مجلة الآداب، م٢٧، ع١ ، ص ص ١٢١-١٥١ ، جامعة الملك سعود، الرياض(٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـ)

التعدّديّة الفكريّة وثقافة الحوار في القرن الرابع الهجريّ
كتاب "المقابسات" للتوحيديّ أنموذجاً

عماد محمود علي أبو رحمة

أستاذ مساعد، تخصص أدب عباسي، قسم اللغة العربيّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بينبع، جامعة طيبة

(قدم للنشر في ١٤ / ٢/ ١٤٣٥هـ، وقبل للنشر في ٧/ ٦/ ١٤٣٥هـ)

الكلمات المفتاحيّة: التعدّديّة الفكريّة، الحوار، الحضارة الإسلاميّة، أبو حيّان التوحيديّ، كتاب "المقابسات".

ملخص البحث:يتضمّن هذا البحث محاولة لتصوير جانب من الحياة الفكريّة العربيّة في أوج ازدهارها؛ فلا يكاد الدارسون والمؤرّخون للحضارة العربيّة والأدب العربيّ يختلفون في أنّ القرن الرابع الهجريّ يمثّل الحِقبة الذهبيّة في حياتهما؛ وقد داخَل الحياة الفكريّة العربيّة في هذه المرحلة كثيرٌ من الظواهر التي يُعين الوقوف عليها ودراستها على تعميق فهمنا للحضارة الإسلاميّة على طول تاريخها، وفي هذه المرحلة المميّزة بصفة خاصّة، ومن هذه الظواهر ظاهرة التعدّديّة الفكريّة وما نتج عنها من شيوع ثقافة الحوار؛ فتناوَل البحث هذه الظاهرة محلّلاً أسبابها ومظاهرها، ثمّ شفع ذلك بالوقوف عند أنموذج ممثّل لها من ذلك القرن، وهو كتاب " المقابسات" للتوحيديّ، الذي يكشف بحقّ عن جوانب التعدّديّة في المجتمع الإسلاميّ آنذاك، ومقدار رسوخ مبادئ الحوار الحرّ في سائر تلك الجوانب. ليس من أجل مجرّد الافتخار بهذه الصورة المشرقة في تاريخنا، ولكنْ من أجل محاولة فهمها واقتفاء أثرها في حياتنا المعاصرة التي غدت العصبيّة والتطرّف والقمع والعنف صفات مميّزة لها، وأصبحنا في حاجة ماسّة إلى إحياء أصول الحوار التي اختطّها مثقّفو هذه الأمّة قديماً، لأنّهم وجدوا فيها الوسيلة المُثلى لتوظيف التعدّديّة في إثراء الحياة، ونفع الإنسانيّة، وتفادي المخاطر الناتجة عن سوء التعامل معها، وترْك ميراث عظيم شاهد على النضج والتفتّح.

مقدّمة

دأب الباحثون في تاريخ الأدب العربيّ القديم عامّة[١]، والدارسون لتراث التوحيديّ خاصّةً[٢]، على توجيه العناية إلى جوانب ثلاثة في هذا التراث؛ الأوّل: وهو الذي يتّصل بأسلوب التوحيديّ في الكتابة ومحاولة استجلاء خصائصه، والتنويه بتفرّده من بين كتّاب عصره ومفارقته للنمط السائد عندهم الذي كان يقوم على التزام السجع والحرص على استعمال ألوان البديع والغلوّ فيها، ممثَّلاً في رسائل ابن العميد وتلميذه الصاحب بن عبّاد وغيرهم من أعلام الكتابة في العصر كالخوارزميّ والبديع... إلخ؛ فإنّ التوحيديّ فارق هذه الطريقة إلى طريقة هي أقرب ما تكون إلى طريقة الجاحظ في القرن السابق له، مع احتفاظه بخصائص دقيقة ميّزت أسلوبه حتّى عن أسلوب الجاحظ. أمّا الجانب الثاني: فيتّصل بالمنحى الفلسفيّ أو الملامح الفلسفيّة في مصنّفات التوحيديّ؛ فإنّ لتلك المصنّفات جانباً فلسفيّاً لا يخفى، سواء في الموضوعات التي تعالجها أو المصطلحات التي تستعملها أو الشخصيّات التي تحتفل بها؛ وعلى أيّة حال فإنّ لتراث التوحيديّ طابعاً فلسفيّاً واضحاً لا يغيب عن قارئه. وأمّا الجانب الثالث: فيتّصل بشخصيّة التوحيديّ؛ ذلك أنّ التوحيديّ كان صاحب تجربة مأساويّة إلى حدّ ما، لا تفتأ تترك أثرها في كلّ ما يكتب، حتّى جاءت مؤلّفاته مطبوعة بطابع من الذاتيّة، الأمر الذي أغرى كثيراً من الباحثين بتناول هذا الجانب في تراث الرجل.

هذه الجوانب الثلاثة – الأسلوب والمنحى الفلسفيّ والحياة الشخصيّة -تكاد تنتظم معظم ما كُتب عن التوحيديّ في العصر الحديث، ولا بأس في ذلك، غير أنّ وراء هذه الجوانب جوانبَ أخرى ما زالت تحتاج إلى بذل الجهد في استكشافها وإظهارها

(١) يمكن الإشارة –على سبيل المثال- إلى تاريخ الأدب العربي: عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربيّة والعراق وإيران)، شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ؛ ومن الكتب التي قصرت مجال تناولها على النثر وحده: كتاب (النثر الفني في القرن الرابع)، زكي مبارك، ط١، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، ١٩٣٤م، ١/ ١١٥-١٢١، ٢٨١-٢٨٤، ٢/ ١٣٣-١٤٤.

(٢) من ذلك –مثلاً- كتاب (أبو حيّان التوحيديّ)، أحمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، بدون تاريخ؛ وكتاب (أبو حيّان التوحيديّ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء)، زكريّا إبراهيم، سلسلة أعلام العرب، العدد ٣٥، المؤسسة المصريّة العامّة للتّأليف والأنباء والنشر- الدار المصريّة للتأليف والترجمة، بدون تاريخ؛ وكتاب (تراث التوحيديّ بين الأدب والفلسفة)، عماد أبو رحمة، ط١، عمّان، دار جليس الزمان، ٢٠١٣م.

للقارئ الحريص على أخذ صورة لتراث التوحيديّ من شتّى جوانبه. ومِن تلك الجوانب جانب أحببنا أن نضيئه في هذا البحث، وهو المتعلّق بالتعدّديّة وثقافة الحوار، وقد دفعَنا إلى اختياره غيرُ سبب، منها: غلبة هذا الجانب على تراث التوحيديّ برمّته؛ فإنّ مصنّفات التوحيديّ في أكثرها لا تعدو أن تكون تصويراً لمناحي التعدّديّة في مجتمعه: مِن تعدّد في الأجناس، وتعدّد في الأديان والمذاهب، وتعدّد في الاهتمامات العلميّة؛ وهي تصوّر ذلك من خلال ما ينقله التوحيديّ فيها من (محاضر) كثير من المجالس العلميّة التي كانت تُعقد في عصره، سواء في قصور الوزراء أو في بيوت بعض علماء العصر ومثقّفيه أو في سوق الورّاقين؛ وإلى جانب تعبيرها عن التعدّديّة تُظهر لنا الأسلوب الذي تعاملت به تلك الفئات من العلماء والمثقّفين مع تلك التعدّديّة، وكيف جعلت من الحوار وسيلتها الأثيرة في ذلك؛ فأرست بصنيعها قواعد ثقافة راقية، حريٌّ بكلّ حضارة أو جماعة إنسانيّة تبتغي الرقيّ والتعايش السلميّ بين أفرادها وأجناسها المختلفة – حريّ بها أن تقتفي أثر تلك القواعد وتتمثّلها في حياتها العامّة. وهكذا نصل إلى السبب الثاني الذي دفع صاحب البحث إلى اختيار هذا الجانب من تراث التوحيديّ، وهو حاجتنا الماسّة اليوم، بل حاجة العالم المعاصر، إلى هذه الثقافة – أعني: ثقافة الحوار- في التعامل مع الاختلاف والتعدّديّة على كلّ المستويات؛ لأنّ البديل هو سيادة التطرّف والعنف والاستبداد بالرأي والحرص الدائب على إقصاء الآخر وقمعه. أمّا السبب الثالث فهو سدّ النقص الحاصل في هذا الجانب من جوانب دراسة التوحيديّ. وقد جاء البحث في ثلاثة فصول، الأوّل: في بيان أسباب التعدّديّة الفكريّة في القرن الرابع الهجريّ؛ ووجد الباحث من أبرزها: انقسام الدولة الإسلاميّة إلى دويلات وإمارات وغلبة طوابع الشعوب الأصليّة عليها، وتعدّد الديانات والمذاهب في الدولة الإسلاميّة، وعناية الأمراء والوزراء في تلك الدويلات بالعلماء والأدباء على اختلاف مذاهبهم وآرائهم. والفصل الثاني: في أساليب فئات مجتمع القرن الرابع في التعبير عن التعدّديّة والاختلاف؛ وتلخّصت في أسلوبين: أسلوب قائم على المزاحمة والإقصاء والضيق بالآخَر المخالف وهو – في الغالب- أسلوب العامّة، وأسلوب قائم على الحوار بأكثر صوره حريّةً وتحضّراً وهذا – في الغالب- أسلوب الفئات المثقّفة المستنيرة. أمّا الفصل الثالث فانتقل فيه الباحث إلى استجلاء ملامح ثقافة الحوار كما تبدّت في بعض مجالس هذه النخبة التي صوّرها أحد المشاركين فيها وهو أبو حيّان التوحيديّ

في كتابه (المقابسات)؛ وكان من أظهرها: الحريّة، والاعتقاد بنسبيّة الحقيقة وتوزّعها بين الآراء المختلفة، والتقدير المتبادَل بين المتحاورين، والنظر إلى كلّ شيء – مهما بدا هيّناً- على أنّه يستحقّ أن يكون موضوعاً للتفكير والنقاش، وسعة الصدر والتماس العذر لصاحب الرأي، وأخيراً: الإحالة على أصحاب الاختصاص.

تمهيد

محدِّدات البحث: المنهج والمصطلح

المنهج:

كثيرة ومتنوعة هي المناهج المتاحة اليوم لدراسة الأدب والموضوعات الإنسانيّة عامّة؛ ذلك أنّ تلك الموضوعات على درجة كبيرة من التعقّد والتداخل، بحيث لا يكفي منهج واحد لفهم دلالاتها وإلقاء الضوء على جوانبها المتعدّدة، بل تحتاج إلى طائفة من المناهج، بعضها يتناول الظاهرة من الخارج، فيحاول أن يربطها بسياقها التاريخيّ أو الاجتماعيّ أو النفسيّ، ويفسّرها على أساسه، وبعضها يتناولها من الداخل فيحاول أن يبحث في نصوصها الأصليّة عن الأنساق الناظمة لها والآليات التعبيريّة التي توسّلَتْها تلك الظاهرةُ للإفصاح عن نفسها. والمهمّ -في النهاية- أن نحافظ على قناعتنا بأنّ المنهج – أيّاً كان – مجرّد أداة إجرائية تتحكّم في اختيارها رؤية الباحث واهتماماته العلميّة وطبيعة الأسئلة التي يطرحها في بحثه ، وليس ثمّة ما يسوّغ تخطئة منهج بآخر، ما دام الباحث واعياً لاختياره المنهجي، وما دام الاختيار منسجمًا مع فرضيّة بحثه وأسئلته.

ولعلّ نظرة سريعة في هذا البحث كفيلة بالكشف عن المنهج الذي اختاره صاحبه، والذي يتلاءم وإشكاليّةَ بحثه والجانبَ الذي يتطلّع إلى إضاءته من الموضوع. لقد افترض هذا البحث -منذ البداية- أنّ "الدولة" الإسلاميّة شهدت في القرن الرابع الهجري ظاهرة حضاريّة لم تشهدها -بالوضوح نفسه- من قبل، وهي ظاهرة "التعدّديّة الفكريّة" ، وجعل غايته السعي إلى الكشف عن الوقائع التاريخيّة التي أدّت إلى بروز هذه الظاهرة، ووجد أنّ أهمّ تلك الوقائع هو انقسام الدولة الإسلاميّة وضعف السلطة المركزيّة ، وانبعاث الموروثات الثقافيّة القديمة، ولا سيّما الموروث اليونانيّ الفلسفيّ، والفارسيّ الدينيّ والسياسيّ، ومزاحمتها للموروثين: الإسلاميّ والعربيّ "الخالص" ، تلك المزاحمة التي يصعب تفسير المناظرة التي رواها التوحيديّ نفسه في كتاب الإمتاع والمؤانسة بين أبي سعيد السيرافيّ ومتّى بن يونس في المفاضلة بين

النحو العربي والمنطق اليونانيّ (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ: ١/ ١٠٧-١٢٨) – إلا على أساسها، ثمّ ما أدّى إليه ذلك الانقسام من قيام نوع من المنافسة بين أمراء الدويلات الإسلامية ووزرائها وأعيانها في رعاية العلماء والأدباء على اختلاف آرائهم ومذاهبهم ، وتهيئة الظروف الملائمة للتعبير عن هذا الاختلاف بصورة متحضّرة تسترعي الانتباه ، وصفها مسكويه وصفاً مقتضباً – ولكنّه وصف معبّر – في كتابه "تجارب الأمم"، وهو يعدّد مناقب عضد الدولة البويهي، حيث يقول: "وأُفرد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة موضعٌ يقرُب من مجلسه، وهو الحجرة التي يختصّ بها الحُجّاب؛ فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة، آمنين من السفهاء ورعاع العامّة" (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٤١٤).

هذه الملابسات والوقائع التاريخيّة لا يسعنا الإغضاء عنها في فهم وتفسير نشوء ظاهرة "التعدّديّة" أو ازدهارها في القرن الرابع الهجري؛ فبعد أن كان القرن الثالث – قرن الجاحظ- مسرحاً لمناظرات ثنائيّة بين طرفين لا ثالث لهما (صاحب الكلب وصاحب الديك ، صاحب الجواري وصاحب الغلمان، البيضان والسودان... إلخ) ، أصبحنا نشهد في هذا القرن – القرن الرابع – محاورات متعدّدة الأطراف ، أخذ التوحيدي على عاتقه نقل صور منها في كتاب المقابسات وفي غيره من كتبه التي تكاد تكون في جزء كبير منها مَحاضر لتلك المحاورات ، تلوّنها نزعته الأدبيّة الخاصّة. وهذا لا يعني أن ظاهرة المناظرة – وآليّتُها الجدل – قد اختفت ، ولكنْ أخذت تزاحمها ظاهرة جديدة هي ظاهرة الحوار – وآليّتُها المقابسة أو المثاقفة.

بعد المقدّمة التاريخيّة التي ساقها الباحث تعبيراً عن قناعته بالحاجة إليها في تعليل هذه الظاهرة وتفسيرها ، دون أن يعني ذلك أنّها كافية وحدها ، ولكنّها – على الأقل – واحدة من السبل التي يمكن سلوكها لبلوغ هذه الغاية. بعد ذلك اتّجه إلى النصوص نفسها يفتّش فيها عن المظاهر والتجلّيات التي تجسّدت فيها تلك الظاهرة؛ ولعلّ هذا الحديث في المنهج يقتضي بعض الإيضاحات لتجلية سائر نواحيه ، وإزالة ما قد يقع من التباسات.

الأول: أن المقدّمة التاريخيّة التي سقناها بين يدي قراءتنا في كتاب المقابسات للبحث عن مظاهر أو أدلّة التعدديّة الفكريّة فيه، لا تعني – بحال- أنّ الوقائع والملابسات التي اشتملت عليها تلك المقدّمة هي أسباب حتميّة لنشأة تلك الظاهرة، وذات دلالة واقعيّة موضوعيّة، وإنّما هي أسباب احتماليّة. وهذا أمر مفهوم

في الدراسات الإنسانيّة عامّةً وفي سائر المناهج التي تتناولها؛ فالنتائج التي يصل إليها الباحث في النهاية ليست إلا احتمالات؛ لأنّنا – وهذا أحد الأسباب – لا يمكن أن ندّعي الإحاطة بجميع الوقائع، وضبط جميع المتغيّرات التي يمكن أن تؤثر في نتيجة هذا النوع من الدراسات؛ فهذا الضبط التامّ إنّما مكانه المختبر حيث تُجرى التجارب العلميّة، وهذا – بالتحديد – ما يفسّر ويسوّغ استمرار الدراسات وتعدّدها في الموضوع الواحد؛ ولذلك فإن الوقائع التي أشرنا إليها – مع لزومها في نظرنا لتفسير هذه الظاهرة وفهمها وتعليلها، وقناعتنا بجدوى هذا المنهج كواحد من المناهج المتاحة للباحث – ليس لها صفة السببيّة الحتميّة؛ بل يمكن أن تجتمع في أمّة من الأمم أو بلد من البلدان دون أن ينتج عنها تعدّديّة فكريّة، كما يمكن في المقابل أن نُلفي تعدديّة فكريّة في أمّة أو بلد بغير هذه الأسباب؛ ليس لأن هذه الوقائع أخفقت في أن تُفضي إلى هذه النتيجة؛ بل لأنّ وقائع أخرى زاحمتها وكفّتها عن الوصول إلى غايتها، أو – من جهة أخرى – لأنّ النتيجة نفسها يمكن الوصول إليها بأسباب مغايرة. على أيّة حال، فالنتائج هنا احتماليّة ، والقول مبنيّ على الترجيح، ولا محلّ للقطع أو الحتم، ومدار الأمر على قدرة الباحث على الاستقصاء وتتبّع أسباب الظاهرة والتحرّي عن ملابساتها.

الثاني: أنّنا – مع اعتمادنا على المنهج التاريخي – لا نقول بقيام نوع من التطابق التامّ بين الواقع والفكر والأدب؛ وإنّما نقول بأنّ الأدب – بما يحمله من فكر – هو بعض تجلّيات الواقع التي لا يمكن فصلها عنه؛ ولذلك نجد من السائغ أن نبحث عن بعض ملامح الواقع لعصر من العصور في أدبه، وأن نتلمّس – في المقابل – بعض أسباب هذه الظاهرة أو تلك من ظواهر الأدب لعصرٍ من العصور في وقائعه التاريخيّة. والمسألة في النهاية ترجع إلى الاختيار المنهجي الذي يرتضيه الباحث ويعبّر عن قناعاته.

الثالث: أنّه كان بالإمكان الاتّساع في البحث بإجراء تحليل مستفيض لآليات الخطاب التي تحكّمت في صوغ المقابسات، والاستدلالِ بها على تعبير الكِتاب عن الظاهرة موضوع الدراسة، كما كان بالإمكان الاتّساع باتّجاه توظيف بعض المفاهيم المنتمية إلى حقول معرفيّة متنوّعة، كالسياسة والدين والاجتماع ، مثل مفهوم الثقافة والسلطة والدولة والحرّيّة، انتهاءً بالعولمة، والبحث في علاقة هذه الشبكة من المفاهيم بعضها ببعض. كان هذا كلّه ممكناً، ولكنّ الأمر – كما أسلفت – يتعلّق باختيار منهجيّ لا أكثر ، والبابُ مفتوح أمام دارسين آخرين لتناول الموضوع نفسه من أيٍّ من الزوايا التي أشرنا إليها ، بما من شأنه أن يُغنيه ويمنحه أبعاداً جديدة.

المصطلح:

المصطلح الأساسيّ في هذه الدراسة هو مصطلح " التعدّديّة الفكريّة". وليس لصاحب هذا البحث أن يدّعي أيّ نوع من الريادة في استعمال هذا المصطلح؛ فهو مصطلح ذائع في الدراسات المعاصرة ، بل لقد غدا موضعاً لعناية المؤسسات الأكاديميّة والثقافيّة، وموضوعاً للعديد من المؤتمرات والندوات والمحاضرات. ولعلّ الجِدّة إنّما تكمن في الإطارين الزماني والمكاني اللذين استعمل فيهما الباحث هذا المصطلح، أعني " الدولة" الإسلامية في القرن الرابع الهجريّ. ولا بدّ ابتداءً من تحديد هذا المصطلح حتّى تكون إشكاليّة البحث واضحة ومسوَّغة.

وسنعتمد في هذا التحديد على جملة التعريفات التي ضمّنها جابر سعيد عوض مقاله حـول "التعددية في الأدبيّات المعاصرة"، المنشور في مجلّة " قراءات سياسيّة"، الصادرة عن مركز دراسات الإسلام والعالم.

يمهّد جابر عوض لما قدّمه من تعريفات لمصطلح "التعدّديّة " في مقاله المشار إليه آنفا بالإلماح إلى جملة من الصعوبات التي تواجه الباحث في محاولته لتعريف هذا المصطلح؛ فهو مفهوم عامّ، مطّاط، متباين التطبيقات، مركّب تركيباً يُفـضي به إلى التعقيد؛ لأنّه يعبّر " عن ظاهرة متعدّدة الأبعاد؛ فهناك التعدّديّة الثقافيّة ، والتعدّديّة الاجتماعيّة، والتعدّديّة السياسيّة" (عوض، ١٩٩٤: ٢٣) ، وهو – في الوقت نفسه– مرتبط " بالعديد من المفاهيم الأخرى مثل: العرقيّة والطائفيّة والدولة القوميّة والأمّة والديمقراطيّة والمشاركة" (عوض، ١٩٩٤: ٢٣)، كما أنّ " الأبعاد الثقافيّة والاجتماعيّة التي يقوم عليها تتضمّن عناصر متشابكة ومتداخلة تتوقّف بدورها على مجموعة كبيرة من العوامل والمتغيّرات المتفاعلة، الداخليّة منها والخارجيّة "(عوض، ١٩٩٤: ٢٣).

بعد تسجيل هذه الصعوبات التي تكتنف محاولة تحديد مصطلح " التعدّديّة" ، ينتقل صاحب المقال إلى تتبّع المصطلح في الأدبيّات المعاصرة التي تناولته ، وبصفة خاصة الأدبيات الغربية، من خلال دراسات طائفة من الباحثيين المهتمّين بهذا المصطلح ، مثل: روجيه لابوانت ويونغ ودنليفي وأوليري وفيرنيفال وسميث... الخ، بالإضافة إلى ما اشتملت عليه بعض الموسوعات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

والواقع أنّ تلك التعريفات على درجة غير قليلة من التباين؛ بسبب اختلاف المجالات المعرفيّة التي ينتمي إليها أصحابها، من سياسيّة واجتماعيّة وفلسفيّة ودينيّة... إلخ؛ فنجد عند دنليفي وأوليري تعريفاً

فلسفيّاً للتعدّديّة "يستند أساساً إلى استحالة فهم الحقيقة عن طريق جوهر واحد أو مبدأ واحد" (عوض، ١٩٩٤: ٢٥)؛ وعليه فإنّها تعني عندهما "الاعتقاد بأن هناك، أو ينبغي أن يكون هناك، تعدّد في المعتقدات والمؤسّسات الاجتماعيّة" (عوض، ١٩٩٤: ٢٥). في حين نجد عند فيرنيفال تعريفاً للتعدّديّة يقوم على أساس اقتصاديّ؛ فهو يرى أنّ " أهمّ ما يميّز المجتمع التعدّديّ هو التعامل الاقتصاديّ في إطار من التنوّع الثقافيّ والانقسام الاجتماعيّ" (عوض، ١٩٩٤: ٢٥). أمّا كاليفز فنجده يربط التعدّديّة " بمجال القانون والدولة " (عوض، ١٩٩٤: ٢٤)؛ ولذلك يرى أنّ التعدّديّة " لا تتعلّق برأيٍ أو آراء يعتنقها فرد أو جماعةٌ ما، بقدر ما تتعلّق بعلاقات اجتماعيّة معيّنة ينظّمها القانون في مجتمعٍ ما من المجتمعات " (عوض، ١٩٩٤: ٢٥). وإلى جانب هؤلاء نجد من يصرف عنايته إلى الجانب السياسي للتعدّديّة وينظر إليها " باعتبارها وسيلة لتنظيم الحياة العامّة على أسس مشتركة، مع احترام مختلف الاتجاهات القائمة في المجتمع الواحد" (عوض، ١٩٩٤: ٢٦).

إلى جانب هذه التعريفات التي تضيّق من مفهوم " التعدّديّة"، لتقصره على شكل واحد من أشكال التنوّع يرتبط بمجال واحد من مجالات الحياة، نجد تعريفات أخرى تعبّر عن آفاق واسعة تشمل سائر تلك المجالات، كما هي الحال عند روجيه لابوانت " الذي يرى أنّ ثمّة تعدّديّة حيثما يوجد تنوّع، أيّاً كان الشكل الذي يتّخذه – دينياً أو عقائديّاً أو فلسفيّاً أو طبقيّاً أو إقليميّاً أو حزبيّاً – يتمسّك به الفرد أو الجماعة" (عوض، ١٩٩٤: ٢٤).

وبعد، فما الذي يمكن أن نخلص إليه من هذه الجولة بين التعريفات المختلفة لمصطلح "التعدّديّة"؟

ابتداءً، لا يسعنا إلا أن نؤكّد ما ذهب إليه جابر عوض من أنّ هذا المصطلح "عامّ، مطّاط، مركّب، معقّد، متباين التطبيقات"؛ الأمرُ الذي يفرض علينا أن نضع لأنفسنا تعريفاً نتجاوز فيه هذه الصعوبات أو معظمها؛ تعريفاً يتّسم بقدْر مقبول من الوضوح والتحديد، يمكّننا من السير قدُماً في بحثنا، والإجابة عن أسئلته الأساسيّة، مستضيئين بما تقدّم من تعريفات.

وفي رأينا أنّ أيّ تعريف للتعدّديّة الفكريّة لا بدّ أن يأخذ في اعتباره العناصر الأساسيّة الآتية:

١- التنوّع في الأفكار داخل المجتمع أو فئات منه، سواء أكانت دينيّة أم فلسفيّة أم سياسيّة... إلخ.

٢- قيام هذا التنوّع على اختلاف في التصوّرات الأساسيّة والمرجعيّات العامّة.

٣- التعبير عن هذا الاختلاف بصورة حضاريّة.

وعليه، فإنّ ما نعنيه بالتعدّديّة الفكريّة يشمل كلّ تنوّع في الأفكار، نابع من اختلاف في التصوّرات الأساسيّة والمرجعيّات العامّة ، ومعبِّرٍ عن نفسه بصورة حضاريّة.

هذا ما نقصده بالتعدّديّة الفكريّة، وهو ما نبحث عنه في الإطارين الزماني والمكاني اللذين رسمناهما لهذا البحث. وهو – كما ترى – قريب من تعريف روجيه لابوانت الذي سبقت الإشارة إليه.

وقد اشترطنا أن يكون الاختلاف على مستوى التصوّرات والمرجعيّات حتّى نُخرج من دائرة التعدّديّة بعض أنواع الاختلاف الخاصّة بالمسائل الجزئيّة داخل علمٍ من العلوم، على أنّ نتنبّة أنّ بعض هذه الخلافات قد يخفي وراءه ما هو أبعد وأعمق ممّا يبدو ظاهراً. وعليه ، فإنّنا نعدّ الاختلاف بين أصحاب الديانات ضرباً من التعدّديّة، كما نعدّ الاختلاف بين أصحاب الفِرَق العقائديّة والمذاهب الفقهيّة داخل الدين الواحد ضرباً من التعدّديّة، ونعدّ الاختلاف بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة ضرباً من التعدّديّة، كما نعدّ الاختلاف بين أتباع المدارس الفلسفيّة المتباينة ضرباً من التعدّديّة، ونعدّ الاختلاف بين دعاة الشعوبيّة والمتعصّبين للعروبة ضرباً من التعدّديّة.

واشترطنا كذلك التعبير الحضاريّ؛ لأنّه هو المظهر الدالّ على أنّ التعدّديّة قيمة مقبولة في المجتمع، حتّى لو كانت محصورة في فئات بعينها من الناس. وليس كتاب المقابسات سوى انعكاس لصورة من صور ذلك النوع من التعبير.

الفصل الأوّل

من أسباب التعدّديّة الفكريّة في الدولة الإسلاميّة لهذا القرن

أوّلاً: انقسام الدولة الإسلاميّة إلى دويلات وإمارات، وغلبة طوابع الشعوب القديمة عليها:

مع نهاية عصر الخلفاء الراشدين كانت الدولة الإسلاميّة قد بسطت سلطانها على رقعة واسعة من الأرض؛ إذ امتدّت الفتوحات إلى معظم البلاد المجاورة لجزيرة العرب (مؤنس، ١٩٨٧: ٣٠-٣٢) ، تلك البلاد التي كانت موطناً لحضارات قديمة عريقة نهضت بها أجناس عديدة من يونان وروما وترك وفرس وسريان وأنباط... إلخ (بروكلمان، ١٩٦٨: ٨٣-١٢٠)؛ فورث العرب عنهم خلاصة تلك الحضارات بعد أن امتزجوا بهم امتزاجاً عميقاً مكّن له

كثرةُ الرقبق والموالي المداخلين للعرب في كلّ شأن من شؤون حياتهم (أمين، ١٩٦٩: ٨٤-٩٦).

وقد ظلّت الدولة محافظة على تماسكها في عهد الخلفاء الراشدين، ثمّ في عصر الدولة الأمويّة، وفي القرنين الأوّلين من الخلافة العبّاسيّة، بالرغم من كثرة الخلافات الداخليّة والتهديدات الخارجيّة؛ ولكنْ ما إنْ نصل إلى هذا القرن – أعني القرن الرابع الهجري – حتّى نرى الدولة الإسلاميّة تعيش انقسامات متتالية، آلت بها إلى زمرة من الدويلات والإمارات، يتمتّع كلّ منها باستقلال فعليّ عن المركز، وإنْ كان لا يزال يربطه به خيط رفيع يتمثّل في أخذ العهد من الخليفة والدعاء له على المنابر ووضع اسمه على الدينار والدرهم؛ يقول مسكويه – المؤرّخ الذي عاش في القرن الرابع الهجري – في وصف حال دولة الإسلام في الربع الأوّل من ذلك القرن-: " فصارت الدنيا في أيدي المتغلّبين، وصاروا ملوك الطوائف، وكلُّ مَن حصل في يده بلد ملكه ومنع ماله؛ فصارت واسط والأهواز في أيدي البريديّين، وفارس في يد عليّ بن بويه، وكرمان في يد أبي عليّ بن إلياس، وأصبهان والريّ والجبل في يد أبي عليّ الحسن بن بويه ويد وشمكير يتنازعانها بينهما، والموصل وديار ربيعة وديار بكر في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج (الإخشيد)، والمغرب وإفريقية في يد أبي تميم، والأندلس في يد الأمويّ (عبد الرحمن بن محمد الناصر)، وخراسان في يد نصر بن أحمد، واليمامة والبحرين وهجر في يد أبي طاهر بن أبي سعيد الجنّابيّ (القرمطيّ)، وطبرستان وجرجان في يد الديلم؛ ولم يبق في يد السلطان وابن رائق (أمير الحضرة) غير السواد والعراق " (مسكويه، ١٩١٤: ١/ ٣٦٦-٣٦٧؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٣/ ٣٦٦).

حتّى بغداد نفسها حاضرة الدولة ورمز الخلافة أصبحت منذ هذا التاريخ محطّ أنظار المتطلّعين من أمراء الأطراف، ولاسيّما من الترك والفرس (مسكويه، ١٩١٤: ١/ ٣٥١-٣٥٢). وكان دخول البويهيّين إليها سنة ٣٣٤هـ إيذاناً بخروجها نهائيّاً من يد الخليفة العبّاسيّ وبداية عصر جديد في التاريخ الإسلاميّ، هو ما يسمّيه بعض الدارسين عصر الدول والإمارات (ضيف، تاريخ الأدب العربي- عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربيّة والعراق وإيران)، بدون تاريخ: ٥)؛ فقد استولى هؤلاء على زمام الحكم، وقلّصوا سلطة الخليفة، بل قصروها على شؤونه الخاصّة داخل داره (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٨٥؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٤٢).

وأصبح كلّ متغلّب على ناحية من نواحي الدولة يطبعها بطابع جنسه الحضاريّ الخاصّ، وأحياناً كانت تختلط تلك الطوابع في الإقليم الواحد أو المدينة الواحدة، ولاسيّما في حاضرة الدولة بغداد؛ " فطابع التركيّة حبّ الجنديّة والفروسيّة... ، وانتصارهم لمذهب أهل السنّة، وعدم ميلهم إلى الفلسفة والجدل في الدين، وتقريبهم علماء الدين وخاصّة علماء التفسير والحديث... . وطابع الفرس حبّ الفخفخة والظهور؛ قد ورثوا مدنيّة قديمة مملوءة بالتقاليد والأوضاع، فطُبعوا عليها بمحاسنها ومساوئها؛ فلهم قدرة على تنظيم الحكم، ومعرفة واسعة بما يزيد الثروة ويُضعفها، ولهم عقول مثقّفة تتذوّق الأدب والعلم وتهتزّ لهما؛ فهم يشجّعون العلم، لا بالمعنى الضيّق الذي يشجّعه التركيّ، ولكنْ بمعناه الواسع الذي يشمل الفلسفة بفروعها المختلفة؛ قد كثرت المذاهب الدينيّة القديمة عندهم من مانويّة وزرادشتيّة ومزدكيّة، فكثرت في الإسلام مذاهبهم من زيديّة واثني عشريّة وسبعيّة وغير ذلك؛ وورثوا ما يرثه أبناء كلّ أمّة تحضـّرت وهرمت من مَيْل إلى الترف والنعيم وانهماك في اللذائذ. وطابع العرب مَيْلٌ إلى البداوة وحكم القبيلة... وزهوهم بسيفهم ولسانهم... ، ثمّ هم أسرع ما يكون قبولاً للتأقلم والتحضـّر " (أمين، ٢٠٠٩: ١/ ٦٦-٦٧).

ثانياً: تعدّد الديانات والمذاهب في "دولة" الإسلام:

وإلى جانب ما شهدته الدولة الإسلاميّة في هذا القرن من تعدّد في الأجناس فقد شهدت تعدّداً في الفِرَق الدينيّة والمذاهب الفقهيّة والديانات.

فأمّا من ناحية الفرق الدينيّة فقد كان مذهبا السنّة والشيعة – بعد اضمحلال مذهب الخوارج مع دخول القرن الرابع الهجريّ (متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، بدون تاريخ: ١/ ١١٩) - هما المذهبان الغالبان على أصقاع الدولة، ينافس كلّ منهما الآخر في توسيع دائرته؛ فحيناً يخلص هذا البلد أو ذاك لأحد المذهبين، وحيناً آخر يتجاوران في البلد الواحد، وحيناً ثالثاً يتعاقبان عليه؛ فكانت الكوفة في القرن الثالث موطناً للتشيّع، والبصرة موطناً للسنّة، ثمّ امتدّ التشيّع إلى البصرة بعد هذا القرن؛ أمّا الشام فكان الغالب عليها السنّة، وأمّا جزيرة العرب فكان يتقاسمها المذهبان بالإضافة إلى بقيّةٍ للخوارج في بعض نواحيها: مكّة وتهامة وصنعاء وقرح سنيّة، وسواد صنعاء ونواحيها مع سواد عُمان شُراة غالية، وبقيّة الحجاز وأهل الريّ بعُمان وهجر وصعدة شيعة؛ وأمّا فارس فكانت الغلبة فيه للتشيّع، وأمّا في سائر المشرق فكانت الغلبة لأهل السنّة إلا أهل (قُمّ) فكانوا

شيعة غالية، وعلى عكس (قم) كانت أصفهان، فإنّ أهلها كانوا غُلاة في معاوية (متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، بدون تاريخ: ١/ ١٢٠-١٢٤).

على أنّ الانتساب إلى أحد المذهبين – السنّة والشيعة – لم يكن دائماً مرتبطاً بالمكان، وإنّما قد يرتبط أحياناً بالجنس أو الميول السياسيّة؛ " فقد كان الخلفاء سنّيّين، والأتراك سنّيّين غالباً، والفرس شيعيّين غالباً، والعرب بين سنّيّ وشيعيّ؛ فالفاطميّون شيعة، والحمدانيّون يغلب عليهم التشيّع " (أمين، ٢٠٠٩: ١/ ٧٩).

وقد ضمّت أقطار الدولة – بالإضافة إلى السنّة والشيعة - أصحاب مذاهب أخرى كالمعتزلة والصوفيّة وبقايا الخوارج، وكلُّ مذهب من هذه المذاهب تتفرّع منه فروع على هذا القدر أو ذاك من الاختلاف؛ فالتشيّع – مثلاً - ينضوي تحته مذاهب شتّى، من اثني عشريّة وسبْعيّة وزيديّة وإسماعيليّة وقرمطيّة... إلخ (الشهرستاني، ١٩٩٣: الجزء الأوّل؛ ابن حزم، ١٩٩٦: الجزء الخامس).

وعلى نحو ما تعدّدت المذاهب العقديّة فقد تعدّدت المذاهب الفقهيّة في بقاع الدولة الإسلاميّة، وكان من أهمّها في القرن الرابع الهجريّ: المذهب الشافعيّ والحنفيّ والمالكيّ والحنبليّ والظاهريّ؛ فأمّا المذهب الشافعيّ فكان هو الغالب على بلاد الحجاز والشام ومصر، وكان ينافس الشافعيّة على مصر المالكيّةُ، وكان الحنفيّ غالباً على العراق مع وجودٍ للشافعيّة والحنابلة، وتقاسم المالكيّة والحنفيّة بلاد المغرب، وكان لمذهب مالك السيادة المطلقة في الأندلس، وأمّا الظاهريّ فقد عظم شأنه في المشرق، وكان بين أتباعه أصحاب الجاه في إيران، وكانوا بفارس يتولّون الأعمال والقضاء؛ لأنّ عضد الدولة البـويهيّ – وهو أعظم أمراء الدولة البويهيّة -كان ينتسب إلى هذا المذهب (متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، بدون تاريخ، ١/ ٣٨٩-٣٩٤).

وفضلاً عن الإسلام ومذاهبه في العقيدة والشريعة اشتملت الدولة الإسلاميّة على ديانات أخرى سماويّة وغير سماويّة، كاليهوديّة والنصرانيّة والصابئة والمجوسيّة من مزدكيّة ومانويّة وزرادشتيّة... إلخ (ابن حزم، ١٩٩٦: الجزآن الأوّل والثاني).

ونجد عند المقدسيّ الذي عاش في القرن الرابع وقام برحلةٍ جال فيها في كثير من نواحي دار الإسلام شرقاً وغرباً ودوّن مشاهداته في كتابه " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم " – نجد عنده نصوصاً تمثّل أوضح تمثيل ما نحن بصدده من تصوير لكثرة

الديانات والمذاهب التي اجتمعت في الدولة الإسلاميّة لهذا العصر؛ يقول في وصف العراق " وبه مجوس كثيرة، وذمّته نصارى ويهود، وقد حصل به عِدّة من المذاهب، والغلبة ببغداد للحنابلة والشيعة ... وبه مالكيّة وأشعريّة ومعتزلة ونجّاريّة؛ وبالكوفة الشيعة إلا الكُناسة فإنّها سنّة، وبالبصرة مجالس وعوامّ الساميّة – وهم قوم يدّعون الكلام والزهد ... –، وأكثر أهل البصرة قدريّة وشيعة، وثَمّ حنابلة؛ وببغداد غالية يفرطون في حبّ معاوية ومشبّهة وبربهاريّة ...؛ والغالب على فقهاء هذا الإقليم وقضاته أصحابُ أبي حنيفة " (المقدسي، ١٩١٢: ١٢٦-١٢٧). ويقول في وصف إقليم فارس: " والعمل فيه على مذهب أصحاب الحديث؛ وأصحابُ أبي حنيفة –رحمه الله– كثير؛ وللداوودية دروس ومجالس وغلبة، ويتقلّدون القضاء والأعمال؛ وأكثر الفقهاء من الثلاثة مذاهب؛ والمعتزلة والشيعة بسواحله كثير؛ والصوفيّة بشيراز كثير " (المقدسي، ١٩١٢: ٣٣٩).

ثالثاً: عناية الأمراء والوزراء بالعلماء والأدباء على اختلاف مذاهبهم وآرائهم:

ممّا لا شكّ فيه أنّ انقسام الدولة الإسلاميّة في هذا العصر إلى دويلات وإمارات ترك آثاراً سيّئة في جوانب حياتها: السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة؛ إذ أضعفها، وأضاع هيبتها، وهدر مواردها، وأقلق سكّانها، وألحق بهم كثيراً من الضُّرّ والعسْف، وشغلها عن عدوّها الخارجيّ؛ فجعلها مطمعاً للمتربّصين بها، ولا سيّما الصليبيّون. ولكنْ ممّا لا نكاد نشكّ فيه – أيضاً – أنّ ذلك الانقسام ترك آثاراً حسنة في الحياة العلميّة والأدبيّة لدولة الإسلام آنذاك؛ فإنّ كثيراً من الأمراء والولاة المتغلّبين على نواحي الدولة وأقاليمها كانوا يرون من تمام أبّهة ملكهم أن يشتمل على طوائف من العلماء والأدباء في كلّ فنّ؛ فكان الواحد منهم يحرص على أن يحيط نفسه بمجلس علميّ وأدبيّ يفاخر به غيره من أمراء المملكة، ويحوط أصحابه برعايته الماديّة والمعنويّة؛ على أنّ بعضهم كان يصنع ذلك انطلاقاً من حبّه الصادق للعلم والأدب وضربه بسهم في فنون منهما. ونذكر من تلك المجالس مجلس عضد الدولة البويهيّ في شيراز قصبة فارس ثمّ في بغداد بعد استيلائه عليها، ومجلس أبي الفضل بن العميد وزير ركن الدولة البويهيّ في الريّ، وأبي محمد المهلّبيّ وزير معزّ الدولة البويهيّ في بغداد، وابن سعدان وزير صمصام الدولة البويهيّ في بغداد أيضاً، ومجلس سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة، ومجالس الأمراء السامانيّين في خراسان وما وراء النهر – نهر جَيْحون– ووزرائهم ومِن أشهرهم:

الوزير البلعميّ وزير أحمد بن نصر السامانيّ، ومجلس الخليفة المعزّ لدين الله الفاطميّ في مصر ووزيره يعقوب بن كلّس.

ولو مضينا نستقصي مجالس العلم والأدب التي أحاط نفسه بها كلّ أمير ووزير في هذا العصر، ونقف عندها واحداً واحداً، لنسرد مَن ضمّه مِن العلماء والأدباء، ونفصّل القول في أنواع العلوم وفروع الأدب التي اختصّ بها كلّ واحد منهم، وما أنتجه في بابه بفضل ما لقيه من رعاية ماديّة ومعنويّة، بما بُذل له مِن مال، وما قوبل به مِن حفاوة وتقدير، وما تهيّأ لهم جميعاً من مكتبات ودور علم ومجالس – لوجدنا أنفسنا نتجاوز القصد في هذا الفصل الوجيز، ونخرج إلى صنع تاريخ مفصّل للحركة العلميّة والأدبيّة برمّتها في هذا العصر.

وإلى جانب هذه المجالس الرسميّة – إن صحّ التعبير – كان ثَمّ مجالس خاصّة يعقدها كبار الفلاسفة والعلماء في العصر للمحاورة والمدارسة؛ إذ تحوّلت بيوت بعضهم إلى نوادٍ علميّة يختلف إليها المهتمّون بشتّى فنون العلم والفلسفة. وكان من أبرزها مجلس أبي سليمان المنطقيّ السجستانيّ، ومجلس يحيى بن عديّ الفيلسوف، ومجلس إخوان الصفا. يقول أبو حيّان التوحيديّ، في مستهلّ المقابسة الثانية من كتاب "المقابسات"، معدّداً روّاد مجلس أبي سليمان: " هذه مقابسة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانيّ، وعنده: أبو زكريّا الصيمريّ، والنوشجانيّ أبو الفتح، والعَروضيّ أبو محمد المقدسيّ، والقومسيّ، وغلام زحل. وكلّ واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته، سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة، وهم أحياء بعد " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٢٠).

وسنقف – إن شاء الله – مطوّلاً عند هذا المجلس ومقابساته فيما نستقبل من هذا البحث؛ فنكتفي الآن بهذه الإشارة.

الفصل الثاني

أساليب فئات مجتمع القرن الرابع في التعبير عن التعدّديّة والاختلاف

لمّا كانت الموضوعيّة في البحث تقتضي الباحث أن يضيء الصورة من جميع جوانبها وأن يضع قضيّة بحثه في سياقها الواقعيّ، وأن لا يدفعه حماسه لموضوع بحثه إلى أن يُغفل الوقائع والحقائق التاريخيّة التي تنافيه أو لا تتّفق معه، ولمّا كان غرضنا من هذا البحث لا يتمثّل في ادّعاء أنّ ثقافة الحوار كانت سائدة في مجتمع القرن الرابع سيادة مطلقة؛ فهذا ما لا سبيل إلى إثباته إلا بنوع من الانتقاء المنافي للأمانة العلميّة، ولكنْ حسبُنا أن

نثبت أنّ هذا النوع من الثقافة كان حاضراً في العصر، وكان ممثَّلاً من قِبل فئات واسعة من المجتمع بالقدر الذي يلفت نظر الدارس، ويجعل منه موضوعاً يستحقّ التوقّف عنده، لتبيّن أسبابه واستجلاء ملامحه، ثمّ الدعوة إلى تجديد قيمه والانطلاق منها في مجتمعنا المعاصر، وتأكيد أنّ ثقافة الحوار ليست غريبة عن حضارتنا، وأنّ هذه الحضارة كانت في الماضي، ولا شيء يمنع من أن تكون اليوم، تربة صالحة لنموّ هذا النوع من الثقافة – من أجل ذلك رأينا أن نعقد هذا الفصل، لنتبيّن الأساليب المتباينة التي تعامل بها أهل العصر مع التعدّديّة وعبّروا بها عن خلافاتهم في شتّى شؤون حياتهم، ولنظهر أنّ ثقافة الحوار كانت واحدة من تلك الأساليب، وأنّ أصحابها ما فتئوا يحاولون نشرها، لتكون هي البديل المرشَّح للحلول محلّ الأساليب الأخرى:

الأسلوب الأوّل: الأسلوب القائم على المُزاحمة والإقصاء وعدم احتمال المُخالف أو تقبّله؛ وليس لأصحابه من وسيلة إلا العنف والقمع والاستبداد بالرأي. وهذا الأسلوب كان حاضراً في الأوساط السياسيّة، أوساط الأمراء والوزراء والقادة، وفي الأوساط الدينيّة، سواء بين أصحاب المذاهب العقديّة أو المذاهب الفقهيّة؛ فلم تزَل الخلافات بين قوّاد الترك والفرس ووزرائهم وأمرائهم، وبين السنّة والشيعة، وبين الحنابلة والشافعيّة والحنفيّة، قائمة على قدم وساق طيلة العصر، سواء في بغداد وفي غيرها من مدن الدولة وأقاليمها. يقول ابن الأثير في حوادث سنة ٣٤٥هـ: " في هذه السنة وقعت الفتنة بأصبهان [وكان أهلها سنّة] ، وبين أهل (قُمّ) [وهم شيعة] ، بسبب المذاهب. وكان سببها أنْ قيل عن رجل قمّيّ: إنّه سبّ بعض الصحابة، وكان من أصحاب شحنة أصبهان، فثار أهلها واستغاثوا بأهل السواد، فاجتمعوا في خَلق لا يُحصَون كثرةً، وحضروا دار الشحنة، ووقع بينهم قتلى، ونهب أهل أصبهان أموال التجّار من أهل قُمّ " (ابن الأثير، ١٩٨٧: ٧/ ٢٥٧؛ متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، بدون تاريخ: ١/ ١١٩-١٤١؛ أمين، ٢٠٠٩: ١/ ٧٩-٨٣).

ويقول ابن الأثير – أيضاً - في حوادث سنة ٣٢٣هـ: " وفيها عظُم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم... واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مرّ بهم شافعيّ المذهب أغرَوا به العميان، فيضربونه بعصيّهم، حتّى يكاد يموت " (ابن الأثير، ١٩٨٧: ٧/ ١١٣-١١٤؛ متز، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، بدون تاريخ: ١/ ٣٨٧-٣٩٥؛ أمين، ٢٠٠٩: ١/ ٨٥-٨٦).

وكانت هذه الخصومات تشتدّ أحياناً إلى الدرجة التي يُضطرّ معها السلطان إلى التدخّل ووضع حدّ لها، كما حصل سنة ٣٢٢هـ ، إذ " ركب بدر الخرشنيّ [صاحب الشرطة] ، فنادى في جانبي بغداد في أصحاب أبي محمد البربهاريّ (ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ١٤-١٥)؛ وكان سبب ذلك كثرة تشرّطهم على الناس، وإيقاعهم الفتن المتّصلة " (مسكويه، ١٩١٤: ١/ ٣٢٢).

وأحياناً كانت تمتزج العصبيّة الجنسيّة بالعصبيّة السياسيّة والعصبيّة الدينيّة المذهبيّة، فيأخذ التعبير عنها شكلاً مضاعفاً في حدّته وعنفه، كالذي وقع في ولاية بختيار بن معزّ الدولة البويهيّ، حين قبل مشورة الديلم في القبض على قوّاد الترك ووجوههم في الأهواز، ونادى بالإيقاع بهم في البصـرة (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٣٢٥؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٦٣٦). ولمّا بلغ سبكتكين القائد التركي ببغداد ما دبّره بختيار بالأهواز والبـصرة استنفر أصحابه من الترك، وأراد خلع بختيار، وتنصيب أخيه أبي إسحق بن معزّ الدولة مكانه، فشاور أبو إسحق أمّه، فأبت عليه، وطمعت في مقاتلة سبكتكين بمن معها من الديلم، فلم يصمدوا له، وخرجت هي وحُرَم بختيار وأولاده منحدرين إلى واسط (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٣٢٥-٣٢٧). وكان هذا سبباً لفتنة كبيرة بين الترك والديلم وبين السنّة والشيعة في هذا الوقت؛ فإنّ الأتراك ببغداد لمّا سمعوا ما نزل بأصحابهم في البصرة والأهواز سارعوا إلى الثأر، بالاستيلاء على ما كان لبختيار في بغداد من منازل وسلاح وآلات ودوابّ، ونزلوا دُور الديلم، وتتبّعوا حُرَمهم وسائر أسبابهم. وثارت العامّة من أهل السنّة انتصاراً لسبكتكين، وأضرّوا بالشيعة؛ فسفكوا دماءهم، واستباحوا حرمهم، وحرقوا معاقلهم؛ " فانتثر النظام، وانخزل السلطان، وصارت العصبيّة بين هذين الصنفين [أي السنة والشيعة] في أمر الدين والدنيا، بعد أن كانت في أمر الدين خاصّة؛ وذلك أنّ الشيعة ثاروا بشعار بختيار، والديلم وأهل السنّة ثاروا بشعار سبكتكين والأتراك " (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٣٢٨؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٢٢٦-٢٢٧؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٦٣٧).

نعم، كان هذا وأكثر منه يقع بين العصبيّات المختلفة في القرن الرابع وفي القرون التي تلته، حتّى ليؤدّي أحياناً إلى خراب مدينة بكاملها؛ يقول ياقوت المتوفّى سنة ٦٢٦هـ في وصف أصفهان: " وقد فشا فيها الخراب في هذا الوقت، وقبله في نواحيها؛ لكثرة الفتن والتعصّب بين الشافعيّة والحنفيّة، والحروب المتّصلة بين الحزبين؛ فكلّما ظهرت طائفة نهبت محلّة

الأخرى وأحرقتها وخرّبتها، لا يأخذهم في ذلك إلٌّ ولا ذمّة " (الحموي، ١٩٧٧: ١/ ٢٠٩).

وممّا يُتمّ الملامح القاتمة لهذا الجانب من الصورة الصراع الدائم بين الأمراء من ترك وفرس، وما كان يُرتكب في سبيل حيازة السلطة من فظائع في حقّ الرعيّة وفي حقّ الخليفة ومنصب الخلافة؛ فلقد لحق الرعيّةَ في خضمّ الصراع بين الأمراء كثيرٌ من الويلات؛ فكان أبناؤها هم الذين يدفعون ثمن تلك النزاعات ، بما يحتملونه من جور وعسف وضرائب ومصادرات؛ فعندما شجرت الحرب بين معزّ الدولة البويهيّ، بعد تغلّبه على الحضرة، وبين ناصر الدولة الحمدانيّ سنة ٣٣٤هـ ، لحق الناس ضرر كبير؛ لتسلّط الجند على الغلات، وارتفاع الأسعار (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٩١؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٤٧-٤٨، ٥٣-٥٤). وفي عقب انتصار معزّ الدولة في هذه الحرب " ملك الديلم الجانب الشرقيّ [من بغداد]، وأحرقوا، ونهبوا، وقُتل من العامّة جماعة، ومات منهم عدد كثير من رجال ونساء وصبيان" (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٩٣؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤٥٥)، " وحُزر ما انتُهب فكان مقداره عشرة آلاف دينار؛ وذاك أنّ القصد وقع على مواضع التجّار وحيث الأموال والأمتعة" (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٩٤؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤٥٥). " وفي هذه السنة أفرط الغلاء حتّى عدم الناس الخبز البتّة، وأكل الناس الموتى والحشيش والميتة والجِيَف، وكانت الدابّة إذا راثت اجتمع على الروث جماعة ففتّشوه ولقّطوا ما يجدون فيه من شعير وأكلوه... وكان الرجل والمرأة والصبيّ يقف على ظهر الطريق وهو تالف ضُرّاً، فيصيح: الجوع إلى أن يسقط ويموت، وكان الإنسان إذا وجد اليسير من الخبز ستره تحت ثيابه وإلا استُلب منه ... وكانت الدور والعقارات تُباع برغفان ويأخذ الدلال بحقّ دلالته بعض ذلك الخبز، ووُجدت امرأة تقتل الصبيان وتأكلهم، ثمّ فشا ذلك، فقُتلت عِدّةٌ منهنّ " (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٩٥-٩٦؛ ابن الجوزي،١٩٩٢: ١٤/ ٤٦-٤٧؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤٦٥).

وأمّا في حقّ الخليفة، فيكفي أن نعلم أنّه قلّما انتقلت الخلافة في هذا العصر من خليفة إلى آخر بطريقة سلميّة، وإنّما عُزل معظمهم عزلاً، وفي الغالب ما كان هذا العزل يحصل بعد إيذاء الخليفة وإهانته هو ومنصبه؛ واقرأ – إن شئت - وصف مسكويه للهيئة التي عُزل عليها الخليفة المستكفي سنة ٣٣٤هـ، حيث يقول: " ودخل الأمير معزّ الدولة فقبّل الأرض، على رسمه، ثمّ قبّل يد المستكفي بالله، ووقف بين يديه يحدّثه ... فتقدّم نفسان من الديلم فمدّا أيديهما إلى

المستكفي بالله، وعلا صوتهما بالفارسيّة، فظنّ أنّهما يريدان تقبيل يده، فمدّها إليهما، فجذباه بها وطرحاه إلى الأرض، ووضعا عمامته في عنقه وجرّاه ... ، ودخل الديلم إلى دار الحُرَم فقبضوا على " علَم " القهرمانة وابنتها ... وساق الديلمان المستكفي بالله ماشياً إلى دار معزّ الدولة واعتُقل فيها، ونُهبت دار السلطان حتّى لم يبق فيها شيء " (مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٨٦-٨٧؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٤٥؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤٥٠-٤٥١). وكثيراً ما كان الخليفة يُسمل، أي: تُفقأ عيناه بحديدة محمّاة عند عزله حتّى ينقطع طمعه في هذا المنصب، ومن خلفاء القرن الرابع الذين ارتُكبت في حقّهم هذه الجريمة القاهر سنة ٣٢٢هـ (المسعودي، ١٩٨٧: ٤/ ٣١٢؛ مسكويه، ١٩١٤: ١/ ٢٩٢؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٣/ ٣٣٥؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٢٨١) ، والمتّقي سنة ٣٣٣هـ (المسعودي، ١٩٨٧: ٤/ ٣٤٢؛ مسكويه، ١٩١٤: ٢/ ٧٢؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٣٩؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤١٩) ، بالإضافة إلى المستكفي الآنف ذكره (المسعودي، ١٩٨٧: ٤/ ٣٧١؛ ابن الجوزي، ١٩٩٢: ١٤/ ٤٥؛ ابن الأثير، ١٩٨٢: ٨/ ٤٥١).

كان هذا جانباً من الصورة، وكما قلنا كان لا بدّ من الوقوف عنده حتّى نوفّي البحث بعض حقّه من الموضوعيّة، وهو – أي:هذا الجانب - يمثّل الأسلوب الأوّل في التعبير عن التعدّديّة والاختلاف داخل مجتمع القرن الرابع الهجريّ.

أمّا **الأسلوب الثاني**، فهو الذي اختارته فئات أخرى من المجتمع، هي فئات العلماء والفلاسفة والأدباء، للتعبير عن خلافاتها. وأكثر ما يظهر هذا الأسلوب في المجالس الأدبيّة والعلميّة التي سبق أن ألمحنا إليها في الفصل الأوّل من هذه الدراسة. وقد أخذ أبو حيّان التوحيديّ على عاتقه مهمّة تصوير بعض تلك المجالس، ووصف أصحابها، وما كان يدور بينهم من حوارات، وأسئلة وجوابات، في غير كتاب من كتبه، كالإمتاع والمؤانسة، الذي كان ثمرة سلسلة من المسامرات بينه وبين الوزير ابن سعدان؛ وكتاب الهوامل والشوامل، الذي يقوم على محاورة ثنائيّة بين التوحيديّ ومعاصره المؤرّخ المتفلسف مسكويه، على هيئة سؤال وجواب: للتوحيديّ السؤال ولمسكويه الجواب. ولكنْ، لعلّ أظهر كتبه في هذه السبيل، سبيل إبراز التعدّديّة واتّخاذ الحوار وسيلة للتعبير عنها داخل هذه الفئة المثقّفة، إنّما هو كتاب "المقابسات"، الذي سيكون موضوع حديثنا – إن شاء الله - في الفصل القادم من هذا البحث.

الفصل الثالث

ملامح ثقافة الحوار وأصولها كما يصوّرها كتاب "المقابسات" للتوحيديّ

١- الحـرّيّـــة

معلومٌ أنّه من أوّل مقوّمات ثقافة الحوار وأصولها التي لا بدّ منها – الحريّة؛ فبغير استشعار الحريّة سوف يحجم صاحب الرأي عن إبداء رأيه مخافة أن يلحقه فيه أذى، أو –على الأقلّ– مخافة أن يُزجَر ويُقمع، أو أن يُستخفّ بقوله ويُسفَّه رأيه. والحقيقة أنّ هذه الحريّة كانت مكفولة في المجالس التي ينقلها التوحيديّ في مقابساته إلى حدّ بعيد؛ فالموضوعات كلّها قابلة للطرح والنقاش، حتّى وإن تعارضت مع مسلّمات راسخة في ثقافة المجتمع، ولا سيّما المسلّمات الدينيّة؛ فلا يجد أصحاب بعض تلك المجالس بأساً في طرح مسألة تتعلّق بعلم النجوم، وفائدته، وكيفيّة تأثير العلويّات في السفليّات، وصحّة أحكام النجوم وخطئها (التوحيدي، ١٩٩٢: ٢٠). بل لا يجدون بأساً في طرح ما هو أشدّ حساسية من ذلك، كهذه المسألة التي تتعلّق بحال النفس بعد الموت؛ يقول ماني المجوسيّ في المقابسة العشرين: " إنّي أجد النظر في حال النفس بعد الموت مبنيّاً على الظنّ والتوهّم؛ ذلك أنّ الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده، كذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٦٥، ١٨٨، ٢١٩-٢٢١، ٢٧٠).

ومثلها مسألة أخرى تتعلّق بأهل الجنّة، يرويها التوحيديّ في المقابسة الخامسة والثلاثين؛ يقول: " سمعت أبا إسحق النصيبيّ المتكلّم ... يقول: ما أعجبَ أمر أهل الجنّة! قيل: وكيف؟ قال: لأنّهم يبقَون أبداً هناك، لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح؛ أما تضيق صدورهم؟! أما يكلّون؟! أما يربؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي هي مشاكلة لحال البهيمة؟! أما يأنفون؟! أما يضجرون؟! " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٩٤).

ومع أنّ مثل هذا السؤال، بهذه الصيغة، قادر على استفزاز أكثر الناس رزانة وسعة صدر، ودفْعه إلى إسكات السائل وانتهاره، فإنّ أبا سليمان – وهو شيخ المجلس– لم يصنع شيئاً من ذلك، بل اكتفى بالإجابة عن السؤال، حتّى يكفّ عن التلجلج في صدر صاحبه وغيره ممّن قد يخطر لهم هذا الخاطر فيدفعهم خوف البوح به إلى حبسه في نفوسهم والعيش مع وساوسهم، ولكنّ المصارحة تعالج ذلك كلّه . ولئن عدم القارئ من السؤال نفعاً كبيراً، فلن يعدمه من الجواب.

٢- الاعتقاد بنسبيّة الحقيقة وتوزّعها بين الآراء المختلفة

بلغ من إلف العقول المثقّفة في هذا العصر لظاهرة التعدّديّة في الفكر أنْ يعرض المتحدّث عينه للمسألة الواحدة من جهتين مختلفتين بل متعارضتين، ويبني على كلّ جهة منهما حكماً أو رأياً مخالفاً للآخَر؛ كالذي يرويه التوحيديّ في المقابسة الثانية المشار إليها آنفاً، عن أحد المتحاورين – يقول: " عن هذه المسألة... جوابان مختلفان، من وجهتين مختلفتين: أحدهما هو زجرٌ عن النظر فيه [أي: في علم النجوم]، لئلا يكون هذا الإنسان مع ضعف مخيّلته... عن ربّه بحّاثاً، متكبّراً على عباده، ظانّاً بأنّه مأتيّ في شأنه، قائم بجدّه وقدرته...؛ فإنّ هذا النمط يحجز الإنسان عن الخشوع لخالقه والإذعان لربّه، ويبعده عن التسليم لمدبّره، ويحول بينه وبين طرح الكَلّ [أي: العبء] بين يدي من هو أملك له وأَولى به. وأمّا الجواب الآخَر فهو بُشرى عظيمة على نعمة جسيمة لمن حصل له هذا العلم؛ وذلك غيب لو اطُّلع عليه، وسرّ لو وصل إليه، لكان ما يجده الإنسان فيه من الرَّوح والراحة، والخير في العاجلة والآجلة، يكفيه مؤونة هذا الخطب الفادح، ويُنهيه عن تجشّم هذا الكدّ الكادح " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٢٤-١٢٥، ٢٠٥).

فالمسألة عند هذا القائل وعند غيره من جلسائه ومحاوريه لم تعد مسألة صواب وخطأ، وإنّما مسألة وجهة نظر قابلة للتغيير والتعديل بحسب المنطلقات والمبادئ التي تنبني عليها، وبحسب الغاية التي تُرتجى منها؛ فإن تغيّرت المنطلقات والغايات فلا بأس في تغيير الرأي؛ أي أنّ نصيب تلك الآراء من الحقيقة نسبيّ؛ وليس أدلّ على استشعارهم لتلك النسبيّة من طرحهم المسألة للحوار، واستعدادهم لسماع آراء عدّة فيها، ثمّ إثبات التوحيديّ لتلك الآراء على اختلافها؛ إذ لو لم يكن يؤمن بهذه النسبيّة لاقتصر في كلّ مسألة على رأي واحد، واستغنى به عن بقيّة الآراء؛ فلمّا لم يفعل ذلك، بل كان حريصاً على إثبات جملة الآراء التي وردت في كلّ مسألة، وبذل في ذلك جهداً عظيماً (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٢٤، ١٣٥، ١٥٩، ٣٠٨)، دلّ صنيعه هذا على أنّ الرجل يرى قيمة كبيرة في الاختلاف نفسه، لا تقلّ عن قيمة معرفة الصواب، بل لعلّها تفوقها؛ كما يرى أنّ الحقيقة مقسَّمة بين تلك الآراء جميعاً، وليست حكراً على واحد منها.

ويستمرّ أصحاب المجلس في المقابسة نفسها في نفي الحدود الفاصلة فصلاً تامّاً بين الصحّة والخطأ في هذا الرأي أو ذاك من الآراء المتعارضة، وفي إضافة اعتبارات جديدة إلى جملة الاعتبارات التي تؤكّد نسبيّة

نصيب كلّ رأي من تلك الآراء من الحقيقة أو الصواب؛ وبصرف النظر من مدى تسليمنا اليوم بصحّة بعض تلك الاعتبارات، فلا بدّ من الإقرار بأنّه كان لها دور في توسيع دائرة الحوار وإثرائه بالآراء المختلفة؛ وبحسبهم أنّهم كانوا يجتهدون في البحث عن أسباب لتوسيع هذه الدائرة، وجعل الاختلاف أمراً مسوَّغاً فيما بين المتحاورين؛ يدلّ على ذلك ما أدلى به أحدهم في المقابسة المذكورة إجابةً عن سؤال: هل تصحّ أحكام النجوم أم لا تصحّ؟ فقال: " الأحكام لا تصحّ بأسرها، ولا تبطل من أصلها...؛ لأنّ الأمور الموجودة على ضربين: ضرب له الوجود الحقّ؛ فالأمور الموجودة بالحقّ قد أعطت البقيّة نسبة من جهة الوجود، وارتجعت منها حقيقة ذلك؛ فالحاكمُ بالاعتبار، الفاحص عن الأسرار، إنْ أصاب فبنسبة الوجود الذي لهذا العالم السفليّ من ذلك العالم العلويّ؛ والإصابةُ في هذه الأمور السيّالة عرَض، والإصابة في أمور الفلك جوهر؛ وقد يكون هناك ما هو كالخطأ، ولكنْ بالعَرَض لا بالذات، كما قد يكون هاهنا ما هو كالصواب والحقّ، ولكنْ بالعَرَض لا بالذات؛ فلهذا صحّ بعض الأحكام، وبطل بعضها " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٢٦).

فالصواب والحقّ المطلقان من شأن العالم العلويّ، وأمّا العالم السفليّ فليس الصواب والحقّ فيه إلا بقدر ما يَفيض عليه من ذلك العالم؛ هذه الفكرة حملت المتحدّث على تقبّل رأيين مختلفين في المسألة التي هو بصددها؛ فالصحّة في أحكام النجوم – بحسب رأيه – محتملة، والخطأ كذلك؛ دون أن يدفعه احتمال الصحّة إلى تعميمها، أو يحمله احتمال الخطأ على إطلاقه.

وقد أكّد أبو سليمان المنطقيّ – وكان واسطة عقد هذا المجلس والمتولّى إدارته – رسوخ هذا المبدأ في الحوار – أعني توزّع الحقيقة بين الآراء المختلفة – بما ختم به المقابسة نفسها ردّاً على سؤال للتوحيديّ، نصُّه: " حصل لنا في هذه المسألة جوابان: أحدهما زجْرٌ عن النظر في هذا العلم على ما طال الشرح فيه، والآخَر على هذه الفائدة التي تكاد الروح تطير معها طرباً إليها؛ فهل يجوز أن نعتقد فساد أحد الجوابين، وهو ما نهى عن التبـصّر فيه، ليكون الجواب الآخَر جامعاً لوجوه[1] الحقّ؟ "؛ فكان أوّل ما بدأ به ردّه: "الجوابان صحيحان" (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٣٨)، ثمّ أخذ في شرح الجهة التي يصحّ منها كلٌّ منهما، وبيان الاعتبارات التي تجعلهما كذلك، مع أنّهما في الظاهر

(١): في الأصل: "لوجوب"، ولعلّ ما أثبتّه أقرب من الصواب

متناقضان. وليس بالضرورة أن يعبّر كلٌّ من أصحاب المجلس عن رأي مخالف لرأي صاحبه، وأن يكون التضادّ والجدل هما الأساس الذي يقوم عليه المجلس، كما هي الحال عند المتكلّمين الذين لم تعد طريقتهم مقبولة عند أصحاب ثقافة الحوار في هذا العصر (التوحيدي، ١٩٩٢، ٢٢٣-٢٢٤)؛ بل قد تأتي بعض الآراء متكاملة متعاضدة؛ فقد يسوق بعض الجلساء رأيه ليتمّ رأياً سبق إليه غيره، دون أن يجد في ذلك غضاضة أو انتقاصاً من قدره، أنْ لم يكن هو السابق إليه البادئ في التعبير عنه (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٢٦-١٢٧).

وهنا نصل إلى مفهوم جديد لم يكن له وجود في ثقافة الجدل، ألا وهو مفهوم "المداخَلة" كما نعرفه اليوم؛ فتجد هذا العالِم أو ذاك يشرع في حديثٍ ما، وفي أثناء الحديث يُزجي أحد الجلساء عبارة أو يطرح سؤالاً، ليس بغرض الاعتراض، وإنّما على سبيل الاستفسار عن مشكل، أو حثّاً على الزيادة في الإيضاح، أو طلباً لدليل أو برهان، أو عرضاً لرأي جديد من زاوية أخرى ... إلخ (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٧٩، ١٨٣-١٨٦، ١٨٧-١٨٨).

وهذا التعاضد بين الآراء حيناً، والاختلاف والتعارض حيناً آخَر، من شأنهما جميعاً أن يقدّما صورة متكاملة للقضيّة التي هي موضوع الحوار، بحيث تحيط بها من سائر جوانبها، وتكشفها من شتّى نواحيها؛ بدلاً من الوقوف عند جانب واحد، وتعميمه على الصورة بكاملها.

لقد أصبح تعدّد الآراء في المسألة الواحدة أمراً معتاداً عند أصحاب هذه المجالس، وجزءاً من ثقافة ألِفوها، ليس من شأنه أن يُثير استهجان أحدهم، أو يستفزّه إلى تخطئة هذا الرأي أو ذاك؛ فهذا التوحيديّ – بعد أن ساق جواباً لأبي سليمان عن السبب في ذيوع الأسرار- يعقّب بقوله: "وهذه مسألة في (الهوامل)، ولها جواب آخَر في الشوامل[1] ، لكنّ هذا القدر يُستفاد من الشيخ الفاضل " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٤٦)؛ دون أن يتطرّق حتّى إلى المقارنة بين الجوابين؛ لأنّه أصبح مستقرّاً عنده أنّ لكليهما حظّاً من الصحّة يؤهّله لأنْ يُسطَّر في كتاب ويُذاع في الناس.

وممّا يفسّر اتّساع آفاقهم في تقبّل الآراء المختلفة أنّهم – أو أنّ نفراً منهم على الأقلّ- كانوا يعدّون الاختلاف أمراً طبيعيّاً، أي حاصلاً بتأثير من الطبيعة ذاتها، وعليه فلا مندوحة عنه، بل لا بدّ من الرضا به، والتعامل معه

(١)يشير إلى كتابه "الهوامل والشوامل" الذي ألّفه مع مسكويه، على هيئة سؤال وجواب، وسمّى أسئلته فيه: "الهوامل"، وسمّى أجوبة مسكوية: "الشوامل".

بطريقة تجعل منه أمراً نافعاً للجماعة، بدلاً من رفضه، وإساءة التعامل معه، فيعود عليها بالضرر. يقول أبو إسحق الصابى في المقابسة الحادية عشرة جواباً عن سؤال نصّه: " هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء؟ " ، فيقول: " نعم، لها نسبة قويّة، وعلاقة شديدة، ورباط متين، إلى هذه الأمور التي تنظر فيها، أو تُطيف بها، أو تُطلّ عليها؛ ولا سبيل – مع ذلك– إلى اتّفاق الناس في حال من الأحوال، وسبيل من السبل؛ ولو أمكن ذلك لوُجد! ألا ترى أنّه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلّهم طوال القدود أو قصارها، وضخام الرؤوس أو صغارها، وفصحاء الألسنة أو لُكْنها، أو على مذهب واحد أوحد، ومقابلة واحدة؟ كيف يكون هذا أو يُظنّ، والطبيعة إنّما تعطي صورتها لكلّ شيء بحسب قبوله وتهيئته ومواتاته؟!... فعلى هذا كلُّ أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعُجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٥٢).

أترى إلى هذا الاجتهاد في تسويغ الاختلاف في الآراء والمذاهب (التوحيدي، ١٩٩٢: ٢٣٣)، إلى درجة ربطه بالمزاج والطبيعة والهواء؟! فئةٌ تعتقد هذا لا عجب في أن تشيع بينها ثقافة الحوار، وتغدو هي الوسيلة المُثلى في تعاملها مع الاختلاف.

وممّا كان يساهم أيضاً في تعزيز الميل إلى هذا النوع من الثقافة في تعامل هذه الفئة من مجتمع القرن الرابع مع التعدّديّة – الاعتقادُ بأنّ الحكمة قد يُتوصّل إليها من سُبل شتّى، وليس بالضرورة من سبيل واحدة؛ فقد يُتوصّل إليها من سبيل الشريعة والوحي، كما قد يُتوصّل إليها من سبيل الفلسفة والعقل؛ فبعد أن روى التوحيديّ طرَفاً من ترجمة عيسى بن زُرعة المنطقيّ البغداديّ لفصلٍ من كلام أرسطو في المقابسة السابعة والثلاثين – قال: " هذا آخر ما ترجمه من هذا الفصل، وهو – كما ترى– وعظٌ بحكمة، وإيقاظ برأفة، وتعليم بنصيحة، وإرشاد ببيان؛ لو روى هذا الحسنُ البصريّ ومنصور بن عمّار وضرباؤهما ما زاد على ذلك " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٩٨).

وهذا الاعتقاد بتعدّد سبُل الوصول إلى الحكمة هو الذي دفع إخوان الصفا – بدعواهم – إلى وضع رسائلهم المشهورة " رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا "[1]؛ وهم – كما يصفهم التوحيديّ– " عصابة قد تآلفت بالعِشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة؛ فوضعوا بينهم

(١): رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تحقيق عارف تامر، ط١، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ١٩٩٥م.

مذهباً زعموا أنّهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته... وزعموا أنّه متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشريعة العربيّة فقد حصل الكمال " (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ: ٢/ ٥).

ومع أنّ أبا سليمان كان يرى أنّه من المحال الجمع بين الدين والفلسفة في قِران واحد، أو الاستعانة بأحدهما في إثبات الآخَر والبرهنة على صحّته، بسبب اختلاف الموضوعات والمصادر والأسس والمنهج بينهما، فإنّ كثيراً من معاصريه – وعلى رأسهم إخوان الصفا – كانوا يعارضونه في هذه المسألة (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ: ٢/ ٦-٢٢)، كما أنّ أبا سليمان نفسه لم يكن ينكر صحّة كلٍّ من السبيلين إذا أُخذ على حِدَته، وسار فيه صاحبه بمعزِل عن الآخَر؛ وأنّه كفيلٌ بإيصاله إلى الحقيقة والغاية المنشودة؛ يقول في هذا المعنى: " الأنبياء والأصفياء ومَن دونهم يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة، وخلاصها في الآجلة؛ والقولُ وإنْ اشتبه، والإشارة وإنْ غمضت، فالمراد بيّن، والمطلوب متيقَّن؛ وهل الحكمة إلا مولَّدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متمِّمة الحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟ وكنتَ قد حدّثتني عن شيخكم الحضرميّ الصوفيّ أنّه قال: "النُّقَب كثيرة، والعروس واحدة"؛ فقد ارتفع التناقض، وسقط التنافي " (التوحيدي، ١٩٩٢: ٢٠٠)؛ وإنّما كان أبو سليمان ينكر رغبة بعض معاصريه في المداخلة بين السبيلين، ومحاولة جعل إحداهما فرعاً من الأخرى؛ فعنده " أنّ الفلسفة حقٌّ لكنّها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حقّ لكنّها ليست من الفلسفة في شيء " (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ: ٢/ ١٨) ، وأنّ " مَن أراد أن يتفلسف فيجب أن يُعرض بنظره عن الديانات، ومَن اختار التديّن فيجب عليه أن يعرّد بعنايته عن الفلسفة" (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، بدون تاريخ: ٢/ ١٩).

ومهما يكن فالمسألة شائكة عويصة، والخلاف فيها طويل؛ ولكنّ الذي لا شكّ فيه أنّ الفلسفة امتزجت في هذا القرن بالدين امتزاجاً كبيراً، بل وفي القرنين السالفين له، منذ بدأ المتكلّمون مِن معتزلة وغير معتزلة يستعينون بالفلسفة في تأييد مذاهبهم وإثبات آرائهم؛ وعبارةُ الجاحظ التي يقول فيها: " وليس يكون المتكلّم جامعاً لأقطار الكلام، متمكّناً في الصناعة، يصلح للرياسة، حتّى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة" (الجاحظ، ١٩٦٥: ٢/ ١٣٤)– عبارة ذائعة مشهورة؛ وحتّى أبو سليمان نفسه الذي ينكر نظريّاً المزج بين الفلسفة

والدين، لا يكفّ عن ممارسة ذلك المزج عمليّاً فيما وصل إلينا من كلامه؛ فإنّه يعبّر فيه عن نوع خاصّ من الفلسفة، تجد المعاني والمصطلحات الدينيّة فيها موضعاً فسيحاً.

وليس اختيار المسلمين في هذا العصر، بل وقبله، للفلسفة الأفلاطونيّة الجديدة ذات النزعة الصوفيّة في ترجماتهم وشروحاتهم دون غيرها من المذاهب الفلسفيّة القديمة إلا دليلاً على نزوعهم – منذ البداية – إلى المواءمة بين الفلسفة والدين في حياتهم الفكريّة؛ وهو اختيار أَمْلته طبيعة الحضارة الإسلاميّة القائمة أساساً على الدين، والراغبة، إن لم نقل: المضطرّة، في الوقت نفسه، إلى الإفادة من الإنجازات العقليّة للحضارات التي ورثت أرضها بعد الفتح؛ فكان لا بدّ من اتّخاذ هذا الموقف التوفيقيّ بين الفلسفة والدين (دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، بدون تاريخ: ٤١-٤٤).

بل لعلّنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول: إنّ أولئك المتحاورين – وهي على كلّ حال صورة تمثّل حالة عامّة بين مثقّفي هذا العصر- كانوا يتمتّعون بنظرة كليّة إلى المعرفة والثقافة، نظرة تتلاشى معها الحواجز، لتلتقي محاصيل الأمم جميعها في صعيد واحد، بل لتصبح مثل جداول تصبّ في نهر واحد هو نهر الحضارة الإنسانيّة عامّةً؛ فليس من العجيب – والحالة هذه – أنْ ترى البيت من الشعر يؤتى به لتأييد رأي فلسفيّ (التوحيدي، ١٩٩٢: ٢٠٩) وفي هذه السبيل – سبيل وحدة الحضارة الإنسانيّة- كان تأليف التوحيديّ لكتابه "البصائر والذخائر"؛ فقد جعل منه معرِضاً لسائر الثقافات التي كانت حاضرة في عصره، ومثالاً فذّاً على التنوّع في إطار الوحدة؛ فتجد فيه الفلسفة اليونانيّة إلى جانب السياسة الفارسيّة إلى جانب السجيّة العربيّة (التوحيدي، البصائر والذخائر، بدون تاريخ؛ المقابسات: ٢٠٩، ٢٤٢، ٢٩٥-٣٠١).

٣- التقدير المتبادَل بين المتحاورين

ومن أصول ثقافة الحوار التي تُلحَظ في هذا الكتاب – كتاب المقابسات- معرفةُ كلّ واحد من المتحاورين بفضل أصحابه، وتقديره لعلومهم، وعدم استنكافه أو أنفته من الإفادة منهم، وأنّ اعتداده بعلمه الذي اختصّ به لم يكن يبعثه على الاستخفاف بعلومهم واستقلال شأنها؛ نجد مصداقاً لذلك في المقابسة التاسعة، حيث سأل أبو محمد الأندلسيّ النحويّ عيسى بن عليّ عن السبب في فخر كلّ إنسان بعلمه على غيره من أصحاب العلوم الأخرى، فأجابه عيسى بن عليّ، فعقّب الأندلسيّ على الجواب بما نصّه: " قد كنّا أيّها السيّد نترامى هذه المسألة تحقيراً لها

وامتهاناً لقدرها، وفيها هذا الجواب الذي لو رُحل إليه من قطر شاسع، وغُرم عليه مال كثير، لكان ذلك دون حقّه... لولا أنّ عمري يستهلكه النحو لكنت ألبس لهذا العلم صدار المنكمش، وأصبغ نفسي صبغة المتحقّقين! " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٤٩).

فكيف بك حين يكون مثل هذا الكلام موجَّهاً من أستاذ إلى تلميذه؟! لا شكّ أنّه سيعبّر حينئذٍ عن نوع من التواضع الراقي ، الذي من شأنه أن يحبّب الأستاذ إلى تلميذه، بل أن يحبّب العلم نفسه إلى ذلك التلميذ، ويُشيع بين الأستاذ وتلميذه جوّاً من الألفة، التي تشجّع التلميذ على التفكير، وتهدم دونه حاجز الخوف، الذي ربّما يمنعه من إبداء رأيه، خشية استصغاره أو الاستهانة به. ينقل لنا التوحيديّ هذا الحوار بين أبي سليمان وأحد تلاميذه، وقد أُعجب هذا الأخير بحديث شيخه في مسألة من المسائل – على هذا النحو: " فقال له البخاري – وكان من تلاميذه –: ما أشكرَنا على هذه الصلات السَّنيّة، وما أحمدنا لله على ما يهب لنا منك من هذه الفوائد الدائمة! فقال [أبو سليمان]: هذا بكُم اقتبستُ، وبحَجَركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عَشَوْت؛ وإذا صفي ضمير الصديق للصديق أضاء الحقّ بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كلّ واحد منهما رِدْءاً لصاحبه، وعوناً على قصده، وسبباً قويّاً في نيل إرادته ودرك بغيته. ولا عجب في هذا؛ فالنفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاتح... اللهمّ طهّر قلوبنا من ضروب الفساد، وحبّب إلى أنفسنا طرائق الرشاد، وكن لنا دليلاً، وبنجاتنا كفيلاً" (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٦٤-١٦٥).

وهكذا يُخرج أبو سليمان وأمثاله هذا النوع من المحاورات من إطاره المعرفيّ المحض إلى إطار أرحب، إلى إطار العلاقات الإنسانيّة السليمة، التي يصبح الإطار المعرفيّ جزءاً منها وناتجاً عنها: يصلح بصلاحها، ويفسد بفسادها؛ فلا يمكن أن تنبثق معرفة صحيحة نافعة من مجلس يضمّ متباغضين متشاحنين؛ لأنّ صلاح النفوس، ونقاء السرائر، تربة لا بدّ منها، حتّى يثمر الحوار، ويؤتي العلم بين المتحاورين أُكله.

٤- كلّ شيء يستحقّ التفكير والنقاش

ومن سمات هذه الثقافة – ثقافة الحوار- أيضاً أنّها لا تستخفّ بفكرة من الفِكَر، أو لمحة من اللمحات، أو مسألة من المسائل؛ فكلّ ما يخطر ببال الإنسان هو أهل للنقاش، وموضوع للتفكير؛ لأنّ هذه الفكرة البسيطة، أو تلك اللمحة الصغيرة، إذا تداولتها العقول، وجالت فيها الآراء، فقد تنتج عنها فوائد عظيمة؛ وحسبُها أنّها تحرّك العقول، وتُشرف بها على بقاع جديدة، وتذكي جذوة الحوار بين أصحاب

المجلس. في هذا السياق يمكن أن نضع عبارة نقلها التوحيديّ عن الأندلسيّ النحويّ في آخر المقابسة التاسعة، التي سبقت الإشارة إليها، بعد أن سمع هذا الأخير جواباً عن مسألة كان يستصغر شأنها، فلمّا سمع من الجواب ما أعجبه، وأطلّ به على فضاء لم يكن يتوقّعه، قال: " وما أكثر ما يُحقَر الشيء فيصير صلة لشيء لا يُحقَر " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٤٩).

ويستطيع القارئ – زيادةً في استجلاء هذه السمة – أن يرجع إلى بعض المقابسات، ليرى طبيعة القضايا التي تدور عليها؛ وكأنّ الغرض لم يكن هو الوصول إلى جوابات أو حلول لها، وإنّما هو ما أسلفنا من إثارة العقول وتبادُل الآراء، وهذه المسائلُ مجرّد سبب أو وسيلة لا أكثر (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٦١، ١٦٣، ١٦٨، ١٩٠، ٢٧٤).

وهم كذلك يعرفون – بفضل ثقافتهم الواسعة وعقولهم المرنة التي صقلتها الفلسفة – كيف ينفذون من المسائل الجزئيّة الهيّنة إلى مسائل عامّة خطيرة، كما نلحظ في المقابسة التاسعة عشرة، إذ بدأت بحديثٍ عن أثر التمرين في صقل موهبة المغنّي، ثمّ لم تلبث أن أفضت إلى مسألة عامّة، عن حاجة الطبيعة إلى الصناعة مع أنّ الغرض من الصناعة هو محاكاة الطبيعة (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٦٣).

٥- سعة الصدر والتماس العُذر

ومن مقوّمات ثقافة الحوار التي تُلمح في مقابسات التوحيديّ سعةُ الصدر لدى المتحاورين، والتماس العذر لصاحب الرأي، وغضّ الطرْف عن بعض ما قد يُضطرّ إليه اضطراراً. وهو ما نفهمه من قول أبي سليمان ردّاً على مأخذ للتوحيديّ على ما دار من حديث في المقابسة الثانية؛ فقد لاحظ التوحيديّ أنّه: "تكرّرت في هذه المسألة [مسألة صحّة علم النجوم أو فساده] كلماتٌ جافية بشعة ماينة مكروهة... مثل قول القائل: مشاكهاً لربّه، ومناسباً لباريه، ومثل قوله: نعْته لصق به، وحكمه لزمه، وحِلْيته بدت منه، وصفته عادت عليه! فقال[أبو سليمان]: لعمري إنّ تقديس الباري يمحق هذا كلّه ويذهب به، ويطرحه وينفيه؛ ولكنْ إذا عرّفه، وأشار إليه، وكنّى عن ربوبيّته، وأفصح عن إلهيّته، لم يجد بدّاً من هذه الكلمات، التي هي ألطف ما في ملكه، وأشرف ما في قوّته... على عادة أهل اللسان في الأسماء والصفات والحروف والأحداث؛ وإنّما يوحي بهذه العبارات إيحاءً، لأنّها تفوت ذرْع القول كما تفوت ذرع العقل، وتسبق ظنّ المقدِّر كما تسبق وهم المستشعِر؛ وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند إخبارهم عن آلهتهم " (التوحيدي،١٩٩٢: ١٣٧-١٣٨).

فانظر إلى سعة أفق هذا المُحاوِر، كيف التمس العذر لشركائه في الحوار حين اضطرّوا إلى استعمال ألفاظ لا تليق بالذات العليّة في حديثهم عنها، وكيف آل به ذلك إلى تقديم تفسير لهذه الظاهرة خرج فيه عن حدود اللغة العربيّة والأمّة الإسلاميّة إلى سائر اللغات والأمم؟!

٦- الإحالة على أصحاب الاختصاص

ومن أصول ثقافة الحوار التي يمكن أن تُستفاد من هذا الكتاب أنّ أحد المتحاورين لم يكن يجد بأساً في الاعتذار عن جواب مسألةٍ ما إذا لم يأنس في نفسه القدرة على ذلك، بل يُحيل السائل فيها على أصحاب الاختصاص الخبراء بمثلها. وقد تكرّر هذا التصرّف في غير مقابسة؛ ففي المقابسة الثالثة والعشرين نجد أبا عليّ القومسيّ يعتذر عن الخوض في مسألة عُرضت عليه، لأنّها ليست من جنس اختصاصه؛ فقد سأله الأندلسيّ النحويّ: " أيّها الشيخ، لمَ صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟ " فأجابه: لا أدري. وليس هذا من النحو؛ وإنّما النحو في هذا أن تعرف أنّ الظرف ظرفان: ظرف زمان وظرف مكان، وتحصي أسماء هذا، وتميّزها من أسماء هذا... إلخ " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٧٢-١٧٣). ولقد لقي هذا الجواب تأييداً من أبي سليمان، واعتذاراً لصاحبه؛ فقد قال عندما بلغه ذلك: " صدق أبو عليّ؛ فلقد ظلمه الأندلسيّ! مِن أين يعلم ذلك وليس عليه في صناعته أن يبحث عنه؟ لأنّ مبادئ كلّ صناعة مأخوذة من ناس آخرين قوّامين عالمين " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٧٣).

وفي مستهلّ المقابسة الرابعة والعشرين يقول التوحيديّ: " سألني أبو سليمان يوماً عن (الطبيعة)، وقال: كيف هي عند أهل النحو واللغة؟ أهي من (فعيلة) بمعنى (فاعلة)، أو بمعنى (مفعولة)؟ " فأجابه التوحيديّ: " أكره أن أرتجل الجواب عنها، لعلّي أُدفع فيه إلى الاعتذار منه؛ وأنا أسأل شيخنا أبا سعيد السيرافيّ غداً إن شاء الله، وهو اليوم عالم العالَم، وشيخ الدنيا، ومَقْنَع أهل الأرض " (التوحيدي، ١٩٩٢: ١٧٥).

خاتمة

وبعد، فقد حاولت في هذا البحث أن أكشف عن ملمح من ملامح الحضارة الإسلاميّة في بعض حِقَبها، وأعطيه بعض ما يستحقّ من التحليل، من خلال أثر أدبيّ غلب عليه ذلك الملمح، أعني: كتاب "المقابسات" للتوحيديّ.

وقد حرص كاتب البحث على أن يضع هذا الملمح في سياقه التاريخيّ؛ فابتدأ بفصلٍ عن أسباب التعدّديّة في القرن الرابع الهجريّ، وأتبعه بفصل آخر في أساليب فئات مجتمع ذلك القرن في التعامل مع التعّديّة، قبل الشروع في دراسة الأنموذج الذي اختاره، اعتقاداً منه أنّ صاحب هذا الأنموذج قد آلت إليه خلاصة الحركة الثقافيّة في عصره ، فعبّر عنها في مؤلّفاته خير تعبير، كما فعل قبله الجاحظ في القرن السابق؛ إذ بدت في مصنّفاته صورة القرن الثالث واضحة بكلّ مكوّناته البشريّة والعقليّة.

وقد انتهينا من هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث:

أوّلها: أنّ الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع كانت مهيَّأة بفضل عدّة عوامل: سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة لظهور حالة من التعدّديّة الفكريّة.

ثانيها: أنّ مجتمع القرن الرابع سلك في تعبيره عن تلك التعدّديّة مسلكين متباينين: مسلك العنف والخصومة، ومسلك الحوار والنقاش؛ وقد اختصّت بكلّ مسلك منهما فئاتٌ بعينها.

ثالثها: أنّ طرَفاً من تراثنا الأدبيّ يمثّل تمثيلاً واضحاً ثقافة الحوار في القرن الرابع الهجريّ؛ فيُظهر لنا أصولها والطريقة التي كانت تُتّبع في ممارستها.

ولا يسع صاحب الدراسة في نهاية هذا الجهد المتواضع إلا أن يوصي بمتابعة الكشف عن ملامح هذه الظاهرة عند أدباء آخَرين وفي حِقَب أخرى من تاريخنا القديم، حتّى نستكمل رسم ملامح صورتها، ونتمكّن من تقديم تحليل أعمق لها، ثمّ لكي نتّخذ ممّا يصلح لعصرنا منها أساساً نبني عليه منهجنا في التعامل مع التعدّديّة داخل مجتمعاتنا العربيّة، بل حتّى مع غيرنا من أمم العالم وبلدانه؛ فالعالَم اليوم متقارب، والحواجز بين أجزائه – وما تشتمل عليه تلك الأجزاء من حضارات – آخذةٌ في الزوال؛ وهو أحوَجُ ما يكون إلى سيادة ثقافة الحوار أكثر من أيّ وقت مضى.

المصادر والمراجع

ـــــــــ *المقابسات*. تحقيق وشرح: حسن السندوبي، ط٢، الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢م.

ـــــــــ *البصائر والذخائر*. تحقيق: وداد القاضي، ط١ ، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.

ـــــــــ *الكامل في التاريخ*. تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧م.

ـــــــــ *الهوامل والشوامل*. نشره: أحمد أمين والسيّد أحمد صقر، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١م.

ـــــــــ *ظهر الإسلام*. ط١، القاهرة: شركة نوابغ الفكر، ٢٠٠٩م.

إبراهيم، زكريا. *أبو حيّان التوحيديّ أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء*. سلسلة أعلام العرب، العدد ٣٥، المؤسسة المصريّة العامّة للتّأليف والأنباء والنشر- الدار المصريّة للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيبانيّ (ت٦٣٠هـ). *الكامل في التاريخ*. **بيروت: دار صادر، ١٩٨٢م.**

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ (ت٥٩٧هـ). *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ). *الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل*. تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م.

إخوان الصفاء وخلان الوفاء. *رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء*. تحقيق: عارف تامر، ط١، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٥م.

أمين، أحمد. *فجر الإسلام*. ط١، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

بروكلمان، كارل. *تاريخ الشعوب الإسلاميّة*. ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨م.

ت. ج. دي بور. *تاريخ الفلسفة في الإسلام*. نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٥، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، بدون تاريخ.

التوحيدي، أبو حيّان علي بن محمد (ت٤١٤هـ). *الإمتاع والمؤانسة*. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، بدون تاريخ.

الثعالبيّ، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت٤٢٩هـ). *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*. تحقيق: مفيد قميحة، ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة ، ١٩٨٣.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ). *كتاب الحيوان*، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ١٩٦٥.

الحموي، ياقوت (ت٦٢٦هـ). *معجم البلدان*. بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م.

الحوفي، أحمد. *أبو حيّان التوحيديّ*. مكتبة نهضة مصر بالفجالة، بدون تاريخ.

الشهرستانيّ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ). *المِلَل والنِّحَل*. تحقيق: أمير علي مهنّا وعلي حسن فاعور، ط٣، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م.

ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي- عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربيّة والعراق وإيران)*. ط٣، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.

مبارك، زكي. *النثر الفني في القرن الرابع*. ط١، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، ١٩٣٤م.

متز، آدم. *الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري*. نقله إلى العربيّة: محم

د عبد الهادي أبو ريده، ط٥، بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ). *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا-بيروت: المكتبة العصريّة، ١٩٨٧م.

مسكويه، أبو عليّ أحمد بن محمد (ت٤٢١هـ). *تجارب الأمم*. اعتنى بنسخه وتصحيحه: هـ. ف. آمدرور، مطبعة شركة التمدّن الصناعيّة بمصر، ١٩١٤م.

المقدسيّ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٣٨٠هـ). *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. طبعة مصوّرة عن طبعة بريل، مدينة لَيْدَن، ١٩١٢م.

مؤنس، حسين. *أطلس تاريخ الإسلام*. ط١، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧م.

الدوريّات:

عوض، جابر سعيد. "التعدّديّة في الأدبيّات المعاصرة". مجلّة قراءات سياسيّة، تصدر عن مركز دراسات الإسلام والعالم، السنة الرابعة، العدد (٣)، (صيف ١٤١٥هـ- ١٤٩٤م).