦١.

(٢) ابن العماد، شذرات الذهب، المجلد ٤، ص١٣٦. النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، المجلد ١، ص٣٦-٣٧. وأعتقد أن النعيمي لديه نزوع أشعري؛ كونه يلقِّب تقي الدين السبكي الشافعي الأشعري بـ(شيخ الإسلام)، بينما يخلع نفس اللقب على ابن تيمية. وقد اعتبر الكثير من الأشاعرة تقي الدين السبكي شيخ الإسلام، بينما أشار التقليديون دائمًا إلى ابن تيمية باللقب ذاته.

(٣) الداوودي، طبقات المفسرين، المجلد ١، ص١١١-١١٣.

الأخرى لتفسير ابن كثير بوصفه ثمرة ابن تيمية. على سبيل المثال، في ملخصها القصير لترجمة لابن كثير، تقول جين مكوليف Jane McAullife [١]: «بالتأكيد كان أشهر أساتذة ابن كثير، وربما هو أكثر مَن مارس تأثيرًا عليه، اللاهوتي والفقيه الحنبلي ابن تيمية»[٢]. وكما هي الحال مع مصنفات التراجم المبكّرة، تؤكد مكوليف على علاقة الطالب-الأستاذ بين الرجلين. وبالمثل، في مقاله المهم (التفسير من الطبري إلى ابن كثير)، يقول نورمان كالدر Norman Calder[٣]: إنّ ابن كثير كان «متابعًا» لابن تيمية، وإنه أخذ «أصوليته» عن العالم

(١) جين مكوليف (١٩٤٤-) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو، متخصّصة في الآداب والفلسفة الكلاسيكية والدراسات الإسلامية، وهي رئيس فخري لكلية برين ماور، وعميد سابق لجامعة جورج تاون، وهي مديرة مشروع الموسوعة القرآنية، والتي صدرت منها ستة مجلدات. لها بعض الكتب المتعلقة بالتفسيرات الكتابية، والتفسيرات المسيحية، منها: المسيحيون القرآنيون، تحليل التفسير الكلاسيكي والحديث، ١٩٩١، في توقير الكلمة، التفسيرات الكتابية في العصور الوسطى، في اليهودية والمسيحية والإسلام، ٢٠٠٢. (قسم الترجمات).

(٢) McAuliffe, Qur'ānic Christian, p. 72.

(٣) نورمان كالدر (١٩٥٠-١٩٩٨)، مؤرخ بريطاني ودارس للإسلاميات، درس اللغة العربية والفارسية في كلية وادهام بجامعة أكسفورد، وحصل على الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن (سواس) تحت إشراف جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢)، تركّزت دراساته في بدايات الإسلام وخصوصًا بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها (دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، ١٩٩٣). (قسم الترجمات).

الكبير[١]، مشدّدًا على فكرة أنّ المحتوى الموضوعي والتأويلي لتفسير ابن كثير يرجع إلى ابن تيمية. وفي حديثه عن تأثير أطروحة ابن تيمية (مقدمة في أصول التفسير)، يقول وليد صالح[٢]: «أول دليل لدينا على تأثير المقدمة هو تفسير ابن كثير، وهو تلميذ ابن تيمية». مرةً أخرى، يُنظر إلى ابن كثير بوصفه متبعًا لآراء «شيخه»[٣].

(١) عبارة كالدر الكاملة هي أن ابن كثير «كان عالمًا بالحديث وتابعًا لابن تيمية، وهما ما شكّلَا معًا رموزًا مناسبة لانتمائه العلمي». (كالدر، التفسير من الطبري إلى ابن كثير، ص١٢١-١٢٤).

(٢) وليد صالح، باحث لبناني، وُلد في كلومبيا، أستاذ بقسم الدين وقسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورنتو الكندية، درس اللغة والأدب العربي في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم حصل على الدكتوراه من جامعة ييل الألمانية، وجامعة هامبورغ الألمانية، تتركّز اهتماماته في القرآن وتاريخ التفسير واللغة العربية، والأدبيات اللاهوتية في الإسلام الوسيط، له عدد من المقالات والأوراق في هذا السياق، بالإضافة لكتابه الأشهر: (تشكيل التقليد التفسيري الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي)، والمشاركة في بعض الكتب المهمّة. (قسم الترجمات).

(٣) ومع ذلك، يُعدّ صالح أحد القلائل الذين يلاحظون اختلافًا بين تفسيرات ابن تيمية وتفسير ابن كثير. انظر: صالح، (ابن تيمية وصعود التأويلات الراديكالية)، ص١٥٣.

وبحث صالح مترجم بعنوان: ابن تيمية وتأسيس الهرمنيوطيقا الراديكالية: دراسة تحليلية لمقدمة ابن تيمية، وهو منشور ضمن كتاب «ابن تيمية وعصره» لمجموعة من المؤلفين، تحرير: يوسف ربوبورت -شهاب أحمد، ترجمة: محمد بوعبدالله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى-٢٠١٨م، (ص١٤٧-١٨٧). (قسم الترجمات).

لقد تواصل هذا الإطار الذي يُظهر ابن كثير (تلميذًا) أو متحدثًا باسم ابن تيمية بلا انقطاع؛ لأنه لم تُعقد مقارنة منهجية بين أعمالهما العديدة. وغالبًا ما يُفترض ببساطة أن ابن كثير كان متبعًا لآراء ابن تيمية مع بذل جهدٍ قليلٍ لمعرفة ما إذا كانت/ أو كيف تظهر أفكار ابن تيمية في تفسير ابن كثير. وكثيرًا ما يَفترض الباحثون أن الدعم السياسي والاجتماعي الذي قدّمه ابن كثير لابن تيمية يعني أنه تبنّى أفكار ابن تيمية ورؤيته في أعماله. وكما أجادل في موضع آخر، يوضح التحليل الدقيق لأعمال كلٍّ من ابن تيمية وابن كثير أنّ كلًّا منهما امتلك مشروعًا علميًّا متميزًا عن الآخر[١]. بشكل أكثر تحديدًا، لم يكن ابن كثير متحدثًا باسم ابن تيمية؛ لأنهما انتميا إلى نوعين مختلفين من التقليدية.

(١) See my 'Ibn Kathīr (d. 774/1373)'.

ابن كثير كتقليدي شافعي:

على الرغم من تلك السردية المعيارية السابقة، لم يكن تفسير ابن كثير نتيجة علاقته مع ابن تيمية بقدر ما كان نتيجة للصراع الأكبر في تاريخ اللاهوت الإسلامي والتأويلات المختلفة بين تيارات التقليدية والعقلانية(١). فقد رأى التقليديون أن الدّين يجب أن يقوم في المقام الأول على القرآن والسُّنة والرؤية اللاهوتية للجماعة الإسلامية المبكّرة(٢). وتمسّكوا بأولوية هذه المصادر الأصلية، وأكّدوا أنه لا ينبغي تناول اللاهوت بأدوات خارجية(٣). وفي المقابل،

---

(١) لمطالعة المزيد عن الصراع بين العقلانيين والتقليديين في الإسلام، انظر:
Frank, Texts and Studies; Hourani, Reason and Tradition; Hourani, Islamic Rationalism; and Hurvitz, Formation of Hanbalism.
وأودّ أنْ أشكر المحرر المجهول لمساعدتي في إبراز هذه النقطة الأكبر فيما يتعلق بالصراع بين العقلانية والتقليدية.

(٢) يعرّف كريستوفر ميلشيرت Christopher Melchert التقليديين بأنهم «أولئك الذين ينون فقههم ولاهوتهم بشكلٍ أساسي على الحديث بدلًا من الاشتغال العقلي». انظر:
Melchert, 'Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters', p. 407.
كما يشير جوناثان براون إلى ذلك بقوله: يعتقد التقليديون أن «الانغماس النرجسي للعقل البشري من شأنه أن يشجع أجندات البدعة والفتنة للابتعاد عن صراط الله الموحى به. فقط عن طريق التشبث بقوة بسُبُل النبي وخلفائه الصالحين من بعده، يمكنهم الحفاظ على صحة دينهم». (Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, p. 50). ولمطالعة المزيد حول تعريف (التقليدي)، انظر: Makdisi, 'Ashʿarī and the Ashʿarites', p. 48.

(٣) من المهم أن نلاحظ أن التقليديين لم يرفضوا استخدام العقل بالكلية، بل إنّ العقل سيكون أداة مهمّة لتحليل التقارير وتمديد استخدام الفقه من خلال القياس. ومن ناحية أخرى، فإن التقليدي (السلفي) =

أكّد العقلانيون على أهمية العلوم العقلية، مثل الفلسفة والمنطق واللاهوت السكولائي، من أجلِ فهمٍ أفضل لله ورسالته. وعلى الرغم من ولائهم للنصّ المقدّس، إلا أنهم شعروا أن العلوم العقلية ساعدتهم على إدراك رؤى أوسع للقرآن ولجوهر تعاليم النبي. لم تكن العلوم العقلية عائقًا، كما ادّعى التقليديون، بل أداة مفيدة ساعدت على بيان الحقيقة الإلهية.

بينما اصطف كلّ من التقليديين والعقلانيين في معسكرات متعارضة، كان هناك طيف واسع مشترك بينهما وتداخل كبير؛ رفض العقلانيون الصِّرف النصَّ المقدّس تمامًا بينما وظّفه العقلانيون الآخرون الأقل تصلبًا في النهوض بحججهم. وعلى الجانب المقابل، أدان غلاة التقليديين جميع أشكال الجدل العقلي، في حين استخدم آخرون العلوم العقلية للدفاع عن عقائدهم التقليدية. إضافة إلى هذا، وعلى الرغم من أنهم نادرًا ما يعترفون بذلك، إلا أن التقليديين والعقلانيين على السواء غالبًا ما يوظفون حجج بعضهم بعضًا في كتاباتهم.

تنافس العقلانيون والتقليديون على تمثيل الأرثوذكسية الإسلامية من خلال الانتساب إلى مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية، وكثيرًا ما انتسب

=

ليس مرادفًا للمُحَدِّث؛ إذ يمكن لعالم الحديث أن يكون عقلانيًّا أو تقليديًّا في عقيدته على الرغم من أن كثيرًا من علماء الحديث كانوا تقليديين. للمزيد، انظر:

Makdisi, 'The Juridical Theology of Shāfi'ī.'

العقلانيون إلى المذهب الحنفي، بينما ارتبط التقليديون بالمذهب الحنبلي[١]. ومع ذلك، شهد المذهب الشافعي جدالات كبيرة طوال تاريخه بين العقلانيين والتقليديين[٢]، وينتسب ابن كثير إلى المعسكر التقليدي الذي ترجع أصوله إلى بدايات المذهب الشافعي. وكما يبين أحمد الشمسي، تحوّل بعض الشافعيين التقليديين الأوائل إلى المذهب الحنبلي الناشئ «بينما أصبح آخرون شافعيين وبدؤوا تقليدًا علميًّا مستدامًا داخل المذهب -وهو تقليد فرعي منبثق عن المذهب الشافعي- جمع بين أصول الشافعي والخبرة الحديثية المتمرّسة»[٣]. كان هذا التقليد الفرعي يقوى ويفتر على مدى تاريخ المذهب الشافعي، ولكنه حظي بعصر ذهبي في النصف الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دمشق بشكلٍ خاصّ، حيث تأثّر التقليديون الدمشقيون الشافعيون بتدفّق الحنابلة على المدينة هربًا من الغزوات المغولية[٤].

ميّز التقليديون الشافعيون أنفسهم بكونهم خبراء في مختلف علوم الحديث، من الرجال إلى الرواية وتخريج الأحاديث، وقد اتفق التقليديون

---

(١) لمطالعة المزيد عن صعود المذهب الحنبلي، انظر: Hurvitz, Formation of Hanbalism.

(٢) لمعرفة المزيد حول الصراع بين العقلانيين والتقليديين داخل المذهب الشافعي، انظر: Makdisi, ''Ash'arī and the Ash'arites''.

(٣) El Shamsy, 'The First Shāfi'ī', p. 33.

(٤) Chamberlain, Knowledge and Social Practice, p. 169.

الدمشقيون الشافعيون مع ابن تيمية؛ لأنهم -بالإضافة إلى كونهم تقليديين- كانوا ينتقدون تعاطي اللاهوت السكولائي (علم الكلام). ومع ذلك، وعلى الرغم من أوجه التشابه بين التقليديين الشافعيين وابن تيمية، كانت هناك اختلافات مهمّة بينهما من حيث المذهب والعقيدة. بادئ ذي بدء، كان التقليديون الشافعيون من أتباع المذهب الشافعي، ولم يكونوا حنابلة مثل ابن تيمية، وكونهم شافعية يعني أنّ لديهم إطارًا فكريًّا مرجعيًّا مختلفًا عن نظرائهم الحنابلة. اقتفى التقليديون الشافعيون أثر مؤسّس المذهب محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤/ ٨٢٠)، ورأوا في أنفسهم امتدادًا لعلماء الشافعية الكبار في القرن السابق، مثل: ابن الصلاح (ت: ٦٤٣/ ١٢٤٥)، ومحيي الدين النووي (ت: ٦٧٦/ ١٢٧٧). وبالإضافة إلى ذلك، أدّى انتسابهم للمذهب الشافعي إلى ولائهم للعديد من أقرانهم الشافعية الأشاعرة الذين كانوا جزءًا أساسيًّا من جسد النظام السياسي المملوكي.

الاختلاف الثاني هو أنّ التقليديين الشافعيين كانوا جماعة من علماء الحديث الذين اجتنبوا الجدل والكلام والفلسفة، بينما كان ابن تيمية فريدًا بين التقليديين في هذا الشأن من حيث إنه حاول التوفيق بين العقل والنقل، وزعم أنّ هناك جدلًا صحيحًا يوظف القرآن والسُّنّة بشكل جيد[١]. وقد كرّس ابن تيمية

(١) Makdisi, 'The Tanbīh of Ibn Taimiya', p. 293.

جزءًا كبيرًا من مشروعه العلمي لنقد البراديغم الأشعري السائد، والذي رأى أنه لم يكن مخلصًا للمصادر الأصلية[١]. وفي المقابل، نأى التقليديون الشافعيون بأنفسهم عن الجدل وطوّروا مختلف فروع علم الحديث. لقد انتسبوا إلى (لاهوت أخلاقي) يركّز على تعزيز القيم الأخلاقية والإيتيقية للسُّنة.

وبسبب انتسابهم إلى تقاليد المذهب الشافعي وموقفهم الأكثر نزوعًا إلى التقاليد، لا يمكن وصفهم ببساطة بـ(تلاميذ) ابن تيمية. وفي حين أن العديد من التقليديين الشافعيين استفادوا من ابن تيمية، إلا أنهم تشاركوا نزعةً مختلفة من التقليدية وطوروا مشاريعهم العلمية الخاصّة. وينطبق ذلك بشكلٍ خاصّ على ابن كثير؛ كان ابن كثير مرتبطًا بجماعة من التقليديين الشافعيين الدمشقيين الكبار: جمال الدين يوسف المزّي (ت: ٧٤٢/ ١٣٤١)، وعَلم الدين القاسم البرزالي (ت: ٧٣٩/ ١٣٣٩)، وشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت: ٧٤٨/ ١٣٤٨). وكان المزّي، وليس ابن تيمية، هو أستاذه الأول، كما درس على يد الذهبي والبرزالي[٢]. وفي حين أن تفسير ابن كثير ربما استفاد كثيرًا من ابن تيمية، إلا أنه تأثر بشدة بالمُحدِّث المِزِّي الذي كان مهتمًّا بإثبات مصداقية الحديث، وتتضح بصمة المِزِّي وغيره من التقليديين الشافعيين على تفسير ابن كثير.

---

(١) See my ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’.

(٢) See my ‘Ibn Kathīr (d. 774/1373)’.

هرمنيوطيقا ابن كثير:

يجادل كلٌّ من ابن تيمية وابن كثير بأن المنهج الأفضل في تفسير القرآن يكون من خلال القرآن ذاته، والحديث، والتقاليد الموروثة عن الصحابة والخلفاء[١]. يؤطّر ابنُ تيمية هذا المنهج في نهاية كتابه: (مقدمة في أصول التفسير)، وينقل عنه ابن كثير هذا الإطار في مقدمة تفسيره. ومع ذلك، يجدر بالمرء أن يكون حذرًا عندما يفترض أن ابن كثير قد اتبع بالفعل هذا المنهج في تفسيره[٢]. وكما يلاحظ وليد صالح، أحيانًا ما ينشأ «تعارض» بين المقاصد المنصوص عليها في المقدمة وبين التفسير الفعلي الذي أنتجه المفسّر[٣]. كان على المفسرين أن يشتبكوا مع التقليد العلمي السابق عليهم، وإلا فإن أعمالهم سوف ينظر إليها كأعمال مهملة وغير ذات صلة؛ لذلك، ومن أجل فهم

(١) يفصّل وليد صالح القول في طرق تفسير ابن تيمية، انظر: ' Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics'. وانظر أيضًا: McAuliffe, 'Qur'ānic Hermeneutics', pp. 46–62.

(٢) تعرّف جين دامن مكوليف Jane Dammen McAuliffe مصطلحَا: (التفسير) و(التأويل) على النحو الآتي: «كانت عملية ممارسة التفسير معادلة لما نصطلح اليوم على تسميته بـ(التفسير)، بينما كان مصطلح (التأويل) يستخدم للدلالة على أهداف ومعايير تلك الممارسة». (McAuliffe, 'Qur'ānic Hermeneutics', p. 47).

(٣) Saleh, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition, p. 77.

هرمنيوطيقا ابن كثير، نحن بحاجة إلى إلقاء نظرة فاحصة على كتاباته التفسيرية من أجل (استنباط) القواعد الضمنية في منهجه[١].

خلافًا لابن تيمية، الذي ركّزت طريقته المنهجية على دحض التفسيرات العقلانية[٢]، يبني ابن كثير منهجه التأويلي على التقاليد المستندة إلى التفاسير السابقة عليه، وخاصة أعمال محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣)، وابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧/ ٩٣٨)[٣]. وتماشيًا مع لاهوته الأخلاقي ومشروعه العلمي الأوسع[٤]، سعى ابن كثير إلى تعزيز التقليدية الشافعية داخل

(١) يتوسّع صالح في بيان أهمية مقارنة المنهج التأويلي للمفسّر مع تفاسيره الفعلية. يقول في معرض حديثه عن الثعلبي: «من ناحية أخرى، من المستحيل تقييم نظرية التفسير التي لا يلزم عنها نتيجة نصيّة مباشرة، والتي عرضها الثعلبي في مقدمته. إنه لا يضرب لنا مثالًا على الإطلاق على الكيفية التي ينوي بها تفسير آية بعينها. والعكس صحيح أيضًا في نصّ تفسيره؛ فهو لا يشرح أبدًا كيف يقوم بتطبيق نظريته في التفسير على أيّ تفسير معيّن يقدّمه. وهكذا، يُترك لنا استنباط القواعد الضمنية التي اتبعها في منهجه». (وليد صالح، تشكّل التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص١٠٢).

(٢) See my ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’.

(٣) يُعدّ الطبري وابن أبي حاتم الرازي هما أكثر المفسرين الذين ينقل عنهما ابن كثير في تفسيره، يحصي سعود بن عبد الله الفنيسان ٢٠٣ اقتباسًا مباشرًا من الطبري، و١٧٤٤ اقتباسًا من ابن أبي حاتم (الفنيسان، موارد الحافظ ابن كثير في تفسيره، ص١٢٩). وثمّة حاجة إلى القيام بالمزيد من البحث في مناهج تأويل الطبري وابن أبي حاتم الرازي كي يتأتّى لنا فهمٌ أفضل لتفسير ابن كثير. وأودّ أنْ أشكر المحرّر على مساعدتي في توضيح هذه النقطة.

(٤) للمزيد عن مشروع ابن كثير العلمي انظر: my ‘Ibn Kathīr (d. 774/1373)

المذهب. واتفق مع الطبري بقدر ما روّج عالم القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الكبير لتفسيرات قرآنية جديدة من خلال اقتباس روايات متنوعة من التقاليد التي لا تقتصر على الحديث بالأساس. وهكذا، بدت رؤية ابن كثير في تفسير القرآن بالقرآن والسُّنة وأقوال الجماعة المبكّرة، من خلال اشتباكه مع المفسرين السابقين عليه الذين يستندون إلى التقاليد.

يتعارض المنهج التأويلي لابن كثير مع كلٍّ من ابن تيمية والرازي من حيث إنه يتجنب الجدل والردّ[١]. دائمًا ما يناقش ابن تيمية والرازي خصومهما محاولين إثبات عدم منطقية حججهم، وبينما يستشهد كلٌّ منهما بالحديث في كتاباتهما التفسيرية، إلّا أنهما لا يقومان بتخريجه. كان ابن تيمية والرازي معنيَّين قبل كلّ شيء بالتوصّل إلى صياغة حجاج لاهوتي مُفْحِم، بينما كان ابن كثير مهتمًّا بالتوصّل إلى روايات تاريخية موثوقة. على نحوٍ خاصّ، سعى منهج ابن كثير إلى تخريج التقاليد التي استشهد بها ابن أبي حاتم الرازي والطبري من خلال عزوها إلى المدونات الحديثية الموثوقة[٢]. ودائمًا ما يعطي ابن كثير

(١) See my ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’.

(٢) كان ابن كثير قد كتب أعمالًا تخريجية مبكرة، مثل: (تحفة الطالب بمعرفة أحاديث ابن الحاجب). وتتجلى خبرة ابن كثير في الحديث في جميع أنحاء تفسيره من حيث استخدامه للمصطلحات الفنية لعلم الحديث وعزوه للتقاليد من خارج المدونات الرسمية. لمطالعة المزيد عن أعمال ابن كثير الحديثية، انظر: chapter 3 of my ‘Ibn Kathīr (d. 774/1373)

الأولوية للحديث النبوي على أقوال الخلفاء والصحابة والأدوات التفسيرية الأخرى مثل فقه اللغة (الفيلولوجيا). كان المفسرون السابقون قد أعادوا العمل على التفسير التأسيسي للثعلبي (ت: ٤٢٧/ ١٠٣٥)، على سبيل المثال، اعتمد الزمخشري (ت: ٥٣٨/ ١١٤٤) بشكلٍ كبيرٍ على تفسير الثعلبي في كتابة تفسيره القائم على فقه اللغة، بينما أفاد القرطبي (ت: ٦٧١/ ١٢٧٢) من الثعلبي بعد حذف المادة المؤيّدة للشيعة[١]. كما يشير ابن تيمية أيضًا إلى أن تفسير البغوي (ت: ٥١٦/ ١١٢٢) كان اختصارًا لتفسير الثعلبي بشكلٍ أو بآخر[٢]. ومع ذلك، لم يقم أيّ عالم حتى الآن بإعادة تحرير تفسير الطبري وعزو تقاليده إلى مدونات الحديث الموثوقة[٣].

لطالما انتقد الباحثون الغربيون تفسير ابن كثير، ورفضوه لكونه يتكوّن ببساطة من مادة الحديث[٤]. يحلّل نورمان كالدر، على سبيل المثال، مادة

(١) وليد صالح، تشكّل التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص٢٠٩-٢١٥. ويقول صالح عن العلاقة بين الزمخشري والثعلبي: «العلاقة بينهما علاقة ديالكتية، تتمثل في الإضافة، والتكييف، والردّ، واستبعاد مواد من تفسير الثعلبي».

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٧٦.

(٣) قد يرجع هذا إلى أن الطبري ربما لم يتبوأ مثل هذا الدور المركزي في تاريخ التفسير. وللمزيد عن التشكيك في الدور التاريخي للطبري، انظر: وليد صالح، تشكّل التقليد التفسيري الكلاسيكي.

(٤) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr,' p. 129.

الأحاديث لدى ابن كثير ويشكو من «ضآلة» تعليقات ابن كثير، وأنّ «هذه المادة تكاد تكون تقارير نبوية بشكلٍ حصري في نسبتها»[١]. يفضل كالدر المفسرين المتفكرين، مثل: القرطبي والرازي، الذين يعرِضون ويناقشون الموادّ التفسيرية. بالنسبة إلى كالدر، لا ينخرط ابن كثير في قراءات متعدّدة تراوح بين الأدوات التفسيرية المتعدّدة، مثل: فقه اللغة، وعلم الكلام، والتقاليد المتجاوزة للحديث.

ومع ذلك، فإنّ هؤلاء الباحثين ربما لم ينتبهوا إلى أن مجموعة الأحاديث التي أوردها ابن كثير وُضِعَت بعناية لتقديم رسائل لاهوتية معيّنة. كما توضح جين مكوليف، «في حين يشتمل تفسير القرآن العظيم على الكثير من المواد التقليدية، إلّا أنها ليست مجرّد موادّ متراكمة بشكلٍ غير نقدي، بل يتم ترتيبها وتقييمها بشكلٍ مدروس للغاية»[٢]. يكرّس ابن كثير وقتًا طويلًا لاختيار الأحاديث التي تمثّل مجال تقاليد الحديث والرسالة اللاهوتية التي يريد

(١) Calder, ‘Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr,’ p. 129.

(٢) تواصل مكوليف القول: «على هذا النحو، فإنها تحمل شهادة مناسبة لحقبة من التاريخ الإسلامي كانت محافظة بالمعنى الإيجابي للمصطلح؛ حقبة سعت إلى تحديد والحفاظ على أفضل تقاليدها المتوارثة، وإن كانت حقبة تم رفضها في العصر الحديث بوصفها حقبة ميكانيكية وغير ملهمة وروتينية متكررة أدّت في الواقع إلى الانحطاط». (McAuliffe, Qur’anic Christians, p. 76).

تبليغها[١]. وفي حين أن كالدر كان محقًّا في القول بأنّ ابن كثير لم يكن يستخدم العديد من الأدوات التفسيرية كغيره من المفسّرين الآخرين، كان إسهام ابن كثير في التقليد التفسيري يتمثّل في ربط الأحاديث الموثوقة بالتفسير. لقد استخدم المفسرون السابقون الحديث في تفاسيرهم، ولكن ليس بنفس المستوى أو الدّقة التي قام بها ابن كثير في تفسيره.

ومن أجل توضيح منهج ابن كثير التأويلي، سوف نفحص الآن كتاباته التفسيرية المتعلّقة بنقاش كلامي مهم في دمشق القرن الثامن/ الرابع عشر، وهو مسألة عصمة الأنبياء.

(١) للمزيد من المعلومات عن الكيفية التي يعبّر بها المحدِّثون عن آرائهم الفقهية من خلال الحديث، انظر: Melchert 'Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law', pp. 383–406.

تعريف عصمة الأنبياء:

يتعاطى كلٌّ من ابن تيمية وابن كثير كثيرًا مع منزلة الأنبياء في كتاباتهم، ولكنهما يختلفان جوهريًّا فيما يتعلق بمفهوم عصمة الأنبياء. ومن أجلِ تسييق آرائهما، من الضروري التعرُّض لخلفية التعريف الأشعري المهيمن لمسألة العصمة، والذي كان على كلٍّ من ابن تيمية وابن كثير مجابهته.

كان فخر الدين الرازي أكثر المتكلمين تأثيرًا في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دمشق المملوكية. وكما يفصّل في كتابه: (الأربعين في أصول الدين)، يؤكّد الرازي على أنّ الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين في الأساس لأنهم يتوجّب عليهم تبليغ الرسالة الإلهية تمامًا كما ينبغي[١]. فإذا ما صدر الذنبُ عن الأنبياء -بحسب الرازي- فسوف يتشكك الناس في استقامتهم ولن يتبعوا دعوتهم. على الجانب الآخر، يجادل ابن تيمية ضد الموقف الأشعري ويؤكد أن الأنبياء أخطؤوا، في الواقع، ولكن الله عصمهم من الإصرار على مقارفة الذنب. اتفق ابن تيمية مع الرازي على أن الأنبياء كانوا قدوة، لكنه أصرّ على أنّ جزءًا من قدوتهم الأخلاقية يتمثّل في اعترافهم

(١) Mirza, 'Ibn Taymiyya as a Qur'anic Exegete'.

بنواقصهم، والسعي لطلب مغفرة الله، وإصلاح أفعالهم. والعديد من الآيات القرآنية والأحاديث تؤكد أن الأنبياء أخطؤوا ثم تبين توبتهم بعد ذلك[١].

لم يكن ابنُ كثير متكلمًا كما يصدُق على الرازي أو ابن تيمية؛ لذلك لم يؤلِّف قط مصنفًا كلاميًّا لتناول مسألة العصمة. ومع ذلك، يُعَرِّف العصمة في تفسيره، وتعريفه أقرب إلى تعريف الرازي، وليس ابن تيمية، كونه يعتقد أنّ الأنبياء معصومون من الخطيئة لأنهم كانوا مؤيَّدِين باستمرارٍ من الله[٢]. في الآيات ٧٨-٨٠ من سورة الأنبياء، يذكر القرآن أنّ داود وسليمان كانا يحكمان في نزاع زراعي دمّرت فيه غنم أحد الرعاة محصول جاره. ثم يذكر القرآن في الآية التالية عبارة: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، مما يعني أنّ حُكم سليمان كان أكثر عدلًا من حُكم داود. وبعد سردِ تفاصيل القصة بعد ذكرِ الآيات، والحديث عن حال ومصير القاضي الذي لا يحكم بالعدل، يُعلّق ابن كثير قائلًا: «...قلتُ: أمَّا الأنبياء عليهم السلام فكُلّهم معصومون مُؤَيَّدون من الله -عز وجلّ- وهذا ممَّا لا خلاف فيه بين العلماء المُحَقِّقِين من السَّلَف والخَلَف»[٣]. ثم يتابع قائلًا: «وأمَّا مَن سِواهُم، فقد ثبتَ في صحيح البخاري عن عمرو بن

(١) للمزيد حول مفهوم العصمة وابن تيمية، يرجى الاطلاع على: Ahmed, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses', pp. 67–124

(٢) يتردد ابن كثير في القول بتوبة الأنبياء؛ لأن ذلك يعني ضمنيًّا أنهم أخطؤوا.

(٣) Ibn Kathīr, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm, vol. 7, p. 3,866.

العاص أنه قال: قال رسول الله ﷺ: إِذا اجتَهَدَ الحاكِمُ فَأَصابَ فَلَهُ أَجْرانِ، وإِذا اجتَهَدَ فَأَخطَأَ فَلَهُ أَجْر». ويجادل ابن كثير بأن هذا الحديث يدحض أولئك الذين يدّعون أن القاضي إذا اجتهد وأخطأ فهو في النار. لكنه عندما أورد الحديث نصّ على عبارة: «أمّا مَن سواهم» والتي تشير إلى أن ابن كثير لا يجوّز الخطأ على الأنبياء[١].

لا شك أن الوسط العلمي الذي انتمى إليه ابن كثير وعلاقته مع أقرانه من الأشاعرة أثّرت على تعريفه للعصمة. في نقاشاته لمفهوم العصمة، يستشهد ابن كثير بمصادر أشعرية مثل كتاب القاضي عياض (ت: ٥٤٤/ ١١٤٩) المؤثّر (الشفا بتعريف حقوق المصطفى)، حيث ينقل تحديدًا رأي القاضي عياض في

(١) في تفسيره للآية العاشرة من سورة التحريم، ذهب ابن كثير إلى أبعد من ذلك بالقول إنّ نساء الأنبياء معصومات عن الوقوع في الفاحشة حتى لو كُنّ كافرات (Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 11, p. 6,212). كما نرى أيضًا من خلال تفسيره أن العصمة مبدأ مهم يميز السُّنّة عن الطوائف والأديان الأخرى؛ إذ يؤكد ابن كثير على المبدأ السُّنّي الذي ينصّ على عصمة أمة النبي محمد من الاتفاق على الخطأ (Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 3, p. 1,534). وهذا يضع السُّنّة في صراع مع غلاة الشيعة الذين يؤكّدون أن الإمام يجب أن يكون معصومًا (Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 1, p. 211). بالإضافة إلى ذلك، يحمل المسيحيون زعماءهم على العصمة ويتابعونهم في كلّ ما يقولون (Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 3, p. 1,622). وعن طريق القول بأن الأنبياء وحدهم هم المعصومون، يهمّش ابن كثير أنواعًا أخرى من المعرفة، مثل التقاليد الكتابية؛ لأنها لا تنبع من مصدر موثوق به (Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,851).

الآية ٣٩ من سورة آل عمران من أنها لا تعني أن النبي (يحيى) كان عنّينًا كما يدّعي بعض المفسّرين الآخرين، ولكنها تعني أنه كان معصومًا من ارتكاب الزنا[١]. ومع ذلك، فإنّ ما يميّز ابن كثير عن أقرانه من الأشاعرة هو أنه لا يجادل في الطبيعة المعصومة للأنبياء، بل يسوق الروايات عن الأنبياء كنماذج للتقوى. وخلافًا للرازي، لم يكن ابن كثير مهتمًّا بمسألة معصية النبيّ ولا منخرطًا في المناظرات الكلامية مع خصومه[٢]، بل يركّز على نقل ما يعتقد أنه الصورة الصحيحة للأنبياء، صورة التقوى والعبودية.

لم يكن تعريف ابن كثير للعصمة نتاجًا لعلاقته بأشاعرة الشافعية فحسب، بل كان أيضًا (كما ذكرنا أعلاه) مرتبطًا بسياقه الاجتماعي والسياسي. فعلى الرغم من أن ابن كثير كان جزءًا من أقلّية سياسية تقليدية، إلا أنه كان ينتمي إلى مذهب الأغلبية الشافعية التي سيطرت على المناصب العلمية والقضائية الرئيسة. وعلى عكس ابن تيمية، الذي كان عضوًا في أقلّية حنبلية وناقدًا اجتماعيًّا صريحًا، يقدّم ابن كثير آراءه بطريقة حاذقة، كما أنّ آراءه غالبًا ما تعكس رغبةً في الحفاظ على الوضع الراهن. ربما انعكس ذلك في حقيقة أنّ ابن تيمية قضى السنوات الأخيرة من حياته مسجونًا في دمشق لأنه اعتُبر تهديدًا

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 2, p. 988.

(٢) See my ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’.

للنظام الاجتماعي والسياسي[١]. على الجانب الآخر، طلب حاكم دمشق من ابن كثير في نهاية حياته أن يكتب رسالة في أهمية الدفاع عن الإمبراطورية المملوكية[٢].

(١) هناك حاجة إلى إنجاز المزيد من الدراسات عن السجن الأخير لابن تيمية.

(٢) ابن كثير، كتاب الاجتهاد.

يونس كنبيّ مطيع لله:

من أجل بيان كيفية تعريف ابن كثير لمفهوم العصمة، سوف نفحص كيفية تناوله للمفهوم في حالة النبيّ يونس، وهو الشخصية المثالية لخوض مثل هذا النقاش؛ لأنه أحد الأنبياء القلائل الذين عاقبهم الله صراحةً. وعلى عكس المتكلّمين أمثال الرازي أو ابن تيمية، لا يبني ابنُ كثير كتاباته التفسيرية على طريقة الردّ المتّبعة في علم الكلام، فهو لا يطرح ادّعاءات خصومه ثم يتصدّى لدحضها[١]. بدلًا من ذلك، يقدّم ابن كثير تفسيره من خلال ما يمكن اعتباره نوعًا من تخريج الأحاديث، يقدّم من خلاله سردية عن يونس كنبيٍّ مثال للعبودية والطاعة[٢].

ينظر ابن كثير إلى قصة يونس على أنها قصة تعبُّد لله، نجا فيها يونس من بطن الحوت بسبب طاعته السابقة لله. يتحدث ابن كثير عن الجزء الأكبر من القصة في تفسيره للآية ٨٧ من سورة الأنبياء: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ

(١) See my ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’.

(٢) يوضح توظيف ابن كثير للتقاليد من أجلِ إثبات حجته اللاهوتية أنّ «معظم التفسير بالمأثور هو في الواقع تفسير بالرأي». (صالح، تشكل التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص١٦). يعبّر ابن كثير عن رأيه من خلال المصادر النقلية.

﴿سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. يبدأ ابن كثير تعليقه بذكر خلفية تاريخية مختصرة للقصة، مشيرًا إلى الاسم الكامل ليونس، واسم القرية التي بُعث إليها، وكيف تمّ إلقاؤه في البحر(١). (هنا نرى خبرة ابن كثير كمؤرخ، وهو أمر يغيب عن التفسيرات الفيلولوجية والتفسير بالرأي)، ثم ينتقل للتعليق على عبارة: ﴿إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبٗا﴾، ويستشهد بتقليد واحد فقط اختاره ابن جرير الطبري وهو أنّ يونس ترك قومه ناقمًا عليهم(٢). وهكذا يُغْفِل ابن كثير التقاليد الكثيرة التي أوردها الطبري والتي تفيد أن يونس ترك قومه لأنه كان غاضبًا من الله(٣). على سبيل المثال، يمتنع ابن كثير عن ذكر التقليد المستوحى من الكتاب المقدّس القائل بأنّ شعب نينوى تاب بعد مغادرة يونان القرية، فعفا اللهُ عنهم وأخّر عنهم العذاب. وبحسب هذا التقليد، اعتقد يونس أنّ اللهَ أخلف وعده بمعاقبة قومه، فنقم على ربه(٤)، وأقسم بـ«الله ألّا يعود إليهم كذّابًا أبدًا»(٥).

---

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,879.

(٢) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880. يذكر ابن كثير صراحةً في قصصه أنّ يونس ترك قومه غاضبًا عليهم. (Ibn Kathīr, al-Bidāya, vol. 1, p. 275).

(٣) Al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-bayān, vol. 17, p. 61.

(٤) لمزيد من المعلومات حول كيفية تعاطي ابن كثير مع المواد المستوحاة من الكتاب المقدّس، انظر: Tottoli, 'Origin and Use of the Term Isrāʾīliyyāt', pp. 193–210.

(٥) Al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-bayān, vol. 17, p. 61. وللاطلاع على الجذور الكتابية للتقليد، انظر: سفر يونان ٣:١٠.

على الأرجح، أغفل ابن كثير هذا التقليد لأنه أثار مسائل كلامية عن عدم وفاء الله بوعده، واستياء نبيّ من الإرادة الإلهية.

ثم ينتقل ابن كثير إلى تفسير: ﴿أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾ ويجادل، على طريقة الرازي، بأنّ العبارة تعني: «لن نضيّق عليه»[١]. بخياره التفسيري هذا استطاع ابن كثير تجنُّب القراءة الإشكالية بأن الله لم يكن قادرًا على معاقبة يونس. وكما يقول الرازي، لن يكون ملائمًا أن يعتقد نبيٌّ أن الله لم يكن قادرًا على عقابه، وبالتالي يتأول: ﴿لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ﴾، بـ«لن نضيّق عليه»[٢]. ومن أجلِ تدعيم رأيه، يستشهد ابن كثير بأقوال بعض الصحابة والتابعين: ابن عباس، مجاهد بن جبر، والضحاك بن مزاحم[٣]. ثم يذكر أن هذا هو اختيار الطبري أيضًا، ويقدّم دليلًا لغويًّا على أنّ (نقدر تعني نضيق)؛ استنادًا إلى آية سورة الطلاق: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ

---

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

(٢) جادل الباحثون بأن تفسير ابن كثير هو تخريج لتفسير الطبري ببساطة (Saleh, 'Radical Hermeneutics', p. 153). ومع ذلك، لا يقتصر ابن كثير على تقاليد الطبري فحسب، بل يوظف مجموعة كبيرة من المصادر طوال تفسيره. لمزيد من المعلومات حول المصادر العديدة التي اعتمد عليها ابن كثير في تفسيره، انظر: الفنيسان، موارد الحافظ ابن كثير في تفسيره. وسمير محمد إسماعيل، المفتاح الكبير لتفسير ابن كثير.

(٣) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

﴿بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا﴾ [الطلاق: ٧][١]. يسوق الرازي نفس الآية لدعم تأويله بأنّ (نقدر تعني نضيّق)[٢]، ولكن على الرغم من أنّ رأي ابن كثير هنا يتطابق مع ما ذهب إليه الرازي، إلّا أن ابن كثير يمنح سلطة تفسير كلمة: ﴿نَّقۡدِرَ﴾ للصحابة والتابعين أولًا ثم لفقه اللغة ثانيًا؛ يستخدم ابن كثير فقه اللغة كأداة تفسيرية طوال تفسيره، ولكنه يعطي المصادر المنقولة الأولوية. ويتضح استخدام ابن كثير للفيلولوجي في هذه الحالة كونه يستشهد برأي مفاده أنّ (نقدر تعني نقضي) ويُتبع ذلك ببيت من الشعر يدعم هذه الحجة. جدير بالذِّكر أن ابن كثير يستشهد بالبيت الشعري على الرغم من أنّ خياره التفسيري المفضل هو أن كلمة نقدر تعني نضيّق، مما يدلّ على أن ابن كثير كان منفتحًا على قراءات مختلفة للنصّ[٣].

بعدما يذكر التقاليد الشارحة لنداء يونس في الظلمات، يسوق ابن كثير العديد من التقاليد التي تؤكّد جميعها على طاعة وعبودية يونس. في التقليد الأول، يدخل يونس جوف الحوت ويعتقد أنه مات[٤]، ثم يحرك رجليه ويدرك

(١) Abdel Haleem, The Qur'ān, p. 379.

(٢) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

(٣) يفترض كالدر أن ابن كثير لا يستخدم أدوات تفسيرية بخلاف الحديث (Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 121).

(٤) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

أنه لا يزال حيًّا، فيسجد على الفور قائلًا: يا رب، اتخذتُ لك مسجدًا في موضع ما اتخذه أحد[١]. هذا التقليد، الذي يصوّر يونس على أنه «قطب روحانيّ»؛ لأنه أول من يعبد اللهَ في بطن حوت! لا نعثر عليه في أيٍّ من مدوّنات الحديث المعتمَدة المتعارف عليها، ويذكره الطبري فقط باقتضاب. ومع ذلك، يورد ابن كثير هذا التقليد لأنه يشدد على عبودية وطاعة يونس.

ثم يستشهد ابن كثير بحديث عن أبي هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «لمّا أراد اللهُ حَبْسَ يونس في بطن الحوت، أوحى اللهُ إلى الحوت أن خذه، ولا تخدش لحمًا ولا تكسر عظمًا[٢]، فلمّا انتهى به إلى أسفل البحر، سمع يونس حسًّا، فقال في نفسه: ما هذا؟ فأوحى الله إليه، وهو في بطن الحوت: إن هذا تسبيح دوابّ البحر، قال: فسبَّح وهو في بطن الحوت، فسمع الملائكة تسبيحه، فقالوا: يا ربنا، إنّا نسمع صوتًا ضعيفًا [بأرض غريبة] قال: ذلك عبدي يونس، عصاني فحبستُه في بطن الحوت في البحر، قالوا: العبد الصالح الذي كان يصعد إليك منه في كلّ يوم وليلة عملٌ صالح[٣]؟ قال: نعم، قال: فشفعوا له عند ذلك،

---

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

(٢) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,880.

(٣) يستشهد الرازي بالحديث ذاته في تعليقه على الآية ١٤٥ من سورة الصافات، ولكن على عكس الرازي، يورد ابن كثير سلسلة إسناد الحديث كاملة ويعزوه إلى مدونة حديثية موثوقة. يميز ابن كثير =

فأمر الحوت فقذفه في الساحل، كما قال الله -عز وجل-: ﴿وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ١٤٥]. ويحاول ابن كثير إظهار حجية هذا التقليد من خلال القول: رواه ابن جرير، ورواه البزار في مسنده(١). ومرة أخرى، لا يتمكن ابن كثير من عزو هذا التقليد إلى المدونات الحديثية المعتمدة. ومع ذلك، نجده يستشهد به لأنه يدعم وجهة نظره بأن يونس كان نبيًّا مطيعًا(٢). ثم يأتي على ذكر حديث آخر يؤكّد طاعة يونس لله، حيث ينهى فيه النبيُّ محمدٌ بقوله: «لا ينبغي لعبدٍ أن يقول: أنَا خير من يونس بن متّى؛ سبّح لله في الظلمات»(٣). ثم يلاحظ ابن كثير أن هذا الحديث رُوي من غير هذه الزيادة: «سبّح لله في الظلمات»، ولكنه رغم ذلك، اختار هذه الرواية لأنها تؤكّد على تقوى يونس(٤).

=

نفسه عن غيره من المفسرين الآخرين بذكر مصدر التقاليد النبويّة، وإسنادها الكامل وأوجهها المختلفة.

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,881. ثم ينقل ابن كثير عن البزار قوله: لا نعلمه يُروى عن النبي ﷺ إلّا من هذا الوجه بهذا الإسناد. ومع ذلك، فإنّ محققي طبعة أولاد الشيخ لتفسير ابن كثير يصنفون هذا الحديث على أنه ضعيف. كما يستشهد الطبري أيضًا بهذا الحديث في تاريخه الكبير. (al-Ṭabarī, Tārīkh al-umam wa'l-mulūk, vol. 2, p. 44).

(٢) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,881.

(٣) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,881. Ibn Kathīr includes a section in his qiṣaṣ that lists variants of this ḥadīth (Ibn Kathīr, al-Bidāya, vol. 1, pp. 278–9).

(٤) سأتحدث عن روايات أخرى لهذا التقليد أدناه.

يُنهِي ابن كثير تعليقه على الآيات بذكر تقليد ثانٍ يدعم فكرة توسّط الملائكة من أجلِ يونس، وهذه المرة عن ابن أبي حاتم الرازي[١]. يغير هذا الحديث الحوار بين الله والملائكة كما يأتي: «فقالت الملائكة: يا رب، صوت ضعيف معروف من بلاد غريبة؟ فقال: أمَا تعرفون ذاك؟ قالوا: لا يا رب، ومَن هو؟ قال: عبدي يونس، قالوا: عبدك يونس الذي لم يزل يُرفع له عملٌ مُتقبَّل، ودعوةٌ مُجابة؟ [قال: نعم]، قالوا: يا رب، أوَلَا ترحم ما كان يصنع في الرخاء فتنجيه من البلاء؟ قال: بلى، فأمر الحوت فطرحه في العراء»[٢].

تُقِرّ جميع التقاليد التي استشهد بها ابن كثير في هذا السياق بأن يونس اقترف ذنبًا؛ إذ كان عليه أن يمتثل لله ولا يفارق قومه. ومع ذلك، تؤكّد التقاليد ذاتها على طاعة يونس وعبوديته؛ فقد أعلنت الملائكةُ أنّ يونس عبدٌ صالح عُرفت أعماله الصالحة قبل معصيته، ويقول النبي إنه لا ينبغي لأحد أن يُدِين يونس؛ لأنه سبّح لله في وقت الشدة.

يواصل ابن كثير ثيمة يونس كنبيّ ممتثل لله في تعليقه على آيات سورة الصافات: ﴿فَلَوۡلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُسَبِّحِينَ ١٤٣ لَلَبِثَ فِي بَطۡنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾

(١) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,881. ويشير أحد رواة هذا التقليد إلى أنّ أنس بن مالك هو الصحابي الوحيد الذي يرفع هذا التقليد إلى النبيّ.

(٢) Ibn Kathīr, Tafsīr, vol. 7, p. 3,881. This tradition is also found in al-Thaʿlabī's qiṣaṣ (al-Thaʿlabī, ʿArāʾis al-majālis, p. 686).

[الصافات: ١٤٣، ١٤٤]. ويعلق بقوله: لولا ما تقدّم له من العمل في الرخاء، لظلّ يونس في بطن الحوت إلى يوم القيامة. ولدعم هذا الادعاء، يستشهد بحديثٍ عن ابن عباس يقول فيه النبي ﷺ: «تعرّفْ إلى الله في الرخاء يعرفْك في الشدة». ثم يُتبع هذا الحديث بتقليد منسوب لابن عباس يقول: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ﴾ يعني: المصلِّين. وصرّح بعضهم بأنه كان من المصلين قبل ذلك. وقال بعضهم: كان من المسبحين في رحم أمّه[١]!

في كتابه: (قصص الأنبياء)، يضيف ابن كثير إلى قصة يونس تعليقًا آخر يخصّص له عنوانًا منفردًا لذكر فضل يونس[٢]. وفي تفسيره لآيات سورة الصافات، يقول: «لولا توبة يونس وإنابته إلى الله»؛ لظلّ في بطن الحوت إلى يوم القيامة. ولكنه لا يسهب في بيان هذه النقطة، بل يشدّد بدلًا من ذلك على الجزء الأول من الآية: ﴿فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ﴾. بالنسبة إلى ابن كثير، كان يونس من المسبحين لأنه كان من «العابدين الطائعين الذاكرين الله»[٣]. وهو يدعم هذا التفسير من خلال الاستشهاد بحديث آخر عن ابن عباس الذي يرشده

(١) حرفيًّا: «في جوف أبويه».

(٢) Ibn Kathīr, al-Bidāya, vol. 1, pp. 273–80. ويحيل ابنُ كثير قرّاءه هنا إلى تفسيره، في إشارة إلى أنه كتب تعليقه على آيات سورة الأنبياء قبل أن يكتب هذا الجزء من البداية والنهاية.

(٣) Ibn Kathīr, al-Bidāya, vol. 1, p. 276.

النبي قائلًا: «يا غلام، إني أُعلّمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سأَلْتَ فاسأَل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله، واعلم أنّ الأُمة لو اجتمعت على أَنْ ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه اللهُ لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام وجفّت الصحف»[١]. والمعنى الضمني هنا هو أن اللهَ استجاب دعاء يونس لأنه كان عبدًا تقيًّا قبل أن يرتكب ذنبًا. ويستشهد الطبري بتقاليد مماثلة من المقولات التفسيرية المبكّرة ولكن لا شيء منها مرفوع إلى النبيّ[٢].

يختم ابن كثير قصة يونس في (قصص الأنبياء) بتخصيص عنوان خاصّ لذكر فضل النبيّ يونس، وهو ما يتناقض مع روايات الثعلبي والطبري عن يونس. يؤكد ابن كثير طوال هذا الجزء المخصّص لفضل يونس على المبدأ التقليدي القائل بأن الأنبياء كانوا أفضلَ الناس ونماذجَ الإيمان. ويبدأ باقتباس الآية ١٣٩ من سورة الصافات: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾، ويؤكّد على ذِكْر الله له في جملة الأنبياء في سورتي النساء والأنعام. ثم يشرع في سردِ العديد من الأحاديث التي تبدأ جميعها بعبارة: «ما ينبغي لعبد أن يقول أنا خيرٌ من

(١) Ibn Kathīr, al-Bidāya, vol. 1, p. 276.

(٢) يتناول الطبري أيضًا الفكرة القائلة بأنّ يونس كان عبدًا صالحًا قبل أن يلتقمه الحوت (al-Ṭabarī, Tārīkh, vol. 2, p. 44).

يونس بن متّى...». وفي هذا المقام، يستعرض ابن كثير معرفته الموسوعية بالحديث من خلال تقديم مختلف تقاليد الحديث المنسوبة إلى المدونات الحديثية الموثوقة؛ كالبخاري ومسلم وأبي داود، وكذلك المسندان الأقل استشهادًا بهما: مسند ابن حنبل والطبراني. ثم يوضح المُحدِّث الكبير بدقّة كيف تعضد هذه الأسانيد المختلفة بعضها بعضًا، وتدعم متن الحديث في نهاية المطاف.

وبينما يستدلّ المفسرون الآخرون بهذا التقليد أيضًا، إلّا أن أحدًا منهم لا يحرص كلّ هذا الحرص على إثبات صحّته[١]. ومن المرجّح أن ابن كثير قد انخرط في مثل هذه التفاصيل من أجل مجابهة بعض المعتقدات الصوفية التي تشير إلى أنّ الأولياء يمكن أن يكونوا أكثر تقًى من الأنبياء. يذكر أحد تلامذة ابن كثير، وهو محمد بن أبي العز (ت: ٧٩٢/ ١٣٩٠)[٢]، في شرحه على العقيدة الطحاوية[٣] أنه لا يمكن للمؤمن أن يصل إلى مقام الأنبياء. متهمًا ابن عربي (ت: ٦٣٨/ ١٢٤٠) على وجه التحديد بالادّعاء أنه وصل إلى مرتبة الأنبياء

(١) Al-Thaʿlabī, ʿArāʾis al-majālis, p. 686.

(٢) يحيل ابن أبي العز إلى ابن كثير ثلاث مرات في تعليقه على موثوقية الحديث (ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المجلد ١، ص٧٣).

(٣) تُرجمت العقيدة الطحاوية إلى الإنجليزية (طحاوي، شرح عقيدة الإمام الطحاوي).

الروحية والتعبدية على الرغم من أنه لم يتبع طريقتهم[١]. ثم يشرع ابن أبي العز في الاستشهاد بأقوال ابن عربي ليثبت أنّ ابن عربي وأتباعه زعموا في الواقع أنهم أفضل من الأنبياء. وبالنسبة إلى ابن أبي العز وغيره من التقليديين، فإن ادّعاء السموّ على الأنبياء يعني ضمنيًّا أنه لا ينبغي على المرء أن يحتذي حذوهم، وهو دليل واضح على الزندقة.

من خلال الاستشهاد بطائفة من الأحاديث التي تنصّ على أنه: «ما ينبغي لعبد أن يقول: أنا خيرٌ من يونس بن متّى»، استطاع ابن كثير بشكلٍ غير مباشر أن يدحض تأويلات عقيدة ابن عربي الصوفية. وعلى عكس ابن تيمية، الذي كثيرًا ما يتصدى مباشرة لتفنيد مقولات خصومه، يسوق ابن كثير ببساطة التقاليد الصحيحة التي يرى أنها تمثّل المبدأ الاعتقادي الصحيح وتهمّش خصومه بمهارة[٢].

بالإضافة إلى ذلك، لا نعثر في التقاليد التي يذكرها ابن كثير في قصص الأنبياء على تقاليد تذكر ضعف ومعصية يونس. يستشهد الثعلبي، على سبيل المثال، بحديث يقول: «كان يونس بن متّى فيه عَجَلة وخِفّة فلمّا حمل أعباء

(١) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، المجلد ٢، ص٧٤٢.

(٢) يتحدث ابن عربي في كتابه: (فصوص الحكم) عن يونس، ولكنه للأسف لا يذكر هذا الحديث (ابن عربي، فصوص الحكم).

النبوة تفسَّخ تحتها تفسُّخ الرُّبَع تحت الحِمل الثقيل؛ ولذلك السبب ذهب مغاضبًا»[١]. من شأن مثل هذا التقليد أن يعترض قناعة ابن كثير بأن الأنبياء كانوا مُوجَّهين من الله، كما كانوا قدوة للإيمان. نرى أيضًا أنّ ثمة عددًا قليلًا جدًّا من المواد غير النبوية التي يستشهد بها ابن كثير؛ كالتقليد المستوحى من الكتاب المقدّس الموجود لدى كلٍّ من الطبري والثعلبي الذي يقول: فلمّا أخرجه الله من بطن الحوت، أنبت له شجرة من يقطين وهو القرع، فجعل يستظلّ بها[٢] فذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ﴾ أي: عنده، ﴿شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ﴾ [الصافات: ١٤٦]، قالوا: فيبست الشجرة فبكى عليها، فأوحى اللهُ إليه: أتبكي على شجرة يبست ولا تبكي على مائة ألف أو يزيدون أردتَ أن أهلكهم[٣]. هذا التقليد أيضًا ينتهك حجاج ابن كثير بأن اللهَ يحفظُ الأنبياءَ ويساعدهم ولا يعاقبهم أو يؤدبهم.

ومرةً أخرى، تتلقّى رواية ابن كثير -المستندة في المقام الأول على الأحاديث- عن الأنبياء في كتابه قصص الأنبياء انتقادات حادّة من نورمان كالدر، الذي يقول إنه «من الصعب تجنُّب الاستنتاج القائل بأن الله -بحسب

(١) الثعلبي، عرائس المجالس، ص٦٨٧.

(٢) انظر: سفر يونان، الإصحاح الرابع.

(٣) الثعلبي، عرائس المجالس، ص٦٨١.

رؤية ابن كثير - يمتلك مهارة أدبية أقلّ بكثير من إنسان عادي، وقليل من الخيال»[١]. يستهجن كالدر افتقار ابن كثير إلى السرد، وكيف أن ما يقدّمه يرتكز مباشرة على المواد القرآنية والنبويّة. وبينما يهاجم كالدر ابن كثير، فإنه يشيد بكتاب قصص الأنبياء للثعلبي، الذي يرى أنه بالتأكيد «النموذج الأكثر إيجابية وحيوية لقصص الأنبياء في التقليد العلمي»[٢]. ولا شكّ أنّ كالدر كان محقًّا في أنّ كتاب قصص الأنبياء لابن كثير يفتقر إلى السرد الأدبي خلافًا لكتاب الثعلبي؛ لقد كانت المدرسة العلمية النيسابورية التي خرج منها الثعلبي متمرّسة في الشعر والأدب العربي، في حين أن الدائرة العلمية التي انتمى إليها ابن كثير كانت رائدة في الحديث[٣]. لقد كان تاريخ الأنبياء لابن كثير ردًّا على رؤية أوسع رأت في قصص الأنبياء «نوع من التسرية»[٤]، وهو ما اعتبره ابن كثير على الأرجح أنه يعطي الأولوية لسرد حكايات مؤنسة على حساب الدقّة التاريخية. لم يكن ابن كثير بصدد كتابة عمل أدبي بارع، بل كان ينسج سرديته من خلال الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة التي تجاوبت مع قيمه الأخلاقية والإيتيقية التقليدية.

---

(١) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 124.

(٢) Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 128.

(٣) See Saleh, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr'.

(٤) Newby, 'Tafsīr Isrā'īlīyāt', p. 695.

خاتمة:

من خلال تحليل كتابات ابن كثير التفسيرية يمكننا القول إنه لم يكن مجرد متحدِّث باسم ابن تيمية. انتمى ابن كثير إلى دائرة علمية تقليدية شافعية تألّفت من متخصصين في علم الحديث. لقد آمن هؤلاء الشافعيون التقليديون أنهم أعطوا الأولوية المطلقة للمصادر المنقولة وأعطوا مصداقية كبيرة للحديث، وانتسبوا إلى نوع من (اللاهوت الأخلاقي) الذي تجنب الردّ والجدل وركّز على تعزيز القيم الأخلاقية والإيتيقية للسُّنّة. على النقيض من ذلك، انتمى ابن تيمية إلى نوع من التقليدية التي حاولت عقلنة المصادر المنقولة وزعمت أن العقل والنقل كانا مكملين لبعضهما. لقد أدت تقليدية ابن تيمية إلى قيامه بتصنيف مجموعة متنوعة من الردود ضدّ مَن اعتبرهم فِرَقًا مبتدِعة. وعلى وجه التحديد، يمكن النظر إلى تفسير ابن كثير كردٍّ على فخر الدين الرازي بدلًا من اعتباره امتدادًا لفكر ابن تيمية.

تَظهر هذه التقليدويات المتباينة في تفسيرها المتناقض لقصة يونس؛ إذ يتصدى ابن تيمية للموقف الأشعري الذي يرى أن الأنبياء كانوا قدوة في الأساس، ويجادل بأن الأنبياء أخطؤوا في الواقع ولكنهم لم يُصِرّوا على الخطيئة، عن طريق النظر إلى قصة يونس وغيره من الأنبياء الآخرين على أنها قصة إنابة واستئناف روحيّ. وعلى الجانب الآخر، ينسج ابن كثير تفسيره عن طريق تخريج الأحاديث؛ إذ يقوم بفرز دقيق لتفسيرات الطبري وابن أبي حاتم

الرازي، واختيار التقاليد التي يرى أنها صحيحة من الناحية الاعتقادية ويمكن دعمها من خلال مدونات الحديث الموثوقة. وفيما يتعلّق بمسألة (عصمة الأنبياء)، نرى أن ابن كثير كان أقرب إلى الموقف الأشعري الذي يرى أن الأنبياء لا يخطئون لأنهم مؤيَّدون من الله باستمرار. ويقدِّم يونس كنبيّ مطيع نجّاه الله من بطن الحوت بسبب عبادته السابقة. ومع ذلك -وتماشيًا مع لاهوته الأخلاقي- لا ينخرط ابن كثير في أيّ جدل على غرار علم الكلام، ويتجنّب الخوض في النقاشات الكلامية حول ما إذا كان يونس مخطئًا أم لا، أو ما إذا كان يمكن للأولياء السموّ على الأنبياء أم لا. بدلًا من ذلك، يركّز على تقديم رواية مقنعة ليونس بوصفه مثالًا للتقوى والعبودية يستحق الثناء والاقتداء به.

BIBLIOGRAPHY:

Abdel Haleem, M.A.S. (tr.), The Qur'an: A New Translation (Oxford: Oxford University Press, 2008.(

Ahmed, Shahab, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses', Studia Islamica 87:1 (1998), pp. 67–124.

Brown, Jonathan, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon (Leiden: Brill, 2007).

Calder, Norman, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham' in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'ān (London: Routledge, 1993).

Chamberlain, Michael, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350 (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1994).

Al-Dāwūdī, Muḥammad b. ʿAlī, Tabaqāt al-mufassirīn (2 vols. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1983).

El Shamsy, Ahmed, 'The First Shāfi'ī: The Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-Buwayṭī (d. 231/846)', Islamic Law and Society 14:3 (2007), pp. 301–41.

Fanīsān, Saʿūd b. ʿAbd Allāh, Mawārid al-ẓāfiẓ Ibn Kathīr fī tafsīrihi (Riyadh: Maktabat al-Tawba, 2006).

Frank, Richard M., Texts and Studies on the Development and History of Kalām, ed. Dimitri Gutas (Aldershot: Ashgate Variorum, 2008).

Hourani, George F., Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1985).

‹——Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbār (Oxford, Clarendon Press, 1971). Hurvitz, Nimrod, Formation of Hanbalism: Piety into Power (New York: Routledge Curzon› 2002).

Ibn Abī al-ʿIzz, ʿAlī, Sharḥ al-ʿaqīda al-Ṭahḥāwiyya, ed. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin Turkī (2 vols. Beirut: Muʾassasat al-Risāla, 1987.(

Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-ḥikam (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1966).

Ibn al-ʿImād, ʿAbd al-Ḥayy, Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab (4 vols. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1966).

Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm (12 vols. Cairo: Maktabat Awlād al-Shaykh li-Turāth, 2009).

‹——al-Bidāya wa'l-nihāya, eds. Alī Muḥammad Muʿawwad and ʿĀbil Aḥmad ʿAbd al- Mawjud (15 vols. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009).

——, Kitāb al-ijtihād fī ṭalab al-jihād, ed. ʿAbd Allāh ʿAbd al-Raḥīmʿ Usaylān (Riyadh: Dār al-Liwāʾ, 1982).

ʿ——Mawlid rasūl Allāh, ed. Ṣalāḥ al-Dīn Munajjid (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1961).

Ibn Qāḍī al-Shuhba, Ṭabaqāt al-fuqahāʾ al-shāfiʿīyya, ed. ʿAlī Muḥammad ʿUmar (2 vols. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1998).

Ibn Taymīyya, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm, Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr, ed. ʿAdnān Zarzūq (Kuwait: Dār al-Qurʾān al-Karīm, 1972).

Ismāʿīl, Samīr Muḥammad, al-Miftāḥ al-kabīr li-Tafsīr Ibn Kathīr (Cairo: Dār al-Muḥaddithīn, 2008).

Makdisi, George, 'The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh', Studia Islamica 59:1 (1984), pp. 5–47.

' ʿ——The Tanbīh of Ibn Taimiya on Dialectic' in Sami A. Hanna (ed.), Medieval and Middle Eastern Studies (Leiden: Brill, 1972).

' ʿ——Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I', Studia Islamica 17:2 (1962), pp. 37–80.

McAuliffe, Jane Dammen, Qur'ānic Christian: An Analysis of Classical and Modern Exegesis (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1991).

' ʿ——Qur'ānic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr' in Andrew Rippin (ed.), Approaches to the

History of the Interpretation of the Qurʾān (Oxford & New York: Clarendon

Press, 1988).

Melchert, Christopher, ‘Early Renunciants as Ḥadīth Transmitters’, The Muslim World 92:3–4 (2002), pp. 407–18.

‘ ‘——Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law’, Islamic Law and Society 8:3 (2001), pp. 483–506.

Mirza, Younus, ‘Ibn Taymiyya as a Qur’anic Exegete’, in progress.

‘ ‘——Ibn Kathīr (d. 774/1373): His Intellectual Circle, Major Works and Qur’ānic Exegesis’ (unpublished PhD dissertation, Georgetown University, 2012).

Newby, Gordon, ‘Tafsīr Isrā’īlīyāt’, Journal of the American Academy of Religion 47:4 (1979), pp. 685–97.

Al-Nuʿaymī, Abd al-Qādir b. Muḥammad, al-Dāris fī tārīkh al-madāris, ed. Jaʿfar al-Ḥasanī (2 vols. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1988).

Saleh, Walid, ‘Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur’ānic Exegesis’ in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed

(eds), Ibn Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010).

‘ ‘——The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: Al-Wāḥidī and His Significance in the History of Qurānic Exegesis’, Journal of the American Oriental Society 126:2 (2006), pp. 223–43.

‘——The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035) (Boston: Brill, 2004).

Al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr, Tārīkh al-umam wa’l-mulūk (13 vols. [Cairo]: Dār al-Fikr, 1979).

‘——Jāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān (24 vols. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1972).

Al-Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad, The Creed of Imam al-Ṭaḥāwī, tr. Hamza Yusuf (Fons Vitae: Zaytuna Institute, 2007).

Al-Thaʿlabī, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, ʿArāʾis al-majālis fī qiṣaṣ al-anbiyāʾ, tr. William M. Brinner (Leiden & Boston: Brill, 2002).

Tottoli, Roberto ‘Origin and Use of the Term Isrā’īliyyāt in Muslim Literature’, Arabica 46:2 (1999), pp. 193–210.