

ثقافة الاختلاف والتفاهم في الفكر العربي الإسلامي في «العصر الكلاسيكي»

■ سعيد بنسعيد العلوي

أولاً: توطئة ضرورية

تعني عبارة «العصر الكلاسيكي» عندنا جملة المراحل التي تمّ فيها تشكل الثقافة العربية الإسلامية والتفاهم لما نقول عنه اليوم؛ إنه التراث العربي الإسلامي، وقد بلغ غايته القصوى من الازدهار والقوة. ونحن إذ ننظر في مجمل هذا التراث نجد أن من المتعذر علينا أن نحصره في مرحلة تاريخية محددة، مهما يكن من الدينامية والغزارة في عطاء تلك المرحلة، ويمكن القول - توضيحاً لفكرتنا بكيفية أخرى - : إنه إذا كان من الأكيد فعلاً أن «عصر التدريس» قد شهد ميلاد ونشأة العديد من المعارف والعلوم الإسلامية تتصل كلها بالقرآن الكريم وبالسُّنَّة النبوية (والحديث خاصة)؛ فإن من الثابت أيضاً أن علوماً إسلامية عديدة لم تبلغ الشأو

■ أكاديمي من المغرب.



البعيد الذي بلغته، ولم ترق إلى مصاف العلوم التي تتميز بوضوح كامل في الموضوع ودقة في المنهج، إلا في عصور لاحقة وفي مناطق متفرقة من العالم الإسلامي. وبالتالي فإن حصر التكوين في «عصر التدوين» يحمل على إقصاء علوم إسلامية عديدة نشأت وتطورت في القرنين الهجريين: الرابع والخامس مثلما أن الحواضر التي عرفت تطور تلك العلوم - على نحو غدت به مباينة لما كانت عليه زمن النشأة الأولى أو التكون الجنيني - لم تكن هي تلك المعرفة قبل؛ بل أصبحت القاهرة وقرطبة وفاس وغيرها. يصح القول إذن: إن تشكل الثقافة العربية الإسلامية وتقعيدها مر بأزمة، وانتقل في حواضر متعددة، ومن ثمّ فإن المرجعية في ذلك ليست «عصر التدوين» وحده؛ بل الحري بنا أن نتحدث عن عصر «كلاسيكي» مرن ومنتقل.

يقتضي الفهم الدقيق لما نقول عنه: إنه «العصر الكلاسيكي» للفكر العربي الإسلامي أو العصر الذي يصح اعتماده مرجعية في النظر إلى التراث العربي الإسلامي في أوج عطائه أن نوضح أمرين اثنين: الأمر الأول أننا نستعير مفهوم «العصر الكلاسيكي» من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في دراساته الأساسية للفكر الغربي، دون أن يعني ذلك أننا نحصر النعت (الكلاسيكي)، حين النظر في التراث العربي الإسلامي، في مرحلة تاريخية محددة على غرار ما فعل مؤلف «أركيولوجيا المعرفة» ذلك أن الفيلسوف الفرنسي يرى في القرن السابع عشر ما يقبل نعت «الكلاسيكية»، ومؤلف «تاريخ الحمق في العصر الكلاسيكي» لا يخرج في الواقع عن التقليد الفرنسي الذي ينعت القرن المذكور بالقرن «العظيم»، إشارة إلى ما عرفه القرن الذي عرف ميلاد الفلسفة الحديثة من تحولات كيفية، أمكن بواسطتها - من جهة أولى - تلخيص وتركيب السيرورة المعرفية التي عاشتها أوروبا الغربية منذ عصر النهضة والثورة الكوبرنيكية ونمّ بموجبها - من جهة ثانية - التمهيد

للنقلة العظمى التي سيعرفها كل من الفكر والمجتمع في الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثامن عشر في نهايته. أما الأمر الثاني فهو أننا إن كنا نرى في «العصر الكلاسيكي» مفهوماً إجرائياً يسعفنا في النظر والتحليل بما لا يسعفنا نعت «عصر التدوين»؛ من حيث إن «الكلاسيكي» يعني «النموذج» أو «المرجعية» أو «المقيس عليه»؛ فإننا نذهب إلى أن هذه النعوت الثلاثة يتعذر حصرها في زمان محدد هو - في أقصى الأحوال - القرنان الهجريان الثاني والثالث؛ بل إن تاريخ الثقافة العربية الإسلامية يحملنا حملاً على وجوب مجاوزة «عصر التدوين» إلى أزمنة لاحقة.

تاريخ الثقافة العربية الإسلامية (نشأتها وتطورها حتى بلوغها الشأو البعيد من العطاء) يفرض علينا أن نرى في المراحل التاريخية التي سبقت ما يطلق عليه «عصر الانحطاط» العصر الكلاسيكي، من حيث إننا - عملياً وفي مواضعٍ واتفاق بين الباحثين - نرى فيه «المرجع» و«المقيس عليه» في الحديث عن التراث العربي الإسلامي في الجوانب التي نعتز بها، ونعدها الصورة المثلى للحضارة العربية الإسلامية.

نود في هذه التوطئة الضرورية أن نبدي رأياً، نريد للفقرات التالية أن تكون تعبيراً عنه، أو قل: إنه الفرضية التي يسعى هذا المقال إلى الدفاع عنها، والرأي (أو الفرضية التي تستوجب الإسناد بالأدلة الواضحة) هو أن الثقافة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي كانت - أولاً وأساساً - ثقافة تقوم على الاعتراف بوجود الغير والمغايرة من جانب أول، وتسعى إلى الدخول مع ذلك الغير في حوار تضبطه قواعد وشروط دقيقة من جانب ثانٍ. نقول - في عبارة تقريرية (تستوجب الاحتجاج لها) - : إن الثقافة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي صورة بهية للثقافة الحوارية، تلك التي تمثل التعدد والاختلاف من وجهه، ولا تخشى الحوار من وجه آخر، لا بل إنها تسعى إليه بتقعيد القواعد وتأصيل الأصول.



ثانياً: وعي الاختلاف في العصر الكلاسيكي الإسلامي

II - 1. عند أبي عثمان الجاحظ - كما هو معلوم مشهور - افتتان كبير باللغة العربية، واعتزاز بالعروبة وبالانتماء إليها؛ بل وتعصب شديد للعرب، ومن المعروف أيضاً أن الجاحظ قد أفرد أكثر من مؤلف في الانتصار للعرب والرد على الشعوبية، ومن بين النصوص العديدة في هذا الأمر تستوقفنا هذه الفقرة من «البيان والتبيين»:

«أردنا - أبقاك الله - أن نبتدئ صدر هذا الجزء الثاني من البيان والتبيين بالرد على الشعوبية في طعنهم على خطباء العرب؛ إذ وصلوا أيمانهم بالمخاطر، واعتمدوا على وجه الأرض بأطراف القسي والعصي¹، والإمساك بالعصا والاعتماد عليها حين التوجه إلى الجمهور بالخطبة تعدّ - عند الجاحظ خاصة - من سمات العربي، ومن مميزات الشخصية العربية، ومن ثمّ فهو يخصص للقول في العصا كتاباً من مجموع الكتب التي يحتويها «البيان والتبيين»، ولربما كانت العصا وحديثها عند الجاحظ وما يورده بصددها من أخبار مما يستحق أن تخصص له قراءة سيمولوجية حيث تسعف أدوات التحليل اللساني والسيمولوجي بما لا تسعف به اللغة وفقه اللغة بمفردهما، غير أن ذلك ليس قصدنا في هذا الحديث؛ وإنما نحن ننظر في النص من زاوية أخرى تتصل بالذهنيات وتاريخ الأفكار وتخبر عن الرؤى والتصورات: رؤية العالم وتصنيف الثقافات والشعوب عند الإنسان العربي المشبع بالثقافة السائدة في مرحلة هامة وبل وحاسمة من مراحل تكون الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي. نقرأ في «كتاب العصا» من «البيان والتبيين»:

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، مطبعة الفتوح الأدبية، القاهرة، 1332هـ، ج 2، ص 2.

«وجملة القول إنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس، وأما الهند فإنما لهم معانٍ مدونة وكتب مجلدة... وليونان فلسفة وصناعة منطلق... وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام الفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة... وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال وكأنه إلهام... وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل»¹.

يختص كل شعب من الشعوب الكبيرة والمعروفة في زمن الجاحظ (أو أغلبها) بسمّة تغلب عليها، كما نقرأ في النص أعلاه: للهند الحكيم والمعاني، وليونان الفلسفة والمنطق، وللفرس آداب السياسة؛ ولكنهم يشتركون مع العرب في الخطابة وفي الإجابة فيها، مع الانتباه إلى أن ما عند العرب «بديهية وارتجال»، وما عند الفرس عن ثقافة عميقة ونظر بعيد، وشتان بين ما كان سليقة وطبعاً وما كان عن تعلم وتدبر. نرجع إلى الجزء الأول من «البيان والتبيين» فنقرأ: «سأل معاوية بن أبي سفيان أعرابياً فقال: ما هذه البلاغة التي فيكم؟ قال: شيء تجيش به صدورنا فتَقْذِفُهُ على ألسنتنا»².

على أن الجاحظ - مع تقصّيه لقول العرب في البلاغة والبلغاء، وإكثاره من الشواهد نثراً وشعراً، وتنقله فيما يستشهد به بين شعراء الجاهلية وخطبائها المعروفين وشعراء الإسلام، والتمداول من خطب الأُمراء والأدباء - لا يكف عن «الحفر» في معنى البلاغة والبليغ، وفي الاختلاف في ذلك بين الثقافات والشعوب. أستسمح القارئ في إيراد نص أخير مما نجده مبعثراً في ثنايا «البيان والتبيين»:

«قيل للفارسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. وقيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام واختيار الكلام. قيل للرومي:

1 - البيان والتبيين، مصدر سابق، ج 1، ص. 49.

2 - المصدر نفسه، ج 1، ص. 54.



ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة يوم الإطالة. وقيل للهندي: ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بموضع الفرصة. ثم قال: ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها (...) وقال مرة: جماع البلاغة التماس حسن الموقع والمعرفة بساعات القول وقلة الحرف بما التبس من المعاني أو عَمُضَ وبما شرد عليك من اللفظ أو تعذر، ثم قال: وَزَيَّنَ ذلك كله وَبَهَأُوهُ، وحلاوته وسناؤه: أن تكون الشمائل موزونة، والألفاظ مُعَدَّلَةً، واللهجة نَقِيَّةً، فإن جامع ذلك السِنُّ والسَمْتُ والجمال وطول الصمت فقد تم كل التمام وكمل كل الكلام»¹.

ونحن لو أنصفنا لحكمنا بأن البلاغة - من حيث هي مطلب أسمى عند الجاحظ - توجد متفرقة بين الشعوب والثقافات: فكل من الفرس واليونان والروم والهند - ناهيك عن العرب - قد أخذ من مشروطها بنصيب، فللعرب النظم، ولليونان التدقيق المنطقي، وللرومان المعرفة بالأحوال (حسن الاقتضاب حيناً، والغزارة في القول يوم يستدعي المقام ذلك)، وللهند الوضوح والقدرة على الاحتجاج، وإذن يجوز القول - في حق صاحب «البيان والتبيين» - : إن هنالك وعياً بالاختلاف في الدلالة بين الشعوب والثقافات من جهة، ووعياً بأن الإصابة لا تكون إلا بالقدر الذي تكون فيه الاستفادة من ذلك الاختلاف من جهة أخرى.

II - 2. يمثل وعي الاختلاف عند مفكر آخر من القرن الهجري الخامس بكيفية مغايرة أبو الريحان البيروني، كان البيروني - حسب الشهادة التي نستخلصها من كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في

1 - البيان والتبيين، مصدر سابق، ج 1، ص. 49.

العقل أو مردوثة» عارفاً جيداً باللغة الهندية، يذكر في الكتاب المذكور أنه قد نقل إلى اللغة العربية مؤلفين اثنين: «أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات (...) والآخر في تخليص النفس من رباط البدن»¹. كان أبو الريحان البيروني رحالة يكثر التنقل بين البلاد العربية والبلدان الأخرى مثلما كان مترجماً، ولربما كان - على غرار معاصريه من الأدباء والتراجمة - من رواد مجالس الأسمار والحلقات التي يعقدها الخلفاء العباسيون والسلطنة البويهيون، أو من ينتسب إليهم من الكبراء، ومن غير المستبعد أنه كان يُحدّث في تلك المجالس عن مشاهداته في البلاد التي زارها، ويخبر عن أوجه الاختلاف والمغايرة بين أهلها وبين العرب. هو على كل يقول عن كتابه المذكور «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة»: إن قصده منه هو الإخبار والإمتاع ومن ثمّ فهو لا يحفل بتصحيح ما كان من المعتقدات كاذباً؛ «إنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم»² وبالتالي فإن الغرض من تأليف الكتاب هو التعريف بفكر وثقافة قوم يخالفوننا في كل شيء: «القوم بياينوننا بجميع ما يشترك فيه الأمم وأولها اللغة، وإن تباينت الأمم بمثلها... ومنها أنهم بياينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منا شيء من الإقرار بها عندهم، ولا منهم بشيء مما عندنا... ومنها أنهم بياينوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوفوا وُلْدَانَهُمْ بنا وبزينا وهيأتنا وَيَسْبُونَنَا إلى الشيطنة وإياها على عكس الواجب، وإن كانت هذه النسبة لنا مطلقة وفيما بيننا وبين الأمم بأسرهم مشتركة»³.

- 1 - أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة، مطبوعات دار المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1958، ص. 6.
- 2 - تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة، مصدر سابق، ص. 5، 6.
- 3 - المصدر نفسه، ص. 13 - 15.



ما يستوجب التنبيه عليه - في عمل البيروني من جهة وفي المناخ الفكري العام الذي كان يستدعي مثل صنيع صاحب «تحقيق ما للهند من مقولة» ويرحب به من جهة أخرى - هو إرادة معرفة «الغير». الغير (أو «الأخر» - كما نقول في لغتنا اليوم) هو (من الناحية الوجودية) الضد المخالف الذي تعرف به الذات ذاتها، أو لنقل مع هيجل: إنه التحديد السلبي للذات (العربي هو غير الهندي، غير الفارسي، غير الرومي، غير اليوناني...). غير أن إرادة معرفة الغير تشي بالاعتراف بالاختلاف عن الذات من جهة وقبول الاختلاف من جهة أخرى.

III - 3. من المعلوم أن أبا حيان التوحيدي قد رتب الأجزاء الثلاثة من كتاب «الإمتاع والمؤانسة» في صورة ليال (مسامرات كان يؤنس بها ليل الوزير أبي عبد الله العارض بعد يوم من العناء) وأن لكل ليلة موضوعاً يستغرقها، وربما تشعب موضوع فاتسع القول فيه وشغل ليالي عدة. كذلك نجد الليلة السادسة تخصص للموضوع الأثير في مجالس السمر العربية فكان مما انشغل به الأدباء الانشغال الكبير (على نحو ما عرفناه عند الجاحظ مثلاً) ونقصد به المفاضلة بين العرب والعجم. والعجم - كما هو معلوم أيضاً - وصف عام لكل ما كان عند العرب «غيراً»؛ أي مخالفاً للذات العربية وضداً لها. نقرأ في «الإمتاع والمؤانسة»:

«ثم حضرته ليلة أخرى فأول ما فاتح به المجلس أن قال: أتفضلُّ العرب على العجم أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند. وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة مع جوامع ما لها وتفاريق ما عندها... فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة، وللتربك الشجاعة والإقدام، وللزنج الصبر والكد والفرح، وللعرب النجدة والقري والوفاء والبلاء والجود والذمّام والخطابة والبيان.

ثم إن هذه الفضائل المذكورة في هذه الأمم المشهورة ليست لكل واحد من أفرادها؛ بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عارٍ من جميعها وموسوم بأضدادها¹.

أما النتيجة التي ينتهي إليها التوحيدي في المفاضلة بين العرب وغير العرب (= العجم) فهي محسومة سلفاً، وصاحب «الإمتاع والمؤانسة» - في أغلب الكتاب - لا يخرج عن الخط الذي رسمه الجاحظ؛ العرب تَفَضُّ الكُل؛ لأن كل ما عند غيرها صناعة وتعلم في حين أن كل ما قالته قد كان «بالإلهام، لقرائتهم الصافية، وأذهانهم الواقة، وطينتهم الحرة، وأعراقهم الكريمة وعاداتهم السليمة»². وفي المناظرة الشهيرة (= الليلة الثامنة) بين أبي

يباينوننا في الرسوم
والعادات حتى كادوا
أن يخوفوا وُلْدَانَهُمْ
بنا وبزينا وهيأتنا
ويَنَسُبُونَنَا إلى الشيطنة

سعيد السيرافي المتعصب للعرب ولغتهم، وبين أبي بشر مَتَّى بن يونس المنطقي المنافح عن الفلسفة اليونانية ترجح الكفة لصالح النحوي العربي في مقابل رجل المنطق؛ إذ يصير هذا الأخير - على نحو ما يرسمه قلم التوحيدي - إلى العجز والحيرة، ويبادر الوزير إلى تهنتته: «عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نديت أكباداً،

وأقررت عيوناً وبَيَّضْتَ وجوهاً»³. والمناظرة موقف جَلَلٌ يَتَهَيَّبُ منه صاحبه، والتوحيدي يصور مَتَّى بن يونس خصماً قوياً تخشى الناس منازلته: يسأل الوزير ليلة المسامرة: «ألا ينتدب عنكم إنسان لمناظرة مَتَّى في حديث المنطق فإنه يقول...». يحجم القوم فيغضب الوزير ويتردد الحضور قبل

1 - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د.ت)، ص.ص. 70 - 74.
2 - المصدر نفسه، ص. 94.
3 - الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، ص. 128.



أن يحمل السيرافي على دخول المعركة، يخوض متى بن يونس وأبو سعيد السيرافي في معركة يميل فيها للتوحيد - لا شك في ذلك - إلى إظهار فحولة النحوي في مقابل رجل المنطق هذا هو مضمون هذه المناظرة الشهيرة في ثقافتنا العربية الإسلامية. غير أن ما يستوجب التنبه عندنا هو هذا الوعي بالاختلاف والمغايرة بين ما عند العرب وما عند اليونان. يتساءل السيرافي استنكاراً: «إذا كان المنطق وَضَعَهُ رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكروه رفضوه؟¹. غير أنه - في الوقت ذاته - يعترف - ضمناً على الأقل - لمنطق اليونان بقدرته في الإفادة، وإن كان اللسان العربي ليس عاجزاً عنها؛ بل هو نِدٌّ ونظير للمنطق اليوناني عند من كان بَاعُهُ في اللغة طويلاً على الأقل.

في التهييب من الخصم اعتراف به، وفي «المناظرة» إعمال لأسلحة لا يكون التمكن منها إلا بمعرفة الخصم فكراً وتاريخاً، وفي «الإمتاع والمؤانسة» - في السجال بين الخصوم - نستحضر المحاورات الأفلاطونية بمناخها الكامل: خصمان «نظيران» يسعى كل منهما إلى الإيقاع بالآخر؛ ولكن ذلك لا يتأتى - في نهاية الأمر - إلا بالقدر الذي تحسن فيه معرفة ذلك الآخر، ولا يكون ذلك كله إلا بمراعاة قواعد معينة، واحترام آداب مقررة.

ثالثاً: ثقافة الاختلاف

المناظرة - كما نرى في ليالي «الإمتاع والمؤانسة» - مناظرة بين خصمين قويين كل منهما «نظير» للآخر؛ أي مماثل له في التمكن من العلم

1 - المصدر نفسه، ص. 110.

الذي ينتسب إليه، عارف بعلوم خصمه، ومتهيبٌ لإظهار فسادها والإبانة عن ضعفها وتهافتها، والنموذج في ذلك هو المناظرة بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس، ولأمر ما يقول التوحيدي: إن السيرافي «كان له يوم المناظرة أربعون سنة»¹، لندع الرقم وإيحاءه ولكن كلمة «يوم» تستوقفنا ضرورة؛ فهذا اللفظ - في المخزون الثقافي العربي الكلاسيكي - لا يقال إلا للتمييز: يوم الظُّلَّة في القرآن الكريم، أيام العرب في الجاهلية، إفادة المعارك، والمنتصر لا يزهو بنصره إلا بالقدر الذي يكون فيه الخصم قوي الشكيمة صعب المراس، وهي في هذا كله تفيد الاعتراف بالغير، وقبول الاختلاف مع الاحتكام إلى سلطة عليا.

تظهر هذه المعاني كلها في صورة نمطية عند المتكلمة في الإسلام.

من المعلوم أن المعرفة - عند علماء الكلام - لا تخرج في الجملة عن طريقين اثنين، فهي إما أن تكون «ضرورية» (= اضطرارية؛ أي مما يضطر المرء إلى قبوله مثل البديهيات والمعطيات المباشرة)، أو «نظرية» (= تتقرر عن طريق النظر والتأمل؛ أي أعمال الفكر واعتماد البرهان العقلي سبيلاً أوجده العقل سلطة مرجعية عليا يكون الرجوع إليها). والمعارف - في علم الكلام - تثبت عن طريق النظر وحده، والحكم فيها هو العقل.

ولعلماء الكلام في الإسلام مناهج، أخصُّها اثنان: إما العمل على إبطال حجج الخصم وذاك طريق السلب، أو الاجتهاد بإقرار الرأي الذي يأتي به المتكلم وذاك طريق الإيجاب. وبعبارة المتكلمين: إن المتكلم إما أن يكون «مدعيًا» (= صاحب دعوى)، وفي هذه الحال تلزمه الحجة، وإما أن يكون «مطالبًا» (= معترضاً ينتظر من الخصم الأدلة القاطعة). عن هذا الموقف تنتج قواعد يستوقفنا بعضها:

1 - المصدر السابق، ص. 129.



- القاعدة الأولى هي تصنيف الخصوم في دوائر تتدرج من الخاص إلى العام، وربما كان أحد أهم الأمثلة في ذلك ما نجده عند القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني في كتاب «التمهيد».

فيعد المقدمات الكلامية الطويلة في العلم والجوهر والعرض، ثم في إثبات وجود الله (عملاً بالقاعدة الكبرى التي تقضي بأن أول ما أوجبه الله تعالى على المتكلم النظر المؤدى إلى معرفته تعالى)، يشرع الباقلاني في فحص دعاوى منكري الألوهية بالجملة، ثم منكري النبوة، ثم منكري نبوة أنبياء معلومين حتى يصير إلى إثبات نبوة نبي الإسلام والرد على منكريها. فإذا تمّ له ذلك ولج دائرة متكلمة الإسلام ودخل خصومة من نوع جديد: خصومة المعارضين في المذهب من أهل الإسلام، وإذن فلا بد من تصنيف الخصومة والخصوم، وبالتالي لا مناص من معرفة معتقدات وحجج الخصوم، ومن مستلزمات هذه القاعدة الأولى بسط رأي وحجج الخصم كاملة؛ بل وافترض ردوده واعتراضاته ثم الرد عليها، ذلك مغزى قوله حيناً: «فإن قالوا، قلنا» وحيناً آخر: «فإن قال قائل، قيل له»، وعلى هذا المنوال يمضي باقي المتكلمين.

وهذه القاعدة تسري على عمل التأريخ للمل والنحل، وهي شرط يقول الشهرستاني (في مؤلفه الذي يحمل اسماً مماثلاً): إنه يلتزم به: «نذكر أربابها وأصحابها وننقل مأخذها ومصادرهما... على موجب مصطلحاتها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها»¹، وقد رأينا الأشعري الأول يشرع لهذه القاعدة فيقرنها بشروط أخلاقية، في مراعاتها أو في الإخلال بها يكون الفرق بين المسلم الحسن الإسلام وغيره؛ يقول أبو

1 - الشهرستاني، المل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1980،

الحسن الأشعري في تصديره لكتابه الشهير «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»:

«لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه...، وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين»¹.

- القاعدة الثانية - وهي تكمل القاعدة الأولى وتجليها من وجه آخر -
يصح نعتها بقاعدة الاعتراف: الاعتراف بالخصم والإنصات إلى حججه مع اعتباره مخالفاً أو - بالأحرى - من حيث إنه مخالف. ذلك ما نلمسه - فيما أشرنا إليه أعلاه - في الدوائر التي يتحدث عنها الباقلاني؛ فالمسلمون - أهل التوحيد - يشتركون في التصنيف مع القائلين بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، وهؤلاء جميعاً يشتركون في الدائرة مع القائلين بالنبوة وتصديقها، وكل هؤلاء يشتركون في دائرة التسليم بوجود خالق بخلاف الدهريين ومنكري الربوبية جملة وتفصيلاً. فإذا وصلنا إلى الدائرة الصغرى - حيث يجتمع متكلمة الإسلام جميعاً - فإن الواجب يقضي بالتسليم أن الخصوم من المذاهب الإسلامية المخالفة كلهم متكلمون، وذلك مغزى قول الشهرستاني - في كلمة يقرها متكلمة الإسلام - «إن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام». يصح القول - في عبارة أخرى - : إن قاعدة الاعتراف بالخصم وقبوله «نظيراً» (يستأهل أن يكون «مناظراً») تعني: قبول الاختلاف والتفاهم في النقاط التي يكون الالتقاء عندها.

1 - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 2، 1969، ص. 33.



- القاعدة الثالثة هي قاعدة التمييز بين المقامات والأحكام؛ إذ لكل مقام مقالاته الخاصة به، ولكل حكم من الأحكام شروطه. الحكم على الخمر أنها حرام حكم شرعي، فهو يلزم المؤمن المسلم وحده، في حين أن الحكم على الخمر أنه مسكر حكم عقلي، يستمد من التجربة، ويلزم مجموع العقلاء، ونحن نقبس هذا المثال من الغزالي في كتاب «المستصفى من أصول الفقه». سنجد صياغة لهذه القاعدة أكثر شمولية عند الشهرستاني في «الملل والنحل»؛ إذ يقول في عبارة واضحة: «التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي»، وشتان ما بين التكفير والتخطئة؛ إذ المرجعية في الحكم ليست واحدة بطبيعة الأمر¹.

الحق أن متكلمة الإسلام كانوا - مع شراسة اللغة وعنف الخطاب - يلتزمون بهذه القاعدة؛ حتى يكونوا في توافق مع صدق «العلم النظري» الذي يثبت من جهة العقل والنظر، وحتى يكون الحق واحداً لا يتكرر، وهم لم يخرجوا عن هذه القاعدة إلا شذوذاً، ولعل النموذج الأوفى بالقصد في هذا هو صنيع عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» في الفصل الذي يفرده للباطنية؛ إذ يسوي بين الخطأ والكفر لاجتماعهما عنده.

رابعاً: الاختلاف والاقْتِباس

يعبر الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي عن ثقافة «التفاهم» أفضل ما يكون التعبير، فالتفاهم - على صيغة التفاعل - يعني الفهم المتبادل، وهذا الأخير يعني - أولاً وقبل كل شيء - التوفر على إرادة قبول «الغير» والاعتراف به ذاتاً مغايرة، ونحسب أننا - في الفقرات السابقة -

1 - المصدران: أ - أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، 1971، ص. 65.
ب - الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق، ج 1، ص. 203.

قد أُبِّنَا عن صور من تلك الإرادة وعن عَلامَاتٍ (في المعنى الذي يأخذ به العلامة علماء أصول الفقه: الإشارة الدالة) تدل على أن فكرنا في العصر الكلاسيكي كان فكراً مشبعاً بثقافة الاختلاف بل ودالاً عليها. ولأن الأمر كان كذلك فإن الفكر العربي الإسلامي - في الزمان التركيبي الذي نرجع إليه - شديد الانفتاح على ثقافة الغير، مقبلٌ عليها، ومن ثمَّ اقتبس منها، فلم يكن يجعل لذلك الاقتباس حدوداً إلا ما كان في تعارض مع نص صريح من قرآن أو سُنَّة. الحق أن كل الذين يقبلون على الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي - في المراحل الأولى خاصة - يلمسون كيف كان الاقتباس سلوكاً ثقافياً اعتيادياً: اقتباس المعاني والأفكار، واقتباس للكلمات الغريبة عن اللغة العربية، أو نَقْل بالحرف العربي للكلمات الفارسية واليونانية، والأمثلة في ذلك أشهر من أن تذكر. والحق أيضاً أن الناظر في الإنتاج النظري في القرون الهجرية الأربعة الأولى يجد ما يدعم ما نقول بالشواهد من علوم ومعارف شتى، فالجاحظ وابن قتيبة الدينوري والتوحيدي ومسكويه والماوردي والغزالي علامات تنطق بذاتها.

لا شك أن كتاب «الفهرست» لأبي الفرج محمد بن إسحق النديم (توفي سنة 380، وابن النديم هو الاسم الذي اشتهر به) يشغل عند المهتم بالتاريخ للفكر العربي الإسلامي مكانة متميزة؛ ولذلك لسبب واضح؛ فالرجل كان ورّاقاً، ودكانه كان ملتقى للكُتّاب ومحبي الآداب والفنون المختلفة، ونحن نفيد من حكاية يوردها صاحب «الفهرست» نفسه أن الوراقين كانوا يضربون في البلاد بعيداً، فيلتقون أقواماً من أجناس ولغات مختلفة، ويستجلبون المصنفات. لم يكن الوراق يُقصد لاقتناء ما عنده فحسب؛ بل إن من القاصدين من كان يستأجر بعض المصنفات من أجل نسخها، إما لغرض شخصي أو بتكليف من بعض الوزراء أو الكبراء، وعلى سبيل المثال يذكر تراجمة الجاحظ أن صاحب «البيان والتبيين»



كان يستأجر دكاكين الوراقين ليقضي الليل فيها متنقلاً بين المصنفات، وتذكر الحكاية أن الرجل قضى مختنقاً تحت أحمال من الكتب لم تقدر شيخوخته المتقدمة على مقاومة ثقلها، وما يعنينا هو أن الوراقين كانوا يتوافرون على كنانيش وسجلات جامعة، يفهرسون فيها الكتب والكتب من مختلف الأصناف. نحن في «الفهرست» أمام جرد شامل للتراجمة المعاصرين لابن النديم وأخبار العصور السابقة عليه، وأمام إحصاء شامل لما كان من المترجمات والمصنفات متداولاً في «عالم العلماء». نحن إذن أمام مادة ثرية هي ما يصفه المنشغلون بالمنهج التاريخي في العلوم الإنسانية بالشهادة «غير المقصودة» (السجلات التجارية، سجلات المحاكم، التقايد، إلخ..). وإذا ما تركنا جانباً ما هو مشتهر من ترجمات الكتب اليونانية أو المنقول إلى العربية منها بتوسط السريانية لأمكننا أن نحصي أحد عشر كتاباً منقولة إلى اللغة العربية من الفارسية، يدور أغلبها حول سير الملوك وأخبار الدول المتقدمة، ولوجدنا شذرات حكيمة تتأمل في أسباب عز الدول في أول عزها، ودواعي انحطاطها في آخر أيامها، ونحن نحصي مع ابن النديم سبعة عشر كتاباً منقولاً من اللغة الهندية ترجع كلها إلى موضوعات السياسة والتدبير والسير وما يسمى بنصائح الملوك أو مرايا الأمراء¹.

كذلك نجدنا أمام ثروة معرفية لا تقدر عند مؤرخ الفكر بثمن؛ للأسباب التي ذكرنا بطبيعة الأمر، ومن حيث هي إخبار عن المناخ الفكري الذي كان سائداً في الفترات المشار إليها من العصر الكلاسيكي الإسلامي. ولو أننا - من جهة أخرى - نظرنا في كتب تراجمة الفقهاء والحكماء والأطباء في الأندلس - وهي غير قليلة - للمسنا مظهراً آخر من مظاهر الإقبال على

1 - أبو الفرج ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص. 331 - 441.

ثقافة «الغير»، وصوراً كثيرة من صور الاقتباس من تلك الثقافات. ذلك ما حداً محمد أركون إلى الحديث - في أطروحته الرائدة عن ابن مسكويه - عن «الإنسية العربية»، وهو ما حمل زمرة غير قليلة العدد من مؤرخينا ومفكرينا (ومن الغربيين أنفسهم) على إطلاق نعوت مختلفة على ما ساد الأندلس من روح الحوار بين الثقافات، ومن الإقبال على الاقتباس منها في حال من الإيجابية الفسيحة. وانطلاقاً من موقفنا الشخصي - وقد صاحبنا أبا الحسن الماوردي فترة غير قليلة في أبحاثنا الجامعية ودراساتنا الأخرى وفي انشغالنا بالفكر السياسي في الإسلام (وبالآداب السلطانية ضمن تلك الانشغالات) - نستطيع دعم القول في الاقتباس الإيجابي - عند مفكرينا في العصر الكلاسيكي - بأمثلة وشواهد كثيرة¹.

هذا الاقتباس الذي نعتته بالإيجابية الفسيحة كان - كما يشهد بذلك واقع الحال - نموذجاً لعمل التبيئة الناجحة التي وفق أصحابها درجة عالية من التوفيق، فكانت - دون خشية إسراف في القول - إبداعاً وإسهاماً في الكتابة في المجالات التي عرضت لها. كذلك كان الشأن في كتب الآداب، وحسبنا أن نذكر منها - على سبيل الاستشهاد فقط - كتاب «عيون الأخبار» لأبي قتيبة الدينوري، وكتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، وكتب التوحيدي ومسكويه والماوردي في «أدب الدنيا والدين» و«تسهيل النظر» و«نصيحة الملوك» ولنحكم بصدق ما قدمناه من دعوى. وكذلك كانت مصنفات

1 - نحيل، على وجه الخصوص، إلى:

سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط.2، 2010، القسم الثاني من الكتاب، الصفحات. 215 - 290.
سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط.2، 2010.
سعيد بنسعيد العلوي، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السُّني، دار رؤية، القاهرة، 2009.



الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجه وابن طفيل، فهي - جميعها - إضافات في الفلسفة، وأعمال أصيلة بشهادات الدارسين غرباً وشرقاً من الذين انكبوا عليها عقوداً عديدة من الزمان؛ بدلالة مكانتها في تاريخ الفلسفة إجمالاً.

صفوة القول - في نهاية الحديث عن الفكر العربي الإسلامي في المراحل التي نحرص على نعتها بالعصر الكلاسيكي - أن الثقافة العربية الإسلامية في عنفوان عطائها وفي اللحظات الناصعة من تكوُّنها كانت ثقافة سمتها الحوار وقبوله والالتزام به. يصح القول - في عبارة أخرى - : إن الثقافة العربية الإسلامية في هذا العصر كانت نموذجاً للثقافة الحوارية، تلك التي تقوم على قبول الاختلاف، والامتناع عن الانغلاق في القيود التي يَشُدُّ إليها فكر الثنائيات المطلقة؛ أي تلك التي يرفضها الفكر بطبيعته وتوقه الدائم إلى الحرية. بين الثقافة الحوارية وفكر الثنائيات المطلقة يكمن الفارق بين الانفتاح والانغلاق، بين الحرية والعبودية، بين القدرة على الخصوبة والإبداع والانزواء في غياهب العقم والتقليد. الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي يظل - لأسباب شتى، وقَفْنَا عند بعضها - نموذجاً يحسن منا الاقتباس منه والاهتداء بنوره.