@Tafsircenter

يوهانا بينك
Johanna Pink

من أين تبدأ الحداثة؟

محمّد بن عليّ الشَّوْكانيّ وتراث التفسير

ترجمة
إسلام أحمد

www.tafsir.net
مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بيوهانا بينك Johanna Pink:

باحثة ألمانية، أستاذ الدراسات الإسلامية وتاريخ الإسلام في جامعة فرايبورغ. حاصلة على الماجستير من جامعة بون، والدكتوراه من الجامعة نفسِها حول المجتمعات الدينية في مصر. عملتْ كباحثة ومحاضِرة في جامعتي توبنجن وبرلين الحرّة، وكذلك عملتْ كأستاذة زائرة في عددٍ من الجامعات.

تتركز اهتماماتها في التفسير الحديث والمعاصر للقرآن، وكذلك ترجمات القرآن.

من كتبها في هذا السياق:

Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen, 2011.

التفسير السُّنّي في العالم الإسلامي الحديث، التقاليد الأكاديمية، التبسيط والتعميم، والاهتمامات القومية.

مقدمة[١]:

يهتم الدَّرْس الاستشراقي اهتمامًا كبيرًا بدراسة وتحقيب التفسير المعاصر والنتاج الإسلامي المعاصر حول القرآن، فقد تناول جولدتسيهر تفسير محمد عبده في كتابه: (مذاهب التفسير الإسلامي، ١٩١٣)، كما خصّص بالجون كتابًا حول التفسير المعاصر (تفسير القرآن في العصر الحديث)، كذلك كتبَ يوهانس جانسن حول التفاسير المعاصرة (تفسير القرآن في مصر الحديثة، ١٩٨٠).

وهذا الاهتمام مستمر في الكتابات الاستشراقية المعاصرة، حيث نجد من الكتب ما تفرّد بدراسة التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة حصرًا، والسبب الرئيس وراء هذا الاهتمام هو بحث الأثر الذي تركه التحديث على عملية تفسير القرآن لدى المسلِمين والعلاقة بين التفاسير المعاصرة والتفاسير التراثية.

يوهانا بينك هي واحدة من أكثر الباحثين الغربيّين الحاليين اهتمامًا بالتفاسير المعاصرة[٢]، وفي ورقتها هذه تدرس تفسير الشوكاني (فتح القدير) في محاولة منها

---

(١) قام بكتابة المقدمة، كذا بعض التعليقات في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميزنا حواشينا بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وحواشي المترجم بأن نصصنا بعدها بـ(المترجم).
وجدير بالذِّكْر أنّ حواشي المؤلِّفَة كانت في نهاية الدراسة، إلا أنّنا آثرنا تضمينها داخل الترجمة تيسيرًا على القارئ في تتبّع مراد المؤلِّفَة.

(٢) قد ترجمنا لها قبلُ مادةً حول التفاسير المعاصرة بعنوان: (التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السنية المعاصرة)، ترجمة: حسام صبري، وهي منشورة تحت الرابط الآتي:
https://tafsir.net/translation/40/ .(قسم الترجمات).

للتساؤل عن حَدَاثة هذا التفسير، في استشكال أوسع لعملية التحقيب للتفاسير المعاصرة والتساؤل عن معيار حداثة تفسيرٍ ما، حيث تفصل بينك بين منهج التفسير ومحتواه، متسائلة عن الصِّلَة بالتقليد التفسيري الطويل كمحدّد أساس لطبيعة التفسير؛ لتصل في الأخير لاعتبار تفسير الشوكاني تفسيرًا لا يمكن وَسْمه بالحَداثة بالرغم من كونه يقوم على انتقادٍ للتقليد التفسيري الطويل وتأسيسٍ لمنهجية تتخفّف بشكلٍ كبيرٍ من ثِقَل التقليد.

تتميّز دراسة بينك للشوكاني بكونها تتناول البُعْد الداخلي للنصّ، أيْ ما يتعلّق بمبادئ تأويلية الشوكاني، فتقف كثيرًا عند طرائق استخدامه للحديث والعلاقة التي عقدها بين القرآن والسُّنَّة النبوية وكذلك طريقة تعامله مع المرجعيات التفسيرية، إلى جانب تناولها البُعْد الخارجي للنصّ، أيْ ما يتعلّق بموقع التفسير من البناء العلمي للشوكاني ودوره في مجتمع اليمن في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وعلاقته بالمرجعيات العلمية في وسطه ونظرته لنفسه كمجدّد ومصلح.

إنّ هذه الورقة تدرس تفسيرًا من مرحلة ربما ينساها الدَّرْس الغربي أو يدمجها سريعًا في مرحلة الحداثة، وتحاول مساءَلة فكرة حداثة تفسيرٍ ما، مما يجعل اطلاع القارئ العربي عليها مهمًّا في فهم جانب مِنْ تعاطي الدّرْس الغربي المعاصر في دراسة التفاسير.

الدراسة[١][٢]

١. مقدمة:

عادةً ما تَستخدم دراسات تطوّر علم التفسير شكلًا من أشكال التحقيب، يتضمّن دائمًا فترة تبدأ في أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ، ويمتاز بأجندة حداثيّة تمثّل -على نحوٍ ما- استجابة لتحدّي الهيمنة الغربيّة. ومع أنّ معظم الباحثين [في الدراسات القرآنيّة][٣] يُدركون أنّ «هناك، في تفسير القرآن، تيارًا

---

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو:

Where does Modernity Begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of Tafsīr.

وقد نُشرت في كتاب: **التفسير وتاريخ الفكر الإسلاميّ:**

استكشاف حدود النوع

Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre.

من تحرير الكاتبة بالاشتراك مع أندرياس جورك، والصادر عام ٢٠١٤م عن مطبعة جامعة أكسفورد بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيليّة في لندن. يأتي البحث في الصفحات: ٣٢٣- ٣٦٠ من الكتاب، وهو الفصل العاشر منه، وقد نشرنا عرضنا للكتاب، كتبه: بيتر كوبينز، ترجمة: مصطفى هندي، يمكن مطالعته ضمن ترجمات ملف (علم التفسير) على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) مترجم الدراسة: إسلام أحمد، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) ما بين [...] في المتن أو في الحاشية، هي إضافة من المترجِم بغرض التوضيح ولِربط الجملة بما سبقها وما جاء فيه من اختيارات الترجمة. (المترجم).

عريضًا من إرثٍ متواصل يستمرّ إلى يومنا هذا»[١]، وأنّ «المسلِمين مستمرّون إلى اليوم في إنتاج تفاسير على النمط التقليديّ»[٢]، كان هناك عددٌ من المحاولات لتوصيف الاتّجاهات المبتكَرة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر الميلاديّ أو بعده، مُشيرةً -بالتالي- إلى تعيين حدود «عهد حديث في التفسير»، تواجه فيه -بعد قرونٍ من شِبْه الركود- المناهجُ والمضامين التقليديّة، مع استمراريّة وجودها، تحدّياتٍ من خلال طرق التفكير الجديدة[٣]. وتتعلّق بعض الأساليب التي تُحَدَّد عمومًا على أنّها حديثة بمضمون التفسير؛ فتحاول إثبات عقلانيّة الرؤية القرآنيّة للعالَم أو التوافق بين القرآن والعِلْم الحديث أو مع الأفكار الغربيّة حول الليبراليّة أو المساواة بين الجنسين. بينما هناك مفسّرون آخرون من العصر الحديث يهتمّون -في المقام الأوّل- بالتأويل؛ فيسعون إلى تقديم تفسير نقديّ - تاريخيّ للقرآن، أو إلى تطبيق مناهج النقد الأدبيّ على

(١) Rotraud Wielandt, 'Exegesis of the Qurʾān: Early Modern and Contemporary', *EQ*, vol. II, pp. 124–42, at p. 124.

(٢) مدخل «تفسير»، بقلم أندرو ريبّين، في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام، [الصادرة عن دار بريل اللايدِنيّة]، ص٨٣- ٨٨.

(٣) من أمثلة هذا:

Jane I. Smith, *An Historical and Semantic Study of the Term 'Islam 'as Seen in aSequence of Qur'an Commentaries* (Missoula, MT, Scholars Press, 1975).
J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, Brill, 1974).
Johannes M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)* (Leiden, Brill, 1968).
Wielandt, 'Exegesis of the Qurʾān'; Rippin, 'Tafsīr'.

النصّ القرآنيّ، أو إلى جعلِ رسالة القرآن ذات صِلَة مباشرة بالمؤمن به على مستوًى شعوريّ[١].

في حقل التفسير، كما في حقول أخرى من النشاط الفكريّ الإسلاميّ، لم يبدأ «التحديث» -بمعنى محاولة «اللحاق» برَكْب الحداثة الذي يقوده الغرب، أو بمعنى إعادة تحديد موضع التراث الثقافيّ الإسلاميّ بالنسبة إلى نظيره الغربيّ- قبل منتصف القرن التاسع عشر الميلاديّ، بل بدأ بعد ذلك بكثير في مناطق عدّة من العالم الإسلاميّ. وعلى هذا النحو، فالأساليب المذكورة آنفًا لها بالتأكيد ما يبرّرها تمامًا. ومع ذلك، على المرء أن يتساءَل إن كان ذلك الجدلُ الكثيفُ حول دور القرن الثامن عشر الميلاديّ (وفي الواقع بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ) في العالم الإسلاميّ =غيرَ ذي صلة بدراسة تطوّر التفسير[٢].

---

(١) من أجل لمحة عامة عن أهمّ اتجاهات التحديث، انظر:

Wielandt, 'Exegesis of the Qurʾān'.

(٢) تجدون خلاصات هذا النقاش في:

Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muḥammad al-Shawkānī* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), pp. 12–15.

ومؤخّرًا في:

Ahmad S. Dallal, 'The Origins and Early Development of Islamic Reform 'in Robert W. Hefner, ed., *The New Cambridge History of Islam. Vol. VI: Muslims and Modernity. Culture and Society Since 1800* (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), pp. 107–47, at pp. 107–11.

لا يمكن التشكيك جِدِّيًّا، بعد مرور عقدين أو ثلاثة عقود من النقاش حول هذه الفترة، في أنّ هناك محاولات محلِّيَّة للإصلاح في العالم الإسلاميّ قبل ظهور تأثير الحداثة الغربيّة، وأنّ لهذه الحركات الإصلاحيّة بعض السمات المشتركة الأساسيّة، على الأقلّ، ومنها: الموقفُ النقدي تجاه كثير من التراث الفكريّ الإسلاميّ (لا سيّما المذاهب الفقهيّة)، والنيّةُ المُعْلَنة للعودة إلى مُمارَسات السَّلَف، ونَبْذُ البِدَع، والتأكيدُ على وحدة المؤمنين وعلى فهمٍ موحَّد للإسلام. ومع ذلك، يظلّ الجدل قائمًا وتظلّ هناك حاجة إلى مزيد من البحث حول ما إن كان لدى هذه المحاولات الإصلاحيّة كثير من القواسم المشتركة التي تتجاوز هذه السمات الأساسيّة، أو كان علينا رؤيتها كظواهر محلِّيَّة منفصلة ومتنوّعة بالأحرى، وحول مدى التأثير المباشر أو غير المباشر لهذه المحاولات على حركات التحديث في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن[(١)].

(١) يرى [أحمد] دلّال أنّ «محاولة تعقّب جذور الإصلاح الإسلاميّ في العصر الحديث، وعزوها إلى القرن الثامن عشر الميلاديّ، هي محاولة يغيب عنها إدراك أنّ الإشكاليّات التي بعثتْ أسباب ذلك الإصلاح وشكّلَت أفكارَه في القرن الثامن عشر الميلاديّ لا تتشابه على الإطلاق، من أيّ وجهٍ، مع الإشكاليّات التي ألهمت الإصلاحات التالية وقادَت حركتها» Dallal, 'Origins and Early Development', p133، وأنّ حركات الإصلاح في القرن الثامن عشر الميلاديّ كانت محلّيّة الطابع وسبقتها تطوّرات بطيئة وطويلة الأجل، بينما الإصلاح في القرن التاسع عشر الميلاديّ كان ردّة فعل على التمزّقات والتغيّرات المفاجئة Dallal, 'Origins and Early Development', pp134-140. وهذه ملاحظات صائبة، لكنّها لا تأخذ في اعتبارها حقيقةً لا تُنكر مفادها أنّ إصلاحيّي القرن التاسع عشر =

لـم يكـن للتفسير حتّى الآن دورٌ في هـذا النقـاش، الـذي تركّـز حـول الفقـه وأُسس العقيدة والأخلاق الاجتماعيّة؛ غير أنّ دراسة التفسير من هـذا الجانـب يمكـن أن تكشـف الكثير عـن مبـادئ التأويـل الكامنـة خلـف هـذه المحـاولات الإصلاحيّة وعن درجة اعتناق الحداثيّين المتأخّرين هذه المبادئ.

في هـذا السـياق، يـبرز العـالِم اليمنـيّ محمّـد بـن عليّ بـن محمّـد الشَّـوْكانيّ (١٧٦٠ – ١٨٣٥م) بصـفته مفسِّـرًا يعُـدّه كثيـرون اليـوم سَـلَفيًّا نموذجيًّـا. فبعـد عمليّـة تقيـيم قامـتْ بهـا جـين [إدلمـان] سـميث[١] لتفسـيرَي الشـوكانيّ والعـالِم

=

الميلاديّ استخدموا -ردًّا على التحدّي الغربيّ- مفاهيمَ طُوِّرت خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلاديَّيْن، حتّى إن كانت نظرتهم ومقاصدهم مختلفة عمّن سبقوهم من العلماء. ولذا، فهناك حاجة إلى إجراء مزيد من الأبحاث حول البيئة الفكريّة في مطلع القرن التاسع عشر الميلاديّ ومنتصفه، لتسليط الضوء على مدى معرفة الدوائر العلميّة بالأفكار الإصلاحيّة من القرن الثامن عشر الميلاديّ وتدارُسها فيما بينهم، وبالتالي يُسْر تداوُلها في الحركة التحديثيّة الناشئة؛ غير أنّ تأثيرَ حركة «أهل الحديث» الهنديّة شديدُ الوضوح بالفعل. انظر، على سبيل المثال:

Claudia Precker, 'Islamische Reform im Indien des 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Fall von Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khan, Nawwāb von Bhopal 'in Roman Loimeier, ed., *Die islamische Welt als Netzwerk. Möglichkeiten und Grenzen des Netzwerkansatzes im islamischen Kontext* (Würzburg, Ergon, 2000), pp. 239–56.

(١) جين إدلمان سميث (١٩٣٧م–...) Jane Idleman Smith: باحثة أميركيّة في الدراسات الإسلاميّة، وأستاذة الأديان المقارنة في جامعة هارڤرد سابقًا، وكانت قد حصلت منها على درجة الدكتوراه، بأطروحة عنوانها: **دراسة تاريخيّة ودلاليّة لمفهوم (الإسلام) كما يرِد في التفاسير** *An Historical and Semantic Study of the Term. «islām» as Seen in a Sequence of Quran Commentaries*. تعمل اليوم أستاذة متفرّغة في الدراسات الإسلاميّة بمعهد هارتفورد للاهوت بولاية كونّيتيكت

=

البغداديّ شهاب الدين الآلوسيّ (ت. ١٨٥٤م)، وصلتْ في العام ١٩٧٥م إلى نتيجةٍ مفادها أنّ «التفسير في القرن الثالث عشر الهجريّ [التاسع عشر الميلاديّ][١]، لا سيّما في بدايات القرن، لا بدّ أن يُثبت أنّه مثال على التقليديّة [في تناوُل النصّ القرآنيّ]، وقد ظهر -لاحقًا- أنّ هذا شكلٌ من أشكال التخندق في مواجهة ما نراه اليوم من تأثيراتٍ مُلِحّة للحداثة»[٢]. وإذا تركنا جانبًا السؤال حول مدى إمكانيّة استشفاف وتمييز أيّة «تأثيراتٍ مُلِحّة للحدَاثة» في اليمن عند أوائل القرن التاسع عشر الميلاديّ، فإنّنا نجد أنّ سميث مهتمّة بوضوح

=

الأمريكية؛ وهي مُحرّرة مُشارِكة لمجلّة **العالَم الإسلاميّ** *The Muslim World*، الصادرة منذ العام ١٩١١م، التي تولّى المعهد ذاتُه نشرَها منذ العام ١٩٣٨م. مِن كتبها تأليفًا: **الإسلام في أميركا** (١٩٩٩م) *Islam in America*؛ و**التصوّر الإسلاميّ للموت والقيامة** (٢٠٠٢م)، *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*، بالاشتراك مع يڤون يزبك حدّاد؛ و**المرأة المسلمة في أميركا: تحدّي الهُويّة الإسلاميّة اليوم** (٢٠٠٦م) *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*، بالاشتراك مع يڤون يزبك حدّاد وكاثلين موور؛ و**المسلمون والمسيحيّون وتحدّي حوار الأديان** (٢٠٠٧م) *Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue*. وشاركت في تحرير: **المجتمعات المسلمة في أميركا الشماليّة** (١٩٩٤م) *Muslim Communities in North America*، مع يڤون يزبك حدّاد؛ و**الإسلام والغرب بعد الحادي عشر من سبتمبر** (٢٠٠٤م) *Islam and the West Post 9/ 11*، مع مجموعة من الباحثين. [المترجِم]

(١) توضيح الزمان على التقويم الميلاديّ في هذا الاقتباس هو من عمل الكاتبة في الأصل. [المترجِم]

(2) Smith, An Historical and Semantic Study, pp. 172 f.

بمضمون التفسير، لا بمناهجه، وهذا هو ما أوصلها إلى هذه النتيجة [في الاقتباس السابق]. من ناحية أخرى، وفي العام ١٩٨٢م، صَنَّف إبراهيم رُفَيْدَة[١] -الذي كان شديد الاهتمام بمناهج التفسير- تفسيرَ الشوكانيّ باعتباره أوّل عمل في التفسير الحديث للقرآن[٢]، وهو تصنيف يتعارض تمامًا مع الأحكام التقليديّة في حقل دراسات التفسير.

(١) إبراهيم رُفَيْدَة (١٩٣١- ١٩٩٩م): فقيه ولُغويّ ومفسِّر ليبيّ. أتمّ حِفْظَ القرآن في العام ١٩٤٥م، ثمّ التحَق في العام التالي ببعض المعاهد الدينيّة في طرابلس الغرب، ودرَس فيها العلومَ العربيّة والشرعيّة حتّى المرحلة الثانويّة. سافر بعد ذلك إلى مصر في العام ١٩٥٣م، ودرَس في الجامع الأزهر وفي كليّة اللغة العربيّة بجامعته، وكان من أساتذته الشيخ العلّامة الدكتور/ محمّد عبد الله دراز والدكتور/ محمّد عبد المنعم خفاجي والدكتور/ محمّد البهيّ. عاد إلى ليبيا، حيث تولّى في العام ١٩٦٣م عِمادةَ كليّة اللغة العربيّة في مدينة البيضاء، شرقيّ البلاد. وفي العام ١٩٦٩م عاد إلى مصر للحصول على الماجستير والدكتوراه من الأزهر، وتخرّج فيها في العام ١٩٧٦م. أسّس في كليّة التربية بجامعة طرابلس قسمًا للدراسات العُليا، وأشرف على تخصّص النحو والصَّرْف. درَّس أيضًا في كليّة الدعوة الإسلاميّة بجامعة طرابلس. من كتبه: **الأدب العربيّ وتاريخه في العصرَيْن الأمويّ والعباسيّ** (١٩٦٦م)، بالاشتراك مع أستاذه الدكتور/ محمّد عبد المنعم خفاجي؛ **والنحو وكتب التفسير** (١٩٨٣م) في مجلَّدين، وهو أطروحته للدكتوراه من جامعة الأزهر؛ **ومعاني القرآن** (طُبِع بين عامَي ١٩٨٦ و٢٠٠١م)، وهو تفسير لغويٌّ موجَز بالاشتراك مع آخرين، وكان هو صاحب فكرته ومنهجه. [المترجِم]

(٢) انظر:

Walid A. Saleh, 'Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsīr* in Arabic: A History of the Book Approach', *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), pp. 6–40.

وتحديدًا ص١٤.

يدرس هذا البحثُ تفسيرَ الشوكانيّ فيما يتعلّق بمسألة الابتكار واستمراريّة تطوير الحقل، وفيما يتّصل أيضًا بالدّور المحتمَل للنشاط الفكريّ في بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ في عمليّة الإصلاح الإسلاميّ. ففي البداية يستعرض مبادئ التأويل الصريحةَ لدى الشوكانيّ، ثمّ يتناول بالتفصيل المناهجَ التي طبّقها بالفعل في تفسيره. ثُمّ بعد ذلك يتتبّع الدّور الذي قام به تفسيرُه في التعبير عن رؤاه حول هذا العلم، وفي النهاية سيحاول البحثُ مَوْضَعَةَ منهجه ضمن إطار المسألة الأكبر وهي التحديث في التفسير (modernisation).

٢. الشوكانيّ وتفسيرُه:

لقد سال مدادٌ كثير في الكتابة حول الشوكانيّ ونشاطه الفكريّ؛ غير أنّ المثير للدهشة أنّ قليلًا من هذه الكتابات يدور حول تفسيره، فيما تركَّز جُلّ الاهتمام على نظريّاته الفقهيّة ومواقفه العقَديّة تجاه الأمور ذات الصِّلة بالمناخ الفكريّ الأوسع في عصره، مثل موقفه من مُمَارَسات الإسلام الشعبيّ[١]. يتوافق هذا مع توجُّهٍ عامّ للنظر إلى الحركات الإصلاحيّة في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلاديَّيْن بشكلٍ أساسيّ في جانبها الاجتماعيّ والأخلاقيّ، مع قليل من الاهتمام لإسهاماتها الكلاميّة والفكريّة الصريحة[٢].

تلقَّى الشوكانيّ تعليمَه في اليمن، الذي لم يرحل عنه إطلاقًا؛ ومع ذلك، فإنّ أساتذته كانوا قد درَسوا في بلادِ الحِجاز. وفي العام ١٧٩٥م تولّى منصب قاضي القُضاة لدى الإمامة الزيديّة[٣]، وهو المنصب الذي ظلَّ فيه حتّى وفاته. ومع أنّه

---

(١) خيرُ مثالٍ على هذا هو كتاب برنارد هيكل حول الشوكانيّ، الذي يقوم بجُهد رائع في مَوْضَعة الرجل في الإطار السياسيّ والدينيّ والفكريّ في زمانه، ولكن لا يحوي سوى إشارة عابرة إلى تفسيره.

(٢) انظر: Dallal, 'Origins and Early Development', p. 109.

حيث كتب يقول: «على الرغم من نشر قدرٍ كبيرٍ من كتابات مفكّري القرن الثامن عشر الميلاديّ، ما زال مؤرّخو التيّار التنقيحيّ يركّزون على الجوانب العمَلِيّة والاجتماعيّة لأنشطة وتحرُّكات ذلك القرن، في خطوة تؤكّد الفكرة السابقة القائلة بضآلة القيمة الفكريّة والثقافيّة للفِكْر الناتج في ذلك القرن».

(٣) الإمامة الزيديّة: هي تمظهُر سياسيّ للمذهب الزيديّ، وتشمل الإمامية عددًا من الدول والأُسَر الحاكمة. بدأت مع الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسِّيّ (نسبةً إلى جبال الرَّسّ بالمدينة، =

وُلِدَ زيديًّا، إلا أنه انتهى به المطاف إلى نَبْذ المذاهب الفقهيّة وتبنّي فكرة التقيّد الصارم بالمصادر الأولى للإسلام، وهي الفكرة التي كان علماء يمنيّون بارزون قد نادَوا بها من قبلُ؛ ومنهم محمّد بن إبراهيم الوزير (ت. ٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م)، والحسن بن أحمد الجلال (ت. ١٠٨٤هـ/ ١٦٧٣م)، وصالح بن مهديّ المَقْبِليّ (ت. ١١٠٨هـ/ ١٦٩٦م)، وابن الأمير الصنعانيّ (ت. ١١٨٢هـ/ ١٧٦٩م). وهذه الأفكار صارت علامات بارزة في مشروع الشوكانيّ كعالِم، وحدّدت كثيرًا من سمات نشاطه الفكريّ[١].

من كتاباته الكثيرة، سنجد تفسيرًا كاملًا للقرآن، بعنوان: **فتح القدير، الجامع بين فَنَّي الرواية والدّراية من علم التفسير**، الذي كتبه بين عامَي ١٨٠٨م

=

حيث وُلِد)، وإليه يُنْسَب المذهبُ الهادَويّ- الزيديّ (وهو الفرع الحاليّ في اليمن من المذهب الزيديّ). توالَى الأئمّة على حُكم اليمن (وتحديدًا صَعْدَة وأرياف صنعاء) حتّى وصل حُكْمُهم ذروتَه مع تأسيس الدولة القاسميّة على يد الإمام المنصور بالله القاسم بن محمّد في القرن العاشر الهجريّ/ السابع عشر الميلاديّ، الذي وحَّد ابنُه المتوكّلُ على الله إسماعيلُ شطرَي اليمن، وشهِد عهدُه شيئًا من الاستقرار. وقد استمرّ حكمُ الأئمّة من بعده، ثمّ أسّس الإمامُ المتوكّلُ على الله يحيى محمّد يحيى حميد الدين المملكةَ المتوكّليّة في العام ١٩١٨م، وقد انهارت مع قيام حرب اليمن في أيلول/ سبتمبر من العام ١٩٦٢م، فكانت بذلك الدولة الزيديّة الأخيرة في اليمن. [المترجِم]

(١) انظر: Haykel, *Revival and Reform*, pp. 18–22.

و١٨١٤م[١]. غير أنّ هذا العملَ لَمْ يحظَ بكثير من الاهتمام الأكاديميّ حتى اليوم، مع شعبيّته المستمرّة، لا سيّما في الدوائر التي تصف نفسها بأنّها سَلَفِيّة[٢]. إلّا أنّ محمّد حسين الذهبيّ[٣]، في تأريخه لعلم التفسير [المُعنوَن: **التفسير والمفسِّرون**]، قد صنَّفه باعتباره تفسيرًا زيديًّا[٤]. وهناك كتاب نُشِر في المملكة العربيّة السعوديّة يدور حول هذا التفسير، ولكن تمثّل محاولةُ الكاتبِ الأحاديّةُ

(١) انظر: محمّد حسين الذهبيّ، **التفسير والمفسّرون**، ٣ مجلّدات (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦١-١٩٦٢)، (٣/ ٢٨٦).

(٢) للاطّلاع على أهمّ أسباب شعبيّة الشوكانيّ، لا سيّما في اليمن والمملكة العربيّة السعوديّة، انظر: Haykel, *Revival and Reform*, pp. 225–34.

(٣) محمّد حسين الذهبيّ (١٩١٥ - ١٩٧٧م): عالِم ومفسّر مصريّ، من كبار علماء الأزهر. تخرّج في كليّة الشريعة بجامعة الأزهر في العام ١٩٣٩م، وفي العام ١٩٤٦م حصل على العالِميّة (الدكتوراه) في علوم القرآن من كليّة أصول الدّين. عمل أستاذًا بالمعهد الدينيّ في القاهرة، ثمّ في جامعة الأزهر وجامعة الكويت. وبعد رجوعه من الكويت، عاد إلى جامعة الأزهر فدرَّسَ في كليّة أصول الدِّين وتولّى عِمادتها، ثمّ صار الأمين العامّ لمَجمع البحوث الإسلاميّة في الأزهر. عُيّن بعد ذلك وزيرًا للأوقاف. وقد اختطفته في تمّوز/ يوليو ١٩٧٧م إحدى الجماعات المتطرّفة وقتلته. من أبرز كتبه: **التفسير والمفسّرون** (في مجلّدات ثلاثة، وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه)، **ومقدّمة في علم التفسير**، **والإسرائيليّات في التفسير والحديث**. [المترجِم]

(٤) انظر: الذهبيّ، **التفسير والمفسّرون**، (٣/ ٢٨٥ - ٢٩٩).

ولكن نظرًا لنَبْذِ الشوكانيّ المذهبَ الهادَويّ- الزيديّ [وهو المذهب الذي بقي إلى اليوم من المذهب الزيديّ]، وتبجيلِه لمُدَوَّنات الحديث السُّنِّيَّة، وتأكيدِه على فضل جميع الصحابة، واندماجِه الكبير مع التراث الفكريّ السُّنّيّ، فإنّ هذا التصنيف لا يبدو مناسبًا.

الرؤية إثباتَ التوافق بين أسلوب الشوكانيّ وبين الرؤية الوهّابيّة =انتقاصًا كبيرًا من القيمة العلميّة لهذه الدراسة[١].

الهيئة التي يأتي عليها **فتح القدير** تقليديّة، كما سنصف بالتفصيل لاحقًا، بل إنّ نظرة خاطفة تُبدي لنا غيابًا تامًّا لأيّة أجندة تحديث. فعلى سبيل المثال، ليست لدى الشوكانيّ أيّ توجُّهاتٍ للمراجعة فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين أو الموقف تجاه غير المسلمين؛ ولقد كان ليصبح من المثير للدهشة تمامًا أن يُبدي عالِم يمنيّ في زمنه مثل هذه التوجّهات. وهناك أيضًا غيابٌ للعلوم في تفسيره، سواء كانت هذه العلوم من التراث الإسلاميّ أو على النمط الغربيّ. فيما تمثّل المعجزات وظواهر من قَبِيل الحسد و«العَيْن» حقائق حياتيّة لديه، ويرفض بشدّة التكهّنات الفكريّة حول معناها المجازيّ، الذي -في رأيه- يتعارض بوضوح مع الدليل النصّيّ وينبِئُ عن عدم الإيمان بقدرة الله المُطْلَقة[٢].

لو كان هناك من جانب ابتكاريّ في تفسير الشوكانيّ، فإنه يكمن في منهجه التأويليّ فحسب؛ إِذْ يقدّم الشوكانيّ نظرته المنهجيّة في مقدّمة تفسيره، وهي

(١) انظر: محمّد حسن الغمّاري، **الإمام الشوكانيّ مفسِّرًا** (جدّة: دار الشروق، ١٩٨١).

(٢) انظر: محمّد بن عليّ بن محمّد الشوكانيّ، **فتح القدير، الجامع بين فَنَّي الرواية والدراية من علم التفسير**، تحقيق: عبد الرحمن عُميرة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٤)، (٣/ ٤٢) وما يليها.

مقدّمة قصيرة وفي الصميم وليستْ بالبسيطة إطلاقًا. ومع أنّ تصوير الشوكانيّ لتاريخ التفسير فيه نظر من جهة بساطته، ويعمل أساسًا على تعزيز أهميّة دوره المبالَغ فيه كمجدّد لتفسير القرآن[١]، فإنّ مبادئ التأويل التي يستدعيها تستحقّ الملاحظة؛ لأنّها إلى حدٍّ بعيد تتّصل بتفسيره الفعليّ.

يرى الشوكانيّ أنّ حقلَ التفسير ينقسم إلى فريقَيْن: يقتصر أحدهما على الرواية، ويبذل قصارى الجهد لتطبيق المناهج العِلْمِيّة في نقد الحديث [النبوي]؛ فيما يركّز الآخر على اللغة والعلوم المساعِدة، وإمّا أنّه يتجاهل الأحاديث النبويّة أو لا يُعِير اهتمامًا كافيًا للتحقّق من صحّتها. ثمّ يؤكّد على أنّ جميع مرويات التفسير التي يمكن عزوها إلى النبيّ مُلْزِمة لنا، إلّا أنّ مثل هذه الأحاديث الصحيحة التي تدور حول تفسير آياتٍ من القرآن ليست تتعرّض سوى لجزء صغير من القرآن. أمّا تفسيرات الصحابة فيرى أنّها ليست على القدر ذاته من عدم القابليّة للجدل والرَّدِّ، ويرى أنّها تستدعي دراسة فاحصة ودقيقة؛ ويقترح أنّ أيّ تفسير ثابت عن الصحابة يُعامَل باعتباره رأيًا مُقَدَّمًا على غيره من الآراء الأخرى حين يشرح لفظًا قرآنيًّا يرِد بـ«معنى مغاير للمعنى اللغويّ»، وأنّه قد يؤخَذ بعين الاعتبار كـ«واحدٍ من أهلِ اللغة الموثوق

(١) انظر: Saleh, ‘Preliminary Remarks’, p. 33.

بعَرَبِيّتِهم» حين يتعلّق الأمر بألفاظٍ غامضة المعنى. ومع ذلك، قد يكون تفسير الصحابيّ، في بعض الحالات، أقلّ اعتبارًا من تفسيرات أجيالٍ لاحقة، وذلك حين يتعارَض مع حقائق معروفة وخضعت لأبحاث معمَّقة ولا دليلَ كافٍ على صحّته اللغويّة. علاوة على ذلك، يقول الشوكانيّ إنّ تفسير السَّلَف لا يقدِّم أحيانًا سوى معنى واحد للّفظ القرآنيّ الذي قد يحمل معانيَ عِدّة؛ وبالتالي لا يمكن أن يحلَّ محَلَّ القيام بتحليل لغويّ ينقّب في دقائق الفروق في المعنى وجميع التفسيرات المعقولة والمُحتمَلة. ويؤكّد أنّ هذا الأمرَ «تفسيرٌ باللغة»، لا تفسيرٌ «بمحضِ الرأي» الشخصي. ويستشهد بالعديد من الأحاديث للتأكيد على مقصده من أنّ للقرآن مستويات عدّة في المعنى، وأنّ مجموع الآراء المتباينة هو ما يُشكّل المعنى الإجماليّ؛ ولذا لا يجب أن يُنْظَر إلى هذا التبايُن على أنّه اختلافٌ غير مرغوب، بل هو سبيلٌ إلى تحقيق فهم شامل للنصّ. وعلاوةً على ذلك، يقول الشوكانيّ إنّه «لا يتيسَّر في كلِّ تركيبٍ من التراكيب القرآنيّة تفسيرٌ ثابتٌ عن السَّلَف، بل قد يخلو عن ذلك كثيرٌ من القرآن»، وإنّما هي روايات لا تُحْصَى من التفاسير التي في إسنادها انقطاعٌ أو ضعف. ويخلُص الشوكانيّ إلى أنّ هذا كلَّه يحتّم على المفسِّر أن يجمع بين الأمرَيْن (الرواية والتحليل اللغويّ)، وهذا ما يسعى إليه في تفسيره؛ ألَا وهو «الترجيح بين التفاسير المتعارِضة»، بناءً على الخبرة اللغويّة و«بيان المعنى العربيّ... وإيراد ما ثبَت من التفسير عن النبيّ أو الصحابة أو التابعين أو تابعيهم أو الأئمّة»،

والجَمْعُ بين ما انقسم من مدارس التفسير، كما يقول. ثمّ يُشير إلى تفسير (**الدرّ المنثور**)، للإمام جلال الدين السيوطيّ (ت. ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، باعتباره مصدره الأساسيّ للوصول إلى «التفاسير المرفوعة إلى النبيّ» مع «اختصارٍ... وضمّ فوائد لم يشتمل عليها» وجدها الشوكانيّ «في غيره من تفاسير علماء الرواية»، إضافةً إلى نقد الروايات، من «تصحيحٍ أو تحسينٍ أو تضعيف، أو تعقُّبٍ أو جمعٍ أو ترجيح». وبعد ذلك تتبدّى من كلام الشوكانيّ درجةٌ عالية من الثقة بالنَّفْس حين يقدّم عملَه وتفسيرَه الخاصّ على أنّه «لُبّ اللُّباب، وعَجَبُ العُجاب، وذخيرةُ الطلّاب، ونهايةُ مأربِ الألباب» في علم التفسير[(١)].

تَشِي الحُجَجُ التي يعرضها الشوكانيّ بذلك الانطباع الجليّ أنّه شعر بحاجة إلى تسويغ تقديمه تفسيرًا لا يقوم على روايات الحديث وحدها؛ وهو أمر لا شَكَّ أنه خشيَ أن يَلقى معارضة وانتقادات من القائلين بالتفسير بالرواية لدى أهل السُّنّة.

وإجمالًا، تعرِض مقدِّمته معالمَ منهجه التفسيريّ، ولكن ليس في تلك الدعاوى التي يقدّمها ما هو جديرٌ بالملاحظة على نحوٍ خاصّ باستثناء الدور الاستثنائيّ الذي يَسِمُ به تفسيره. فهو يحاول أن يضع نفسه في وسط الثنائيّة التي

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٧- ٥٩).

وانظر القسم الرابع من هذا البحث للاطلاع على تقييم أشمل عن رؤى الشوكانيّ حول دوره عالمًا.

أشار إليها بنفسه، وهي ثنائيّة الدراية والرواية، متحاشيًا التفسيرات التي لا تستند إلى أساس سليم، والتي تقوم على القول جُزافًا، ليتجاوَزَ مجرّد إعادة إنتاج للمأثور من تفسير النبيّ والصحابة والسَّلَف. بيد أنّ القول باتّباع هذا الطريق الوسط ليس أمرًا غيرَ معتاد.

فالسؤال المهمّ، إذن، يدور حول مدى تطبيقه -فعلًا- تلك المنهجيّةَ التي وضع معالمها في مقدّمته -وهو أمرٌ لا يمكن اعتباره مفروغًا منه- وأثر ذلك على تفسيره؛ لأنّ هناك فارقًا بين صياغة نظريّة تأويليّة وبين وضعها موضِعَ التطبيق[١].

(١) انظر:

Regula Forster, *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese am Beispiel von Q 53, 1–18* (Berlin, Klaus Schwarz, 2001), pp. 117 f.

وهو يوضّح أنّه في كثيرٍ من الحالات لا تكون هناك علاقة قويّة بين مبادئ التأويل التي يُورِدُها المفسّرون في مقدِّمات تفاسيرهم وبين المناهج التي يطبّقونها فعليًّا في هذه التفاسير.

٣. منهج الشوكانيّ في تفسير القرآن:

٣. ١. ملاحظات عامّة:

للوهلة الأولى، يبدو **فتح القدير** عملًا تقليديًّا تمامًا في التفسير، فالشوكانيّ يتناول القرآنَ في صيغة مقاطع تتكوّن من عدّة آيات؛ ويمرّ على تلك المقاطع جملةً جملة، أو حتّى كلمةً كلمة، فيقدّم تحليلًا لُغويًّا أو إعادة صياغة للآيات أو كِلا الأمرين، مع خلاصةٍ للتفاسير المتباينة حيث يتاح له ذلك، بما في هذا تَكرار النقاش لمسائل القراءات المختلفة. وكإضافةٍ للتحليل الدقيق الذي يقدّمه لهذا المقطع أو ذاك، يقدّم الشوكانيّ المتاحَ من الروايات ذات الصلة، أو على الأقلّ ما يعتبره منطقيًّا منها. وليس هذا الدور أكثر من إعادة إنتاج لما يرِد في (**الدرّ المنثور**) للإمام السيوطيّ؛ إِذْ لا يكاد الشوكانيّ يعلّق بالمرّة على هذه الروايات.

يحوي تفسير الشوكانيّ قراءات متعدّدة التكافؤ، دون أيّ تحفّظ على إحداها؛ وحيثما يبرز خلاف في تفسير إحدى الآيات، نجد الشوكانيّ يُورِد مُختلِفَ الآراء للمفسّرين القُدَامَى، وغالبًا بإيجازٍ شديد دون عَزْوِ تلك الآراء إلى أصحابها، لكنّه في كثير من الحالات لا يقدِّم لنا رأيه الخاصّ. أمّا حين يطرح رأيه الخاصّ، فإنّه دومًا ما يدعمه بالحُجَج والبراهين. وفي بعض الأحيان، حين يرى إحدى المسائل على قَدْرٍ عَالٍ من الأهميّة، فإنّ نقاش تلك المسألة قد يصبح موسَّعًا، ليشمل اقتباسات مطوَّلة من مفسِّرين يسمّيهم؛ مثل أبي عبد الله

القرطبيّ (ت. ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)، أو إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، مع حِجَاجٍ مفصَّل لوجهة نظره ورأيه الخاصّ.

تغيب عن تفسير الشوكانيّ -بشكلٍ لافت- المناقشات الكلاميّة والتفاصيل السرديّة. وعادةً ما تدفعه المسائل الفقهيّة إلى الدخول في استطرادات، لكنّه يقطع هذه الاستطرادات بشكلٍ متعجّلٍ، فيشير إلى أعماله الفقهيّة، التي يرى أنّها الموضع الأنسب لنقاش الموضوعات الفقهيّة التي ليست ذات صلة مباشرة بفهم النصّ [القرآنيّ][1].

لا يُبْدي الشوكانيّ اهتمامًا بالقضايا العقَديّة سوى في حالاتٍ نادرة. فَعَلى سبيل المثال، عند تناوُله للآية رقم ٤٩ من سورة يونس: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[2]، نراه يُغْرِق في تفسيره حَدَّ الجدل. فيرى في تفسير هذه الآية بيانًا واضحًا ضدّ التوسّل بالأنبياء أو الملائكة أو الأولياء أو الأموات، وهي

(١) انظر، على سبيل المثال، تفسير الشوكانيّ للآية رقم ٢٩ من سورة التوبة، وفيه يختصر نقاشًا حول مقدار الجزية الواجب دفعه، ويقطعه بالإحالة إلى أعماله الفقهيّة: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٣٧٠).

(٢) استخدمَت الكاتبة في كتابة بحثها بالإنجليزيّة ترجمتَيْن للقرآن إلى هذه اللغة، هما:

Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London, Allen & Unwin, 1955 and 1963).
Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Jidda, Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1992).

ولكنّها أجرَتْ بعضَ الانتقاءات والتعديلات لتنقل إلى القارئ بالإنجليزيّة النقاشات التي يعقدها الشوكانيّ حول تفسير الآيات. وهذه ملاحظة كتبتها في الأصل. [المترجِم]

المُمَارَسة التي يعتبرها شِرْكًا. ولا يوجّه مجادلاته ضدّ مَن يقعون في تلك الأخطاء قَدْرَ ما يوجّهها نحو العلماء الذين لا يُدينون تلك الأخطاء والمُمارَسات بشكلٍ صريحٍ واضحٍ. فهذا يشكّل -في رأيه- رِدَّةً إلى عهد الجاهليّة الأولى، بل أسوأ من ذلك[١]. غير أنّ هذا الهجوم اللاذع هو الاستثناء لا القاعدة في تفسير الشوكانيّ؛ إذْ إنّ المسألة الأخرى الوحيدة التي تدفعه إلى إبداء سخط مماثل هي مسألة «التقليد» (بمعنى الاتّباع الأعمى لمدرسةٍ ما من المدارس الفقهيّة)، وهي المسألة التي نناقشها لاحقًا. وفي العموم، ليست الآراء التي يعبّر عنها الشوكانيّ آراءً عَقَديّة، ولا يمكن ربطها بمدرسة كلاميّة بعَيْنها. فحين يصف القرآنُ إبراهيمَ وهو «يكذب» على قومه (الآيات: ٥٧- ٦٤ من سورة الأنبياء)، فإنّ كثيرًا من المفسّرين القُدَامَى قد تناولوا مدى انسجام هذه القصّة مع الاعتقاد بعِصْمة الأنبياء[٢]. أمّا الشوكانيّ فقد تناوَل بعض جوانب هذا الجدال، ولكنّه يرفض الخوضَ في هذا النقاش أو ترك هذه المسألة العقَديّة تتداخل مع تفسيره الذي جعله يتمحور حول النصّ القرآنيّ[٣].

---

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٤٦٥) وما يليها.

(٢) لمطالعة نقاش [نورمان] كالدر حول هذه المسألة، انظر:

Norman Calder, '*Tafsīr* from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham 'in Gerald R. Hawting and Abdul- Kader A. Shareef, eds, *Approaches to the Qur'ān* (London, Routledge, 1993), pp. 101–40, at pp. 106–10.

(٣) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٣/ ٤١٣) وما يليها.

وهكذا، يبذل الشوكانيّ جهدًا كبيرًا للبقاء قريبًا من النصّ خلال تفسيره وتجنّب الاستطرادات غير الضروريّة. وإنّ دراسة فاحصة للمنهجيّات التي يتّبعها توضّح لنا أنّ هذا الأمر ليس مسألة أسلوب في الكتابة، بل يتوافق تمامًا مع مبادئ التأويل التي يطبّقها الشوكانيّ باستمرار على مدار تفسيره.

فحين يصف القرآن الرسالة الإلهيّة بأنّها: ﴿ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾، يأخذ هذه الآية مُنطلقًا للدخول في ذلك الجدل الدائر حول مسألة «خَلْق القرآن»، ولكن على عكس كثيرٍ من المفسّرين السُّنَّة، نجده يتخطّى تلك الفرصة لوضع نفسه في موضع العداء الراسخ للمعتزلة، بل يُفَضّل أن يأخذ موقفًا مستقلًّا تمامًا. إذْ يقول إنّ الصياغة القرآنيّة هذه قد يُفْهَم منها أنّها تشير إلى خَلْق القرآن، غير أنّها لا تنطبق قطعًا إلّا على خَلْق الوحي. وبالتالي فإنّ الاعتقاد بخَلْق القرآن، في رأيه، يُعَدّ «بِدْعَةً»، ولكنّ أئمّة أهل السنّة الذين رفضوا -محقّين- هذه البِدْعَة قد أفْرَطوا في الاتّجاه الآخر، لا بمجرّد التمسّك بالاعتقاد الآخر القائل بعدم خَلْق القرآن، وهو الاعتقاد الذي -بنفس القدر- لا يمكن إثباته، بل أيضًا من خلال الحُكْم بتكفير معارضيهم، بل بتكفير مَن امتنعوا عن اتّخاذ موقفٍ في المسألة. فالشوكانيّ يرى أنْ لا أحدَ من السَّلَف قد تناوَل من قبل هذه المسألة، التي صارتْ بؤرة للنقاش والجدل فقط في حدود زمن «المِحْنَة» في القرن الثالث الهجريّ/ التاسع الميلاديّ. وبالتالي يقول إنّها مسألة تقع في نطاق عالم الغَيْب، الذي استأثر اللهُ بعِلْم مكنوناته. وهذا هو الموقف النموذجيّ لدى السَّلَف، في

رأي الشوكانيّ، أمّا ما سوى هذا الموقف فسيؤدّي إلى تكفير المؤمنين، وهو الأمر الذي يدينه[١].

وهذا المقطع من تفسير الشوكانيّ لا يُظهر لنا فقط أنّه يحاول -إلى حدٍّ كبير- تجنّب التمذهب والاصطفاف حتى مع مدرسة فكريّة/ عقَديّة يتعاطف معها لاعتمادها على الرواية، بل يوضِّح أيضًا أحد أبرز مبادئه في التأويل، وهو الامتناع عن إصدار الأحكام عند غياب الدلالة الواضحة -سواء من الكتاب أو الحديث- التي يمكن أن يستند عليها الحُكْم. علاوةً على ذلك، يبيِّن هذا المقطع أيضًا أنّه على الرغم من حقيقة كَون الشوكانيّ لا يرى في السَّلَف مرجعيّةً لا تُنَازَع في التفسير، فإنّه يرسم صورة مثاليّة للسنوات الأولى من الإسلام التي لم يكن خلالها قد حُجِب الإيمانُ الحقيقيّ بَعْدُ نتيجةً للمنطق الكلاميّ الظنّيّ وغيره من البِدَع والمُحْدَثات.

٣ . ٢ . البحث عن (ظاهرِ معنى) القرآن:

ينطلق الشوكانيّ في تفسيره من الصياغة القرآنيّة. فهو يتمسّك بمبدأ تفسير القرآن على ظاهر المعنى، ويرفض التفسيرات المجازيّة. ويأتي تطبيقه لهذا المبدأ عادةً بشكلٍ أعقد ممّا قد يتصوّر المرء، نظرًا لإقرار الشوكانيّ -بوضوح- أنّ الكلمات حمّالةُ أوجه ولها معانٍ عدّة، وبعضَها أكثرُ مجازيّةً من غيرها.

---

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٣/ ٣٩٧) وما يليها.

ويدافع الشوكانيّ عن حقيقة وجود «العرش/ الكرسيّ» المذكور في القرآن، بالإشارة إلى الصياغة القرآنيّة وما يعتبره حديثًا صحيحًا[١]، ولكنّه يتّخذ موقفًا أدقّ من وصف الله بـ«العليّ» في آية الكرسيّ (الآية رقم ٢٥٥ من سورة البقرة). ويرى أنّ هذه الصفة لا تشير إلى أيّ علوٍّ فيزيائي بمعنى أنّ الله في السماء أعلى البشر، ولكنّها تشير إلى القوّة الإلهيّة الفائقة والمرتبة العالية. ويدعم هذا الرأي بقبَس من الشِّعْر العربيّ وآياتٍ أخرى من القرآن، وفي كِلَا الحالين هناك استخدامٌ للفعل «عَلَا» بمعنى المكانة العالية. ففي الآية الرابعة من سورة القصص: ﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾، يُستخدَم الفعل لوصف مزاعم فرعون مصر بالوصول إلى مثل هذه المكانة السامية، وهو ما يشير بوضوح إلى أنّ معنى «عَلَا» هنا لا يمكن أن يكون بالمعنى الفيزيائيّ. إِذْ يعلّق الشوكانيّ على هذا قائلًا:

والأدلّة من الكتاب والسُّنَّة معروفةٌ؛ ولكنّ الناشِئ على مذهبٍ يَرى غيرَه خارجًا عن الشرع، ولا يَنظرُ في أدِلَّتِه، ولا يَلْتَفِتُ إليها، والكتابُ والسنّةُ هما المِعيار الذي يُعْرَفُ به الحقّ من الباطل، ويَتبيّن به الصحيحُ من الفاسِد[٢].

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٤٦)، (٢/ ٢١٩).

(٢) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٤٦).

وفي حالة أخرى، في الآية الأولى من سورة الأنعام: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾، يرفض مرّة أخرى الفهمَ الظواهريّ (phenomenological) والأحاديّ البُعد (one- dimensional) لظاهر معنى القرآن.

اختلفَ أهلُ العلم في المعنى المُراد بالظلُمات والنور، فقال جُمهورُ المفسِّرين: المرادُ بالظلماتِ سَوادُ الليل، وبالنورِ ضياءُ النهار. وقال الحَسَنُ[1]: الكفرُ والإيمان. وقال ابنُ عطيّة: وهذا خروجٌ عن الظاهِر. انتهَى. والأَوْلى أن يُقال: إنّ الظلماتِ تشملُ كلّ ما يُطْلَقُ عليه اسم الظُّلْمَة، والنورَ يشملُ كلّ ما يُطلَقُ عليه اسم النور، فيَدخلُ تحتَ ذلك ظُلْمَةُ الكفر ونُورُ الإيمان؛ ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ...﴾؟ [الأنعام: ١٢٢]، وأفرَدَ النورَ لأنّه جِنسٌ يَشملُ جَميعَ أنواعِه، وجَمَعَ الظلماتِ لكثرةِ أسبابِها وتعدُّدِ أنواعِها[2].

وهذا الأمر، من وجهة نظر الشوكانيّ، ليس تفسيرًا مجازيًّا، بل هو تفسيرٌ يعتمد على ظاهر معنى الألفاظ ذات الأبعاد الدلاليّة المتعدّدة. وليس الشوكانيّ بطبعه مؤيّدًا لأحد التفسيرَيْن؛ الفيزيائي أو المجازيّ، وإنّما يحاول تحديد

(١) إذا قيل «الحسَن» على الإطلاق، فهو البصريّ. [المترجِم]

(٢) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ١٠٢) وما يليها.

المضمون الدلاليّ للألفاظ المستخدمة في القرآن، وإن لزَم الأمر بالاعتماد على مصادر أخرى من القرآن والسُّنَّة والأدب العربيّ، فيرتكز في تفسيره على ذلك التحليل. وعلى الرغم من الآراء العقَديّة، تبقى المقاييس الوحيدة هي القرآن والسُّنَّة.

الواضح أيضًا أنّ تناوُلَ الشوكانيّ للآية الأولى من سورة الأنعام يحمل توجُّهًا لتوسيع نطاق المعنى القرآنيّ قدر الإمكان، طالما أنّه ليس هناك دليل نَصِّيّ على الحاجة إلى تحديده. فعلى سبيل المثال، وفيما يتّصل بالآية رقم ٣٦ من سورة النساء[١]، نرى أنّ الشوكانيّ يُناقش معنى: ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ﴾، مستشهدًا بعدد من التفسيرات، ومنها أنّ المقصود به الزوجة أو الرفيق في السفر أو الصاحب «الذي يَصْحَبك ويَلْزَمك رجاءَ نَفعِك»؛ ليخلص إلى أنّه:

لا يَبْعُدُ أن تتناوَلَ الآيةُ جميعَ ما في هذه الأقوال، مع زيادةٍ عليها وهو كلُّ مَن صَدَقَ عليه أنّه صاحبٌ بالجَنْبِ؛ أي: بجَنْبِك، كمَن يَقِفُ بجَنْبِك في تحصيلِ عِلْمٍ أو تعلُّمِ صناعةٍ أو مُبَاشَرةِ تجارةٍ أو نحو ذلك[٢].

(١) ﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ...﴾.

(٢) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٥٣).

ويَظهر لنا مِن تناوُلِ الشوكانيّ لفظَ «الجار»، في الآية نفسها، توجُّهٌ مماثِل إلى توسيع نطاق معنى اللفظ [مَحَلّ التفسير]، إضافةً إلى أنّه يعطينا مزيدًا من التعمُّق في اجتهاداته في التأويل. تكمن إشكاليّة التفسير هنا فيما إذا كان لفظ «الجار» يمكن ويجب تجسيده، مثلًا، على أنّه إشارة إلى أشخاص يعيشون في الشارع نفسه أو في نطاقٍ معيَّن من البيوت. وكما قال الشوكانيّ في تفسيره، فإنّ «المُراد [بلفظ «الجار»] مَن يَصْدُقُ عليه مُسمَّى الجِوار، مع كَونِ دارِه بَعيدة؛ وفي ذلك دليلٌ على تَعميم الجيرانِ بالإحسان إليهم، سواءٌ كانت الديارُ متقارِبةً أو متباعِدة»[1]. وبعد الاستشهاد بعدّة آراء مختلفة للمفسّرين حول المعنى الدقيق لمفهوم «الجار»، يقول الشوكانيّ إنّ «الأَوْلى أن يُرجَع في معنى «الجار» إلى الشَّرْع؛ فإن وُجِدَ فيه ما يَقتضي بَيانَه وأنّه يَكون جارًا إلى حَدّ كذا من الدُّورِ، أو مِن مسافةِ الأرض، كان العملُ عليه مُتعَيِّنًا، وإن لم يُوجَد رُجِعَ إلى مَعناهُ لغةً أو عُرْفًا». غير أنّ الشوكانيّ يرى أنّه لا الشريعة المُوحاة -أو بعبارة أخرى: القرآن ومُدوَّنات الحديث- ولا المعاجم العربيّة تقدِّم أيّ نوع من التحديد؛ مع أنّ القرطبيّ يستشهد بحديثٍ لإثبات ما ذهب إليه من أنّ «أربعينَ دارًا جارٌ»، ولكنّ الشوكانيّ يَرُدّ هذا الحديث؛ لأنّه لا يَرِدُ في المُدوَّنات الحديثيّة المُعتمَدة ولَم

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٥٢).

يُسنِده القرطبيّ[1]. ثمّ نجد الشوكانيّ يشير إلى الآية رقم ٦٠ من سورة الأحزاب: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا﴾. فيقول إنّ هذا يُثبت أنّ جميع ساكني المدينة اعتُبروا جيرانًا [وَفقَ هذه الآية]. وأخيرًا، يقول الشوكانيّ: «أمّا الأعرافُ في مُسمَّى الجوار فهي تَختلِفُ باختلافِ أهلِها، ولا يَصحّ حَملُ القرآنِ على أعرافٍ مُتعارَفةٍ واصطلاحاتٍ مُتواضعة»[2].

وحتى حين يناقِش الشوكانيّ آيات ذات صِلَة بالتشريع، ويدخل في نقاشات فقهيّة، يكون اهتمامه الأوّل والأخير بالصياغة القرآنيّة والدليل النصّيّ. ومن أفضل الأمثلة على ذلك، تحليله للآية رقم ٢٣ من سورة النساء، وهي آيةٌ تُقَرِّرُ عددًا من موانع الزَّوَاج، ومنها تحريم الجمع بين الأُختَيْن في آنٍ. إذْ يقول الشوكانيّ إنّ جُلّ العلماء اتّفقوا على أنّ هذا التحريم، قياسًا، يشمل أيضًا التسرِّي؛ أي بعبارة أخرى: الدخول في علاقة جنسيّة مع (أو جِمَاع) جَارِيَتَيْن أُختَين. لكنّ الإشكال، في رأيه، أنّ لفظ «نكاح»، الذي من الواضح أنّه موضوع

(١) صحيحٌ أنّ القرطبيّ لم يُسْنِده في الأصل، لكن هناك تخريج للحديث في طبعة مؤسّسة الرسالة من تفسيره: **الجامع لأحكام القرآن** (بتحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركيّ، ومحمّد رضوان عرقسوسي، وماهر حَبّوش)؛ فقد أخرجه الطبرانيّ وكذا الهيثميّ الذي قال في **مجمع الزوائد** إنّ فيه راويًا متروكًا، وهو أيضًا من مراسيل أبي داود، وأورَدَه البيهقيّ في **السنن الكبرى**. [المترجِم]

(٢) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٥٣).

التحريم في هذه الآية، قد يَعْنِي عَقد زواج أو جِمَاع؛ وعلى المفسِّر أن يحدّد أيّ معنًى من هذَين المعنين هو المقصود في الآية. ومع ذلك، كما يشير الشوكانيّ، هناك إجماعٌ واضح على أنّ الهدف الأساسيّ للآية هو سَرْد موانع عَقد الزواج لا الجِمَاع. ويقول الشوكانيّ إنّ كلّ مَن يقول إنّ التحريم يشمل -إضافةً إلى الزواج من أُخْتَين- جِمَاعَ جاريتَيْن أُختَيْن، «يَحتاج... إلى دليل، ولا يَنْفَعه أنّ ذلك قَولُ الجمهور؛ فالحقّ لا يُعْرَفُ بالرجال»[1]، ويعني بهذا أنّ اعتقادًا/ رأيًا خاطئًا لا يُصبح صوابًا لمجرّد أنّ بعض العلماء البارِزين يعتنقونه. فهو لا يقبل القياس دليلًا في هذه الحالة؛ لأنّه لا يرى من المسموح توظيف القياس في جزء واحد فقط من الآية ورفضه في بقيّة الأجزاء. ولا يرى الشوكانيّ أيضًا أنّ من المتاح الجَمْع بين ظاهرِ المعنى والمعنى المجازيّ للنكاح، أو التنقّل بينهما في التفسير الفقهيّ لهذه الآية؛ فيقول إنّه «لا يصحّ حَملُ «النكاح» في الآية عَلى مَعنيَيه جميعًا -أعني العَقْدَ والوَطْءَ- لأنّه من باب الجَمع بين الحقيقةِ والمجاز؛ وهو ممنوع». وهو يَعِي أنّ هذا الرأي يمكن أن يُواجَه بالقَول إنّ كلًّا من «العَقد» [أي «عَقد الزواج»] و«الوَطء» [أي «الجِماع»] هي من ظاهرِ معنى «النكاح»؛ غير أنّه يشير إلى وجود «خِلاف معروف في الأصولِ» حول «الجَمْع بين مَعنيَي المُشترَك»، وهو السبب الذي يرى الشوكانيّ من أجله أنّه لم «يَبْقَ إلّا حَمْلُ

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٣٤).

التحريم في الآية على تحريم عَقد النكاح [أي «عَقد الزواج»]»[(١)]، فلا يمكن استنباطُ تحريمِ جِمَاعِ جاريتَيْن أُختَيْن من هذه الآية؛ لأنّ الحكم الشرعيّ يحتاج إلى دليلٍ نصّيٍّ حاسمٍ لا يَقْبَل الجدل[(٢)].

ومن بين أبرز مبادئ التأويل المُشار إليها آنفًا مَنْعُ الجمع بين ظاهرِ المعنى وبين المعنى المجازيّ لِلَفْظٍ ما في تفسير آيةٍ بعينها. غير أنّ الشوكانيّ في تفسيره للآية رقم ٤٣ من سورة النساء نفسِها، يبدو وكأنّه يُخالِف نفسه. وهذا التناقُض الظاهر يفيدنا بشكلٍ خاصّ في مزيد من استيضاح منهجه في التأويل.

إِذْ تشتمل الآية رقم ٤٣ من سورة النساء على قواعدَ للطهارة خلال الصلاة، [فتتوجّه إلى المؤمنين بالأمرِ أنْ]: ﴿...لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾.

---

(١) لأنّه في هذا الموضع يرى أنّنا لو قلنا إنّ التحريمَ في الآية يعني تحريمَ الوَطء/ الجِمَاع؛ فهذا مَردودٌ بوقوع الإجماع على تحريم العَقْد على بقيّة المذكورات في الآية؛ ولمّا كان هو نفسه يرفض «الجَمع بين مَعنيَي المُشترَك»، قالَ ما قالَ هنا. ولا أرى معنًى لهذا الخلاف كلّه أصلًا، فإنّ تحريم الوَطء يقتضي تحريمَ العَقد؛ إِذْ لا يُتَصَوَّر العَقْدُ من دون إرادة الوَطء. والله أعلم. [المترجِم]

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٣٣) وما يليها.

تحتوي الآية على إشكاليّتَين مترابطتَين في التفسير؛ أُولاهما: إنْ كانت الصلاة هنا تُشير إلى أداء الصلاة نفسِها أمْ إلى المواضع التي تُؤدَّى فيها الصلاة، أي المساجد. فيما تدور الإشكاليّة الثانية حول المقصود بـ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾. ففيما يتعلّق بالنقطة الأولى، يُشير الشوكانيّ إلى خلاف في الرأي حولها، وأنّه - إضافةً إلى مَن يختارون الرأي الأوّل ومَن يختارون الثاني- هناك طائفة من المفسّرين يرون أنّ من المستحيل التمييز بين الاثنين، وأنّ «المُراد الصلاةُ ومَواضِعُها معًا؛ لأنّهم كانوا حينئذٍ [في المدينة] لا يَأتُون المسجدَ إلّا للصلاة، ولا يُصَلُّون إلّا مُجتَمِعين، فكانا مُتلازمَيْن»[1]. ولا يجد الشوكانيّ غَضاضةً في هذه المحاولة لوضع الأمر في سياقٍ تاريخيّ، بل نجد أنّه يُحبّذ هذا الأمر عند تناوُلِه مسألةَ: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾.

فهناك تفسير شائع لـ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ يرى أنّهم «المسافرون»، أو بصيغة أخرى أنّ هذا التعبيرَ إشارةٌ إلى العجز عن الحصول على الماء الكافي للوضوء عند السفر عبر الصحاري والمفاوِز، وحينها يُسْمَح للمرء بالاستغناء عن

(١) قد يُثار هنا إشكال: كيف يقول الشوكانيّ إنّهم «لا يَأتُون المسجدَ إلّا للصلاة»، والمسجد في الإسلام ليس مكانًا لأداء العبادة فحسب؟ والجواب أنّه وَرَدَ في سنن أبي داود أنّ النبيّ ﷺ رأى أبا أمامةَ الباهليَّ رضي الله عنه في المسجد، فسأله: (ما لي أراكَ جالسًا في المسجدِ في غيرِ وقتِ الصلاة؟) فحتّى مع كَونِ المسجدِ مُجتمَعًا للمسلمين، يظلّ مدارُ العمل والاجتماع فيه عند المواقيت المعلومة، وهذا من باب النظام وتنسيق الأمور وترتيبها. [المترجِم]

الوضوء والاكتفاء بالتيَمُّم بدلًا عنه[1]. ويرى الشوكانيّ أنّ هذا التفسير يمتاز بالتوافق والانسجام مع ظاهرِ المعنى للفظ «الصلاة»، فيكون حينها معنى الآية يدور حول أداء الصلاة، [لا حول مَواضِعها]. إلّا أنّ هذا التفسير يبدو للشوكانيّ غيرَ منسجمٍ مع المقطع الثاني من الآية، الذي يصرّح بالسماح بالتيمّم، لطوائف من المصلّين، ومنهم المسافرون، على سبيل المثال لا الحصر؛ شريطةَ فَقْد الماء. فلِماذا إذَن يُصرَّح بذِكر المسافرين [الذين تعنيهم جملة: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، وَفقًا لهذا التفسير الشائع] دون غيرهم في الجزء الأوّل من الآية، ولكن من دون اشتراط فَقْد الماء ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ الذي يرِد في الجزء الثاني من الآية؟ قد يكون من التفسيرات البديلة هو فهم الآية على أنّها إشارة إلى الطهارة المطلوبة ممّن يدخلون المسجدَ باستثناء مَن يجتازونه دون قصدِ الصلاة. وقد يكون هذا أنسب وأكثر منطقيّةً فيما يتّصل بالجزء الثاني من الآية، ولكن يعيب هذا الرأي أنّه يضطر المفسّرَ إلى تفسير الصلاة لا على ظاهرِ معناها، أي: أداء الصلاة، وإنّما المعنى المجازيّ باعتبارِها مَوضِع الصلاة، أي: المسجد. علاوةً على ذلك، فإنّ هذا التفسير المجازيّ يتناقض مع سبب نزول الآية الذي يراه

(١) لا حاجة بنا هنا إلى ترجمة جملة: the ‘washing’ with sand، التي أوردَتها بين هلالين؛ فهي إنّما تشرح بهذه الجملة معني التيَمُّم لقارئها في الإنجليزيّة، وهنا في العربيّة عُدنا إلى الأصل الذي تشرح عنه. وفضلًا عن ذلك، فإنّ التيمّم لا يكون بالرَّمْل وحده، كما قالت، بل من أيّ صعيد، رمالًا أو ترابًا أو حتّى غبارًا على حائط. [المترجِم]

الشوكانيّ معقولًا؛ إِذْ يُروى أنّ عددًا من صحابة النبيّ، منهم عليّ بن أبي طالب (ت. ٤٠هـ/ ٦٦١م)، صلّوا وهُم سُكَارَى، فكان أنْ أخطأ الإمام في قراءة السورة التي عزم على تلاوتها. وبالتالي فإنّ الجزء الأوّل من الآية حتمًا يشير إلى أداء الصلاة، أمّا الجزء الثاني منها فقد يكون الأخذُ بالقول إنّ المقصود بالصلاة هنا هو «مَوضِع الصلاة» خيارًا أنسبَ. لذا يعرض الشوكانيّ حلًّا لهذا اللغز، مقترحًا أنّ كلّ جزءٍ من الآية يُفْهَم في السياق الأنسب له؛ أي: منع كلٍّ من أداءِ الصلاة في حال السُّكْر ودخولِ المساجد عند انعدام الطهارة إلّا إذا كان اجتيازًا ومرورًا بها فحسب. وهذا، كما يقول الشوكانيّ، دمجٌ للمعنيَيْن الظاهر والمجازيّ، وهو أمرٌ متاح. ولدعم هذا الرأي، يستشهد الشوكانيّ بالإمام محمّد ابن جرير الطبريّ (ت. ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) الذي يتشابه معه في تفسير الآية، وإن لم يكن بتطابق تامّ[١].

لماذا إذَنْ هذا الجَمْع بين المعنيَيْن الظاهر والمجازيّ «ممنوعٌ» في سياق وجائز في آخر؟ التمييز بين الأمرين ليس اعتباطيًّا؛ بل يربطه الشوكانيّ أساسًا بما يريد المفسّر الوصول إليه في كلّ سياق: سواء تفضيل رأي على آخر، أو لتقرير حُكْمٍ فقهيّ إلزاميّ. فالجمع بين المعنيَيْن الظاهر والمجازيّ مقبولٌ في منهجيّة الشوكانيّ حين يكون بغرض إبداء الرأي عند تفسير الآية؛ وهو رأي قد يكون ما

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٥٦- ٥٥٨).

يراه المفسّر معقولًا أو حتّى له الأولويّة على غيره من الآراء، ولكنّه لا يستبعد تلك الآراء ولا يزعم بحالٍ من الأحوال أنّه رأيٌ أَوْحَدٌ مُلْزِم. أمّا حين يتعلّق الأمر بتقرير حكم فقهيّ، فلا يمكن القبول إلّا بدليلٍ واضح لتسويغه، ولا يكون هذا الدليل -في رأي الشوكانيّ- سوى بصياغة واضحة لا لَبْسَ فيها للنصّ القرآنيّ أو بحديثٍ صحيح.

من ثَمّ، يرى الشوكانيّ، عند تناوُله الآية رقم ٣٤ من سورة النساء: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّ﴾، أنّه -تبعًا للفهم الظاهريّ للنصّ القرآنيّ، فإنّ أيّ زوجٍ يخشى «نُشوزَ» زوجتِه يصبح لديه الحقّ في تطبيق جميع الإجراءات التأديبيّة التي تسردها الآية دَفعةً واحدة. بيدَ أنّ الشوكانيّ يقرّ أيضًا بوجهة النظر المُخالِفة التي تقول إنّ الإجراءات الثلاثة تأتي على التوالي، وترى أنّ الإجراء الثاني لا ينفّذ إلّا إذا لم يُجْدِ الأوّل نفعًا، وهكذا[1].

لفكرة إعجاز القرآن دورٌ مهمّ في تفسير الشوكانيّ الصياغةَ القرآنيّة؛ إِذْ يرى أنّ التعابير القرآنيّة لا تستخدم التكرار والترادُف، وأنّ لكلّ كلمة وظيفة بعينها يمكن تحديدها من خلال التحليل النحويّ والدلاليّ والبلاغيّ. وغالبًا ما يُوجّه هذا الافتراض مسارَ تحليله اللغويّ، كما يتّضح مثلًا في تناوُله المفصّل لجملة:

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٤٩).

﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (من آية الكرسيّ في سورة البقرة)؛ إِذْ يتناول الفروق الدلاليّة بين النوم والسِّنَة، والسبب الكامن وراء استخدام اللفظَيْن[١].

وهكذا، فإنّ التحليل اللغويّ البحت الذي يزعم الشوكانيّ في مقدّمة تفسيره أنّه يقوم به يتبيَّن أنّه -في الواقع- طريقة معقّدة من استنباط المعنى على أساس عددٍ من مبادئ التأويل التي يتمّ تطبيقها بعناية واستمراريّة.

٣.٣. دور الحديث:

ما دور الحديث في التفسير؟ معروفٌ أنّ الحديث النبويّ هو المصدر الثاني للتشريع، ووَفقًا للشوكانيّ هو المصدر الأساسيّ عند تفسير القرآن إلى جانب القرآن نفسه. يتعلّق السؤال الأوّل الذي يجب طرحه في هذا الصّدد بطريقة اختيار الشوكانيّ للأحاديث التي يعتمد عليها [في تفسيره].

من أحد الأمثلة المُشار إليها آنفًا -في تناوُلِه لفظ «الجار» في الآية رقم ٣٦ من سورة النساء- تبيَّن لنا بالفعل أنّ الشوكانيّ يَرُدُّ الحديث الذي يُورِدُه القرطبيّ [عند تفسيره الآية]، بحجّة أنّ الحديث بلا إسناد وأنّه غير وارِد في أيٍّ من المُدَوَّنات الحديثيّة الموثوقة، أي: المُدوَّنات الحديثيّة المعتمَدة لدى أهل السُّنَّة، وهي عند الشوكانيّ أهمّ المراجع للتحقّق من صحّة الأحاديث[٢].

---

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٤٥) وما يليها.

(٢) انظر: Haykel, Revival and Reform, pp. 90 f.

غير أنّ المُدوَّنات الحديثيّة لدى أهل السُّنَّة لا تفي بما يرمي إليه الشوكانيّ، لأنّها وإن كانت تحوي الأحاديث النبويّة، فهي تُهْمِل الآثار المرويّة عن الصحابة والتابعين، وهي الآثار التي يراها الشوكانيّ على قدرٍ من الأهميّة عند افتقاد حديث نبويّ واضح [الدلالة]؛ ووَفْقَ ما يَرِد في مقدّمة تفسيره، هذا هو الحال في معظم آيات القرآن. وللوصول إلى تلك الآثار المرويّة عن الصحابة والتابعين، يعتمد عمومًا على (**الدرّ المنثور**) للإمام السيوطيّ، ولكنّه لا ينقل عنه كلّ شيءٍ دون تمحيص؛ بل يقتصر على الاستشهاد بتلك الآثار التي يراها أشدّ صلةً بفهم النصّ القرآنيّ. وإضافةً إلى هذا، وعلى عكس السيوطيّ، يتناول الشوكانيّ أحيانًا -بين الفينة والأخرى- حالات تتعارض فيها الآثار، ويطرح حينها رأيه في مدى مصداقيّتها[(١)]. وأخيرًا، كما يظهر من التحليل القادم، فإنّ الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، في منهج الشوكانيّ في التفسير، تقدِّم لنا تفسيراتٍ مُحتمَلة، ولكنّها ليست حاسمة لا تقبل الجدل. ولا يميّز الشوكانيّ أيضًا بين الصحابة في مسألة العدالة[(٢)] [الموثوقية والصدق][(٣)].

---

(١) انظر، على سبيل المثال، مُلاحظات الشوكانيّ حول عدد من المرويّات عن ابن عبّاس المتعلّقة بالآية السابعة من سورة آل عمران، التي يرى الشوكانيّ أنّها قليلةُ الجدوى و«ليس تحتها من الفائدة شيء». ويأتي هذا في: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٩٦).
وللاطّلاع على تفاصيل حول تفسيره لهذه الآية، انظر القسم رقم «٣. ٤.» من هذا البحث.

(٢) أي أنّ جميع الصحابة عُدُولٌ، أهلٌ للثقة والتصديق، وهو منهج أهل السنّة والجماعة. [المترجِم]

(٣) انظر: Haykel, Revival and Reform, p. 141.

في بعض الحالات، يظهر من الشوكانيّ ميلٌ نحو وضع الآيات في سياقها التاريخيّ، وهو أمرٌ ليس بالشائع في التفاسير الأولى، كما أوضحنا فيما يتعلّق بتفسيره للآية رقم ٤٣ من سورة النساء، حيث أشار إلى اقتران الصلاة بالاجتماع في المسجد خلال العهد المدنيّ. ويتجلّى هذا الميل أيضًا في تناوُله سببَ نزولِ الآية رقم ١١١ من سورة التوبة، التي جاء فيها:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾.

فمع أنّ الآية جزء من قسم طويل يتناوَل مسألة المشاركين في غزوة تبوك ومَن تخلَّفوا عنها، نجد أنّ المعتاد في سبب نزولها -لدرجة أنّ جميعَ المفسّرين قبل الشوكانيّ تبنّوه- هو وضع نزول الآية في سياق بيعة العقبة، حين بايع مجموعة من الأنصار، من أهل المدينة، النبيّ على نُصرته قُبَيل الهجرة. يشير الشوكانيّ إلى سبب النزول هذا، ولكنّه يستشهد معه برواية أخرى أَوْرَدَها بعضُ المفسّرين، مثل ابن أبي حاتم الرازي (ت. ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م)، وأحمد بن موسى بن مَرْدُوَيْه (ت. ٤١٠هـ/ ١٠١٩م)، وهي رواية تقول: إنّ نزول هذه

الآية كان في المسجد النبويّ بالمدينة[١]. فهذه الرواية الثانية جرى تجاهلها إلى حدٍّ كبير في التفاسير الأولى، ولكنّها وردَت في (**الدرّ المنثور**) للإمام السيوطيّ. ولكن فيما ترك السيوطيّ الروايتَيْن المتعارضتَيْن دون تعليق عليهما، نجد أنّ الشوكانيّ يشرع في نقل ما رواه ابن سعدٍ في كتاب (**الطبقات الكبير**) من أحداث [بيعة] العقبة. فرواية ابن سعد عن بيعة الأنصار ليس فيها أيّ إشارة إلى الحرب أو التضحية بالنفس؛ ولذا يختم الشوكانيّ حديثه بإيجاز قائلًا إنّه «ليس في قصّة العقبة ما يَدلّ على أنّها سببُ نزولِ الآية». وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام الشوكانيّ بالمعقوليّة التاريخيّة [للرواية] هو أمرٌ تبنّاه كثير من المفسّرين في العصر الحديث، خلال القرنَيْن العشرين والحادي والعشرين الميلاديَّيْن، الذين لم يقتنعوا بالحديث عن [بيعة] العقبة؛ لأنّ من الواضح للغاية أنّها لا تتناسَب مع مضمون الآية وسياقها القرآنيّ[٢].

---

(١) توظيف معطيات ما في عصر النزول من أجل فهم معاني النصّ القرآني هو أمرٌ مهم في العمل التفسيري وفي بيان القرآن، وهو ممارَس في التفسير منذ بدء ظهوره وليس كما تُصَوِّر الكاتبة، وهذا التوظيف لأسباب النزول هو توظيف لأجل فهم المعاني لا أكثر، ومن ثم فإنه بمعزل تمامًا عن فكرة التاريخية وربط النصّ وصلاحية مضامينه بسياقٍ زمنيٍّ ما. (قسم الترجمات).

(٢) انظر:

Johanna Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen* (Leiden, Brill, 2011), p. 212.

=

غير أنّ الشوكانيّ في معظم الأحوال يقبل الأحاديث على أساس الإسناد، ونادرًا ما ينتقد المتن من وجهة نظر عَقَديّة.

تتعلّق المسألة المهمّة الثانية حول دور الحديث بالعلاقة بين الحديث وتفسير الشوكانيّ لمعنى الصياغة القرآنيّة. فبشكلٍ عامّ، لا يرى أيًّا من المصدرَيْن تابعًا للآخر، وإنّما يحاول الإتيان بتفسيرات تجمع بينهما وتأخذ كلَيهما في الاعتبار. ومن أفضل الأمثلة على ذلك تناوُله للآية رقم ٢٨ من سورة التوبة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَا﴾. فالصياغة القرآنيّة هنا تشير إلى أنّ المشركين ﴿نَجَسٞ﴾ بطبيعتهم، وهو الرأي السائد في المذهب الزيديّ وغيره من الطوائف الشيعيّة الأخرى؛ إلّا أنّ الشوكانيّ يتّفق مع الأغلبيّة الساحقة مِن [المفسّرين مِن] أهل السنّة في أنّ الأمر ليس هكذا؛ لأنّ القرآن «أحَلَّ طعامَهم»[1]، ولأنّ السنّة النبويّة تدلّ بوضوح على أنّ النبيّ أكل طعامًا في أَوَانٍ كانوا يستعملونها، وأدخَلَهم مسجده.

=

وبالتأكيد تختلف أجندة المفسّرين في العصر الحديث بشدّة عن أجندة الشوكانيّ. فاهتمامهم بتفسير **فتح القدير** يدور حول أسلوب الشوكانيّ ومنهجه لا حول مقاصده أو آرائه.

(١) يُشير هذا، على الأرجح، إلى الآية الخامسة من سورة المائدة، التي تُحِلّ طعامَ أهل الكتاب على وجه التحديد. ويدلّ انتقاءُ الشوكانيّ الكلماتِ عند الإشارة إلى هذه الآية على أنّه لا يميّز أو يُفرّق بين أهل الكتاب وسواهم من غير المؤمنين.

وبالتالي يرى الشوكانيّ أنّ المشركين ليسوا نجَسًا بطبيعتهم، بل معتقداتهم الشركيّة هي التي تُوصَف بذلك، إضافةً إلى أنّهم لا يكتسبون الطُّهْرَ، في العادة، من خلال الوضوء والانصراف عن الخبيث من الطعام. وفي هذه الحالة تعمل السنّة النبويّة على توضيح تعبير يبدو [للوهلة الأولى] صريحًا وواضحًا في القرآن.

في تناوُل الشوكانيّ هذه الآية، تعمل السنّة النبويّة على استبعاد احتمال قياس المسجد الحرام بغيره من المساجد الأخرى. فبينما تمنع بعض المذاهب الفقهيّة المشركين من دخول أيّ مسجد، بناء على هذا القياس، يرى الشوكانيّ أنّ النبيّ لم يمنع المشركين إطلاقًا من دخول أيّ مسجدٍ بخلاف المسجد الحرام. غير أنّ الشوكانيّ يعتقد أنّه ربّما كان مشروعًا توسيع نطاق المنع ليشمل كامِلَ الحرم المكّي[1]، استنادًا على روايةٍ عن التابعيّ عطاء بن أبي رَباح (ت. حوالي ١١٤هـ/ ٧٣٢م)؛ في حين أنّ مفسّرين آخرين يرفضون هذا التوسيع لنطاق المنع، وهو ما يشير إليه الشوكانيّ أيضًا، الأمر الذي يوضّح أنّه لا يُسَلِّم بما يُروَى عن عطاء أو يمنحه الأولويّة على ما سواه[2].

(١) أي حدود الحرم كلّه، لا المسجد المعروف فحسب. [المترجِم]

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٣٦٩).

وقد تعمل السنّة أيضًا على تعيين ظاهر المعنى لآيةٍ قرآنيّةٍ ما. فعلى سبيل المثال، يأتي في الآية الأخيرة من سورة الفاتحة: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾. ووَفقًا لتفسير الشوكانيّ لهذه الآية، فإنّ ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ هم اليهود، و﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ هم النصارى. غير أنّ هذا لا يقوم على تحيّزات معادية لليهود أو النصارى من جانب المفسّر[(١)]، بل يقوم على عدد من الأحاديث النبويّة التي يراها لا تقبل الردّ؛ إذْ يقول بوضوح إنّ هذا التفسير النبويّ مُلْزِم، لا سيّما أنّ جميع المفسّرين من السّلَف قد أجمعوا عليه[(٢)].

وهناك وظيفة أخرى مهمّة من وظائف السُّنَّة، وهي توضيح الآيات التي معانيها مبهَمة. فعلى سبيل المثال، وفيما يتعلّق بانشقاق القمر الوارد في أولى آيات سورة القمر: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾، يشير الشوكانيّ إلى أحاديث يراها غير قابلة للردّ، تربط الآية بمعجزة نبويّة في عهد النبيّ. ويشير أيضًا إلى رؤية مختلفة ترى أنّ هذه الآية إشارة إلى حدث مستقبليّ سيقع عند يوم القيامة.

---

(١) لا يُبدي الشوكانيّ موقفًا إيجابيًّا تجاه أيٍّ من غير المسلمين، ولكنّه لا يبدو أيضًا مهتمًّا على نحوٍ خاصّ بالجدل والمُحاجَجَة ضدّهم، لا سيّما عند المقارنة مع هجومه اللاذع أحيانًا على القبوريّين والمُقلِّدين. (وحول انتقاداته للمُقلِّدين، انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، ٢/ ٣٤٩).

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٧٦).

غير أنّه يستهجن هذا الرأي، ويرى أنه يقوم على محض استبعادٍ ناتجٍ عن افتراضات تتعارض مع الصياغة القرآنيّة التي لا تستخدم صيغة المستقبل، والأهمّ أنّها تعارض أدلّة واضحة من السُّنَّة. إِذْ لا يرى سببًا لقبول قول القائل إنّه «لو انشَقّ في زمن النبوّة لم يَبقَ أحدٌ إلّا رآه»؛ فقد «نُقِلَ إلينا بطَريق التواتُر، وهذا بمجرّده يَدفع الاستبعاد»؛ ولذا فالأحاديث الموجودة كافية لردّ هذا القول[١].

وقد تضيّق السنّة نطاقَ آيةٍ ما أو تضع استثناءات لقاعدةٍ أرساها القرآن. فعلى سبيل المثال، لا تشمل موانعُ الزواج الواردة في الآيتَين ٢٣- ٢٤ من سورة النساء تحريمَ الزواجِ من امرأةٍ وخالتِها أو عمّتِها في الوقت نفسه. غير أنّ هذا الحُكم [بتحريم الجمع بين المرأة وخالتها أو عمّتها] لم يكن قياسًا على تحريم الجمع بين الأختَيْن، بل هو ناتجٌ عن سُنّة نبويّة. فالسُّنَّة، في هذه الحال، تضيف مزيدًا من القيود والضوابط إلى ما ينصّ عليه القرآن، وبالتالي تشكّل استثناءً من الإذن العامّ -في الآية رقم ٢٤ من السورة نفسها- بأيّ زواجٍ لم يُحَرَّم صراحةً في

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٥/ ١١٩) وما يليها. وحول مسألة انشقاق القمر، انظر أيضًا:

Andreas Görke, 'Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet', *Die Welt des Islams* 50 (2010), pp. 60–116.

وقارن هذا مع الفصل الحادي عشر من كتاب: **التفسير والتاريخ الفكريّ الإسلاميّ: استكشاف حدود فنّ التأويل**، Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre، من تحرير أندرياس غوركِه ويوهانا پينك، والصادر عام ٢٠١٤م عن مطبعة جامعة أكسفورد بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيليّة في لندن.

هاتَين الآيتَين؛ إذ تقول الآية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾. وسبب ما يعطيه الشوكانيّ من أهميّة لهذا هو أولويّة الحكم الخاصّ على الحكم العامّ، لا لأولويّة عامّةِ السُّنَّة على القرآن(١).

وفي حالات وقوع تعارض بين نصَّيْن، يُولي الشوكانيّ عناية كبيرة لتحديد الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين النصَّيْن. فعلى سبيل المثال، نجده يستنبط من الآية رقم ٣٢ من سورة النساء تحريمًا عامًّا للحسد: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾. فهذه الآية تتعارَض بشكلٍ ما [ظاهريًّا] مع حديثٍ نبويّ، يرويه أصحاب المُدوَّنات الحديثيّة المُعتمَدة، يقول فيه النبيّ إنّه: (لا حَسَدَ إلّا في اثنتَين: رَجلٌ آتاه اللهُ القرآنَ فهو يقومُ به آناءَ الليلِ وآناءَ النهار، ورَجلٌ آتاه اللهُ مالًا فهو يُنفِقُه آناءَ الليلِ وآناءَ النهار). ومع أنّ معظم المفسّرين يستنبطون من هذا الحديث جوازًا عامًّا لشكلٍ من الحسد لا ينطوي على إضمار ضغينةٍ للشخص الذي يحسده المرء على ما أَوْلَاه اللهُ من نِعَم (ويُسمّى هذا الحسد غِبْطة)، نجد أنّ الشوكانيّ يرفض هذا الرأي؛ إذْ يعتقد أنّ الحديث لا يشكّل إلّا استثناءً محدودًا للقاعدة القرآنيّة، ويتعلّق هذا الاستثناء بالحالتَيْن المذكورتَيْن في الحديث فقط. وبالتالي، فإنّ الحسد جائز في هاتين الحالتَيْن ولكنّه محرَّم فيما سواهما، تبعًا للقاعدة القرآنيّة.

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٣٥) وما يليها.

ويبيّن تفسيره هذه الآية أيضًا أنّ أسباب النزول، بغضّ النظر عن مدى صحّتها لديه، لا تحدّد في العادة معنى الآية. بالتأكيد يأخذ الشوكانيّ بعين الاعتبار الموقف الذي نزلتْ فيه الآية، بصفته جزءًا من مجموعة مواقف قد تنطبق عليها الآية، كما يتّضح من مثال الآية ٤٣ من سورة النساء، التي تمنع أداء الصلاة في حال السُّكْر، ولكنّ الشوكانيّ -مثل كثير من المفسّرين القُدَامَى- لا يرى أنّ عُمُومَ اللفظ يجب تخصيصه أو تحديده استنادًا إلى سبب النزول[١]. ويتماشَى هذا مع تفضيله، بشكلٍ عامّ، إثبات أوسع معنًى ممكن. وبالتالي، وعلى الرغم من أنّ سببَ نزول الآية ٣٢ من سورة النساء (وهو شكوى أمّ سلَمة من أنّ النساء لا يُسْمَح لهنّ بالمشاركة في الجهاد وأنّهن يرِثْن نصفَ ميراث الرجل) وأنّ السياق القرآنيّ لعبارة: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ يبدو أنّهما يُوحيان بانطباق الآية على العلاقات الجندرية بين الجنسَيْن [جدليّة التفاضُل والتكامُل بين الرجل والمرأة] - على الرغم من هذا كلّه، فإنّ الشوكانيّ يفضّل أن يَفْهَمَ الآية في أوسع معنى ممكن، مشيرًا بها إلى أيّ شعورٍ بالحَسَد أو الغَيْرة[٢].

(١) كما جاء في **المحصول في علم الأصول** للإمام فخر الدين الرازي، فإنّ «العبرة بعُمومِ اللفظِ لا بخُصوصِ السبب» (٣/ ١٢٥) من طبعة مؤسّسة الرسالة، بتحقيق د. طه جابر العلوانيّ. [المترجِم]

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٤٧).

وتعني مساواة الشوكانيّ بين القرآن والسنّة أنّه، من الناحية الفقهيّة، يَعتبر من الممكن للسنّة أن تَنْسَخَ القرآن، كما يتّضح من تعليقاته حول زواج المتعة؛ ففي هذا الأمر يقرّ الشوكانيّ، كمعظم المفسّرين من أهل السنّة، أنّ هذا النوع من الزواج المُشار إليه في الآية رقم ٢٤ من سورة النساء، كان في الأصل مُباحًا، ولكنّه بعد ذلك يستشهد بحديث يرويه الإمام عليّ وفيه أنّ النبيّ حرَّم زواجَ المتعة لاحقًا. ويقول الشوكانيّ إنّ هذا الحديثَ «في الصحيحَين وغيرِهما»؛ ولذا يراه حديثًا يجب الالتزام به[١].

إلّا أنّ الشوكانيّ بالتأكيد لا يفرض الحديث على النصّ القرآنيّ. فغالبًا ما يكون تناوُلُه للعلاقة المتبادَلة بين المصدرَيْن شديدَ التعقيد، ويسعى بدأبٍ إلى تحقيق التوازن بين المعنى القرآنيّ ومضمون الحديث، اعتمادًا على وضوح النصوص المعنيّة وقوّة الرواية والإجماع عليها.

من أبرز الأمثلة على هذه المعالَجة المتأنّية للمسألة ما جاء من تناوُل موسَّع ومناقشة مستفيضة للقَسَم الوارد في الآية الثالثة من سورة البروج: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾! فبعد سرد أكثر من عشرة تفسيرات شديدة التبايُن لعددٍ من الصحابة والتابعين المفسِّرين اللاحقين، وبعض هذه التفسيرات يستند إلى

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٣٦).

استخدام لفظ «شَهِدَ» في آياتٍ أخرى من القرآن وبعضها يستند إلى أحاديث نبويّة[(١)]، خَلَصَ الشوكانيّ إلى أنّ:

هذه التفاسير عن الصّحابة رضي الله عنهم قد اختلفَت كما ترى، وكذلك اختلفَت تفاسيرُ التابعين بعدهم، واستَدلّ مَن استدلّ منهم بآياتٍ ذَكَرَ اللهُ فيها أنّ ذلك الشيءَ شاهدٌ أو مشهود، فجَعلَه دليلًا على أنّه المرادُ بالشاهدِ والمشهود في هذه الآية المُطلَقة. وليسَ ذلك بدليلٍ يُستدَلّ به على أنّ الشاهدَ والمشهودَ المذكورَيْن في هذا المقام هو ذلك الشاهدُ والمشهودُ الذي ذُكِرَ في آيةٍ أخرَى، وإلّا لَزِمَ أن يكونَ قَولُه هنا: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ هو جميع ما أُطلِقَ عليه في الكتاب العزيز أو السنّة المطهَّرة أنّه يَشْهَدُ أو أنّه مشهود. وليسَ بعضُ ما استدلّوا به -مع اختلافِه- بأَوْلى من بعضٍ، ولَم يقُل قائلٌ بذلك [أيْ: لم يقدِّم أحدٌ حُجّة لمثل هذا التفسير الشامل][(٢)].

ولأنّ القرآن لا يُسعفنا، وَفقًا لهذه الرؤية، في حلّ الإشكاليّة التفسيريّة، يلجأ الشوكانيّ إلى الأحاديث النبويّة المختلفة التي تتناول الآية. ولا يبدو أنّ لديه شكوكًا في أيٍّ منها من ناحية الإسناد، ولكنّ التفسيرات التي تقدّمها لا تتطابَق

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٥/ ٤٠٧) وما يليها، ص٤١١ وما يليها.

(٢) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٥/ ٤١٢) [وجملة الشرح الأخيرة هنا هي من عمل الكاتبة في الأصل، ولا ترِد في التفسير بالطبع]. نظريًّا، باستطاعة الشوكانيّ -بالتأكيد- أن يطرح هذا الرأي، ولو «لَم يقُل قائلٌ بذلك» قَبْله، ولكنّ اهتمامه ينصبّ على تقديم طرح يستند إلى أحاديث نبويّة.

تمامًا. فالنسبة إلى ﴿وَشَاهِدٍ﴾، تُجْمِع تلك الأحاديث على أنّه يعني «الجمعة»؛ فأحدها ينصّ على أنّه يعني الجمعة ويوم عرفة خلال موسم الحجّ، ولكنّ هذا في رأي الشوكانيّ لا ينتقص من قيمة التقليد السائد. أمّا بالنسبة إلى ﴿وَمَشْهُودٍ﴾، فهناك عدّة أحاديث ترى أنّه إشارة إلى يوم عرفة، بينما يعتبره أحدها إشارة إلى يوم القيامة. ويقول الشوكانيّ أنّ التأويل الأوّل أرجح من الثاني، ربّما لوروده أكثر من الثاني في الأحاديث، ولأنّ الشوكانيّ سبَقَ أن حاجَج أنّ الآيةَ السابقةَ، ﴿وَٱلْيَوْمِ ٱلْمَوْعُودِ﴾، فيها إشارة إلى يوم القيامة. ومن ثَمّ يخلُص إلى أنّ آيةَ: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ تعني، على الأرجَح، «والجمعة ويوم عرفة!»[1]، إلّا أنّه مع ذلك لا يقدّم هذا التفسير على أنّه تفسيرٌ حاسمٌ لا يقبل الجدَل، إذْ إنّ واحدًا من المصدرَيْن، القرآن والسنّة، لا يخلو تمامًا من الالتباس.

في بعض الحالات، تؤدّي المناهج الأساسيّة لدى الشوكانيّ -كالاستنتاج السليم من الناحية اللغويّة لـ«ظاهر المعنى» القرآنيّ، والاعتماد على الأحاديث الصحيحة- إلى طريقٍ مسدود. فعلى سبيل المثال، نجد أنّ كلًّا من الآية رقم ١١٢ من سورة التوبة[2] والآية الخامسة من سورة الطلاق[3] تذكر صفة «سائحون/

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٥/ ٤١٢).

(٢) ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

(٣) ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾.

سائحات» كإحدى الخلال الحَسَنة، وهو أمرٌ حيَّرَ كثيرًا من المفسِّرين. ومع أنّ عددًا من الأحاديث يقدِّم تفسيرات لهذا، لكن من الواضح أنّ التفسير الشائع في الأحاديث ذات الإسناد المتّصل حول هذه النقطة يتعارض حتّى مع أبعد فهمٍ حرفيّ لمفهوم «السياحة»، وهو القول بأنّها تعني «الصوم». فيبدو الشوكانيّ هنا تتنازعه التفسيرات، ويقدِّم كِلا الخيارَيْن على أنّ لهما بعض الجدارة واستحقاق النقاش، إلى جانب عدّة خيارات أخرى[١].

من المثير للاهتمام أن يخضع موقف الشوكانيّ من الحديث لعددٍ من القراءات الأيديولوجيّة لعلماء مسلمين لاحقين. فنجد أنّ الذهبيّ -وتأريخه لعلم التفسير سُنّيٌّ بالتأكيد- ينتقد الشوكانيّ لاستشهاده بأحاديث تؤكّد على فضيلة عَلِيّ وبروز مكانته، ويرى الذهبيّ أنّها من مُختلَقات الشيعة[٢]. غير أنّ الشوكانيّ قد أورَدَ هذه الأحاديث والروايات مُستقاةً من (**الدرّ المنثور**)، للإمام السيوطيّ، ومن الواضح أنّه يراها سليمة تبعًا لمعايير علماء الحديث، بِغَضّ النظر عن آثارها وتداعياتها على الجدليّة السنّيّة- الشيعيّة. أمّا الكاتب السعوديّ محمّد حسن الغمّاريّ، الذي يسعى إلى رسم صورة إيجابيّة للشوكانيّ من وجهة نظر وَهّابيّة، فيُحاول إثبات أنّ الشوكانيّ من الأتباع المخلِصين لخطاب ابن

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٤٢٦).

(٢) انظر: الذهبيّ، **التفسير والمفسّرون**، (٣/ ٢٨٨) وما يليها.

تيمية (ت. ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) حول الإسرائيليّات[١]. وهذا الخطّ والخطاب يقوم على الادّعاء بأنّ أهل الكتاب قد عمدوا إلى إدخال مرويّات كاذبة (إسرائيليّات) في التفاسير الإسلاميّة لتشويه معتقدات المسلمين الدينيّة أو تشتيتهم عن الحقائق الأساسيّة[٢]. إلّا أنّ الشوكانيّ لم يستخدم مُطْلَقًا لفظ «إسرائيليّات» نفسه، ولا يبدو أنّه تأثّر بشكلٍ مباشر بآراء ابن تيمية في التفسير. فحيثما يُشير إلى مرويّات عن أهل الكتاب، فهو إمّا ينقلها لشرح تفسيرات شديدة التبايُن للصحابة ممّا تم نقله فيما يتعلّق ببعض إشكاليّات التفسير، أو لمجرّد انتقاء حافز من حوافز نقد الحديث التي يستخدمها أحد مصدرَيه هنا؛ وهما ابن كثير والسيوطيّ. وبالطبع يتّفق مع الرأي القائل بأنّ اليهود كانت لديهم نيّة نشر بذور اللَّبْس والحيرة في صفوف المسلمين، من خلال نشر تفسيرات منافية للعقل ومتناقضة، ولكنّ انشغاله الأساسيّ يدور حول أنّ تلك المرويّات ليس عليها دليلٌ من القرآن أو السُّنَّة؛ ولذا فعلى المسلمين تجاهُلها، سواء كان مصدرها اليهود أو لم يكن.

(١) انظر: الغمّاري، **الإمام الشوكانيّ مفسّرًا**، ص٢٧٩- ٢٨٥.

(٢) انظر:

Roberto Tottoli, 'Origin and Use of the Term *Isrāʾīliyyāt* in Muslim Literature', *Arabica* 46, no. 2 (1999), pp. 193–210.

٣ . ٤ . خلاصة حول منهج الشوكانيّ في التأويل:

إجمالًا، يتّسم تفسير الشوكانيّ بدرجة عالية من التأويلية الصريحة، ويُطبّق مبادِئَه التأويليّة باتّساق. ويصبح هذا الأمر شديد الوضوح في تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، إحدى أهمّ آيات المرجعية الذاتيّة في القرآن[١]، التي أثارت جدلًا كبيرًا.

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، [مع وجوب الوَقْف بعد: ﴿... إِلَّا ٱللَّهُ﴾][٢].

هنا يسرد الشوكانيّ سبعة أقوال (تفسيرات) مختلفة لِلفظَي «مُحكَم» و«مُتشابِه»، معترضًا على كلٍّ منها؛ لأنّها لا تقتنص سوى جزءٍ من المعنى. ففي رأيه كان على المفسّرين أن يجتهدوا في تفادي الاختلاف حول القرآن، قَدْرَ

---

(١) المقصود هو هذه الآيات التي تحيل إلى القرآن ذاته وسماته ووضعيته تجاه الكتب السابقة وطريقة تأويله. (قسم الترجمات).

(٢) وهناك صيغة مختلفة، تناوَلها الشوكانيّ بالتفصيل، مع حُجَج شديدة التعقيد، ولكنّه في النهاية لم يقبل بها؛ وفيها تكون الآية على هذا النحو: ﴿... وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ...﴾، [مع وَصْلِ ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بما بعدها، حتى: ﴿... ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ﴾، واعتبار الجملة الجديدة تبدأ من: ﴿يَقُولُونَ ...﴾].

الإمكان، من خلال التنسيق بين الأساليب المختلفة. وفي حالة هذه الآية، يرى أنّ «المُحكَم هو الواضحُ المَعنى الظاهرُ الدّلالَة، إمّا باعتبارِ نَفسِه أو باعتبارِ غيرِه»[(١)]، وأنّ تفسيره هذا يشمل جميعَ الأقوالِ السبعة. ويقدِّم في تفسيره شرحًا مطوَّلًا يوضّح فيه كيف تلتقي وتتوافَق مع رأيه هذا تلك الآراءُ المتباينةُ للمفسّرين القُدامَى حول معنى المُحْكَمات والمُتشابِهات. ولكنّ هذا لا ينطبق تمامًا على كلٍّ من الأقوال السبعة التي سردَها؛ ولذا فإنّه يغضّ الطّرف عن بعضها[(٢)] بدلًا من الإقرار بأنّ تفسيرَه قد لا يكون بهذا الشمول الذي يزعمه.

ثمّ يعرض الشوكانيّ عددًا كبيرًا من المرويّات التي تتناول الآيات المُحكَمات والمُتشابِهات، والعديد منها رُوِيَ عن عبد الله بن عبّاس (ت. حوالي ٦٨هـ/ ٦٨٧- ٦٨٨م)، ويصف بعضَ الآيات بعينها من القرآن باعتبارها مُحْكَمات. غير أنّ الشوكانيّ ينتقد تلك المرويّات بشدّة، ويرى أنّ هذا

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٩٣).

(٢) على سبيل المثال، لا يبدو أنّ تفسيرَه [الخاصّ] يشمل [في مضمونه وطيّاته] ذلك الرأي القائل بأنّ [الآيات] المُحْكَمات والمُتشابِهات هي الناسخ والمنسوخ؛ إضافةً إلى أنّ تفسيرَه يتعارض بوضوح مع التفسير الذي أشار إليه [ضمن الأقوال السبعة] القائل بأنّ المُحْكَمات هي الآيات التي تُفْهَم تلقائيًّا من ذاتها، والمُتشابِهات هي الآيات التي «يُرجَع فيها إلى غيرِها»، أي: إلى مادّة من خارجها كي يتّضح معناها. وهذا التعارض ناتج عن أنّ كِلتا الحالتَين [طالما كان المعنى فيهما ظاهرًا] تندرجان تحت باب «المُحْكَم» في رأي الشوكانيّ [الذي يقول -كما ورَد في المتن- أنّ «المُحْكَم هو الواضحُ المَعنى الظاهرُ الدّلالَة، إمّا باعتبارِ نَفسِه أو باعتبارِ غيرِه»].

القولَ «ليسَ تحتَه من الفائدةِ شَيء»؛ لأنّ فيه تعيينٌ لعدد قليل فقط من آيات القرآن ووصفها بأنّها مُحْكَمة، وهذا -في رأيه- قولٌ بلا دليل. ولا يمكن تفهُّم اعتراضه الحادّ هذا إلّا إذا أخذنا في اعتبارنا أنّ الآيات «المُحْكَمات» عنده لا تعني تلك التي لا تحتمل سوى تفسير واحدٍ لا يقبل الالتباس. ففي رأي الشوكانيّ تُعَدّ القراءة المتعدّدة التكافؤ، التي تأخذ في اعتبارها مستويات مختلفة للمعنى، قراءة واضحة. وبالتالي، فإنّ نطاق الآيات «المُتشابِهات» يتضاءل إلى الحروف المقطَّعة في فواتح السور وعدد قليل من الإشكالات التفسيريّة الغامضة نسبيًّا.

ومن ثَمّ فإنّ التفسيرَ لدى الشوكانيّ هو الكشف عن معنى المُحْكَمات، وهذا أمرٌ يستدعي ما هو أبعد من القدرة على فهم العربيّة، كما يبدو أنّ ابن كثير يفترض عند تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، وهو ما يجده الشوكاني منافيًا للعقل؛ فالتفسير عنده يتطلّب رسوخًا علميًّا عميقًا في علوم اللغة والحديث وعلم التفسير، وكلّها علومٌ ضروريّة لفهم «المُحْكَمات»[1]. وبالتالي، فإنّ التفسير غير المتخصّص -إن كان لهذا المفهوم أيّ معنى في زمان الشوكانيّ- ليس بالأمر الذي كان ليتسامَح معه ويتغاضَى عنه.

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٩٢- ٣٩٨).

وبالتالي، يمكن استخلاص أهمّ المبادئ التي توجِّه الشوكانيّ في تفسيره كما يأتي:

- يجب اتّباع ظاهر معنى النصّ القرآنيّ قَدْرَ الإمكان. غير أنّ ظاهرَ المعنى هذا ليس بقراءةٍ سطحيّة ولا فهمٍ مادّيٍّ وتجسيميّ للنصّ؛ بل هو نتيجة تحليل لغويّ معمَّق ومتبحِّر يأخذ في الاعتبار جميع مستويات المعنى والفروق الدلاليّة الدقيقة، ويعتمد على الاستخدامات القرآنيّة وغير القرآنيّة للكلمات والعبارات.
- من الأفضل دائمًا إيراد أوسع معنًى ممكن، لا المعاني المحصورة أو المُحدَّدة، طالما ليس هناك دليل قاطع يُشير إلى معنى بِعَيْنِه. ويجب تحاشي الخلافات التي لا داعي لها حول معنى النصّ القرآنيّ، وذلك من خلال تبنّي تفسير أكثر شمولًا يأخذ في اعتباره أكبر قدرٍ ممكن من جوانب المعنى.
- تعدُّد المعاني هو القاعدة لا الاستثناء. ولا بدّ من محاولة لتنسيقها وتحقيق التناغم بينها، ولكن إن لم يكن هناك دليلٌ نَصّيّ على أنّ ذلك التفسير الناتج عن تنسيق تلك المعاني هو التفسير الصحيح الوحيد، فإنّه يبقى حينئذ محضَ خيارٍ من عدّة خيارات.

- القرآن نصٌّ بلَغَ الكمال، لغويًّا ومنطقيًّا؛ ولذا فإنّه لا يحوي تَكرارًا بلا داعٍ أو كلماتٍ زائدة.
- الحديث النبويّ مصدرٌ للتفسير، على قَدم المساواة مع القرآن. وبالتالي، يمكن للحديث أن ينسخَ القرآن (والعكسُ بالعكس)، ولكنّ الأشهر فيه أنّه يعمل على تفسير وشرح الآيات المُتشابِهات، أو تعيين معنى الآية، أو تقديم استثناءات لقاعدة قرآنيّة.
- بوجهٍ عامّ، يجب اعتبار المدوَّنات الحديثيّة المُعْتَمَدة لدى أهل السنّة مصدرًا موثوقًا. إلّا أنّ نقد الحديث بشكلٍ مستقلّ أمرٌ لا غِنَى عنه، ويجب أن يأخذ في اعتباره كلًّا من سلسلة الرواة (الإسناد) والنصّ المرويّ (المتن). وتظهر من تحليل الشوكانيّ للمتن حساسية عالية للظروف التاريخيّة المُحيطة بالوحي.
- أسبابُ النزول -على عكس الأحاديث التي توظَّف في التفسير- تعطي فقط إشارة إلى نوعيّة المواقف التي قد تنطبق عليها آيةٌ ما، ولكنّها في العادة لا تحدّد معنى الآية أو تقصره.

- تمثّل المرويّات عن السّلَف، أي الصحابة والتابعين، مصدرًا مهمًّا للتفسير، ولكنّها ليست دليلًا قاطعًا؛ لا سيّما مع وجود روايات متضاربة، في العادة، تُنسَب إلى السَّلَف.

«الكتاب والسنّة هما المعيارُ الذي يُعْرَفُ به الحقّ من الباطل، ويَتبيّنُ به الصحيحُ من الفاسد»[1]. هذا هو القول المحوريّ لدى الشوكانيّ. غير أنّه لا يعني أنّ الشوكانيّ يرى أنّ من المرغوب فيه، أو حتّى الممكن، تحديد تفسير واضح لا لَبْسَ فيه ولا جدال لكلّ آية قرآنيّة. وإنّما يعني أنّ القرآن والسُّنَّة وحدهما يمكن أن يوفّرا دليلًا قاطعًا. وطالما أنّ الصياغة القرآنيّة خالية من الالتباس، أو أنّ الحديث النبويّ الصحيح المُسَلَّم به يقدِّم تفسيرًا لها، فيجب اتّباع هذا التفسير. غير أنّ هذا الأمر ينطبق على عدد قليل جدًّا من الخلافات التفسيرية. أمّا بالنسبة إلى بقيّة القرآن، فكلّ ما يزعم الشوكانيّ تقديمه -كمعظم المفسّرين القُدامَى- هو طائفة من التفسيرات المُحتمَلة، مع تقييمٍ أحيانًا لمدى معقوليّة هذه التفسيرات. القرآن والسُّنَّة هما المعيارُ الذي يُعْرَفُ به الحقّ من الباطل، ولكن إذا لم يقدِّما الحُجَج القاطعة المطلوبة لتحقيق هذا الأمر عند تناوُل إشكاليّة تفسيريّةٍ ما، فيترتّب على هذا أنّه ليس هناك حلٌّ واحد بالتصويب

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٣٤٦).

أو التخطِئة لهذه الإشكاليّة التفسيريّة، وَفْقًا للصيغة التي قدَّمها الشوكانيّ؛ وإنّما المعنى الصحيح هو مجموع كلّ المعاني المُحتمَلة والمعقولة، وسيكون من الخطأ القيام بأيّ اختزالٍ له.

٤. آراء الشوكانيّ في مرجعيّات التفسير وعلم التفسير والتقليد:

من الناحية النظريّة، يمكن تطبيق مبادئ التأويل المُشَار إليها آنفًا دون أخذ التراث التفسيريّ في الاعتبار. غير أنّ للتفاسير الأولى دورًا مهمًّا في تفسير الشوكانيّ، وليس مجرَّد مصدرٍ للمادّة الحديثيّة. فأسلوبه في التفسير يتّسم بالموسوعيّة؛ إِذْ يسرد كلّ التفسيرات المتاحة أمامه، من علماء السُّنَّة على الأقلّ. ولا يكاد يذكر مصادره على الإطلاق[١]؛ لأنّ حُجِّيَّةَ تفسيرٍ ما -في رأيه- لا تنبع من نفوذ قائله، بل من الحُجَج التي تدعم ذلك التفسير، كما أوضح هذا مرارًا وتَكرارًا.

وبالمثل، لا يهتمّ الشوكانيّ كثيرًا بالإجماع كمصدرٍ من مصادر التفسير. بَيْدَ أنّه يشير إليه بمعنى الإجماع بين عددٍ كبيرٍ من المفسّرين الذين اتّبعوا -بوضوحٍ- المنطق نفسَه الذي يتبنّاه هو، ولكن ليس كشيءٍ يشكِّل في حدِّ ذاته دليلًا على صحّة التفسير. وأحيانًا، وبشكلٍ صريح، يرفض إجماعًا قَبِلَهُ علماءُ آخرون، مُشِيرًا إلى وجود آراء مختلِفة يرى أنّها في الواقع تُبْطِل هذا الإجماع[٢].

---

(١) والاستثناءات حين يقتبس كثيرًا من تفاسير أخرى.

(٢) انظر، على سبيل المثال: الشوكانيّ، **فتح القدير**، ١/ ٥٣١)؛ وانظر:
Haykel, *Revival and Reform*, pp. 92 f.

ومع أنّ الشوكانيّ لا يَعتبر رأيَ أيٍّ من المرجعيّات السابقة في التفسير -باستثناء النبيّ- مُلزِمًا، لا يتجاوز عادةً نطاق المعاني المُحْتَمَلة التي قدَّمَها المفسّرون السابقون، مع تركيز على السَّلَف، ولكن دون استبعاد المفسِّرين اللاحقين مثل فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م). فربّما يعبّر الشوكانيّ عن مَيْلِه لبعض الآراء، أو يحاول التوفيق بين التفسيرات المُتباينة، أو يردّ بعضَ ما يراه واهيًا منها، ولكنّه نادرًا ما يقدِّم أساليب جديدة بصورة جذريّة، وفعليًّا كان سيجد صعوبة شديدة في القيام بذلك من خلال مناهج التفسير التي يعتمد عليها.

ومع ذلك، وتحديدًا بسبب الطريقة التي يستوعب من خلالها تفسيرُه التفسيراتِ السابقةَ، نجد الشوكانيّ يعتبر تفسيرَه إسهامًا رائدًا، بل الإسهام الأهمّ، في علم التفسير: «لُبّ اللُّباب»، كما ينصّ على ذلك في مقدّمة تفسيره[1]. وبنظرةٍ فاحصة إلى تفسيره، لا سيّما الأجزاء التي يسمح فيها لنفسه أن يكون جدليًّا، يتّضح جليًّا لنا دورُ تفسيره القرآنيّ في تحقيق طموحاته العلميّة.

عند تناوُل الشوكانيّ الآيةَ رقم ٢٨ من سورة الأعراف: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، نجده أقلّ انشغالًا بالمشركين الذين يبرّرون الفواحش التي ألَمّوا بها

(١) الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٨).

باعتبارها مُمَارَسات وعادات آبائهم، بقدر انشغاله بمُمَارَسة التقليد في الأمّة الإسلاميّة. فكُلّ مَن قلّدَ علماءَ سابقين بدلًا من اتّباع النبيّ وما جاء به من الوحي، فإنّه يُجازف بأن يخلط «الشرّ بالخير، والصحيح بالسقيم، وفاسد الرأي بصحيح الرواية»، وَفقًا للشوكانيّ الذي يرى أنّ اللهَ «لَم يَبعث إلى هذه الأمّة إلّا نبيًّا واحدًا أمرَهم باتّباعِه؛ ولو كانَ مَحضُ رأي أئمّةِ المذاهب وأتباعهم حُجّةً على العباد، لَكان لهذه الأمّة رُسُلٌ كثيرُون»، كما يقول.

وإنّ مِن أعجبِ الغفلةِ وأعظمِ الذهولِ عن الحقّ اختيارَ المُقلِّدةِ لآراءِ الرجال، مع وجودِ كتابِ الله، ووجودِ سُنّةِ رسولِه، ووجودِ مَن يأخذونهما عنه، ووجودِ آلةِ الفهم لديهم ومَلَكةِ العقلِ عندَهُم[1].

وفي سياقٍ مماثل، يوظّف الشوكانيّ الآية رقم ٣١ من سورة التوبة، وهي آيةُ مُجادَلةٍ ضدّ [اليهود والنصارى]، الذين: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾، ليشنّ هجومًا لاذعًا على المقلِّدين الذين يرى أنهم يُناقِضون الكتاب والسُّنَّة ومُمارَسات[2] السّلَف[3].

---

(١) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٢٠٦).

(٢) هنا التباسٌ وقعت فيه الكاتبة، فالشوكانيّ إنّما ينتقد المُقلِّدين الذين تركوا الكتابَ والسُّنَّةَ جانبًا، وجعلوا للسَّلَفِ التأثيرَ الأكبر على فهمِهم لدين الله، فيقول: «وفي هذه الآيةِ ما يَزْجُرُ مَن كان له قلبٌ أو ألقَى السمعَ وهو شهيدٌ عن التقليدِ في دينِ الله، وتأثيرِ ما يقوله الأسلافُ على ما في الكتاب العزيز والسنّة المُطهَّرة». يُنظَر تفسيره للآية موضع الحديث هنا. [المترجِم]

(٣) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٢/ ٣٧٣).

غير أنّ الجزء الأوضَحَ في ذلك الصدد هو تفسيره لحوارٍ دار بين إبراهيم وعبَدة الأصنام، في الآيات ٥١- ٥٤ من سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۝٥٢ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۝٥٣ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، يقول الشوكانيّ حول الآية الأخيرة:

وهكذا يجيبُ هؤلاء المُقلِّدةُ من أهل هذه المِلّة الإسلاميّة، وإنّ العالِمَ بالكتابِ والسُّنّة إذا أنكَرَ عليهم العملَ بمحضِ الرأي المدفوعِ بالدليل، قالوا: هذا قد قال به إمامُنا الذي وجَدْنا آباءَنا له مُقلِّدين وبرأيه آخِذين. وجَوابُهم هو ما أجابَ به الخليلُ هاهُنا، قال: ﴿لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، أي: في خُسرانٍ واضحٍ ظاهرٍ لا يَخْفى على أحَدٍ، ولا يَلْتَبِسُ على ذي عَقل؛ فإنّ قومَ إبراهيمَ عَبدُوا الأصنامَ التي لا تَضُرُّ ولا تَنْفَع ولا تُبْصِرُ ولا تَسْمَع، وليسَ بعدَ هذا الضلالِ ضلالٌ، ولا يُساوِي هذا الخسرانَ خُسرانٌ. وهؤلاء المُقَلِّدةُ من أهل الإسلام استَبْدَلُوا بكتابِ الله وبسُنّة رسوله كتابًا قد دُوِّنَتْ فيه اجتهاداتُ عالِمٍ من علماءِ الإسلام زعَمَ أنّه لم يَقِفْ على دليلٍ يُخالفها، إمّا لِقصورٍ منه أو لتَقصيرٍ في البحث؛ فوَجَدَ ذلك الدليلَ مَنْ وَجَدَه وأبرَزَهُ واضِحَ المَنار، «كأنّه عَلَمٌ في رأسِهِ نار»، وقال: هذا كتابُ الله أو هذه سنّةُ رسوله[1]!

(١) الشوكانيّ، فتح القدير، (٣/ ٤١١).

وهذا قولٌ غير عاديّ، إذا لا يُحاجِج الشوكانيّ ضدّ التقليد فحسب، بل يجعل بين النبيّ إبراهيم وبينه شَبَهًا كالشّبَه الذي يجعله القرآن بين أنبياء أهل الكتاب وبين النبيّ محمّد. ولا شكَّ أنّ الشوكانيّ في الجملة الأخيرة يتحدّث عن نفسه وعن إدراكه بُطلانَ التقليد.

بالتالي، وتماشيًا مع ما يقوله في مقدِّمة تفسيره، فهو يرى نفسه المُجَدّد الكبير لعلم التفسير، والعالِمَ الذي «وَجَدَ ذلك الدليلَ... وأبرَزَهُ واضِحَ المَنار»، وربّما أوّل مفسّرٍ يصل إلى النتائج الصحيحة بناءً على اعتمادِه القرآنَ والسنّةَ فقط مصادرَ للتفسير. وهذا يتّسق تمامًا مع دعواه العامّة بوصوله رتبةَ الاجتهاد (أي: التوصّل إلى آراء مستقلّة انطلاقًا من تفسيره الخاصّ لمصادر التشريع) والتجديد في زمانه؛ وهي رُتبة وثيقة الصلة على نحوٍ خاصّ بالحقل الفقهيّ والتشريعيّ، ولكن -كما يتّضح من كلامه السابق- فهي أيضًا ذات صلة بموقفه من التفسير.

قد يتساءل المرء: كيف للشوكانيّ أن يرفض التقليد، من جهة، ثمّ يتوقّع من الناس اتّباعَ ما يصل إليه من نتائج وآراء يرى أنّها أصوب من آراء الآخرين؛ إذْ لا يرى مجالًا لوجود أحكام وآراء على الدرجة ذاتها من الصواب[1]؟ قد يكون

(١) انظر: Haykel, Revival and Reform, p. 100.

ولا يتعارض هذا الميل نحو القراءات المتعدّدة التكافؤ التي يكشف عنها تفسيره. فلو أتاح القرآن والسُّنَّة العديد من التفسيرات المُحتمَلة لإشكاليّة تفسيريّة ما، فإنّ هذا العدد الكبير من التفسيرات =

جواب هذا أنّه في نقده التقليد لا يخاطب العامة من المسلمين؛ فتفسيره موجَّه إلى غيره من العلماء، الذين يُنتظَر منهم دراسة الأدلّة النصّيّة التي يقدّمها الشوكانيّ، واستخلاص استنتاجاتهم الخاصّة، وهو على يقين من أنّها ستؤكّد صحّة منهجه والنتائج التي توصّل إليها. أمّا العامّة من المؤمنين فنادرًا ما يُذْكَرون في تفسيره؛ ولكن على العموم يبدو أنّ الشوكانيّ يعتقد أنّ عليهم اتّباع رأي عالمٍ أثبَت جدارته كمُجتهِد ويرفض أيّ سلطة باستثناء القرآن والسنّة. ومع ذلك، وكما أشار برنارد هيكل[1]، ما يزال من غير الواضح كيف يُفْتَرَض أن يَعْرِف المؤمنُ الأمِّيُّ هذا العالِمَ:

=

صائبٌ في رأي الشوكانيّ، وأيُّ اختزالٍ لها إلى تفسيرٍ واحد سيكون خطأً؛ لأنّ هذا الاختزال لا يستند إلى دليل نصّيّ.

(١) برنارد هيكل (١٩٦٨م-...) Bernard Haykel: أستاذ دراسات الشرق الأدنى بجامعة پرنستون الأمريكية، التي يدير فيها -منذ العام ٢٠٠٧م- «معهدَ الدراسة العابرة للأقاليم حول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا الوسطى المعاصرة» (TRI). ينحدر من أصول لبنانيّة، ونشأ في لبنان ثمّ الولايات المتّحدة الأمريكية. تلقّى عددًا من الجوائز، وحصل على زمالة فولبرايت في اليمن عامَي ١٩٩٢- ١٩٩٣م. درَس العلوم السياسيّة بجامعة جورج تاون الأمريكية، ثمّ حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة والشرق- أوسطيّة من جامعة أكسفورد في العام ١٩٩٨م، وأتمّ فيها دراسات ما بعد الدكتوراه، ثمّ انتقل إلى جامعة نيويورك ومنها إلى پرنستون. يجيد الإنجليزيّة والفرنسيّة والعربيّة، وقد دَرَّس العربية في جامعات أكسفورد وجورج تاون وپرنستون. من أبرز كتبه: **الإحياء والإصلاح في الإسلام: إرث محمّد الشوكانيّ** (٢٠٠٣م) *Revival and Reform in Islam: the Legacy of*

=

إنّ اختبارَ مدى صحّة رأي ما، عند الشوكانيّ، يكمُن فيما إذا كان [العالِم] المُجتهِد يستند في رأيه ذلك إلى دليل نصّيٍّ من القرآن والسنّة وسلطتهما. إلّا أنّ الشوكانيّ لا يَعرِض أيّ وسيلة يمكن للمسلم العاديّ أن يحكم بها على صحّة رأي مُجتهِدٍ ما على رأي مُجتهِدٍ آخر. [...] ومع أنّ الشوكانيّ لم ينصّ إطلاقًا على ذلك بشكل صريح [كذا][(١)]، فربّما كان يرى نفسَه الحكَم النهائيّ على صحّة رأيٍ ما[(٢)].

هنا علينا القول: إنّ تعليقات الشوكانيّ، في (**فتح القدير**)، حول التقليد تقترب إلى حدٍّ بعيد من درجة التصريح. وبالطبع انتقَد العلماءُ الآخرون هذا التقييم الذاتي[(٣)].

= *Muhammad al- Shawkānī*، وشارك مع توماس هيغهامر وستيفان لاكروا في تحرير كتاب بعنوان: **السعوديّة في مرحلة انتقاليّة: رؤى في التغيير الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والدينيّ** (٢٠١٥م) *Saudi Arabia in Transition; Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*. [المترجِم]

(١) [كذا] الاستنكاريّة هذه ممّا يرِد في الأصل، وليست من عمل المترجِم؛ وتبدو استنكارًا من الكاتبة لما يقوله هيكل؛ لأنّ لها رأيًا آخرَ. [المترجِم]

(2) Ibid.

(٣) انظر، على سبيل المثال: الذهبيّ، **التفسير والمفسّرون**، (٣/ ٢٨٩ - ٢٩٣).

وبالتالي فإنّ رفضَ الشوكانيّ للتقليد يُشكّل تحرُّرًا من إرث التقاليد، ولكن ليس للمسلم العاديّ الفرد بل للشوكانيّ نفسه باعتباره عالمًا. وهو يتحاشى، بشكلٍ واعٍ، ذِكرَ أيّ أحدٍ من المرجعيات العِلْمِيّة ممّن قد يكون لهم اعتراضٌ على منهجه في التأويل؛ لأنّ أيّ إشارة من هذا القبيل قد تنتقص من صورته التي رسمها بنفسه كمُجَدِّد عصره ومن الدور المحوريّ الذي يرغب في الاضطلاع به. وممّا غاب عن تفسير الشوكانيّ، وكان غيابه مُدرَكًا على نحوٍ خاصّ وجَلِيّ، كتابُ ابن تيمية المُعَنْوَن: (**مُقدّمة في أصول التفسير**)[١]، والمصطلحات التي تستخدمها.

وهناك وجهٌ آخر لا بدّ من ذِكره فيما يتعلّق بتصوّر الشوكانيّ لنفسه كعالِم. فإلى جانب هدفه بإعادة التفسير إلى أصول الدّين، يأتي تعريفٌ للعلم يقصره تمامًا على الجوانب الدينيّة، أي علوم القرآن والسُّنَّة والشريعة الإسلاميّة. ولا يسعى الشوكانيّ إلى الكتابة في التاريخ[٢] أو الفلسفة أو الطبّ، كما فعل كثيرٌ من

(١) وقد شرحها الدكتور/ مساعد بن سليمان الطيّار، الأستاذ بجامعة الملك سعود والمشرف العامّ على الشؤون العلميّة بمركز تفسير للدراسات القرآنيّة؛ ونَشرت دارُ ابن الجَوزيّ الشرحَ، وهو مُتاح في موقع الدكتور عبر هذا الرابط: https://attyyar.com/?action=books_inner&show_id=3436. [المترجِم]

(٢) في الواقع، كتَب الشوكانيّ في التراجم، ولكنّ كتابه كان مُكرَّسًا لعلماء الدِّين فحسب.

=

العلماء في الأجيال السابقة. لِلِّسانيّات أهميّةٌ ما بقدر ما تقدّمه لتفسير القرآن، وحين يَكتب شِعْرًا فإنّ هذا للتأكيد على أقوالٍ في تفسيره. ويصعب الحديث عن آرائه في الحقول المعرفيّة غير الدينيّة، إِذْ لا يُبدي اهتمامًا بها على الإطلاق؛ وهذا يشير إلى أنّ رؤيته للعِلْم كانت تقوم على فَصْلٍ تامّ بين المجالَيْن الدينيّ وغير الدينيّ[(١)].

=

قُلْتُ: لعلّ الكاتبة هنا تقصد كتابَه المُعَنْوَن: **البدر الطالع بمَحاسِن مَن بَعْدَ القرنِ السابع**، أي: السابع الهجريّ، وفيه تراجمُ «أعيان الأعيان، وأكابر أبناء الزمان، من أهل القرن الثامن الهجريّ ومَن بَعْدَهم» إلى زمن الشوكانيّ. ولكن ربّما غاب عن الكاتبة هنا أنّ هذا الكتابَ، إنْ كان هو ما تَعنيه، يحوي أيضًا -إلى جانب تراجمِ علماء الدّين- تراجمَ «مَن بلغَني خَبرُه من العُبّادِ والخُلَفاء والمُلوكِ والرؤساءِ والأدباء» ممّن «له جلالةُ قدْرٍ ونَباَلَةُ ذِكرٍ وفَخامةُ شَأن»، كما قال الشوكانيّ في مقدّمة الكتاب. [المترجِم]

(١) إنّني هنا مُمتنّة لِرينهارد شولتز، لِلَفْتِه انتباهي إلى هذا الجانب.

٥. خُلاصات:

حدّد نورمان كالدر[١]، في دراسته العميقة حول فنّ التفسير من الطبريّ إلى ابن كثير، ثلاثَ سماتٍ رئيسة للتفسير في تلك الحقبة، التي تتطابَق إلى حدٍّ ما مع تُوصف غالبًا بالحقبة «الكلاسيكيّة» أو «المُكتملة» في التفسير؛ السمة الأولى شكليّة، وتتعلّق بكون فقرات التفسير تتبع مقاطع القرآن [موضع التفسير]، والنتيجة أنّ هناك تفسيرًا لكامل النصّ القرآنيّ، أو جزء كبير منه على الأقلّ[٢]. والسمة الثانية هي القراءة المتعدّدة التكافؤ للنصّ، التي تقبل وجود عددٍ كبيرٍ

(١) نورمان كالدر (١٩٥٠ – ١٩٩٨م) Norman Calder: مؤرّخ بريطانيّ. درَس العربيّة والفارسيّة بجامعة أكسفورد، وتخرّج فيها في العام ١٩٧٢م، ثمّ انطلق إلى منطقة الشرق الأوسط فقضى فيها أربع سنوات يُدَرِّس اللغة الإنجليزيّة. عاد إلى بلده بعد ذلك، فحصل على الدكتوراه من كليّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن (SOAS)، بإشراف جون وانسبرو؛ وهو بذلك ينتمي إلى التيّار التنقيحيّ في الدراسات الإسلاميّة. انضمّ بعدها إلى قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة مانشستر منذ العام ١٩٨٠م، وظلّ فيه حتّى وفاته. يتركّز اهتمامه على الفقه الإسلاميّ في العصور الأولى للإسلام. مِن كتبه: **دراسات في بدايات الفقه الإسلاميّ** (١٩٩٣م) *Studies in Early Muslim Jurisprudence*؛ **والتفسير والفقه في العصور الوسطى للإسلام** (٢٠٠٦م) *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*، بالاشتراك مع جاويد مُجدَّدي؛ **والفقه الإسلاميّ في العصر الكلاسيكيّ** (٢٠١٤م) *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. شارك مع جاويد مُجدَّدي وأندرو ريبّين في تحرير كتاب: **الإسلام التقليديّ: مرجعٌ من النصوص والتراث الدينيّ** (2003م) *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*. [المترجِم]

(٢) انظر: Calder, ‘Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr’, p. 101.

من التفسيرات يستند إلى بعض المرجعيات العِلْمِيّة، حتى وإن كانت هناك انتقائيّة أحيانًا أو كان هناك تعبير عن تفضيلاتٍ ما [لبعض الأقوال على بعض][1]. وهاتان الصفتان واضحتان بشكلٍ جليّ في تفسير الشوكانيّ. أمّا السمة الثالثة فيصفها كالدر بأنّها مُقابَلة النصّ القرآنيّ على بعض المعارف خارج إطار علوم القرآن، ومنها علومُ الآلة[2] (مثل الإملاء والنحو والبلاغة، وغيرها)، وعلوم الغاية (مثل علم الكلام والفقه والتصوّف والفلسفة، وغيرها)[3]. غير أنّ هذا التوصيف يتصادم مع مبادئ التأويل لدى الشوكانيّ وتصوّره لنفسه، تمامًا كما أوضح كالدر أنّه توصيفٌ لا يمكن استشفافه وإدراك حضوره سوى بصورة جزئيّة في تفسير ابن كثير. يُوظّف الشوكانيّ ما يُسمّيه كالدر «الهياكل الآليّة» instrumental structures، ولكنّ الشوكانيّ لا يرى أنّ هذه العلوم غريبة على

(1) Ibid., p. 103.

(٢) هاتان التسميتان (علوم الآلة وعلوم الغاية) معروفتان في تصنيفات العلوم قديمًا؛ ولكن ترجمَتهما إلى الإنجليزيّة تكون في الغالب على هذا النحو: الأولى auxiliary sciences، والثانية ربّما sciences of purpose. فكأنّ ما تُورِده الكاتبة بالإنجليزيّة (instrumental structures لعلوم الآلة، إضافة إلى ideological structures مقابل علوم الغاية) هي تسمية من ابتكار كالدر، كما يظهر بعد جملتين في المتن. غير أنّي بعد مراجعة وتدقيق لتوصيفات كالدر، رأيتُ أنّ هذَين المصطلحَيْن القديمَيْن أقرب معنى إلى ما يقوله وأدنى إلى فهم القارئ العربيّ؛ فالأغراض والمضامين واحدة. والله أعلم. [المترجِم]

(3) Ibid., pp. 105 f.

القرآن؛ فهو -في نهاية الأمر- إنّما نزَل بالعربيّة وكُتِب بها، وهذا هو السبب الوحيد للاعتماد على المعارف اللغويّة واللسانيّات. غير أنّ الشوكانيّ لا يسعى إلى فرض التخصّصات العلميّة الأخرى على القرآن، بل تشغله السُّنّة لا باعتبارها تركيبة خارجيّة تُفْرَض على النصّ القرآنيّ، وإنّما بصفتها مصدرًا مقدَّسًا، على مرتبة متساوية، وظيفتُها إرداف[1] النصّ القرآنيّ. وفي الواقع، ينطبق كثيرٌ ممّا كتبه كالدر عن ابن كثير على الشوكانيّ أيضًا:

هدفه الأساسيّ هو مُقارنة النصّ القرآنيّ بمُدوَّنات الحديث النبويّ الصحيحة؛ لكن يتضاءل [أمام هذا] اهتمامُه بمُقارنة النصّ القرآنيّ بالحقول المعرفيّة القائمة. أمّا المرجعيات التي يسعى إلى تحصيل دعمها فليسوا العاملين في الحقول المعرفيّة البارزة؛ كعلم التفسير أو الفقه أو الكلام، بل أولئك المسؤولين عن مُدوَّنات الحديث الكبرى ومَن يرِدون في أسانيدها. [...]

قد يُقال إنّ توظيف الحديث النبويّ كان من سمات جميع التفاسير الأولى، وهذا صحيح بالتأكيد، لكنّ المفسّرين الأوائل لجؤوا إلى الحديث

(١) هذه وظيفة السُّنَّة إلى جانب القرآن. وأرى أنّ هذا اللفظ مناسبٌ في نقل مقصد الكاتبة من الفعل complement، وهو أيضًا أقربُ إلى الأذهان وأبلَغُ في توقير القرآن؛ لأنّ الألفاظ الأخرى المستخدمة أحيانًا، من قَبِيل «الإتمام» و«الإكمال»، فيها ما فيها من التعريض بجَناب القرآن كأنّ فيه نقصًا، وإنْ لم يقصد كاتبُها هذا الأمر؛ فذلك ما يفهمه العربيّ من تلك الألفاظ. أمّا كَوْنُ السُّنّة أحدَ الوحيَين، وعلى مرتبة متساوية، فلا تعارض بينه وبين وظيفة إرداف الكتاب العزيز. [المترجِم]

الذي كان بالفعل جزءًا لا يتجزّأ من البنى الخطابية أو السرديّة. وقد اعتمد ابن كثير، مستفيدًا من الظهور التدريجيّ لمُدوَّنات الحديث المُعتمَدة، على مجموعة من الأحاديث منفصلة عن أيّ سياق؛ وكان هدفه الأساسيّ هو مَوْضَعة الوحي باللفظ [القرآن] إلى جانب الوحي بالمعنى [السُّنَّة][١].

على الرغم من أوجه التشابه هذه، هناك اختلافات كبرى تفسِّر أيضًا حقيقة أنّ الشوكانيّ -مع إشارته إلى ابن كثير باعتباره أحد مصادره الأساسيّة إلى جانب الطبريّ والقرطبيّ والسيوطيّ-[٢] لم يؤيّد أسلوب ابن كثير بشكل تامّ[٣]. فأحد الأسباب أنّ تركيز ابن كثير، نظريًّا، على القرآن والسُّنَّة يتناقض -شيئًا ما- مع منهاجه العقَديّ الذي يجعله يطمح إلى تقديم قراءة أحاديّة التكافؤ كلّما أُتيحت الفرصة[٤]. خير مثال على هذا قصّة الفداء التي عاشها النبيّ إبراهيم مع ولده،

---

(1) Ibid., pp. 130 f.

قلتُ: يأتي في الأصل تعبير scriptural revelation، ويعني -حرفيًّا- الوحي الكتابيّ أو المنزَّل في كتاب؛ ثمّ prophetic revelation، ويعني -حرفيًّا- الوحي النبويّ أو كلام النبيّ. ومعروف لدينا أنّ السُّنّة، كالقرآن، وحيٌ من الله؛ فالقرآن أوحاه اللهُ لفظًا ومعنًى، أمّا السُّنّة فهي الوحي الذي بلّغ النبيُّ معناه دون التقيّد بلفظٍ محدَّد؛ ولذا أثبتُّ الترجمة على هذا النحو الموضَّح في المتن. [المترجِم]

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (١/ ٥٨).

(٣) فإنّ تأييد أسلوب أيّ مفسّر أو متكلّم من الأوائل كان، بالتأكيد، سيتناقض أيضًا مع زعم الشوكانيّ أنّه المُجدِّد الكبير في علم التفسير.

(٤) انظر: Calder, 'Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr', p. 131.

وهي القصّة التي ناقشها كالدر باعتبارها دراسة حالة في تحليله الذي أشرنا إليه آنفًا. فالقرآن يحوي روايته الخاصّة لهذه السرديّة الواردة في الكتاب المقدَّس، وهي رواية لا يَرِد فيها اسم ولد إبراهيم المقصود بالذَّبْح؛ ولذا انقسم المفسّرون حول هذه المسألة، واستشهدوا بمرويّاتٍ متباينة. فإنّ أكثرهم إمّا عبّروا عن ترجيح طفيف أن يكون الذبيح هو إسحاق أو تركوا الأمر غير محسوم، بينما دافع ابن كثير بشدّة عن كَون الذبيح هو إسماعيل، وذلك لأسباب عقَديّة بحتة؛ فإسماعيل هو أبو العرب، بينما إسحاق أبو اليهود الذين -وَفْقًا لما أورده ابنُ كثير- حرّفوا في التوراة ليعطوا انطباعًا بأنّ أباهم هو الذي قصده إبراهيم بالذّبح[(١)]. ويشرح الشوكانيّ بدقّة الحُجَج ذات الصلة لكِلا الموقِفَيْن، ويستنتج أنّ كلَّ ما استشهد به الطرفان دليلًا على صحّة ما ذهبا إليه =يَحْمِلُ قدرًا من المعقوليّة، ولكن يمكن الاعتراض عليه وردُّه[(٢)].

وبالتالي، فليس هناك دليلٌ نصّيّ [لحسم المسألة]، ويستحيل الوصول إلى رأي قاطع [فيها]. فمن الواضح أنّ الشوكانيّ لا يسعى إلى تقديم قراءة أحاديّة

(١) اهتم بعض الدارِسين لتفسير ابن كثير وابن تيمية بقصة الذبيح على خلفية اهتمام نرومان كالدر، وقد نشرنا ترجمة لبحث ليونس ميرزا حول قصة الذبيح بعنوان: إسماعيل كذبيح إبراهيم، ابن تيمية وابن كثير، والذبيح المقصود، ترجمة: مصطفى الفقي، منشورة ضمن الترجمات المنوّعة في قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، (٤/ ٣٩٠).

التكافؤ ولا يجعل كُره اليهود أو الارتياب العقَديّ في غير المسلمين يقود استنتاجاته.

على النقيض من الشوكانيّ، يُبدي ابن كثير قليلًا من الاهتمام بالصياغة القرآنيّة وتعقيدها وتعدّد احتمالات معانيها. فالحديث [النبويّ]، بالنسبة إلى الشوكانيّ، لا يمكن، بحالٍ من الأحوال، أن يكون المصدر الوحيد للتفسير. ومع أنّ الحديث والمعاني غير الملتبسة في القرآن هي المصدر الوحيد للوصول إلى تفسير موثوق، فإنّ انتشار مثل هذه التفسيرات المرجعيّة محدودٌ نوعًا ما في تفسيره، الذي يُتيح مساحة واسعة للقراءات المتعدّدة التكافؤ المستندة إلى اللغة والمنطق وغيرهما من المصادر.

وبالنظر إلى الصورة الكُلِّيّة، كان تفسير ابن كثير ظاهرة استثنائيّة نوعًا ما في زمانه، مشكِّلًا قطيعةً مع التفسير التقليديّ لدى أهل السُّنَّة، لكن دون أن يمثّل، على وجه الحقيقة، بدايةَ توجُّهٍ جديد، فضلًا عن أن يكون انطلاقةَ تيّارٍ جديد يسود[1]. أمّا تفسير الشوكانيّ، من ناحية أخرى، فيتناسب مع توجُّهٍ فكريّ أكبر في

(١) هذا أمر لا يتّضح كثيرًا في دراسة كالدر، التي تنتهي عند [زمان] ابن كثير، وتترك إلى حدٍّ ما انطباعًا بأنّ تفسيره يمثّل نهاية حقبة وبداية أخرى. غير أنّ دراساتٍ أخرى تبيِّن أنّ شعبيّة ابن كثير كانت ظاهرة أتت في فترة متأخّرة كثيرًا، بدءًا بالاهتمام الوهّابيّ بابن تيمية، وتعزّزت مع ظهور النُّسَخ المطبوعة من تفسيره في القرن العشرين الميلاديّ (انظر: Saleh, 'Preliminary Remarks'). وقد أوضح روبرتو توتّولي أيضًا أنّ ذلك النبْذَ العنيف للإسرائيليّات، وهو توجّه يمثّله ابن كثير، لم يصبح ظاهرةً واسعةَ الانتشار =

عصره، يتّسم بموقف نقديّ من البنى الراسخة ورفض لسُلطة الرجال مع دعوةٍ لاستعادة سُلْطة النصّ، استنادًا إلى فرضيّة تقول إنّه باتّباع مناهج التأويل الصحيحة يمكن الوصول إلى تفسير يقع عليه الإجماع، وإن كان تفسيرًا يكتنفه بعض الغموض والالتباس[١]. وقد كان نَبْذُ المذاهب الفقهيّة فعلًا تحرُّريًّا، لا للمؤمن العاديّ بل للعالِم نفسه؛ وبالتالي فقد مَهَّد ذلك الرفض الطريقَ أمام المصلِحين اللاحِقين، حتّى وإن كانت اهتماماتهم وطموحاتهم مختلفة تمامًا عن تلك التي في جيل الشوكانيّ.

ليست أعمالُ الشوكانيّ، من هذه الناحية، استثناءً في عصره، لكنّها لم تكن أيضًا غيرَ مثيرة للجدل. فتفسيره للقرآن جزء من تلك الأعمال، وفيه يكرّر -أو يطرح مُسبَقًا- كثيرًا من المواقف والمقدّمات التأويليّة التي يصوغها في أعمال أخرى؛ ولذا لا تترتّب على دراسة تفسيره حاجةٌ إلى إعادة تقييم شخصه وفِكْره، بل تُضيف وجهًا مهمًّا -يتعلّق بطبيعة فنّ التفسير- إلى الصورة المركّبة للشوكانيّ العالِم، وهو وجهٌ لا يمكننا تحديد معالمه بسهولة من أعماله الأخرى. فعلى عكس الفقه والكلام، لا يَنشغل التفسير -بالضرورة- بالبحث

=

إلّا في القرنَين التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن. انظر: Tottoli, 'Origin and Use of the Term *Isrāʾīliyyāt*'

(١) وأوجُهُ الشبه بين هذا وبين عصر الإصلاح الأوروبّيّ واضحةٌ وعديدة.

عن حلول واضحة لمشكلات أو بالدّفاع عن موقف عقَديّ ما؛ بل يمكنه قبول تعقيدات النصّ القرآنيّ وتعدّديّة التفسيرات المُحتمَلة. وهذا القبول بتعدّد الأصوات، وهي سمة واضحة في تفسير الشوكانيّ، لا يُلاحَظ بوضوح في سياق فنّ التفسير، لكنّه يميّز الشوكانيّ بشكلٍ ملحوظ عن الأطراف الأخرى من الطيف السّلَفيّ، وقد يوضّح أيضًا سببَ أنّ (**فتح القدير**) لم يحظَ أبدًا بالشعبيّة التي نالَها تفسيرُ ابن كثير في الآونة الأخيرة.

إنّ مبادئ الشوكانيّ في التأويل، لا محتوى تفسيره، هي التي ربّما كان لها دور في تشكيل خطابات الإصلاح التي انطلقتْ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ. وبالطبع كانت محاولاتُه الحَذِرَة في تقديم قراءة تاريخيّة للنصّ القرآنيّ سابقةً لاهتمامات الحداثيّين المتأخّرين[١]، بقدر جلاء إصراره على ظاهر معنى النصّ. وليس الأمرُ محضَ مصادفة. فلَم يكتفِ الإصلاحيّون، مثل رشيد رضا[٢]، بإبداء إعجابهم بالشوكانيّ[٣]؛ بل نجد النَّوَاب[٤] الهنديّ

(١) أشرنا قبلُ أنّ توظيف معطيات النزول هو توظيف لفهم معاني النصّ القرآني ولا صِلة له بفكرة التاريخية التي يتنادى بها بعضهم، وقيام الشوكاني بتوظيف أسباب النزول والتعرّض لنقاشها لا يعني أبدًا -كما تُصَوّر الكاتبة- أنه قام بقراءة تاريخية حذرة للنصّ القرآني. (قسم الترجمات).

(٢) محمّد رشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥م): هو محمّد رشيد بن عليّ رضا بن محمّد شمس الدين بن محمّد بهاء الدين، القلمونيّ مولدًا، البغداديّ أصلًا، المصريّ وفاةً، الحُسينيّ نسبًا؛ صاحبُ **المنار**، وأحد أبرز رجال النهضة الإسلاميّة ومن روّاد الإصلاح والتجديد. كان من علماء الحديث والتفسير والتاريخ والأدب.
=

صدّيق حسن خان[١]، في تفسيره: **فتح البيان في مقاصد القرآن**، يستعير الكثير من الشوكانيّ، وبدوره يَستشهد به كثيرًا جمالُ الدين القاسميّ[٢] في تفسيره: **محاسن التأويل**، وهو عملٌ يرجع إليه عدد من المفسّرين المعاصرين[٣].

=

وُلِد في القلمون، قريبًا من طرابلس الشام، وفيهما نشأ وتعلّم وحفظ القرآن. انتقل إلى مصر سنة ١٨٩٨م، ولزِم الشيخَ محمّد عبده فأصبح أبرز تلاميذه، وقد كانت له صلةٌ به قبل مجيئه إلى مصر، حين كان الإمام في بيروت. وفي عام وصوله إلى مصر أصدَر رشيد رضا مجلّته الشهيرة **المنار**، وفيها طرَح آراءه وأفكاره في الإصلاح والتجديد على الصعيد الدينيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؛ وطرَح فيها أيضًا تفسيرًا للقرآن الكريم مع الإمام محمّد عبده، وهو المعروف باسم: **تفسير القرآن الحكيم** أو **تفسير المنار**. صار رضا موئل الفتوى بعد إصدار **المنار**، وكان له جهود في التوفيق بين الشريعة وما آلت إليه الحياة في العصر الحديث. أسّس أيضًا في القاهرة مدرسةَ «دار الدعوة والإرشاد». وسعيًا في الإصلاح، طاف بلادَ الحجاز والهند وأوروبّا، وقد صار رئيسَ المؤتمر السوريّ في أيّام الملك فيصل بن الحسين، ثمّ غادر سوريا مع بداية الاحتلال الفرنسيّ، وعاد إلى مصر. من أعماله الأخرى إلى جانب التفسير: **الخلافة، والوحي المحمّديّ، ويُسر الإسلام وأصول التشريع العامّ، ونداء للجنس اللطيف: في حقوق النساء في الإسلام، وتاريخ الأستاذ الإمام، والسنّة والشيعة، والوهّابيّون والحجاز**؛ فقد كانت له علاقات قويّة مع المملكة. من أهمّ ما كُتب في سيرته كتابُ الأمير شكيب أرسلان بعنوان: **السيّد رشيد رضا، أو إخاءُ أربعين سنة**. [المترجِم]

(3) Ahmad Dallal, 'Appropriating the Past: Twentieth- Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought', *Islamic Law and Society* 7 (2000), pp. 325–58.

(٤) لقب في بلاد الهند لحكّام الولايات التابعة والموالية للإمبراطوريّة المغوليّة، إذ اشتُقّ من كلمة «نائب» العربيّة؛ ثمّ صار لحُكّام الدول المستقلّة بعد ذلك. [المترجِم]

(١) صدّيق حسن خان (١٨٣٢ - ١٨٩٠م): عالِم وسياسيّ مسلم هنديّ، ومن أبرز قادة المسلمين ورجال النهضة الإسلاميّة في بلاد الهند في القرن التاسع عشر الميلاديّ. من مؤسّسي حركة «أهل الحديث» ضمن تيّار الإحياء. كان متأثّرًا بالسيّد أحمد بن عرفان الشهيد (١٧٨٦ - ١٨٣١م)، أحد روّاد الإصلاح والتجديد =

=

في الهند، وكذا بشاه وليّ الله الدَّهْلَوِيّ (١٧٠٣ – ١٧٦٢م)، مُسند الهند. كان مولد صدّيق حسن خان ونشأته في قنّوج، وتعلَّم في دهلي، ثمّ انتقل إلى بُوپال، بحثًا عن سبل العيش والرزق؛ إِذْ كانت أسرته فقيرة، فعمل هناك ببيع العطور ثمّ التدريس في مدارسها. وهناك أيضًا درَس العلوم الإسلاميّة على أيدي علمائها وعلماء يمنيّين هاجروا إليها، وقد تأثّر كثيرًا بأفكار الإمام الشوكانيّ، وفي رحلة حجّه تعرّف على أعمال الإمام ابن تيمية، وعاد بمكتبة كبيرة من الحجّ. في بُوپال نال ثروةً وحُظوةً لدى حكّامها، فتولّى الوزارة وتزوَّجَ ملكةَ البلاد، شاه جَهان بيغوم، وصارَ «نَوَابًا»، فكان له دورٌ سياسيّ كبير. وقد كتَب التصانيف المختلفة في العلوم الإسلاميّة بالعربيّة والفارسيّة وغيرهما، فيما يربو على ستّين مُصنَّفًا، فسُمّي «سُيوطيّ الهند»؛ ومنها تفسيره: **فتح البيان في مقاصد القرآن، ونيل المرام من تفسير آيات الأحكام** (وهو تفسير فقهيّ لآيات منتقاة)، **والروضة النديّة شرحُ الدّرَر البهيّة** (وهو شرحُ كتاب: **الدّرَر البهيّة في المسائل الفقهيّة** للإمام الشوكانيّ)، **وحصول المأمول من علم الأصول، وقَطْف الثّمَر في بيان عقيدة أهل الأثَر، والبُلْغة إلى أصول اللغة، وحُسْنُ الأسوة بما ثبَتَ من الله ورسوله في النّسوة، وأبجد العلوم، ولُقطَةُ العَجْلان ممّا تمسّ إلى معرفته حاجة الإنسان، ونشوةُ السّكْران من صَهباءَ تِذكارِ الغِزْلان** (وهو كتابٌ في الحبّ والغرام). [المترجِم]

(٢) جمال الدين القاسميّ (١٨٦٦ – ١٩١٤م): هو محمّد جمال الدين بن محمّد سعيد بن القاسم الحلّاق، إمامُ الشام عِلْمًا وأدبًا؛ فهو من كبار علمائه، ومن روّاد النهضة العلميّة والدينيّة فيه. وُلِدَ وتوفّي في دمشق. قام بجولات دعويّة وعلميّة في ربوع الشام، ثمّ زار مصر والمدينة. على إثر وشايةٍ لدى والي دمشق قُبض عليه، ثمّ اعتذر منه الوالي بعد أن اتّضحت براءته. انقطعَ بعد ذلك إلى التصنيف والكتابة والتدريس في بيته، فصار يعقد الدروسَ الخاصّة فيه، مع دروس عامّة في جامع سنان باشا الذي كان يؤمّه والده، وهو أحد علماء الشام. تناوَل القاسميّ في دروسه علومَ القرآن والتفسير والفقه والحديث والأدب. كان أيضًا كثير الكتابة والنّشر في الصحف والمجلّات الثقافيّة والعلميّة. من آثاره: تفسيره المُعنوَن: **محاسن التأويل، وقواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، ودلائل التوحيد، وموعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين** (وهو مختصَر لكتاب الغزاليّ)، **وجوامع الآداب في أخلاق الأنجاب، وإصلاح المساجد من البدع والعوائد.** كان القاسميّ لا يرى التقليد وينادي بالاجتهاد. [المترجِم]

(3) Pink, Sunnitischer Tafsīr, pp. 43 f.

غالبًا ما يُوصف الشوكانيّ بأنّه جزءٌ من ظاهرة تُسمّى عادةً «السّلَفيّة». ومهما تكُن درجة إشكاليّة مفهوم السّلَفيّة (ومع أنّ هذا البحث ليس موضع نقاش تلك الإشكاليّات)، فإنّ له بعض المزايا كأداة تحليليّة؛ وذلك لأنّه يضمّ ذلك الهدف التأويليّ بالعودة إلى سلطان القرآن والسُّنَّة، ونَبْذِ المذاهب أو سلطة العلماء السابقين بشكلٍ عامّ. بهذا المعنى يمكن بوضوح وصف الشوكانيّ بأنّه سَلَفيّ. من ناحية أخرى، فإنّ استخدام هذا المصطلح في وصف الشوكانيّ مثير للسخرية وفيه مُفارقة نوعًا ما؛ لأنّ الرجل في الواقع لا يُبدي احترامًا خاصًّا للتفسيرات التي يطرحها السّلَف، أي: الصحابة والتابعين، ولا يعتبر هذه التفسيرات أكثر قيمةً من تلك التي يطرحها علماء لاحقون، وقطعًا ليست مرجعيّةً وذات سلطة أكثر من تفسيراته هو.

في تفسير الشوكانيّ تختلط الأفكار السُّنِّيّة التقليديّة التي كانت دومًا على هوامش التفاسير مع أجندة شخصيّة طموحة والتزام فكريّ كبير بتحقيق إنجاز يكون، في آنٍ، خاصًّا بزمانه ومكانه وأيضًا ذا أهميّة مستمرّة فيما يتعلّق بالنموذج التأويليّ الصارم الذي يطرحه. فللمفارَقة، تمثّل العودةُ إلى سلطان النصّ لا سلطان الرجال مبادرةً قُصِد منها تعزيز الدور المحوريّ للشوكانيّ نفسه في التسلسُل الهرميّ الفكريّ اليمنيّ في بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ[1]، ولكنّ

(١) ارتباط عملية إدانة التقليد وتعزيز محورية النصّ والدعوة إلى العودة إليه عند الشوكاني بموقعه في الهرم العلمي في اليمن الزيدية كان محور اشتغال برنارد هيكل في كتابه: (الإصلاح الديني في الإسلام، تراث =

هذه العودة تمثّل، في الوقت نفسه، مبادرةً تنبع من فكرة «الدِّين الأصيل/ الأصلي/ الحقيقي» التي تبدو مركزيّة في فِكْر كثير من الحداثيّين اللاحقين. في ظلّ معرفتنا الحاليّة بالتاريخ الفكريّ للقرن التاسع عشر الميلاديّ، يستحيل علينا تحديد إلى أيّ مدًى كان لتفسير الشوكانيّ أثر خاصّ على المُقارَبات التأويليّة الإصلاحيّة؛ وهو سؤال يستحقّ مزيدًا من البحث والتنقيب.

خلاصةُ القول أنّ تفسيرَ (**فتح القدير**) ليس تفسيرًا حديثًا للقرآن، وليس أيضًا جزءًا من «تقليد التفسير في عصر ما قبل الحداثة»؛ فمسألة حداثته ليست ذات معنى أصلًا. قد يكون هناك للتصنيفات وأعمال التحقيب قيمة تحليليّة ما في دراسة التفسير، ولكن لها حدودها، وتفسير الشوكانيّ مثالٌ يُبرز هذه الحدود.

=

محمد الشوكاني) الذي أشارت له الكاتبة مرارًا، حيث يحاول الكاتب إثبات كون ثنائية الانفتاح/ التعصب، الإبداع/ التقليد، التي شاع استخدامها في فهم «حداثة» الشوكاني والبُعد الإصلاحي لعمله =لا تفسّر بصورة دقيقة طبيعة هذه العلاقة بين الشوكاني والنصّ والمرجعيات العلمية السابقة، وإنما نحتاج في فهم الطبيعة الدقيقة لهذه العملية للعودة للصراعات العلمية والسياسية في وسط الشوكاني، وطبيعة التشيُّع الزيدي في هذه الفترة وما يسميه الكاتب «بالتسَنُّن الزيدي»، والأثر الذي أراد الشوكاني تركه فيه، وكتاب هيكل مترجم للعربية، بعنوان: (الإصلاح الديني في الإسلام، تراث محمد الشوكاني)، ترجمة: علي محمد زايد، جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٤. (قسم الترجمات).