



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 15-8-2023

تاريخ القبول: 10-9-2023

وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل الكلامي - كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ت: 276)

ياسر بن ماطر المطرفي⁽¹⁾Yasir10001@gmail.com

ملخص:

قصت الدراسة الكشف عن الدوافع النفسية الأخلاقية باعتبارها إحدى المقاربات المهمة في تفسير الانقسامات والانشقاقات الكلامية، التي تعني محورية تأثير الدوافع النفسية ذات البعد الأخلاقي كالحمية، والخوف، والطمع، وشبكة المصالح والعلاقات في حدوث الانشقاقات العقائدية، والتعصب للمقولات، والتعسف في الأدلة، وذلك من خلال تحليل نص تراثي مبكر، وهو كتاب (الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276)، حيث برهنت الدراسة على أن المقاربة النفسية الأخلاقية هي المقاربة المركزية التي اعتمدها ابن قتيبة في نظريته لتحليل ظاهرة الانقسام التي حصلت بين أهل الحديث خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي حول المسألة الجدلية المعروفة ب(مسألة اللفظ بالقرآن)، وخلصت الدراسة إلى أن هذا النموذج التاريخي يكشف أن هذه الظواهر التي تقف خلفها الدوافع النفسية هي ظواهر بشرية قابلة للتحقق داخل أي مذهب مهما كانت مرجعيته متى ما توفرت لذلك الظروف والبيئات والشروط المحركة والمحفزة لها.

الكلمات المفتاحية:

ابن قتيبة، اللفظ بالقرآن، الأبعاد النفسية، الأخلاق، أسباب الخلاف الكلامي، التعصب المذهبي.

(1) باحث دكتوراه في علم الكلام، SOAS University of London.

للاقتباس: المطرفي، ياسر، وثيقة تاريخية مبكرة لتدخل الدوافع النفسية في الانقسام والجدل الكلامي كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مع 7، ع 3، 2023، 44-89.

نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2023-8-15

Accepted: 2023-9-10



An Early Historical Document on the Psychological Motives for Theological Divisions and Polemics

Yaser Bin Matir Al-Matrfi⁽²⁾Yasir10001@gmail.com

Abstract

The study intends to reveal that moral psychological motives as one of the important approaches in interpreting theological divisions. It seeks to understand the pivotal influence of psychological motives with moral dimensions such as intolerance, fear, greed, and the network of interests and relationships in the occurrence of theological schisms, intolerance towards beliefs, and bias towards evidence through an analysis of an early traditional text Ibn Qutaybah (276), *Al-Ikhtilāf fi Al-lafz*. This study demonstrates that Ibn Qutaybah adopts the psychological-moral approach through which he analyzes the phenomenon of division that occurred among the scholars of hadith during the third century AH/ninth century AD over the controversial issue known as the 'issue of al-Lafz in the Qur'an'. The study concludes that this historical example reveals that these phenomena behind which psychological motives stand are human phenomena that can be verified within any doctrine, as long as the circumstances, environment, and conditions that motivate and stimulate them exist.

Keywords

Ibn Qutaybah – Al-Lafz Bi Al-Qurān - Psychological Dimensions - Ethics - Causes of Theological Disagreement - Sectarian Fanaticism

(2) PhD candidate in theology, SOAS University of London

ite this article as: Al-Matrfi, Yaser, *An Early Historical Document on the Psychological Motives for Theological Divisions and Polemics*, *Journal of Namaa, Nama Center, Egypt*, V7, issue 3, 2023 44-89.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes..

مقدمة:

يحفل التراث الإسلامي في مجال العقائد والكلام بالكثير من المصادر الغنية التي تتضمن قضايا جديرة بالنظر والدراسة والتحليل، غير أن هذا الثراء لا تقابله دراسات تلتفت إلى تلك القضايا وتستخرج منها ما يقدم جديدًا للبحث الكلامي. وتعود أحد أسباب هذه الندرة إلى أن أغلب تلك الدراسات هيمنت عليها مداخل بحثية معينة، دون تجديد وخروج بمداخل مختلفة تغني ساحة النقاش والتفكير حول هذا التراث، فلو أعدنا النظر في عناوين الدراسات التي أُنتجت حول الشخصيات والكتب في تخصصات العقائد والكلام، فسنجد أن أغلبها يعتمد على مدخلين للدراسة: الأول: مدخل الآراء والمواقف، أي: دراسة آراء أو مواقف العالم الفلاني من قضايا معينة. والثاني: مدخل المنهج والمسائل، أي: منهج العالم الفلاني في كتابه أو مسائل العقائد في كتابه⁽³⁾، هذان المدخلان أدبًا إلى فقر شديد في استخراج جوانب بحثية جديرة بالدراسة والتأمل عند تلك الشخصيات أو المصادر، تحاول هذه الدراسة أن تسهم بطريقة مختلفة في تحليل أحد مصادر التراث العقائدي المبكرة، وهو (كتاب الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276)⁽⁴⁾، الذي بالرغم من كثرة الكتابات حول مؤلفه، خصوصًا في الجانب اللغوي والأدبي، فإن هذا الكتاب على وجه التحديد -مع ما تضمنه من تحليلات فريدة- ظل مهجورًا عن الدراسة والتحليل.

(3) للتأكد من مصداقية هذه الدعوى انظر: الشايع، دليل المكتبة العقدية، 131-170، حيث جمع فيه المؤلف عينة صالحة من عناوين الدراسات التي تؤكد صحة هذا الاستنتاج.

(4) نعتد في هذه الدراسة هذا العنوان للكتاب؛ وقد نشير إليه لاحقًا بـ(كتاب اللفظ). ونحن نرجح أن عنوان (كتاب الاختلاف في اللفظ) هو الأصح بدلًا من العنوان الأكثر شهرة في نُسخ الكتاب المطبوعة وهو: (الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة)، حيث لا تنص أي من تلك الطباعات على معلومات تفصيلية عن النسخ الخطية التي اعتمدت عليها، باستثناء طبعة محمد زاهد الكوثري والتي يتضمن غلافها الإشارة إلى نسخة الظاهرية، دون توفير أي معلومات أخرى عنها، وهذا العنوان الذي اعتمده هو المثبت في النشرة التي حققها أبو الحسن الرازي، وهي التي نعتمد عليها في الإحالة في هذه الدراسة، وقد صدرت عن دار الناشر المتميز ودار النصيحة عام (2021/1442)، وقد اعتمدت على مخطوط وحيد، ووفرت معلوماتها، فكما يشير المحقق (ص 33) إلى أن نسخة المخطوطة لم يُثبت في بدايتها عنوان الكتاب، لكنه مثبت في نهايته، فقبل أن يذكر الناشر تاريخ نسخها وهو عام (732هـ) ذكر اسم الكتاب، هكذا: (أخر كتاب الاختلاف في اللفظ)، (ص 219)، كما أن ابن قتيبة يشير إلى هذا العنوان في آخر جملة له في الكتاب بقوله: (هذا منتهى القول في اللفظ بالقرآن)، (ص 218). وهو لا يشير هنا لأي شيء يتعلق بالجهمية والمشبهة. ويدل على ذلك أيضًا أن هذا الموضوع هو مقصود المؤلف من كتابه، حيث إنه ألفه لخصوص هذه المسألة كما ينص على ذلك بقوله: (ثم انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن) (ص 192). وقد بينا في هذه الدراسة سبب ذكر ابن قتيبة للجهمية والمشبهة فيه، بما يدعم ترجيح هذا العنوان، وأنه لم يكن مقصودًا لذاته، ويبدو أن العنوان المشهور -الذي لا نرجح صحته- هو الذي دعا عددًا من الباحثين إلى جعل كتاب (الاختلاف في اللفظ) هو نفسه كتاب (الرد على المشبهة) الذي ذكره عدد ممن ترجم للمؤلف، وهو تعيين لا يدعمه مضمون كتاب الاختلاف، حيث إن ذكر المشبهة في الكتاب لا يتجاوز 6 أسطر. انظر: ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 171-175.

تستند الأهمية الأساسية لهذه الدراسة على أنها تقدم -اعتمادًا على (كتاب الاختلاف في اللفظ)- نموذجًا آخر لتحليل الانقسامات والخلافات الكلامية وهو النموذج النفسي، فالملاحظ على نماذج التحليل في الدراسات الكلامية، أنه يهيمن عليها مقاربتان لتحليل تلك الانقسامات التي نشأت في التاريخ الكلامي:

الأولى: المقاربة المعرفية/الفكرية، التي تعيد أسباب الخلاف إلى أسس معرفية فكرية، بمعنى أنها ترى أن الجذور الأساسية لنشأة هذه المقولات والانقسامات كانت تعتمد على نصوص دينية أو مقولات فلسفية.

والمقاربة الثانية: هي المقاربة السياسية، التي تميل إلى تفسير ظهور تلك الانقسامات لأسباب سياسية أدت بأصحابها إلى تبني تلك الآراء. من القليل -إن لم يكن من النادر- أن نجد في الدراسات المعاصرة مقاربات أخرى خارج سياق هاتين المقاربتين، في هذه الدراسة سنقدم نموذجًا لمقاربة أخرى تستحضر بُعدًا آخر من الأبعاد التي تسهم أيضًا في تشكل المواقف الكلامية، تستند هذه المقاربة إلى الأسباب النفسية الأخلاقية، التي نعني بها دور الدوافع النفسية ذات البعد الأخلاقي -كالحميّة للمذهب، أو ردة الفعل تجاه المذاهب المخالفة، أو الخوف من مخالفة الأتباع، أو الحرص على المكانة الاجتماعية، أو عدم القدرة على الخروج عن المألوف- في حدوث الانشقاقات والخلافات الكلامية، أو التعصب للمقولات، أو التعسف في الأدلة⁽⁵⁾.

والإسهام الأساسي لهذه الدراسة أنها ستقدم هذه المقاربة من خلال تحليل نموذج تاريخي مبكر استعمل تلك الدوافع النفسية في تفسير حدوث أحد الانقسامات الكلامية⁽⁶⁾ التي وقعت خلال القرن

(5) يُعبّر عن هذه المقاربة النفسية الأخلاقية في كتب التزكية والسلوك ب(أهواء النفوس)، وقد استعمل ابن قتيبة -كما سنبين- الكثير من العبارات التي تدل على نماذج لهذه الأهواء من مثل: (الحيل)، (البعوض)، (الطمع)، (حب الشهرة)، ونحن نراوح التعبير عن ذلك بصيغ مختلفة بحسب سياق الكلام، فقد نعبر بالمقاربة النفسية، أو البعد النفسي، أو حظوظ النفس، أو الأهواء النفسية، أو نحو ذلك، ونعني بذلك في جميع تلك الاستخدامات هذا المعنى الذي أوضحناه أعلاه.

(6) نستخدم في هذه الورقة مفردة (الكلام) في وصف هذه الخلافات؛ لأننا نصنف (مسألة اللفظ بالقرآن) التي حصل الخلاف فيها تحت مسائل علم الكلام، ولدينا شواهد عديدة على ذلك ذات علاقة بمفهوم علم الكلام في الحقبة المبكرة، غير أن من أكثرها صلة بموضوع البحث: قصة خلاف البخاري مع محمد الذهلي حول هذه المسألة، حيث تذكر هذه القصة أن الذهلي -بناءً على الأخبار التي بلغته من كلام البخاري في مسألة اللفظ- طلب من مشايخ نيسابور حينها ألا يسألوه عنها فقال: «لا تسألوه عن شيء من الكلام، فإنه إن أجاب بخلاف ما نحن فيه: وقع بيننا وبينه، ثم شمت بنا كل حروري، وكل رافضي، وكل جهمي، وكل مرجئ بخراسان». لكنهم لم يتمكنوا من ذلك فبعد أيام قليلة سألوه عن مسألة اللفظ، وحصلت حينها محنته المعروفة، فالملاحظ أن الذهلي كان يعتبر هذه المسألة من مسائل الكلام. انظر كامل القصة: الذهلي، سير أعلام النبلاء، 12/258. أما الشاهد الثاني: فهو كلام البخاري نفسه عن هذه المسألة، حيث ذكرها في كتابه في سياق المسائل الغامضة التي نبى السلف عن الخوض فيها؛ لأنه مسلك أهل الكلام، فقال: «أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأهم كرهوا البحث والتنقيب =

الثالث الهجري/التاسع الميلادي بين أهل الحديث، هذا النموذج هو (كتاب الاختلاف في اللفظ) لابن قتيبة (ت: 276). ليس من مهمتنا الدخول في تقييم تفاصيل آراء ابن قتيبة حول مسألة الخلاف تحديداً، ومعرفة مدى دقتها من عدمه، فهذا بحث كلامي خارج إطار هذه الدراسة؛ وذلك لأن مهمتها الأساسية تكمن في الكشف عن مقارنة غير مرئية عند أغلب الناظرين لكتاب ابن قتيبة، الذين عادةً ما يستشهدون بعبارات متفرقة من هذا الكتاب، دون ملاحظة أنها تحمل في طياتها نموذجاً تحليلياً يسيطر على الكتاب بأكمله.

والقيمة المضافة التي تمدنا بها محاولة ابن قتيبة تتلخص في أمرين: الأول تاريخي: وهو أن هذا النوع من المقاربات مستعمل منذ وقت مبكر في تاريخ النقاشات الكلامية، ومع أن هناك شذرات من كلام العلماء الأوائل في التنبيه على تأثير هذه الدوافع النفسية، إلا أن ما يميز ابن قتيبة هو أن كلامه لم يكن مجرد شذرة إنما بنى أطروحة كتابه على ملاحظة هذه الأبعاد وتأثيرها. والأمر الآخر منهجي: هو إمكانية استحضار هذا النوع من التفسير وتفعيله في مقارنة خلافاً كلامية أخرى متى ما لاحت الأدلة الكافية لصلاحيته تطبيقها على هذه الخلافات والانقسامات.

أطروحة البحث:

تحتاج هذه الدراسة بأن البعد النفسي الأخلاقي هو البعد المركزي الذي استخدمه ابن قتيبة في تحليله للخصومة الكلامية التي نشأت حول مسألة اللفظ، فهو يعيد الانقسام الذي حصل بين أهل الحديث حول هذه المسألة إلى أسباب نفسية بالأساس، وليس إلى أسس علمية وبراهين موضوعية. سنبرهن في هذه الدراسة على مركزية هذا البعد في تحليل كتاب ابن قتيبة، وندلل على أن المدخل النفسي هو أكثر المداخل مناسبة لفهم وتحليل كتاب (الاختلاف في اللفظ)، ونحن نتعامل مع هذا الكتاب باعتباره وثيقة تاريخية، وليس مجرد كتاب نظري حول مسألة كلامية، أي: أننا ننظر إليه باعتباره توثيقاً وذاكرةً وتاريخاً لحالة وحادثة فريدة من نوعها، كتبها أحد الشاهدين المعاصرين لأحداثها وتداعيتها بين أهل الحديث، فالكتاب لم يكن مجرد نقاش لمسألة علمية كما يبدو للوهلة الأولى، وهو الأمر الذي تريد أن تثبته هذه الدراسة من خلال تحليلها لمحتواه ونقاشاته.

= عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، وبينه رسول الله ﷺ». انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

(1) مسألة اللفظ.. ما قبل ابن قتيبة

من الضروري قبل نقاش أطروحة كتاب ابن قتيبة، أن نضع مسألة الكتاب في سياقها التاريخي الذي جاء فيه، حيث تعود السياقات الأولى لهذا الجدل إلى محنة خلق القرآن التي أثّرت زمن المأمون عام (218هـ)، واستمرت قرابة 17 عامًا حتى انتهت في زمن المتوكل (ت: 247) ⁽⁷⁾. أي أن ابن قتيبة لم يتجاوز عمره عندما بدأت المحنة خمس سنوات، فهو مولود في عام (213)، وبالتالي فإنه لم يعايش تفاصيل بدايات المحنة، لكنه كان على وعي تام بنهاياتها، حيث كان عمره حينها قرابة 22 عامًا، وقد أثّرت المحنة خلال هذه المرحلة العديد من التداعيات داخل بيئة أهل الحديث، كان من ضمنها ظهور الجدل حول مسألة اللفظ، التي هي إحدى المسائل التي تفرعت عن موضوع خلق القرآن، فإذا كان القرآن غير مخلوق كما يقرر أهل الحديث، فهل ألفاظنا بالقرآن مخلوقة أم لا؟

ليس هناك ما يؤكد على أن هذه المسألة قد أثّرت قبل محنة خلق القرآن، على الرغم من أن هناك العديد من الروايات المنسوبة لبعض أهل الحديث التي تنسب القول بهذه المسألة لفترة مبكرة كالجهم بن صفوان (ت: 128)، وبشر المريسي (ت: 218)، أو تنسب الرد عليها إلى مثل: سفيان الثوري (ت: 161) أو الشافعي (ت: 204)، غير أن جميع هذه النسب لا تخلو من إشكالات تاريخية ⁽⁸⁾. إضافة إلى ذلك فإنه لا يصح في هذا السياق اعتبار النصوص التي وردت عن بعض متقدمي أهل الحديث مثل: يحيى القطان (ت: 198) وحماد بن زيد (ت: 179)، التي ينصون فيها على تكفير من قال إن كلام الناس ليس بمخلوق، على أنها تشير إلى مسألة اللفظ، فهي نصوص مطلقة جاءت في سياقات كلامية مختلفة عن هذه المسألة ⁽⁹⁾.

(7) انظر في التنبيه على أن اختلاف المؤرخين في تحديد تاريخ نهاية المحنة في عصر المتوكل، حيث يشير بعضهم إلى عام 232هـ، في حين يشير البعض الآخر إلى عام 234هـ، (وهو ما نختاره هنا):

Melchert, Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, AH 232 295/AD 847-908, *Islamic Law and Society*, Vol. 3, No. 3 (1996), p. 320.

(8) ولذلك فأبو القاسم التيمي الأصبهاني على الرغم من ذكره لبعض تلك الروايات عن أهل الحديث، فإنه عندما جاء ليجدد رأيه في أول من قال بهذه المقالة نسبها إلى الكرابيسي، انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 370/1. يمكن مراجعة مواطن هذه النسب في كل من: الخلال، السنة، 81/7، اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة 358/2، أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 202/2، ابن الحنبلي، الرسالة والواضحة في الرد على الأشاعرة 688/2. كما أن الجزم بتأخر ظهور هذه المقالة سيكون دليلاً على عدم صحة العقيدة التي نسبها الهكاري (ت: 486) إلى الشافعي، التي تتضمن نصاً على تبديع القول باللفظ، انظر: الهكاري، اعتقاد الإمام الشافعي، ص 18.

(9) انظر: الخلال، السنة، 93/7، وانظر في لفت النظر إلى سياقات الكلامية لهذه المقولة: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 224/12، 333.

لكن المؤكد أن ظهور مسألة اللفظ بصفتها مسألة جدلية بين أهل الحديث يعود إلى أيام المحنة وقبل أن ترفع أوزارها في عصر المتوكل (ت: 247)، ومن المرجح أن يكون ذلك في عصر الوثائق، الذي حكم ما بين (227-232)، والأكد أن المسألة قد عُرضت على أحمد في وقت تواريخه أيام الوثائق، فأبو داود السجستاني (ت: 275) يذكر أنه قد راسل أحمد بن حنبل بخصوص هذه المسألة، وهو «يومئذ متوارٍ»⁽¹⁰⁾، وقد كان هذا التواري بين عامي (231-232)⁽¹¹⁾، وهذا النص من أبي داود يؤكد على أن التاريخ الذي ذكره الذهبي لظهور المسألة وهو عام 234 -بناء على إحدى روايات أبي بكر المروزي- قد يحيل إلى تحديد حادثة أحمد مع الكرابيسي، وليس بالضرورة لتاريخ ظهور المسألة لأول مرة⁽¹²⁾.

وتُنسب إثارتها التي أحدثت الجدل في صفوف أهل الحديث لأول مرة إلى الفقيه الشافعي أبي علي الحسين الكرابيسي (ت: 248)⁽¹³⁾، وتشير كثير من الأدلة إلى أن أحمد بن حنبل هو الشخصية المركزية التي أبدت رأيها في هذه القضية، إن لم يكن هو الشخصية الأولى⁽¹⁴⁾، وتبعه على ذلك كثير من علماء أهل الحديث⁽¹⁵⁾. وقد استمر النقاش والجدل حول هذه المسألة بعد المحنة، فخطاب بن بشر (ت: 264) يذكر أنه في عام (238هـ) سأل أحمد عن مسألة اللفظ⁽¹⁶⁾، كما أن إسحاق بن راهويه المتوفى

(10) انظر: أبو داود، مسائل الإمام أحمد، 356.

(11) وفقا لما ذكره حنبل بن إسحاق في كتابه ذكر محنة أحمد، فإن تواري أحمد تزامن مع مقتل أحمد بن نصر الخزاعي، والذي قتل عام 231، وقد بقي متواريا في بيت تلميذه أبو محمد فوران قرابة السنة، ثم عام إلى منزله، وبقي فيه إلى وفاة الوثائق عام 232، وهذا يعني أن مدة تواريخه كانت في حدود العامين. انظر: حنبل بن إسحاق، ذكر محنة أحمد، ص 73-72. كما أن أبا القاسم الأصبهاني ذكر ضمن الأسماء القادحة في الكرابيسي: القاسم بن سلام، وقد توفي عام 224، وإذا صح هذا النقل عنه فإن بحث الكرابيسي للمسألة يكون قد وقع في حياة القاسم بن سلام، لكن سياقات الروايات التي تحكي طبيعة الجدل وردت فعل أحمد وأصحابه، يجعل من المستبعد صحة هذا النقل، حيث إنها توحى بجدة طرح المسألة في وقتهم. وهناك روايات أخرى نقلها خلال عن المروزي تنسب القول بهذه المسألة إلى نعيم بن حماد، المتوفى 229هـ، غير بعض الروايات فيها أن أحمد نفسه ينفي ذلك عن نعيم، وأهم كذبوا عليه في ذلك، انظر: الخلال، السنة، 7/72-73. وقد أشار البخاري في خلق أفعال العباد إلى تبرئة نعيم من البدعة، وأنه يشير إلى الاتهامات التي نسبت إليه، انظر: البخاري، 85/2.

(12) انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، 84/18.

(13) انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 1/270: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 80/12، ابن حجر، فتح الباري، 13/492. في علاقته بعلم الكلام، يذكر الخطيب البغدادي أنه تعلم علم الكلام على يد الوليد بن أبان الكرابيسي، وفي موطن آخر يذكر أنه كان يخوض مناظرات مع العالم المعتزلي أبي جعفر الإسكافي (ت: 240)، انظر: الخطيب، تاريخ بغداد، 15/612، 3/418، أما السبكي فيصفه بأنه كان أستاذاً في علم الكلام، انظر: السبكي، طبقات الشافعية، 8/611.

(14) تشير عبارة ابن جرير الطبري لذلك في قوله: «ولا قول في ذلك عندنا يجوز أن نقوله غير قوله [أي: أحمد بن حنبل]، إذ لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه»، الطبري، صريح السنة، ضمن الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة والأثر، (718)، إضافة إلى عبارة ابن بطه (ت: 387) في كتابه الإبانة تشير إلى أنه يرى أن أحمد هو أول من تكلم فيها، حيث يقول: «وكان الذي فطن لذلك، وعرف موضع الفبيح منه، الشيخ الصالح، والإمام العالم العاقل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل»، ابن بطه، الإبانة الكبرى، 5/318.

(15) ستأتي الإشارة لنصوص أهل الحديث في ذلك خلال البحث.

(16) انظر: المرجع السابق، 7/85، 104.

عام (238هـ) سُئل عن اللفظية فبدّعهم⁽¹⁷⁾. ولم يتوقف ذلك إلى آخر حياة أحمد بن حنبل (ت: 241)، فتلميذُ أحمدَ عبدُ الوهاب الوراق (ت: 251)، عندما دافع فيها عن رأي شيخه، برر ذلك بأنه من أعلم الناس بها؛ لأنه قد ابتلي بهذه المسألة (أي: مسألة القرآن) منذ عشرين سنة؛ أي: أن عبد الوهاب كان يتكلم بهذا الأمر في حدود عام 240هـ، قبل وفاة أحمد بسنة واحدة⁽¹⁸⁾.

خلال هذه المرحلة حاول أحمد بن حنبل (ت: 241) الوقوف ضد تداول هذه المسألة، ومنع جميع أنواع الأجوبة تجاهها، فقال عبارته المشهورة: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع»⁽¹⁹⁾، وبسببها كَفَّرَ الفقيه الكرابيسي (ت: 248)⁽²⁰⁾. إلا أن مواقفه بالرغم من مركزيتها في هذا الموضوع لم تستطع أن توقف انخراط أهل الحديث فيها⁽²¹⁾، بل إن أجوبته تحولت بصفتها جزءاً من مواطن الصراع فيها كما سنشير خلال البحث⁽²²⁾، غير أن تداعيات المسألة لم تتوقف بموت أحمد (ت: 241)، ففي ضوء ذلك كتب أخص تلاميذه أبو بكر المروزي (ت: 275) كتاباً في مسألة اللفظ يجمع فيها مرويات أحمد في هذا الموضوع وينتصر فيه لموقفه⁽²³⁾، وبعد أن مر على وفاة أحمد أكثر من عشر سنوات، امتحن بسببها البخاري (ت: 256)⁽²⁴⁾ وذلك بعد دخوله نيسابور بعامين (252هـ) عندما تحامل عليه فيها «إمام أهل الحديث في نيسابور»⁽²⁵⁾ محمد بن يحيى الذهلي (ت: 258)⁽²⁶⁾، وعلى إثرها

(17) انظر، أبو داود، مسائل الإمام أحمد، 363.

(18) انظر: الخلال، السنة، 104/7.

(19) انظر: الخلال، السنة، 103/7. وانظر أيضاً: عبد الله بن أحمد، السنة، 167-165/1.

(20) نقل ذلك الذهبي عن كتاب القصاص لأبي بكر المروزي، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 289/11، وانظر أيضاً: الخطيب، تاريخ بغداد، 611/8.

(21) على سبيل المثال: ذهب بعض أهل الحديث كأبي حاتم الرازي (ت: 277)، وعبد الله الأشج (ت: 255)، وأبو عبد الله بن منده (ت: 395)، إلى القول بأن اللفظ بالقرآن غير مخلوق، انظر: أبو القاسم الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة، 421-420/1، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 208-207/12. وهذا أحد الأقوال التي تشملها عبارة أحمد بن حنبل المشهورة.

(22) أهم النصوص المبكرة التي تدل على ذلك ما ذكره البخاري في قوله: «أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق، وأهم كرهوا البحث والتنقيب عن الأشياء الغامضة، وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، ويئنه رسول الله ﷺ». انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

(23) ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى (238/12) أنه مصنف كبير، وقد اعتمد الخلال في كتابه السنة على كتاب المروزي في ذكر مواقف أحمد بن حنبل من المخالفين في مسألة اللفظ. انظر: الخلال، السنة، 117-91/7.

(24) وفقاً للحاكم النيسابوري فإن دخول البخاري لنيسابور الذي حصلت فيه هذه المحنة كان عام (250هـ)، والقصة حدثت في جنازة وفاة أبي سعيد بن مروان البغدادي المتوفى عام (252هـ)، انظر: ابن حجر، هدي الساري مقدمة فتح الباري، 490. وانظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 432/12، الفهيد، خلق أفعال العباد (قسم الدراسة)، 459/1.

(25) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 273/12.

(26) انظر القصة كاملة في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/12.

كُفّر البخاري⁽²⁷⁾، واضطر إلى أن يُغادر نيسابور، وكان من تداعياتها عليه أنه لما دخل إلى الريّ، وجد أن خطابات الذهلي قد سبقته إلى هناك، فامتنع كبار محدثيها كأبي حاتم (ت: 277) وأبي زرعة (ت: 264) الرازيين من الرواية عنه⁽²⁸⁾. اعتبر البخاري هذه المسألة «مسألة مشؤومة»⁽²⁹⁾، وكتب على إثر محنته فيما كتبه (خلق أفعال العباد)⁽³⁰⁾، وقد بقيت آثارها عليه حتى قرب وفاته⁽³¹⁾.

تلميذ البخاري، وصاحب الصحيح، مسلم القشيري (ت: 261) انحاز إلى شيخه في محنته مع الذهلي، و«عوتب على ذلك بالعراق والحجاز ولم يرجع عنه، فلما كان يوم مجلس محمد بن يحيى [الذهلي]، قال في آخر مجلسه: ألا من قال باللفظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا، فأخذ مسلم الرداء فوق عمامته وقام على رءوس الناس وخرج من مجلسه»⁽³²⁾.

في هذا الوقت كتب الفقيه الحنفي أبو حفص الصغير (ت: 264) كتابه: (الرد على اللفظية)⁽³³⁾، وهو ممن رافق البخاري مدة في الطلب، وكان شاهداً على محنته، ومساهماً فيها عندما همّ أمير بخارى بإخراج البخاري منها لما وصله كتاب الذهلي محرّضاً عليه. وعلى الرغم من فقدان كتاب أبي حفص إلا أن هناك مجموعة من الدلائل التي تشير إلى أنه كان يميل إلى التفصيل الذي يقرره البخاري في المسألة⁽³⁴⁾.

(27) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 460/12.

(28) انظر، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 191/7.

(29) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 457/12.

(30) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 365/12، الذهبي، سير أعلام النبلاء، 511/11. حيث تشير أسانيد الكتاب إلى أن البخاري حدث به عام (256هـ)، انظر: البخاري، خلق أفعال العباد 5/2. وانظر أيضاً قسم الدراسة من الكتاب نفسه، الفهيد، 84/1.

(31) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 466/12.

(32) انظر: المصدر السابق، 121/15.

(33) انظر خبر الكتاب وعلاقة أبي حفص بالبخاري: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 618/12.

(34) يُعدّ أبو حفص الصغير (ت: 264) شيخ حنيفة بخارى في زمنه (انظر: اللكنوي، الفوائد الهية، 18)، وهم يميلون في طبقة مُتقدّمهم إلى الطريقة الأثرية، في مقابل حنيفة سمرقند، الذين يميلون إلى الطريقة الكلامية، وقد كان من أشهر قضايا الخلاف بين البخاريين والسمرقنديين: مسألة هل الإيمان مخلوق؟ (انظر: البزدوي، أصول الدين 158)، وهي في عدد من وجوهها وحججها تتقاطع مع مسألة اللفظ بالقرآن ولو رجعنا إلى المصادر المتقدمة التي تفصل رأي البخاريين؛ سنجد أنها تتضمن -في الجملة- التفصيل الذي يطرحه البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) في التفريق بين التلاوة والمتلو، فالبزدوي -أحد رموز تيار البخاريين- يذكر في كتابه في أصول الدين (ص 158-159) اتفاق أئمة بخارى على عدم جواز إطلاق القول بأن الإيمان مخلوق، ثم يذكر بعد ذلك مسألة اللفظ، ويشير إلى رأي عامة أهل الحديث، ويعقب بذكر رأي فقهاء بخارى ممن «لهم بصير بعلم التوحيد»، والذي يتضمن التفريق بين اللفظ وهو فعل العبد فهذا مخلوق، والملفوظ وهو غير مخلوق. لكن الإشارة التي قد تكون أهم من كلام البزدوي بخصوص هذا الموضوع هي ما تضمنه كتاب (السواد الأعظم)، والخلاف في نسبة هذا الكتاب مشهور (انظر النقاش في نسبة الكتاب في مقدمة تحقيقه ص: 9)، غير أن أحد الأقوال القوية في نسبته هي أنه منسوب لأبي حفص الصغير -رفيق البخاري-، أو أنه كتاب جماعي وأبو حفص أحد المشاركين فيه، أو على الأقل اعتمد على آرائه فيه، والكتاب كما هو ظاهر يسير على المنهج الأثري لطريقة الأحناف البخاريين، وفي هذا الكتاب يذكر المؤلف -بعد التفصيل في مسألة هل القرآن مخلوق- ما يتعلق بالقراءة فيقول: «وفرق بين قول العبد الذي هو فعله وحركته، وبين مقوله الذي هو صفته تعالى، وهو مثل قراءة القرآن، ثم قراءة القرآن فعل العبد، وهو مخلوق، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وإن صار متلوّاً ومقروءاً؛ لأن التلاوة والقراءة فعل العبد»، انظر: =

والخلاصة من هذا التتبع التاريخي لتفاعل أهل الحديث مع هذه المسألة: أنه إذا صحت التقديرات الزمنية التي أشرنا إليها أعلاه، وأن بدايات الجدل بين أهل الحديث تعود إلى أواخر عهد الوثائق (231-232)، فإن ابن قتيبة يكون حينها في التاسعة عشرة من عمره، وبالتالي فإنه كتابته في هذا الموضوع تأتي بعد أن مر تاريخ طويل عليها، وهذا ما يشير إليه توصيفه لحال المسألة وقت كتابته لـ(كتاب الاختلاف في اللفظ)، حيث يدل كلامه على أنه مكتوب بعد أن نشأ جيل على هذا الاختلاف حتى استحکم الانقسام والتكفير والفرقة بين أهل الحديث، ورأى حينها أن الخطأ فيها قد «استحکم أساسه، وبسق رأسه، وجرى على اعتياد الخطأ فيه الكهل، ونشأ عليه الطفل وعسر على المداوين أن يخرجوا من القلوب ما قد استحکم بالألف ونبت على شراه اللحم»⁽³⁵⁾.

في ظل هذا الاستحکام لأجواء الانقسام والفرقة بين أهل الحديث كُتِبَ هذا الكتاب، لكن الجديد فيه؛ أنه -خلافًا لكتب أهل الحديث التي تعرضت لهذا الموضوع- اتخذ طريقة أخرى في طبيعة نظرتة للخلاف فيها⁽³⁶⁾، فهو بدلًا من أن يتعامل معها على أنها مجرد مسألة علمية يحشد لها مقولات أهل الحديث لتأييد الرأي الذي يذهب إليه؛ تعامل معها بمنظور آخر يدّعي فيه أنها مسألة لم تكن تستحق كل هذا الخلاف والتكفير والتهاجر، وأن الذي قاد إلى تصاعد الخلاف فيها إلى هذه الدرجة هي أهواء وحظوظ الأنفس، وقد سخر كتابه في التأكيد على ذلك كما تُحاجّ هذه الدراسة.

= السواد الأعظم، 63. وهذا التفصيل نفسه الذي يتبناه البخاري، وإذا صحت نسبة هذا الكتاب إليه، فهو يقوي أن مضمون كتاب أبي حفص (الرد على اللفظية) يتوافق مع رأي البخاري.

ولا ندري على وجه اليقين هل لكتابة أبي حفص علاقة بمحنة البخاري أم لا، لكن شيخ زاده في كتابه نظم الفرائد (ص 44) عندما ذكر اتفاق البخاريين حول مسألة خلق القرآن، وذكر ما حصل من حنفيه فرغانة حول المسألة، وفتوى علماء بخارى فيها- ختم تعليقه بنقل ذكر فيه: «وأخرج صاحب الجامع الإمام البخاري من بخارى بسببها»، وهو هنا يربط بين الجدل الذي حصل بين علماء بخارى وبين ما حصل للبخاري، وروايات محنة البخاري تربطها بمسألة اللفظ لا بمسألة خلق الإيمان، وإن كانت تشترك معها في عدد من الأسس التي تفرع عنها هذا الجدل. وهذا النقاش ربما يكون مفيداً في طرح فرضية أخرى حول المصدر الذي تلقى منه البخاري تفصيله في هذه المسألة، وربما يكون تلقاه من البيئة البخارية التي نشأ فيها، وأخذها معه إلى بغداد وعرفت عنه هناك أول مرة، قبل أن تثور المحنة عليه في نيسابور، وهي فرضية بديلة عن ربط ذلك بعلاقة البخاري بالكرابيسي، والتي تشير إليها نصوص ابن حجر العسقلاني (ت: 852) (انظر فتح الباري 1/243، ولسان الميزان، 3/195)، بل ينقل فيها كلام ابن منده الذي ذكر فيه أن البخاري كان يصحب الكرابيسي وأنه أخذ مسألة اللفظ عنه (انظر: تهذيب التهذيب، 362/2)، علمًا بأن علاقة البخاري بالكرابيسي ليست ممتنعة، خصوصًا إذا فسّرنا مقالتهما على أنها تنحو منحى التفصيل، وهو أمر سنشير إليه في الجزء الثاني من الدراسة، إضافة إلى أنه من الملاحظ أن البخاري في كتابه خلق أفعال العباد لا يذكر أي روايات تتعلق بدم الكرابيسي. والمسألة تستحق المزيد من البحث، والله أعلم.

(35) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، ص 93.

(36) ستأتي في نهاية الدراسة مقارنة بين كتابي ابن قتيبة والبخاري في هذا السياق.

(2) الانقسام بوصفه ظاهرة جديدة في بيئة أهل الحديث

ربما يصح القول بأن مذهب أهل الحديث هو أكثر المذاهب التي تؤكد في خطابها على قاعدة التجانس الداخلي وعدم الاختلاف⁽³⁷⁾، ويرون أن هذه الفضيلة تعود لعدم انخراطها في علم الكلام؛ لأن الكلام - كما يؤكد العديد من أهل الحديث الأوائل - هو البوابة التي ينفذ من خلالها الاختلاف والتفرق، وقد كان ابن قتيبة أحد هؤلاء العلماء الذين استخدموا هذه الحجة ضد خصومه المتكلمين، يقول في كتاب (تأويل مختلف الحديث) ناقدًا أهل الكلام: «وقد كان يجب - مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر - ألا يختلفوا كما لا يختلف الحُساب والمُسَاح، والمهندسون»⁽³⁸⁾. ثم يقول: «ولو أردنا -رحمك الله- أن ننقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم، إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم، لخرجنا من اجتماع إلى تشتت، وعن نظام إلى تفرق، وعن أنس إلى وحشة، وعن اتفاق إلى اختلاف»⁽³⁹⁾.

هكذا يصور ابن قتيبة جماعة أهل الحديث ومخالفهم، لكن مسألة اللفظ شكّلت عقبة أمام تحليل ابن قتيبة فيما يتعلق بتجانس أهل الحديث، ولذلك لم يستطع في أثناء كلامه السابق أن يكمل هذه الفضيلة دون أن يستدرك بها، باعتبارها المسألة التي أحدثت خرقًا لهذه القاعدة التي يفخر بها أهل الحديث ضد خصوهم، فقال بعد أن ذكر اجتماعهم السابق: «وإنما اختلفوا في اللفظ بالقرآن؛ لغموضٍ وقع في ذلك، وكلهم مجمعون على: أن القرآن بكل حال -مقروءًا ومكتوبًا ومسموعًا ومحفوظًا- غير مخلوق فهذا الإجماع»⁽⁴⁰⁾.

من الواضح أن ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) لم يكن هدفه الدخول في تفاصيل هذه المسألة، وإنما أشار لها عرضًا واضطرارًا؛ إذ كيف يقرر انسجام أهل الحديث وهو على معرفة تامة بما حصل بينهم في مسألة اللفظ، فكان لا بد أن يشير إلى ذلك؛ ولأن المخاطب في (كتاب التأويل) هم خصوم أهل الحديث، لم يشأ ابن قتيبة أن يدخل في تفاصيلها، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أنهم

(37) أحلنا في هذه العبارة إلى خطاب أهل الحديث عن أنفسهم، وإلا فإن التحقق التاريخي لهذه الدعوى موضوع آخر، لأن طبيعة الانقسامات العقائدية الأولى في القرنين الأول والثاني من جهة علاقته بموضوع انقسام أهل الحديث أو وحدتهم، من الموضوعات التي لا زالت تحتاج لدراسة، فبعض مقولات القدر والإيمان، نشأت في بيئات أهل الحديث، وهذا ما يجعل الذهبي -على سبيل المثال- بعد أن سرد بعض أسماءهم، يقول: (قلت: الإرجاء مذهب لعدة من جلة العلماء، لا ينبغي التحامل على قائله)، الذهبي، ميزان الاعتدال، 99/4، وهو أمر له علاقة أيضًا بتشكيل مفهوم أهل الحديث، باعتباره مفهومًا عقديًا، وليس كانشغال بالرواية وحسب. (38) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 62، قد نشير إليه لاحقًا بعنوان (كتاب التأويل).

(39) المرجع السابق، 64.

(40) المرجع السابق، نفسه.

اختلفوا فيها بسبب غموضها. هذا الإجمال سيُفصّل في كتابه (الاختلاف في اللفظ)، فهو كتاب موجّه بشكل أساسي إلى أهل الحديث، والسبب الذي دفعه إلى تأليفه هو حدوث ظاهرة غريبة وجديدة وغير مسبوقة -وفقاً لابن قتيبة- في مجتمع أهل الحديث، وهي حالة الانقسام الداخلي بينهم بسبب مسألة اللفظ، الذي وصل إلى حدود التكفير واللعن فيما بينهم، يصف هذه الظاهرة في مطلع الكتاب فيقول: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنة ظاهرين، وبالاتباع قاهرين يداجون بكل بلد ولا يداجون ويستتر منهم بالنحل ولا يستترون، ويصدعون بحقهم الناس ولا يستغشون، ولا يرتفع بالعلم إلا من رفعوا، ولا يتضع فيه إلا من وضعوا، ولا تسير الركبان إلا بذكر من ذكروا، إلى أن كادهم الشيطان بمسألة... نعى شرها، وعظم شأنها حتى فرقت جماعتهم وشتتت كلمتهم ووهنت أمرهم وأشمتت حاسديهم وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم فهو دائب يضحك منهم ويستزئ بهم حين رأى بعضهم يكفر بعضاً وبعضهم يلعن بعضاً»⁽⁴¹⁾.

هذه (الفتنة) و(البليّة)⁽⁴²⁾ إذًا هي التي دفعت ابن قتيبة لتأليف كتابه، ومن الواضح من النص السابق ونصوص ابن قتيبة اللاحقة أن ابن قتيبة لم يكن يتعامل مع المسألة باعتبارها مسألة تحتاج لبيان علمي وحسب، وإنما كان يتعامل مع الموضوع باعتباره (فتنة) و(بليّة) تمثلت في ظاهرة الانقسام والتكفير والشحناء، ولذلك فإنه في موطن آخر يوضح أنها مسألة ما كان لها أن تبلغ بهم هذا المبلغ، ولا أن تصل بهم إلى هذه الحالة من التكفير والتلاعن والشحناء، فالموضوع لم يكن مجرد مسألة علمية، بل الأمر أبعد من ذلك، ولذلك يقول: «غايتنا من هذا الكتاب من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن، وتشانئهم، وإكفار بعضهم بعضاً، وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم مجمعون على أصل واحد، وهو: (القرآن كلام الله غير مخلوق)، في كل موضع وبكل وجهة»⁽⁴³⁾.

إذا كان أمر هذه المسألة على هذه الصفة التي يقولها ابن قتيبة، وأن المسألة لا تستحق أن تصل بأهل الحديث إلى قطع الألفة، ولا وقوع الوحشة، فضلاً عن التكفير والتلاعن؛ فما السبب يا ترى الذي جعلها تُحدث كل هذه الجلبة والاختلاف؟! هنا تكمن أهمية أطروحة ابن قتيبة التي تأتي في سياق كشف ومصارحة ونقد لهذه الظاهرة الجديدة.

(41) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 91.

(42) هذه التوصيفات استخدمها ابن قتيبة باعتبارها وصفاً للظاهرة التي وقعت بين أهل الحديث، انظر: كتاب الاختلاف في

اللفظ، ص 195، 197.

(43) المرجع السابق، 92.

(3) الأساس النظري لنموذج التفسير النفسي عند ابن قتيبة

قبل أن يبرهن ابن قتيبة على صحة تفسيره لتأثير العوامل النفسية في حدوث هذا الانقسام والتكفير بين أهل الحديث، كان لا بد له أن يزعم المرتبة العلمية للمسألة في نفسها، وأن يعيد مراجعة المنزلة والتمكن العلمي للمنخرطين في هذا الجدل، حتى يصل بذلك إلى القول بأن كلا الأمرين يؤكدان نتيجة واحدة مفادها: أن هذا الانقسام والتهاجر والتكفير لم يكن ليحصل لولا تدخل تلك الأهواء النفسية فيها.

1-3 مرتبة المسألة العلمية

يذكر ابن قتيبة خصيصتين لهذه المسألة ليؤكد من خلالهما تفسيره النفسي لهذا الانقسام: الخصيصة الأولى التي بدأ بها أول كتابه، بعد الاستهلال مباشرة، تتعلق بمرتبة المسألة، حيث يصرح بأن هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا فروعه. وهذه الخصيصة يمكن أن نعدّها الأرضية الأولى والصلبة التي ينطلق منها ابن قتيبة لتحليل هذه الظاهرة الانقسامية الغريبة بين أهل الحديث، أي أنه يريد القول بعبارة أخرى: هذه المسألة ليست ذات شأن حقيقي في الدين والمعتقد، وهذا ما سمح له بأن يصف انزلاق أهل الحديث في الصراع حولها بأنه مكيدة شيطانية، فيقول: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث الذين لم يزلوا بالسنة ظاهرين.. إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين، ولا فرعاً» وإذا كان الأمر كذلك فإن ابن قتيبة يرى أن أصل تداول النقاش حول هذه المسألة ليس بهمهم ولا لازم، فيقول: «في جهلها سعة وفي العلم بها فضيلة»⁽⁴⁴⁾.

الخصيصة الثانية التي يبني عليها ابن قتيبة تفسيره هي الغموض، فهو يرى أنها مسألة غامضة وملتبسة، وبالتالي فإن مسائل غامضة كهذه لا ينبغي لها -كما يرى ابن قتيبة- أن تجر إلى الانقسام والتكفير والتلاعن، يقول في ذلك: «وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة.. وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه»⁽⁴⁵⁾.

إذا كان الأمر في هذه المسألة كذلك، وكانت هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا فروعه، إضافة إلى كونها مسألة غامضة وملتبسة، فكيف يمكن لمسألة تحمل هذه الأوصاف أن تُحدث انقسامًا داخل تيار لم يسبق له -بحسب ابن قتيبة- أن حدث له انقسام داخلي، كيف لمسألة غامضة ليست أصلاً

(44) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 92.

(45) المرجع السابق، 192.

في الدين ولا فرعاً أن تتسبب في التكفير واللعن والتهاجر بين أصحاب التيار الواحد؟! هنا تأتي الحاجة للتفسير النفسي الذي سيقدمه ابن قتيبة في حدوث كل ذلك.

2-3 المرتبة العلمية للخائضين في المسألة

لأن الكشف عن خصائص المسألة وحده لا يكفي في تفسير كامل هذه الظاهرة، أشار ابن قتيبة إلى المرتبة العلمية للخائضين في هذه المسألة؛ وذلك لأنهم هم الفاعلون الأساسيون في هذه (الفتنة) والمتسببون الرئيسيون في هذا (الانقسام)، وهو يشير بخصوصهم إلى أمرين:

الأول: أنهم لم يكونوا يمتلكون أدوات المعرفة والتمييز للخوض فيها، فهذه المسألة بحسب ابن قتيبة غامضة وملتبسة، الأمر الذي يتطلب قدرًا زائدًا من المعرفة لفك هذا الالتباس وتمييز الاختلاف، يقول في ذلك: «وعلى كل حال إنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه، ولم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁴⁶⁾.

والأمر الثاني: أنهم لا يمتلكون الحجج والبراهين التي تبرهن على صحة مواقفهم، يقول عنهم إنهم: «لوسئلوا من أين قلتهم؟ ما رجعوا في ذلك إلى وثيقة من حديث يثرونه، أو قول إمام من العلماء يحسن تقليد مثله، أو قياس يطردونه، وإنما هو رأيي رأه، وقد يخطئ الرأي، وظنُّ ظنوه وأجهل الناس من جعل ظنه بالله ديناً»⁽⁴⁷⁾.

إن هذين الوصفين للخائضين في هذه المسألة، يمهدان لتفسير ابن قتيبة حول هذه الظاهرة وأنها لم تكن تعود بالدرجة الأساسية لأسباب علمية، فلا المسألة في نفسها مما يستحق، ولا المنخرطون فيها هم أهل لذلك، لكن توصيف ابن قتيبة لحالة الخائضين في هذه المسألة سيصطدم بالاسم المركزي والأهم فيها وهو أحمد بن حنبل، هل يصح أن يصفه ابن قتيبة بهذه الأوصاف؟ الأمر الذي يتطلب منه موقفًا واضحًا تجاه مقولاته التي قيلت فيها، سنتعرض لموقفه من ذلك بالتفصيل عند الكلام عن التحديات التي واجهت ابن قتيبة في طرح رأيه في هذه القضية⁽⁴⁸⁾، لكن خلاصة ما فعله ابن قتيبة هو أنه حيّد مقولات أحمد بن حنبل من إمكانية الاستشهاد بها في هذا الموضوع، وذلك بسبب ما يُطلق عليه (التهاتر) الذي لاحظته في نسبة الأقوال إليه، حيث لاحظ أن كل طرف ينسب مقولته إلى أحمد.

(46) المرجع السابق، 193. يؤكد ابن تيمية أن كلام ابن قتيبة -كما هو ظاهر نصوصه- موجه إلى جميع المتنازعين في المسألة، وليس لطرف دون آخر، يقول في ذلك: «ونسبهما جميعاً إلى قلة العلم وقصور الفهم»، انظر: مجموع الفتاوى 410/12.

(47) المرجع السابق، 206.

(48) انظر ص، 73.

ويمكن أن نعد موقف ابن قتيبة من الخائضين في هذا الجدل بأنهم «لم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁴⁹⁾، من أكثر المواقف جرأة في التعامل مع أهل الحديث الذين خاضوا فيها، لكنه يأتي في سياق النقد الداخلي بين أهل الحديث كما سنوضح لاحقاً، بمعنى أن ابن قتيبة لا يرى أن هذا النقد يُشكّل طعنًا فيهم، لكنه يرى من واجبه أن يقوم بتصحيح ومعالجة ما حصل فيها، يقول عن نفسه: «ولم أر لِنَفْسِي عَذْرًا فِي تَرْكِ مَا أَوْجِبَهُ اللَّهُ عَلَيَّ بِمَا وَهَبَ مِنْ فَضْلِ الْمَعْرِفَةِ فِي أَمْرٍ اسْتَفْحَلُ»⁽⁵⁰⁾.

والخلاصة من كل ذلك: فإننا -وفقًا لرؤية ابن قتيبة- إذا نظرنا إلى مواصفات المسألة أولاً وهي أنها غامضة وليست من أصول الدين ولا من فروعها، ثم إذا نظرنا ثانيًا إلى مواصفات الخائضين فيها وأنهم لا يمتلكون أدوات التمييز، ولا يعتمدون على الحجج والبراهين ثم نظرنا ثالثًا إلى ما أحدثته من تنازع وتكفير وتلاعن وفرقة، فإن هذا يقود إلى أن ثمة أبعادًا أخرى دفعت بهذا الخلاف أن يصل إلى حد (الفتنة) و(البلية)، وهذا ما سنحاول في الفقرات التالية الكشف عنه.

(4) مركزية البعد النفسي في كتاب ابن قتيبة

بعد أن بيّنا سياق تشكل المسألة، والأرضية التي بنى عليها ابن قتيبة تفسيره لحدوث ظاهرة الانقسام والتكفير والتلاعن بين أهل الحديث، نحاول أن نتبع حضور البعد النفسي في تحليله ومعالجته لهذه الظاهرة، باعتباره المدخل الأكثر مناسبة لفهم أطروحة ابن قتيبة في هذا الكتاب والذي سيطر على جميع مفاصل وتركيبية الكتاب العامة سواء كان ذلك في مقدمته، أو مناقشاته، وحتى خاتمته.

1-4 البعد النفسي في استهلال الكتاب وخاتمته

تشير لغة الخطاب ومفرداته التي كُتبت بها المقدمة إلى أن ابن قتيبة منذ أن حمل قلمه في لحظات كتابته الأولى كان مستحضرًا أن ما سيكتب عنه هو صراع سيطرت عليه حظوظ النفس وحيلها؛ ولذلك فإنه استهل ابتهالات الكتاب الأولى بأن يخلصه الله من أدواء القلوب، وأن يرزقه خشية التي تمنعه من الانسياق خلفها، وبهبه المراقبة التي تجعله يكتشف انحيازات قلبه، يقول بعد أن حمد الله تعالى: «وندعوه أن يشعرونا خشيته، ويشرب قلوبنا مراقبته عند كل لفظ وعقد وكل قبض وبسط،

(49) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 193.

(50) المرجع السابق، 93.

وأن يجعل كلامنا له ودلالاتنا عليه وإرشادنا إليه، ويؤم بنا سمت الحق وقصد السبيل». ثم بعد أن ثنى بالصلاة والسلام على النبي أعاد دعواته مرة أخرى، ليستعيد بالله من نزغات الشيطان ومكائده -وهو الوصف الذي سيصف به مسألة الكتاب كما سيأتي- فقال: «ونعوذ بالله من نزغ الشيطان ومصائده ولطيف خدعه ومكائده، فقد صدق على هذه الأمة ظنه، وأجلب عليهم بخيله ورجله، وقعد لهم رصداً بكل مرصد، ونصب لهم شرگاً بكل ربع، وطفق لغوايتهم بكل شبهة»⁽⁵¹⁾.

وبعد أن انتهى مباشرة من هذه الدعوات الافتتاحية، دخل في وصف المناخ المسيطر على المجتمع العلمي في وقته، كأنه يريد أن يبرر سبب استفتاحيته بتلك الدعوات، فقال: «أصبح الناس إقليلاً ممن عصم الله مفتونين، وفيما يوبقهم خائفين، وعن سبيل نجاتهم ناكبين، ولما وضعه الله عنهم متكلفين، وعما كلفهم معرضين، إن دُعوا أنفوا، وإن عُظوا هزأوا، وإن سُئلوا تعسّفوا، وإن سألوا أعتوا، قد فرقوا الدين وصاروا شيعاً فهم يتناززون بالألقاب ويتسابون بالكفر ويتعاضدون بالنحل ويتناصرون على الهوى وعاد الإسلام غريباً كما بدأ»⁽⁵²⁾.

إن هذا النص القصير مكثف جداً بالدلالات التي تشير إلى ما يدور في ذهن ابن قتيبة وهو يتصدى للكتابة في هذه القضية، حيث يشير إلى مجموعة كبيرة من الآفات النفسية التي يراها غالبية على المجتمع في وقته، كسيطرة التكلف، والتكبر، والسخرية، والتعسف، والتعنت، والتنازع، والتكفير، والحمية والانتصار للهوى.

إذا انتقلنا مباشرة إلى الخاتمة، سيظهر لنا أن هذا الهمم كما حضر في بداية حمل ابن قتيبة لقلمه وهو يكتب كتابه، فإنه قد بقي معه حتى تلك اللحظة التي وضعه فيها، حيث يختم الكتاب بالجملة التالية: «هذا منتهى الاختلاف في اللفظ بالقرآن وهو بلاغ لمن خضع للحق وتلقاه بقلب سليم، ومن استكبر وجمحت به الحمية فيستغني الله الحق عنه والله غني حميد»⁽⁵³⁾.

وكما رأينا تشير المقدمة والخاتمة معاً إلى الإحالات النفسية التي ستهيمن على البنية التحليلية للكتاب كما سنرى في بقية نقاشاته.

2-4 البعد النفسي في تفسير تحولات مجتمع المشتغلين بالكلام

المدخل النفسي الأول الذي افتتح به ابن قتيبة كتابه هو ملاحظة ورصد التحول الذي حصل في

(51) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 86.

(52) المرجع السابق، 85-86.

(53) المرجع السابق، 219.

سلوك المشتغلين بالعلم والمعرفة في وقته، وهو يريد بذلك أن يُدرج الانقسام حول مسألة اللفظ داخل سياقاته حتى تُفهم من خلاله، حيث يلحظ ابن قتيبة تحوُّلاً في بيئة طلبة العلم من جانبيين: الأول يتعلق بمقاصد العلم، فمقاصد طلبة العلم في وقته ظهرت فيها مظاهر نفسية سلبية. صارت أغراض طالب العلم هي الشهرة، والمغالبة، والمفاخرة، بعد أن كان الغرض هو التعلم والانتفاع والعمل، يقول في ذلك: «وكان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليُذكر ويحفظ ليغالب ويفخر»⁽⁵⁴⁾. أما التحول الثاني الذي لاحظته ابن قتيبة فيتعلق بمسائل ونقاشات العلم، فقد كانت النقاشات تدور حول المسائل المركزية، والواقعية، والواضحة، لكن التحول الذي حصل في وقته أن الهيمنة في النقاشات صارت حول المسائل الخفية الغامضة، وغير الواقعية، والنادرة، يقول في ذلك: «وكان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع، والمستعمل من الواضح، وفيما ينوب الناس فينفع الله به القائل والسامع؛ فقد صار أكثر المتناظر فيما دق وخفي، وفيما لا يقع، وفيما قد انقرض من حكم الكتابة وحكم اللعان ورجم المحصن، وصار الغرض فيه إخراج لطيفه، وغوصاً على غريبه، ورداً على متقدم»⁽⁵⁵⁾.

ولا تختص هذه الملاحظة ببيئة النقاش الفقهية، بل إن الأمر كذلك حتى في النقاش الكلامي الذي تندرج فيه مسألة الكتاب، يقول في ذلك: «وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر، وفي تفضيل أحدهما على الآخر، وفي الوسوس والخطرات ومجاهدة النفس وقمع الهوى؛ فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يخبطون في العشوات قد تشعبت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى»⁽⁵⁶⁾.

أما بخصوص الردود التي تنتشر في هذا المجتمع العلمي فهو يلاحظ عليها ملاحظتين يكشف فيهما عن حضور الأهواء النفسية:

الأولى: أن هذه الردود مع أنها تتقصد الرد على العلماء الكبار فإنها في الوقت نفسه خاوية من المضمون العلمي الحقيقي، فهي تتسم بالسمة الخطابية المزخرفة، يقول في ذلك: «فهذا يرد على أبي حنيفة، وهذا يرد على مالك، وآخر يرد على الشافعي بزخرف من القول، ولطيف من الحيل»⁽⁵⁷⁾.

(54) المرجع السابق، 87.

(55) المرجع السابق، 87-88.

(56) المرجع السابق، 88-89.

(57) المرجع السابق، 89.

والملاحظة الثانية: أنها تتسم بالازدواجية في الممارسة، فهي تفعل الشيء ونقيضه، أي: أنها تمارس الفعل نفسه الذي تُنكره، فيقول: «وهذا يطعن بالرأي على ماضي من السلف وهو يرى، وبالابتداع في دين الله على آخر وهو يبتدع»⁽⁵⁸⁾.

وأخيراً ينبه ابن قتيبة في هذا السياق إلى أن هذه الممارسات تفتقد للمسؤولية الدينية الأخلاقية، فهي ليست مهتمة بمآلات ما تصنع، وما قد تقود إليه من آثار سلبية في أذهان جماهيرها وأتباعها، فيقول: «كأنه لا يعلم أنه إذا رد على الأول صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلد المآثم عن العاملين به دهر الدهرين»⁽⁵⁹⁾.

هذا المقطع الذي صدر به ابن قتيبة كتابه، أراد أن يجعله منه تمهيداً لكلامه عن ظاهرة الانقسام والتكفير والتلاعن التي حدثت في أوساط أهل الحديث بسبب مسألة اللفظ، كأنه يريد أن يقول للقارئ إن أهل الحديث الذين تنازعوا واختلفوا هم أبناء هذه البيئة، فهم ليسوا بمعزل عن هذه التحولات، بل هم جزء من بيئة علمية يأترون ويتأثرون بها، ولذلك فإنه يقول مباشرة بعدما وصف حالة المجتمع العلمي السابق: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خص بأصحاب الحديث.. كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين، ولا فرعاً»⁽⁶⁰⁾.

هكذا إذاً يقرأ ابن قتيبة السياق الذي نشأت فيه الاختلافات والانقسامات والجدالات حول مسألة اللفظ، كأنه يريد أن يذكرنا بعدم استثنائية أهل الحديث بتأثرهم ووقوعهم في هذه المظاهر بعبارة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) التي ذكرها بعدما أقر ببعض أخطاء أهل الحديث فقال: «فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟»⁽⁶¹⁾.

3-4 البعد النفسي في تشكل التأويلات والمقالات الكلامية

لأن الأطروحة الأساسية لابن قتيبة في تحليله لظاهرة الانقسام والصراع التي حصلت بين أهل الحديث هي أنها كانت استجابة لمجموعة من الأهواء النفسية كالحمية والتعصب ومراعاة شبكة المصالح والعلاقات -كما سيصرح بذلك في نصوصه القادمة-؛ فإنه وقبل أن يدخل في تفصيل رأيه العلمي لهذه المسألة، أراد أن يبين أن هذه الظاهرة هي ظاهرة متكررة في السياقات الكلامية الجدلية،

(58) المرجع السابق، 88.

(59) المرجع السابق، 89.

(60) المرجع السابق، 91-92.

(61) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 135.

ولذلك خصص قسما من الكتاب ناقش فيه بعض مقالات الطوائف (القدرية، الجهمية، الرافضة، الناصبية)، وهو يريد أن يؤكد من هذا القسم بأن ما حصل لأهل الحديث هنا ليس شيئاً خارجاً عن سياقات تشكل الخصومات الكلامية بشكل عام.

للوهلة الأولى قد يبدو هذا القسم الخاص من الكتاب عند القارئ قسماً غريباً عن مقصد الكتاب، فإذا كان مقصده كما يصرح بقوله: «غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن»⁽⁶²⁾. فما الذي يجعله يخصص قسماً لمناقشة مقالات الطوائف وتأويلاتها، إنه بدون فهم مقصود ابن قتيبة هنا وهو الكشف عن العوامل النفسية التي أسهمت في تشكل تلك المقالات وتأويلاتها، سيبدو هذا القسم من الكتاب كأنه قسم مقحم. فلا يمكن فهم وجوده دون استحضار انشغال ابن قتيبة بالتدليل على مقاربتة النفسية، وهذا ما جعله يشعر بأنه محتاج لتسويغ ذلك قبل أن يدخل فيه، فقال: «ولم أرَ صواباً أن يكون الكتاب محرراً بذكر هذا الباب خاصة دون غيره، فقدمت القول فيه بذكر بعض ما تأولته الجهمية في الكتاب والحديث وإن قلّ؛ لنحمد الله تعالى على النعمة، ونعلم أن الحق مُستغني عن الحيلة»⁽⁶³⁾.

إن تنصيب ابن قتيبة هنا على (بعض) و(القليل)، يدل على أن هدفه من إيراد هذه المقالات لم يكن الرد عليها بشكل أساسي⁽⁶⁴⁾، وإنما شيء آخر، فهو يريد أن يقول إنني لا أود أن أعزل مسألة اللفظ ليكون الكتاب مركزاً على (هذا الباب دون غيره)، كأنها مسألة فريدة، وإذا كان الأمر كذلك وكان المراد هو التمثيل فإن الاختصار على (بعض) التأويلات (وإن قلّ) كافٍ؛ لأن الغرض ليس تقصّرها أو تقصّي الرد عليها، أما عن الهدف فختام عبارته السابقة تشير إليه، وهو أولاً حتى تكون عظة وعبرة ف«نحمد الله تعالى على النعمة»، وثانياً حتى: «نعلم أن الحق مُستغني عن الحيلة»، ويمكن أن نعتبر كلمة (الحيلة) هنا هي الكلمة المفتاحية لفهم هذا القسم، فهي تحيل إلى نزعات نفسية يسيطر عليها التحايل والمراوغة التي تتحكم فيها أهواء النفس ورغباتها، وسنلاحظ أن ابن قتيبة سيكرر استخدام

(62) ابن قتيبة، اختلاف اللفظ، 94.

(63) المرجع السابق، نفسه.

(64) يحسن التذكير هنا بالإشارة التي وردت في مقدمة الدراسة حول ترجيح عنوان الكتاب، وأنه (كتاب الاختلاف في اللفظ)، دون أن يتضمن جملة (الرد على الجهمية والمشبهة) المتداولة في أشهر طبعات الكتاب، وهذا التحليل الذي نذكره يؤيد ذلك، وأن الرد على تلك الطوائف ليس من مقاصد الكتاب الأساسية، كما أن هذا التحليل لهذه الفقرة وسبب ورودها يختلف مع التفسير الذي قدمه محمد زاهد الكوثري في تعليقه على كتاب ابن قتيبة، فقد فسرها على أنها جاءت بسبب أن ابن قتيبة ما كان ليتمكن من الرد على أهل الحديث، دون أن يمهد ذلك بالرد على خصومهم الجهمية (انظر: طبعة الكوثري، الاختلاف في اللفظ، ص 12)، والذي قدمه هنا أنه أراد أن يمهد لتفسيره (وليس لرده) بتفسير تلك المقالات في هذا السياق، فالرد لم يكن هو الهدف الأساسي.

هذه المفردة أثناء تحليله وردوده في هذا القسم، مما يعني أنها كلمة تحليلية مقصودة لذاتها وليست مجرد تعبير عرضي.

ويدل على ذلك أننا إذا حللنا سياق النقاشات في هذا القسم سنجد أن ابن قتيبة في سياق كشفه لتلك (الحيل) فعل أمرين:

الأمر الأول: التنبيه على أن التحيزات النفسية حُبًّا أو بغضًا للمذاهب العقائدية قد تدفع نحو التعسف في تأويل الأدلة، أو تضعيفها، أو تغييرها، مما يعني أن استخدام الدليل وحده في الصراعات الكلامية ربما لا يكون كافيًا لإضفاء صفة العلمية على النقاش والخلاف، فتلك الأدلة أو التأويلات ربما لا تقوم على أسس عقلية أو لغوية صحيحة، ولهذا نجد ابن قتيبة حريصًا في هذا القسم على نزع صفة البرهنة في الأدلة والتأويلات التي يُستشهد بها على تلك المقالات، فتجده يعلق بشيء من قبيل: «وهذا من تأويلهم لا يصح في نظرونا في لغة»⁽⁶⁵⁾، «فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول»⁽⁶⁶⁾، «هذا ما ليس به خفاء على من نظر في اللغة وفهمها»⁽⁶⁷⁾، «في أشباه لهذا كثيرة لا تخفى على أهل اللغة»⁽⁶⁸⁾، ونظرًا لذلك فإنه يصف هذا الاستدلالات بالتعسف والحيل، فيقول: «فما أعجب هذا الجهل والتعسف في القول بغير علم!»⁽⁶⁹⁾، ويصف ممارسة استدلالية أخرى فيقول: «تمحلوا له هذه الحيلة»⁽⁷⁰⁾، وفي استدلال آخر يعبر بقوله: «فضاق عليهم الاحتيال»⁽⁷¹⁾، وفي ثالث يقول: «فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا، وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة»⁽⁷²⁾. وكما نلاحظ هنا تكرار استعماله لمفردة (الحيل)، التي افتتح بها تبريره لهذا القسم، والذي يريد أن يصل إليه ابن قتيبة هو أن الدافع وراء تلك التأويلات والاستدلالات إنما كان الحمية لأجل نصرة المذهب، ولذلك يقول: «فإذا نحن تدبرنا هذا التأويل، وقابلنا به التنزيل، لم نجد هذا المتأول حمل كتاب الله على مثل هذه التأويلات إلا إقامة مذهبه»⁽⁷³⁾.

(65) المرجع السابق، 101.

(66) المرجع السابق، 129.

(67) المرجع السابق، 104.

(68) المرجع السابق، 129.

(69) المرجع السابق، 134.

(70) المرجع السابق، 106.

(71) المرجع السابق، 163.

(72) المرجع السابق، 99.

(73) المرجع السابق، 113.

اللافت في ذكر ابن قتيبة لهذه الممارسات الاستدلالية التي أثارت دوافع التعصب والحمية للمذاهب أو ضدها في تشكيلها، هو أنه يختتم بالتمثيل بممارسات وقعت لـ(كثير من المحدثين)، كأنه يريد مرة أخرى أن يقول إن هذه المظاهر من التعصب والحمية وردات الفعل متى ما وجدت فإنها ستقود إلى ممارسات شبيهة، سواء وقع ذلك من أهل الحديث أو خصومهم، يقول في ختام هذا القسم كنموذج من النماذج أيضًا: «وتحامي كثير من المحدثين أن يحدثوا بفضائله كرم الله وجهه أو أن يظهروا ما يجب له، وكل تلك الأحاديث لها مخارج صحاح... وأهملوا من ذكره أروى حديثًا من فضائله، حتى تحامي كثير من المحدثين أن يحدثوا بها وعنوا بجمع فضائل عمرو بن العاص ومعاوية كأنهم لا يريدونها بذلك وإنما يريدونه»⁽⁷⁴⁾.

ولا يقتصر الأمر في تحيزهم عند عدم التحديث فقط، بل إن دافع البغض لمذهب خصمهم قاد بعضهم إلى ممارسة التعسف في تأويل نصوص واضحة في التنصيص على فضائل علي رضي الله عنه، يقول في ذلك: «وإن ذكر ذاكر قول النبي ﷺ: (من كنت مولاه فعلي مولاه)، و(أنت مني بمنزلة هارون من موسى) وأشبهه هذا التمسوا لتلك الأحاديث المخارج لينتقصوه ويبخسوه حقه بغضًا منهم للرافضة والزماما لعلي -عليه السلام- بسببهم ما لا يلزمه، وهذا هو الجهل بعينه»⁽⁷⁵⁾.

الأمر الثاني الذي ركز عليه ابن قتيبة في أثناء تحليله لمقالات الفرق في هذا القسم هو: الكشف عن سياقات تشكل المقالات نفسها، فكما أن التحيزات النفسية أثرت في الاستدلالات فإنها قد تؤثر أيضًا في تشكل المقالة نفسها، ولذلك فالملاحظ أنه يورد هذه المقالات في سياقات التناظر، ليفسر تولدها في سياقات ردات الفعل، مما يدل -كما سبق أن ذكرنا- أن غرضه من هذا القسم ليس الرد عليها في ذاتها، وإنما الكشف عن الأسباب التي تقف خلف تشكيلها، فهو عندما ذكر مقالة نفاة القدر ذكر بعدها مقالة غلاة القدر، فقال: «ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر وكثير بينهم التنازع حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض»⁽⁷⁶⁾.

والأمر نفسه عندما ذكر مقالة نفي الصفات قال: «ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بالإفراط في التمثيل فقالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ

(74) المرجع السابق، 186-187.

(75) المرجع السابق، 188-189.

(76) المرجع السابق، 116.

الجائية في الحديث على ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها»⁽⁷⁷⁾.

لا يختلف الأمر كذلك في ذكره للموقف من علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فيذكر أنه قد لاحظ ذات ردادات الفعل السابقة في تشكل المواقف منه، يقول في ذلك: «وقد رأيت هؤلاء أيضاً حين رأوا غلو الرافضة في حب علي وتقديمه على ما قدمه رسول الله ﷺ وصحابته عليه وإدعاءهم له شركة النبي ﷺ في نبوته، وعلم الغيب للأئمة من ولده وتلك الأقاويل والأمور السرية التي جمعت إلى الكذب والكفر إفراط الجهل والغباوة، ورأوا شتمهم خيار السلف وبغضهم وتبرأهم منهم، قابلوا ذلك أيضاً بالغلو في تأخير علي كرم الله وجهه وبخسه حقه، ولحنوا في القول وإن لم يعرضوا إلى ظلمه، واعتدوا عليه بسفك الدماء بغير حق»⁽⁷⁸⁾.

هكذا إذاً يحلل ابن قتيبة تشكل تلك المقالات، والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها وفقاً لرؤية ابن قتيبة لتشكيلها، هو أنها تأسست على أسس الصراعات وردات فعل، وأن الأدلة اتُّخذت كذريعة أو حيلة -وفقاً لتعبيره- وليست بوصفها أساساً علمياً.

بعد أن انتهى ابن قتيبة من ذكر هذه المقالات وبيّن كيف أنها تشكلت بوصفها ردود فعل بعضها على البعض الآخر، انتقل مباشرة للمسألة الأساسية لهذا الكتاب، فقال: «ثم انتهى بنا القول إلى ذكر غرضنا من هذا الكتاب وغايتنا من اختلاف أهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتشانهم وإكفار بعضهم بعضاً وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة، ولا مما يوجب الوحشة»⁽⁷⁹⁾.

نلاحظ إذاً أن ابن قتيبة لم يبدأ نقاشه لمسألة اللفظ إلا بعد أن قدم بكل هذه المقدمات التي استغرقت أغلب الكتاب، وذلك لجعلها أرضية يبني عليها رأيه ونقاشه وتحليله، وليقول لأهل الحديث بعد كل هذه الأمثلة والنماذج: استغنوا عن الحيل في النقاش العلمي، فإثبات «الحق مستغن عن الحيلة»⁽⁸⁰⁾.

4-4 البعد النفسي في الممارسات المصاحبة للانقسامات الكلامية

وُلد هذا الانقسام والصراع حول هذه المسألة الغامضة (بحسب وصف ابن قتيبة) أو المشؤومة (بحسب وصف البخاري) مجموعة من الظواهر التي لاحظ ابن قتيبة وقوعها بين أهل الحديث، والتي رصدها في نهاية الكتاب بعد أن انتهى من بيان رأيه حول مسألة اللفظ، وسنلاحظ كيف أن

(77) المرجع السابق، 171.

(78) المرجع السابق، 184-185.

(79) المرجع السابق، 192.

(80) المرجع السابق، 94.

ابن قتيبة أعمل مقارنته النفسية في هذه الظواهر المصاحبة التي كثيراً ما تنشأ في أجواء الخصومات والانقسامات الكلامية.

- ظاهرة الامتحان والملاحقة:

من أشد الظواهر التي كثيراً ما تبرز داخل بينات الخصومات والجدالات والانقسامات الكلامية: تحول المسألة الجدلية إلى اختبار وامتحان على ضوئها يُفرز الناس، وفقاً لمنطق (مع أو ضد)، لا تقبل هذه الانقسامات السكوت، ومن شواهد ذلك التاريخية بخصوص مسألة اللفظ ما وقع لأحد مشاهير علماء الحديث وهو أبو عبد الله الجرجاني (ت: 257)، كما يحكي ذلك الفقيه المرار بن حمويه (ت: 254) فيقول: «لما وقعت المحنة في اللفظ، سكت الجرجاني (ت: 257)، فخرج عليه أصحاب الحديث، فسمعت أبي يقول: ذهب مع صالح بن حمويه، فوقف على مجلس الجرجاني، فقال: ما تقول في اللفظ بالقرآن؟ فسكت حتى سأله الثالثة، فقال: أراه محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»⁽⁸¹⁾. وهكذا ضغط عليه أصحاب الحديث حتى يخرج من صمته، ويعبر عن رأيه، فألحوا عليه حتى صرح بأن هذه المسألة بدعة.

ولقد حاول البخاري قبل ذلك أن يسكت، فعندما سأله أصحاب الحديث في نيسابور عن المسألة أعرض عنهم، فكرروا عليه السؤال مرارا حتى قال: «القرآن كلام الله غير مخلوق، وأفعال العباد مخلوقة، والامتحان بدعة»⁽⁸²⁾. إنه هنا يشير إلى موضوع الامتحان في هذه المسألة، ويرى أنه من البدع المستحدثة.

لكن الإشكال في حالة الامتحان، هو أنه كثيراً ما يقع على أولئك الذين لا يمتلكون موقفاً محدداً تجاه هذه المسائل الغامضة، غير أن أطراف هذا الجدل لا يتركون مساحة لهذه الشريحة لتلتزم الصمت، وعدم الانخراط في مسائل لا يعرفون على وجه اليقين الصواب فيها من الخطأ، وهنا يأتي دور الحيل النفسية لتدفع هؤلاء للتعبير عن آراء ليسوا واثقين منها، وقد لاحظ ابن قتيبة تشكل هذه الممارسة في مسألة اللفظ، فلقت النظر أولاً لهذا الصنف من الواقفين فقال: «كل من ادعى شيئاً أو انتحل نحلة فهو يزعم أن الحق فيما ادعى وفيما انتحل، خلا لواقف الشاك فإنه يقر على نفسه بالخطأ؛ لأنه يعلم أن الحق في أحد الأمرين اللذين وقف بينهما، وأنه ليس على واحد منهما»⁽⁸³⁾، ثم بعد ذلك بدأ في

(81) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 182/12.

(82) انظر: المصدر السابق، 454/12.

(83) الاختلاف في اللفظ، 204.

وصف الابتلاء والامتحان الذي يقع على هؤلاء من أطراف النزاع فقال: «وقد بُلي بالفريقين المستبصر المسترشد وبإعنائتهم ومحتتهم وإغلاظهم لمن خالفهم وإكفاره وإكفار من شك في كفره، فإنه ربما ورد الشيخ المصر فقعد للحديث وهو من الأدب غفل، ومن التمييز ليس له من معاني العلم إلا تقادم سنه، وأنه قد سمع ابن عيينة وأبا معاوية ويزيد بن هارون، وأشباهم، فيبدأونه قبل الكتاب بالحنة، فالويل له إن تلعثم أو تمكث أو سعل أو تنحج قبل أن يعطهم ما يريدون»⁽⁸⁴⁾.

نلاحظ هنا كيف يصف ابن قتيبة حال الطرف الثالث، وأنه لا يمتلك المعرفة الكافية التي تؤهله للخوض في هذه المسائل الغامضة، ولكنه في الوقت نفسه لديه مكانة اجتماعية علمية ورثها من خلال لقاءه وتلقيه عن علماء كبار سابقين وليس بسبب تمكنه في العلم، وعادة ما يواجه هؤلاء ضغوطا بسبب هذه المكانة تجبرهم على الانخراط في هذا الجدل. هنا يذكر ابن قتيبة ثلاثة أنواع مختلفة من الاستجابة لمثل هذه الضغوط، يكشف من خلالها عن قوة تأثير النوازع النفسية وتدخلها في تشكيل مواقفهم التي قد تبدو في ظاهرها مواقف علمية بل عقديّة، وهي في حقيقة الأمر استجابة لضغوط جماعة أو مذهب:

الاستجابة الأولى: استجابة الخوف، أي: أنه خوفاً من أتباع المذهب وخشية من سقوط مكانته الاجتماعية العلمية لديهم؛ فإن هذا (الشيخ) يضطر للخوض فيما لا يعلم ولا يحسن، يقول ابن قتيبة عن حالته: «فيحمله الخوف في قدحهم فيه وإسقاطهم له على أن يعطهم الرضا فيتكلم بغير علم ويقول بغير فهم»⁽⁸⁵⁾.

الاستجابة الثانية: استجابة الطمع، أي: الرغبة في مزيد من الظهور، فربما دفعه طمعه في إمكانية انتشار أقواله وتداولها في حال صرح برأيه، إلى أن يخوض فيما لا يحسن ولا يعلم، يقول ابن قتيبة عن هذا النوع: «وإن كان ممن يُعقد على مخالفتهم سام نفسه إظهار ما يحبون ليكتبوا عنه»⁽⁸⁶⁾.

ولأن هذه الاستجابات صنعتها أهواء النفس وحظوظها، ولم تكن نصرة للعلم، فإن ابن قتيبة يعلق عليها تعليقاً تزكويّاً فيقول: «فيتباعد من الله في المجلس الذي أمل أن يتقرب منه فيه»⁽⁸⁷⁾.

الاستجابة الثالثة: هي التوقف، والتصريح بأن المسألة تحتاج إلى مزيد من البحث والمراجعة، أي: أن هذا النوع يعلن التوقف، وعن حاجته للسؤال والبحث، وعدم امتلاكه لرأي واضح وصریح، ومصير

(84) المرجع السابق، نفسه.

(85) المرجع السابق، 205.

(86) المرجع السابق، نفسه.

(87) المرجع السابق، نفسه.

هؤلاء في هذه الأجواء المتوترة - كما يقول ابن قتيبة - هو التكذيب والتشكيك في المصداقية، والإيذاء، والهجر، يقول عن حالهم: «وإن رأوا حدثًا مسترشدًا أو كهلاً متعلمًا سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر، وأسأل عنه ولم يصح لي شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه، واعتذر بعذره، الله يعلم صدقه، وهم يعلمون أنه لم يكلفه إذا لم يعلم إلا أن يسأل ويبحث ليعلم، كذبوه وأذوه وقالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه»⁽⁸⁸⁾.

وبعد أن انتهى ابن قتيبة من ذكر هذه الاستجابات الثلاثة لظاهرة الامتحان، طرح تساؤلًا مهمًا يريد من خلاله الوصول إلى أطروحته الأساسية وهي أن هذا الامتحان إنما دفع إليه التعصب والحمية، والدليل على ذلك - بحسب ابن قتيبة - أن هذه التصرفات لا يصح أن تقع في القضايا الكبرى الواضحة، فكيف يصح ذلك في قضية لو سئل عنها هؤلاء الممتحنون لما تمكنوا من تأكيدها بأدلة واضحة، وإنما قصارى ما لديهم هو نوع من الرأي والظن، يقول في ذلك: «أفقرى لو كان ما هم عليه من اعتقادهم هذا الأمر، أصل التوحيد الذي لا يجوز للناس أن يجهلوه، وقد سمعوه من رسول الله ﷺ مشافهة كان يجب أن يبلغ فيه هذه الغاية؟! فكيف وهم لو سئلوا من أين قلتم ما رجعوا في ذلك إلى وثيقة من حديث يأثرونه أو قول إمام من العلماء يحسن تقليد مثله أو قياس يطردهونه وإنما هو رأي رأوه وقد يخطئ الرأي، وظن ظنوه وأجهل الناس من جعل ظنه لله دينًا»⁽⁸⁹⁾.

- ظاهرة الغلو وتشقيق المسائل:

يلحظ ابن قتيبة ممارسة أخرى كانت إحدى تبعات الامتحان والتكفير حول هذه القضية، حيث يصير لدى بعض الناس خوف من الوقوع في الخطأ يقودهم إلى المغالاة في التحرز، والمبالغة في إظهار الابتعاد عن دائرة التهمة والخطأ، الأمر الذي قد يولد مسائل أخرى ليست لازمة، يمثل ابن قتيبة على ذلك بظهور مسألة: (هل الإيمان مخلوق أم لا؟)، ويفسرهما على أنها تولدت من خوف الوقوع في الزلل في مسائل خلق القرآن، تمامًا كما هو الحال مع مسألة اللفظ، فيقول: «وذهب قوم من منتحلي السنة إلى: أن الإيمان غير مخلوق خوفًا من أن يلزمهم أن يقولوا: (لا إله إلا الله) مخلوق. إذ كانت رأس الإيمان، فركبوها شنعًا، وجعلوا أفاعيل العباد غير مخلوقة صفات الله عز وجل، فيا سبحان الله ما أعجب هذا وأعجب قائله!»⁽⁹⁰⁾.

(88) المرجع السابق، نفسه.

(89) المرجع السابق، 205-206.

(90) المرجع السابق، 211-212.

بل إنه يشير إلى أن الناس بسبب تصعيد هذه المسألة، صار لديهم استعداد وقابلية لمتابعة وتصديق أي قول بمجرد أن يُضاف إليه كلمة (غير مخلوق) دون تفكير أو نقد أو تحليل، وهذا راجع إلى إلف الناس، وتعودهم على ترديد هذه العبارة، وهي عوامل نفسية كما نرى، يقول في ذلك: «ولقد ألف الناس (غير مخلوق) وأنسوا به حتى أنه ليخيل إليّ أن رجالاً لو ادعى أن العرش غير مخلوق وأن الكرسي غير مخلوق لوجد على ذلك أشياءً ينتحلون السنة فماذا جَرَّجَهُم لارحمه الله على متبعيه بنحلته وعلى مخالفه ببغضته. وقد بلغني أن قومًا يذهبون إلى أن روح الإنسان غير مخلوقه، وأنهم يستدلون على ذلك بقول الله في آدم: ﴿وَوَفَّقْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾»⁽⁹¹⁾.

وهكذا إذاً نَبّه ابن قتيبة إلى بعض الحيل النفسية التي تقف خلف هذه المظاهر التي صاحبت الجدل في هذه القضية، فالتصريح بالموافقة على هذه المسألة (الغامضة) ليس بالضرورة أن يكون عن اقتناع، بل قد يكون بسبب الخوف من الجمهور أو الطمع فيه، كما أن المسائل المتولدة عن هذه المسألة (الغامضة) ليست بالضرورة نتيجة تفكير علمي، بل قد يقود إليها نوع من المغالاة والوساوس بكل ما يتعلق بها.

والشواهد التاريخية تدل على أن هذه المسائل التي تعجب ابن قتيبة من ظهورها جراء هذه النقاشات لم تمر دون صراع، فقد نالت هي الأخرى نصيبها من التهاجر والفرقة، فعالم الحديث فضلك الصائغ (ت: 270)، ممن امتحن وأُخرج من بلده بسبب مسألة (هل الإيمان مخلوق؟)، يحكي ذلك المروزي فيقول: «ورد عليّ كتابٌ من ناحية شيراز أن فضلك قال بناحيهم: إن الإيمان مخلوق، فبلغني أنهم أخرجوه من البلد بأعوان»⁽⁹²⁾. أما الفقيه الكبير محمد بن نصر المروزي (ت: 294) -على الرغم من مكانته الكبيرة- فقد هجره العلماء بسبب هذه المسألة أيضًا، يحكي ذلك أبو عبد الله بن منده (ت: 395) فيقول: «صرح محمد بن نصر في كتاب (الإيمان) بأن الإيمان مخلوق، وأن الإقرار، والشهادة، وقراءة القرآن بلفظه مخلوق.. وهجره على ذلك علماء وقته، وخالفه أئمة خراسان والعراق»⁽⁹³⁾. وهكذا نرى أن هذه الصراعات ستتكرر ما دامت تحمل ذات الشروط والخصائص التي حملتها مسألة اللفظ من قبل.

(91) المرجع السابق، 213.

(92) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 360/12.

(93) انظر: المصدر السابق، 39/14.

(5) المقاربة النقدية النفسية.. التحديات والمخرج

1-5 تحديات المقاربة النقدية النفسية

ربما اتضح من خلال ما سبق أن ابن قتيبة سلك مسلكاً مغايراً في تحليل ظاهرة الانقسام التي وقعت بين أهل الحديث، كاشفهم فيها بكثير من الأسباب الحقيقية التي كانت تقف وراء صراعهم، ومن الواضح -كما بينت نصوصه السابقة- أن هذه المقاربة التي سلكها ابن قتيبة كانت مقارنة نقدية، ومن المتوقع ألا تلقى المقاربات النقدية ترحيباً أو قبولاً، خصوصاً في أجواء متوترة يصفها ابن قتيبة في مقدمة كتابه بقوله: «إن دُعوا أنفوا، وإن وُعظوا هزأوا، وإن سُئلوا تعسفوا، وإن سألوا أعنتوا، قد فرقوا الدين وصاروا شيعاً فهم يتنازرون بالألقاب ويتسابون بالكفر ويتعاضدون بالنحل ويتناصرون على الهوى»⁽⁹⁴⁾.

ولقد كان ابن قتيبة على وعي لافته بهذه التحديات التي ستواجهه في خطابه النقدي لأهل الحديث، ولذلك فإنه تعامل مع ثلاثة تحديات بهذا الخصوص:

الأول: تحدي نقد الظاهرة

لاحظ ابن قتيبة في أثناء معاشته لهذه الظاهرة، أن هناك من أهل الحديث من كان يطالب بـ(الإعراض) و(التجاهل) و(السكوت) عن معالجتهم والتصدي لها، ولذلك فإنه بدأ كتابه بالإشارة إلى أن هذا الإعراض كان سبباً وراء قراره بالكتابة فيها، يقول في ذلك: «ولما رأيت إعراض أهل النظر عن الكلام في هذا الشأن منذ وقع، وتركهم تلقيه بالدواء حين بدأ، وبكشف القناع عنه حين نجم.. لم أر لنفسي عذراً في ترك ما أوجبه الله عليّ بما وهب من فضل المعرفة في أمر استفحل بأن قصر مقصرتكلفت بمبلغ علمي ومقدار طاقتي ما رجوت أن يقضي بعض الحق عني لعل الله ينفع به فإنه بما شاء نفع»⁽⁹⁵⁾.

وهو يشير إلى أن هذا الإعراض قد أدى إلى تفاقم ظاهرة الانقسام، وصعوبة معالجتهم، فقد ترسخت تلك المواقف التي أدت إلى التكفير والتلاعن والتهاجر، وصارت مألوفة ومتداولة، أي: أن هؤلاء المعرضين تركوا هذا الشأن: «إلى أن استحكمت أساسه، وبتسق رأسه، وجرى على اعتياد الخطأ فيه

(94) المرجع السابق، 85-86.

(95) المرجع السابق، 93.

الكهل، ونشأ عليه الطفل وعسر على المداوين أن يخرجوا من القلوب ما قد استحکم بالألف ونبت على شراه اللحم»⁽⁹⁶⁾.

أمام هذا التحدي الكبير لم ير ابن قتيبة لنفسه «عذراً في ترك ما أوجبه الله» عليه، فجاء كتابه بمبادرة ذاتية، دون إلحاح أو سؤال من أحد، ولذلك يقول في خاتمة كلامه السابق: «وليس على من أراد الله بقوله أن يسأله الناس بل عليه التبصير وعلى الله التيسير»⁽⁹⁷⁾. كأنه يشير بهذه العبارة إلى أنه لم يُسأل عن ذلك من أحد الفرقاء، وهذا ربما يعود لأن معالجته لن تروق لمزاج المتنازعين، كما سيشير بشكل صريح لهذا الهاجس في أثناء حديثه عن التحدي الثاني.

لم يكتب ابن قتيبة ببيان الآثار السلبية التي خلفها موقف الإعراض، بل إنه وجّه نقده له بلغة أكثر صرامة وجدّة في منتصف الكتاب، فقال: «ولم أرفي هذه الفرق أقل عذراً ممن أمر بالسكوت والتجاهل بعد هذه الفتنة، وإنما يجوز أن يؤمر بهذا قبل تفاقم الأمر ووقوع الشحناء»، ثم بدأ في الرد على هذا الموقف بشكل أكثر تفصيلاً، لكن اللافت في رده أنه قبل أن يورد الشاهد التاريخي المتضمن لمواقف العلماء التي تدل على عدم سكوتهم أمام المقالات عندما يفرغ الناس إليهم = استعمل المقاربة النفسية أيضاً في الرد على هذه المطالبة بالسكوت، حيث يقول أولاً: «وليس في غرائز الناس احتمال الإمساك عن أمر في الدين قد انتشر هذا الانتشار وظهر هذا الظهور»، ثم يقول ثانياً: «ولو أمسك عقلاؤهم ما أمسك جهلاؤهم»، ثم يقول ثالثاً: «ولو أمسكت الألسنة ما أمسكت القلوب»⁽⁹⁸⁾. وفقاً لذلك فلا بد عند ابن قتيبة من ضرورة معالجة هذه القضية والكشف عن حقيقة الخلاف فيها، فإن غرائز الناس لا يمكنها أن تتوقف أمام ظواهر تنتشر وتتفاقم، كما أننا لو افترضنا سكوت العقلاء، فمن الذي سيضمن سكوت الجهلاء والمتطفلين على العلم والمعرفة، ثم إننا لو استطعنا السيطرة على الألسنة، فكيف يمكننا السيطرة على تساؤلات القلوب والعقول التي لا يمكن لها أن تتوقف؟!

التحدي الثاني: تحدي الرموز

ذكرنا في مفتتح البحث أن إحدى الركائز التي بنى عليها ابن قتيبة تحليله هي وصفه للمنخرطين

(96) المرجع السابق، 93.

(97) المرجع السابق، 197.

(98) المرجع السابق، نفسه.

في هذا الجدل بأنهم «لم يكن معهم آلة التمييز، ولا فحص النظارين، ولا علم أهل اللغة»⁽⁹⁹⁾، وقلنا بأن هذا التوصيف سيصطدم باسم أحمد بن حنبل، وهو أهم شخصية أسهمت نصوصها في صناعة المواقف حول هذه المسألة. هذا دون شك تحدياً شديداً للصعوبة على من يريد التعامل مع هذه المسألة، وحتى ندرك صعوبة الموقف أمام ابن قتيبة، من المفيد بدايةً أن نسرد بعض نصوص أهل الحديث التي تدل على مركزية موقف أحمد في بناء مواقفهم في تبديع وهجر المخالفين في هذه المسألة⁽¹⁰⁰⁾:

- علي بن شعيب (ت: 253) يقول: «لولا أن أحمد أنكر مثل هذه المواضع من كنا نحن المساكين؟! فمن خالف أحمد بن حنبل في هذا هجرنا ولا نكلمه».

- محمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي (ت: 254) يقول: «أبو عبد الله ممن يقتدى به، وما أنكره أبو عبد الله فنحن ننكره، ونتبع أبا عبد الله فيما قال ولا نخالفه».

- إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد (ت: 257)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ فقد أحدث وابتدع، ونحن متبعون لأبي عبد الله ننكر ما أنكر، فمن حكى غير هذا فقد كذب».

- أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن منيع (ت: 259)، يقول: «وقد صح عندنا عن إمامنا وإمام المسلمين في زمانه أنه نهى أن يقال لفظي بالقرآن مخلوق.. فمن خالف أبا عبد الله في هذا هجرناه وحذرنا عنه، حتى يرجع إلى قول أبي عبد الله والعلماء».

- العباس بن محمد الدوري (ت: 271)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق، فقد أحدث حدثاً لم نسمعه ممن أدركنا من العلماء، وأبو عبد الله عندنا الإمام الذي نقتدي به، فمن خالف أبا عبد الله فنحن نهجره».

- يقول عبد الله بن أيوب المخرمي (ت: 265): «قد صح عندنا أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل نهى أن يقال: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فمن خالف ما قال أبو عبد الله فقد صحت بدعته».

- أبو بكر محمد بن إسحاق الصاغانى (ت: 270)، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع. ما القول إلا قول أبي عبد الله، فمن خالفه فنحن نهجره، ولا نكلمه».

- أبو يوسف يعقوب بن موسى الفيرزان، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فهو جهمي، ومن

(99) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 193.

(100) جميع هذه المواقف أوردتها خلال في كتابه السنة، 117-107/7.

قال لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ فهو مبتدع.. ولو قال الناس قولاً، وقال أحمد بن حنبل قولاً؛ لقلنا بقوله».

- أبو الحسن مثنى بن جامع، يقول: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق؛ فقد أحدث، وقد صح عندنا أن أبا عبد الله نهى عنه، فمن خالف أبا عبد الله فنحن نهجره».

لا تحتاج دلالات هذه المواقف إلى مزيد شرح يبين درجة اعتمادها على أحمد بن حنبل في اتخاذ مواقف الهجر أو التبديع للمخالفين في هذه القضية، وهذه المكانة البارزة لأحمد بن حنبل تجعل من الصعب على أي من أهل الحديث أن يتجاوز مقولته فضلاً عن أن ينقدها، ولذلك فإن ما فعله ابن قتيبة أنه حَيَّد موقفه، ولم يستشهد به في هذه المسألة، وقد بنى هذا التحييد لموقفه على أساس التضارب، أو ما يسميه (التهاتر) بين الناقلين عن أحمد، ونقد متن المقولة المنسوبة إلى أحمد في هذا الموضوع، يقول في ذلك: «واختلفت عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل الروايات، ورأينا كل فريق منهم يدعيه ويحكي عنه قولاً، فإذا كثرت الاختلاف في شيء ووقع التهاتر في الشهادات به أرجأناه مثل أن ألغيناه، ومن عجيب ما حُكي عنه مما لا يشك أنه كذب عليه، إذ كان موفقاً بحمد الله رشيداً، أنه قال: (ومن زعم أن القراءة مخلوقة فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنها غير مخلوقة فهو مبتدع وكل بدعة ضلالة)، فكيف يتوهم على أبي عبد الله مثل هذا القول، وأنت تعلم أن الحق لا يخلو من أن يكون في أحد الأمرين، وإذ لم يخلُ من ذلك صار الحق في كفر أو ضلال»⁽¹⁰¹⁾.

هكذا حَيَّد ابن قتيبة موقف أحمد في هذه المسألة، وتشير مفردة (التهاتر) التي استخدمها ابن قتيبة إلى السياق الجدلي الذي وُظفت فيه مقولات أحمد بن حنبل، وهذا مرة أخرى يؤكد حرص ابن قتيبة على نزع الطابع العلمي في الجدل الذي وقع بين أهل الحديث، ويمكن أن نعدَّ موقفه هذا من أكثر المواقف جرأةً في التعامل مع مواقف أحمد؛ لأنه يُنكر مقولة شبه متواترة عن أحمد في هذا الموضوع، ولذلك استغل الالتباسات الأولى في موقف أحمد، ليتجاوز مقولته ويحيدها من النقاش⁽¹⁰²⁾.

(101) ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ، 195-197.

(102) تفيد المصادر بأن ثمة التباساً مبكراً في فهم كلام أحمد منذ حياته. انظر ما حصل من تلميذه أبي طالب المشكاني: الخلال، السنة، 93/7، 95، 97، وانظر أيضاً ما نقله ابن أبي يعلى عن كلٍّ من بديل بن محمد، وإبراهيم بن سعيد الجوهري (ت: 247)، طبقات الحنابلة، 1/326-325، 241-242. وكذلك ما ذكر عن حمدويه بن شداد (أحد الذين رواوا عن أحمد). انظر السنة، 101-99/7، 104، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، 1/403. بل إن الخلال يذكر رواية يشتكي فيها أحمد من كثرة الكذب عليه بخصوص هذه المسألة، انظر: السنة، 101/7. وقد سبقت الإشارة إلى نص البخاري في ذلك، انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 119/2.

التحدي الثالث: قبول الخطاب النقدي

تفيد مقدمة الكتاب بأن ابن قتيبة كان مدرِّكاً وهو يؤلف كتابه صعوبة تقبل أطروحته؛ إذ من الصعب جداً في المسائل التي تُحدث انقسامًا وتكفيرًا وتلاعناً أن تُتقبَّل أي مقارنة مختلفة تدعو إلى التقريب بين الآراء، فضلاً عن أنها تفترض أن الخلاف والتزاع هو خلاف لفظي، إذ كيف يمكن أن يتقبل المتنازعون أن كل هذا الانقسام والتكفير والتلاعن والشحناء كان في حقيقة الأمر حول مسألة الخلاف فيها لفظي؟ وكيف يتقبلون أن الأسباب الحقيقية لهذا التصعيد إنما هي نوازع نفسية من التعصب والحمية، والخوف من الجمهور، والسعي لاسترضائهم؟

هذا ما أدركه ابن قتيبة فقسم المتلقين لخطابه إلى ثلاثة أقسام، جاعلاً أساس ذلك يعود إلى مقارنته النفسية نفسها التي هيمنت على أطروحته في الكتاب، يقول في ذلك:

«وسيو افق قولي هذا من الناس ثلاثة:

رجلاً منقاداً سمع قولاً يقولون فقال كما قالوا، فهو لا يروع ولا يرجع؛ لأنه لم يعتقد الأمر بنظر فيرجع عنه بنظر.

ورجلاً تطمح به عزة الرياسة وطاعة الإخوان وحب الشهرة، فليس يرد عزته ولا يثني عنانه إلا الذي خلقه إن شاء؛ لأن في رجوعه إقراره بالغلط واعترافه بالجهل وتأبى عليه الأنفة، وفي ذلك أيضاً تشتت جمع وانقطاع نظام واختلاف إخوان عقدتهم له النحلة، والنفوس لا تطيب بذلك إلا من عصمه الله ونجاه.

ورجلاً مسترشداً يريد الله بعمله لا تأخذه فيه لومة لائم ولا تدخله من مفارق وحشة ولا تلفته عن الحق أنفة، فإلى هذا بالقول قصدنا وإياه أردنا»⁽¹⁰³⁾.

هذه هي الأصناف التي افترض ابن قتيبة أنها ستلقى خطابه، والتي يمكن أن نعيد صياغتها على النحو التالي:

الأولى الشخصية المقلدة، التي عادةً ما تشكل شريحة كبيرة من الجماهير التي تسهم في التحشيد والتعصب، فابن قتيبة لا يرى أن الخطاب العلمي الذي يستند على البرهنة سيكون مؤثراً في هؤلاء؛

(103) المرجع السابق، 94.

لأن أصل قناعتهم مبنية على التبعية والتقليد، وهم -كما يرى- لن يتراجعوا عن رأيهم، ولن يرجعوا عن ممارساتهم.

أما الشخصية الثانية فهي النفعية، أي: التي تتعامل مع هذه القضايا بمنطلق المصالح الذاتية، وسيطر عليها سؤال: ماذا يمكن أن أكسب أو أخسر؟ لأنها تخشى أن تتخذ موقفًا يجعلها تخسر مكانتها (عزة الرياسة)، أو جماعتها المذهبية (إخوان عقدهم له النحلة)، أو جمهورها (حب الشهرة)، وهي خسارات ثمينة عند الكثير، (والنفوس لا تطيب بذلك إلا من عصمه الله ونجاه).

الشخصية الثالثة هي العلمية، التي مقصدها الأول الإخلاص للحق، فلا تُقدِّم على طلب الحقيقة علاقات شخصية (لا تدخله من مفارق وحشة)، ولا تتردد نفسها في الخضوع للحق (ولا تلفته عن الحق أنفة)، وهؤلاء تحديداً هم الذين يقصدهم ابن قتيبة بخاطبه (فإلى هذا بالقول قصدنا وإياه أردنا). إن تحديد ابن قتيبة خطابه بهذه الشريحة يدل على إدراكه لما للعوامل النفسية والاجتماعية من تأثير في تشكيل المقولات والمواقف العقائدية، وهو الأمر الذي سخر كتابه من أوله إلى آخره على تأكيده.

2-5 المخرج وإمكانات الوفاق

بذل ابن قتيبة إذاً -كما بينا أعلاه- جهده في معالجة هذه القضية، وأولاً من خلال الكشف عن النوازع النفسية التي تسببت في حدوث هذه الظاهرة غير المسبوقة بين أهل الحديث التي كانت بسبب مسألة غامضة، وليست من أصول الدين ولا فروعه، ثم ثانياً من خلال بيان أن الخلاف بينهم في هذه المسألة (الغامضة) هو خلاف لفظي⁽¹⁰⁴⁾، «فليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الألفة. ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم مجمعون على أصل واحد وهو: القرآن كلام الله غير مخلوق في كل موضع وبكل جهة.. وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه»⁽¹⁰⁵⁾، وطرح على ضوء هذا رؤيته التفصيلية حول مسألة (هل اللفظ بالقرآن مخلوق؟)، ليقول ما خلاصته: إذا كنت تقصد ب(لفظي) فعل العبد فهذا مخلوق، وإن كنت تقصد به (الملفوظ) فهو غير مخلوق؛ لأن المقصود حينها سيكون القرآن، قال: «فإن قيل ما تقول في القراءة؟ قلنا: قرآن متصل

(104) يشير ابن تيمية إلى هذه الخلاصة أيضًا، انظر: مجموع الفتاوى، 334/12.

(105) الاختلاف في اللفظ، 192-193.

بعمل، فإن قال: مخلوق أم غير مخلوق؟ قلت: سألت عن كلمة واحدة تحتها معنيان: أحدهما: مخلوق؛ وهو العمل، والآخر غير مخلوق، وهو القرآن»⁽¹⁰⁶⁾. ولعلمه بأن هذا التفصيل والبيان لا يكفي وحده لعلاج هذه المسألة، ولا لحل ظاهرة الانقسام والتكفير التي صاحبها، ختم كتابه بالمبدأ الأساسي، الذي يعتبره شرطاً أساسياً ما لم يتحقق فلن تنفع معه الحجج والبراهين العلمية التي سردها في التذليل على خلاصة تفصيله السابق، وهو توجيه المتنازعين من أهل الحديث إلى التجرد للحق، والتخلص من أهواء العصبية والحمية للمذهب، والانقياد إلى الحقيقة وعدم الأنفة من الاستجابة لها، فكان آخر سطرٍ في كتابه هو: «هذا منتهى الاختلاف في اللفظ بالقرآن وهو بلاغ لمن خضع للحق وتلقاه بقلب سليم، ومن استكبر وجمحت به الحمية فيستغني الله الحق عنه والله غني حميد»⁽¹⁰⁷⁾. هذه هي القاعدة التي ينطلق منها ابن قتيبة في إمكانية الوفاق حول هذه المسألة، فهل تحقق أمله ورجاؤه في ذلك، وانتهى الصراع حول هذه المسألة؟ لا يمكن إجمال الجواب في ذلك ضمن هذه الدراسة، فهناك الكثير مما يستحق أن يقال عن ذلك، ولذلك فإن الجواب عنه سيكون من نصيب دراسة أخرى، تركز على مرحلة ما بعد ابن قتيبة، بعد أن تحدثنا هنا عن مرحلة ما قبل ابن قتيبة، وعن لحظة ابن قتيبة نفسها.

(6) هل كان ابن قتيبة أول من كتب في نقد الظاهرة؟

ربما كان من حق هذا السؤال أن يُطرح في مقدمة الدراسة ضمن السياق التاريخي لمرحلة ما قبل ابن قتيبة، غير أننا آثرنا تأخيرها لأن الجواب عنه يتطلب أولاً معرفة طبيعة الخطاب النقدي الذي قدمه ابن قتيبة حتى تتمكن من التمييز بينه وبين خطاب غيره من العلماء. ولذلك فإننا إذا رجعنا إلى الكتب التي تعرضت لهذه المسألة قبل ابن قتيبة، فإن هناك من العلماء من سبقه إلى الكتابة في نقد ما حصل من اختلاف في مسألة اللفظ، وإلى الإحالة لبعض الأهواء النفسية التي كانت تقف خلفها، نجد ذلك في كتاب (خلق أفعال العباد) الذي ألفه البخاري بسبب محتته في هذه المسألة، وواضح من تحليل الكتاب أنه أراد من تأليفه الدفاع عن نفسه وعن رأيه، فالكتاب قد يُقسم إلى قسمين: الأول يمكن اعتباره بمثابة الدفاع عن نفسه من أن يلحقها تهمة موافقة قول الجهمية والمعتزلة، وقد خصصه بشكل عام لتقرير أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وتقرير خلق

(106) المرجع السابق، 206-211.

(107) المرجع السابق، 218-219.

أفعال العباد، لينتهي بذلك إلى التأكيد على أن قراءة القرآن فعل، وبالتالي فالفعل مخلوق⁽¹⁰⁸⁾. أما القسم الثاني من الكتاب، فهو بمثابة دفاع عن رأيه في التفريق بين التلاوة والتملؤ، والقراءة والمقروء، والرد على الاعتراضات التي اعترض بها على ذلك⁽¹⁰⁹⁾. لكن اللافت هو أن البخاري في سياق انتقاله من القسم الأول إلى الثاني، مهّد بفواصل شديد الأهمية في الدلالة على الرؤية النقدية التي كان يحملها تجاه الاختلاف والصراع الذي حدث حول هذه المسألة⁽¹¹⁰⁾، يبدأ الجزء الأهم منه بتعليقه على اختلاف الروايات عن أحمد في هذا الموضوع، الذي قال فيه: «وأما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد، ويدعيه كلٌّ لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه»⁽¹¹¹⁾، بعد ذلك أورد مجموعة من الآثار التي تتضمن دلالة نقدية لما حدث له في محنته، لكن هذه الدلالات جاءت بلغة التلميح وليس التصريح، وقد لاحظ الذهبي أن البخاري استخدم هذه اللغة أثناء عرض رأيه حول مسألة اللفظ، فقال: «أشارني (مسألة خلق العباد) إلى أن تلفظ القارئ بالقرآن مخلوق، فلوح وما صرح»⁽¹¹²⁾، ولأننا لسنا بصدد تحرير رأي البخاري، فإن ما يهمنا هو استكشاف هذه اللغة في نقده لما حدث، فالآثار التي أرودها بعد تعليقه على روايات أحمد ترك أغلبها دون تعليق، وهي تبدو كأنها تتحدث عن مواضيع لا رابط بينها، لكنها ستكون مفهومة ومعقولة إذا قرأناها في سياق تعليقه ونقده لما حصل من اختلاف ونزاع في مسألة اللفظ.

بدأ البخاري أولاً بسرد خمسة آثار فحوها يدور حول عدم إقحام المرء نفسه فيما لا يعلم، وعلق عليها بقوله: «وكل من اشتبه عليه شيء فنؤله -أي ما يجب عليه فعله- أن يكله إلى عالمه»⁽¹¹³⁾، بعد ذلك مباشرة استفتح البخاري الفقرة التي تلمها بقوله ﷺ: «وإذا رأيت هوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك وذر عنك أمر العامة»⁽¹¹⁴⁾، وهي إشارة غير صريحة من البخاري على ما صاحب هذه المسألة من أهواء وحظوظ للنفس، ومن الواضح هنا أنه لا معنى لإيراد مثل هذا الأثر في هذا السياق إلا للدلالة على هذا المعنى.

(108) يستغرق هذا القسم من الكتاب الصفحات 6/2-118.

(109) يستغرق هذا القسم من الكتاب الصفحات 2/127-318. وربما يدعم هذا التقسيم للكتاب، أن إحدى المخطوطات التي اعتمدها المحقق كنسخة أصلية، تضمنت بسملة فاصلة بين ما نرى أنه يمثل فاصلاً بين القسمين، انظر إشارة المحقق حول البسملة: البخاري، خلق أفعال العباد، 2/127.

(110) انظر: البخاري، خلق أفعال العباد، 2/118-127.

(111) البخاري، خلق أفعال العباد، 2/119.

(112) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 12/284-285.

(113) البخاري، خلق أفعال العباد، 2/120.

(114) المصدر السابق، نفسه.

أتبع ذلك بذكر ثلاث آيات دون تعليق وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَاحِبًا نَعِمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ وَاوَّابٌ﴾ [ص: 44]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: 225، 226]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128]، وهذه الآيات تحمل دلالات وإشارات واضحة إلى بعض المعاني التي ينبغي فعلها أو الحذر منها كالصبر والتقوى والإحسان، وتجنب الخوض في اللغو، وهذا تلميح من البخاري إلى ما يجب فعله بخصوص التعامل مع هذه المحنة⁽¹¹⁵⁾. بعدها أورد أثرًا عن الغيبة، وأثرًا آخر عن الاشتغال بالذكر، ثم حديثًا في أن الله يسمع كل شيء ما خفي وما علن، ثم أثرًا في الورع والتعفف، ثم أثرًا حول فساد الزمان واعتزال الناس، وأخيرًا ختم بالتحذير من الفرقة والاختلاف كتفرق أهل البدع⁽¹¹⁶⁾. وهكذا تبدو هذه الموضوعات بدون رابط، إلا أنها مع شيء من التأمل والتدبر وفهمها داخل سياق الجدل الذي حصل في المسألة تصير دالة على المقصود، ويصير لإيرادها معنى ومغزى مفهومًا. فهو يريد أن يشير إلى التحذير من الكلام في هذه المسألة بلا علم، وإلى غلبة حظوظ النفس في الجدل فيها، وإلى تفضيل عزلة الناس في هذه الأجواء المشحونة، وإلى التنكير بالتعفف والاشتغال بما ينفع من الذكر والعلم، وأخيرًا إلى الحذر من التشبه بأهل البدع في اختلافهم وتفرقهم. ومع ذلك فإن البخاري -خلافًا لابن قتيبة- اختار أن يكون كتابه نقاشًا للمسألة وردًا على التهم التي قد تلحقه أو الاعتراضات التي قد ترد على قوله، فهو في أغلبه يدور في ذلك، وأما نقده فقد جاء في أغلبه تلميحًا دون تصريح⁽¹¹⁷⁾، وذلك على العكس من ابن قتيبة الذي كانت لغته النقدية لغة مكاشفة ومصارحة، وهذا ما يجعل مقارنته تحتل أهمية خاصة في معالجة هذا الموضوع، لا توازيها مقارنة أي كتاب آخر من هذه الجهة.

(7) كتاب اللفظ.. مجرد نقد أم تحول فكري؟

يمثل كتاب (الاختلاف في اللفظ) كما لاحظنا رؤية نقدية لما حصل بين أهل الحديث، وظهر هذا النقد الجريء والمكاشفة الصريحة في كتاب خاص ومن عالم ينتمي إليهم أمر غير معتاد في سياقات أهل الحديث المبكرة، وهذا ما يطرح سؤالًا حول موقع هذا النقد في السياق الفكري لابن قتيبة، بمعنى هل يعبر هذا الكتاب عن مرحلة جديدة من مراحل فكره العلمي؟ والسبب في طرح هذا السؤال هو أن

(115) المصدر السابق، نفسه.

(116) المصدر السابق، 127-122/2.

(117) هناك بعض المواطنين كانت لغة البخاري في نقده لمعارف مخالفه وسلوكهم أكثر صراحة، انظر: 268، 267/2، 295.

الكثير من تجارب النقد التي تحدث داخل المذاهب قد تحمل معها بذور الانشقاق، أو على أقل تقدير قد تعبر عن مرحلة من مراحل التحول الفكري عند أصحابها، فهل يمكن إذا أن يُدرج كتاب ابن قتيبة ضمن هذا السياق؟

يقدم الكوثري في مقدمة نشرته ل(كتاب اللفظ) على أنه يمثل مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفكري، والتي تحول فيها من التشدد الذي يراه في كتاب (مختلف تأويل الحديث) إلى الاعتدال الذي يراه في (كتاب اللفظ). وفقاً للكوثري؛ فإن ذلك قد جاء بعدما عايش ابن قتيبة ظواهر الانقسام التي رصدها في الكتاب، وعلى إثرها «رجع إلى الصواب في كثير من تلك المسائل ولطف لهجته في جملة منها بالقياس إلى سابق مصنفاته مرتدعا برادع الزمن حيث شاهد في عصره من التطورات الشائنة ما يحمله على هذا الاعتدال»⁽¹¹⁸⁾.

ومن الطبيعي وفقاً لهذا التحليل أن يرى الكوثري أن (كتاب اللفظ) هو من أواخر ما كتبه ابن قتيبة، وتتخلص حجة من يفسر الكتاب على هذا النحو في أمرين: الأول يتعلق بأن مضامين (كتاب اللفظ) تتعارض مع التهم التاريخية التي نسبت إلى ابن قتيبة، وهي: رأي الكرامية والتشبيه⁽¹¹⁹⁾، والنصب⁽¹²⁰⁾، والتعامل على الحنفية⁽¹²¹⁾، والأمر الثاني: هو نزعتة النقدية لأهل الحديث في هذا الكتاب.

بخصوص القضية الأولى يرى الكوثري أن ابن قتيبة قد أبدى موقفا معتدلاً من تلك القضايا الثلاثة بعد أن كان متلبساً بها، وبناء على ذلك؛ فالكتاب يمثل تطوراً جديداً في تفكيره. بمعنى أن الكوثري قد أقر أولاً بثبوت تلك التهم، ثم رأى أن ابن قتيبة قد تراجع عنها في (كتاب اللفظ)، غير أن فرضية التحول يلزم منها أولاً التحقق التاريخي من صحة نسبة تلك التهم إليه، وهو أمر قد نُوقش قديماً وحديثاً⁽¹²²⁾، لكن ما يهمنا هنا هو أن المقارنة بين (كتاب التأويل) -الذي يرى الكوثري أنه قد تراجع عنه- مع (كتاب اللفظ)، تُثبت أنه من الصعب -إن لم يكن المتعذر- إثبات التعارض بين مضامينها⁽¹²³⁾.

(118) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 93.

(119) وأقدم مصدر ذكر هذه التهمة سبط ابن الجوزي، وقد ناقشه فيها الذهبي (انظر: مرآة الزمان 132/16، سير أعلام النبلاء، 298-299). وانظر كلام الذهبي عن كتاب مرآة الزمان، الذهبي، ميزان الاعتدال، 4/471.

(120) انظر منشأ هذه التهمة: ابن حجر، لسان الميزان، 5/8.

(121) انظر في الإشارة إلى ذلك، ابن تغري الحنفي، النجوم الزاهرة، 3/76.

(122) انظر: السيد صقر، مقدمة تأويل مشكل القرآن، 55-58، وللنظرة عامة حول المصادر والنقاشات التي تكلمت عن هذه التهم، انظر: الشيخ، منهج اللغويين في تقرير العقيدة، 285-297.

(123) فيما يتعلق بموقفه من التشبيه انظر: كتاب تأويل مختلف الحديث، 54، 61، 301، وقارن بكتاب اللفظ، 137، 143، 171-184، وانظر فيما يتعلق بالنصب، كتاب التأويل، 239، وقارن بكتاب اللفظ، 184-192. أما الاعتماد في تهمة النصب على كتاب =

أما بخصوص نقده الصريح والجري لأهل الحديث، فهو أمر ينبغي أن يُفهم من خلال الرجوع إلى كتب ابن قتيبة الأخرى، حيث تدلنا تلك الكتب بأن النزعة النقدية لأهل الحديث عند ابن قتيبة ليست جديدة، بل هي نزعة مبكرة، واجه على إثرها الكثير من النقد، تبدأ منذ كتابه المبكر (إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت: 224) يعتبر من رموز أهل الحديث، ومن المعظمين كثيرا لديهم، فهو «أحد أئمة الدنيا»⁽¹²⁴⁾ و«الإمام المجمع على فضيلته وورعه»⁽¹²⁵⁾ حتى أن أحمد بن حنبل يقول عنه: «أبو عبيدة! أبو عبيد! ممن يزداد عندنا كل يوم خيرا»، وعندما سئل عنه يحيى بن معين قال: «مثلي يُسأل عن أبي عبيد! أبو عبيد يُسأل عن الناس»⁽¹²⁶⁾.

كتب ابن قتيبة كتابه (إصلاح غلط أبي عبيد)، وشعر من لحظة كتابته الأولى أن كتابه قد يُفهم على أنه جراءة على عالم عظيم وطعن في السلف، فقال: «لعل ناظرا كتابي هذا ينفر من عنوانه، ويستوحش من ترجمته، ويربأ بأبي عبيد رحمه الله عن الهفوة ويأبى به الزلة وينحلها قصب العلماء وهتك أستارهم...»⁽¹²⁷⁾. ثم قال: «وقد يظن من لا يعلم من الناس ولا يضع الأمور مواضعها أن هذا اغتياب للعلماء وطعن على السلف وذكر للموتى»⁽¹²⁸⁾. ثم بين أنه من المفترض أن يُنظر إلى صاحب النقد ومن يسعى للدلالة على الصواب باعتباره مأجورا مشكورا، لكن هذا لن يكون إلا عند «الذين لا يميل بهم هوى ولا تدخلهم عصبية. ولا يجمعهم على الباطل تحزب ولا يلفتهم عن استبانة الحق حسد»⁽¹²⁹⁾. وكما نلاحظ هنا فإنه يشير إلى ذات الموانع التي أشار إليها في (كتاب اللفظ) والتي يرى أنها قد تصد عن قبول خطاب النقد.

= الإمامة والسياسة، فالتحليل التاريخي يثبت أنه كتاب لا يصح نسبته إليه، وأحد الدلائل الحاسمة في ذلك اشتماله على معلومات تاريخية خاطئة، من نحو أن يتكلم المؤلف عن أحداث إنما حصلت بعد وفاته بسنين، انظر نماذج منها: السيد صقر، مقدمة تأويل مشكل القرآن، 32، وبخصوص الموقف من أبي حنيفة فكتاب اللفظ يدل على أنه لم يتراجع عنه، فقد ورد أبو حنيفة في موضعين، الأول يمكن أن نعتبره إيجابيا، والذي نقد فيه ظاهرة الرد عليه وعلى مالك والشافعي بدون دليل، والثاني سلبي، حيث نسب إليه فيه القول بخلق القرآن إلى جانب الجهم، ولا شك أن هذه التهمة لا تقارن بموقفه الإيجابي الأول، ولذلك احتاج الكوثري أن يكتب تعليقا على هذا الموطن لنفي ذلك عن أبي حنيفة، انظر: كتاب الاختلاف في اللفظ، طبعة الكوثري، ص 56.

(124) انظر: ابن حبان، الثقات 17-16/9.

(125) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة 534/8.

(126) انظر: تاريخ بغداد 414/12.

(127) ابن قتيبة، إصلاح غلط أبي عبيد، 42.

(128) المصدر السابق، 46.

(129) المصدر السابق، نفسه.

بعد ذلك كتب ابن قتيبة كتاباً آخر في الموضوع نفسه وضمّنه ما ذكره في كتاب (إصلاح الغلط)، وهو (كتاب غريب الحديث)⁽¹³⁰⁾، لكنه هذه المرة وبدلاً من أن يجعل كتابه في سياق نقد أبي عبيد جعله في سياق نقد العديد من أهل الحديث، ولذلك فإن مقدمته قد تضمنت خطاباً نقدياً لهم فيما يتعلق بنقص معرفة العديد منهم بمعاني الحديث، حيث يقول في مقدمته: «فكم من طالب حظه العناء، وضارب في الأرض غنيمته الإياب، يجوب البلاد ويغني التلاد، ويقطع الرحم، ويضيع العيال .. وهمه الجمع دون التفقه فيه، والطرق دون المتون، والغرائب دون السنن، والاستكثار من أسماء الرجال، حتى يعود كما بدأ لم يحل مما طلب إلا بأسفار حملها ولم ينفعه علمها»⁽¹³¹⁾. واضح إذاً أن هذا هو السياق النقدي الذي كتب فيه ابن قتيبة كتابه (غريب الحديث).

أما في كتابه (تأويل مختلف الحديث)، والذي جاء في سياقه الدفاع عن أهل الحديث، فإنه قد أشار فيه إلى نقدهم أيضاً، واعتترف بوجود تلك ظاهرة التي يشير إليها خصومهم وهي قلة الفهم وكثرة اللحن، بمعنى أنه لم ينكرها، أو يكابر في وجودها، فقال: «وأما طعنهم عليهم بقلة المعرفة لما يحملون، وكثرة اللحن والتصحيح، فإن الناس لا يتساوون جميعاً في المعرفة والفضل، وليس صنف من الناس إلا وله حشو وشوب. على أن المنفرد بفن من الفنون، لا يعاب بالزلل في غيره، وليس على المحدث عيب أن يزل في الإعراب، ولا على الفقيه أن يزل في الشعر، وإنما يجب على كل ذي علم أن يتقن فنه، إذا احتاج الناس إليه فيه، وانعقدت له الرئاسة به. وقد يجتمع للواحد علوم كثيرة، والله يؤتي الفضل من يشاء...»⁽¹³²⁾. ثم أخذ يستعرض نماذج نقص المعارف عند العلماء، ليقول إنها ظواهر موجودة عند الجميع، وهي لا تستوجب الطعن فيهم وبالتالي ينبغي لديه أن يُعامل معهم كما يُعامل مع غيرهم: «فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟»⁽¹³³⁾.

لكن الإشارة الأهم في كتاب (تأويل مختلف الحديث) هي أنه نبه على احتمال كتبه على هذه النزعة النقدية لأهل الحديث، فقال: «على أنا لا نخلي أكثرهم من العذل في كتبنا، في تركهم الاشتغال بعلم ما قد كتبوا، والتفقه بما جمعوا وتهافتهم على طلب الحديث من عشرة أوجه، أو عشرين وجهاً. وقد كان في الوجه الواحد الصحيح والوجهين مقنع لمن أراد الله عز وجل بعلمه، حتى تنقضي أعمارهم،

(130) ابن قتيبة، غريب الحديث، 150.

(131) ابن قتيبة، غريب الحديث، 148.

(132) المرجع السابق، 132-133.

(133) المرجع السابق، 135.

ولم يحلوا من ذلك إلا بأسفار أتعبت الطالب، ولم تنفع الوارث. فمن كان من هذه الطبقة، فهو عندنا مضيع لحظه، مقبل على ما كان غيره أنفع له منه»⁽¹³⁴⁾.

هذه الظاهرة التي ينقدها هنا وفي كتابه (غريب الحديث)، قد نقدها أيضا في (كتاب اللفظ) عندما قال: «وكان طالب العلم فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليذكر ويحفظ ليغالب ويفخر»⁽¹³⁵⁾.

والملاحظ أن ابن قتيبة في جميع تلك الممارسات النقدية كان يكتب وعينه على خصوم أهل الحديث، فكتاب (تأويل مختلف الحديث) مكرس من أوله إلى آخره في نقد خصومهم، كما أنه عندما كتب (غريب الحديث)، كان يقصد حمايتهم وتبنيهم على أهمية معرفة معاني الأحاديث حتى لا تتسرب إلى الواحد منهم شكوك خصومهم ف«لا يقدح في صدره عارض من الشكوك فيما يدعيه قوم من أهل البدع على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم...»⁽¹³⁶⁾، أو «يتوهم على نقلة الحديث ما يُشنع به ذوو الأهواء عليهم بمثل هذه الأحاديث، من حمل الكذب والمتناقض»⁽¹³⁷⁾. أما في كتاب (اختلاف اللفظ)، فإنه يستحثهم على تجاوز هذه الفتنة التي زعزت صورتهم لدى خصومهم، ف«أوهنت أمرهم، وأشمتت حسادهم، وكفت عدوهم مؤنتهم بألسنتهم وعلى أيديهم، فهو دائب الضحك منهم، يستهزئ بهم حين يرى بعضهم يكفر بعضا، وبعضهم يلعن بعضا»⁽¹³⁸⁾.

فسياقات نقد ابن قتيبة في كتبه تهدف في عمومها لحماية أهل الحديث والدفاع عنهم، وهي تبدو متجانسة وإن اختلفت أغراضها، ف(كتاب اللفظ) كتبه بغرض النقد الداخلي لأهل الحديث، بينما (كتاب التأويل) كتبه بغرض النقد الخارجي لخصومهم. بمعنى أن كتبه تعبر عن أغراض مختلفة، وليس عن مراحل فكرية مختلفة، وليس فيها ما يمكن أن يُفسر على أنه تحول فكري لديه بهذا الخصوص، فضلا عن أن يكون انقلابا عليهم، وعليه يغدو سؤال المتقدم والمتأخر من هذه الكتب، غير ذي جدوى كبيرة فيما يتعلق بدراستنا.

(134) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 135-136.

(135) المرجع السابق، 87.

(136) ابن قتيبة، غريب الحديث، 148.

(137) ابن قتيبة، غريب الحديث، 149.

(138) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللفظ، 92.

النتائج:

حاولت الدراسة أن تقدم مقارنة أخرى تضاف إلى المقاربات المتداولة في التعامل مع الاختلافات الكلامية، وهي المقاربة النفسية، ولفتت النظر إلى أهمية كتاب (الاختلاف في مسألة اللفظ)، باعتباره وثيقة تاريخية مبكرة في تفسير الخلافات الكلامية التي حدثت بين أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، كما كشفت عن مركزية تأثير الدوافع النفسية باعتبارها مدخلاً أساسياً لفهم هذا الكتاب، ودلت على أن التحيزات النفسية هي التي اعتمد عليها ابن قتيبة في تفسير ظاهرة الانقسام والتكفير التي وقعت بين أهل الحديث حول مسألة اللفظ. لم نناقش في هذه الورقة تفاصيل وتفريعات المسألة الكلامية، أو مناقشات وآراء ابن قتيبة الكلامية في كتابه، وهل أصاب فيها أم أخطأ، هذا من الممكن فعله به إذا ما أردنا أن نبحت بحثاً كلامياً صرفاً، غير أن هذا لم يكن مقصود الورقة، وإنما مقصودها -كما حددناه منذ البداية- هو الكشف عن المقاربة النفسية التي قدمها ابن قتيبة في كتابه باعتبارها نموذجاً تحليلياً لتفسير الانقسام الذي نشأ بين أهل الحديث.

يمكن تلخيص أهم ما تضيفه مقاربة ابن قتيبة إلى طبيعة نظرنا وتعاملنا مع الجدالات الكلامية في أمرين: الأول: عدم تجاهل فاعلية النزعات النفسية في الخلافات العقائدية، وهي وإن كانت تحصل بين أبناء المذهب الواحد فحصولها بين المذاهب المختلفة أولى وأحرى، فالتعصب، والحمية، والخوف من ردة فعل الجماهير، والطمع في الحفاظ على المكاسب والعلاقات، كلها ظواهر نفسية يمكن أن تلبس لبوس العلم، وحماية العقيدة، والغيرة على الدين، وهي عوامل تقف مانعاً لأي إمكانية لفهم وتحليل المسائل الجدلية بمنظور علمي هادئ.

الأمر الثاني الذي تضيفه مقاربة ابن قتيبة، هو أن المذاهب أيًا كانت عقدياً أو فقهية هي كائنات بشرية اجتماعية، تتفاعل وتؤثر وتتأثر، ولا تمتلك خصائص تمنعها من حدوث أي ظواهر نفسية أو اجتماعية تحصل في جماعات علمية أخرى، فجميع المذاهب معرضة لسوء الفهم، والانقسام، فعلى الرغم من أن ابن قتيبة يرى أن أهل الحديث هم المذهب الوحيد الذي ظل متماسكاً، فإنه وفي لحظة تاريخية ما، حدث له انقسام قادهم إلى التكفير والتلاعن والشحناء والفرقة في تلك اللحظة، و«هل أصحاب الحديث في سقطهم إلا كصنف من الناس؟»⁽¹³⁹⁾.

(139) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 193.

المراجع:

1. ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت: 276)، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م.
2. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت: 276)، الاختلاف في اللفظ، تحقيق وتعليق: أبي الحسن علي بن أحمد الرازحي، الناشر المتميز-الرياض، دار النصيحة-المدينة المنورة، الطبعة الأولى: 1442هـ - 2021م.
3. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت: 276)، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تصحيح وتعليق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة القدسي-القاهرة، الطبعة الأولى 1349هـ.
4. أبو يسر، محمد البزدوي (ت: 493)، أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، 1424هـ - 2003م.
5. الأصمهاني، قوام السنة (ت: 535) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق: محمد ابن ربيع المدخلي، دار الراجعية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1411هـ - 1990م.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256)، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، دراسة وتحقيق: فهد بن سليمان الفهيد، دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1425هـ - 2005م.
7. لخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: 463)، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م.
8. لخلال، أبو بكر (ت: 311)، السنة، دراسة وتحقيق: عطية الزهراني، دار الراجعية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى: 1410هـ - 1989م.
9. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 748)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1413هـ - 1993م.
10. الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 1271هـ - 1952م.

11. لشايح، محمد، دليل المكتبة العقديّة، دار زدني- الرياض، 1428هـ - 2007م.
12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلّيم (ت: 728)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، 1424هـ - 2003م.
13. أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت 874هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
14. أبو حفص الصغير، محمد بن أحمد بن زبرقان، (ت: 264)، السواد الأعظم، تحقيق: أكرم محمد إسماعيل، دار النور المبين للنشر والتوزيع - الأردن، 2002م.
15. - الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت: 748)، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1405هـ/1985م.
16. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزّأوغلي بن عبد الله (581 - 654 هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق وتعليق: [بأول كل جزء تفصيل أسماء محققيه]، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزبيقي، الناشر: دار الرسالة العالمية، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
17. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: 771)، طبقات الشافعية الكبرى، محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ.
18. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (ت: 275)، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الأولى، 1320هـ - 1999م.
19. عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 290)، السنة، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم - الدمام، الطبعة: الأولى، 1406هـ-1986م.
20. شيخ زاده، عبد الرحيم بن علي، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية بسوق الحضارة القديم- مصر، الطبعة الأولى، 1317هـ.

21. الطبري، محمد بن جرير(ت:310)، صريح السنة، ضمن الجامع في عقائد ورسائل أهل الأثر، جمع وعناية: عادل آل حمدان، دار المنهج الأول – الرياض، 1437هـ – 2016م.
22. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: 852)، هدي الساري مقدمة فتح الباري، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية – مصر، الطبعة السلفية الأولى، 1380-1390هـ.
23. الفراء، أبو الحسين ابن أبي يعلى (ت: 526)، طبقات الحنابلة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة - الرياض، الطبعة الأولى: 1419هـ - 1999م.
24. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن (ت: 418)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، الطبعة الثامنة، 1423هـ - 2003.
25. محمد الشيخ عليو محمد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة دار المنهاج - الرياض، 1427هـ.

Arabic References:

1. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), Ta’wīl mukhtalif al-ḥadīth, al-Maktab al-Islāmī-Mu’assasat al-Ishrāq, St: 2, 1419-1999.
2. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), al-Ikhtilāf fī al-lafz, Sd: Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad al-Rāziḥī, al-Nāshir almtmyz-ālyād, Dār alnshyht-ālm-dynh al-Munawwarah, St1: 1442-2021.
3. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh ibn Muslim (t : 276), al-Ikhtilāf fī al-lafz wa-al-radd ‘alā al-Jahmīyah wa-al-mushabbihah, Ed: Muḥammad Zāhid Al-Kawthārī, Maktabat alqdsy-ālqāhrh, St1: 1349.
4. Abū Yusr, Muḥammad al-Bazdawī (t : 493), uṣūl al-Dīn, Ed: Hānz Bītir Lins, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth – al-Qāhirah, 1424-2003.

5. Al-Aṣbahānī, Qawwām al-Sunnah (t : 535) al-Ḥujjah fi bayān al-Maḥajjah wa-sharḥ ‘aqīdat ahl al-Sunnah, Ed: Muḥammad ibn Rabī‘ al-Madkhalī, Dār al-Rāyah lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1411-1990.
6. Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl (t : 256), khalq af‘āl al-‘ibād wa-al-radd ‘alā al-Jahmiyah wa-aṣḥāb al-tā‘īl, Ed: Fahd ibn Sulaymān al-Fuhayd, Dār Aṭlas al-Khaḍrā’ lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1425-2005.
7. Al-Khaṭīb Al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī (t : 463), Tārīkh Baghdād, Ed: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī – Bayrūt, St1: 1422-2002.
8. Al-Khallāl, Abū Bakr (t : 311), al-Sunnah, Ed: ‘Aṭīyah al-Zahrānī, Dār al-Rāyah lil-Nashr wāltwzy‘-al-Riyāḍ, St1: 1410-1989.
9. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (t : 748), Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-a‘lām, Ed: ‘Umar ‘Abd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, St2: 1413-1993.
10. Al-Rāzī, Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Ibn Abī Ḥātim, al-jarḥ wa-al-ta‘dīl, Ṭab‘ah Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah-bḥydr Ābād aldkn – al-Hind, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī – Bayrūt, St1: 1271-1952.
11. Al-Shāyī‘, Muḥammad, Dalīl al-Maktabah al-‘aqādiyah, Dār zdney-al-Riyāḍ, 1428-2007.
12. Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm (t: 728), Majmū‘ al-Fatāwá, jam‘ wa-tartīb: ‘Abd al-Raḥmān ibn Qāsim, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf-al-Madīnah al-Munawwarah, 1424-2003.
13. Abū al-Maḥāsīn, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh al-Zāhirī al-Ḥanafī (t 874), al-nujūm al-Zāhirah fi mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah, al-Nāshir : Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub, Miṣr.

14. Abū Ḥafṣ al-Ṣaghīr, Muḥammad ibn Aḥmad ibn zbrqān, (t : 264), al-sawād al-A'zam, Ed: Akram Muḥammad Ismā'īl, Dār al-Nūr al-mubīn lil-Nashr wa-al-Tawzī' – Al-Urdun, 2002.
15. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad (t : 748), Siyar A'lām al-nubalā', majmū'ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu'ayb al-Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah-Bayrūt, St3: 14051985/.
16. Sibṭ Ibn al-Jawzī, Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Yūsuf ibn qiz'ūghly ibn 'Abd Allāh (581-654), Mir'āt al-Zamān fī tawārīkh al-a'yān, Ed: [bi-awwal kull Juz' Tafṣīl Asmā' mḥqqyh], Muḥammad Barakāt, Kāmil Muḥammad al-Kharrāṭ, 'Ammār Rīḥāwī, Muḥammad Raḍwān 'Araqsūsī, Anwar Ṭālib, Fādī al-Maghribī, Raḍwān māmw, Muḥammad Mu'tazz Karīm al-Dīn, Zāhir Ishāq, Muḥammad Anas al-Khinn, Ibrāhīm al-Zaybaq, al-Nāshir : Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Dimashq – Sūriyā, St1: 1434-2013.
17. Al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn Al-Subkī (t : 771), Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā, Ed: Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', St2: 1413.
18. Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath (t : 275), masā'il al-Imām Aḥmad riwāyah Abī Dāwūd al-Sijistānī, Ed: Abī Mu'ādh Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, Maktabat Ibn Taymīyah, Miṣr, St1: 1320-1999.
19. 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, Al-Sunnah, (t : 290), Ed: D. Muḥammad ibn Sa'id al-Qaḥṭānī, Dār Ibn al-Qayyim – al-Dammām, St1: 1406-1986.
20. Shaykh Zādah, 'Abd al-Raḥīm ibn 'Alī, nazm al-farā'id wa-jam' al-Fawā'id fī bayān al-masā'il allatī waqā'a fihā al-Ikhtilāf bayna al-Māturīdiyāh wāl'sh'ryh fī al-'aqā'id, al-Maṭba'ah al-adabīyah bi-sūq Al-Ḥaḍārah al-q dym-Miṣr, St1: 1317.

21. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (t : 310), ṣarīḥ al-Sunnah, ḍimna al-Jāmi' fi 'aqā'id wa-rasā'il ahl al-athar, jam' wa-'ināyat : 'Ādil Āl Ḥamdān, Dār al-manhaj al-Awwal – al-Riyāḍ, 1437 – 2016.
22. Al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar (t : 852), Hudá al-sārī muqaddimah Faḥ al-Bārī, Ed: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, al-Maktabah al-Salafiyah – Miṣr, St1: 1380-1390.
23. Al-Farrā', Abū al-Ḥusayn Ibn Abī Ya'lá (t : 526), Ṭabaqāt al-Ḥanābilah, Ed: D. 'Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-'Uthaymīn, al-Amānah al-'Āmmah lil-Iḥtifāl bi-Murūr mi'at sanat 'alá ta'sīs Al-Mamlakah-Al-Riyāḍ, St1: 1419-1999.
24. Al-Lālakā'ī, Abū al-Qāsim Hibat Allāh ibn al-Ḥasan (t : 418), sharḥ uṣūl i'tiqād ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah, St1: Aḥmad ibn Sa'd ibn Ḥamdān al-Gḥamidī, Dār Ṭaybah – al-Sa'ūdīyah, St8: 1423-2003.
25. Muḥammad Al-Shaykh 'Alīyū Muḥammad, Manāhij al-lughawīyīn fi taqrīr al-'aqīdah ilá nihāyat al-qarn al-rābi' al-Hijrī, Maktabat Dār al-Minhāj-Al-Riyāḍ, 1427.