Dergiabant

2023, 11(1): 190-205, doi: 10.33931/dergiabant.1267810

الضوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم

تجربة لقراءة التأويل الفلسفي بين الحداثة والبرهان

Kur'an'ın Felsefi Tevili'nde İbn Rüşd'ün Taberî'den Yararlandığı Kurallar

رواد محمد محمود[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 20.03.2023 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 30.05.2023 **Yayın Tarihi (*Published*):** 31.05.2023

ملخص: انشغل هذا البحث بدراسة أهمية التفسير في إنجاز فعل المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية. والكشف عن أثر منهج الطبري (923/310)، في منهج ابن رشد الحفيد (1198/595) الفلسفي. وتتبع القواعد والأصول التفسيرية والمفاهيم التي استمدها من "جامع البيان" في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم. ولهذه الخطوة الأثر الكبير في الكشف عن الإمكانات التي توفرها علاقة الفلسفة بالتفسير منهجاً ومضموناً. وقد بدت آثار منهج الطبري واضحة في تعاملات ابن رشد مع النص الديني. وموقفه الفلسفي من التراث. وبالرغم من توجه الدراسات الحداثية بتقليدية الطبري في التأويل إلا أن ابن رشد قد استفاد منه في تأويل العلاقة بين الدين والفلسفة. وأنشأ عن هذه العملية اتصالاً دائماً بين الفلسفة والتفسير. وأسس لحداثة برهانية مستدامة. وتأمين غطاء آمن للعقل. غطاء يبقيه في وضع النشاط والقدرة على الاتصال الدائم بالوحي. وهذا الاتصال هو المسؤول عن إنجاز المقاربات الحديثة التي يريد الوحي تحقيقها في ذهنية العقل المعاصر. فلا وسيلة غير البرهان للاتصال بالوحي. ولا فعل غير فعل الفلسفة والتفسير قادر على حدوث الاتصال. وقراءة مصاديق المفاهيم بما يتناسب ومعطيات العقل الذي يتطلع بآماله نحو عالم يليق بتوسعه.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الطبري، ابن رشد، التفسير الفلسفي, البرهان.

&

Öz: Bu araştırmanın konusu, dini metinlerdeki felsefi yaklaşımları gerçekleştirmede tefsirin önemini ve İbn Rüşd'ün felsefi yönteminde Taberî metodunun etkisini ortaya çıkarmaktır. Bu doğrultuda çalışma, Kur'an-ı Kerim'in felsefi tevilinde İbn Rüşd'ün Camiu'l-beyan'dan istimdâd ettiği kaidelerin, kavramların ve tefsir kaynaklarının izini sürmektedir. Aynı zamanda bu çalışma felsefe ile tefsir arasındaki ilişkinin sağladığı olanakları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. İbn Rüşd'ün nassla olan teamülünde ve gelenekten tevarüs eden felsefi görüşünde Taberî'nin metodunun etkileri belirgindir. Modernist çalışmalar tevilde Taberî'nin gelenekçiliğine inansalar da İbn Rüşd sadece onun metodolojisinden din ve felsefe arasındaki ilişkiyi ikame etmede yararlanmıştır. Dolayısıyla bu ilişki felsefe ile tefsir arasında kalıcı bir bağ kurarak sürdürülebilir, ispatlı modernitenin temellerini atmış ve güvenli bir zihin koruması sağlamıştır. Bu korunak onu faaliyet halinde tutmuş ve vahiyle sürekli temas halinde olmasını temin etmiştir. Bu temas ise vahyin ulaşmak istediği modern yaklaşımlara çağdaş aklın zihniyetinde ulaşmaktan sorumludur. Vahiy ile iletişim kurmanın delilden başka yolu yoktur. Zira felsefe ve tefsir fiilinden başka hiçbir amel iletişimi sağlamaya ve kavramların delillerini veriler oranında okumaya muktedir değildir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Taberî, İbn Rüşd, Felsefî Tefsir, Delil.

Atıf/Cite as: Mahmood, Rawad Mohammed. "**الضوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم تجربة لقراءة التأويل الفلسفي بين الحداثة والبرهان**". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 190-205. doi: 10.33931/dergiabant.1267810

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr., Rawad Mohammed Mahmood, rawad8380@gmail.com.

1. مقدمة

كلف القرآن مخاطبيه تفعيل دور الاعتبار في إنجاز فعل المقاربات التي تضمن لهم كرامتهم الإنسانية بخطاب يليق بمستوى طبائعهم وقدراتهم على استعمال الأدوات العقلية، وهذا يعني أن النص يتعامل مع المخاطبين وفق محددات ضامنة تسلك بهم طرقاً في التصور هي ليست على طريق واحد، فمسلكه بأهل الخطاب في تشبيهات القرآن وأمثاله ليس هو مسلكه فيها بأهل البرهان، وهذا ليس من قبيل التعارض وإنما من قبيل الإعجاز أن يخاطب الخالق جميع المخلوقين بخطاب واحد يضمن فيه حق العالم والمتعلم بتساو دون تفضيل، وقد نبه القرآن في مناسبات عديدة ذوي الطبائع البرهانية إلى استعمال قدراتهم الاعتبارية في مكاشفة المعاني التي تنتظر استخراجها وفق مقررات الحقيقة الواقعية، ومثلما ضمن لهم المفاهيم اللامتناهية فيه؛ ضمن لهم كذلك الوسائل المنهجية والتعريف بها وكيفية استعمالها، فسلك بالجمهور طريقة منهجية تليق بطبائعهم العقلية في إنشاء التصورات، وسلك بالحكماء طريقة برهانية تليق بقدراتهم العقلية في إفراز التساؤلات وإثارة التصورات، وكأن صاحب الخطاب يُريد إعلام جميع المخاطبين بأن حال الذين وقفوا أمام الصنم لم تكن حالتهم سوى حالة من التشبه بالصنم نفسه، فأراد لهم أن يقفوا من هذا القرآن موقف المفكرين العظماء، فأخذ يسرد لهم من الحقائق العظمى في نشأة العالم ونشأتهم، ويحدثهم عن الأخبار المستقبلية، وعن العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية، فذكر لهم صفاته تشويقاً إلى التشبه به وأن يكونوا علماء حكماء عادلين موحدين باحثين عن حقائق أنفسهم، فربط المناهج بمحركين أساسيين وهما :التفسير والتأويل، فيحافظوا بالتفسير على تثبيت جذورهم في ثوابت القرآن فيكونوا علماء، ويخلقوا بالتأويل نظمهم القرآنية الحديثة فيكونوا حكماء، فبينما يقدم التفسير القرآن بصفته البرنامج الأخير للمنظومة الإنسانية، فإن التأويل يبسط نفوذ القرآن ويجعل معاييره في مقام المبادئ العقلية التي يصح بها أن يكون العقل هو النموذج الأول لطلائع التمدن في العالم، إذن موضوع البحث يدور حول منهج التأويل وطرق استعماله في الفلسفة والتفسير عند الطبري وابن رشد، ويتناول مشكلة استعماله الناتج عنها خلق المفاهيم المغلوطة التي تتحدث خارج سياق النص، ومعلوم أن المشاكل الناتجة عن التأويل لا يمكن معالجتها إلا بالتأويل بصفته المنهج المسؤول عن عملية التحليل والتركيب، فمن جهة التحليل تتم قراءة آراء السابقين من منظور أصول الدين للتعرف على وقت اتصال القارئ بها ووقت انفصاله عنها ومن ثم نقدها لتركيب المفهوم الديني المنطقي الجديد بما يتوافق مع المقاصد الدينية، ومعطيات العقل الحديث الذي يطمح إلى إنشاء مدينة قرآنية خالية من الوهم والعصبية، ولا نبالغ إذا قلنا أن النصوص القرآنية تثبت بذاتها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فسر القرآن وأوله بجميع الاتجاهات التفسيرية التي نراها اليوم تحت مسمياتها التي تحدد صفتها ووظيفتها، والتفسير الفلسفي يعد واحداً من تلك الاتجاهات وقد تبنى القرآن بأسلوبه الخاص على لسان النبي الكريم تصحيح مسار الموضوعات الفلسفية، ونقض ادعاءات الفلسفة القديمة، ولخصوصية هذا النوع من التفسير وعدم انشغال الناس أول النزول بالجدل الفلسفي؛ فقد ضمن القرآن لمخاطبيه البراهين الفلسفية منهجاً وتطبيقاً لتحجيم التداول الفلسفي أيام الوحي والتنزيل، وبالمقابل فتح التدوال بأحكام العبادات والمعاملات على أوسع نطاق، إذ هو بصدد إنشاء أذهان المخاطبين بما يضمن حقوقهم، ويحررهم من قيود الجاهلية والوثنية؛ فلا فائدة إذن من الجدل الفلسفي والقرآن يقول كلمته الأخيرة فيما كانوا فيه يختلفون، ولا شك أن لهذا البحث أهمية في الكشف عن المناسبات التأويلية التي تجمع بين أصول الفلسفة وأصول التفسير، وحسب اطلاعنا على الدراسات السابقة فإنه من الصعوبة أن نجد دراسة تتحدث عن انسجام أصول الفعلين أو تهتم بدراسة العلاقة المشتركة بينهما إلا شذرات متناثرة، وغاية البحث هي التعرف على علاقة ابن رشد بالطبري في تأسيسه منهجية التأويل، ووضعه المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية، وعقب انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى كان التأويل قد انتشر على نطاق واسع وانتشرت معه التأويلات التي تحدث الناس بمقاصد أهل الطوائف فاضطرب الناس بين مقاصد الدين والمقاصد التي ينتجها أهل الفرق، واتجه التأويل بهم اتجاهات مختلفة، وأصبحت كل فرقة منهم ترى نفسها أنها على الحق الأول، وظهر الطبري من المفسرين وفسر القرآن محاولاً تخليص النص من التعقيدات التي أثقلته، ورغم تأسيسه

لمنظومة القواعد التي يصح بها تأويل القرآن إلا أن ذلك لم يكن كفيلاً في التزام اللاحقين بمقررات ذلك المنهج، فاستمرت مشكلة التأويل وظهر جماعة من الفلاسفة أولوا القرآن بالنظريات الفلسفية، فانقسم الرأي الإسلامي تجاه الفلسفة إلى قسمين :قسم يتوغل في الفلسفة .وقسم يحرم الاشتغال بها وأخذ يكفر الفلاسفة. وهكذا هو الحال حتى مجيء ابن رشد الحفيد، فسلك طريقاً غير طريق الفلاسفة فعاد إلى طرق المفسرين لاستعادة اتصال الدين بالفلسفة، لأن علاقة الدين بالفلسفة هي علاقة القرآن بالمجتمع بواسطة من يتولى إدارة موارده البشرية وحقوقه الفكرية. وسنعتمد في بحثنا هذا على المنهج الاستدلالي لجلب البيانات التي توضح الأبعاد التفسيرية التي استفادها ابن رشد من الطبري في تأويله القرآن إن كان في الجانب النظري أو التطبيقي بالقدر الذي يؤكد صحة الفرضية، والاستفادة من ذلك في التجربة الموجزة لقراءة التأويل بين الحداثة والبرهان.

الدراسات السابقة

خصص الذهبي (1397/ 1977) في كتابه التفسير والمفسرون مبحثاً مستقلاً للحديث عن الصلة التاريخية بين التفسير والفلسفة، ولم يتطرق لذكر الصلـــة المنهجية بينهما، وجاء بالأمثلة الفلسفية للتعرف على طرق الفلاسفة في التأويل ونقدهـــا والتنبيه إلى خطورتهـــا.[2]

ألف الدكتور بكار الحاج جاسم (2021/1443) كتاباً حول أثر الفلسفة في التفسير، وقد عقد مقارنات بين تأويلات الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين لتحديد الموافقات والاختلافات بينهم، ولم يتطرق إلى الحديث عن الصلة المنهجية والعلاقة الضرورية بين الفلسفة والتفسير.[3]

وبعد مطالعة العديد من الدراسات المتعلقة بفلسفة ابن رشد أكاد أجزم بأنني لم أجد ولو مجرد إشارات تتحدث عن علاقة ابن رشد بتفسير الطبري وتأويلاته، ونحن نحاول في بحثنا هذا تأكيد فرضية اتصال ابن رشد بالطبري عملنا بالقدر الممكن على إبراز الضوابط التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله القرآن.

2. تاريخ التأويل ومفهومه وموقف الطبري وابن رشد منه

1.2. حول الإطار التاريخي للتأويل

إذا أردنا أن نبحث عن تاريخية التأويل فلا بد من البحث عنها من منظور الكتب السماوية المقدسة، وبالتأكيد فإن النتيجة الطبيعية لهذا البحث ستقودنا إلى القول بأن التأويل آلية قديمة من جهة ارتباطها بالكتب السماوية، ويساوق قدمها قدم التذكيرات الإلهية للإنسان، فجميع الإخبارات والإخطارات الربانية يرافقها منهج التأويل لتحريك الإنسان نحو التعشيق العقلي مع النصوص، ولذلك مع كل كتاب مقدس يُلاحظ ظهور نشاط المختصين في التأويل، نظراً لطبيعة النصوص التي تشوق العقل إلى عقد الممارسات الفلسفية تحت غطاء الأنظمة الإعجازية في النصوص الدينية.[4] استعمل التأويل في اليهودية لفلسفة نصوص التوراة، ويرتبط ظهوره بظهور "فيلون الإسكندري"،[5] الممثل الأكبر لحركة التفسير الفلسفي فيها، وتتلخص جهوده حول وضع المقاربات الفلسفية لأقوال الأنبياء، وتأويل النصوص التي ورد فيها ذكر التشبيه تأويلاً يليق بذاته تعالى، ومن تصوراته الفلسفية أن وجود الله تعالى مفارق للعالم،

[2] محمد حسين الذهبي، *التفسير والمفسرون*، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، باب التفسير الفلسفي.

[3] بكار الحاج جاسم، *الأثر الفلسفي في التفسير*، (دمشق: دار النوادر، 2008).

[4] رواد محمد محمود، *القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أنموذجا*، (الأردن: دار أمواج، 2023)، 43 . 50.

[5] فيلسوف يهودي ولد في الإسكندرية سنة 20 ق.م، وتوفي سنة 40م، وفر جهوده لتأويل وشرح التوراة بالفلسفة اليونانية، وكان موقفه من تأويل الإلهيات هو موقف الشرع، ولا يتخطى مقاصد الشريعة في تأويلاته، ولذلك كانت فلسفته مصدراً جيداً لفلاسفة المسيحية والإسلام، بوصفها تأويلاً دينياً للفلسفة. عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، (بيروت: دار ابن زيدون، د.ت.)، 356.

لا يدركه العقل، وهو ليس إله قوم أو طائفة، وهو رب العالمين.[6] وقد وجد لهذه الحركة امتداد في العصور الإسلامية، ومن ممثليها "سعدايا الفيومي"،[7] و"موسى بن ميمون".[8] وكانت فكرتهم تدور حول عدم التمسك بظواهر النصوص،[9] وتأويل الصفات التي تسببت في شيوع التشبيه.[10] وكذلك استعمل التأويل في المسيحية لفلسفة نصوص الإنجيل، ويرتبط ظهوره بظهور "كليمنت الإسكندري"،[11] و"أوريجين"،[12] والقديس "أوغسطين"،[13] وكانوا قد استعانوا بالفلسفة في تقديم الموضوعات اللاهوتية، فتحدثوا في المسائل الجوهرية كالألوهية، وخلق العالم، وحرية الإنسان والثواب والعقاب، ونفي التجسيم، والنفس الإنسانية، وطبائع الأشياء ونظامها، ونقض التعاليم الباطنية.[14] وكان لهذه الحركة امتداد في الإسلام عن طريق "يوحنا الدمشقي"،[15] الذي يصنفه المؤرخون بأنه المسؤول الأول عن حركة ظهور الجدل الفلسفي في الإسلام،[16] وعلى هذا يكون التأويل الفلسفي قد انتقل عن هذا الطريق إلى "الجهمية"، و"المعتزلة"، وذلك أن اليهودية والمسيحية كما أنها قد أثارت الجدل حول النصوص المقدسة التي تدعو إلى التفلسف؛ أثارت كذلك الجدل الفلسفي حول الآيات القرآنية التي تتناول نفس الموضوعات، فظهر التفرق وظهرت معه البدع والتشكيك، فانطلقوا يؤولون النصوص القرآنية حسب آرائهم.[17] والواقع أن شيوع التشبيه والتجسيم كان بمثابة السبب الأول الذي دفع الجهم بن صفوان إلى سلوك طريق التأويل، ولذلك يقول القاسمي (1914/1332م)، أن التأثير الحقيقي لمذهب الجهمية في الأفكار إنما بتنبيههم إلى التأويل، وسلوكهم طريق المجاز، ولم يذكر أن أحداً قد طرق باب التأويل وأشبه ما يكون موصداً قبلهم،[18] وتذكر الروايات أن الجهم (745/128)، ذهب إلى بلخ والتقى مقاتل بن سليمان (767/150)، ورأى أنه قد عبأ تفسيره بالأحاديث الضعيفة نتيجة أخذه من اليهود والنصارى الذين يوافقهم وكان يشبه الرب بالمخلوق،[19] ولذلك روى الذهبي عن أبي حنيفة (767/150)،

[6] عبد المنعم الحفني، *الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية*، (القاهرة: مدبولي، 1980)، 160 . 161.

[7] هو سعدى بن يوسف الفيومي، فيلسوف مصري، ولد في الفيوم سنة 882، وتوفي سنة 942م، تأثر إلى حد كبير بالمعتزلة في فلسفة نصوص التوراة، ومن آراءه أنه لا تعارض بين الوحي والعقل، وقد استعمل الفلسفة في تأويل النصوص التي تتحدث عن التشبيه، وقد استطاع أن يوفق بين معطيات التنزيل، وآراء التأويل دون تحريف أو تقديم وتأخير. ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 125.

[8] هو أبي عمران موسى بن ميمون، أعظم فلاسفة اليهود، ولد في قرطبة سنة 1135، وتوفي في مصر سنة 1204، كان شديد الميل إلى الفلسفة، ألف رسالة في المعاد الجسماني فأنكرها اليهود فأخفاها. ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة النقدية*، 36.

[9] أحمد بن عوض اللهيبي، *الماتريدية دراسة وتقويماً*، (الرياض: دار العاصمة، 1993)، 167.

[10] ويرى ابن ميمون أنه من الضروري التصريح للجمهور بنفي التجسيم، ورفع التشبيه عنه، لأن ذلك يقود إلى تصورات مشتركة بين الذات الإلهية والإنسان حاشا لله، كما أنه يقود إلى تصور التعدد، ولا يتحقق التوحيد إلا بنفي الجسمانية، ونفيها يعني القضاء على تصور موجود مركب من مادة وصورة وهذا مما لا يليق بالوحدانية. يُنظر: موسى بن ميمون القرطبي، *دلالة الحائرين*، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.)، 1 / 83.

[11] وهو من علماء مدرسة الإسكندرية المسيحية، ولد سنة 150، وتوفي سنة 213م. ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 75.

[12] وهو من كبار فلاسفة الآباء المسيحيين، ولد سنة 185، وتوفي سنة 253م. ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 75.

[13] فيلسوف مسيحي، ولد في الجزائر سنة 354، وتوفي في تونس سنة 430م، فلسف بواسطة الأفلاطونية المحدثة جميع المبادئ المسيحية، ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 75.

[14] عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 75 . 77. 371.

[15] هو فيلسوف مسيحي، وآخر الفلاسفة الآباء المسيحيين، والتزم شرح الأناجيل بالفلسفة، ويقوم بجمع آراء السابقين ويوفق بينها. ينظر: عبد المنعم الحفني، *الموسوعة الفلسفية*، 537.

[16] أحمد بن عوض، *الماتريدية دراسة وتقويماً*، 169.

[17] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، *علم الكلام وبعض مشكلاته*، (القاهرة: دار الثقافة، د.ت.)، 12.

[18] جمال الدين القاسمي، *تاريخ الجهمية والمعتزلة*، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، 21.

[19] جلال محمد موسى، *نشأة الأشعرية وتطورها*، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 101.

قوله: "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعله مثل خلقه"،[20] وهذا يدل على أن فتح التأويل على النص أو حجبه عنه كان سبباً من أسباب افتراق المخاطبين في قراءة النصوص الدينية بين حملها إما على مطلق الحقيقة وإما على المجاز، وكلما توسعت دائرة الخلاف توسع معها الجدل الفلسفي، بل وصارت الفلسفة تفرض نفسها بالقوة، لأن الفلسفة لا تنقضها إلا الفلسفة، والمشكلة أن كل صاحب رأي أو فلسفة أخذ يفلسف النص وفق معتقده، فكثرت الاعتقادات المختلفة،[21] وصارت كل طائفة تصرف المقاصد نحو مبادئها، وترى أنها على الشريعة الأولى، والمخالف إما كافر أو مبتدع،[22] فكان رواج التأويلات الخاطئة، وكثرة الآراء الفاسدة، والتنظير لها والتأليف فيها منزلقاً خطيراً نحو انتشار التكفير، وتمزيق الشريعة، والتباغض والحروب بين أبناء الملة الواحدة.[23]

كانت حركة التفسير الفلسفي في الإسلام قد بدأت بالظهور عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في (القرن الأول الهجري) ،[24] بالتزامن مع القضايا المطروحة،[25] وكانت حركة التأويل الفلسفي قد بدأت نشاطها الفعلي مع ظهور المعتزلة نظراً لطرحهم الآراء الفلسفية الخاصة بهم،[26] أي قبل استعمالهم التراث الفلسفي القديم،[27] في معالجة المشاكل المستعصية وإيجاد المخرج السليم لأطراف الخلاف، ولذلك بدى طرحهم الفلسفي منهجياً ومغايراً للطرح السائد قبلهم، ورغم هذه الحركة حيث بقي التفسير في العصور الأولى يغلب عليه طابع الاختصاص، ولم يسجل تأليفاً مستقلاً للتفسير الفلسفي بل كان أكثر الذي ألف فيه من قبيل العلوم اللغوية والروائية،[28] وكان الطبري من المفسرين قد عاصر زمن الخلافات والفتن والمشاكل التي أضرت التفسير والتأويل معاً، فألف في التفسير على غير النمط السائد في (القرن الثالث الهجري) ،[29] فقد أسس المنهج بجانب المضمون، أي أنه فسر القرآن وأوله ذاكراً القواعد ومطبقاً لها تعريفاً منه للدارسين بكيفية ممارسة الفعلين، ولكن الحركة الفلسفية ما زالت مستمرة في نهجها حتى مجيء الكندي (873/256)، المؤسس الأول للتيار الفلسفي بالمعنى الدقيق في الإسلام،[30] وعلى الرغم من أن الكندي فيلسوف العرب قد سلك اتجاهاً تأويلياً يتفق في أبعاده الإنتاجية مع مقرارات أصول التفسير والتأويل،[31] إلا أن الملاحظ سلوك الفارابي (950/339)، وابن سينا (1037/427)، من بعده طريق الفلسفة الخالصة فأدت بهم إلى نتائج لا تتفق مع أصول الدين،[32] بناء على استعمال التأويل من وجهة نظر الفلسفة وليس من وجهة نظر علم التفسير والأصل هو استعماله من وجهة نظر الفلسفة والتفسير، يقول صلاح الخالدي(1443/2022): "وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله، ولا يستطيع كل مفسر أن يكون مؤولاً أي: كل مؤولٍ

[20] شمس الدين الذهبي، *ميزان الاعتدال*، (بيروت: دار المعرفة، 1973)، 4 / 173.

[21] عبد القاهر البغدادي، *الفرق بين الفرق*، (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د. ت.)، 35.

[22] أبو الوليد ابن رشد، *مناهج الأدلة*، تحليل، محمد عابد الجابري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 100

[23] أبو الوليد ابن رشد، *فصل المقال*، تحقيق، محمد عمارة، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 62.

[24] محمد حسين الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، (قم: جماعة المدرسين، د.ت.)، 1 / 5.

[25] وفي أواخر القرن الأول من الهجرة وبعد أن انتشر الإسلام في البقاع، واجهت الثقافات والديانات الأخرى الإسلام بثلاث مسائل جوهرية، وهي: الخلافة، وقدرة الإنسان على أعماله، ونفي الصفات، وفي هذه الفترة الزمنية أواخر العصر الأموري وصدر الدولة العباسية تصاعدت وتيرة البحث الفلسفي نتيجة تكثيف النقد من قبل التيارات المناظرة، ظهر المعتزلة فواجهوا الفلسفة بالفلسفة. ينظر: محمد أبو زهرة، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، 133.؛ ألبير نصري نادر، *فلسفة المعتزلة*، (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، د.ت.)، 4.

[26] محمد عبد الهادي أبو ريدة، *إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية*، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د.ت.)، 69.

[27] محمد عبد الكريم الشهرستاني، *الملل والنحل*، (بيروت: دار المعرفة، 1975)، 1 / 46.

[28] الذهبي، ، *التفسير والمفسرون*، 1 / 108 . 109.

[29] الذهبي، *التفسير والمفسرون*، 1 / 159.

[30] دي بور، *تاريخ الفلسفة في الإسلام*، (بيروت: دار النهضة، د.ت.)، 161.

[31] جعفر آل ياسين، *الكندي والفارابي*، (القاهرة: دار الأندلس، د.ت.)، 21 . 22.

[32] الذهبي، *التفسير والمفسرون*، 1 / 309.

مفسرٌ، وليس كل مفسرٍ مؤولاً"،[33] لقد أدرك ابن رشد أنه من غير الممكن تأويل القرآن بشروط الفلسفة فقط مالم يتم الاعتماد على شروط التفسير أيضاً، ومن هنا بدأ رحلته المنهجية في التنسيق المشترك بين أصول الفلسفة والتفسير لتفادي مشكلة اتهام الفلسفة، وتصحيح المنهج الذي تسبب في تشويه صورتها في مخيلة الجمهور، وكان الطبري قد نبه في "جامع البيان"، مراراً وتكراراً إلى أن التأويل عملية برهانية،[34] ولكن التأويل كمنظومة عمل عنده لم تكن واضحة المعالم كمنهج خاص لفلسفة ما يمكن من النصوص إلا أن قواعده والحديث عنه كان موزعاً في ثنايا تفسيره،[35] ولا شك أن يكون ابن رشد قد راجع كتب المفسرين الأوائل وهو بصدد التأليف في البرهان نظرية وتطبيقاً، والدليل على هذا استعماله قواعد المفسرين في التنظير والتطبيق، وبما أنه قد تكفل أعادة العلاقة بين الدين والفلسفة، وتصحيح تأويلات السابقين فلاسفة ومتكلمين بدأ أولاً في تتبع منهاجهم للوقوف على المشكلة التي أدت بهم إلى انتاج تأويلات تغالط الدين. وعمل ثانياً على تصحيح تلك التأويلات بناءً على مقاصد الدين، فبعد أن تأكد لديه ضعف منهجهم أخذ بتأسيس منهج فعل التفلسف، وحاز بذلك لقب المؤسس الأول لنظرية التأويل، والفيلسوف الأول الذي مارسه بصورة منهجية تليق بالتفسير والفلسفة من بين الفلاسفة المسلمين.[36]

2.2. الأبعاد المفاهيمية للتأويل

قبل الشروع في ذكر بعض المفاهيم يظهر أن الانتقال إلى ماوراء اللفظ، والبحث عن الوجه الآخر من الكلام بما يطرد عليه الواقع ويصادق عليه العقل والنقل هو الأساس الجوهري الذي تدور حوله الكثير من المفاهيم التي تمثل وجهة نظر الديانات السابقة والإسلام، ففي نظر اليهودية والمسيحية التأويل هو فعل التفلسف في النصوص، وعقيدة خواصهم في هذا الفعل لا تقل شأناً عن عقيدتهم بالكتب المقدسة ذاتها، ومن ذلك قولهم: "إنك تخدع نفسك حين تعتقد أن الفلسفة تعدك بأشياء أرضية فقط، إنها تتطلع إلى ما فوق، إلى ما هو أسمى، إنها تقول: إني أبحث في العالم كله، وإني لا أتعلق بمعاملة غير الخالدين"،[37] ويرى فيلون أن التأويل وسيلة ضرورية في تحقيق اتفاق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية في الله، والعالم، والنفس، والدين بصفة عامة، وعن طريق المجاز يتم التحول بالنصوص التي تسرد تشبيهات أو تجسيمات إلى المعنى الذي لا يمكن إبقائه على حرفيته، والبعد المفاهيمي من هذه العملية هو حفظ النصوص عن أن تكون عارية وتنزيها لها عما لا يليق بجلال الله وعظمته،[38] فيكون مفهوم التأويل عند علماء اللاهوت، هو: "تفسير الكتب المقدسة تفسيراً مجازياً يكشف عن معانيها الخفية"،[39] أما في الإسلام وبعد شيوع التفسير الفلسفي في (القرن الأول الهجري)، يُلاحظ أن مفهوم التأويل مختلف نوعاً ما تبعاً لاستعمال الطوائف فكانت "الشيعة أول من تطرق إلى باب التكلم بالتأويل بالإسناد إلى التفكير العقلي المحض، كما أجمعت الدراسات التاريخية على أن العقل الشيعي كان يقوم على الاستدلال، خلافاً للسنة الذين كانوا يعتمدون على الرواية"،[40] ولابن رشد موقف فلسفي من هذه القضية نذكره في نهاية هذا المبحث، والتأويل في المعاجم يأتي على قسمين: التأويل العلمي، والتأويل العملي."وهو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو

[33] صلاح الخالدي، *تعريف الدارسين بمناهج المفسرين*، (دمشق: دار القلم، 2008)، 31.
[34] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان*، (بيروت: دار هجر، د.ت.)، 2 / 469.
[35] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 72.
[36] علي حرب، *نقد النص*، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005)، 102.
[37] إميل بريهييه، *الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري*، ترجمة، محمد يوسف موسى، (مصر: مصطفى البابي الحلبي)، 1954، 35.
[38] محمد يوسف موسى، *بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط*، (مصر: دار المعارف، 2003)، 116.
[39] جميل صليبا، *المعجم الفلسفي*، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 234.
[40] عبد القادر فيدوح، *نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية*، (لا يوجد دار نشر، د.ت.)، 11.

فعلاً"،[41] والغاية المرادة لها صورتان: إما في "رد الكلام إلى حقيقته العلمية"، وإما في "رد الكلام على حقيقته العملية"،[42] فالأول: هو ميدان التطبيق النظري، والثاني: هو ميدان التطبيق العملي. والتأويل مصطلح مرن للغاية، ولربما كان الأداة الوحيدة التي تسمح بتضمين التوجهات الثقافية تبعاً للأصول الموضوعة المراد تمريرها وفق صيغ دلالية مشروطة، ظهرت الهيرمينوطيقا ضمن استعمال فني يُراد به "منهجية التأويل"، أو "فن التأويل"، مع دلتاهاور سنة (1654)، ومن ثم وجد قبولاً واسعاً، ولا يهدف هذا النشاط الجديد "لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصاً إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو صياغة أحكام شرعية قسرية"،[43] أو لنقل ممارسة هذا الفن من أجل بسط النفوذ الحداثي على أعلى مستوى لسيادات ثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على الذات وإرسال العقل لأبعد نقطة من التحرر لتحقيق مبتغيات الحداثة وتشريعاتها المستمرة،[44] فمسارات التأويل مع هذا الفن بدأت تنظر إلى التراث التفسيري نظرة العجز عن تحقيق متطلبات الحداثة، ومن ثم الدعوة إلى فلسفة علمانية، ويرى فتحي المسكيني ضرورة أن لا تكون الفلسفة مقيدة بالوحي، لأن الفلسفة التي تعمل بنظام الوحي لا تعدو عن كونها علم كلام لا فلسفة،[45] يقول المسكيني: "وإن كل تأسيس لإمكانية التفكير التي بحوزتنا اليوم على ما تسمى ثوابت الملة هو لا يعدو أن يكون نمطاً معاصراً من علم الكلام وليس فلسفة"،[46] أي انتزاع النص من السلطة النقلية وتسليمه إلى السلطة العقلية التي يتبناها القارئ، فالمتحول هو: "الفكر الذي ينهض على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية"،[47] وقد توهم أدونيس (2014/1436)، فاتهم الطبري بتهمة تحديد الحقل المعرفي وإلغاء التساؤل العقلي.[48] وقد توصل إلى هذه النتيجة بعد أن نظر في مفهوم التأويل عند الطبري، وقال أنه: "يحدد المعرفة بتحديده التأويل ومجاله"،[49] وغرضنا هنا هو التحقق من هذه النتيجة لنعرف إن كان الطبري فعلاً قد حدد المجال المعرفي، وحصر علم التأويل كما يدعي!؟. بداية إذا نظرنا إلى مفهوم التأويل عند الطبري فأوّل ما يلاحظ قوله: "وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله"، ووجه: "لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم"، ووجه: "يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن"،[50] نوعاً ما توجد محددات لمفهوم التأويل عند الطبري ولكن على خلفية أسباب لا بد من معرفتها ومن ثم نتابع الحديث عن التأويل الذي يفتحه لممارسة المعرفة. أخذ الطبري وهو يؤسس لمفهوم التأويل جملة من الأسباب التي كان التأويل قد تسبب بها، ومنها: أن قوماً طلبوا التأويل فأخطئوا التأويل، فطلبوا وقت قيام الساعة، وانقضاء مدة محمد صلى الله عليه وسلم وأمته، وما هو كائن، وإثارة الشبهات واللبس، وإنزال ما في قلوبهم من معاني على مقاصد الآيات بالتأويل وتحقيق ادعائهم الأباطيل من التأويلات من الذي هم عليه من الضلال، والتشويش على من ضعفت معرفته بوجوه التأويل وأهل الفرق طلبوه للتعمق بالجدل الفلسفي والكثير من الأسباب التي يذكرها أثناء تفسيره الآيات، وهذا يدل على أن المفهوم الذي يقدمه الطبري حول التأويل كان بصدد الحد من مشكلة النزاعات والجدل والشبات، وردع غير المؤهلين عن ممارسة هذا الفعل، ولذلك نجده في مواضع كثيرة ينبه أهل الاختصاص إلى

---

[41] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، (دمشق: دار القلم، 2009)، 99.

[42] صلاح الخالدي، *التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق*، (الأردن: دار النفائس، 2012)، 16.

[43] هانس غيورغ غادامير، *فلسفة التأويل*، ترجمة، محمد شوقي، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، 64 . 66.

[44] طه عبد الرحمن، *روح الحداثة*، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، 23.

[45] إبراهيم بن عمر السكران، *التأويل الحداثي للتراث*، (الرياض: دار الحضارة، 2014)، 9.

[46] فتحي المسكيني، *الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن*، (بيروت: دار الطليعة، 1997)، 47.

[47] علي أحمد أدونيس، *الثابت والمتحول*، (بيروت: دار الساقي، 1994)، 1 / 13.

[48] علي أدونيس، *الثابت والمتحول*، 16.

[49] للنظر في نقولاته عن الطبري ينظر: علي أدونيس، *الثابت والمتحول*، 15.

[50] الطبري، *جامع البسان*، 1 / 68 . 69.

ممارسته بعيداً عن صخب من يتشبه بالمؤولين،[51] وإلا فإن الطبري كمفسر يعلم أن قرآنية اللفظ هي معجزة الزمان المستمرة لا يقبل غلق اللفظ على النقول والمرويات وبانتظاره أزمان تتطلب مقاربات قرآنية واقعية، وإلا لشابه الكتاب كتب التاريخ حاشا لكلام الله تعالى. فما هي معايير التأويل الذي يؤسس لفلسفة مستديمة عند الطبري؟ يقول الطبري: "وقلنا في البيان عما يحويه القرآن من النور والبرهان، والحكمة والتبيان، التي أودعها الله إياه، من أمره ونهيه، وحلاله وحرامه، ووعده ووعيده، ومحكمه ومتشابهه، ولطائف حكمه، ما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه"،[52] من الذين تتوفر فيهم شروط فعل التأويل، لقوله في موضع آخر: "فكذلك ما في آي كتاب الله من العبر والحكم والأمثال والمواعظ لا يجوز أن يقال: أعتبر بها. إلا لمن كان بمعاني بيانه عالماً، وبكلام العرب عارفاً، ثم يتدبره ويتعظ بحِكَمِه وصنوف عبره"،[53] هذا هو المجال الذي يفتحه الطبري لممارسة التأويل ولابد هنا من طرح هذا السؤال: هل كان الطبري يردد البرهان والحكمة وهو لا يعلم المراد منهما!؟. إذن اتهام أدونيس للطبري هو اتهام عبثي لتمسكه بالمفاهيم التي حددها الطبري في قسم التأويل فقط، بينما ترك البحث عن معاني التأويل في المواضع الأخرى.

ذكرنا قبل قليل أن التأويل أول مجيء الإسلام كان على نوعين: نوع منه استعمل بالإسناد إلى التفكير العقلي المحض ونوع آخر استعمل بالإسناد إلى الرواية،[54] وهذا يعني أننا أمام تيارين مختلفين، الأول يرى تحكيم العقل في تأويل القضايا الشائكة. والثاني يرى تحكيم الرواية في تأويلها. وقد ذكرنا أيضاً أن لابن رشد موقف فلسفي من هذه القضية لأن التأويل بالرواية غير كاف في نقض الادعاءات الفلسفية، فضلاً عن أن قبول الرواية مرتبط بالمحاكمة البرهانية،"وكان ابن رشد خير معبر عنها حين انتصر لمفهوم التأويل بالبرهان على حساب التأويل بالرواية"،[55] ولذلك أسس مفهوم التأويل على المجاز، فقال: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية".[56] وذهب يذكر بعض شروط قبول الكلام المجازي موافقاً لما ذكره الطبري. [57] ومن هنا يمكننا القول بأن الحداثة التي أسس لها ابن رشد في فلسفته، هي: حداثة برهانية ذات خصائص عقلية واضحة، وهو في الوقت الذي يثمن فيه التراكمات العلمية،[58] كمبدأ من مبادئ القراءة الانتاجية لديه فإنه يستعمله في قياس القيمة الحقيقية للمعلومة، وتقلباتها في الزمان لانتاج المعلومة الجديدة، وهذا يدل على أن انتاجية الحداثة البرهانية هي غير انتاجية الحداثة الفردانية، وتظل بحاجة إلى مرتكزات عقلية وذات عقلية لإيجاد الحلقات المفقودة أو المنتظر إيجادها لمواصلة السلسلة المعرفية. وتقريراً لذلك فإن من دعاة الحداثة الأخيرة من يرى أن القراءات التأويلية التي تعتمد الشكل الآخر في البناء على النص هي في الغالب عبارة عن موجات عارضة لافتقارها إلى البرهنة والتحكيم عكس المناهج الأخرى الواضحة التطبيق.[59]

3. الأبعاد التنسيقية والتطبيقية في تأويل القرآن بين ابن رشد والطبري

1.3. التنسيق المشترك في التنظير للمنهج

[51] الطبري، *جامع البيان*، 5 / 208 . 218.
[52] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 67.
[53] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 77.
[54] عبد القادر فيدوح، *نظرية التأويل*، 11.
[55] عبد القادر فيدوح، *نظرية التأويل*، 16.
[56] ابن رشد، *فصل المقال*، 32.
[57] ابن رشد، *فصل المقال*، 32.
[58] فيصل بدير عون، *ابن رشد بين الشريعة والحكمة*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018)، 91.
[59] إبراهيم السكران، *التأويل الحداثي للتراث*، 37.

كان الطبري قد خصص موضعاً من تفسيره لمفهوم التأويل وقد شدد فيه على تضييق المجال التأويلي لأسباب ذكرناها قبل قليل، ولكنه في مواضع متفرقة من تفسيره قد نبه إلى مفهوم آخر فتح فيه مجال الممارسة التأويلية بشروط ذكرناها، ومن ذلك قوله: "يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يُحجب عنهم تأويله من آيه"،[60] وربما اختار الحديث عنه بانفراد لتنبيه المؤولين وابعاد غير المؤهلين عنه، والبرهان هو الشرط الأول لتحقق التأويل، يقول الطبري: "وغير جائز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان"،[61] والحقيقة أن المفسرين قد نبهوا إلى البرهان فقط ولكن كنظرية مستقلة لم تتبلور إلى حد التكامل المنهجي إلا مع ابن رشد، ومن خلال قاعدة الطبري هذه نجد ابن رشد يلتقي معه بالتنسيق المشترك في تأسيس المنهج بأمرين: أحدهما البرهان، وخصه بنظرية متكاملة.[62] والآخر الظاهر والباطن، وخصه بمبحث كامل في كتابه "فصل المقال"،[63] ويذهب مذهب الطبري في التعريف عن هذه الآليات، فيقول: "الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"،[64] إذن الظاهر بذاته تكون معانيه مضروبة لتحقق دلالة الظاهر، والظاهر الذي ينبه إلى دلالات أوسع من دلالة الظاهر فإن الانتقال إليها بالتأويل يكون على شرط البرهان، وهذه نقطة التقاء واضحة بين الطبري وابن رشد في التنظير لمنهج التأويل، كما أنه تفريق واضح بين التفسير والتأويل، ويقول الطبري في معنى الأول: "لأنه لن يخلو أن يكون محكماً بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد"،[65] ويقول في معنى الثاني: "ذا وجوه وتأويلات وَتَصَرُّفٍ في معان كثيرة"،[66] وبناءً على ذلك يتجه ابن رشد نحو اللفظ القرآني وجهة الطبري منه، ومن شدة صيانة الطبري لألفاظ القرآن ومعانيه، يقول: "ولا يجوز أن يحمل تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في ألسن العرب دون الأقل، ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد، فيحتاج له إلى طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني"،[67] وابن رشد في منهجه يذهب بنفس الاتجاه، ويردد كثيراً من قول: "ويقتضي بظاهره"،[68] ويحاكم الأقوال الخارجة عن مقاصد النص بقوله: "ليست على ظاهر الشرع".[69] بينما تسير التجربة الحداثية عن طريق الانفراد في تعبئة المضامين الفردية،[70] بوصفها القراءة العصرية لفرض تجليات ثقافة مختارة تذهب الحداثة البرهانية مذهب البحث بالقياس المشترك عن دلالات الوحي الحديثة في مرسومها العصري لترسيخ متطلبات الوحي في ذهن القارئ، فليس كل المضامين لها قدرة السلطة على الأذهان، وليس كل القراءات لها قدرة تحقيق المطالب مع منهج البرهان، ومن هذا المنطلق يعمل ابن رشد على تأمين الغطاء المعرفي للقراءة الفلسفية بما يجعلها مطابقة لمعايير البرهان، ومن جهة أخرى يترك الباب مفتوحاً أمام تعدد القراءات حفاظاً على طبيعة استمرار القراءة الفلسفية، وقد لاحظنا هذه الميزة لدى الطبري في مفهوم التأويل الذي يؤسس لإنتاج معرفي دائم، ومن جانب آخر يراعي الطبري في تأويلاته "علمه اللغوي"، و"علمه الروائي الأثري"، ثم ينظر في الآيات فيستنبط منها ما توحي له من معان ودلالات،[71] وهذا يسمح للقول

---

[60] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 76.

[61] الطبري، *جامع البيان*، 2 / 469.

[62] لمزيد من التفاصيل حول نظرية البرهان ينظر: محمد عابد الجابري، *ابن رشد سيرة وفكر*، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 118.؛ ورواد محمود، *القراءة الفلسفية للقرآن الكريم*، 178 . 192.

[63] ابن رشد، *فصل المقال*، 44.

[64] ابن رشد، *فصل المقال*، 46.

[65] الطبري، *جامع البيان*، 5 / 201.

[66] الطبري، *جامع البيان*، 5 / 201.

[67] الطبري، *جامع البيان*، 5 / 365.

[68] ابن رشد، *فصل المقال*، 42.

[69] ابن رشد، *فصل المقال*، 43.

[70] محمد عمارة، *قراءة النص الديني*، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، 8.

[71] صلاح الخالدي، *التفسير الموضوعي*، 25 . 26.

بأنه أتخذ من القاعدة الأساسية "جامع البيان"، في الشق الأول من عنوان تفسيره منطلقاً في "تأويل آي القرآن"، في الشق الثاني من عنوان تفسيره، وهكذا هو يخبر منذ البداية كيف أن للتفسير أثر قوي على حركة التأويل، وكذلك ابن رشد يأخذ بنظر الاعتبار في استدلالاته سلسلة من المصادر النبوية والمنطقية واللغوية والأثرية،[72] وموقفه من الرواية مشابه لموقف الطبري، فقبول الرواية يتوقف على المحاكمات العقلية التي لها قدرة تمييز الأبعاد التوافقية بين النص والأثر، وقد تعامل الطبري مع أقوال السابقين بهذه الطريقة، ومن ذلك قوله: "وأما ما قاله قتادة، فقول ظاهره التنزيل بخلافه، ولا برهان على حقيقته من خبر ولا نظر"،[73] وكل رواية لا تلزم السامع الحجة تركها أولى من المجاملة في قبولها، يقول الطبري: "وإنما تركنا القول الذي رواه الضحاكُ عن ابن عباس، ووافقه عليه الربيع، وبالذي قاله ابن زيد في تأويل ذلك؛ لأنه لا خبر عندنا بالذي قالوه من وجه يقطع مجيئه العذر، ويلزم سامعه به الحجة".[74]

وقد تعامل ابن رشد بالنقد مع التراث كون الدراية إلى ذهنه أسبق من الرواية، يقول ابن فرحون (1397/799): "كانت الدراية أغلب عليه من الرواية"،[75] وقد نقد التراث لمعرفة الفرضيات والنتائج التي توصل إليها السابقون، والطريقة المنهجية التي أقاموا عليها تأويلاتهم وفهمهم للنصوص الدينية.[76] وكل قول يُعلم تضارب معانيه مع النص فهو باطل من جهة الدين والفلسفة معاً، يقول الطبري: "وهذا قول لا نعلم قائلاً قاله من أهل التأويل، وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، فكيف وظاهر التنزيل يُنبئُ عن فساده"،[77] وفي المقابل يذهب ابن رشد مذهب الطبري، فيقول: "مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع".[78] وهذا الالتقاء يدل على أن ابن رشد كان قد نسق منهجه التأويلي بناءً على شروط المفسرين ومناهجهم في فهم الآراء والأقوال والروايات، وما يدل على اتصاله المنهجي بالطبري أيضاً، أن الطبري أكد في مواضع عديدة من تفسيره على شرط الإبانة في الخطاب، وإحكام المعنى بمنطق توافق معانيه معاني منطق المخاطبين، فالبيان عنده حجة على الحقيقة المراد إبرازها، ومن ذلك قوله: "وحجته على حقيقة نبوته ما آتاهم به من البيان، والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم"،[79] وقوله أيضاً: "وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحالهُ قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعد سواء"،[80] وكأن الطبري يريد تشبيه منهج المؤول في البيان بمنهج الأنبياء فيه وإفهامهم المخاطبين، لقوله: "ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه"،[81] وقد أوجب ابن رشد البيان في التعاملات الفلسفية مع النص بالتأويل، وقد أنكر الكثير من طرق الفلاسفة والمتكلمين لغموضها وتعقيدها وعدم ايفائها غرض الدين والفلسفة، ومن ذلك قوله: "أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور ولا مع الخواص، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص فلكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان"،[82] ولذلك "نجد البيان عنده ممتزجاً بالبرهان، والبرهان مندمجاً

[72] رواد محمود، *القراءة الفلسفية للقرآن الكريم*، 163.
[73] الطبري، *جامع البيان*، 2 / 743.
[74] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 500.
[75] برهان الدين ابن فرحون، *الديباج المذهب*، (القاهرة: دار التراث، د.ت.)، 2 / 257.
[76] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، 101.
[77] الطبري، *جامع البيان*، 8 / 721.
[78] ابن رشد، *فصل المقال*، 42.
[79] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 10.
[80] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 11.
[81] الطبري، *جامع البيان*، 1 / 11.
[82] ابن رشد، *فصل المقال*، 63.

في البيان"،[83] وبهذا المبدأ تعامل مع تأويلات الفلاسفة والمتكلمين، وكان يصف طرقهم، بأنها: "معتاصة"، أو "غير برهانية"، أو "لا تطاق"، أو "سفسطائية"،[84] تحقيقاً للمبدأ.

2.3. التنسيق المشترك في تطبيق المنهج

1.2.3. علم الله تعالى

فرضت الألفاظ التي يُراد بها تأويل القرآن على المؤولين الانسياق خلف معاني اللفظ الذي اختاره في تأويله، ومن هنا ينزلق التأويل إلى معنى اللفظ الجديد أكثر من معنى اللفظ القرآني، وقد أحدثت هذه الطريقة مشكلة الاختلاف في المقاصد بين الدين والفلسفة، فبينما تسعى النصوص الدينية حمل المخاطبين على فهم معين، ذهبت الفلسفة تخلق مفاهيماً غير مفاهيم الدين، فأصبحت الفلسفة بواسطة الدين تقول غير القول الذي يقوله الدين. وعلم الله تعالى من الموضوعات التي حصل حولها هذا الإشكال بناءً على مذهب المتكلمين الذين رأوا أن الله تعالى يعلم الأشياء وقت حدوثها بعلم قديم، فتعلق العلم القديم بالأشياء المحدثة موضع شبهة عظيمة، وإشكال على التوحيد المطلق، لأن العلم المحدث سيكون في وقت عدمه ووقت وجوده علماً واحداً،[85] والنتيجة الطبيعية لهذا الفهم حصول التغيير في علم القديم حاشا لله، فإما أن يكون متغيراً، وإما أن يكون قد طرأ على القديم علم زائد وقت وجود الأشياء من العدم،[86] وهذا ما يرفضه الدين والفلسفة معاً، إذن لفظي القدم والحدث التي استعملها المتكلمون في تأويلهم قد جرتهم إلى التناقض مع القرآن خصوصاً وأن القرآن يشرح كيفية علمه تعالى على غير التكييف الذي توصل إليه المتكلمون، وقد استغرب ابن رشد هذا التأويل، فقال: "وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها"،[87] أي أن لفظي القدم والحدوث قد خلقت فهماً غير الفهم الذي يعرضه القرآن على المخاطبين، وقد استدل بقوله تعالى: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)[الأنعام59]، وتأويلها عنده: "أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه".[88] وواضح أنه يبتعد في التأويل عن استعمال الألفاظ التي أشكلت على المتكلمين نتائج القضية، خاصة وأن اللفظ المشكل يؤدي حتماً إلى مقصد غير المقصد الذي يريده القرآن، وواضح أيضاً عنايته وحفظه لمركزية التوحيد في التأويل، وكأنه يصدر تأويلاته بالتنسيق مع المركز، وهذا يشابه إلى حد ما طريقة الطبري في تأويله الآية نفسها، لقوله: "ولا شيء أيضاً مما هو موجود، أو مما سيُوجد ولم يُجد بعد، ومرسومٌ عدده ومبلغه والوقت الذي يوجد فيه، والحالُ التي يَفنى فيها"،[89] والفرق بين التأويلين أن ابن رشد استبعد القدم والحدوث للقضاء على محتمل التوقيت في التفكير الإنساني تجاه العلم الإلهي، وأحال الأمر إلى الكينونة لخصوصية الذات الإلهية، لقوله: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)[الأنعام103]، ولذلك ابن رشد في تأويله يسعى إلى المحافظة على خصوصية العلم المطلق من طوارئ التغيير والجهة والتقلبات الزمنية، وهذا أيضاً من طرق الطبري في التأويل، ومثال ذلك، تأويله لقوله تعالى: (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[الحديد3]، قال: "هو الأول قبل كل شيء بغير

[83] محمد مفتاح، *التلقي والتأويل*، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994)، 95.

[84] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، 103 . 104.

[85] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، 129.

[86] يابن رشد، *فصل المقال*، 71 .

[87] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، 130.

[88] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، 130.

[89] الطبري، *جامع البيان*، 9 / 283.

حد، والآخر بعد كل شيء بغير نهاية، وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه".[90] وهذا يُظهر مدى التقارب بينهما في عنايتهم بالتأويل، وضرورة أن تكون ايقاعاتها المعنوية مستوحاة من صور ألفاظ القرآن وليس من صور الألفاظ الخارجية.

2.2.3. علم الله بالجزئيات

وهي من القضايا التي كفر فيها الغزالي (ت 1111/505)، الفلاسفة نظراً لاعتقاد الفارابي وابن سينا بأن الله تعالى يعلم الأشياء علماً كلياً وأنه لايعلم الجزئيات،[91] والأصل في معارضة الغزالي أنه يريد اثبات أن الله تعالى يعلم الجزئيات علماً أزلياً بنوع لا يعرض فيه تغيير لصفة ذاته، وأنه لا يمكن القول أنه يعلم حدوث الأشياء علماً زمانياً خاضعاً لتقلبات الزمان،[92] ويرى ابن رشد أن النتيجة هذه ليست سوى معاندة منه، وتشبيه العلم الإلهي بالعلم الإنساني،[93] ومن هنا هو يترك نقد الغزالي ويتوجه لنقد الأساس المنهجي الذي اعتمد عليه ابن سينا في تأويله، ليثبت أن الذي نقده الغزالي وكفر الفلاسفة به إنما هو الجدل وليس الفلسفة، خاصة وأن منهج ابن سينا في نظر ابن رشد هو منهج جدلي وليس برهاني، واستعمل الغزالي نفس المنهج "قياس الغائب على الشاهد"، فرد الجدل بالجدل وكفر الفلاسفة.[94] والعلم الإلهي عند ابن رشد منزه عن أن يوصف بكلي أو جزئي،[95] ومن جديد يعود هنا إلى رفض الألفاظ لعدم ايفائها الغرض في الحديث عن العلم الإلهي، وإن لزم الأمر إلا استعمالها فإنها ستكون سبباً لإشكالين: أحدهما إشكال على التوحيد، والآخر إشكال التشبيه، فأما الأول: وهو أن العلم الكلي معلول عن طبيعة الموجود. وأما الثاني: وهو أن العلم الجزئي معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، ولهذه الأسباب رأى ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ في فهم مقصد الفلاسفة،[96] خاصة وأنهم: "يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمستولي عليه"،[97] وغايته هي تنزيه علم الله عن الحاجة والنقص، ولذلك هو يفرق بين نوعين من العلم: العلم بالقوة وهو ناقص عن العلم بالفعل، وعلم الإنسان كلما كان أكثر كلية كان أكثر قوة في العلم، ولا يمكن أن يكون العلم الإلهي ناقصاً بوجه من الوجوه إذ لا يوجد فيه علم هو علم بالقوة في هيولى، لذلك علمه تعالى يجب أن يكون بالفعل ولا هناك كلية أصلاً فعلمه تعالى أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي، وإن لم يكن لا كلياً ولا شخصياً،[98] ويستدل على ذلك بقوله تعالى: (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)[سبأ3]، فلما كان علمه تعالى سبباً في وجودها؛ يستحيل عقلاً أنه لا يعلمها بعلمه الخاص،[99] ولذلك عند ابن رشد "لا يصح أن يكون العلم القديم، على صورة

[90] الطبري، *جامع البيان*، 22 / 385.

[91] أبو حامد الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 206 . 307.؛ أبو الوليد ابن رشد، ، *مناهج الأدلة*، تحقيق، محمود قاسم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1964)، 55.

[92] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، محمود قاسم، 210.

[93] أبو الوليد ابن رشد، *تهافت التهافت*، (القاهرة: دار المعارف، 1964)، 2 / 543.

[94] محمد عابد الجابري، *نحن والتراث*، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 217.

[95] ابن رشد، *فصل المقال*، 40.

[96] ابن رشد، *فصل المقال*، 39.

[97] ابن رشد، *فصل المقال*، 39.

[98] ابن رشد، *تهافت التهافت*، 2 / 534.

[99] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، محمود قاسم، 56.

العلم الحادث، ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أزلياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً"،[100] وبهذا التأويل يترك الباب مفتوحاً دون أن يرجح اختيار لفظاً من ألفاظ السابقين فلاسفة ومتكلمين، وتأويلها عند الطبري، قوله: "لا يغيب عنه شيء، من زنة ذرة فما فوقها وما دونها، أين كان ذلك، أثبته وأحصاه وعلمه"،[101] والفرق بين التأويلين أنهما يلتقيان في المعنى العام، إلا أن ابن رشد لا يتطرق لذكر الأشياء التي يعلمها الله تعالى مثلما تطرق الطبري في ذكره الموجود والوزن والجهة؛ وإنما ربط سبب وجودها عنه بعلمه بها، وبهذا ينتفي في ذهن المتلقي المحتملات التي من الممكن أن يخلقها اللفظ فتكون سبباً في إثارة الشكوك، وهو في الوقت الذي يحاول فيه إبعاد الكلي والجزئي عن علم الله تقريراً لقوله تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا)[طه110]، يقدر في الوقت ذاته أن للإنسان طاقة وقدرة على قياس ما يدركه عقله ضمن نطاق ما يتوفر لديه من إمكانات نفسه فقط. فعدم الإحاطة بشيء من الكيفية يدل على أن اللغة لا تدعم الوصف الذي لا يطيقه العقل.

3.2.3. إرادة الله

يعود ابن رشد هنا مرة أخرى إلى معالجة نفس المشكلة، وهي: اختيار ألفاظ التأويل، ليؤكد أن من أسباب الابتعاد عن مقاصد القرآن إنما هو اللفظ الذي يختاره المؤول في تأويله، فيضطر إلى سلوك طريق اللفظ، وبالتالي الابتعاد عن معاني ألفاظ القرآن، وكما تقدم فإن لفظي "القدم"، و"الحدوث"، قد أضافت فهماً آخر غير الفهم الذي ترمز إليه الآيات، في قضية علم الله تعالى، وكذلك هو الحال في قضية إرادة الله تعالى، ويبدأ ابن رشد بإثبات هذه الصفة، فتكون شرطاً لأمرين، أحدهما: لصدور الشيء عنه. والآخر: قدرته تعالى ثم ينتقل إلى رفض مقولة: "إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة"، وعدها من البدع فضلاً عن أنها غير معقولة، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[النحل40]، فيقول: "إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه"،[102] وقد علق الإرادة بمشيئة الله تعالى، فإذا تم قياس ألفاظ مقولة المتكلمين بألفاظ الآية فإن لفظ "كن"، ولفظ "فيكون"، يدلان على الآنية والمشيئة، لأنه تعالى يفعل ما يشاء وقت يشاء، لقوله: (قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[آل عمران47]، وهذا أدل على قدرته المستمرة، يقول الطبري: "نَخلُقُ ونُكَوِّنُ ونُحْدِثُ"،[103] وهذا أيضاً يتضمن معنى المشيئة وهي الأدل على قدرته تعالى المستمرة، ورفض ابن رشد ألفاظ المتكلمين لسببين: الأول، لنفي المماثلة بين إرادة الخالق والمخلوق، فإرادة الله تعالى تتعلق بالخير والشر، وصلاح العالم يتطلب نصيباً منهما، وهذا ما يُفهم من قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[البقرة30]، لأن الخير يشغل جزءً عظيماً في خلق الإنسان من جزء الشر. والثاني: بيان عجز العقل عن إدراك كنه صفات الحقيقة العظمى، فإدراك الصفات في الشاهد معلوم، وفي الغائب ليس من طاقة البشر.[104] وهكذا يكون ابن رشد قد نسق في إنشاء النظرية والتطبيق بين أصول الفلسفة وأصول التفسير لتحقيق ما يقصده الدين، وتقبله الفلسفة.

4. خاتمة

التأويل هو المنهج المسؤول عن فلسفة النصوص الدينية وخلق مفاهيمها الدائمة بما يصلح لحالة المخاطب وتقدمه عبر العصور ضمن ميادين المقاصد، وقد استعمله جميع أهل الديانات والكتب السماوية لنفس الغرض، ومن الطبيعي أن تتنوع الحركات التفسيرية مع

[100] ابن رشد، *تهافت التهافت*، 2 / 711.

[101] الطبري، *جامع البيان*، 19 / 211.

[102] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، الجابري، 130.

[103] الطبري، *جامع البيان*، 14 / 222.

[104] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، محمود قاسم، 61.

تنوع الأفهام وقوى الطبائع، وكل حركة تقليدية تقابلها حركة نهضوية، ولجميع الحركات فضل على الإنسان في استنفار جهوده الذاتية للأبداع مقابل الطرف الآخر، وكانت ممارسة التأويل تختلف من طائفة لأخرى تبعاً لطبيعة اعتقادهم وقدرتهم على فهم النصوص، وهذا هو الحال منذ (القرن الأول الهجري)، وثمة تعرجات قد أصابت التأويل بفعل المنهج السائد في القرون الأولى ونظراً للمتطلبات العاجلة قد عُمل به وفق الأدوات المتاحة آنذاك، ومنذ (القرن الثالث الهجري)، مع الطبري يلاحظ أن التأويل قد دخل مرحلة جديدة منهجاً ومفهوماً، لأن الطبري كان قد تنبه إلى حجم الفجوة التي أحدثها التأويل بين الدين والعقل من جهة وبين الدين والمسلمين مع بعضهم من جهة أخرى، فبادر في الورقات التي حددها في تفسيره للحديث عن مفهوم التأويل إلى تحديد مجاله المعرفي، حتى بدت الدراسات الحداثية تستنكر على الطبري تحديد المجال المعرفي، وغلقه التعرف على الألفاظ من خلال قنوات معينة فقط، وبعد تتبع التأويل عند الطبري تأكد أنه لديه مفهوم آخر كان قد تطرق إليه ضمناً في مواضع متفرقة من تفسيره يشير إلى فتح المجال المعرفي تنبيهاً منه لأهل الاختصاص فقط، وبذلك يكون الطبري قد فتح مجال الممارسة التأويلية بشروط في تلك المواضع، بمعنى أنه يشرع لمحتمل قراءات فلسفية مستقبلية حول النص، خاصة وهو يردد كثيراً الحكمة والبيان والبرهان، وكان يدرك حجم هذه المصطلحات، على أن البرهان كنظرية متكاملة لم تخرج إلى الوجود إلا بمجيء ابن رشد، فلا بد وأن يكون قد تنبه إلى شروط الطبري الذي غالباً ما يذكر التأويل مقروناً بالبرهان، فأخذ على عاتقه تأسيس نظريته الشهيرة والتي أسس بها لحداثة برهانية دائمة، تتيح للمؤول إمكانية تلقف مبتغيات الوحي التي يريد تحقيقها في ذهنية المخاطب الجديد، لأن حداثة الخطاب تستمر بحداثة المخاطب، ويستطيع في كل زمن إبراز الهوية الدينية التي يريد الوحي أن يميز بها الإنسان العصري عن المتأخر الذي يجري خلف الأوهام والخيالات، فلا منهجاً يمكنه إثبات مراد النصوص بالوحي غير البرهان، ولا فعلا يمكنه المحافظة على حدوث الاتصال الدائم غير اجتماع فعل التفلسف بالتفسير، وبناءً على هذه العلاقة ينطلق ابن رشد متسلحاً بالفلسفة وقواعد التفسير في قراءة النصوص الدينية، ومعالجة إشكالات تأويلات السابقين، ويضع النتائج التي تجري مجرى القرآن والحكمة، فحاز بهذه الطريقة لقب الفيلسوف المفسر الذي له فضل اعادة العلاقة بين الدين والفلسفة، وإنجاز التعاملات الفلسفية وفق أصول التفسير ليؤكد أن الذي تنفرد به الفلسفة لا يؤدي إلا نتيجة الفلسفة وحدها.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

المراجع

إبراهيم عمر السكران. التأويل الحداثي للتراث. الرياض: دار الحضارة، 2014.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. علم الكلام وبعض مشكلاته. القاهرة: دار الثقافة، د. ت.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. تهافت التهافت. القاهرة: دار المعارف، 1964.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. فصل المقال. تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، د. ت.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. مناهج الأدلة. تحقيق: محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1964.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. مناهج الأدلة. تحليل: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

أبو حامد الغزالي. تهافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، د. ت .

أحمد بن عوض اللهيبي. الماتريدية دراسة وتقويماً. الرياض: دار العاصمة، 1993.

ألبير نصري نادر. فلسفة المعتزلة. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، د. ت.

إميل بريهييه. الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري. ترجمة: محمد يوسف موسى، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1954.

برهان الدين ابن فرحون. الديباج المذهب. القاهرة: دار التراث، د. ت.

جعفر آل ياسين. الكندي والفارابي. القاهرة: دار الأندلس، د. ت.

جلال محمد موسى. نشأة الأشعرية وتطورها. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

جمال الدين القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. بيروت: دار النهضة، د. ت.

الراغب الأصفهاني. مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار القلم، 2009.

رواد محمد محمود. القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أنموذجا. الأردن: دار أمواج، 2023.

شمس الدين الذهبي. ميزان الاعتدال. بيروت: دار المعرفة، 1973.

صلاح عبد الفتاح الخالدي. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق. الأردن: دار النفائس، 2012.

صلاح عبد الفتاح الخالدي. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين. دمشق: دار القلم، 2008.

طه عبد الرحمن. روح الحداثة. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.

عبد القادر فيدوح. نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية. لا يوجد دار نشر، د. ت.

عبد القاهر البغدادي. الفرق بين الفرق. القاهرة: مكتبة ابن سينا، د. ت.

عبد المنعم الحفني. الموسوعة الفلسفية. بيروت: دار ابن زيدون، د. ت.

عبد المنعم الحفني. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية. القاهرة: مدبولي، 1980.

علي أحمد أدونيس. الثابت والمتحول. بيروت: دار الساقي، 1994.

علي حرب. نقد النص. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005.

فتحي المسكيني. الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. بيروت: دار الطليعة، 1997.

فيصل بدير عون. ابن رشد بين الشريعة والحكمة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2018.

محمد أبو زهرة. تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

محمد بن جرير الطبري. جامع البيان. بيروت: دار هجر، د. ت.

محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون. القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.

محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن. قم: جماعة المدرسين، د. ت.

محمد عابد الجابري. ابن رشد سيرة وفكر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

محمد عابد الجابري. نحن والتراث. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

محمد عبد الكريم الشهرستاني. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة، 1975.

محمد عبد الهادي أبو ريدة. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د. ت.

محمد عمارة. قراءة النص الديني. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

محمد مفتاح. التلقي والتأويل. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994.

محمد يوسف موسى. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. مصر: دار المعارف، 2003.

موسى بن ميمون القرطبي. دلالة الحائرين. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د. ت.

هانس غيورغ غادامير. فلسفة التأويل. ترجمة: محمد شوقي، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.