Al-Daleel

Fundamentalistic Controls of Linguistics and Hermeneutics in the Study of Religious Texts

Jadallah Ahmed
PhD in Fiqh and Usool, Aalul-Bayt International University, Syria.
E-mail: gadallahahmad1234567@gmail.com

Summary

There is no doubt that the science of Usool al-Fiqh (fundamentals of Islamic jurisprudence), which is relied upon in interpreting religious texts, has reached a significant level of maturity among Muslims. It has evolved to the extent that it may be thought of as a science that has matured to the point of stagnation. The door seems closed to any new developments, but the reality is that many aspects of this science are still open to research and investigation, especially in the areas of semantics and rational evidence. Western linguistic studies have presented a unique approach to linguistic analysis since the late 19th century, giving rise to philosophical schools that primarily base their philosophical construction on the study of language and its laws. This is also the case in hermeneutics, where its outcomes are closely linked to linguistic analysis. Since becoming an independent science, it has provided new data for understanding texts and their associated elements. This output has caught the attention of a group of advocates for renewal and enlightenment, who have called for its utilization and application in dealing with religious heritage. However, the religious domain, especially in its foundational dimension, is not an open field for everyone. A responsible stance is necessary in the face of these calls, as they can be a gateway to renewing and positively developing knowledge, or they can be a destructive path that undermines the sincere efforts made by Islamic scholars. This study aims to delineate the scope within which the science of Usool al-Fiqh aligns with the Western contribution to interpreting religious texts by identifying the constraints it imposes on the incorporation of the outcomes of linguistics and hermeneutics in dealing with religious texts. To achieve this goal, we have adopted an inductive-analytical approach in dealing with the data of the two sciences for which the constraints are to be established.

Keywords: Usool al-Fiqh, linguistics, hermeneutics, religious text.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 127-152

Received: 08/12/2023; Accepted: 20/01/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

الضوابط الأصولية للألسنية والهرمنيوطيقا في قراءة النصّ الديني

جاد الله أحمد
دكتوراه في الفقه والأصول، جامعة آل البيت العالمية،سوريا.
البريد الإلكتروني:gadallahahmad1234567@gmail.com

الخلاصة

لا شكّ أنّ علم أصول الفقه الذي يُستند إليه في قراءة النصّ الديني قد بلغ شأوًا كبيرًا عند المسلمين، وقد تطوّر إلى حدّ أنّه ربّما يخطر في البال أنّه علم نضج حتّى احترق، فالباب مغلق أمام جديدٍ يقدّم فيه، لكن الواقع يشهد أنّ كثيرًا من أبوابه ما زالت مشرعةً أمام البحث والتحقيق، لا سيّما مباحث الألفاظ ومباحث الدليل العقلي. وقد قدّمت الدراسات اللغوية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر تجربةً تكاد تكون فريدةً في مقاربة الدرس اللغوي، حيث تولّدت مذاهب فلسفية تعتمد دراسة اللغة وقوانينها أساسًا في بنائها الفلسفي. وكذا كان الحال في الهرمنيوطيقا التي يرتبط نتاجها بشكل كبير بما يقدّمه الدرس اللغوي، فقد قدّمت منذ أن صارت علمًا مستقلًّا معطياتٍ جديدةً في فهم النصوص وما يرتبط به. هذا النتاج لفت إليه أنظار ثلّةٍ من دعاة التجديد والتنوير، فدعوا إلى الاستفادة منه وتطبيقه في التعامل مع التراث الديني، ولكنّ المجال الديني في بعده التأسيسي بالخصوص ليس ساحةً مستباحةً لكلّ من هبّ ودبّ، فلا بدّ من وقفة مسؤولة أمام تلك الدعوات؛ لأنّها كما يمكن أن تكون بابًا لتجديد المعرفة وتطوّرها بشكل إيجابي، يمكن أن تكون مسارًا هدّامًا يقوّض الجهود المخلصة التي بذلها علماء الإسلام.من هنا جاءت هذه الدراسة بصدد بيان النطاق الذي يوافق عليه علم الأصول في إسهام الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني، من خلال تحديد الضوابط التي يضعها أمام دخول نتاج الألسنية والهرمنيوطيقا في التعامل مع النصّ الديني. وللوصول إلى هذه الغاية سلكنا منهجًا استقرائيًّا تحليليًّا في مقاربة معطيات العلمين المراد وضع الضوابط لأجلهما.

الكلمات المفتاحية: الضوابط الأصولية، الألسنية، الهرمنيوطيقا، النصّ الديني.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 127 - 152
استلام: 2023/12/08، القبول: 2024/01/20
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

علم الأصول في مباحثه اللفظية، من العلوم التي تقارب اللغة وتقدّم آلياتٍ ومعايير لقراءة النصّ بشكل عام، وإن كان جلّ اهتمامه منصبًّا على النصّ الديني. هذا ومن جهة أخرى فقد قامت الدراسات اللغوية الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر بمقاربة الدرس اللغوي بطريقة مختلفة عمّا سبق، ونشطت إلى يومنا هذا بأشكال مختلفة، فتنوعت المدارس اللغوية ومبانيها ومجالاتها. كما أنّ علم الهرمنيوطيقا الذي يرتبط بشكل أو بآخر بالدراسات اللغوية قد تطوّر بشكل كبير في الأزمنة المتأخّرة، وإن كان زمن ولادته سابقًا على الدرس اللساني الغربي المعاصر.

ومع وجود هذا الكمّ من العلوم التي تقارب اللغة لا بدّ للأصولي المتخصّص المعاصر من الاطّلاع ولو بشكل إجمالي على بعض العناوين المطروحة؛ لينتقي ما هو مسيّس بدراسته ويخوض فيه بشكل تفصيلي.

لكنّ التعرّف على النتاج الغربي في هذا المجال، مع ملاحظة تنوّعه وضخامته وتشابك عناوينه بين ما يلزم الأصولي التعرّض له، وما يمكنه الاستغناء عنه ليس بالأمر اليسير، ولا يتحقّق إلّا بعد أن يأخذ حصّته من عمر الدارس له، ومن جهة أخرى فإنّ بعض المتأثّرين بالغرب المتحضّر - بزعمهم - شنّوا هجومًا على الطريقة الكلاسيكية في قراءة النصّ الديني التي تعتمد على علم أصول الفقه بشكل رئيسي، فدعوا إلى هجرانها وإحلال معطيات الدرس الغربي مكانها؛ لذا جاءت هذه الدراسة بصدد تأسيس ضوابط معيّنة أمام مشاركة الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني، هذه الضوابط تستند إلى علم الأصول وتقدّم القراءة الصحيحة والمثمرة للنصّ الديني مهما كانت جهتها ومصدرها، وتمنع من انجرافها إلى أتون المحول والإسقاطات الشخصية، كما تشير هذه الضوابط من جهة أخرى وبشكل ضمني إلى المباحث والمطالب التي يتطرّق إليها الدرس الغربي وينبغي للأصولي التعرّض لها.

إنّ تأسيس هذه الضوابط لا يمكن أن يتيسّر لنا إلّا بالتعرف على الدرس الأصولي والدرس الغربي معًا حتّى يتسنّى لنا اقتناص هذه الضوابط المطلوبة بلحاظ علم الأصول، وفي الوقت نفسه تكون واقعةً في قبال الدرس الغربي؛ ولذا لا مناص من الاطّلاع على كلا الدرسين ولو بعجالة، تُقرّر لنا موضوع الحكم وتُسهّل علينا الخوض في غمار البحث.

المطلب الأوّل: عرض للدرسين الأصولي والغربي

الدرس الأصولي

عندما بُعث النبيّ الأكرم ﷺ، وجاء بالإسلام العزيز، أخذ المسلمون أحكام الإسلام من القرآن الكريم، ومن أقوال النبي ﷺ وأفعاله، ثم بوفاة النبيّ الأعظم احتاجت طائفة كبيرة من المسلمين فيما يقع من الحوادث والمستجدّات إلى الاعتماد على قواعد تعينهم في الوصول إلى الحكم الشرعي؛ لانتهاء عصر النصّ عندهم، وأعني أهل العامّة. وأمّا شيعة أهل البيت عليهم السلام فكان النصّ الشرعي لا يزال حاضرًا عندهم إلى عصر الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهذا لا يعني عدم احتياج الشيعة الاثني عشرية إلى الاعتماد على تلك القواعد في تلك الفترة؛ لكنّ حاجتهم إلى تطبيق تلك القواعد كانت أقلّ ممّا هو عليه الحال عند أهل العامّة، وإلّا فإنّ انتشار الشيعة في بقعة مترامية الأطراف، وعدم القدرة على استقاء الحكم الشرعي من مصدره مباشرةً وغيرها من الأسباب، كلّ ذلك أحوجهم أيضًا إلى تطبيق تلك القواعد، فطفق العلماء يدوّنون هذه القواعد، ونشأ من اجتماعها علم أصول الفقه الذي تطوّر شيئًا فشيئًا، فعلم أصول الفقه كان وليد الحاجة إليه. وقد عُرِّف علم الأصول -كما عليه المشهور عند الإمامية- بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي. [المحقّق القمّي، القوانين، ج 1، ص 5؛ الأصفهاني، هداية المسترشدين، ج 1، ص 97]

وهذا التعريف وإن أورد على صياغته كثير من الإشكالات، لكنّه بطبيعة الحال يقدّم إجمالًا صورةً واضحةً عن علم الأصول، فهو العلم بالقوانين والآليات التي من خلالها يصل الفقيه إلى استنباط الحكم الشرعي، وهو على ذلك علم آلي يدرس لغيره. وقد عبّر السيّد الصدر بأنّه منطق الفقه. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 46]

إذن علم الأصول هو العلم الذي يبحث في الأدوات والوسائل التي يستخدمها الفقيه ليستنبط الحكم الشرعي فيقرّ له استعمالها أو يمنعه منها، فهو علم يقبل أو يرفض المعايير التي يمكن لها أن تطبّق للوصول إلى الحكم الشرعي، وطالما أنّ اللغة وفهمها والآليات المعتمدة في ذلك، في كثير من الأحيان تطبّق للوصول إلى الحكم الشرعي فيتلاقى علم الأصول مع النتاج الألسني والهرمنيوطيقي في هذا المورد على الأقلّ.

إنّ الغرض الأساسي لعلم الأصول هو الوصول إلى الحكم الشرعي والاستدلال عليه من خلال تشييد القواعد التي تكون طريقًا إليه، ولمّا كان الطريق إلى الحكم الشرعي يمرّ

في أغلبه عبر النصّ الشرعي، فإنّ علم الأصول خاض غمار المباحث اللفظية، وقدّم كلّ ما يمكنه في سبيل الوصول إلى المعاني التي تكتنز الأحكام الشرعية وأعني هنا النصوص الدينية.

صحيح أنّ نظر علم الأصول كان موجّهًا إلى النصّ الديني بالخصوص، لكنّه قدّم قواعد ومعايير كثيرٌ منها يشمل أيّ نصٍّ كان، وهذا ما جعله في خصوص هذا المجال جزءًا من الدراسات اللغوية، وصار موضعًا للمقارنة مع الدرس الغربي.

علم اللسانيات

يرى بعضهم أنّ نشأة اللسانيات كانت مع وليام جونز (William Jones) في القرن الثامن عشر، حيث قاده الشبه الذي وجده بين اللغة الإنكليزية واللغات الآسيوية والأوروبّية إلى ادّعاء وجود صلة تاريخية بينها وأساس مشترك، لكن لم يأخذ الدرس اللغوي طابع العلم إلّا على يد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) في بداية القرن العشرين، وهو الذي يعدّ أبا اللسانيات الحديث [انظر: يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص 10] من خلال كتابه "محاضرات في اللسانيات العامّة" (cours de linguistique generale) والذي جمع من قبل طلّابه بعد وفاته.

ترتكز الدراسات الألسنية بشكل عامّ على أنّ اللغة - أيّ لغة كانت - هي وظيفة عامّة لإيصال الفكر، بناءً على ذلك تجتمع اللغات البشرية في هذه الوظيفة العامّة، ومن هنا يمكن دراسة اللغات جميعها من حيث هي قالب واحد لكنّه متنوّع في الوقت نفسه. يقول روبير مارتن (Robert Martin): «تصادر اللسانيات العامّة على وجود وظيفة كلّية تسمّى اللغة تمكّن جنسنا البشري من إعطاء شكل للأفكار وتبليغها، فليست الألسن سوى إنجازات خاصّة تعتمد فرضية الكلّية على ملاحظة أنّ الألسن يمكن ترجمة بعضها إلى بعض، فلا بدّ إذن من وجود أنواع من التشاكل القويّ بينها، وهذه الأنواع من التشاكل المسمّاة بكلّيات اللغة تكوّن نواة اللسانيات العامّة» [مارتان، مدخل لفهم اللسانيات، ص 61].

منذ تأسيس اللسانيات على يد دي سوسير في بداية القرن العشرين بوصفه علمًا جديدًا، أقبل الدارسون عليها بشكل كبير حتّى ستّينيات القرن العشرين، إذ انتشرت بشكل تعدّى الدول الغربية من خلال حركة الترجمة التي سمحت للدرس اللساني بصورته الجديدة أن يقتحم بقوّة الدرس اللغوي بشكل عامّ، لكنّ وصول هذا العلم إلى أوساطنا العلمية من

خلال الترجمة فرض بعض العقبات، منها ما هو على صعيد الفكرة، ومنها ما هو على صعيد المصطلح، وأكبر شاهد على ذلك الخلاف الذي وقع في تسمية هذا العلم الجديد حتّى وصلت تسمياته إلى أكثر من عشرين اسمًا [انظر: المسدي، قاموس اللسانيات، ص 72]، وقد قدّم بعضهم أدلّةً وقرائن لتفضيل اسم على اسم كما جرى في قضية تفضيل إحدى الصيغتين على الأخرى بين "اللسانيات" و"الألسنية" [انظر: أحمد مختار، المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية، ص 7]، ونحن لا نعير كثير اهتمام لهذه القضيّة ضمن هذه الدراسة بعد أن كان المراد والمشار إليه معروفًا من كلا الصيغتين؛ ولذا سنستخدم كلا الصيغتين بلا تحفّظ.

لقد تعامل اللسانيون مع اللغة كإبداع لا بدّ من فهمه واكتشاف آلياته بغضّ النظر عن محاولة البحث عن المعايير التي يمكن وضعها لحفظ النظام؛ إذ إنّ النظام المكوّن للّغة هو بطبعه يقتضي الثبات من جهة والتغيّر من جهة أخرى، وعلى هذا فاللساني يتعامل مع نظام موجود له حيثيات مختلفة بعضها ثابت وبعضها متغيّر وعليه اكتشافهما ووصفهما، وليس له أيّ دور تقنيني أو تقعيدي.

ولقد أدّى اختلاف المناهج والقراءات الجديدة لموضوعات اللسانيات إلى نشوء مدارس لسانية متنوّعة قاربت اللغة بطرائق مختلفة، وإن كان نظرها إلى اللغة من حيث هي واحد، فلا بأس بإطلالة سريعة عليها:

1- المدرسة البنيوية (مدرسة جنيف): يطلق هذا الاسم على الدراسات التي بدأت في أوائل القرن العشرين مع دي سوسير والتي عدّت اللسانيات علمًا مستقلًّا موضوعه الألسن واللغات. لا تقوم هذه المدرسة على النظر إلى اللغة بوصفها مجموعة كلمات مستقلّة لها معانيها، بل اللغة عندها هي كلٌّ يدرس بوصفه كلًّا، وهذا الكلّ مؤلّف من مجموعة من العناصر المرتبطة ببعضها بعلاقات، ويتحقّق معناها بارتباطها ببعضها؛ لذا فانفصام هذه العلائق يؤثّر على معناها بل على الكلّ. يقول دي سوسير: «قيمة الكلّ هي في أجزائه، كما أن قيمة الأجزاء تأتي من مكانتها في هذا الكلّ وذاك؛ ولهذا فإنّ أهمّية العلاقة التركيبية بين الجزء والكلّ تأتي من أهمّية الأجزاء فيما بينها» [دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ص 149].

2- المدرسة الوظيفية (مدرسة براغ): يطلق هذا الاسم على الدراسات التي تفرّعت عن المدرسة البنيوية، والتي عدّت اللغة نظامًا وظيفيًّا يفضي إلى تمكين الإنسان من التعبير عن مراداته، وأبرز رموزها رومان ياكبسون (Roman Jakobson) وأندريه مارتينيه (André Martinet)، وتعتقد هذه المدرسة أنّ جميع عناصر اللغة الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية

مرتبطة تمامًا بما تقدّمه من وظيفة لتحقيق الاتّصال، وعلى هذا فدراسة اللغة لا بدّ أن تكون من جهة وظيفيتها وباقي الأمور قضايا ثانوية، وقد أشار إلى هذا المعنى الدكتور أبو قرّة، قال: «ويعدّ مارتينيه الوظيفة التواصلية الوظيفة الأساسية للّغة في المجتمع اللغوي، وهذه الوظيفة تؤدّيها اللغة باعتبارها مؤسّسةً إنسانيةً، رغم اختلاف بنيتها من مجتمع لغوي إلى آخر، فهي الوظيفة الجوهرية للّغة عنده ولكنّه لا ينفي بقية الوظائف التي تؤدّيها اللغة، بل يقرّ بها ويعتبرها ثانويةً» [بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، ص 104].

3- المدرسة النسقية (مدرسة كوبنهاكن): وقد تأسّست على يد هيلمسليف (Hjelmslev) وبروندل، وقد ذهب أصحاب هذه المدرسة إلى التجديد في طريقة دراسة اللغة والابتعاد عن الأساليب التقليدية واعتماد الدراسة العلمية، فقدّموا العناصر اللغوية على شكل رموز رياضية، والبنى اللغوية في شكل معادلات قانونية، وبسبب ذلك اكتسى نتاج هذه المدرسة بالغموض والصعوبة، ويعبّر عن ذلك الدكتور السعيد شنوقة بقوله: «وقد وظّفوا في بحثهم اللساني المصطلحات الغريبة وصاغوا العناصر اللغوية في شكل رموز جبرية ذات سمة رياضية، واستعملوا التراكيب اللغوية في شكل معادلات رياضية؛ الأمر الذي ترتّب عليه ردّ فعلٍ قويٍّ من اللسانيين والمفكّرين والفلاسفة» [شنوقة، مدخل إلى المدارس اللسانية، ص 78]، وقد تعاملوا مع اللغة على أنّها صورة (forme) وليست مادّةً (substance)، وعدّوا اللغة حالةً خاصّةً من النظام السيميائي، ودراسة اللغة يجب أن تنطلق من كونها بنيةً لذاتها؛ أي هي نسق ينظر إلى ما فيه ضمن هذا النسق.

4- مدرسة السياق (مدرسة فيرث): تأسّست على يد العالم البريطاني فيرث (Firth) الذي جعل اللسانيات علمًا معترفًا به في بريطانيا، وتقوم هذه المدرسة على إيلاء الاهتمام بما يحيط بالحدث الكلامي، وأنّ انتقال الأفكار إلى السامع مرتبط بالأحوال والحيثيات التي تؤثّر في الحدث الكلامي، فالكلام على ذلك ليس أقوالًا، بل أفعال تكتنف الحدث الكلامي. يقول جفري سامسون (Jeffrey Samson): «اللغة .... نمط من العمل، وليست أداةً للتأمّل» [سامسون، مدارس اللسانيات، ص 238]. واللغة عند فيرث ومدرسته ليست مجرّد رموز لها دلالات، بل هي تشمل أيضًا الرصيد الثقافي والاجتماعي؛ ولذا دراسة اللغة بالشكل الصحيح يجب أن يكون من منطلق ارتباطها بسمات المجتمع الثقافية والاجتماعية، حيث يقول: «إنّ اللغة ينبغي أن تدرس بوصفها جزءًا من المسار الاجتماعي (social process)، أي كشكل من أشكال الحياة الإنسانية، وليس كمجموعة من العلاقات الاعتباطية (orbitraysigns) أو الإشارات (signals)» [المؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 174 و175].

5- المدارس الأمريكية: وهذه المدارس في حقيقتها ما هي إلّا مناهج خاصّة للتعامل مع بعض موضوعات اللسانيات؛ لذا قد يكون توصيفها بالمناهج أليق من توصيفها بالمدارس، لكنّ بعضها كان شاملًا وله أسس واضحة واشتهر كثيرًا بما يسمح له أن يكون مدرسةً خاصّةً، وهي:

- المنهج التوزيعي.
- منهج سايبر.
- التحليل التوزيعي
- منهج بلومفيلد.
- المنهج التوليدي التحويلي.

هذه أهمّ مدارس اللسانيات التي طالعتنا في القرن العشرين، إلّا أنّه في الفترات الأخيرة نما بشكل متسارع اتّجاه في البحث اللساني صبّ اهتمامه على علاقة اللغة بالإنسان وعلاقتها بالخارج، ممّا صبغ الدراسات اللسانية في هذا الجانب بملمح معرفي، وأطلق على هذه الدراسات باللسانيات المعرفية (Cognitive linguistics). وهي تنطلق من رؤية تقول إن دراسة اللغة لا يمكن أن تتم بمعزل عن دراسة الذهن البشري، ذلك أن اللغة ليست كياناً مستقلاً يمكن النظر إليه ووصفه بما هو كذلك، بل اللغة هي حاصل تعاون وتفاعل بين دواخل الإنسان الذاتية والعوامل الخارجية متمثلة بتجربة الإنسان الحياتية مع العالم في أبعاده المختلفة الفيزيائية والعضوية والاجتماعية والثقافية والنفسية. [انظر: حباشة، دراسات في اللسانيات العرفنية الذهن واللغة والواقع، ص 97]

علم الهرمنيوطيقا

اختلف الباحثون في نشأة مصطلح الهرمنيوطيقا، فأرجعه بعضهم إلى الإله هرمس، يقول هوي: «يذهب معظم الدارسين إلى كون الهيرمينوطيقا أخذت من "هرمس" الإله والرسول الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، كما هو موجود في الأساطير اليونانية، ويزود البشر بما يعينهم على الفهم وتبليغه» [غادامير، فلسفة التأويل، ص 63].

وبعضهم أرجعه إلى فعل يوناني بمعنى القول والتعبير والتأويل والتفسير، وكلا الجذرين محتمل بملاحظة تقاربهما في تأدية المعنى الإجمالي للمفهوم من المصطلح. [انظر: گلپايگانى، هرمنوتيک و منطق فهم دين، ص 3]

وليس الأمر ذا بال، فالمهمّ اتّضاح المصطلح مهما كان جذره، لا سيّما بعد التطوّر الدلالي الذي لحق به، وخصوصًا بعد ما اكتسبه المصطلح عند الدخول في النصّ الديني عند المسيحيين. يقول حسن حنفي: «وفي علم اللاهوت تدلّ الهيرمينوطيقا على فنّ تأويل وترجمة الكتاب المقدس، فالتأويل هو "العلم الديني بالأصالة والذي يكوّن لبّ فلسفة الدين ... ويقوم عادةً بمهمّتين متمايزتين تمامًا:

1- البحث عن الصحّة التاريخية للنصّ المقدس عن طريق النقد التاريخي.

2- فهم معنى النصّ عن طريق المبادئ اللغوية» [حنفي، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، ص 384].

من هنا نستنتج أنّ الهيرمنيوطيقا في حقيقتها المرتبطة بالقول والتفسير نشأت بنشأة التفكير الإنساني، لكنّ المصطلح تطوّر بشكل كبير بتطوّر مراحل هذا التفكير، حتّى انتهى الحال بها إلى أن تصبح في العالم الغربي علمًا مستقلًّا له مؤسّسون ورموز. وهذا العلم ارتبطت مراحله التطوّرية برموزه، فكلّ نظرية جديدة في الفهم وتفسيره قدّمها عالم من العلماء شكّلت مع تقادم الزمان مرحلةً من مراحل تطوّر هذا العلم، ومع كلّ مرحلة تأخذ الهيرمينوطيقا تعريفًا يتناسب وخصائص ذلك التفكير، فهي: نظرية تفسير الكتاب المقدّس [مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 68] وهو أقدم التعاريف، وهي: بمنزلة منهجية لغوية عامّة [گلپايگانى، هرمنوتيک و منطق فهم دين، ص 7] في عصر التنوير، وهي: فينومينولوجيا الوجود وفينومينولوجيا فهم الوجود [المصدر السابق، ص 6]، وهي نظرية فعل الفهم في سياق علاقتها بتفسير النصوص. [المصدر السابق، ص 6]

فالحريّ بنا أن نقف عند كلّ مرحلة متمثّلة بعلم من أعلامها مع غضّ النظر عن الوعاء الزماني للمرحلة.

قبل البدء باستعراض الأعلام ونظرياتهم لا بدّ من الإشارة بقوّة إلى أنّ عرض مقالة هؤلاء الأعلام بتمامها يحتاج إلى بيان عريض وإلى أبحاث مطوّلة؛ لذا فإنّ ما نعرضه في الحقيقة لا يتجاوز حدود التوصيف المختصر لما قالوه بما يخدمنا في هذه الدراسة.

شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)

تقوم نظرية شلايرماخر على أنّ الفهم هو إعادة للعمليات الذهنية لمؤلّف النصّ، ففهم النصّ عنده عبارة عن عملية عكس التأليف، وهي بذلك استكناه الحياة الذهنية التي

انبثـق منهـا النـصّ. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 127]

يقـول عادل مصطـفى في كتابـه "فهـم الفهـم" شـارحًا الفهـم عنـد شـلايرماخر: «إنّ المتحـدّث أو المؤلّـف يبـني جملـةً وعلى المسـتمع أن ينفـذ إلى داخـل بنـاء الجملـة وبنـاء الفكـرة، وبذلـك يتكـوّن التأويـل مـن لحظتـين متفاعلتـين: اللحظـة اللغويـة واللحظـة السـيكولوجية (بالمعـنى العريـض لـكلّ مـا تشـتمل عليـه الحيـاة النفسـية للمؤلّـف)، أمّـا المبـدأ الذي تنهـض عليـه إعادة البنـاء هـذه بشـقّيها اللغـوي والسـيكولوجي فهـو مبـدأ "الدائـرة التأويليـة". [مصطفى، فهم الفهم، ص 56]

فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)

أبـرز إسـهامات دلتـاي كانـت في محاولـة التفريـق بـين الظاهـرة الطبيعيـة، والظاهـرة الإنسـانية؛ فـالأولى يمكـن معرفتهـا بملاحظـة برّانيـة، وأمّـا الإنسـان فـلا يمكـن معرفتـه إلّا بملاحظـة جوّانيـة؛ لأنّـه كائـن ذو قصـد. يقـول دلتـاي: «لا ينتـمي علـم مـا إلى الدراسـات الإنسـانية مـا لـم يصبـح موضوعـه متاحًـا لنـا مـن خـلال إجـراء قائـم على العلاقـة المنهجيـة بـين الحيـاة والتعبـير والفهـم» [المصـدر السـابق، ص 130].

هـذه الأمـور الثلاثـة الـواردة في كلام دلتـاي لا بـدّ مـن بيانهـا بشـكل مقتضـب؛ حـتّى تتهيّـأ الأرضيـة لفهـم مقالتـه بشـكل جيّـد، إذ يقصـد بالحيـاة "الخـبرة المعاشـة"، وبعجالـة يقتضيهـا المقـام هي الفعـل الحـادث للإنسـان في الحيـاة بغـضّ النظـر عـن التأمّـل فيـه، بـل هي عـين أن تعيـش الفعـل أو الحـادث، وبعبـارة مختـصرة أرجـو أن تكـون موفّقـة: الحيـاة هي اكتنـاز الحـوادث.

ويقصـد بالتعبـير كلّ مـا يكـون مشـيرًا إلى فكـرة أو قانـون أو شـكل اجتمـاعي أو لغـة أو...، وبعبـارة مختـصرة هـو الانعـكاس الرمـزي للحيـاة الداخليـة للإنسـان.

ويقصـد بالفهـم أنّـه ليـس عمليـةً معرفيـةً خالصـةً على الإطـلاق، بـل هـو عمليـة ذهنيـة يتـمّ لنـا بواسـطتها إدراك الإنسـانية الحيّـة؛ ولذا يقـول: «نحـن نفـسّر الطبيعـة، أمّـا الإنسـان فينبـغي علينـا أن نفهمـه» [المصـدر السـابق، ص 72].

والفـارق الجوهـري بـين نظريـة دلتـاي ونظريـة شـلايرماخر، يكمـن في أنّ دلتـاي لـم يعـد يحيـل القـارئ إلى الحيـاة الذهنيـة لمؤلّـف النـصّ كمـا فعـل شـلايرماخر، بـل غـدا يحيلـه إلى حياتـه الخاصّـة المعتمـدة على الخـبرة المعاشـة.

مارتن هيدغر (Martin Heidegger)

اعتمدت نظريته في الهرمنيوطيقا على مبناه الفلسفي القائم في بداياته على أنّ الفينومينولوجيا (phenomenology) هي أن نترك الأشياء هي التي تكشف عن نفسها، وتظهر على ما هي عليه دون أن نقحم فيها مقولاتنا الخاصّة، من هنا فالأشياء تشير إلى ذاتها لا أنّه نحن نشير إليها، لقد ربط هايدغر بين الهيرمنيوطيقا والفينومينولوجيا، وبهذا يكون قد أسّس الهيرمنيوطيقا على واقعية الوجود، لا على الذاتية، والهدف هو الوقوف على حقيقة النصّ كما هي، ورد في "موسوعة الهرمانيوطيقا": «وهكذا يزعم هايديجر أنّ الحضور يشكل في الهرمانيوطيقا إمكانيته الخاصّة بأن يصبح مفهومًا لذاته، وأن يوجد على أساس الفهم من أجل ذاته» [نخبة، موسوعة الهرمانيوطيقا، ج 1، ص 225]، ومن هنا يكون التأويل شيئًا يوجد ويحدث لنا، والفهم في حقيقته هو التعامل مع اللحظة الوجودية التي ينبلج فيها المعنى.

هانز جورج غادامير (Hans Georg Gadamer)

تقوم نظرية غادامير على أنّه لا يمكن أن يكون هناك تفسير دون فروض مسبقة؛ لذا فإنّ فكرة وجود تفسير صحيح واحد في نظره ضرب من الحماقة؛ لأنّ الفهم دائمًا متغيّر، يقول: «وإذا كان من المحال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، فإنّ فكرة وجود تفسير صحيح واحد بوصفه صحيحًا في ذاته هي غاية حمقاء وأمر محال» [غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 309]. فلا يوجد تفسير ثابت، ولا يعني بذلك أنّ المعنى مختلف بالنسبة إلينا عمّا كان من قبل، بحيث يكون هناك معنًى ثابت كان من قبل، والآن اختلف وصار هناك معنًى ثابت آخر، وفي المستقبل سيكون هناك معنى ثابت في زمانه، بل إنّ المعنى متعلّق بالموقف التفسيري الحاضر؛ فالمسافة الزمنية بين النصّ والقارئ تسمح بفهم جديد للنصّ.

وبعبارة أخرى إنّه لا يمكننا أن نغادر الحاضر ونذهب إلى الماضي، ولا يمكن أن نرى أيّ معنى للنصّ في حدود ذاته فقط، بل معناه تحدّده الأسئلة التي نوجّهها إليه الآن، وهذه الأسئلة تنجم عن أفكارنا المسبقة، والتي هي في حقيقتها تمثّل الواقع التاريخي لوجودنا، وليست أحكامًا لنا فقط؛ ولذا يبدع القارئ دومًا في النصّ.

بول ريكور (Paul Ricœur)

تقوم نظرية بول ريكور المعروفة بـ"هرمنيوطيقا الارتياب" على أنّ الهرمنيوطيقا علم وفنٌّ معًا، فهي علم من جهة موضوعية النصّ، وهي فنٌّ من جهة ما يمكن أن يعتمل داخل

النـصّ بارتباطـه بالقـارئ. وبعبـارة أخـرى لا بـدّ أن يبـقى القـارئ عنـد الفهـم مـا بـين الاهتمـام بالرمـز والـسرد وعالـم الدلالـة، وبـين الشـكّ فيمـا تؤدّيـه هـذه الأشـياء نتيجـة إسـقاطاته على النصّ. والارتيـاب عنـده يشـمل القـارئ والنـصّ معًـا، ولإيضـاح ذلـك نقـول: إنّ القـارئ في تعاملـه مـع النـصّ لا بـدّ أن يسـأل نفسـه دائمًـا سـؤالين:

الأوّل: هل هذا ما يدلّ عليه النصّ في واقع الدلالة؟

الثاني: هل ما فهمته هو ما يدلّ عليه النصّ أو هو إسقاط فهمي عليه؟

يقـول جـان غروندين (Jean Grondin) شـارحًا هرمنيوطيقـا بـول ريكـور: «فللمـرء أن يمـارس هرمنيوطيقـا الثقـة أو الشـكّ ... فـفي الحالـين يصـادف المـرء معـنى أو نصوصًـا ذات معنى، أو أشـكالًا ذات معـنى مـن الـوعي، ولا يتكشّـف معناهـا الكامـل إلّا بالتفسـير الذي يتغلغـل فيهـا للحصـول على إدراك أفضـل للاتّجـاه الذي تقدّمـه للفهـم، وهـذا الشـكل ... ليـس النـوع الوحيـد، فلدينـا شـكل آخـر مـن الهرمنيوطيقـا الـتي لا تثـق في المعـنى المقـدّم إليهـا مـا دام يمكـن أن يكـون وهمًـا ونتاجًـا لسلسـة نسـب خفيّـة» [نخبة، موسوعة الهرمانيوطيقا، ج 1، ص297].

المطلب الثاني: الضوابط الأصولية لمشاركة الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني

لا يوجـد بحسـب الأصـل الأوّلي مـا يمنـع مـن الاسـتفادة مـن معطيـات الدرس الغـربي في قـراءة النـصّ الديـني، فالبـاب مفتـوح أمـام نتـاج الفكـر العلـمي مهمـا كان مصـدره في حـدوده العلميـة؛ ولذا فـإنّ دعـوة أنصـار التنويـر والتجديـد ليسـت مرفوضـةً مسـبقًا، لكـنّ خصوصيـة النـصّ الديـني تحتّـم على الدرس الأصـولي ألّا يقبـل مـا يقدّمـه الدرس الغـربي إلّا ضمـن ضوابـط تـراعي تلـك الخصوصيـة وتحفـظ كينونتـه وتحقّـق له غرضـه، ولأنّنـا في موقـع المسـؤولية من جانـب الدرس الأصـولي، ولسـنا كذلـك مـن جهـة الدرس الغـربي، ولأنّ الدرس الأصـولي أيضًـا يتفـرّد بممـيّزات يفتقـر إليهـا الدرس الغـربي فيمـا يتعلّـق بالنـصّ الديـني تمنحـه الحـقّ في محاكمتـه؛ فسـوف نـشرع بوضـع الضوابـط الأصوليـة الـتي لا بـدّ مـن الاهتمـام بهـا عنـد مقاربـة الدرس الغـربي وتوظيفـه في قـراءة النـصّ الديـني.

وهـذه الضوابـط حـاضرة عنـد الأصوليـين ممارسـةً وتطبيقًـا، وإن لـم تؤطّـر بشـكل نظـري؛ ولذا سـنتكفّل بذلـك ونسـمّيها بالضوابـط الأصوليـة كونهـا تسـتند إلى علـم الأصـول.

الضابطة الأولى: مراعاة خصوصية اللغة العربية

من أهمّ الضوابط الصحيحة لتعامل الدرس اللغوي مع النصوص العربية - بحسب علم الأصول - مراعاة خصوصية اللغة العربية وتميّزها في مستويات مختلفة؛ وبناءً عليه فإنّ أيّ معيار أو كشف يقدّمه الدرس الغربي، لا بدّ أن ينظر فيه لمعرفة أنّه ينطبق على اللغة العربية بطبيعتها الخاصّة أو لا، فلو أنّ منجزًا معرفيًّا تحقّق في تلك اللغات لا يقتضي بالضرورة إسراءه إلى اللغة العربية، فلعلّه لا يتناسب مع طبيعة اللغة العربية، ومن ثمّ لا يكون صالحًا للاستناد إليه في قراءة النصّ الديني المصاغ باللغة العربية؛ ولذلك يجب على دارس اللغة العربية والأصولي بشكل خاصّ مقاربة الدرس الغربي بشيء من الاحتياط النابع من فرائدية اللغة العربية وطبيعتها الخاصّة، ومن ثمّ التدقيق في توظيف نتاج الدرس الغربي في قراءة النصّ الديني.

ولسنا نعني بكلامنا هذا عدم قابلية اللغة العربية لاستقبال منتج الدرس الغربي بالمطلق نتيجة فرائديتها وتميّزها، بل نريد أن نسلّط الضوء على أهمّية النظر والتدقيق فيما يأتي من منتج لغوي من خارج الدرس اللغوي العربي، غربيًّا كان أو شرقيًّا قبل اعتماده في قراءة النصّ الديني، فصحّته في لغةٍ ما لا يستلزم صحّته في كلّ لغة، وخصوصًا في اللغة العربية التي تتمتّع بسمات ومميّزات خاصّة لا بدّ من مراعاتها في أيّ منتج لغوي، ومن ثمّ فالاستفادة من هذه المعطيات في قراءة النصّ الديني وقفٌ على ائتلافها مع طبيعة اللغة العربية.

ولا يفوتنا أن نؤكّد أنّ المقصود من قولنا مراعاة خصوصية اللغة العربية ليس مطالبة الدرس الغربي بتأسيس آلياته ومعاييره بما يتوافق مع اللغة العربية، بل المراد أنّ ما ينتجه الدرس الغربي من معطيات على مستوى القراءة والفهم لا بدّ فيها من الفحص والاختبار أوّلًا لاستبيان انسجامها مع خصوصية اللغة العربية، وعدم تعارضها ولو جزئيًّا مع طبيعة النصّ العربي فيما لو أريد لها المشاركة في قراءته.

الدليل على هذه الضابطة

يكفينا في الاستدلال على هذه الضابطة إثبات خصوصية اللغة العربية وتميّزها عن سائر اللغات حتّى يكون الحكم بمراعاة هذه الخصوصية بدهيًّا وواضحًا، ولأجل ذلك نعرض لبعض خصائص اللغة العربية التي تجلي حالها وتؤكّد تميّزها وليس مهمًّا لنا أن تكون هذه الخصائص التي نذكرها مؤثّرةً على عملية الفهم أو ليست كذلك؛ لأنّنا بصدد إثبات

الخصوصية فقط؛ ولذلك نذكر بعض الخصائص لا كلّها، وقد لا تنفرد اللغة العربية ببعض هذه الخصائص المذكورة، بمعنى أنّه يمكن أن يكون هناك لغة أو أكثر تشارك اللغة العربية في خصّيصة معيّنة، لكنّ ذلك لا يمنع من تحقّق الخصوصية في قبال سائر اللغات الأخرى، خصوصًا إذا لاحظنا الخصائص بمجموعها، فإنّ ذلك ممّا لا يكون إلّا في اللغة العربية فقط:

1- الطبيعة الاشتقاقية: بمعنى أن هناك جذرًا لغويًّا صحيحًا تشتقّ منه كلمات كثيرة للدلالة على معانٍ مرتبطة بهذا الجذر وفقًا لقوالب صياغية محدّدة ضمن اللغة العربية، فكلمة "كاتب" مثلًا تدلّ بمادّتها وحروفها على حدث الكتابة، كما تدلّ بصيغتها ووزنها على فاعل الحدث الذي دلّت عليه المادّة، وهذه الصيغة لو تبدّلت وفقًا للقوالب الصياغية العربية إلى صيغة أخرى لدلّت على معنًى آخر يرتبط بمادّة "كتب"، وقد أشار الأصوليون إلى هذه النقطة في أبحاث الوضع، فقرّروا أنّ الوضع لا بد فيه من تصوّر اللفظ والمعنى، واللفظ مرّةً يلحظ بنفسه فيكون الوضع شخصيًّا، ومرّةً يلحظ بوجهه وعنوانه فيكون الوضع نوعيًّا. [انظر: المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 67؛ الصدر، دروس في علم الأصول "الحلقة الثانية"، ج 1، ص 213]وبناءً على هذه الخصوصية قد يغفل الدارس الغربي الذي انطلق من لغة تفتقر إلى هذه الخصوصية عن مراعاة ذلك، ويكفينا احتمال ذلك في المقام حتّى نصير إلى النظر والتدقيق في النتاج اللغوي المقدّم من دروس اللغات الأخرى.

2- الحذف والإيجاز: من الظواهر العامّة في اللغات الإنسانية ظاهرة الحذف، إلّا أنّها في اللغة العربية تشتدّ وضوحًا وثباتًا، حتّى سرى على الألسن "اللغة العربية لغة الخفّة" لكثرة الحذف فيها، ومظاهر الحذف والإيجاز متنوّعة، فمن حذف الحركات إلى حذف الحروف إلى حذف الكلمات إلى حذف الجمل، وأسباب الحذف متكثّرة تشمل اللفظ في صورته الصوتية والصرفية والتركيبية والأسلوبية.

إنّ كثرة مظاهر الحذف وتعدّد أسبابه في مستويات متعدّدة ضمن اللغة العربية ينعكس كخصوصية في بناء الجملة العربية والكلام العربي، ويفرد الكلام العربي ببعض مظاهر الحذف التي لا واقع لها في غير العربية، أو لا أقلّ في قبال اللغات المشهورة في العالم، خذ على سبيل المثال فعل الربط أو الكينونة الموجود في اللغات الأخرى، والذي لا مقابل له في اللغة العربية، وخذ مثلًا الحذف لزيادة الدلالة كما يقول عبد القاهر الجرجاني: «فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة» [الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص

146]. ومن الواضح أنّ الحذف يؤثّر ويتأثّر بالبناء التركيبي للجملة في مستوياتها المختلفة، وهذا يكسب اللغة العربية خصوصية ضمن هذا الإطار.

3- الإعراب: اللغة العربية لغة معربة، وهي من اللغات القليلة الباقية التي احتفظت بهذه الظاهرة، يقول المستشرق الألماني برجشتريسر (Bergsträßer): «والإعراب سامي الأصل، تشترك فيه اللغة الأكدية، وفي بعضه الحبشية ونجد آثارًا منه في غيرها أيضًا، غير أنّ العربية ابتدعت شيئين، الأوّل: إعراب الخبر والمضاف ... والثاني: عدم الانصراف في بعض الأسماء، وتنفرد بذلك عن غيرها» [برجشتراسر، التطوّر النحوي للّغة العربية، ص 116]. ولا يخفى تأثير الإعراب على النحو والقواعد حتى خلط بعضهم بينهما في التسمية، فسمّى النحو إعرابًا وسمّى الإعراب نحوًا، ولا شكّ أنّ الإعراب يكسب اللغة العربية خصوصيةً مهمّةً - ولا أقلّ في قبال اللغات التي لا تشاركها في الإعراب - بلحاظ ما له من تأثير على البنية التركيبية للكلام.

وقد ألمح العلماء العرب وغيرهم إلى خصوصيات اللغة العربية ومميّزاتها منذ القديم، كالدقّة في التعبير، وكثرة المفردات والمترادفات، والموسيقى الداخلية، والتضمين، وحكاية أصواتها عن المعاني، والتعويض أي الدلالة على معنى كلمة من خلال كلمة أخرى، وغير ذلك. [انظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، ص 321 وما بعدها؛ ابن جني، الخصائص، ج 3، ص 162؛ القلقشندي، صبح الأعشى، ج 1، ص 148، 149]

ولو أردنا الإسهاب في عرض خصوصيات اللغة العربية حتّى نستوعبها، لطال الأمر بنا حتّى يخرجنا عن مسار هذه الدراسة، على أنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ غرضنا في الاستدلال على هذه الضابطة لا يحوجنا إلى أكثر من إثبات احتمالية الخصوصية في اللغة العربية لا إثبات الخصوصية فعلًا؛ لأنّ احتمال الخصوصية يكفي في ضرورة الفحص والاختبار لأيّ نتاج مقدّم من خارج اللغة العربية، وإنّما سعينا لإثبات الخصوصية ليكون كلامنا أبلغ في الاستدلال.

الضابطة الثانية: مراعاة خصوصية النصّ القرآني

من البدهي والواضح عند المسلمين بشكل عامّ أنّ القرآن الكريم كلام الله ﷻ، ويقدّم معاني ومضامين حقّةً وثابتةً ضمن صياغة ربّانية لا بشرية، من هنا كان معجزًا في أسلوبه وبلاغته وسائر نواحيه. ومجرّد كونه في إطار اللغة العربية لا يقتضي تماهيه مع النصوص العربية الأخرى الصادرة عن البشر، فإنّ هناك فرقًا واضحًا بين أن يكون النصّ عربيًّا من جهة اللغة واللسان وأن يكون مقروءًا كأيّ نصّ عربيّ، بل إنّه من المسلّم به اختلاف النصوص

البشرية عن بعضها في أسلوبها وتنظيمها حتّى لو كانت بلسان واحد وبلغة واحدة، فكيف لو كان النصّ غير بشري في تنظيمه وأسلوبه؟!

من هنا فإنّ طبيعة النصّ القرآني المتميّزة بخصائص كثيرة على مستوى اللفظ والمضمون والأسلوب والمصدر وغيرها، توجب الاستناد إلى آليات ووسائل تراعي هذه الخصوصية، وكلّ نظرية أو قراءة تتنكّر لهذه الخصوصية لن تكون منتجةً أو مقبولةً، من باب المثال لو أريد الاعتماد على نظرية "أنسنة النصّ الديني" - وهي من نتاج الدرس الغربي - في فهم القرآن الكريم لما كان ذلك مقبولًا؛ لأنّ ذلك لا يراعي خصوصية النصّ القرآني، فمراعاة خصوصية النصّ القرآني هي الضابطة الثانية من الضوابط الأصولية.

الدليل على هذه الضابطة

يوجد مجموعة كبيرة من الأدلّة على هذه الضابطة، لكنّنا لا نريد استقصاء كلّ الأدلّة، وإنّما نعرض من الأدلّة بمقدار ما نحتاجه من المؤونة الاستدلالية لإثبات هذه الضابطة. على أنّه يمكننا أن ندّعي - كما ذكرنا سابقًا في الضابطة الأولى - أنّ مجرّد الاحتمال المعتدّ به لخصوصية النصّ القرآني يكفي لتأسيس هذه الضابطة، لكنّ سعينا حقيقةً سيكون لإثبات الخصوصية فعلًا، وذلك بلحاظ كثرة الأدلّة، ومنها:

1- تفاوت النصوص واختلافها: إنّ كلّ دارس للّغة يجد فرقًا واضحًا بين النصّ الصادر عن ضلعاء اللغة من أدباء وشعراء ومثقّفين، والنصّ الصادر عن عموم الناس، وقد برهنت الدراسات الأسلوبية الحديثة أنّ الكلام قد يتفرّد بخصائص مميّزة له، تكون سمةً خاصّةً ترقى به إلى الارتفاع عن اللسان المألوف. هذه حال الكلام البشري، وأين هذا من الكلام الإلهي المعجز؟!

إذن، النصوص ليست حقيقةً متواطئةً، بل تتفاوت فيما بينها إلى حدّ بعيد حتّى لو اشتركت في نظام اللغة. على هذا يمكن أن ندّعي بقوّة أنّ الخطاب القرآني وإن كان لا يخرج عن النظام الأساسي للّغة العربية، إلّا أنّه يعلو في أسلوبه وبيانه عن الأسلوب اللغوي العامّ إلى درجةٍ قد يتوسّع فيها نظام اللغة نفسه.

والحقيقة أنّه لا يشكّ كلّ ذي ذائقة لغوية سويّة بفرائدية النصّ القرآني وطبيعته الخاصّة، فهو النصّ الذي لا نظير له، المصوغ بتمامه من قبل الله ﷻ، وهو النصّ الوحيد المتكامل في نفسه والمتكامل في سوره وآياته، ولو لم يكن كذلك لما جاء التحدّي بالإتيان بمثله أو

بسورة من مثله؛ ولذلك نحا بعض المفسّرين إلى تفسير القرآن بالقرآن نفسه [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، الصفحة ح من التصدير]، وهذا لن تجده في أيّ نصٍّ آخر.

2- أثر الأسلوب في اختلاف النصوص: من الحقائق الواضحة عند علماء اللغة والبيان أنّ هناك فرقًا بين نظام اللغة وأسلوب الكلام، هذه الحقيقة يؤكّدها الدكتور حكيم سلمان السلطاني إذ يقول: «والحداثيون عندما يتحدّثون عن النظام اللغوي العربي إنّما هو يقابل "اللسان"، وبذلك يكون الخطاب القرآني هو "الكلام" المصطلح عليه عند دي سوسير، وهو صورة اللغة المتحقّقة في الواقع في استعمال معيّن، وهذا الاستعمال وإن طابق النظام العامّ (اللغة) في صفاته الأساسية، إلّا أنّه يختلف في تفصيلاته من فرد إلى فرد ومن حالة إلى حالة» [الكريطي، مقالة أنسنة النصّ القرآني عند الحداثيين، ص 12]. من هنا فإنّ النصّ القرآني لم يخرج عن معهود العرب في إطار العربية، فهو نصّ عربي بلحاظ اللغة ونظامها، ولا بدّ من الرجوع إلى أوضاع اللغة وقواعدها ومعاييرها الحقيقية بهذا اللحاظ، لكنّ هذه المعايير قد لا يفي الاعتماد عليها في اكتشاف المقاصد كلّ حين عند مقاربة النصّ القرآني؛ لأنّ الأسلوب القرآني هو بريق الإعجاز الإلهي على مستوى اختيار الكلمة والصوت والدلالة والتركيب وغيرها.

3- عدم كفاية حاقّ النصّ في الوصول إلى المقاصد القرآنية: إنّ الوصول إلى المعاني والمعارف القرآنية يرتبط بأمور كثيرة خارجة عن النظام اللغوي بما يشمله من قرائن داخلية وخارجية، كارتباطه بالسنّة الصحيحة المأثورة عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام، ومعرفة أسباب النزول ومعرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وغيرها من الأمور المذكورة في الروايات [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 176 وما بعدها ضمن الباب 13]، وفي كتب علوم القرآن وفي التفاسير التي سطرها أهل العلم.

4- طبيعة المعارف القرآنية تأتلف مع كمال منزله ﷻ: القرآن كلام الله جلّ جلاله، وبعبارة تناسب اصطلاح الدرس اللغوي: الله هو المؤلف، والله ﷻ من له الكمال المطلق، فهو العليم بكلّ شيء، والقادر على كلّ شيء، والحكيم و ...: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ [سورة الطلاق: 12]، ومن كان هذا حاله، فكلامه فوق كلّ كلام، وطرق الاستفادة واستخراج المعاني منه لا بدّ أن يلحظ فيها هذه الخصوصية؛ بمعنى أنّ الكلام الصادر عن الله العليم الخبير الذي أحاط بكلّ شيء هو كلام معصوم ومصون عن الخطإ والعبثية، ومثل هذا الكلام

يستتبع معاملةً خاصّةً، فلا يصحّ أن تسقط المعارف والأفهام عليه، بل تستقى وتطلب منه؛ ولذا جاء النهي على لسان النبيّ الأكرم ﷺ وعترته الطاهرة عليهم السلام عن فهم القرآن وتفسيره بالرأي. عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يوجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 202].

فيعلم من جميع ما تقدّم أنّ من ضوابط القراءة الصحيحة والسليمة للنصّ القرآني مراعاة خصوصية هذا النصّ.

الضابطة الثالثة: وجوب السعي إلى مقصود الشارع ومراده

لا بدّ في قراءة النصّ الديني من أن تكون القراءة موجّهةً إلى اكتشاف مقصود الشارع ومراده الذي حمله في النصّ، فالمهمّ في قراءة النصّ الديني هو الوصول إلى ما تضمّنه النصّ من معارف حقّة وتصرّفات صحيحة ينبغي للمسلم أن يتخلّق بها، وهذا لا يكون إلّا بالوصول إلى مراد الشارع الحكيم، وبناءً على هذا فالنظريات التي تريد أن تتعامل مع النصّ، وكأنّه فاقد للقصد والمراد أو أنّها تتجاهله، لا يمكن قبولها، ولا يمكن الاعتماد على ما قدّمته من أدوات ومنهجيات للتعامل مع النصّ الديني قراءةً وتحليلًا؛ لأنّها مخالفة لحكم عقلائي ثابت عند العقلاء جميعهم كما سيظهر في دليل الضابطة.

إنّ التحرّك نحو مقصود الشارع ينبغي أن يكون هو الإطار الحاكم لسلوكيات الدرس اللغوي في قراءته للنصّ الديني على مستوى إنتاج الوسائل والمعايير وتفعيلها، وإلّا انقلبت الوسيلة غايةً، وانتفت الغاية. ولو حادت معطيات الدرس اللغوي عن هذا الإطار لبعدت الشقّة بين الإنجاز والصواب كلّما تعاظم الإنجاز، على حدّ قول الإمام الصادق عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق، لا يزيده سرعة السير إلّا بعدًا» [المصدر السابق، ج 27، ص 24].

الدليل على هذه الضابطة

يستند دليل هذه الضابطة على مقدّمتين:

الأولى: وجود مراد المتكلّم ومقصوده في الكلام دائمًا: من علّل تحقّق الكلام عند العقلاء وجود المراد عند المتكلّم، فالعاقل الواعي إن عرض له أمر يريد بيانه أو حاجة يريد تحقيقها بادر إلى ذلك مباشرةً بالفعل، أو من خلال الآخرين بأن يصدر كلامًا يكون بمنزلة الرسالة التي تكشف عمّا يريد نقله إلى الآخرين، ولولا وجود ما يريد نقله لما صدر منه الكلام أصلًا، وعلى هذا فوجود المراد والقصد في كلّ كلام صادر عن شخص عاقل وواعٍ حكمٌ

عقلائيٌّ لا يشكّ به ذو لبٍّ؛ لأنّه هو الداعي إلى وجود الكلام.

إذا تبيّن هذا علمنا أنّ القول بانتفاء قصد المتكلّم أو تجاهله هو تجاهل للعلّة الغائية التي لم يكن ليتحقّق الكلام من دونها، فمن دون القصد والمراد لا كلام، لكنّ الكلام موجود من خلال النصّ الذي نتعامل معه، فالمراد والقصد حاضر دائمًا بلا شكّ، ولا يمكن نفيه أو تجاهله.

الثانية: فائدة الكلام في الوصول إلى المراد والمقصود: أوضحنا أنّ وجود المراد والمقصود في الكلام أمر حتمي، ولا يشكّ عاقل منصف في كون المتكلّم الواعي إذا تكلّم، فإنّما يريد إيصال مراده إلى الآخرين، والفائدة من الكلام لا تتحقّق إلّا من خلال وصول الآخرين إلى مراد المتكلّم. وأيّ فائدة للكلام إن لم يكن كذلك؟! وما دامت الفائدة المرجوّة من الكلام محصورةً في الوصول إلى قصد المتكلّم ومراده، فلا بدّ من السعي إلى مقصود المتكلّم، وهذه القضيّة تشتدّ ثباتًا وأهمّيّةً عند التعامل مع الكلام الإلهي متمثّلًا بالنصّ الديني؛ لأنّ أهمّية الوصول إلى مراد المتكلّم تتناسب شدّةً وضعفًا مع شخصية المتكلّم وأهمّية الرسالة، فالسعي إلى مقصود المتكلّم ومراده في النصّ الديني يمثّل ضرورةً عقلائيةً ثابتةً؛ ولذلك كانت الضابطة الأصولية الثالثة وجوب السعي إلى المراد والمقصود من الكلام.

الضابطة الرابعة: ضرورة عدم الإخلال بالمعارف الدينية القبلية اليقينية، والبناء عليها

لا بد لكلّ قارئ للنصّ الديني من الاطّلاع على المعارف الدينية الأساسية اليقينية، والاعتماد عليها في بناء معرفته الدينية، فالنصّ الديني ليس نصًّا مقتضبًا يحمل خاطرةً عابرةً أو فكرةً مرّت في الذهن، بل هو نصّ يشمل القرآن الكريم بتمامه وأحاديث النبيّ ﷺ على مدى 23 سنةً، وروايات الأئمّة عليهم السلام على مدى أكثر من 200 سنة، ومعارفه متكثّرة ترتبط ببعضها، بل يتقوم بعضها على بعض، فمن الطبيعي والحال هذه أن تؤثّر المعارف القبلية على اكتساب المعارف البعدية، ومن الطبيعي أن يصبح الاطّلاع على المعارف الدينية الأساسية شرطًا في صحّة أيّ قراءة لاحقة للنصّ الديني، فما كان من المعارف الأساسية اليقينية والمبرهنة لا يمكن الإخلال به بلحاظ يقينيته، وإنّما يبنى عليه للوصول إلى قراءة صحيحة.

الدليل على هذه الضابطة

هناك عدّة أدلّة على هذه الضابطة، لكن في حقيقة الأمر هناك تساهل في التعبير عن بعضها بأدلّة اصطلاحًا؛ وذلك لأنّ بعض الأدلّة المقدّمة هي في الحقيقة منبّهات إلى أمر بدهي، وما كان بدهيًّا لا يحتاج إلى دليل، لكن لمّا كان من المحتمل أن تعرض عليه الغفلة احتاج

إلى تنبيه يرفع الغفلة عنه، وإليك بعضها:

1- المعرفة البشرية معرفة بنائية تراكمية: ونقصد بذلك أنّ المعرفة بشكل عامّ تبنى على بعضها، فتشكّل المعارف الأولى حجر أساس لبعض المعارف الأخرى، وهذه المعارف الثانية تشكّل حجر أساس لمعارف أخرى وهكذا. ومهما اختلفت نظريات المعرفة في تحديد مصدر المعرفة الأساسي لكنّها متّفقة على استناد المعرفة إلى بعضها، والحقيقة أنّ هذه القضية من الأمور الوجدانية البدهية الغنية عن الاستدلال.

ومع كون المعرفة في طبيعتها على هذه الشاكلة فلا بدّ في استقاء المعرفة من النص الديني من اكتساب المعارف الدينية اليقينية السابقة على النصّ، وإلّا لن يتيسّر لقارئ للنصّ الديني معرفة صحيحة.

2- المعارف الدينية مترابطة: من خصائص الرسالة الإسلامية التي تتميّز بها عن جميع الرسالات السماوية السابقة عالميتها وشموليتها. فالرسول الأكرم ﷺ قد أُرسل إلى البشرية جمعاء وعلى امتداد الزمان والمكان. يقول الله ﷻ في محكم كتابه المجيد: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [سورة سبإ: 28]، ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**﴾ [سورة الفرقان: 1]، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: 7]. والرسالة التي يراد لها أن تكون ناظمةً للبشر على امتداد الزمان ووسيع البسيطة وعلى أصعدة متعدّدة عقدية وفكرية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية وغيرها، لا بدّ أنّها متكاملة ومنسجمة في ذاتها، بمعنى أنّ معارفها لا تتضارب وتتنافر في المستويات المختلفة، بل تلتئم وتنسجم ويبتني بعضها على بعض؛ فالقضايا العقدية اليقينية مثلًا تشكّل أساسًا للقضايا الشرعية؛ لأنّ الاعتقاد بوجود صانع واحد مستقلٍّ بذاته، وخالقٍ للكون والبشر، وبيده ملكوت كلّ شيء، يُلزم كلّ عاقل بأن يقرّ بأنّ وجوده وكلّ شؤونه مرتبطة بهذا الخالق الموجد له، وبأنّ أفعاله وأقواله لا بدّ أن تكون على طبق إرادة الخالق ورضاه. من هنا كان علم الفقه مرتبطًا على نحو الترتّب بعلم العقائد، فلو لم يعتقد الإنسان بوجود الله ﷻ، لا يبقى معنى لعلم الفقه ولا معنى للأحكام الشرعية.

إذا اتّضح هذا وعلمنا ترتّب العلوم الدينية والمعارف الإسلامية بعضها على بعض، أمكننا أن نقول إنّ التعامل مع النصّ الديني في كثير من الأحيان مرتبة لاحقة متفرّعة عن معارف قبلية وقضايا يقينية حاكمة على طبيعة هذا التعامل، قد تكون بعض هذه المعارف مستقاةً من النصوص الدينية نفسها على نحو اليقين والقطع، وقد تكون قضايا عقليةً يقينيةً، وكلّ

آليـة تقـدّم لقـراءة النـصّ الديـني لا بـدّ أن تكـون منسـجمةً مـع تلـك المعـارف القبليـة اليقينيـة، فلـو قـدّم أيّ درس لغـوي أصـولي كان أو غـيره آليـاتٍ لقـراءة النـصّ الديـني، وكانـت هـذه الآليات لا تنسـجم والمعـارف الإسـلامية اليقينيـة أو القضايـا العقليـة اليقينيـة كانـت هـذه الآليـات مرفوضـةً وخاطئـةً، ولا مجـال لقبولهـا في إطـار النـصّ الديـني.

إذن، الضابطـة الرابعـة، وهي ضابطـة مهمّـة جـدًّا وتمنـع مـن الانـزلاق وراء الشـكوك والأوهـام، عـدم الإخـلال بالمعـارف الدينيـة القبليـة اليقينيـة والمقطـوع بهـا والبنـاء عليهـا.

الضابطة الخامسة: الالتزام بوحدة المقصود

إنّ الأصوليـين في قراءتهـم الصحيحـة للنـص الديـني قصديـون، ويسـعون إلى قصـد الشـارع ومـراده في النصـوص الدينيـة، وهـذا القصـد حـاضر في النـصّ مـن زمـان صـدوره وإلى أيّ زمـان ينتـهي إليـه، فليـس هنـاك قصـد في زمـن الصـدور، ثـمّ مـع تبـدّل الظـروف والمعطيـات الحياتيـة يصبـح هنـاك قصـد آخـر، وهكـذا دواليـك حـتّى يكـون لـكلّ زمـان ومرحلـة قصـد يتناسـب معهمـا، فقصـد الشـارع ومـراده واحـد لا يتبـدّل، والقـرآن الكريـم بمـا هـو حامـل مبـاشر للقصـد الإلـهي يجـب أن تكـون معارفـه ثابتـةً وصالحـةً لـكلّ زمـان، ومـن هنـا صحّـت تسـميته بالنـصّ الخـالد، فـإنّ النـصّ الخـالد هـو الذي يكتـنز داخلـه القـدرة على اسـتيعاب المـاضي والحـاضر والمسـتقبل، والوصـول إلى مخاطبيـه في الأزمنـة الثلاثـة، والأمـر نفسـه يقـال في السـنّة المأثـورة.

الدليل على هذه الضابطة

يمكـن تقديـم أكـثر مـن دليـل على هـذه الضابطـة وجميعهـا ترتبـط بمباحـث عقديـة تـدور حـول التصـوّر الصحيـح عـن الله ﷻ وصفاتـه، وسـنكتفي بدليلـين:

1- مـن القضايـا اليقينيـة والمسـلّمة عنـد علمـاء العقائـد المسـلمين أنّ لله ﷻ الكمـال المطلـق، فهـو مـنزّه عـن النقـص والعيـب، وكلّ مـا يسـتلزم نقصًـا في الذات الإلهيـة باطـل لا وجـود له، وعلى أسـاس هـذا نفـوا عـن الله ﷻ الجسـمية والحركـة والتغـيّر وأشـباه ذلـك؛ لأنّ ذلـك يسـتلزم طـرو العـدم على الذات الإلهيـة، وهـذا مـا لا يكـون أبـدًا، فهـو واجـب الوجـود الذي يفيـض كلّ وجـود ولا ينـاله العـدم.

هـذه القضيّـة المسـلّمة واليقينيـة تؤكّـد لـزوم وحـدة المـراد والمقصـود في النـصّ الديـني بلحـاظ أنّـه صـادر عـن الله ﷻ؛ لأنّـه لـو لـم يكـن مـراد الشـارع في نصّـه واحـدًا عنـد صـدوره، للـزم أن يكـون مـراده وقصـده متبـدّلًا ومتعـدّدًا مـع تقـادم الزمـان، وتبـدّل القصـد إمّـا أن يرجـع

إلى أنّه علم وتبدّى له ما لم يعلمه سابقًا فتبدّل مراده تبعًا لعلمه، وهذا باطل كما هو واضح، فإن الله ﷻ لا ينسب إليه الجهل أبدًا، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 29]، أو يرجع إلى تبدّل إرادته وشوقه وعزوفه عمّا كان يريده سابقًا، فانتقل من حال إلى حال، وهذا يستلزم التغيّر في الذات الإلهية وهو باطل بالضرورة. على هذا الأساس لا يمكن لمراد الشارع وقصده أن يتبدّل ويتغيّر في نصّ واحد؛ لأنّ ذلك يستلزم النقص في الذات الإلهية، وهذا محال.

2- هذا الدليل من حيث هو دليل يمكن أن يعدّ أيضًا جوابًا لإشكال مقدّر في الدليل الأوّل، وهو أنّ تبدّل الإرادة الإلهية ممكن ولا مشكلة فيه؛ ذلك أنّ الوقوع أكبر دليل على الإمكان، وقد وقع تبدّل الإرادة الإلهية كما هو محقّق في الناسخ والمنسوخ من الآيات القرآنية.

جواب هذا الإشكال هو الدليل الثاني الذي نسوقه هنا بهذا البيان: في النسخ القرآني تأتي آية قرآنية تحمل مرادًا مؤقّتًا تقتضيه حاجة مؤقّتة حتّى إذا تحقّقت الحاجة وتمّت جاءت الآية الأخرى لتكشف عن المراد الأصلي الدائم الذي يريده الشارع، فمراد الشارع لم يتبدّل والمراد الأصلي كان هو المراد واقعًا، وإنّما اقتضت المصلحة إظهار مراد مؤقّت للشارع حتّى تنقضي المصلحة، ومن هنا نفهم أنّ المراد المؤقّت للشارع إنّما هو في سياق تحقيق المراد الأصلي، وليس هناك تبدّل أو تغيّر في المراد الحقيقي.

لكنّ هذا الإشكال بعينه - أي الناسخ والمنسوخ - يحمل في طيّاته بطلان تبدّل مراد الشارع وتغيّره في نصّ واحد؛ لأنّ الشارع يظهر مراده المؤقّت في المنسوخ من خلال نصّ يقدّمه ثمّ يعقبه بنصٍّ آخر يكون ناسخًا للنص الأوّل ومظهرًا لمراده الأصلي، أمّا إن كان لدينا نصٌّ واحد فقط، فللعلم بتبدّل المقصود يحتاج الشارع إلى إبراز نصٍّ آخر يعلمنا من خلاله بتغيّر المقصود وتبدّله، لكنّه لم يفعل. من هنا نحكم بأنّ مراد الشارع لم يتبدّل في النصوص الدينية منذ صدورها وإلى آخر الزمان.

هذه هي الضوابط الأصولية للألسنية والهرمنيوطيقا التي تضمن قراءةً صحيحةً للنصّ الديني، وتمنع من العبث والتشويش في المعارف الدينية التي يحتويها النصّ الديني.

ومن الجدير بالذكر أنّ الحلول والمعايير التي تطرح لمشاكل معيّنة في لغة ما أو لواقع لغوي معيّن سوف ترتبط بهذه المشاكل وبهذا الواقع، ولن تكون صالحةً للتطبيق في واقع لغوي آخر لا يعاني من هذه المشاكل، وبكلمة أخرى إنّ الحلّ الذي يُبتكر لمشكلة خاصّة موجودة

في لغة ما نتيجة ظروف معيّنة ترتبط بها لن يكون تطبيقه مجديًا في لغة أخرى لا تعاني من تلك المشكلة، والدعوة إلى استجلاب هذا الحلّ هو في حقيقته دعوة إلى التمارض أوّلًا!

إنّ تأسيس الضوابط للدرس الغربي بفرعيه الألسني والهرمنيوطيقي يسهّل كثيرًا على الباحث المنصف تحديد المعايير التي يصدرها هذا الدرس وتنفع في قراءة النصّ الديني، وهذا الأمر باعتقادي من الأهمّية بمكان؛ لأنّ انتشار هذا الدرس وتبنّي كثير من مختصّي الدراسات اللغوية أفكاره، ومحاولة تطبيقها على جميع أشكال اللغة سيُجرّئ الكثيرين في المستقبل القريب ممّن قلّت بضاعتهم وشمخت أنوفهم على تقديم معرفة دينية جديدة ممسوخة باسم العلم والتطور والتجديد والتنوير.

الخاتمة

إنّ علم الأصول علم شريف وغرضه سامٍ، ولم يكن خوضه في اللغة إلّا بالمقدار الذي يرتبط بتحقيق غرضه. وهو وإن كان منفتحًا على كلّ نتاج علمي، إلّا أنّ ذلك لا بدّ أن يكون مؤطّرًا بضوابط تحفظ له قيمته العلمية وتراعي خصوصيته التي اكتسبها من شرافة غرضه.

وبما أنّ الدرس الغربي في نتاجه مرصود كمعرفة بشرية تتناغم مع مركزية الإنسان في هذا العالم، فإنّ ما قدّمه يُحترم ويقدّر لخوضه في أمور جدّ مهمّة ومطلوبة، لكنّ ذلك لا يعني قبوله كلًّا أو جزءًا في قراءة النصّ الديني إلّا بالمقدار الذي ينسجم مع الضوابط التي يقرّها علم الأصول، والتي ينبغي مراعاتها عند قراءة النصّ الديني الإسلامي، وكلّ نتاج يتغافل عن هذه الضوابط الأصولية لن يكون له حظّ المشاركة في مقاربة المعرفة الإسلامية وتقديم آليات ومعايير لقراءة النصوص الإسلامية، وهي:

1- مراعاة خصوصية اللغة العربية.

2- مراعاة خصوصية النصّ القرآني.

3- وجوب السعي إلى مراد الشارع ومقصوده.

4- ضرورة عدم الإخلال بالمعارف اليقينية السابقة والبناء عليها.

5- الالتزام بوحدة المقصود.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مطبعة المدني، القاهرة،الطبعة الثالثة، 1992 م.

الحر العاملي، الحسن بن محمد، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1409هـ.

السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، 1986 م.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية والثالثة)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة التاسعة، 1435 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 2002 م.

القلقشندي، أبو العباس، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1922 م.

القمي، أبو القاسم، قوانين الأصول، العلمية الإسلامية، طهران، 1335 هـ.

الكريطي، حاكم حبيب، والسلطاني، حكيم سلمان، مقالة أنسنة النص القرآني عند الحداثيين (النظام اللغوي.. عربية النص أنموذجًا).

المؤمن، أحمد، اللسانيات النشأة والتطور، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر،الطبعة الثانية، 2005 م.

المسدي، عبد السلام، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب.

المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة السابعة، 1434 هـ.

برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ترجمة: الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة،الطبعة الثانية، 1994 م.

بوقرة، نعمان، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة.

حباشة، صابر، وعدة مؤلفين، دراسات في اللسانيات العرفنية الذهن واللغة والواقع، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض،الطبعة الأولى، 1441 هـ.

حنفي، حسن، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى، 2006 م.

دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامّة، ترجمة يوسف غازي، دار نعمان للثقافة، لبنان، 1984 م.

ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه، چاپ یکم، 1383 ش.

سامسون، جفري، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة د. محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض، 1417 هـ.

شنوقة، السعيد، مدخل إلى المدارس اللسانية، المكتبة الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008 م.

غادامير، هانز، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا،الطبعة الأولى، 2007 م.

غادامير، هانز، فلسفة التأويل.. الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الثانية، 2006 م.

مارتان، روبير، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

مجلة عالم الفكر، عمر، أحمد مختار، المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية، المجلّد العشرون، العدد الثالث، أكتوبر نوفمبر ديسمبر، 1989 م.

محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،الطبعة الأولى، 2004 م.

مصطفى، عادل، فهم الفهم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017 م.

نخبة من المؤلفين، موسوعة الهرمانيوطيقا، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، العدد 3031، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018 م.