Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Haziran / June | 2023/9/1

موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى مقاربة منهجية

İBN RÜŞD'ÜN LAFIZ VE MANAYA YÖNTEMSEL YAKLAŞIMINDAKİ FELSEFİ TUTUMU

A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning

RAWAD MOHAMMED MAHMOOD

Dr. Öğretim Üyesi, el-Anbar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ve Kur'an İlimleri Ana Bilim Dalı, Anbar, Irak

Assistant Lecturer, University of Anbar, College of Islamic Sciences, Department of Interpretation and Quran Sciences, Anbar, Iraq

rawad8380@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-3528-0052

ŞEVKET KOTAN

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegises, Istanbul, Turkey

sevket.kotan@istanbul.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-6491-7235

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 07.05.2023

Kabul Tarihi | Accepted: 13.06.2023

Yayın Tarihi | Published: 30.06.2023

Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı'na bağlı olarak Doç. Dr. Şevket KOTAN danışmanlığında gerçekleştirilen "Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Rüşd Örneği" (İstanbul, 2022) başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

Atıf | Cite as

Mahmood, Rawad Mohammed – Kotan, Şevket. "İbn Rüşd'ün Lafız ve Manaya Yöntemsel Yaklaşımındaki Felsefî Tutumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 119-138. https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.08

Mahmood, Rawad Mohammed – Kotan, Şevket. "A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 9/1 (June 2023), 119-138. https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.08

İntihal | Plagiarism

Bu makalenin ön incelemesi alan editörü, içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.

The preliminary review of this article was reviewed by the field editor and the content review was reviewed by two external reviewers using the double-blind peer-review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by scanning for similarity.

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY- NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى مقاربة منهجية

الملخص

تناول هذا البحث موضوع تعامل ابن رشد (ت ٥٩٥/١١٩٨) الفلسفي مع ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه. ومشكلة البحث هي وجود شبهة حول تفسير الفلاسفة للنصوص القرآنية، وأنهم كانوا يفسرونها ويؤلونها دون المحافظة على ألفاظها ومعانيها. والهدف من هذا البحث هو التعرف على موقف ابن رشد كفيلسوف أول القرآن، وهل كان قد اعتمد في تأويلاته مناهج المفسرين من أجل المحافظة على ألفاظ القرآن ومعانيه أم كان يعتمد على الفلسفة فقط؟ ولذلك اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي لملاحظة أوجه التقارب بين ابن رشد والمفسرين، للتأكد من أنه كان يؤول القرآن باستعمال أصول التفسير والفلسفة في آن واحد. ومن ثم المنهج المقارن للتعرف على الأصول المشتركة بينه وبين المفسرين. وكان القرآن قد تناول الموضوعات التي أشكلك على الفلسفة والفلاسفة القدماء، وقدمها للمسلمين بمقدمات برهانية ملكتهم حق الإنشغال الفلسفي، والتوليد المستمر منها. وكانت تلك الموضوعات قد جذبت جماعة من الفلاسفة المسلمين، فأخذوا يؤولونها بنظريات الفلسفة القديمة، وكأن الإشكال الذي كانت تعاني منه الفلسفة القديمة قد بدأ يظهر من جديد مع هذه التأويلات، لأنها كانت تستند إلى نظريات غامضة ومتناقضة فأتت تأويلاتهم كذلك غامضة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، والمشكلة الأساسية في طريقة الفلاسفة أنهم كانوا يؤولون النصوص القرآنية بالنظريات الفلسفية فقط دون الرجوع إلى التراث التفسيري والعمل بالأصول والقواعد التي نظمها المفسرون في كتبهم، وكانت هذه المشكلة سبباً في تكوين صورة سيئة عن التفسير الفلسفي في مخيلة الجمهور، لأنهم وجدوا أن ألفاظ القرآن مع الفلاسفة قد اتخذت معاني غير المعاني التي يشير إليها القرآن فسادت هذه النظرة حتى مجيء ابن رشد، وكان له موقف فلسفي من هذه المشكلة، وظاهر هذا الموقف ينسجم مع موقف المفسرين القدماء، فاتخذ خطوة لم يتخذها أحداً من الفلاسفة قبله، إذ جمع بين أصول الفلسفة وأصول التفسير في تأويل آيات القرآن، وهذا يعني أن اتصال الدين بالفلسفة أو افتراقهما مرهون باتصال أصول التفسير بأصول الفلسفة أو افتراقهما. وكان ابن رشد قد تحمل مسؤولية إعادة تأويل الآيات التي أولها الفلاسفة، وتصحيح العقيدة من المفاهيم المغلوطة، وإعادة اتصال الدين بالفلسفة كل ذلك بناءً على مقتضى مقاصد القرآن، فقد استعان بقواعد التفسير وأصوله، وطالع كتب عظماء المفسرين كالطبري (ت ٩٢٣/٣١٠) والماتريدي (ت ٩٤٤/٣٣٣) واستفاد من نتاجاتهم وطرقهم في التأويل. وإذا أردنا أن نقيم هذا الموقف من وجهة نظر علم التفسير فإنه يدل على قناعة ابن رشد التامة بوجوب العمل بالقياس المشترك، وأن وضع المقاربات الفلسفية للنصوص الدينية يعتمد بشكل كبير على تراث وأصول التفسير، وأن الفلسفة وحدها لا يمكن أن تنجز شيئاً من فعل تلك المقاربات دون الاستعانة بأصول التفسير. وموقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى يتصل بموقفه من الإعجاز الفلسفي في القرآن، وأن المعجزة العظمى هي معجزة الكلمة القرآنية، وهي المسؤولة عن تحفيز العقل نحو البحث عن القيم العصرية، وإنشاء المعاني الجديدة بالنظر في الأسباب والمسببات. فإذا كانت القراءة التفسيرية تقدم الدين بصفته المسؤول عن تنظيم الجوانب التطبيقية المتعلقة بحياة الإنسان في المعاملات والعبادات؛ فإن القراءة الفلسفية تقدم الدين على أنه العطاء العقلي الدائم. وبذلك يستمد الإنسان حياته وبقائه من الدين من جهتين: فمن جهة حياته يعمل على إيجاد الظواهر الشرعية لنفسه. ومن جهة بقائه يطمح بعقله الوصول إلى عالم أكثر لياقة وأبعد تطوراً. وأن بمقدوره مكاشفة المجهولات وإظهارها إلى عالم الوجود. إذن هذه الدراسة حينما تتحدث عن هاتين القراءتين فإنما تتحدث عنهما باعتبار الحاجة الإنسانية الماسة لهما، وليس المرح الفكري أو المطارحة بالعبارات الفلسفية. لذلك عندما يستعين ابن رشد بمناهج المفسرين ويستمد منهم الدعائم اللازمة في إنشاء تأويلاته الفلسفية في التفسير إنما لتأسيس معرفي دائم، وليس لترك حقيبة المعرفة في الزمن الماضي. فيذهب في تعامله مع اللفظ والمعنى أحياناً مذاهب المفسرين، فيتوقف في تأويلاته عن القطع بالمعنى ليترك الباب مفتوحاً أمام محتملات مستقبلية أخرى، ويتعامل معها أحياناً أخرى تعاملاً فلسفياً بغية الكشف عن الألفاظ التي يختارها المؤول في تأويلاته، فقد تأكد لديه أن مشكلة اختيار ألفاظ التأويل هي من مشاكل الفلاسفة التي أدت بهم إلى إنشاء معاني غير المعاني التي يقصدها القرآن.

الكلمات المفتاحية: التفسير،الفلسفة، اللفظ، المعنى، الطبري، الماتريدي، ابن رشد.

İbn Rüşd'ün Lafız ve Manaya Yöntemsel Yaklaşımındaki Felsefî Tutumu

Öz

Bu araştırma, İbn Rüşd (ö. 595/1198)'ün Kur'ân'ın kelime ve manalarıyla ilgili felsefî yaklaşımını ele almaktadır. Araştırmanın sorunsalı, filozofların Kur'ân'ı tefsir etmesi etrafındaki şüphenin mevcudiyeti ve bu filozofların lafızların manalarına sadık kalmadan tevil ederek Kur'ân'ı tefsir etmeleridir. Araştırmanın hedefi ise ilk Kur'ân filozofu İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirlemektir. O, Kur'ân'ın lafızların manalarını muhafaza etmek için tevillerinde müfessirlerin yöntemlerine mi itimat etmiş miydi, yoksa sadece felsefeye mi itimat ediyordu? Bu nedenle, bu araştırmada, İbn Rüşd ve müfessirler arasındaki yakınlaşma yönünü etraflıca tetkik etmek için tümevarım metodunu kullanılmıştır. Zira o, Tefsir Usulü ve Felsefe ilkelerini aynı anda istimal ederek Kur'ân'ı tevil etmekteydi. Bundan dolayı onunla müfessirler arasındaki müşterek usulü belirlemek için mukayese metot kullanılmıştır. Kur'ân, hem felsefeye hem de önceki filozoflara problemli görünen bir takım konulara dair bilgiler ihtiva etmektedir. Kur'ân, Müslümanlara bu konuları yakînî öncüllerle sunmakta bu şekilde Müslümanları felsefeyle meşgul olmaya teşvik etmektedir. Bu durum, Kur'ân tarafından Müslümanlara tanınan "devamlı bir üretim hakkı" olarak da görülebilir.

Nitekim tarih boyunca da durum bu yönde gelişmiş, Kur'ân'daki bazı konular Müslüman filozoflardan bir grubun ilgisini çekmiş ve filozoflar bu konuları kült felsefî teorilerle tevil etmeye çalışmışlardır. Bu şekilde kadim felsefede filozofların ilgilendiği pek çok felsefî problemin, Kur'ân üzerinden yapılan yeni tevillerle beraber tekrar ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Kadim felsefe, kapalı, belirsiz ve çelişkili birtakım teorilere dayanmaktaydı. Onlar, tevillerini yaptıkları süreçte ya muğlak ve müphem bir surette yapıyorlardı ya da müfessirlerin usul ve esaslarını dikkate almadan ilgili ayetlere yönelik görüş beyan ediyorlardı. Bu problem de pek çok kimsenin zihninde felsefî tefsir hakkında olumsuz bir bakışın oluşmasına neden olmuştur. Çünkü filozoflar eliyle yapılan tevillerin lafızların işaret ettiği esas anlamların dışında başka anlamlara sebep olduğu görülmüştür. İbn Rüşd'e gelinceye kadar bu bakış açısı hâkim olmuş, İbn Rüşd ise bu problem karşısında tefsîrî- felsefî bir duruş sergilemiştir. Nitekim onun Kur'ân'a yaklaşımı ve tevil biçimi, önceki müfessirlerin yaklaşımıyla uyum içerisindedir. Bu nedenle İbn Rüşd kendisinden önceki filozofların hiçbirinin atmadığı bir adım atarak, din ve felsefe arasında irtibat kurmanın veya onları tefrik etmenin tefsir ilkelerinin felsefe ilkeleriyle irtibatlandırılmasına ya da tefrik edilmesine bağlamıştır. Yani İbn Rüşd, filozofların ele aldığı âyetleri Kur'ân'ın hedeflerine dayalı olarak yeniden tefsir etme, itikadi hatalardan arındırma ve dinin felsefeyle yeniden irtibatlandırılması hususunda sorumluluk üstlenmiştir. Bunu yaparken tefsirin usul ve kaidelerinden yardım almış, Taberî (ö. 310/923) ve Mâturîdî (ö. 333/944) gibi büyük müfessirlerin tefsirlerini mütalaa etmiştir. Onun tevil yönteminde başvurduğu durumlardan biri müşterek illetten hareketle kıyasa başvurmasıdır. Böylelikle o, dini metinlere yönelik felsefî yaklaşımların tesisini büyük ölçüde tefsir mirasına ve usulüne bağlar. İbn Rüşd'ün lafız ve mana hususundaki felsefî duruşu onun Kur'ân'ın felsefi bir mucize olduğu görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Şüphesiz felsefenin tefsir usulünden yardım almadan bu yaklaşımlardan hiçbirini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. Çünkü en büyük mucize Kur'ân'ın kelam mucizesidir. Bu da zihni çağdaş değerlere yöneltmede ve sebep-sonuç ilişkisine bakarak yeni anlamlar inşa etmede oldukça önemlidir. Şayet tefsirî okuma insanın dini hayatını, muamelât ve ibadetlerle ilişkili uygulama yönlerini tanzim etmekten sorumlu ilim olarak sunarsa; o halde felsefî okuma da dini, kalıcı zihinsel bir inşa olarak insana sunar. İnsan hayatını ve hayatta kalmasını iki biçimden dinden alır. Hayat yönüyle kendisi için şer'î olan olguları işlemeye çalışmasıdır. Hayatta kalması yönüyle de aklıyla layık olduğu ve daha fazla gelişmiş bir aleme ulaşmasıdır. Şüphesiz bilinmeyenleri ortaya çıkarabilmesi ve onları varlık dünyasına gösterebilmesi kendi elindedir. Bu iki okuma biçimi insanın zaruri ihtiyaçlarından bahseder, dolayısıyla entelektüel zevk veya söyleşi felsefî ibaresini karşılamamaktadır. İbn Rüşd'ün tefsir alanında felsefî yorumlarını müfessirlerin metoduna ve tefsir kaideleri üzerine inşası, onun tevil yöntemine sağlam bir epistemolojik zemin oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbn Rüşd, taklitle değil ittiba ile anlam inşa etmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle lafız ve manayla alakalı çalışmalarında kimi zaman müfessirlerin takip ettiği yolu izler kimi zaman da tevillerinde muhtemel manalara açık kapı bırakmak maksadıyla ibarelere kesin anlamlar yüklemekten geri durur. Diğer zamanlarda ise tevil yapanın tevillerinde seçmiş olduğu kelimeleri ortaya çıkarmak için onları felsefî bir şekilde ele almaktadır. Bu da İbn Rüşd'ün, filozofların en temel sorununu, Kur'ân'ın kastettiği manalardan farklı manalara götüren ifadeleri tercih etmeleri olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Felsefe, Lafız, Mana, Taberî, Mâturîdî, İbn Rüşd.

A Methodological Technique and Ibn Rushd's Philosophical Viewpoint on Pronunciation and Meaning

Abstract

This study examines Ibn Rushd's (d. 595/1198) philosophical perspective on the text and connotations of the Holy Qur'an. The problem of the research is a suspicion about philosophers' interpretation of the Qur'an. They interpret and interpret the Qur'an without preserving the meanings of the words. This research aims to identify Ibn Rushd's approach as the Quran's first philosopher. Did he adopt the methods of the interpreters in his interpretations to preserve the words and meanings of the Qur'an, or was he relying only on philosophy? Therefore, in this research, we relied on the inductive method to observe the similarities between Averroes and the interpreters. He interpreted the Qur'an using the principles of interpretation and philosophy at the same time. Hence the comparative approach to identify the common origins between him and the interpreters. And the topics that disturbed you about philosophy and ancient thinkers were addressed in the Qur'an. He gave it to the Muslims with tangible introductions that gave them the freedom to pursue philosophy and the ongoing production of it. A group of Muslim thinkers were interested in these subjects. They, therefore, adopted the previous philosophical views. These interpretations give the impression that the issue with ancient philosophy is starting to resurface. Their interpretations were sometimes ambiguous and inconsistent because they were based on hazy and dubious theories. The primary issue with the

philosophers' approach is that they simply used philosophical ideas to understand the Qur'anic texts, ignoring the exegetical tradition and the guidelines laid out by the interpreters in their books. This issue is what contributed to the public's negative perception of philosophical interpretation. Because they discovered that the philosophers had interpreted the Qur'anic verses to signify something different than what the Qur'an refers to. Until the arrival of Ibn Rushd, this viewpoint was perverted. And he took a philosophical stance on this issue. This position's apparent significance is in line with what the early analysts said. None of the philosophers before him had ever taken the action he did. The Qur'anic verses are interpreted using a combination of philosophical and interpretational approaches. This implies that whether philosophy and religion are connected depends on whether interpretational principles are related to philosophical principles. Ibn Rushd was given the task of finishing the lines that the philosophers had started. And that the history and context of interpretation play a significant role in the evolution of intellectual approaches to religious texts. And without enlisting the aid of the principles of interpretation, that philosophy cannot in any way succeed in carrying out these methods. The way Ibn Rushd views the word and its meaning is connected to how he views the intellectual miracle found in the Qur'an. And that the marvel of the Quranic text is the greatest miracle. It is in charge of provoking the quest for contemporary values in the mind. And the development of fresh meanings by reflecting on causes and reasons. If the explanatory reading makes religion appear to be in charge of planning the practical aspects of human life in interactions and worship. According to the philosophical interpretation, religion is a lifelong gift of the mind. Thus, there are two ways that religion contributes to man's life and survival: He searches for the legal phenomena for himself, on the one hand. To ensure his existence, he mentally strives for a fitter, more advanced planet. And that he can make known the unknowns and display them to the universe. As a result, this study discusses these two readings in light of the pressing need for them among humans. Not philosophical debates or intellectual amusement. Ibn Rushd is building a permanent epistemological foundation when he applies the interpreters' methodology and draws the required foundations for his philosophical interpretations from them. And not to leave the past tense in the knowledge bag. He occasionally refers to interpreters' ideologies while discussing pronunciation and meaning. He occasionally stops cutting the meaning in his interpretations to provide room for further potential outcomes in the future. To show the words chosen by the interpreter in his interpretations, he sometimes approaches them philosophically. He was informed that one of the issues facing philosophers is word choice, resulting in interpretations other than the intended meanings of the Qur'an.

Keywords: Interpretation, Philosophy, Pronunciation, Meaning, al-Tabari, al-Maturidi, Ibn Rushd.

مدخل

تميز المعلم المنهجي ابن رشد الحفيد في ميدان العلوم الإسلامية بتخصصات عديدة وفي مقدمتها علوم القرآن والفلسفة والمنطق والكلام والفقه والحديث والطب والقضاء وغيرها، فانتج فلسفة تتصل بجميع هذه التخصصات، وكان إذا تناول الواحد منها فإنه يستحضر من مضامين الأخرى في التخصص الواحد ما يستطيع، وقد فاضت الدراسات السابقة بدراسة فلسفته، وقلة دراسة تأويلاته دراسة تفسيرية، إذن أهمية البحث تكمن في تتبع تأويلاته التي تمثل الاتجاه الفلسفي في التفسير بصفته الاتجاه المستقل كباقي اتجاهات التفسير الأخرى، باعتباره القسم الذي لم يأخذ حقه من البحث كما أخذت الفلسفة، ومن المهم أيضاً التعرف على علاقة ابن رشد بالمفسرين القدماء، فمشكلة البحث حول اتهام الفلسفة وتكفير الفلاسفة كان سببها الأول هو عدم التزام الفيلسوف بالوحدة اللفظية والمعنوية للنص، وأصبحت مشكلة الريبة من الفلسفة هي مشكلة عدم استعانة الفلاسفة بمناهج المفسرين في تأويلهم القرآن، فظهرت دعوى التمسك بالرواية، وتحريم الاشتغال بالفلسفة، وظهرت أيضاً دعوى التخلي عن الرواية، وصار الحال إما الذهاب مع التقليد وإما الابتعاد بالفلسفة عن النص، وهذا باختصار هو معنى القطيعة بين الدين والفلسفة والعلاقة الجوهرية بينهما، ولا يمكن حينها بلوغ غاية القرآن في العالم ما لم يتم اتصالهما، لأن فقدان العقل الذي هو الجزء الفعال في فعل المحايثة يعني فقدان ذات الإنسان المحور الأساسي لتمام علاقة القرآن بعالمه!. إذن القراءة الفلسفية أمام تحديات كبرى تثنيها عن انجاز المقاربات الحديثة التي ينتظرها العقل الذي يتطلع بآمله كل يوم إلى عالم أكثر ألفة وانسجاماً، لا شك وأن إيجاد مرجعية العقل يعني التخلص من الضعف الذي يعتري مرتكزات العقل الحديث بشكل مستمر. إذن غاية البحث هي الكشف عن موقف ابن رشد الفلسفي من اللفظ والمعنى بصفته الممثل الأخير للتيار الفلسفي الذي تعامل مع النص بالجمع بين أصول

التفسير والفلسفة على حد سواء، وبيان موقف الاتباع والتقليد من اللفظ والمعنى بياناً قرآنياً لما في ذلك من اتصال بآلية اللفظ والمعنى في التأويل الفلسفي عنده. اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الاستقرائي لملاحظة أوجه التقارب في المنهج والبيانات التفسيرية، واستنتاج العلاقة الحقيقة التي تؤكد أن ابن رشد كان يجمع بين فعل التفسير وفعل التفلسف في آن واحد للكشف عن معاني النص، ومن ثم المنهج المقارن للتعرف على الأبعاد التفسيرية الجامعة بينه وبين المفسرين القدماء. آخذين بنظر الاعتبار من جهة تطوير المبحث الذي استحدثه فيصل بدير في كتابه "ابن رشد بين الشريعة والحكمة" والذي أحصى فيه عدداً من القواعد التفسيرية التي استمدها ابن رشد من المفسرين لتأويل الآيات القرآنية، ببيان علاقة ابن رشد بمناهج المفسرين.[1] ومن جهة أخرى بيان الاخفاقات التي قدمها أنور عبد الجليل جمعة في بحثه "تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفياً عند ابن سينا وابن رشد" ومن جملتها اتهامه لابن رشد بمحاولة الانتصار لمذهبه، وأنه استعمل الدين لإلباس نظرياته ثوب القداسة، وأنه لا يمتلك أدوات الفهم، وغير ذلك، وهذه النتائج لا تتوافق مع معطيات العلم والعقل، وسنبين في هذا البحث نتيجة قولنا هذا.[2]

1. ابن رشد والفلسفة

عرفت عائلة ابن رشد[3]، بتأثيرها العلمي والقضائي في الأندلس، فقد جمعوا إلى جانب براعتهم في العلوم تولي منصب القضاء في قرطبة، فقد شغل هذا المنصب من بعد الجد (ت ٥٢٠/١١٢٦) ابنه أبو القاسم (ت ٥٦٣/١١٦٨) والد ابن رشد،[4] ومعلوم أن مهمة القضاء لا تُسند لأفراد من نفس العائلة إلا لعدالتها وحنكتها في تدبير الأمور تدبيراً دينياً وسياسياً عادلاً، ومن خلال تتبع التاريخ العلمي لهذه العائلة تبين أن لهم براعة في العلوم الفلسفية،[5] وقد ذاع صيتها وتأثيرها غرباً وشرقاً فيما بعد على يد الحفيد،[6] ولعلهم كانوا يخفون اشتغالهم بها لسببين، أحدهما: أن الفلسفة ليست من الشؤون العامة.[7] والآخر: أن اظهار المعرفة الفقهية واخفاء المعرفة الفلسفية كان من متطلبات البيئة، لأن الفقه كان يحظى باستحسان الرأي العام تبعاً لحكم الفقهاء واتباعهم عكس الفلسفة التي لم تحظى سوى بالعدواة والبغضاء،[8] فكان ظهور الفلسفة والفيلسوف بينهم أمراً شبه مستحيلاً، ومن يظهر معرفته واشتغاله بها فلا بد وأن يقع ضحية المكائد والفتن، فإما أن يُنفى، وإما أن يدفع حياته ثمناً لها،[9] وهذا ما يفسره اللقاء الذي تم بين ابن رشد والأمير أبي يعقوب (ت ٥٨٠/١١٨٤) بواسطة ابن طفيل (ت ٥٨١/١١٨٥) فبعد أن سأله الأمير عن اسمه ونسبه انتقل مباشرة إلى سؤال مفاجئ، فسأله عن رأيهم في السماء أقديمة هي أم حادثة؟ وكان جوابه كما نقله المراكشي (ت ٦٤٧/١٢٥٠) أنه قال:"فأدركني الحياء والخوف؛ فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة"،[10] وبالفعل فمثل هذه الأسئلة لا توجه إلا لأصحاب الاختصاص الفلسفي الدقيق، ولذلك نجد ابن رشد ينبه كثيراً على السبب الأول، ويشدد على ضرورة عزل التأويلات عن الكتب الجمهورية من أجل المحافظة على العقيدة الإسلامية،[11] بينما نجده يهمل السبب الثاني لأنه أخذ على عاتقه، أولاً: تصحيح العقيدة تصحيحاً قرآنياً بما يتناسب مع أفهام العامة.[12] وثانياً: سيادة العقل في المؤسسات العامة، وبطبيعة الحال

---

[1] فيصل بدير عون، *ابن رشد بين الشريعة والحكمة* (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠١٨) ، ١٠٩.

[2] أنور عبد الجليل جمعة، *تأويل النص القرآني وتوظيفه فلسفياً عند ابن سينا وابن رشد* (المنوفية: مجلة كلية أصول الدين، ٢٠١٢)، ٤٠.

[3] هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد سنة (٥٣٠هـ)، وتوفي سنة (٥٩٤هـ). يُنظر: القضاعي، *التكملة لكتاب الصلة* (تونس: دارالغرب الإسلامي، ٢٠١١)، ٢ / ٢٤٧. وزكي الدين المنذري، *التكملة* (بيروت:مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ١ / ٣٢٢.

[4] القضاعي، *المعجم* (القاهرة: مكتبة الثقافة، ١٩٩٣)، ٤٤؛ الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ٢١ / ٣٠٧.

[5] زكريا إمام، *تاريخ الفلسفة الإسلامية* (السودان: الدار السودانية، ١٩٩٨)،٣٤٣؛ ومسعود أوكوموش، *حول مفهوم التأويل وقيمته عند ابن رشد* (تركيا: مجلة العلوم الإسلامية، ٢٠٠٩)، ع/٢.١)، ٢١١.

[6] ينظر: شوكت كوتان، *التاريخية والقرآن* (استانبول: دار البيان، ٢٠١٥)، ٨٢.

[7] ابن رشد، *فصل المقال*، تحقيق، عمارة (القاهرة: دارالمعارف، بلا تاريخ)، ٥٣.

[8] جودة هلال، *قرطبة في التاريخ الإسلامي* (القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٨٦)، ١٠٣؛ آنجل بالنثيا، *تاريخ الفكر الأندلسي* (القاهرة: مكتبة الثقافة، بلا تاريخ)،٣٢٢.

[9] هلال، *قرطبة*، ١٠٣؛ وهنري كوربان، *تاريخ الفلسفة الإسلامية* (بيروت: عويدات، ١٩٩٨)، ٣٤٢.

[10] عبد الواحد المراكشي، *المعجب* (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦)، ١٧٩.

[11] ابن رشد، *فصل المقال*، ٥٩.

[12] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، تحليل، محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ٦٥.

فإن تبني هذه المواقف يحتاج إلى ممارسة المسؤولية بشكل معلن،[13] وهذا يشكل خطراً كبيراً على حياته لأنه عمل من خلال الخطاب الفلسفي على نقض منتجات التأويل السياسي التي تتعارض مع العقل والنقل، وهذا على المستوى المذهبي والمؤسسي على حد سواء.[14] إن السببين الآنف ذكرهما تربطهما علاقة جوهرية بقضية اللفظ والمعنى التي نحن بصددها، فإحالة المعنى على اللفظ بالتأويل السياسي قد يراد به حمل الناس على فهم غير الفهم الذي قصدت الحاكمية المطلقة حمل الناس عليه، وبالتالي تضرم التفرقة نارها في الجماعات فينشغل الناس بالجهل عن التوحيد. فالفلسفة من هذه الناحية تكون عبارة عن إدراك الأبعاد القرآنية في المؤسسات ذات العلاقة بالشؤون الإنسانية وتنظيم سياقتها تنظيماً عقلانياً ينسجم مع البعد الإنساني للدين.[15]

2. ابن رشد والقرآن

لا شك أن ابن رشد بعد مطالعته تاريخ الفلسفة في الأندلس، وأحوال الفلاسفة فيها قد تيقن بأن الفلسفة كانت تشكو ظلم الحكام والمحكومين،[16] ولكي يتسنى له اثبات برائتها من الكفر والألحاد والتفرق، عمل على إيجاد إصولها القرآنية والنبوية والمنطقية،[17] لأن المجتمع الذي خاطبه حينها ببراءة الفلسفة من الاتهامات والطعون كان لا يقبل غير النقل دليلاً على صحة الإدعاء، وأول الاجراءات التي اتخذها في مواجهة هذه المشكلة اثبات أن القرآن قد أوجب الفلسفة على أهل الاعتبار، وأنها ليست من أعمال المكلفين،[18] وأنها منهجاً ومضموناً جزء من أجزاء الإعجاز في القرآن،[19] وأنها المنقذة من الضلال والمحافظة على الخلق المستمر، وأنها المنجية من التضييق، الوفية لطبع الإنسان الذي يتطلع بطموحاته إلى مقامات الحداثة في كل شؤونه الحياتية،[20] وفي مقدمتها حقوق عقله الذي يطمح إلى النجاة من طوق الأفكار المصنوعة التي تسعى بشكل دوري إلى قطع صلته بالوحي، والإنحراف به وتطويعه للعبودية.[21] ولو نظرنا إلى المطالب العالمية لوجدنا أن العقل الواعي الفلسفي يأتي في مقدمة تلك المطالب، فكلما يمضي قرن من الزمان يستعد العالم لاستقبال القرن الجديد بعقل أكثر جاذبية وتنافساً وقوة، فيكون هو العقل الذي له حق القيادة والتقدم بأمته على سائر الأمم الأخرى.[22] لقد علم ابن رشد أن انقاذ الإنسان من العودة إلى الجاهلية أو الاستخفاف به وجره إلى الاتباع لا يكون إلا عن طريق إيجاد الأسس العقلية في الآيات لتشخيص القضايا التي تتعلق بالجوانب الحكمية، والجوانب التي تختص بتصريف أمور الإنسان ومصيره.[23] خاصة وأن القرآن يسرد القصص بقصد توجيه المخاطبين إلى البحث عن المعايير العقلية فيها لا لقرائتها على أنها تاريخ فقط،[24] وإلا لشابه كلام الله كلام البشر حاشا لله. وعلم أيضاً أن قوة القرآن هي قوة العقل العامل بتوجيهاته، وعلم أيضاً أن القرآن هو المرجعية الكبرى للعقل، وأن الحكمة المطلقة هي التي تسوق عقول الحكماء إلى الاشتراك مع القرآن وبمساعدته تنشأ المفاهيم. أسس ابن رشد نظريته الشهيرة في تصنيف المخاطبين تأسيساً قرآنياً بناءً على قوله تعالى: (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[النحل125]، وذلك لغرض إعلام المعارضين بأن لكل أهل صنف قدرة

---

[13] فيصل بدير، *ابن رشد بين الشريعة والحكمة*، ٨.

[14] رواد محمد محمود، *القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أنموذجاً* (الأردن: دار أمواج، ٢٠٢٣)، ١٤١-١٤٤.

[15] ابن رشد، *تهافت التهافت* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ٢ / ٥٢٦.

[16] كوربان، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*، ٣٣٠؛ ودي بور، *تاريخ الفلسفة في الإسلام* (بيروت: دار النهضة، بلا تاريخ)، ٣٠١.

[17] محمود، *القراءة الفلسفيةً*، ١٢٨.

[18] ابن رشد، *فصل المقال*، ٢٢ -٥١.

[19] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، الجابري، ١٨١.

[20] المصباحي، *الوجه الآخر للحداثة* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨)، ٧٤.

[21] إمام، *تاريخ الفلسفة الإسلامية*،٣٧٩-٣٨٠؛ محمود كيشانة، *بين النزعة العقلية والنزعة الدينية* (ألمانيا: فيرلاك، ٢٠١٦)، ٣.

[22] سعيد مراد، *العقل الفلسفي في الإسلام* (مصر: عين للدراسات والبحوث ،٢٠٠٠)، ٩.

[23] ابن رشد، *فصل المقال*، ٢٧ .

[24] عمل القصة القرآنية كعمل المثل، وحال الأخبار في القصص كحال الحكمة في الأمثال، فالمثل والقصة في القرآن يلتقيان لنفس الغرض. يُنظر: الفياض، *الأمثال في القرآن* (الرياض: الدار العالمية، ١٩٩٣)، ١٢٧.

استدلالية تليق بطبيعتها،[25] فالمكلف الذي شغله المواضبة على أداء الواجبات لا يأبه بطبعه إلى الغوص بدقائق الأمور، وهذا الصنف يؤدي واجباته ثم يعود إلى الالتحام بمتطلبات حياته، وفي المقابل مكلف آخر هو من أصحاب العقول المتوهجة التي تتطلع بآمالها إلى مكاشفة المعاني وتنشئتها، وهذا الصنف يؤدي واجباته ثم يعود إلى متابعة صراعه العقلي المستمر في خلق مشكلات تساؤل لا تنتهي،[26] وبهذا المعنى يكون القرآن قد وزع الأدوار بالتساوي على مخاطبيه لينال كل ذي طبع من القسمة ما يرضيه، وهذا فيما يتعلق بوجوب الفلسفة ومشروعيتها. أما فيما يتعلق بإضافة الفلسفة إلى التفسير، وتفسير القرآن تفسيراً فلسفياً، فقد أخذ ابن رشد يتتبع تفسيرات الفلاسفة كالفارابي (ت ٩٥٠/٣٣٩) وابن سينا (ت ١٠٣٧/٤٢٧) التي أثارت غضب المسلمين لمعرفة الأسباب التي أدت إلى اتهام الفلسفة، واتهامهم بالكفر والزندقة،[27] ثم تبين أن السبب الأول: كان في عدم اعتمادهم على أصول وضوابط علم التفسير، أما السبب الثاني: كان في عدم اعتمادهم مناهج المفسرين الأوائل الذين أولوا القرآن بما يتناسب مع البعد المنعوي للفظ،[28] والاستفادة من أساليبهم وتطوير نتاجاتهم، وكأن ابن رشد يريد اخطار الجميع بأن الخطوة الأولى إلى التفسير الفلسفي هي النظر في مناهج المفسرين وتأويلاتهم التي توصلوا إليها، لذلك يقول صلاح الخالدي (ت ١٤٤٣/٢٠٢٢):"وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله، ولا يستطيع كل مفسر أن يكون مؤولاً أي: كل مؤولٍ مفسرٌ، وليس كل مفسرٍ مؤولاً"،[29] لذلك عندما يشدد ابن رشد على ضرورة تفعيل التفسير والتأويل في محرك التفسير الفلسفي يبدأ بنفسه أولاً مستعيناً بمنهج الطبري وتأويلات الماتريدي كالاستدلال على واجب الوجود وصفات الله تعالى في إعادة تصحيح ما أوله الفلاسفة الإلهيين.[30]

3. الإطار المفاهيمي للتقليد والاتباع

جاء مفهوم التقليد في المعاجم اللغوية والفلسفية على معنيين، أحدهما أنه: "عبارة عن اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقية فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عُنُقه"،[31] وذلك كتقليد العامي قول العامي، أو تقليد المجتهد قول المجتهد، وقد يكون إرادياً فيعلم المقلد نفسه بأنه مقلد، وقد يكون لا شعورياً فلا يعلم نفسه بأنه مقلد لأنه يسير تحت وطأة تأثير الانقياد، وفي كلا الحالين يقبل قول الغير وفعله قبولاً بلا حجة ولا دليل،[32] والمعنى الآخر أنه: عبارة عن التطويق والحياطة، فيقال لمن يَتَطَوقُ بالشيء أو يُحيطُ به أنه قَلَّدَ له، فالتقليد بهذا المعنى حِفظاً وتعهداً للمتقلد.[33] وهذا إذا كان من قبيل المستدل عليه استدلالاً يعجز العقل عن رده أو تركه والانتقال منه لآخر. وقد وصف صديق خان (ت ١٨٩٠/١٣٠٧) تقليد المتعلمين للمعلمين في المتون والفنون بأنه تقليد فطري جعله الله في عباده ولا يمكن انكاره، ولكن هذا لا يعني صحة التقليد في دين الله، وقبول أقوال المتبوع دون حجة توجب لزوم القول، بل الذي فطر الله عليه عباده اتباع الحجة والدليل في تمييز القول الصحيح عن غيره،[34] وكان ابن القيم الجوزية (ت ١٣٤٩/٥٧١) قد استطاع أن يقف على الكثير من أسرار الشريعة لعدم سماحه أن يكون التقليد منطلقاً من منطلقات فهمه النصوص،[35]"فكم أفسد التقليد عقولاً، وكم أهوت العصبية المذهبية بالأفكار إلى مكان سحيق".[36] أما مفهوم الاتباع فعند

---

[25] الفياض، *الأمثال في القرآن*، ٣١.

[26] مراد، *العقل الفلسفي*، ١٠٩.

[27] الغزالي، *تهافت الفلاسفة* (القاهرة: دار المعارف، بلا)، ٧٤.

[28] علاء الدين الطوسي، *الذخيرة* (الهند: دائرة المعارف، ١٩٨٧)، ٤؛ الذهبي، *التفسير والمفسرون* (القاهرة: مكتبة وهبة، بلا)، ٢/ ٣٠٩.

[29] صلاح الخالدي، *تعريف الدارسين* (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٨)، ٣١.

[30] لمزيد من التفاصيل يرجى مراجعة: رواد ، *القراءة الفلسفية*، ٨٧ ، ٢٢٣.

[31] الجرجاني، *التعريفات* (القاهرة: دار الفضيلة، بلا تاريخ)، ٥٨.

[32] جميل صليبا، *المعجم الفلسفي* (بيروت: دار الكتاب، ١٩٨٢)، ١ / ٣٢٧؛ عبد المنعم الحنفي، *المعجم الشامل* (القاهرة: مدبولي، ٢٠٠٠)، ٢١٣.

[33] حمو النقاري، *معجم مفاهيم علم الكلام* (بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ٢٠١٦)، ٢١٧.

[34] صديق خان، *ذخر المحتي* (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠)، ١٨٧.

[35] ابن قيم الجوزية، *إعلام الموقعين* (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣)، ٣٧.

[36] ابن القيم، *إعلام الموقعين*، ٣٧.

تتبع موارده في القرآن نجد أن من بين الآيات آيات ذكر فيها الاتباع على نحو تسلك بالمخاطبين مسلكاً خاصاً في تشويقهم إلى استبدال التقليد بالاتباع، ومثال ذلك قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)[آل عمران31]، يقول ابن عاشور (ت ١٣٩٣/١٩٧٣):"فجعل محبة الله فعلا للشرط في مقام تعليق الأمر باتباع الرسول، فالتعليق عليه تعليق شرط محقق"،[37] لأن المحبة تنشأ عندما يتحقق الشعور من الصفات الذاتية للمحبوب، ومن هنا يبدأ المحب بالانفعال إلى تتبع معاني المحبوب، فإذا تذوق عقله لذة المعاني تحول الانفعال إلى توهجاً نفسانياً يعشق الذات ويقبل عليها بالشعور الحسن، فيكون الذي يوجب المحبة مستمداً من الحواس، ومن التفكر في الكمالات المستدل عليها بالعقل.[38] إذن القيمة الفلسفية من الاتباع تدور حول فعل المتبع ومدى تأثره وانفعاله الذي يثيره إلى البحث عن المعاني. فالقرآن يأمر مخاطبيه بالتعاطي مع النص عن طريق الاتباع وليس التقليد، لأن المتبع يراعي الألفاظ، وينشئ المعاني المستقبلية على غرار الصور اللفظية، فالألفاظ هي مرآة القارئ الذي يريد إنزال المعاني على عالم واقعه. وهذا المعنى يتفق تماماً مع الأبعاد التي يرمي إليها الإعجاز العقلي في القرآن، فإبقاء العقل في دورة البحث المستمر عن المعاني يدل على عجز العقل عن إدراك ما لا يتناسب مع قدرته، ولذلك يحرص ابن رشد على اللفظ القرآني في التعاملات الفلسفية، وينتقد بشدة الذين استبدلوا ألفاظ القرآن بالمصطلحات الفلسفية التي خلقت إشكالات خطيرة، في حين أن القرآن استخدم ألفاظاً أكثر دقة ومراعاة لأذهان المخاطبين من التي كانوا يتداولونها والتي هي سبب تفرقهم واختلافهم، واتهام الفلسفة وتكفير الفلاسفة.

4. اتصالات ابن رشد بالطبري والماتريدي في فلسفة اللفظ والمعنى

4.1. تاريخية اللفظ والمعنى وعلاقتها بالتأويل

شغلت قضية اللفظ والمعنى،[39] قديماً وحديثاً عقول الفلاسفة والمتكلمين، وهي تمثل بالنسبة للفلاسفة القدماء العلاقة بين الطاقة والمحرك، لأن التوسل بالآليات المنهجية من أجل النظر الفلسفي يتم بالأساس عن طريق هذه الثنائية، وهي المسؤولة عن عملية التوسع الدلالي، واستحداث المصطلحات التي تعاصر حركة العلم، لذلك كانت اللحون (الشعرية) قسم من أقسام الفلسفة، وكانوا بواسطتها يقيدون العلم بالأشياء النفسية والطبْعيّة.[40] ونجد مثلاً أفلاطون (ت ٤٢٧/٣٤٧ ق.م) من الفلاسفة بناءً على إيمانه بالفلسفة المثالية التي تقدم أسبقية الوعي على المادة في الوجود، يعطي الأولولية للمعنى على اللفظ،[41] ونجد أيضاً أن العرب قبل الإسلام بناءً على اهتمامهم الكبير بالبلاغة يُحكمون الشعر المتقن من خلال بسط المعنى وإبرازه وتلاحم الكلام ببعضه، وفي معقل الفصاحة جاءت البلاغة آية للنبوة، وحجة على الفصحاء بالقرآن المعجز،[42] فبدأت حملات النقد والتشكيك، وظهرت فرق المتكلمين وتطوع المعتزلة على وجه الخصوص لتنزيه القرآن عن المطاعن واثبات إعجازه، وأخذ هذا الفن يتطور شيئاً فشيئاً لارتباطه الوثيق بتأويل القرآن عندهم،[43] وبدأ النظام (ت ٨٣٦/٢٢١) منهم القول بالصرفة كوجه من وجوه الإعجاز، وكان ذلك منطلقاً لأصحاب الفرق الخوض في التأليف البلاغي، والخصائص اللغوية للقرآن حتى نتج عن هذه الحركة أشهر نظرية عرفها هذا الفن وهي نظرية النظم.[44] ويضم الموقف من قضية اللفظ والمعنى اتجاهات مختلفة، فاتجاه يميل إلى اللفظ على المعنى،[45] واتجاه يميل إلى تساويهما في المرتبة،[46] واتجاه يميل إلى الترابط والعلاقة

---

[37] محمد الطاهر ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ٣ / ٢٢٥.

[38] ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ٢٢٥.

[39] الجرجاني، *التعريفات*، ١٨٤؛ صليبا، *المعجم الفلسفي*، ٢ / ٣٩٨.

[40] ابن قتيبة، *الشعر والشعراء* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ١ / ٦٣؛ ابن رشيق، *العمدة*، ١ / ١٩.

[41] شكري ماضي، *في نظرية الأدب* (بيروت: المؤسسة العربية، بلا)، ١٨.

[42] ابن رشيق، *العمدة*، ١١، ٢٠٨.

[43] قال المعتزلة بخلق القرآن استناداً إلى نظريتهم في التوحيد، والقول بقدمه يلزم القول بتعدد القدماء، ونتيجته الطبيعية هي الشرك، ومن جهة أخرى فإن الخطاب يتكون من حروف وألفاظ ومعان، والقول بأن القرآن غير مخلوق يؤدي إلى القول بقدم حروفه وألفاظه فضلاً عن معانيه، وهذا يؤدي أيضاً إلى القول بتعدد القدماء. يُنظر: الجابري، *بنية العقل العربي* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ٦٤.

[44] حمادي صمود، *التفكير البلاغي عند العرب* (تونس: منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١)، ٣٦–٣٨.

[45] الجاحظ، *البيان والتبيين* (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ١ / ١١١، ١٣٦، ١٣٩؛ الجاحظ، *كتاب الحيوان* (القاهرة: مصطفى البابي، ١٩٦٥)، ٣ / ١٣١؛ وليد مراد، نظرية النظم (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ٢٠؛ العسكري، *كتاب الصناعتين* (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢)، ٨.

المستمرة بينهما.[47] إذن تتصل هذه القضية بأصلين أساسيين، أحدهما: إعجاز القرآن. والآخر: تأويل القرآن. وكان الجاحظ (ت ٨٦٩/٢٥٥) من العتزلة،[48] قد فتح الباب واسعاً بنظريته أمام جميع الأدباء والمتكلمين في رفد هذا الفن (إعجاز القرآن) بما يمنح التأويل القدرة على إيجاد الأسس العقلية في النص، ومن بين ما توصل إليه أن ألفاظ القرآن جامعة شاملة محملة بالدلالات والمضامين المعنوية،[49] وهذا يدل على أن لفظ القرآن ومعناه آلية حساسة في تأويل الآيات خصوصاً عند الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، وقد ظهرت الكثير من تأويلات الفلاسفة وكأن أصحابها لم ينظروا في حال أفراد الألفاظ ولا تراكيبها، ولذلك يرى الزركشي (ت ١٣٩٢/٧٩٤) أن الأصل الذي يجب على المفسر أن يبتدأ به كخطوة أولى قبل كل شيء هو:"تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن، لمن يريد أن يدرك معانيه، لماذا؟ لأن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل في الوجود من الذهني والخارجي"،[50] ثم الخطوة الثانية، وهي: المعاني العامة من تراكيب المفردات التي تحمل في طياتها البعد المضاميني للفظ، وهذه المرتبة العليا هي نتائج العقول،[51] وتستوجب التدقيق التام في نظم الكلام الذي سيق له،[52] وبناءً على ذلك فإذا تم الانتقال باللفظ انتقالاً مجازياً على أساس التأويل ونتج عنه معنى بعيد؛ فذلك يعني أن المنتج التأويلي لا يخالف اللفظ فقط؛ وإنما يخالف الإعجاز أيضاً؛ كونه لا يحقق مقصود الشارع في ذهن المخاطب، ثم الخطوة الثالثة، وهي تقليب الكلام في اتجاهاته، قال الشاطبي (ت ١٣٨٨/٧٩٠) فلا يمكن أن يتحقق المعنى: "إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه، بفهم الأقوال، ومجاري الأساليب، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره؛ فبذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف".[53] وقف الفارابي وابن سينا من الآيات موقفاً فلسفياً، الأول: تأويل النصوص الدينية بغية إيجاد مرجعية للنظريات الفلسفية، وطريقتهم هي تطويع النصوص لتتماشى مع اعتقادهم الفلسفي. الثاني: شرح النصوص بالآراء الفلسفية، وطريقتهم هي جعل النتائج الفلسفية في مقام مقصود النص، فيصبح النص تابع للفلسفة. إن المشكلة الأساسية في طرقهم تتعلق بألفاظ القرآن ومعنانيه، فابن سينا مثلاً يعدها عبارة عن رموز وإشارات إلى حقائق لا يفهمها العامة،[54] وهذا يعني أنهم لم يأخذوا بعين الاعتبار منطوق النص، يقول الطوسي (ت ١٤٧٣/٨٧٧) أن"الفلاسفة تعمقوا في النظر والاستدلال وجعلوا العقل في حقائق الأمور وإن كانت من الإلهيات حاكماً على الإطلاق مدركاً بالاستقلال ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصريح".[55] وقد أدى هذا المنهج إلى إهمال الوحدة المعنوية للفظ حال إفراده وتركيبه، وقد تحولت معه الكثير من معاني الألفاظ من وجهة مقاصد الشرع إلى وجهة مقاصد تلك النظريات. إذن الإحالة الفلسفية عند الفلاسفة بدلاً من أن تكون عبارة عن إعادة تأويل الفلسفة بما يتفق مع مقاصد القرآن؛ كانت عبارة عن إحالة للألفاظ القرآنية وتأويلها بما يتفق مع مقاصد الفلسفة، وهذه المشكلة كادت أن تطيح بالفلسفة والتفسير الفلسفي. وإذا أردنا أن نتتبع حركة هذا النوع من التفسير في الإسلام قبل الفارابي وابن سينا فإن الكندي (ت ٨٧٣/٢٥٦) الذي هو: "مؤسس الفلسفة الإسلامية"،[56] كان قد اعتمد"اتجاهاً تأويلياً جيداً"،[57] في فهمه الآيات وتفسيرها تفسيراً فلسفياً يتفق مع آرائه الاعتزالية،[58] ولعل الاعتزال هو السبب الأساسي الذي اهتدى بالكندي طريقاً فلسفياً آمناً، حتى أتت تفسيراته على مسافة مشتركة مع النص،

---

[46] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ١ / ١٣٦.

[47] ابن رشيق، *العمدة*، ١ / ٢٠٠.

[48] أبو سليمان الخطابي، *إعجاز القرآن* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ٢٧؛ أبي بكر بن الطيب الباقلاني، إعجاز *القرآن* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧)، ٤؛ مراد، *نظرية النظم*، ١٣٩.

[49] مراد، *نظرية النظم*، ٢٠.

[50] الأصفهاني، *المفردات* (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩)،٥٤؛ الزركشي، *البرهان* (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٤)، ٢/ ١٧٣.

[51] الطبري، *جامع البيان* (بيروت: دار هجر، بلا)،٨ / ٩١؛ الزركشي، *البرهان*، ٢ / ١٧٥.

[52] الزركشي، *البرهان*، ١ / ٣١٧.

[53] الشاطبي، *الموافقات* (السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧)، ١ / ٣٩، ١٥٧؛ ٢ / ١٠٣.

[54] حسن عاصي، *التفسير القرآني في فلسفة ابن سينا* (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣)، ٢٥.

[55] الطوسي، *الذخيرة*، ٤.

[56] دي بور، *تاريخ الفلسفة في الإسلام*، ١٦١.

[57] جعفر آل ياسين، *الكندي والفارابي* (القاهرة: دار الأندلس، بلا)، ٢١-٢٢.

[58] هناء سليمان، *أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي* (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ١.

وذلك أن طريقته في التفسير هي طريقة المعتزلة في عرض معان الألفاظ، ومن ثم استخراج الدلالات التأويلية للآيات،[59] فشابه منهجه مناهج المفسرين في عصره.

2 .4. اتصال ابن رشد بالطبري والماتريدي في التعامل الفلسفي مع اللفظ والمعنى

طالع ابن رشد تأويلات الفلاسفة السابقين وعلم أن وقوعهم في مغالطة مقاصد النصوص الدينية كان سببه عدم اطلاعهم على تأويلات المفسرين، ومناهجهم في تأويل القرآن، لا سيما وأن عملية التأويل عند الطبري،[60] والماتريدي،[61] تخضع لضوابط مشتركة بين التفسير والتأويل، وحينها لا يمكن تأويل القرآن بالانفراد عن قواعد التفسير وأصوله، يقول الخالدي: "وكل مؤول لابد أن يكون مفسراً ليصح تأويله"،[62] وذلك أن المفسر عندما يريد أن يؤول القرآن يستحضر معه ذهنية المفسر لوضع المقاربات التأويلية التي تتناسب مع مفرزاته التفسيرية، إذن العلاقة بين التفسير والتأويل متلازمة، ويمكن تمثيل العلاقة بينهما بالعلاقة بين الأساس والبناء، فالأساس هو التفسير، والبناء هو التأويل، ولا بد للبناء المرتفع من أعمدة راسخة في الأساس الذي يستند إليه، وكذلك هو الحال في التأويل فيستمد أصله وتماسكه من الأساس التفسيري الذي يؤمن له قوته، ومن هنا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل ابن رشد يطالع مناهج المفسرين وتأويلاتهم، وهذه الخطوة هي التي ميزته كفيلسوف مؤول ومفسر عن الفلاسفة السابقين الذي يعدون من المؤولين فقط، وهي من خصائص التأويل عنده. فقد استعان في تأويلاته بالطبري والماتريدي منهجاً ونتاجاً (الدليل هو ما بيناه من أوجه التقارب في المنهج بين ابن رشد والمفسرين وهل كان يجب على ابن رشد أن يذكر اسم المفسر الذي استعار منه قواعد المنهج كي يصبح دليلاً؟ وهل يوجد غير الطبري والماتريدي مركزاً لقواعد التفسير وأصوله؟ الدليل تجدونه في جميع الفقرات التي تتحدث عن المنهج) اعترافاً منه بأهمية دور التفسير في إنجاز عملية التأويل،[63] وهذا يعني أن التفسير يمثل قاعدة انطلاق للمؤول نحو استعمال البراهين التي يسعى من خلالها تحصيل المداليل الجديدة، ولذلك استطاع أن يعطي التفسير الفلسفي دور الاتجاه المستقل كباقي اتجاهات التفسير الأخرى.

كان ابن رشد قد توسل في تأويلاته جملة من آليات المفسرين، ومضامينهم التفسيرية دون أن يسميها أو يذكر أسماء من ابتدئها، لسببين، الأول: أن تلك الآليات والمضامين مشهورة عن أهل التفسير ومدونة في كتبهم باعتبارهم أصحاب التخصص الدقيق. الثاني: أن الغرض من التأليف عنده كان يتعلق بمصير قضية الفلسفة في مجتمعه، وضرورة اعتماد الخطابات اليسيرة والموجزة الغير محشوة لأصابة الغرض المقصود. وآلية اللفظ والمعنى هي من بين تلك الآليات الأكثر تعقيداً وحساسية، فلا يكاد الطبري في "جامع البيان"، أن ينقطع اتصاله بهذا المركز،[64] لأهميته التي تتعلق بأصل وضع اللفظ، يقول ابن تيمية (ت ١٣٢٨/٧٢٨): "أن وضع اللفظ حال الإفراد قد يخالف وضعه حال التركيب، بل غالب الألفاظ كذلك"،[65] ولذلك نجد الطبري في تفسيره يردد الكثير من العبارات التي تهتم بحالة اللفظ والمعنى ومنها، قوله: "وغير جائز توجيه معاني كلام الله جل وعز إلى غير الأغلب عليه من وجوه عند المخاطبين به"،[66] وكذلك نجد الماتريدي يتصل بهذا المركز في تفسيره "تأويلات القرآن"، فبينما هو ينظر في المعاني اللغوية للألفاظ ويستشهد على معانيها بالأبيات الشعرية؛ ينتقل إلى استخراج مفهوم اللفظ الذي اكتسبه في التصور الكلي للقرآن بناءً على تحكيم العقل،[67] (الحديث هنا حول مراعاة المفسرين لآلية اللفظ والمعنى وابن رشد كفيلسوف استعمل طريقة المفسرين في مراعاة اللفظ والمعنى وهذا بيان لأوجه التقارب بينه وبين

---

[59] آل ياسين، *سبق ذكره*، ٢٢.

[60] الطبري، *جامع البيان*، ٢ / ٥٥٦، ٨ / ٦٧٩؛ الطبري، *التبصير* (السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٦)، ١٢٣؛ صلاح الخالدي، *التفسير الموضوعي* (الأردن: دار النفائس، ٢٠١٢)، ٢٥-٢٦؛ محمد المالكي، *دراسة الطبري للمعنى* (المغرب: وزارة الأوقاف، ١٩)، ٧٦.

[61] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، تحقيق، أحمد وانلي أوغلو (إستانبول: دار الميزان، ٢٠٠٥)، ١ /٣٩-٤٢.

[62] صلاح الخالدي، *تعريف الدارسين*، ٣١.

[63] بلقاسم الغالي، *الماتريدي* (تونس: دار التركي، ١٩٨٩)، ١٣٨.

[64] الحربي، *منهج الإمام الطبري* (السعودية: تفسير للدراسات، ٢٠١٥)، ٩٥.

[65] أبن تيمية، *بيان تلبيس الجهمية* (السعودية: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦)، ٥ / ٤٥.

[66] الطبري، *جامع البيان*، ١٦ / ٤١.

[67] الماتريدي، *تأويلات* ، ١ / ٣٩.

المفسرين) في مجال التفسير، وفي مجال التأويل يسعى إلى إبقاء اللفظ القرآني على طبيعته الخاصة القابلة للتضمين المستقبلي، والمحافظة عليه من أن يحجمه أهل التأويل، ولهذا نجد أن المنتج التأويلي عنده لا يقع به التشديد،[68] لأن اللفظ يضمن حق المعنيين، المعنى الذي هو: نتيجة الجهود التراكمية. والمعنى الذي هو: نتيجة عملية الاستحداث التي يقوم بها المؤول في عصره. وهذا ما يفهم من قاعدة: "العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب"،[69] فما قاله المفسرون حول الألفاظ من أسباب نزول وغيرها إنما كانت من أجل توضيح الألفاظ، وليست هي معانيها النهائية، وأن الآيات مقصورة عليها، فيكون الذي قالوه من قبل الداخل تحت معنى اللفظ وليس نهاية معناه.[70] وفي المقابل نجد ابن رشد يتصل أيضاً بهذا المركز، ويفتتح كتابه "مناهج الأدلة" بالحديث عن هذه الآلية، ويردد شروط وعبارات المفسرين، فيقول وهو يستنكر طرائق المتكلمين في التأويل أنها: "قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها"،[71] (الكلام هنا تكملة لما ذكرناه قبل قليل وسنجد ذلك في التمثيل لاحقاً) والتلاعب بمعاني الألفاظ عنده يشكل خطراً كبيراً على عقيدة المخاطبين في تغيير وجهتهم، فقد زعم أصحابها أنها "الشريعة الأولى" وصار يعتقد أن من "زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع"، وهي في نظره مع أنها لم تسلك طرق المفسرين؛ فإنها عبارة عن تأويلات مبتدعة تخالف مقاصد الشريعة.[72] وبعد أن شخص ابن رشد مشكلة صرفهم الألفاظ عن ظاهرها، حكم على تأويلاتهم بالفساد، وبدأ نقدهم بأصول الفلسفة والتفسير، تأكيداً منه ضرورة اجتماع أصول الفعلين في النقد والتأويل، ولكي يتضح موقفه التفسيري أكثر لا بد من أن نسجل من آليات المفسرين التي عمل بها بالقدر الممكن للتعرف على البعد المنهجي للتفسير في فلسفته. اشترط ابن رشد في آلية نقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز أن ينطبق على هذا النقل شروط الصحة التي يتحقق بها قبول الكلام المجازي،[73] وكان المفسرون قبله قد ذهبوا إلى عدم جواز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بما يتحقق به صحة صرفه، وقوة إفهامه وهذه مزية من مزايا الخطاب الإلهي في البيان،[74] (أن المفسرون قد سبقوه إلى ذلك وكان قد راجع مناهجهم فعمل بما عملوا به) والمجاز عند أبي الوليد يقوم على أساس التنبيهات التي يقدمها اللفظ القرآني، فقسم من القرآن قد سيقت ألفاظه لمعاني مقصودة بذاتها، وليس يجب عنده أن تحمل ألفاظ هذا القسم إلى معاني غير التي وضعت لها، وقسم آخر يؤول حسب ضوابط المنهج البرهاني الذي أسسه لتأويل القرآن،[75] وذلك بعد أن يبلغ المجتهد الدرجة القصوى في محاولة استخراج دلالة الظاهر من غير أن يتأول إذا كان ظهوره مشتركاً للجميع، ولا يؤول إلا إذا نبه اللفظ لمعنى آخر،[76] وكان المفسرون قبله قد ذهبوا إلى عدم جواز توجيه ألفاظ القرآن الكريم إلا على معانيها المشهورة، ولا تصرف عن معانيها إلا بدليل يثبت عقلاً ونقلاً صحة الانتقال إلى المعاني الأخرى.[77]

وقوله: "ظهوره مشتركاً للجميع"،[78] هي عبارة تتحدث عن نفس المنهجية، ومشابهة قليلاً لقول الماتريدي، الذي يقول: "معنى ليس يقع فيه الاشتراك بالمخلوقين".[79] ومن الآليات الأخرى أنه أعطى دلالة الظاهر والباطن اهتماماً كبيراً، وكان أثناء نقده آراء الطوائف يكثر من قول، أنها: "ليست على ظاهر الشرع"، ويظهر أنه كان يحاكمهم بناءً على ظاهر النص لمعرفة وقت اتصالهم به وانفصالهم عنه، ومن خلال استدلاله بالآيات على

---

[68] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١ / ٣.

[69] الطبري، *جامع البيان*، ٣ / ٥٩٤؛ الطوفي، *الإكسير* (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، ٥.

[70] الطوفي، *الإكسير*، ٥.

[71] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، الجابري، ١٠٠.

[72] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٠٠.

[73] ابن رشد، *فصل المقال*، ٣٢.

[74] الطبري، *جامع البيان*، ١ / ٥١؛ الماتريدي، *تأويلات*، ١ / ٤١.

[75] محمود، *القراءة الفلسفية*، ١٧٨.

[76] ابن رشد،*فصل المقال*، ٣٣، ٦٥.

[77] الطبري، *جامع البيان*، ١ / ٥١؛ الماتريدي، *تأويلات أهل السنة*، تحقيق، مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ١ / ٣٢٩.

[78] ابن رشد، *فصل المقال*، ٦٥.

[79] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١٥ / ٦٢.

المعاني كان يتطرق إلى ذكر"ويقتضي بظاهره"،مرات عديدة،[80] وقد خصص لهذه الآلية في كتابه "فصل المقال" مبحثاً كاملاً تحت عنوان "الظاهر والباطن"، ومعناهما باختصارعنده، أن"الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"،[81] وكأنه استوحى مفاهيم هذه الآلية من "جامع البيان"، يقول الطبري: "وغير جائز إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان"،[82] ويلاحظ هنا أن كلاهما يؤكدان على أن الإحالة في هذه الآلية لا تتم إلا بواسطة البرهان، وهذا تمام التشابه بينهما، فكلاهما يقول بأن الانتقال من الظاهر إلى الباطن إنما هو عمل من أعمال أهل البرهان فقط، وكذلك فإن الانتقال من الظاهر إلى الباطن عندهما يكون بالدليل القرآني أو الخبر النبوي أو معنى تنبهت له أفهام العلماء،[83] وكذلك نجد الماتريدي في تفسيره يكثر من قول: "ويقتضي بظاهره"، وقول: "ظاهر هذا يقتضي"،[84] وقول: "ظاهر اللفظ يقتضي"،[85] فلا تصرف الألفاظ عن عمومها إلى الخصوص إلا بالبرهان الذي هو الاستدلال الأسمى في توجيه الألفاظ إلى المعاني القرآنية الصحيحة، لقوله: "ما أجري مجرى العموم، لم يجز بظاهر اللفظ، ولكن لما تُوجب الحكمة والدليل".[86] (ذكرنا في بحثنا هذا أن ابن رشد استعمل قواعد المفسرين وطور تأويلاتهم دون ذكر اسمائهم)

4.3. اتصال ابن رشد بالطبري والماتريدي في وضع أسس التأويل الفلسفي

كان الإمامين الطبري والماتريدي قد أكدوا على شرط البرهان في التعامل مع النص بالتأويل، وكانوا في كل موضع يجدون فيه مناسبة الحديث عن التأويل أو الظاهر والباطن أو اللفظ والمعنى يذكرون إما الحكمة، وإما البرهان، ومن بين ما ذكره الطبري، قوله:"فمن ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره، كُلف البرهان على دعواه من الوجه الذي يجبُ التسليم له"،[87] ومن بين ما ذكره الماتريدي، قوله: "وما أقيم بالبراهين والحجج فهو في العقول أحسن من الذي لا برهان عليه"،[88] وقوله: "لما توجب الحكمة والدليل"،[89] وبالتأكيد أنهم كانوا يعنون استعمال المقاييس العقلية التي تؤدي إلى اليقين في مواصلة الأبحاث القرآنية، والاستفادة من المعاني الجديدة التي يسبغ بها البعد البلاغي على العقل،[90] وابتداءً من (القرن الثالث الهجري)، الذي ألف فيه الإمامين كتابيهما، وحتى مجيء ابن رشد الذي تعده الدراسات بصفته المؤسس الأول لنظرية البرهان،[91] وهو كفيلسوف يثمن جهود السابقين، ويعترف بالجهود المشتركة،[92] فإنه قد استفاد في تأويله القرآن من المفسرين، فهم أولوا القرآن بقوة طبائعهم البرهانية إلا أن المنهج البرهاني لم يكن واضح المعالم، وربما كانوا قد أغفلوه من قبيل عدم التوسع في توجيه الألفاظ إلى المعاني التي لا يقع فيها الاشتراك بالمخاطبين، خاصة وأن القرن الذي ألفوا فيه كان قد شهد من الجدل والصراعات الفكرية ما شهد،[93] وإنما نبهوا إليه لايقاظ أهل الاختصاص، وكان ابن رشد قد أخذ على عاتقه تأسيس هذا المنهج بالتنسيق مع شروطهم ومنهاجهم.

---

[80] ابن رشد، *فصل المقال*، ٤٣.

[81] ابن رشد، *فصل المقال*، ٤٦.

[82] الطبري،*جامع البيان*، ٢ / ٤٦٩.

[83] الطبري، *جامع البيان*، ٨ / ٤؛ محمود، القراءة الفلسفية للقرآن ابن رشد أنموذجاً،١٦٣ ،٢٠٤.

[84] الماتريدي، *تأويلات القرآن*،١٥ / ٧٢

[85] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١٥ / ٨٦.

[86] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١٥ / ١٠٣.

[87] الطبري، *جامع البيان*، ٨ / ٧١.

[88] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١ / ٩.

[89] الماتريدي، تأويلات القرآن، ١٥ / ١٠٣.

[90] العلوم اللفظية والعلوم المعنوية في القرآن هي المسؤولة عن التعبئة الفلسفية، يُنظر: الطوفي، *الإكسير*، تحقيق، عبد القادر حسين (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، ١٧ ، ١٣،٤٩

[91] ابن رشد هو:"أول من نظر للتأويل واستنبط قوانينه ومارسه بصورة منهجية بين فلاسفة الإسلام". علي حرب، *نقد النص* (المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ١٠.

[92] فيصل بدير، *ابن رشد بين الشريعة والحكمة*، ٩١.

[93] الماتريدي، *كتاب التوحيد*، تحقيق، بكر طوبال أوغلو (إستانبول: مكتبة الإرشاد، بلا تاريخ)، ٣؛أحمد أمين، *ظهر الإسلام* (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢)، ٤ / ٧٨٥.

إن صرف اللفظ عن ظاهره بالتأويل أمر يحكمه البيان عند ابن رشد، وشرط قوة البرهان في التأويل لا تقل أهمية عن قوة البيان في الخطاب،[94] لذلك: "نجد البيان عنده ممتزجاً بالبرهان، والبرهان مندمجاً في البيان"،[95] والبيان عند الطبري دليل على إلهية القرآن،[96] وجزء أساسي من ماهية الإنسان وحقيقته،[97] وعند الماتريدي النطق بالبيان منة من الله على العلماء،[98] إذن هو يقتفي أثر المفسرين في جعل البيان بصفته الأساس الأول في التأويل الفلسفي، وذلك أن تفسيرات الفلاسفة قبله كانت تشكو التشابك والتعقيد والغموض، وهذه الالتباسات قد حصلت بفعل النظريات الغامضة،[99] ولا يمكن ازالتها إلا بالبيان القرآني الذي استعمله في أداتي: التحليل والتركيب، فاستعمله في التحليل النقدي لآراء المتكلمين والفلاسفة، واستعمله في التركيب لإعادة تأويل النصوص المختلف في مقاصدها، ولذلك كان يصف طرقهم، بقوله:"طريقة مُعتاصة أو طريقة غير برهانية أو طرق لا تُطاق أو طريقة سفسطائية"،[100] وهذا يدل على وجود أداة حاكمة يتعامل بها مع أفهام السابقين وهي "البيان"، وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنه أسس قانون البرهان وفق طبيعة قانون البيان في القرآن، يقول الطوفي: "القرآن نزل وفق قانون علم البيان"،[101] وإذا كان ابن رشد قد أسس مرتكزات التأويل البرهاني وفق مرتكزات قانون البيان فهذا يعني أن جميع تطبيقات هذا التأويل بأصوله وقوانينه ومبادئه وشروطه خاضع لضوابط وأصول التفسير والتأويل معاً،[102] ولذلك نجده يصف طرق الفلاسفة في التفسير بأنها جدلية وليست برهانية،[103] أي أنها لا تتبع ضوابط الفعلين: الفلسفة والتفسير، ونجده أيضاً يستعمل خطاب المفسرين، ومن ذلك قوله:"أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جداً عن موضعه الأول"،[104] وهذا الموقف نجده عند الماتريدي تجاه التأويلات البعيدة، لقوله: "وهذا تأويل بعيد مخالف للنص".[105] وتشتمل النصوص الدينية عند ابن رشد"على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور"،[106] ولا نبالغ إذا قلنا أن منطلقات الخطاب الفلسفي عنده تبدأ من قاعدة نظريته في أصناف الخطاب "وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية"،[107] وقد استوحى نظريته هذه من قوله تعالى: "ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"[النحل125]، ومن هذا المنطلق يعمل على تعزيز قوة التأويل الفلسفي بأهل البرهان الذين هم يحسنون فهم تمثيلات الشرع وتشبيهاته على الوجه الذي لا يفهمه أهل الجدل والخطاب،[108] وكان المفسرون قبله قد نبهوا إلى هذا النوع من التأويل، فأما الطبري وقد عده الوجه الثالث من وجوه التأويل، فقال: "والثالث منها: ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل غريبه وإعرابه، ولا يوصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم"،[109] وأما الماتريدي فقد حصر الغلبة والانتصار في أمرين، أحدهما: الحجج والبراهين. والثاني: القتال والحرب، والبرهان له المنزلة

---

[94] محمود، *القراءة الفلسفية*، ٢٢٨.

[95] محمد مفتاح، *التلقي والتأويل* (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ٩٥.

[96] الطبري، *جامع البيان*، ١/ ٨.

[97] الطبري، *جامع البيان*، ١/ ٤؛ محمد المالكي، *دراسة الطبري للمعنى*، ٤٦.

[98] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ٥/ ١٢٦.

[99] محمود، *القراءة الفلسفية*، ٢٢٣ ، ٢٢٦.

[100] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، الجابري،١٠٣-١٠٤.

[101] الطوفي، *الإكسير*، ٦٩.

[102] محمود، *القراءة الفلسفية*، ١٩٢.

[103] محمد عابد الجابري، *نحن والتراث* (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ٢١٩.

[104] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ت، الجابري، ١٥٠.

[105] الماتريدي، *تأويلات القرآن*، ١٥/ ٢٠.

[106] ابن رشد، *فصل المقال*، ٥٦.

[107] ابن رشد، *فصل المقال*،٣٠-٣١.

[108] محمود، *القراءة الفلسفية*، ١٨٨.

[109] الطبري، *جامع البيان*، ١ / ٨٨.

الكبرى لأنه منهج الأنبياء والرسل، وما من رسول إلا وقد غلب خصمائه بالبراهين،[110] ولذلك هو يجعل التأويل بصفته فعل البرهان المسؤول عن "توجيه الكلام إلى ما يتوجه إليه"،[111] فيصبح التأويل عنده عبارة عن "عملية فكرية تفتح الباب لمعان متعددة".[112] وما تقدم من الحديث يضعنا أمام نتيجتين، احداهما: أن هنالك سمات مشتركة بين المفسرين وابن رشد، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يؤول الفيلسوف القرآن دون الاتصال بمناهج المفسرين. والثانية: أن جهودهم في هذا الميدان تتجه نحو غايات، أعلاها: استمرار البحث في مضامين الألفاظ، وتوسيع آفاقها المعنوية بواسطة التأويل البرهاني، وهذا الـدافع ضمنه لهم القرآن في مواضـع كثيرة، منها: (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيـمٌ)[لقمان27].

5. الاستدلال الفلسفي باللفظ والمعنى عند ابن رشد

5.1. قدم العالم وحدوثه

يتناول ابن رشد الحديث عن القضايا الفلسفية أولاً بتحديد أطراف الخلاف، والمشلكة التي أدت إلى أن تدعي الفلسفة غير ما تظهره ألفاظ القرآن، فالفلاسفة قالوا بقدم العالم، وحجتهم البراهين الفلسفية. والمتكلمون قالوا بحدوثه، وحجتهم الآيات القرآنية. وسبب المشكلة في نظره أن المتكلمين قد استعملوا في تأويلهم القرآن ألفاظاً ذات معاني اضطرتهم إلى القول بالحدوث، وقد فاتهم في الوقت نفسه أنه في مواضع أخرى قد نبه إلى القدم أيضاً، ومع أنه يرفض العمل بلفظي القدم والحدوث لعدم أدائهما غرض مقاصد القرآن فإنه يرى إن اضطررنا إلا القول بهما فيجب إذن معالجة القضية عن طريق النظر في الألفاظ التي استعملها القرآن حول خلق العالم للتأكد من الملامح المشتركة التي تتحدث عنها الآيات.[113] وقبل كل شيء لا بد من الوقوف على معاني المصطلحات للتأكد من أن أغراض الفلسفة عنده ليس المقصود منها تقرير عقيدة القدماء بالعالم بقدر ما هي تأويل الفلسفة تأويلاً قرآنياً، وإزالة المعاني التي تفرضها الألفاظ المستعارة من خارج النص فتصبح هي البديلة التي تقدم المعاني على أنها معاني ألفاظ القرآن. يقول ابن رشد في العالم: "وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً؛ فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة"،[114] وهنا يميز بين نوعين من القدم، "القدم الحقيقي"، وهو صفة لله وحده لا يشاركه فيها أحد إطلاقاً، و"القدم المعلول"، لله تعالى."ولا يعني كون العالم قديم مثل الله أنه لا علة له أيضاً، وربما يكون هذا المعنى الشائع لتعبير القديم وهو المعنى الذي يتمسك به علماء الكلام، وهو الذي تسبب في حدوث البلبلة لمشكلة العالم، إن القديم فيما يقول يمكن أن تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول".[115] والمعنى عنده أن القرآن يسلك بالجمهور الطرق البسيطة في بناء اعتقادهم بحدوث العالم، وقد استعمل في تمثيل ذلك لهم حدوث الأشياء المشاهدة، وصدق نتائج هذه الطرق يساوي صدق مقدماتها المعروفة بنفسها، فلا يستعمل المقاييس المركبة والطويلة في تعليم الجمهور، لأن الأصل في الخطاب تحقيق ما يكون من قبيل الطرق اليقينية العامة المشتركة للجميع، وليس تحقيق مذاهب أهل الطوائف التي لا يقع بها الاشتراك للجميع.[116] وهو يستعين في استدلاله على القول بالملامح المشتركة بين القدم والحدوث بدليلي: العناية والاختراع في القرآن، فيبدأ استدلاله على العناية في قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا)[النبأ6]، بتأويل لفظ "المهاد"، واستخراج معانيه التي تدل على: "الموافقة في الشكل والسكون والوضع"، زائداً على ذلك معنى: "الوثارة واللين"، فقد ضمن لفظ المهاد جميع ما في الأرض من الأجزاء الموافقة التي تؤمن للإنسان وجوده عليها. وقوله: (وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا)[7]، أي جعلها لسكون الأرض كالوتد الذي يحميها من حركات

---

[110] الماتريدي، *التأويلات*، ١٥ / ٥٥.

[111] الماتريدي، *تأويلات*، ١ / ٣.

[112] الماتريدي، *تأويلات*، ٣٧/١.

[113] ابن رشد، *فصل المقال*، ٤٠؛ ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٧٢.

[114] ابن رشد، *فصل المقال*، ٤٢.

[115] زينب الخضيري، *آثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى* (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣)، ٢٢٢.

[116] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٦١.

الهواء والماء، فهي مصنوعة ضرورة لقاصد مريد.[117] أما استدلاله على الاختراع، بقوله تعالى: (وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا)[12-13]. يقول: "فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان الموجود فيها، والنظام والترتيب"،[118] وقد استعمل لفظ "الاختراع"، لاتصال هذا اللفظ بموقفه من القول "بقدم العالم"، فيكون الله تعالى مخترعاً أي صانعاً لها، وهو مذهب الفلاسفة القدماء، إلا أن ابن رشد يحور الأدلة ويخضعها لتطبيقات منهجه في التأويل الفلسفي بالقياس المشترك،[119] ليؤكد "أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"،[120] وبناءً على هذه القاعدة يقوم بتأويل بعض الآيات التي تستعمل ألفاظاً في "خلق العالم"، يرى أنها تصلح لتصور جميع المخاطبين، والتمثيل بـ"خلق العالم"، الذي ورد في القرآن قد ورد نفسه في التوراة وسائر الكتب المنزلة،[121] ومن هذه الآيات: تأويله لقوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ)[هود7]. بالقاعدة المشهورة عند المفسرين"يقتضي بظاهره"، واستدل بها على أمرين، أحدهما: الوجود السابق على هذا الوجود، وهو "العرش والماء". والثاني: الزمان المرتبط بالوجود السابق. وتأويله لقوله: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ)[إبراهيم48]، واستدل بها على أن وجوداً ثانياً سيكون بعد هذا الوجود. وتأويله لقوله: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)[فصلت11]، واستدل بها على أن السموات مخلوقة من شيء.[122] يرى ابن رشد أن استعمال المتكلمين للفظ "الحدوث"، لم يكن لائقاً فضلا عن أنه يجر إلى إشكال على الفعل الإلهي، بينما نجد القرآن يستعمل لفظاً أكثر مناسبة، وأليق معنىً بفعل الله، وقد ألزم المتكلمون أن يجدوا ولو دليلاً واحداً في النصوص الدينية يدل على أن الله تعالى كان موجوداً مع العدم المحض،[123] فلفظ "الحدوث"، مع أنه لم يصرح به في القرآن، فإن التمثيل بخلق العالم الذي تنص عليه الآيات ينبه العلماء على أن حدوثه ليس كما هو في الشاهد،[124] ولذلك كانت الألفاظ القرآنية مثل: "البناء"، و"الفطور"، و"الصنع"، أدق بكثير من ألفاظ المتكلمين، ولفظ "الخلق"، أدق من لفظ "الحدوث"، لأن لفظ الخلق يعطي معنى الحدوث المعلول، والحدوث يعطي معنى البدء الزماني،[125] ويترتب على ذلك إشكال لا يمكن التخلص منه مهما بلغ الكلام قوته، فما هي الفكرة التي تجعله يتمسك بضرورة الاستدلال بالآيات على القول بقدم العالم وليس حدوثه؟. الحكمة عند ابن رشد ضرورة ثابتة في "العلاقة بين العلة والمعلول"،[126] والله تعالى "لابد وأن يكون فعله قديماً مثله إلا إذا كان هناك ما يحول دون اتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، العالم إذن وهو من فعل الله لابد وأن يكون قديماً مثل فاعله".[127] فما هي طبيعة هذا القدم؟ في فكر ابن رشد لا يشارك قدم العالم قدم الذات حاشا لله، وموقفه من هذه القضية ليس هو مذهب أرسطو الذي اعتقد بقدم حركة الأفلاك؛ وإنما هو يؤمن بأن الأفلاك وحركتها مخلوقة لله تعالى من العدم وفي غير زمان.[128] وقد استند على فكرة الزمان للتخلص من اعتراض أن يشارك قدم العالم قدم الذات الإلهية المنزهة. فمادمنا قد اعتبرنا أن الزمان مقياساً لحركة الأشياء المتحركة، فلا يمكن إذن أن يسبق وجوده وجودها، وعلى هذا يكون بحاجة إلى سبب يخرجه من العدم إلى الوجود،[129] فاقحامه فكرة الزمان لمعالجة مشكلة القدم أمر يدل على تيقظ حسه النقدي، وضرورة معالجة القضايا معالجة منهجية وليس جدلية، فربطه الزمان بقدم العالم، وجعله في وضع الحاجة إلى السبب، يدل على أن العالم لا يشارك الذات الإلهية في القدم، فيكون المراد من قوله: "إن العالم موجود لم يتقدمه

---

[117] يُنظر: ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٦٤.

[118] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٦٥.

[119] محمود، *القراءة الفلسفية*، ٢٠٩.

[120] ابن رشد، *فصل المقال*، ٣١.

[121] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٧.

[122] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ٤٣.

[123] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ٤٣.

[124] ابن رشد، *مناهج الأدلة*، ١٧٢.

[125] الخضيري، *آثر ابن رشد*، ٢٢١.

[126] بدير، *ابن رشد بين الشريعة والحكمة*، ١٢٩.

[127] الخضيري، *آثر ابن رشد*، ٢٢١.

[128] محمود قاسم، *الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد* (القاهرة:مكتبة الأنجلو، بلا تاريخ)، ٧٩.

[129] قاسم، *الفيلسوف*، ٧٩.

زمان"، أي أنه قديم بالزمان، والله تعالى قديم بالذات.[130] ولذلك العالم تشترك فيه صفة القدم والحدوث معاً، بل أن الآيات نبهت إلى القدم، ومثلت الحدوث على نحو يفهمه جميع المخاطبون، يقول ابن رشد: "فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه قديماً، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث، سماه محدثاً"،[131] فالعالم إذا نُظر إليه من جهة أنه نتيجة لفعل الله فيكون هو صنع الله القديم، وإذا نُظر إليه من جهة حدوثه فيكون هو المحدث المعلول وعلة حدوثه هو الله تعالى،[132] فالنتيجة إذن هنالك مخلوقين قديمين اثنين: المادة مخلوقة منذ القدم، والموجودات التي خُلقت منها منذ القدم أيضاً، والخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد،[133] والخلق بهذا المعنى يدل على قدرته تعالى المستمرة، وهذا المعنى أليق بالله من معنى الحدوث الذي يدل على البدء الزماني، فالمستمر يدل على قدرة مستمرة، والمنقطع يدل على قدرة سبقها عجز لدى الصانع، وليس من التنزيه أن يُعتقد بالله تعالى مثل هذا الاعتقاد.[134] والله أعلم.

النتيجة

سجل البحث عدة خصائص تميز بها موقف ابن رشد الفلسفي من ألفاظ القرآن ومعانيه، وأولها: أنه يحمي الألفاظ من خطر الإنزلاق في المعاني التي لا تفي بأغراض القرآن. وثانيها: أنه يسخر اللفظ ضمن نطاق النص وحدود العقل في مقاربة المعنى الجديد، فيكون اللفظ هو الإطار الحقيقي لصورة المعنى الذي يصوره المؤول في تأويله، وليس بالضرورة أن تغطي الصورة كامل الإطار وفاء منه لدوام القراءة الفلسفية في التفسير فلا معنى من دوامها إذا تم الجزم بالمعنى وهذا ليس من أغراض القرآن. وعنده أن كل معنى لا يقع ضمن نطاق الكلمة القرآنية فلا شك وأن إحدى المشكلتين إما التمسك باللفظ، وإما التخلي عنه، قد تسببت باخفاقات أثناء عملية التأويل. وثالثها: إبقاء المنتج الفلسفي في وضع الشك والقلق، لأن العقل ينفعل بهذا الوضع إجباراً لتحديد قوته في عصر القارئ وهكذا تتوالى القراءات دون توقف. رابعها: أن فعل التفلسف هو الذي يحقق غاية فعل التفسير، وهذا يكون بالتنسيق المشترك بين أصولهما. خامسها: استعماله قواعد وأصول التفسير التي نظمها المفسرون القدماء في كتبهم، وقد استفاد من الطبري والماتريدي في المنهج والمفاهيم، (**قلتم في ملاحظتكم أن هنالك فرق كبير بين الطبري والماتريدي وهذا ليس دقيق، يقول أحمد وانلي أوغلو "يمكن القول بأن هنالك تشابها بين مناهج التفسير لدى أبو منصور الماتريدي ومعاصره أبو جعفر الطبري[135]"**) وما يدل على اتصاله بهم أنه يحافظ على خصوصية اللفظ القرآني، ولا يقطع بأن المعنى الذي توصل إليه هو مراد تلك الألفاظ، وهذه من أبرز الخصائص التي تحافظ على استمرارية الانتاج الفلسفي، واستمرارية العلاقة بين الدين والفلسفة.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
3. **Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.
4. **Yazar Katkısı:** RMM: Araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, tasarım, yazım, revizyon. ŞK: Araştırma, literatür tarama, revizyon.

[130] مُنجي لسود، *إسلام الفلاسفة* (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)،٩١-٩٢.

[131] ابن رشد، *فصل المقال*، ٤٢.

[132] الخضيري، *آثر ابن رشد*، ٢٢٣.

[133] المرزوقي، *دراسات في علم الكلام والفلسفة* (القاهرة: دار الآفاق، ٢٠٠)، ١١٩.

[134] الخضيري، *آثر ابن رشد*، ٢٢٥.

[135] الماتريدي، التأويلات، 1 / 39 . 42.

المراجع

ابن تيمية، تقي الدين. *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية*. المدينة المنورة: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ١٤٢٦.

ابن رشد، أبو الوليد محمد. *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ،١٩٩٨.

ابن رشد، أبو الوليد محمد. *تهافت التهافت*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

ابن رشد، أبو الوليد محمد. *فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال*. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية.، ١٩٨٣.

ابن رشيق. *العمدة في صناعة الشعر ونقده*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٠.

ابن عاشور، محمد الطاهر. *تفسير التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم أبو محمد. *الشعر والشعراء لابن قتيبة*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

الأصفهاني، الراغب. *مفردات ألفاظ القرآن*. المحقق: صفوان عدنان داوودي. دار القلم – الدار الشامية، ٢٠٠٩.

آل ياسين، جعفر. *الكندي والفارابي*.القاهرة: دار الأندلس، بلا تاريخ.

امام، زكريا بشير. *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩١.

أمين، أحمد. *ظهر الإسلام*. القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢.

أوكوموش، مسعود.'' عن فهم ابن رشد للتأويل '' . مجلة جامعة الحيثية لكلية اللاهوت ،١-٢، ٢٠٠٩.

الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب. *إعجاز القرآن*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧.

بالانثيا، آنجل جنثالث. *تاريخ الفكر الأندلسي*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ.

الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.

الجابري، محمد عابد. *نحن والتراث*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. *البيان والتبيين*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. *كتاب الحيوان*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. *معجم التعريفات*. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥.

الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣.

حرب، علي. *نقد النص*. المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

الحربي، حسين علي. *منهج الإمام الطبري*. السعودية: تفسير للدراسات القرآنية، ٢٠١٥.

الحنفي، عبد المنعم. *المعجم الشامل*. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.

الخالدي، صلاح. *التفسير الموضوعي*. الأردن: دار النفائس، ٢٠١٢.

الخالدي، صلاح. *تعريف الدارسين بمناهج المفسرين*. دمشق: دار القلم – الدار الشامية، ٢٠٠٨.

خان، صديق. *ذخر المحتي*. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠.

الخضيري، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. *إعجاز القرآن*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.

الخضيري، زينب. *آثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى*. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣.

الخطابي، أبو سليمان، *إعجاز القرآن*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦.

دي بور، ت. ج. *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. بيروت: دار النهضة العربية، بلا تاريخ.

الذهبي، محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٠.

الذهبي، محمد حسين. *سير أعلام النبلاء*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

الزركشي، بدر الدين. *البرهان في علوم القرآن*. القاهرة: دار التراث، ١٩٨٤.

سليمان، هناء عبده. *أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. *الموافقات*. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٧.

صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني ،١٩٨٢.

صمود، حمادي. *التفكير البلاغي عند العرب*. تونس: منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *تبصير أولي النهى ومعالم الهدى التبصير في معالم الدين أو التبصير في معالم الدين*. السعودية: دار العاصمة، ١٩٩٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. بيروت: دار هجر للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

الطوسي، علاء الدين. *الذخيرة*. الهند: دائرة المعارف النظامية، ١٩٨٧.

الطوفي، سليمان. *الإكسير*. تحقيق: محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.

عاصي، حسن. *التفسير القرآني في فلسفة ابن سينا*. بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٨٣.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. *كتاب الصناعتين*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢.

عون، فيصل. *ابن رشد بين الشريعة والحكمة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ٢٠١٨.

الغالي، بلقاسم. *الماتريدي*. تونس: دار التركي، ١٩٨٩،.

الغزالي، *تهافت الفلاسفة*. القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.

الفياض، محمد جابر. *الأمثال في القرآن*. الرياض: الدار العالمية، ١٩٩٣.

قاسم، محمود. *الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد*. القاهرة: مكتبة الأنجلو، بلا تاريخ.

القضاعي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. *التكملة لكتاب الصلة*. تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١١.

القضاعي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. *المعجم*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣.

كوتان، شوكت، *القرآن والتاريخانية*. أنقرة: البيان، 2011.

كوربان، هنري. *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت: عويدات، ١٩٩٨.

كيشانة، محمود. *بين النزعة العقلية والنزعة الدينية*. ألمانيا: فيرلاك، ٢٠١٦.

لسود، مُنجي. *إسلام الفلاسفة*. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

الماتريدي. أبو منصور. *كتاب التوحيد*. إستانبول: مكتبة الإرشاد، ١٤٤٢.

الماتريدي، أبو منصور. *تأويلات القرآن*. إستانبول: دار الميزان، ٢٠٠٥.

الماتريدي، أبو منصور. *تأويلات أهل السنة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

ماضي، شكري. *في نظرية الأدب*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بلا تاريخ.

المالكي، محمد. *دراسة الطبري للمعني من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل القرآن*. المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٦.

محمود، رواد محمد. *القراءة الفلسفية للقرآن الكريم ابن رشد أنموذجاً*. الأردن: دار أمواج، ٢٠٢٣.

مراد، سعيد. العقل الفلسفي في الإسلام. مصر: عين للدراسات، ٢٠٠٠.

مراد، وليد محمد. *نظرية النظم*. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣.

المراكشي، عبد الواحد. *المعجب*. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦.

المرزوقي، جمال. *دراسات في علم الكلام والفلسفة*. القاهرة: دار الآفاق العربية، ٢٠٠١.

المصباحي، محمد. *الوجه الآخر للحداثة*. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.

مفتاح، محمد. *التلقي والتأويل*. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

المنذري، زكي الدي. *المنذري وكتابه التكملة*. تحقيق: بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

النقاري، حمو. *معجم مفاهيم علم الكلام*. بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ٢٠١٦.

هلال، جودة. *قرطبة في التاريخ الإسلامي*. القاهرة: لهيئة المصرية العامة، ١٩٨٦.

Kaynakça

Âl Yâsîn, Cafer. *El-Kindî ve'l-Fârâbî*. Kahire: Dâru'l-Endelus, ts.

Âsî, Hasen. *Et-Tefsîru'l-Kur'ânî fî felsefe İbn Sînâ*. Beyrut: el-Müessetü'l-Câmiiyye, 1983.

Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdullah el-. *Kitâbu's-sınâateyn*. Kahire: Dâru'l-İhyâu'l-kutubi'l-Arabiyye, 1952.

Avn, Faysal. *İbn Rüşd beyne'ş-şerîat ve'l-hikmet*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye el-âmme, 2018.
Bâkillânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyîb. *İcâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997.
Boer, Tjitze Jacobs. *Târîhu'l-Felsefe fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-nahda el-Arabiyye, ts.
Câbirî, Muhammed Âbid. *Binyetu'l-Akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkez dırâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
Câbirî, Muhammed Âbid. *Nahnu ve't-turâs*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 1993.
Câhız, Ebû Osman Amr bin Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Kahire: Mektebe el-Hâncî, 1998.
Câhız, Ebû Osman Amr bin Bahr. *Kitâbu'l-hayavân*. Kahire: Dâru'l-Fadîle li'n-neşr ve't-tevzî ve't-tasdîr, ts.
Corbin, Henry. *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Uveydât, 1998.
Curcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf. *Mucemu't-tarîfât*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1965.
Emîn, Ahmed. *Zahru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
Esfehânî, Râgıb. *el-Müfredât*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
Feyyâd, Muhammed Câbir. *el-Emsâl fi'l-Kur'ân*. Riyâd: ed-Dâru'l-İlmiyye, 1993.
Gâlî, Belkâsım. *el-Mâturîdî*. Tunus: Dâru't-Turkî, 1989.
Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Tehâfetu'l-felâsife*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
Hadîrî, Ebû Süleymân Hamad b. Muhammed b. İbrahim. *İcâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.
Hadîrî, Zeyneb. *Âseru İbn Rüşd fî felsefeti'l-usûri'l-vustâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983.
Hâlidî, Salâh. *Et-Tefsîru'l-mevdûî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2012.
Hâlidî, Salâh. *Tarîfu'd-dırâsîn bi-menâhici'l-müfessirîn*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2008.
Hân, Sadîk. *Zuhru'l-muhtî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
Hanefî, Abdulmunim. *el-Mucemu'ş-şâmil*. Kahire: Mektebe Medbûlî, 2000.
Harb, Ali. *Nakdu'n-nass*. Mağrib: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 2005.
Harbî, Hüseyn Alî. *Menhecu'l-imâm et-Taberî*. Suudi Arabistan: Tefsîru li'd-dırâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.
Hattâbî, Ebû Süleymân. *İcâzu'l-Kur'ân*. Dâru'l-Maârif, 1976.
Hilâl, Cevdet. *Kurtuba fi't-târihi'l-İslâmî*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye el-âmme, 1986.
İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
İbn Kayyîm, el-Cevziyye. *İlâmu'l-muvakkıîn*. Suudi Arabistan: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1423.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah bin Müslim ed-Dîneverî. *Eş-Şiir ve'ş-şuarâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
ibn Rashik. *Al-Umda*. Kahire: Al-Khanci, 2000.
İbn Rüşd. *Faslu'l-Makâl*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
İbn Rüşd. *Menâhicu'l-Edille fî akâidi'l-millet*. Beyrut: Merkez dırâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
İbn Rüşd. *Tehâfutu't-Tehâfût*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.
İbn Teymiyye, Takiyuddîn. *Telbîsu'l-Cehmiyye*. Suudi Arabistan: Mecma el-Melik Fehd, 1426.
İmâm, Zekeriyyâ Beşîr. *Târihu'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Sudan: ed-Dâru's-Sûdâniyye, 1988.
Kadâî, Ebû Abdullah b. Ebî Bekr. *el-Mucem*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dînîyye, 1993.
Kadâî, Ebû Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. Tunus: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 2011.
Kâsım, Mahmûd. *el-Feylesûf el-muftera aleyhi İbn Rüşd*. Kahire: Mektebe el-Enclû, ts.
Kîşâne, Mahmûd. *Beyne'n-nezati'l-akliyye ve nezati'd-diniyye*. Almanya: Verlhac, 2016.
Kotan, Şevket. *Kur'ân ve Tarihselcilik*. Ankara: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2011.
Lesûd, Muncî. *İslâmu'l-Felâsife*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 2007.
Mahmûd, Ravâd Muhammed. *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Rüşd Örneği*. Ürdün: Dâru'l-Emvâc, 2023.
Mâlikî, Muhammed. *Dırâsetu't-Taberî li-maanî min hilâl tefsîrihi câmiu'l-beyân an tevili'l-Kur'ân*. Fas: Vizâretu'l-evkâf ve'ş-şuûnu'l-İslâmiyye, 1996.
Marâkeşî, Abdulvâhid. *el-Muceb*. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, 2006.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Muhammed Bâsellûm. Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
Mâzî, Shukri. *Fi-Nazariyet'ul Al-Adep*. b.y.: el-Arabiyye, ts.
Merzûkî, Cemâl. *Dırâsât fî ilmi'l-kelâm ve'l-felsefe*. Kahire: Dâru'l-Afâki'l-Arabiyye, 2001.
Miftâh, Muhammed. *et-Telakkî ve't-tevîl*. Beyrut: el-Merkezu's-sekâfî'l-Arabî, 1994.
Misbâhî, Muhammed. *el-Vechu'l-aher li'l-hadâsa*. Beyrut: Dâru't-Talîa, ts.
Münzirî, Zekiyyuddîn. *el-Munzirî ve kitâbuhu't-tekmile*. thk. Beşşâr Avâd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
Murâd, Saîd. *el-Aklu'l-felsefî fi'l-İslâm*. Mısır: Aynu'd-dırâsât, 2000.
Murâd, Velîd. *Nazaiyyetu'n-nazm*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983.

Nekkârî, Hammû. *Mucemu mefâhîm ilmi'l-kelâm*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyyetu li'l-fikr, 2016.
Okumuş, Mesut. "Fehmu'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîru'l-vâdıh hasebe tertîbi'n-nüzul, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Aralık 2019), 177-182.
Palencia, Ángel González. *Târîhu'l-fikri'l-Endelusî*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dînîyye, ts.
Salîbâ, Cemîl. *el-Mucemu'l-felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lübnânî, 1982.
Samûd, Hamâdî. *et-Tefkîru'l-belâğî inde'l-Arab*. Menşûrâtu'l-câmiati't-Tûnusiyye, 1981.
Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.
Süleymân, Henâ Abduh. *Eseru'l-Mutezile fi'l-felsefeti'l-ilâhiyye inde'l-Kindî*. Kahire: Mektebetu's-sekâfetu'd-dînîyye, 2005.
Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. Beyrut: Dâru Hicr, ts.
Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *et-Tabsîr*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1996.
Tûfî, Süleymân. *el-İksîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
Tûsî, Alâuddîn. *ez-Zehîra*. Hindistan: Dâiretu'l-maârifi'n-nizâmiyye, 1987.
Zehebî, Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
Zehebî, Muhammed. *Siyeru Alâmu'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.