



@Tafsircenter

يونس ميرزا
YOUNUS Y. MIRZA

ابن تيمية مفسراً

قراءة في معالجة ابن تيمية لبيان والد زوج موسى
والرسل في سورة يس

ترجمة: مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
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.

عمل كأستاذ مساعد وأستاذ للدراسات العربية والإسلامية في عدد من الجامعات؛ مثل جورج تاون، ومثل كلية ألجيني بنسلفانيا. يتركز اهتمامه الأساسي في دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، وكذلك دراسة التفسير الإسلامية وصلتها بالكتاب المقدس.

من ضمن كتبه التي صدرت في هذا السياق:

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

الكتاب المقدس والقرآن؛ الشخصيات الكتابية في التقليد الإسلامي.

مقدمة^(١) :

من الاهتمامات الرئيسة للبحث في فنّ التفسير؛ البحث في تاريخ التفسير، وتاريخ اتجاهاته، ومنعطفاته التأويلية الكبرى، التي تشهد نقاشات موسّعة حول الإشكالات المركزية لهذا الفنّ، فيما يتعلّق بمصادر التفسير وطرائقه وآلياته، وحدود استخدام المصادر، وسبل توظيفها في عملية استكشاف المعنى، ولعلّ اسم ابن تيمية يُعدّ واحداً من أهمّ الأسماء التي تحضر عند نقاش مثل هذه المنعطفات لا سيما في الطرح الغربي.

في هذه الورقة التي بين أيدينا، يحاول يونس ميرزا إلقاء ضوء على عمل ابن تيمية في التفسير، والذي يعتبره -موافقاً بشكل جزئي لوليد صالح، ومخالفًا لعدد من الباحثين- يمثل انعطافة حاسمة في تاريخ التفسير، حيث جسّد افتراق التأويلية المحافظة عن التأويلية الأشعرية، خاصة في مسألة مصادر التفسير وترتيبها، والذي نتج عنه ترتيب هرمي جديد لتاريخ مدونات التفسير الكبرى يضع على قمّتها الكتب التي اهتمت بتفسير السلف بالأساس.

إلا أن ما يحاول ميرزا المحاجّة عنه هنا بشكل خاصّ، والذي يجعل ورقته طرحاً مغايراً؛ هو أن منهجية ابن تيمية التفسيرية لم تتوقف -كما هي عادة

(١) قام بكتابة المقدمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

التحليل عند معظم الباحثين - عند (مقدمة في أصول التفسير)، بل إنها شهدت تطوراً يظهر في الأعمال التفسيرية الكثيرة لابن تيمية والمكتوبة بعد المقدمة.

ومن أجل إثبات محاجاته، يقدم ميرزا قراءة تطبيقية في رسالة ابن تيمية حول النبيّ شُعيب، ويبرز كيف أن هذه الرسالة تشهد استناداً واضحاً من ابن تيمية لكتب أهل الكتاب، مما يظهر تطوراً في منهجيته التي كانت سابقاً تقتصر على مرويات السلف، كما يحاول ميرزا بيان الأهداف الأعمق لعمل ابن تيمية التفسيري، والتي يعدّ أهمها تصحيح الموقف العقدي من مفهوم النبوة، والذي يراه قد شهد تحريفاً على يد الاشتغال التفسيري الأشعري.

إنّ الهدف من ترجمة هذه الورقة ليس نتائجهما بطبيعة الحال، ولكن فيما تثيره من تساؤلات مهمّة حول بعض الجوانب المتّصلة بنظرة ابن تيمية المنهجية للتفسير وممارسته والأدوات اللازمة لهذه الممارسة لا سيما مرويات الكتاب المقدّس.

الدراسة (١)(٢)

إنه العام ٦٨٣هـ / ١٢٨٤م في دمشق؛ حيث كان هناك حديث عن شاب (معجزة) عُرف باسم ابن تيمية (ت: ٧٢٨ / ١٣٢٨). لقد ترأس للتو دار الحديث السكرية^{(٣)(*)}، وما أن ألقى أول دروسه حتى لفت إليه نظر قاضي

(١) هذه الدراسة هي ترجمة لمادة: Ibn Taymiyya as Exegete: Moses' Father-in-Law and the Messengers in Sūrat Yā Sīn، المنشورة في: Journal of Qur'anic Studies، المجلد ١٩، العدد ١، ٢٠١٧.

(٢) مترجم هذه المادة: مصطفى هندي، مترجم وكاتب، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٠٣. كما يلح الذهبي إلى (فصول التفسير) لابن تيمية (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٨ و ٢١).

(*) أودُّ أن أشكر عدداً من الأشخاص الذين ساعدوا في إثراء هذا المقال وجعله مفيداً:

- قرأ كلُّ من (جون كالتنر، وبول هيك، ودييجو ساريو، ووليد صالح) المُسَوِّدات الأولى، وقدموا تعليقات واقتراحات مفيدة.
- يستحق (وليد صالح) شكراً خاصاً لتقديمه الكثير من الأسس الفكرية التي بُنيت عليها هذه المقالة.
- لقد كان (جون هوفر) مرجعاً أساسياً بالنسبة لي في دراسة ابن تيمية، كما شكّلت صرامته الفكرية معياراً مهماً في هذا المجال.
- كان (محمد حاج ماجد) أول شخص درست معه (المقدمة)، وكان مصدراً دائماً للمعرفة والإلهام.
- كما قدّم قسم الفلسفة والدراسات الدينية في أليجيني (إريك بوينتون، وجلين هولاند، وكارل أولسون، ورون برنشتاين جوف، وريوما آسمي، وإريك بالمر، وتال كوريم، وستيف فارلي-جاكسون) البيئة الجماعية والمضيافة، حيث كُتِب الجزء الأكبر من هذه المقالة.

=

القضاة والعديد من العلماء البارزين في ذلك الوقت^(١)، كان من الحاضرين الفقيه الشافعي الكبير تاج الدين الفزاري (ت: ٦٩٠ / ١٢٩١) الذي أشار إلى أن الدرس الذي ألقاه ابن تيمية كان مفيداً للغاية وكان وقعُهُ جيداً على الجمهور. عندما ذاع صيته، بدأ ابن تيمية الشاب في إلقاء درس التفسير في المسجد الأموي بعد صلاة الجمعة، وهو ما استمر عليه بقية حياته^(٢)، أُعِدَّ له منبرٌ مخصوص في المسجد وشرع في تفسير القرآن من أوله^(٣)، وسرعان ما انتشرت سيرة درس التفسير وجذبَ حشداً كبيراً، وأصبح حديث الجميع في أنحاء البلاد؛ كان ابن تيمية يبلغ من العمر وقتها ٢٢ عاماً فقط^(٤).

- كما كانت منسّقة الصياغة لدينا (أشلي رايت) لطيفة بما يكفي لتحريّر هذه المقالة، وتقديم اقتراحات أسلوبية مفيدة.
- كانت (ليندا إرنست) من المكتبة ذات كفاءة عالية في تعقّب جميع الموارد التي احتاجها من المكتبات في جميع أنحاء العالم.
- وفي النهاية، ما كان من خطأ فهو مني.

(١) كانت هذه المحاضرة عن البسملة (الداوودي، طبقات المفسرين، ج ١، ص ٤٧).

(٢) كما يذكر البرزالي، كان من عاداته تدريس التفسير صباح كلّ جمعة (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١٣). كما يسجّل ابن كثير أن من عادة ابن تيمية التدريس كلّ جمعة في المسجد الأموي (ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٤).

(٣) الداوودي، طبقات المفسرين، ج ١، ص ٤٧.

(٤) رجع المؤلف في نقولاته من المصادر التراثية إلى الأصول العربية، وقد أثبتنا هذه النقولات من المصادر العربية، علماً أنّ المؤلف يضمن أحياناً ولا يقتبس، فراعيناً في هذا كذلك سياق النصّ العربي. وجدير

تنظر الاتجاهات البحثية الحديثة إلى ابن تيمية في المقام الأول على أنه لاهوتي متكلم وفقهه^(١)، إلا أن المصادر التاريخية العربية تابعت على اعتباره مفسراً^(٢)، حيث قال تلميذه وزميله الحافظ الذهبي (ت: ٧٤٨/١٣٤٨) أن ابن تيمية كان (آية في التفسير)^(٣)، وأن درسه في التفسير كان دائماً ما يحضره الجمع

=

بالذكر أن حواشي المؤلف كانت موضوعة في نهاية الدراسة، لكنني أثرت تضمينها الدراسة تيسيراً على القارئ لتتبع مراد المؤلف. (المترجم).

(١) لاوست، Essai sur les doctrines. هناك حاجة إلى مزيد من العمل حول المدى الذي حدّد فيه لاوست معايير دراسة ابن تيمية. يحتوي الكتاب الذي تم تحريره مؤخراً بواسطة يوسف رابوبورت وشهاب أحمد (ابن تيمية وعصره) = على فصل مخصّص لآراء ابن تيمية التفسيرية والذي ستم مناقشته أدناه.

قلت -المترجم-: والكتاب ترجم للعربية، تَرْجَمَهُ: محمد بوعبد الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٨)، والدراسة المشار إليها هي (ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية)، ص ١٤٧-١٨٩.

(٢) للاطلاع على استثناءات من هذه القاعدة، انظر: بركة، ابن تيمية وجهوده. وصالح، (ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية). كما نشر إليوت بازانو أيضاً أجزاء من أطروحته حول رؤى ابن تيمية التفسيرية، حيث ذكر في مراجعته للأدبيات الثانوية عن ابن تيمية، «على الرغم من أن ابن تيمية أنتج مئات الكتب، إلا أنه غير معروف عمومًا بإسهاماته التفسيرية، على الرغم من أنه قدّم إسهامات مهمّة في هذا المجال» (Bazzano، ابن تيمية ص ١٢١). علاوة على ذلك، يشير محرر كتابات ابن تيمية التفسيرية محمد السيد الجليلند إلى أن السير الذاتية المعاصرة لابن تيمية لا تسلط الضوء على إسهاماته في هذا النوع (ابن تيمية، دقائق التفسير، ج ١، ص ١٣).

(٣) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٥٣، ص ٢٦١.

الغفير^(١)، كما دعاه صديقه العزيز البرزالي (ت: ٧٣٩ / ١٣٣٩) بأنه إمامٌ في التفسير^(٢)، وسجّل اندهاش الناس من مقدار التفسير الذي كان يحفظه ابن تيمية^(٣)، كما وضع تلميذه المخلص ابن رشيّق (ت: ٧٤٩ / ١٣٤٩) أطروحات ابن تيمية التفسيرية أولاً في جمعه لأعمال أستاذه^(٤). علاوة على ذلك، فإن أحد أهم مصادر السير الذاتية الكلاسيكية عن المفسرين -ألاً وهو (طبقات المفسرين) للداودي (ت: ٩٤٥ / ١٥٣٨) - يتضمن ترجمة لابن تيمية^(٥).

إنّ أحد أسباب عدم اعتبار ابن تيمية مفسراً هو التعريف الضيق الذي عادة ما يقدّم للتفسير؛ وكما أوضحت جين مكوليف^(٦) في مقالها الرائع (حدود النوع

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١١.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ١٣٥. لاحظ هنا أن ابن كثير يقتبس من البرزالي.

(٣) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ١٣.

(٤) ابن تيمية، الجامع، ص ٢٢٢.

(٥) الداودي، طبقات المفسرين، المجلد: ١، ص ٤٥-٤٩.

(٦) جين مكوليف (١٩٤٤-) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو، متخصصة 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 توقيير الكلمة، التفسيرات الكتابية في العصور الوسطى، في اليهودية والمسيحية والإسلام، ٢٠٠٢. (قسم الترجمات).

للتفسير القرآني)، فليس من الإنصاف أن يحصر العلماء التفسيرَ فقط في الأعمال التفسيرية الكاملة التي تتبع القرآن آية آية، بل عليهم استكشاف الأنواع الأخرى التي يكون القرآن فيها موضوع دراسة، وتشرح ذلك قائلة^(١):

«إنَّ التفسيرَ كفنٌ والتفسيرَ كممارسة فكرية للخيال الديني الإسلامي ليس بالضرورة أن تكون له نفس السمات في مختلف مناحيه؛ فعلى الرغم من كمِّ التفاسير التي لا تُعدّ ولا تُحصى - سواء المنشورة أو المخطوطة التي تنتظر الخروج إلى النور - لا يمكن حصر تفسير القرآن في العصور الوسطى أو قولته داخل هذه الحدود».

بسبب التركيز على التفاسير الكاملة فقط، اعتدنا على إغفال الإسهامات التفسيرية لأولئك الذين لم يكتبوا تفسيراً كاملاً، ولأن ابن تيمية لم يكتب تفسيراً مسلسلاً للقرآن يتبعه آية آية؛ فقد تُركت العديد من نظراته التفسيرية الفريدة دون استكشاف^(٢).

إنَّ إسهامات ابن تيمية التفسيرية مهمّة؛ لأنها جزء من النقلة الهرميوطيقية المهمة التي حدثت في تاريخ التفسير عندما افترق تيار أصحاب الحديث

(١) McAuliffe, 'The Genre Boundaries', p. 454.

(٢) لمناقشة ما إذا كان ابن تيمية قد كتب تفسيراً كاملاً أم لا، انظر: صالح، ابن تيمية ونشأة الهرميوطيقا الراديكالية، ص ١٥٥.

المحافظ عن المدرسة الأشعرية. تؤكد الأبحاث السابقة أن هذا التحول الهرمنيوطيقي حدث أولاً مع ابن كثير (ت: ٧٧٤ / ١٣٧٣)، وكان مقصوراً على سرد الآثار النبوية.

في مقاله المؤثر (من الطبري إلى ابن كثير)، يقول نورمان كالدِر^(١): إن ابن كثير هو الذي كان بمثابة (نقطة نوعية) عن الصورة التقليدية الراسخة للتفسير^(٢). وعلى الرغم من أن كالدِر يشير ضمن المقالة إلى أن ابن كثير تأثر بـ (أستاذه) ابن تيمية، إلا أن تركيزه ينصب على كيف أن ابن كثير قد عارض بشدة مَنْ سبقه من المفسرين مثل الرازي والقرطبي^(٣). ينتقد كالدِر على ابن كثير أنه لم يوظف المجموعة الكاملة من الأدوات التأويلية، مثل اللاهوت المدرسي (علم الكلام) والتحليل الفيلولوجي، كما انتقد (مفهومه عن الحقيقة) التي يرى أنها موجودة فقط فيما نقل إلينا عن (النبي المعصوم محمد)، أي: الآثار النبوية^(٤).

(١) نورمان كالدِر (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 وخصوصاً بدايات التشريع الإسلامي، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها: دراسات في الفقه الإسلامي المبكر، ١٩٩٣. (قسم الترجمات).

(٢) كالدِر، التفسير من الطبري إلى ابن كثير، ص ١٢٠.

(٣) يستشهد كالدِر ببعض آراء ابن تيمية حول القرآن، ويذكر في حاشية ختامية أن أندرو ريبين أخبره أن الاقتباس مأخوذ بالأصل من مقدمة ابن تيمية (كالدِر، التفسير من الطبري إلى ابن كثير، ص ١٣٨).

(٤) كالدِر، التفسير من الطبري إلى ابن كثير، ص ١٢٠.

من ناحية أخرى، قدّم وليد صالح^(١) تحليلاً أدقّ يضع ابن تيمية في مركز التحوّل الهرمنيوطيقي؛ وإدراكاً منه أن ابن تيمية هو الذي وضع الأساس التأويلي للتيار التقليدي/ المحافظ، فقد خصّص صالح دراسة تفصيلية لتحليل (مقدمة في أصول التفسير). في نهاية المقالة سألقة الذكر، في قسم يتعلّق بتأثير أطروحة ابن تيمية، يذكر صالح أن مقدمة ابن تيمية دخلت حيّز التنفيذ العملي أول مرّة مع ابن كثير ثم السيوطي (ت: ٩١١ / ١٥٠٥)^(٢). وعليه -بحسب قراءته للوضع- في حين أن ابن تيمية هو الذي وضع الأساس النظري للتحوّل الهرمنيوطيقي، فإن ابن كثير والسيوطي هما من بدءا بالفعل في تطبيقه. بالإضافة إلى ذلك، يستنتج صالح من خلال قراءته للمقدمة أن مضمون منهج ابن تيمية «هو التسليم الكامل للحديث النبوي وتفسيرات الرّعيّل الأول كأداة لفكّ رموز الخطاب الإلهي»^(٣). ويبدو أن

(١) وليد صالح، باحث لبناني ولد في كولمبيا، 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، الأدبيات 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 المهمة. (قسم الترجمات).

(٢) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية، ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٨.

المقدمة هي التي جعلت من الممكن وضع تفاسير مبنية على سرد الأحاديث والآثار كما رأيناها لاحقاً في تفسير السيوطي^(١).

ولكن، بعد فحص كتابات ابن تيمية المختلفة، أستطيع القول أن ابن تيمية نفسه هو من بدأ تطبيق الاتجاه التأويلي الذي أصّله في مقدّمته، ودمج معه التحليل الفيلولوجي (فقه اللغة) والمرويات الكتابية. وبناءً على الإضاءات التفسيرية التي وصلت لنا من ابن تيمية، نرى أنه كان يحاول إعادة ترتيب الاتجاهات التفسيرية ليضع على رأسها التفاسير التي تميل إلى الاتجاه المحافظ مثل تفسير الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)^(٢)، كما يوضح صالح: «سعى ابن تيمية إلى إعادة ترتيب التسلسل الهرمي للنصوص في التقليد العلمي للتفسير القرآني»^(٣).

وفي عملية إعادة ترتيب التسلسل الهرمي للنصوص التفسيرية، لم يلتزم ابن تيمية بسرد الحديث فحسب، بل استخدم الحجج اللغوية والتاريخية وحتى الكتابية لإثبات نظريته. نستطيع القول أن ابن كثير كان يبني مباشرة على

(١) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية، ص ١٥٣-١٥٤.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الطبري، انظر: شاه، (الطبري وديناميات التفسير).

(٣) صالح، نشأة التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص ٢٠٧.

تفسيرات ابن تيمية واتجاهاته التأويلية، ولكن بتدقيقه الخاص، واستخدامه للحديث، وفهمه للاتجاه المحافظ^(١).

لبناء حجتي؛ سوف أتفحص (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) لابن تيمية، وأؤكد أن هذا العمل التفسيري كُتب بعد (مقدمة في أصول التفسير). في هذه (الرسالة) يبني ابن تيمية على العديد من المواضيع التي أصلها في المقدمة، مثل تفسير القرآن بالقرآن، وبالسُّنة، وبالأثار المروية عن الصحابة والتابعين. يستخدم ابن تيمية ما يراه أكثر التفاسير الموثوقة والأصيلة ليقرر أن والد زوج النبي موسى لم يكن النبيّ شعيباً - كما افترض العديد من المفسرين الآخرين -، بل هو على الأرجح (يثرون) المذكور في الكتاب المقدس؛ كما أن الرسل في سورة يس ليسوا حواربيّ المسيح، بل هم على الأرجح أنبياء أرسلوا قبل زمنه. ورغم أن (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) ما هي إلا غيض من فيض إسهامات ابن تيمية التفسيرية، إلا أن هذا العمل يُظهر اتخاذ ابن تيمية خطوات تفسيرية تتجاوز المقدمة.

(١) ميرزا، (هل كان ابن كثير متحدثاً باسم ابن تيمية؟ تفسير قصة النبيّ يونس أنموذجاً)، وهي ترجمة على قسم الاستشراق بموقع تفسير، ترجمة: مصطفى الفقي، يمكن مطالعتها ضمن ترجمات هذا الملف «علم التفسير».

ما تُبَيِّنُهُ لنا (الرسالة) هو رغبة ابن تيمية في تصحيح مفهوم النبوة في التقليد التفسيري. وكما هو الحال في أعماله في الفقه والكلام، ينتقد ابن تيمية التيار الأشعري لتبنيهِ الآراء الخاطئة تدريجياً بناءً على قراءة خاطئة للقرآن وتطبيق غير صحيح للأحاديث؛ الأمر الذي جعل المفسرين يسندون أسماء لشخصيات لم يسمّها القرآن صراحةً، وطمس الخطوط الفارقة بين الأنبياء وغير الأنبياء.

بالنسبة لابن تيمية، الأنبياء فئة فريدة: فهم مؤيّدون بالعناية الإلهية، ومعصومون من الخطأ؛ لأنهم مسؤولون عن نقل رسالة الله، لكن الصالحون والعباد هم أناس لهم فضل وهم قدوات صالحة، لكنهم ليسوا معصومين لأنهم لم يأتوا برسالة جديدة.

وهكذا يمكن وصف أعمال ابن تيمية التفسيرية بأنها إسهامات نقدية للتقاليد التفسيرية قائمة على تمسّكه بمعتقدات المجتمع الإسلامي المبكر (السلف).

تتبع تطور الأفكار التفسيرية لابن تيمية: تأليف (مقدمة في أصول التفسير) (ورسالة في قصة شعيب عليه السلام):

بالنسبة إلى العديد من الباحثين المعاصرين يكفي لكي تستشهد بقول لابن تيمية أن تقول ببساطة: إن (شيخ الإسلام) أيّد هذا أو قال ذاك، لكن المزيد والمزيد من الأبحاث العلمية النقدية تضع الآن أعمال ابن تيمية ضمن تسلسل زمني من أجل فحص كيفية تطوّر أفكاره.

أوضح يحيى ميشوت -على سبيل المثال- في مقالته (موقف ابن تيمية من عقيدة العلاج) أن رأي ابن تيمية في شيخ الصوفية قد تطوّر من تبرير قتلّه بسبب ادّعائه أن الله حلّ فيه، إلى القول بأن هذه التصريحات نُسبت إليه بشكل خاطئ. ونجح ميشوت في وضع كتابات ابن تيمية ضمن تسلسل زمني، ومن هنا اتّضح جلياً أن آراء العلماء حول العلاج أكثر تعقيداً بشكل ملحوظ مما كان يعتقد سابقاً.

وبالمثل، أزعّم أن آراء ابن تيمية التفسيرية قد تطوّرت من حيث إنه عمل على تهميش التيار الأشعري، وبدأ في النظر إلى الكتاب المقدّس من أجل فهم أفضل للآيات القرآنية التي تحمل إشارات كتابية. ولإثبات هذه الحجة، من الضروري تحديد تاريخ كتابة (مقدمة في أصول التفسير)؛ لأن هذا العمل ينتقد بإيجاز التفسيرات الأشعرية، ولا يشير إلى اللجوء إلى نصّ الكتاب المقدّس لتفسير القرآن.

في دراسته (ابن تيمية ونشأة الهرميوطيقا الراديكالية: تحليل "مقدمة في أصول التفسير")، يقدم وليد صالح التحليل الأكثر شمولية لـ (المقدمة)، ويجادل بشكل مقنع أن ابن تيمية كان يهدف إلى الخروج بالتقاليد التفسيرية بعيداً عن المنهج الفيلولوجي الأشعري إلى اتجاه أكثر اعتماداً على الحديث. في نهاية (المقدمة) -على سبيل المثال- قال ابن تيمية -كما هو مشهور- إن أفضل طريقة لتفسير القرآن هي من خلال القرآن والسنة، ثم أقوال الصحابة والتابعين؛ وأشار فقط إلى إشارة عابرة إلى فقه اللغة، ولا يوجد أي ذكر للكتاب المقدس (١)(٢).

- (١) إن القول بأن ابن تيمية لم يعالج موضوع المرويات الكتابية واللجوء إليها في مقدمته شديداً الغرابة، حيث تعرّض لها ابن تيمية بوضوح في موضعين من مقدمته وذكر بشأنها بعض التأصيلات والمقررات النظرية. يراجع كلامه في المقدمة على نوعي الاختلاف في التفسير خاصة النوع الأول والمتعلق بالخلاف الواقع في التفسير من جهة النقل، وكذلك كلامه في أحسن طرق التفسير. وصحيح أن ابن تيمية لم يتكلم على فكرة الرجوع للكتاب المقدس نفسها، ولكن كلامه عن المرويات الإسرائيلية عموماً وتوظيفها في التفسير هو من ذات جنس القضية. للاطلاع على مناقشة للتأصيل التيمي للمرويات الإسرائيلية، يراجع: قراءة نقدية لتأصيل ابن تيمية لتوظيف الإسرائيليات في التفسير، خليل محمود اليماني، وهي مجموعة مقالات منشورة على موقع تفسير. (قسم الترجمات).
- (٢) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ١٠٥. أيضاً المقدمة موجودة في مجموع فتاوى لابن تيمية (ج ١٣، ص ٣٢٩-٣٧٥).

يحاول صالح في تحليله بإيجاز تحديد تاريخ تأليف المقدمة بناءً على قراءة عميقة للنص نفسه: «كما أوضح ابن تيمية في مقدمتها، فإنّ (المقدمة) هي إملاء من الذاكرة، وربما كان ذلك خلال فترة حبسه الأخيرة، بعيداً عن كتبه ومذكراته؛ ومن هنا نستطيع أن نلاحظ درجة طفيفة من عدم التماسك وبعض السيولة في تكوينها»^(١)، أدلى صالح بملاحظة ذكيّة، وهي أن (المقدمة) من (إملاء الفؤاد)، مما يوحي بأن ابن تيمية على الأرجح قام بتأليفها خلال واحدة من فترات حبسه الكثيرة، ويترجّح أنها الأخيرة. يعكس تصريح صالح هنا اتجاهاً أوسع في الأبحاث التي تنظر إلى (المقدمة) باعتبارها تمثّل وجهة نظر ابن تيمية النهائية والأكثر اكتمالاً فيما يخصّ التفسير. على سبيل المثال، في الترجمة الشهيرة لابن تيمية، اعتمد محمد أبو زهرة اعتماداً كلياً على (المقدمة) في كتابة الفصل المتعلق بوجهة نظر ابن تيمية في التفسير؛ لم يفحص أبو زهرة أيّاً من أطروحات ابن تيمية التفسيرية أو غيرها من الأعمال التي تعرّض فيها ابن تيمية لتفسير آيات من القرآن^(٢). ومع ذلك، من خلال قراءة عميقة للمقدمة، أؤكد أنه لم يكن بالإمكان تأليف العمل خلال فترة حبسه الأخيرة؛ لأنه من الواضح أن الفصلين الأخيرين كُتبا في وقت مختلف عن الفصول الأربعة

(١) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرمانيوطيقا الراديكالية، ص ١٢٤.

(٢) أبو زهرة، ابن تيمية، ص ١٧٨-١٩٠.

الأولى، أيضاً هناك اختلاف حادّ في الأسلوب والتنظيم، وهو ما لاحظته صالح نفسه^(١). علاوة على ذلك، يبدو أن ابن تيمية كتب الفصلين الأخيرين عندما أتيحت له إمكانية الوصول إلى مكتبته؛ لأنه سرّد كلّ نقوله مسندة، وهي مهمّة يصعب إكمالها من الذاكرة. يُذكر أن ابن تيمية توفي خلال فترة سجنه الأخيرة، ولم يتمكن من الوصول إلى مكتبته^(٢).

والأهم من ذلك: يشير صالح إلى النقطة الأساسية التي مفادها أنه «من المهم التأكيد على أنه لم تكن هناك دراسة شاملة لمخطوطات هذه الرسالة»^(٣). وإن نظرة فاحصة على المخطوطات تظهر أن محرّر الطبعة الأولى من المقدمة، محمد جميل الشطي، وجد المخطوطة بتاريخ: (٧١٢ / ١٣١٢ - ١٣١٣). بعبارة أخرى: كان ابن تيمية لا يزال حياً وقت نسخ المخطوطة^(٤). فقد نسخ ناسخ مملوكي المقدمة في: (٧١٢ / ١٣١٢ - ١٣١٣)، وهو ما يشير إلى أن ابن تيمية يجب أن يكون قد كتب الرسالة قبل ذلك الوقت.

(١) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية، ص ١٢٧.

(٢) Laoust, Essai sur les doctrines, pp. 147-148.

(٣) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرمنيوطيقا الراديكالية، ص ١٢٦.

(٤) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: محمد جميل الشطي، ص ١.

وهكذا، أثبت دليل المخطوطات أنَّ المقدمة لم تُكتب في نهاية حياة ابن تيمية، بل في وقت مبكر وحتى منتصف عمره. وإذا كان ابن تيمية قد كتب المقدمة في السجن - كما استنتج صالح - لكان من الممكن أن يكون ذلك خلال إحدى المرات التي سُجن فيها بمصر (٧٠٥-٧١٢ / ١٣٠٦-١٣١٣)، حينها كان مسموحاً له بالكتابة والاجتماع بالطلبة^(١). كما تتطابق هذه الفترة الزمنية أيضاً مع بنية هذه الأطروحة، حيث إنها تبدأ بالقول أنَّ مجموعة من الإخوان طلبوا منه كتابة المقدمة، وهي الصيغة التي تبدأ بها العديد من فتاواه التي كتبها طوال حياته وحتى عندما كان في السجن؛ لذلك يمكننا أن نستنتج أن تفسيرات ابن تيمية للقرآن بعد عام (٧١٢ / ١٣١٢) يجب أن يُنظر إليها على أنها استمرار وتطور محتمل لفكره، بدلاً من أن تكون بناءً تركبت منه (المقدمة) في نهاية حياته. من وجهة نظري، لم تكن (المقدمة) هي كلمة ابن تيمية الأخيرة في التفسير، بل كانت - بالأحرى - جزءاً من سلسلة من المواجهات مع التقليد التفسيري.

فيما يتعلّق بـ (رسالة في قصة شعيب عليه السلام)، يمكننا أن نستنتج أن ابن تيمية كتبها بعد (المقدمة) بناءً على أدلة داخلية في الرسالة نفسها. يبدو أن ابن تيمية

(١) Laoust, 'La Biographie d'Ibn Taimīya', pp. 138-149.

كتب (الرسالة) و(الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح)^(١) في نفس الوقت تقريباً؛ لأنه في كلّ منهما يشير إلى الآخر، ففي (رسالة في قصة شعيب)، يحيل قرّاءه على (الجواب الصحيح)^(٢)، بينما يبدو في (الجواب الصحيح) أنه يشير إلى (رسالة في قصة شعيب)^(٣). يُرجع ديفيد توماس تأليف (الجواب الصحيح) إلى ما بعد عام (١٣١٦/٧١٦)، حيث كان هذا هو التاريخ الذي كُتِبَتْ فيه (رسالة إلى صديق مسلم) -التي تشكّل أساس الكتاب- ووُجِّهَتْ لابن تيمية^(٤). بالإضافة إلى ذلك، يُظهِر محتوى الرسالة استمراراً لأفكار ابن تيمية في المقدمة منذ أن استمر في انتقاد تفسير الثعلبي الأشعري (ت: ٤٢٧ / ١٠٣٥)، كما أعطى الأولوية للتفسير المحافظ مثل الطبري.

وهكذا، من خلال دراسة (رسالة في قصة شعيب)، نرى ابن تيمية يقوم بخطوات تفسيرية تتجاوز (المقدمة).

(١) في الرسالة، يشير ابن تيمية إلى كتابه الجواب الصحيح باسم (ردّ على النصارى) وهو ما أشار إليه ابن عبد الهادي بأنه اسم بديل للجواب الصحيح (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٧)، كما يُدرج البزار أن عنوانه: (كتاب الردّ على النصارى)، (البزار، الأعلام العلية، ص ٢٧). الدراسة الأكثر موثوقية عن الجواب الصحيح هي بعنوان: (ابن تيمية: ردّ لاهوتي مسلم).

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٦٦.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٤) Thomas, 'Apologetic and Polemic', ص ١٥٣؛ سأحدث أكثر عن (رسالة إلى صديق مسلم) لاحقاً في المقال.

(رسالة في قصة شعيب عليه السلام)، واشتباك ابن تيمية مع المسيحية؛

لقد تجاهلت الأبحاث العلمية إلى حد كبير هذه (الرسالة)، ولم تدرك أهميتها لدراسة فكر ابن تيمية عمومًا، والتفصيلي خصوصًا، والعلاقات بين المسلمين واليهود والمسيحيين. منذ أن نشرها محمد رشاد سالم في عام ١٩٦٩م^(١) لم تَلَقَّ الرسالة اهتمامًا علميًا سوى في دراسة رئيسة واحدة وهي كتاب كليفوردي إدموند بوزورث^(٢): (النبى القرآني شعيب ورسالة ابن تيمية حول قصته).

(١) نُشرت (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) في جامع الرسائل لمحمد رشاد سالم، المحرر الشهير للعديد من أعمال ابن تيمية الأساسية، مثل منهاج السُّنة، ودرء التعارض (ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٦١-٦٦). في مقدمته، لا يتحدث سالم بشكل محدّد عن عدد المخطوطات التي وجدها لـ (الرسالة)، وما إذا كان قد وجدها مضمّنة في أعمال لاحقة. وجدت في بحثي أن ابن رشيّق يذكر العمل في أطروحته عن أعمال ابن تيمية على أنه (رسالة في والد زوج موسى، هل هو شعيب أم غيره؟)، (ابن تيمية، جامع الرسائل، ص ٢٢٨). يشير ابن تيمية أيضًا بشكل غير مباشر إلى الرسالة في أعماله اللاحقة (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٤٢٩). أخيرًا، في حين أن ابن كثير لا يستشهد بابن تيمية بشكل مباشر، إلا أنه يتبنّى بشكل أو بآخر رأي ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن شعيبًا (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٦، ص ١٢-١٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ٢٨٧)، وعلى الأرجح سمع ابن كثير هذا الرأي مباشرة من ابن تيمية.

(٢) كليفوردي إدموند بوزورث، (١٩٢٨-٢٠١٥)، مستشرق إنجليزي، حاصل على الدكتوراه من جامعة إدنبرة، درّس في عددٍ كبيرٍ من الجامعات مثل جامعة مانشستر وجامعة برنستون، متخصص في التاريخ

من المهم ملاحظة أن الرسالة قد جذبت اهتمام بوزورث -وهو أحد أهم الباحثين المهتمين بالإسلام وأكثرهم إنتاجاً في القرن العشرين- وذلك على الأرجح بسبب اهتمامه بالإسلام والتقليد المسيحي. كما يشير عنوان المقال، كان بوزورث مهتماً في المقام الأول بالنبى شعيب، ومن ثم إسهام ابن تيمية في فهم قصة هذه الشخصية التي تحدّث عنها القرآن. بالنسبة للمستشرقين الأوائل، كانت قصة شعيب مهمّة لأنها تبيّن عن أصول القرآن وعلاقته بالكتاب المقدس؛ لذلك ليس من العجيب أن يستغرق بوزورث النصف الأول من المقال ليسلّط الضوء على الجدل الغربي حول ما إذا كان شعيب نبياً عربياً أصيلاً أم أنه امتداد للتقليد الكتابي.

بعد مراجعة البحوث الغربية عن النبى شعيب، تحوّل بوزورث لدراسة سيرة هذا النبى في الفضاء العلمي الإسلامي، مبتدئاً بحثه من قصص الأنبياء، حيث أضاف الكتاب المسلمون تفاصيل رائعة إلى القصة القرآنية المختصرة. على سبيل المثال، يتحدّث بوزورث عن كيف قرّر الثعلبي أن حمّا النبى موسى كان -في الواقع- النبى شعيباً، ويستشهد بأثار توضّح بالتفصيل كيف كان هناك

=

الإسلامي، خصوصاً تاريخ الدولتين الغزنوية والسلجوقية، وكتب عدداً كبيراً من المقالات العلمية في الموسوعات المتعلقة بالإسلام. (قسم الترجمات).

خلاف بين النبيين حول العصا التي سيستخدمها موسى لهزيمة فرعون^(١). وبالمثل، في قصصه عن الأنبياء، يضيف الكسائي تفاصيل عديدة لمهمة شعيب، بداية من تصحيح أخطاء المعاملات المالية لقومه، وحتى الطريقة التي نزل بها العذاب على أهل مدين. من بين التفاصيل المثيرة للاهتمام هي الأسطورة القائلة بأن عصا موسى أعطيت في الأصل لآدم عندما هبط من الجنة، ثم توارثها الأنبياء حتى وصلت إلى موسى^(٢).

في النصف الثاني من مقالته، انتقل بوزورث إلى ترجمة رسالة ابن تيمية بأكملها عن قصة النبي شعيب، موضحاً أن عالم القرون الوسطى قدّم إسهاماً مهماً في المناقشات حول هذا النبي العربي. في مقدمته للترجمة، أشار بوزورث إلى عددٍ من النقاط المهمة فيما يتعلق بمنهجية ابن تيمية ونظريته التأويلية؛ وأصاب في أن ابن تيمية كتب الرسالة ردّاً على (النزعة الترفيحية) لسرد القصص، التي تهدف أكثر للترفيه عن القراء والسامعين أكثر من تقديم فهم تاريخي للقرآن^(٣)، وأشاد بوزورث أيضاً بالرسالة قائلاً: «في معظم الأحيان، كانت حجج

(١) لمزيد من المعلومات عن عصا موسى في المرويات اليهودية والمسيحية والإسلامية، انظر: فودور، عصا موسى.

(٢) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 433.

(٣) Newby, 'Tafsir Isrā'īlīyāt'.

ابن تيمية منطقية وعقلانية»^(١). ويبدو أنه يتفق مع استنتاج ابن تيمية العام بأن حمّا النبي موسى كان (يثرن) المذكور في الكتاب المقدّس - وليس النبيّ العربيّ شعيباً كما ادّعى بعض المفسّرين المسلمين - وهو الرأي الذي تدعمه الأبحاث الحديثة^(٢). كما يشرح بوزورث، تتابع العديد من المفسّرين المسلمين على الخلط بين النبيّ شعيبٍ وحمي النبيّ موسى؛ لأنهما مرتبطان بمدينة مدين. يروي القرآن كيف هرب موسى من مصر إلى مدين وتزوج ابنة (شيخ) في مدين مُبَهَمَةً هُوَيْتُهُ. وفي سياق آخر، أوضح القرآن أن مدين هي المدينة التي أُرسل إليها شعيبٌ نبياً^(٣). ومع ذلك - بالنسبة لابن تيمية - فرغم أنه من المحتمل أن المدينة هي نفسها، إلا أن حمّا موسى والنبيّ شعيباً شخصان مختلفان عاشا في فترتين زمنيّتين مختلفتين. وعلى الرغم من أن بوزورث يسلّط الضوء على إشارة ابن تيمية للكتاب المقدّس، فإنه يكرّر التأكيد الشائع بأن ابن

(١) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 434.

(٢) لاحظ باحثون معاصرون آخرون أن والد زوج موسى يجب أن يكون هو يثرون Jethro التوراتي. على سبيل المثال، صرح روبرتو توتولي أنه ذات مرة في مدين «عندما جلس موسى بجوار البئر، ساعد امرأتين، هم بنات شيخ لا يسميه القرآن، ولكن من الواضح أنه يثرون المذكور في التوراة» (توتولي، الأنبياء في التوراة، ص ٣٢). في موضع آخر، يقول توتولي: «ومع ذلك، فإن المطابقة بين شعيب المذكور في الروايات اللاحقة ويثرون = لا يجد تأكيداً في النصّ المقدّس» (Tottoli, art. 'Shu'ayb').

(٣) ستم مناقشة هذا بمزيد من التفصيل أدناه.

تيمية كان ضدّ اللجوء إلى المصادر اليهودية والمسيحية: «على الرغم من معارضته الشديدة للذميين وجميع أعمالهم، فإن ابن تيمية لا يتردد في الاقتباس عن أهل الكتاب هنا وفي أماكن أخرى في الرسالة لدعم آرائه»^(١)، لكنني أزعّم أن (الرسالة) هي دليل على أن ابن تيمية لم يكن ضد الاقتباس من جميع المصادر اليهودية والمسيحية؛ لأنه يستخدم الكتاب المقدس كأداة تفسيرية، وهو أمر واضح أيضاً في إسهاماته التفسيرية الأخرى^(٢).

بإدعائه أن ابن تيمية كانت لديه (معارضة شديدة) للمصادر المسيحية واليهودية، أعتقد أن بوزورث يؤيد قراءة حديثة لابن تيمية، والتي تظهره قائلاً بوجوب إزالة كافة المرويات اليهودية والمسيحية من كتب التفسير. المثير للدهشة هنا هو أن هذه القراءة لابن تيمية -التي تقول بأنه يرفض جميع المصادر اليهودية والمسيحية- هي المهيمنة والمنتشرة لدرجة أن بوزورث يسعى إلى تأكيدها على الرغم من أن الأدلة الواردة في (الرسالة) التي يترجمها تعارض مثل هذا الافتراض!

(١) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'ayb', p. 434.

(٢) ميرزا، (إسماعيل كذبيح إبراهيم). كما ذكرت في هذا المقال، لاحظ علماء مثل توتولي أن ابن تيمية اعتقد أن المواد الكتابية يمكن نقلها ولكن فقط بعد «تقييم نقدي» (توتولي، "أصل واستخدام مصطلح الإسرائيليات"، ص ١٧٢). [هذه الدراسة مترجمة على قسم الاستشراق بموقع تفسير، ضمن الترجمات المتنوعة، ترجمة: مصطفى الفقي].

علاوة على ذلك، يبدو استخدام بوزورث لكلمة «الذميين» غريباً وغير مناسب في هذا السياق، خاصة وأن ابن تيمية لا يستخدم الكلمة في الرسالة^(١). تشير كلمة (الذمي) إلى الأقليات اليهودية والمسيحية التي تعيش في الأراضي الإسلامية، وتعني (الأشخاص الذين لهم عقد ذمة/ أمان)^(٢)، ويشير هذا المصطلح إلى تفاوت السلطة بين الحكام المسلمين ورعاياهم من غير المسلمين، وكثيراً ما يُستخدم في الأوقات المعاصرة في سياقات مثيرة للجدل^(٣).

صحيح أن ابن تيمية يعطي الأولوية للمصادر الإسلامية في هذه الرسالة، إلا أنني أزعّم أنه لا يرى -من الناحية المفاهيمية- الكتاب المقدس كمرجع للأقليات اليهودية أو المسيحية، بل يراه جزءاً من التقليد الكتابي للإسلام. وهذا هو السبب في أن ابن تيمية لا يستخدم كلمة (الذمي) في الرسالة، بل يستخدم المصطلح القرآني {أهل الكتاب}. ورغم أن ابن تيمية يعتقد أن الكتاب المقدس محرّف، إلا أنه كان ينظر إليه على أنه كتاب مقدس وموثوق بما يكفي لاستخدامه كأداة تأويلية.

(١) يبدو أن بوزورث لديه اهتمام فكري بـ(أهل الذمة). انظر كتابه: "الشعوب المحمية" (المسيحيون واليهود) في مصر وسوريا في العصور الوسطى، و"مفهوم الذمة في الإسلام المبكر".

(٢) Cahen, 'Dhimma'.

(٣) Ye'or, The Dhimmi.

فيما يتعلّق بترجمة الرسالة، قدّم بوزورث أداءً قويّاً للنصّ، حيث تمكّن بنجاح من فكّ رموز المقاطع الصعبة وتقديم العمل بلغة إنجليزية واضحة. ومع ذلك، يبدو بوزورث غير مدرك لكيفية تناسب الرسالة مع المشروع الفكري الأكبر لابن تيمية، وتحديدًا أعماله المتعلقة بالقرآن والمسيحية. على سبيل المثال، لم يدرك بوزورث أن ابن تيمية استطرد كثيرًا في الرسالة لتقييم مرويّات الطبري في هذا الصدد، مما أدّى إلى بعض الترجمات غير الدقيقة. لكن على الرغم من هذه الانتقادات الصغيرة، إلا أن بوزورث كان متقدمًا على باحثي عصره في إدراك أهمية الرسالة وغرضها، حيث إنّ ابن تيمية كان يكتب ضد نزعة التسلية في سرد قصص الأنبياء، ويستخدم مختلف الأساليب التاريخية النقديّة في عصره للتعرف على حامي النبي موسى.

أمّا فيما يتعلّق بعلاقة ابن تيمية بالمسيحية، فغالبًا ما ركّزت الأبحاث العلمية على كتابه (الجواب الصحيح) باعتباره أهم كتاباته عن المسيحية، وواحدة من أهم موسوعات الردود على المسيحية في الإسلام^(١). ومع ذلك، لم يكن هناك أيّ عمل يناقش كيف أثر تفاعل ابن تيمية مع (رسالة إلى صديق مسلم) على فهمه للإسلام وكتاباته الأكثر عمقًا.

(١) للحصول على عرض عام ممتاز لأعمال ابن تيمية عن المسيحية، انظر: جون هوفر، ابن تيمية حياته وفكره.

وبشكلٍ أكثر تحديداً: لم تتناول الدراسات العلمية كيف أن احتكاك ابن تيمية بالمسيحية قاده إلى النظر عن كثب في الآيات القرآنية التي تحمل تلميحات كتابية. من خلال تأليفه (الجواب الصحيح)، بدأ ابن تيمية بفحص الآيات القرآنية في ضوء التقاليد الكتابية. علاوة على ذلك، لم تدمج الدراسات فتاوى ورسائل ابن تيمية الكثيرة المرتبطة بأعماله الأكبر وتتماشى مع نظريته العامة للمسيحية. إن (الجواب الصحيح) لا يمثل سوى جزء واحد من فهمه الأكبر للمسيحية، ويجب النظر إليه بالمقارنة مع أعماله الأخرى مثل (رسالة في قصة شعيب عليه السلام).

باختصار، غالباً ما تقسم الأبحاث العلمية احتكاك ابن تيمية بالقرآن والنصوص المسيحية بين (الدراسات القرآنية) و(الجدل الإسلامي المسيحي)؛ حيث تندرج مقدمته في أصول التفسير ضمن (الدراسات القرآنية) ودراسة التفسير؛ ومن ناحية أخرى، فإن (الجواب الصحيح) يقع ضمن نطاق دراسة (الجدل الإسلامي المسيحي)، وبالتالي يُقارَن مع الإسهامات الأخرى في هذا الجدل مثل إسهامات أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤ / ١٢٨٥)^(١)، أو ابن أبي طالب الدمشقي (ت: ٧٢٧ / ١٣٢٧)^(٢). ومع ذلك، يمكن لهذه التقسيمات

(١) لمزيد من المعلومات حول ردود القرافي، انظر: Sarrio، Muslim-Christian Polemics.

(٢) لمزيد من المعلومات عن رسالة ابن أبي طالب، انظر: al-Dimashqī، Muslim-Christian Polemic.

أن تحجب طبيعة إسهمات وفكر ابن تيمية، حيث لا نرى في أعماله ذلك الفصل الدقيق بين هذه المساحات البحثية. كما سأوضح، فإنَّ إسهاماته التفسيرية قد أثَّرت فهمه لليهودية والمسيحية؛ في حين قادت نظراته إلى اليهودية والمسيحية إلى إعادة التفكير في التفسير.

قصة النبي شعيب:

من الأهمية بمكان أن نلفت النظر إلى أن (الرسالة) ليست من فتاوى ابن تيمية العديدة التي يسألها فيها علماء وطلاب وغير متخصصين عن قضية معينة ويطلبون توضيحاً بشأنها.

في الفتوى، يكون الدافع إلى التأليف من خارج نفس المفتي؛ لأنه يجيب على سؤال بدلاً من بحث موضوع هو نفسه يهتم به^(١). تشير الرسالة إلى أن مسألة حمي النبي موسى كانت ذات أهمية خاصة لابن تيمية، أي إنها مسألة سعى هو شخصياً لتوضيحها. على وجه التحديد، تمثل الرسالة اهتمام ابن تيمية المتزايد بالعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، تلك العلاقة التي دفعه للكتابة عنها (رسالة إلى صديق مسلم)^(٢).

(١) لمزيد من المعلومات حول وظيفة الفتوى في المجتمعات الإسلامية انظر: Masud et al., Islamic

Legal Interpretation.

(٢) قد يكون ابن تيمية قد كتب أيضاً (رسالة في قصة شعيب) كجزء من نقده الأكبر للدروز وعُباد القبور؛

لأن بعض الطوائف الدينية تُبجل قبر شعيب. ومع ذلك، لم أجد أي شيء صريح في الرسالة يدعم مثل هذا الاستنتاج. لمزيد من المعلومات عن ابن تيمية والدروز، انظر: "Heterodox Hazran"

Friedman, 'Ibn Taymiyya's Doctrines in Contemporary Islamic Thought'؛ و

'Fatawa. لمزيد من المعلومات عن أهمية صريح النبي شعيب لإسرائيل الحديثة والأقلية الدرزية،

انظر: 'Firro, 'Druze maqāmāt (Shrines) in Israel.

يمكن تقسيم النصف الأول من الرسالة إلى ثلاثة أجزاء؛ أولاً: سرد أقوال الصحابة والتابعين الثابتة عنهم، والتي تنصّ جميعها على أن الشيخ لم يكن هو النبي شعيب. ثانياً: من غير المنطقي تاريخياً أن يكون النبي شعيب العربي قد التقى النبي موسى [العبراني] وعاش في مدينة أكد القرآن أنها دُمّرت. وأخيراً: فإنّ (مرويات عصا موسى) المختلفة التي تقول بحدوث خلاف بين النبي موسى وحميه بشأن حيازة العصا = كلّها غير صحيحة^(١).

يبدأ ابن تيمية بالقول أنّ كبار الصحابة والتابعين المشهورين والأكثر موثوقية كانوا يرون أن الشيخ المشار إليه في القرآن لم يكن شعيباً بل (يثرون)^(٢)؛ كما أوضح في مقدمته، فإن ابن تيمية يرى أن القرآن يجب أن يُفسّر أولاً اعتماداً على القرآن والسنة، لكن نظراً لأنّ الوحيين لم يصرّحاً بشأن هوية والد زوج موسى؛ فإنه ينتقل إلى أقوال الصحابة والتابعين.

الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع، هي:

﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي إِلَّا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾^(٣)

(١) بما أن بوزورث قد قدّم ترجمة ممتازة للرسالة، فلن ألخص كلّ محتوى الرسالة، لكنني سأسلط الضوء على الأجزاء المهمة لدراسة التفسير والعلاقات بين اليهود والمسيحيين والمسلمين.

(٢) لمزيد من المعلومات عن يثرون في الكتاب المقدّس انظر: Sarna, 'Jethro'.

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّكِ أَبَى يَدْعُوكَ لِجَزْيِكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ، وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَبَوْتُ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَتَّابِتْ اسْتَعِجْرُهُ إِنَّكِ خَيْرٌ مِنَ اسْتَعَجَرَتِ الْقَوَى الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَبِجٌّ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾ قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجْلَيْنِ فَضَيْتُ فَلَا عُدْوَةَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٢٨﴾ [القصص: ٢٣-٢٨].

يشرح ابن تيمية أن القرآن لا يذكر ما إذا كان هذا الشيخ هو شعيب أو نبي آخر، كما أن أهل الكتاب لا يعتبرونه نبياً^(١)، والقول بأنه شعيب لم يُنقل عن أحد من الصحابة، مثل ترجمان القرآن ابن عباس، بل ما نُقل عن الصحابة هو أنه ليس شعيباً. كما يشرح ابن تيمية لاحقاً في الرسالة، اعتقد عدد كبير من المفسرين أن هذا الشيخ هو النبي العربي شعيب؛ لأنه كان في مدين المذكورة في القرآن. ذكر القرآن على سبيل المثال: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [العنكبوت: ٣٦]؛ تذكر

(١) في جميع الرسالة، يغير ابن تيمية بين استخدام أهل الكتاب وأهل الكتابين، اعتقد أنه يستخدم هذه الأخيرة أحياناً للتأكيد على حقيقة أن شعيب لم يرد ذكره في التوراة أو الأنجيل. انظر الحاشية رقم ١، ص ٤٠ لمزيد من المناقشة.

هذه الآية وغيرها أن شعيياً هو النبي الذي أرسل إلى أهل مدين^(١)، ولكن ليس في آيات سورة القصص اعتراف صريح بهوية شيخ مدين.

لتدعيم حجّته بأن الشيخ لم يكن هو النبي شعيب، يستشهد ابن تيمية بأثار الصحابة والتابعين من تفسير سُنيّد بن داود -شيخ البخاري-، ومن تفسير الطبري. يذكر ابن تيمية أعمال هذين العالمين في مقدمته كمثال على التفاسير السليمة المستقيمة ضمن قائمته المكوّنة من خمسة عشر من التفاسير التي يفضلها لأنها مبنية على الآثار^(٢).

يستشهد ابن تيمية بأثرين عن ابن عباس من تفسير سنيّد؛ حيث يؤكّد الأول أن الشيخ كان (يثرن)، ويشير الثاني أيضاً إلى أن الشيخ يمكن أن يكون (يثرن)، كما يستشهد ابن تيمية أيضاً بمرويات أخرى تدعّم أن (يثرن) هو حمّو النبي موسى^(٣)، ويضيف مرويات تتعلق بأسماء البنتين، والتي تشير إلى أن زوجة موسى كانت (صفورة)^(٤).

(١) لمزيد من المعلومات عن مدينة مدين، انظر: Firestone, 'Midian'.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زررور، ص ٨٠.

(٣) Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', p. 436.

(٤) لمزيد من المعلومات عن موسى في القرآن والتوراة، انظر: Moses, Wheeler.

ثم يستشهد ابن تيمية بمرويات تفسير الطبري الشهير، ويسلّط الضوء على أثر ابن عباس الذي ينصّ على أن الشيخ كان (يثرون). ويلاحظ أيضاً أن هناك آثاراً أخرى عن الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي عبيدة توضّح أنهم يرون أن الشيخ هو ابن أخي شعيب واسمه (يثرون).

بعد الاستشهاد بآثار الصحابة ذات الصلة، ينتقل ابن تيمية إلى سرد أثرٍ عن التابعي الحسن البصري، الذي يقول فيه: «يقولون هو شعيب النبي! لا، ولكنه سيّد الماء يومئذ»^(١).

(١) يُدرج ابن تيمية تصريحاً من الطبري مفاده أنّ «هذا لا يُدرّك علمه إلا بخبر عن معصوم، ولا خبر في ذلك»، (Bosworth, 'The Qur'anic Prophet Shu'aib', ص ٤٣٧). ومع ذلك، يشير محمد رشاد سالم في الحاشية إلى أنّ الطبري لم يرد فيه كلمة «معصوم»، بل يستخدم كلمة «خبر» فقط، حيث يقول الطبري أنّ «هذا مما لا يُدرّك علمه إلا بخبر، ولا خبر بذلك تجب حجته»، وبإضافة عبارة «عن معصوم» بعد كلمة الخبر، يُكيّف ابن تيمية مقالة الطبري هنا مع النقاط الأخرى التي أثارها بخصوص المعرفة الصحيحة (العلم)؛ حيث يعرف ابن تيمية في مقدمته العلم بأنّه «إمّا نقل مصدّق عن معصوم، أو قول عليه دليل معلوم»، (صالح، ابن تيمية ونشأة الهرميوطيقا الراديكالية، ص ١٢٦). لعب مفهوم الحفظ الإلهي دوراً أساسياً في التفكير اللاهوتي لابن تيمية الذي يرى من خلاله أنّ المعرفة الحقيقية (العلم) يجب أن تكون مأخوذة عن مصدر نبوي معصوم، وليس من الأولياء والصالحين؛ لمعرفة المزيد عن آراء ابن تيمية حول العصمة انظر: Ahmed, Shahab, 'Ibn Taymiyya and the Satanic Verses

يختتم ابن تيمية اقتباساته بالإشارة إلى أن كلاً من تفسير سُنيّد والطبري يرويان بالأسانيد المعروفة عن النبي والتابعين، ولم يذكر فيها عن أحد أنه النبي شعيب؛ بل نقلوا بالأسانيد الثابتة عن الحسن البصري: «يقولون هو شعيب النبي! لا، ولكنه سيّد الماء يومئذ». يشير ابن تيمية إلى أن الحسن قد ذكر أنه شعيب عمّن لا يُعرف، وردّ عليهم ذلك، ويقول صراحةً: «ليس هو شعيب».

وهكذا، فإن أشهر مفسري الصحابة والتابعين - مثل ابن عباس والحسن البصري - يؤكّدون أن الشيخ لم يكن النبي شعيباً. إنّ تركيز ابن تيمية على ابن عباس مهمّ بشكلٍ خاصّ بسبب دوره المؤثّر في تفسير القرآن؛ ففي مقدمته، قال ابن تيمية: إنّ أعرف أهل التفسير هم أهل مكة لأنهم طلاب ابن عباس^(١)، وقد امتدح لاحقاً ابن عباس، مشيراً إلى أنه كان ابن عمّ النبي، وأشار إلى لقبه الشائع (ترجمان القرآن)^(٢)، يربط ابن تيمية قدرات ابن عباس التفسيرية ببركة دعوة النبي محمد، كما ورد في الحديث الشهير: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٣). إنّ مضمون الدعاء النبوي هو أن قدرات ابن عباس التفسيرية كانت جزءاً من منحة إلهية^(٤).

(١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زررور، ص ٦١.

(٢) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرميوطيقا الراديكالية، ص ١٤٦.

(٣) ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زررور، ص ٩٦.

(٤) ابن تيمية - وغيره من المحافظين مثل ابن كثير - يميلون دائماً إلى ترجيح رأي ابن عباس في تفسيرهم؛ نظراً للدور المؤثّر له في تفكيرهم، (ميرزا، "إسماعيل كذبيح إبراهيم").

ثم ينتقل ابن تيمية ليقارن بين تفاسير سُنيِّد والطبري، وبين المفسّر الكبير الثعلبي، ويخرج عن سياق حديثه ليوجّه نقدًا للثعلبي، مشيرًا إلى أنه ذكر في تفسيره أن الشيخ هو النبيّ شعيب^(١)، ثم يصرّح بأنه «لا يُلْتَفَتُ إلى قول الثعلبي؛ لأنه ينقل الغثّ والسمين». كما أنّ استخدام ابن تيمية لعبارة «الغثّ والسمين» يتردّد في مقدمته التي أوضح فيها أن أحد أسباب كتابته للمقدمة هو أن كتب التفسير مليئة «بالغثّ والسمين»؛ فأراد أن يعطي الطلاب قواعد هادية من أجل التمييز بين المواد التفسيرية. وفي موضع آخر من المقدمة، أدلى ابن تيمية بملاحظات مماثلة بشأن تفسير الثعلبي، واصفًا إيّاه بأنه «حاطب ليل». فكما أنّ قاطع الأخشاب في الليل غير قادر على تحديد نوعية الخشب الذي يقطعه بسبب الظلام، فإنّ الثعلبي ببساطة ضمّن تفسيره كلّ ما أمكنه أن يقف عليه دون تمييز؛ لأنه لم يكن على دراية بعلوم الحديث^(٢)، وكما يلخص وليد صالح، يعتقد ابن تيمية أنّ الثعلبي^(٣): «لم يكن ينوي سوءًا؛ لكن لسوء الحظ جمّع أيّ شيء وكلّ شيء قابله في طريقه في التفاسير السابقة، تمامًا مثل جامع الأخشاب

(١) يؤيد الثعلبي أيضًا رأي شعيب في قصص الأنبياء (الثعلبي، عرائس المجالس، ص ٢٩٠-٢٩٢).

(٢) ليس كلّ الباحثين المعاصرين المهتمين بابن تيمية يؤيدون هذا الرأي في الثعلبي؛ يؤكّد محرّر النسخة الأكثر موثوقية من المقدمة -عدنان زرزور- أن رأي ابن تيمية في الثعلبي أنه «حاطب ليل» فيه نظر، (ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٧٧).

(٣) صالح، ابن تيمية ونشأة الهرميوطيقا الراديكالية، ص ١٣٩.

في الليل فهو غير قادر على التمييز بين الصالح والطالح. ويشير ابن تيمية إلى أن الثعلبي أدخل هذه الأحاديث الموضوعة في تفسيره سهواً منه لأنه لم يعرف ما هو أفضل».

كما نرى في (الرسالة) استياء ابن تيمية؛ لأن الثعلبي نقل أن شعيباً هو حمو النبي موسى دون أي تقييم نقدي. ويبدو أن نقد ابن تيمية للثعلبي يدور أيضاً حول حقيقة أن الثعلبي لا يلتزم فيما يستشهد به من آثار أن يسوق لها سنداً، ومن هنا فهو يختلف عن تفسير سنيد والطبري، «اللذان يرويان بالأسانيد المعروفة والثابتة»^(١).

على سبيل المثال، يستشهد الثعلبي بقول للحسن البصري يرى فيه أن الشيخ هو النبي شعيب، لكنه لم يَسْقُ أيَّ سندٍ يؤكّد صحة هذا الأثر إلى الحسن^(٢)، وهذا الأثر لو صحّ، لكان من الممكن أن ينقض حجج ابن تيمية التي تؤكّد أن الشيخ ليس هو النبي شعيب. يؤكّد صالح أن خُلُوَّ تفسير الثعلبي

(١) إنَّ نقد ابن تيمية للثعلبي مماثل لنقد غيره من علماء الحديث، ولكنه أكثر قسوة (صالح، نشأة التيار الكلاسيكي في التفسير، ص ٣٨-٤١). نحتاج المزيد من البحث لاستكشاف صحة ادّعاء صالح بأن نقد ابن تيمية لتفسير الثعلبي نابع من حقيقة أنه يستشهد بالمرويات المؤيدة لعقائد الشيعة في تفسيره (ص ٢١٥-٢٢١)، وهنا يبدو أن نقد ابن تيمية يركّز على حقيقة أن الثعلبي يستشهد بمرويات ضعيفة ودون إسناد.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٤، ص ٥٣٢.

من الأسانيد جعل من السهل استخدام تفسيره: «إن إسقاط الإسناد من التفسير هو ما يبرر شعبية تفسير الثعلبي، حيث كان استخدامه أسهل بكثير من العمل المرهق الذي قام به الطبري»^(١). ومع ذلك، بالنسبة للمُحَدِّث، فإن الأثر دون إسناد لا قيمة له؛ لأنه بدون السند من المستحيل التحقق من صحة المنقول، فإن علماء الحديث ينظرون في الأسانيد المختلفة لأثرٍ ما لمعرفة ما إذا كان ثابتاً إلى قائله أم لا^(٢).

إن نقد ابن تيمية للثعلبي مهم؛ لأنه يوفر لنا نافذة على الوسط الفكري في العصر المملوكي الذي كان ابن تيمية يعمل فيه. على الرغم من أن ابن تيمية يؤكّد أولوية وأهمية تفاسير سنيد والطبري، إلا أنه كان عليه أن يتصدى للثعلبي المؤثر وتفسيره المشهور، وهو ما يؤكّد فرضية صالح بأن [سيرة] المُفسّر كانت أكثر أهمية لتاريخ التفسير القرآني مما كان يُعتقد سابقاً^(٣)، قبل أن يتمكن ابن تيمية من الانتقال كلياً إلى الطبري - وهو ما سيفعله لاحقاً - تعيّن عليه أن يقوِّض شهرة الثعلبي والمكانة التي احتلها تفسيره، ويشرح لماذا لم يكن يستحق المكانة التي يشغلها.

(١) صالح، نشأة التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص ٢٢٤، ولمزيد من المعلومات عن الثعلبي والأسانيد انظر: ص ٨٢-٨٣.

(٢) لمزيد من المعلومات حول نظام الحكم على الأحاديث، انظر: Brown, Ḥadīth.

(٣) صالح، نشأة التقليد التفسيري الكلاسيكي.

في الواقع، يمكن فهم (الرسالة) على أنها ردُّ على ما اعتبره ابن تيمية «عالم الحديث غير الكفؤ»^(١)، فالثعلبي وسائر التيار الأشعري في التفسير يوردون في تفاسيرهم مرويات كثيرة دون أي منهجية نقدية. في مقدمته، ينتقد ابن تيمية أهل الكلام الذين كان الكثير منهم أشاعرة، والذين يعتقد ابن تيمية أنهم بعيدون عن علم الحديث ومتخصصيه، ولا يميزون صحيح الحديث من ضعيفه؛ حيث إنهم يشككون في صحة حديث ما على الرغم من أن صحته وثبوته أمر معروف لدى المحدثين^(٢). كان المتكلمون غير أكفاء في علم الحديث، لدرجة أنهم لم يتمكنوا من تمييز صحيح الحديث من سقيم، بل يشكُّون في أحاديث يقطع المحدثون أنها ثابتة.

بعد نقده للثعلبي، أعاد ابن تيمية التأكيد على أن الرأي القائل بأنه شعيب النبي لم يُنقل عن النبي محمد ولا عن الصحابة ولا عمَّن يُحتجَّ بقوله من علماء المسلمين؛ كما أن أولئك الذين يتمسكون بالرأي القائل بأن الشيخ هو شعيب النبي يخالفون ما ثبت عن ابن عباس والحسن البصري، وكذلك اليهود والنصارى (أهل الكتابين)؛ فاليهود والنصارى متفقون على أن الشيخ لم يكن هو شعيب النبي، فإنَّ ما في التوراة التي عند اليهود في زمن ابن تيمية، والإنجيل

(١) صالح، نشأة التقليد التفسيري الكلاسيكي، ص ٢١٨.

(٢) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٧٤.

الذي في حوزة النصارى أن اسمه (يثرون)^(١). ويضيف ابن تيمية أن النبي شعيباً لم يرد ذكره في التوراة، مما يعطي مزيداً من المصادقية للرأي القائل بأن الشيخ لا يمكن أن يكون نبياً عربياً.

في مثال آخر، عند ذكر (الرسالة) في عمل لاحق، يشير ابن تيمية إلى علماء اليهود والنصارى بالقول: «علماء المسلمين من أهل السلف وأهل الكتاب يعرفون أنه ليس شعيباً، (كما قد بُسط في موضع آخر)^(٢). وهكذا، يتفق السلف وعلماء اليهود والنصارى على أن الشيخ لم يكن شعيباً، بل كان رجلاً آخر.

هنا يقوم ابن تيمية بتحوّل هرميوطيقي مهم؛ لأنه يستخدم الكتاب المقدّس والمصادر اليهودية والمسيحية كعنصر مساعد في حجّته بأن والد زوج النبي موسى لم يكن شعيباً النبي؛ ويذكر أن اليهود والنصارى ليس لديهم ذكر النبي العربي شعيب في التوراة، بل ما لديهم أنّ حمّا النبي موسى هو (يثرون). على الرغم من أن ابن تيمية لم يذكر آيات الكتاب المقدّس ذات الصلة، إلا أنه يشير إلى (الخروج ٢: ١٦-٢١):

(١) يلاحظ بوزورث أن العهد الجديد لا يتحدث عن يثرون (Bosworth, The Qur'anic Prophet)

(Shu'aib', p. 437).

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج ٢٠، ص ٤٢٩.

«فَهَرَبَ مُوسَى مِنْ وَجْهِ فِرْعَوْنَ وَسَكَنَ فِي أَرْضِ مِصْرَ، وَجَلَسَ عِنْدَ الْبُئْرِ. وَكَانَ لِكَاهِنِ مِصْرَ سَبْعُ بَنَاتٍ، فَاتَيْنَ وَاسْتَقَيْنَ وَمَلَأْنَ الْأَجْرَانَ لِيَسْقَيْنَ غَنَمَ أَبِيهِنَّ. فَاتَى الرَّعَاءُ وَطَرَدُوهُنَّ. فَهَضَّ مُوسَى وَأَنْجَدَهُنَّ وَسَقَى غَنَمَهُنَّ. فَلَمَّا أَتَيْنَ إِلَى رَعُوئِيلَ أَبِيهِنَّ قَالَ: مَا بِالْكُنَّ أَسْرَعْتُنَّ فِي الْمَجِيءِ الْيَوْمَ؟ فَقُلْنَ: رَجُلٌ مِصْرِيٌّ أَنْقَذَنَا مِنْ أَيْدِي الرَّعَاءِ، وَإِنَّهُ اسْتَقَى لَنَا أَيْضًا وَسَقَى الْغَنَمَ، فَقَالَ لِبَنَاتِهِ: وَأَيْنَ هُوَ؟ لِمَاذَا تَرَكْتُنَّ الرَّجُلَ؟ ادْعُوهُ لِيَأْكُلَ طَعَامًا. فَارْتَضَى مُوسَى أَنْ يَسْكُنَ مَعَ الرَّجُلِ، فَأَعْطَى مُوسَى صَفُورَةَ ابْنَتِهِ».

سُمِّيَ حمو النبي موسى (رعوئيل) في هذا المقطع، إلا أنه يُشار إليه بشكل متكرر باسم (يثرون) في الكتاب المقدس^(١). على سبيل المثال، بعد ذلك بقليل في (الخروج ٣: ١) حيث يروي الكتاب المقدس أن «مُوسَى فَكَانَ يَرَعَى غَنَمَ يَثْرُونَ حَمِيهِ كَاهِنِ مِصْرَ»، قبل أن يصل إلى العليقة المشتعلة.

لكن على الرغم من اختلاف الأسماء، إلا أنه ليس هناك أي رواية كتابية تقول بأن شعيبًا هو والد زوج النبي موسى، وهي نقطة استخدمها ابن تيمية في حجته. ومع ذلك، من المهم ملاحظة أنه على الرغم من أن ابن تيمية يشير إلى الكتاب المقدس، فهذا لا يعني أنه لا يشك في محتويات التوراة والإنجيل، كما يتضح ذلك من حقيقة أنه يصف الإحالة إليهم بعبارة: «التوراة التي عند اليهود»

(١) Sarna, 'Jethro'

ثم «الإنجيل الذي عند النصارى» مما يشير إلى احتمال تحريفها^(١)، كما أنه لم يعطِ الكتاب المقدس ذلك الثقل الفكري الذي أعطاه للصحابة والتابعين والمفسرين المسلمين لاحقاً، حيث إنه يقتبس [من] الكتاب المقدس بعد التأكيد على أولوية المصادر الإسلامية. ومع ذلك، فإن ابن تيمية يدرك تماماً أن القصة القرآنية لها نظير توراتي، ويستند إلى الكتاب المقدس لحلّ الجدل حول تفسير الآية القرآنية^(٢).

إنّ استخدام ابن تيمية للكتاب المقدس هنا يتعارض مع الاتجاهات السائدة في الأبحاث العلمية التي ترى أن علماء المسلمين في العصور الوسطى -ولا سيما ابن تيمية- لم يستخدموا الكتاب المقدس سوى لغايات جدلية. يُعتقد عمومًا أن فترة العصور الوسطى كانت حقبة من التدهور الفكري، وغالبًا ما يقال إنه مع بداية الحداثة فقط بدأ المسلمون في الاعتماد على الكتاب المقدس لفهم القرآن بشكل أفضل^(٣). كما هو مذكور آنفاً، يتبنّى بوزورث نفسه الموقف القائل بأن ابن تيمية لديه «معارضة شديدة للذميين وجميع أعمالهم»؛ ويبدو مندهشاً أن ابن تيمية يُحيل إلى الكتاب المقدس. ومع ذلك، لم يكن

(١) ميرزا، (إسماعيل كذبيح إبراهيم).

(٢) لمزيد من المعلومات حول كيفية ربط العلماء المسلمين بين الآيات ٢١-٢٨ من سورة يس،

والمرويات الكتابية انظر: Wheeler, Moses, pp. 37-63.

(٣) Griffith, The Bible in Arabic, p. 203.

استخدام ابن تيمية للكتاب المقدس بمثابة خروج عن قاعدته، بل كان جزءاً من الوسط الفكري المملوكي الموسوعي الذي احتك فيه مجموعة من العلماء المسلمين بالكتاب المقدس؛ من نجم الدين الطوفي (ت: ٧١٦ / ١٣١٦)، إلى برهان الدين البقاعي (ت: ٨٨٥ / ١٤٨٠)، استخدم العلماء الكتاب المقدس لأغراض متنوّعة، ومنها استخدامه لفهم أجزاء من القرآن بشكل أفضل^(١).

ثم يبدأ ابن تيمية قسمًا جديدًا يجادل فيه -استنادًا إلى أسس تاريخية- أن الشيخ لا يمكن أن يكون هو النبيّ شعيب. تعتمد الحجة الأولى على الهوية العرقية واللغوية للنبيّ شعيب. يذكر ابن تيمية أنه «قد ذكر غير واحد من العلماء» أن شعيبًا كان عربيًا، ويؤيد ما رواه ابن أبي حاتم الرازي (ت: ٣٢٧ / ٩٣٨)؛ لذلك فإنّ شعيبًا عربيّ، وكذلك هود وصالح^(٢). من ناحية أخرى، كان موسى عبرانيًا، ولم يكن يعرف لسان شعيب؛ وظاهر القرآن يدلّ على مخاطبة موسى للمرأتين وأبيهما بغير ترجمان. إذا علّمت تلك الحقيقة؛ فلا يمكن أن يكون الشيخ هو شعيب؛ لأنه كان نبيًا عربيًا ولم يكن قادرًا على التحدّث بلغة موسى^(٣).

(١) Saleh, In Defense of the Bible; Demiri, Muslim Exegesis.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الأنبياء العرب، انظر: Wheeler, 'Arab Prophets'.

(٣) ابن تيمية، الجامع، ص ٦٤.

كما يضيف ابن تيمية أن القرآن يدلُّ أن الله أهلك قومَ شعيب بالظُلَّة، فحينئذ لم يبقَ في مدين من قوم شعيب أحد، وشعيب لا يقيم بقرية ليس بها أحد. ويذكر التقليد النبوي أن الأنبياء كانوا إذا هلكت أممهم ذهبوا إلى مكة فأقاموا بها إلى الموت، كما ذكر أن قبر شعيب بمكة وقبر هود بمكة وكذلك غيرهما. ومضمون هذا أن شعيباً لم يكن ليبقى في مدين بعدما أهلكهم الله، بل ذهب إلى مكان آخر قد يكون مكة، وموسى لما جاء إلى مدين كانت معمورة بهذا الشيخ الذي صاهره، وهو ما يمنع أن يكون هؤلاء قومَ شعيب المذكورين في القرآن؛ بل من قال إنه كان ابن أخي شعيب أو ابن عمه = لم ينقل ذلك عن ثبوت، والنقل الثابت عن ابن عباس (أن الشيخ هو يثرون) لا يعارض بمثل قول هؤلاء.

المهم في هذا الفصل هو أن ابن تيمية يتخطى الآثار ليرى ما إذا كان من المعقول تاريخياً أن يكون الشيخ هو شعيب النبي. شعيب نبي عربي وموسى نبي عبراني؛ فليس من الممكن أن يتواصلا دون مترجم. علاوة على ذلك، ذكر القرآن تدمير مدين وإهلاك أهلها تماماً، مما يجعل من غير المحتمل أن يكون شعيب أو أحد أقاربه هو الشيخ المذكور في القصة. أكثر ما يقتنع به ابن تيمية هو رواية ابن عباس أن الشيخ كان (يثرون).

يختتم ابن تيمية حجته بانتقاد (مرويات عصا موسى) المختلفة الموجودة في تفسير الطبري، والتي تنصّ على أن شعيباً أو الشيخ أو جبريل هو من أعطى موسى العصا التي سيستخدمها لاحقاً لمواجهة فرعون^(١).

يرى ابن تيمية أن كلّ هذه الروايات لم تثبت. على سبيل المثال، تقول إحدى الروايات: «هي عصا خرج بها آدم من الجنة ثم قبضها بعد ذلك جبريل فلقى بها موسى ليلاً فدفعها إليه»^(٢)، حيث تؤكد هذه الآثار أن عصا موسى من السماء، وهو أمر لا يمكن أن يؤيده القرآن أو الأحاديث النبوية.

يورد ابن تيمية أثراً آخر عن السُّدي (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)^(٣) أن أبا المرأتين أمرَ ابنته أن يأتي موسى بعصا، وكانت تلك العصا عصا استودعه إياها ملك في

(١) يستشهد الثعلبي أيضاً بمرويات العصا (عرائس المجالس، ص ٢٩٢-٢٩٤). من المحتمل أن هذه المرويات كانت متداولة شفهيّاً في زمن ابن تيمية، ويمكن أن تكون أحد الدوافع التي دفعته إلى كتابة الرسالة.

(٢) ابن تيمية، الجامع، ص ٦٤.

(٣) في الفصل الذي عقده عن الصحابة في مقدّمته، خصّص ابن تيمية فقرة لمناقشة السُّدي؛ ويلاحظ ابن تيمية أن غالب ما يرويّه السُّدي في تفسيره هو عن الصحابة - مثل عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس - ولكن في بعض الأحيان ينقل عنهم ما يحكونه من أقاويل أهل الكتاب؛ وهكذا يوافق ابن تيمية على تفسير السُّدي لأنه يروي عن اثنين من الصحابة مختصين في التفسير، لكنه ينبّه القارئ إلى أن آراء أهل الكتاب متضمّنة في مروياته. ابن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ص ٩٨.

صورة رجل^(١)، وأن حماه خاصمه وحكّما بينهما رجلاً، حتى إن بعضهم يروي أن موسى أطاق حملها دون حميه، وذكر عن موسى أنه أحقّ بالوفاء من حميه. في تلخيصه لآثار الطبري، يستبعد ابن تيمية التفاصيل التي تبدو شائكة، ولا يستشهد بالآثار التي تدلّ على معجزة مثل تلك التي تقول إن العصا كانت تطير بشكلٍ متكرّر إلى يد موسى، مما يعني أنها ستؤدي في النهاية غرضاً مهماً^(٢).

يرى ابن تيمية أن كلّ هذه الآثار خاطئة، بحجة أن لو كان هذا هو شعيب النبي لم ينزع موسى ولم يندم على إعطائه إياها ولم يحاكمه، ولم يكن موسى -قبل أن ينبأ- أحقّ بالوفاء منه؛ فإنّ شعيباً كان نبياً وموسى لم يكن نبياً، فلم يكن موسى -قبل أن ينبأ- أكمل من نبيّ.

(١) يتضح هنا أن بوزورث لا يعلم أن ابن تيمية يقتبس من الطبري؛ على سبيل المثال، يفهم بوزورث تصريح ابن تيمية: «إلى آخر القصة» على أنه انفصال عن الرواية الأولى، ثم يرى أن: «عهد إليه ملك على صورة رجل» بداية لسردٍ آخر. عند قراءة الطبري نرى أن هذا في الحقيقة رواية واحدة، ويستخدم ابن تيمية عبارة: «إلى آخر القصة» لتخطّي الجزء الأوسط من الرواية ويذهب مباشرة إلى نهاية القصة والجزء الأكثر إشكالية فيها الذي يفترض وقوع النزاع بين موسى وشعيب (بوزورث، "النبي القرآني شعيب"، ص ٤٣٩).

(٢) لمزيد من المعلومات حول (مرويات العصا) انظر: ابن تيمية، عرائس المجالس، ص ٢٩٢-٢٩٤؛

و Wheeler, Moses, pp. 60-63.

قلتُ -المترجم-: هكذا في الأصل، والصواب أن عرائس المجالس من تأليف الثعلبي.

يختتم ابن تيمية هذا الفصل برواية تفيد بأنه من الممكن أن يكون الشيخ في القصة يعلم أن موسى كان نبياً، وإذا كان كذلك فلا عجب من سلوكه، إذ الأخبار والرهبان كانت عندهم علامات الأنبياء، وكانوا يخبرون بأخبارهم قبل أن يبعثوا^(١). وهكذا يقبل ابن تيمية فكرة أن الشيخ في القصة لم يكن شعبياً، بل كان رجلاً صالحاً كان بإمكانه إدراك حقيقة أن موسى سيكون نبياً. ومع ذلك - كما يقر ابن تيمية -: (فالله سبحانه أعلم).

والجدير بالملاحظة في هذا الفصل أن ابن تيمية يقوم الآن بتقييم المرويات الموجودة في تفسير الطبري. يبدو الأمر كما لو أن ابن تيمية قد أخذ بنصيحته الخاصة بعدم النظر إلى تفسير الثعلبي؛ لأنه مليء «بالغث والسمين»، وبدلاً من ذلك ينتقل كلياً إلى الطبري؛ ولأن ابن تيمية أكثر استحساناً للطبري، فهو ينتقد مروياته فقط وليس التفسير بأكمله. علاوة على ذلك، لا يقوم ابن تيمية بإجراء تقييم حديثي دقيق لهذه المرويات - مثلما هو واضح في تفسير ابن كثير - حيث إنه لا يقوم بنقد الآثار بالرجوع إلى دواوين الحديث الموثوقة، ولا يقضي وقتاً

(١) يختلف فهمي لهذا السرد عن فهم بوزورث، حيث ترجم بداية هذه الرواية على أنه «وما ذكره زيد، أن موسى كان معروفاً عموماً بأنه نبي...»؛ لكنني أفهم الضمير هنا للإشارة إلى الشيخ في القصة، وبالتالي تذكر الرواية أن الشيخ عرّف أن موسى سيكون نبياً قبل أن يُنبأ؛ وهكذا سأترجم هذه الجملة على أنها «وما ذكره زيد أنه [الشيخ] كان يعلم أن موسى كان نبياً...». (بوزورث، النبي القرآني شعيب، ص ٤٣٩).

طويلاً في تحليل الأسانيد. بدلاً من ذلك، فإن اعتراضاته على (مرويات عصا موسى) هي في الأساس لاهوتية؛ لأنه لن يكون من المعقول أن يتشاجر نبي مع موسى. يبدو أن ابن تيمية لا ينتظر التقييم الحديثي المطول لهذه المرويات، ويبدو أنه يعرّج سريعاً على المرويات للوصول إلى المحتوى اللاهوتي الأهم^{(١)(٢)}.

باختصار، قام ابن تيمية بعددٍ من التحركات التفسيرية المهمة في بناء حجته بأنّ حما موسى لا يمكن أن يكون شعبيّاً النبيّ؛ فرأينا ابن تيمية يحاول تنفيذ العديد من المبادئ التي نصّ عليها في مقدمته، مثل أن القرآن يجب أن يفسّر بالقرآن وبالسنة وبأقوال الصحابة والتابعين. لكن، بما أن القرآن والسنة النبوية

(١) تمثّل أسانيد التفسير وكيفية التعامل معها أحد نقاط الجدل، وبغضّ النظر عن تحرير القول في ذلك فمن المهم الإشارة هاهنا لكون محاكمة مرويات التفسير وفق المنهج الحديثي لم يكن هو صنيع العلماء القدامى ولا اشتهر عنهم ذلك مثل ذلك أصلاً. (قسم الترجمات).

(٢) علاوة على ذلك، بينما يفضل ابن تيمية تفسير الطبري، فمن الواضح هنا أنه يستشكل بعض مروياته. تشير هذه الملاحظة إلى أنه على الرغم من موافقة الحركة المحافظة على تفسير الطبري، إلا أنهم وجدوا أنه ناقص وقديم؛ لأنه غالباً ما يستشهد بروايات لا تتوافق مع لاهوت التيار أو معاييره النقدية للحديث؛ وقد أدى هذا الشعور على الأرجح إلى ظهور تفسير ابن كثير، وهو بمثابة تقييم شامل للطبري. صحيح أن ابن كثير أيضاً من أشد المعجبين بالطبري، وأن الكثير من تفسيره يسعى إلى دعم ما رواه الطبري بمجموعة من الآثار الموثوقة، إلا أنه في الوقت نفسه ينتقد بعض الآثار التي لا يقبلها من الناحية اللاهوتية. (هل كان ابن كثير متحدثاً باسم ابن تيمية؟ تفسير قصة النبيّ يونس أنموذجاً).

سكتاً عن هوية الشيخ؛ فإنه ينتقل إلى آثار الصحابة والتابعين، وهو يعتمد في ذلك اعتماداً كبيراً على التفاسير التي يرى أنها الأكثر موثوقية، أي تفسير سنيد والطبري وابن أبي حاتم الرازي. وهكذا، يتعد ابن تيمية بنفسه عن التفاسير الأشعرية - ولا سيما تفسير الثعلبي -؛ لأنه كان يعتقد أن تفسيره قد حوى «الغث والسمين»، ولا يميز بشكل صحيح بين مختلف الآثار كما لا يوردها بإسناد. بالنسبة لابن تيمية، فإن أثر الحسن البصري الذي يقول فيه أن الشيخ ليس شعيياً = صحيح، ورواية ابن عباس أن الشيخ كان (يثرن) هي الأكثر منطقية وموثوقة.

علاوة على ذلك، نرى أداة تأويلية جديدة غير مذكورة صراحة في المقدمة؛ حيث إن ابن تيمية يستخدم الكتاب المقدس وعلوم اليهود والنصارى في بناء حجته، وهو الأمر الذي لم يفعله المفسرون السابقون مثل الطبري والثعلبي بشكل مباشر. ومع ذلك، يضع ابن تيمية الكتاب المقدس في إطار مرجعي من المصادر الإسلامية، ويستخدمه كأداة مساعدة بعد آثار الصحابة والتابعين. يؤكد الباحثون في كثير من الأحيان على أن ابن تيمية يعارض الكتاب المقدس والأدبيات الكتابية، إلا أنه هنا يستخدم الكتاب المقدس لترجيح أحد الرأيين من الجدل الدائر بالفعل ضمن إطار التفسير الإسلامي. بالنسبة لابن تيمية، فإن أقوال كبار المفسرين المتقدمين - مثل ابن عباس والحسن البصري - تتفق مع الروايات التي أكدها الكتاب المقدس وعلماء اليهود والنصارى. يتفق استخدام

ابن تيمية للروايات الكتابية أيضًا مع الحجج التاريخية القائلة بأن موسى كان عبرانيًا، وأن شعبيًا كان عربيًا، مما يجعل من المستحيل أن يتواصلًا بدون مترجم. كما يذكر القرآن أن البلدة قد دُمّرت بالكامل، مما جعل من غير المحتمل أن يكون شعيب مقيمًا هناك وقت القصة^(١).

وأخيرًا، نرى اهتمامًا لاهوتيًا بتعريف النبوة من خلال (الرسالة)، وهو موضوع سيستمر في أعماله الأخرى^(٢). إن مضمون الرسالة ليس تحديدًا من هو الشيخ، بل بالأحرى تأكيد القول بأنه ليس شعبيًا؛ وبالتالي ليس نبيًا. إن حجة ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن نبيًا لها أهمية خاصة في تقييمه لمختلف المرويات التي يتنازع فيها الشيخ مع موسى على العصا. بالنسبة لابن تيمية، ليس من المنطقي أن يتخاصم نبيٌّ مع موسى بعد نبوته، كما أنه من غير الممكن أن يكون موسى -قبل النبوة- أكثر ثقة ووفاء من نبيٍّ آخر؛ ومن ثم فإن ابن تيمية يرفض (مرويات العصا) في المقام الأول على أسس لاهوتية، وليس لأنها غير موجودة في دواوين الحديث الموثوقة أو لا يمكن أن تدعمها آثار أخرى. يستمر هذا الاهتمام اللاهوتي لتحديد من هو النبي في الفصل التالي من (الرسالة)، الذي بخصوص الرسل في سورة يس.

(١) ذكر ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير وفي غيرها أن «الأحاديث الإسرائيلية تُذكر للاستشهاد لا للاعتقاد»، وبالتالي فهو لا يمانع من استخدامها أصلًا للاعتضاد لِمَا هو مقررّ عندنا، واستعماله لها في هذا السياق الذي يعالجه في قصة شعيب لا يبدو خارجًا عن ذلكم النسق الذي أضلّ له. (قسم الترجمات).

(٢) Ahmed, 'Ibn Taymiyya'.

الرسل في سورة يس؛

يبدأ ابن تيمية فصلاً جديداً من الرسالة، يربط فيه حجته بأن حما موسى لم يكن شعيباً بقوله: «إنَّ الرسل في سورة يس لا يمكن أن يكونوا حواربيّ المسيح». يستهل ابن تيمية حجته بفقرة جدلية تنصّ على أن شيوع كون حَمِي موسى شعيباً النبيّ عند كثير من الناس الذين لا خبرة لهم بحقائق العلم ودلائله وطرقه السمعية والعقلية^(١) = فهذا مما لا يغتر به عاقل، فإن غاية مثل ذلك أن يكون منقولاً عن بعض المنتسبين إلى العلم، وقد خالفه غيرهم من أهل العلم، وقول العالم الذي يخالفه نظيره ليس حجة، بل يجب ردّ ما تنازعا فيه إلى الأدلة. على الرغم من أن ابن تيمية لا يقول ذلك صراحة، إلا أنه على الأرجح ينتقد الثعلبي مرة أخرى؛ لأنه يعتقد أنه ينقل كثيراً من الحجج العقلية والسمعية الخاطئة.

ثم يواصل ابن تيمية دحض الحجة الموجودة في (رسالة إلى صديق مسلم)، والتي تدّعي أن القرآن يؤيد الموقف اللاهوتي المسيحي القائل بأنّ

(١) إن تضمين ابن تيمية هنا للمعرفة الحقيقية المأخوذة عن «العقل والنقل» أمر مهم؛ لأن جزءاً كبيراً من مشروعه الفكري كان يجادل بأن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح. لمزيد من المعلومات حول الجوانب (العقلانية) لفكر ابن تيمية، انظر:

Michot, 'A Mamlūk Theologian's Commentary, Part I'; Michot, 'A Mamlūk Theologian's Commentary, Part II'; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy; Rapoport, 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought'; Ozervarli, 'The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya'; and Abrahamov, 'Ibn Taymiyya.'

حواريي المسيح كانوا معصومين. وكما أوضح ديفيد توماس ورفعت عبيد
«الجزء الرئيس من الرسالة مخصص لطرح سلسلة طويلة من الحجج التي
يفترض أنها موجودة في القرآن نفسه، وتؤيد العقائد المسيحية وتدحض أي
مطلب للتخلي عنها»^(١). ومن بين هذه الحجج أن القرآن يؤيد فكرة أن حواريي
المسيح كانوا رسلاً^(٢).

لتبرير حجته، يشير مؤلف (رسالة إلى صديق مسلم) إلى (رسل) سورة
يس:

﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ
فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا
أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴿١٥﴾ قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا
عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿١٧﴾ قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ
مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨﴾ قَالُوا طَهِّرْ كُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿١٩﴾ وَجَاءَ
مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَنْقُومُ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ
أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يس: ١٣-٢١].

(١) al-Dimashqī, Muslim-Christian Polemic, p. 3.

(٢) al-Dimashqī, Muslim-Christian Polemic, pp. 66–67.

على وجه الخصوص، يستشهد المؤلف بالآية (٢٠): ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا

الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَنْفَوْرُ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾، وأكد على آخر الآية:

﴿اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾. بالنسبة للمؤلف المسيحي، فإنّ (الرسل) هنا هم

تلاميذ المسيح الذين أتوا إلى المدينة لنشر رسالته^(١). ومما زاد من تفاقم هذه

المشكلة بالنسبة لابن تيمية حقيقة أن العديد من المفسرين -مثل الثعلبي-

أكدوا أن (الرسل) هنا يُقصد بها حواريو المسيح^(٢).

يدحض ابن تيمية هذه الحجة القائلة بأنّ (الرسل) هم حواريو المسيح بناءً

على قراءة القصة القرآنية بأكملها وقراءته الخاصة للتاريخ المسيحي المبكر.

يشير ابن تيمية إلى تدمير القرية المشار إليها في سورة يس، مما يجعل من

المستحيل أن تكون هي مدينة أنطاكية التي أرسل لها الحواريون^(٣). ثم يذهب

ليقول إن الجزء الخاص بقصة الرسل في سورة يس ينتهي عند الآية (٢٩): ﴿إِنْ

كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَمُودٌ﴾. إذا أكملنا القصة، ولم نتوقف فقط عند

الآية (٢٠)؛ فإننا سنعلم أنّ الله أهلك أهلها لأنهم رفضوا دعوة الرسل إلى

الإيمان، وذلك في الآيات (٢٠-٢٩):

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٢) Busse, 'Antioch', p. 162.

(٣) لمعرفة المزيد عن مدينة أنطاكية، انظر: Kondoleon, Antioch.

﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَنْقُومُ أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (٢٠) أَتَّبِعُوا
 مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٢١) وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٢)
 أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا
 يُنْقِذُونِ (٢٣) إِنِّي إِذَا لَفَى ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٤) إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَأَسْمَعُونَ (٢٥) قِيلَ
 ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتُ قَوْمِي يَعْلَمُونَ (٢٦) بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٢٧﴾
 وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ ﴿٢٨﴾ إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً
 وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ [يس: ٢٠-٢٩].

يؤكد ابن تيمية على الجزء الأخير من الآية: ﴿فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾، إشارة إلى
 أن أهل المدينة رفضوا دعوة الرسل إلى الإيمان فأهلكوا. بالمقابل، فقد آمن
 أهل أنطاكية لما جاءها اثنان من الحواريين بعد رفع المسيح آمنوا بهما، وهي
 أول مدينة اتبعت المسيح، ولم يهلكهم الله بعد المسيح باتفاق المسلمين وأهل
 الكتاب؛ فكيف يجوز أن يقال هؤلاء هم رسل المسيح؟ هنا -مرة أخرى- نرى
 أن ابن تيمية يستدعي تاريخ الكتاب المقدس ليقدم حجته.

علاوة على ذلك، كثيراً ما يُقال إنَّ (الرجل) الذي جاء يسعى إلى المدينة
 ليحذّر قومه لما جاءهم الرسل هو حبيب النجار^(١)، ولم يكن حبيب النجار

(١) يضيف ابن تيمية ملاحظة عن السيرة الذاتية لحبيب النجار في كتابه (الجواب الصحيح) تتحدث عن أنه

كان رجلاً من أهل أنطاكية، وكان يعمل الحرير وكان رجلاً سقيماً قد أسرع فيه الجذام، وكان منزله عند

موجوداً حينئذ، بل هؤلاء رسل أرسلهم الله قبل المسيح وآمن حبيبٌ بأولئك الرسل لا الحواريين. ومع ذلك، يضع ابن تيمية احتمالية إرسال الرسل إلى أنطاكية قبل زمن الحواريين، فيحتمل أنها دمرت حينها ثم بعد هذا عُمِّرت أنطاكية ثم جاءتهم رسل المسيح.

ويختتم ابن تيمية حجته موضحاً أن الحواريين ليسوا رسل الله، بل هم رسل المسيح؛ كالصحابه الذين كان النبي محمد يرسلهم إلى مختلف الملوك. وهكذا، فإن من يزعم أن الرسل في سورة يس حواريون فقد جعل للنصارى حجة لا يحسن أن يجيب عنها؛ وهنا يشير ابن تيمية إلى (الرسالة إلى صديق مسلم)، التي تنص صراحة على أن الرسل في سورة يس حواريون؛ حيث استشهد المؤلف المجهول بآيات قرآنية مختلفة ويؤكد أنه عندما يتحدث القرآن عن (الرسل) فإنه يشير في الواقع إلى الحواريين وليس الأنبياء كما يدّعي المسلمون^(١)، ثم ذكر ابن تيمية أنه قد فصل مسألة أن الحواريين لم يكونوا رسلاً في كتابه الجواب الصحيح (ردّ على النصارى)، ويوضح أنه في كتابه

=

باب من أبواب المدينة حيث يتاجر، وكان مؤمناً ذا صدقة، يجمع كسبه إذا أمسى فيما يذكرون فيقسمه نصفين فيطعم نصفه عياله ويتصدق بنصفه. (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٧). لمعرفة المزيد عن حبيب النجار وعلاقته باليهودية والمسيحية، انظر: Antioch، Busse.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٢٤.

(الجواب الصحيح) قد شرح بالتفصيل كيف يزعم المسيحيون زوراً أن الحواريين رسل الله مثل إبراهيم وموسى، وقد يفضلونهم على إبراهيم وموسى، وهذا كفر عند المسلمين.

عندما ننظر في (الجواب الصحيح) نرى أن ابن تيمية يضيف عدّة حجج أخرى للتأكيد على أن الرسول في سورة يس ليسوا الحواريين^(١). تستند الكثير من حججه إلى قراءة متعمّقة لسياق القصة كاملة في سورة يس، والتركيز على البنية اللغوية للقرآن ونظراته للعالم^(٢). على سبيل المثال، يتحدّث القرآن عن إرسال الله للرسول، وليس عن إرسال عيسى لهم؛ حيث جاء في القرآن: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤]^(٣). بالنسبة لابن تيمية، يمثل هذا التركيب القرآني (جمع التعظيم) أن الله نفسه هو مَنْ أَرْسَلَ وهو من عزّز رسله، وليس أيّاً من الأنبياء^(٤). علاوة على ذلك، يتحدّث القرآن عن ثلاثة رسل

(١) يلخص ميشيل هذا القسم باختصار شديد في دراسته عن الجواب الصحيح (Ibn Taymiyya, A)

(٢) (Muslim Theologian's Response, p. 89). لسوء الحظ، لم يترجم هذا الجزء من الرسالة.

(٣) يذكر ابن عبد الهادي في وصفه للجواب الصحيح وجود «تفسير للعديد من آيات القرآن»، (ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص ٢٧).

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) حاول مفسرو القرآن الآخرون حلّ هذه المشكلة من خلال توضيح أن المسيح أرسل الرسول بأمر من الله (Busse, 'Antioch', p. 163).

إجمالاً، بينما يقول المسيحيون إن اثنين فقط من الحواريين أتيا إلى أنطاكية بعد رفع المسيح، ويُقال إن اسميهما كانا بولس وسمعان، وأنهما دَعَوَا الشعب إلى عبادة الله، بل وأعادوا ابن الملك إلى الحياة؛ لذلك لا يمكن أن يكون الرسل الثلاثة هنا يشيرون إلى هذين الحواريين^(١).

علاوة على ذلك، فإن المتبادل بين أهل المدينة والرسل يوحى بأنهم كانوا رسل الله وليسوا رسل المسيح؛ فعندما كَذَّبَ أهل البلدة الرسل ورفضوا دعوتهم قالوا: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾ [يس: ١٥]، فكذبوا ادّعاء الرسل بأن الرحمن هو مَنْ أرسلهم وليس المسيح^(٢). بالإضافة إلى ذلك، عندما كَذَّبَ الناس الرسل قالوا: ﴿مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [يس: ١٥]، ولن يكون لمثل هذا الرد معنى ولا شبهة إلا إن كانوا رسل الله؛ فإن أحداً لا ينكر أن يكون رسلُ رسلِ الله بشرًا، وإنما أنكروا أن يكون رسول الله بشرًا^(٣). وبالمثل، فعندما يسمع الرسل ردَّ أهل البلدة، فإنهم لا يُحيلون الناس إلى النبي الذي أرسلهم، أو إلى أصحابه ليتأكدوا من صدقهم^(٤)، بل يجيئون

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٤) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

بقولهم: ﴿رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ ﴿١٦﴾ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴾ [يس: ١٦، ١٧]، فردُّهم يدلُّ على أنهم رسلُ الله ومكلفون بتبليغ رسالته.

يضع ابن تيمية أيضاً قصة الرسل في سياقها داخل السورة نفسها وداخل السياق اللغوي واللاهوتي/ العقائدي الأكبر للقرآن. في نهاية القصة يلفت القرآن النظر إلى مشركي العرب الذين رفضوا دعوة النبي محمد، حيث يقول: ﴿يَحْزَنُهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٣٠﴾ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ [يس: ٣٠-٣١]، يستخدم القرآن قصة رسل سورة يس كتحذير لمشركي العرب من أن الله قد ينتقم منهم كما انتقم ممَّن قبلهم. كما توفر القصة أيضاً تسلياً للنبي محمد من خلال ذكر ما تعرَّض له الرسل السابقون من محنٍ، وكيف استمر أقوامهم في تكذيبهم؛ ومن هنا سيكون للتسليّة معنى فقط إذا كانت الحكاية عن أنبياء مثله، وليس عن رسل الرسل أو حوارِيّ الأنبياء^(١). وبالمثل، لم يتحدّث القرآن عن الرسل الذين أرسلهم النبي محمد إلى الملوك المختلفين على أنهم (رسل الله)^(٢). وإذا كان كذلك، فكيف

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤. يقدِّم ابن تيمية قائمة بالرسل الذين أرسلهم النبي محمد إلى مختلف الملوك.

يمكن للقرآن أن يسمي رسل نبي آخر بـ (رسل الله) ^(١)؟ والمقصود عند ابن تيمية بيان معاني القرآن وما قصد الله به ^(٢).

فيما يتعلّق بالمقارنة بين الحواريين والصحابه، خصّص ابن تيمية فصلاً كاملاً في كتابه (الجواب الصحيح) يبيّن فيه أن الحواريين لم يكونوا معصومين من الخطأ. كما ينتقد ابن تيمية وجهة النظر المسيحية القائلة بأن الحواريين كانوا رسل الله ومعصومين ولكنهم ليسوا أنبياء. بالنسبة لابن تيمية؛ فكونه رسولاً وليس نبياً يمثل إشكالية؛ لأن الأنبياء وحدهم هم المعصومون. حتى لو كان الحواريون أعظم أولياء الله وجرى على أيديهم ما جرى من الكرامات، فهذا لا يخرجهم عن كونهم بشرًا معرّضين للخطأ ^(٣)، ثم يقارن ابن تيمية الحواريين بالخلفاء الراشدين،

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٤. في هذا القسم، يضيف ابن تيمية أيضاً الحجج التي لا تتعلّق مباشرة بهذا المقطع في سورة يس. على سبيل المثال، يقول إنه «معروف بين أهل العلم» أن الله لم يهلك الناس بعذاب من السماء بعد نزول التوراة؛ ويتضح في سورة يس أن الناس قد أهلكوا بصيحة من السماء، مما يعني أن هذه القصة يجب أن تكون قد حدثت قبل زمن موسى (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥١). بالإضافة إلى ذلك، يوضح ابن تيمية أن الآية: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩]، توضّح أنه كانت هناك فترة طويلة من الزمن بين عيسى والنبي محمد لم يأت فيها أي رسول؛ وهكذا لا يمكن أن يكون رسل سورة يس رسلاً بعد المسيح بل جاوروا قبله. (ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٢٥٣).

(٣) يشير ابن تيمية إلى هذه النقطة فيما يتعلّق بالتلاميذ والمعجزات في مواضع متعدّدة في الجواب الصحيح. انظر: المجلد ٢، ص ٣١٦ و ص ٣٤٩؛ والمجلد ٣، ص ٤١٩.

الذين يُنظر إليهم في الإسلام السُّني على أنهم أقرب الصحابة للنبي محمد، وهم قدوةٌ لسائر المسلمين. كان أبو بكر وعمر وعثمان وعليُّ أفضل الناس، بل أفضل من الحواريين، ولم يكونوا أنبياء ولا معصومين. في قسم لاحق، يوضح ابن تيمية أن الصحابة كان لهم أيضاً كرامات، ورغم ذلك لم يجعلهم ذلك معصومين^(١).

كان يُعتقد أن عمر -على وجه الخصوص- مُلهم من الله، حيث جعل الحق في قلبه وعلى لسانه. ومع ذلك، فقد ارتكب أخطاء، ولا يُطلب من المسلمين قبول ما قاله إذا كان لا يتوافق مع القرآن والسُّنة^(٢).

باختصار، دفعت (رسالة إلى صديق مسلم) ابن تيمية إلى إعادة النظر في تقاليد التفسير الإسلامي، الذي كثر فيه القول بأن الرسل في سورة يس هم حواريو المسيح. باستخدام الحجج اللغوية والتاريخية، يقرّر ابن تيمية أن حوارِيَّي المسيح لا يمكن أن يكونوا هم الرسل في سورة يس؛ لأن سكّان المدينة قد دُمرُوا في النهاية بسبب تكذيبهم للرسل. في المقابل، أرسل الحواريون إلى شعب أنطاكية الذين آمنوا بدعوتهم وبالتالي لم يتعرضوا للعذاب. إنَّ الرجل الذي حثَّ قومه على اتّباع الرسل -حبيب النجار- لم يكن معاصراً للحواريين، مما يجعل من غير المعقول أن يكون الحواريون هم الرسل المذكورون في السورة.

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٢) ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج ٢، ص ٤٠٢.

يرى ابن تيمية أن هؤلاء الرسل كانوا أنبياء مرسلين قبل زمن المسيح إلى أنطاكية أو مدينة أخرى، ويؤكد ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح) على الحجج اللغوية مثل عبارة: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ التي تشير فقط إلى إرسال الله للرسل، وردود الناس التي توحى بأنهم اعتقدوا أنهم رسل الله. لم يتحدث القرآن قط عمّن أرسلهم النبي محمد على أنهم (رسل الله)، مما يجعل من غير المحتمل أن يستخدم القرآن هذا التركيب لوصف رسل المسيح.

بالإضافة إلى ذلك، يضع ابن تيمية الآيات القرآنية في سياقها من خلال فهمها داخل الجزء أو الموضوع الذي وردت فيه في القرآن. إحدى انتقاداته التي تكررت في مواضع عديدة من كتابه (الجواب الصحيح) هي أن المؤلف المسيحي لـ (الرسالة) يتتقى الآيات القرآنية لتبرير حجّته، ويقطعها عن سياقاتها الأصلية؛ وبدلاً من معالجة الآيات بمعزلٍ بعضها عن بعض، يحاول ابن تيمية وضع الآية القرآنية في سياقها وداخل نظرة القرآن الأوسع إلى العالم. كما يذكر في مقدمته، يجب أولاً محاولة تفسير القرآن من خلال القرآن نفسه (أي ليست المصادر المسيحية هي أول ما نبحث فيه عن تفسير القرآن). وعندما توضع هذه الآيات في سياقها الصحيح داخل الجزء والسورة، نرى أن فيها إنذاراً للمشرّكين العرب وحثّهم على اتباع رسولهم، كما قصد بها تسليّة النبي محمد بسرد قصص الرسل قبله.

أخيراً، ما يشير الإعجاب في تحليل ابن تيمية أنه بينما يدحض (رسالة إلى صديق مسلم) التي ألفها مسيحي، فإنه يستخدم المصادر المسيحية لتقديم حجته. فبينما يؤكد المؤلف المسيحي أن الآيات الموجودة في سورة يس تتحدث عن الحواريين، يؤكد ابن تيمية أن التاريخ المسيحي في الواقع يدعم فكرة أنّ (الرسل) ليسوا من الحواريين. يتفق المسلمون والمسيحيون على أن أهل أنطاكية آمنوا بالمسيح ولم يتعرضوا لعقاب الله، مما يجعل من المستحيل أنّ الرسل هنا هم الحواريون. يذكر التاريخ المسيحي أيضاً أنه كان هناك حواريان أرسلتا إلى أنطاكية، وليس ثلاثة كما تشير إليهم سورة يس. وهكذا نرى أن ابن تيمية في تفنيده لـ (الرسالة) المسيحية يقبل التاريخ المسيحي والمرويات الكتابية كأداة تأويلية داخل الفضاء الإسلامي.

الخلاصة:

تُعتبر (رسالة في قصة شعيب عليه السلام) جزءاً مهماً من تاريخ التفسير القرآني؛ لأنها تمثل الاتجاه المحافظ الذي ينأى بنفسه عن التيار الأشعري. يُعيد ابن تيمية ترتيب النصوص ضمن التقليد التفسيري، مقتبساً من تفسير الطبري والسنيدي وابن أبي حاتم الرازي، مع تهميش تفسير الثعلبي. بالنسبة لابن تيمية، أسرف الثعلبي - وغيره من المفسرين الأشاعرة - في سرد مرويات كثيرة في تفاسيرهم دون أن يكون لهم ملكة التمييز بين صحيح الحديث وضعيفه، وقد أدّى هذا في النهاية إلى خلط العديد منهم بين والد زوج موسى وشعيب النبي، والرسل في سورة يس والحواريين. من وجهة نظر ابن تيمية، فإنّ القراءة الصحيحة للنصّ القرآني هي تلك التي تعطي الأولوية لفهم القرآن من خلال القرآن والسُّنة وما نُقل عن الرّعليل الأول؛ وهو منهج من شأنه أن يقود المرء إلى استنتاج أن والد زوج موسى كان يثرون، وأن الرسل في سورة يس كانوا أنبياء مرسلين قبل زمن المسيح.

وطوال تقريره لحججه، ركّز ابن تيمية بشدّة على تفسير القرآن بالقرآن؛ وفي ذلك يقارن ويوازن بين قصة حمي موسى والآيات المختلفة التي ذكرت قصة شعيب، ليقرّر أنه لا يمكن أن يكونا الشخص نفسه؛ حيث يتحدّث القرآن عن انتقام الله من أهل مدين وتدميرها تماماً، مما يجعل من المستحيل أن يبقى شعيب في مدينة غير مأهولة ثم يتزوج موسى بإحدى بناته. وبالمثل، فإن

التركيب القرآني في سورة يس يُلمح إلى إرسال الله للرسل، وتشير ردود القوم إلى أنهم فهموا أنّ مَنْ جاؤوهم ادَّعَوْا أنهم رسل الله، وليسوا رسل المسيح. إجمالاً، تهدف قصة رسل سورة يس بأكملها إلى تحذير مشركي العرب من أنّ الله يمكن أن يعاقبهم وينتقم منهم إذا لم يستجيبوا لدعوة النبي محمد، وفي الوقت نفسه هي تسلية للنبي بذكر أمثلة من محن الأنبياء السابقين.

نرى أيضاً أنّ ابن تيمية يشير باستمرار إلى الكتاب المقدّس، وعلوم اليهود والنصارى، والتاريخ الكتابي لتقديم حجته، وهي خطوة تأويلية تقف ضد النظرات السائدة الآن حول احتكاك العلماء والمسلمين في العصور الوسطى بالكتاب المقدّس.

استناداً إلى مقدّمته، كثيراً ما يرى الباحثون المعاصرون أنّ ابن تيمية يعارض التحليل الفيلولوجي والمرويات التوراتية، ويؤيد تفسير القرآن اعتماداً على الآثار والأحاديث النبوية فقط. ومع ذلك، فقد جادلتُ بأن مقدّمة ابن تيمية كُتبت في وقت مبكر وحتى منتصف حياته العلمية، وأنّ منهجه في تفسير القرآن استمر في التطوّر حتى نهاية حياته.

على وجه الخصوص، دفعه تفاعله مع (رسالة إلى صديق مسلم) إلى فحص آيات قرآنية تحتوي على إشارات من الكتاب المقدّس أو نُسبت إلى التاريخ المسيحي المبكر. في (رسالة في قصة شعيب) يشير ابن تيمية إلى الكتاب المقدّس وعلوم اليهود والنصارى ليقول إنّ (الشيخ) لم يكن شعبياً بل (يثرون)،

وهو رأي يتوافق مع المرويات الثابتة عن الصحابي ابن عباس والتابعي الحسن البصري.

وبالمثل، يؤكّد ابن تيمية أنّ التاريخ المسيحي لا يؤيّد فكرة أن الرسل في سورة يس كانوا حواريين؛ لأن أهل أنطاكية آمنوا بالمسيح، مما يجعل من المستحيل أن تكون المدينة هي المدينة نفسها التي ذكر القرآن أنها دُمّرت بسبب كفر أهلها. علاوة على ذلك، يتحدّث التاريخ المسيحي عن ذهاب اثنين من الحواريين إلى أنطاكية، وليس ثلاثة كما تذكر السورة؛ لذلك، يدمج ابن تيمية علوم الكتاب المقدّس في تسلسله الهرمي للمصادر الإسلامية، ويستخدمها كعنصر مساعد لدعم الآراء الموجودة بالفعل في فضاء التفسير الإسلامي.

الشيء الراسخ والمتكرّر في جميع أنحاء (الرسالة) هو اهتمام ابن تيمية بتعريف النبوة. يصرّ ابن تيمية على أنّ حما موسى والحواريين ليسوا رسلاً، وبالتالي ليسوا معصومين.

إنّ وجهة نظر ابن تيمية بأن الشيخ لم يكن نبياً لها أهمية خاصّة فيما يتعلّق بالمرويات المختلفة التي فيها نزاع الشيخ مع موسى على حيازة العصا. ويرى ابن تيمية أنّ ما كان لنبيّ أن يختلف مع موسى، أو يندم على إعطائه العصا. وبالمثل، وجد ابن تيمية أنه من الصعب أن يؤيد القرآن الموقف اللاهوتي المسيحي القائل بأن الحواريين كانوا رسلاً معصومين. بالنسبة لابن تيمية، كان الحواريون أقرب إلى أصحاب النبي محمد الذين ينشرون الرسالة، ولكنهم بشر

يصيرون ويخطئون. وهكذا، كان من الممكن أن يكون (يثرون) وحيب النجار والحواريون رجالاً صالحين، يمكن أن يفهموا عن الأنبياء الذين صادفهم ويؤيدوهم، ولكنهم لم يكونوا هم أنفسهم أنبياء معصومين؛ لذلك نرى أن كتابات ابن تيمية التفسيرية ليست تخريجات حديثة على طريقة ابن كثير، أو سرداً للأحاديث كما عند السيوطي؛ صحيح أن ابن تيمية كان مهتماً بتوثيق الحديث ونقد الأسانيد، لكننا نرى عنده أيضاً تركيزاً قوياً على الجانب العقدي / اللاهوتي في تعريف النبوة.

المصادر:

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

Ibn 'Abd al-Hādī, Abū 'Abd Allāh, *al-'Uqūd al-durriyya min manāqib shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, ed. Abū Muṣ'ab Ṭal'at b. Fu'ād al-Ḥulwānī (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha, n.d.).

Abrahamov, Binyamin, 'Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason and Tradition', *The Muslim World* 82:3–4 (1992), pp. 256–272.

Abū Zahra, Muḥammad, *Ibn Taymiyya: Ḥayātuhu wa-'aṣruhu, ārā'uhu wa-fiqhuhu* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2000).

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

Baraka, Ibrahim, *Ibn Taymiyya wa-juhūduhu fī'l-tafsīr* (Beirut: al-Maktaba al-Islāmiyya, 1984).

Bazzano, Elliot, 'Ibn Taymiyya, Radical Polymath, Part 2: Intellectual Contributions', *Religion Compass* 9:4 (2015), pp. 117–139.

al-Bazzār, 'Umar b. 'Alī, *al-A'lām al-'aliyya fī manāqib shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn Munajjid (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976).

Bosworth, C.E., 'Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History', *Journal Semitic Studies* 24:1 (1984), pp. 53–64.

———, 'The Concept of Dhimma in Early Islam' in Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*. Vol. 1: *The Central Lands* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982), pp. 37–51.

——, ‘The “Protected Peoples” (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria’, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 62:1 (1979), pp. 11–36.

——, ‘The Qur’anic Prophet Shu‘aib and Ibn Taimiyya’s Epistle Concerning Him’, *Muséon* 87 (1974), pp. 425–440.

Brown, Jonathan A.C., *Ḥadīth: Muḥammad’s Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009).

Busse, Heribert, ‘Antioch and its Prophet Ḥabīb al-Najjār’, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000), pp. 155–180.

Cahen, Claude, art. ‘Dhimma’ in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn.

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), pp. 101–140.

al-Dimashqī, Ibn Abī Ṭālib, *Muslim-Christian Polemic During the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī’s Response*, ed. Rifaat Y. Ebied and David Thomas (Leiden, Boston: Brill, 2005).

al-Dāwūdī, Muḥammad b. Alī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (2 vols. Cairo: Maktabat al-Wahba, 1972).

al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa’l-a’lām* (53 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987).

Demiri, Lejla, *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī’s (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures* (Leiden, Boston: Brill, 2013).

Firestone, Reuven, art. ‘Midian’, *Encyclopaedia of the Qur’ān*.

Firro, Kais M., 'Druze maqāmāt (Shrines) in Israel: From Ancient to Newly-Invented Tradition', *British Journal of Middle Eastern Studies* 32:2 (2005), pp. 217–239. Fodor, A., 'The Rod of Moses in Arabic Magic', *Acta Orientalia* 32:1 (1978), pp. 1–21.

Friedman, Yaron, 'Ibn Taymiyya's Fatāwā against the Nuṣayrī-'Alawī Sect', *Der Islam* 82:2 (2005), pp. 349–363.

Griffith, Sidney H., *The Bible in Arabic: The Scriptures of the 'People of the Book' in the Language of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

Hazran, Yusri, 'Heterodox Doctrines in Contemporary Islamic Thought: The Druze as a Case Study', *Der Islam* 87:1–2 (2012), pp. 224–247.

Holy Bible: New Revised Standard Version, Containing the Old and New Testaments: With the Apocryphal/Deuterocanonical Books (Grand Rapids, MI: Zondervan Bible Publishers, 1993).

Hoover, Jon, 'Ibn Taymiyya' in David Thomas and Alex Mallett (eds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Vol. 4 (1200–1350) (Leiden: Brill, 2012), pp. 824–878.

——, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007).

Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, ed. Abū Ishāq al-Ḥuwaynī Atharī, Ḥikmat Bashīr Yāsīn, and Ṣa'd b. Fawwāz Ṣumayl (7 vols. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī li'l-Nashr wa'l-Tawzī', 2010).

——, *al-Bidāya wa'l-nihāya*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwad and 'Ābil Aḥmad.

'Abd al-Mawjūd (15 vols. Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009).

Ibn Taymiyya, Jāmi‘ al-rasā’il, ed. Muḥammad Rashād Sālim (Cairo: al-Maṭba‘at al-Madanī, 1969).

——, Daqā’iq al-tafsīr: al-jāmi‘ li-tafsīr al-Imām Ibn Taymiyya, ed. Muḥammad al-Sayyid Julaynad (2 vols. Jeddah: Dār al-Qibla li’l-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1986).

——, al-Jāmi‘ li-sīrat shaykh al-Islām Ibn Taymiyya, ed. Bakr b. ‘Abd Allāh Abū Zayd and ‘Alī b. Muḥammad ‘Umrān (Mecca: Dār ‘Ālam al-Fawā’id li’l-Nashr wa’l-Tawzī‘, 1999).

——, al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ, ed. ‘Alī b. Ḥasan b. Nāṣir, ‘Abd al-‘Azīz b. Ibrāhīm ‘Askar, and Ḥamd b. Muḥammad Ḥamdān (7 vols. Riyadh: Dār al-‘Āṣima, 1999).

——, A Muslim Theologian’s Response to Christianity: Ibn Taymiyya’s al-Jawāb al-ṣaḥīḥ, ed. and tr. Thomas F. Michel (Delmar, NY: Caravan Books, 1984).

——, Majmū‘ fatāwā shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya, ed. ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim (37 vols. Beirut: Maṭābi‘ Dār al-‘Arabiyya, 1977–1978).

——, Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr, ed. ‘Adnān Zarzūr (Kuwait: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1972).

——, Muqaddima fī uṣūl al-tafsīr, ed. Muḥammad Jamīl al-Shaṭṭi (Damascus: Maṭbū‘āt Dār al-Athār al-Waṭaniyya bi-Dimashq, 1936).

Kondoleon, Christine, Antioch: The Lost Ancient City (Princeton, NJ: Princeton University Press; Worcester, MA: Worcester Art Museum, 2000).

Laoust, Henri, ‘La Biographie d’Ibn Taimīya d’après Ibn Katīr’, Bulletin d’Eludes Orientales IX (1942–1945), pp. 138–149.

——, Essai sur les doctrines Sociales et Politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya

(Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939).

Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, and David S. Powers (eds), Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

McAuliffe, Jane Dammen, 'The Genre Boundaries of Qur'ānic Commentary' in Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish, and Joseph W. Goering (eds), With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003), pp. 445–462.

Michot, Yahya, 'Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallāj' in Ayman Shihadeh (ed.), Sufism and Theology (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

——, 'A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Adḥawiyya, Part II', Journal of Islamic Studies 14:3 (2003), pp. 309–363.

——, 'A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla Adḥawiyya, Part I', Journal of Islamic Studies 14:2 (2003), pp. 149–203.

Mirza, Yunus Y., 'Was Ibn Kathīr the Spokesperson for Ibn Taymiyya?', Journal of Qur'anic Studies 16:1 (2014), pp. 1–19.

——, 'Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathīr on the Intended Victim', Islam and Christian-Muslim Relations 24:3 (2013), pp. 277–298.

Netton, Ian Richard (ed.), Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (Leiden, Boston: Brill, 2000).

Newby, Gordon, 'Tafsīr Isrā'īlīyāt', Journal of the American Academy of Religion 47:4 (1979), pp. 685–697.

Ozervarli, M. Sait, 'The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimūn' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 78–100. Rapoport, Yossef, 'Ibn Taymiyya's Radical Legal Thought: Rationalism, Pluralism and the Primacy of Intention' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn

Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 191–226.

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

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), pp. 123–162.

——, In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to al-Biqā'ī's Bible Treatise (Leiden, Boston: Brill, 2008).

——, The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035) (Boston: Brill, 2004).

Sarna, Nahum M., art. 'Jethro' in Encyclopaedia Judaica.

Sarrio, Diego R., Muslim-Christian Polemics Across the Mediterranean: The Splendid Replies of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (d. 684/1285) (Leiden, Boston: Brill, 2014).

Shah, Mustafa, 'al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy', Journal of Qur'anic Studies 15:2 (2013), pp. 83–139.

al-Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm, al-Kashf wa'l-bayān fī tafsīr al-Qur'ān, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan (6 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004).

——, 'Arā'is al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā', tr. William M. Brinner (Leiden, Boston: Brill, 2002).

Thomas, David, 'Apologetic and Polemic in the Letter from Cyprus and Ibn Taymiyya's Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ' in Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds), Ibn Taymiyya and his Times (Karachi: Oxford University Press, 2010), pp. 247–265.

Tottoli, Robert, Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature (Richmond: Curzon, 2002).

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

——, art. 'Shu'ayb' in Encyclopaedia of the Qur'ān.

Wheeler, Brannon, 'Arab Prophets of the Qur'an and Bible', Journal of Qur'anic Studies 8:2 (2006), pp. 24–57.

——, Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis (New York: Routledge Curzon, 2002).

Ye'or, Bat, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam (Rutherford, NJ: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses, 1985).

