مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2022/10/24م
تاريخ القبول: 2022/12/19م

فعل التناظر الكلامي بين متَّى بن يونس القنّائي وأبي سعيد السّيرافي من الاستضافةِ إلى النفي

د. عبدالرحيم بن أحمد آل حَمُّوض *

a-hamood@hotmail.com

الملخص:

تنطلق هذه الدراسة -في مقاصدها- إلى محاولة إظهارِ سلوكات بعض النخبةِ المثقّفةِ حالَ ممارسةِ فعل التناظر الكلاميّ مع الآخرِ المخالفِ، على أنَّ السلوكَ الإنسانيَّ -في تقديري- في هذا الموقفِ لن يخرجَ عن وصفينِ؛ إما الاستضافة وإما النفي، وقد اتّخذَ هذا البحثُ من مناظرةِ متَّى بن يونس القنّائي وأبي سعيد السّيرافي أنموذجًا، وانقسم إلى مقدمةٍ، ومبحثين، تناولَ أولهما: الجانب النظريّ للمناظرة، أي المفاهيم والآداب، وأمَّا ثانيهما: فجاءَ تطبيقًا عمليًا لهذه المفاهيم والآدب في هذه المناظرة. وقد خلص إلى مجموعة من النتائج لعلّ أهمَّهاَ أنَّ حراك التناظر بدأ أولَ أمره عربيًّا أجنبيًّا/ آخر الخارجِ، ثمّ عربيًّا عربيًّا/آخر الداخلِ. وقد اتُّخِذَ المنطقُ أداةً للتناظر، إذ استضافَه العربُ عن الآخرِ الخارجي. وعلى مستوى التناظر العربيّ العربي/ آخر الداخلِ عُدَّتْ مناظرةُ أبي سعيدٍ السيرافيّ، ومتَّى بن يونسَ القنَّائيّ إحدى نتائجِ هذا الاختلافِ، وقد أظهرتْ هذه المناظرةُ الحالةَ النسقيَّةَ المهيمنةَ في تلك الحقبة، والتي تمثّل في الصراعِ الذي احتدَمَ بينَ مدرستي الأصيل والدخيل.

كلمات مفتاحية: فعل التناظر الكلاميّ، الاستضافة، النفي، الآخر، الهُوية.

* مشرف تربوي - إدارة تعليم منطقة عسير - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل حَمُّوض، عبدالرحيم بن أحمد، فعل التناظر الكلامي بين متَّى بن يونس القنّائي وأبي سعيد السّيرافي - من الاستضافةِ إلى النفي، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023: 707-734.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1441

OPEN ACCESS
Received: 24-10-2022
Accepted: 19-12-2022

مجلة الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannaee and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection

Dr. Abdulrahim Bin Ahmed Al Hammoudh*

a-hamood@hotmail.com

Abstract:

This study is an attempt to identify the behavior of some of the educated elite in the event of public debating with the opposing other, given that the expected human behavior in such events tends either to acceptance or rejection. Taking Metta bin Yunes Al-Qannaee versus Abi Saeed As-Sirafi as a case in point, the study is organized into an introduction and two sections. The first section deals with the theoretical aspect of the debate, i.e. concepts and literature, while the second section focuses on the practical application of such debating notions and literature. The study concluded that the practice of debating began first an Arab alien versus outsider other end, and then as an Arab Arab versus insider other. Logic was the thrust means for debating as adopted and accepted by the Arabs from outsider world. On the level of Arab-Arab public debating versus the insider other, , the debate between Abi Saeed Al-Sirafi and Matta bin Yunus Al-Qanai marked the end result of such disagreement., showcasing the prevalent pattern circumstances during that era and projecting a state of conflict between authentic and intruder approaches.

Keywords: Public debating , Host Acceptance, Rejection, The Other, Identity.

*Educational Supervisor, Education Department, Aseer Province, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Hammoudh, Abdulrahim Bin Ahmed, Spoken Public Debate between Metta bin Yunes Al-Qannaee and Abi Saeed As-Seerafi: From Host Acceptance to Rejection, Journal of Arts for linguistics & literary studies, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, , V 5, I 1, 2023: 707 - 734.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

أثناءَ قراءةِ مناظرةِ أبي سعيدٍ السيرافيّ ومتّى بنِ يونسَ، وما أحاطَ بها من ملابساتٍ، تداعى إلى الذّهن ما كانَ قد ذكرَه (محمد نور الدين أفاية) في سياقِ مقارنتِه بينَ وجهتي نظرِ جاك دريدا وعبدالكريم الخطيبي في(قوميَّةِ الفلسفة أو كونيَّتها) عندما قالَ إنَّ دريدا كانَ مقنعًا في عرضِ وجهةِ نظرِه؛ بينما لم يكن الخطيبي كذلك؛ ولهذا سعى الخطيبي إلى الاختباءِ في لعبة الضيافة[1]، فهو يراها "إنصاتا للآخرِ؛ باعتبارِه آخرَ، واستماعا إليه لاستقبالِه في تفرُّدِه"[2].

ومع هذا التّداعي كانتْ تنثالُ على الذهنِ أسئلةٌ عديدةٌ تتعلّقُ بهذا الفعلِ التّناظريّ من جهةِ الدّلالةِ والممارسةِ، وكنتُ في الوقتِ ذاتِه أقارنُ مسألةَ الانتماءِ الثقافيّ والعرقيّ بينَ دريدا والخطيبي من جهةٍ، وبينَ السيرافيّ ومتَّى من جهةٍ أخرى.

وكانَ يتردّدُ صدى عباراتِ نور الدين أفاية عن الخطيبي عندما قالَ: إنَّه "مسكونٌ بلغاتٍ وثقافاتٍ متعدّدَةٍ، وهذا ما يجعلُ نصوصَه تقاومُ كلَّ انغلاقٍ"[3]، فكنتُ أقارنُ بينها وبينَ وصفِه له بأنَّه قد وقعَ في حيرةٍ لغويّةٍ ووجوديَّةٍ أمامَ معضلةِ الوطنيةِ والكونيّةِ الأدبيّةِ؛ وبينَ موقف العجزِ الذي ظَهر أو أُظْهِرَ به (متَّى) أمامَ أسئلةِ السيرافيّ التي يعرضُها عليه في مناظرتهما تلكَ. ولذا فإنَّ هذا الموضوعَ يستمدُّ أهميته من الصراع الذي ما زال دائرا إلى الآن بين من يرى أنَّ شرعيَّة النصِ في حرفيّةِ دلالته، وبين من يراها في تعدّد أوجه قراءتِه، أو بصياغةٍ ثانيةٍ بين مدرستي النقل والعقل، أو ثالثةٍ بين الأصيل والدخيل.

وأمّا إشكاليته فتتجلّى في الممارسات التي كانت أو تكون أثناء تعاطي فعل التناظر الكلاميّ في ثقافتنا العربيّة؛ ليست القديمة فحسب، بل وحتى الآن، ولذا فإنَّ الأسئلة التي سيثيرها البحث في ظني؛ تدور في فلك سؤالٍ مهمٍ؛ يسألُ عن الكيفية التي كانت حال (استضافة) هذه الثقافة لأنماط من النّصوص الثقافيّة المهاجرة؛ سواءٌ عند إنشاء بيت الحكمة، أو حتى قبلَه؛ لتتفرع عنه أسئلة متخصصةٌ من مثلِ:

- هل يأتي فنُّ التناظر الكلاميّ–في عمومه-أداةً لاستضافةِ الآخرِ أو يأتي أداةً لنفيه؟
- وهل الأهمُّ في هذا الفنّ أنْ تظهرَ الحقيقةُ، أو أنْ تظهرَ صورةُ التعددّ الثقافيّ في المجتمعِ؟

- وأخيرًا؛ هل تُعدُّ الممارسةُ العربيَّةُ لفنّ التناظرِ الكلاميّ أداة لاستضافةِ الآخرِ، أو أداةً لنفيهِ - وتحديدًا- في هذه المناظرةِ؟

على أنَّ هذا البحثَ سينصبُّ تركيزُه على الممارساتِ؛ لذا فلنْ يسعى إلى الحديثِ عن الرأي الصوابِ في مناظرةِ أبي سعيدٍ السيرافيّ ومتَّى بنِ يونسَ؛ بل عن الممارسةِ الصوابِ فيها. وسينتهج الوصفية والنقد الثقافيّ منهجًا للتناول والطرح.

عليه فقد تمَّ تقسيمُ البحثِ إلى مقدمةٍ، ومبحثين، وخاتمةٍ لنتائجه، وقد اختصَّ المبحثُ الأول فيه بالجانب النظريّ الذي يذكّرُ بفنّ المناظرة وبالمسمياتِ، وبالسلوكات والآداب الواجبةِ فيه، كما جاءَ المبحثُ الثاني ليتحدّثَ عن مدى انطباقِ وعدمِ انطباق هذه الآداب على هذه المناظرة.

المبحث الأول: فعل التناظر الكلاميّ: مفاهيمه وآدابه

بدايةً نقولُ إنَّه في بداياتِ القرنِ السابعِ الميلاديّ عندما خرجَ العربُ المسلمونَ لنشرِ دينِهم ظهرَ حراكٌ فكريٌّ كونيٌّ بينَ رؤيتينِ متغايرتينِ؛ العرب المسلمينَ في جهةٍ، والآخر/غير العربيّ في جهةٍ أخرى[4]؛ وقد دارَ فيه الكثيرُ من الأسئلةِ والحواراتِ عن الدينِ الجديدِ، ممَّا أدى "إلى كثرةِ التناظرِ، والجدلِ الدينيّ"[5]، وفيما بعدُ انتقلَ الحراكُ إلى الداخلِ العربيّ الإسلاميّ، فصارَ عربيًّا عربيًّا[6].

وفي الحراكينِ تمَّ تحييدُ النصّ مِن الطرفينِ باعتبارِه أداةَ تناظرٍ غيرِ مَرضيَّةٍ منهما[7]. ونظرًا إلى هذه الحيدةِ فقد استعملَ الآخرونَ/غيرُ العربِ أدواتِهم الخاصةَ في الحوارِ والتناظرِ؛ إذ كانَ "معروفًا عنهم أنَّهم مثقفونَ بالثقافةِ الإغريقيةِ[8] وكان المنطق في مقدّمتِها"[9]؛ لذا كانتْ أدواتُ المنطقِ هي أدواتُ الحوارِ والتناظرِ عندَهم. ولم تكنْ هذه الأداوتُ معروفةً عند العربِ، مما دفعَهم إلى استضافتِها عن هذا الآخرِ، وبهذا فقد "ألجأهم هذا الاشتباكُ -في الجدلِ- إلى الاطّلاعِ على المنطقِ اليونانيّ كي يسترشدوا به في تنظيم الحججِ، وترتيبِ البراهينِ؛ حتى يجاروا الطرفَ الآخرَ"[10].

على أنَّه في بدايةِ الأمرِ كانتْ كلُّ ثقافةٍ تتمسَّكُ بهُويَّتِها، "ثمَّ لم تلبثْ إلا قليلًا حتّى تلاقتْ، وكوّنتْ نهرًا عظيمًا تصبُّ فيه جداولُ مختلفة الألوانِ والطعومِ ومختلفة العناصرِ"[11]. وكانَ أهلُ علمِ الكلامِ العرب أكبرَ عاملٍ من عواملِ المزج بين الثقافاتِ المختلفةِ -كما يرى أحمد أمين- وذلكَ عندما اضطرّوا -وهم يحاورون أهلَ الأديانِ الأخرى- إلى الاطلاعِ على هذه الأديانِ، وإلى أنْ يستعملوا في حوارِهم معَهم نفسَ أدواتِهم الفلسفيَّة والمنطقيَّة[12].

وبهذا فقد كانَ منهجُ المتكلمينَ "قائمًا على المناظرةِ، وتفنيدِ آراءِ الخصمِ، والردّ عليها لتبيانِ ما تنطوي عليه منْ خطأ وتهافتٍ، أو صوابٍ وحكمةٍ"[13]. وقد رفضَ هذا المنهج من العربِ المحافظينَ من ينتمي منهم إلى مدرسةِ النقلِ، وحرفيَّة النصّ كعلماءِ الحديثِ [14]، وبعضِ علماءِ النحو العربيّ؛ وبعضِ الأدباءِ[15].

ويرى أحمد أمينَ أنَّ سببَ هذا الرفضِ عائدٌ إلى جِدَّةِ علمِ الكلامِ على الثقافةِ الإسلاميّة في حينِه[16]؛ وظني أنَّ الجدّةَ ليستْ العلَّة. فالعربُ في تلكَ الفترةِ يعيشونَ حراكًا مستمرًا فيه من الجديدِ الكثيرُ؛ لكن لعلَّ العلَّةَ هي المحافظةُ على الهُويَّةِ التي ينتمي إليها كلُّ علمٍ أو فنّ. فعلماءُ الحديثِ لا يرونَ سلطةً عليا على النصّ؛ لذا لو قيلَ بحجيَّةِ العقلِ على النصّ عندهم لبطلَ داعي النصّ؛ ولما احتيجَ إليه؛ كما هو الحالُ في قولِ أحمد بن حنبلَ عندما سئلَ في خَلْقِ القرآنِ فأخبرَ أنَّ توقُّفَه عن القولِ بخلقِ القرآنِ عائدٌ إلى أنَّه لا يجدُ لهذا نصًا[17].

أمَّا علمُ النحوِ العربيُّ فلعلَّ الرفضَ لأجلِ المحافظةِ على الهُويةِ الدينيّةِ؛ فالنحوُ العربيُّ أداةٌ لفهمِ القرآنِ الذي لا يمكنُ فهمُه إلا بها، كما أنَّ النحوَ العربيَّ في أصلِ وضعِه قامَ على النصّ، عندما قامَ على السماعِ والمشافهةِ، ولم يدخلْهُ القياسُ إلا فيما بعدُ[18]، أمَّا في الأدبِ فيرى الشاعرُ البحتريُّ أنَّ الشعرَ أسهلُ مِنْ تكلُّفاتِ المنطقِ، لذا فلا حاجةَ له في الشعرِ، وقالَ:

كَلَّفْتُمُونـــا حُـــدودَ مَـــنْطِقِكم ... والشّـــعْرُ يُغْنِـي عـــنْ صِـــدْقِه كَذِبُـــهْ
ولـــم يكـــنْ ذُو القُـــروحِ يَلْهَـــجُ بـــال ... مَنْطِـــقِ مَـــا نَوعُـــهُ ومَـــا سَـــببهْ
والشّـــعْرُ لَمْـــحٌ تَكْفِـــي إِشَـــارَتُه ... ولـــيسَ بالهَـــذْرِ طُوّلَـــتْ خُطَبُـــهْ[19]

وتعدُّ مناظرةُ أبي سعيدٍ السيرافيّ، ومتّى بن يونسَ القنَّائي واحدةً من نتائجِ هذا الاختلافِ الكلاميّ بين عِلْمَينِ متباينينِ، وهُويّتينِ مختلفتينِ، ولمحاولةِ الإلمامِ بهذا الفنّ دلالةً وممارسةً نذكرُ أنَّ:

1-1- المناظرةَ قد جاءَت في لغةِ العربِ -كما يذكرُ ابنُ منظورٍ- مأخوذةً مِنْ نَظَرِ العينِ، ونَظرِ القلبِ والفكرِ، وذلكَ لأنَّ نظرَ العينِ يقعُ على الأجسامِ، أمَّا نظرُ القلبِ والفكرِ فيقعُ على المعاني. وبيَّنَ ابنُ منظورٍ أنَّ المناظرةَ تأتي لتدلَّ على تقَابُلِ الدّورِ وتوازيها؛ إذ يكونُ بعضُها مناظرًا لبعضٍ، ولتدلَّ على تَنَاظُرِ النخلِ، أي تلاقُحِها؛ فكأنَّ أفكارَ المتناظرينَ تتلاقح ، ولتدلَّ على الإمهالِ والانتظارِ،

والإصغاءِ والامتثالِ، وعلى تَوَقُّع الشيءِ، فكأنَّ كلَّ طرفٍ في المناظرةِ يمهلُ الطرفَ الآخَرَ، وينتظرُه، ويصغي إليه، ويمتثلُ معه بآدابِ التناظرِ، ويتوقَّعُ منه أنْ يخالفَ رأيَه.

كما ذكرَ ابنُ منظورٍ أنَّ المُنَاظَرَةَ تعني أنْ تُنَاظِرَ أخاك في أمرٍ إذا نَظرتُما فيه معًا كيفَ تأتيانِه[20]. وقريبًا من هذا المعنى جاءَ في (تاج العروس...) أنَّ "المناظرةَ المباحثةُ والمباراةُ في النظرِ، واستحضار كلّ ما يراهُ ببصيرتِه. والنظرُ: البحثُ"[21]، وتأييدًا لهذا الرأي جاءَ في "المعجمِ الوسيطِ" أنَّ "ناظَرَه بمعنى بَاحثَه وبارَاهُ في المُحَاجَّةِ"[22]، فكأنَّ طرفَي المناظرةِ في مباراةٍ وتباحثٍ لأمرٍ مّا؛ فهما ينظرانِ إلى مواضعِ الاتفاقِ والاختلافِ بينهما، وأداتُهما المحاجَّةُ، ولذا جاءَ التَّنَاظرُ يفيد التَّراوُض في الأَمرِ؛ كما يذكرُ ابنُ منظورٍ[23]، وذلكَ لأنَّ نَظِيرك في المناظرةِ هو الذي يُرَاوِضُك وتُنَاظِرُه، وبهذا فالأمرُ قائمٌ على الأخذِ والإعطاءِ بين طرفي المناظرةِ، إذ التراوضُ هو التفاعلُ بين طرفينِ يتشاركانِ؛ كما بينتْ دلالتها الصرفيَّة عندما ذكرتْ أنَّ صيغةَ (تفاعلَ) من صيغِ "المُشَارَكَةِ بينَ اثنينِ فأكثرَ"[24].

ولذا فهما عند فعلِ التناظرِ الكلاميّ نَظِيرَان؛ أي ندَّان ومتماثلانِ ومتشابهانِ، على أنَّك إنْ ناظَرتَ فُلانًا فقد صِرْتَ نَظِيرًا له في المخاطبةِ؛ يعني ندًّا ومماثلًا ومشابهًا. وإنْ أنت ناظَرتَ فُلانًا بِفُلانٍ فقد جعلتُه نظيرًا له، أي ندًّا له ومماثلًا ومشابهًا[25].

2-1- أمَّا في اصطلاحِ العلماءِ والأدباءِ فقد ذكرَ الجرجانيّ في التعريفاتِ بأنَّ المناظرةَ؛ هي: "النظرُ بالبصيرةِ من الجانبينِ؛ في النسبةِ بين الشيئينِ إظهارًا للصوابِ"[26]. وبيَّنَ صاحبُ كتابِ (الحوار الاختلافيّ...) أنَّ أهميَّةَ تعريفِ الجرجاني دفعَتْ عددًا من المؤلفينَ إلى تلقُّفِهِ وتضمينِه كتبَهم؛ وبذلكَ أضحى كثيرَ التداولِ[27].

فممن وافقَ الجرجانيّ صاحب (رسالة آداب البحثِ وشرحها)[28]، وصاحب (كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم) بعدَ أنْ قالَ: "المناظرةُ: عِلمٌ يُعرفُ به كيفيةُ آدابِ إثباتِ المطلوبِ ونفيه، أو نفي دليلِه مع الخصمِ"[29].

ولا يبتعدُ (طه عبدالرحمن) كثيرًا عن تعريفِ الجرجاني عندما قالَ: إنَّه "النظرُ من جانبينِ في مسألةٍ من المسائلِ؛ قصدَ إظهارِ الصوابِ فيها"[30]. وعدَّ صاحبُ كتابِ (ضوابط المعرفة...) المناظرةَ

نوعًا من المحاورةِ فقالَ: "هي المحاورةُ بينَ فريقينِ، حولَ موضوعٍ، لكلّ منهما وِجهةُ نظرٍ فيه تخالفُ وجهةَ نظرِ الفريقِ الآخرِ، فهو يحاولُ إثباتَ وجهةِ نظرِه وإبْطَالَ وجهةِ نظرِ خصمِه، مع رغبتِه الصادقةِ بظهورِ الحقّ، والاعترافِ به لدى ظهورِه"[31].

ولعلَّ الجرجاني في تعريفِه سابقِ الذكرِ قد استوفى المفهومَ؛ لذا لم يخرج من جاءَ بعدَه عمَّا قالَ. فقد ربطَ بين دلالتي اللغةِ والاصطلاحِ في تحديده للمفهوم، فجعلَ مدارَ فعلِ التناظرِ نَظرَ البصيرةِ المعنويّ، لا نظرَ البصرِ الحسيّ الماديّ.

ذكما سعى إلى تجسيدِ طرفي التناظرِ بالتقابلِ بينَ جانبينِ/طرفينِ ماديينِ هما الدُّورُ والنخلُ ذكرُه وأنثاهُ، وفي الممارسةِ جعلَ أمرَ التناظرِ قائمًا على الندّيةِ والتماثلِ والتشابهِ وعلى التلاقحِ؛ وجعلَ التلاقحَ قائمًا على النسبيّةِ لا على المطلقيّةِ في امتلاكِ الفكرةِ، والادعاءِ والنقضِ/المعارضةِ والتدليلِ. وبقدرِ التغايرِ بينهما كانَ التناظرُ والتشابهُ والندّيةُ، ونسبيّة الصوابِ وضدّه.

على أنَّ مقصدَ الطرفينِ بتلاقحِ فكريهما هو الوصولُ إلى الصوابِ. وجديرٌ بالذكر التأكيدُ على أنَّ المناظرةَ في أصلِها فعلٌ كلاميٌّ قائمٌ على المشافهةِ، ولذا "أقيمتْ مجالسُ للمحاورةِ عُرفتْ بالمناظراتِ"[32]، إلا أنَّها قد تأتي فعلًا تواصليًّا كتابيًّا؛ يقومُ على التناظرِ المكتوبِ؛ لذا "فقد وُضِعتْ تآليفُ على طريقةِ الكتابةِ في مُختلفِ الميادينِ"[33].

3-1- أمَّا شروطُ المناظرةِ وأركانُها فقد تعدَّدتْ الآراءُ حولَ شروطِ فعلِ التناظرِ وأركانه التي ترتكزُ عليها؛ ورأيتُ أنَّها تجتمعُ فيما يلي:

أ-3-1- أنْ يكونَ للمناظرةِ دعوى أو موضوعٌ، ترتكزُ عليه [34]؛ على أنَّ المناظراتِ -في العمومِ- لا تقتصرُ على علمٍ أو فنّ بعينِه؛ فكلُّ المواضيعِ قابلةٌ للتَناظُر [35].

ب-3-1- أنَّ تكونَ المسألةُ المتَناظَرُ حولَها خلافيَّةً [36] انطلاقًا منْ أنَّه"لا يكونُ الجَدلُ مع الاتفاقِ"[37].

ج-3-1- وجودُ طرفين للمناظرةِ، أحدُهما مُدَّعٍ أو ناقلُ خبرٍ، والآخرُ معترِضٌ عليه[38].

د-3-1- وأنْ تتساوى الرتبةُ في العلمِ بين المتناظِرَين[39]، فيتقاربان في المعرفةِ والمكانةِ؛ وهذا حتى لا يتعاظمَ أحدُهما على الآخرِ، أو يستحقرَ أحدُهما الآخرَ[40].

هـ-3-1- أنْ تجري المناظرةُ في مجلسٍ؛ سواءٌ أكانَ مسجدًا أم مجلسًا لخليفةٍ، أو أميرٍ، أو وزيرٍ؛ على أنْ يحضرَ المجلسَ جمهورٌ يسمعُ ويشاهدُ؛ لينقلَ ما جرى ويشهدَ عليه سواءٌ أكان الحاضرونَ من الخاصةِ كالعلماءِ أو التلاميذِ والأتباعِ، أم مِن العامةِ مِمن حضرَ المجلسَ أو كانَ في المسجدِ[41].

و-3-1- أنْ تكونَ المناظرةُ بحضْرَةِ حَكَمٍ يقضي بينَ المُتَناظِرَينِ، ويحافظَ على سيرِ المناظرةِ فلا تخرج عن مسارِها، ثمَّ يحكم لصاحبِ الحقّ منهما[42].

ز-3-1- ولا بدَّ أنْ يعرفَ المتناظرِونَ قواعدَ المناظرةِ، وآدابَها[43].

ح-3-1- أنْ تنتهي المناظرةُ إلى مآلٍ محدَّدٍ؛ ويكونُ بعجزِ أحدِ الطرفين[44].

4-1- أمَّا موضوعُها: فإما أنْ يكونَ تعريفًا أو تقسيمًا، وإمَّا أنْ يكونَ تصديقًا مُصَرَّحًا به، أو مفهومًا من السياقِ[45].

5-1- أطرافُها: ذكرَ الجرجانيُّ في تعريفه أنَّ للمناظرةِ جانبينِ[46]؛ أي طرفينِ؛ ويُسمَّى الطرفُ الأولُ (المُستَدِلّ) والثاني (المَانِع) إنْ كانَ الموضوعُ تعريفًا أو تقسيمًا. فإنْ كانَ تصديقًا سُمِّي الأولُ (السّائل) والثاني(المُعَلِّل)[47].

والسائلُ هو الذي يسعى إلى نفي الحكمِ الذي أثبتَهُ المُعَلّلُ، وسُمي سائلًا لأنَّه يسألُ المُعَلّلَ عن مدى صحّةِ كلامِه؛ ولأنَّه يسألُه/يطلبُه الدليلَ على دعواه. أمَّا المُعَلّلُ فهو الذي يسعى إلى إثباتِ الحكمِ الذي يدَّعيه، وسُمي مُعَلّلًا لأنه يذكرُ علَّةِ الحكمِ ويستدّلُ عليه[48].

6-1- وظيفةُ كلّ طرفٍ: تختلفُ وظيفةُ أطرافِ التناظرِ بالنظرِ إلى ماهيَّتِه على النحو الآتي:

أ-6-1: عند النظرِ في ماهيَّةِ المُعَلّلِ نجدُ أنَّه هو الطرفُ الأولُ في المناظرةِ؛ وذلكَ لأنَّه هو الذي يدَّعي، وهو الذي يثبتُ صدقَ ما ادَّعاهُ عندما يستدلُّ ويعللُ لدعواهُ[49].

ب-6-1: وعند النظرِ في ماهيَّةِ السائلِ نجدُ أنَّه هو الطرفُ الثاني في المناظرةِ؛ لأنَّه هو الذي يسألُ المُعَلّلَ عن صحةِ كلامِه، ثمَّ يقومُ بنفي كلامِ المُعَلّلِ ومناقضَتِه، ومطالبَتِه بالدَّليلِ[50].

على أنَّ السائلَ قد يصيرُ مُعَلّلًا، والمُعَلّلُ سائلًا أثناءَ جريانِ المناظرةِ، ولذا ستختلفُ الوظيفةُ بين الطرفينِ بحسبِ موقعِ كلّ طرفٍ أثناءَها[51].

ج-6-1: أمَّا المانعُ فإنَّهُ يشبه المُعَلّلَ في وظيفتِه فهو الطرفُ الأولُ في المناظرةِ؛ إذ هو الذي يدَّعي.

د-6-1: ويشبِه المُسْتَدّلُ السائلَ؛ فهو الطرفُ الثاني في المناظرةِ؛ وذلك لأنَّه يسعى إلى إبطالِ دعوى المانعِ[52].

7-1- آدابُ المناظرةِ وأخلاقُها: كما تعدَّدتْ الآراءُ حولَ شروطِ المناظرةِ وأركانها فقد تعدَّدتْ حولَ آدابِها وأخلاقِها؛ وآثرتُ أنْ أذكرَ أهمَّها؛ وهي:

أ-7-1- صدقُ النيّةِ في إظهارِ الحقّ، ولو على يدِ الخصمِ[53].

ب-7-1- أنْ يتجنَّبَ المناظِرُ الإساءةَ إلى الخصمِ فلا يحتقرُه قولًا أو فعلا[54].

ج-7-1- التزامُ آدابِ الحديثِ؛ فلا يقاطعُ أحدُهما الآخرَ، بل يمهله حتى يكملَ حديثَه، ولا يرفعُ أحدهما صوتَه أكثرَ مما يحتاجُ السامعُ[55].

د-7-1- أنْ يتجنَّبَ المناظِرُ محاورةَ مَن مذهبُه المضادَّةُ والمعانَدةُ، إذ لا ينفعُ معه الإقناعُ بالحُجةِ[56].

المبحث الثاني: مناظرةُ متى بن يونس و أبي سعيد السيرافي

وبهذا فما تقدَّم إنَّما كانَ في الشأنِ النظريّ من المناظرةِ في دلالةِ اللغةِ والاصطلاحِ، وفيما يجبُ أنْ يتمثَّلَه فعلُ التناظرِ الكلاميّ من قيمٍ حالَ الممارسةِ؛ لكن هل جاءَ واقعُ مناظرةِ أبي سعيدٍ السيرافيّ، ومتَّى بن يونسَ القنَّائي متطابقًا مع هذه القيمِ؟ بمعنى هل ما كانَ متطابقٌ مع ما يجبُ؟

لا يمكنُ الجوابُ على هذا السؤالِ إلا بعد ذكرِ بعض الملابساتِ التي أحاطتْ بهذه المناظرةِ؛ مِن قبيل: لِمَ تمَّ تأليفُ كتابِ "الإمتاعِ والمؤانسةِ"؟ وما الأحداثُ التي سبقتْ تأليفَه؟ وكيفَ وصلتْ إلينا مناظرةُ السيرافيّ ومتَّى؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلةِ قد يستلزمُ التعريجَ على بعضِ الصفاتِ أو المواقفِ الشخصيةِ لأبي حيانَ أو للمُتَنَاظِرَيْنِ بهدفِ الوصولِ إلى تصوّرٍ للجوّ العامّ الذي سبقَ، أو صاحبَ، أو تلا هذه المناظرةَ، ولعلَّ هذا يسلّطُ بعضَ الضوء على الحالةِ النسقيَّةِ التي كانتْ في تلكَ المرحلةِ، وسيكونُ تحتَ عنوانٍ واحدٍ هو:

1- الجوُّ العامُّ للمناظرةِ

أ-1- لِمَ ألَّفَ أبو حيانَ التوحيديُّ كتابَ "الإمتاعِ والمؤانسةِ"؟ ذكر أبو حيان التوحيديّ[57] في فاتحةِ كتابِ "الإمتاع والمؤانسة" على سبيلِ الإقرارِ[58] أنَّه قد أصيبَ في حياتِه بالبؤسِ والشقاءِ؛ وضاقتْ عليه سُبلُ العيشِ حتى أنَّه كانَ يرى منْ حولَه من العلماءِ والأدباءِ يحظونَ بالأعطياتِ وهم أقلُّ شأنًا منه، وكانَ قد قصدَ الوزراءَ والأمراءَ حتى يعطوه فلم يحظَ منهم بطائلٍ؛ وكانَ له خلافاتٌ ومهاجاةٌ معهم[59]، ولذا فقد لجأ إلى صديقِه أبي الوفاءِ المهندسِ[60] ليوصلَه إلى الوزيرِ ابنِ سعدان؛ وقد أوصلَه أبو الوفاءِ فصارَ من سُمَّاره وأنعمَ عليه.

وفيما بعدُ طلبَ أبو الوفاءِ المهندسِ من أبي حيانَ أنْ يقصَّ عليه أحاديثَ الأسمارِ التي كانتْ مع الوزيرِ، بعدَ أنْ ذكَّرَه بفضلِه عليه في الوصولِ إلى هذه المسامراتِ، مع أنَّ أبا حيانَ ليسَ أهلًا لهذا، فأجابَ أبو حيانَ طلبَ أبي الوفاءِ، وأخبرَه بأنَّ ذلكَ سيكونُ مكتوبًا، فنصحَه أبو الوفاءِ بأنْ يتوخى الحقَّ والصدقَ فيما سيورِدُه في كتابِه، وأنْ يصرّحَ كثيرًا، وأنْ يُعرّضَ قليلًا[61]، وهذه النصيحةُ تكشفُ دورَ المؤسسةِ في فرضِ وصايتِها على الآخرِ؛ آخرِ الداخلِ.

على أنَّ الموقفَ منذ بدايتِه قائمٌ على تبادلِ المصلحةِ بين طرفينِ؛ محتاجٍ، ومنتَفِعٍ[62]، وسيدفعُ هذا إلى تقييدِ الرأي، وإلى انْ يتحوَّلَ إلى أداةِ ابتزازٍ، تتكررُ معهُ مسألةُ انتقالِ الأدبِ إلى الذهبِ مرةً أخرى، فأبو حيانَ سيأخذُ بالوصيةِ قهرًا لا اختيارًا؛ لذا فسيصرّحُ كثيرًا، وسيعرّضُ قليلًا، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الوصيَّةَ لأبي حيانَ بأنْ يتوخى الحقَّ والصدقَ فيما سيورِدُه يجعلُ أمانةَ أبي حيانَ العلميَّةَ على المحكّ[63].

ب-1- كيفَ وصلتْ إلينا: بالعودةِ إلى السؤالِ عنْ كيفيةِ وصولِ هذه المناظرةِ إلينا؛ فإنَّ أبا حيان التوحيديّ هو من رواها أولًا؛ إذ يذكرُ أنَّه راوها مختصرةً عن أبي سعيدٍ السيرافيّ، ثمَّ رواها مطوّلةً عن علي بن عيسى الرماني، في كتابِ الإمتاعِ والمؤانسةِ[64]، ونقلَها عنه ياقوتُ الحمويُّ في معجمِ الأدباءِ[65]؛ "قالَ أبو حيانَ: ذكرتُ للوزيرِ[66] مناظرةً جرتْ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتحِ الفضلِ بنِ جعفرِ بنِ الفراتِ، بينَ أبي سعيدٍ السيرافيّ وأبي بِشْرٍ مَتَّى واختصرتُها، فقالَ لي: اكتبْ هذه المناظرةَ على التمامِ، فإنَّ شيئًا يجري في ذلك المجلسِ النبيهِ، وبين هذين الشيخينِ، بحضرةِ أولئك الأعلامِ

ينبغي أن يُغتنمَ سماعُه، وتُوعى فوائدُه، ولا يُتهاونَ بشيءٍ منه، فكتبتُ: حدَّثني أبو سعيدٍ بلُمَعٍ من هذه القصةِ، فأما عليٌّ بنُ عيسى النحويّ -الشيخُ الصالحُ- فإنَّه رواها مشروحةً"[67].

كما قال أبو حيّانَ في نهايةِ روايتِه للخبرِ: "هذا آخرُ ما كتبتُ عن عليّ بنِ عيسى الرمّانيّ -الشيخ الصالح- بإملائِه. وكان أبوسعيدٍ قد روىَ لُمَعًا من هذه القصَّةِ، وكانَ يقولُ: لم أحفظْ عن نفسي كلَّ ما قلتُ، ولكنْ كتبَ ذلكَ أقوامٌ حضروا في ألواحٍ كانتْ معهم، ومحابرَ أيضًا، وقد اختلَّ عليَّ كثيرٌ منه"[68].

ج-1- مجلسُ انعقادِها: جرتْ المناظرة في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتحِ الفضلِ بنِ جعفرِ بنِ الفراتِ بنِ سعدان، ورواها أبو حيانَ لوزيرٍ لم يعينه؛ قالَ أبو حيان: "ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتْ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتحِ الفضلِ بنِ جعفر بنِ الفراتِ"[69]. وقد ذكرَ حسن السندوبي أنَّ ياقوتًا الحموي لم يعيّن هذا الوزيرَ، ولم يعرّفْ به؛ ولذا ظنَّ حسن السندوبي أنَّه وزيرٌ آخرُ؛ غيرُ الذي جرتْ المناظرةُ في مجلسِه؛ فقالَ: "لعلَّه الوزير الدلجيّ الذي وضعَ له أبو حيان كتابَ المحاضرات"[70].

وأحمد أمين يجزمُ أنَّ الوزيرين واحدٌ؛ هو ابن سعدان[71]، وعند النظرِ، والتأمّلِ فيما قالَه أبو حيانَ؛ حينما قالَ: "ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتْ في مجلسِ الوزيرِ أبي الفتحِ الفضلِ بنِ جعفرِ بنِ الفراتِ"[72] نجدُ أنَّ السياقَ يدلُّ على أنَّهما اثنانِ كما قالَ حسن السندوبي، لا واحد كما قالَ أحمد أمين؛ إذ لو كانَ نفسُه لقالَ: ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتْ في مجلسِه؛ على سبيلِ الروايةِ عن الغائبِ، أو قالَ ذكرتُ للوزيرِ مناظرةً جرتْ في مجلسكم؛ على سبيلِ مخاطبةِ الوزيرِ نفسِه.

والذي يُهمُّنا من هذا كلّه هو المرحلةُ التي وصلتْ إليها الدولةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ -في ذلكَ الوقتِ- من العنايةِ بشؤون الثقافةِ؛ واستضافةِ رجالِ الدولةِ وكبرائها من الخلفاءِ والوزراءِ والأمراءِ للعلماءِ والأدباءِ، والحرصِ على إقامةِ مجالسِ العلمِ والأدبِ في دواوينِ هؤلاءِ الكبراءِ؛ بل إنَّ المذهبَ الرسميَّ للدولةِ هو المذهبُ الذي يتبنَّاه الحاكمُ. ففي عهدِ المأمونِ كانَ الاعتزالُ هو المذهب الرسميّ؛ وكانَ صاحبُ طبقاتِ المعتزلةِ قد وصفه بأنَّه كانَ أوسعَ العباسيينَ علمًا، وله كتبٌ كثيرةٌ، وكانتْ حضرتُه مجمعًا للعلمِ ويُجْري المناظرات فيها[73]، وعلى خلافِه جاءَ المتوكّلُ؛ فقد ذكرَ ابن كثيرٍ أنَّه في عهدِه ارتفعَ شأنُ السنّةِ؛ فأكرمَ أحمدَ بن حنبلٍ، ومنعَ الكلامَ في مسألةِ الكلامِ، وأمرَ بالكفّ عن القولِ بخلْقِ القرآنِ[74].

د-1- كيفَ سارتْ المناظرةُ؟

تتغيا إجابةُ هذا السؤالِ بيانَ الممارساتِ التي تتعلَّقُ بهذه المناظرةِ سواءٌ أكانتْ سابقةً لها، أم لاحقةً، أم جرتْ أثناءَها. وذاك أنّ هذه المناظرة انعقدت في مجلسِ الوزيرِ ابنِ الفراتِ، وبطلبٍ منه؛ وهذا يُظهرُ مدى ما وصلَ إليه حالُ الثقافةِ في الدولةِ العربيَّةِ الإسلاميّةِ في ذلك الوقتِ؛ إذ صارتْ مجالسُ الخلفاءِ والوزراءِ والأمراءِ مكانًا لاستضافةِ العلماءِ والأدباءِ، تجري فيها المسامراتُ والمناظراتُ والمناقشاتُ العلميّةُ، وبهذا صارتْ الحركةُ الثقافيّةُ تدارُ من رأسِ الدولةِ؛ وهذا جانبٌ إيجابيٌّ، لكنَّ الأمرَ لا يقتصرُ على هذه الإيجابيَّةِ؛ إذ إنَّ رأسَ الدولةِ قد يحملُ أفرادَ مجتَمعِه على الرؤيةِ التي يؤمنُ بها، وعلى المذهبِ الذي يعتنقُه؛ كما هو حالُ أحمد بنِ حنبلَ مع المأمونِ، ثمَّ المتوكلِ.

وقد فرضَ الوزيرُ ابنُ الفراتِ سلطةَ المؤسسةِ في مجلسِ المناظرةِ، فقد فرضَ المناظرةَ على الحاضرينَ في مجلسِه دونَ اختيارٍ، أو طلبٍ منهم لها؛ عندما قالَ: "ألا ينتدبُ منكم إنسانٌ لمناظرةِ متَّى في حديثِ المنطقِ؟"[75]، ولذا فقد جاءَتْ ردَّةُ فعلِهم على غيرِ مرادِ الوزيرِ؛ وعلى غيرِ ما يراه فيهم من علمٍ؛ فقد "أحجمَ القومُ، وأطرقوا"[76]، ولمهابةِ الوزيرِ لم تعلُ أصواتهم في مجلسِه؛ بل ترامزوا وتغامزوا، فقالَ لهم: "ما هذا الترامزُ والتغامزُ اللذانِ تَجِلّونَ عنهما"[77]؟!

ولعلَّ ردَّةَ فعلِهم هذه لا تقتصرُ على مهابتِهمُ الوزيرَ، بل تمتدُّ إلى اعتقادِهم بتفوّقِ خصمِهم عليهم، وقوةِ منطقِه، وكانَ انحيازُ الوزيرِ لهم، وإيمانُهم بما يعتقدونَ ظاهرًا عندما قالَ لهم: "واللهِ إنَّ فيكم لمَن يَفِي بكلامِه ومناظرتِه، وكسرِ ما يذهبُ إليه، وإنّي لأُعدُّكم في العلم بحارًا، وللدّيْنِ وأهلِه أنصارًا، وللحقّ وطُلاَّبِه منارًا، فما هذا الترامُزُ والتغامُزُ اللذانِ تَجِلّونَ عنهما؟"[78].

كما سعى إلى تشجيعِهم وزرعِ الثقةِ في نفوسِهم حتى يخوضوا غمارَ هذه المناظرةِ، فهم هائبون من خوضِها؛ فالسيرافيُّ يقولُ للوزيرِ: "اعذرْ أيّها الوزيرُ؛ فإنَّ العلمَ المصونَ في الصدرِ غيرُ العلمِ المعروضِ في هذا المجلسِ؛ على الأسماعِ المُصيخةِ والعيونِ المحدِقةِ والعقولِ الحادّةِ والألبابِ الناقدَةِ، لأنَّ هذا يستصحبُ الهيبةَ؛ والهيبةُ مَكسَرةٌ، ويجتلبُ الحياءَ؛ والحياءُ مَغلَبَةٌ، وليس البِرازُ في معركةٍ خاصّةٍ كالمِصاعِ في بقعةٍ عامةٍ"[79]، وفي هذا تظهرُ الذاتُ المتعاليةُ؛ التي ترى في الهربِ من خوضِ غمارِ هذه المناظرةِ سلامة من انكسارِ الهيبةِ، وضياعِ المكانةِ، فالذاتُ تفكّرُ في ذاتِها لا في

الفكرةِ التي تؤمنُ بها، إذ ترى فوزَ طرفٍ على آخرَ في المناظرة بحضرةِ جمهورٍ شاهدٍ انكسارا لا ترجوه، وأهونُ منه ما كانَ فوزًا من غيرِ شهودٍ حاضرينَ يتناقلونَ خبرَها جيلًا بعدِ جيل.

وقد جاءَ الموضوع في هذه المناظرةِ موضوعًا خلافيًّا؛ دارَ حولَه جدلٌ كبيرٌ، حتى صارَ أحدَ موضوعات الساعةِ التي كانتْ نشطةً في تلك الفترةِ؛ إذ كانَ عن المنطقِ؛ وموقفِه من المعرفةِ، وموقفِ العلومِ الأخرى منه. وبعد أنْ تحدَّدَ الطرفانِ؛ متَّى، وهو المدَّعِي في جهةٍ، والسيرافيُّ؛ وهو المعترضُ على هذه الدعوى في الجهةِ المقابلةِ، وبما أنَّه لا تقومُ مناظرةٌ إلا على دعوى أو موضوع ترتكزُ عليه[80] فقد افتتحَ الوزيرُ المناظرةَ بمقدّمةٍ تدّعي أنَّ متَّى يدَّعي أنَّ المنطقَ هو طريقُ المعرفةِ ولا طريقَ غيرُه كما في قوله: "لا سبيلَ إلى معرفةِ الحقّ من الباطلِ، والصدّقِ من الكذبِ، والخيرِ من الشرّ، والحجَّةِ من الشبهةِ، والشكّ من اليقينِ إلاّ بما حَويْنَاهُ من المنطقِ، ومَلكنَاهُ من القيامِ به، واستفدنَاه من وَاضعِه على مراتبِه وحدودِه، فاطلعنا عليه من جهةِ اسمِه على حقائقِه"[81]. على أنَّ هذه المناظرةَ قد دارتْ - كما يذكرُ طه عبدالرحمن-على مسائلَ ثلاثٍ[82] هي:

أ/ هل يبحثُ المنطقُ في الكليَّاتِ التي تلزمُ جميعَ الأممِ، أم في المعاني الخاصّةِ التي تلزمُ اليونانيَّ دونَ سواه؟

ب/ هل المنطقُ مستقلٌّ عن اللغةِ، أم مقيَّدٌ بها؟

ج/ هل المنطقُ صناعةٌ ذاتُ قوانينَ ترفعُ الخلافَ بينَ الأممِ، وتوجّهُها إلى معرفةٍ واحدةٍ، أم هو نظرٌ طبيعيٌّ تختلفُ فيه الأممُ؟[83].

وقد سعى السيرافيُّ منذُ الوهلةِ الأولى للمناظرةِ إلى تحريرِ موضعِ النزاعِ بينه وبين متَّى عندما سألَه عن مرادِه بالمنطقِ، وعلّلَ ذلكَ بأنَّ الجوابَ سيحدّدُ أمرَ قبولِ مرادِ الآخرِ في هذه الدعوى أو ردّه، ومدى توافقه مع ما تؤمنُ به الذاتُ، أو مخالفته لهذا الإيمانِ؛ فابتدرَه قائلًا: "حدّثني عن المنطقِ ما تَعني به؟ فإنَّا إذا فهمنَا مُرادَك فيه كان كلامُنا معك في قبولِ صوابِه وردّ خطَئِه على سننٍ مرضيٍ وطريقةٍ معروفةٍ"[84].

وأجابَ متَّى على السؤالِ قائلًا: "أَعْني به أنَّه آلةٌ من آلاتِ الكلامِ، يُعرفُ بها صحيحُ الكلامِ مِنْ سقيمِه، وفاسدُ المعنى من صالحِه، كالميزانِ فإنِّي أعرفُ به الرجحانَ مِن النقصانِ، والشائلَ من الجانحِ"[85].

وبسؤالِ السيرافي هذا وجوابِ متَّى انطلقتْ المناظرةُ بينهما. وقد جاءَ السيرافيُّ ليمثِّلَ دورَ السائلِ في بنيةِ التناظرِ، أمَّا متَّى فقد جاءَ في دورِ المُعَلِّلِ إذ كانَ السيرافيُّ/السائلُ يسألُ متَّى/المُعَلِّلَ عن صحةِ كلامِه، ثمَّ يقومُ بنفيه بعدَ جوابِ متَّى عندما قالَ له: (أخطأتَ)، لينتقلَ إلى مرحلةِ النقضِ؛ عندما قالَ لمتَّى: "لأن صحيحَ الكلامِ مِن سقيمِه يُعرفُ بالنظمِ المألوفِ، والإعرابِ المعروفِ؛ إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسدُ المعنى من صالحِه يُعرفُ بالعقلِ إذا كنَّا نبحثُ بالعقلِ..."[86].

وهكذا تستمرُّ المناظرةُ بينهما، السيرافيُّ يسألُ، ومتَّى يجيبُ، ثمَّ ينقضُ السيرافيُّ جوابَ متَّى، فإنْ احتاجَ السيرافيُّ إلى دليلٍ طلبَه من متَّى، وهكذا دواليكَ.

ولعلَّ أكثرَ ما يلفتُ الانتباهَ في هذه المناظرةِ أنَّها قد تخلَّتْ أو خلتْ من بعضِ شروطِ آدابِ التناظرِ وأركانه. فقد تقدَّمَ أنَّ مِن شروطُ المناظرةِ وأركانها أنْ تكونَ بحضْرَةِ حَكَمٍ يقضي بينَ المُتَناظِرَينِ، ويحافظَ على سيرِ المناظرةِ فلا تخرجَ عن مسارِها، ثمَّ يحكم لصاحبِ الحقّ منهما[87].

وفي هذه المناظرةِ التي بينَ أيدينا نرى أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ قد نصَّبَ نفسَه حكمًا، دونَ اختيارٍ أو مشورةٍ من الطرفينِ، ولذا يمكنُ القولُ بأنَّه قد مارسَ سلطةَ المؤسسةِ/الوزارة في ذلكَ. وبتتبُّعِ سيرةِ الوزيرِ ابن الفراتِ نرى أنَّ فيها ما يبررُ فعلَه هذا أو يسبّبه. فهو من بيتٍ نشأ في ظلِ الوزاراتِ إذ كان أبوه وزيرا، وعمُّه كذلكَ، كما أنَّه وَلِي الوزارةَ عدَّةَ مراتٍ، وتعرَّضَ للكثيرِ من المحنِ[88].

وهذا يبيّنُ بجلاءٍ تمرُّسَه في السلطةِ حتى صارَ جزءًا منها، كما يبيّنُ مدى صلابتِه وثباتِه وقوةِ بأسِه، وبهذا فليسَ غريبًا على سلوكِ الوزيرِ أنْ ينصّبَ نفسه دونَ مشورةٍ أو طلبٍ. وكما أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ لم يلتزم أدبَ الحيدَةِ عندما نصَّبَ نفسه حكمًا؛ فقد انحازَ إلى طرفٍ دونَ آخرَ في هذا المناظرةِ، بل كانَ انحيازُه نفيًا للطرفِ الآخرِ، وكانَ الانحيازُ يزدادُ كلَّما استمر فعلُ التناظرِ بينَ الطرفينِ؛ فهو يقولُ مخاطِبًا السيرافيَّ: "أيُّها الشيخُ الموفقُ، أجبه بالبيانِ عن مواقعِ (الواو) حتى تكونَ أشدَّ في إفحامِه، وحقق عند الجماعةِ ما هو عاجزٌ عنه، ومع هذا فهو مشنّعٌ به"[89]، وقالَ له مرةً أخرى: "سَلْه يا أبا سعيدٍ عن مسألةٍ أخرى، فإنَّ هذا كلما توالى عليه بانَ انقطاعُه، وانخفضَ ارتفاعُه، في المنطق الذي ينصرُه، والحقّ الذي لا يبصرُه"[90].

بل إنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ قالَ بلغةِ المنتصِرِ بعدَ انتهاءِ المناظرةِ للسيرافيّ: "عينُ الله عليك أيّها الشيخُ، فقد نَدَّيتَ أكبادًا وأَقْررتَ عيونًا، وبيَّضْتَ وجوهًا، وحُكتَ طِرازًا لا يبليه الزمانُ، ولا يتطرَّقُ إليه الحدثانِ"[91]، وفي المناظرةِ أمثلةٌ أخرى غيرُ ما ذكرَ.

وقد يكونُ لهذا الانحيازِ والنفي ما يبررُه من الناحيةِ الاجتماعيَّةِ، لكنْ ليسَ له ما يبرّرُه مِن الناحيةِ العلميةِ والناحيةِ الأخلاقيَّةِ؛ إذ تذكرُ كتبُ التراجمِ والسيرِ أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ كانَ عالمًا بالحديثِ محبًّا لعلمائه، وكان يملي الحديثَ بمصرَ وهو وزيرٌ[92]؛ وكانَ السيرافيُّ كذلكَ إذ كانَ "قاضيًا يدرّسُ ببغدادَ القرآنَ والقراءاتِ وعلومَ القرآنِ واللغةَ والفقهَ والفرائضَ"[93].

وقد تقدَّمتْ الإشارةُ إلى العداءِ الذي كانَ بينَ النصوصيينَ؛ وعلى رأسِهم علماءُ الحديثِ، وبينَ أهل الرأي والمنطقِ وعلى رأسِهم المعتزلةُ وعمومُ المشتغلينَ بالمنطقِ والكلامِ؛ والصراعُ بينَ الفئتينِ صراعُ هُويّةٍ. فأهلُ النصّ يرونَ أنَّ رأيَهم جاءَ حفاظًا على القرآنِ الكريمِ والحديثِ النبويّ، يقابلُه الطرفُ الآخرُ الذي يرى في استضافةِ الآخرِ مصلحة يقتضيها فهمُ النصّ والدفاعُ عن الدينِ بأداةِ الآخرِ التي يحسنُها، وأنَّ لدى البشرِ من العلومِ والمعارفِ والثقافاتِ ما يمكنُ للأممِ الأخرى الإفادةُ منه؛ فهو مُشتركٌ إنسانيٌّ مباحٌ للجميعِ.

وقد جاءَ هذا الصراعُ بواسطةِ أداةٍ من أدواتِ التعبيرِ التي يستعملُها الطرفانِ، وهي فنُّ المناظرةِ الشفهيّ، والغايةُ التي نريدُها هي مدى تقبّلِ الثقافةِ العربيّةِ للآخرِ واستضافتها له وذلكَ في فنّ من فنونِها الشفهيَّةِ. أمَّا الأدبُ الآخرُ الذي لم يُلتَزمْ في هذه المناظرة فهو"صدقُ النيّةِ في إظهارِ الحقّ، ولو على يدِ الخصمِ"[94] و"أنْ يتجنَّبَ المناظِرُ الإساءةَ إلى الخصمِ فلا يحتقرُه قولًا أو فعلا"[95].

إلاَّ أنَّ السيرافيَّ قد أظهرَ لغة التعالي والكِبر على متّى أثناءَ سيرِ المناظرةِ عندما طلبَ منه متّى أنْ يبيّن له موضعَ التهجين في جوابِه فقالَ له السيرافيُّ على سبيل السخْرية والاستهزاءِ: "إذا حضرتَ الحلْقَةَ استفدتَ، ليسَ هذا مكان التدريسِ"[96]. كما أنَّ الوزيرَ ابنَ الفراتِ قد شاركَ السيرافيَّ هذا التعالي عندما قالَ له مُعرّضًا بمتّى: "تممْ كلامَك في شرحِ المسألةِ حتى تكونَ الفائدةُ ظاهرةً لأهلِ المجلسِ، والتبكيتُ عاملًا في نفسِ أبي بشرٍ"[97].

هذه اللغةُ السّاخرة والطريقة المتعالية في المناظرةِ والتي لا تُظْهِرُ احترامًا للخصمِ دفعَتْ كاظم جهاد إلى وصفِ هذه المناظرةِ بأنَّها قد جاءتْ "في الواقعِ أشبه بالتبكيتِ منها بالحوارِ"[98]، إذ لم يكنْ

الحوارُ حوارًا متكافئًا، مؤسّسًا على التعاونِ بينَ طرفي المناظرةِ بهدفِ إظهارِ الحقيقةِ، بل كانَ حوارًا مُختلًّا لصالحِ السيرافيّ، الذي استحوذَ على الكلامِ، وهذا الأمرُ راجعٌ إلى أبي حيانَ؛ راوي النصّ[99]، وسنبيّنُ هذا فيما سيأتي.

على أنَّه من المهمّ ذكرُ أنَّ المناظرةَ كانتْ صراعًا قبلَ أنْ تكونَ حوارًا اختلافيًّا، أو تناظرًا كلاميًّا؛ بينَ مدرستينِ مختلفتينِ منبعًا وتفكيرًا. وقد تمَّ الإلماحُ إلى هذا فيما سبقَ؛ فالسيرافيُّ والوزيرُ ابنُ الفراتِ وكبارُ العلماءِ الذين حضروا المجلسَ وخصَّهم الوزيرُ بطلبِ مناظرةِ متَّى يمثّلونَ مدرسة المنقولِ/النصِ/ الحديثِ / اللغة/ والسلفِ. أمَّا متَّى بنُ يونسَ –الذي يبدو من مجرياتِ الحوارِ أنَّه كانَ وحيدًا في المجلسِ- فيمثّلُ مدرسةَ المعقولِ/ الرأي/ المنطق/ اليونان.

وهو صراعٌ بينَ نظامينِ معرفيينِ متباينَينِ، أحدهما "أصيلٌ"، ويمثّلُه السيرافيُّ، والآخرُ "دخيلٌ" قد استضافَ معرفتَه من المنطقِ اليوناني، ويمثّلُه متَّى بن يونسَ، ولذا فصراعُهما صراعُ هُويّةٍ.

لكنَّ الغريبَ في هذا التصارعِ/التناظرِ هو موقفُ أبي حيان التوحيديّ، فأبو حيانَ مِن المدرسةِ العقليَّةِ؛ فهو من الفلاسفةِ والمتكلّمينَ. وقد ذكرَ ياقوت الحموي أنَّه كانَ عالمًا بالكلامِ على رأي المعتزلةِ[100]، وكانَ"جاحظيًّا يسلكُ في تصانيفِه مسلكَه"[101]، لكنَّه انحازَ إلى السيرافيّ والوزير ابن الفراتِ، أي مع مدرسة النقلِ التي تخالفُ عقيدتَه العلميَّةَ.

وستزولُ الغرابةُ إذا عُرِفَ سرُّ هذا الازدواجِ بين معتقدِ أبي حيَّانَ وسلوكِه الظاهرِ. وقد تقدَّمَ بعض إلماحٍ إلى هذا، فأبو حيَّانَ عانى الفقرَ، وأصيبَ باليأسِ مِن أنَّه سيستغني أو يصل إلى أسبابِ الغِنى[102]، خاصةً بعدَ أنْ ساءَتْ علاقتُه بالوزيرين، الصاحبِ بنِ عبّادٍ، وابن العميد[103].

وقد دفعَه هذا إلى أنْ يعيدَ حساباتِه؛ إذ فيما يظهرُ أنَّ أبا حيانَ كانَ يعاني مشكلةً في طريقةِ إدارتِه لعلاقاتِه مع الآخرينَ. فهداه هذا إلى أنْ يجرّبَ حظَّه في الوصولِ إلى الغنى وذيوع الصيتِ عن طريقِ أبي الوفاءِ المهندسِ، وقد أوصله أبو الوفاءِ إلى الوزير ابن الفراتِ فصارَ من خاصةِ جلسائه؛ لأنَّ أبا الوفاء -كما يظهرُ من حديثِ أبي حيانَ- كانَ يعرفُ في أبي حيانَ قلَّةَ الوفاءِ لمنْ أحسنَ إليه فأرسلَ إليه يذكّرُه بفضلِه عليه؛ ويطلبُ منه كتابةَ ما دار بينه وبينَ الوزيرِ في مجلسِه، فكتبَ أبو حيانَ كتابَه (الإمتاع والمؤانسة)[104]. وبهذا فأبو حيانَ ينتقلُ إلى أخلاقِ الانتفاعِ، ولهذا فلن يكونَ غريبًا في هذه اللحظةِ أنْ يخالفَ السلوكُ الشخصي لأبي حيانَ المعتقدَ الفلسفيَّ الذي يؤمنُ به[105]؛

فإذا كانَ أبو حيانَ قد ألَّفَ كتابه (أخلاق الوزيرين) يذكرُ فيه مثالبَهما[106]، ونشرَه على الملأ، فإنّه يطلبُ من أبي الوفاءِ أنْ يخفي أمرَ كتابِ "الإمتاعِ والمؤانسةِ" الذي كتبَه له لأنَّه قد عابَ فيه أشخاصًا من رجالِ الدولةِ يستطيعونَ إيذاءَه[107].

وقد دفعَ هذا أحمد أمين إلى التشكيكِ في أمانةِ أبي حيانَ العلميَّة؛ فذكرَ أنَّه لا يستبعدُ أنَّ أبا حيانَ قد زادَ واخترعَ أشياءَ لم تجرِ في مجلسِ الوزيرِ، وذكرَ أنَّ سببَ اعتقادِه هذا يعودُ إلى سابقةٍ كانتْ مِن أبي حيانَ؛ فقد عُرِفَ عنه أمثلةٌ من هذا القبيلِ إذ اتّهمه العلماءُ مِن قبلُ[108]، وبهذا فليسَ غريبًا أنْ ينحازَ أبو حيانَ إلى صفّ السيرافيّ في هذه المناظرةِ لأنَّ فعلَه هذا هو انحيازٌ لوليّ نعمتِه في هذا الموقفِ؛ وهو الوزيرُ ابنُ الفراتِ، والذي كانَ سببًا في خروجِه من الفقرِ والشقاءِ.

وفي العمومِ فقد جاءَتْ هذه المناظرةُ لتمثّلَ جدليةَ الأنا والآخرِ؛ فهي في بُعدِها الفكريّ إنَّما تمثّلُ صراعَ هُويات. فالسيرافيُّ من مدرسةِ العلومِ الأصيلةِ؛ علومِ النصّ التي ترى أنَّ النحوَ ليسَ أداةَ لغويَّةً خاليةً من الخلفيَّة الإيديولوجية؛ بل هو أداة لفهمِ القرآنِ والحديثِ والمعتقدِ، وفي صيانتِه عن العلومِ الدخيلةِ صيانةٌ لها. وهي مدرسةٌ ترى أنَّ الهُويةَّ الدينية مقدّمةٌ على ما سواها، ولذا فالجمعُ الحاضرُ في مجلسِ الوزيرِ جمعٌ من العلماءِ الذينَ يمثّلونَ هذا المدرسةَ.

أمَّا متّى بن يونسَ فعلى النقيضِ من ذلكَ إذ يمثّلُ مدرسةَ العلومِ الدخيلةِ، علومِ اليونانِ. فقد ذكرَ ابنُ النديمِ أنَّه قد انتهتْ إليه رياسةُ المنطقيّينَ في عصره[109]، وذكرَ ياقوت الحموي أنَّه كانتِ الناسُ تقرأُ عليه فنَّ المنطقِ، وأنَّه كانَ له إذ ذاكَ صيتٌ عظيمٌ وشهرةٌ وافيةٌ، ويجتمعُ في حلقتِه كلَّ يومٍ المئاتُ من المشتغلينَ بالمنطقِ[110].

النتائج:

وقد خلصَ هذا البحثُ إلى ما يلي:

أولًا: أنَّ العربَ المسلمين عندما خرجوا لنشرِ دينِهم ظهرَ حِراكٌ فكريٌّ بينَ رؤيتينِ متغايرتينِ ممَّا أدى إلى كثرةِ التناظرِ والجدلِ الدينيّ، وفيما بعدُ صارَ حراكُ التناظر عربيًّا عربيًّا.

ثانيًا: في الحراكينِ تمَّ تحييدُ النصّ، لذا كانَ المنطقُ هو أداة التناظر. ولمّا لم تكنْ هذه الأداةُ معروفة عند العربِ فقد استضافَوها عن الآخرِ.

ثالثًا: في بدايةِ الأمرِ كانتْ كلُّ ثقافةٍ تتمسَّكُ بهُويَّتِها إلى أنْ تمازجتْ الثقافتانِ، وكانَ أهلُ علمِ الكلامِ العربِ أكبرَ عاملٍ في هذا التمازجِ عندما استعملوا في حوارِهم معَ أهل الأديانِ الأخرى أدواتِهم نفسها إذ كانَ منهجُهم قائمًا على المناظرةِ، وقد رفضِه المحافظونَ خوفًا على الهُويَّةِ التي ينتمي إليها كلُّ علمٍ أو فنّ.

رابعًا: المناظرةَ في أصلِها فعلٌ كلاميٌّ قائمٌ على المشافهةِ، تطوّرَ فيما بعدُ ليأتي فعلًا تواصليًّا كتابيًّا.

خامسًا: وبهدفِ تصوّرِ الجوّ العامّ لمناظرةِ أبي سعيدٍ السيرافيّ، ومتَّى بن يونسَ القنَّائيّ، تمَّ تسليطُ الضوءِ على سبب تأليفِ كتابِ "الإمتاعِ والمؤانسةِ"، وطريقةِ وصولِ المناظرةِ إلينا، والحالةِ النسقيَّةِ التي كانتْ سائدةً في تلكَ المرحلةِ؛ لنصلَ إلى أنَّ استضافةَ الوزيرِ لهذه المناظرةِ في مجلسهِ دليل على ما وصلتْ إليها الدولةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ في ذلكَ الوقتِ من العنايةِ بشؤون الثقافةِ، والحرصِ على إقامةِ مجالسِ العلمِ والأدبِ في دواوينِ هؤلاءِ الكبراءِ.

سادسًا: على الرغم من عنايةِ الدولةِ العربيّةِ الإسلامية في تلك الفترةِ بشؤون المعرفةِ فقد خلتْ هذه المناظرةُ من بعضِ شروطِها وأركانِها وآدابِها، وظني أنَّ أهمَّ ما كانَ فيها هو انحيازُ الوزيرِ إلى طرفٍ دونَ آخرَ، مما جعلَ انحيازَه نفيًا للطرفِ الآخرِ. ولعلَّ هذا الانحياز ناتجٌ عن العداءِ الذي كانَ بينَ أهل النقلِ وأهلِ العقلِ، خاصةً أنَّ الوزيرَ ينتمي إلى مدرسةِ النقلِ.

سابعًا: أفضى هذا الانحيازُ ببعضِ النقّادِ إلى أنْ يصفَ هذه المناظرةَ بأنَّها تبكيتٌ لا حوارٌ؛ كما أنَّ انحيازَ الوزيرِ لَحِقَه انحيازٌ بالتبعيةِ؛ إذ نرى أبا حيان التوحيديّ يسوقُ لنا حوارًا مختلًّا لصالحِ السيرافيّ، يستحوذُ فيه على الكلامِ، وبهذا فأبو حيانَ، راوي النصّ ينحازُ إلى رؤيةِ من أولاه فضله؛ أعني الوزير ابن الفراتِ.

ثامنًا: أنَّ هذه المناظرة في العمومِ إنَّما هي صورةٌ مِن صورِ جدليّة الأنا والآخرِ؛ إذ جاءتْ صراعًا بينَ هُويتينِ متباينتينِ؛ بين مدرسةِ العلومِ الأصيلةِ، ومدرسة العلومِ الدخيلةِ. وهو صراعٌ ما زالَ ممتدًّا إلى اليومِ.

الهوامش والإحالات

(1) أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر: 266.

(2) نفسه، الصفحة نفسها.

(3) نفسه: 213.

(4) كانَ موقفُ الآخرِ من الدينِ الجديدِ إمَّا الرفضُ المطلقُ، أو القبولُ المطلقُ، أو القبولُ مع الحاجةِ إلى السؤالِ عن موقفِ الدينِ الجديدِ من بعضِ الأمورِ، مما أوجدَ رغبةً في السؤالِ عند البعضِ؛ لذا قامتْ حواراتٌ ومناظراتٌ استمرّتْ إلى مابعدُ؛ في العصرِ العباسيّ.

(5) البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 167/1.

(6) وقد استحالَ الحراكانِ إلى حالةٍ سياسيةٍ وثقافيَّةٍ.

(7) البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 21/1-22. قسم محمد البهي التفكير العربيّ الإسلامي إلى مرحلتين: المرحلة الأولى؛ سمَّاها مرحلة العزلة؛ ورأى أنَّ التفكيرَ العربيَّ كانَ فيها تفكيراً عربيّاً خالصاً لم يختلط بالآخرِ فينقلَ ويترجمَ عنه، أمَّاالمرحلة الثانية؛ فسمَّاها مرحلةَ الاختلاطِ بالآخرِ والنقلِ والترجمةِ عنه. وعند النظرِ فيما أسميناه بحوار ومناظرةِ الداخلِ فإنَّ النصَّ كانَ قبلَ مرحلةِ الاختلاطِ أداةَ الحوارِ والتناظرِ نظراً لاتفاقِ المرجعيّةِ بين المتناظِرِينَ؛ كحوار عبدالله بن عبّاس مع الخوارج، وحوارِ علي بن أبي طالبٍ وعمرو بن العاصِ في التحكيم. ولكن مع ظهورِ الفرقِ الإسلاميّة فيما بعدُ فقد استحالُ جانبٌ كبيرٌ من حوارِ وتناظرِ الداخلِ إلى المنطقِ العقليّ، وتمَّ تحييدُ النصّ إلا فيما ندرَ.

(8) يشتركُ في هذا الرومُ والفرسُ والهندُ، فقد كانَ المنطقُ اليوناني ذائعاً بينَ هذه الأممِ.

(9) البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: 168/1.

(10) نفسه: 167/1-168.

(11) أمين، ضحى الإسلام: 391.

(12) ينظر: نفسه: 398، 399.

(13) بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 108.

(14) ينظر: ضحى الإسلام: 399.

(15) كالشاعر البحتري.

(16) أمين، ضحى الإسلام: 398.

(17) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 64/1. بوملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ: 50-52.

(18) ذكرالسيوطي أنَّ أصولَ النحو:السماعُ والقياسُ والإجماع والاستصحابُ. ينظر: السيوطي، الاقتراح: 21-22. وقد تأثَّرَ النحو العربيُّ بالمنطقِ اليونانيّ؛ فقد ذكرَ ابنُ جني: أنَّ عللَ النحويينَ أقربُ إلى عللِ المتكلّمينَ منها إلى عللِ المتفقهينَ. ينظر: ابن جنيّ: الخصائص: 48. ويرى علي أبوالمكارم أنَّ النحو كانَ آخرَ علومِ العربيّةِ تأثُّراً بالمنطقِ

اليونانيّ؛ إذ سبقَه إلى ذلكَ البلاغةُ والأدبُ والنقدُ؛ ثم قسمَ مراحلَ تحوّلِ الفكر النحويّ إلى المنطق اليونانيّ إلى ثلاثِ مراحلَ؛ وذكرَ أنَّه في المرحلةِ الأولى لم يكنْ هناك تأثُّرٌ، بل بدأ في المرحلةُ الثانيةُ؛ والتي كانتْ مرحلةَ اتصالِ بالمنطقِ اليونانيّ وصراعٍ معه، فقد نتجَ عن هذا الاتصالِ دخولُ القياسِ والحدّ والتعليلِ إلى النحوِ، أمَّا المرحلةُ الثالثةُ؛ فهى مرحلةُ التبعيَّةِ التامةِ له. ينظر: أبو المكارم، تقويم الفكر البلاغي: 79-122.

(19) البحتري، ديوانه: 209.

(20) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 604/8-606.

(21) الزبيدي، تاج العروس: 254/16.

(22) المعجم الوسيط: 932/2.

(23) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 607/8.

(24) الراجحي، التطبيق الصرفي: 38.

(25) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 607/8-608.

(26) الجرجاني، التعريفات: 228.

(27) أدراوي، الحوار الاختلافي: 21.

(28) ينظر: مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.

(29) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1652/2.

(30) عبدالرحمن، في أصولِ الحوار: 46.

(31) الميداني، ضوابط المعرفة: 371.

(32) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 68.

(33) نفسه: 68، 69.

(34) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74. أدراوي، الحوار الاختلافي: 41.

(35) ويمكنُ النظرُ إلى ما يستثنى من التناظر في مظانّه، ينظر: أدراوي، الحوار الاختلافي: 32، 33. وكذا في: ضوابط المعرفة: فقد ذكرَ ماتجري فيه المناظرة وما لا تجري فيه: 377-379.

(36) أدراوي، الحوارُ الاختلافي: 30.

(37) الحنبلي، الجدل على طريقة الفقهاء: 1.

(38) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74، الحوارُ الاختلافي: 33.

(39) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74.

(40) الحوارُ الاختلافي: 39.

(41) نفسه: 36.

(42) انظر: نفسه: 37-39.

(43) - انظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374، عبدالرحمن، في أصول الحوار:74.

(44) عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74، أدراوي، الحوارُ الاختلافي: 42.

(45) ينظر: أدراوي، ضوابط المعرفة: 374. وذكرَ بأنَّ التصديق: يعني قضيّة منطقيّة؛سواءٌ أكانتْ مُصرَّحاً بها،أومفهومةً من مضمونِ الكلامِ.

(46) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 228.

(47) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها. وأشارَ صاحب كتاب (رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة): 52. إلى أنهما يسميانِ السائلَ والمعللَ، دونَ أنْ يذكرَ التسميتين الأُخرَيينِ.

(48) ينظر: عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15.

(49) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 456. عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15.

(50) ينظر: عبد الرزاق،عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15. مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.

(51) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 456.

(52) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 380. عبدالرزاق، فن آداب البحث والمناظرة: 15. مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 52.

(53) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(54) مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 58. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(55) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(56) ينظر: عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(57) ينظر ترجمتَه في: الحموي، معجم الأدباء: 1923/5-1946.

(58) ذكرَ هذا أبوحيانَ في فاتحةِ كتابِه: الإمتاعُ والمؤانسة: 1/ 27-32.

(59) فعلى سبيل المثلِ؛ خلافُ إبي حيانَ مع ابن العميد والصاحب بنِ عبّاد. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 1927/5.

(60) وهو أبوالوفاء البوزجاني، من علماءِ الهندسة. ينظر: ابن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء: 217.

(61) وأشار إلى هذا أحمد أمين في مقدمة الإمتاع والمؤانسة، ينظر: ابو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/7-9.

(62) ينظر: نفسه:34/1.

(63) - قالَ أحمد أمين: "لستُ أستبعدُ أنْ يكونَ أبوحيان قد تزيَّدَ فيه، واخترعَ أشياءَ لم تجرِ في مجلس الوزيرِ، فقد عُرِفَ عنه أمثلةٌ من هذا القبيلِ". مقدمة الإمتاع والمؤانسة: 18/1.

(64) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 116/1-136.

(65) الحموي، معجم الأدباء: 894/2-909.

(66) يذكرُ حسن السندوبي أنَّ ياقوت الحموي لم يعيّن هذا الوزيرَ، ولم يعرّفْ به، لذا يقولُ لعلَّه الوزير الدلجيّ الذي وضعَ له أبوحيان كتابَ المحاضرات، المقابسات: 55.

(67) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 116/1-117.

(68) نفسه:134/1.

(69) نفسه: 116/1.

(70) أبو جيان، المقابسات: 55.

(71) - ناقشَ أحمد أمين هذه المسألةَ؛ وذكرَ بأنَّ الوزيرَ أبا عبدالله بن العارضِ هو الوزيرُ أبوعبدالله الحسين بن أحمد بن سعدان، وأنَّه هو الوزيرُ الذي سامرَه أبوحيانَ؛ وروى له هذه المناظرةَ؛ ولم يستطع أبوحيّانَ أنَ يصلَ إلى أنْ يكونَ جليسَ الوزيرِ وسميرَه إلا عن طريقِ صديقِه أبي الوفاء المهندسِ، والذي طلبَ فيما بعدُ من أبي حيانَ أنْ يقصَّ عليه مادارَ بينَه وبينَ الوزيرِ من حديثٍ سبعٍ وثلاثينَ ليلةٍ سامرَ فيها أبوحيانَ الوزيرَ؛ فألَّفَ أبوحيانَ كتابَ الإمتاعِ والمؤانسةِ جواباً لهذا الطلبِ. وهو الوزيرُ الذي وردَ اسمُه في أولِ نصّ المناظرةِ بأبي الفتح الفضل بنُ جعفرٍ بن الفراتِ، ثمَّ تكرَّرَ في نصّ المناظرةِ بابنِ الفراتِ. ينظر: مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة:8/1-9.

(72) ابو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 116/1.

(73) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: 122/21-123.

(74) ابن كثير، البداية والنهاية:141/11.

(75) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة:117/1.

(76) نفسه، الصفحة نفسها.

(77) نفسه، الصفحة نفسها.

(78) نفسه، الصفحة نفسها.

(79) نفسه: 117/1-118. والمِصاعُ: الضربُ بالسيفِ خاصّةً.

(80) ينظر: الميداني، ضوابط المعرفة: 374. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 74. أدراوي، الحوار الاختلافي: 41.

(81) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 117/1.

(82) ذكرَ طه عبدالرحمن أنَّ متَّى بنُ يونسَ يرى شموليَّةَ المنطقِ، واستقلالَيته، وصناعيَّتَه، وقد دحضَ أبوسعيدٍ السيرفيّ هذه الدعاوى كما يذكرُ طه عبدالرحمن؛ فذكرَ في دعوى الشموليَّةِ أنَّ أرسطو مؤسسَ المنطقِ قد وضعَه على لغةِ اليونانِ، وأنَّ معانيه فسدتْ بالترجمةِ من اليونانيّةِ إلى السريانيَّةِ، ومنها إلى العربيّةِ، وشرحُها بالعربيَّةِ يقتضي اتّباعَ عاداتِ العربِ في التعبيرِ والتفكيرِ. وفي دعوى الاستقلالِيةِ؛ بأنَّه لا سبيلَ إلى العلمِ بما جالَ في الفكرِ ما لم يوجد له اللفظُ الذي يطابقُ المرادَ، وما من مسألةٍ ثبتت علاقتُها بالشكلِ اللفظيّ إلا انطوتْ على معانٍ عقليةٍ، والعكسُ بالعكسِ، وفي دعوى الصناعيَّةِ أنَّ معرفةَ الصحةِ في المعقولاتِ معرفةً طبيعيةً قد وجدتْ قبلَ وجودِ المنطقِ الصناعيّ، وما يُدركُ من هذه المعقولاتِ يختلفُ باختلافِ اللغاتِ الطبيعيةِ، فلا ينفعُ المنطقُ في رفعِ هذا الاختلافِ في

المعقولاتِ، كما لا يرتفعُ الاختلافُ بينَ اللغاتِ. وبهذا فالمنطق كما يرى أبو سعيدٍ السيرافيّ؛ طبيعيٌّ، خاصٌّ بكلّ لغةٍ، ومرتبطٌ بها. ينظر: عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 329-332. ينظر هذه الدعاوى كما وردتْ في نصّ المناظرة في: أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/118-133.

(83) ينظر: عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 329-332.

(84) نفسه:1/118.

(85) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة:1/118.

(86) نفسه، الصفحة نفسها.

(87) ينظر: أدراوي، الحوار الاختلافي: 36.

(88) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 1/347. ابن الأثير، الكامل في التاريخ: 7/56. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 14/480.

(89) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/125.

(90) نفسه:1/128.

(91) نفسه:1/134.

(92) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 1/346. ابن الاثير، الكامل في التاريخ: 7/523. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 14/479.

(93) الحموي، معجم الأدباء: 2/876.

(94) الميداني، ضوابط المعرفة: 373. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(95) مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة: 58. عبدالرحمن، في أصول الحوار: 75.

(96) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 1/126.

(97) نفسه: 1/127.

(98) جهاد، حصة الغريب: 180.

(99) أدراوي، الحوار الإختلافي: 198.

(100) الحموي، معجم الأدباء: 5/1924.

(101) نفسه، الصفحة نفسها.

(102) أبو حيان، الإمتاعُ والمؤانسة: 1/ 27-32.

(103) ذكر ياقوت الحموي بعضَ أخبارِ أبي حيانَ معهما. ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 5/1933-1944.

(104) ينظر: المقدمة التي افتتح بها أبوحيان كتابه الإمتاع والمؤانسة: 26-39.

(105) وعلى أنَّ هذه التضحيةَ ليستْ الأولى من أبي حيانَ؛ فقد سبقها التضحيةُ بكتبِه عندما أحرقها، وبهذه فقيمةُ العيش مستغنيًا عند أبي حيانَ أهمُّ من القيمةِ الفكريةِ والمكانةِ العلميةِ. للاستزادة عن حرقِ أبي حيان لكتبه: ينظر: المقابسات: 86.

(106) ينظر: الحموي، معجم الأدباء: 5/1933-1944.

(107) ينظر: أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة: 18.

(108) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(109) ابن النديم، الفهرست: 369.

(110) ابن خلكان، وفيات الأعيان: 153/5.

قائمة المصادروالمراجع:

1) ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم ، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012م.
2) أدراوي، العياشي، الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012م.
3) أفاية، محمد نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014م.
4) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م.
5) البحتري، ديوانه، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
6) البهي، محمد، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982م.
7) بوملحم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1988م.
8) التهانوني، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
9) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: عادل أنور خضر، دار المعرفة، بيروت، 2007م.
10) ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
11) جهاد، كاظم، حصة الغريب، شعريّة التّرجمة، وترجمة الشّعر عند العرب، ترجمة: محمد آيت حنَّا منشورات الجمل، بغداد وبيروت، 2011م.
12) الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغريب الإسلامي، بيروت، 1993م.
13) الحنبلي، علي بن عقيل، الجدل على طريقة الفقهاء، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، د.ت.
14) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين ، وأحمد زين، مؤسسة هنداوي ، المملكة المتحدة، 2017م.
15) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس ، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
16) الخطيبي، عبد الكبير، النقد المزدوج، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 2000م.

17) ابن خَلّكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1978م.
18) خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.
19) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
20) الراجحي، عبده، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م.
21) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد العزيز مطر، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1994م.
22) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في أصول النحو، تحقيق: عبد الحكيم عطية، دار البيروتي، دمشق، 2006م.
23) طاشكُبري زادة، عصام الدين أحمد بن مصطفى، رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تحقيق: حايف النهان، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2012م.
24) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016م.
25) عبد الرحمن، طه، في أصولِ الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
26) عبد الرزاق، هارون، فن آداب البحث والمناظرة، تتمة وتعليق: محمد هارون عبد الرزاق، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2017م.
27) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية. تحقيق، إبراهيم الزيبق، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2015م
28) مصطفى، إبراهيم، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية القاهرة، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إستانبول تركيا، 1972م.
29) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.
30) القفطي، علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
31) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوسَنة دِيفلد-فِلزَر، الناشر فرانز شتاينر، بيروت، 1961م.
32) أبو المكارم، علي، تقويم الفكر البلاغي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.
33) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، 1993م.
34) ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.

Arabic references

1) Ibn al-ʾAṯīr, ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn ʿAbdalkarīm, al-Kāmil fī al-Tārīḫ, Ed ʿUmar ʿAbdalsalām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt, 2012.
2) ʾAdrāwī, al-ʿAyyāšī, al-Ḥiwār al-Iḫtlāfī aw Maslak al-Tanāẓur al-Kalāmī, ʾAfrīqiyā al-Šarq, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2012.
3) ʾAfāyah, Muḥammad Nūr al-Dīn, fī al-Naqd al-Falsafī al-Muʿāṣir, Maṣādiruh al-Ġarbīyah & Taǧallīyātuh al-ʿArabīyah, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 2014.
4) ʾAmīn, ʾAḥmad, Ḍuḥá al-ʾIslām, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2003.
5) al-Buḥturī, Dīwānuh, Ed Ḥasan Kāmil al-Ṣayrafī, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, D. t.
6) al-Bahī, Muḥammad, al-Ǧānib al-ʾIlāhī mina al-tafkīr al-ʾIslāmī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, 1982.
7) Bū Milḥim, ʿAlī, al-Manāḥī al-Falsafīyah ʿinda al-Ǧāḥiẓ, Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah & al-Našr, Bayrūt, 1988.
8) al-Tahānwnī, Muḥammad ʿAlī, Kaššāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-ʿUlūm, Ed ʿAlī Daḥrūǧ, Maktabat Lubnān Nāširūn, Bayrūt, 1996.
9) al-Ǧurǧānī, ʿAlī Ibn Muḥammad, al-Taʿryfāt, Ed ʿĀdil Anwar Ḫiḍr, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, 2007.
10) Ibn Ǧinnī, ʾAbū al-Fatḥ ʿUṯmān, al-Ḫaṣāʾiṣ, Ed Muḥammad ʿAlī al-Naǧǧār, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, D. t.
11) Ǧihād, Kāẓim, Ḥiṣṣah al-Ġarīb, Šiʿrīyat al-Tarǧamah, & Tarǧamat al-Šiʿr ʿinda al-ʿArab, tr: Muḥammad Āyt Ḥannā Manšūrāt al-Ǧamal, Baġdād & Bayrūt, 2011.
12) al-Ḥamawī, Yāqūt, Muʿǧam al-ʾUdabāʾ ʾIršād al-ʾArīb ʾilá Maʿrifat al-ʾAdīb, Ed ʾIḥsān ʿAbbās, Dār al-Ġarīb al-ʾIslāmī, Bayrūt, 1993.
13) al-Ḥanbalī, ʿAlī Ibn ʿAqīl, al-Ǧadal ʿalá Ṭarīqat al-Fuqahāʾ, al-Nāšir Maktabat al-Ṯaqāfah al-Dīnīyah, Būrsaʿīd, D. t.
14) ʾAbū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn al-ʿAbbās, al-ʾImtāʿ & al-Mūʾānasah, Ed ʾAḥmad ʾAmīn, & ʾAḥmad Zayn, Mūʾassasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2017.

15) ʾAbū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn al-ʿAbbās, al-Muqābasāt, Ed Ḥasan al-Sandūbī, Āfāq lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2016.

16) al-Ḫaṭībī, ʿAbdalkabīr, al-Naqd al-Muzdawağ, Maṭābiʿ Manšūrāt ʿUkāẓ, al-Ribāṭ, 2000.

17) Ibn Ḫallikān, ʾAḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʾAbībakr, Wafīyāt al-ʾAʿyān & ʾAnbāʾ ʾAbnāʾ al-Zamān, Ed ʾIḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1978.

18) Ḫalīfah, Ḥāğğī, Kašf al-Ẓunūn ʿan ʾAsāmī al-Kutub & al-Funūn, Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ, Bayrūt, D. t.

19) al-Ḏahabī, Muḥammad Ibn ʾAḥmad Ibn ʿUṯmān, Sīyar ʾAʿlām al-Nubalāʾ, Ed Baššār ʿAwwād Maʿrūf, & Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, Mūʾassasat al-Risālah, Bayrūt, 1985.

20) al-Rāğiḥī, ʿAbduh, al-Taṭbīq al-Ṣarfī, Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 1973.

21) al-Zubaydī, Muḥammad Murtaḍá al-Ḥusaynī, Tāğ al-ʿArūs min Ğawāhir al-Qāmūs, Ed ʿAbdalʿazīz Maṭar, Maṭbaʿat Ḥukūmat al-Kuwait, al-Kuwait, 1994.

22) al-Suyūṭī, ʿAbdalraḥmān Ibn ʾAbībakr, al-Iqtirāḥ fī ʾUṣūl al-Naḥw, Ed ʿAbdalḥakīm ʿAṭīyah, Dār al-Bayrūtī, Dimašq, 2006.

23) Ṭāškubrī Zādah, ʿIṣām al-Dīn ʾAḥmad Ibn Muṣṭafá, Risālat al-Ādāb fī ʿIlm Ādāb al-Baḥṯ & al-Munāẓarah, Ed Ḥāyf al-Nabhān, Dār al-Ẓāhirīyah lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Kuwait, 2012.

24) ʿAbdalraḥmān, Ṭaha, Tağdīd al-Manhağ fī Taqwīm al-Turāṯ, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2016.

25) ʿAbdalraḥmān, Ṭaha, fī ʾUṣūl al-Ḥiwār & Tağdīd ʿIlm al-Kalām, al-Markaz al-Ṯaqāfī al-ʿArabī, al-Dār al-Bayḍāʾ, 2000.

26) ʿAbdalrazzāq, Hārūn, Fann Ādāb al-Baḥṯ & al-Munāẓarah, Tatimmat & Taʿlīq: Muḥammad Hārūn ʿAbdalrazzāq, Dār al-Ẓāhirīyah lil-Našr & al-Tawzīʿ, al-Kuwait, 2017.

27) Ibn Kaṯīr, ʾIsmāʿīl Ibn ʿUmar, al-Bidāyah & al-Nihāyah, Ed. ʾIbrāhīm al-Zaybaq, Dār Ibn Kaṯīr lil-Ṭibāʿah & al-Našr, Dimašq, Wizārat al-ʾAwqāf & al-Šuʾūn al-ʾIslāmīyah, Qaṭar, 2015.

28) Muṣṭafá, ʾIbrāhīm, al-Muʿğam al-Wasīṭ, Mağmaʿ al-luġah al-ʿArabīyah al-Qāhirah, al-Maktabah al-ʾIslāmīyah lil-Ṭibāʿah & al-Našr & al-Tawzīʿ, ʾIstānbūl Turkīyā, 1972.

29) Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab, Dār al-Ḥadīṯ, al-Qāhirah, 2003.

30) al-Qifṭī, ʿAlī Ibn Yūsuf, ʾIḫbār al-ʿUlamāʾ bi-ʾAḫbār al-Ḥukamāʾ, Ed ʾIbrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2005.

31) Ibn al-Murtaḍá, ʾAḥmad Ibn Yaḥyá, Ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Ed: Susanne; Diwald-Wilzer, al-Nāšir Franz Steiner, Wiesbaden, Bayrūt, 1961.

32) ʾAbū al-Makārim, ʿAlī, Taqwīm al-Fikr al-Balāġī, Dār Ġarīb lil-Ṭibāʿah & al-Našr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2005.

33) al-Maydānī, ʿAbdalraḥmān Ḥasan Ḥabanakah, Ḍawābiṭ al-Maʿrifah & ʾUṣūl al-Īstidlāl & al-Munāẓarah, Dār al-Qalam, Dimašq, 1993.

34) Ibn al-Nadīm, Muḥammad Ibn ʾIsḥāq Ibn Muḥammad, al-Fihrist, Ed ʾIbrāhīm Ramaḍān, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, 1997.