Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Role of Presuppositions in Understanding Religious Text

Gayour Al-Hasanein
PhD student in Islamic philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract

Presuppositions play an important role in forming the framework that texts are understood by. They influence how texts are understood, and result in different explanations for one text. There are many types of presuppositions, like instrumental presuppositions, implicit presuppositions, presuppositions that are related to historical influences, presuppositions that influence deeper understanding, and presuppositions that influence critical and evaluative understanding. It is important to distinguish between these types, and distinguish between what is allowed and what is necessary in understanding a text, like the reality of idea, combining of two contradictory things, context, vertical and horizontal understanding of meanings of words, and to that which is not allowed in understanding text, like comparing the unseen to the seen, religious good and bad, and restricting meanings to one level, and restricting meaning of text to the views of the predecessors. In this research, we relied on the descriptive-analytical methodology in explaining the different views related to each of these presuppositions, and the critical methodology in evaluating them.

Keywords: Presuppositions, Instrumental, Implicit, Historical Understandings, Critique, Understanding, Religious Text.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 24, PP .169-203
Received: 13/04/2024; Accepted: 15/05/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
©the author(s)
CC BY NC

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

دور الافتراضات المسبقة في فهم النصّ الديني

غيور الحسنين
طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

الافتراضات المسبقة تلعب دورًا مهمًّا في تشكيل الإطار الذي تُفهم به النصوص، وتؤثّر على كيفية فهم النصوص، وتؤدّي إلى تفسيرات مختلفة لنفس النصّ، ولها أنواع كثيرة ومنها: الافتراضات الآلية أو الأداتية، والافتراضات المسبقة اللبّية، والافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية، والافتراضات المؤثّرة في تعميق الفهم، والافتراضات المؤثّرة في النقد والتقييم والاستنطاق. ولا بدّ أن نميّز بين هذه الأنواع ونفرّق بين ما هو مسموحٌ به وضروريٌّ في فهم النصّ ـ كحقيقة الوضع، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، والسياق، والمراتب الطولية والمراتب العرضية لمعاني الألفاظ ـ وبين ما هو غير مسموحٍ به في فهم النصّ ـ كقياس الغائب على الشاهد، والحسن والقبح الشرعيين، وانحصار معاني الألفاظ في مرتبة واحدة، وانحصار فهم النصّ في أقوال السلف ـ وقد اعتمدنا المنهج الوصفي والتحليلي في بيان الآراء المختلفة المتعلّقة بكلّ واحدة من الافتراضات المسبقة والمنهج النقدي في تقييمها.

الكلمات المفتاحية: الافتراضات المسبقة، الأداتية، اللبّية، القرائن التاريخية،النقد، الفهم، النصّ الديني.

مجلة الدليل، 2024، السنة 7، العدد 24، ص. 169 ـ 203
استلام: 2024/04/13، القبول: 2024/05/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

إنّ للنـصّ منزلـةً خاصّـةً في الـتراث العـربي الإسـلامي، ويشـكّل الإطـار المرجـعي في معرفـة الأحـكام والاسـتدلال عليهـا، ومعرفـة قيـم الإسـلام وتعاليمـه ومبادئـه. ولكثـيرٍ مـن المفسّريـن والباحثـين في العلـوم ـ قديمًـا وحديثًـا ـ افتراضـات مسـبقة وقبليـات ذهنيـة جاءتهـم مـن طريـق الغـور العقـلي في المسـائل أو مـن التعـرّف على بعـض المـدارس الفلسـفية والآراء الكلاميـة، أو مـن التعبّـد بمذاهـب عقديـة وفقهيـة خاصّـة. ثـمّ يحاولـون بـكلّ مـا رزقـوا مـن وسـائل علميـة في حمـل تلـك الافتراضـات المسـبقة والقبليـات الذهنيـة على النصـوص الدينيـة والتمحّـل في صرف مفاهيمهـا إلى مـا يرونـه مـن النظريـات الخاصّـة بهـم. وتنحـصر أهمّيـة الافتراضـات المسـبقة في الوجهـة النظريـة والفلسـفية لـكلّ تيّـار فكـري؛ إذ تلعـب دورًا في تشـكيل الإطـار الذي يُفهـم بـه النصـوص. ويمكـن أن تؤثّـر الافتراضـات المسـبقة على كيفيـة فهـم النصـوص، وقـد تـؤدّي إلى تفسـيرات مختلفـة لنفـس النـصّ. وحـتّى الآن لـم تُكتـب مقالـةٌ شـاملةٌ ولا كتـابٌ يسـتوعب جميـع أنـواع الافتراضـات المسـبقة في فهـم النـصّ؛ لذلـك نذكـر أنـواع الافتراضـات المسـبقة مـع بيـان المسـموحة وغـير المسـموحة منهـا بالنقـد عليهـا، ولمّـا كانـت الآراء كثـيرة ومتشـعّبة في هـذا الموضـوع، فسـنحاول تركـيز الـكلام على مـا ذكـره السـيّد الطباطبـائي ونـاصر الديـن الألبـاني؛ باعتبارهمـا علمـين ينتميـان إلى مدرسـتين بينهمـا اختـلاف في الأسـس والآراء، وهـو مـا يغـني البحـث ويكشـف خفايـاه.

إذن نبـيّن في هـذه المقالـة تعريـف المصطلاحـات المتعلّقـة بالبحـث أوّلًا، ونوضّـح أنـواع الافتراضـات المسـبقة في فهـم النـصّ ثانيًـا، ونعـرّض بحـث الافتراضـات المسـبقة المسـموحة وغـير المسـموحة في فهـم النـصّ مـع بيـان النقـد عليهـا ثالثًـا، وفي النهايـة نذكّـر النتائـج الحاصلـة مـن خـلال البحـث.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الافتراضات المسبقة

لغـةً: افـترض أمـرًا: اعتـبره قائمًـا أو مسـلّمًا بـه، أخـذ بـه في البرهنـة على قضيّـة أو حـلّ مسـألة. وافـترض اللهُ الأحـكامَ على عبـاده: فرضهـا، سـنَّها وأوجبهـا. ومصـدر افـترضَ افتراضًـا: على نحـو افـتراضيّ؛ على نحـو ظـنّي أو احتمـالي. قضيـة مسـلَّمة أو موضوعـة للاسـتدلال بهـا على غيرهـا "تبـدأ المعرفـة العلميـة بالافـتراض". ويضـع الباحـث فرضًـا ليصـل بـه إلى حـلّ مسـألة معيّنـة، وهي مقولـة تُقبـل على علّتهـا دون إثبـات. [انظـر: الزبيـدي، تـاج العـروس مـن جواهـر القامـوس، ج 18، ص 485 و486؛ مجموعـة مـن المؤلّفـين، المعجـم الوسـيط، ج 2، ص 683]

اصطلاحًـا: يبـيّن السـيّد الطباطبـائي أنّ الافـتراض المسـبق هـو الأصـل المتعـارف والأصـل الموضـوع. وإضافـةً إلى ذلـك يعتقـد أنّ تحديـد جميـع الأصـول المتعارفـة أمـر مفيـد جـدًّا ومهـمّ أيضًـا، لكـنّ اسـتقصاء كلّ هـذه الأصـول أمـرٌ لا يخلـو مـن الصعوبـة. والفـرق بـين الأصـول المتعارفـة والأصـول الموضوعـة هـو أنّ الأصـول الموضوعـة تحتـاج إلى دليـل في علـم آخـر، ولكـنّ الأصـول المتعارفـة بدهيـة لا تحتـاج إلى دليـل. [انظـر: الطباطبـائي، أصـول الفلسـفة والمنهـج الواقعـي، ص 19]

إذن الافتراضـات المسـبقة هي افتراضـات ضمنيـة علميـة أو خلفيـة مرتبطـة بقـول معـيّن لا يشـكّ في صحّتـه.

ثانيًا: الفهم

لغـةً: العِلـم بالـشيء ومعرفتـه بالقلب.[انظـر: ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 12، ص 459] فالمـراد بفهـم النـصّ العلـم والمعرفـة بمعـاني النـصّ. وهنـاك مـن يذكـر فرقًـا بـين الفهـم والعلـم، وهـو أنّ الفهـم هـو الاسـتنتاج العلـمي والإدراك عـن شيء مسـموع أو مـرئي أو بمنزلتهمـا، والعلـم أعـمّ منـه. وإنّ الفهـم مقدّمـة لحصـول العلـم والمعرفـة، وليـس بعلـم، فـلا يقـال: إنّـه كثـير الفهـم، كمـا يقـال: إنّـه كثـير العلـم والمعرفـة. [انظـر: العسـكري، معجـم الفـروق اللغويـة، ص 414]

اصطلاحًـا: يبـيّن أرسـطو أنّ التخيّـل إذا كان في نفـس ناطقـة سـمّي فهمًـا وليـس بعلـم. [انظـر: أرسـطو، في النفـس ويليـه: الآراء الطبيعيـة والحـاسّ والمحسـوس والنبـات، ص 163] ويوضّـح فخـر الديـن الـرازي الفهـم أنّـه تصـوّر المعـنى مـن لفـظ المخاطـب؛ فـلذا مـتى كان تصـوّر المعـنى مـن لفـظ المخاطـب يسـمّى فقهًـا وفهمًـا. [انظـر: الـرازي، المباحـث المشرقيـة في علـم الإلهيـات والطبيعيـات، ج 1، ص 368]

ثالثًا: النصّ

لغةً: النصّ رفعُ الشيء وحركتُه، ونصَّ الحديثَ يَنُصُّه نصًّا أى رَفَعَه، وكُلّ ما قد أُظهِرَ فَقَد نُصَّ. وأصل النصّ أقصي الشيء وغايته، ثمّ سمّى به ضرب من السير سريع، والنصّ التوقيف، والنصّ التعيّن على شيء ما، ونصّ الرجل نصًّا إذا سأله عن شيء حتّى يستقصى ما عنده. فمصطلح النصّ في المادّة المعجميّة واللغة مستمدّة من الفعل "نصص"، وهي تعني كلّ شيءٍ ظاهر وواضح. [انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 178]

اصطلاحًا: كثر التعريف بالنصّ، ومنطلقات التعريف به، فبعضهم انطلق من الشكل اللغوي وآخر من المعنى وثالث جمع بينهما. نذكر تعريفًا واحدًا للاختصار.

في اصطلاح الأصوليّين يدلّ النصّ على "ما لا يحتمل معه الخلاف". [المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 40]

وأمّا عند أهل الحديث فقد جاء بمعنى الإسناد، والتعيين، والتحديد، ونجده عند الفقهاء بمعنى الدليل الشرعي كالقرآن، والسنّة. والمراد من النصّ في هذا البحث المتن الديني، والعبارة اللفظية الدينية كالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، المعجم الوسيط، ج 2، ص926]

المبحث الثاني: أنواع الافتراضات المسبقة

هناك العديد من الافتراضات المسبقة الّتي يمكن أن تؤثّر على فهم النصّ وتفسيره، منها:

أوّلًا: الافتراضات الآلية أو الأداتية

تعدّ بعض العلوم أداةً وآلةً تستعمل في عملية فهم النصّ وتفسيره. ولا ريب أنّ عملية الفهم لا تتحقّق إلّا من خلال استعمال هذه العلوم الأداتية الّتي تعدّ من "العناصر المشتركة" لكلّ فهمٍ وقراءةٍ للنصّ. فهذه العلوم تعدّ من الافتراضات المسبقة الضرورية في فهم النصوص، ولا محيص عن استخدمها والاتّكاء عليها في تفسير النصوص. [انظر: عزيزي، الهرمينوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، ص 111 و112]

نذكر بعض الأمثلة من مباحث الألفاظ كحقيقة الوضع، والمراد الاستعمالي والجدّي، والمجاز، والقرينة اللفظية؛ لتكون مثالًا لهذا النوع من الافتراضات المسبقة.

أ_ حقيقة الوضع

يعدّ مفهوم الوضع من أهمّ المفاهيم اللغوية الّتي يتأسّس عليها تفسير الكثير من الظواهر الدلالية، وفي مقدّمتها ظاهرة المجاز، وهذه الظواهر كانت موضع نزاع بين العلماء؛ إذ اختلفوا حول إقرارها أو نفيها، وقد تمّ الربط بين وجود هذه الظواهر وبين قضية مبدإ اللغات؛ لذلك علينا التدقيق بعمق في هذه المسألة؛ لما يترتّب عليها من نتائج مهمّة وخطيرة.

يعتقد ابن تيمية أنّ مسألة الوضع ذات بُعد كلامي، ومن ثمّ لا يصحّ أن تكون أساسًا لتفسير بعض مظاهر التنوّع الدلالي كالمجاز مثلًا، حيث يعدّ الوضع الأوّل هو الفارق المميّز بين حدّ الحقيقة وحدّ المجاز؛ لأنّ هذا التفريق إنّما يصحّ لو علم أنّ الألفاظ العربية وضعت أوّلًا لمعانٍ، ثمّ بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضعٌ متقدّمٌ على الاستعمال. في حين أنّ الوضع مفهوم يستحيل إثباته نقلًا وعقلًا، فمن جهة النقل: لا يمكن أن ينقل أحدٌ عن العرب، بل ولا عن أمّة من الأمم أنّه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثمّ استعملوها بعد الوضع، وإنّما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني. وأمّا من جهة الاستحالة العقلية، فلا يوجد دليل صريح على أنّ الوضع يسبق الاستعمال. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 91] ويصرّح بقوله: «فمن ادّعى وضعًا متقدّمًا على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنّما المعلوم بلا ريب الاستعمال» [المصدر السابق، ص 96].

ثمّ قسّم الألباني الوضع إلى قسمين: الوضع اللغوي والوضع الشرعي، ولم يبيّنه بالتفصيل. ويقول الألباني عن الوضع الشرعي: «إنّ حكم شيء ما موقوف على الوضع الشرعي ولا يتعدّى عنه» [الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 222 - 224].

وأمّا الشيخ المظفر يبيّن حقيقة الوضع بأنّه «جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به» [المظفّر، أصول الفقه في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية، ص 14]. ونعني به أنّه تارةً يوضع شيءٌ علامةً لشيء آخر في عالم الخارج كوضع علامات الفراسخ في الطرق، والعمامة السوداء مثلًا لكون الشخص هاشميًّا، وكذلك الألفاظ بالنسبة إلى معانيها، فإنّ حقيقة الوضع جعل اللفظ علامة للمعنى في عالم الاعتبار وفقًا للعلامات الّتي توضع على الأشياء الخارجية. فالطبيعة البشرية حسب القوّة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص كما هو المشاهَد من

الصبيان عند أوّل أمرهم، فيتفاهم مع الآخرين الذين يتّصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظًا لمقاصدهم، وتتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتّى تكوّن لغةً خاصّةً لها قواعدها ويتفاهم بها قوم من البشر. [انظر: المصدر السابق، ص 14 و15]

فالوضع يشكّل عنصرًا مشتركًا في عملية الاستدلال الفقهي وغيره من المعارف الدينية. ولا يخفى أنّ البحث عن حقيقة الوضع من المبادئ التصوّرية اللغوية لمسائل علم الأصول. وإنّما تظهر ثمرته في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدمه. [انظر: الفاضل اللنكراني، رسالة في حقيقة الوضع، ص 144]

ثمّ قسّم الأصوليون الوضع إلى قسمين: تعيّني وتعييني، ويذكرون أنّ وضع جلّ الألفاظ إلّا الأعلام الشخصية وضع تعيّني. وأمّا الأعلام الشخصيّة وضعها وضع تعييني. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 1، ص 16 - 22]

ب ـ المراد الاستعمالي والمراد الجدّي

ذكر علماء الأصول في بيان الدلالة التصديقيّة أنّ هناك مرادان للمتكلم من منطوق الخطاب: أحدهما: المراد الاستعمالي، والآخر: المراد الجدّي. ربّما يتكلّم إنسان ويكون مراده من كلامه المعاني المستعملة لهذه الألفاظ والكلمات، وربّما غير ذلك. يرى الألباني أنّ المراد الاستعمالي هو المعنى اللغوي، والمراد الجدّي هو المعنى الّذي يثبت من الكتاب والسنّة وأقوال السلف. والمراد الجدّي يوسّع أو يضيّق دائرة المراد الاستعمالي من حيث المعنى. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 4، ص 271 و272]

وأمّا السيّد الطباطبائي يرى أنّ المراد الاستعمالي هو المعنى اللغوي، والمراد الجدّي هو إرادة المتكلّم إفهام المعنى المقصود من اللفظ. ويركّز على أنّ المراد الجدّي يوسّع أو يضيّق دائرة المراد الاستعمالي من حيث المصداق ولا المعنى. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 170]

إذن الفرق بينهما في حجّية أقوال السلف وتحديد دائرة المراد الاستعمالي من حيث المعنى أو المصداق.

وإضافة إلى ذلك أنّ الألباني يعتقد أنّ معرفة اللغة بنفسها كافية لفهم الكتاب والسنّة ولا حاجة إلى فهم السلف، ولكن إذا كان طالب العلم لديه نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابع التابعين. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 15 - 17]

وأمّا السيّد الطباطبائي فيرى أنّ اللغة غير كافية لفهم النصّ، بل العقل والنصوص الدينيّة الأخرى لها دورٌ كبيرٌ في فهمه. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 117]

والألباني يضيف إلى ذلك أنّ المرجع في تحديد معنى لفظ ما، هو اللغة أو الشرع أو العرف، وجعل بينهم تباينًا، بمعنى أنّ المرجع الأوّل هو اللغة، وإذا لم تجد شيئًا في اللغة فالمرجع هو الشرع، وإذا لم يوجد شيء في الشرع فالمرجع هو العرف. [انظر: الألباني، تحذير الساجد من اتّخاذ القبور مساجد، ص 45] في حين السيّد الطباطبائي لا يرى تباينًا بينهم، ويعتقد أنّ المعنى الأصلي يبقى على حاله، ولكنّ الاختلاف يقع في تعيين المصداق. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 271 و272]

جـ ـ المجاز

إنّ محلّ نزاع هو المجاز، أله دورٌ في فهم النصّ الديني أم لا؟ يعتقد الألباني بعدم جوازه، ويركّز على المعنى الظاهري للآيات والسنّة، سواء كان ذلك التفسير يعارض العقل أم لا، وينكر المجاز في القرآن وتأويله. بينما يقبل السيّد الطباطبائي المعنى الظاهري بشرط أنّ لا يعارض المبادئ العقلية وآيات القرآن الكريم والأحاديث القطعية، ويقبل المجاز والتأويل في النصوص الدينية.

وتشترك الأقوال السابقة في أنّ الأصل في الكلام أن يحمل على الحقيقة، ولكنّهم يفترقون في النقاط التالية:

1ـ قسّم البعض المجاز إلى قسمين: المجاز اللّغوي والمجاز الشّرعي ولم يعرّفهما، وقدّم المجاز الشرعي على اللّغوي وينكر المجاز اللّغوي كابن تيمية في باب صفات الله؛ لأنّه يلزم منه تعطيل الصفات. يقول ابن تيمية: «لو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفات لله، وإنّما الصفة تابعة للموصوف، فهو (الموصوف) موجودٌ حقيقةً لا مجازًا، و(كذلك) صفاته ليست مجازًا، فإذا كان (الله) لا مثل له ولا نظير (له) لزم أن تكون (الصفات) لا مثل لها» [الألباني، مختصر العلوم للعليّ العظيم، ص 260]. ولكنّ السيّد الطباطبائي قسّم المجاز إلى ثلاثة أقسام منها: المجاز العقلي، والمجاز اللغوي، ومجاز الحذف. وذكر الأمثلة لكلٍّ منها من القرآن الكريم. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 282]

2ـ يقول الألباني: «لا يجوز الخروج عن الحقيقة إلى المجاز إلّا عند تعذّر الحقيقة أو لقرينة عقلية أو عرفية أو لفظية» [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 784].

ولكنّ السيّد الطباطبائي يذكر شرطَين لاستعمال المجاز في القرآن الكريم وهما:

الأوّل: امتناع حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع وجود القرينة على المجاز.

الثاني: أنّ المجاز لا بدّ له أن يضيف نقطةً في النصّ الديني. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص111]

د ـ أصالة الظهور

هي من الافتراضات المسبقة في فهم النصّ عند الألباني، ولا يترك ظاهر النصّ إلّا لمخالفته لنصّ آخر هو في دلالته نصٌّ، مثل ترك مفهوم النصّ لمنطوق نصٍّ آخر، وترك العامّ للخاصّ؛ لذلك يقبل رؤية المؤمنين لربّهم يوم القيامة، وعلوّه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا كلّ ليلةٍ، ومجيئه تعالى يوم القيامة، وغير ذلك من الصفات والمفاهيم. [انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 1، ص 459]

وهذا يدلّ على جموده على النصّ دون التعقّل؛ لأنّ العقل ليس مصدرًا مستقلًّا في استنباط الأحكام والعقائد عندهم. ولكنّ السيّد الطباطبائي يرى أنّ الواقع في طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقة. وإذا استقرّ الظهور فهو كافٍ في حجّيته، ولكنّه يعتقد أنّ العقل مصدرٌ مستقلٌّ؛ لذلك لا يكتفي بظاهر النصّ، بل يحلّل النصّ بالعقل. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 2، ص 205 - 210]

تختلف أدلّة حجّية الظهور عند السيّد الطباطبائي وناصر الدين الألباني؛ فمن أدلّة حجّية الظهور عند الألباني هو قول الصحابي واللغة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 7، ص 713] وأمّا دليل حجّية الظهور عند السيّد الطباطبائي فهو القرآن وسيرة العقلاء. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 2، ص 205 - 210]

يشترك هذان الرأيان في حمل النصوص على الظاهر إلّا ما خرج بالدليل، ولكنّهما يختلفان في "ما خرج بالدليل". الدليل عند الألباني هو قول السلف [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 283 - 285]، في حين أنّ الدليل عند السيّد الطباطبائي هو العقل. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 39 و40]

هـ ـ القرينة اللفظيّة

القرينة اللفظية هي من الافتراضات المسبقة في فهم النصّ عند جميع العلماء، ولكنّهم يختلفون في تقسيمها، يقسّم ناصر الدين الألباني القرينةَ من حيث مصدرها إلى قسمين: القرينة الشرعية، والقرينة العقلية [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 782]، ولم نجد هذا التقسيم عند السيّد الطباطبائي، بل يقسّم القرينة إلى اللفظيّة والعقلية، ثمّ يقسّم القرينة اللفظية إلى قسمين: المتّصلة والمنفصلة. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 38 و79]

يظهر الاختلاف حول القرينة اللفظية بين السيّد الطباطبائي والألباني في قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ [سورة الفجر: 22]؛ إذ يرى الألباني أنّ الحقّ كما نطق الحقّ في كتابه: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾، لكنّ الكيف مجهول، وجعل قولَه تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [سورة الشورى: 11] قرينةً على تلك الآية ليحملها على ظاهرها؛ لأنّه ينكر المجاز في القرآن كما ذكرنا سابقًا. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 784]

ولكنّ السيد الطباطبائي وفقًا لمبانيه المعرفية والوجودية يجعل الآية نفسها مانعًا للحمل على ظاهرها، ويرى أنّها قرينة صارفة لحمل الآية الأولى على المجاز ولا الحقيقة؛ لأنّه قائل بالمجاز في القرآن. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 284]

تظهر ثمرة هذا الاختلاف في القرينة اللفظية في أمور متعدّدة، منها دلالة اللفظ على أكثر من معنى؛ إذ يقبل الألباني دلالة اللفظ على أكثر من معنى إذا لم تكن هناك قرينة على معنى معيّن. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 784] في حين أنّ السيّد الطباطبائي لا يقبل دلالة اللفظ على أكثر من معنى واحد. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 1، ص 152]

ثانيًا: الافتراضات المسبقة اللبّية

هناك بعض الافتراضات المسبقة اللبّية أو العقلية المحضة التي تساعد المفسّر في كشف المراد الحقيقي للمؤلّف، ومن أهمّ الافتراضات اللبّية هي:

أ ـ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما

إنّ قضيّة "النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان" هي من أهمّ الافتراضات المسبقة اللبّية، وهي غير محقّقة الوجود وليس لها مصداق في الواقع، أي أنّ وجودها في الواقع محال؛ لأنّ أفراد الموضوع ليست موجودةً في الخارج، وإنّما هي مفترضة، فالموضوع لا مصاديق له، بل

مصاديقه افتراضية غير مُتحقّقة. فالنقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما معًا، ومثاله: الوجود والعدم؛ فلا يمكن أن يقال إنّ زيدًا موجود وغير موجود، بل لا بدّ من إحدى الصفتين؛ لأنّ الصفتين متناقضتان، فلا يمكن اجتماعهما، كما لا يمكن ارتفاعهما معًا، أي لا يمكن أن ترتفع عنه صفة الوجود وصفة العدم. فإذا قلنا إنّ زيدًا موجودٌ فلابدّ من ارتفاع الصفة المناقضة عنه، وهي عدم الوجود، وبالعكس. إذن "النقيضان لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا" قضيّة بدهية أوّلية يتوقّف عليها صِدقُ كلّ قضيّة مفروضة، ضروريةً كانت أو نظريةً؛ إذ لا يتعلّق العلم بقضيّة إلّا بعد العلم بامتناع نقيضها. فقولنا: "الأربعة زوج" إنّما يتمّ تصديقه إذا علم كِذب قولنا: "ليست الأربعة زوجًا"؛ ولذلك سمّيت امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 137 و138؛ ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص 132].

ب ـ أصل العلّية

أصل العلّية قانون عامّ شامل، وهو أساس لجميع المساعي العلمية للبشرية. إنّ تحقيقات العلماء في العالم اليوم قد أثبتت معرفةً أكثر بالنظام القويّ الحاكم على الطبيعة، وإنّهم كلّما تقدّموا في طريق العلوم والصناعات أكثر فأكثر، التزموا بهذا الأصل أكثر فأكثر، وعلاقة العلّية وعدم وجود ظاهرة أو حادثة بدون علّة من أقوى الدلائل العقلية وأوضح الأفكار البشرية الضرورية. يعتقد كثير من علماء الإسلام أنّ أصل العلّية من البدهيات الأوّلية كامتناع اجتماع النقيضين، ولا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فُرض أنّه أنكره منكرٌ لم يكن لنا طريق إلى إثباته. وإذا أنكر أحدٌ أصل العلّية وظنّ أنّه لا توجد بين الأشياء علاقة التأثير والتأثّر، فحينها لا يبقى لنا أيّ سبيل لإقامة البرهان على إثبات شيء ما. [انظر: فياضي، شرح نهاية الحكمة، ج 4، ص 985]

ولكن هناك من ينكر هذا الأصل كابن تيمية؛ إذ يرى أنّ العلاقات بين الظواهر ليست كلّها علاقاتٍ علّيةً، فليست كلّ الظواهر المتلازمة علّةً ومعلولةً للآخر، بل توجد علاقات أخرى بين الظواهر في الطبيعة غير علاقة العلّية. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 401]

يقول ابن تيمية: «إنّ العلّة نفسها لازمةٌ لمعلولها المعيّن، ولا يوجد المعلول المعيّن إلّا بتلك العلّة، وإن قدر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلّة فليس هو ذلك المعيّن، والعلّة لا تكون معلولةً لمعلولها وهي لازمة له. وكذلك أحد المعلولَين يلازم المعلول الآخر

كالأبـوّة والبنـوّة، همـا متلازمـان وليـس وجـود أحدهمـا علّـة للآخـر، بـل كلاهمـا معلـولان لعلّـة أخـرى، ونظـير هـذا كثـيرٌ في الحسّـيات والعقليـات والشرعيـات» [المصـدر السـابق، ص 404].

ثـمّ يقـدّم ابـن تيميـة نتيجـةً مفادهـا أنّ كلّ دليـل مسـتلزم لمدلـوله، والمدلـول لازم للدليـل، وأنّ الدليـل لا يختـصّ بـأن يكـون معلـولًا لمدلـوله، بـل الدليـل أعـمّ. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 404 و405]

فـلا يكـفي أن توجـد العلّـة لـكي تنتـج المعلـول، بـل يجـب إثبـات هـذه العلّـة والتحقّـق مـن أنّهـا هي فعـلًا العلّـة الفاعلـة الـتي أنتجـت الأثـر، وليـس كلّ تفسـير علـمي تفسـيرًا علّيًّـا، بـل إنّ بعـض التفسـيرات علّيـة، وبعضهـا الآخـر غـير عـلّي.

يعتقـد ابـن تيميـة أنّ أصـل العلّيـة مـن البدهيـات الأوّليـة، ولكنّهـا غـير ثابتـة، بـل هي أمـر نسـبي إضـافي بحسـب حـال علـم النـاس بهـا، فمـن علمهـا بـلا دليـل كانـت بدهيـةً له، ومـن احتـاج إلى نظـر واسـتدلال بدليـل كانـت نظريّـةً له، وكذلـك كونهـا معلومـةً بالعقـل أو الخـبر المتواتـر أو خـبر النـبيّ الصـادق أو الحـسّ ليـس أمـرًا لازمًـا لهـا. [انظـر: المصـدر السـابق، ص13 و14]

جـ ـ قياس الغائب على الشاهد

قيـاس الغائـب على الشـاهد مـن الافتراضـات اللبّيـة عنـد ابـن تيميـة وأتباعـه كالألبـاني. ويعـبّرون عـن قيـاس الغائـب على الشـاهد تـارةً بـ"قيـاس التمثيـل" وتـارةً أخـرى بـ"التسـوية بـين المتماثلـين والتفريـق بـين المختلفـين"، فجميـع هـذه المصطلاحـات في مصـبّ واحـد و ذات روح مشـتركة سـائدة في الجميـع. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 209]

ويرون أنّ قياس الغائب على الشاهد لا يتحقّق إلّا بعد اجتياز المراحل التالية:

1ـ دراسة الجزئيات المعيّنة المحسوسة وملاحظتها.

2ـ استخراج القدر المشترك والجامع بين هذه الجزئيات أو انتفاء الفارق بينها.

3ـ إسراء الحكـم مـن جـزئي إلى جـزئي آخـر بسـبب وجـود القـدر الجامـع فيهمـا أو انتفـاء الفارق بينهما .

4ـ حينئـذٍ يحكـم العقـل بثبـوت الحكـم لذلـك المشـترك الـكلّيّ، وهـذه حقيقـة قيـاس التّمثيـل. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 234 و317 و322 و368]

يعتقـد ابـن تيميـة أنّ قيـاس الغائـب على الشـاهد مفيـدٌ لليقـين، فـإنّ الـشراب الكثـير إذا جُرّب

بعضه وعلم أنّه مسكرٌ، علم أنّ الباقي منه مسكرٌ؛ لأنّ حكم بعضه مثل بعضه الآخر، فهذا الاستدلال مبنيٌّ على قياس التمثيل، وكذلك سائر الحسّيات الّتي علم أنّها كلّية بواسطة قياس التمثيل. [انظر: المصدر السابق، ص 189]

هذا القياس هو المنشأ لجميع العلوم العقلية؛ إذ يعتقد ابن تيمية بأنّ جميع العلوم العقلية لبني آدم منبثقة من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20] وكذلك هو مؤيّدٌ بالقرآن والسنّة؛ إذ يعتقد ابن تيمية أنّ هذا القياس هو الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب، حيث قال تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [سورة الحديد: 25]. وهو ميزان عادل يتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلَين ويفرّق بين المختلفَين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوءٌ من ذلك، يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويوضّح طرق التسوية بين المتماثلَين والفرق بين المختلفَين. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 368]

إضافة إلى ذلك أنّ الصحابة كانوا يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص، وكانوا يجتهدون في رأيهم ويحتجّون بالقياس الصحيح، وهو قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 156 - 159]

ومن لوازم استخدام قياس الغائب على الشاهد في إثبات العقائد تجسيم الله وتجسيم ملائكته وتجسيم عالم الغيب برمّته، وهذه نتيجةٌ وثمرةٌ خطيرةٌ جدًّا، وسببها المعرفي هو التركيز على قياس الغائب على الشاهد.

وأمّا علماء الإمامية فهم لا يعتمدون على قياس الغائب على الشاهد المسمّى بالقياس الفقهي أو قياس التمثيل ـ في علم المنطق ـ في فهم النصّ وتفسيره؛ لعدم انسجامه مع المبادئ المعرفية والوجودية لهم. ولا شكّ أنّ هذا القياس حسب المعايير العقلية للتفكير الصحيح لا ينتج اليقين؛ لأنّه من أين نعلم أنّ هذا الحكم معلّلٌ؟ وعلى فرض كون الحكم معلّلًا بأمر، فما الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232؛ المظفّر، المنطق، ج 8، ص 301 و302]

وبالإضافة إلى هذا فإنّ أهل البيت عليهم السلام لم يعتمدوا على هذا النوع من القياس في توصيفهم لله جلّ جلاله، وإنّما رفضوه رفضًا شديدًا، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله تعالى بأمور جسمانية، ومنعوا أن يقيسوا الله عزّ وجلّ بأنفسهم أو يحكوا عليه تعالى بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيات. فعلى سبيل المثال يذكر السيّد الطباطبائي روايةً طويلةً عن "المعاني" بإسناده عن هشام عن الإمام الصادق عليه السلام ويقول فيها: «من شبّه اللهَ بخلقِه فقد كفر» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 54]. فهذه الرواية تنفي قياس الخالق على المخلوق صراحةً. وكذلك الآيات القرآنية أيضًا تنفي قياس الغائب على الشاهد، ومنها قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [سورة الشورى: 11] وما هذا شأنه لا يتعلّق به الإبصار بالمعنى الّذي نجده من أنفسنا، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ ضرورة أنّه ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ [سورة الأنعام: 103]. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 346؛ ج 8، ص 255]

د ـ الحسن والقبح العقليان أو الشرعيان

إنّ الحسن والقبح من الافتراضات المسبقة اللبّية في فهم النصّ. لا ينكر ابن تيمية الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين، وإنّما يقدّم نظريةً وسطيةً، وهي إثبات حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل والشرع، والشرع زاد حسن الأفعال الحسنة بالعقل حسنًا، وزاد القبيحة قبحًا. والثواب على فعل الأفعال الحسنة، والعقاب على فعل الأفعال القبيحة إنّما هو من قبل الشارع، فلا يجب على المكلّف شيء قبل ورود الشرع. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 8، ص 309]

يرى ابن تيمية أنّ نفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف الأمّة ولا أئمّتها. ولكن قد يعلم بالعقل والشرع قبح الفعل، ولا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك. والشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. والشارع يأمر بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه؟ [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 421]

إذن الرأي المختار عنده هو أنّ الحسن والقبح يثبتان في العقل والفطرة والشرع، ولكنّ العقاب متعلّق بورود الشرع. في الحقيقة حاول ابن تيمية أن يجمع بين الحسن والقبح العقليين والشرعيين، ولكنّه يقدّم الشرع على العقل دائمًا ويقول: تقديم المعقول على الأدلّة الشرعية ممتنعٌ متناقضٌ، والمعرفة العقلية هي من الأمور النسبية الإضافية، فإنّ زيدًا ـ مثلًا ـ قد يعلم بعقله ما لا يعلم بكرٌ بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقت آخر. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144]

ويصرح ابن تيمية قائلًا: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأنّ العقل مصدّق للشرع في كلّ ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كلّ ما يخبر به العقل» [المصدر السابق، ج 1، ص 138].

بناءً على هذا يمكننا أن نُرجِع رأي ابن تيمية إلى الحسن والقبح الشرعيين، فإنّه ينسجم مع مبادئه المعرفية والوجودية، والتي هي أصالة الحسّ والنقل مع إنكار حجّية العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا.

وأمّا علماء الإمامية يرون أنّ الحسن والقبح من الأمور العقلية، أي: أنّ العقل هو الأساس في إدراك الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبيح بحكم العقل. والتدبّر في الآيات القرآنيّة يدلّنا على وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحي، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُربى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة النحل: 90] و﴿**قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ**﴾ [سورة الأعراف: 33]. فهذه الآيات تبيّن بوضوح أنّ هناك أمورًا توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغي قبل تعلّق الأمر أو النهي بها، وأنّ الإنسان بعقله يجد أنّ هذه الأفعال توصف بالحسن والقبح ولا يحتاج في معرفة ذلك إلى حكم الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص172]

والدليل العقلي على ذلك: لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرائع، ولكنّنا نرى غير الملتزمين بالدين على اختلاف فصائلهم يصفون بعض الأفعال بالحسن، ويجدون أنفسهم ملزمين بفعلها، ويصفون بعض الأفعال الأخرى بالقبح ويعتقدون بأنّهم ملزمون بتركها، ويسند هؤلاء تحسينهم وتقبيحهم إلى العقل من غير أن يكون للحكم الشرعي أيّ أثر في التحسين والتقبيح والالتزام بالفعل والترك، ومثاله: يُحسّن هؤلاء أداء الأمانة والصدق النافع والوفاء بالعهد، ويقبّحون الظلم والخيانة والكذب الضار ونقض العهد. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد، ص 418]

ثالثًا: الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية

لا يخفى أنّ معرفة القرائن الحالية والمقامية الحافّة بالنصّ تلعب دورًا مهمًّا في فهم مراد المؤلّف من النصّ. وهذه القرائن والسياقات التاريخية المقرونة بالكلام قد يعبّر عنها بأسباب النزول أو قرينة السياق، وتفصيل ذلك كما يلي:

أ ـ أسباب النزول

إنّ آيات القرآن على قسمَين:

الأوّل: قسمٌ أنزله الله تعالى ابتداءً غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصّة من سؤال أو حادثة لهداية الناس إلى صراط مستقيم وتنظيم حياتهم.

الثاني: القسم الذي له علاقة بسبب من الأسباب الخاصّة وهو ما يعبّر عنه بأسباب النزول. وتعريف سبب النزول هو «ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثةً عنه أو مبيّنةً لحكمه» [الرفيعي، أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام، ص 7]. وله فوائد عديدة لا يستغني عنها في حال من الأحوال، منها: الاستعانة بسبب النزول على فهم المعنى المراد من الآية أو إزالة الإشكال أو رفع الغموض الّذي يقترن مع دلالة النصّ. [انظر: أبو عمر، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ص 55 - 59]

ولهذا السبب لا ينفي السيّد الطباطبائي أهمّية أسباب النزول مطلقًا، وإنّما يعتقد بأنّ لها تأثيرًا في التفسير ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، بل فيه المرسل والضعيف أيضًا، والنظر والتأمّل فيها يدعو الإنسان إلى الشكّ فيها. [انظرع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 343]؛ لأنّها:

1ـ أنّ الخلافة كانت مانعةً عن كتابة الحديث إلى نهاية القرن الأوّل للهجرة، أي لمدّة 90 سنةً تقريبًا. هذا المنع فتح للرواة طريق النقل بالمعنى. وشيوع النقل بالمعنى هو أحد الأشياء الّتي ضعّفت أحاديث أسباب النزول وأدّت إلى قلّة اعتبارها.

2ـ أن شيوع الدسّ في الحديث والكذب على الرسول ودخول الإسرائيليات في الروايات وما صنعه المنافقون وذوو الأغراض قلّلت من قيمة أحاديث أسباب النزول وأسقطتها عن الاعتبار.

3ـ عدم حجّية قول الصحابة والتابعين كما سيأتي تفصيله لاحقًا. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 155 - 159]

فالمعيار عند السيّد الطباطبائي هو عرض الحديث على القرآن كما ورد في الأحاديث عن الرسول وأهل بيته عليهم السلام؛ وعليه سبب النزول الوارد حول آية من الآيات لو لم يكن متواترًا أو قطعي الصدور يجب عرضه على القرآن عنده، فما وافق مضمونه مضمون الآية يؤخذ به ويعمل عليه وما خالف يطرح.

وفي المقابل يعتقد الألباني أنّ معرفة أسباب النزول لآيات القرآن الكريم وسوره أمرٌ عظيم الأهمّية لا يستغني عنه ولا يجب إهماله أو إغفاله. يذكر ابن تيمية أنّ معرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآيات، لأنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب. [انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 7، ص 667]

ب ـ السياق

هناك اختلاف بين العلماء في السياق: هل السياق من القرائن اللفظية أو من غير اللفظية؟ ثمّة رأيٌ يقول إنّه من القرائن اللفظية، وآخر يرى أنّه من القرائن غير اللفظية، ولا يسع البحث للدخول في أدلّة آراء كلٍّ منهما، ونسلّم سلفًا بأنّه من القرائن غير اللفظية من دون بحث، ونبيّن باختصار أنّ السياق بيئة الكلام ومحيطه وقرائنه. وله دورٌ خاصٌّ في فهم النصوص الدينية عند العلماء. فمثلًا يحمل الألباني النصوص على ظاهرها بواسطة السياق الّذي يخصّص المراد من اللفظ الّذي له معنيان متقابلان مثلًا، والإسلام ليس بحاجة إلى تكلّف تأويل الآيات على خلاف ما كان عليه علماء التفسير سلفًا، ولا لشيء من التكلّف الّذي لا يحتمله سياق الآيات؛ فدور السياق في فهم النصّ عنده محدودٌ بفهم السلف. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 369 و370]

ولكنّ السيّد الطباطبائي من جهة أنّ السياق يعدّ من القرائن الحالية في فهم النصّ، جعله أساسًا لكشف معاني القرآن وردّ بعض آراء المفسّرين. واعتبر السياق سببًا في فصل الآيات المكّية عن المدنية، وفي التعبير عن معاني بعض الكلمات الغامضة في القرآن، وفي قبول بعض الروايات ورفض بعضها الآخر، وفي تفضيل القراءة بين القراءات المختلفة. وفي معظم الحالات حاول التعبير عن نوعية الملاءمة بين الآيات بعناية كبيرة. [انظر: حميدى، هرمنوتيک و تفسير، نگاهى تطبيقى به ديدگاه شلايرماخر و علامه‌ى طباطبايى، ص 130 و131]

إذن دائرة السياق عند السيّد الطباطبائي أوسع بكثير منها عند الألباني. نعم، هناك أمورٌ أخرى لها دور كبير مع السياق عند السيّد الطباطبائي، ولا ينكرها كالأدلّة العقلية القطعية.

يظهر اختلاف الرأيين المذكورَين حول السياق في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾ [سورة الحديد: 4] بحيث يؤكّد الألباني عدم التأويل هنا؛ لأنّ سياق الآية وسباقها لا يعني المعية الذاتية، بل إنّما هو المعيّة العلميّة؛ لأنّ أوّل الآية في ظنّه: ما يكون من نجوى

ثلاثة إلّا هو معهم. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 52] وأمّا السيّد الطباطبائي لا يقبل المعيّة العلمية فقط، بل إنّما يقول بمعية الإحاطة والقيمومة؛ لأنّه قائل بالعلم الحضوري، وهذا ما لا نجده في منظومة الفكرية للألباني. [انظر: الطباطبائي، الميزان فى تفسير القرآن، ج 1، ص 345؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 48 و49]

رابعًا: الافتراضات المؤثّرة في تعميق الفهم

هناك بعض الافتراضات المسبقة تساعد المفسّر على الفهم المعمّق للنصّ وتُعينه على استيعاب المطالب بشكل عميق وشامل. وكما أنّ للمدرِك مراتب متعدّدةً، فكذلك النصّ الّذي نريد أن نفهمه لا بدّ أن يتمتّع بالعمق. وكلّ فهم وإدراك للإنسان يمهّد الأرضية للفهم المعمّق. إذن للنصّ مراتب للفهم من فهم مادّي إلى فهم مجرّد. على سبيل المثال أنّ الذي له معلومات فقهية أو خلفية ذهنية فقهية يدرك النصّ الفقهي بشكل أعمق وأحسن من الذي يفقد هذه الفرضية الفقهية. ولا يخفى على الخبير أنّ هذا السنخ من الافتراضات أمر مطلوب، وله دور إيجابي في عملية فهم النصّ.

يعتقد الألباني أنّ للخلفية الذهنية آثارًا في فهم النصّ. من باب المثال الشخص الّذي له خلفية علمية في العقائد السلفية يفهم النصّ على منهج السلف الصالح، ولكنّ الشخص الّذي ليس له تلك الخلفية لا يفهم النصّ كأوّله؛ لأنّ للخلفيات الذهنية تأثيرًا في الفهم العميق للنصّ. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 4، ص 326]

إضافةً إلى ذلك أنّ جميع علماء السلفيّة يعتقدون بأنّ القرآن ليس هو المصدر الوحيد للشريعة الإسلاميّة، وإنّما القرآن والسنّة هما مصدران للشريعة الإسلاميّة. ويركّزون على أنّ القرآن والحديث لهما مرتبة واحدة حتّى أنّهم يقولون: فمن تمسّك بأحدهما دون الآخر، لم يتمسّك بأحدهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما يأمر بالتمسّك بالآخر كما قال تعالى: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [سورة النساء: 80]. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 13 و14]

ويدلّ على ذلك حديث رسول الله ﷺ: «تركت فيكم أمرَين لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما: كتاب الله وسنّتي، ولن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض». فالتّمسّك بحبل الله ـ الذي هو بأيدينا ـ إنّما هو العمل بالسنّة المفصِّلة للقرآن الكريم. [راجع: الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، ص 10]

وإضافةً إلى ذلك يعتقد الألباني أنّه لا مجال لأحد ـ مهما كان عالمًا باللغة العربية وآدابها

ـ أن يفهم القرآن الكريم دون الاستعانة على ذلك بسنّة النبيّ ﷺ، فإنّه لم يكن أحد أعلم في اللغة من أصحاب النبيّ ﷺ الذين نزل القرآن بلغتهم، ومع ذلك فإنّهم أخطؤوا في فهم الآيات حين اعتمدوا على لغتهم فقط. فمن البدهي أنّ المرء كلّما كان عالمًا بالسنّة كان أحرى بفهم القرآن واستنباط الأحكام منه ممّن هو جاهل بها. ووظيفة السنّة في القرآن هي بيان معنى اللفظ أو الجملة أو الآية الّتي تحتاج الأمّة إلى بيانها، وأكثر ما يكون ذلك في الآيات المجملة أو العامّة أو المطلقة، فتأتي السنّة وتوضّح المجمل وتخصّص العامّ وتقيّد المطلق، وذلك يكون بقوله ﷺ كما يكون بفعله وإقراره. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 7 و15 و16]

فلا يقبل الألباني ومن تبعه التفريق بين القرآن والسنّة نظريًّا، ولكنّه يقبله عمليًّا. يرى الألباني أنّ تقدّم القرآن على السنّة معناه التفريق بينهما، ولكنّه يروّج تقدّم السنّة على القرآن، ويدّعي بعدم لزوم عرض الأخبار على الآيات، ولزوم أخذ معاني الآيات من الروايات. ولا معنى لذلك إلّا تقدّم السنّة على القرآن. [انظر: خاكپور، نقد حديثمحورى در ديدگاههاى قرآنى ناصرالدين البانى، ص 164]

ينتجّ من ذلك كلّه أنّ المعاني للألفاظ ليست لها مراتب، وإنّما جميعها في عرض واحد، أي في مرتبة واحدة.

وفي المقابل هناك من يعتقد بفرقٍ بين الحقائق والاعتبارات؛ فالحقائق هي الواقعيات التكوينية حول وجود الله والكون والإنسان. والاعتبارات هي مجموعة من المفاهيم والأفكار الّتي وضعها الإنسان في حياته الاجتماعية لتنظيم أمور حياته. ومن جهة أخرى إنّ الأمور الاعتبارية أخذت من الواقعيات التكوينية وتتّكي عليها. ولهذا الفرق بينهما تأثيرٌ كبيرٌ في تفسير النصوص الدينية. مثال ذلك: في بحث التوحيد: الآيات الّتي تطرح حول المالكية الإلهية والربوبية الإلهية تتأثّر من هذا الافتراض المسبق، ونعني به الفرق بين الحقيقة والاعتبار. [انظر: آبيار، نقش پيشفرض در فهم متن از نظر علامهى طباطبايى و گادامر، ص 90]

يستدلّ السيّد الطباطبائي من قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ [سورة الإسراء: 9] على أنّ الدين الإسلامي يشتمل على أكمل المناهج للحياة الإنسانية، ويحتوي على ما يسوق البشرية إلى السعادة. هذا الدين عُرفت أسسه وتشريعاته الكلّيّة من طريق القرآن الكريم، وهو المصدر الأوّل في الاستدلال عند المسلمين. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 15]

فالقرآن عند السيّد الطباطبائي مستقلٌّ في دلالته، وهو كتاب هداية ونور ولا يحتاج في فهمه إلى غيره. هذا الأصل يستطيع أن يكون من أهمّ الافتراضات المسبقة حول لغة القرآن؛ لأنّ المفسّر الّذي يعتقد بأنّ القرآن تبيانٌ ونورٌ مبينٌ، يجد أنّ القرآن هو خير مفسّر لنفسه. وهذا الافتراض يسوق إلى أن يجعل منهج تفسير القرآن بالقرآن أعلى منهج للتفسير. [انظر: آبيار، نقش پيش‌فرض در فهم متن از نظر علامه‌ی طباطبايی و گادامر، ص 87 و 88]

ولكنّ هذا الأمر لا ينفي وجود مناهج أخرى لتفسير القرآن كالمناهج التي تعتمد على السنّة النبوية والروايات الشريفة في تفسير القرآن. نعم، هناك بعض الآيات الّتي تشكّل قرائن على الآيات الأخرى.

إضافة إلى ذلك يعتقد السيّد الطباطبائي بأنّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، ولمعاني الألفاظ مراتب، والقوّة الفاهمة للبشر تختلف في الفهم والإدراك، فثمّة مرتبة عالية للإدراك وأخرى متدنّية. ومن جهة أخرى أنّ مخاطب القرآن هو الإنسان من حيث المجموع والمطالب للجميع، وكلّ واحد منهم يفهم حسب عقله. وبهذا يعتقد بأنّ هذه الألفاظ والعبارات أمثالٌ للمعارف الحقّة الإلهية، والبيان نزل إلى سطح الأفهام العامة الّتي لا تدرك إلّا الحسّيّات. [انظر: المصدر السابق، ص 91]

والنقطة المحورية عنده هي أنّ معاني القرآن لها مراتب طولية كالمراتب العرضية. واختلاف معاني القرآن بحسب المراتب الطولية أمر ممكن؛ ولذلك قد تكون هناك إدراكات مختلفة من الآيات القرآنية وجميعها تكون صحيحةً ولكنّ صحّتها تكون بحسب مراتبها الطولية، أمّا بالنسبة إلى المعاني العرضية فهذا غير ممكن، ممّا يعني أنّه لا يمكن أن تختلف الإدراكات لمعاني القرآن وفي الوقت نفسه تكون جميعها صحيحة، بل لا بدّ أن يكون هناك فهم صحيح وهناك فهم غير صحيح، إذن قد يحصل تعارض بين معاني القرآن بحسب المراتب العرضية، ولكن لا تعارض بين المعاني العرضية والمعاني الطولية؛ لأنّ الجهات مختلفة. [انظر: المصدر السابق، ص 92]

تظهر ثمرة الاعتقاد بوجود المعاني الطولية والعرضية للقرآن الكريم في أنّه يمكن أن تكون هناك تفسيرات متعدّدة لآية واحدة صحيحةً، ولكن من جهات متعدّدة، ولا يمكن ذلك من جهة واحدة.

خامسًا: الافتراضات المؤثّرة في النقد والتقييم والاستنطاق

هناك أنواع عديدة من التعاملات مع النصّ، مثل الفهم والتفسير والنقد والمقارنة والاستنطاق والتبيين. وهذه التعاملات المختلفة مع النصّ تحتاج إلى الافتراضات المسبقة، وعلى سبيل المثال أنّ الذي يريد أن يستنطق القرآن الكريم من خلال عرض التساؤلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عليه، يجب عليه أن يمتلك معلوماتٍ مسبقةً حول القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتّى يستطيع أن يستنطق القرآن بشكلٍ مطلوبٍ. هذا النوع من الافتراضات المسبقة ضروري ونافع في عملية الفهم والتفسير. [انظر: عزيزي، الهرمينوطيقا وإشكالية التأويل والفهم..عرض ونقد، ص 113]

من أهمّ الافتراضات المسبقة والمحورية في النقد والتقييم والاستنطاق عند الألباني هو فهم النصوص الدينية على منهج السلف فقط، ويتّكي في كتبه على أقوال السلف في إثبات العقائد والأحكام. ويصرّح بأنّ أوّل ما يفسّر به القرآن الكريم هو القرآن والسنّة معًا، ثمّ بعد ذلك بتفسير أهل العلم، وعلى رأسهم أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا كان هناك اختلاف بين الصحابة ننقل ذلك التفسير بالرضا والتسليم والقبول. وإن لم يوجد وجب علينا أن نأخذ من التابعين الّذين عنوا بتلقّي التفسير من أصحاب رسول الله ﷺ. [انظر: الألباني، كيف يجب علينا أن نفسر القرآن الكريم، ص 35 و36]

إذن أصول الاستدلال والنقد والتقييم والاستنطاق عنده هو القرآن والسنّة الصحيحة على منهج فهم السلف، ولا يجوز لأحد أن يحاول فهم النصوص الدينية بصورة تخالف فهم السلف الصالح. [انظر: ابن تيمية، جامع المسائل، ج 2، ص 136]

ويؤكّد الألباني أنّ منهج السلف هو المحور والأساس في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، ولكنّ منهجهم غير بيّن لنا. لذلك المراد من المنهج هو فهم السلف. وليس المراد من فهمهم فهم شخصٍ، بل إنّما هو إجماعهم. ولا يجوز لأحد أن يخالف إجماع السلف؛ لأنّ السلف من الصحابة والتابعين وتابعهم أعمق صلةً بكلام الله ورسوله ﷺ، وأصحّ لسانًا وأطهر الناس سيرةً، تظهر ثمرة اتّباع السلف في النقاط التالية: [انظر: الألباني، الحديث حجّة بنفسه في العقائد والأحكام، ص 5؛ الردّ المفحم، ج 1، ص 157]

1ـ السلامة من التفرّق والاختلاف، وتضارب العقول والأهواء والوقوع في البدع والضلالات.

2ـ النظـر في عمـل السـلف وفهمهـم للدليـل شـاهدٌ على صحّـة الاسـتدلال بـه ومصـدّق له، وبالنظـر إلى هـدي السـلف يـزول مـا يظهـر مـن تعـارض بـين الأدلّـة.

3ـ كلّ ما سكت عنه السلف فيما يتعلّق بمسائل الاعتقاد كان السكوت عنه أولى.

4ـ استعمال هذه القاعدة في الردّ على الخصوم.

وفي المقابـل يعتقـد السـيّد الطباطبـائي أنّ للقـرآن ظاهـرًا وباطنًا، ومحكمًـا ومتشـابهًا، ولا يعرف تأويـل القـرآن ـ أي حقيقتـه ـ إلّا الله والراسـخون في العلـم. والسـؤال هنـا هـو: هـل الوصـول إلى فهـم القـرآن مختـصّ بجماعـة خاصّـة أو كلّ واحـد مـن النـاس يسـتطيع أن يصـل إلى فهـم القـرآن بمعرفـة اللغـة والعلـم الإجمـالي للقـرآن نفسـه؟ مـن جهـة أخـرى يعتقـد السـيّد الطباطبـائي أنّ القـرآن كتـاب هدايـة ونـور، وأنّـه لا يحتـاج في فهـم نفسـه إلى غـيره؛ لأنّ الله ﷻ يقـول في القـرآن الكريـم: ﴿**أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ الْقُـرْآنَ وَلَـوْ كَانَ مِـنْ عِنْـدِ غَـيْرِ اللهِ لَوَجَـدُوا فِيـهِ اخْتِلَافًـا كَثِـيرًا**﴾ [سـورة النسـاء: 82] و ﴿**أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ الْقُـرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُـوبٍ أَقْفَالُهَـا**﴾ [سـورة محمـد: 24]. فهاتـان الآيتـان تـدلّان على ضرورة التدبّـر والتعقّـل في القـرآن، والتدبّـر هـو بمعـنى الفهـم؛ ولذلـك التدبّـر في القـرآن يرفـع مـا يـتراءى بالنظـرة الأولى مـن الاختـلاف بـين الآيـات. ومـن البـدهي أنّ الآيـات لـو لـم تكـن لهـا دلالـة ظاهـرة على معانيهـا لمـا كان معـنى للأمـر بالتدبّـر والتأمّـل فيهـا، كمـا لـم يبـق مجـالٌ لحـلّ الاختلافـات الصوريـة بـين الآيـات بواسـطة التدبّـر والتأمّـل. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسـلام، ص 37]

المبحث الثالث:

الافتراضات المسبقة المسموحة وغير المسموحة في فهم النصّ

بعـد أن عرضنـا جملـةً مـن الافتراضـات المسـبقة في فهـم النـصّ الديـني، سـوف نقـوم ببيـان الافتراضـات المسـبقة المسـموحة وغـير المسـموحة في النقـاط التاليـة:

أوّلًا: حقيقـة الوضـع هي مـن الافتراضـات الآليـة أو الأداتيـة غـير المسـموحة عنـد ابـن تيميـة ومـن تبعـه، لأنّـه يسـتحيل إثباتهـا نقـلًا وعقـلًا. نقـلًا: لـم ينقـل لنـا أحـدٌ عـن العـرب، ولا عـن أمّـة مـن الأمـم أنّـه اجتمـع جماعـة فوضعـوا جميـع هـذه الأسـماء الموجـودة في اللغـة، وإنّمـا المعروف المنقـول بالتواتـر اسـتعمال هـذه الألفـاظ فيمـا عنـوه مـن المعـاني. وعقـلًا: فـلا يوجـد دليـلٌ صريـحٌ على أنّ الوضـع يسـبق الاسـتعمال. وقسّـم ابـن تيميـة الوضـع إلى قسـمين: الوضـع اللغـوي والوضـع

الشرعي. وأمّا الوضع عند علماء الإمامية يعدّ من الافتراضات المسبقة المسموحة، والدليل على ذلك أنّ الطبيعة البشرية تستدعي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص. إذن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة جعلية وسماعية ولا تحتاج إلى دليل عقلي ونقلي كما زعم ابن تيمية.

أقول: يرد على ابن تيمية:

أ ـ أنّه يعطي دورًا للشرع في حقيقة الوضع. وهذا يدلّ على أنّه يقدّم الشرع على اللغة، ممّا ينعكس سلبًا على المعنى اللغوي، وهذا غير صحيح.

ب ـ يقول: إنّه لا يوجد دليل صريح على أنّ الوضع يسبق الاستعمال. يشكل عليه أنّ الطبيعة البشرية تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص.

ثانيًا: المراد الاستعمالي والمراد الجدّي من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة، ولكن هناك اختلاف بين الألباني والسيّد الطباطبائي في تفاصيلها:

أ ـ يرى الألباني أنّ معرفة اللغة بنفسها كافية لفهم الكتاب والسنّة ولا حاجة إلى فهم السلف، ولكن إذا كان لدى طالب العلم نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وأمّا السيّد الطباطبائي فيرى أنّ اللغة غير كافية لفهم النصّ، بل للعقل والنصوص الدينية الأخرى دور كبير في فهمه.

أقول: يشكل على الألباني إشكالات عديدة ومنها:

1ـ أنّه يرى أنّه إذا كان لدرى طالب العلم نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. فيشكل عليه بأنّ الإشكال نفسه يعود مرّة أخرى؛ لأنّ فهم السلف متوقّف على معرفة اللغة العربية.

2ـ دعوى أنّ كلّ عالم باللغة العربية مهما كان ضليعًا فيها لا يمكنه أن يستغني البتّة عن بيان النبيّ صلى الله عليه وآله للكتاب؛ فإنّ اللغة وحدها لا تكفي في فهمه على نحو الصواب؛ يرد عليها الإشكالين التاليين:

الأوّل: أنّ فهم بيان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله يتوقّف على معرفة اللغة العربية، فلا يتقدّم بيانه على اللغة.

الثاني: أنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية المبيّنة، فهل كان المسلمون في عصر النبيّ ﷺ بحاجة إلى فهم كلّ كلمة في القرآن الكريم إلى بيان للنبيّ ﷺ؟ كلّا بالتأكيد.

ب- هناك فرق آخر بين القولَين، وهي أنّ المرجع في تحديد معنى لفظ ما، هو اللغة أو الشرع أو العرف عند الألباني، وجعل بينهم تباينًا، وهذا يعني أنّ المرجع الأوّل في تحديد معنى اللفظ هو اللغة، وإذا لم تجد شيئًا في اللغة فالمرجع هو الشرع، وإذا لم يوجد شيء في الشرع فالمرجع هو العرف. ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يرى تباينًا بينهم، وإنّما المعنى الأصلي يبقى في محلّه والاختلاف هو في تعيين المصداق.

أقول: يرد على الألباني:

1- أنّه خلط بين المعنى اللغوي والعرفي والشرعي.

2- ما وظيفة الشارع في تحديد المعنى؟ لم يبيّن هذا الأمر.

3- جعل بين هذه المعاني الثلاثة تباينًا كلّيًّا، فيشكل عليه أنّ المعنى الأصلي يبقى في محلّه، وهناك ارتباط معنوي بين هذه المعاني الثلاثة.

ثالثًا: المجاز من الافتراضات الآلية أو الأداتية غير المسموحة عند ابن تيمية؛ لأنّه يلزم منه تعطيل الصفات. والدليل على ذلك: لو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفاتٍ لله، وإنّما الصفة تابعة للموصوف، فهو (الموصوف) موجودٌ حقيقةً لا مجازًا، وصفاته ليست مجازًا، فإذا كان الله لا مثل له ولا نظير لزم أن تكون (الصفات) لا مثل لها. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد أنّ المجاز من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة، بشرط أن تكون هناك قرينة على المجاز. ولا بدّ له أن يضيف نقطةً في النصّ الديني.

أقول: يشكل على ابن تيمية بأنّ الصفة على المجاز لا تستلزم منها أن يكون الموصوف مجازيًّا.

رابعًا: أصالة الظهور من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة عند الجميع، فالسيّد الطباطبائي يختلف عن الألباني في تحديد دائرتها؛ إذ إنّ الألباني يعتقد بأنه لا يترك ظاهر النصّ إلّا لمخالفته لنصٍّ آخر هو في دلالته نصٌّ قاطع؛ لأنّه لا يقبل العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا. وهذا يدلّ على جموده على النصّ. في حين أنّ السيّد الطباطبائي يعتقد بأنّ العقل مصدرٌ مستقلٌّ؛ ولذلك لا يكتفي بظاهر النصّ، بل يحلّل النصّ بالعقل.

أقول: يرد على القول الأوّل أنّ الجمود على ظاهر النصّ يلزم منه تجسيم الله وتجسيم ملائكته وتجسيم الغيب وتجسيم النفس الإنسانية.

خامسًا: القرينة اللفظية هي من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة في فهم النصّ، ولكنّ هناك اختلافًا:

أ- في تقسيم القرينة: إذ قسّم ابن تيمية ومن تبعه القرينة من حيث مصدرها إلى قسمين: القرينة الشرعية، والقرينة العقلية، وأمّا السيّد الطباطبائي فقد قسّم القرينة إلى اللفظية والعقلية. ثمّ قسّم القرينة اللفظيّة إلى قسمين: المتّصلة والمنفصلة.

ب- في دائرتها: إنّ أتباع ابن تيمية من السلفية يتمسّكون بظاهر النصوص فقط ولا يؤوّلونها، ويكتفون بالقرائن اللفظية والشرعية؛ لأنّهم ينكرون دور العقل في المجاز والتأويل، وأمّا السيّد الطباطبائي فقد يعطي للعقل دورًا مهمًّا في تأويل النصوص.

إذن يعتمد الأوّل على القرينة اللفظية دون العقلية؛ لأنّه لا يقبل العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا، ولكنّ الثاني يضيّق دائرته بالقرائن العقلية.

أقول: يشكل على الأوّل بأنّ الاعتماد على القرائن اللفظية دون العقل يلزم منه حمل النصوص على المعاني الظاهرية التي يلزم منها تجسيم الله ورؤيته تعالى.

سادسًا: يشترك جميع العلماء في أنّ استحالة اجتماع النقيضين وأصل العلّية من الافتراضات اللبّية المسموحة، وأنّهما من البدهيات الأوّلية، ولكنّهم يختلفون في:

أ- نسبية البدهيات الأوّلية: إذ أنّ البدهيات الأوّلية ثابتة عند السيّد الطباطبائي، ولكنّ ابن تيمية يعتقد بأنّ أصل العلّية هو من البدهيات الأوّلية ولكنّه غير ثابت، و إنّما هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن عَلِمَه بلا دليل كان بدهيًّا له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال للعلم به كان نظريًّا بالنسبة له.

أقول: يرد على القول الآخير:

1- يصرّح ابن تيمية بأنّ الناس مختلفون في إدراك البدهيات، وهذا أمر صحيح، ولكن هل هذا الاختلاف هو السبب في تمايز البدهيات عن النظريات؟ يعتقد ابن تيمية بأنّ سبب تقسيم العلم إلى البدهي والنظري هو من باب النسبة الإضافية، في حين أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الشيء قد يكون بدهيًّا، ولكن يجهله الإنسان بسبب عدم تصوّره له، فإذا

حصل التصوّر الصحيح بالنسبة لذلك الشيء كان التصديق به بدهيًّا. إذن ليس بالضرورة أن يكون الإنسان عالمًا بجميع البدهيات، ولا يضرّ ذلك ببداهة البدهي. [انظر: المظفر، المنطق، ص 25]

2ـ حينما تكون البدهيات والنظريات نسبيةً، تكون المعرفة بأسرها نسبيةً أيضًا. ونسبية المعرفة تقود إلى إنكارها.

ب ـ في دائرة أصل العلّية: يعتقد السيّد الطباطبائي بأنّ أصل العلّية حاكم على نظام الكون؛ بدليل أنّ عدم وجود ظاهرة أو حادثة بدون علّة من أقوى الدلائل العقلية وأوضح الأفكار البشرية ضرورةً، والحاجة إلى العلّة أمر فطري طبيعي لها. وأمّا ابن تيمية فيزعم أنّ العلاقات بين الظواهر ليست كلّها علاقاتٍ علّيةً، بل توجد علاقات أخرى بين الظواهر في الطبيعة غير علاقة العلّية، والمثال على ذلك: الأبوّة والبنوّة، هما متلازمان وليس وجود أحدهما علّةً للآخر، بل كلاهما معلول لعلّة أخرى.

أقول: يشكل على ابن تيمية بـ:

1ـ أنّه يحصر أصل العلّية في العلّة الفاعلية التامّة. والأمر ليس كذلك، بل هناك أقسام للعلّة ومنها العلّة الناقصة، والعلّة المعدّة، والعلّة الغائية، وغير ذلك من انقسامات العلّة من جهات متعدّدة.

2ـ أنّ "الأبوّة والبنوّة" متلازمان وليس وجود أحدهما علّةً للآخر، بل كلاهما معلول لعلّة أخرى، وهذا كلامٌ غير صحيح؛ لأنّ الأبوين علّةٌ معدّةٌ لانعقاد نطفة ابنهما؛ لذلك لا ينفي المثال أصل العلّة في الظواهر الطبيعية.

سابعًا: قياس الغائب على الشاهد من الافتراضات اللبّية المسموحة عند السلفية، ودليلهم أنّه يفيد اليقين وأنّ جميع العلوم العقلية المحضة لبني آدم منبثقة من قياس الغائب على الشاهد، وأيضًا مؤيّدٌ بالقرآن والسنّة، فالقرآن والحديث مليءٌ بقياس الغائب على الشاهد، ولكنّ السيّد الطباطبائي يعتقد أنّ قياس الغائب على الشاهد غير مسموح به في فهم النصوص الدينية؛ لأنّه لا يفيد اليقين، وأنّ القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام لم يعتمدوا في توصيفهم لله عزّ وجلّ عليه، بل رفضوه رفضًا شديدًا، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله جلّ جلاله بأمورٍ جسمانية، ومنعوا أن يقيّسوا الله سبحانه وتعالى بأنفسهم أو يحكوا عليه بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيات. فالافتراض المسبق اللبّي البديل لقياس الغائب على الشاهد هو الدليل البرهاني عنده؛ لأنّه يفيد اليقين.

أقول:

1ـ يصرّح المنطقيون والمتكلّمون بأنّ قياس الغائب على الشاهد هو قياس التمثيل الّذي لا يفيد اليقين؛ إذ:

أ ـ من أين نعلم أنّ هذا الحكم معلّلٌ؟ يمكن أن يكون هذا الحكم ثابتًا للموضوع بالبداهة.

ب ـ على فرض كون الحكم معلّلًا بأمر، فما الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ وما الدليل على التلازم بين الجامع والحكم وجودًا وعدمًا؟ لأنّه لو صحّ التلازم لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع أو الغائب تنازعٌ. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232]

2ـ من أهمّ الأخطاء هو حصر دور العقل في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. وهذا الادّعاء الكلّي لا دليل عليه، بل يحكم الواقع العيني خلاف ذلك، فهل جميع علوم بني آدم العقلية المحضة من الرياضيات والفلسفة والكلام والمنطق وسائر المعارف البشرية، منبثقة من قياس الغائب على الشاهد؟ كلّا، بل استخدم بعضهم في كتبهم مجموعةً عظيمةً من البراهين العقلية الّتي لا تعدّ من باب قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل.

3ـ يقول ابن تيمية: إنّ المراد من الميزان في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [سورة الشورى:17] قياس التمثيل. أليس هذا هو التأويل الّذي يفرّ منه السلفيون ويرفضونه رفضًا شديدًا؟! فكيف يؤوّل الميزان هنا بقياس التمثيل؟

4ـ يدّعي أنّ القرآن والحديث مليءٌ بقياس الغائب على الشاهد. فهذه فريّةٌ على القرآن العظيم، كيف والقرآن يرفض الظنّ رفضًا باتًّا ويذكر: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [سورة يونس: 36]، فهل يستخدم القرآن الظنّ في إرشاد الناس وهدايتهم، خصوصًا في الاعتقادات؟! كلّا.

ثامنًا: يعتقد بعضهم أنّ الحسن والقبح يثبتان في العقل والفطرة والشرع، ولكنّ العقاب متعلّق بورود الشرع. في الحقيقة إنّهم يجمعون الحسن والقبح العقليين والشرعيين، ولكنّهم يقدّمون الشرع على العقل دائمًا. يرى ابن تيمية أنّ تقديم المعقول على الأدلّة الشرعية ممتنعٌ متناقضٌ، والمعرفة العقلية هي من الأمور النسبية الإضافية؛ لذلك يمكننا أن نُرجع رأيه إلى الحسن والقبح الشرعيين. إذن الحسن والقبح الشرعيان من الافتراضات المسبقة اللبّية

المسموحة عند أتباع ابن تيمية من السلفية. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد بأنّ الحسن والقبح العقليين من الافتراضات المسبقة اللبّية المسموحة؛ لأنّ العقل هو الأساس في إدراك الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبيح بحكم العقل. وهناك شواهد كثيرة في الآيات القرآنية تدلّ على وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحي، ثمّ بعد التسليم بالحسن والقبح تعلّق بهما الأمر والنهي.

أقول: يشكل على القول الأوّل بأنّه إذا كان علم الشيء وعدمه بالعقل من الأمور النسبية، فكذلك تأتي النسبية في المعرفة الحاصلة عن طريق الشرع.

تاسعًا: أسباب النزول من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة في فهم النصّ عند أتباع الفكر السلفي؛ لأنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب ومعرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآيات. ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يعتقد بذلك، وإنّما يقول بأنّ أسباب النزول لها تأثيرٌ في التفسير ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، بل فيها المرسل والضعيف أيضًا، والنظر والتأمّل فيها يدعو الإنسان إلى الشكّ فيها، فالمعيار هو عرض الحديث على القرآن.

عاشرًا: السياق من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة، ولكنّ هناك اختلافًا في دائرته؛ إذ إنّ كلّ سورة لها سياق واحد من حيث الموضوع عند الألباني. وأمّا السيّد الطباطبائي بالإضافة إلى ذلك يعتقد أنّ القرآن الكريم كلّه بحكم كلام واحد وخطاب واحد، صادر من متكلّم واحد، ومن ثمّ فإنّ كلّ جملة فيه يمكن أن تكون قرينةً ومفسّرةً للجملة الأخرى.

أحد عشر: أنّ السيّد الطباطبائي والألباني يختلفان في مراتب المعاني للألفاظ؛ إذ يقول الألباني بوجود المراتب العرضية للألفاظ وينكر المراتب الطولية، في حين أنّ السيّد الطباطبائي يعتقد بوجود المراتب الطولية بالإضافة الى المراتب العرضية للألفاظ، وبناءً عليه يمكن أن تكون هناك تفسيرات متعدّدة للآية الواحدة من جهات متعدّدة، ولكن بناءً على رأي الألباني هذا الأمر لا يجوز ولا بدّ من الاعتماد على فهم السلف فقط.

اثنا عشر: فهم القرآن والحديث منحصرٌ في أقوال السلف الصالح عند الألباني، ولا يجوز التعدّي عن فهمهم؛ لأنّه ضمان للسلامة من التفرّق والاختلاف، وتضارب العقول والأهواء والوقوع في البدع والضلالات، والنظر في عمل السلف وفهمهم للدليل شاهدٌ على

صحّة الاستدلال به ومصدّق له، وبالنظر إلى هدي السلف يزول ما يظهر من تعارض بين الأدلّة. وكلّ ما سكت عنه السلف فيما يتعلّق بمسائل الاعتقاد كان السكوت عنه أولى. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد أنّ فهم القرآن غير منحصر بفئة دون أخرى؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [سورة محمد: 24]، وتدل هذه الآية على ضرورة التدبّر والتعقّل في القرآن للجميع.

أقول:

1ـ يذكر الألباني أنّ اتّباع السلف سبب السلامة من التفرّق والاختلاف، وتضارب العقول والأهواء والوقوع في البدع والضلالات. يرد عليه بأنّ هذا الأمر غير حاصل؛ لأنّ هناك اختلافاتٍ كثيرةً بين المسلمين مع وجود تبعيتهم للسلف، فعلى سبيل المثال: هناك من يقول بجواز التوسّل بالميّت، ومن يقول بعدم جوازه، واختلافات السلف أيضًا بيّنةٌ في أسباب النزول لآية واحدة.

2ـ يرى الألباني أنّ النظر في عمل السلف وفهمهم للدليل شاهدٌ على صحّة الاستدلال به ومصدّق له، وبالنظر إلى هدي السلف يزول ما يظهر من تعارض بين الأدلّة. فيشكل عليه بأنّ هذه مصادرةٌ على المطلوب؛ لأنّه يريد إثبات أنّ عمل السلف وفهمهم دليل على صحّة الاستدلال ويزول بذلك التعارض بين الأدلّة، في حين هذا هو المدّعى نفسه.

3ـ يقول الألباني أنّ كلّ ما سكت عنه السلف فيما يتعلّق بمسائل الاعتقاد كان السكوت عنه أولى. السؤال هنا ما الدليل على ذلك؟ لم نجد دليلًا يذكره في كتبه.

الخاتمة

يمكن بيان أهمّ نتائج البحث ضمن النقاط التالية:

1ـ أنّ الحقّ يقتضي أن نميّز بين أنواع الافتراضات المسبقة ونفرّق بين ما هو مسموحٌ به وضروريٌّ في فهم النصّ، وبين ما هو غير مسموحٍ به في فهمه.

2ـ قد ذكرنا أنّ الافتراضات الآلية والأداتية تساعدنا على فهم مراد المؤلّف ونواياه بشكل دقيق ومعمّق، فهي افتراضات مسبقةٌ مقبولةٌ، بل ضروريةٌ في عملية فهم النصّ، كحقيقة الوضع، والمراد الاستعمالي والمراد الجدّي، والمجاز، وأصالة الظهور، والقرينة اللفظية، وهي مسموحة عند السيّد الطباطبائي، ولكنّ ابن تيمية ومن تبعه من السلفية يعتقدون أنّ حقيقة الوضع من الافتراضات المسبقة غير المسموحة؛ لأنّه يستحيل إثباتها نقلًا وعقلًا. والمجاز أيضًا من الافتراضات غير المسموحة عنده؛ لأنّه يلزم منه تعطيل الصفات.

3ـ قد بيّنّا أنّ الافتراضات اللبّية تعيننا في كشف المراد الحقيقي للمؤلّف كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وأصل العلّية. وجميعها تعدّ من الافتراضات المسموحة عند السيّد الطباطبائي وابن تيمية، ولكنّهما يختلفان في نسبية البدهيات الأوّلية؛ إذ إنّها ثابتة عند السيّد الطباطبائي وغير ثابتة عند ابن تيمية، ويختلفان أيضًا في دائرة أصل العلّية؛ إذ يعتقد السيّد الطباطبائي أنّ أصل العلّية حاكمٌ على نظام الكون، ولكنّ ابن تيمية يزعم أنّ العلاقات بين الظواهر ليست كلّها علاقاتٍ علّيةً، بل توجد علاقات أخرى بين الظواهر في الطبيعة غير علاقة العلّية. إضافةً إلى ذلك أنّ قياس الغائب على الشاهد مسموح عند ابن تيمية ومن تبعه، وغير مسموحٍ عند السيّد الطباطبائي، وأنّ الحسن والقبح العقليين من الافتراضات المسبقة المسموحة عند السيّد الطباطبائي وغير المسموحة عند ابن تيمية، وإنّما يعتقد بالحسن والقبح الشرعيين.

4ـ أسباب النزول والسياق من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة عند أتباع الفكر السلفي، ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يعتقد بذلك، وإنّما يقول بأنّ لأسباب النزول تأثيرًا في التفسير، ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، ويعتمدون على جميع العناصر المؤثّرة في فهم النصّ كالسياق بنحو متعادل، بحيث يعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه.

5ـ أنّ السـيّد الطباطبـائي والألبـاني يختلفـان في مراتـب المعـاني للألفـاظ؛ إذ يقـول الألبـاني بوجـود المراتـب العرضيـة للألفـاظ وينكـر المراتـب الطوليـة، في حـين أنّ السـيّد الطباطبـائي يعتقد بوجـود المراتـب الطوليـة بالإضافـة الى المراتـب العرضيـة للألفـاظ، وبنـاءً عليـه يمكـن أن تكـون هنـاك تفسـيرات متعـدّدة للآيـة الواحـدة مـن جهـات متعـدّدة، ولكـن بنـاءً على رأي الألبـاني لا يجـوز هـذا الأمـر ولا بـدّ مـن الاعتمـاد على فهـم السـلف فقـط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

آبيار، سهيلا، و بيدهندی، محمد، و ذريه، محمدجواد، نقش پيش‌فرض در فهم متن از نظر علامه‌ی طباطبايي و گادامر، فلسفه و كلام، انديشه‌ی نوين دينی، شماره‌ی 34، پاييز 1392 ش.

أبو عمر، عدنان بن محمد، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، مجلّة الإحياء، عجمان، الإمارات، العدد 20، 2017 م.

أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، 1429 هـ.

أرسطو، في النفس، ويليه الآراء الطبيعية والحاسّ والمحسوس والنبات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980 م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط 2، 1406 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط 1، 1422 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1425 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1383 ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

الألباني، ناصر الدين، ألف فتوى للشيخ الألباني (مجموع فتاوى العلّامة الألباني)، تحقيق: أبو سند، فتح الله.

الألباني، ناصر الدين، التوسّل أنواعه وأحكامه، تحقيق: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، الثمر المستطاب في فقه السنّة والكتاب، غراس للنشر والتوزيع، ط 1، 1422 هـ.

الألباني، ناصر الدين، الحديث حجّة بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، ط 1، 1425 هـ.

الألباني، ناصر الدين، الردّ المفحم على من خالف العلماء وتشدّد وتعصّب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفّيها وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنّه سنّة ومستحبّة، المكتبة الإسلامية، عمّان، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، تحذير الساجد من اتّخاذ القبور مساجد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4.

الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1416 هـ.

الألباني، ناصر الدين، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبه الإسلامية، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، مختصر العلوّ للعلي العظيم، المكتب الإسلامي، ط 2، 1412 هـ.

الألباني، ناصر الدين، منزلة السنّة في الإسلام، الدار السلفية، الكويت، ط 4، 1404 هـ.

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صَنَعَهُ: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط1، 1431 هـ.

الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، انتشارات بيدار، قم، ط 2، 1411 هـ.

الرفيعي، مجيب جواد جعفر، أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت؟عهم؟، انتشارات دار الغدير، قم، ط 1، 1421 هـ.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي رباني گلپايگاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، إيران، ط 11، 1428 ق.

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، القرآن في الإسلام، التعريب: السيد أحمد الحسيني.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، تعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط 28، 1433 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، بنياد علمى و فكرى علامه‌ى طباطبايى، قم، إيران، ط 1.

الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسية فى الفكر الإسلامي، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: بيت الله بيات، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط 1، 1412 هـ.

العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط 16، 1437 هـ.

الفاضل اللنكراني، محمدجواد، رسالة في حقيقة الوضع، پژوهش‌های اصولی، شمارگان 2 و 3، زمستان 1381 ش ـ بهار 1382 ش.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

المظفّر، محمدرضا، أصول الفقه في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية، تحقيق: مسلم قلي بور الجيلاني، نشر فقاهت، قم، ط 1، 1438 هـ.

المظفّر، محمّدرضا، المنطق، تحقيق: علي رضا رنجبر، مركز مديرية الحوزة العلميّة، قم، ط 3، 1437 هـ.

حميدی، غلامرسول، هرمنوتیک و تفسیر، نگاهی تطبیقی به دیدگاه شلایرماخر و علامه‌ی طباطبایی، انتشارات بین‌المللی المصطفی، چاپ 1، 1388 ش.

خاکپور، رحیم، امین ناجی، محمدهادی، نقد حدیث محوری در دیدگاه‌های قرآنی ناصرالدین البانی، فصلنامه‌ی علمی پژوهش‌های قرآنی، سال 23، شماره‌ی 2، تابستان 1397 ش.

عزيزي، مصطفى، الهرمينوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العتبة الحسينية المقدّسة، قم المقدسة، إيران، ط 1، 2020 م.

فياضی، غلامرضا، شرح نهاية الحكمة، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مرکز انتشارات، قم، 1386 ش.

مصطفى، إبراهيم، والزيّات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة.