

التفسير الفلسفي
النشأة والمسار التطوري من الجاهلية
إلى عصر التنزيل

philosophical interpretation Origins and Developmental
Trajectory from the Pre - Islamic Era to the Period of Revelation

د. رواد محمد محمود

Dr. Rawad Mohammed Mahmood

جامعة الأنبار - كلية العلوم الإسلامية

قسم التفسير وعلوم القرآن

rawad.mohammed@uoanbar.edu.iq

ORCID ID: 0000 - 0002 - 3528 - 0052

الملخص

يتناول موضوع الدراسة البحث عن نشأة التفسير الفلسفي منذ ظهوره، ومراحل تطوره في الجاهلية وصولاً إلى عصر نزول القرآن الكريم، ويُعد هذا الموضوع من القضايا الإشكالية التي سادها الغموض في مؤلفات الفلسفة والتفسير، فقد درجت على ربط ظهوره بظهور المعتزلة تارة، وبالكندي تارة أخرى، والحقيقة أن ظهوره غير مرتبط بفرقة أو أمة أو فيلسوف. تكمن أهمية الدراسة في سعيها إلى الكشف عن بداية التفسير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، وتطوره مع ظهور الديانات وفرقهم، وتوسعه بعد التقاء اليهودية بالنصرانية في الجاهلية، وانتقاله مع الحنفاء إلى عهد جديد أواخر الجاهلية، وبداية ظهور الإسلام. تهدف الدراسة إلى معالجة إشكالية غموض بداية هذا النوع من التفسير خلال هاتين الفترتين، وتصحيح التصورات السائدة اختزلت انتقال السلطة إلى المسلمين بالقوة والسيوف، دون التركيز على أهمية دور العلم والحكمة في هذا التحول الحضاري. اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي في تقصي الحقائق الموصلة إلى نقطة بداية التفسير الفلسفي. وتحليل التوجيهات النبوية بتعلم العبرية والسريانية لغة الترجمة والفلسفة في ذلك العصر. ومن خلال المقدمات السابقة سنثبت أن ادعاء ابن رشد في كتابه (فصل المقال)، حول القياس العقلي وأن ظهوره كان بعد القياس الفقهي، ادعاء لا ينسجم مع الحقائق التاريخية، إذ الأصل أن العقلي أسبق من الفقهي في الظهور بناءً على المعطيات القرآنية والتاريخية التي تشير إلى أن التفسير الفلسفي يسبق نشأة جميع الاتجاهات بقرون.

الكلمات المفتاحية: التفسير الفلسفي، الجاهلية، نزول القرآن، حركة الترجمة، الحنفاء، السلطة.

Abstract:

The study addresses the emergence of philosophical exegesis from its inception and traces its developmental stages from the pre - Islamic period up to the time of the Qur'an's revelation. This topic is considered one of the problematic issues historically shrouded in ambiguity within philosophical and exegetical literature, where its appearance has often been linked alternately to the rise of the Mu'tazila or to al - Kindi. In reality, its emergence is not tied to any specific sect, nation, or philosopher. The significance of the study lies in its endeavor to uncover the origins of philosophical exegesis in the civilizations of the ancient East, its evolution alongside the emergence of religions and their sects, its expansion following the intersection of Judaism and Christianity in the pre - Islamic era, and its transmission with the Hanif tradition into a new phase at the close of the Jahiliyyah and the dawn of Islam. The study aims to address the problematic ambiguity surrounding the beginnings of this type of exegesis during these two periods and to correct prevalent misconceptions that reduced the transfer of authority to the Muslims merely to force or the sword, without emphasizing the pivotal role of knowledge and wisdom in this civilizational transformation. Methodologically, the study employs an inductive approach to trace the facts leading to the inception of philosophical exegesis and analyzes the Prophetic directives to learn Hebrew and Syriac—the languages of translation and philosophy of that era. Based on the preceding premises, the study demonstrates that Ibn Rushd's claim in his *Fasl al - Maqal* regarding the precedence of rational analogy after juridical reasoning does not align with historical facts. On the contrary, rational inquiry historically predates jurisprudential reasoning, as evidenced by Qur'anic and historical data indicating that philosophical exegesis emerged centuries before the development of later intellectual schools.

Keywords: philosophical interpretation, Jāhiliyyah, Quranic Revelation, Translation Movement, Hanifiyya, Authority.

المقدمة

يُعد الشرق القديم في نظر العديد من المؤرخين الغربيين والشرقيين مهذاً لنشأة الدين والفلسفة، وهو المركز الذي أمد العالم بالأبحاث الدينية والفلسفية على حد سواء. ويشكل ظهور الديانات: اليهودية، والمسيحية، والإسلام في ثلاث صحاري عربية: فلسطين، وسيناء، وصحراء العرب تاريخاً عميقاً من الاتصال والتفاعل الديني بين الأمم والقبائل من جهة، وبينهم وبين إخوانهم من أركان التمدن القديم المتضلعين بالعلوم والفلسفة من جهة أخرى، وهذا التفاعل ساهم في نشوء حركة معرفية دفعت بالمتقنين إلى تعلم الفلسفة اليونانية، ومحاولة التوفيق بينها وبين أديانهم، وتقديم تفسيرات منطقية لمسائل الإلهيات والطبيعات والرياضيات. وبما أن الدراسة تسعى إلى تتبع نقطة بداية التفسير الفلسفي، فقد أصبح من الضروري بيان مفهومه بما يساهم في توجيه مسار الدراسة، وفي هذا السياق يلفت أوكوموش النظر إلى أن المفسرين لم يقدموا تعريفاً يوضح ماهية هذا التفسير أثناء دراستهم لتفسيرات الفلاسفة، رغم أنهم اعتادوا تصنيف أنواع التفسير الأخرى بحسب التخصصات العلمية، مثل: التفسير الفقهي، والتفسير الصوفي، والتفسير اللغوي، يقول: وكذلك الفلاسفة قدموا قراءاتهم انطلاقاً من تخصصهم، مما يتيح تعريف التفسير الفلسفي، بأنه: عبارة عن التأويلات والايضاحات التي تناول فيها الفلاسفة آيات القرآن وسوره، استناداً إلى المبادئ والمفاهيم الفلسفية. ^(١) ويقوم منهجهم على اعتماد الفلسفة ومفاهيمها في تأويل النصوص القرآنية، واستنباط المعاني من خلال طرح تساؤلات تجريدية تتعلق بالوجود والعالم والمعرفة والقيم، وتمثل هذه المحاور ذاتها المرتكزات التي انطلق منها التفسير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، ثم تطور لاحقاً مع تفسير كل من التوراة والإنجيل. تهدف الدراسة إلى الكشف عن أهمية هذا التفسير، ودوره في انتقال السلطة إلى المسلمين بعد أن كان أداة فعالة استخدمها الأحرار والرهبان في ممارسة السلطة، واخضاع القبائل لهيمنتهم حتى ذابت مفاهيم دياناتهم في عقولهم، وغدا التقليد في الجدل جزءاً من منظومتهم الفكرية. ومن هذا المنطلق تدعي الدراسة وجود تفسير فلسفي متواصل بين الجاهلية، وعصر نزول القرآن الكريم؛

Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", Diyanet (١)

.TDV İslâm Araştırmaları Merkezi ,١٥٨ : (٢٠١٤) ١ İlmî Dergi L, sy

بالاستناد إلى الجدل الفلسفي الذي دار حول القضايا المشتركة بين التوراة والإنجيل، ولاحقاً القرآن الكريم، فانتقل الجدل بدوره من نقاش بين اليهودية والمسيحية وفرقها، إلى نقاش، ونقد، وتشكيك بالقرآن، الأمر الذي استدعى استمرار هذا التفسير كآلية لتقويض النظريات القديمة. عكست الدراسات السابقة صورة ضعيفة عن الواقع الفكري للعرب في الجاهلية، وحتى ظهور الكندي فيهم، مفادها أن العرب أمة: لم تُعرف بإعمال الفكر أو الاستعانة بأدواته. (١) وأن الله لم يمنحهم قابلية فطرية لممارسة الفلسفة. (٢) بل وأن حكمتهم مجرد فلتات عابرة، وليست نتاجاً لفلسفة علمية. (٣) وبقي حالهم كذلك حتى ظهر الكندي فيهم. (٤) بمعنى أن حالهم في الجاهلية، والقرون الهجرية الأولى سواء. إن هذا التصور يُضعف من حجة الإعجاز القرآني، وي طرح إشكالاً جوهرياً يتعلق بطبيعة القرآن، فكيف يمكن لكتاب يُوصف بأنه جامع لعلوم الأولين والآخرين، أن يُنزل في بيئة لا تفقه معنى التفكير؟

من هذا المنظور تحديداً، تبرز إشكالية الدراسة، المتمثلة في التناقض الواضح بين ضعف البيئة المتلقية من جهة، وعمق الخطاب القرآني من جهة أخرى، ألا يقتضي الإعجاز أن تكون البيئة قادرة على التعاطي مع هذا المستوى من الخطاب، ليكون التحدي قائماً على أسس عقلية واضحة، ويحق القول على عقول الجميع؟ وتبعاً للإشكال المطروح تحاول الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة: متى بدأ التفسير الفلسفي بالظهور؟ ومن هم الحنفاء وما هو دورهم نهاية الجاهلية، وبداية القرن الأول الهجري؟ وما هو موقف النبي من الحنفاء، ومن الفلسفة والترجمة؟

المبحث الأول: الجذور الحضارية للتفسير الفلسفي ومراحل تطوره في الجاهلية

المطلب الأول: المدى الحقيقي لبعث الجاهلية عن المركز الذي ظهرت فيه الفلسفة

الجاهلية مصطلح استحدثه القرآن الكريم لمفهوم خاص لا يدل على الجهل المعرفي، بل يُشير إلى مظاهر العصبية والانفلات مقابل السكينة والتعقل التي يمثلها الإسلام، (٥) ويكشف

(١) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٩، ٣/ ٢٨.

(٢) ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢، ٤٥.

(٣) محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥، ٢/ ٦٠.

(٤) ابن صاعد، طبقات الأمم، ٤٥.

(٥) السيوطي، المزهري في علوم اللغة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦، ٣٠١/١؛ أحمد شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ٣٩/١؛ صلاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، الأردن،

هذا المفهوم عن بُعدين أساسيين، الأول: تحدي القرآن الكريم لمجمل القوى العلمية والفكرية والفلسفية وليس البلاغية فحسب كما يُشاع. والثاني: عدم وجود قطيعة معرفية بين الجاهلية والإسلام، بل استمرارية نقدية وتأسيسية لنظريات علمية سابقة أعاد القرآن تصحيح مسارها في التاريخ. والنظريات الفلسفية واحدة من النتاجات العلمية التي تناولها القرآن الكريم من حيث التأسيس النظري والتطبيق المنهجي، وقد بدأ هذا التوجه منذ نزول القرآن واحتدام الجدل بين الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وبين التيارات الفكرية والفلسفية في تلك البيئة، وقد تبنى الرسول ضمن نطاق خاص التعبير عن معانيها لأولئك الذين يمارسون نقد القرآن بالفلسفة، وكانت الجزيرة العربية حينها مركزاً لشرائح أركان التمدن القديم من أخوان العرب الكلدانيين والبابليين والفينيقيين، وكان لهم إرث فلسفي مؤثر،^(١) وهذا المركز هو جزء مهم من الشرق الذي هو مركز آدم عليه السلام وذريته من بعده أمد العالم بالقوة البشرية والحضارية: السومرية، والأكدية والبابلية والآشورية والكلدانية التي كانت مصدراً لانبعث العلوم الطبية والفلكية والفلسفية والهندسية والصناعية والتجارية والكتابة العربية، وهو مركز الديانات الإلهية،^(٢) وتكون عن ذلك التداخل فرق وفلسفات مختلفة، فكأن قواهم حشرت إلى ذلك المركز ليحقق القول على عقولهم بكلام واحد، لأنهم أصحاب المركز الأول الذي سبق اليونان إلى ابتداع الدراسات النظرية الدينية والفلسفية،^(٣) في مباحث: الألوهية والبعث، والخير والشر، والمبدأ والمصير، وهي الأبحاث التي تردد صداها فيما بعد عند فلاسفة اليونان، فمعظم مذاهب الفلسفة اليونانية قد هاجرت من الشرق القديم إلى اليونان، باعتراف الكثير من مؤرخي الغرب، ومنهم: هيرودوت (٤٢٥ ق. م)، وجورج سارتون (١٩٥٦ م)، وول ديورانت (١٩٨١ م)، أما الفلسفة اليونانية فإنها

.١٩٦٠، ٢٠١٢

- (١) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ١١.
- (٢) محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٩، ٥.
- (٣) الحكمة نبوة أنزلت على إدريس عليه السلام، وأن الحكماء الأوائل هم تلاميذ له، وتلاميذ لتلاميذه أنظر: ابن جلجل، طبقات الأطباء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥، ٦؛ جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥، ٧؛ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤، ١٣٠/١٦؛ جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، ١٩٦١، ١٢؛ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤، ١٧؛ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢، ٢١.

جاءت على غير المنهج الذي ساد في الشرق، فبينما كانت الفلسفة في الشرق مختلطة بالدين، أخذت مع اليونانيين طابع الاستقلال الخاص، ثم عادت إلى الشرق بثوب جديد. (١)

المطلب الثاني: اليهودية والنصرانية ودورهما في تأسيس حركة التفسير الفلسفي بين عرب الجاهلية

ظهرت الديانات السماوية اليهودية والنصرانية والإسلام في صحارى ثلاث، وهي: سيناء وفلسطين وصحراء العرب. (٢) وقد انتقلت اليهودية والنصرانية بعد ظهورها الجغرافي إلى مركز الجزيرة، فانتقلت اليهودية من مصر إلى بلاد العرب زمن موسى عليه السلام، وتمركزت في تيماء ويثرب وخيبر، (٣) لأهداف اقتصادية تطلبت فرض الهيمنة السياسية بواسطة كسب القبائل العربية إلى اعتناق اليهودية، (٤) وبالفعل كسبوا حمير، وبني كنانة، وبنو الحارث، وبنو كندة، (٥) وظهرت بينهم حركة بقيادة الأبحار تعمل على تأويل التشبيه، والصفات في التوراة بحثاً عن مفاهيمها الفلسفية، ويُعد فيلون الإسكندري الممثل الأكبر لتلك الحركة، (٦) وشاع الكلام بين القبائل في الدنيا والبعث والحساب والميزان والجنة والنار، ففلسفوا لهم مفاهيم هذه الأجزاء، وأدخلوا عليهم مصطلحات فلسفية ما كانوا يعلمونها من قبل فأحدثوا فيهم تأثيراً استطاعوا أن يُذيوهم في بوتقتهم كونهم يتكلمون نفس اللغة التي يتخاطب بها السكان. (٧)

(١) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، القاهرة، د. ت، ٢٦؛ حسن طلب، أصل الفلسفة، النورس للطباعة، مصر، ٢٠٠٣، ١٢.

(٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقية، ٢٠٠١، ٢٩٥/١؛ نجيب بلدي، تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ٩٠.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، د. ت، ٢٧/١؛ محمد الجارم، أديان العرب في الجاهلية، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٢٣، ٢٠٠.

(٤) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم، بيروت، ٢٠٠١، ٢٨.

(٥) نشوان الحميري، الحور العين، دار آزال، بيروت، ١٩٨٥، ١٨٨؛ محمد الجارم، أديان العرب في الجاهلية، ٢٠١.

(٦) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، د. ت، ٣٥٦؛ عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٠، ١٦٠.

(٧) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٨/١؛ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب العربية، ٢٨.

أما النصرانية، فقد انتقلت: «من فلسطين إلى اليمن، وشمال الجزيرة العربية الغربي والشرقي»،^(١) وانتشرت بين العرب بفعل التأثير الذي أحدثته مراكزها الدينية في سورية والعراق واليمن،^(٢) وكما كان الأبحار على معرفة جيدة بالفلسفة، فكذلك كان الرهبان وآباء الكنيسة فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين لنفس الهدف.^(٣) فاستطاعوا كسب سادة القبائل، فإذا آمن السيد آمنت معه قبيلته،^(٤) فأمن من القبائل: ربيعة وغسان وقضاة وتغلب وبطون من بكر والنجاشي في الجنوب الغربي.^(٥)

وكذلك ظهرت بينهم حركة قادها كليمنت الإسكندري، وأوريجين، والقديس أوغسطين، واستعانوا بالفلسفة لتفسير نصوص الإنجيل تفسيراً فلسفياً، فشاغ الكلام في خلق العالم، والثواب والعقاب، ونفي التجسيم، وطبائع الأشياء ونظامها، ونقض التعاليم الباطنية.^(٦) وكان لوجود هذه الحركات بين العرب دوراً فعالاً في تغيير وعيهم باتجاه النظر التجريدي للوجود، تجاوز بهم النظرة والثنية، ومهد لتحولهم من التصورات الوثنية إلى التفكير العقدي المتماسك، وبعد زمن طويل من التعايش مع تلك التصورات حدث تفاعل شاع معه الجدل.^(٧) وأكد القرآن ذلك، في قوله: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ).^(٨)

ومعطيات القراءة الحالية لهذه الآية تُشير إلى وجود نزاع بين فريقين، الأول: فريق الأبحار. والثاني: فريق الرهبان، والظاهر أن كل فريق منهم قد رجع بتأويله إلى نتيجة تخالف الآخر،^(٩) وذهب الذين لا يعلمون، وهم: العرب الاتباع، مذهب تلك الفرق في الجدل، وهذا يدل على

(١) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، ٩٩.

(٢) محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢٦٦.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٣٤.

(٤) جواد علي، المفصل، ٢٨٠/١.

(٥) عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، د. ت، بيروت، ٤٨٣.

(٦) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، ٧٥ - ٣٧١.

(٧) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٢، ٣٦٢/١.

(٨) سورة البقرة، ١١٣.

(٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٧٦/١؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ٣٤.

أن للعرب قبل نزول القرآن نظر في بعض المسائل الفلسفية. (١)
المطلب الثالث: موقف عرب الجاهلية من الترجمة والفلسفة
أثارت الحركات الفلسفية في نفوس العرب شغف الترجمة والدراية بالفلسفة، فبادروا إلى ترجمة الإنجيل في الجاهلية، (٢) فترجموا الكتاب المقدس ترجمة كاملة، (٣) وليست مجزئة، (٤) ويُعود ذلك إلى سببين، أحدهما: أن الوفود العربية لم تنقطع عن بلاط كسرى لحضور مجالس العلم والمشاركة فيها. والآخر: يتكون من طريقتين، وهما: الحيرة والغساسنة، وساهم كل منهما في تغذية عقول الشعراء الجاهليين بالفلسفة. (٥) أما الأول: إمارة الحيرة على تخوم الفرس، وكان عرب الحيرة على معرفة جيدة باللغة الفارسية، فأخذوا عن الفرس الفلسفة اليونانية وآدابها، وقاموا بترجمة ما أخذوه عن الفرس من علوم للعرب. الثاني: إمارة الغساسنة على تخوم الروم، وكان أهلها على معرفة جيدة بلغتهم، وكانوا حلقة وصل في العلوم الفلسفية بين الروم والوفود العربية من الشعراء الجاهليين وغيرهم من الذين يترددون إليهم، فأثمرت تلك اللقاءات عن معرفة بالفلسفة اليونانية، ومعرفة باللغات لأن تلك اللقاءات والتلقي بغير لغات كان يتطلب ضرورة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية ومن العربية إلى الأجنبية. (٦) فبالإضافة إلى أخذهم الفلسفة من أصحاب تلك الإمارات، تحصلت لديهم معرفة بالثقافتين: الرومية والفارسية كذلك، ولا شك أنهم استعانوا بكل تلك المعارف على تفسير النصوص الدينية كما دلت على ذلك أشعارهم، (٧) مثل: شعر طرفة بن العبد (٥٦٩م)، الذي اتبع في شعره آراء فلسفية قريبة من آراء أرسطوبس اليوناني تلميذ سقراط، كما جاء في قوله:

وَلَوْ لَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدَّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُوْدِي
فَمِنْهُنَّ سَبْقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرْبَةٍ كُمَيْتٍ مَتَى مَا تُعَلَّ بِالْمَاءِ تُزْبِدِ
وَكَرَّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحَنَّبًا كَسِيدِ الْغَضَا نَبَّهْتَهُ الْمُتَوَرِّدِ

(١) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢، ٩.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤، ٩٠/٤.

(٣) إقليميس يوسف داود، اللعة الشهية، دير الآباء الدومنيكيين، الموصل، ١٨٩٨، ٣٦.

(٤) عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة ميمنة، بيروت، ١٩٤٧، ٩٥.

(٥) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، مصر، د. ت، ١٣٢/١؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٩.

(٦) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٢٥؛ عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، ٩٦.

(٧) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ١٣٢.

وتقصير يوم الدَّجَنِ والدَّجْنُ مُعْجَبٌ بَبْهَكْنَةٍ تَحْتَ الطَّرَافِ الْمُعَمَّدِ
فَذَرْنِي أَرْوِي هَامَتِي فِي حَيَاتِهَا مَخَافَةَ شُرْبِ فِي الْحَيَاةِ مُصَرِّدِ
فَذَرْنِي وَخُلُقِي إِنَّنِي لَكَ شَاكِرٌ وَلَوْ حَلَّ بَيْتِي نَائِيًا عِنْدَ ضَرْعَدِ
ومذهبه يدل على: «أن الغاية من الحياة هي اللذة المادية العاجلة، ثم هو لا يلقي بالأل إلى موقف الناس منه في ذلك، مادام هو وحده سيتحمل نتائج سلوكه». (١) ومنهم أيضاً: الحارث بن حلزة (٥٨٠م)، الذي دون في شعره نظرية المعرفة، قوله:

فحسبتُ فيها الرِّكْبَ أَحْدَسُ فِي كَلِّ الْأُمُورِ، وَكُنْتُ ذَا حَدْسِ
ومنهم أيضاً: أمية بن أبي الصلت (٦٢٤م)، وكان على معرفة بكتب الفلاسفة القدماء، والتوراة والإنجيل، وكان يجوب الأديرة والكنائس ويجالس الرهبان، وكان عالماً بلغة أخرى غير العربية ربما كان يستعملها في تفسير الآراء الأجنبية، والترجمة بين اللغتين، ومن شعره، قوله:

الْحَمْدُ لِلَّهِ مَمْسَانَا وَمَصْبَحَنَا بِالْخَيْرِ صَبَّحْنَا رَبِّي وَمَسَّانَا
رَبُّ الْحَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَدْ خَزَائِنُهَا مَمْلُوءَةٌ طَبَّقُ الْأَفَاقِ سُلْطَانَا
أَلَا نَبِيٌّ لَنَا مِنَّا فَيُخْبِرُنَا مَا بُعِدَ غَايَتِنَا مِنْ رَأْسِ مَجْرَانَا
بَيْنَا يُرَبِّبُنَا أَبَاؤُنَا هَالِكُوا وَبَيْنَمَا نَقْتَنِي الْأَوْلَادَ أَفْنَانَا
وَقَدْ عَلِمْنَا لَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُنَا أَنْ سَوْفَ يَلْحَقُ أَخْرَانَا بِأَوْلَانَا
وقوله:

الْحَمْدُ لِلَّهِ لَا شَرِيكَ لَهُ مِنْ لَمْ يَقْلَهَا فَنَفْسُهُ ظَلَمًا. (٢)
ومنهم أيضاً الأعشى (٦٢٥م)، حيث تبدو الفلسفة ظاهرة في شعره، قوله:

إِسْتَأْتَرَ الْكَلَّ بِالْوَفَاءِ وَبِالْ عَدْلِ وَوَلَّى الْمَلَامَةَ الرَّجُلَا
وهذا القول: مذهب فلسفي يُراد به رفع التبعة عن الإنسان، وكذلك وجد من الجاهليين من له مذهب فلسفي خاص، مثل جندب بن عمرو الذي أقر بوجود خالق مجهول، وكان يقول: «أن للخلق خالقاً لا أعلم ما هو»، وهو قول جماعة من فلاسفة اليونان، وكثير من المفكرين في

(١) عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، دار العلم، بيروت، ١٩٦٤، ١٦٧.

(٢) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥، ٥٦/١؛ جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ١٣٢.

هذا العصر. ^(١) ويظهر من الشواهد أن فلاسفة الجاهلية سعوا إلى لتوفيق بين معتقداتهم الدينية وآرائهم الفلسفية، متأثرين بالحركات الفلسفية التي أنشأتها اليهودية والنصرانية في بيئتهم. ^(٢) ومن الطبيعي أن يكون بعض الحكماء شعراء، فبعض الفلاسفة المسلمين كانت لهم أشعاراً ضمنوها معاني فلسفية دقيقة على طريقة الشعراء في الجاهلية.

المطلب الرابع: المراحل التي انتقلت بها فلسفة العرب من مرحلة التلقي المدرسي إلى مرحلة التعليم المنهجي

كانت اللغة السريانية قبل ظهور المسيحية لغة أمة عظيمة استوطنت جزءاً واسعاً من آسيا، وتحديداً بلاد الشام والجزيرة والعراق، وشرف هذه اللغة أنه بها نزل جانب من الكتاب المقدس، وقد اختار الشرق والغرب أن تكون السريانية اللغة الرسمية في المراكز الدينية، والمدارس الفكرية، والأديرة، ^(٣) المنتشرة في البلاد العربية، ^(٤) أسس السريان إلى جانب كل كنيسة مدرسة لعلوم اللاهوت، فاقترن اللاهوت بالفلسفة، وأصبحت الفلسفة وسيلتهم الأساسية في مواجهة الاضطهادات العنيفة التي تعرضت لها كنيسة أنطاكية، ^(٥) في القرن السابع الميلادي على يد المملكتين البيزنطية والفارسية بقصد إنهاك قواها العلمية، ^(٦) وأطلقت هذه الفرقة على نفسها لفظ (السريان)، أي الآراميين المسيحيون تمييزاً لأنفسهم عن الآراميين الوثنيين، وقد اعتكفت على ترجمة، ودراسة الفلسفة اليونانية التي كانت مستفيضة في الشرق آنذاك، ^(٧) حتى اقترنت الترجمة باسمهم في أغلب كتب التاريخ، ^(٨) لتركيزهم فيها على الدين والفلسفة، كترجمتهم

(١) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٣١.

(٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٣٤.

(٣) إقليميس يوسف، اللعة الشهية، ٧ - ١٥.

(٤) البطريك زكا الأول عيواص، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية السريانية، مطبعة الكتاب، دمشق، ١٩٩٥، ١٢؛ سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً، دار الشروق، عمان، ١٩٩٧، ٤٠.

(٥) إغناطيوس إفرام برصوم، الدرر النفيسة في مختصر تاريخ الكنيسة، مطبعة السلامة، حمص، ١٩٤٠، ١٣٦؛ مار إغناطيوس يعقوب الثالث، الكنيسة السريانية الأنطاكية، دير القديس أفرام، هولندا، ١٩٨٥، ٥.

(٦) زكا عيواص، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية، ٦؛ الحسن بن طلال، المسيحية في العالم العربي، مكتبة عمان، الأردن، ١٩٩٥، ٢٥؛ رفائيل بابو، تاريخ نصارى العراق، ٧.

(٧) جودة محمود الطحلاوي، تاريخ اللغات السامية، مطبعة الطلبة، مصر، ١٩٣٢، ٩٧.

(٨) علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، مكتبة الشرق، مصر، ١٩٨٣، ٦٩؛ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات

للكتب المقدسة (العهد القديم)، و(العهد الجديد)، والأناجيل بأكملها من اليونانية إلى السريانية، وكانت تلك الترجمات تقرأ في الكنائس الشرقية التي تقع تحت تأثيرهم، مثلما كانت تقرأ نسخة من تلك الترجمات في أنطاكية سنة (٢٠٠م)، وكانت إما روايات في كتب التاريخ. وإما مخطوطات، كالمخطوطة الكيوريثانية، والأخرى: مشهورة في دير طور سينا. (١) تمكن آباء الكنيسة الانطاكية بترجمتهم الكتاب المقدس، أن يحققوا سرعة انتشار تعليم الدين والفلسفة، وصهر فكر حضارات اليونان والرومان والفرس والعرب في بوتقة فكرهم، فأصبحت السريانية غنية بالمصطلحات الفلسفية، مؤثرة بشكل فعال في تفسير العهود القديمة وتأويلها للعرب بسهولة، (٢) نظراً لاشتراك السريانية والعربية في أصل واحد، (٣) فكان تأثيرهم كبيراً في تدينهم، وتعليمهم الفلسفة. (٤) واصل السريان جهودهم في مختلف بقاع الجزيرة، والبلدان المجاورة، فأنشأوا إلى جانب تلك المدارس: «فيما بين النهرين نحو خمسين مدرسة لتعليم العلوم السريانية واليونانية، أشهرها: نصيبين والرّها، وكانت هذه المدارس يتبعها مكتبات». (٥) وكانت قوية النفوذ في: العراق إمارة الحيرة والقبائل العربية، وشبه جزيرة العرب، والهند وتركستان والصين. (٦) أخذت مدرسة نصيبين والرّها منهج مدرسة أنطاكية في الترجمة والتعليم، فبدأت ترجمة الكتاب المقدس إلى السريانية، ولما تسلم اللاهوتي مار إفرام إدارتها تلقى العلم عنه الكثير من طلاب بلاد ما بين النهرين. (٧) اهتم الرهاويون باللاهوت والطب والمنطق، وترجموا بعض كتب أرسطو وأفلاطون وفيثاغورس. (٨) عرف العرب في جاهليتهم تلك المدارس، وكان الحارث بن كلدة (١٣هـ)، أحد

السامية، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٩، ٤؛ مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، مطبعة المقتطف، مصر، ١٩٤٩،

٣؛ أوكلين بولس برصوم، السريان في القامشلي، سنتر الفولس، الولايات المتحدة، ١٩٨١، ١٤.

(١) مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، ٥٠.

(٢) مار أغناطيوس زكا عيواص، سيرة مار إفرام، مطابع ألف باء، دمشق، ١٩٨٤، ١٥؛ سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً،

٣٨.

(٣) إقليميس يوسف، اللعة الشهية، ٦٠.

(٤) رفائيل بابو اسحق، تاريخ نصارى العراق، مطبعة المنصور، بغداد، ١٩٤٨، ٦.

(٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢، ٤٢٤/٢؛ مار أغناطيوس، سيرة مار إفرام، ١٠.

(٦) مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، ٩٦؛ الأب سهيل قاشا، تاريخ المسيحيين العرب قبل الإسلام، المكتبة البولسية،

بيروت، ٢٠٠٥، ٢٣.

(٧) مار أغناطيوس زكا، سيرة مار إفرام، ٢٩ - ٣١.

(٨) عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، ٩١؛ دي بور، تاريخ الفلسفة، ٣٤؛ جرجي زيدان، تاريخ آداب

تلامذة مدرسة جنديسابور، وهي من أهم مراكز الطب والفلسفة. ^(١) وكان النضر مثل أبيه: «عاشر الأبحار والكهنة، وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة». ^(٢) بمعنى أن عرب الجاهلية كانوا يرسلون أبنائهم لتعلم الطب والفلسفة في المراكز الممتدة من الإسكندرية إلى سوريا إلى العراق، ^(٣) تحقيقاً لطموحاتهم في مواكبة التطور العلمي الذي شهدته الجزيرة، فمن جهة كانت مسرحاً للجدل الفلسفي في العقائد الدينية بين عموم التيارات الفكرية. ^(٤) ومن جهة أخرى كانت مركزاً لأبناء الشرق القديم الذين ابتدأوا البحث في العلوم الإلهية والطبية والفلكية. ^(٥) إذن كان للسريان دوراً في الانتقال بفلسفة العرب إلى طور التعلم المنهجي، على مراحل:

الأولى: تعليمهم اللغة السريانية عن طريق الكنائس العربية لممارسة الطقوس الدينية، ومن ثم تعليمهم مضامين الكتاب المقدس للمباشرة بالدرس والترجمة والتفسير. ^(٦)

الثانية: ترجمة أجزاء من العهد الجديد لهم. ^(٧) لكي يفسرونها، ويأولونها لتعليمهم مفاهيمها الفلسفية. ^(٨) الثالثة: ترجمة الفلسفة اليونانية، وتعليمهم اللغة اليونانية، لأن السريان تتلمذوا لليونان، ونهلوا من علومهم، وأتقنوا لغتهم، فكان: «أسقف أورشليم مع كونه يعرف السريانية، يخاطب دوماً باليونانية، فتنقل خطبه إلى السريانية مباشرة بواسطة كاهن يقف إلى جانبه». ^(٩) وبعضهم كان يؤلف بها ثم يقوم بترجمة مؤلفه إلى السريانية كي يفهمها المتكلمون بهذه اللغة، ومنهم: لوقيان السميساطي (١٨٠م)، وأوسابيوس القيصري (٣٤٠م)، وطيطوس

العربية، ٢٨/٢.

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ١/٣٠؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ٢٤/٣.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ١/٣٩٥.

(٣) عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٩٨، ١٧؛ دراسات لكبار المستشرقين، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة، مصر، ٢٠٠٢، ٥١.

(٤) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت، ١٩٨٩، ١٤.

(٥) عرفان محمد حمور، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، مؤسسة الرحاب، بيروت، ٢٠٠٠، ١١.

(٦) رابطة الكتاب المسيحيين في الشرق، ضحى المسيحية، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٥٧، ٢٩.

(٧) مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، ٣٤ - ٥٠.

(٨) دى لاسى أوليري، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٢، ٨٢.

(٩) رابطة الكتاب المسيحيين، ضحى المسيحية، ٢٧.

السصري (٣٧١م)، وسويس الأنطاكي. (١)

الرابعة: إن مكانة السريان العلمية هيأتها لقيادة المسيحية بالشكل اللائق وبلا منازع، وذلك أن أبحاثهم تستند إلى جهتين في كتب أرسطو، وهما: المنطق، والأخلاق، فنتج عن تلك الجهود ظهور المذاهب الدينية المختلفة بين العرب، لقيامهم بترجمة قواعد اللغة، من نحو وصرف إلى اللغة العربية من علوم اليونان في المنطق، نظراً لتقسيم أرسطو الكلمة إلى اسم، (٢) وفعل، وحرف، لقوله: «إن كل شيء مخلوق لا بد أن يكون في زمان ومكان معينين يكونان بمثابة ظرف له، ولذلك سمي المفعول فيه ظرفاً، كذلك قال: إن الكلام هو تركيب كلمات تفيد معنى، وهو الذي نعرفه في العربية الآن، كذلك لديهم أن الصرف هو تحويل حرف في آخر الكلمة إلى حرف آخر، فأخذ السريان كل ذلك وهذبوه ثم نقل إلى اللغة العربية». (٣) وهذا التقارب بين اللغتين ملفت للانتباه حقاً، خاصة وأن: «الأبجدية اليونانية منقولة عن الأبجدية العربية التي تدل عليها ألفاظ حروفها وأشكالها ومعانيها فضلاً عن أخبار التاريخ أن الحروف اليونانية القديمة كالحروف العربية، وأنهم كانوا يكتبونها من اليمين إلى الشمال كما نكتب العربية اليوم». (٤) فإذا كانت اليونانية قريبة إلى هذا الحد من العربية، فذلك يعني سهولة ترجمتها بدون تحريف أو تغيير، وسهولة تعلمها على العرب، فإذا كانت اليونانية سهلة التعلم عليهم، فإن السريانية أسهل منها بكثير. (٥) والحاصل إن الشراكة الدينية، والاتصال اللغوي كان بمثابة الطريق الحيوي لاتصال العرب بالفلسفة، خاصة وأن الدين والفلسفة كانا تحت قيادة السريان.

المبحث الثاني: استمرارية التفسير الفلسفي من الجاهلية إلى عصر نزول القرآن الكريم

المطلب الأول: دور الحنفاء في دعم الإلهيات بالتفسير الفلسفي في الجاهلية والإسلام

شهدت فترة الجاهلية تنوعاً دينياً وفلسفياً واسعاً بين العرب، وذلك عقب الهجرة الجماعية التي قام بها سكان الحضارات القديمة إلى مركز الجزيرة، وكان من بين المهاجرين كفاءات علمية

(١) مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، ٢٦.

(٢) جودة الطحلاوي، تاريخ اللغات السامية، ٩٧.

(٣) جودة الطحلاوي، المصدر نفسه، ١٠٠.

(٤) عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، مكتبة النهضة، مصر، د. ت، ٣٣ - ٣٨.

(٥) عباس العقاد، الثقافة العربية، ١٩ - ٧٦؛ إقليميس يوسف، اللعة الشهية، ٢٤ - ٤٨.

و دينية وفلسفية، فمنهم من يدين للحبشة، ومنهم للفرس، ومنهم للصابئة، ومنهم إما لليهودية وإما للنصرانية، فالتحق الكثير من عرب الجاهلية بأولئك المهاجرين، ^(١) على مختلف صنغفهم العلمية، وتصوراتهم الفلسفية في قضايا: وجود العالم، ومسائل الخلق والألوهة، وطبيعة الآلهة، والبعث، والقيامة، والنبوة، فاختمت في وعيهم تلك التصورات، وكانت سبباً لكثرة الجدل والتفرق، من بين هذه التيارات ظهرت فرقة في الفترة الأخيرة من الجاهلية، عرفوا بالحكماء نسبة إلى معرفتهم الجيدة بالفلسفة وآراء الفلاسفة في الدين والحياة، فتسمية الحكماء لم تكن كالتسمية التي تطلق على بلغاء ذلك العصر، وإنما تسمية بالمعنى التقني للحكمة، وعرفوا أيضاً باسم الحنفاء، ويبدو أنه اسمهم الحركي. ^(٢) تميزت هذه الجماعة برؤية فلسفية نقدية طالت جميع النظريات المطروحة آنذاك بهدف تثقيف القبائل العربية ضد مظاهر الكفر والإلحاد، فأدت دوافعهم مجردة عن الغايات التي تسوق البشرية إلى المصالح الشخصية رداً على تلك الديانات التي استعانت بالفلسفة من أجل السيطرة على هوية الفرد والدولة، فكانت غايتهم الأساسية هي تحرير الجماهير من سلطة العقائد الفاسدة، وحثهم على اتباع عقيدة التوحيد. ^(٣)

انشغل الحنفاء بالفلسفة، وحرصوا على اقتناء كتب الفلاسفة من داخل الجزيرة وخارجها، كما عقدوا مناظرات مع الرهبان، ورجال الكنائس، وأرسلوا بعثات دراسية إلى مدارس الفلسفة في العراق وبلاد الشام لدراسة الفلسفة، وأتت هذه الجهود استجابة لاحتياجات الواقع، ودعمًا لحركة التفسير الفلسفي، في مباحث: الوجود، والماهية، وإثبات الصفات الإلهية: كالحياة والعلم والقدرة، والبعث، والقيامة، والنشور، والثواب، والعقاب، وكتابة الأعمال، ^(٤) وهي أمهات القضايا التي تناولها القرآن وصاغ مفاهيمها في قوالب بالحجة والبرهان.

يُمكن النظر إلى الحنفاء لا على أنها جماعة ذات جهود شخصية، وإنما على أنها جماعة مسخرة في وقت مبكر قبيل ظهور الإسلام، تتحرك بوعي العرب في اتجاه التوعية بالحدث العظيم،

(١) خليل إسماعيل الياس، كعب الأحبار وأثره في التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ١٨.

(٢) لمعرفة أسمائهم، ومعرفتهم بالفلسفة وبالكتب السماوية، ينظر: بدر الدين محمود، عمدة القاري، دار إحياء التراث، بيروت، د. ت، ٣٠٤/١٩؛ جواد علي، المفصل، ٤٥٧/٦؛ جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٨٤؛ حسين مروة، النزعات المادية، ٣٧١؛ المصعب بن عبد الله، نسب قريش، تعليق: ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ٢٠٧؛ محمد نعمان، أديان العرب في الجاهلية، ١٩٣ - ٢٠٠.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية، ٣٦٢/١.

(٤) جواد علي، المفصل، ٤٥٦/٦ - ٤٥٨؛ محمد نعمان، أديان العرب في الجاهلية، ١٨٥ - ١٩٨.

بوصفهم حلقة فكرية مهدت لمرحلة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام؛ فقد انطلقت جهودهم في التفسير الفلسفي منذ ظهورهم، واستمرت طيلة فترات النزول، أي حركة مزامنة بين الوحي والواقع كون مباحث الفلسفة خاصة بفئة معينة وليست عامة، لذا يجب النظر: «بعناية مشددة إلى الحنفاء كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية إلى عصر الإسلام».^(١)

ويؤيد هذه الحقيقة أمرين، الأول: أن الحنفاء مع معرفتهم الجيدة بالكتب السماوية، يعرفون كذلك العبرانية والسريانية،^(٢) وهذه المعرفة تدل على معرفتهم الدقيقة بعلوم الحكمة، وتعمقهم بالعقائد التي فيها أصحابها لتحقيق المطامع السياسية لأن السريانية كما تقدم قادت الفلسفة منذ ظهور المسيحية إلى ما بعد الإسلام في التدريس، والتأليف، والخطابة، والترجمة، والجدل. الثاني: أن العرب في الفترة القريبة من ظهور الإسلام قد تمخض عن نظرهم في الطبيعة والإنسان مما لا يقل عن نظر أعظم الفلاسفة، وهذا من تأثير الحنفاء لأن العرب كانوا ينظرون إليهم بعين التقدير والاحترام لحنكتهم، ولتأثرهم بهم في الفلسفة والمنطق،^(٣) وكان الحنفاء جماعة أوكلت إليها مهمة دراسة الديانات وكتبها، والعلوم، واللغات، والنتاجات الفلسفية بشكل عام، وإعداد ما يحتاج منها للنقض أو التأييد حسب البراهين التي سيطلقها القرآن أيام نزوله تمهيداً لاستقبال أمر عظيم سينتقل بتلك العلوم والنتاجات إلى عهد جديد بعد تاريخ حافل بالهفوات والانحرافات الخطيرة، إذن هي تتجه للعودة إلى المسار الصحيح، وهذا يقودنا إلى الاعتقاد بأن: «الدين والحضارة في أثناء القرن السادس الميلادي، كانا يحدثان أثرهما في الجزيرة العربية تاركين ما كان عليه عامة العرب وممهدين الطريق لظهور الإسلام».^(٤)

بناءً على ذلك يمتد دور الحنفاء من الجاهلية إلى عصر نزول القرآن الكريم، في سياق لم يكن فيه ظهور الإسلام حدثاً مفاجئاً، بل نتيجة لتحويلات تاريخية ناضجة مهدت لظهوره اقتضت أن يكون تطور الواقع الموضوعي فيه بأبعاد الإسلام الجديد.^(٥) والحاصل أن دور الحنفاء يتلخص في أمرين، الأول: دور أكاديمي بامتياز، نظم فيه بعض الحنفاء أشعاراً في الفلسفة الخالصة،

(١) حسين مروة، النزعات المادية، ٣٧١/١.

(٢) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦٠.

(٣) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٢٩.

(٤) الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥، ١٠٦.

(٥) حسين مروة، النزعات المادية، ٣٧٤.

تدل على سلوكهم طرق الفلاسفة العظماء،^(١) وكان ملف العقائد في مقدمة أعمالهم تمهيداً لتجريدها من سلطة المفاهيم الفاسدة، وتحضيرها لتركيب فهم جديد، أي الانتقال بها من الفهم الجاهلي إلى فهم القرن الأول الهجري. أما الثاني: وهو دور عام يتلخص في مسؤوليتهم شرح العقائد للجماهير، والدعوة إلى تقوى الله تعالى وتوحيده والتفكير بمخلوقاته، ونبذ عبادة الأوثان، والتذكير بالبعث والقيامة، والتبشير ببعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.^(٢) وأمر التبشير هذا يؤكد جاهزيتهم، وتسخيرهم لهذا الأمر العظيم.

المطلب الثاني: علاقة النبي بالحنفاء وموقفه من التفسير الفلسفي

لم يطمأن النبي لاضطرابات العرب الدينية، وكان يتفكر بأحوالهم حتى أخذ بالحنفية، وهي دين إبراهيم عليه السلام.^(٣) فأخذت تحتل مكانة في وجدانه الشريف، حتى تغلب عليه التفكير الفلسفي في الكون والوجود، فاعتزل الناس، وابتعد عنهم خارج مكة،^(٤) ويتطلب فهم موقف النبي من الترجمة والفلسفة، معرفة علاقته بالحنفاء، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال ثلاثة أنواع من الأدلة، الدليل التاريخي: وقد تقدم الحديث عنه قبل قليل. الدليل القرآني: وقد أشار القرآن إلى انتماء النبي للحنفاء، وأنه على صلة وثيقة بهم، وأن رسالته جاءت امتداداً لشريعة إبراهيم عليه السلام، لقوله: (وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً).^(٥)

الدليل العقلي: ويستند إلى المبدأ الفلسفي، أن: «الحق لا يضاد الحق، بل يوافق ويشهد له».^(٦) وهو أن الدين والحكمة: «وجهان لحقيقة واحدة».^(٧) فالنتيجة إذن أن: «الحق لا يضاد

(١) أبي الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب، ٥٦/١.

(٢) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦١؛ حسين مروة، النزعات المادية، ٣٦٢؛ محمد نعمان، أديان العرب في الجاهلية، ١٨٥ - ١٩٨.

(٣) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦، ٦٧/١.

(٤) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٤٩.

(٥) سورة النساء، ١٢٥؛ أبي منصور الماتريدي، تأويلات القرآن، دار الميزان، إستانبول، ٢٠٠٥، ٤٨/٤؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٠٠/٨؛ حسين مروة، النزعات المادية، ٣٨١.

(٦) محمد بن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، ٣١.

(٧) عبد المقصود عبد الغني، التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٣، ٥٥.

الحق بل يوافقه ويشهد له». (١) وكما تعرضت الأديان للتحريف بفعل التفسيرات الخاطئة، كذلك الحكمة تعرضت للتشويه بفعل التأويلات والنظريات المعقدة، (٢) وقد سُيقت هذه النظريات إلى مركز النزول تمهيداً لتفكيكها، وإعادة تصحيحها بالمقدمات اليقينية من جديد، والقرآن كعادته يعرض القضايا بأساليب غير معهودة، فمثلما أعجز أهل البلاغة ببلاغته، (٣) أعجز أهل الفلسفة بحكمته، (٤) والقرآن عند الرافعي (١٩٧٣م): كله برهان. (٥) ويؤكد الطباطبائي (١٩٨١م)، ذلك بقوله: أن جميع المسائل الفلسفية، والمعارف الإلهية، موجود متنها، وبراهينها، وأدلتها في القرآن الكريم. (٦) بأسلوب يجمع بين النظرية والتطبيق في آن واحد، (٧) وبذلك أعاد القرآن فتح طريق الحكمة التي آلت إلى الانغلاق، ووضعها في ميدان المنهج والعلم، وليس ميدان الآباء والرهبان والقسيسين وغيرهم من الآدميين، من خلال منهج علمي يتجاوز الطروحات في الفلسفة التقليدية، ولتأكيد شمولية الخطاب القرآني تبرز الحاجة إلى طرح التساؤلات الآتية: أليس القرآن يحتوي على جميع أصناف الخطاب؟

إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فمن هم المخاطبون بالآيات التي تنقض ادعاءات الفلسفة أيام النزول؟ وهل كانت البيئة خالية من الضالعين بعلومها وأنهم مجرد أميين لا يفقهون شيئاً في الفلسفة؟ أم كان هنالك متفلسفة فجاء القرآن ليثبت عجزهم، كما أثبت عجز أرباب البلاغة عن معارضة بيانه؟ لعل الجواب الذي يقبله الدين والمنطق، هو: أن القرآن الكريم جاء ليثبت عجز البشرية بجميع تخصصاتها واتجاهاتها المعرفية عن الإتيان بمثله لغة وأسلوباً ومنهجاً وحقيقة وبرهاناً، ومن هذا المنطلق كان ظهور الإسلام في الجزيرة استمراراً تطورياً موضوعياً لدعوة الحنفاء ذاتها. (٨) وقد أسندت مهمة هذا التطور لجماعة من الحنفاء رافقوا النبي، بهدف مناظرة أصحاب الفلسفات المعاصرة لنزول القرآن، لأنهم لم يكونوا مجرد ناقلين، بل كانوا ملمين بطبيعة الخطاب

(١) ابن رشد، فصل المقال، ٣١.

(٢) تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ٣٣.

(٣) محمد بن الطيب الباقلائي، إعجاز القرآن، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩، ٣٨.

(٤) محمد يوسف، القرآن والفلسفة، ٦٩.

(٥) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣، ١٠٦.

(٦) محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ١٩٧٣، ١١٥.

(٧) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة، د. ت، ٢٤/٢.

(٨) حسين مروة، النزعات المادية، ٤٢٥/١.

الجاهلي والفلسفي معاً، وقادرين على كشف أوجه التوافق والتناقض بين الوحي والفكر البشري، فأدركوا الجاهلية والإسلام لذات الغرض. ^(١) فالخطاب لم ينزل في بيئة لا تفقهه، بل قصد إلى تفكيك المقولات الفلسفية بلغة تجمع بين البيان والحكمة. إن الكتاب الذي نزل على النبي كان جامعاً لعلوم الأولين والآخرين، وفيه آيات لقوم يتقنون صناعة التفلسف، ووظيفة النبي، هي البيان: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)، ^(٢) والجدل بالحكمة، لقوله: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)، ^(٣) فإذا حق القول على عقول المتفلسفة، وعجزوا عن الإتيان بمثله، انحسرت عقائدهم، وتبددت مفاهيمهم، وظهر القرآن على الدين كله.

المطلب الثالث: استمرارية التفسير الفلسفي بين الجاهلية وعصر التنزيل

لم توضح كتب التفسير وتاريخه موقفها من التفسير الفلسفي طيلة فترات نزول القرآن الكريم، على الرغم من أنها تنقل روايات تتحدث عن أسماء نقدت القرآن بالفلسفة أيام نزوله، ومع نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن التأويل، فهل يعني ذلك أنه سكت أمامهم؟ أم أن نهييه كان موجهاً لأهل الجدل والخطاب، ويبقى احتمال سماحه للحنفاء حق التكلم فيها بشكل خاص مع المعنيين مفتوحاً؟

أولاً: أن طباع العوام غير مهياًة لخوض الإدراكات البعيدة، ومن هنا تُعد الفلسفة محصورة بأهلها وغير مشاعة. ^(٤) ثانياً: أن المجتمع الذي خاطبه القرآن كان فيه: «من يصدق بالبرهان، ولا يرضيه إلا قياس تام، وهؤلاء هم من غلبت عليهم النزعات الفلسفية، ومنهم من غلب عليه مذهب ديني أو غير ديني قد استأثر بلبه، وأما الجمهور الأعظم من الناس فليس هؤلاء ولا أولئك، بل هو في تفكيره أقرب إلى الفطرة، وهو لا يخاطب بتعقيد المنطق، ولا بتفكير الفلاسفة». ^(٥) وهذا يعني أن النهي عن التأويل واقع فيما يخص الصنفين الأخيرين فقط. فإذا كان التأويل في

(١) محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢٧٥.

(٢) سورة النحل، ٤٤.

(٣) سورة النحل، ١٢٥؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان، جماعة المدرسين، قم، د. ت، ٣٧٣/١٢. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب، القاهرة، ٢٠١١، ١٧٣.

(٤) ابن رشد، فصل المقال، ٤٤.

(٥) ابن رشد، فصل المقال، ٣١؛ محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٠، ٦٠.

حق العوام والمعلمين منهي عنه، فإنه في حق الحكماء واجب لما فيه من قوة في إظهار إحاطة القرآن بالعالم. ^(١) ثالثاً: فلسفت اليهودية والنصرانية عقائدها لوضع الكثير من القبائل العربية تحت سيطرتها حتى اختمرت تلك العقائد في عقولهم، واستوت على أساسها الفلسفة في أذهان بعضهم، فصاروا يقلدونهم ويدافعون عنها حتى بُعث النبي، ^(٢) ومع نزول القرآن، كُلف النبي بإعلان الدعوة في مكة، فتشكلت نواة دولة جديدة يقودها النبي في الشؤون الدينية والإدارية والعلمية، ومع هذا التحول، انتقل مركز الزعامة الدينية من اليهودية والنصرانية إلى الإسلام، ^(٣) فأسس حكومة نظامية في المدينة تمزج بين الدين والسياسة: «وأصبح الإسلام نظاماً سياسياً بقدر ما هو نظام ديني». ^(٤) وقد تطلب هذا الواقع بناء نظريات عقلية مستندة إلى الآيات الإلهية لترسيخ نظام تعليمي وإداري، من خلال القراءة، والتعليم، والكتابة، والقلم كأساس فكري متين يعبر عن ملامح الدولة الحديثة. لقد ساهمت تلك الأسس في ترسيخ علاقة متوازنة بين الحكومة والجماهير ضمن إطار من الديمقراطية الروحية والاجتماعية، وغيرها الكثير، مثل: مبدأ الكرامة الإنسانية موضع التقوى عند الله تعالى، لقوله: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)، ^(٥) والتي أصبحت المحدد الأساسي في العلاقة بين الحكومة والجماهير. ^(٦) رابعاً: تقدم أن السريان في الجاهلية كانوا أساتذة العالم في الترجمة والفلسفة، ^(٧) وكانت لغتهم هي لغة أهل سوريا والجزيرة ولبنان وفلسطين والعراق، بل وأن بعض القبائل العربية جمعت بين اللغتين العربية والسريانية، ^(٨) لاشتراكهما في أصل واحد. ^(٩) لم تكن السريانية لغة النصارى فحسب؛ وإنما لغة اليهود كذلك: «لأن اليهود في زمان المسيح لم يكونوا يتكلمون باللغة العبرانية لغة

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦، ٥٩٩.

(٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، ٣٤؛ حسين مروة، النزعات المادية، ٢٦٢/١.

(٣) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي، ١٠٩.

(٤) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ٨٧.

(٥) سورة الحجرات، ١٣.

(٦) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ٨٨.

(٧) اغناطيوس يعقوب الثالث، الحقائق الجلية في الأبحاث الفلسفية، المجلة البطريركية، دمشق، ١٩٧٢، ١٣.

(٨) زكا الأول عيواص، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية، ٥.

(٩) إقليميس يوسف، اللعة الشهية، ٦٠؛ سهيل قاشا، صفحات من تاريخ المسيحيين العرب، ١٨١.

أجدادهم بل بالسريانية». (١) والعرب آنذاك منهم يهود ومنهم نصارى، (٢) وهذا يعني أن أهل العلم بالديانات كانوا على علم بالترجمة والفلسفة، لاقتران علم اللاهوت بها: «فالعرب عند ظهور الإسلام كانوا يتشبهون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية، لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألوهية وقدم العالم أو حدوثه». (٣) وحين بعث النبي: «كانت البلاد العربية قد نضجت لثورة دينية شاملة مهدت لها المسيحية». (٤) بكل ما أوتيت من قوى التفلسف والاستدلال، خصوصاً في المباحث المشتركة بين الإنجيل والقرآن.

وبناءً على ذلك اعتبر الذهبي معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب زمن النزول القرآن، مصدراً من مصادر التفسير: «لأنها تعين على فهم الآيات التي فيها الإشارة إلى أعمالهم والرد عليهم». (٥) فما هي تلك الأحوال؟

هل هي الأحوال النفسية أم المعيشية أم الاقتصادية أم الفكرية أم كلها؟ بالتأكيد هي الأحوال الفكرية لأن القرآن لا يناقش الأحوال المؤقتة؛ وإنما يناقش الأحوال التي لها تأثير عميق على مدى الزمان، ولكونه قد جاء بموضوعات مشتركة مع التوراة والإنجيل، اقتضى التقارب الموضوعي ضرورة استمرار التفسير الفلسفي في نفس الموضوعات بين الجاهلية وفترات نزول القرآن الكريم. (٦)

المطلب الرابع: أهمية تعلم اللغات وإتقان الترجمة في عصر نزول القرآن الكريم
معلوم أن العربية هي اللغة التي نزل بها القرآن، بمعنى أن جميع المناظرات والأبحاث والمراسلات التي ستعقد حول تلك المباحث ستكون باللغة العربية وليس بلغة أخرى، وقد ترتب على ذلك أمور، الأول: أن الإسلام رسالة موجهة إلى العالم أجمع من الناطقين بالعربية وغير الناطقين بها من العوام والعلماء، خصوصاً منهم أولئك المتسلحين بالفلسفة، وقد استدعى

(١) إقليميس، اللمعة، ٨ - ٤١.

(٢) نشوان الحميري، الحور العين، ١٨٨؛ زكا الأول، نظرات خاطفة، ١٢؛ سهيل قاشا، صفحات من تاريخ المسيحيين العرب، ٢٧ - ٢٦٥.

(٣) مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ١٥٨؛ سمير عبده، السريان، ٤٠.

(٤) سهيل قاشا، صفحات من تاريخ المسيحيين العرب، ٤٥.

(٥) محمد حسين الذهبي، علم التفسير، دار المعارف، مصر، د. ت، ٢٢.

(٦) الذهبي، علم التفسير، ٢٤.

هذا الأمر منذ نزول القرآن الكريم ضرورة وجود من يجيدون اللغات الأجنبية، ولمصلحة العمل وجه النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه أن يتعلموا لغة غير العربية لضرورة الحاجة إليها، فقد روى زيد بن ثابت أنه بتوجيه من النبي تعلم السريانية في مدة سبعة عشر يوماً فقط،^(١) وهذا التوجيه يدل على استعمال اللغة لأغراض النقل والترجمة، خصوصاً أن السريانية تمثل لغة الدين والفلسفة عند مجيء الإسلام، كما وجه إلى: «تعلم العبرية، وقد تعلمها بعضهم، وكل هذا يقتضي بلا ريب نقلاً من اللغات الأجنبية إلى العربية ومن العربية إلى اللغات الأجنبية». ^(٢) الثاني: أن جميع المعطيات التي رافقت نزول القرآن تدل على أن المشهد الجديد يقتضي اتباعه ديناً ولغة وأسلوباً ودستوراً عاماً في كل المجالات، فتشير حركة تعلم اللغات والترجمة إلى أن اللغة العربية ستتصدر، وتكتسح جميع اللغات الرائجة، وهي جاهزة للإيفاء التام بالتعبير عن كل تلك العلوم التي ستتصدر المشهد، فقد ظهر: «الإسلام في شبه الجزيرة فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها وتفسيراتها للعالم وتشريعاتها حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك». ^(٣) وبالنظر إلى تعمق السريان في الدراسات الفلسفية حيث يظهر أن لديهم يقظة وإدراك لتوقع أبعاد الأمور، ومن هذا المنطلق بادر الآباء السريان إلى سرعة ترجمة الآثار الفلسفية من السريانية إلى اللغة العربية خشية منهم أن يندثر ذلك التراث مع سيادة اللغة العربية. ^(٤) وتحديداً «في المرحلة التمهيدية لظهور الإسلام كان الرواد الأوائل الذين اضطلعوا بعبء الترجمة والنقل سريانياً، فقد مارسوا الترجمة قبل ظهور الدولة الأموية بكثير». ^(٥) لم تكن حركة الترجمة هذه مجرد حركة يغلب عليها طابع التخصص بقدر ما كان يغلب عليها طابع إزالة التناقضات، والتغيير التاريخي لمجتمع كامل. «إن الإسلام، في جوهره ومحتواه الواقعي، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية، كان استجابة موضوعية، مباشرة حيناً وخفية حيناً، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة». ^(٦) وهذا التغيير الذي بدأ به النبي تاريخ إعلان دعوته يقع ضمن إطار جهوده وفريقه الوزاري، ولاشك أن يكون الخلفاء قد طلبوا من السريان

(١) أنظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ١٦٣؛ شوقي ضيف، العصر الجاهلي، ٥٣.

(٢) عمر فروخ، الفلسفة في طريقها إلى العرب، ٩٦.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ٢٢٣.

(٤) سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً، ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ٦٠.

(٦) حسين مروة، النزعات المادية، ٤٢٦.

ترجمة الفلسفة تنفيذاً لتوجيهات مرشدهم الأعلى، ولكونهم على علاقة وثيقة بالخلفاء حتى أنهم نالوا ثقتهم واحترامهم،^(١) فقام: «هؤلاء السريان بالترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية خلال (القرنين الأولين من الإسلام)». ^(٢) وذلك لتقديم فلسفة الأفكار المسيحية ذات التأثير للإسلام،^(٣) لغرض تفكيكها وبيان مغالطتها للحقائق الدينية وإعادة صياغتها من جديد.

المطلب الخامس: الدلالة القرآنية على حضور التفسير الفلسفي في مرحلة النزول

شهدت فترات نزول القرآن الكريم طروحات فلسفية وجهت إلى النبي، تعكس ما كان متداولاً آنذاك من تساؤلات وجودية بين أصحاب الديانات في الجاهلية، وقد اهتم بها القرآن، وتبنى الإجابة عنها بالآيات، فيما أسند إلى النبي تأويل معانيها للخاصة، يقول الذهبي: «وإنما فسر لهم بعض المغيبات التي أخفاها الله عنهم وأطلع عليها نبيه وأمره ببيانها لهم». ^(٤) ومصطلح مغيبات لا يدل على أن هذا القسم من الذي يعرفه الصحابة؛ وإنما يدل على قسم غيبي لا تدركه الأفهام إلا بالنظر والتأمل. ^(٥) خاصة وأنه: «ناقش المشركين في مكة أمهات مسائل الدين وقضاياه الكلية». ^(٦) وتعد الإلهيات من أبرز القضايا الكلية التي شكلت أساساً فلسفياً للنظام الإداري والتعليمي عند المشركين في تلك المرحلة، ولذلك تصدت الآيات الخاصة بهذا القسم لتفكيك البنى النظرية القديمة، وسعت إلى تأسيس عقل منهجي قادر على بناء المفاهيم، وبهذا تكون الحكمة قد استعادت مكانتها بوصفها امتداداً للدين، ووسيلة في بناء الوعي المعرفي بتوجيهات الوحي، وهكذا تكون قد جرت مجرى الدين من جديد.

أولاً: برهان التوحيد

اقتضت الحكمة الإلهية أن تحمل الآيات في طياتها منهج البحث فيها، فروح الآية وجدت للنظام المنهجي، وجسدها وجد لخلق المفاهيم بالنظام، وهكذا طالب القرآن مخالفيه الاتيان بمثلها إن كانوا صادقين، وهذا يعني أن نظام الآيات التي تنقض ادعاءات الفلسفة ينبه إلى

(١) زكا الأول عيواص، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية، ١٩.

(٢) الشحات، السريان والحضارة الإسلامية، ٧١.

(٣) المصدر نفسه، ٩٦.

(٤) الذهبي، علم التفسير، ١٦.

(٥) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام، بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ٢٠١٦، ٣٨٩.

(٦) حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، ١٤١.

الأصول الصحيحة التي يتم بها التفسير الفلسفي في مرحلة النزول، ومثال ذلك، قوله تعالى: (أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ).^(١) وتفصيل البرهنة الفلسفية والقرآنية على النحو الآتي:

أولاً: موضوع الآية، هو: «بيان التوحيد ونفي الأضداد والأنداد».^(٢) ويدور حول مسألة جوهرية تخبطت بها الفلسفة عقوداً من الزمن، حتى شاع تأثيرها بين الأمم. ثانياً: الإشكالية، وهي: أنهم أشركوا في الأرض وأشركوا كذلك في تصورهم أن الله اتخذ آلهة شركاء له يدبرون الخلق في السماء.^(٣) والحقيقة أن هذا التصور قد أنتجته فلسفة أرسطو في استدلاله على وجود الله تعالى، فالإله عنده، هو: «المحرك الذي لا يتحرك وهو عقل محض».^(٤) ولكي يتوصل إلى مبدأ الحركة التي تصدر عن القوة الفاعلة، بدأ ضبط الموجودات تصاعدياً من الأدنى إلى الأعلى، فإذا كانت تفتقر إلى الحركة فكيف ستستمد حركتها من محرك لا يتحرك؟ الجواب: «محرك أول يتحرك هو السماء الأولى أو الفلك المحيط، ومحرك أول لا يتحرك هو الله».^(٥) والغرض من إله لا يتحرك هو أن جميع المحركات في النهاية يجب أن تستمد حركتها من محرك يكون علتها النهائية، وهكذا هو يبطل التعدد إلى ما لا نهاية. لأن الإله المتحرك برأيه يلزم القول بتعدد المحركات فيلزم عنه بطلان النتيجة،^(٦) ومعنى ذلك: «إن الله عند أرسطو يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته، وكان هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها فتنظمت جيشاً حقيقياً».^(٧) فحينما أقر بالمبدأ الأول الذي تتوقف عليه عوالم الوجود في الحركة؛ أثبت إلى جانبه القول بتعدد المحركات التي هي علة لحركة الأجرام السماوية،

(١) سورة الأنبياء، ٢١ - ٢٥.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٩/٢٢.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٧/١٧.

(٤) أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٧، ٤٩.

(٥) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨، ٩٣.

(٦) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ٩٥.

(٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢، ٢١٥.

فيكون المعنى من عدم تحديد الصلة بينها وبين المحرك الأول هو وجود محركين أوائل أزليين، وبهذا فإن: «أرسطو لا يخلص للوحدانية هذه اخلاصاً تاماً، فهو يدعو هذه العقول المفارقة آلهة، ويشيد بأجداده من قدماء اليونان الذين نسبوا الألوهية إلى الأجرام السماوية». (١)

وبهذه النتيجة: «خالف أرسطو مبادئه في هذه المسألة الخطيرة، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه». (٢) لإيمانه بالموروث القومي، وعقيدة أجداده التي تؤمن بتعدد الآلهة التي تسكن فوق السحاب، وعلى قمم جبال الأولمب. (٣) ثالثاً: تشترط الآيات في صحة التفسير الفلسفي توفر أصليين أساسيين، الأول: المقدمات اليقينية، وذلك أن برهان التوحيد يقتضي وجود مقدمات تمنح جميع الأفهام إمكانية الاستدلال على تفرد تعالي بالوحدانية، فقولته: (يُنشِرُونَ)، مقدمة يقينية تضطر السامع إلى الاستدلال بها كصفة خاصة يُراد بها الإحياء والمعاد، على تفرد الواحد بفعل خاص. (٤) لأن المشكلة بين الوثنيين والموحدين هي ليست في وحدة الإله وكثرتة، إنما النزاع في الإله بمعنى الرب الذي يستحق العبادة وحده، لأن اعتقاد الوثنيين كما رأينا في فلسفة أرسطو يجعل تدير العالم على طبقات أجزاء مفوضة إلى موجودات شريفة ينبغي أن تُعبد لكي تشفع للعابد عند الله تعالى. (٥) فبينما الآية الأولى مسوقة لنقض فكرة الشرك بالله في الأرض؛ تناولت التي تليها نقض فكرة الشرك به في السماء، وهي تُفيد معنى العمل بالأصل الثاني من أصول التفسير الفلسفي، وهو: البرهان، المعروف بـ«أجل أنواع الدليل». (٦) وقد أوجبه القرآن على الذين يعلمون ماهيته، وطالبهم البحث بموجبه، فقولته: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ)، دليل على وجوب رد البرهان بالبرهان الذي هو: «أتم أنواع النظر». (٧) إذن البرهان في الآية: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)، يتألف من مقدمات يقينية تدل على أن التدبير العام الجاري بما يشتمل عليه ويتألف منه من التدابير الخاصة صادر عن مبدأ واحد غير مختلف». (٨) ووجه البرهنة: «أنه لو

(١) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ١٠٠.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ٢١٢.

(٣) أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ٤٩.

(٤) الماتريدي، تأويلات القرآن، ٢٦٨/٩؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٧/١٧؛ الطباطبائي، الميزان، ٢٦٦/١٧.

(٥) الطباطبائي، الميزان، ٢٦٦/١٧.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٦٢/٦.

(٧) ابن رشد، فصل المقال، ٢٣.

(٨) الطباطبائي، الميزان، ٢٦٨/١٤.

تعددت الآلهة للزم أن يكون كل إله متصفاً بصفات الإلهية المعروفة آثارها، وهي الإرادة المطلقة والقدرة التامة على التصرف، ثم إن التعدد يقتضي اختلاف متعلقات الإرادات». (١) فوجود الشريك يدل على الاشتراك في التدبير، والمشاركة تدل على نشاط مركب، وكل مركب يفتقر إلى جزئه، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته وهو محال، لأن واجب الوجود ليس إلا واحد وكل الخلائق تفتقر إليه في وجودها، (٢) والبرهنة تنفي وجود آلهة مقربة من الله في الأرض والسماء، وتقرر نظام الألوهية لجذب المخاطب إلى الاتصال المباشر دون إشراك، وتشويقه إلى إجراء التأمل في المصنوعات لتعلق ألوهيته بالأرض والسموات، (٣) فكل إنسان يدبر توحيده بعقله، فتكون نتيجة البرهان: (أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)، أي: «إظهار لعناية الله تعالى بإزالة الشرك من نفوس البشر، إصلاحاً لعقولهم بأن يُزال منها أفضع خطل وأسخف رأي». (٤) تدل هذه البرهنة على أن التفسير الفلسفي قد وجدت بداياته منذ نزول القرآن الكريم، نظراً لشيوع هذه الأفكار في العصر الجاهلي، حيث أراد القرآن أن يُزيل التناقضات التي خلفتها الفلسفة، وأن يُعلم المسلمين طريقة سلوك البرهان كوسيلة أساسية في الاستدلال على القضايا المشككة التي كانت تعاني منها الفلسفات والديانات السابقة.

ثانياً: برهان المعاد

تُعد مسألة المعاد من القضايا القديمة التي تناولها الفلاسفة ضمن نظريات متكاملة، (٥) وانتشرت بين الملل والديانات على مستوى الأقوام والقبائل والشعوب. وقد تدرجت الأفهام في مقاربتها بين التوسع والتفريع من جهة، وبين التشابك والتعقيد من جهة أخرى، فذهبت طوائف من الصابئة وبعض المتفلسفة ومن وافقهم إلى إثارة الجدل عبر مقالات فلسفية في الخلق والبعث، (٦) تقريراً لعقيدة حشر الأرواح وقصر العذاب عليها دون الأجساد، في حين أنكرت طوائف أخرى المعاد إنكاراً مطلقاً، فلا تؤمن ببعث الأرواح ولا الأجساد، (٧) ولما نزل القرآن الكريم، كان أو

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٩/١٧.

(٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥٢/٢٢.

(٣) الطباطبائي، الميزان، ٢٦٧/١٧.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٤٩/١٧.

(٥) أياد كريم الصلاحي، المعاد عن الفلاسفة المسلمين، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢، ١٥.

(٦) أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ٢٠٠٤، ١٢ / ٢٧.

(٧) المصدر نفسه، ٤ / ٣١٤.

ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بيان أصول الدين وهي الأدلة العقلية الدالة على ثبوت الصانع وتوحيده، وصدق الرسول، وإمكان المعاد ووقوعه. ^(١) وفي تلك المرحلة، ومع حضور هذه الطوائف في بيئة النزول، كان مشركو العرب وغيرهم ينكرون المعاد، وقد أنكروه على الرسول صلى الله عليه وسلم وناظروه فيه متأثرين بمقالات الفلاسفة، ^(٢) وقد جادلهم الرسول مستنداً إلى الآيات التي تنقض تصوراتهم في المعاد، مما يدل على توظيفه أصولاً استدلالية في التفسير الفلسفي ذات طابع عقلي في عرض هذه القضية منذ القرن الأول الهجري، ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى: (أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْهَ مَعَالِ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)، ^(٣) والآية تقتضي وجود إشكاليتين لا تقل إحداهما خطراً عن الأخرى:

الأولى: وجود منكرين للبعث والنشر. والثانية: اعتماد منهج فلسفي نتائجه غير صادقة ولا يقينية. وتكشف هاتان الإشكاليتان عن ملامح المشهد التاريخي لقضية المعاد في ذلك العصر؛ إذ يدل الإخبار الأول على أن الفلسفة قبل الإسلام قد أفرزت مفاهيم مغلوطة أفضت إلى الإيمان به تارة، وإنكاره تارة أخرى. ويدل الإخبار الثاني على أن المنهج البرهاني الذي عولجت به القضايا الغيبية لم تكن مقدماته يقينية بدليل انتاجه نتائج غير يقينية، الأمر الذي يكشف عن فساد تلك المقدمات. وبناءً عليه، فإن الآية تتبع أسلوب التعريف بأصول التفسير الفلسفي الصحيح، وذلك من خلال أصليين:

الأصل الأول: إيجاد المقدمات اليقينية التي يبنى عليها قياس برهاني صحيح، إذ إن ابتداء الآية بفعل الخلق وما يتضمنه من دلالات الإحياء والإنشاء والإمداد يُقيم دليلاً قاطعاً على ثبوت المعاد، ويُلزم المنكرين بإدراك إمكان إعادة الخلق التي استبعدوها. ^(٤)

الأصل الثاني: ارتكاز المنهج البرهاني على مقدمات مستوحاة من ذاتيات النص والعالم ككل؛ لأن التفلسف القائم على مجموع الأسباب يُنتج علماً صحيحاً بالمسببات لمن قصد نتيجة منسجمة مع هذين الأصلين معاً. فقد افتتحت الآية الاستدلال بمقدمات يقينية لا تفضي

(١) المصدر نفسه، ١٦ / ٢٥١.

(٢) المصدر نفسه، ٥ / ٣٣.

(٣) سورة النمل، ٦٤.

(٤) الطبري، جامع البيان، ١٦ / ٢٤٥. الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٤ / ٢١٠؛ الطباطبائي، الميزان، ١٥ / ٣٨٤.

إلى احتمال الشك في النتيجة، ثم اختتمته بالمطالبة بالبرهان تعريفاً بطرق الاستدلال الموصلة إلى اليقين؛ وبهذا تكون الآية قد جمعت بين أحكام المنهج وتقرير المعنى في آن واحد.

الخاتمة

خلصت الدراسة إلى أن التفسير الفلسفي بدأ في حضارات الشرق القديم، وتطور بعد عودة الفلسفة من اليونان إلى الشرق إلى بثوبها الجديد، حيث أسهمت حركة التفسير الفلسفي التي أنشأها الأبحار والرهبان في مركز الجاهلية في توجه العرب نحو الترجمة والفلسفة اليونانية، وقد سهل ذلك عليهم اشتراك العربية والعبرية والسريانية في أصل واحد، وتبين أن العربية هي الأصل الجامع لتلك اللغات، مع وجود تشابهات لافتة بين العربية واليونانية في المنطق والنحو والصرف والحروف، وتقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف، فاتضح أن اليونانية لغة مهاجرة من العربية، هاجرت من الشرق مع الفلسفة إلى اليونان، وهذا الأمر قد سهل على العرب تعلم فلسفتهم عن السريان، وترجمة آثارهم منذ الجاهلية. توسع التفسير الفلسفي مع ظهور الحنفاء وأواخر الجاهلية، بعد تقديمهم النتاجات السابقة حول الموضوعات المشتركة بين الكتب السماوية، وتقديمها للإسلام تمهيداً للبت في قضاياها. لذلك ترفض هذه الدراسة ادعاء من يربط ظهور التفسير الفلسفي بظهور المعتزلة أو بالكندي، لأن الأدلة تُشير إلى أن مرحلتهم كانت مرحلة تجديد لا نشوء. فحركة هذا التفسير مستمرة منذ ظهورها في التاريخ وطلية فترات نزول القرآن الكريم، وذلك أن فئات في الجاهلية زعمت بلوغ الكمال في الفلسفة، مثلما زعم العرب كمالهم في البلاغة، فنزل القرآن لإعجازهم جميعاً.

وبناءً على ذلك، فإن التفسير الفلسفي قد نشأ في فترة زمنية أبعد من الفترة التي حددها ابن رشد في كتابه (فصل المقال)،^(١) فتبين أن تحديده غير منسجم مع الحقائق التاريخية لما في القياس العقلي من أهمية كبرى في إزاحة تراكمات السياسات السابقة على الإسلام، وتأسيس السلطة، ونجاح الدولة. كشفت الدراسة عن وجود تلازم بين الدين والفلسفة، فأينما يظهر الدين تظهر الفلسفة، وذلك لارتباط التفسير الفلسفي بأصول العقائد. وقد استفادت الفلسفة من هذه الأصول في صياغة نظم الحكم، وبناء مؤسسات الدولة، ولأجل هذه الضرورة تدرجت حركة التفسير الفلسفي في التاريخ عبر مراحل من الظهور، والنمو والتطور، والتوسع، وصولاً إلى الإسلام

(١) ابن رشد، فصل المقال، ٢٥.

عصر التأسيس والبناء والتجديد. وبناءً عليه توصلت الدراسة إلى أن توجيهات النبي بتعلم اللغتين العبرية والسريانية جاءت في إطار دعم حركة الترجمة والتفسير التي قام بها الحنفاء والسريان منذ نزول القرآن الكريم، ولا سيما ترجمة الكتب الفلسفية بهدف إيصال موقف القرآن منها إلى جميع المهتمين بأمرها. ومن هذا المنطلق تؤكد الدراسة ادعاءها بأن اختزال انتقال السلطة إلى المسلمين في أدوات القوة العسكرية يمثل قراءة قاصرة، تتجاهل البعد الفلسفي الذي رافق هذا الانتقال، والمتمثل في قدرتهم على النهوض بمؤسسات الحكم والتعليم، وتحرير العقل في وقت مبكر من براثن الاستعمار، ويعود ذلك إلى كون الانتقال في جوهره انتقالاً لفلسفة أصول الدين التي تشكل أسس الدولة إلى عهد حضاري جديد.

التوصيات:

١. البحث عن تاريخ الجاهلية من الناحية الدينية والفكرية والثقافية في الآيات القرآنية، فقد يضيف القرآن للتاريخ حقيقة لم تذكر في الكتب، وقد ينقض فكرة تداولتها كتب التاريخ حتى رسخت في وعي الأجيال، فأصبحت أساساً للبناء الفكري والعلمي.
٢. البحث عن حركة التفسير في القرآن الكريم، حيث تشير العديد من الآيات إلى أشكال مختلفة من الجدل، وتفيض بالأفكار التي تشكل أرضية لفهم مضامين النصوص وتحليلها فلسفياً.

المصادر والمراجع

١. ابن توما، إغناطيوس يعقوب الثالث عبد الأحد. الحقائق الجلية في الأبحاث الفلسفية، المجلة البطريركية، دمشق: المجلة البطريركية، ١٩٧٢.
٢. ابن جليل، سليمان بن حسان أبو داود. طبقات الأطباء. تحقيق: فؤاد سيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.
٣. ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.
٤. ابن سلامة، طه حسين علي. مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢.
٥. ابن صاعد، صاعد بن أحمد أبي القاسم. طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢.
٦. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤.
٧. أبو ذؤيب، إسرائيل ولفنسون. تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٩.
٨. أبي أصيبعة، موفق الدين. عيون الأنباء، دار المعارف، مصر، ١٩٩٦.
٩. أبي زهرة، محمد أحمد. تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٠.
١٠. أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، ٢٠٠٤.
١١. اسحق، رفائيل بابو. تاريخ نصارى العراق، مطبعة المنصور، بغداد، ١٩٤٨.
١٢. الأسد آبادي، القاضي عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦.
١٣. إقليميس. يوسف داود بنهام. اللمة الشهية في نحو اللغة السريانية، دير الآباء الدومنيكيين، الموصل، ١٨٩٨.
١٤. الأهواني، أحمد فؤاد. فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤.
١٥. أوكوموش، مسعود. مقاربات ابن سينا لسور وآيات القرآن في سياق التفسير الفلسفي، رئاسة الشؤون الدينية، أنقرة، ٢٠١٤.
١٦. أوليري، دي لاسي. علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة: وهيب كامل، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٢.

١٧. أياد كريم الصلاحي، المعاد عن الفلاسفة المسلمين، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠١٢.
١٨. الباقلاني، أبو بكر محمد. إعجاز القرآن، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩.
١٩. برصوم، إغناطيوس إفرام الأول. الدرر النفيسة في مختصر تاريخ الكنيسة، مطبعة السلامة، حمص، ١٩٤٠.
٢٠. برصوم، أوكين بولس منوفر. السريان في القامشلي، سنتر الفولس، الولايات المتحدة، ١٩٨١.
٢١. بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤.
٢٢. بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم، بيروت، ١٩٧٣.
٢٣. بلدي، نجيب. تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢.
٢٤. توما ماري، مار أغناطيوس يعقوب الثالث. الكنيسة السريانية الأنطاكية الأرثوذكسية، دير القديس أفرام السوري، هولندا، ١٩٨٥.
٢٥. الجاحظ، عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٤٩.
٢٦. الجارم، محمد نعمان. أديان العرب في الجاهلية، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٢٣.
٢٧. الجندي، أنور. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٧.
٢٨. حسن، إبراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦.
٢٩. الحفني، عبد المنعم. الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، د. ت.
٣٠. الحفني، عبد المنعم. الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٠.
٣١. حمور، عرفان محمد. المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، مؤسسة الرحاب، بيروت، ٢٠٠٠.
٣٢. الحميري، نشوان أبو سعيد. الحور العين، دار آزال، بيروت، ١٩٨٥.
٣٣. الخالدي، صلاح عبد الفتاح. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، الأردن، ٢٠١٢.

٣٤. دراسات لكبار المستشرقين، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة، مصر، ٢٠٠٢.
٣٥. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة، بيروت، د. ت.
٣٦. الذهبي، محمد حسين. علم التفسير، دار المعارف، مصر، د. ت.
٣٧. رابطة الكتاب المسيحيين في الشرق، ضحى المسيحية، المطبعة الأميركية، بيروت، ١٩٥٧.
٣٨. الرفاعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣.
٣٩. رُسْتُم، أسد جبرائيل. الروم، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٥.
٤٠. الزبيري، المصعب بن عبد الله بن المصعب. نسب قريش، تعليق: ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
٤١. الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن، دار التراث، القاهرة، د. ت.
٤٢. زغلول، الشحات السيد. السريان والحضارة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٧٥.
٤٣. زكا عيواص، مار أغناطيوس. سيرة مار إفرام، مطابع ألف باء، دمشق، ١٩٨٤.
٤٤. زيدان، جرجي حبيب. تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، مصر، د. ت.
٤٥. زيدان، جرجي حبيب. تاريخ التمدن الإسلامي، مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
٤٦. سارتون، جورج ألفريد ليون. تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة: إسماعيل مظهر، مؤسسة فرانكلين، القاهرة، ١٩٦١.
٤٧. سالم، عبد العزيز. تاريخ العرب في عصر الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت، د. ت.
٤٨. سليمان، عباس محمد. الصلة بين علم الكلام والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨.
٤٩. السيوطي، جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنواعها، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.
٥٠. الشهرستاني، محمد عبد الكريم. الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥.
٥١. صليبا، جميل بن حبيب الخوري. تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب،

بيروت، ١٩٨٩.

٥٢. ضيف، أحمد شوقي عبد السلام. العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٥٣. الطباخ، أحمد أمين. ضحى الإسلام، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٢.
٥٤. الطباخ، أحمد أمين. فجر الإسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، د. ت.
٥٥. الطباطبائي، محمد حسين. القرآن في الإسلام، دار الزهراء، بيروت، ١٩٧٣.
٥٦. الطباطبائي، محمد حسين. تفسير الميزان، جماعة المدرسين، قم، د. ت.
٥٧. الطحلاوي، جودة محمود. تاريخ اللغات السامية، مطبعة الطلبة، مصر، ١٩٣٢.
٥٨. طقوش، محمد سهيل. تاريخ العرب قبل الإسلام، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٩.
٥٩. طلب، حسن علي. أصل الفلسفة، النورس للطباعة، مصر، ٢٠٠٣.
٦٠. الطويل، محمد توفيق. أسس الفلسفة، مكتبة النهضة، القاهرة، د. ت.
٦١. عبد الرزاق، مصطفى حسن. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١١.
٦٢. عبد الله الأول، الحسن بن طلال. المسيحية في العالم العربي، مكتبة عمان، الأردن، ١٩٩٥.
٦٣. عبد المقصود، عبد الغني عبد المقصود. التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٣.
٦٤. عبده، سمير. السريان قديماً وحديثاً، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧.
٦٥. العقاد، عباس محمود. الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، مكتبة النهضة، مصر، د. ت.
٦٦. علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، بيروت، ٢٠٠١.
٦٧. العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٦٨. عيواص، البطريك مار اغناطيوس زكا الأول. نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ١٩٩٥.
٦٩. فخري، ماجد. أرسطو المعلم الأول، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.
٧٠. فروخ، عمر عبد الله عبد الرحمن. الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة ميمنة،

بيروت، ١٩٤٧.

٧١. فروخ، عمر عبد الله عبد الرحمن. تاريخ الجاهلية، دار العلم، بيروت، ١٩٦٤.
٧٢. فريك، تيموثي وبيتر غاندي، متون هرمس، ترجمة: عمر الفاروق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
٧٣. قاشا، الأب سهيل بن بطرس. تاريخ المسيحيين العرب قبل الإسلام، المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٥.
٧٤. القفطي، جمال الدين. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥.
٧٥. كامل، مراد. تاريخ الأدب السرياني، مطبعة المقتطف والمقطم، مصر، ١٩٤٩.
٧٦. كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٢.
٧٧. الماتريدي، محمد بن محمد أبو منصور. تأويلات القرآن، مراجعة: بكر طوبال أوغلي، دار الميزان، إستانبول، ٢٠٠٥.
٧٨. مروة، حسين علي حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٢.
٧٩. المسعودي، علي بن الحسين. التنبيه والإشراف، مكتبة الشرق، مصر، ١٩٨٣.
٨٠. المسعودي، علي بن الحسين. مروج الذهب، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥.
٨١. موسى، محمد يوسف. القرآن والفلسفة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ٢٠١٢.
٨٢. النقاري، حمو. معجم مفاهيم علم الكلام، بيروت: المؤسسة العربية للفكر، ٢٠١٦.
٨٣. الياس، خليل إسماعيل. كعب الأخبار وأثره في التفسير، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧.