JAWI, ISSN:2622-5522 (p); 2622-5530 (e)
http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/jawi,
Volume 1, No. 1 (2018), p. 67-106, DOI: http://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

Ibn Qutaiba al-Dīnawarī wa Manhaj al-Ta'wīl fi Fiqhi Mukhtalif al-Hadiṡ wa Āṡāruhu al-'Ilmiyyah fi al-'Ālami al-Islāmiyyi wa Indonesia

ابن قتيبة الدينوري ومنهج التأويل في فقه مختلف الحديث و آثاره العلمية في العالم الإسلامي و إندونيسيا

Abdul Malik Ghozali
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
Abdul.malik@radenintan.ac.id

Abstract*:* *Prophet Tradition (hadith) is the second main source in Islam. Unlike Koran that has completely validated as revelation, while hadith must be examined its validation of transmission and matan. Therefore, problematic hadith appeared, in transmission or matan. Especially, the problematic hadith in wich its matan contradicted, that called 'musykil al-hadits' or 'mukhtalaf al-hadits'. Mukhtalaf al-Hadith, appearly, its matan contradicted with Koran, other equal hadith, axioma or reality. So, Mukhtalaf al-Hadits is more debatable. Mu'tazila who representativeof Rasionalist, rejected existence of mukhtalaf al-hadits as source of religion. Menwhile, Tradisionist (Ahl Hadits) accepted it as source of religion, by condition when its transmission comfirmed/validated. To realease contradiction of mukhtalaf hadits matan, Ibnu Qutayba, one of Muhaddits used rational method; Hermeneutic (Takwil). This research used content analysis method with some approaches; Jurisprudence, Logic, Ushul Fiqh, Theology.*

Abstrak*:* *Tradisi Nabi (hadits) adalah sumber utama kedua dalam Islam. Berbeda dengan al-Quran yang telah sepenuhnya divalidasi sebagai wahyu, sedangkan hadits harus diperiksa validasinya atas transmisi dan matan. Karena itu, hadits yang bermasalah muncul, dalam transmisi atau matan. Khususnya, hadits yang bermasalah di mana matannya bertentangan, yang disebut 'musykil al-hadits' atau 'mukhtalaf al-hadits'. Mukhtalaf al-Hadits, tampaknya, matannya bertentangan dengan Alquran, hadits lain yang setara, aksioma atau kenyataan. Jadi, Mukhtalaf al-Hadits lebih bisa diperdebatkan. Mu'tazila yang mewakili Rasionalis, menolak keberadaan mukhtalaf*

al-hadits sebagai sumber agama. Sementara itu, Tradisionis (Ahl Hadits) menerimanya sebagai sumber agama, dengan syarat ketika penularannya dikonfirmasi / divalidasi. Untuk mengurangi kontradiksi mukhtalaf hadits matan, Ibnu Qutayba, salah seorang Muhadits menggunakan metode rasional; Hermeneutika (Takwil). Penelitian ini menggunakan metode analisis isi dengan beberapa pendekatan; Yurisprudensi, Logika, Ushul Fiqh, Teologi.

Keywords: *Mukhtalaf al-Hadits, Takwil, Hermeneutic, Ahl Hadits.*

أ. المقدمة

إن الوحي عند جمهور المسلمين هو القرآن والسنة النبوية. بخلاف القرآن فالحديث النبوي – وخاصة مشكل الحديث أو مختلف الحديث لم يزل موضع الخلاف في كونه وحيا من عند الله لتأخر تدوينه وتوثيقه بعد وفاة النبيρ لفترة،[1]وتعارضه للكتاب والعقل وواقع المجتمع والتاريخ أو لبعض السنة.[2]ولذلك فلا بد من فقه مختلف الحديث إن كان الإسناد صحيحا ليزول التعارض. فرأي حسن حنفي[3]توجد عدة عناصير عقلية في فقه النصوص الشرعية وهي : التعريف (Identification)، والاستدلال (Argumentation) والتأويل (Hermeneutic).

ولذلك نجد المحدثين كانوا أشدّ اهتماما لدراسة مشكل الحديث أو مختلف الحديث فيما يناقض فهم العقول. فالحديث المختلف هو الحديث المقبول المعارض بمثله مع إمكان الجمع.[4]ولكن اتسع التعريف حتى يتضمن مشكله فهو الحديث المعارض بالكتاب أوالحديث أو الإجماع أو واقعية التاريخ أو العقل. فجمهور المحدثين يفرقون بين مختلف الحديث ومشكله ولكن رأى ابن قتيبة عدم الفرق بينهما.[5]فمن ثمّ أصبح مختلف الحديث عند المحدثين منذ القرن الثاني الهجري إلى عصرنا الحاضر[6] موضع إهتمام بحثهم حتى صار قسما مستقلا من مباحث علوم الحديث. فليس من

[1]See Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[2]Ibid., p.68-70.

[3]Hasan Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Ṡaurah: al-Muqaddimāt al-Naẓariyyah* (Kairo: Maktabah Madbulīy, t.t.), p.367-368.

[4]Muḥammad Ṣadīq al-Minsyāwīy, *Qāmūs Muṣṭalaḥāt al-Ḥadīṡ al-Nabawī* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.t.), p.106.

[5]Abū al-Fidā' Ibn Kaṡīr, *Al-Bā'iṡ al-Ḥadīṡ Syarḥ Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1991), p.23.

[6]See Usāmah Bin 'Abdullāh Khiyāṭ, *Mukhtalif al-Ḥadīṡ Baina al-Muḥaddiṡīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā'* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001).

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

الغريب إذا بدت المصنفات حول مختلف الحديث فيما بعد بأنواع طرق تحليله، كاختلاف الحديث للشافعي، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ومشكل الآثار للطحاوي، ومشكل الحديث لابن فورك. فتحليل مشكل الحديث أو مختلف الحديث لدي المحدثين بأنواع طرق تحليله يعدّ بابا نافذا لمعرفة عقلانية أهل الحديث. فلذلك هذا البحث يحاول عرض الحلول في فقه مختلف الحديث عند المحدثين- وعلى وجه خاص، ابن قتيبة الدينوري. ومن بين الحلول في فقه مختلف الحديث هو استخدام منهج التأويل. فهذا البحث حاول أن يجيب قضية البحث عن كيفية منهج التأويل في فقه مختلف الحديث عند ابن قتيبة الدينوري في كتابه تأويل مختلف الحديث.

هذا البحث من بحث وصفي (qualitative). والبحث الوصفي يعتمد على بحث مكتبي (Library Research) بمنهج تحليل المضمون (content analisys) بتقريب أصول الفقه، والفقه، والمنطق والكلام.واستخدم تحليل المضمون والتأويل نحو نصوص تأويل مختلف الحديث وهي توضيحات ابن قتيبة الدينوري في مختلف الحديث بالإضافة إلى النصوص الأخرى من مؤلفات المحدثين المقررة للمقارنة.

ب. حول مختلف الحديث في نطاق النقاش

كان مختلف الحديث لم يزل موضع النقاش بين المحدثين والعقليين كالمعتزلة. فالمعتزلة رفضوا مختلف الحديث وكونه وحيا من عند الله.[7] لأنه لا يمكن أن يكون وحيا صحيحا إذ يعارض ما هو أصح منه كالكتاب والعقل والواقع. بينما رأى المحدثون أن مخلف الحديث إن كان صحيحا فلا بد من قبوله وأنه لا بد من محاولة التوفيق بينه وبين ما يعارضه، من خلال مناهج فقه المتون، ليزول التعارض. فجمعوا الأحاديث التي كان ظاهرها يناقض الكتاب أو الحديث أو العقل أو الواقع في مصنف.

وأول من جمع مختلف الحديث في كتاب كما اتفق عليه المحدثون هو الإمام الشافعي (ت. 204 ه) رحمه الله. من خلال مؤلفه "اختلاف الحديث" حاول الشافعي تقديم الحلول في فقه الأحاديث التي ظاهرها التعارض فقها سياقيا بطريق التقريب اللغوي أو أسباب ورودها. والفقه السياقي المقصود هو تحقيق المعاني في اللغة (الكلمة) بطريقة الإمكان والتركيز على توزيع الصيغ اللغوية والنطق بها مع الإهتمام

[7]See Muḥammad Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

بوجود الصلة بين النطق وملابسات الأحداث والإجتماعية.[8]ولكن الأحاديث التي جمعها فيه تقتصر في مجال العبادة فحسب. والفقه السياقي (contextual fiqh) الذي انتهجه الشافعي فيه بالحقيقة كاد يكون فقها نصّيا حرفيا. بدليل أنه نهج العديد من الطرق في تحليل مختلف الحديث. وتلك الطرق هي الجمع والنسخ والترجيح. وعلى سبيل المثال، الأحاديث في أفضلية وقت أداء الصبح فنجد في ذلك روايتين: إحداهما عن رافع بن خديج، وثانيتهما عن أمّ المؤمنين عائشة. فالرواية الأولى (أسفروا بالصبح)[9] تؤكد لنا أن أداء صلاة الصبح عند الإسفرار وهي تأخير أداءه قبل طلوع الشمس.وأما الرواية الثانية فتشير إلى أن أداء الصبح وقت الغلس، وهو أول وقته [10]. ففي هذه القضية خالف الشافعي أصحابه أبا حنيفة ومالكا وأحمد الذين أخذوا ترجيح الرواية الأولى فيه، حيث أوّل الرواية الأولى أن المراد "أسفروا بالصبح" هو أداءه في أول وقته عند اعتراض الفجر في السماء. فهو بذلك حمل معنى الرواية الأولى إلى الثانية وبالتالي أنه رجّح الثانية على الأولى بحجة أن الثانية أقوى من الأولى سندا ومتنا. وهنا يظهر لنا أن الفقه السياقي - بتأويل الرواية الأولى- الذي أراد الشافعي في تحليل إشكال الحديث في هذه القضية غير وجيه. لأنه في الحقيقة أعمل الترجيح فيها وليس التأويل فالمرجوح لا يحتاج إلى التأويل. ومهما كان الأمر، فالشافعي كما رأى علي سامي النشار هو أول من وضع القواعد الأصولية في فقه النصوص. فقد وضع للقياس حدوده وقواعده في استنباط الأحكام.االقياس عند الشافعي هو ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة. ولا يجوز القياس إلا إذا ما وجد النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع في تلك القضية لأنه لا اجتهاد مع النص. واستدل الشافعي حجية القياس بالحديث : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.[11] وهو بذلك قد أثبت العقلانية الدينية بحتة أول مرّة.

[8]William Collin, *Webster's New Twentieth Century Dictionary* (William Collin Publisher, 1979), p.394-395.

[9]See Muḥammad Bin Īsā al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.t.), p.289.

[10] Muhammad Abid Sindi, *Musnad al-Syāfi'īy bi Tartīb Sindi* (Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, 1416), p.172.

[11]Muḥammad bin Idrīs al-Syafi'īy, *Al-Risālah* (Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah, n.d), p.598-600; Abd al-Salām Aḥmad Naḥrawīy, *Al-Syāfi'ī Fī Mażhabīhi al-Qadīm wa al-Jadīd* (Kairo: n.p, 1988), p.389-391.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

وليس الشافعي وحده الذي بذل الجهد في فقه مختلف الحديث، وآخر يأتي بعده هو محمد بن قتيبة الدينورى (ت. 276 ه) قاضي دينور، فهو محدث فقيه من خلال مؤلفه تأويل مختلف الحديث. أخذ يفقه الأحاديث التي ظاهرها متعارض فقها سياقيا عقليا بالتقريب اللغوي والتاريخي والمنطقي. ويأتي بعده أبو جعفر الطحاوي (ت.321 ه) بتصنيفه شرح معاني الآثار ومشكل الآثار، حاول من خلالهما فقه مختلف الحديث فقها سياقيا عقليا ولكنه ركّز على مسلك الناسخ والمنسوخ فيه.[12] ولكن ابن قتيبة من أشهر المحديثن الذين قاموا بفقه الحديث فقها عقليا. وهذه الشهرة ترجع إلى أسباب شتى : أولا، الأحاديث التي جمعها المؤلف في تأويل مختلف الحديث لا تنحصر في مجال الأحكام وإنما تتعدي إلى مجال العقيدة والأخلاق. ثانيا، ابن قتيبة مع كونه محدثا فهو أيضا قاض أديب وهو بذلك فريد من نوعه. وقد باشر القضاء بولاية دينور فترة، حتى أصبح فقهه نحو الحديث مواكبا بواقعية الأحداث. ثالثا، في فقه مشكل الحديث انتهج ابن قتيبة المناهج الشاملة كالتأويل والقياس الأصولي والمنطقي.وأثبت اعتراضه أن الحديث النبويإذا فهم فهما صحيحا لا ينافي الكتاب، وأحكام العقل، وواقعية المجتمع.[13]

ففي الحديث عن دعاء النبي ﷺ : اللهمّ أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين.[14]فالحديث يعارض حديث دعاءه ρ حيث تعوذ من الفقر المدقع. فرأى ابن قتيبة أن كلمة المسكين هنا لا يراد به فقر المال ولكن بمعني التواضع والإخبات، مستدلا بكلام العرب حيث أطلقوا المسكنة بمعنى التواضع كما أشار قولهم : تمسكن الرجل إذا لان وتواضع.فإذا تعين المسكين بمعنى التواضع فلا تعارض بين تلك الأحاديث. وذلك سرّ قول النبي ﷺ اللهمّ أحيني مسكينا ولم يقل اللهمّ أحيني فقيرا.

[12]See Imran Zubaidi, "Kritik Matan Hadits Menurut al-Thahāwī Dalam bukunya Syarh Musykil al-Ātsār" (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2008).

[13]See Muḥammad Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, 3 ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1981).

[14]al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżī*, p.4, 577; Muḥammad Ibn Abdullāh al-Ḥākim, *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), p.4, 358.

ت. أهمية منهج التأويل في فقه النصوص الشرعية

كلمة التأويل مصدر من كلمة أوّل، وأصل الفعل آل الشيء يؤول بمعنى رجع . فالتأويل هو تفسير ما يؤول إليه الشيء ومصيره[15]التأويل عند الأصوليين هو صرف اللفظ عن ظاهره بدليل، ومن المقرر عدم الصرف عن ظاهره.[16]واللفظ عند الغزالي لها أربع مراتب: في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.[17]وقد سوّى نصر حامد أبو زيد (ت. 2010 م) وعلي حرب وجوسف لوري وبعض الإسلاميين المعاصرين بين التأويل وهيرمينوطيقا (Hermeneutic) ، بل أثبتوا أن التأويل إسلامي أصيل.[18]وإلى هذا المنحى ذهب الباحث أن هيرمينيطيقا المستخدم في هذا البحث هو التأويل. والتأويل لا يكون صحيحا إلا إذا بني على دليل شرعي من نص أو قياس أو روح التشريع أو مبادئه العامة.[19] وإذا لم يبن التأويل على دليل شرعي صحيح بل بنى على الأهواء والأغراض والانتصار لبعض الآراء كان تأويلا غير صحيح وكان عبثا بالقانون ونصوصه. وكذلك إذا عارض التأويل نصا صريحا أو كان تأويلا إلى ما لا يحتمله اللفظ.

والتأويل ينقسم إلى قسمين : الصحيح والفاسد. فأما الصحيح فهو ما توافرت هذه الشروط :[20]

1. أن يكون اللفظ قابلا للتأويل : وهو الظاهر والنص، فالمفسر والمحكم فلا يقبل واحد منهما التأويل.

---

[15]Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyah*, 2 ed. (Kuwait: Ṭabī'ah Dār al-Salāsil, 1987), p.43.

[16]Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, 1 ed. (Kairo: Al-Rauḍah, 1998), p.77.

[17]Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Mi'yār al-Ilmi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), p.7-75.

[18]See Alī Ḥarb, *Al-Mamnū' wa al-Mumtani': Naqd al-Żāt al-Mufakkirah* (Beirut: Al-Markz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1985); Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Mohammad Ibn Idris al-Shafi'i* (Leiden; Boston: Brill, 2007).

[19]Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*, p.77.

[20]Ibid.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

2. أن يكون اللفظ محتملا للتأويل، أي يحتمل المعنى التي يصرف إليه اللفظ ولو اتمالا مرجوحا. أما إذا لم يحتمله أصلا فلا يكون التأويل صحيحا.
3. أن يكون التأويل مبنيا على دليل معقول من نص أو قياس أو إجماع أو حكمة التشريع ومبادئه العامة فإذا لم يستند التأويل إلى دليل مقبول كان تأويلا غير مقبول.
4. ألا يعارض التأويل نصا صريحا.

أكد نورمان كالدر أن طريقة التأويل من أهم الطرق المستخدمة لأهل الحديث في مؤلفاتهم كالشافعي في الرسالة وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث.[21]لأنه من المعلوم أن الأحاديث لا تخلو من استعمال المجاز، فرأى ابن قتيبة أن المجاز أداة مهمة في التأويل، وإزالة التناقض بين النصوص الدينية[22]. فالشافعي مثلا استعمل التأويل في الدفاع عن هجوم أهل الكلام على الأحاديث، وهذا ما فعله ابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث. ولكنى أري بينهما فروقا شتى، فالتأويل الذي قدمه ابن قتيبة يختلف مع ما قدمه الشافعي.[23]وقد عدد الباحث مادة "التأويل" في مختلف الحديث لابن قتيبة كما يلي: على هيئة مصدر "تأويل" في 14 موضعا، وعلى هيئة فعل الماضي "تأول" ثلاث مرات، و "تأولوا" مرة. وفي استعمال مادة التأويل في مختلف الحديث يرجع إلى قضية المجاز.

رأى ابن رشد أنه لا يمكن أن تؤخذ كل النصوص الدينية على ظاهرها، بل يجب النظر في باطنها. (لأن الظاهر للشعب والباطن للحكماء) ولا يمكن معرفة الباطن إلا بالتأويل، مستدلا بقوله تعالى "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إلاَّ اللهُ والرَّاسِخُوْنَ فِيْ الْعِلْمِ" (آل عمران:7). فالتأويل إذن واجب يقول به الشرع. وما معنى التأويل ؟ فالتأويل هو إخراج

[21]See Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon, 1993).

[22] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsat fi Qaḍiyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Beirut: Al-Markaz al-Śaqāfī al-'Arabī, n.d), p.170.

[23]See Christopher Melchert, *Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries* (Leiden: E.J. Brill, 1997).

دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية (الظاهرة) إلى الدلالة المجازية (الباطنة). ولكن السؤال المطروح، في أي آية أو الحديث حيث يقبل التأويل؟ فأجاب ابن رشد أن النظر البرهاني يجب أي يؤدى إلى شيء، وهذا الشيء لا يخلو أن يكون ذكره الشرع أو سكت عنه. فإذا كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك. فإذا كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك وإن كان مخالفا طلب تأويله. وإذن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل.[24] وفي قانون التأويل أوضح الغزالي[25] أن التأويل الصحيح يحتاج إلى توازن المنقول والمعقول. فرأى أن بين المنقول والمعقول علاقة وطيدة تبين بعضها بعضا. إذا لم يوجد المنقول فالمعقول هو المبين. وفي عملية التأويل في رأي الغزالي أنه لا بد من عدة أمور: أولا، جعل المنقول والمعقول كأساس يعتمد عليهما في التأويل. لأنهما من الله الواحد القهار، فلا يمكن التعارض بينهما. ومن كذب العقل فهو يكذب بالدين. لأنه بالعقل يدرك صدق الشريعة، فلولا صدق دليل العقل، فلا يمكن الفرق بين النبيّ والمتنبي، وبين الصادق والكاذب. وكيف يتسنى للعقل أن يكذب بالدين، لأنه بالعقل تدرك الشريعة.

ثانيا، فالمؤول، لا ينبغي له أن يوثق نفسه أن تأويله هو الصحيح التام ويستوفي المعنى الحقيقي من النص المؤول. فعلم البشر محدود كما هو مبين في قوله تعالى:وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيْلاً (الإسراء:85) ولا يظن أنه يستتر عند أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين. وليعلم أن العالم الذي يدعي الاطلاع على مراد النبي ﷺ في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله وليس من وفوره. ثالثا، أن لا يكذب المؤول برهان العقل، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرف الشرع فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب. والشرع شاهد بالتفصيل، والعقل

[24]Ibnu Rusyd, *Faṣl al-Maqāl Fī Mā Baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah min al-Itthiṣāl* (Kairo: Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah, 1968), p.14-20.

[25]See Abū Ḥamīd al-Gazālī, *Al-Muṣṭafā Fī Ilm al-Uṣul* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996).

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

مزكي الشرع. وإذا لم يكن تصديق العقل لا يمكن التشكيك في نفي الجهة عن الله، ونفي الصورة. ومثل الغزالي في الحديث : إن الأعمال توزن.[26] فلا بد من تأويل الحديث، أن يكون العمل مجازا فيراد به صحائف العمل لأن العمل عرض فلا يمكن أن يوزن. وفي فقه الحديث: أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح.[27]هذا الحديث يحتاج إلى التأويل إذ أن الموت لا يذبح لأنه عرض. والعرض لا يؤتى به، ولا يجوز له صورة. والذبح فصل الرقبة عن البدن. رابعا، الكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات. فإن الحكم على مراد الله ومراد رسوله بالظن والتخمين خطر، فلا بد فيه من دليل وقرينة.[28]

فابن قتيبة مثلا، مهما أنه من أهل الحديث أكد أهمية التأويل في فقه المتشابهات من الآيات أو الأحاديث. فالقرآن لا يذم التأويل كليا، بل بشرط أن يكون التأويل صحيحا لا يبتغي الزيغ والزلل كتأويل اليهود والنصارى والمنافقين.[29]ولكني أرى— بعد تتبع الأمثلة في أعمال ابن قتيبة-- أن التأويل لا ينحصر على استعمال المجاز أو المشترك بل يتعدى إلى معنى أوسع وهو فهم الكلام على منطوقه ومفهومه وسياقه. فبهذا-على رأي نصر حامد أبو زيد- أن ابن قتيبة أوسع معنى المتشابه الذي يحتاج إلى التأويل ولم يقتصر على الآيات أو الأحاديث الخلافية، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للطعن أو التشكيك سواء من الوجهة الكلامية أو اللغوية أو النحوية أو البلاغية. [30] ولذلك نجد ابن قتيبة أعمل التأويل في فقه مختلف الحديث بإيراد مصطلح تخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو تبيين المجمل. وبهذا أوسع ابن قتيبة مفهوم التأويل، وليس مقتصرا بصرف اللفظ من معنى الظاهر إلى معنى الباطن بل تعدى إلى إستعمال مباحث أصول الفقه كتخصيص العام، ونسخ المنسوخ. وهذا

[26]al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżī*, p.2639.

[27]Muḥammad Ibn Isma'īl al-Bukhārīy, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ibn Kašīr- Yamāmah, 1987), p.4730.

[28]al-Gazālī, *Al-Muṣṭafā Fī Ilm al-Uṣul*, p.21-23.

[29]See al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*.

[30] Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsat fi Qaḍiyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, p.177.

ما أكده يوسف لوري[31] من خلال بحثه في المقارنة بين التأويل عند ابن قتيبة والشافعي وسمى هذا التأويل الفقهي(Legal Hermeneutic). فأوضح يوسف لوري أن مفهوم التأويل عند ابن قتيبة والشافعي يتلخص في عدة نقط:

أولا، مبحث عام وخاص. العموم والخصوص، بالحقيقة مقولة فقهية في الأساس ثم حاول ابن قتيبة إدخاله ضمن أنواع المجاز كأداة في التأويل[32]. فالعموم هو من عوارض الألفاظ حقيقة لدلالتها على مسمياتها باعتبار وجوديها: اللساني، والذهني؛ بخلاف المعاني لتمايزها، فلا يدل بعضها على بعض. والتحقيق أنه حقيقة في الأجسام، إذ العموم لغة الشمول ولا بد فيه من شامل ومشمول كاكلة والعباءة لما تحتهما. والمراد بالعام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا. وأجود تعريف العام عند الطوفي هو اللفظ الدال على مسميات دلالة لا تنحصر في عدد .[33] وفي رأي الشافعي أن ما ورد من الكتاب بلفظ عام يراد به العام ويدخله أيضا الخصوص. ولكن دخول الخصوص على العام لا بد من قرينة أو دليل. فإذا انتفت القرينة والدليل فيبقى المعنى على العام.[34] وأوضح نصر أبو زيد أن النزاع بين أهل الحديث وأهل الرأي في بنية النصوص: في الدلالة بين العموم والخصوص. فرأى أهل الحديث – منهم الشافعي— أن اللفظ العام يراد به العام ويدخله الخاص بينما أهل الرأي يتمسكون بعموم اللفظ العام ما لم يرد تخصيص بمثله.[35]

ثانيا، مفهوم السياق. فالسياق لغة هو تتابع الشيء على نسق واحد. وفي الاصطلاح أن السياق عبارة عن الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالتهاعلى ما يقتضيه العقل.وهو يقارب معنى النظم الذي كان تآخي معاني النحوي فيما بين الكلم، على حسب الأغراض

[31]See Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Mohammad Ibn Idris al-Shafi'i*.

[32] Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsat fi Qaḍiyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, p.176.

[33]See Najmuddīn al-Ṭūfī, *'Alam al-Jażal Fī 'Ilm al-Jadal* (Almaniyā: Dār al-Nasyar Li Franz Steiner, 1987).

[34]al-Syafi'īy, *Al-Risālah*, p.53-62.

[35]Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Fī al-Imām al-Syāfi'īy wa Ta'sīs al-Idiulujiyah al-Wasṭiyah wa al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr* (Kairo: Maktabah Madbulīy, 1995).

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

التي يصاغ بها الكلام. ولكني أقول أن فقه السياق لا تنحصر على فقه المنطوق فحسب بل يشمل المفهوم المقيد بالشخص والزمان والمكان التي يقتضيها المقام. وبين الشافعي أن السياق يبين المعنى المراد من النص، ومثل بقوله تعالى: وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (الأعراف:163) في هذه الآية ذكر المسألة على القرية الحاضرة البحر، فسياقه يدل على أن المراد ليس القرية وإنما أهل القرية. لأنها لا توصف بالعدوان ولا فسوق في السبت، فالسياق يقتضيه ذلك.

ثالثا، النسخ. والنسخ نوعان : نسخ للحكم بالنسبة لجميع أفراد العام، ونسخ للحكم بالنسبة عن بعض أفراد العام. وقضية الناسخ والمنسوخ كما أشار نصر حامد أبو زيد[36] عن بعض المتكلمين من ضمن قضايا المحكم والمتشابه. وفي رأي الشافعي أن النسخ والمنسوخ من باب البيان.[37]

رابعا، ترجيح النصوص المتعارضة. والترجيح بين النصوص والآراء المتعارضة من سمة منهج القدماء في الوصول إلى المعنى المراد. ولذلك، طريقة الترجيح كما رأى نصر أبو زيد بالحقيقة يعكس عن موقف تأويلي نابع من هموم المفسر إزاء الواقع والفكري الثقافي في عصره.[38]

ث. أمثلة تطبيق منهج التأويل في فقه مختلف الحديث

1) الحديث عن الرؤية نجد ثلاثة مباحث؛ عن رؤية الله تعالى يوم القيامة ، وذلك بورود الحديث : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته ؛ وعن رؤية الرب في أحسن الصورة حيث قال النبي ﷺ : رأيت ربي في أحسن صورة,[39] ووضع كفه بين كتفيّ حتى وجدت برد أنامله بين ثندوتيّ. وعن خلق آدم على

[36] Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsat fi Qaḍiyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, p.186.

[37]al-Syafi'īy, *Al-Risālah*, p.106-147.

[38]Zaid, *Fī al-Imām al-Syāfi'īy wa Ta'sīs al-Idiulujiyah al-Wasṭiyah wa al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr*, p.1983.

[39]See al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

صورته، حيث قال النبي ﷺ: أن الله عز وجل خلق آدم على صورته.[40] فقالت المعتزلة [41]أنه يكذبه القرآن وحجة العقل، إذ أن الله تعالى يقول: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (الأنعام: 103) ويقول : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى:11)

فليس يجوز في حجة العقل، أن يكون الخالق يشبه المخلوق في شيء من الصفات. فاستدلوا بآية تقص طلب موسى عليه السلام رؤية الله فقطع طلبه بعدم إمكان رؤيته :وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (الأعراف: 143) فكأن المعتزلة ردّت هذا الحديث بأنه ضعيف لا يحتج به. فإن كان الحديث صحيحا أوّلوا الرؤية في الحديث أنها بمعنى العلم. بل صرّح القاضي عبد الجبار أنه لا بد تأويل الرؤية في الحديث بمعنى بالقلوب والمعرفة والعلم.[42] فأجاب ابن قتيبة أن الحديث صحيح,[43] فلا يجوزعليه الكذب لتتابع الروايات عن الثقات به، من وجوه كثيرة. ولو كان يجوز أن يكون مثله كذبا، جاز أن يكون كل ما نحن عليه من أمور ديننا في التشهد (في الصلاة)، وفي صدقة النعم، والطلاق والعتاق وأشباه ذلك من الأمور التي وصل إلينا علمها بالخبر، ولم يأت لها بيان في الكتاب باطلا. في هذا البيان حاول ابن قتيبة توضيح القضية بالقياس المنطقي من النوع الاقتراني الشرطي. وتفصيلها: كلما كانت هذه الأمور من التشهد في الصلاة والطلاق إلخ معلومة من الخبر الصحيح كان معمولة، وكلما كانت هذه معمولة كانت مقبولة. ثم أوّل ابن قتيبة الآيات التي نفت الرؤية أن سورة الأنعام : 103، وسورة الأعراف : 143 في طلب موسى الرؤية ليست ناقضة الحديث لأن الرؤية المرادة هي في الدنيا. وإنما الحديث إخبار عن جواز الرؤية في يوم القيامة. فلذلك شبه النبي ﷺ رؤية المؤمنين الرب عندئذ كرؤيتهم القمر في ليلة

---

[40] Muslim ibn al-Hajjaj Qusyairi, *Shahīh Muslim*, Hadits no. 115 (Beirut: Dār Ihya al-Turaṣ al-'Arabi, n.d.), part 4, p.2016.

[41] Abdul Jabbar Abādī, *Al-Ushūl al-Khamsah*, ed. by Faiṣal Badir Aon, 1 ed. (Kuwait: Maṭba'ah Jami'ah Kuwait, 1998), p.74-75.

[42] Ibid., p.74.

[43]al-Bukhārīy, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, p.6997.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

البدر حيث كانوا لا يختلفون فيه كما لا يختلفون في القمر. والعرب تضرب بالقمر المثل في الشهرة والظهور,[44] كقول الشاعر:

فقد بهرت فما تخفي على أحد # إلا على أحد لا يعرف قمرا

فحديث رسول الله ﷺ قاض على الكتاب، ومبين له.[45] فحديث الرؤية يوم القيامة تبين وتخصص الأنعام: 103، أنها تخص في وقت دون وقت. في هذا المجال استعمل ابن قتيبة مصطلح التخصيص في تأويل الآية. ثم استطرد الدليل أن طلب موسى على العكس أصبح أبين الدلالة على أن الله تعالى يرى في يوم القيامة. ولو كان الله تعالى لا يرى في حال من الأحوال، ولا يجوز عليه النظر، لكان موسى قد خفي عليه من وصف الله تعالى ما علموه. ويمكن هذا الدليل سرده في المقدمات المنطقية:

طلب موسى رؤية الله ممكن (مقدمة صغرى) وكل ممكن جائز (مقدمة كبرى) فطلب موسى رؤية الله جائز (نتيجة) فهذا القياس الاقتراني من الشكل الأول حيث أن الحد الأوسط محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى. وصدق طلب موسى مأخوذ من الآية القرآنية، وصدق كل ممكن جائز مأخوذ من الحكم العقلي.فإذا كانت المقدمتان صادقتين فلزمتا صدق النتيجة.

فوافق أحمد بن حنبل وابن الأثير ما ذهب إليه ابن قتيبة وأكدا أن الكاف هنا ليس حرف التشبيه وإنما زائدة.ومعناه : أنكم تَرَوْن ربكم رؤية يَنْزاح معها الشك كرُؤيَتَكم القمر ليلة البدر لا تَرْتابون فيه ولا تَمْترون. ولكناستدركهعلي بن نفيع أن معنى الإدراك المنفي في الآية (الأنعام :103) ليست الإبصار والرؤية وإنما الإحاطة بالذات. والله سبحانه وتعالى لا يحاط به لا في الدنيا ولا في الآخرة. والإحاطة قدر زائد على الرؤية، مستدلا بقوله تعالى:فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ (61) قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (الشعراء :61-62) فالرؤية حصلت ومع هذا نفى

[44]See al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

[45]See Muḥammad bin 'Alī al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥul Ila Taḥqīq Ilm al-Uṣūl*, 1 ed. (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Ṡaqāfiyah, 1992).

موسى عليه السلام الإدراك وبمثل هذا فسر السلف الآية. كما فسر ابن عباس قوله لا تدركه الأبصار أي لا يحيط بصر أحد بالملك. وفسر عطية العوفي لا تدركه الأبصار بمعنى ينظرون إليه لا تحيط به أبصارهم من عظمته.[46]وسرد ابن قتيبة حجته وردّ حجة المعتزلة القائلينباستحالة الرؤية لأنها مماثلةالخالق بالمخلوق قائلا:

...ومن قال بأن الله تعالى يدرك بالبصر يوم القيامة فقد حدّه عندهم ومن كان الله تعالى عنده محدودا فقد شبهه بالمخلوقين ومن شبهه عندهم بالخلق فقد كفر فما يقولون في موسى عليه السلام فيما بين أن الله تعالى نبأه وكلّمه من الشجرة إلى الوقت الذي قال له فيه رب أرني أنظر إليك أيقضون عليه بأنه كان مشبها لله محددا؟ لا، لعمر الله، لا يجوز أن يجهل موسى عليه السلام من الله عز و جل مثل هذا لو كان على تقديرهم ولكن موسى عليه السلام علم أن الله تعالى يرى يوم القيامة فسأل الله عز و جل أن يجعل له في الدنيا ما أجله لأنبيائه وأوليائه يوم القيامة فقال له لن تراني يعني في الدنيا ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني أعلمه أن الجبل لا يقوم لتجليه حتى يصير دكا وأن الجبال إذا ضعفت عن احتمال ذلك فابن آدم أحرى أن يكون أضعف إلى أن يعطيه الله تعالى يوم القيامة ما يقوى به على النظر ويكشف عن بصره الغطاء الذي كان في الدنيا والتجلي هو الظهور ومنه يقال جلوت العروس إذا أبرزتها وجلوت المرآة والسيف إذا أظهرتهما من الصدأ.[47]

وقد أوضح أبو حسن الأشعري عن إمكان الرؤية وأنه لا يدل على الحدث، قائلا:

[46]See Alī ibn Nufaī' al-'Ulyāni, *'Aqīdah al-Imām Ibn Qutaibah*, 1 ed. (Ṭāif: Maktabah al-Ṣadīq, 1991).

[47]See al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīs*.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

وليس في جواز الرؤية إثبات حدث. لأن المرئي لم يكن مرئيا لأنه محدث. ولوكان مرئيا لذلك للزمهم أن يرى كل محدث، وذلك باطل عندهم. على أن المرئي لو كان مرئيا لحدوثه لكان الرائي محدثا للمرء. إذا كان مرئيا لحدوثه وليس في الرؤية إثبات حدوث معنى في المرئي لأن الألوان مرئيا ولا يجوز حدوث معنى فيها وإلا لكان ذلك المعنى هو الرؤية. وهذا يوجب أنا إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت.[48]

وزاد أن إثبات الرؤية لله تعالى ليس تشبيها ولا تجنيسا له ولا قلبا عن حقيقته. ومثل برؤية العين السواد والبياض في اللون أنهما لا يتجانسان ولا يشتبهان بوقوع الرؤية عليهما، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه. فجواب الأشعري يشعر بقوة الاستدلال العقلي لديه.

وردّابن قتيبة تأويل المعتزلة أن الرؤية بمعنى العلم كما في قوله تعالى: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة: 106) فإنه يستحيل لأنا نعلمه في الدنيا أيضا، فأي فائدة في هذا الخبر إذا كان الأمر في يوم القيامة وفي الدنيا واحدا. ثم برهن حجته هذه بورود الرواية في الإنجيل أن المسيح عليه السلام حين فتح فمه بالوحي قال: طوبى للذين يرحمون، فعلهم تكون الرحمة، طوبى للمخلصة قلوبهم، فإنهم الذين يرون الله تبارك وتعالى. وهذا أيده الكتاب بقوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القيامة:21-22) بل أكد ابن قتيبة أن مثل الرؤية كمثل آيات أو آحاديث التشبيه الأخر أنها على حقيقة ولا يستقيم التأويل في هذا المجال. ويأتي بمثال في قضية تكليم الله موسى في قوله تعالى : وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (النساء:164) أن هذا الكلام على الحقيقة ويدل على ذلك إعادة الفعل على هيئة المصدر "تكليما"، ولا يستقيم الأمر إذا

[48] Abū Ḥasan al-Asy'arī, *Al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaig wa al-Bida,'* ed. by. Hamudah Garabah (Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyah li Turaṡ, n.d.), p.61.

قيل أن الرؤية والكلام مجاز إذ أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد التكرار.[49]

وناظرت المعتزلة حجته بأن النظر في الآية بمعنى الانتظار. فتأويلها أن ننتظر ثواب الله وننتظر نعمه. لأنه موافق لقوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (15) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ (المطففين:15-16) فردّ ابن قتبة هذه الحجة، مع إقرار أن العرب تقول نظرتك وانتظرتك بمعنى واحد، مستدلا بقوله تعالى: انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ (الحديد:13) أي انظرونا، وشهد ببيت الشعر للحطيئة :

وقد نظرتكم إيناء صادرة # للخمس طال بها حوزي وتنساي

فهنا بمعنى انتظرتكم. ولكن صحّح ابن قتيبة أن النظر بمعنى الانتظار فلا بد من إضافة لام فيقال أنا لك ناظر أي انتظرته، ولا يقال أنا إليك ناظر بمعنى إليك منتظر إلا أن يريد نظر العين كما وردت الآية.[50] وأيد هذا التأويل أبو حسن الأشعري أن المراد من قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة أن الله يرى بالأبصار يوم القيامة. ولا يجوز أن يكون معنى قوله : "إلى ربها ناظرة" أي معتبرة، كقوله تعالى : أَفَلاَ يَنْظُرُوْنَ إِلَى ٱلإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (الغاشية :17) لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار. ولا يجوز أن يعني متعطفة راحمة كقوله تعالى: وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ (آل عمران:77) لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه. ولا يجوز أن يعني منتظرة، لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه كما وردت الآية لم يكن معناه نظر القلب الذي هو انتظار، كما قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين. وكذلك إذا قرن النظر بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، فهو نظر الرؤية بالعين.[51]

وعقب محمد عبده وسط هذا النزاع في كتابه رسالة التوحيد، أنه يمكن الوفاق بين المنزهين وبين المثبتين. فإن القائلين بجواز الرؤية من أهل التنزيه متفقون

[49]See al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.
[50]al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*.
[51] al-Asyarī, *Al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaig wa al-Bida,'* p.65-66.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

على أن الرؤية لا تكون على المعهود من رؤية البصر المعروفة للإنسان مجرى العادة بل هي رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، ومثلها لا يكون إلا ببصر يختصّ الله به أهل الدار الآخرة أو تتغير فيه خاصته المعهودة في الحياة الدنيا، وهو ما لا يمكننا معرفته، وإن كنا نصدق بوقوعه متى صح الخبر. والمنكرون لجوازها لم ينكروا انكشافا يساويها، فسواء كان ذلك بالبصر الغير المعهود أو بحاسة أخرى فهو في المعنى يرجع إلى قول خصومهم.[52] وصرح حسن حنفي في التوحيد أن هناك ثلاثة مواقف في موضوع الرؤية. الأول، إثبات الرؤية الموضوعية أما مع المقابلة أو بلا كيف، وهما موقف التجسيم والتشبيه. والثاني إثبات الرؤية الذاتية طبقا لحالات الأفراد وقواهم النظرية والعملية. والثالث، نفي الرؤية الموضوعية كلية وهو موقف التنزيه. وكل موقف يعتمد على حجج نقلية وعقلية ولكن الغالب هي الحجج النقلية مما يدل على أن موضوع الرؤية سمْي خالص وبالتالي يجب استبعاده من موضوع العلم طبقا لنظرية العلم التي تكون فيها الحجج النقلية الظنية خالصة. ولا تثبت الرؤية سمعا فحسب، فالعقل أساس النقل وبالتالي يظل الموضوع كله ظنيا ولا يتحول إلى موضوع يقيني إلا بحكم العقل. بل إن إثباتها في الدنيا شرعا عليه خلاف وبالتالي ينتفي عنها الإجماع الشرعي. والاجماع نفسه يحتاج إلى إثبات صحة تفسير وإبطال آخر.[53]وأخيرا رجع ابن قتيبة إلى قاعدة السلف في آية وآحاديث التشبيه قائلا:

> ...قلنا نحن لا ننتهي في صفاته جل جلاله إلا إلى حيث انتهى إليه رسول الله صلى الله عليه و سلم ولا ندفع ما صح عنه لأنه لا يقوم في أوهامنا ولا يستقيم على نظرنا بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفية أو حد أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت...[54]

[52] Muhammad Abduh, *Risalat al-Tauhid*, 1 ed. (Kairo: Dar al-Syurūq, 1994), p.181.

[53]Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Ṡaurah: al-Muqaddimāt al-Naẓariyyah*, p.264-265.

[54]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

وأخيرا أوضح ابن تيمية الحراني أن تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها وذلك في حق الله : هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره.[55]وإذا نظرنا في الحديث الثاني عن رؤية النبي ربه في أحسن صورة، وكذلك الحديث الثالث عن خلق آدم على صورته، حاول ابن قتيبة جاهدا في تأويلهما. ففي الرؤية في الثاني، إنما أراد الرؤيا في المنام، والصورة في الثالث هو صورة آدم في الجنة عند خلقه.[56]ولكنه أخيرا لم يتمكن في ذلك حتى تسلم إلى عدم التأويل في مثل هذا الحديث.

وفي أحاديث الصفات الباقية عن الأصابع، واليد، والعجب والضحك، والنفس، والتقرب أمسك ابن قتيبة عن التأويل تماشيا مع ما ذهب إليه السلف الصالح من عدم التأويل وعدم التكييف والتسليم بما ورد مع الإيمان أن معنى الظاهر ليس معنى المراد. وهذا الموقف -- في رأي حسن حنفي-- يمثل موقف التوسط بين المشبهة والجهمية.

2) وفي الحديث عن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل[57]. فاتجهت المعتزلة إلى أن معنى الأصابع هنا، إن كان الحديث صحيحا، هي النعم، فلا يمكن هي الأصابع بعينها التي هي عضو معروف من اليد، لأنه مستحيل – في حكم العقل-- على الله أن يوصف بالأعضاء ويشبه بالمخلوقين. ولم تكتف المعتزلة تأكيد تأويلهم بحكم العقل بل أثبتوا أن العرب قد تستعمل الأصابع في النعم كقولهم: ما أحسن إصبع فلان على ماله، يريدون أثره. وفي قول الشاعر :

ضعيف العصا بادي العروق ترى له # عليها إذا ما أمحل الناس أصبعا

أي ترى له عليها أثرا حسنا.

[55]Abd al-Ḥalīm ibn Taimiyah, *Al-Raddu ‘Alā al-Manṭiqīn* (Beirut: Muassasah al-Royyān, 2005), p.1321.

[56]al-Dīnawarī, *Ta’wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

[57]Muḥammad Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *Ta’wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995).

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

فأجاب ابن قتيبة، أن الحديث صحيح[58] ، ومن ذهب إليه في تأويل الأصبع لا يشبه الحديث، لأن النبي ﷺ قال في دعاءه : يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك. ثم ذكر أسباب ورود الحديث المذكور. أن إحدى أزواجه قالت له : أو تخاف يا رسول الله على نفسك ؟ فذكر الحديث (إن قلب المؤمن....) فإن كان القلب بين النعمتين من نعم الله كما أولوا فلأي شيء دعا بالتثبت ؟ ولم احتج على إحدى أزواجه عندما قالت أتخاف على نفسك بما يؤكد قولها؟ وكان لا ينبغي أن لا يخاف إذا كان القلب محروسا بنعمتين. فإذن الأصبع هنا ليست نعمة بل بعينها بلا كيف. معناه : لا نقول أصبع كأصابعنا، ولا يد كأيدينا، ولا قبضة كقبضاتنا، لأن كل شيء من عز وجل لا يشبه شيئا منا.[59]

في هذه القضية حاول ابن قتيبة انتهاج التوسط بين مذهب المشبهة والجهمية. وأكد بطلان تأويل المعتزلة بتأويله المؤيد بالبراهين اللغوية والعقلية مستندة بالروايات، شأنه كشأن أهل الحديث في التأويل الذين أفرضوا على أنفسهم بإيراد النصوص في إثبات المعنى المراد. ولكن لا يستقيم الأمر على هذا المسلك وقد نجده متحيرا بين الحقيقة والمجاز تجاه أحاديث الصفات المشكلة. فمثلا في الحديث عن أكل الشيطان بشماله، والحديث عن نزول الله من السماء العليا إلى السماء الدنيا[60] فتبين أنه يقف موقف المتحير بازدواج الموقف بين عدم التأويل أو إجراءه على حقيقته. فضلا عن مخالفته أحمد بن حنبل فرسان أهل الحديث في فقه هذا الحديث. فحاول أحمد بن حنبل تأويل هذا الحديث، مؤكدا أن فهمه على الحقيقة يؤدي إلى فساد المعنى، واضطرّ إلى صرفه إلى معنى آخر لائق بذاته تعالى. فذهب إلى أن الأصابع المذكورة في الحديث ليست بعينها ولكن روح الأصابع وهي الأصبع العقلية

[58] Muslim ibn al-Hajjaj Qusyairi, *Shahīh Muslim*, Hadiṡ no. 2654, part. 4 (Beirut: Dār Ihya al-Turaṡ al-'Arabi, t.t.), p.2045.

[59]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

[60]Ibid.

الروحانية أي ما تيسر به تقليب الأشياء. وقلب الإنسان بين لمة الملك ولمة الشيطان وبهما يقلب الله القلوب فكنى بالأصبعين عنهما.[61]

3) وفي الحديث عن كلتا يدي الله يمين.[62] فالمعتزلة قالوا : أن الحديث محال إذا أريد باليدين هنا العضوين، وكيف تعقل يدان كلتاهما يمين؟ فأجاب ابن قتيبة قائلا :

> إن هذا الحديث صحيح وليس هو مستحيلا وإنما أراد بذلك معنى التمام والكمال لأن كل شيء فمياسره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش والتمام وكانت العرب تحب التيامن وتكره التياسر لما في اليمين من التمام وفي اليسار من النقص ولذلك قالوا اليمن والشؤم فاليمن من اليد اليمنى والشؤم من اليد الشؤمى وهي اليد اليسرى وهذا وجه بين ويجوز أن يريد العطاء باليدين جميعا لأن اليمنى هي المعطية فإذا كانت اليدان يمينين كان العطاء بهما وقد روي في حديث آخر أن النبي صلى الله عليه و سلم قال يمين الله سخاء لا يغيضها شيء الليل والنهار أي تصب العطاء ولا ينقصها ذلك وإلى هذا ذهب المرار حين قال ... وإن على الاوانة من عقيل ... فتى كلتا اليدين له يمين[63].

في هذا الجواب اتضح لنا أن ابن قتيبة الدينوري في حقيقة الأمر لا يخالف المعتزلة في استخدام التأويل نحو التشبيه، وذلك في تأويله كلمة اليمنى بمعنى العطاء والتمام والكمال مستشهدا بقول الشاعر المرار كما مرّ، ولكنه خالفهم في إثبات اليدين في الله تعالى. وفي هذا الصدد أوضح أيضا في هذه القضية في كتابه الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة أن اليد هنا يطلق على ثلاثة وجوه من التأويل: النعمة، والقوة، واليد بعينها[64] وذلك في فقه الآية :

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ(المائدة : 64)

[61]al-Gazālī, *Mi'yār al-Ilmi*, p.136.
[62]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.
[63]Ibid.
[64]al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

ففي رأي ابن قتيبة أن اليد في هذه الآية ليست بمعنى القوة لأنها غير مناسب ولا بمعنى النعمة لأن النعم لا تغل، وقد أيدها باقية الآية في قوله تعالى: غلت أيديهم، هذه معارضة بما أوله الخصم فالباقي بمعنى اليد بعينها. ولا يجوز أن يراد غلت أيديهم أي غلت نعمهم لأنها تعارض باقي الآية : بل يداه مبسوطتان، ولا يجوز أيضا بمعنى نعمتاه مبسوطتان. وزاد أبو الحسن الأشعري أن اليد هنا على الحقيقة لا على المجاز. وذلك لو أن اليد تحمل إلى معنى القدرة لم يكن لآدم عليه السلا على إبليس قي ذلك مزية في قوله تعالى : مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ (ص :75) إذ أن الله أراد بها أن يريه فضل آدم إذ خلقه بيده دونه. وكذلك لو حملت إلى معنى النعمة لكان لا فضيلة لآدم. وأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول القائل: عملت بيديّ وهو يعني نعمتي، ولا يجوز أن يعني قدرتين، فإذا فسدت المعاني الثلاثة لليد (النعمة، والقدرة، والقوة) فثبت المعنى الرابع هو اليد بعينها.[65] واعترضت المعتزلة لو كانت اليد هنا بمعنى العضوية فاليهود في الأرض كلهم مغلولة اليد فهذا ممتنع لخلاف الواقع.[66] ففي هذا الردّ تبين ما أولوا معقولا لهذا الحدّ. ولم يرض ابن قتيبة هذا الاعتراض ولجأ إلى عيبهم بالجهل والتعسف في القول بغير العلم. وحاول جاهدا إثبات ما ذهب إليه من التأويل مستدلا بآيات الكتاب، والحديث، وعرف اللغة عند العرب. كقوله تعالى: قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (عبس:17) وقوله: قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (التوبة:30) وقوله :وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا (المائدة:64) فهل قتل الناس جميعا وهل قتل قوما وطرد آخرين، كما تقول العرب: قاتلهم الله ما أبطشه، وأخزاه الله ما أشعره، وقول النبيρ لرجل: تربت يداه أي افتقر ولم يفتقر، ولامرأة عقرى حلقى ولم يعقرها الله ولا أصاب حلقها بوجع. وكيف نفهم قول الله تعالى :لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (ص:75) ولا يمكن حملها على ما قالوا بل نقول كما قال الله تعالى وكما قال رسوله ولا نتجاهل ولا يحملنا ما نحن فيه من نفي التشبيه على أن ننكر ما وصف به نفسه ولكنا لا نقول كيف

[65] Abū Hasan al-Asyarī, *Al-Ibānah fi Uṣūl al-Diyānah*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Qadirī, 1991), p.60-65.

[66]al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*.

اليدان وإن سئلنا نقتصر على جملة ما قال ونمسك عما لم يقل.[67]ولكن كلام ابن قتيبة هذا منتقض بكلامه كما سبق أنه أعمل التأويل أيضا في فقه التشبيه، وبذلك أنه لا يلتزم بمذهب السلف كما ادعى. وهذه ما انتقد أبو زيد في ازدواج موقف ابن قتيبة، حيث أعمل التأويل في الآيات التي حسبها متشابهة، وعدم التأويل على عكسها. واستخدام المجاز كأداة من أدوات التأويل على كل حال هو مسلك معتزلي صرف، نقله غير المعتزلة عنهم وحاولوا بذلك الرد عليهم بنفس أدواتهم وأسلحتهم.[68]وما فعله ابن قتيبة الدينوري ليس بغريب وقد سبقه أيضا أبو حسن الأشعري، عندما انتقد أستاذه المعتزلي أبو علي الجبائي في مسائل الكلام ولكنه لا يلتزم انتهاجه مذهب السلف بعدم استخدام التأويل نحو التشبيه.[69]

4) والحديث عن عجب الرب وضحكه[70] . واستشكل المعتزلة إذا إريد بالعجب الضحك على الحقيقة إذ أطلقا على من لا يعلم ثم يعلم، فيعجب ويضحك. فرد ابن قتيبة هذا الإشكال قائلا :

> ونحن نقول إن العجب والضحك ليس على ما ظنوا وإنما هو على حل عنده كذا بمحل ما يعجب منه وبمحل منه وبمحل ما يضحك منه لأن الضاحك إنما يضحك لأمر معجب له ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري الذي ضافه ضيف وليس في طعامه فضل عن كفايته فأمر امرأته بإطفاء السراج ليأكل الضيف وهو لا يشعر أن المضيف له لا يأكل لقد عجب الله تعالى من صنيعكما البارحة أي حل عنده محل ما يعجب الناس

[67]Ibid.

[68]Zaid, *Fī al-Imām al-Syāfi'īy wa Ta'sīs al-Idiulujiyah al-Wasṭiyah wa al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr*, p.177.

[69]Taimiyah, *Al-Raddu 'Alā al-Manṭiqīn*.

[70] Abū Muhammad al-Bagwī, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyaḍ: Dār Ṭiba, 1997), p.36.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

منه وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: " وإن تعجب فعجب قولهم " لم يرد أنه عندي عجب وإنما أراد أنه عجب عند من سمعه.[71]

هنا نفهم أن ابن قتيبة يمسك التأويل وحاول توضيح الأمر أن العجب والضحك لا يتعلق بالجهل وعدم العلم في هذا المقام وإنما يتعلق بمحلهما. وأسند العجب والضحك هنا إلى فعل البشر. واستدل بقوله تعالى: وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ (الرعد:5) ورواية أخرى في قصة الأنصاري عند استضافة فقال النبي ρ:"لقد عجب الله تعالى من صنيعكما البارحة" لا يراد العجب من الله وإنما العجب لمن سمعه. فهذا ليس إمساكا عن التأويل بل أجرى تأويلا بعيدا كاد لا يفهم. وهذا خلاف تأويل أغلبية أهل الحديث مثل أبي سليمان الخطابي حيث أول أن المراد من العجب هو الرضا، وإطلاق العجب على الله محال، فكأنه قال في استضافة الأنصاري إن ذلك الصنيع قد حلّ من الرضى عند الله حلول العجب عندكم، وقد يكون المراد من العجب هنا أن الله يعجّب ملائكته من صنيعهما (الأنصاري وأهله) لندور ما وقع منهما في العادة.[72] وكذلك أول القطربي في التفسير أن العجب هنا كما نقله عن الهروي الرضا والإثابة فسماه عجبا وليس بعجب في الحقيقة، وهذا كقوله تعالى : ويمكر الله أي يجازيهم الله على مكرهم. وقد يكون العجب بمعنى وقوع ذلك العمل عند الله عظيما[73]. وقال فخر الدين الرازي في التفسير : إذا صحّ الخبر، فنقول العجب من الله تعالى خلاف العجب من لآدميين. ومثال ذلك قوله تعالى في المكر:وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ(الأنفال:30)، والسخرية :الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ(التوبة :79)، والخداع:إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا

[71]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

[72] Ibn Ḥajar al-Asqalanī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣahīh Bukhārī*, part. 13 (Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, n.d.), p.489.

[73] Al-Qurthuby, *al-Jami' li Aḥkām al-Qur'ān al-Karīm*, part. 15 (Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, t.t.), p.70.

قَلِيلًا(النساء:142) أن هذه الألفاظ على الله تعالى بخلاف الأحوال من العباد، وحمولة على نهاية الأعراض.[74] وأول القاضي عياض أن العجب هنا بمعنى عظم جزاءه كما سيق الجزاء عجبا.[75] وكذلك أول ابن الأثير أن إطلاق التعجب على الله مجاز لأنه لا تخفى عليه أسباب الأشياء، والتعجب مما خفي سببه ولم يعلم.[76] وأوضح أبو بكر بن فورك أن أصل معنى التعجب، إذا استعمل في الإنسان فالمراد به أن يرهقه أمر يستعظمه مما لم يعلمه. وهذا مما لا يليق بالله، وإذا أضيف إليه عجب أو تعجب فالمراد به أحد شيئين:أحدهما، إما أن يراد أنه مما عظم قدر ذلك وكبره، لأن المتعجب معظم لما يتعجب منه. ولكن الله لما كان عالما بما كان ويكون لم يلق به أحد الوجهين يقتضي استدراك علم بما لم يكن به عالما. فبقي أمر التعظيم له والتكبير في القلوب عند أهله. وثانيهما، يراد به الرضا له والقبول، لأجل أن من أعجبه الشيء فقد رضيه وقبله، ولا يصح أن يعجب مما يسخطه ويكرهه. فلما أراد النبي ρ تعظيم أقدار هذه الأفعال في القلوب، أخبر عنها بلفظ يقتضي التعظيم حثا على فعلها وترغيبا في المبادرة إليها.[77] ثم بين في الحديث عن الضحك، أن لفظ الضحك مشترك المعنى في اللغة، وتختلف أحكامه باختلاف من يضاف إليه ذلك ويوصف به. فالضحك مداره الظهور والبيان كقول القائل : يضاحك الشمس منها كوكب شرق، أو يقال : ضحكت الأرض بالنبات. ولكن المراد في الحديث أن الله يضحك أن يبدي من فضله ونعمه وتوفيقه لهذين الرجلين المقتولين في سبيل الله، وبين من ثوابهما وأظهر من كرامته لهما.[78]وأوضح الرازي (ت. 606 هـ) أن حقيقة الضحك على الله محال لأوجه:[79] أولا،

---

[74] Fakhruddin al-Razy, *Mafātih al-Gaib*, Part. 13 (Riyad: Maktabah al-Syāmilah 2.11, n.d.), p.113.

[75] Al-Qāḍi Iyyaḍ, *Masyāriq al-Anwar ‘alā Ṣihah al-Aṡar*, part. 2 (N.p.: Maktabat al-Atiqah - Dār Turaṡ, n.d.), p.128.

[76] Ibn al-Aṡir al-Jazri, *Al-Nihāyah fi Garīb al-Hadiṡ wa al-Aṡar*, Part 3. (Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah, 1979), p.403.

[77]See Abū Bakr Ibn Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ* (Damaskus: n.p, 2003).

[78]Ibid.

[79] Fakhruddin ar-Rāzīy, *Aṣās al-Taqdīṣ*, ed. by Ahmad Hijazi Syaqa (Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyah, 2001), p.188-189.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

قوله تعالى: وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (النجم:43) فالضحك والبكاء لا يليقان به. ثانيا، إن الضحك سنح يحصل في جلد الوجه، مع حصول الفرح في القلب. ثالثا، لو جاز الضحك عليه لجاز البكاء عليه. رابعا، إن الضحك إنما تولد من التعجب. والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب. فهذه الأوجه تضطر إلى تأويل الضحك في الحديث بمعنى الرضا والإثابة.

5) وعن الحديث النهي عن سب الريح لأنها من نفس الرحمن.[80] فقالت المعتزلة فيه إشكال، لأنه لا يكون من الرحمن شيء مخلوق. فأجاب ابن قتيبة بتأويل الحديث أن الريح من فرج الرحمن وروحه:

> ونحن نقول إنه لم يرد بالنفس ما ذهبوا إليه وإنما أراد أن الريح من فرج الرحمن عز وجل وروحه يقال اللهم نفس عني الأذى وقد فرج الله عن نبيه صلى الله عليه وسلم بالريح يوم الأحزاب وقال تعالى: " فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا" (الأحزاب:9) وكذلك قوله: إني لأجد نفس ربكم من قبل اليمن. وهذا من الكناية لأن معنى هذا أنه قال: كنت في شدة وكرب وغم من أهل مكة ففرج الله عني بالأنصار يعني أنه يجد الفرج من قبل الأنصار وهم من اليمن فالريح من فرج الله تعالى وروحه كما كان الأنصار من فرج الله تعالى.[81]

في هذا الموضع صرح ابن قتيبة أن الحديث لا بد من تأويل لأن النفس هنا لا تريد بها الحقيقة وإنما كناية من الفرج والنصرة والرحمة. وأكد هذا المعنى في غريب الحديث أن الحديث يراد به تفرج بها الكرب ويذهب بها الجدب. ونفس الله بالريح فيقصد به أنها إذا هشت في البلد الحار والهواجر أذهب الوهد وأطابت للمسافر. وكانت العرب

[80] al-Ḥākim, *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain*, p.3075. Hadiṡ No. 3075, part. 2, p.298

[81] al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

تقول :إذا كثرت الريح كثر الحب[82] ووافق تأويله الزمخشري في الفائق في غريب الحديث والأثر أن النفس في الحديث إستعارة عن الفرج وإزالة الكربة.[83] وعلل الفيروزآبادي أن النفس اسم وضع موضع المصدر الحقيقي من نَفَّسَ – تنفيسا – وَنَفَسًا أي فرّج تفريجا.[84] وكذلك الأزهري في تهذيب اللغة، أن نفس الرحمن هنا تنفيس الله بها عن المكروبين وتفريجه عن الملهوفين.[85] وهذا المعنى ذهب إليه كثير من اللغويين كابن منظور، والزبيدي، وابن فارس، وابن الأثير.[86] وأوّل الرازي أن معنى النفس هنا بمعنى التفريج عن المكاره. والريح إذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره. فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود. فالمقرون بالمكروه مكروه، والمقرون بالمحبوب محبوب.فلما وجد النبي ρالنصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفيس من المكروهات من ذلك الجانب.[87]

6) والحديث عن الحجر الأسود يمين الله في الأرض يصافح من شاء من خلقه.[88]ففسر ابن قتيبة أن اليمين هنا تمثيل وتشبيه قائلا:

> هذا تمثيل وتشبيه، وأصله: أن الملك كان إذا صافح رجلا قبل الرجل يده. وكأن الحجر لله جل وعز بمنزلة اليمين للملك، يستلم ويلثم. وقالت عائشة: ان الله جل وعز، حين أخذ الميثاق من بني آدم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى – جعل ذلك في الحجر الأسود. وقال: أما سمعتم إذا لمسوه

[82]al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, p.84.

[83] Mahmud bin Umar Zamakhsyari, *Al-Fāiq fi Garīb al-Hadīṡ wa al-Aṡar*, part. 4 (Libanon: Dār al-Ma'rifah, n.d.), p.10.

[84] Muḥammad ibn Ya'qūb Fairuz Abadi, *al-Qāmūs al-Muhīṭ* (Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, N.d.), p.745.

[85] Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tahżīb al-Lugah*, ed. oleh Abdussalam Harun, Part. 4 (Kairo: Al-Muassasah al-Miṣriyah li Ta'lif wa Tarjamah, 1384), p.300.

[86] See Ibn Manẓur, *Lisan al-Arab*, Part. 5 (Kairo: Dār al-Ma'arif, n.d.), p.369; Murtaḍa Zubaidi, *Tāj al-Arūs* (Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, N.D.), p.4166; Ibn al-Aṡir al-Jazri, *Al-Nihāyah fi Garīb al-Hadiṡ wa al-Aṡar*, p.205.

[87] ar-Rāzīy, *Asās al-Taqdīs*, p.160.

[88]al-Ṣan'anī Abd al-Razzāq, *Muṣannaf 'Abd al-Razāq* (Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1403), p. 8919.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

يقولون: إيمانا بك، ووفاء بعهدك، أي قد وفينا بعهدك، أنك أنت ربنا. وذلك أن الجاهلية قد استلموه، وكانوا مشركين، ولم يستلموه بحقه لأنهم كانوا كفارا.[89]

في هذا التوضيح أن ابن قتيبة سلك مسلك اللغويين. ولكن هذا المسلك لم يرضه ابن فورك، لأن اليمين في الحديث، له ثلاثة وجوه من التأويل، أحدها ما ذكره ابن قتيبة آنفا. وثانيها، أن المراد هو الحجر الأسود كان من نعم الله تعالى على عباده بأن جعله سببا يثابون على التقرب إلى الله بمصافحته. ثالثها، أن إضافة الحجر الأسود يمين الله في الأرض على طريق التعظيم للحجر، وهو فعل من أفعال الله، سماه يمينا فنسبه إلى نفسه. وأمر الناس باستلامه ومصافحته لتظهر طاعتهم بالائتمار وتقربهم إلى الله فتحصل بذلك البركة والسعادة.[90]وصرح الغزالي أن هذا الحديث من الأحاديث الثلاثة التي اضطرّ أحمد بن حنبل إلى تأويله، لأن المعنى الظاهر يؤدي إلى فساد المعنى. فأول أحمد أن المراد من اليمين هنا التقبل والتقرب لأن اليمين في العادة تقبل تقربا إلى صاحبها. وأما الحجر الأسود فيقبل ايضا تقربا إلى الله فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفات ذاته ولكن في عارض من عوارضه فسمى لذلك يمينا.[91]وأكد فخر الدين الرازي أن لفظ اليمين عبارة عن القوة والقدرة. والدليل على ذلك أنه سمي الجانب الأيمن، باليمين، لأنه أقوى الجانبين، وسمى الحلف باليمين، لأنه يقوم عزم الإنسان على الفعل والترك.[92]

ومجمل القول أن بعض أهل الحديث كابن الأثير الجزري (ت. 630 هـ) يخالف ابن قتيبة في فهم الجوارح المضافة إلى الله تعالى حيث أوضح أن كل ما جاء به القرآن والحديث من إضافة اليد والأيدي واليمين وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله تعالى فإنما هو على سبيل المجاز والاستعارة والله منزه عن التشبيه والتجسيم.[93]

---

[89]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.
[90]Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*.
[91]al-Gazālī, *Mi'yār al-Ilmi*, p.136.
[92] ar-Rāzīy, *Asās al-Taqdīs*, p.173.
[93] Ibn al-Aṡir al-Jazri, *Al-Nihāyah fi Garīb al-Hadiṡ wa al-Aṡar*, p.772.

7) وعن الحديث أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ فقال النبي ﷺ: كان في عماء، فوقه هواء، وتحته هواء[94]. فاستشكله المعتزلة بأنه تحديد وتشبيه. فرد ابن قتيبة هذا الإشكال بالكلام عن سند الحديث. فعنده أن الحديث مختلف فيه لكون وكيع بن حدث لا يعرف. ثم حاول أيضا تأويل الحديث ناقلا آراء سابقيه من اللغويين :

...غير أنه قد تكلم في تفسير هذا الحديث أبو عبيد القاسم ابن سلام (ت.224 ه). حدثنا عنه أحمد بن سعيد اللحياني أنه قال: العماء السحاب وهو كما ذكر في كلام العرب إن كان الحرف ممدوداً. وإن كان مقصوراً، كأنه كان في عمى فإنه أراد كان في عمى عن معرفة الناس، كما تقول: عميت عن هذا الأمر، فأنا أعمى عنه عمى، إذا أشكل عليك فلم تعرفه ولم تعرف جهته وكل شيء خفي عليك فهو في عمى عنك. وأما قوله: فوقه هواء وتحته هواء فإن قوماً زادوا فيه (ما) فقالوا: ما فوقه هواء وما تحته هواء استيحاشاً من أن يكون فوقه هواء وتحته هواء ويكون بينهما والرواية هي الأولى والوحشة لا تزول بزيادة (ما) لأن "فوق" و"تحت" باقيان والله أعلم.[95]

فتأويل ابن قتيبة هذا الحديث بحمل معنى العماء المشكل عليه ليس غريبا عند أهل الحديث. وهذا التأويل بالحقيقة محاولة نفي التحديد والتشبيه. وقد ذهب هذا المذهب أهل الحديث، كلهم حاولوا نفي التحديد والتشبيه. فقال أبو حاتم ابن حبان: ... إن ما هو في عماء يريد به ان الخلق لا يعرفون خالقهم من حيث هم إذ كان ولا زمان ولا مكان ومن لا يعرف له زمان ولا مكان ولا شئ معه لأنه خالقها كان معرفة الخلق إياه كأنه كان في عماء عن علم الخلق لا ان الله كان في عماء إذ هذا الوصف شبيه بأوصاف المخلوقين.[96]وذهب أبو بكر البيهقي، وابن فورك، أن عماء يقرأ بوجهين؛ ممدودا

[94]al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżī*, 3109.
[95]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.
[96]Abū Ḥātim Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān Bi Tartīb Ibn Bilbān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993).

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

ومقصورا. إن كان ممدودا بمعنى السحاب الرقيق الأبيض، بمعنى أنه تعالى فوق السحاب كقوله : في الأرض أي فوق الأرض. وما تحته وفوقه هواء بمعنى لا شيء تحته وفوقه. وإن كان مقصورا من كلمة عمى فمعناه لا شيء ثابت لأنه مما يعمى على الخلق لكونه غير شيء، فما فوقه وتحته هواء بمعنى ليس فوق العمى الذي لا شيء موجود هواء، ولا تحته هواء، لأن ذلك إذا كان غير شيء فليس يثبت له هواء بوجه. وزاد ابن فورك، إن كان مقصورا فيراد به أن الله كان وحده لم يكن معه شيء سواه.[97] وأثبت فخر الدين الرازي أن الحديث يدل على نفي الجهة بالنسبة لله تعالى. لأن الجهة إذا لم تكن موجودة، لم تكن مرئية. فأمكن جعل العمي عبارة عن عدم الجهة.[98]

8) والحديث عن نهي النبي ﷺ عن سبّ الدهر، لأن الله تعالى هو الدهر.[99] كأن هذا الحديث يدعم عقيدة الدهريين. فبين ابن قتيبة أن ورود الحديث يتعلق بحال أكثر العرب في الجاهلية حيث يعتقدون أن الدهر هو كل الشيء فهم الدهريون. فالحياة عندهم هي مهد الدهر، فالحياة والموت لأجل الدهر. فهذا المعتقد سجله القرآن في الجاثية : 24:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

وقد قالوا: أصابني الدهر في مالي بكذا، ونالتني قوارع الدهر وبواثقه ومصائبه، ويقول الهرم حناني الدهر فينسبون كل شيء تجري به أقدار الله تعالى من موت أو سقم أو ثكل أو هرم إلى الدهر. فصوّب النبي ﷺ ذلك المعتقد الخاطئ عن الدهر بورود الحديث المذكور. ثم أقنع بالنظر بقياس التمثيل لو أن رجلا يسمى زيدا أمر عبدا له يسمى فتحا أن يقتل رجلا فقتله، فسب الناس فتحا، ولعنوه. فقال لهم قائل: لا تسبوا فتحا، فإن زيد هو فتح. يريد أن زيدا هو القاتل لأنه الذي أمره، فالقاتل بالحقيقة هو

---

[97] Abū Bakar al-Baihaqī, *Al-Asmā' wa al-Ṣifat*, Part. 3 (Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.), p.341; See also Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*.

[98] Fakhruddin ar-Rāzīy, *Asās al-Taqdīs*, ed. by Ahmad Hijazi Syaqa (Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyah, 2001), p.46-47.

[99] Muslim ibn al-Hajjaj Qusyairi, *Shahīh Muslim*, Hadiṡ no. 2246 (Beirut: Dār Ihya al-Turaṡ al-'Arabi, t.t.), p.1762.

زيد وليس فتحا. فكذلك الدهر تكون فيه النوازل والمصايب، وهي وقعت بأقدار الله تعالى. فإذا سبّ الناس الدهر فهم بالحقيقة يسب خالقه، فمنع النبيّ ﷺ ذلك الفعل كما ورد الحديث.[100] فهذا الشرح بالحقيقة معلوم عند أهل الحديث كأمثال أبي عبيد القاسم بن سلام، وأبي سليمان الخطابي(ت. 388 ه) ، وابن حجر العسقلاني (ت. 852 ه). وبين ابن حجر أن ثمة ثلاثة أوجه في تأويل "أن الله هو الدهر". أولا بمعنى أن الله هو المدبر للأمور كلها. ثانيا، أنه على حذف المضاف فيكون صاحب الدهر. ثالثا، بالتقدير أنه مقلب الدهر.[101] وخلاصة القول أن أهل الحديث في هذا الصدد لا يأخذون بظاهر الحديث وإنما لجأوا إلى تأويل "إن الله هو الدهر" لأنه مجاز وليس على الحقيقة. إذا حمل على الحقيقة تؤدي إلى فساد المعنى.

9) الحديث عن التقرب إلى الله من رواية أبي ذر وأبي هريرة عن النبي ρ: من تقرب إليّ شبرا، تقربت منه ذراعا، ومن تقرب مني ذراعا، تقربت منه باعا، ومن أتاني يمشي، أتيته هرولة.[102]فاستشكله المعتزلة أنه تشبيه. فأجاب ابن قتيبة بقوله :

> إن هذا تمثيل وتشبيه وإنما أراد من أتاني مسرعا بالطاعة أتيته بالثواب أسرع من إتيانه فكنى عن ذلك بالمشي وبالهرولة كما يقال فلان موضع في الضلال والإيضاع سير سريع لا يراد به أنه يسير ذلك السير وإنما يراد أنه يسرع إلى الضلال فكنى بالوضع عن الإسراع وكذلك قوله: (وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي أَيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ) الحج:51، والسعي الإسراع في المشي وليس يراد أنهم مشوا دائما وإنما يراد أنهم أسرعوا بنياتهم وأعمالهم والله أعلم.[103]

---

[100] See Muḥammad Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995); See also Abū Ubaid al-Qāsim bin Salām, *Garib al-Ḥadiṡ*, Part. 2 (Riyad: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.), p.146-147.

[101] al-Asqalanī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣahīh Bukhārī*, p.380.

[102]al-Bukhārīy, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Hadith no. 6970, part. 6, p. 380.

[103]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.p. 2016

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

ففي هذا الحديث قام ابن قتيبة بتأويل الحديث، إنها ليس على الحقيقة وإنما على المجاز فيحتاج إلى التأويل.وأكد تأويله كعادته باستشهاد قول الله تعالى:وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (الحج:51). وتبعه ابن بطال في تأويله أن وصف الله تعالى التقرب إلى عبده وكذلك الإتيان والمشي والهرولة محتملة للحقيقة والمجاز. فحملها على الحقيقة محال على الله لأنه يقضي قطع المسافات وتواتي الأجسام. فلا بد حملها على المجاز إتيان الثواب منه تعالى مسرعا.[104] وخالفه فخر الدين الرازي أن المراد بالقرب والدنو في الحديث قرب رحمته تعالى ودنوها من عباده.[105] وعلى هذا المنحى أيضا أوّل ابن فورك هذا الحديث أن القرب والدنو من الله بمعنى تقرب رحمته وكراماته وعطفه ولطفه لعبده، وقد يراد أيضا قرب المنزلة وعلو الدرجة عنده.[106]

10) وفي الحديث آخر وطأة وطئها بها بوج،[107] حاول ابن قتيبة تأويل معنى وطأة هنا بمعنى نزول الشدائد والنوازل مستدلا في استعمالها في اللغة كقول قائل: اشتدت وطأة السلطان على رعيته، وقد وطئهم وطئا ثقيلا. وقول الشاعر:

ووطئتنا وطأ على حنق # وطأ المقيد، ثابت الهرم

وعنى ابن الجوزي أن الوطأة بمعنى الوقعة.[108] ولم يكتف بالتأويل في بيان المراد بالوطأة بل أسند بواقعة التاريخ، أن وجّ في الحديث هو واد في الطائف، وكانت آخر غزاة غزاها رسول اللهﷺ.[109] وقد نزلت بالمشركين فيه النوازل بتتبع القحط عليهم

[104] Abū Ḥasan Ibn Baṭṭal, *Syarḥ Ṣahih al-Bukharī*, Part. 20 (Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.), p.72.

[105] ar-Rāzīy, *Asās al-Taqdīs*, p.134.

[106] Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*.p.75

[107] See al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*; Aḥmad Bin Ḥambal al-Syaibanī, *Musnad Aḥmad Bin Ḥambal,* Part. 4, Hadiṡ No. 17589 (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998), p.172.

[108] Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Mauqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn* (Riyaḍ: Dār Ibn al-Jauziī, 1423).

[109] Ibid.

سبع سنين حتى أكلوا القد والعظام. وذلك استجابة لدعاء الرسول ﷺ: اللهم اشدد وطأتك على مضر، وابعث عليهم سنين كسني يوسف.[110] وكان سفيان بن عيينة يذهب إلى هذا الموضع فصدق ما ورد في الحديث.[111] واستشهد أيضا برواية أهل الكتاب من رواية كعب أن وجا مقدس، منه عرج الرب إلى السماء يوم قضاء خلق الأرض.[112] وصرح ابن فورك أنه لا بد من تأويل الحديث. لأن الوطأة في المعنى الحقيقي هو مماسة جارحة بجارحة أو ببعض الأجسام. فهذا لا يليق بالله فلا بد حمله على المجاز أن آخر ما أوقع الله سبحانه وتعالى على المشركين بالطائف وكان آخر غزوة غزاها رسول الله ﷺ في وجّ فهو بحنين وادٍ بالطائف.[113]وعند أهل اللغة كالفيروز آبادي أن الوجج بالضمتين بمعنى النعام السريعة، والفتحة بمعنى الملجأ.[114]

ج. ابن قتيبة الدينوري و آثاره العلمية في العالم الإسلامي و إندونيسيا

شهد التاريخ أن ابن قتيبة الدينوري عاش في عصر بلغت حركة العلوم العقلية ذروتها. وكان متفننا بشتي العلوم، فهو فقيه محدث أديب، ومفسر فيلسوف متكلم طبيب، وعين قاضيا لمدينة دينور لفترة. وآثاره العلمية ظاهرة في المؤلفات التى نقل فيها مؤلفوها آراء ابن قتيبة. ففي تأويل مختلف الحديث نجد المباركوري ينقل آراء ابن قتيبة في شرح أساطير بني إسرائيل في قصة عوج الذي عاش في زمان موسى عليه السلام حيث اقتلع جبلا.[115] فتأويل مختلف الحديث الذي كان الباحث بصدد البحث عن منهج القياس عبارة عن منهج وغزارة المادة لدي ابن قتيبة في بناء هيكلة العقل في فقه مختلف الحديث. وكان هذا الكتاب من عمدة الكتب في مشكل الحديث، وقد

[110]al-Bukhārīy, *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*.

[111]Muḥammad Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *Adab al-Kātib*, ed. oleh Muḥammad al-Daliya (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.t.), p.409; Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*.

[112]al-Dīnawarī, *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīṡ*.

[113]Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*.

[114] Abadi, *al-Qāmūs al-Muhīṭ*, p.199.

[115] Abu al-'Ulā al-Mubarkafūrī, *Tuhfat al-Aḥwaẓī bi Syarḥi Jāmi' al-Tirmīẓī*, Part. 7 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), p.361.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

أخذه من بعده كأمثال الطحاوي في شرح مشكل الآثار،[116] وابن فورك في بيان مشكل الحديث.[117]

وأدب الكاتب هو من أهم المراجع في الأدب. هذا ما شهده ابن خلدون أنه أصل من أصول الأدب وركن من أركانه بقوله: وسمعنا من شيوخنا في مجال التعليم أن أصول هذا التعليم وأركانه أربعة دواوين، وهي أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها.[118] وقد اهتم به العلماء فمنهم من نبه على غلطه، ومنهم من شرح خطبته، ومنهم من شرح أبياته، ومنهم من شرحه كله. وقد تتبع محمد الدالي هذه الأعمال من خلال دراسته لهذا الكتاب الفريد من نوعه حتى بلغ أحد عشر عملا.[119]

وكيف لا يكون لهذا العالم أثر في الفكر الإسلامي – بما فيه إندونيسيا، وقد ألف في شتى الفنون التي احتاجت الأمة إلى درايتها. وقد قام عدة الباحثين في استقصاء مؤلفات ابن قتيبة الدينوري منهم : السيد أحمد صقر[120] وعلي بن نفيع العلياني[121] وأحاول تفصيل بعض منها لما فيها من أثر علمي وفكري لمن جاء بعده، فهي كما يلي :

1. كتاب تأويل مشكل القرآن تناول فيه ابن قتيبة عن الغرب وما خصهم الله من العارضة والبيان والمجاز ثم بين الطعون على الآيات القرآن وحاول تأويلها. وقد طبع الكتاب المكتبة العلمية ببيروت بتحقيق السيد أحمد صقر.
2. كتاب غريب القرآن، تكلم فيه عن الألفاظ الغريبة في القرآن ثم قام ببيانها وشرحها على عرف اللغويين. وقد طبع الكتاب بتحقيق السيد أحمد صقر، بالمطبعة المصرية سنة 1978 وصوره دار الكتب العلمية ببيروت.

---

[116] Abū Ja'far al-Ṭaḥāwī, *Syaraḥ Musykil al-Āṡār*, Part. 2 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994), p.21.

[117] Fūraq, *Musykil al-Ḥadīṡ*, p.22-23.

[118] Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d), p.358.

[119] See introduction of Muhammad Dali in al-Dīnawarī, *Adab al-Kātib*, p.9-10.

[120] See introduction of Sayyid Ahmad Ṣaqr in al-Dīnawarī, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, p.1-87.

[121] al-'Ulyāni, *'Aqīdah al-Imām Ibn Qutaibah*, p.19-125.

3. كتاب تأويل مختلف الحديث، تناول فيه عن حجية الحديث النبوي إما متواترا أو آحادا. وحاول توضيح الموقف مع الفرق الطاعنة على أحاديث الآحاد في العقيدة والفقه والتاريخ وبخاصة المعتزلة. وقد طبع هذا الكتاب أول مرة على نفقة محمود أفندي شابندر بمطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة 1326 هـ، ثم أعيد طبعه عدة مرات مطابع مختلفة بتحقيقات العلماء الفذة.

4. كتاب غريب الحديث، تناول فيه الألفاظ الغريبة في الحديث النبوي. وهذا الكتاب بالحقيقة إكمالا لكتاب غريب الحديث لأبي عبيد. وقد طبع الكتاب على نفقة وزارة الأوقاف لجمهورية العراقية بتحقيق عبد الله الغبوري سنة 1977.

5. كتاب إصلاح غلط أبي عبيد في الحديث، فهذا الكتاب استدراك ابن قتيبة على أبي عبيد فيي نيف وخمسين موضعا. وبين فيه أخطاء أبي عبيد في رواية الحديث وألفاظه. وقد طبع الكتاب دار الغرب الإسلامي ببيروت، بتحقيق عبد الله الغبوري، سنة 1983.

6. كتاب أدب الكاتب، هذا الكتاب تناول فيه ابن قتيبة عن الأمور ينبغي للكاتب من سلامة الكتابة من الخطأ واللحن، وتكلم أيضا عن التراكيب النحوية. وهذا الكتاب مطبوع شائع مع التحقيق منها طبعة مؤسسة الرسالة بتحقيق محمد الدالي.

7. كتاب معاني الشعر الكبير، هذا الكتاب يحتوي على 12 كتابا؛ كتاب الفرس، وكتاب الإبل، وكتاب الحرب، عشرة أبواب، وكتاب القدور، وكتاب الديار، وكتاب الرياح، وكتاب السباع والوحوش، وكتاب الهوام، وكتاب الإيمان، وكتاب النساء والغزل، وكتاب الشيب والكبر، وكتاب تصحيف العلماء. وقد ألف ابن المرزبان عبد الله بن جعفر بن درستويه في نقده كتابا سماه "الرد على ابن قتيبة في تصحيف العلماء.

8. كتاب عيون الأخبار، هذا الكتاب يحتوي على 10 كتب؛ كتاب السلطان، وكتاب السؤدد، وكتب الطبائع والأخلاق، وكتاب العلم، وكتاب الإخوان، وكتاب الحوائج، وكتاب الطعام، وكتاب النساء. ولهذا الكتاب أهمية كبيرة لدي الأدباء وقد قص ابن دريد الأنباري قصة المذاكرة في متنزهات الدنيا وسمى كل منهم أنزه مان رآه، فقال للجلساء : هذه متنزهات العيون، فأين أنتم من متنزهات القلوب؟ فقالوأ: وما هي؟ فقال: عيون الأخبار للقتبي (ابن قتيبة) والزهرة لابن داود، وقلق المشتاق لابن أبي طاهر.

9. كتاب المعارف، وهذا الكتاب يشتمل أمورا مهمة وفوائد جمة من المعارف التاريخية: مبدأ الخلق، وقصص الأنبياء وأزمانهم وحلاهم وأعمارهم وأعقابهم، وافتراق ذرريهم

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

ونزلهم في مشارق الرض ومغاربها، وأسياف البحار والفلوات والرمال إلى أن بلغ زمن المسيح عليه السلام والفترة بعده. ثم تكلم عن أنساب العرب وأتبعه بأخبار النبي ρ في نسبه وذكره عمومته وعماته وخالاته وجدته لأبيه وأمه وأظاره وأزواجه وأولاده ومواليه وأحواله إلى أن قبض. وتناول أيضا عصر الصحابة والتابعين. وقد طبع الكتاب على وزارة الثقافة لجمهورية العربية السورية، بتحقيق منير عبد القادر حديد، سنة 2000.

10. كتاب الميسر والقداح، هذا كتاب عن عادات العرب في الميسر والقداح، ويشمل الاستقسام والأزلام، ونفع الميسر، وأسماء القدح، وصفاته. هذا الكتاب طبعه المطبعة السلفية بالروضة بتحقيق السيد محب الدين الخطيب.

11. كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، فهذا الكتاب يتناول عدة المسائل في الفقه والعقيدة وإن كان الفقه أكثر . من خلال الآيات والأحاديث النبوية. وساق هذه المسائل على هيئة السؤال والجواب. وبالحقيقة هذه المسائل قد بحثها المؤلف في كتابي تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث. هذا الكتاب طبعه دار ابن كثير ببيروت بتحقيق مروان العطية ومحسن خرابة، سنة 1990.

12. كتاب الأشربة، هذا الكتاب تناول المؤلف عن أنواع الأشربة المتعارفة لدي العرب، وموادها وطريق صناعتها ثم بين أحكامها من خلال تحليله لها. وها الكتاب أيضا مطبوع بالمجمع العلمي العربي بدمشق سنة 1266 هـ بتحقيق محمد كردي علي.

13. كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. ركز المؤلف في هذا الكتاب عن قضايا عقائدية في تأويل المتشابهات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. هذا الكتاب اهتم به عدد من الباحثين في دراسته؛ علي بن نفيع العلياني قدم بحثا تحت الموضوع عقيدة الإمام ابن قتيبة، وطبع هذا البحث بمكتبة الصديق بالطائف؛ وكاظم حطيط في البحث تحت العنوان: مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية: تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، وقد طبع هذا البحث بدار الكتاب العالمي ببيروت؛ وكذلك طبع الكتاب بتحقيق عمر بن محمود أبو عمر بدار الراية بالرياض سنة 1991.

14. كتاب الأنواء، تناول فيه منازل القمر، ومعنى النوء والطلوع والغروب، واسماء المنازل وهيئاتها، وأسماء الكواكب وذكر الفصول الأربعة وأوقات الزروع. هذا الكتاب

طبعه دار الشئون والثقافة العامة على نفقة وزارة الثقافة والإعلام العراقية سنة 1988 بعنوان : الأنواء في مواسم العرب.

15. كتاب الشعر والشعراء، تناول فيه أنواع الشعر، وأشكاله وأوزانه، وعيوبه، وأوزانه، وشخصياته الشهيرة. هذا الكتاب طبعه دار إحياء العلوم ببيروت، بتحقيق الشيخ حسن تميم والشيخ محمد عبد المنعم العريان وقع في مجلد وسط.

وأعرب عبد الحميد الجندي خصائص مؤلفات ابن قتيبة الأدبية[122]:

الخصيصة الأولى، أن ابن قتيبة ذو عقلية منظمة مصقولة. ولذلك جاءت كتبه وليدة هذا الفكر المنسق.

الخصيصة الثانية، في مؤلفات ابن قتيبة ظاهرة بارزة هي تقصيه الإيجاز لتسهل روايتها وليمكن الانتفاع بها على أوسع نطاق.

وهذه آثاره العلمية لها تأثير واسع في العالم الإسلامي، وعلى سبيل الخاص إندونيسيا. وهذه الآثار بإندونيسيا ظاهرة من خلال البحوث العلمية التي قدمها الدارسون الإندونيسيون في عشر السنوات الأخيرة بالجامعات الإسلامية، ونذكرها كما يلي:

1. الأحاديث عن الفقر والمسكنة عند ابن قتيبة الدينوري في كتاب تأويل مختلف الحديث، رسالة بكالاريوس قدمها فكري أوليا إلهمي، جامعة شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2014.
2. عقلانية أهل الحديث : منهج عقلي ابن قتيبة الدينوري في فقه مختلف الحديث، أطروحة الدكتوراة قدمها عبد الملك غزالي في الدراسات العليا، جامعة شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2012.
3. آراء ابن قتيبة نحو مشكل الأحاديث العقائدية في كتاب مختلف الحديث، رسالة ماجستير، قدمها لقمان حكيم، في الدراسات العليا، جامعة كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوغجاكارتا، سنة 2010.
4. منهج تأويل القرآن لابن قتيبة الدينوري، رسالة ماجستير قدمها محمد أديب، في الدراسات العليا، جامعة شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2009.

[122] Ibid., p.65-66.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

5. مختلف الحديث عند ابن قتيبة، رسالة بكالاريوس، قدمها علي سيف الدين، جامعة والي سونغو الإسلامية الحكومية-سمارنغ، سنة 2007.

وهذه الدراسة المقدمة من الدارسين الإندونيسيين دليل قاطع عن آثار ابن قتيبة الدينوري بإندونيسيا، فضلا عن كونه من أتباع الشافعي في الفقه، وأبي الحسن الأشعري في الكلام. وكان مذهب الشافعي مذهبا فقهيا شائعا عند معظم المسلمين فيها وكما أن مذهب الأشعري مذهب كلامي عندهم.

ح. الخاتمة/الاستنتاج

وبعد استعراض البيانات والاستفسارات والمناقشات عن منهج التأويل في فقه مختلف الحديث عند ابن قتيبة الدينوري يمكن تلخيص الاستنتاج كما يلي :

أن النصوص الشرعية منها الحديث النبوي هي مصدر الحق من الحق، ولابد من إنزالها في دائرة واقعية البشر ومصالحهم. والحديث النبوي قد يكون مخالفا للكتاب أو الحديث مثله أو العقل أو الواقع، ففي هذه الحال لا بد من إعمال العقل في فقهه. ومنهج التأويل هو إحدى الطرق في فقه متون مختلف الحديث ليزول التناقض. وهذا البحث يؤكد أن ابن قتيبة الدينوري أحد الجهابذة في شتى العلوم وآثاره العلمية راسخة في العالم الإسلامي وفي ضمنها بلاد إندونسيا. [.]

References

Abādī, Abdul Jabbar. *Al-Ushūl al-Khamsah*. Disunting oleh Faiṣal Badir Aon. 1 ed. Kuwait: Maṭba'ah Jami'ah Kuwait, 1998.

Abadi, Muḥammad ibn Ya'qūb Fairuz. *al-Qāmūs al-Muhīṭ*. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, N.d.

Abduh, Muhammad. *Risalat al-Tauhid*. 1 ed. Kairo: Dar al-Syurūq, 1994.

Al-Qurthuby. *al-Jami' li Aḥkām al-Qur'ān al-Karīm*. part. 15. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, t.t.

Asyarī, Abū Hasan al-. *Al-Ibānah fi Uṣūl al-Diyānah*. 1st ed. Beirut: Dār al-Qadirī, 1991.

———. *Al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Zaig wa al-Bida.'* Disunting oleh Hamudah Garabah. Kairo: Al-Maktabah al-Azhariyah li Turaṡ, n.d.

Asqalanī, Ibn Ḥajar al-. *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣahīh Bukhārī*. part 13. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, n.d.

Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Tahżīb al-Lugah*. Disunting oleh Abdussalam Harun. Part. 4. Kairo: Al-Muassasah al-Miṣriyah li Ta'lif wa Tarjamah, 1384.

Bagwī, Abū Muhammad al-. *Ma'ālim al-Tanzīl*. 7 vol. Riyaḍ: Dār Ṭiba, 1997.

Baihaqī, Abū Bakar al-. *Al-Asmā' wa al-Ṣifat*. Part. 3. Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.

Baṭṭal, Abū Ḥasan Ibn. *Syarḥ Ṣahih al-Bukharī*. Part. 20. Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.

Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bukhārīy, Muḥammad Ibn Isma'īl al-. *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Ibn Kaśīr- Yamāmah, 1987.

Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon, 1993.

Collin, William. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. William Collin Publisher, 1979.

Dīnawarī, Muḥammad Ibn Qutaibah al-. *Adab al-Kātib*. Disunting oleh Muḥammad al-Daliya. Beirut: Muassasah al-Risālah, t.t.

Dīnawarī, Muḥammad Ibn Qutaibah al-. *Ta'wil al-Mukhtalif al-Ḥadīś*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

———. *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*. 3 ed. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1981.

Fūraq, Abū Bakr Ibn. *Musykil al-Ḥadīś*. Damaskus: n.p, 2003.

Gazālī, Abū Ḥamīd al-. *Al-Muṣṭafā Fī Ilm al-Uṣul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

———. *Mi'yār al-Ilmi*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Ḥākim, Muḥammad Ibn Abdullāh al-. *Al-Mustadrak 'Alā al-Ṣaḥīḥain*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.

Hanafi, Hasan. *Min al-Aqīdah ilā al-Ṡaurah: al-Muqaddimāt al-Naẓariyyah*. Kairo: Maktabah Madbulīy, t.t.

Ḥarb, Alī. *Al-Mamnū' wa al-Mumtani': Naqd al-Żāt al-Mufakkirah*. Beirut: Al-Markz al-Ṡaqafī al-'Arabī, 1985.

Ḥasan, Khālid Ramaḍān. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh*. 1 ed. Kairo: Al-Rauḍah, 1998.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865

Ḥibbān, Abū Ḥātim Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān Bi Tartīb Ibn Bilbān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.

Ibn al-Aṡir al-Jazri. *Al-Nihāyah fi Garīb al-Hadiṡ wa al-Aṡar*. Part 3. Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah, 1979.

īy, Muḥammad bin Idrīs al-Syafi'. *Al-Risālah*. Beirut: Al-Maktabah al-Ilmiyah, n.d.

Iyyaḍ, Al-Qāḍi. *Masyāriq al-Anwar 'alā Ṣihah al-Aṡar*. part. 2. N.p.: Maktabat al-Atiqah - Dār Turaṡ, n.d.

Jauziyah, Ibn al-Qayyim al-. *I'lām al-Mauqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*. Riyaḍ: Dār Ibn al-Jauziī, 1423.

Kaṡīr, Abū al-Fidā' Ibn. *Al-Bā'iṡ al-Ḥadīṡ Syarḥ Ikhtiṣār 'Ulūm al-Ḥadīṡ*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1991.

Khiyāṭ, Usāmah Bin 'Abdullāh. *Mukhtalif al-Ḥadīṡ Baina al-Muḥaddiṡīn wa al-Uṣūliyyīn al-Fuqahā'*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.

Lowry, Joseph E. *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Mohammad Ibn Idris al-Shafi'i*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Manẓur, Ibn. *Lisan al-Arab*. Part. 5. Kairo: Dār al-Ma'arif, n.d.

Melchert, Christopher. *Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries*. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Minsyāwīy, Muḥammad Ṣadīq al-. *Qāmūs Muṣṭalaḥāt al-Ḥadīṡ al-Nabawī*. Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.t.

Mubarkafūrī, Abu al-'Ulā al-. *Tuhfat al-Aḥwaẓī bi Syarḥi Jāmi' al-Tirmīẓī*. Part. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Muḥammad Ibn Khaldūn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.

Naḥrawīy, Abd al-Salām Aḥmad. *Al-Syāfi'ī Fī Maẓhabīhi al-Qadīm wa al-Jadīd*. Kairo: n.p, 1988.

Qusyairi, Muslim ibn al-Hajjaj. *Shahīh Muslim*. Beirut: Dār Ihya al-Turaṡ al-'Arabi, t.t.

Rāzīy, Fakhruddin ar-. *Asās al-Taqdīs*. Disunting oleh Ahmad Hijazi Syaqa. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyah, 2001.

Razy, Fakhruddin al-. *Mafātih al-Gaib*. Part. 13. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, t.t.

Razzāq, al-Ṣan'anī Abd al-. *Muṣannaf 'Abd al-Razāq*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1403.

Rusyd, Ibnu. *Faṣl al-Maqāl Fī Mā Baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah min al-Itthiṣāl*. Kairo: Maktabah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah, 1968.

Salām, Abū Ubaid al-Qāsim bin. *Garib al-Hadiṡ*. Part. 2. Riyaḍ: Maktabah Syamilah 2.11, n.d.

Sindi, Muhammad Abid. *Musnad al-Syāfi'īy bi Tartīb Sindi*. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, 1416.

Syaibanī, Aḥmad Bin Ḥambal al-. *Musnad Aḥmad Bin Ḥambal*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998.

Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī al-. *Irsyād al-Fuḥul Ila Taḥqīq Ilm al-Uṣūl*. 1 ed. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Ṡaqāfiyah, 1992.

Ṭaḥāwī, Abū Ja'far al-. *Syaraḥ Musykil al-Āṡār*. Part. 2. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1994.

Taimiyah, Abd al-Ḥalīm ibn. *Al-Raddu 'Alā al-Manṭiqīn*. Beirut: Muassasah al-Royyān, 2005.

Tirmiżi, Muḥammad Bin Īsā al-. *Sunan al-Tirmiżī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.t.

Ṭūfī, Najmuddīn al-. *'Alam al-Jażal Fī 'Ilm al-Jadal*. Almaniyā: Dār al-Nasyar Li Franz Steiner, 1987.

'Ulyāni, Alī ibn Nufaī' al-. *'Aqīdah al-Imām Ibn Qutaibah*. 1 ed. Ṭāif: Maktabah al-Ṣadīq, 1991.

Wizārat al-Auqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah. *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyah*. 2 ed. Kuwait: Ṭabī'ah Dār al-Salāsil, 1987.

Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsat fi Qaḍiyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, n.d.

———. *Fī al-Imām al-Syāfi'īy wa Ta'sīs al-Idiulujiyah al-Wasṭiyah wa al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr*. Kairo: Maktabah Madbulīy, 1995.

Zamakhsyari, Mahmud bin Umar. *Al-Fāiq fi Garīb al-Hadīṡ wa al-Aṡar*. part. 4. Libanon: Dār al-Ma'rifah, n.d.

Zubaidi, Imran. "Kritik Matan Hadits Menurut al-Thahāwī Dalam bukunya Syarh Musykil al-Ātsār." Disertation, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2008.

Zubaidi, Murtaḍa. *Tāj al-Arūs*. Riyaḍ: Maktabah al-Syāmilah 2.11, n.d.

 DOI://dx.doi.org/10.24042/jw.v1i1.2865