

## إسماعيل، ذو الكفل، وإدريس: قراءة في النصّ القرآنيّ وفي التفسيرات الإسلاميّة

إقبال عبد الرازق  
باحثة مستقلة

### ملخص

إن العديد من الشخصيات النبوية الواردة ذكرها في القرآن الكريم كأبناء بني إسرائيل هي ممّن ورد ذكرها في الكتب اليهودية والمسيحية المقدسة، نحو إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وزكريا ويحيى وعيسى وآخرين. لكن بعض هذه الشخصيات يحفظها الغموض واللبس، نحو إسماعيل وذو الكفل وإدريس. وذلك أن إسماعيل يظهر في بعض الآيات المكية منفصلاً عن إبراهيم، بخلاف ما نجده في الآيات المدنية المتأخرة حيث يُذكر معه في نفس الآيات. أما ذو الكفل وإدريس فإننا لا نجد لتسميتهما نظائر في التناخ أو في العهد الجديد.

تبحث هذه الدراسة في الشخصيات إسماعيل وذو الكفل وإدريس في شقين منفصلين. الشق الأول يبحث في هوية الشخصيات الثلاث وصفتها كما تنعكس في القرآن، وذلك بقراءة النصّ القرآني قراءة فيلولوجية وباعتبار السياقات التي تظهر فيها هذه الشخصيات، وأيضاً من خلال مقارنة الآيات القرآنية بآيات أخرى من التناخ العبري. الشق الآخر يتتبع تفسيرات العلماء المسلمين القدماء فيما يتعلق بإسماعيل وذو الكفل وإدريس وكيفية توظيف العلماء لهذه الشخصيات في السياقات المختلفة. تقدم الدراسة تصوراً للشخصيات القرآنية الثلاث مختلفاً عما قدمه الباحثون المعاصرون من قبل، وتربطها بشخصيات شموئيل وإلياس واليسع التناخية. وتبيّن الدراسة أن هذا التصور يتوافق مع بعض التفسيرات الإسلامية القديمة والتي تلاشى صداها في المصادر والكتب المتأخرة. ففي هذه المرحلة اهتمّ العلماء بتبيان سبب فصل إسماعيل عن إبراهيم في بعض آيات القرآن، وقدموا تفسيرات متضاربة بشأن هوية ذي الكفل، بينما أجمعوا على أن إدريس هو حنوخ التناخي.

## ISMĀ‘ĪL, DHŪ ’L-KIFL, AND IDRĪS: A READING OF THE QUR’ĀNIC TEXT AND MUSLIM EXEGESIS

IQBAL ABDEL RAZIQ  
Independent Scholar

## Abstract

Several figures whom the Qur'ān names as Israelite prophets are also mentioned in Jewish and Christian scriptural literature, such as Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moses, Aaron, David, Solomon, Zachariah, John, and Jesus. But some of these prophetic figures are shrouded in obscurity, such as Ismā'īl, Dhū 'l-Kifl, and Idrīs. Ismā'īl, for one, figures separately from Abraham in some Meccan verses, in contrast to Medinan verses that mention him alongside Abraham. As for Dhū 'l-Kifl and Idrīs, their names have no equivalent in the Hebrew Bible or the New Testament.

The present study investigates the figures of Ismā'īl, Dhū 'l-Kifl, and Idrīs. It proceeds in two stages. The first section investigates the identity of the three figures and their characteristics as reflected in the Qur'ān through a philological reading of the qur'ānic text and by examining the context in which these figures appear. I also compare the qur'ānic verses with passages from the Hebrew Bible. The second section examines how classical Muslim scholars interpreted Ismā'īl, Dhū 'l-Kifl, and Idrīs, and how these figures were utilized in various contexts. This study offers a new understanding of the three figures and connects them with the biblical Samuel, Elijah, and Elisha. The study shows that this understanding accords with some classical Islamic exegetical opinions, whose echoes faded away in later books and sources. In the early phase the *'ulamā'* were concerned to explain the reason for the separation of Ismā'īl from Abraham in some verses of the Qur'ān and offered conflicting exegeses regarding the identity of Dhū 'l-Kifl. They agreed, however, that Idrīs was the Enoch of the Hebrew Bible.

ترتكز العقيدة الإسلامية على مفهوم النبوة والوحي الذي أنزل إلى محمد، رسول الله إلى العرب. وبحسبها فإن محمداً هو آخر الأنبياء والرسول على وجه البسيطة. وفي المصادر الإسلامية، بدءاً من القرآن الكريم، العديد من الأنبياء هم ممن ورد ذكرهم في الكتب اليهودية والمسيحية المقدسة، نحو نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وسليمان وداود وعيسى وزكريا وآخرين. غير أننا لا نجد لأوصاف بعض الأنبياء أو لأسماء بعضهم في القرآن نظائر صريحة واضحة في الكتب المقدسة السابقة، نحو إسماعيل المذكور في بعض الآيات المكية منفصلاً عن إبراهيم وإسحاق على نحو مغاير لما نجده في الآيات المدنية المتأخرة أو في التناخ، ونحو ذي الكفل وإدريس اللذين لا نجد لتسميتهما تسميات شبيهة في التناخ أو في العهد الجديد. وقد نتج عن ذلك آراء متعددة وتحليلات مختلفة قدمها المفسرون المسلمون القدماء والباحثون المعاصرون، على حد سواء.

تسعى هذه المساهمة أولاً إلى الاستدلال على هوية الأنبياء الثلاثة إسماعيل وذي الكفل وإدريس من خلال قراءة النص القرآني وسياقاته وفهم ألفاظه وتعابير ومقارنته بالكتب السابقة، خاصة التناخ. ومن ثم تتتبع كيف صُورت هذه الشخصيات وكيف وُظفت في التفسيرات الإسلامية اللاحقة، السنيّة تحديداً على اختلاف مشاربها الفكرية والعقدية، وذلك بحسب ما يتطلبه النقاش ابتداءً من مؤلفات مفسري القرن الثاني والثالث هجري (الثامن والتاسع ميلادي)، نحو مقاتل بن سليمان وعبد الرزاق الصنعاني، وحتى المتأخرين منهم، نحو البقاعي الذي عاش في القرن التاسع هجري (الخامس عشر ميلادي). سأتناول كل واحد

من الأنبياء إسماعيل وذي الكفل وإدريس، على حدة، مستعرضة أولاً بعض المقترحات التي قدمها الباحثون المعاصرون لتحديد هويتهم كما تتعكس في القرآن، ثم أقدم تصوري لها. بعد ذلك سأستعرض التفسيرات الإسلامية المختلفة لكل شخصية من هؤلاء، أيضاً على حدة، مبينة كيف عُرِفت وكيف وُظفت في سياقات مختلفة لترتبط بشخصيات عدة مختلفة. لكن، في المستهل سأتناول باختصار مفهوم "النبي" مقارنة بـ"الرسول" كما ينعكس في القرآن؛ ذلك أن إسماعيل وذي الكفل وإدريس قد ورد ذكرهم مع أنبياء بني إسرائيل، فتحديد مفهوم "النبي" ووظيفته بحسب النص القرآني سيساعدنا على فهم هذه الشخصيات.

### مفهوم "الرسول" و"النبي" في النص القرآني

يصور النص القرآني محمداً رسولاً بعثه الله إلى المشركين من العرب، ويستخدم لفظين مختلفين، "رسول" و"نبي"، للإشارة إليه وإلى مبعوثي الله إلى الأمم لدعوتهم إلى الإيمان بالله. قُدمت تفسيرات مختلفة، إسلامية وغربية، فيما إذا كان هذان اللفظان يتعلقان بذات المعنى ويحيلان إلى نفس الوظيفة التي أوكها الله للرسول والأنبياء، أم أن اختلافاً ما يُفَرِّق بينهما. هناك من اقترح أن الرسول والنبي يحيلان إلى نفس الوظيفة وأن اللفظين مترادفان أو متقاربان. واقترح آخرون أن الرسول يختلف عن النبي، نحو أن الرسول هو من يؤسس شريعة وأمة مؤمنة، في حين أن النبي هو من يتابع عمل الرسول ويكمله. ولقد بينت سابقاً أن تحولاً ما طرأ على استخدام مفهومي "الرسول" و"النبي" فيما بين السور المكية والأخرى المدنية.<sup>1</sup> ويمكن تلخيص هذا التحول كالتالي: في السور المكية يظهر الرسول كمبعوث الله إلى الأمم الكافرة المشركة، وترتكز رسالته على الوعظ عن الله الواحد الخالق وعن البعث والقيامة والحساب والعقاب والجزاء يوم الدين، وكذلك عن عقاب الله في الحياة الدنيا. ومن الرسل الذين تكرر ذكرهم في القرآن نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى.<sup>2</sup> أما النبي، فإن من أهم سماته أنه من ذرية إبراهيم من نسل ابنه إسحاق وحفيده يعقوب، أي أنه ينتسب إلى بني إسرائيل، وهم أمة موحدة غير مشركة، ومنهم، مثلاً، موسى وهارون ويوسف وداد وسليمان وأيوب وإلياس وعيسى وزكريا ويحيى.<sup>3</sup> إن وظيفة النبي في بني إسرائيل هي قيادتهم وإدارة شؤونهم الحياتية، خاصة الدينية والقضائية، باعتباره مصطفى من الله صديقاً مخلصاً. ويعتمد النبي في أحكامه وإدارة شؤون أمته على الوحي الإلهي وعلى الكتب السماوية التي أنزلت إلى أمته، وأهمها توراة موسى ومن بعدها إنجيل عيسى، وهو في القرآن نبي في بني

1. إن قراءتي للنص القرآني هي قراءة دياكرونية تنتبع الأفكار والمعاني القرآنية ابتداء بالسور المكية وانتهاء بالمدينة. وتعتمد هذه القراءة على ترتيب السور بحسب ثيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) كأداة ووسيلة بحثية. يصنف نولدكه السور القرآنية إلى سور مكية وهي الأقدم وأخرى مدنية وهي المتأخرة، كما ويقسم السور المكية إلى ثلاث مراحل زمنية: المكية الأولى، المكية الثانية، والمكية الثالثة.

2. انظر مثلاً قصص هؤلاء في سورة هود، تبعاً، في الآيات 25-48، 50-60، 61-68، 77-83، 84-95، 96-99؛ وفي سورة الأعراف في الآيات 59-64، 65-72، 73-79، 80-84، 85-93، 103-136. وفي بعض السور يقدم هارون أيضاً كرسول يساند أخاه موسى في رسالته إلى فرعون، كما جاء، مثلاً، في سورة طه (الآية 30) والقصص (الآية 34) والصفوات (الآية 114-122). ويضاف إلى الرسل المذكورين أيضاً إبراهيم، وذلك أنه أرسل إلى قومه الذين عبدوا الأصنام والتمائيل، كما جاء، مثلاً، في الشعراء 26: 69-87، والصفوات 37: 83-100. وفي بعض الآيات أن رسلاً آخرين قد بعثهم الله للأمم ولم يُذكرُوا في النص القرآني (النساء 4: 164؛ غافر 40: 78).

3. يعدّ النص القرآني شخصيات مقدسة من العهد الجديد نحو عيسى وزكريا ويحيى (يوحنا المعمدان) أنبياء بُعثوا في بني إسرائيل.

إسرائيل. وعليه، فإن "الرسول" و"النبي" يتجليان في القرآن المكي كمنظيرين من حيث أنهما مبعوثا الله وسفيراه إلى أممهم، ولكن في حين أن النبي سليل بني إسرائيل ويُبعث فيهم، فإن الرسول يُبعث إلى غيرهم من الأمم، ولا يُشترط فيه انتسابه إلى بني إسرائيل. يتجلى هذا المفهوم من خلال تقديم محمد في الفترة المكية كرسول فقط، في حين أن موسى يُقدم كرسول وكنبي أيضاً، هذا باعتباره رسولاً إلى فرعون والمصريين ونبياً في بني إسرائيل. غير أن تحولاً طرأ على هذا المفهوم لاحقاً، ويظهر جلياً في السور المدنية في القرآن حيث يُقدم محمد كنبي، لا رسول فحسب، وذلك أن صفة النبي أُريد بها مخاطبة اليهود والنصارى في المدينة وما حولها؛ فمحمد رسول الله إلى العرب يُقدم ها هنا كنبي أي مبعوث الله إلى اليهود والنصارى. وهكذا فإن مفهوم انتساب النبي إلى سلالة إبراهيم من نسل إسحاق قد توسع ليشمل أيضاً سلالاته من نسل إسماعيل، كما يظهر بوضوح في الآيات المدنية (فيما يلي). وفي هذه المرحلة أيضاً، وعلى غرار محمد، فُدم الرسل كأنبياء والأنبياء كرسول ليصبح التمييز بين هاتين المجموعتين أمراً صعباً.<sup>4</sup>

### إسماعيل في النص القرآني

عند تتبع ملامح شخصية إسماعيل في القرآن نواجه إشكالية كبيرة، ذلك أن إسماعيل بن إبراهيم لا يظهر في النص القرآني منذ البداية كنبي بوضوح مقارنة بإسحاق الذي يُشار إلى نبوته حتى قبل مولده.<sup>5</sup> تتجلى في القرآن صورة لإسماعيل مثيرة للجدل: في جميع الآيات المدنية يُذكر دون أيس مع أبيه إبراهيم (في سياق الحديث عن تطهير البيت وبنائه؛ البقرة 2: 125، 127) ومع إسحاق أخيه ويعقوب (البقرة 2: 132، 133، 136، 140؛ آل عمران 3: 84؛ النساء 4: 163)، ولكن في الآيات المكية يُذكر مع أنبياء بني إسرائيل، لا بمحاذاة إبراهيم (وإسحاق ويعقوب) المذكور في نفس السياق، بل منفصلاً عنه منقطعاً.<sup>6</sup>

اختلف الباحثون المعاصرون في تفسير هذا التناقض في ملامح شخصية إسماعيل في القرآن. يفسر سنوك هرخرونييه (Snouck Hurgronje) هذه الإشكالية بأن النبي محمداً لم يكن في البداية (الفترة المكية) على دراية بالعلاقة الصحيحة التي تربط إسماعيل بإبراهيم، معتقداً خطأ أن أبناء إبراهيم هم إسحاق ويعقوب.<sup>7</sup> وفي رأي هاينريش شباير (Heinrich Speyer) أن إسماعيل لا يظهر كابن إبراهيم إلا في الفترة المدنية.<sup>8</sup> ويعتقد رودى بارت

4. انظر بتوسع: إقبال عبد الرازق، "التجلي الإلهي لأنبياء بني إسرائيل بحسب الإسلام المبكر والكلاسيكي [بالعبرية]"، (رسالة دكتوراه، جامعة تل أبيب، 2019)، ص 32-42.

5. ذلك في الآيات التي تروي لنا قصة الرسل (الملائكة) الذين جاءوا إلى إبراهيم ليبيشروه وزوجته بابن "عليم" (الحجر 15: 53؛ الذاريات 28: 51). و"العلم" في السياق القرآني يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنبوة والوحي الإلهي، مثلاً: البقرة 2: 120، 247؛ النحل 16: 27؛ الإسراء 17: 85؛ مريم 19: 43؛ النمل 27: 42؛ القصص 28: 80؛ الجاثية 45: 17؛ الأحقاف 46: 23.

6. يُستثنى من ذلك الآية 39 من سورة إبراهيم، والتي يدرجها نولدكه في المكية الثالثة.

7. يعتقد هرخرونييه أيضاً أن إبراهيم لا يحظى باهتمام كبير في السور المكية، فهو يجد أن الكعبة والعرب عموماً لم يحظوا في هذه المرحلة بذلك الاهتمام. يقول إن النظرة إلى إبراهيم وإسماعيل قد تغيرت في السور المدنية في سياق رد فعل محمد على رفض اليهود لنبوته. انظر: Willem A. Bijlefeld, "Controversies around the Qur'anic Ibrahim Narrative and Its 'Orientalist' Interpretations," *MW* 72 (1982): 81-94, 83-85.

8. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1988), 170-171.

(Rudi Paret) أن إسماعيل المذكور في بعض السور المكية يرتبط بصورة ما بإبراهيم، وإن لم يكن هذا الرابط صلة نسب. يرى بارت أن إسماعيل ليس ذا حضور بارز في القرآن إذ أنه يُقدّم كابن إبراهيم وكأحد أجداد يعقوب، لا غير.<sup>9</sup> أما يواكيم فيرى أن العلاقة بين إسماعيل وإبراهيم تتجلى في السور المكية كما في السور المدنية، ولكنه يُقرّ أن تلك الصلة لا تبدو مباشرة في المكية.<sup>10</sup> وفي رأي رؤوبين فيرستون (Reuven Firestone)، إن إسماعيل الموصوف بصادق الوعد في سورة مريم (54:19) لربما يشير إلى شخصية مغايرة لإسماعيل المذكور في التناخ العبري.<sup>11</sup> في تفسير مشابه لما سأطرحه في هذه الورقة، يقول إركان تشيليك (Ercan Celik) إن إسماعيل المذكور في السور المكية هو النبي شموئيل.<sup>12</sup> ويعتمد تشيليك في ذلك على حقيقة ذكره في القرآن مع النبيّين إلياس واليسع، فجميعهم يرتبطون بما يسمى بـ"جماعة الأنبياء" أو "أبناء الأنبياء" المذكورين في التناخ، ويعتمد كذلك على التشابه في الاسمين إسماعيل وشموئيل.<sup>13</sup>

من المهم الوقوف بداية على مواضع ظهور إسماعيل في قصص الأنبياء وتسلسل أسمائهم في السور القرآنية المكية لتبيان بعض خصائص هذه الشخصية وعلاقتها بالأنبياء الآخرين. وقد أشير إلى إسماعيل في آيتين من سورة مريم (19: 54-55)، يلي ذلك آيتان تشيران إلى إدريس (19: 56-57). أما الآيات الثلاث السابقة ففيها إشارة إلى موسى وهارون (19: 51-53). وقبل ذلك، جاءت قصة إبراهيم مختومة بتبشير به نبوة إسحاق ويعقوب (19: 41-50). وهكذا فإن قصة إبراهيم جاءت أولاً، ثم الإشارة إلى موسى وهارون، ثم الإشارة إلى إسماعيل فإدريس. وظهور إسماعيل بعد الحديث عن موسى في سورة مريم مهم لفهمنا لهذه الشخصية كما سألنا لاحقاً. وفي سورة الأنبياء يُذكر موسى وهارون في الآية 21: 48، يلي ذلك قصة تحطيم إبراهيم الأصنام التي تنتهي بالإشارة إلى نبوة إسحاق ويعقوب (21: 51-72)، يلي ذلك إشارة إلى لوط (21: 74-75) ونوح (21: 76-77) وقصة داود وسليمان (21: 78-82)، وقصة أيوب مختصرة (21: 83-84)، ثم يُذكر إسماعيل مع إدريس وذي الكفل في الآية 21: 85. أما في سورة ص، فتأتي قصص داود (38: 17-26) وسليمان (38: 30-40) وأيوب (38: 41-44)، يليها إشارة إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب في ثلاث آيات (38: 45-47)، منفصلاً عنهم يُذكر إسماعيل في الآية التالية مع اليسع وذي الكفل (38: 48). وفي سورة الأنعام، يُذكر إسماعيل في سلسلة أسماء لبعض الأنبياء جاءت بعد قصة بحث إبراهيم عن

9. Rudi Paret, "Ismā'il," *EF*, s.v. (1978).

10. Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985), 55, 64-67.

11. Reuven Firestone, "Ishmael," *EQ*, s.v. (2002).

12. استغنيت في هذه الورقة عن استخدام المزيد من صيغ الأسماء لنفس الشخصية تجنباً للإرباك. اقتضت، مثلاً، على استخدام "شموئيل" دون "صموئيل"، و"إلياس" دون "إلياهو"، و"اليسع" دون "إليشع"، و"شاول" دون "شاول"، و"حزقييل" دون "حزقيال". ذلك أن النقاش في هذه الورقة يدور غالباً حول تسمية إسماعيل وذي الكفل وإدريس في المصادر الإسلامية، ولأن هذه المصادر تستخدم "شموئيل"، و"إلياس"، و"اليسع" للإشارة إلى هؤلاء، وتستخدم كذلك "حزقييل"، التزمت بها واستخدمتها كذلك. ويستثنى من ذلك الإحالات إلى الأسفار التناخية، نحو سفر صموئيل، سفر حزقيال، إلخ.

13. Ercan Celik, "The Enigmatic Prophets of the Qur'an: Is'mā'il [sic], Id'rīs [sic]/al-Yasa'a [sic] and Dhul-Kifl," February 2016, ([https://www.academia.edu/28557980/The\\_Enigmatic\\_Prophets\\_of\\_the\\_Quran\\_Ism%28C4%81%28C4%AB1\\_Idr%28C4%ABs\\_al-Yasa%28CA%BFa\\_and\\_Dhul-Kifl\\_and\\_The\\_Companies\\_of\\_Prophets\\_of\\_the\\_Hebrew\\_Bible\\_Samuel\\_Elijah\\_and\\_Elisha\\_](https://www.academia.edu/28557980/The_Enigmatic_Prophets_of_the_Quran_Ism%28C4%81%28C4%AB1_Idr%28C4%ABs_al-Yasa%28CA%BFa_and_Dhul-Kifl_and_The_Companies_of_Prophets_of_the_Hebrew_Bible_Samuel_Elijah_and_Elisha_))

الله الحق ومحاربه الوثنية في أبناء قومه، والتي تُختتم بالإشارة إلى نبوة إسحاق ويعقوب (6: 74-84). وجاءت أسماء الأنبياء هناك بالترتيب التالي: إسحاق ويعقوب، وداود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون (6: 84)، وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس (6: 85)، وإسماعيل واليسع ويونس ولوط (6: 86).

إن مواضع ظهور الأنبياء في السور القرآنية ذات أهمية لفهمنا هذه الشخصيات من حيث الروابط والقواسم والسياقات التي تجمعها. وإسماعيل ليس استثناء هنا، فالوقوف على مواضع ظهوره في الآيات المكية من حيث الترتيب ومن حيث اقترانه بالأنبياء الآخرين في سلاسل الأنبياء أو قصصهم (أي مع من يُذكر، وقبل من، وبعد من؟) سيساعدنا على فهم هذه الشخصية. فنحن نستخلص، مثلاً، أن إسماعيل الوارد ذكره في المواضع أعلاه منفصلاً عن إبراهيم هو ليس ابن إبراهيم، وذلك أنه لا يظهر في خواتم القصص، المشار إليها أعلاه، مع إسحاق الذي يُفترض أنه أخوه. و عوضاً عن ذلك يظهر إسماعيل مع أنبياء آخرين، فهو إذا نبي من بني إسرائيل، أي أنه من سلالة إبراهيم ولكنه من الأجيال المتأخرة من نسل يعقوب بن إسحاق. ومن اللافت أن هناك مجموعات من الأنبياء تظهر كـ"ثلاثيات" في عدة مواضع في النص القرآني. فعادة ما يظهر إسحاق ويعقوب في سياق الحديث عن إبراهيم، وهؤلاء الثلاثة يرتبطون بعلاقة الأب والابن وابن الابن. وتظهر قصة عيسى في عدة مواضع بمحاذاة قصة زكريا ويحيى (19: 2-34؛ 21: 89-91)، وهؤلاء الثلاثة يظهران معاً في سلسلة الأنبياء في سورة الأنعام (6: 85)، وليس هناك خلاف على أهمية هذه الشخصيات في العهد الجديد وفي التقليد المسيحي القديم. وهناك ثلاثي آخر في القرآن، داود وسليمان وأيوب، ذلك أن قصص هؤلاء تظهر بالتتابع في سورة ص (38: 17-44) وسورة الأنبياء (21: 78-84)، كما وتظهر أسماؤهم في سلسلة الأنبياء في سورة الأنعام بنفس التتابع (6: 84). ويرتبط داود بسليمان برابط الأبوة، وليس من الواضح تماماً كيف يرتبط أيوب بهاتين الشخصيتين،<sup>14</sup> غير أنه من الصعب تجاوز حقيقة أن أيوب المذكور في أربعة مواضع فقط في النص القرآني يظهر فيها جميعاً بمحاذاة داود وسليمان.<sup>15</sup> وهناك مجموعة رابعة مكونة من موسى وهارون

14. من الجدير بالذكر أن سفر المزامير وسفر الأمثال المرتبطين في التقليد اليهودي والمسيحي بشخصية داود وسليمان، يظهران في التناخ العبري بالتتابع ويليها سفر أيوب. وقد وقف الباحثون على علاقة بعض السور والآيات القرآنية بنصوص من المزامير التناخية، فمثلاً، بيّنت أنجليكا نويرت هذه العلاقة في أبحاث مستفيضة. أما العلاقة بين آيات قرآنية وأخرى من سفر الأمثال وسفر أيوب فإنها قائمة، غير أنها لم تدرس إلى الآن دراسة معمقة. ما أريد قوله هنا وجوب انتباهنا إلى أن مواضع التشابه والتقارب بين النص القرآني والنصوص التناخية من الأسفار المذكورة (المزامير، الأمثال، أيوب) يقوي الاحتمال أن ترتيب ظهور داود وسليمان وأيوب معاً في السور القرآنية لا يحتكم إلى العشوائية والصدفة، وهذا الأمر يحتاج إلى المزيد من التقصي والبحث. عن العلاقة بين النص القرآني والمزامير التناخية، انظر مثلاً: Angelika Neuwirth, "Qur'anic Reading of the Psalms," in Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (eds.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qu'anic Milieu* (Leiden: Brill, 2011), 733-778.

15. بالإضافة إلى المواضع الثلاثة المبيّنة هنا، يُذكر أيوب في موضع رابع في سورة النساء المدنية بعد عيسى، وقبل يونس وهارون اللذين يفصلانه عن سليمان وداود، على النحو الآتي: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا" (4: 163). ويحتمل أن تقديم أيوب في هذا الموضع وفصله عن داود وسليمان جاء ليتناسب مع الإيقاع الداخلي في الآية، حيث ينسجم "أيوب" مع إيقاع الاسم "يعقوب" السابق له في ذات الآية. لاحظ أيضاً أن موضع سليمان يتقدم على داود، على ما يبدو، أيضاً محكوماً بإيقاع الكلام (والنفس الشعري، إن جاز التعبير) في الآية.

الأخوين (19: 51-53؛ 21: 48) اللذين يشكّلان ثلاثياً مع يوسف في سورة الأنعام (6: 84). ويشترك يوسف معهما في كونه نبياً إسرائيلياً وكونه رسول الله إلى فرعون والمصريين، كما يُستدل من سورة غافر (40: 34).<sup>16</sup>

ما يهمننا هنا في هذا السياق مجموعة أخرى من الأنبياء، ثلاثي، فيها يشكّل إسماعيل (المنفصل عن إبراهيم) عنصراً أساسياً. ومن هذا المنطلق، فإن الاستدلال على العلاقة التي تربط الثلاثي سيساعدنا في التعرف على شخصية إسماعيل. غير أننا نواجه إشكالية في تحديد هوية النبيين الآخرين في هذا الثلاثي، لأنهما يتبدلان في المواضع المختلفة من حيث المسمى. فإسماعيل في سورة ص يظهر مع اليسع وذي الكفل (38: 48)، وفي سورة الأنبياء يظهر مع إدريس وذي الكفل (21: 85)، وفي سورة مريم جاء وصفه في آيتين (19: 54-55) يليه بالذكر إدريس (19: 56-57). أما في سورة الأنعام فإن إسماعيل يظهر بعد إلياس المذكور في الآية السابقة (6: 85) ومع اليسع في ذات الآية (6: 86). وإذا ما تمعنا في الثلاثيات التي يظهر فيها إسماعيل معتبرين ارتباط شخصياتها برابط ما على غرار الثلاثيات إبراهيم وإسحاق ويعقوب، زكريا ويحيى وعيسى، داود وسليمان وأيوب، موسى وهارون ويوسف، فإنه يمكن الافتراض أن الثلاثيات المختلفة التي يشترك فيها إسماعيل (وهي: إسماعيل واليسع وذي الكفل؛ إسماعيل وإدريس وذي الكفل؛ إسماعيل وإلياس واليسع)، تحيلنا إلى نفس الشخصيات الثلاث، والتي تتجلى بوضوح في سورة الأنعام بصفة إسماعيل وإلياس واليسع. هذا الثلاثي سيساهم أيضاً في تحديد هوية شخصيتي ذي الكفل وإدريس الغامضتين، كما سآيين في التحليل المخصص لكل منهما.

يبدو أن المقصود بإسماعيل المذكور في السور المكية منفصلاً عن إبراهيم هو شموئيل النبي. إن هذه الفرضية تستند إلى التشابه الحاصل في لفظي الاسمين العربي إسماعيل والعبري شموئيل. وينعكس مثل هذا التشابه في الاسمين *su-mu-il* و *shu-mu-il* الموثقين في كتابات ومصادر آشورية قديمة، فيما يعتقد بعض الباحثين أن هذين الاسمين يحيلان إلى إسماعيل.<sup>17</sup> وبما أن اللغات الآشورية هي لغات سامية كالعربية والعبرية، فإن استخدام الاسم "شموئيل" للتدليل على إسماعيل محتمل أيضاً بالعربية. ويدعم هذا الافتراض أحاديث وتفسيرات إسلامية قديمة تشير إلى أن الصورة العربية للاسم "شموئيل" هي "إسماعيل" (سيأتي).

يضاف إلى التشابه في الأسماء، أن صفة إسماعيل كنبى صادق في عودته، كما جاءت في الآية 19: 54، تتشابه مع صفة النبي شموئيل الواردة في التناخ في سفر صموئيل الأول، وجاء فيها أن أياً من كلام شموئيل لم يسقط إلى الأرض، وفي هذا إشارة إلى صدق وعودته وتحققها، وجاء فيها أيضاً تأكيد على نبوته في بني إسرائيل.<sup>18</sup> وللمقارنة، تقول الآية 19:

16. تقول الآية 40: 34 التي جاءت في سياق قصة مبعث موسى إلى فرعون: "وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِن بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ"

17. يعقوب ليفار، "إسماعيل [العبرية]،" الموسوعة التناخية (القدس: مؤسسة بيبليك، 1950-1988)، ج 3، عمود 902-906، 906، "Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative: Between 'Realia' and 'Exegetica,'" *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2014): 3-23, 13-14; Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads* (Abingdon: Routledge, 2003), 165-168.

18. يدعم تشبليك مقارنته المشار إليها بين إسماعيل في القرآن وبين النبي شموئيل بآيات مختلفة من التناخ هي:

54: "وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا." وتقول الآيات في صموئيل الأول 3: 19-20: "وكبر شموئيل وكان الله معه، ولم يُسقط من جميع كلامه شيئاً إلى الأرض. وعرف جميع إسرائيل من دان إلى بئر سبع أنه قد أوْتَمَنَ شموئيل نبياً لله." 19 وجاء في موضع آخر، في صموئيل الأول 7: 9، أن شموئيل دعا الله أن يرد الفلسطينيين عن بني إسرائيل "فاستجاب الله له". قد يكون تصوير شموئيل رسولاً، بالإضافة إلى كونه نبياً، في الآية القرآنية مستوحى من أهميته في التقليد اليهودي القديم الذي كثيراً ما يُفَارَن فيه شموئيل بموسى وهارون من حيث الرفعة والأهمية. 20 وفي القرآن موسى وهارون هما نبيان ورسولان. ويحتمل أن يكون ذلك نابغاً من دور شموئيل في محاربة أعداء بني إسرائيل (العماليق والفلسطينيون) على غرار محاربة موسى وهارون فرعون والمصريين وقد بُعِثَا رسولين إليهم. وفي رأيي إن مجيء الآيتين اللتين تذكران إسماعيل في سورة مريم بعد ذكر موسى لم يكن عشوائياً، بل له دلالات، نحو أن إسماعيل، هو شموئيل، هو نبي مهم أيضاً. وقد يعكس التقارب في الموضع بين ذكر موسى وإسماعيل المقاربة الحاصلة بين الشخصيتين في التقليد اليهودي القديم. والدلالة الأخرى هي دلالة زمنية حيث يعكس ظهور إسماعيل بعد موسى ترتيباً زمنياً، ويظهر هذا البعد بوضوح في قصة شموئيل في سورة البقرة إذ جاء فيها أنه نبي بُعِثَ في بني إسرائيل "مِن بَعْدِ مُوسَى" (2: 246).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا قُدِّمَ شموئيل في النص القرآني باسم إسماعيل، وخاصة أن هناك اسماً عربياً نظيراً لاسمه كان مستخدماً قبل الإسلام، وهو السموأل؟ 21 من المحتمل أن تكون الغاية من استخدام الاسم إسماعيل في القرآن للإشارة إلى شموئيل هي التلميح إلى جانب في شخصيته أو في قصته النبوية. الافتراض الأول يميل إلى أن الاسم إسماعيل ينسجم مع وصف هذا النبي في القرآن كَمَن يصدق في وعده، تحديداً في الآية 19: 54. وفي السياق القرآني لا تتحقق وعود الأنبياء إلا بإرادة الله تصديقاً لهم، ومن هذا المنطلق فإن اللفظ إسماعيل يشير إلى أن الله قد سمع وعود شموئيل لقومه أو وعده لأعدائه فأتبنتها وحققها فصَدَّقَهُ. هذا باعتبار امتزاج مركبين في اسمه هما "سمع" و"نيل" (= الله)، أي "سمع الله". إن وصف شموئيل في التناخ، المشار إليه آنفاً، ينسجم أيضاً مع هذا المعنى: إن الله لم يُسقط أيّاً من كلامه إلى الأرض، أي لم يُسقط أيّاً من وعده للناس، وإن الله استجاب لصلواته 22 الافتراض الآخر يميل إلى ارتباط الاسم إسماعيل بقصة مولد شموئيل كما وردت في التناخ. وفيها أن حنة زوجة ألقانة كانت بداية عاقراً لا تلد فدعت الله وسألته أن يرزقها ولداً (صموئيل الأول 1: 20، 27)، 23 فاستجاب لها الله ووهبها شموئيل، أي سمع سؤالها واستجاب

إرميا 15: 1؛ مزامير 99: 6. انظر: Celik, "The Enigmatic Prophets."

19. ترجمت هذه الآيات بنفسية مستعينة بترجمات العهد القديم العربية الحديثة. فضلت استخدام "الله" لترجمة "يهوه"، وأبقيت على صورة الاسم "شموئيل" لأنها الأقرب للصورة المستخدمة في المصادر الإسلامية القديمة.

20. انظر، مثلاً: تلمود بابلي، روش هساناه 25 ب؛ حججاه 4 ب.

21. مثلاً، السموأل بن عادياء هو شاعر يهودي عاش قبل الإسلام. انظر: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني (13 مجلداً؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994)، ج 11، ص 350-352.

22. بحسب النبوات القديمة في إسرائيل، إن إحدى الميزات التي يمكن من خلالها التعرف على النبي الكاذب هي عدم تحقق كلامه ووعده. انظر: David Noel, "Between God and Man: Prophets in Ancient Israel," in Yehoshua Gitay (ed.), *Prophecy and Prophets: The Diversity of the Contemporary Issues in Scholarship* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 57-87, 64.

23. إن الاسم العبري "شموئيل" لا يتفق في أصله ومعناه مع موتيف "سماع الله" لسؤال حنة. وقد ناقش دارسو التناخ هذه الإشكالية، انظر: شاولو أحيطوب، "شموئيل [بالعبرية]،" الموسوعة التناخية، ج 8، عمود 71-80، 73؛ بنيامين أوبنهايمر، النبوة القديمة في إسرائيل [بالعبرية] (القدس: دار إصدار الكتب على اسم ي.ل. ماجنس،



لصلواتها. وفي كلا الافتراضين المذكورين لتسمية شموئيل في القرآن بإسماعيل، فإن الصورة العربية للاسم "السموأل" لا تخدم معنى "سمع الله". إن استخدام أسماء الشخصيات والكنى ذات الدلالات في القرآن، على نحو ما بينت فيما يتعلق بالاسم إسماعيل هنا، ليس أمراً مستغرباً، بل هو وارد في مواضع أخرى. ففي القرآن يستخدم الاسم "طالوت" للإشارة إلى شخصية شأوول (2: 247)، على ما يبدو مستوحى من صفة "الطول" المنسوبة له في التناخ (صموئيل الأول 9: 2)، وقد صيغ على وزن اسم "جالوت" المذكور في نفس السياق (2: 249-251).<sup>24</sup> وفي القرآن تستخدم الكنية "ذو القرنين" عوضاً عن تعريف هذه الشخصية باسم علم (الكهف 18: 83). وهذه الصيغة تشبه استخدام الكنية "ذي النون" للإشارة إلى النبي يونس (الأنبياء 21: 87)، وقد أشير إليه في موضع آخر بوصفه "صاحب الحوت" (القلم 68: 48). ومثل هذه الكنى والمسميات "ذو الكفل" و"إدريس" والتي سأتناولها بالتفصيل أدناه. وفي القرآن يشار إلى مريم أم المسيح "كأخت هارون" (مريم 19: 28) و"ابنة عمران" (التحريم 66: 12)، وفي ذلك دلالة ما مقصودة<sup>25</sup> وكذلك الحال بالنسبة لـ"هامان"، ففي حين أنه يظهر في التناخ في سفر أستير كوزير للملك الفارسي أحشويروش، يبدو ظهوره في القرآن في سياق قصة موسى كواحد من أعوان فرعون (القصص 28: 8، 38)، من قبيل استخدام "تموذج" الشخصية، لا الشخصية التناخية ذاتها. أما الاستخدام المزدوج للاسم إسماعيل في القرآن، فقد يكون الاسم "موسى" مثلاً شبيهاً لذلك؛ إن شخصية موسى الوارد ذكرها في سورة الكهف (18: 60-82) لا تشبه شخصية موسى بن عمران كما نعرفها في مواضع أخرى في القرآن وكما نعرفها من قصته في التناخ العبري.

أما في السور المدنية، فلا يظهر شموئيل إلا مرة واحدة دون التصريح باسمه، لكن بالإشارة إليه كنبى في بني إسرائيل (2: 246-248). في هذه المرحلة استخدم الاسم "إسماعيل" للإشارة إلى إسماعيل بن إبراهيم دون ألبس، فهو يُذكر مع أبيه في جميع الآيات المدنية. وقد يكون الامتناع عن استخدام الاسم "إسماعيل" في سورة البقرة للإحالة إلى شموئيل تجنباً للخلط والالتباس، أي الخلط بين شموئيل وبين إسماعيل بن إبراهيم الذي يظهر في نفس السورة بشكل مكثف (في خمس آيات من سورة البقرة). ويحتمل أن السبب هو الرغبة في تسليط الضوء على شخصية إسماعيل بن إبراهيم وإبرازها، وذلك من خلال الاكتفاء بالتلميح إلى شموئيل دون ذكر اسمه.

الجامعة العبرية، 1984)، ص 143؛ موشيه جرسينل، سفر صموئيل الأول: دراسة أدبية في المقارنات، في النظائر، وفي المقاربات [بالعبرية] (رمات جان: ربيبيم، 1983)، ص 77-79.

24. Walid Saleh, "What if You Refuse, When Ordered to Fight?: King Saul (Tālūt) in the Qur'ān and Post-Quranic Literature," in Carl S. Ehrlich and Marsha C. White (eds.), *Saul in Story and Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 261-283.

25. انظر، مثلاً، تفسير نويفرت لنسبة مريم إلى آل عمران في المقال: Angelika Neuwirth, "The House of Abraham and the House of Imram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism," in Neuwirth, Sinai, and Marx, *The Qur'ān in Context*, 499-531.

### إسماعيل في التفسيرات الإسلامية

في ظل تعاضم أهمية إسماعيل بن إبراهيم في العقيدة الإسلامية وفي تشكل الهوية الإسلامية، وباعتباره أبا العرب الذي ورث النبوة عن أبيه، من غير المتوقع أن يذهب العلماء والمفسرون القدماء إلى القول بوجود إسماعيل آخر في القرآن مغاير لابن إبراهيم، وتحديدًا في أربع آيات (مكية) من مجمل اثنتي عشرة آية جيء فيها على ذكر إسماعيل.

إن الرأي القائل بوجود إسماعيل آخر في القرآن غير ابن إبراهيم نجده ميكراً عند مقاتل بن سليمان (ت 767/150)، غير أن المصادر المتأخرة همشته واستبعدته. يشير مقاتل إلى أن الصورة العربية لاسم النبي الإسرائيلي شموئيل هي "إسماعيل". في تفسير الآية 2: 246 التي تروي قصة هذا النبي دون ذكر اسمه،<sup>26</sup> وفيها أن الله قد بعثه نبياً في بني إسرائيل من بعد موسى، يقول مقاتل إن المقصود هنا هو "اشماويل وَهُوَ بِالْعَرَبِيَّةِ إِسْمَاعِيلُ بْنُ هَلْقَانَ [ألقانة]، وَاسْمُ أُمِّهِ حَنْئَةُ، وَهُوَ مِنْ نَسْلِ هَارُونَ بْنِ عِمْرَانَ أَخُو مُوسَى." <sup>27</sup> ويتكرر مثل هذا التفسير في الكتب اللاحقة، فمثلاً يصوغ أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت 1035/427) أحد عناوين قصصه في كتابه قصص الأنبياء كالتالي: "مَجْلِسٌ فِي قِصَّةِ عَلِيِّ وَشَمُوئِيلَ وَهُوَ إِسْمَاعِيلُ بِالْعِبْرَانِيَّةِ." <sup>28</sup> وفي كتاب الطبقات الكبير لمحمد بن سعد (ت 845/230) إشارة مثيرة إلى العلاقة بين الاسمين العربي "إسماعيل" ونظيره العبري "شموئيل"، إذ يقول في ذكر أخبار إسماعيل بن إبراهيم إن إسماعيل عندما ولدته هاجر "كَانَ اسْمُهُ أَشْمُوئِيلَ فَأَعْرَبَ." <sup>29</sup>

لكن مقاتل بن سليمان يذهب إلى أبعد من ذلك في قوله إن إسماعيل المذكور في الآية 38: 48 مع اليسع وذو الكفل "هُوَ أَشْوَيْلُ بْنُ هَلْقَانَ." <sup>30</sup> إن هذا التفسير استثنائي منفرد ولم يكن مقبولاً على المفسرين والعلماء المتأخرين، فأهمل وأقصى إلى حد بعيد. يجدر التنويه إلى أن اعتراض العلماء على مثل هذا التفسير لم يكن من باب ربط اسم شموئيل بالاسم العربي إسماعيل، فمثل هذا يتكرر عندهم، بل من باب القول إن "إسماعيل" المذكور في بعض الآيات القرآنية هو ليس إسماعيل بن إبراهيم. فمثلاً، يقول أبو الفرج عبد الرحمن بن علي

26. قصته مع بني إسرائيل والملك طالوت ومقتل جالوت على يد داود (2: 246-251)، ونظيرها في صموئيل الأول 17.

27. مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، تحقيق عبد الله محمود شحاتة (5 مجلدات؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 2002)، ج 1، ص 205. "أخو موسى"، هكذا في طبعة شحاتة، ويُفترض نحوياً أن تكون الصورة "أخي موسى" بالجر.

28. أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، قصص الأنبياء (عرائس المجالس) (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1951)، ص 216. وفي تفسيره الآية 2: 246: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان، تحقيق أبي محمد بن عاشور (10 مجلدات؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، ج 2، ص 208. انظر أيضاً: هود بن محمّد الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، تحقيق بالحاج بن سعيد شريقي (4 مجلدات؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، ج 1، ص 233؛ أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، وزكريا عبد المجيد النوتي (3 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1993) ج 1، ص 218؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم)، تحقيق هشام بن عبد الكريم البدراني الموصلية (6 مجلدات؛ الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2008)، ج 1، ص 448؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (24 مجلداً؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج 1، ص 229.

29. محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر (11 مجلداً؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 1، ص 32.

30. مقاتل، تفسير، ج 1، ص 649. وقد وقع هنا تصحيف في الاسم شموئيل بن ألقانة.

بن محمد الجوزي (ت 1201/597) في تفسيره الآية 38: 48: "وَزَعَمَ مُقَاتِلٌ أَنَّ إِسْمَاعِيلَ هَذَا لَيْسَ بِابْنِ إِبْرَاهِيمَ".<sup>31</sup> وفي قوله "زَعَمَ" تشكيك في كلام مقاتل أو تكذيب به.<sup>32</sup> وفي بعض التفسيرات أن إسماعيل المذكور في الآية 19: 54 ليس ابن إبراهيم، بل هو إسماعيل بن حزقيل، هذا لأن إسماعيل بن إبراهيم قد مات قبل أبيه.<sup>33</sup> إن هذا التبرير يعني أن ترتيب ظهور الأنبياء في سورة مريم يفيد ترتيباً زمنياً أيضاً؛ ظهور إسماعيل في الآية 54 بعيد ظهور إبراهيم في الآية 41، فيما يفصل بينهما موسى وهارون في الآيات 51-53، يعني أن إسماعيل هنا قد ظهر في زمن متأخر بعد إبراهيم وبعد موسى وهارون، لذا فهو ليس إسماعيل بن إبراهيم. وفي رأيي إن المقصود بإسماعيل بن حزقيل هو النبي شموئيل وذلك لاعتبارين. الأول أن الاسم إسماعيل بحسب المصادر الإسلامية القديمة يدل على شموئيل، إذا فالمقصود بإسماعيل بن حزقيل هو شموئيل بن حزقيل. والاعتبار الآخر أن نسبة شموئيل إلى حزقيل تعتمد على مجيء قصة شموئيل النبي في سورة البقرة مباشرة بعد الآية 2: 243 والتي بحسب المصادر الإسلامية تشير إلى قصة حزقيل النبي،<sup>34</sup> مع الملاحظة أن كلتا القصتين تفتتحان بنفس التعبير "أَلَمْ تَرَ إِلَى". هذا يعني أن ترتيب ظهور القصتين هناك (قصة حزقيل أولاً ثم قصة شموئيل) اعتُبر ترتيباً زمنياً لجيلين متتابعين من الأنبياء الأب حزقيل والابن شموئيل أو بالمسمى العربي إسماعيل. ويدعم هذا ما يقوله أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت 945/333) في تفسيره الآية 19: 54، من أن المفسرين اختلفوا فيمن يكون إسماعيل المذكور في الآية؛ فمعظمهم قالوا بأنه إسماعيل بن إبراهيم، والبعض قالوا بأنه من

31. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، ص 1218. يشير السمرقندي (ت 986/375) إلى تفسير مقاتل هذا في كتابه. وينسب إسماعيل حقي البروسوي (ت 1715/1127) تفسيراً مشابهاً لقتادة بن دعامة (ت 735/117)، انظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج 3، ص 139؛ إسماعيل حقي البروسوي، روح البيان (10 مجلدات؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، بغير تاريخ)، ج 8، ص 47.

32. يُقَالُ "زَعَمَ يَزْعُمُ زَعْمًا إِذَا شَكَّ فِي قَوْلِهِ": الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (8 مجلدات؛ بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988)، ج 1، ص 364. انظر أيضاً: جلال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (15 مجلدات؛ بيروت: دار صادر، 1990)، ج 12، ص 264.

33. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، النكت والعيون، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (6 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بغير تاريخ)، ج 3، ص 377؛ القرطبي، الجامع، ج 13، ص 462؛ أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض (8 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ج 6، ص 188. ولا ينسب الماوردي أو القرطبي أو ابن حيان هذا القول لمحدث أو مفسر معين، لكنهم يشيرون إلى أن جمهور المفسرين يرون أن إسماعيل المذكور في الآية هو ابن إبراهيم. وأورد الماوردي (هناك) أن إسماعيل بن حزقيل هذا "بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى قَوْمِهِ فَسَلَحُوا جِلْدَةً رَأْسِهِ، فَخَيَّرَهُ اللَّهُ فِيمَا شَاءَ مِنْ عَذَابِهِمْ فَاسْتَعْفَاهُ وَرَضِيَ بِتَوَابِهِ وَقَوَّضَ أَمْرَهُمْ إِلَيْهِ فِي عَفْوِهِ أَوْ عَفْوِيَّتِهِ". وقد ناقش رُووبين فيرستون هذا الحديث في مقال له مبيناً أن شخصية إسماعيل بن حزقيل تشكلت نموذجاً شبيهاً بشخصية "يشمعيل بن الإيشع" في التقليد اليهودي الرباني، وهو واحد من عشرة ربانيين طور دوا وعذبوا بأيدي حكام الإمبراطورية الرومانية في سياق الحديث عن ثورة بار كوخبا. يشير فيرستون إلى أن قصة مقتل إسماعيل بن حزقيل بأيدي أبناء قومه وظفت في الحديث الشيعي في المقاربة مع حدث مقتل الحسين بن علي، ولهذا أهمية سياسية في سياق الصراع على الحكم ورفض الشيعة لسلطة أهل السنة. انظر بتوسع: Reuven Firestone, "The 'Other' Ishmael in Islamic Scripture and Tradition," in Mark G. Brett and Jakob Wöhrle (eds.), *The Politics of the Ancestors: Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12-36* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 419-432, 423-431.

34. 2: 243: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ".

قال له قومه "أُبْعَثُ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" (2: 246)، أي هو النبي شموئيل.<sup>35</sup> يبدو أن هذا التفسير يأخذ بعين الاعتبار ظهور إسماعيل في سورة مريم بعد ذكر موسى (الآية 19: 51)، على أن هذا الترتيب يعكس ما جاء في وصف شموئيل في الآية 2: 246 أنه نبي ظهر في بني إسرائيل "مِنْ بَعْدِ مُوسَى".

من المثير أن نجد تفسيراً يربط إلياس المذكور في الآية 6: 85 (بعد زكريا ويحيى وعيسى) من حيث النسب بإسماعيل، ففي حديث يُنسب إلى الضحاك بن مزاحم (ت 720/102) أن إلياس من ولد إسماعيل.<sup>36</sup> وباعتبار إلياس نبياً من بني إسرائيل، لا يُتوقع أن يكون المقصود في حديث الضحاك نسبته إلى إسماعيل بن إبراهيم أبي العرب. لربما يُقصد بذلك ربط إلياس بالنبي شموئيل المسمى بالعربية "إسماعيل" بالاعتماد على الآيات القرآنية التي تفرق إلياس بإسماعيل، نحو الآيات 6: 85-86. وسأبين لاحقاً أن العلاقة بين هاتين الشخصيتين تتعكس أيضاً في الآيات 19: 54، 56؛ 21: 85، والتي تشير إلى إلياس بتسميته إدريس؛ والآية 38: 48 التي تشير إليه بوصفه بذي الكفل.<sup>37</sup> وإن صحَّ ذلك، فإننا أمام دليل بوجود تفسير قديم آخر يستخدم الاسم إسماعيل للدلالة على شموئيل.

يتجاهل معظم المفسرين القدماء مسألة انفصال إسماعيل عن إبراهيم في بعض الآيات القرآنية، ولا يبدو ذلك جهلاً، فتفسير مقاتل الذي يربط إسماعيل بشموئيل كان معروفاً عندهم كما بيّنت، وكذلك التفسير الذي يُعرّف إسماعيل بابن حزقييل وارتباطه بشموئيل. لكن بعض المفسرين قد انبروا لتبرير ذلك الانفصال، ومنهم مقاتل حيث يقول في تفسيره للآية 38: 45 وفيها يوصف إبراهيم وإسحاق ويعقوب بأولي الأيدي والأبصار: "وَلَمْ يُذْكَرْ إِسْمَاعِيلُ بِنُ إِبْرَاهِيمَ لِأَنَّهُ لَمْ يُنْتَلِ".<sup>38</sup> يريد أنه ليس من دليل على أن إسماعيل قد ابتلي بلاء عظيمًا مثل أبيه إبراهيم عندما ألقى في النار وعندما أمر بذبح ابنه، ومثل أخيه إسحاق الذبيح.<sup>39</sup> ويقصد أن إسماعيل بن إبراهيم لم يُذكر بتاتاً في هذا السياق، فمقاتل يُعرّف إسماعيل المذكور في نفس السورة (الآية 38: 48) بأنه شموئيل بن ألقانة (أعلاه).

يأتي فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت 1210/606) بتفسير آخر لسبب انفصال إسماعيل عن إبراهيم في بعض الآيات القرآنية، وذلك في تفسيره للآية 6: 84 وفيها أن الله وهب إبراهيم إسحاق ويعقوب من بعده.<sup>40</sup> يقول الرازي إن المقصود بالذكر في ذلك السياق هم أنبياء بني إسرائيل تحديداً، وهم بأسرهم أو أولاد إسحاق ويعقوب. أما إسماعيل، فلم يكن من سلالة نبي سوى محمد فلا يجوز ذكره في هذا المقام. وبما أن محمداً قد بُعث للاحتجاج على العرب المشركين واتخذ من منهج إبراهيم حجة في وعظه ودعوته، وقد وهبه الله لتركه

35. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، تحقيق مجدي باسلوم (10 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، ج 1، ص 244.

36. السمرقندي، *بحر العلوم*، ج 1، ص 499؛ القرطبي، *الجامع*، ج 8، ص 448.

37. وسأبين كذلك أن ذا الكفل المذكور في الآية 21: 85 يحيل إلى اليسع لا إلياس.

38. مقاتل، *تفسير*، ج 3، ص 649. يقتبس بعض المفسرين المتأخرين تفسير مقاتل، أحياناً دون الإحالة إليه. انظر، مثلاً: الطبراني، *التفسير الكبير*، ج 5، ص 353؛ السمرقندي، *بحر العلوم*، ج 3، ص 138؛ الماوردي، *النكت*، ج 5، ص 105.

39. مقاتل من المفسرين الذين قالوا بأن ابن إبراهيم المذكور في الصفات 37: 101-102 والذي ابتلي بالأمر بذبحه هو إسحاق. انظر: مقاتل، *تفسير*، ج 3، ص 614. انظر مقال يونس ميرزا بيّين فيه التحول الذي طرأ على هذه الرؤية في التفاسير الإسلامية: Younus Y. Mirza, "Ishmael as Abraham's Sacrifice: Ibn Taymiyya and Ibn Kathir on the Intended Victim," *ICMR* 4 (2013): 277-298.

40. 6: 84: "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ".

الشرك وإصراره على التوحيد أولاداً أنبياء وملوكاً، امتنع محمد عن ذكر نفسه معه، ولنفس هذا السبب لم يُذكر إسماعيل مع إسحاق في الآية المذكورة.<sup>41</sup> ويرى الرازي أن ترتيب ظهور الأنبياء في سورة الأنعام في الآيات 6: 83-86 ليس بعشوائي، ولهذا لزم تبيان سببه، وخصوصاً سبب ذكر إسماعيل مع اليسع ويونس ولوط (في الآية 86). يرفض الرازي القول بأن ترتيب الأنبياء هناك (عدهم تسعة عشر) جاء بحسب فضلهم ودرجتهم أو زمنهم ومدتهم، ويقول إن الترتيب جاء معتبراً صفات فضل وإكرام مشتركة لبعض الأنبياء. وهكذا يبرر ذكر إسماعيل مع اليسع ويونس ولوط بأن هؤلاء هم الأنبياء "الَّذِينَ لَمْ يَبْقَ لَهُمْ فِيمَا بَيْنَ الْخَلْقِ أَتْبَاعٌ وَأَشْيَاعٌ"<sup>42</sup>.

يقدم برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 1480/885) تفسيراً مختلفاً لانفصال إسماعيل عن إبراهيم وإسحاق ويعقوب في بعض آيات القرآن. في تفسيره للآية 6: 84 يقول إن الاقتصار على ذكر إسحاق ويعقوب هنا يخضع لسياق الآيات التي تركز على الامتنان على الخليل، أي نعم الله على إبراهيم، ومنها تمتعه بابنه إسحاق بعدم حمله على فراقه بأمر من الله، وتمتعه بيعقوب حفيده الذي كان أكثر من دعا إلى الله من الأنبياء ممن هم من نسل إبراهيم. ومن ذلك أن إسحاق ويعقوب أول من طهر الأرض المقدسة، مهاجر إبراهيم.<sup>43</sup> بهذا يلمح البقاعي إلى أن إسماعيل لم يُذكر في هذا السياق لأنه قد فارق أباه وهو طفل بأمر من الله، وإن كان ذلك خيراً فقد كان مدعاة لحزن أبيه وأساه، ويلمح كذلك إلى دور إسماعيل في تطهير بيت الله في مكة (كما جاء في الآية 2: 125). ويدعم البقاعي تفسيره ذلك بفصل يوسف عن أبيه يعقوب في الآية 6: 84، قائلاً: "لِمَثَلِ ذَلِكَ فَصِلَ بَيْنَ إِسْمَاعِيلَ وَأَبِيهِ وَيُوسُفَ وَأَبِيهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِشَارَةً إِلَى فِرَاقِ كُلِّ مِنْهُمَا لِأَبِيهِ فِي الْحَيَاةِ"<sup>44</sup> ويعزو البقاعي سبب ذكر إسماعيل مع اليسع في سورة الأنعام لبعض الصفات المشتركة بينهما؛ فإن كان المقصود باليسع خليفة النبي إلياس، فإن الله قد نبأه وبعثه في بني إسرائيل رسولاً، وهكذا بحسب البقاعي، يكون الرابط بين إسماعيل واليسع كونهما نبيين ورسولين أيضاً. أما إذا كان المقصود باليسع هو يوشع بن نون، فإنه يشترك مع إسماعيل بصدق الوعد.<sup>45</sup> ويعزز البقاعي الرابط بينهما بالمقاربة بين عمارتهما لبيت الله، إسماعيل في مكة ويوشع في البلدة المقدسة، وكذلك من قبيل أن الله هدى بهما قوميهما من غير عذاب.<sup>46</sup>

لقد تقدم أن الآيات 246-248 من سورة البقرة تسرد قصة شموئيل مع بني إسرائيل وملكهم طالوت (شاول) دون التصريح باسمه، لكن بوصفه نبياً في بني إسرائيل، ثم تتابع الآيات 249-251 سرد خروج طالوت وجنوده لمحاربة جالوت الذي قتله داود.<sup>47</sup> لم تقتصر

41. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب (32 مجلداً؛ بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 13، ص 67.

42. نفسه، ج 13، ص 68-69.

43. برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (22 مجلداً؛ القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984)، ج 7، ص 170. انظر كذلك تفسيره الآيات 19: 49؛ 38: 45؛ نفسه، ج 12، ص 209-210؛ ج 16، ص 398.

44. نفسه، ج 7، ص 172.

45. يعتمد البقاعي في هذه التفسيرات على الآية 19: 54 وفيها يوصف إسماعيل كنبى ورسول صادق الوعد. أما يوشع فلأنه أحد النقيبين اللذين وُفيا لموسى من بين اثني عشر نقيباً بعثهم يجسسون بلاد بيت المقدس. وفي ذلك إشارة إلى المائدة 5: 12، ونظير هذه القصة في سفر عدد 13؛ التثنية 1: 22-24.

46. البقاعي، نظم الدرر، ج 7، ص 176-177. وعند البروسوي أن إسماعيل "فَصِلَ ذِكْرُهُ عَنْ ذِكْرِ أَبِيهِ وَأَخِيهِ لِأَشْعَارِ يَعْزِاقَتِهِ فِي الصَّبْرِ الَّذِي هُوَ الْمُقْصُودُ فِي التَّذَكُّرِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَسْلَمَ نَفْسَهُ لِلذَّبْحِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ لِيَكُونَ أَكْثَرَ تَعْظِيماً فَإِنَّهُ جَدُّ أَفْضَلِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ": البروسوي، روح البيان، ج 10، ص 47.

47. نظير هذه الآيات في صموئيل الأول 8: 4-22؛ 17. أما ابتلاء بني إسرائيل بالنهر في الآية 2: 249، فنظيره

تفسيرات العلماء المسلمين على الإشارة إلى شموئيل في هذا السياق، فهم يقدمون ثلاث شخصيات للتعريف بالنبي المشار إليه، فقيل إنه شموئيل، وقيل إنه يوشع بن نون، وفي تفسير ثالث أنه شمعون.<sup>48</sup> على ما يبدو فإن التفسير الثاني يأخذ لفظاً ما جاء في الآية أن هذا النبي بُعث من بعد موسى، أي بُعث مباشرة بعد موت موسى، إذا فهو يوشع بن نون. واعترض بعض المفسرين على هذا بدعوى أن القصة تشير إلى النبي شموئيل وأنه ليس من الضروري أن يحمل التعبير "من بعد موسى" معنى الزمن القريب المباشر، أضف إلى ذلك فإن داود المذكور في ذلك السياق ظهر بعد موسى بقرون، في حين أن يوشع بن نون عاصره وخلفه في بني إسرائيل بعد موته.<sup>49</sup> أما تعريف النبي المذكور في 2: 246 بشمعون فإنه يتعلق بقصة مولده المتكررة في كتب التفسير، والتي تذكرنا تفاصيلها بقصة مولد شموئيل كما جاءت في سفر صموئيل (أشرت إليها أعلاه). ولهذا نجد أن بعض التفسيرات تربط بين الشخصيتين: شموئيل وشمعون، فيما تبدو تلك القصة تفسيراً للتسمية "شمعون". جاء عند أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 1373/774)، مثلاً، أنه بعد مدة من الزمن من موت موسى، فسق بنو إسرائيل وخرجوا عن الاستقامة وانقطعت النبوة فيهم، ولم يبق من سبط الأنبياء سوى امرأة حامل حبسوها لعلها تلد ابناً يكون فيهم نبياً، وكانت تدعو الله أن يهبها ولداً ذكراً، فسمع الله دعاءها، فسمته "شموئيل"، والذي يعني "سمع الله دعائي". وفي بعض الروايات أنها سمته "شمعون" وله ذات المعنى، أي سمع الله دعاءها.<sup>50</sup> ويشبه هذا حديث طويل أورده أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 923/310) فيه قصة مولد شموئيل وبعثه نبياً في بني إسرائيل، ولكنه يقدم في نفس الحديث "شموئيل" و"شمعون" كاسمين لذات الشخص، كالاتي:

فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَدْعُو اللَّهَ أَنْ يَرْزُقَهَا غُلَاماً، فَوَلَدَتْ غُلَاماً فَسَمَّيْتُهُ شَمْعُونَ. فَكَثِرَ الْغُلَامُ فَأَسْلَمْتُهُ  
يَتَعَلَّمُ التَّوْرَةَ فِي بَيْتِ الْمُقَدِّسِ، وَكَفَلَهُ شَيْخٌ مِنْ عُلَمَائِهِمْ وَنَبِيَّاهُ. فَلَمَّا بَلَغَ الْغُلَامُ أَنْ يَبْعَثَهُ اللَّهُ نَبِيًّا  
أَتَاهُ جَبْرِيْلُ وَالْغُلَامُ نَأْتَمُّ إِلَى جَنْبِ الشَّيْخِ، وَكَانَ لَا يَتَمَّنُّ عَلَيْهِ أَحَدًا غَيْرَهُ، فَدَعَاهُ بِلَحْنِ الشَّيْخِ:  
يا شماول.<sup>51</sup>

أما الاسم "شمعون" فيعكس قصة مولد النبي، كاسم مشتق من لفظ "شمع" باعتباره اللفظ العبري للفعل "سمع"،<sup>52</sup> أي سمع الله دعاء والدته، وأما "شماول"، ويراد به شموئيل، فجاء

في قضاة 7: 4-8.

48. انظر، مثلاً: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2009)، ص 141. غالباً ما تنسب المصادر القول بشموئيل إلى وهب بن منبه (ت 728/110) ومحمد بن إسحاق (ت 767/150) ومقاتل، والقول بيوشع بن نون إلى قتادة، والقول بشمعون إلى السدي (إسماعيل بن عبد الرحمن، ت 746/128)، مثلاً: الماوردي، النكت، ج 1، ص 314؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (6 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ج 1، ص 330.
49. انظر: ابن عطية، هناك؛ القرطبي، الجامع، ج 4، ص 229؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 6، ص 183.
50. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة (8 مجلدات؛ الرياض: دار طيبة، 1999)، ج 1، ص 665.
51. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (25 مجلداً؛ القاهرة: دار هجر، 2001)، ج 4، ص 441-442.
52. لا يغفل المفسرون عن هذه الصلة، فمنهم من يوضح أن حرف السين بالعربية يقابله الشين بالعبرية، ومن هنا "شمعون" يقابله بالعربية "شمعون". انظر، مثلاً: الثعلبي، الكشف، ج 2، ص 208؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 6، ص 184؛ القرطبي، الجامع، ج 4، ص 229.

من قبل أنه الاسم المؤلف لهذا النبي كما ورد ذكره في التناخ، وللتوفيق بين الاسمين جُعلنا نظيرين في لهجتين مختلفتين، وفي الحديث أن "شماول" هو اسم النبي بلحن شيخه (عيلي)، أي بلهجته ولغته.<sup>53</sup>

### ذو الكفل في النص القرآني

من الشخصيات الغامضة أيضاً في القرآن شخصية ذي الكفل الذي ورد ذكره في موضعين اثنين فقط مع مجموعة من أنبياء بني إسرائيل (21: 85؛ 38: 48). لا نجد في التناخ ولا في العهد الجديد نظيراً لهذا الاسم أو هذه الكنية، ولا النص القرآني نفسه يفيدنا بمعلومات إضافية حيال هذه الشخصية، الأمر الذي يجعل تحديدها هويته مهمة صعبة ومركبة. وعلى غرار العلماء المسلمين القدماء، قدم الباحثون الغربيون عدة تفسيرات لهذه الشخصية سأوجز فيما يلي بعضاً منها تمهيداً للتحليل الذي سأقدمه.

للاستدلال على شخصية ذي الكفل، غالباً ما يعتمد الباحثون على معاني اللفظ العربي "كفل" وعلى التفسيرات الإسلامية. يقدم تشارلز توري (Charles Torrey) تصوراً لهذه الشخصية على أنها تشير إلى يوشع مركزاً على معنى "القسم" أو "النصيب" المتضمن في لفظ "كفل". وبحسبه فإن لفظ "كفل" كثيراً ما جاء على لسان يوشع عند حديثه عن قسمة الأراضي بين قبائل العبريين، وذلك في النسخة الإثيوبية من سفر يوشع.<sup>54</sup> يعتقد جون وكر (John Walker) أن ذا الكفل يرتبط بشخصية أيوب.<sup>55</sup> أما أبراهام جيجر (Abraham Geiger) فيقدم اقتراحين لهوية ذي الكفل: عوبديا وحزقييل.<sup>56</sup> وفي رأي جيمس بيلامي (James Bellamy)، ذو الكفل هو تحريف للتعبير "ذو الطفل" ناتج عن خطأ في عملية النسخ. ويقول إن الخلط بين حرفي "ك" و"ط" في المخطوطات العربية شائع. بناء على ذلك، يرى بيلامي أن التعبير "ذو الطفل" ينعكس في بعض الآيات من سفر إشعيا (نحو إشعيا 9: 5؛ 11: 6)، فيها يُذكر "ولد" أو "صبي صغير".<sup>57</sup> لكن هذا التفسير لا يصمد أمام الأبحاث الكثيرة التي كتبت مؤخراً عن الدور المهم والأساسي للنقل الشفوي للنصوص القرآنية خاصة في الفترة الأولى المبكرة من ظهور القرآن. والنص القرآني نفسه يدل على التناقل الشفوي له من باب قراءته على أسماع الناس وعضاً وقراءته في العبادات كالصلاة والقيام والتهجد، وهذه السمة تنعكس

53. نظير قصة تجلي الله إلى شموئيل في صموئيل الأول 3. وقد تكون هذه التفسيرات الإسلامية لأصل تسمية شموئيل مستوحاة من تفسيرات يهودية، وخاصة أن اسم شموئيل في التناخ لا ينسجم مع قصته التناخية (قصة مولده تحديداً، كما أشرت في الملاحظة 23)، وهذه الفرضية بحاجة إلى المزيد من البحث والاستقصاء في المصادر الإسلامية واليهودية.

54. Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: KTAV Publishing House, 1967), 71-72.

55. John Walker, "Who Is Dhu 'I-Kifl?," *MW* 16 (1926): 399-401.

56. Abraham Geiger, *Judaism and Islam: A Prize Essay*, trans. F. M. Young (Madras: M. D. C. S. P. C. K. Press, 1898), 155.

57. يُقر الباحث بأن الرابط بين ذي الكفل القرآني وشخصية الطفل في سفر إشعيا ضعيف وغير كاف. ولهذا فإن طرحه يعتمد بالدرجة الأولى على افتراضه أن اسم النبي "شعيب" في القرآن هو تصحيف لـ"إشعيا". ويعتمد كذلك على حقيقة أن الآيات المتعلقة بالولد أو الطفل من سفر إشعيا قد اقتُبست كثيراً في الكتب المسيحية القديمة كآيات تبشر بقدوم المسيح. يرمي الباحث بذلك إلى تعزيز الفرضية أن النص القرآني على معرفة بسفر إشعيا، وبالتالي تعزيز الفرضية أن النص القرآني على معرفة بالآيات هناك المتعلقة بالولد أو الصبي. انظر: James Bellamy, "Textual Criticism of the Koran," *JAOS* 121 (2001): 1-6.

أولا وقبل كل شيء في اللفظ "قرآن". وبالرغم من أن القرآن قد دُون كتابة في وقت مبكر من ظهوره، إلا أن النقل الشفوي ظل الأداة الأساسية لحفظه.<sup>58</sup> ومن هذا المنطلق فإن خطأ استبدال "كفل" بـ"طفل" يبدو مستبعداً. أما تشيليك فيرى أن ذا الكفل معناه "صاحب النصيبين" ويدل على اليسع الذي سأل إلياس نصيباً مضاعفاً من روحه النبوية بحسب سفر الملوك الثاني 2: 9. وفي هذا يعتمد تشيليك على معنى "الضعف" المتضمن في لفظ "كفل". غير أن هذا الاستنتاج، والذي أويده جزئياً بالاستناد إلى تفسير مختلف، قاد تشيليك إلى استنتاج آخر خاطئ فيما يتعلق بالآية 38: 48، والتي دُكر فيها ذو الكفل مع اليسع، إذ يقول تشيليك إن اليسع في هذه الآية يدل على إلياس.<sup>59</sup> ويقول إجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) في مقالته "ذو الكفل" في دائرة المعارف الإسلامية إن الباحث محمد مسعود (Meḥmet Mes'ūd) يربط في كتاب له صدر عام 1910 بين ذي الكفل وبين النبي إلياس بالاستناد إلى الآية 2: 8 من سفر الملوك الثاني، سأطرق إليها لاحقاً.<sup>60</sup>

إن ظهور ذي الكفل في النص القرآني مع مجموعة من أنبياء بني إسرائيل، يُمكننا من الافتراض أن ذا الكفل هو نبي من بني إسرائيل بمعنى أنه من ذرية إبراهيم من نسل إسحاق ويعقوب. في الآية 38: 48 يُذكر ذو الكفل مع شخصيتين نوبيتين مهمتين في التراث اليهودي: اليسع وشمونيل المسمّى بالقرآن إسماعيل.<sup>61</sup> وفي التناخ يرتبط اليسع بالنبي إلياس ارتباطاً وثيقاً، من حيث أنه كان تلميذه ثم نبياً خلفاً له بعد صعوده في عاصفة إلى السماء (الملوك الثاني 2). وإلياس شخصية بارزة في التناخ وفي أدبيات الحاخامات القدماء.<sup>62</sup> بالاستناد إلى هذا فإن الكنية ذا الكفل في الآية 38: 48 تحيلنا إلى شخصية إلياس النبي في إشارة إلى معطفه الخارق. ويدعم هذا الافتراض أحد المعاني القديمة للفظ "كفل" الذي جاء بمعنى الكساء أو الرداء يوضع على الكاهل. وفي تفسيرات أخرى أن الكفل هو "شَيْءٌ مُسْتَدِيرٌ يُتَّخَذُ مِنْ خِرَقٍ" أي القماش ليوضع على سنام البعير.<sup>63</sup> وقد جاء هذا المعنى الأخير في أبيات من الشعر

58. وقد كتب كثير من الباحثين عن هذه الخاصية للقرآن، انظر: William A. Graham, "The Earliest Meaning of the Qur'ān," *WI* 23 (1984): 361–377; Angelika Neuwirth, "Two Faces of the Qur'ān: *Qur'ān* and *Muṣḥaf*," *Oral Tradition* 25 (2010): 141–156; eadem, "From Recitation through Liturgy to Canon: Sura Composition and Dissolution during the Development of Islamic Ritual," in *Scripture, Poetry and the Making of a Community* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 141–163; eadem, *The Qur'ān and Late Antiquity: A Shared Heritage*, trans. Samuel Wilder (New York: Oxford University Press, 2019), 4–10, 76–78. معنى التدوين بالكتابة، وقد تناول دنيال ماديجان هذه النقطة الأخيرة في كتاب له بالتفصيل. انظر: Daniel A. Madigan, *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

59. Celik, "The Enigmatic Prophets."

60. I. Goldziher, "Dḥu 'l-Kifl," *EP*, s.v. (1913).

61. يجدر الإشارة هنا إلى أن دارسي التناخ المعاصرين يصنفون هؤلاء الأنبياء الثلاثة البارزين مع الأنبياء القدماء المبكرين، مقارنة بالأنبياء المتأخرين (نحو إرميا، إشعيا، حزقيل، والأنبياء الصغار) الذين نشطوا في أزمان لاحقة. ويتميز الأنبياء المبكرون بنشاطهم في قصور الملوك حيث يقدمون لهم النصح ويناصرونهم. يتميز هؤلاء الأنبياء أيضاً بمحاربتهم للوثنية. انظر: بنيامين أوبنهايمر، "نبوة، نبي [العبرية]،" الموسوعة التناخية، ج 5، عمود 690–732، 697–703.

62. انظر الملاحظة 106 أدناه.

63. جاء في مادة "كفل": "وَالْكَفْلُ مِنْ مَرَاكِبِ الرَّجَالِ وَهُوَ كِسَاءٌ يُؤْخَذُ فَيُعَقَّدُ طَرَفَاهُ ثُمَّ يُلْقَى مُقَدَّمُهُ عَلَى الْكَاهِلِ وَمُؤَخَّرُهُ مِمَّا يَلِي الْعَجْزَ." انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 588.



القديم،<sup>64</sup> ومنه جاء التعبير "اَكْتَفَلَ الرَّجُلُ بِكَفَلٍ مِنْ كَذَا أَوْ مِنْ ثَوْبِهِ".<sup>65</sup> وفي القرآن ترد عدة تعابير مشتقة من لفظ "كفل" بمعان مختلفة كالتعهد بالرعاية والاهتمام والانفاق على شيء أو شخص ما، نحو ما جاء في تَكْفَلُ زكريا لمریم (3: 37)،<sup>66</sup> وكذلك بمعنى الضعف والمضاعفة كما جاء في النساء 4: 85 والحديد 57: 28. لكن، هذه المعاني قاصرة عن تزويدنا بما يفيد عن شخصية ذي الكفل.

يبدو أن النص القرآني يستخدم "ذا الكفل" بمعنى "صاحب الكساء" ككنية للدلالة على إلياس وعلى قصته العجيبة حينما ضرب النهر بكفله أي بكسائه ليفلقه ويعبره مع تلميذه اليسع (الملوك الثاني 2: 8). وفي بعض المواضع في التناخ يرمز الكساء إلى النبوة. فمثلاً، يأمر الله إلياس أن يسمح اليسع نبياً بعده، فتم ذلك بإلقاء كسائه النبوي إليه (الملوك الأول 19: 16، 19). ويتكرر هذا المشهد حين تلقى اليسع كساء إلياس الذي رُفِعَ للتوّ إلى السماء ليصبح نبياً مكانه. وكما فعل إلياس من قبل، يضرب اليسع النهر بذلك الكساء ليشقّه (الملوك الثاني 2: 13-14).<sup>67</sup> يبدو لي أنه لم تكن هناك غاية في النص القرآني لسرد قصة إلياس العجيبة تلك بأسهاب، ولذلك كان الأيجاز بالتلميح والرمز باستخدام التعبير "ذي الكفل" بمعنى "صاحب الكساء" العجيب. ولا يبدو أن الغاية هي اشتقاق اسم جديد لإلياس، بل كنية أو لقب يحيل إلى موتيف أو ميزة في شخصية إلياس النبوية وقصته، وأيضاً لأن النص القرآني يستخدم اسم العلم لهذا النبي بصورة "إلياس".

لكن، لا يخلو توظيف النص القرآني للكنية "ذي الكفل" من التركيب والتعقيد. هذا لأن ذا الكفل في الآية 21: 85 يحيل في اعتقادي إلى اليسع وريث إلياس في النبوة، لا إلى إلياس نفسه، فاليسع أيضاً قد حظي بذلك الكساء العجيب، إذا فهو أيضاً صاحب الكساء، ومن هذا المنطلق هو أيضاً ذو الكفل. هذه الفرضية تستند بشكل أساسي إلى أن "إدريس" المذكور في ذات الآية هو إلياس، كما سألين لاحقاً. وللتوضيح فإن الآية 21: 85 تشير إلى إسماعيل (شمونيل) وإدريس وذي الكفل، فإذا ما اعتبرنا أن إدريس هو إلياس، لا يصلح أن يكون ذو الكفل هو أيضاً إلياس، وهكذا فإن المرشح الأفضل لذي الكفل في هذه الآية هو اليسع.

64. يقول أبو ذؤيب، وهو شاعر جاهلي لحق بالإسلام، في وصف جلب الخمرة من مصر وغزة على ظهر ناقه: "تَزَوَّدَهَا مِنْ أَهْلِ مِصْرَ وَعَزَّةَ / عَلَى جَسْرَةٍ مَرْفُوعَةِ الدَّيْلِ وَالْكَفَلِ". وجاء في أشعار جرير (ابن عطية الخففي، ت حوالي 732/114) الهجائية قوله: "لَقَدْ فَوَسَّتْ أُمُّ الْبَيْعِثِ، وَلَمْ تَزَلْ / تُزَاجِمُ عَلْجاً صَادِرِينَ عَلَى كِفَلٍ". انظر: ديوان الهذليين، تحقيق أحمد الزين ومحمود أبو الوفا (3 مجلدات، مصر: دار الكتب المصرية، 1965)، ج 1، ص 40؛ ديوان جرير (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1986)، ص 371.

65. انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 373؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 588.

66. انظر مثل هذا المعنى أيضاً: آل عمران 3: 44؛ طه 20: 40؛ القصص 28: 12؛ ص 38: 23.

67. إن ارتباط الكساء بوظيفة النبي والنبوة يتجلى في التناخ في مواضع أخرى. يُروى، مثلاً، أن الملك شاؤول استطاع أن يتعرف على النبي شموئيل بتعرفه على كسائه (صموئيل الأول 28: 14)، ويُروى أن والده شموئيل كانت تصنع له كل عام كساء عند حجها مع زوجها إلى معبد الله وتقديم القرابين هناك (صموئيل الأول 2: 19). وفي موضع آخر، في صموئيل الأول 18: 4، يخلع يوناتان ابن الملك شاؤول كساءه ويعطيه إلى داود. وإن لم يكن يوناتان نبياً، فإن كساءه، على ما يبدو، يرمز إلى القوة والسلطة ذات الصلاحية الإلهية (الله هو من يختار ملوك بني إسرائيل، كما يظهر، مثلاً، في صموئيل الأول 8؛ وهكذا في سورة البقرة في الآية 2: 247). كأن يوناتان بذلك يتنازل عن وراثته ملك أبيه لصالح داود. أشكر أورا بريزون للفت انتباهي إلى هذه الإشارات إلى كساء شموئيل وكساء يوناتان. وفي القرآن يُذكر الكساء مرتبطاً بالوظيفة التي أنيطت برسول القرآن (محمد) في مستهل سورتي المزمّل 73 والمدثر 74. يناقش أوري روبين هاتين السورتين في مقال له يربط فيه كساء النبي محمد الذي كان يتدثر فيه مع بداية رسالته النبوية. انظر: Uri Rubin, "The Shrouded Messenger: On the Interpretation of *al-muzzammil* and *al-muddaththir*," *JSAI* 16 (1993): 96-107.

هو صاحب الكفل العجيب، وهو أيضاً واحد في مثلث الأنبياء: شموئيل، إلياس، واليسع. وللإجمال، إن الآيتين 38: 48 و21: 85 تذكران الأنبياء الثلاثة: شموئيل، إلياس، واليسع، ولكن في حين أن الاسم "إسماعيل" يُشير في كلتا الآيتين إلى شموئيل، فإن الكنية "ذا الكفل" تشير في واحدة منهما إلى إلياس (38: 48)،<sup>68</sup> وفي الأخرى إلى اليسع (21: 85).<sup>69</sup> إن توظيف الكنية "ذي الكفل" في النص القرآني على هذا النحو، أي مرة للدلالة على إلياس ومرة للدلالة على اليسع، نابعة عن وعي وإدراك لا عن سهو أو خطأ ما، كما أسلفت الذكر أعلاه. ويدعم هذا الإشارة إلى اليسع بوضوح باسمه العلم في الآية 38: 48، فيما يبدو منعاً للبس والخلط، يعني كي لا يختلط على الجمهور المستمع (المعاصر للقرآن) من المقصود بصاحب الكساء في هذه الآية، ذلك أن التصريح باسم اليسع فيها يعني أن ذا الكفل في هذا الموضع يدل على إلياس. ويحتمل أن يكون الغرض من توظيف الكنية "ذي الكفل" مرة للإشارة إلى إلياس وأخرى للإشارة إلى اليسع هو تسليط الضوء على العلاقة الوثيقة التي تربط هاتين الشخصيتين وتتجلى في وراثة اليسع كفل إلياس وخلافته في النبوة. هذه المقترحات تقتضي أنه في السياق القرآني يُستخدم "ذو الكفل" ككنية ووصف، لا كاسم علم يقتصر على شخصية واحدة فحسب، والهدف من ذلك الإيجاز والتلميح وتجنب الإسهاب في السرد والإطالة في الوصف، وهي مسألة بلاغية فنية. وإذا ما عدنا إلى ما يربط هؤلاء الأنبياء الثلاثة، شموئيل وإلياس واليسع، فإنهم من أبرز الأنبياء القدماء في التراث اليهودي القديم والذين نشطوا في زمن بعض الملوك (شموئيل زمن الملك شاول وداود، إلياس واليسع زمن الملك أخاب). ويمكن القول أيضاً إن كلاً منهم قد تميّز بكساء النبوة.<sup>70</sup>

لقد ذكرت أنه في النص القرآني قد استخدم أيضاً اسم العلم "إلياس" للإشارة إلى النبي،<sup>71</sup> ويبدو أنه مستوحى من مصادر مسيحية معاصرة له.<sup>72</sup> ويلاحظ ظهور إلياس مع إسماعيل (شموئيل) واليسع في الآيات 6: 85-86. من المثير ذكر إلياس في هذا السياق مع شخصيات من العهد الجديد (مسيحية) هي زكريا ويحيى وعيسى في الآية 6: 85، وتليهم مباشرة شخصيات تناخية: إسماعيل (شموئيل) واليسع ويونس ولوط، على النحو الآتي: "وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ/ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَىٰ الْعَالَمِينَ." إن الربط الحاصل في هذه الآيات بين إلياس وزكريا ويحيى وعيسى من جانب، وبين إلياس وشموئيل واليسع من جانب آخر، يوحي بإدراك الخطاب القرآني لأهمية إلياس في التقليد والتراث المسيحي، وليس فقط اليهودي.

68. وهكذا الآية: "وَأَذْكُرُ إِسْمَاعِيلَ [شموئيل] وَالْيَسَعَ وَذَا الْكُفْلِ [إلياس] وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ."

69. وهكذا الآية: "وَإِسْمَاعِيلَ [شموئيل] وَإِدْرِيْسَ [إلياس] وَذَا الْكُفْلِ [اليسع] كُلٌّ مِّنَ الصَّابِرِينَ."

70. انظر الإحالات إلى كساء شموئيل في الملاحظة 67 أعلاه.

71. في الآية الصافات 37: 123 يُشار إلى النبي بلفظ "إلياس" وفي الآية 37: 130 بلفظ "إل ياسين"، على ما يبدو لملائمة الإيقاع مع إيقاع الآيات السابقة، بتكرار المقطع -ين.

72. صورة الاسم "إلياس" تتسجم لفظاً مع نظيره في اللغة اليونانية (وفي الإتيوبية)، كما ينعكس في السبعينية، الترجمة اليونانية للعهد القديم. انظر: Josef A. J. Wensinck and G. Vajda, "Ilyās," *EF*, s.v. (1971); Horowitz "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran," *Hebrew Union College Annual* 2 (1925): 145-227, 154, 170.

### ذو الكفل في التفسيرات الإسلامية

إن كانت شخصية ذي الكفل في القرآن غامضة محيرة للقارئ الدارس، فإنها في التفسيرات الإسلامية اللاحقة أكثر غموضاً وتحبيراً. من جهة، يقدم لنا المفسرون القدماء العديد من الفرضيات بخصوص هوية ذي الكفل في القرآن، والتي عادة ما تُشير إلى شخصيات مألوفة لنا من الكتب اليهودية والمسيحية المقدسة. من جهة أخرى، يقدم لنا المفسرون العديد من الأحاديث التي تحكي سبب تسمية ذي الكفل دون الإشارة إلى هوية شخصية محددة. وتعتمد جميعها على المعاني المختلفة المتضمنة في لفظ "كفل". يعالج المفسرون بهذا الخصوص سؤالين أساسيين: هل كان ذو الكفل نبياً أم رجلاً صالحاً؟ ومن المقصود بذي الكفل تحديداً أي ما اسمه العلم؟ هذه الأسئلة تفترض أن ذا الكفل كنية أو صفة له ألحقت به لسبب ما. سأبدأ أولاً بتقديم بعض التفسيرات التي تروي قصة ذي الكفل دون تحديد هويته، ذلك أنها كثيرة الانتشار في المصادر الإسلامية القديمة، وبعد ذلك سأتوقف عند بعض التفسيرات التي تعرف شخصية ذي الكفل من خلال ربطها بنبي من أنبياء بني إسرائيل أو بشخصيات أخرى.

أحد التفسيرات الوارد في أقدم تفسير متوفر بين يدينا عند عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 827/211) والمتكرر في كتب التفاسير اللاحقة، ذلك المنسوب لأبي موسى الأشعري (ت حوالي 42-662/53-673). وبحسبه ذو الكفل لم يكن نبياً بل رجلاً صالحاً، وإنما سُمي ذا الكفل لأنه "كفّل بِصَلَاةِ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ مِائَةَ صَلَاةٍ فَنُفِّقَنِي، فَكَفَّلَ بِصَلَاتِهِ"<sup>73</sup> مَنْ يَتَمَعَن فِي هَذَا التَّفْسِيرِ يَدْرِكُ أَنَّ غَايَتَهُ التَّعْبِيرُ عَنِ فِكْرَةٍ مَا وَتَرَسِيخَ مَعْنَى مَقْصُودٍ، لَا الْكَشْفَ عَنِ هَوِيَّةِ ذِي الْكُفْلِ. يَتَّضِحُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ أَمْرَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ هَذَا التَّفْسِيرَ لَا يَهْتَمُّ بِتَعْرِيفِنَا بِالشَّخْصِيَّةِ وَلَا يَحَاوُلُ الْإِدْلَاءَ بِاسْمٍ مُحَدَّدٍ لَهَا وَلَكِنْ يَرْكُزُ عَلَى سَبَبِ تَسْمِيَةِ ذِي الْكُفْلِ؛ الْأَمْرُ الْآخَرُ هُوَ التَّأَكِيدُ عَلَى أَنَّ ذَا الْكُفْلِ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا لَا نَبِيًّا. وَباعتبار السياق القرآني وظهور ذي الكفل مع أنبياء آخرين، فإن هذا التفسير يرمي إلى رفع الرجل الصالح والعمل الصالح بتقريبه من درجة الأنبياء. وإذا ما بحثنا في المصادر القديمة عن معنى العمل الصالح والرجل الصالح سندرك أن التفسير المنسوب لأبي موسى الأشعري غايته الحث على العمل الصالح والقيام بالواجبات الدينية، وأهمها الصلاة، وهكذا فإن هذا التفسير بالدرجة الأولى هو تربوي تثقيفي ديني. ما أريد قوله هو إن تفسير الأشعري لا يسعى لكشف هوية ذي الكفل الغامضة، بل إنه يوظف هذه الشخصية وكنيتها لحث المؤمنين على العمل الصالح والقيام بواجباتهم الدينية. يدعم هذا المقترح حديث يُنسب إلى إسحاق بن بشر (ت 822/206)، وجاء فيه ما يلي:

كَانَ يُونُسُ عَبْدًا صَالِحًا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَنْبِيَاءِ أَحَدٌ أَكْثَرَ صَلَاةً مِنْهُ، كَانَ يُصَلِّي كُلَّ يَوْمٍ ثَلَاثِمِائَةَ رُكْعَةٍ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ، وَقَلَّمَا كَانَ يَطْعَمُ مِنْ دَهْرِهِ. وَكَانَ يُصَلِّي كُلَّ لَيْلَةٍ قَبْلَ أَنْ يَأْخُذَ مَضْجَعَهُ ثَلَاثِمِائَةَ رُكْعَةٍ وَقَلَّمَا كَانَ يَتَوَسَّدُ الْأَرْضَ. فَلَمَّا أَنْ فَشَّتِ الْمَعَاصِي فِي أَهْلِ نَيْنَوَى، وَعَظَّمَتْ أَحْدَانُهُمْ بُعِثَ إِلَيْهِمْ<sup>74</sup>

73. انظر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق محمود محمد عبده (3 مجلدات؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، ج 2، ص 391؛ الهواري، تفسير، ج 3، ص 86؛ ج 4، ص 25؛ الطبري، جامع البيان، ج 16، ص 372-373؛ الماتريدي، تأويلات، ج 8، ص 637؛ الثعلبي، الكشف، ج 36، ص 300؛ ابن كثير، تفسير، ج 5، ص 365.

74. أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري (80 مجلدات؛ بيروت: دار الفكر، 2001)، ج 74، ص 281.

يربط هذا الحديث صفة الصلاح والرجل الصالح بالعبادات والورع والتقوى وخصوصاً القيام بالصلاة. ومن المحتمل أن الحديث يقصد أن يونس كان رجلاً صالحاً قبل أن يصبح نبياً وقبل أن يبعثه الله إلى أهل نينوى، أي أن الرجل الصالح أقل بدرجة من النبي. إن هذه الرؤية تتناسب بوضوح مع ما بينته بشأن نعت ذي الكفل بالرجل الصالح وأن صلاحه ينعكس في كثرة تعبدته وصلاته مئات الركعات في اليوم الواحد، كما جاء في تفسير الأشعري. في المصادر القديمة يُعرّف العمل الصالح بالقيام بالواجبات الدينية والعبادات خصوصاً المواظبة على الصلاة والإكثار منها، ويندرج فيها أيضاً الدعاء والتسبيح.<sup>75</sup> فمثلاً، جاء في كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري: «الْأَشْهَرُ فِي تَفْسِيرِ الصَّالِحِ أَنَّهُ الْقَائِمُ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ وَحُقُوقِ عِبَادِهِ وَتَفَاوُتِ دَرَجَاتِهِ»<sup>76</sup> وفي تفسير معنى «وَالْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ» (الآية 18: 46)، يقول الطبري إنها جميع أعمال الخير تشمل الصلوات الخمس والصلوات بالدعاء.<sup>77</sup> وفي تفسيره للتعبير «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (الآية 2: 82) أنه يعني «أَطَاعُوا اللَّهَ فَأَقَامُوا حُدُودَهُ، وَأَدَّوْا فَرَائِضَهُ، وَاجْتَنَبُوا مَحَارِمَهُ»<sup>78</sup> وفي تفسير الثعلبي يعني «أَخْلَصُوا الْأَعْمَالَ وَأَقَامُوا الصَّلَوَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ»<sup>78</sup>

في المصادر القديمة تفسيرات أخرى تصف ذا الكفل، ومنها تفسير مجاهد بن جبر (ت 722/104) القائل: «ذُو الْكُفْلِ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا وَلَيْسَ بِنَبِيٍّ. تَكَفَّلَ لِنَبِيِّ بَأَنَّ يَكْفَلُ لَهُ أَمْرَ قَوْمِهِ وَيُقِيمُهُ لَهُمْ، يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِالْعَدْلِ»<sup>79</sup> ويورد الطبري تفسيراً مشابهاً أكثر تفصيلاً يُنسب أيضاً لمجاهد، وفيه أن اليسع عندما كبر في السن أراد أن يعين خلفاً له في قومه، فجمع الناس وسألهم قائلاً: «مَنْ يَتَّقَبَلُ لِي بِثَلَاثِ أَسْتَخْلِفُهُ؛ يَصُومُ النَّهَارَ، وَيَقُومُ اللَّيْلَ، وَلَا يَغْضَبُ؟» فأجابته إلى ذلك رجل «تَزْدَرِيهِ الْعَيْنُ»، ثم أنه قد استخلفه. وقد سُمي بذي الكفل لأنه تكفل بأن يخلف اليسع في قومه بالشروط التي فرضها.<sup>80</sup> وفي صيغة أخرى، إن ملكاً صالحاً من بني إسرائيل قد كبر في السن فجمع الناس ليختار من بينهم من يستخلفه في ملكه على أن

75. مثلاً، في حديث نبوي، يحث النبي محمد المؤمنين على الصلاة بالدعاء والإكثار من التسبيح كل يوم لأجل الخلاص والغفران. انظر: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، الجامع الصحيح، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار 48، باب فضل التهليل والدعاء والتسبيح، رقم 2691؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله وسنته وأيامه، الدعوات 80، باب فضل التهليل، رقم 6403.

76. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب (13 مجلداً؛ الرياض: المكتبة السلفية، 1390 هـ [1970])، ج 2، ص 314.

77. الطبري، جامع البيان، ج 15، ص 281. ويقول مقاتل والسنناني إن الباقيات الصالحات هي أربع كلمات: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر. ويقول الماتريدي في مجمل هذه التفاسير إنها تجمع جميع أنواع العبادات والخيرات. انظر: مقاتل، تفسير، ج 2، ص 588، 637؛ السنناني، تفسير القرآن، ج 2، ص 364؛ الماتريدي، تأويلات، ج 7، ص 176-177.

78. الطبري، جامع البيان، ج 2، ص 186-187؛ الثعلبي، الكشف، ج 13، ص 170.

79. الهوارى، تفسير، ج 3، ص 86؛ ج 4، ص 25؛ السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 376؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ص 939؛ ابن كثير، تفسير، ج 5، ص 363.

80. وفي القصة تفاصيل كثيرة مطولة، وبحسبها قد عرض اليسع سؤاله على قومه ثلاث مرات وفي كل مرة ينهض نفس الرجل ليتكفل بما اشترطه اليسع. ثم هناك تفاصيل أخرى عن محاولات إبليس إحباط عمل ذي الكفل وما أخذه على عاتقه من صيام النهار وقيام الليل وتجنب الغضب. انظر: الطبري، جامع البيان، ج 16، ص 369-371؛ الثعلبي، الكشف، ج 6، ص 299-300؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 22، ص 211؛ القرطبي، الجامع، ج 14، ص 264-265؛ ابن كثير، تفسير، ج 5، ص 363-364.

يصوم النهار ويقوم الليل ويحكم بين بني إسرائيل بما أنزل الله ولا يغضب.<sup>81</sup> تتكرر مثل هذه التفسيرات في المصادر الإسلامية بصيغ مختلفة.<sup>82</sup> ولا يخفى على القارئ الشبه بينها وبين تفسير الأشعري من حيث تشديدها على خلق ذي الكفل وعلى ورعه وتقواه، ولكنها أيضاً تختلف ببعض التفاصيل، وليس ذلك عشوائياً، فيما يبدو. ذلك أن التفسيرات المذكورة هنا نحو تلك المنسوبة لمجاهد تتوسع بوصف ذي الكفل، فلا تقتصر صفته على قيامه بمائة ركعة كل يوم، بل بصيام النهار وقيام الليل، وهي من العبادات والواجبات الدينية التي تجعل المرء إنساناً صالحاً. وأضف إلى ذلك صفة التحكم بالغضب أو القضاء بالعدل بين الناس. ووجب التوقف عند هذه النقطة تحديداً. في رأيي إن هذا التفسير فيه نقد مبطن للحاكم أو لولي أمر الأمة أو ملكها، إذ يلزم بحسب منطق أن من يخلف النبي أو الملك الحاكم في قومه، وفي بعض الصيغ القاضي،<sup>83</sup> يجب أن يكون رجلاً صالحاً يقوم بواجباته الدينية ويحكم بالعدل بين الناس. بخلاف تفسير الأشعري الذي يحث على العمل الصالح وعلى التقوى والتقرب من الله، فإن تفسير مجاهد والتفسيرات الأخرى الشبيهة تلمح إلى أن حاكم الأمة وخليفة النبي يجب أن يكون تقياً ورعاً وعادلاً، وفي هذا انتقاد للملوك والسلطين المخالفين في خلقهم وأخلاقهم لصفة الرجل الصالح.

إذا، لم تكن غاية التفسيرات التي ناقشتها للتوّ الكشف عن هوية ذي الكفل ومن يكون تحديداً، ولكن تفسيرات أخرى كثيرة اجتهدت في معرفة هوية هذه الشخصية الغامضة، واعتمد المفسرون في ذلك على المعاني المختلفة للفظ "كفل" في اللغة وبالتالي ربطها بشخصية نبوية أو شخصية رجل صالح. وهكذا نجد أنفسنا أمام العديد من الفرضيات، سأعقب على البعض منها للتدليل على منهج المفسرين في هذا السياق. فمثلاً جاء في حديث الآتي:

كَانَ الْإِيَّاسُ فِي أَرْبَعِمِائَةِ نَبِيٍّ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - فِي زَمَنِ مَلِكٍ، فَقَتَلَ الْمَلِكُ ثَلَاثِمِائَةً مِنْهُمْ فَكَفَلَ رَجُلٌ الْإِيَّاسَ فِي مِائَةِ نَبِيٍّ فَكَفَلَهُمْ وَخَبَأَهُمْ عِنْدَهُ يُطْعِمُهُمْ وَيَسْقِيهِمْ حَتَّى خَرَجُوا مِنْ عِنْدِهِ، وَكَانَ الْكِفْلُ بِمَنْزِلَةٍ مِنَ الْمَلِكِ فَذَلِكَ سُمِّيَ: ذَا الْكِفْلِ لِأَنَّهُ خَبَأَهُمْ وَكَفَلَهُمْ.<sup>84</sup>

هذا الحديث استوحى شخصية ذي الكفل من قصة عوبديا مع الملك أخاب وإلياس (الملوك الأول 18). إن الحديث المقتبس لا يذكر اسم عوبديا للتعريف بذوي الكفل ولكننا نستنتج ذلك من وصفه. والحقيقة أن الحديث يخلط بعض التفاصيل التي جاءت في القصة التناخية، والتي بحسبها أنقذ عوبديا مائة نبي خبأهم في كهفين وزودهم بالماء والطعام (الملوك الأول 18: 4). أما أن إلياس كان على رأس أربع مائة نبي، فإن هذا التفصيل مستوحى، فيما يبدو، من جموع الأنبياء الذين قتلهم إلياس (الملوك الأول 18: 40)، لا أخاب، وهم أنبياء يعل وعددهم أربع مائة وخمسون، وأنبياء أشيرا ممن يأكلون على مائدة إيزابيل زوجة أخاب وعددهم أربع مائة (الملوك الأول 18: 19). وبعض التفاسير الإسلامية تُعرّف ذا الكفل على أنه إلياس، ولكن دون

81. الطبري، جامع البيان، ج 16، ص 371-373.

82. انظر، مثلاً: الطبراني، التفسير الكبير، ج 4، ص 308؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ص 939؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 22، ص 210-211.

83. في حديث عند ابن كثير أن قاضياً في بني إسرائيل قد حضره الموت، فسأل من يقوم مقامه على ألا يغضب، إلخ الرواية. انظر: ابن كثير، تفسير، ج 5، ص 364.

84. الماتريدي، تأويلات، ج 8، ص 637؛ الطبراني، التفسير الكبير، ج 5، ص 354؛ السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 376؛ ج 3، ص 139؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ص 939؛ ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي (5 مجلدات؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، بغير تاريخ)، ج 5، ص 32. يأتي الحديث في بعض هذه المصادر مختصراً.

توضيح سبب تسميته بذلك غير القول بأن في القرآن خمسة من الأنبياء ممن سُموا باسمين: يعقوب سمي أيضاً إسرائيل، إلياس سمي ذا الكفل، عيسى سمي المسيح، يونس سمي ذا النون، ومحمداً سمي كذلك أحمد.<sup>85</sup> بعض التفاسير ترشح النبي زكريا بكنيته ذي الكفل بناء على كفالته مريم،<sup>86</sup> ويعتمد هذا التفسير على الآية 3: 37 وفيها أن زكريا قد كفل مريم.<sup>87</sup> ويأتي أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت 1286/685) بسبب آخر لتسمية زكريا بذلك، كما يلي: «لأنه كان ذا حظ من الله تعالى أو تكفل أمته أو له ضعف عمل أنبياء زمانه وثوابهم، والكفل يجيء بمعنى النصيب والكفالة والضعف»<sup>88</sup> وفي بعض المصادر ذو الكفل هو اليسع بن أخطوب، وهو ليس ذات اليسع المذكور في القرآن.<sup>89</sup> والظاهر أن هذا الاستدراك يأخذ بعين الاعتبار ظهور اليسع وذي الكفل معاً في الآية 38: 48.

يبقى أن نذكر ما جاء في تفسير مقاتل للآية 2: 243 التي تقول: «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون». هذه الآية لا تصرح أي قوم هم المقصودون، ولا تأتي على ذكر نبي لهم، غير أن المفسرين يجمعون على أنها تشير إلى قصة النبي حزقييل، والتي على اختلاف صيغها في المصادر الإسلامية، يمكن القول بأنها الرواية المقابلة لرواية العظام اليابسة التي جاءت في سفر حزقيال 37. يذكر مقاتل أن نبي هؤلاء القوم المذكورين في الآية المشار إليها هو «حزقييل بن دوم، وهو ذو الكفل بن دوم»<sup>90</sup> في رأيه، هناك عدة نقاط ثمكنا من القول بأن مقاتلاً لم يرد بهذا التوضيح ربط حزقييل بذوي الكفل المذكور في الآيات القرآنية. ومنها أنه يكرر نسب حزقييل كابن دوم في تسمية ذي الكفل ونسبته إلى دوم، وهذا لأجل تمييزه عن ذي الكفل القرآني. ومنها أن مقاتلاً لا يكرر هذا الكلام في تفسيره للآيات 21: 85 و38: 48، ولا يقول لنا إن ذا الكفل المذكور في هذه الآيات هو حزقييل. أضف إلى أننا – بقدر ما تتيجحه المصادر المتوفرة بين أيدينا من الافتراض – لا نجد تفسير مقاتل (والحسن البصري – هكذا في المصادر) هذا مقتبساً في التفاسير اللاحقة في تفسير الآيات القرآنية التي تشير إلى ذي الكفل (في سورتى الأنبياء ووص)، بالرغم من أنه معروف ويُقتبس كثيراً

85. الرازي، مفاتيح الغيب، ج 22، ص 211-212؛ الثعلبي، الكشف، ج 6، ص 301؛ الزمخشري، الكشاف، ص 685.

86. القرطبي، الجامع، ج 14، ص 266. والبعض لا يذكر سبب تسمية زكريا بذوي الكفل، والبعض يعرف ذا الكفل ببوشع بن نون دون ذكر السبب. انظر: الزمخشري، الكشاف، ص 685؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 22، ص 211-212؛ البقاعي، نظم الدرر، ج 12، ص 464؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 4، ص 58.

87. من الغريب ألا نجد إشارة إلى زكريا باعتباره ذا الكفل في تفسير هذه الآية، وخاصة لدى المفسرين المذكورين في الإحالة السابقة.

88. البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 4، ص 58.

89. عمارة بن وثيمة، بدء الخلق وقصص الأنبياء، تحقيق رفيف جورج خوري (فيسبادن: أوتو هراسوبينتر، 1978)، ص 71. وفي رواية مناقضة أن اليسع بن أخطوب هو الذي استخلفه إلياس والذي أصبح نبياً بعده، أما ذو الكفل فهو ابن عم اليسع هذا أو هو بشر بن أيوب. انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج 5، ص 32.

90. مقاتل، تفسير، ج 1، ص 202. يبدو أن تسمية حزقييل بابن دوم مستوحاة من التسمية «حزقييل بن آدم»، وهو تجسيد لتعبير المنادة «ابن آدم» المتكرر في سفر حزقيال كما جاء في ترجمة يوناتان السريانية. وقد لاحظ الباحثون أن تعبير المنادة الذي عادة ما يترجم «بابن الإنسان» يظهر في ترجمة يوناتان كاسم علم يتعلق بحزقييل أي أن اسمه «حزقييل بن آدم». انظر مقدمة الترجمة: *The Targum of Ezekiel*, trans. Samson H. Levey (Delaware: Michael Glazier, 1987), 7.

انظر كذلك: Alinda Damsma, "From Son of Man to Son of Adam: The Prophet Ezekiel in Targum Jonathan," *Aramaic Studies* 15 (2017): 23-43, 24.

في المصادر في تفسير الآية 2: 243، 91 أريد القول إنه كما أن مقاتلاً لا يُعرّف هوية ذي الكفل المذكور في القرآن بحزقيل، كذلك المفسرون المتأخرون لا يُعرفون هوية ذي الكفل المذكور في القرآن بحزقيل. ويلاحظ أن تفسير مقاتل لا يهدف إلى كشف هوية شخصية غامضة، بل العكس، فإن حزقيل (اسم علم) هويته معروفة، لذلك جاءت تسميته بذي الكفل من باب وصفه والتلميح لموتيف في قصته، لا تعريفه وتحديده. إن مقاتلاً نفسه لا يزودنا بهذه القصة، ولكن التفاسير اللاحقة تتداولها كثيراً، وبحسبها فإن حزقيل سُمي ذا الكفل لما يلي: «لأنه تكفل بسبعين نبياً وأنجاهم من القتل، فقال لهم: اذهبوا فإنني إن قُلتُ كان خيراً من أن تُقتلوا جميعاً، فلما جاء اليهودُ وسألوا حزقيلَ عن الأنبياءِ السبعين، فقال لهم: ذهبوا ولم أدر أين هم. وحفظ الله ذا الكفل من اليهود.»<sup>92</sup> وهكذا فإن نعت حزقيل بذي الكفل جاء مرتبطاً بهذه الرواية أي لأنه كفل سبعين نبياً ونجاهم من الموت.

لقد قدمت في القسم السابق الذي ناقش «ذا الكفل» في النص القرآني تفسيراً يأخذ بعين الاعتبار أحد معاني لفظ «كفل» في المعاجم القديمة والذي يربط هذه الشخصية بكساء أو برداء النبوة. وبالمجمل هذا التفسير غير حاضر في المصادر الإسلامية. ومع ذلك، يمكن الإحالة إلى مصدر، ولو كان متأخراً، يحفظ لنا هذا المعنى. جاء في معجم لسان العرب لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت 1312/711) ملخصاً لتفسيرات تبين سبب تسمية ذي الكفل القرآني، كما يلي:

وَذُو الْكِفْلِ: اسْمُ نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، وَهُوَ مِنَ الْكِفَالَةِ، سُمِّيَ ذَا الْكِفْلِ لِأَنَّهُ كَفَلَ بِمِائَةِ رُكْعَةٍ كُلَّ يَوْمٍ فَوْقَى بِمَا كَفَلَ، وَقِيلَ: لِأَنَّهُ كَانَ يُلْبَسُ كِسَاءً كَالْكَفْلِ، وَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ ذَا الْكِفْلِ سُمِّيَ بِهَذَا الْأِسْمِ لِأَنَّهُ تَكْفَّلَ بِأَمْرِ نَبِيِّ فِي أُمَّتِهِ فَقَامَ بِمَا يَجِبُ فِيهِمْ، وَقِيلَ: تَكْفَّلَ بِعَمَلِ رَجُلٍ صَالِحٍ فَقَامَ بِهِ.<sup>93</sup>

يبدو أن بين يدي ابن منظور تفسيرات قديمة متعددة من بينها تلك التي تشير إلى كفل النبي أي كسانه الذي سُمي به.

### إدريس في النص القرآني

يظهر إدريس في موضعين في القرآن في سياق ذكر أنبياء من بني إسرائيل (19: 56؛ 21: 85)، ولا نعرف لهذه التسمية أو الكنية نظيراً في الكتب المقدسة السابقة، التناخ والعهد الجديد. وقد أثارَت هذه المسألة اهتمام الباحثين والأكاديميين المعاصرين. فيما يلي سأعرض بعض التفسيرات التي قدمها الباحثون لهذه التسمية القرآنية، ثم سأقدم مقترحاً مغايراً سألينته من خلال تحليل سياق النص القرآني وألفاظه ومقارنته بنصوص سابقة، على غرار ما قدمته بخصوص إسماعيل وذي الكفل.

91. عادة ما يُنسب هذا التفسير لمقاتل وللحسن البصري (ت 728/110)، انظر: الطبراني، التفسير الكبير، ج 1، ص 440؛ الثعلبي، الكشف، ج 2، ص 203؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش (8 مجلدات؛ الرياض: دار طيبة، 1409 هـ [1989])، ج 1، ص 293؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 6، ص 177.

92. انظر الإحالات في الملاحظة السابقة. إن تصوير اليهود كقتلة الأنبياء جاء في القرآن، نحو الآيات المدنية 2: 61؛ 3: 21؛ 5: 70. عن ذلك انظر: Gabriel Said Reynolds, "On the Qur'an and the Theme of Jews as 'Killers of the Prophets,'" *Al-Bayān* 10 (2012): 9–32.

93. ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 590.

حاول الباحثون المعاصرون الوقوف على أصل التسمية القرآنية لإدريس، ومن ثم التعرف على هذه الشخصية وعلى حضورها في القرآن. ونتج عن هذه المحاولات آراء متعددة، منها أن الاسم إدريس نشأ من النظير اليوناني للاسم عزرا (Esdras)، وهو شخصية مهمة خاصة في الكتب المنحولة (أبوكريفًا).<sup>94</sup> وفي رأي مخالف إن إدريس منبثق عن الصورة اليونانية للاسم أندرو (Andreas)، والذي بحسب نولدكه يحيل إلى القديس أندرو أحد رسل عيسى المسيح، وبحسب ريتشارد هارتمان (Richard Hartmann) يحيل إلى طباط الإسكندر المقدوني، هو في الميثولوجيا اليونانية صديق مُخَلَّد.<sup>95</sup> ويذهب الباحث يورام إردر (Yoram Erder) إلى ربط إدريس القرآني بشخصية حنوخ التناخية وبهرمس الهرمسة، معتمداً بذلك على المصادر العربية. هو يعتقد أن الصورة "إدريس" ناتجة عن تصحيف للمقطعين الأخيرين في لفظ *poimandrēs*،<sup>96</sup> وهو اسم فصل مهم من المتون الهرمسية (الهرموتيكًا).<sup>97</sup> مع ذلك يخالف إردر الرأي القائل بانبتاق الاسم إدريس عن الصورة اليونانية للاسم هرمس، باعتبار الاختلاف في أصل الاسمين. ويعتقد بأن مخطوطات كهوف قمران يمكن أن تساعدنا على فهم هذه الأحجية، وهكذا يربط بين إدريس وبين شخصية جيء على ذكرها في وثيقة دمشق تحت وصف "دارس التوراة" (بالعبرية: דַרְסֵי תּוֹרָה). من جهة، يرى إردر أن التشابه بين أصل الكلمة "إدريس" والجذر العبري د-ر-ش (لدارس التوراة) وتقديم إدريس في المصادر الإسلامية كمشرّع، يمكنان من الربط بين إدريس وحنوخ التناخي الموصوف في الأدب المنحول كمن جاء بأسرار السماء ومن دون كتب الوحي السماوية. من جهة أخرى، يربط إردر بين "دارس التوراة" وبين هرمس بالركون إلى المعنى "تفسير" الذي يتضمنه الاسم اليوناني لهذه الشخصية. ويضيف إردر بالقول إن "دارس التوراة" يرتبط في الوثيقة الدمشقية بكوكب عطارد (مركوري)، وفي الميثولوجيا اليونانية يرتبط هذا الكوكب بهرمس.<sup>98</sup>

إن المقترحات التي تربط إدريس القرآني بهرمس أو بالصورة اليونانية للأسماء عزرا وأندرو غير مرضية تماماً. أما قول إردر بأن المتون الهرمسية قد وصلت إلى المصادر الإسلامية من خلال قناتين: حرّان في العراق واليمن عبر المصادر اليهودية القرائية،<sup>99</sup> فإنه لا يوضح كيف للنص القرآني الذي ظهر في القرن السابع للميلاد في بلاد الحجاز، أن ينكشف على مثل هذه القنات ليتحقق الربط بين "هرمس الهرمسة" و"دارس التوراة"، ثم لتشتق الصورة "إدريس". كما وأن شخصية "دارس التوراة" لا تتعكس في النص القرآني

94. وهذا رأي كل من بول كزنوفا (Paul Casanova)، وريتشارد بل، وتشارلز توري، ويدعمه بيلامي معتقداً أيضاً أن الأسماء القرآنية "عُزَيْر" (التوبة 9: 30) و"الرّسّ" (الفرقان 25: 38؛ ق 50: 12) منبثقة عن الاسم عزرا. انظر: (2001) 121 *JAOS*, "Textual Criticism of the Koran," James Bellamy, 1-6. انظر نقداً لهذا الرأي: (1990) 49 *JNES*, "The Origin of the Name Idrīs," Yoram Erder, 339-350, 341.

95. Erder, "The Origin," 340; Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, 51-52.

96. وهو ليس مقترحاً جديداً، انظر: Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, 52.

97. Yoram Erder, "Idrīs," *EQ*, s.v. (2002); G. Vajda, "Idrīs," *EF*, s.v. (1971).

98. Erder, "The Origin," 342-344.

99. نفسه، ص 347-350. أضيف إلى ذلك فإن المصادر الإسلامية التي تربط بين إدريس وهرمس والتي يعتمدها إردر حججاً ودلائل، نحو مؤلفات الأندلسي ابن جلجل (ت 994/383) والمصري ابن الفطحي (ت 1248/646) هي مصادر متأخرة. انظر: نفسه، ص 341، ملاحظة 19. انظر عن هرمس الهرمسة في المصادر الإسلامية: A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought," *BSOAS* 13 (1951): 840-855.



بوضوح، ولا علاقتها بحنوخ وهرمس. فيما يلي سأقدم مقترحاً يفسر صورة اللفظ "إدريس" ومعناه المقصود وفقاً لسياق النص القرآني واستناداً لمعاني لفظ "درس" في العربية الكلاسيكية القديمة وكذلك بالمقارنة مع نص التناخ. وقد قدم تشيليك تفسيراً مشابهاً يشير فيه إلى معنى "الغياب" و"الاختفاء" الذي يتضمنه لفظ "درس".<sup>100</sup>

يظهر إدريس في الآية 21: 85 مع إسماعيل هو شموئيل وذي الكفل وهو في هذا الموضوع اليسع، كما بيّنت أعلاه. ويُذكر إدريس مرة أخرى في الآيات 19: 56-57،<sup>101</sup> والتي جاء فيها: "وَأَذْكَرٌ فِي الْكُتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا."

إن مفهوم النبوة كما أوجزته في مدخل هذه الورقة، سيساعدنا على فهم شخصية إدريس في سياقها القرآني. وبحسب النص القرآني فإن النبوة جُعِلت في بني إسرائيل، والأنبياء هم من ذرية إبراهيم من نسل إسحاق ويعقوب. ولأن إدريس ذُكر في الآيات القرآنية في سياق الحديث عن أنبياء بني إسرائيل فهو منهم. ومن هنا، فإن ربط بعض الباحثين الغربيين (وكذلك العلماء المسلمين القدماء) هذا النبي بشخصية حنوخ التناخية يبدو أكثر بعداً وأشدّ غرابة. إذا، لتحديد هوية إدريس كما يقدمها الخطاب القرآني، علينا البحث عن أحد أنبياء بني إسرائيل من الأجيال التي نشأت بعد يعقوب وليس قبله. يمكن القول ها هنا إن البحث عن معنى التسمية "إدريس" سيساهم في كشف الغموض وإزالة اللبس عن هذه الشخصية. لا شك أن النص القرآني يستخدم في بعض المواضع لفظ "درس" بمعنى شبيه للفظ العبري "درش" (דָּרַשׁ) أي بمعنى التعلم،<sup>102</sup> غير أن هذا المعنى لا يقدم تفسيراً مقنعاً لاشتقاق اللفظ "إدريس" في سياقه القرآني. ومن المعاني السائدة في اللغة العربية القديمة للفظ "دَرَسَ" هو اختفاء الأثر والمحو والاندثار.<sup>103</sup> وجاء هذا المعنى في الشعر العربي القديم في حديث الشعراء عن الرسم والظلل.<sup>104</sup> بهذا يمكن ربط معنى الاختفاء المتضمن في لفظ "إدريس" بقصة إلياس المذكورة في التناخ العبري، وتحديداً اختفاء أثره بعد أن رُفِع في عاصفة إلى السماء (الملوك الثاني 2: 11). ولا تبرز شخصية إلياس ذات المعجزات وقصة صعوده إلى السماء في التناخ فقط، بل أيضاً في أدبيات الحاخامات القدماء (في التلمود والمدراش، مثلاً) في سياقات كثيرة ومتعددة.

#### 100. Celik, "The Enigmatic Prophets."

101. الآيات السابقة لهذه تسرد لنا قصة الأنبياء زكريا ويحيى وعيسى وإبراهيم وموسى وهارون وإسماعيل (شموئيل).

102. نحو آل عمران 3: 79؛ الأنعام 6: 105، 156؛ الأعراف 7: 169؛ سبأ 34: 44؛ القلم 68: 37.

103. إن لفظ "إدريس" يتناسب مع وزن "إبليس" في القرآن. جاء في المعاجم اللغوية في مادة "درس": "دَرَسَ الشيءَ والرَّسْمُ يَدْرُسُ دَرُوساً: عَفَا... وَقَالَ أَبُو الْهَيْثَمِ: دَرَسَ الْأَثْرُ يَدْرُسُ دَرُوساً وَدَرَسَتْهُ الرِّيحُ تَدْرُسُهُ دَرُوساً أَي مَحَتْهُ؛ وَمِنْ ذَلِكَ دَرَسْتُ الثَّوْبَ أَدْرُسُهُ دَرُوساً، فَهُوَ مَدْرُوسٌ وَدَرِيْسٌ، أَي أَخْلَقْتُهُ." انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 79.

104. مثلاً، جاء في معلقة امرئ القيس قوله: "وإنَّ شِفَانِي عِبْرَةٌ مَهْرَاقَةٌ / فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلٍ." يريد بذلك أن لا فائدة من البكاء على المحبوبة عند الطلل الدارس الممحور. وجاء في أشعار الأخطل (غيات بن غوث، ت حوالي 711/92) قوله: "هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ يَابِنَ أَوْيسَ / دَارِساً نُؤْيِيهَا كَحَطِّ الزَّبُورِ"؛ وكذلك قوله: "أَتَعْرِفُ مِنْ أَسْمَاءَ بِالْجُدِّ رَوْسَمَا / مُحْيِلاً وَنُؤِيّاً دَارِساً قَدْ تَهَمَّأَ." والنوْي الدارس والمهدم هو ما يُحفر حول الخيام لتجنّبها الماء والسيول. ويقول الفرزدق (همام بن غالب، ت 732/114): "كَمْ لِلْمَلَاءَةِ مِنْ أَطْلَالٍ مَنْزِلَةٍ / بِالْعَنْبَرِيَّةِ لَمْ يَدْرُسْ لَهَا أَثْرٌ"؛ يعني لم يندثر لها أثر. وقال أيضاً: "إِلْمًا عَلَى أَطْلَالِ سَعْدَى نَسْلَمُ / دَوَارِسَ لَمَّا اسْتَنْطَقْتُ لَمْ تُكَلِّمْ"؛ والأطلال الدوارس ما اندثر وزال من المعالم والأثر. انظر الأبيات الشعرية المذكورة بالتتابع: الحسن بن أحمد الزورني، شرح المعلمات السبع، تحقيق محمد الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 1998)، ص 13؛ ديوان الأخطل، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 135، 311؛ ديوان الفرزدق، تحقيق علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 285، 524.

فهو يُصوّر مثلاً كَمَن لم يمت ومن تجتمع فيه ماهيتان: إنسية وملكية؛ وهكذا فهو يكون في السماء كالملك ويجوب الأرض بهيئة طير، ويُعتقد أنه سيظهر في آخر الزمان.<sup>105</sup> في بعض الروايات يُعرّف إلياس بأنه فنحاس بن إليعازار بن هارون أخي موسى أو بشخصيات أخرى. وفي عشرات الروايات والقصص يتجلى إلياس للناس عموماً وللحاخامات خصوصاً ليؤدي أدواراً مختلفة في نصوص تعالج مسائل دينية روحانية واجتماعية أخلاقية وتشريعية وحياتية.<sup>106</sup> إذا إدريس يدل على إلياس. يدعم هذا القول ظهور إدريس في سورة الأنبياء مع إسماعيل (شموئيل) ومع اليسع، معاً يشكل هؤلاء ثلاثياً. ويظهر إدريس مرة أخرى في سورة مريم مباشرة بعد قصة إسماعيل (شموئيل). في رأيي إن الآية 19: 57 التي تشير إلى رفع إدريس إلى مكان عليّ إنما تحيل إلى قصة رفعه إلى السماء واختفائه، وهو المعنى المقصود في صياغة لفظ "إدريس". ويعزز هذا المعنى أن اللفظ "رَفَعْنَا" المتعلق بإدريس مشتق من نفس جذر اللفظ "رَافِعُكَ" الذي يشير إلى رفع عيسى المسيح إلى السماء، كما جاء في الآية 3: 55 التي تقول: "إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ". وقد يُقال إن حنوخ أيضاً قد رُفِعَ إلى السماء بحسب سفر التكوين (5: 24)، لكن ما يحسم الأمر هنا اعتبار إدريس نبياً في بني إسرائيل وهي صفته في القرآن، وليس حنوخ نبياً، ولا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأنبياء اليسع وشموئيل. أضف إلى كل هذا أسلوب الخطاب القرآني الذي يميل في بعض المواضع إلى الإيجاز والتلميح دون الإسهاب والتصريح، كما رأينا في تسمية شموئيل بإسماعيل للإشارة إلى تصديق الله لو عوده وكلامه، ووصف إلياس مرة واليسع مرة أخرى بذوي الكفل للإشارة إلى كساء النبوة العجيب. وهكذا فإن "إدريس" والذي يمكن اعتباره رمزاً وكنية يشير إلى اختفاء أثر إلياس ورفعته إلى السماء. لاحظ أن الآية 21: 85 تذكر الأنبياء الثلاثة بترتيبهم الزمني: أولاً إسماعيل (شموئيل)، ثم إدريس (إلياس) في إشارة إلى رفعه إلى السماء، وبعد ذلك ذا الكفل ها هنا اليسع في إشارة إلى كساء النبوة الذي تلقاه من إلياس بُعيد اختفاء أثره.

### إدريس في التفسيرات الإسلامية

يُجمع المفسرون المسلمون على أن إدريس المذكور في القرآن هو أخنوخ (حنوخ) جد أبي نوح،<sup>107</sup> ويعتمدون في ذلك على أمرين. الأول معنى الاسم إدريس واشتقاقه، فمعظم المفسرين يذهبون إلى أن إدريس سُمي بذلك لكثرة دراسته كتب الوحي السماوية، بهذا فإن اسمه مشتق من لفظ "درس" بمعنى التعلم والحفظ.<sup>108</sup> ويعترض جبار الله أبو القاسم محمود بن

105. وذلك بالاعتماد على ما جاء في سفر ملاخي 3: 23-24.

106. فنحاس فلاي، "النبى إياهو في بيت مدراش الحاخامات [بالعبرية]"، بأوراح مداع: أبحاث في ثقافة إسرائيل مُكرسة لأهارون مرسكي بمناسبة مرور سبعين عاماً على مولده، تحقيق تسفي ملاخي (اللد: معهد هيرمن للأبحاث الأدبية، 1986)، ص 141-168، 141-142، 148-149. انظر في المقال العديد من الروايات فيها يتجلى إياهو للحاخامات والعلماء.

107. مقالات، تفسير، ج 2، ص 631؛ الطبري، جامع البيان، ج 16، ص 368؛ السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 326؛ الطبراني، التفسير الكبير، ج 4، ص 215؛ الثعلبي، الكشف، ج 6، ص 219؛ الرمزخشري، الكشف، ص 640؛ البغوي، معالم التنزيل، ج 5، ص 237؛ ابن عطية، المحرر، ج 4، ص 21؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 21، ص 234؛ القرطبي، الجامع، ج 13، ص 466-467؛ البقاعي، نظم الدرر، ج 12، ص 216.

108. وهذا التفسير سائد في كتب التفسير، انظر على سبيل المثال فقط: السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 326. انظر أيضاً: الثعلبي، البغوي، والرازي في الإحالة السابقة.

عمر الزمخشري (ت 1144/538) على هذا التفسير من باب الاشتقاق، لا المعنى. في اعتقاده أن أصل الاسم ليس عربياً بل أعجمياً بدليل امتناعه عن الصرف، وهو بذلك يشبه الاسم "إبليس" من حيث وزنه وعجمته.<sup>109</sup> الأمر الثاني الذي يستدل المفسرون به على أن إدريس هو أخنوخ أن الآية 19: 57 التي تصف رفع إدريس إلى مكان عليّ ("وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً") تتعلق بقصة رفع أخنوخ إلى السماء التي يرد ذكرها في كثير من الأحاديث الإسلامية.<sup>110</sup> هذه الأحاديث عموماً تروي قصة قبض روح إدريس ورفعها إلى السماء حيث يموت هناك، وبعض الأحاديث تقول بأنه لا يزال حياً في السماء لم يمّت.<sup>111</sup> ويؤيد البقاعي هذا التفسير باقتباس آية من التوراة تشير إلى رفع حنوخ إلى السماء، كالاتي: "أَخْنُوخُ أَحْسَنُ قُدَّامَ اللَّهِ فَرَفَعَهُ إِلَيْهِ" (تكوين 5: 24).<sup>112</sup> وفي المجلد فإن إدريس يوصف في هذه المصادر بأنه كان خياطاً، أو أول من خاط الثياب وليس المخيط، أو أول من لبس القطن وقد كانوا من قبله يلبسون الجلود، وبأنه أول من خطّ بالقلم، وأول من نظر في علم النجوم والحساب، وكذلك أن الله قد أنزل إليه ثلاثين صحيفة.<sup>113</sup>

اقترحت أعلاه أن المقصود بإدريس في النص القرآني هو النبي إلياس وأن هذه التسمية تلمح إلى قصة رفعه إلى السماء، وهنا أشرتُ إلى إجماع المفسرين على تعريف إدريس بأخنوخ، ومع ذلك نجد في المصادر آراء أخرى خارجة عن هذا الإجماع. في تفسير منفرد يُنسب إلى عبد الله بن مسعود (ت 653/32) قوله إن إلياس المذكور في الآية 37: 123 هو إدريس،<sup>114</sup> وتُنسب إليه قراءة هذه الآية كالاتي: "وَإِنَّ إِدْرِيسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ"، في حين أن صيغتها المعتمدة في المصحف العثماني هي كالاتي: "وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ".<sup>115</sup> بالرغم

109. الزمخشري، الكشاف، ص 640؛ القرطبي، الجامع، ج 13، ص 466.
110. وقد تعددت الروايات في سبب رفع إدريس إلى السماء. انظر، مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج 15، ص 562-563؛ السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 326-328؛ الثعلبي، الكشف، ج 6، ص 219-220؛ مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، تحقيق مجموعة من الباحثين (13 مجلداً؛ الشارقة: جامعة الشارقة، 2008)، ج 7، ص 4555-4558. يوجز ابن الجوزي هذه الروايات في ثلاثة أقوال: ابن الجوزي، زاد المسير، ص 889. ينتقد ابن كثير الطبري للحديث الذي أورده في هذا السياق ويقول إنه أثر غريب عجيب، معتبراً إياه خبراً منكراً من أخبار كعب الأحبار الإسرائيليات، انظر: ابن كثير، تفسير، ج 5، ص 240-241.
111. قيل، مثلاً: "إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ جَعَلَهُ فِي السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ قَاضِياً كَالْمَلِكِ فِي وَسْطِ مُلْكِهِ وَجَعَلَ خَزَائِنَ السَّمَاوَاتِ بِيَدِهِ." وقال مجاهد: "رُفِعَ إِدْرِيسُ وَلَمْ يَمُتْ كَمَا رُفِعَ عِيسَى". مكي، الهداية، ج 7، ص 4556. وينسب القرطبي لوهب بن منبه قوله: "فإدريس تارة يَرْتَعُ في الجَنَّةِ، وتارة يَعْبُدُ اللهَ تَعَالَى مَعَ الْمَلَائِكَةِ في السَّمَاءِ". القرطبي، الجامع، ج 13، ص 470.
112. يأتي البقاعي بعدة تراجم لهذه الآية: البقاعي، نظم الدرر، ج 12، ص 216-217.
113. انظر، مثلاً: الطبراني، التفسير الكبير، ج 4، ص 215؛ الزمخشري، الكشاف، ص 640؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 21، ص 234؛ القرطبي، الجامع، ج 13، ص 466. انظر أيضاً: الثعلبي، الكشف، ج 6، ص 219؛ ابن عطية، المحرر، ج 4، ص 21؛ السمرقندي، بحر العلوم، ج 2، ص 326.
114. بالرغم من أن هذه القراءة لا ترد إلا في المصادر المتأخرة، إلا أن أهميتها – إن صححت نسبتها لابن مسعود – تكمن في كون ابن مسعود أحد الصحابة المقربين من النبي محمد الذي تعلم القرآن منه. وقد وقف الباحثون المعاصرون على الفرق بين نسخة القرآن المنسوبة لابن مسعود ونسخة المصحف العثماني المعتمدة اليوم. تتلخص هذه الاختلافات في ترتيب السور وبعض الألفاظ والتعابير. وفي نظر الباحثين أن هذه الاختلافات ليست ذات أهمية كبيرة. انظر: J.-C. Vadet, "Ibn Mas'ūd," *EP*, s.v. (1971).
115. وكذلك قراءة ابن مسعود للآية 37: 130 كالاتي: "سَلَامٌ عَلَيَّ إِدْرَاسِينَ". انظر، مثلاً: الطبري، جامع البيان، ج 19، ص 622؛ الماوردي، النكت، ج 5، ص 65؛ البغوي، معالم التنزيل، ج 7، ص 59؛ ابن كثير، تفسير، ج 7، ص 37. وذكر القرطبي قراءة "وإدريسين وإدريسين وإدريسين"، دون أن ينسبها: القرطبي، الجامع، ج 18، ص 59. من المحتمل أن تكون قراءة "إدريس" مكان "إلياس" في الآية 37: 123 هي الأقدم، ذلك أنه في

من أن قراءة ابن مسعود "إدريس" مكان "إلياس" في سورة الصافات تُعدّ شاذة ومخالفة للإجماع، إلا أنه يكاد لا يكون هناك كتاب تفسير لم يذكرها أو يوثقها.<sup>116</sup> من جانب آخر فإن المصادر الإسلامية تروي أيضاً قصة صعود إلياس إلى السماء على فرس من نار (نظيرها في الملوك الثاني 2). وفي رواية عند الطبري جاء ما يلي:

فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ الْإِيَّاسُ مِنْ كُفْرِهِمْ، دَعَا رَبَّهُ أَنْ يَقْبِضَهُ إِلَيْهِ، فَيُرِيحَهُ مِنْهُمْ، فَقِيلَ لَهُ - فِيمَا يَزْعُمُونَ -: انظُرْ يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَأَخْرُجْ فِيهِ إِلَى بَلَدٍ كَذَا وَكَذَا، فَمَاذَا جَاءَكَ مِنْ شَيْءٍ فَأَرْكَبُهُ وَلَا تَهَيْئُهُ. فَخَرَجَ الْإِيَّاسُ، وَخَرَجَ مَعَهُ السَّيِّعُ بْنُ أَخْطُوبٍ، حَتَّى إِذَا كَانَ فِي الْبَلَدِ الَّذِي ذَكَرَ لَهُ، فِي الْمَكَانِ الَّذِي أَمَرَ بِهِ، أَقْبَلَ إِلَيْهِ فَرَسٌ مِنْ نَارٍ حَتَّى وَقَفَ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَوَثَبَ عَلَيْهِ، فَأَنْطَلَقَ بِهِ، فَناداهُ السَّيِّعُ: يَا الْإِيَّاسُ، يَا الْإِيَّاسُ، مَا تَأْمُرُنِي؟ فَكَانَ آخَرَ عَهْدِهِمْ بِهِ، فَكَسَاهُ اللَّهُ الرَّيْشَ، وَالنَّبَسَةَ النَّوْرَ، وَقَطَعَ عَنْهُ لَذَّةَ الْمَطْعَمِ وَالْمَشْرَبِ، وَطَارَ فِي الْمَلَائِكَةِ، فَكَانَ إِنْسِيًّا مَلَكِيًّا، أَرْضِيًّا سَمَاوِيًّا.<sup>117</sup>

ويسرد الثعلبي رواية مشابهة مطولة وفيها تفصيل مثير لافت وهو أن إلياس عندما انطلق به الفرس إلى السماء ألقى بكسائه إلى اليسع "وكان ذلك علامة استخلافه إياه على بني إسرائيل"،<sup>118</sup> أي أن الكساء يمثل "النبوة" ويرمز لها. غير أن المفسرين لا يربطون قصة صعود إلياس إلى السماء على فرس من نار بشخصية إدريس باعتبار رفعه إلى مكان علي بحسب الآية 19: 57، وباعتبار قراءة ابن مسعود التي تربط بين إلياس وإدريس. ويبدو أن هذه الأحاديث تعتمد على الروايات اليهودية القديمة، فقد رأينا أعلاه أحاديث بعض الحاخامات من قبيل أن إلياس لم يموت وأنه أصبح بعد صعوده إلى السماء ذا ماهيتين: إنسية وملكية. ويشذ عن هؤلاء مكّي بن أبي طالب (ت 1045/437) الذي جاء في تفسيره للآية 37: 123 بقصة صعود إلياس إلى السماء، حيث كساه الله ريشاً وألبسه نوراً، وقطع عنه لذة الطعام والشراب فكان بين الملائكة إنسياً ملكياً وأرضياً سماوياً، أي أن إلياس أصبح في ماهيته ملكاً وبشراً في

النص القرآني يُستخدم الاسم "إلياس" في موضع آخر فقط، في سورة الأنعام، وهي من المكية الثالثة أي المتأخرة. بينما يُستخدم "إدريس" في السور الأقدم، نحو سورة مريم وسورة الأنبياء. وبحسب تولدك فان سورة الصافات أقدم من جميع هذه السور.

116. عادة ما تُذكر قراءة ابن مسعود في تفسير الآية 37: 123، انظر: السمرقندي، بحر العلوم، ج 3، ص 123؛ الثعلبي، الكشف، ج 8، ص 158؛ الزمخشري، الكشاف، ص 913؛ البغوي، معالم التنزيل، ج 7، ص 52؛ ابن عطية، المحرر، ج 4، ص 240، 483؛ ابن الجوزي، زاد المسير، ص 1194؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 26، ص 161؛ القرطبي، الجامع، ج 18، ص 84؛ ابن كثير، تفسير، ج 7، ص 36؛ البقاعي، نظم الدرر، ج 16، ص 283. ويذكر الطبري ذلك في تفسيره للآية 6: 85، انظر: الطبري، جامع البيان، ج 9، ص 383. يذكر بعض هؤلاء المفسرين في هذه المواضع علماء آخرين يميلون لرأي ابن مسعود أو يقدمون تفسيراً مشابهاً لتفسيره، نحو عكرمة (مولى ابن عباس، ت 723/105)، كما جاء عند الثعلبي، البغوي، الرازي، القرطبي، والبقاعي؛ ونحو قتادة، كما جاء عند ابن عطية، ابن الجوزي، وابن كثير، وكذلك في: الطبري، جامع البيان، ج 19، ص 612؛ مكّي، الهداية، ج 9، ص 615. ينسب ابن كثير هناك تفسيراً مشابهاً لابن إسحاق والضحاك بن مزاحم. وينسب ابن الجوزي قراءة مشابهة لقراءة ابن مسعود لأبي العالية (رُفيع بن مهران الرياحي، ت حوالي 712-709/93-90) ولأبي عثمان النهدي (ت حوالي 95-714/100-719).

117. الطبري، جامع البيان، ج 19، ص 617. يقتبس الطبري القصة مطولاً عن ابن إسحاق: نفسه، ج 19، ص 615-617. ويسرد ابن كثير رواية مشابهة بنوع من الريبة على أن وهب بن منبه قد أخذها عن أهل الكتاب. انظر: ابن كثير، تفسير، ج 7، ص 37.

118. الثعلبي، الكشف، ج 8، ص 167. يظهر هذا التفصيل في الرواية التي دونها القرطبي، انظر: القرطبي، الجامع، ج 18، ص 84.

ذات الوقت. وتعقيباً على هذه التفاصيل يقول مكي كالاتي: «وَهَذَا الْخَبْرُ إِذَا صَحَّ فَإِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى قَوْل مَنْ قَالَ: إِنَّهُ إِدْرِيسُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فِي إِدْرِيسَ: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً»<sup>119</sup>. وهكذا فإن مكي يرى أن قصة صعود إلياس إلى السماء تدعم من يقول بأن إدريس المذكور في القرآن هو إلياس، خاصة الآية 19: 57 التي تشير إلى رفعه إلى مكان علي، فالمكان العلي هنا هو السماء أو الجنة في السماء.

### إجمال

لقد ناقشت في هذه الورقة ثلاث شخصيات نبوية غامضة في القرآن هي شخصيات إسماعيل وذي الكفل وإدريس، وخلصت إلى أن النص القرآني وسياقه يحيل من خلال هذه التسميات إلى الأنبياء شموئيل وإلياس واليسع. لقد اعتمدت في ذلك على مفهوم «النبى» و«النبوة» كما ينعكس في الخطاب القرآني؛ لأن إسماعيل (المذكور في بعض الآيات منفصلاً عن إبراهيم) وذا الكفل وإدريس قد قُدموا كأنبيا وذكروا مع أنبياء بني إسرائيل. كما أنني استعنت بالمعجم اللغوية القديمة والمعاني التي توفرها لنا لفهم التسميات «ذي الكفل» و«إدريس». أضف إلى مقارنة النص القرآني بنصوص وردت في التناخ وفي التقليد اليهودي القديم، نحو وصف إسماعيل بنبي صادق الوعد مقارنة بتمييز شموئيل في بعض الآيات التناخية بصدق كلامه، والإشارة إلى رفع إدريس مقارنة برفع إلياهو إلى السماء كما جاء في التناخ. تطرقت كذلك إلى ارتباط هذه الشخصيات كتلاشي مقارنة بأنبياء إسرائيليين آخرين ورد ذكرهم في القرآن كتلاشيات. ومن ثم ناقشت الشخصيات الثلاث كما جاءت في المصادر الإسلامية اللاحقة وخصوصاً كتب تفسير القرآن السنية. لاحظت أن جميع التفسيرات التي اقترحتها في هذه الورقة، أعني أن إسماعيل يدل على شموئيل، وذا الكفل يدل على صاحب الكساء في إشارة إلى كساء النبوة، وإدريس يدل على إلياس وقصة رفعه إلى السماء، قد وردت في المؤلفات الإسلامية القديمة. ولا نستطيع القول إن التوافق المذكور بين التفسيرات المتأخرة وبين الآيات القرآنية يعني بالضرورة الارتباط الوثيق، من قبيل الاستمرارية بين التقليديين. لكننا من ناحية أخرى لا نستطيع تجاهل التوافق الحاصل بين النص القرآني وقراءة عبد الله بن مسعود التي تربط إدريس بإلياس وحديث مقاتل بن سليمان عن تسمية شموئيل بإسماعيل، أضف إلى اعتبار مقاتل «ذا الكفل» صفة وكنية لا اسم علم (ولهذا أمكن استخدامها لوصف «حزقيل بن دوم»)، وكذلك حديث الضحاك بن مزاحم الذي يربط إلياس بإسماعيل من حيث النسب، وذلك لقدم هذه التفسيرات. ونحن بحاجة إلى المزيد من البحث والتقصي للوقوف على طبيعة العلاقة بين نص القرآن والتفسيرات القديمة المذكورة. وقد بينت أن مثل هذه التفسيرات قد أهملت وهُمشت مع مرور الوقت لسبب أو غاية ما، نحو تسليط الضوء على إسماعيل بن إبراهيم أبي العرب لرفع شأنه، ونحو توظيف شخصية ذي الكفل لترسيخ فكرة الصلاح والقيام بالواجبات الدينية والحكم الرشيد العادل، ونحو تعدد الآراء وكثرتها كما هو الحال مع ذي الكفل، وكذلك لغلبة الإجماع على رأي مثل الإجماع على أن إدريس هو أخنوخ أي حنوخ التناخي.