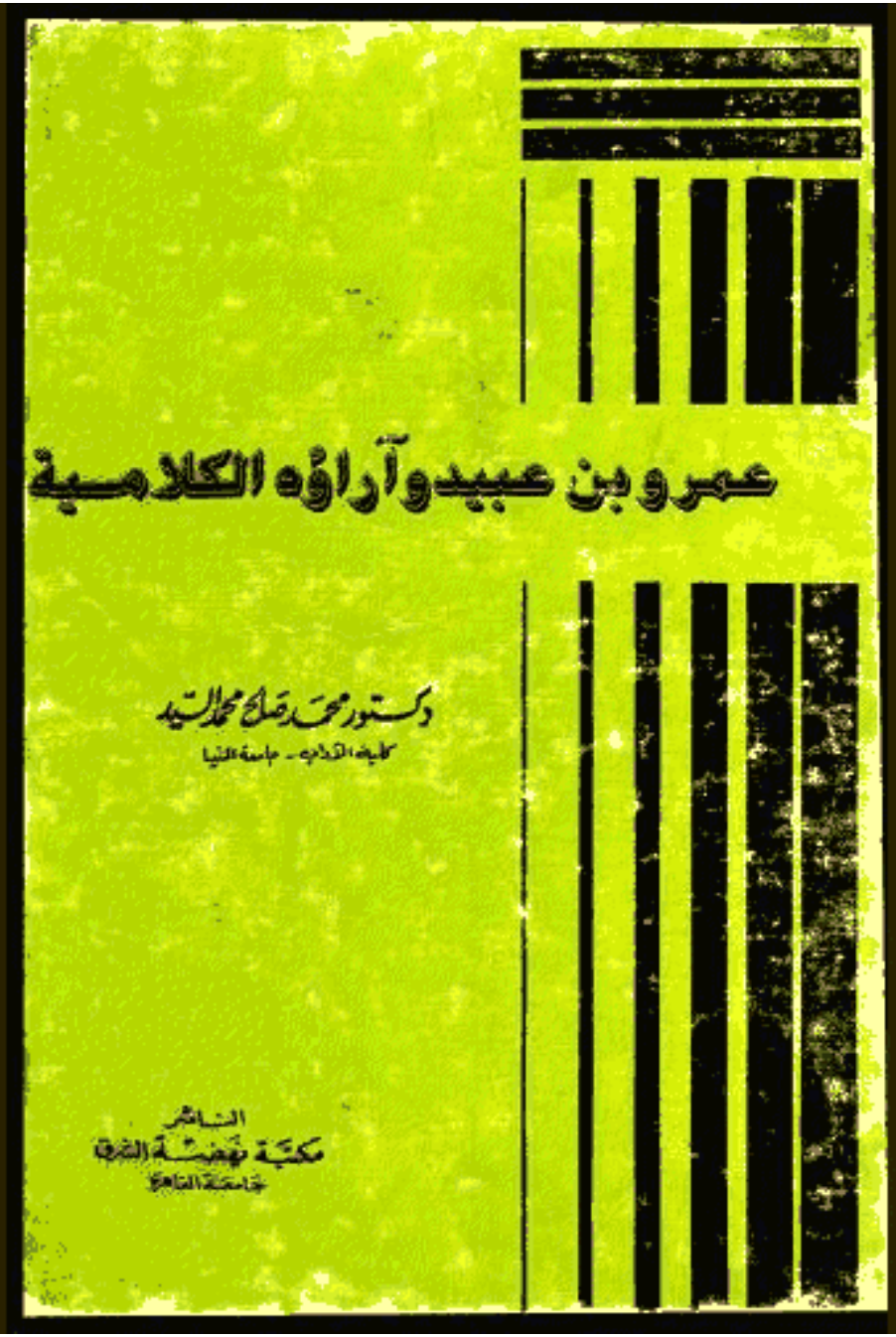
عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية
دكتور محمد صلاح محمد السيد
كلية الآداب - جامعة المنيا
الناشر
مكتبة نهضة الشرق
جامعة القاهرة

دكتور محمد صالح محمد السيد
كلية الآداب - جامعة المنيا

عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية

١٩٨٥

الناشر
مكتبة نهضة الشرق
جامعة القاهرة

مقـــــدمة

الامه الاســـلاميه بما تراثها الخالد ، سطع نوره فى فترة مبكرة ، فاشـــاع المعرفة والهدى ، وهو تراث متنوع ، جاء شاملا لتيارات فكرية متعددة ومتنوعة ، جعلته صالحا لان يكون زادا للخلف ، ياخـــذون من اسلافهم ما يفيدهم فى قضـــايا تقدم مجتمعاتهم وتطورها ، وينهلون منه ما يدعم فيهم قيم الدين والاخلاق ، فما اشـــد الحاجة — الآن — الى احيائه وبعثه من جديد لكى يكون اما فيمن تقدم اسوة حسنة نتاسى بها ، ولكى نواجه بروح اثقة فى انفسنا ما يفيد الينا من تيارات فكرية غربية عن الاسلام والامة الاسلامية

والمعتزلة — باعتبارها من اكبر المدارس الكلامية فى الاســـلام — تحتل مكانا مرموقا فى هذا التراث ، بما اشاعت من فكر ، كان له اثره — الذى لا ينكر — فى بنـــاء فلسفة اصيلة للاسـلام ، استطاعت بها ان تواجه التيارات المخالفة للاسـلام منذ الصـــدر الاول ، وما زالت جوانب كثـــيرة من هذه الفلسفة تتميز بالطرافة والابداع ، وتفيد فى بناء الشـــخصية الاســـلامية التى تستطيع أن تقف بثقة شـــديدة فى مواجهة التيـــارات الالحادية او المضللة التى تفد الينا ، كما تفيد هذه الفلسفة ايضا فى مواجهة المشكلات المعاصرة لمجتمعاتنا الاسلامية .

تبنى المعتزلة نزعة عقلية ، كانت لهم منهجا ، ونورا يهتـــدون به فى فهم النقـــل وادراك مضمونه ومحـــواه . ولدت فيهم حرية الفـــكر والراى ، التى حاولوا نشرها فى مجتمعهم ، وعملوا على نموها وتطويرها ، وفى الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة فكرية اسلامية نمت فيها هذه الحيوية الفكرية ، كما نمت فى رحاب مدرستهم (١) .

---

(١) ولعـــل هـــذا ما دعا الكثير من المستشرقين : كهنرخ الشتيز =

وقد هيأت لهم هذه الحرية فى الفكر والراى ، البحث فى تراث الامم المختلفة ، وبخاصة التراث اليونانى الفلسفى فتناولوا اجزاء منه بالبحث والدراسة ، وكانت عنايتهم به محددة بالافادة منه فى تدعيم اصولهم الاعتقادية ، فى مواجهة المخالفين من اصحاب الديانات والملل ، والاهواء والنحل ، والتى كانت على دراية كافية بجوانب كثيرة من هذا التراث .

من أجل هذا يمكن القول بان المعتزلة يرجع اليهم الفضل فى الاسهام فى تحديد معالم العقيدة الاسلامية ، وايضا فى تاسيس دعائم الحركة العلمية الاسلامية بوجه عام ، ذلك لانهم لم يكونوا روادا للفكر الدينى فقط ، بل ايضا كانوا روادا للفكر العلمى فى عصرهم ، لتمكنهم من دراسة علوم عصرهم والعصور السابقة عليهم ، وانتهائهم الى آراء مبتكرة سبقوا بها عصرهم الى عصور اخرى لاحقة ، فمهدوا بها الى مفكرين غيرهم ، واقصد بهم فلاسفة الاسلام .

وليس من شك فى ان نزعتهم العقلية مكنتهم من أن يتسع مفهوم الحرية الفكرية ليشمل الحرية الانسانية ، فقرروا هذه الحرية ، ودافعوا عنها ، مؤكدين على الالتزام الاخلاقى ، والمسئولية الدينية .

وهكذا يكون التراث المعتزلى — كجزء اصيل فى التراث الاسلامى — تراثا ثريا خصبا ، مسئوليتنا هى بعثه واحياؤه ، ونؤكد — هنا —

Hoinrich Stoiner الذى يلقب المعتزلة بالمفكرين الاحرار ، ووات الذى يقارنهم فى نزعتهم العقلية بمفكرى القرن التاسع عشر انظر فى ذلك :

Watt : Islamic philosophy and theology, London, 1962, 58.

كما يصفهم ماكدونالد ايضا بالمفكرين الاحرار — انظر :

Macdonald : Development of Muslim theology, Tunisprudence and Conistutional theory, london. 1927. P. 129.

ان هذا التراث — شانه شان اى تراث حضارى — به نقاط قوة وبه نقاط ضعف ، به ما يلائم حياتنا المعاصرة ، وبه ما لا يلائمها ، وانما يلائم عصره الذى نشأ فيه ، من هنا وجب ان تكون النظرة الواعية النقدية الفاحصة هى أساس بعث هذا التراث ، فبها وحدها يمكننا استخلاص قيم هذا التراث ، وبها ايضا نستبقى ما هو صالح ومفيد من هذه القيم لحياتنا المعاصرة .

ان الباحث المنصف اذا نظر فى فكر المعتزلة ، فلا شك انه يستطيع ان يجد مواقف يمكنه ان يستخلص منها قيما يمكن الانتفاع بها فى حياتنا المعاصرة ، ويمكن ان نشير الى بعض منها فيما يلى :

من أهم القيم التى يقف عليها الباحث فى علم الكلام بعامة وفى الفكر المعتزلى بخاصة قيمة ارتباط الفكر بالعمل ، ذلك ان المشكلات التى اهتم بها المتكلمون هى مشكلات نبتت من واقع حياتهم ، فجاء تراثهم معايشا لواقعهم ، فارتبط النظر بالواقع ارتباطا وثيقا عندهم .

ولهذه القيمة اهمية خاصة فى تقدم اى مجتمع وتطوره ، فهى السبيل الوحيد للعبور بمجتمعاتنا الاسلامية الى حياة افضل ، ولعل ما تعانيه مجتمعاتنا الاسلامية من مشكلات وتاخر انما هو يرجع — فى المقام الاول — الى ان هناك انشطارا بين فكرنا وواقعنا ، فتخلفنا عن مشكلاتنا الحقيقية ، وانغمسنا فى مشكلات وافدة الينا من ثقافات غريبة عنا !! ، مما اثار شيئا من الغربة بين المفكر وواقعه !! ، فلعل فى تمسكنا بهذه القيمة ما يحفزنا على ربط فكرنا بواقعنا ربطا وثيقا اذا اردنا أن يكون لنظرنا وفكرنا قيمة فى حل مشكلات مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة

وقيمة ثانية لا تقل اهمية عن القيمة الاولى وهى قيمة العقل يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى ، فان الباحث المنصف ليدرك

— دون مشقة — ان اجزاء من التراث المعتزلى ، تمثل اجزاء عاقلة مبدعة خلاقة فى التراث الاسلامى . ومن المفيد القول بان النزعة العقلية التى تميز بها المعتزلة — فى صورتها المعتدلة — لا تخالف روح الاسلام وجوهره .

وقيمة الاعتماد على العقل قيمة بالغة الاهمية ، فالعقل هو السبيل فى فهم الدين ونصوصه ، وهو عماد الاجتهاد ، وحل ما يواجهنا من مشكلات ، واذا كنا نقول بالعقل فاننا نقول بذلك العقل المتآخى مع النصوص الدينية ، اى ذلك العقل الذى يأتنس بالدين ، لا العقل المحض .

العقل له قيمة خاصة فى الدفاع عن الدين ، فقد كان احد المبررات الهامة فى استخدام المعتزلة للعقل هو مواجهة المخالفين من اصحاب الديانات الاخرى ، واصحاب الملل والاهواء ، والنحل المختلفة ، لانه ليس من سبيل الى مواجهة هؤلاء الا بدليل العقل .

ولا شك ان استخلاص هذه القيمة واستبقاءها فى تراثنا المعاصر ، سوف يفيد فى مجالات كثيرة : فى الدفاع عن الدين ، وفى اشاعة حرية الفكر ، تلك الحرية التى تتيح لنا اقامة الحوار الفكرى الحر ، وترسخ فينا قيما وآدابا افتقدناها فى حوارنا بعضنا مع البعض الآخر ، فضلا عن انه ليس من سبيل الى تجميع الكلمة ، ودعوة المخالف ، ورد المتطرف الا بالحوار العقلى المقنع .

ولا يقدح فى استخلاص هذه القيمة واستبقائها فى تراثنا المعاصر . بعض المواقف المتطرفة فى استخدام العقل عند المعتزلة ، كما لا يقدح فيها ايضا ان المعتزلة مدوا استخدام العقل الى موضوعات ليس من طبيعتها أن تعالج بمنطق العقل ، ذلك لان هذا كله لا يمثل موقفا عاما عند المعتزلة ، فالمعتزلة شأنها شأن اى تيار فكرى يمر فترة من الزمن ، قد يصيبه التطرف

والمغالاة من قبل المتعصبين له ، وعلى هذا لو اسقطنا هذه المواقف المتطرفة ما اثر ذلك على مجرى التيار العقلى عندهم ، لانهم بشكل عام كانوا حريصين على الا يحدث تعارض ما بين حجة العقل وحجة النقل ، بل ان آراءهم جاءت فى معظمها ثمرات لفهم النصوص الدينية قرآنا كانت أو سنة ، مما يقطع بأن تراثهم تراث أصيل ، وثيق الصلة بالدين والحضارة الاسلامية

ونحن فى استيعائنا لقيمة العقل ، لسنا مطالبين بان نطبقه على نفس الموضوعات التى تناولوها تناولا عقليا ، اذ ربما لم تكن هى نفس الموضوعات التى تهمنا فى حياتنا المعاصرة ، علينا — فقط — ان نستخلص منهم عقلية النظرة ، ثم نطبقها على ما نراه من موضوعات مناسبة ، أو تكون من طبيعتها أن تعالج هذه المعالجة العقلية

ولقد ارتبط بقيمة العقل قيمة الانفتاح على ثقافات العصر وفلسفاته ، فلقد راينا أن النزعة العقلية عند المعتزلة ، ولدت فيهم حرية فكرية ، دفعتهم الى دراسة الثقافات الاجنبية مما مكنهم من الدفاع عن الاسلام ، ولقد تفوق المعتزلة فى هذا المجال ، تفوقا كبيرا ، مما جعل نيبرج يصف فلسفتهم بانها فلسفة دفاعية تهدف الى الدفاع عن الوحى والنبوة ، وانها جدلية بمعنى انها كانت تغزو مواطن الاديان والفرق المخالفة لتحاربها فى اراضيها ، معتمدة فى ذلك على الوسائل الفلسفية (١١) .

وهكذا لكى تستطيع المعتزلة القيام بمهمة الدفاع عن الدين ، وتحقيق نجاح كبير فى هذه المهمة ، كان لابد لها من أن تستفيد فى تدعيم

Encyclopedia of Islam : Art : Mu'tazla.

اساليب جدلها مع الفرق المخالفة بكل وسيلة ممكنة ، وكانت الفلسفة اليونانية احدى وسائلها فى هذا المجال ، وان كان ذلك لم يحدث بطريقة واضحة الا على يدى ابى الهذيل العلاف ، فلم يعرف عن عمرو بن عبيد او واصل بن عطاء ، انهما تناولا فى بحوثهما شيئا من مسائل الفلسفة اليونانية (١) .

ويبدو ان المعتزلة تقدمت فى ميدان دراسة الفلسفة والاستفادة منها ، الى حد جعل الخياط (المؤرخ المعتزلى) ينتصر على ابن الراوندى ويتفاخر بتقدم المعتزلة فى هذا المجال عن اى فرقة كلامية اخرى (٢) .

ولعل هذا يدعونا الى استخلاص قيمة الانفتاح على ثقافات العصر وفلسفاته ، اذا اردنا بحق ان ندافع عن الاسلام ، وبخاصة فى عصرنا ، الذى ساعدت فيه سهولة الاتصال بين شعوب العالم على ان تفد الى بلادنا الاسلامية تيارات فكرية مختلفة وفلسفات شتى ، وهى فى معظمها تحمل فى طياتها معتقدات تخالف الاسلام تماما ، بل وتهاجمه ، وليس من سبيل للتصدى لخطر هذه التيارات والفلسفات الا بالعكوف على دراستها دراسة واعية متانية ، واستخراج قيم من الاسلام تقف فى مواجهة

(١) انظر : الشهرستانى : الملل والنحل ، نشر عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٣٩ ، ص ٤٦ ، ص ٤٩ . وانظر ايضا :

Macdonald : Development of Muslim theology, P. 128. Watt : Free Will and, Predestiation In Early Islam, london, P. 63.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق نيبرج ، مع مقدمة له بقلم المحقق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٢٥م ، ص ٧ ، ص ١٣ — ص ١٥ .

قيم هذه الفلسفات ، اما الهجوم بدون دراية فكانه ضرب فى عماية !

واما الانغلاق والانعزال عنها ، فلن يكسبها الا بالقوة

وليس من شك فى ان الانفتاح على ثقافات العصر يكسب دفاعنا عن الاسلام قوة ، ونقصد به انفتاح الناقد المستبصر ، لا انفتاح المقلد ، فان النظرة النقدية لكل ما يفيد الينا تفيدنا فى ان نستبقى ما نراه صحيحا من هذه الثقافات ، ونستبعد منها ما نراه فاسدا من افكارها ، ونكمل ما يكون ناقصا منها ، فهو انفتاح لا تضيع فيه هويتنا ، بل انفتاح يتيح لنا وقفة ايجابية من ثقافات عصرنا ، نكون بها حلقة من حلقات الفكر العالمى كما كان اسلافنا .

هذه فى عجالة سريعة بعض القيم التى يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى راينا من المناسب ان نشير اليها ونحن نقدم لهذا البحث الذى يتناول واحدا من كبار شيوخهم ، احتل فى تاريخ المعتزلة مركزا ممتازا ، فاليه والى رفيقه واصل بن عطاء ينسب فضل تاسيس المعتزلة ، بما اسهما به فى وضع اصول المذهب ، تلك الاصول التى تناولها الخلف بالشرح والتطوير والتعميق ، حتى استقرت على ما هى عليه حتى الآن

ولم تقف جهوده عند حد النظر فى العقائد ، وتقعيد القواعد ، بمنهج عقلى يستانس فيه بالنصوص الدينية قرآنا او سنة ، بل تعدى ذلك الى نصرة الاسلام والدفاع عنه فتصدد خطر الديانات المخالفة وكذا خطر اصحاب الملل والاهواء والنحل المختلفة ، والتى شنت هجوما على الاسلام بقصد النيل منه والقضاء عليه .

وامتدت جهوده ايضا الى المشاركة الايجابية فى حل مشكلات مجتمعه ، فقدم الراى والمشورة ، واقترح الحلول لهذه المشكلات . وطبق مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا عمليا ، فكان دائم

الوعظ والتوجيه للحكام ، وكانت مواعظه لها اثر كبير فيهم ، لانهـا بعـدت عن التكلف والرياء والنفـاق ، وصدرت عن رجل يعد قدوة فى مجال الأخلاق الفردية ، فكان عابدا زاهدا تقيا ورعا فى سلوكه مسحة صوفية لا يخطئها الباحث المنصف .

ومع اهمية عمرو بن عبيـد فى تاريخ الفكر الكلامى عامة والفكر الاعتزالى خاصـة ، الا انه ليست هنـاك — فيما نعلم — دراسـة متكاملة عنه

بل انه يمكن القول اننا ما زلنا — حتى الآن — نجهل جوانب كثيرة عن المعتزلة فى بداياتها الاولى ، حقـا لدينا معلومات وفيرة نسبيا عن رجال المعتزلة المتاخرين ، بفضـل ما نشر من مؤلفاتهم او اكتشف من مخطوطاتهم . وهذه المؤلفات لم تمدنا بمعلومات كافية عن اوائل المعتزلة — كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ... وغيرهما — تسمح باستجلاء آرائهم ، وبيـان كيفية ظهور هذه الآراء وتطورها ، وما زالت الحاجة ماسة للتنقيب فى مختلف المصادر لاستقصاء آراء الاوائل .

ويبدو أن هذا هو السبب الذى جعل الدراسات فى هذا المجـال قليلة ، وهذا البحث الذى نقـدم له الآن هو محاولة من جانبى لخوض هذا المجال ، قصدت به القـاء مزيد من الضوء على هذه البدايات الاولى للفكر الاعتزالى لازالة بعض الغموض الذى يكتنف هذا الجانب . فيعين ذلك على اعادة تركيب البنـاء الفكرى لعلم الكلام فى بدايته ، ننقف بذلك على بداية ظهور الافكار الاعتزالية ، وبيان تطورها .

ولا يفوتنى — هنـا — ان اشـير الى البداية الرائدة — فى هذا المجـال — لاستاذى الدكتور ابو الوفا الغنيمى التفتازانى فى دراسـته

عن واصـل بن عطـاء (١) ، والتى افدت منها فى بحثى هـذا عن عمرو بن عبيد .

وجاء بحثى هذا فى اربعة فصول جاءت على النحو التالى :

الفصل الأول: حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته

تناولت فى هذا الفصل ، حيـاة عمرو ، ونشأته ، فكشفت عن البيئة التى عاش فيها ، والتى اعتقـد ان هذه البيئـة ، وهى بيئـة البصرة ، كانت عاملا من عوامل عديدة دفعت به الى البحث فى المشكلات الدينية والسياسية ، بنزعة عقلية واضحة ، كما اشرت الى مصـادر تكوينه العلمى ، والى تلمذته للحسن البصرى ، وتناولت مكانته بين علماء عصره من جانب،وبين رجال الاعتزال من جانب آخر ، وبينا كيف أن المعتزلة تنسب اليه كنسـبتها الى واصـل بن عطـاء ، فكان شيخ الاعتزال فى عصره ، كما انتهينا الى أن الاعتزال لم ينشأ فى حياة الحسن البصرى ، بل كان ذلك بعد موته ، وان واصـلا اذا كان قد وضع بعض قواعـد الاعتزال ، فان عمرو بن عبيـد قد اضاف اليها قواعد اخرى ، واعددت ثبتـا لمؤلفاته ، وحققت تاريخ وفاته .

وهذه المسائل التى عرضت لها فى هذا الفصل كانت بمثابه التعريف به ، وازالة الغموض الذى يكتنف هـذه الشخصية الهـامة ، ولست بحاجة الى القـول بانه قد اعترضتنى بعض الصعوبات وانا بصـدد معالجة هذه المسائل ، وذلك يرجع الى قلة المعلومات التى امدتنا بها مصادر

---

(١) انظر هذه الدراسة ضمن مجموعة دراسات فلسفية مهداة الى استاذنا الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف وتصـدير الأستاذ الدكتور عثمان امين — رحمه الله — الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، انظر هذه الدراسـة بعنوان : « واصل بن عطاء حياته ومصنفاته » . ص ٣٧ — ص ٧٨ .

الفرق وعلم الكلام ، مما اضطرنى الى التنقيب عنها فى ثنايا كتب الادب والتاريخ ، فضلا عن التراجم .

الفصل الثانى : التيارات الفكرية والدينية والسياسية فى عصره :

عرضت فى هذا الفصل لاهم هذه التيارات وموقفه منها ، فبينت موقفه من التيارات المخالفة ، وكيف تصدى لها ، ثم بينا موقفه من ظاهرة الوضع فى الحديث ، والتى انتشرت فى عصره ، وكانت عاملا هاما مع عوامل أخرى دفعت به الى استخدام العقل فى مجال الحديث ، ومعالجة المشكلات الدينية بوجه عام ، مما أدى به الى رفض بعض الاحاديث ، وهذه النزعة النقدية فى مجال الحديث ، أثارت عليه جمهور المحدثين فى عصره ، فجرحوه ، وبدعوه ، ورفضوا روايته للحديث .

على أن ظاهرة الوضع والحشو فى الحديث ، أدت الى شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، فكان من الضرورى أن تكشف عن مصادر هذه الظاهرة واسباب شيوعها وكيف وقف عمرو بن عبيد موقف العداء من أصحاب هذا التيار معلنا التنزيه المطلق للذات الالهية ، ومستدلا على ذلك بآيات من حكم التنزيل .

ثم تطرقنا الى عرض تيار الجبر والاختيار ، وحاولت أن اوضح مصادر هذه المشكلة ، وموقف عمرو فى تمسكه بحرية الارادة الانسانية ، فقد كان أول الذين دافعوا عنها من المعتزلة .

واخيرا عرضنا لعلاقته بالفرق الكلامية التى كانت فى عصره .

الفصل الثالث : « النزعة العقلية عن عمرو بن عبيد » :

يتناول هذا الفصل بيان نزعة عمرو بن عبيد العقلية ، وكيف ظهرت لديه ، وقد أوضحنا أنها ظهرت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة ، ولم يكن هناك ثمة مؤثرات اجنبية وافدة ادت الى ظهورها .

ولقد أوضحت اثر هذه النزعة العقلية عنده فى مجالين هامين : الاول : مجال التفسير . والآخر : مجال الحديث

الفصل الرابع : آراؤه الكلامية :

أوضحت فى هذا الفصل آراءه الكلامية والتى جاءت ثمرة لموقفه من مشكلات عصره ، فلقد خاض فى مشكلة القدر ، التى تعد من اهم المسائل فى مذهبه ، ومنها تفرع قوله بالوعد والوعيد ، كما خاض فى مشكلة التنزيه ، وقرر التنزيه المطلق للذات الالهية ، واعتنق مذهب زميله فى الاعتزال والذى يتعلق بمرتكب الكبيرة وذلك بعد مناظرة تمت بينهما ، انتهت بتركه مذهب أستاذه الحسن ، واعتناقه مذهب زميله واصل ابن عطاء ، وتفرع على هذه المسألة قوله فى تحديد الايمان .

وهذه المسائل تتعلق فى جملتها بالجانب النظرى من الايمان فهى اقرب الى ان تكون اصولا للاعتقاد . وهى بدورها حددت اصول العمل عنده ، فأبنا عن موقفه من فريقى الجمل ، والنزاع السياسى بين على رضى الله عنه ، ومعاوية ، وآرائه فى مشكلة الامامة ، واوضحنا كيف وضع مبادىء للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تلك المبادىء التى أبرزت ايجابيته تجاه المشاركة فى حل مشكلات مجتمعه ، والعمل على اصلاحه ، ونشر العدل ، والمساواة بين الناس ، ومواجهة الحكام ، ونشر مبادىء الدين وتدعيمه فى قلوب الناس وعقولهم ، مما جعله قدوة يحتذى بها فى هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء فى جانبها النظرى والعملى ، المادة الاولى لما سمى — فيما بعد — بمصطلح الاصول الخمسة ، ذلك المصطلح الذى ميز الفكر الاعتزالى عن غيره ، حيث ان اشتباك الفرق الكلامية وتداخلها ادى الى نوع من الخلط بينهما فميز المعتزلة انفسهم عن غيرهم من الفرق الاكلامية بهذه الاصول الخمسة .

هذه هى فصول البحث الاربعة ، قصدنا من خلالها ، ان نكشف عن شخصية هامة من شخصيات الاعتزال ، وان نوضح مذهبه الكلامى .

وانى لأرجو أن أكون قد وفقت فى الاقتراب من هذين الهدفين ؛ وأن يكون بحثى هذا قد وفق فى ان يضع هذه الشخصية ومذهبها فى موضعهما اللائق بهما فى تاريخ الحياة العقلية فى الاسلام .

والله الموفق ، واليه يرجع الامر كله .

القاهرة فى ١٧ شوال ١٤٠٥ هـ
٤ يولية ١٩٨٥ م

محمد صالح محمد السيد

الفصل الأول

حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته

١ — اسمه ولقبه وكنيته .

٢ — مولده ونشأته .

٣ — تلمذته لأبى الحسن البصرى .

٤ — رفاقه فى مجلس الحسن .

٥ — أخلاقه .

٦ — مكانته .

٧ — مصنفاته .

٨ — وفاته .

١ ـ اسمه ولقبه وكنيته :

هو : أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصرى (١) ، وأصله من الموالى ، وولاؤه لبنى تميم (٢) ، فجده « باب » فيما يقول الجاحظ من سبى كابل ، من سبى عبد الرحمن بن سمرة ، وكان « باب » مولى لبنى العدوية (٣) ،من تميم القبيلة الشهيرة ، ويزيد المبرد الأمر تفصيلا فيقول : عمرو بن عبيد بن باب ، مولى بنى العدوية ، من بنى مالك ، من حنظلة (٤) ، وينتهى صاحب « تاريخ بغداد » الى القول : بانه من سبى فارس ، وهو مولى لآل مرادة ، قدم من بلخ ، من حنظلة ، من تميم (٥) ، وهذا ما نجده عند الكعبى (٦) ،

---

(١) عمرو بن عبيد (بضم العين ، وفتح الباء واسكان الياء ، وفى التصغير) ، ويقيد ابن خلكان اسم جده « باب » فيقول : « ان اسم جده (باب) بباءين موحدتين بينهما الف ، وانما قيدته لأنه يتصحف بناب » (انظر ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، بتحقيق احسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠) .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٣ هـ ، الجزء الثالث ، ص ٣١٤ ، وانظر ايضا : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، بتحقيق على محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى ، القسم الثالث ، ص ٢٧٣ .

(٣) الشريف المرتضى : امالى السيد المرتضى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص ١١٧ .

(٤) المبرد : الكامل فى اللغة والأدب ، بيروت ، الجزء الأول ، ص ٢٢٥ .

(٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ م ، الجزء الثانى عشر ، رقم الترجمة ٦٦ ، ص ١٦٦ .

(٦) أبو القاسم البلخى الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ، اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، عام ١٩٧٤ م ، ص ٦٨

وابن خلكان (٧) ، وابن المرتضى (٨) ، ونشـــوان الحميرى (٩) ، وابن قتيبة (١٠) .

فعمرو بن عبيـد — اذن — من الموالى ، وهـو فيما يبـدو فارسى الاصـل ، قدم اجـداده اسرى من ايران (١١) ، وبالقطع الرق لم يجر عليه ولا على ابيه ، وانما جرى على جده باب .

وكونه من الموالى امر شـائع بين كبار شـيوخ المعتزلة مثل : واصل بن عطاء ، وابى الهذيل العلاف ، ومعمر بن عبـاد ، وابى على الجبـائى ، وغيرهم ، وتجدر الاشارة الى ان اغلب حملة العـلم والكلام والفلسفة فى القرون الاولى للاسـلام كانوا من الموالى ، وهذا ما يقرره ابن خلدون (١٢) .

يكنى عمرو بن عبيـد بابى عثمـان عنـد جميع من ترجموا له ،

---

(٧) ابن خلكان : وفيات الاعيـان وانبـاء ابنـاء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .

(٨) ابن المرتضى : المنيـه والامل فى شرح الملل والنحل ، تصحيح توما ارنلد ، دار المعـارف النظامية ، حيـدر اباد الدكن ، ١٣١٦ هـ ، ص ٢٠ .

(٩) نشوان الحميرى : الحـور العين ، حققه وضبطه ، وحقق حواشيه ، ووضع فهارسه ، كمال مصطفى ، مكتبة الخانجى بمصر ، ومكتبة المثنى ببغـداد ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ١١١ .

(١٠) ابن قتيبة : المعـارف ، حققـه ، وقدم له ، الدكتور ثروت عكاشه ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ص ٤٨٢ .

(١١) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، وهو الشرح الكبـير من ثلاثة شروح للمقامات ، بدون تاريخ ، الجـزء الاول ، ص ٣٧١ ، والبغـدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ وانظر ايضا :
Brockimann : Geschicher Der
Arabishen Litteratur, Leiden, Brill, 1937, p. 338..

(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة القاهرة ، ص ٤٠١ — ص٤٠٢ .

ويلقبه ابن الجزرى (١٣) ، وابن حجر (١٤) ، والبغدادى (١٥) ، بالبصرى ، فيقولون ابو عثمان البصرى وذلك نسبة الى مدينـة البصرة التى ولد ونشأ فيها .

٢ — مولده ونشـأته :

اجمعت المصادر التى ترجمت لحيـاته على ان مولده كان عام ٨٠ هـ ، ولم يشـذ عنهم الا ابن حجـر ، الذى يذهب الى ان سنة مولده ، هو وواصل بن عطـاء ، كانت عام ٣٠ هـ ، ومن المرجح ان يكون هذا خطأ وقع فيه ابن حجـر ، وهو ينقل من المصادر القديمة ، خاصة وان بعض المصـادر المعتزلية ذكرت هذا التاريخ وهو عام ٨٠ هـ تاريخا لميلاده (١٦).

ولم تمدنا المصـادر بمعلومات عن حياته وظروف نشأته بالبصرة ، الا انها امدتنا بمعلومات يسـيرة عن ابيه وعمله ، فتذكر المصادر ان اباه كان نساجا (١٧) ، ويذكر الذهبى ان عمرا كان نسـاجا كابيه (١٨) ، غير ان الاب تحول شرطيا للحجاج بن يوسف ، ويحـدد صاحب « تاريخ بغـداد » عمله بانه كان من حرس السجون (١٩) .

---

(١٣) ابن الجزرى : غاية النهاية فى طبقات القـراء ، مطبعـة السعادة ، مصر ، ١٩٢٣ م ، ج ١ ص ٦٠٢ .

(١٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعـارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، اعيـدت بالاوفست عن طريق دار صادر ، بيروت ، ج ٨ ص ٧٠ .

(١٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ .

(١٦) روى ذلك ابن المرتضى عن الخياط المؤرخ المعتزلى (انظر : المنية والامل ، ص ١٨ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١١٨) ، وقارن ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .

(١٧) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٣٧١ .

(١٨) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، صفحة ٢٧٩ .

(١٩) البغـدادى : تاريخ بغـداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ وايضـا ابن قتيبة : المعـارف ، ص ٤٨٣ ، والشريف المرتضى : امالى المرتضى ، ج١ ، ص ١١٨ .

ويبدو ان سيرة ابيه الاخلاقية لم تكن حسنة ، على عكس ابنه الذى نشأ فى طاعة الله ، مما جعل الناس اذا راوا عمرا مع ابيه يشيرون اليه بقولهم : هذا خير الناس ابن شر الناس ، فيرد عليهم أبوه « عبيد بن باب » بقوله : صدقتم هذا ابراهيم وانا آزر (٢٠) .

كما يبدو ايضا ان النزعة الدينية لم تكن متحكمة فى ابيه ، فقد وصفته المصادر المختلفة بانه رجل سوء ، وعندما قيل له : ان ابنك يختلف الى الحسن البصرى ، ولعله ان يكون !! (٢١) ، قال : واى خير يكون من ابنى ، وقد اصبت امه من غلول (٢٢) ، وانا ابوه (٢٣) .

واغلب الظن ان تلك النزعة الدينية التى اشتهر بها عمرو بن عبيد ، وهذا الميل الى الزهد والتقوى والورع والعبادة ، كانا استعدادا ذاتيا لديه ، نما وتعمق بفضل اقتدائه باستاذه الحسن البصرى ، فلم يكن لنشأته الاسرية اثر واضح فيه ، بل ربما تكون هذه النزعة الدينية المتحكمة فيه ، وحسن سيرته الاخلاقية رد فعل لفساد ابيه ، وجده من

---

(٢٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .

(٢١) هكذا فى النص ويبدو ان المقصود ان يكون مثله فى العبادة والزهد والتقوى والورع فهو امام التابعين . (ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ص ٤٦٠) .

(٢٢) يقول ابن منظور : غل ، يغل ، غلولا ، واغل : خان ، ... وخص بعضهم به الخون فى الفىء والمغنم . واغله : خونه ... قال ابن الاثير : وقد تكرر ذكر الغلول فى الحديث ، وهو الخيانة فى المغنم ، والسرقة من الغنيمة ، وكل من خان فى شىء خفية فقد غل ، وسميت غلولا لان الايدى فيها مغلولة ، اى ممنوعة ، مجعول فيها غل ، واحاديث الغلول فى الغنيمة كثيرة ... (انظر : لسان العرب مادة غلل) ، وهذا يجعلنا نتساءل هل اصاب عبيد زوجه من مغنم وهل هى اسيرة حرب ؟ !! ، ان المصادر التى بين ايدينا لا تذكر لنا شيئا فى هذا الصدد .

(٢٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠

الناحيتين الدينية والاخلاقية (٢٤) .

هذا ما تحدثنا به المصادر عن ظروف نشأته بالبصرة ، وهو قدر لا يسمح بتكوين صورة دقيقة عن ظروفه الاسرية ، ولا عن كيفية نشأته بالبصرة ، غير انها تحدثنا ببعض المعلومات عن تكوينه العلمى

٢ — تلمذته للحسن البصرى :

تذكر المصادر جميعها انه تتلمذ على يد امام البصرة آنذاك وهو ابو سعيد الحسن البصرى (٢٠ — ١١٠ هـ) ، والمشهور فى عصره بالعلم والزهد والورع ، وهو كما يصفه ابن المرتضى : سيد التابعين ومحله فى الفضل والعلم ودعاء الناس الى الدين مشهور (٢٥)

وكان الحسن البصرى صاحب مدرسة او حلقة علمية ، يلقى فيها بمختلف العلوم الاسلامية ، محاولا ما استطاع — هو وتلاميذه — تجنب فتن السياسة والدنيا ، ومن هذه المدرسة الاولى — المبكرة — ظهرت كل الفرق المتعارضة ، فالزهد ومدرسته ينسبان اليها ، والقدرية تنتمى اليها باكبر الانساب ، والمعتزلة منها خرجت ، واهل السنة والجماعة يعتبرون الحسن البصرى من سلف الامة الاسلامية (٢٦) .

ولقد اشار ياقوت الحموى الى هذه المكانة العلمية والدينية للحسن البصرى ، وتلمذة عمرو بن عبيد ورفاقه فى الدراسة : كقتادة بن دعامة

(٢٤) يذكر الشريف المرتضى فى بيان فساد سيرة جده الاخلاقية : « ان عبيد بن باب ، كان بوابا للحكم بن ايوب ، وكان باب (جد عمرو) مكاريا ، له دكان معروف يقال له دكان باب ، وكان فارسيا ، وللفرزدق (الشاعر المشهور) معه خبر مشهور ، تركنا ذكره لشهرته ولخلو فيه » (انظر : الامالى ، ج ١ ص ١١٧) .

(٢٥) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ١٢

(٢٦) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م ، ج ١ ص ٣١٥ .

السدوسى ، وواصل بن عطاء ، وفرقد السبخى ، فيقول : « ويجمع فى مجلسه ضروب الناس ... هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقن منه التاويل ، وهذا يسمع الحلال والحرام ، وهذا يتبع فى كلامه العربية ، وهذا يحرر له المقالة ، وهذا يحكى الفتيا ، وهذا يتعلم الحكم والقضاء ، وهذا يسمع الموعظة ، وهو (فى) هذا كالبحر المجاج ، وكالسراج الوهاج تالقا ، ولا ننسى مواقفه ، ومشاهد بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، عند الامراء واشباه الامراء بالكلام المفصل ، واللفظ الجزل ، مع شارة فى الدين وبهجة فى العلم ، ورحمة التقى ، لا تثنيه لائمة فى الله ، يجلس تحت كرسيه قتادة (بن دعامة السدوسى) صاحب التفسير ، وعمرو (بن عبيد) وواصل بن عطاء صاحبا الكلام ، وابن أبى اسحق صاحب النحو ، وفرقد السنجى صاحب الدقائق ، هؤلاء ونظراؤهم فمن ذا مثله ، ومن يجرى مجراه » (٢٧)

تتلمذ عمرو بن عبيد على يد هذا الاستاذ الجليل ، وليس من شك فى انه استفاد من هذه التلمذة ، فاكتسب علما بكثير من العلوم الدينية واللغوية من : قرآن ، وحديث ، وتفسير ، ونحو ، وعقائد ، ولقد اشار ابن الجزرى الى هذا بقوله : ان عمرا روى الحروف عن الحسن البصرى ، وروى عنه الحروف بشار بن ايوب (٢٨) ، كما ذكر الشريشى : أن عمرا جالس الحسن حتى حفظ عنه شيئا من علومه واشتهر بفضل صحبته (٢٩) .

ويقرر ابن خلكان انه درس عن الحسن الفقه والحديث (٣٠) ، ويورد لنا القاضى عبد الجبار رواية عمرو الفقه عن الحسن فيقول فى طبقاته : وروى عن عثمان البتى انه سأل (اى سأل عمرو بن عبيد

(٢٧) ياقوت الحموى : معجم الادباء ، مطبعة السعاده ، ١٢٨٣ هـ ، ج ١٦ ، ص ٩٦ — ٩٧ .
(٢٨) ابن الجزرى : غاية النهاية فى طبقات القراء ، ج ١ ص ٦٠ .
(٢٩) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .

من خمسين مسألة فى الطلاق ، كل ذلك كتبه عن الحسن ، فقال البتى : فاتهمته (اى اتهمته بالكذب) ، ثم رجعت الى نفسى فقلت : ان جاز ان اسأله عن هذا كله ، جاز ان يسأل هو الحسن (٣٠) . ذلك لما هو مشهور عن عمرو بن عبيد من العلم والفضل .

على أن المصادر لم تدلنا — على وجه التحديد — على الوقت الذى تلمذ فيه عمرو بن عبيد على الحسن البصرى ، غير انه يمكن أن نستنتج ذلك الوقت بأنه كان قبيل المائة من سنى الهجرة بقليل ، ذلك ان عمرا ولد — كما ذكرنا — عام ٨٠ هـ ، ومات الحسن عام ١١٠ هـ ، فتكون تلمذته له فى حدود العشرين من عمره ، او اقل من ذلك بسنوات ، ولعل هذا الاستنتاج يؤيده ما رواه ابن حجر من قول الحسن البصرى حين سئل عن عمرو بن عبيد ، فقال سيد شباب أهل البصرة ما لم يحدث ، وقوله : نعم الفتى عمرو بن عبيد ما لم يحدث (٣٢) ، وهذا أيضا ما نجده عند نشوان الحميرى)٣٣) ، والشريشى (٣٤) ، وهذا يفيد انه كان فتى فى مقتبل العمر ، أيام كان يختلف الى الحسن البصرى ، وكان الحسن البصري قد اسن ، كما يفيد ايضا انه كان تلميذا متقدما فى مجلس الحسن ، مما جعله من رؤساء المجلس بعد وفاة الحسن البصرى (٣٥) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد كان ذا حرية فى التفكير ، ادت الى انه لم يتابع استاذه متابعة تامة ، فثمة خلاف وقع بينهما يتعلق بالتأويل العقلى للنصوص الدينية،كما اختلفا حول الراى فى الفريقين المتنازعين(٣٦).

(٣٠) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٠١ .
(٣١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .
(٣٢) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ٨٢ .
(٣٣) نشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١١١ .
(٣٤) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .
(٣٥) الشريف المرتضى امالى السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٧
(٣٦) سوف نتناول ذلك تفصيلا عند بياننا لمذهبه الكلامى .

غير ان هذا لم يقدح فى العلاقة بينهما فقد كان التلميذ محل تقدير استاذه — كما بينا — وكان الاستاذ محل تقدير وتعظيم واجلال من تلميذه، فيروى ابن قتيبة : أن عمرا اشترى ازارا للحسن ، بستة دراهم ونصف ، فاعطاه (اى اعطى للرجل الذى اشترى منه) سبعة دراهم ، فقال الرجل : انما بعته بستة دراهم ونصف ، فقال عمرو : انى اشتريته لرجل لا يقاسم اخاه درهما (٣٧).

غير ان معظم المؤرخين قد وقفوا عند ذكر خلاف عمرو او واصل مع استاذيهما الحسن (٣٨) ،ولم يشيروا الى استمرار العلاقة بينهما وبين الاستاذ ويمكننا هنا ان نؤكد ان العلاقة بين التلميذين واستاذهما استمرت حتى وفاته ، فكان كلاهما يحضر مجالسه ، ويستمع الى نصائحه ومظاته ، ويحفظ من وصاياه الشيء الكثير . يدلنا على هذا كتاب ارسله واصل الى عمرو ، حين بلغه أن عمرا حاد عن نهج استاذه فى التفسير ، وهذا الكتاب ارسله واصل بعد وفاة الحسن ، وفى هذا الكتاب اخذ واصل يذكر عمرا بكلام استاذه ، فى آخر درس له ، وان ذلك الدرس كان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة (٣٩) . وهذا يدل على أن واصلا وعمرا لم يفارقا استاذهما ، بل استمرت العلاقة بينه ، وبينهما قائمة ، والمودة باقية ، وانهما كانا يتنقلان معه حيث ذهب ، حتى كان هذا المجلس الاخير ، الذى يذكره واصل ؛ بالمدينة بمسجد سول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن نعلم أن الحسن كان يقيم بالبصرة ، وتوفى بها .

---

(٣٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ج ١ ، ص ١٥١ .

(٣٨) ذلك الخلاف الذى كان سببا عند كثير من المؤرخين فى ظهور المعتزلةكفرقة منشقة عنحلقه الحسن ، نسبه المؤرخون الى واصل بنعطاء ، وبعضهم نسبه الى عمرو بن عبيد ، وسوف نناقش هذا تفصيلا فيما بعد .

(٣٩) سوف نشير الى هذا الكتاب تفصيلا عند بياننا لمذهبه الكلامى وقد أورد هذا الكتاب ابن عبد ربه : (فى العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣م ، ج ٢ ، ص ١٩٨ — ص ١٩٩) .

وثمة دليل آخر على بقاء علاقة عمرو بن عبيد باستاذه حتى توفى بعد ما اسن ، وهو ما ذكره صاحب « تاريخ بغداد » ،من أن حميدا حدث اصحابه بحديث ، فقال عمرو : كان الحسن يقوله ، فلما قال عمرو هذا قالحميد لبعض اصحابه: لا تاخذوا عنهذا(اى عن عمرو بن عبيد)شيئا، فانه يكذب على الحسن ، كان ياتى الحسن بعد ما اسن ، فيقول : يا ابا سعيد اليس تقول كذا — للشيء الذى ليس من قوله — فيقول الشيخ برأسه هكذا (٤٠) ، فهذا يدل دلالة واضحة على ان العلاقة قد استمرت ، والاستفادة من الاستاذ كانت قائمة حتى وفاة الحسن ، ولعل اصحاب الحديث لم يقصدوا اثبات هذا الامر ، وانما قصدوا بيان كذبه فى الرواية عن الحسن ، وكيف أنه لم يكن يتحرى فى الرواية عنه ، فيستغل تقدمه فى السن ، ليأخذ منه الموافقة على نشر آرائه ، واذاعة الاحاديث التى تؤيدها (٤١) .

واذا كنا بصدد بيان تلمذته على الحسن البصرى ، فيجدر بنا أن نشير الى ان بعضا من المصادر اشارت الى تلمذة لعمرو بن عبيد سابقة على تلمذته على الحسن ، هذه التلمذة كانت على يد الامام ابى هاشم بن محمد بن الحنفية فيقول طاش كبرى زاده : ان عمرو ابن عبيد أخذ علم الاصول اولا عن ابى هاشم بن محمد بن الحنفية ، ثم آخرا عن واصل بن عطاء ، وأخذ الفقه والحديث عن الحسن البصرى (٤٢) . كما يروى ابن المرتضى عن شبيب بن شبه قوله : ما رايت فى غلمان ابن الحنفية اكمل من عمرو بن عبيد ، فقيل له : متى اختلف عمرو الى ابن الحنفية ، فقال : ان عمرو غلام واصل ، وواصل غلام محمد

---

(٤٠) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٠ .

(٤١) انظر ذلك تفصيلا فى موقف اهل الحديث من عمرو بن عبيد وسوف نشير اليه فيما بعد .

(٤٢) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق : كامل بكرى ، وعبد الوهاب ابو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، الجزء الثانى ، ص ١٦٤ .

(ابن الحنفية) (٤٣) ، كما يروى ابن المرتضى سند المعتزلة ويصله بالرسول صلى الله عليه وسلم مارا بالامام محمد بن الحنفية فيقول : « وسند مذهبهم اوضح من الفلق ، اذ يتصل الى واصل (بن عطاء) وعمرو (بن عبيد) اتصالا ظاهرا شاهدا ، وهما اخذا عن محمد ابن على بن ابى طالب وابنائه ابى هاشم عبد الله بن محمد ، ومحمد هو الذى ربى واصلا ، وعلمه حتى تخرج واستحكم ، ومحمد اخذ عن ابيه على بن ابى طالب عليهم السلام ، عن رسول الله على الله عليه وعلى آله وسلم ، وما ينطق عن الهوى (٤٤)

ويمكن ان نستخلص من هذه النصوص أن عمرو بن عبيد قد اخذ عن محمد بن الحنفية ، وعن ابنه ابى هاشم ، كما ذكرت النصوص ايضا ان ثمة علاقة بين واصل بن عطاء ، ومحمد بن الحنفية وابنه ابن هاشم (٤٥) .

غير انه يمكن القول بأن ما ذكرته المصادر عن اخذ واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد عن الامام محمد بن الحنفية ، ليس صحيحا من الناحية التاريخية ، ذلك أن واصلا وعمرا قد ولد كلاهما عام ٨٠ هـ ، وتوفى الامام محمد بن الحنفية عام ٨١ هـ ، وقيل عام ٨٣ هـ ، وذلك بالمدينة ، فلا يعقل ان ياخذا عنه فى سنى الطفولة الاولى المبكرة ، بل يكاد يكون

---

(٤٣) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ١٦

(٤٤) نفس المصدر : ص ٧ .

(٤٥) وهناك نصوص اوردها القاضى عبد الجبار (انظر : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٢٩ ، والمحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٤٣٢) وايضا ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤م ، ج ١ ، ص ٢٨ ، ج ٢ ص ٢٠٨ .

الامر مستحيلا ، اذا اخذنا بتلك الروايات التى تذكر أن وفاة محمد ابن الحنفية . كانت سنة ٧٢ هـ أو ٧٣ هـ (٤٦)

وقد يكون من المحتمل ، أن يتتلمذ واصل بن عطاء على أبى هاشم ابن محمد بن الحنفية الذى توفى عام ٩٨ هـ ، ويرجح هذا الاحتمال ان مدرسة ابن الحنفية كانت بالمدينة (وهى موطن ولادة واصل ابن عطاء) ، وقد تولى التدريس فيها بعد وفاته ولداه الامامان : ابو هاشم بن محمد بن الحنفية ، والحسن بن محمد بن الحنفية (ت ١٠١ هـ) ، وكانت هذه المدرسة تعد البدايات الاولى للفكر الاسلامى ، وهناك من المصادر ما يشير الى أن هناك علاقة قربى بين واصل بن عطاء وأبى هاشم بن محمد بن الحنفية ، على أن هذه المصادر فى جملتها مصادر معتزلية ، فيقول الكعبى : « وكان (أى واصل ابن عطاء) خالا لابى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وهو مولى لهم (٤٧) كما يقرر هذا ايضا القاضى عبد الجبار (٤٨).

ويبدو أن عمرو بن عبيد الذى نشأ بالبصرة ، لم يأخذ عن الامام ابى هاشم اخذا مباشرا ، وانما عرف آراءه عن طريق واصل بن عطاء ، والذى فيما يبدو قد ارتحل الى البصرة قبيل وفاة الامام أبى هاشم او بعدها بقليل فى الاغلب ، وصحبه عمرو بن عبيد صحبة طويلة .

وثمة أمور قد تدعو الى اثارة الشك فى اخذ واصل بن عطاء . وبالتالى عمرو بن عبيد عن ابى هاشم منها : ان معظم المصادر التى قررت هذه الصلة كانت ذات ميول شيعية ، كالكعبى ، والشريف المرتضى ،

---

(٤٦) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات فلسفية ، ص ٤٤ .

(٤٧) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٩٠ .

(٤٨) القاضى عن الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة صفحة ٢٣٤ .

وابن ابى الحديد ، وابن المرتضى ... وغيرها ، وثانيـــا ان هـــذه فى جوهرها كانت محاولة لوصل ســـند المعـــتزلة بعلى بن ابى طالب ، بالرســـول صلى الله عليه وسلم ، حتى لا يكون مذهبهم بدعة حادثة ، وهذا ما حاوله المدافعون عن المعتزلة (٤٩) ، وثالثا : راى واصل وعمرو ابن عبيد فى اصـــحاب وقعـــة الجمـــل ، فبينما واصل فسق احـــد الفريقين ، يرى عمرو ان كليهما فاسق ، ومن هنا يستبعد ان يكونا قد اخـــذا عن ابى هاشم هذا الراى ، الذى يلقى الشكوك حول جـــده رضى الله عنه.

غير أن هذه الامور — فى راينـــا — لا تحـــول دون هذه التلمذة ، فهنـــاك بجانب المصادر التى لها ميول شيعية ، مصـــادر اخرى غـــير شيعية قررت هذه الصلة ، فضلا عن اننا نعـــلم ان واصـــل بن عطـــاء ، وكذلك عمرو بن عبيد كانا يتمتعان بنزعة استقلالية فى التفكير ، مما جعلهما لا ياخذان برايهما فى الامامة (واقصد الامام محمد بن الحنفية وابنـــه ابى هاشم) ويتخذ كلاهما لنفسه رايا مستقلا بعد فترة التلمذة ، لاننـــا نلاحظ ان فترة تلمذة واصل على ابى هاشم ، كانت فى سنوات عمـــره الاولى وحتى مطلع الشباب ، لان ابا هاشم قد توفى ، وكان واصـــل وعمرو لم يتجاوزا الثامنة عشر من عمرهما ، وهى فترة لا تسمح بتكوين راى صائب ســـديد ، على أن رايهما فى فريقى الجمل ، لم يمنع من ان يتلمذ زيد بن على ، على واصل بن عطـــاء ، وان يكون الزيدية فى الاصول معتزلة .

من هنا لا يمتنع ان يكون واصل بن عطـــاء قد تلقى علومه الاولى

---

(٤٩) انظر على سبيل المثال : القاضى عبد الجبار : فضـــل الاعتزال وطبقات المعـــتزلة ص ١٦١٤ ، والمحيط بالتكليف ، ص ٤٣٢ ، وشرح الاصول الخمسة ص ١٢٨ ، والكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقـــالات الاسلاميين ص ٩٠ ، والشريف المرتضى : الامالى ج ١ ص ٢١٧ .

على يد ابى هاشم بن محمـــد بن الحنفية ، ثم ثانيـــا على يد الحسن البصرى ، ويكون عمرو قد تلقى علومه الاولى على يد الحسن البصرى . ثم سمع من واصل ما كان قد تلقـــاه من ابى هاشم فى الاصـــول ، فيكون عمرو بن عبيد بذلك حصيلة هذين الاستاذين الحسن البصرى بتلمـــذة مباشرة ، وابى هاشم بن محمد بن الحنفية بتلمذة غير مباشرة (٥٠) .

٤ — رفاقه فى مجلس الحسن :

اشار ياقوت الحموى الى أن مجلس الحسن البصرى ، كان يضم شخصيات كثيرة، كانوا رفاقا لعمـــرو بن عبيـــد فى الدراســـة على يد الحسن البصرى من اشـــهرهم فى هذا المجـــال : قتادة بن دعامة السدوسى (٥١) (ت ١١٧ هـ) ، وواصل بن عطـــاء (٥٢) (ت ١٣١ هـ)

(٥٠) انظر ايضا الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطـــاء : حياته ومصنفاته ص ٤٣ — ص ٤٥ .

(٥١) يكنى بابى الخطاب ، وكان يقول بشىء من القدر (انظـــر ابن سعـــد : الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٢٨م ، المجلد الســـابع ، ص ٢٢٩) ، ولقوله بالقـــدر يدرجه الكعبى والقـــاضى عبد الجبار ، فى طبقات المعتزلة (انظر : الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٩ ، ص ٩٤ ، ص ٩٥ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٠ ، ص ١٠٣ — ص ١٠٤ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤١ ، وابن المرتضى : **المنية والامل ، ص ٢٤**) **وهو يعتبر عند هؤلاء المؤرخين لطبقات المعتزلة** من المحدثين الثقات ، روى عن الحسن ، وعن ســـعيد بن المسيب ، وجابر بن زيد ، والحسن بن ابى الحسن ، ويبدو أن ثمة خلافا وقع بين قتادة وعمرو بن عبيـــد — وســـوف نشير اليه فيما بعد — ادى الى اعتزال عمرو عنه ، فاطلق عليه قتادة وعلى من تبعه اسم المعتزلة ، وهذا الخـــلاف وقع بينهما بعد وفاة الحسن ، وكان كلاهما رئيسين متقدمين فى مجلس الحسن (انظر : الشريف المرتضى : الامالى ج ١ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٦٠٩) .

(٥٢) واصل بن عطاء : يكنى : بابى حذيفـــة (الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : فضـــل

وهو رفيقه فى تاسيس مدرسة المعتزلة ، وقد كانت له مكانة كبيرة عنده ، فيروى القاضى عبد الجبار عن ابى عمر قال : كنا نأتى عمرو ابن عبيد ، فيقول لنا : ائتوا ابا حذيفة ، فوالله لمجلس منه يوما خير من مجلس منى اسبوعا ، ومجلس منه اسبوعا خير منى شهرا ، والله ما احد احب الى من أن القى الله بصحيفة من صحيفة واصل

الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ ، وابن المرتضى . المنيه والامل ص ٢٩) وبابى الجعد (الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٩) ، ويلقب بالبصرى نسبة الى مدينة البصرة التى نشأ بها (الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ص ٣ ، ص ٢٦٧) ، والغزال ، غير انه لم يكن غزالا ، وانما كان فيما يقول المبرد يلازم سوق الغزالين ليعرف النساء المتعففات فيجعل صدقته لهن (انظر : المبرد : الكامل فى اللغة والادب ، ص ١٤٣ ، ولد عام ٨٠ هـ ، وتوفى عام ١٣١ هـ ، (ولمزيد من التفصيلات فى معرفة ترجمته واخباره ومذهبه الكلامى ، انظر المصادر التالية : الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٦٤ وما بعدها . القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ وما بعدها . ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٩ وما بعدها ، والشريف المرتضى : امالى السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٣ وما بعدها . وغير هذه المصادر المعتزلية يمكن الرجوع الى : ابن حجر : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٦ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الاعيان ، القاهرة ، ١٣١٠ هـ ، ج ٢ ، ص ١٧٠ (طبعة اخرى) . وابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ . ج ١ ، ص ١٨٢) . ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ٨١ ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٩ ، وياقوت الحموى : معجم البلدان ، ليبزج ، ١٨٦٦ م ، ج ٥ ، ص ٣١٠ ، ص ٣١١ ، وابن النديم : الفهرست الملحق ، ابن شاكر الكتبى : فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م ، ج ٢ ، ص ٣١٧ ، وطاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ص ٣٤ . وغيرها من المصادر ثم انظر بحثا لأستاذ الدكتور ابو الوفا التفتازانى بعنوان : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية ص ٣٩ وما بعدها ، كشف فيه سيادته عن جوانب كثيرة كانت مجهولة فى حياة واصل بن عطاء كما اعد ثبتا بمصنفاته ، فهو بحث هام فى هذا المجال وقد استفدت منه كثيرا فى هذا البحث .

ابن عطاء ... » (٥٣) ، وكذلك ما يرويه عن ابى عوانه من انه قال : شهدت عمرو بن عبيد ، وابا حذيفة كان خطيب القوم ، فقال له عمرو : تكلم يا ابا حذيفة ، فخطب فابلغ ، ثم سكت فقال عمرو : ترون لو ان الملائكة ، او نبيا من الانبياء ، اكان يزيد على هذا ؟ (٥٤)

ويبدو أن هذه المكانة العظيمة لواصل عند عمرو قد استمرت حتى بعد وفاة واصل ، فلقد عتب رجل من المعتزلة جليل — فيما يقول الكعبى — على عمرو بن عبيد ، فى شىء كان بينهما ، فانشد معرضا به :

ان الزمان وما تغنى عجائبه
ابقى لنا ذنبا واستاصل الراسا

ثم قال : يرحم الله واصل بن عطاء ، فرفع عمرو بن عبيد راسه ، وقد اغرورقت عيناه ، ثم قال : نعم ، يرحم الله واصل بن عطاء ، كان لى راسا ، وكنت له ذنبا ، والله ما رأيت أعبد من واصل ابن عطاء قط ، والله ما رايت اعلم من واصل بن عطاء ، والله الذى لا اله الا هو لصحبت واصل بن عطاء ثلاثين سنة — او قال عشرين سنة — ما رايته عصى الله قط (٥٥) .

ويبدو ان واصل بن عطاء ، كان له من قوة الشخصية والتاثير — فى عمرو بن عبيد — ما مكنه أن يقف موقف الناصح والمرشد له ، فمما يروى فى هذا المجال ، أن انسانا سأل عمرا عن شىء يتعلق بالقدر بحضرة واصل ، فتكلم السائل بشىء اغضب عمرا ، فاجاب عمرو

---

(٥٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : صفحة ٢٣٦ .
(٥٤) نفس المصدر : ص ٢٣٥ ، وانظر ص ٢٣٦ ايضا . وايضا الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٧٥ .
(٥٥) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، ص ٦٨ .

بجواب لم يرضه واصل ، فقال له واصل : اياك واجوبة الغضب ، فانها مندمة ، والشيطان يكون معها ، فى تضاعيفها هزة ، وقد اوجب الله تعالى على نبيه ان يستعيذ من همزات الشيطان ، بقوله تعالى : « اعوذ بك من همزات الشياطين ... الى خاتم الآية » وقلما شاهدت احدا تثبت فى جوابه ، وما ينطق به لسانه ، فيلحقه اللوم (٥٦) .

ومن الذين عاصروا عمرا وزاملوه فى الاخذ عن الحسن البصرى الزاهد المشهور فرقد السبخى (٥٧) ، الذى اعتبره الحسن البصرى من اصحاب الاكيسة ، بل اعتبره من مجانين العباد (٥٨) ، ويقول عنه ياقوت

(٥٦) الشريف المرتضى : الامالى ، جـ ١ ص ١١٤ .

(٥٧) ويكنى بأبى يعقوب (انظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، المجلد السابع ، ص ٢٤٣) وقد حقق الدكتور كامل الشيبى نسبه بالسبخى (بالباء والخاء) لا السنجى (بالنون والجيم) كما هو معروف ، وهذا هو الحق ، وذلك نسبة الى سبخة البصرة التى سكنها فيما يذكر السمعانى . (انظر : الانساب : ليدن ، ١٩١٢ ، طبعة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ، ورقة ٢٨٨) وكذلك ابن الجوزى يقيده بهذا الاسم ويعتبره من الطبقة الثالثة من اهل البصرة مع قتادة بن دعامة السدوسى ومالك بن دينار (انظر صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، جـ ٣ ص ١٩٥ ، ص ١٨٢ ، ص ١٩٧) وايضا المناوى (انظر : الكواكب الدرية فى ترجمة السادة الصوفية ، مصر ، ١٩٣٨ م جـ ١ ص ١٤٧) وابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، جـ ١ ص ١٨١ (وهناك من ينسبه سبخة الكوفة كالذهبى (ميزان الاعتدال فى نقد الرجال جـ ٢٣ ، ص ٣٤٦) والبغدادى ، فيكون لقبه السبخى سواء نسب الى سبخة البصرة او سبخة الكوفة ، وقد لقبه بالسبخى ايضا الكعبى وهو من اقدم مؤرخى المعتزلة (انظر : تهذيب التهذيب جـ ٨ ص ٢٦٢) ولمزيد من التفصيلات حول حياته الروحية (انظر : الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، ١٩٦٩ م ، الطبعة الثانية ، ص ٢٧٩) .

(٥٨) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٠ ، الجزء الثالث ، ص ١٥٥ .

الحموى : انه من اصحاب الدقائق (٥٩) ، وهو من المحدثين ويوضع فى طبقاتها (٦٠) غير انه شغله التعبد عن الحديث (٦١) ، ولذلك يعرض النقلة عن حديثه ، وقد كان متاثرا فى زهده بكثير من المصادر الاجنبية (٦٢) ، ومات ايام الطاعون بالبصرة سنة احدى وثلاثين ومائة (٦٣) .

هؤلاء اشهر من عاصرهم عمرو ، وهو فى حلقة الحسن البصرى ، تلك الحلقة التى كانت تتبع لسائر العلوم الاسلامية والعربية على ان لعمرو اصحابا صحبوه فى الاعتزال ، وكانوا من الدعائم الاساسية فى نشر المذهب الاعتزالى ، كما كان ايضا له تلاميذه الذين حملوا رسالة الاعتزال بعده ، وبهؤلاء جميعا انتشر الاعتزال فى الآفاق وتكونت المدرسة كمدرسةكلا مية بل تعد من اكبر المدارس الكلامية فى الاسلام

٥ — اخلاقه :

سئل الحسن البصرى عن اخلاق عمرو بن عبيد ، فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كان الملائكة ادبته ، وكان الانبياء ربته ، اذا قام بامر تعبد به ، وان تعبد بامر قام به ، وان امر بشىء كان الزم الناس له ، وان نهى عن شىء كان اترك الناس له ، ما رايت ظاهرا اشبه بباطن ، ولا باطنا اشبه بظاهر منه (٦٤) .

(٥٩) ياقوت الحموى : معجم الادباء ، ص ١٦ ، ص ٩٧ .

(٦٠) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٩٧ .

(٦١) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، المجلد السابع ، ص ٢٤٣ .

(٦٢) انظر ذلك تفصيلا عند كلا من : الدكتور كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٧٩ — ق ٢٨١ ، وايضا الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٣ ، ص ١٥٠ — ص ١٥٥ .

(٦٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، جـ ٨ ، ص ٢٦٢ ، وايضا : ابن سعد : الطبقات الكبرى ، جـ ٧ ، ص ٢٤٣ .

(٦٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .

لقد اجمل الحسن البصرى صفات عمرو الاخلاقية ، فى هذه الشهادة التى يقدمها فى وصف تلميذ من اجل تلاميذه — وقد اثبتت المصادر المختلفة — الاعتزالية منها وغير الاعتزالية — هذه الشهادة .

فيقول الحصرى : كان ميالا الى الصمت ، قليـــل الكلام ، لا يكاد يتكلم ، واذا تكلم لم يكن يطيل ، وكان يقول : لا خير فى المتكلم اذا كان كلامه لمن يشهده ، دون قائله ، واذا طال الكلام عرضت للمتكلم اسـباب التكلف ، ولا خير فى شىء يأتيك به التكلف (٦٥) .

وهذا القول من عمرو يشـير الى انه كان يريد من المتكلم ان يطابق قوله فعله ، اى لا فرق بين القـول والعمل ، ما احوجنا فى حياتنا المعاصرة الى مثل هذا المبدأ الاخلاقى فى معالجة مشكلاتنا ، ولعـل هذا قريب مما قاله السرى السقطى — احد صوفية الاسلام — « من عجـز عن ادب نفسه ، فهو عن ادب غيره اعجز » . كما يشـير قوله ايضـا الى ذمة التكلف فى الحديث ، لمـا يكون فى التكلف من نفاق ورياء .

من اجل هذا كان عمرو بن عبيد ، قوى التاثير فى سـامعيه ، اذا جلس للوعظ والتعليم ، ويكفى دليلا على هذا ، ان ابا جعفر المنصـور كان يبكى عندما يسمعه يتكلم فى شأن الدين والدنيا (٦٦)

ومن مواعظه الحسـنة ايضا ما روى من انه اتى يونس بن عبيد يعزيه عن ابن له ، فقـال : ان اباك كان اصلك ، وان ابنـك كان فرعك ، وان امرأ ذهب اصله وفرعه ، لحرى ان لا يطول بقاؤه (٦٧) .

---

(٦٥) الحصرى : زهرة الآداب ، ج ١ ص ١٤٤ — ص ١٤٥ .

(٦٦) سوف نشير الى هذا تفصيلا عنـد بياننـا لاصـل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(٦٧) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقـد الرجال ، ج ٣ ص ٢٧٤ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ويذهب الى ان الشعراء اخذوا هذه العبارة وصاغوها شعرا : انظر : الجزء الاول ، ص ١١٨ — ١١٩ .

وايضا قوله لمعـاوية بن عمر الغـلابى ، حين دخل عليه ، وهو يحتضر ، فقال له : « ان الله تعبدك حال الصـحة بالعمل بجوارحك وقلبك ، ووضع عنك فى هذه الحالة عمل الجوارح ، ولم يكلفك الا العمل بقلبك ، فاعطه بقلبك ما يجب عليك » . (٦٨)

والموعظة الحسـنة لكى تؤتى ثمارها ، لا بد أن يكون صـاحبها متحليا بحسن الادب ، وحسن اللسـان ، وهذا ما يصفه به ابن الربيع حاجب المنصور (٦٩)

وليس ادل على حسن ادبه ولسانه ، من انه كان عف اللسـان ، لا يقول قبيحا ، حتى ولو اضطر له ، فلقد اسمعه رجل كلاما قبيحا ، فدلى طرف ردائه ، ووضعه على الارض ،وما اجابه ، ثم نفض طـرف ردائه ، فكان ذلك جوابه فيما يقول القاضىعبد الجبـار (٧٠) ، وقال له رجل يوما : انى لارحمك مما تقول النـاس فيك ، فقـال له : افتسمعنى اقول فيهم شـيئا ، قال : لا ، قال (اى عمرو) : اياهم فارحم (٧١) ، وقد راسله واحد بما يكره ، فقال لمبلغه : قل له ان الموت يجمعنـا ، والقيامة تضمنا . والله يحكم بيننا (٧٢) وكان هذا الذى راسله هو ابو موسى الاسوارى ، وهو على خلاف معه لقوله بالارجاء — وهذا يدل على رحابة صدره ، وتسامحه مع مخالفيه ويتضح هذا من رواية القاضى عبد الجبار :

---

(٦٨) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١٢٠

(٦٩) نفس المصدر : ج ١ ، ص ١١٨ .

(٧٠) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزالوطبقات المعتزلة ص٢٤٣ .

(٧١) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ ، وابن قتيبة : عيـون الاخبـار ، ج ٢ ص ١٩ ، وابن عبد ربه : العقـد الفـريد ، ج ٢ ، ص ١١٥ ، ص ١٦١ ويحـدد ان الذى وقع فيه هو ابو ايوب السختيانى ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٨ ويحدد ان الذى وقع فيه هو مطر الوراق ، وانظر ايضا الخطيب البغدادى تاريخ بغـداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٧٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .

لهذه الواقعة وكان عمرو بن عبيد فيما يروى القاضى عبد الجبار : بليغا وفصيحا ، يقارن بفصحاء وبلغاء العرب الاوائل فى بيان كلامه ، وجزالة لفظه ، وطلاقة لسانه وتاثيره على مستمعيه (٧٤) .

ولقد سأله حفص بن سالم عن البلاغة ما هى ، فقال عمرو : ما بلغك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواضع رشدك ، وعواقب غيك ، قال : ليس هذا اريد ، قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن ان يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع ، لم يحسن القول ، قال ليس هذا اريد ، قال : قال النبى (ص) : « انا معشر الانبياء فينا تك » ، (اى قلة كلام) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله ، قال : ليس هذا اريد ، قال : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ، ما لا يخافون من فتنة السكوت ، وسقطات الصمت ، قال : ليس هذا اريد ، قال عمرو : ياهذا ، فكأنك تريد تحبير اللفظ (اى تحسين اللفظ) من حسن الافهام ، قال : نعم ، قال انك ان اردت تقرير حجة الله عز وجل فى عقول المكلفين وتخفيف المؤونة عن المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالالفاظ المستحسنة فى الاذان ، المقبولة فى الاذهان ، رغبة فى سرعة اجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد اوتيت الحكمة ، وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله عز وجل الثواب (٧٥) .

---

(٧٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٧٤) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ص ٥٨٨ .

(٧٥) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ٢ ، ص ١٧٠ ، الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ص ١١٤ ، ج ٢ : ص ١٠٠ ، ج ٣ ص ١٥٥ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٤ ، والحصرى : زهرة الآداب ، وثمرة الالباب ج ١ ص ١٢٤ .

فنحن نرى مما تقدم كم كان حسن الادب ، يصبر على من يسأله هذا الصبر ، وكم كان حسن اللسان فى جزالة اللفظ والعبارات التى نطق بها ، وكم خلط فيها مواعظه الاخلاقية والدينية ، وكم كانت تؤثر هذه العبارات الواعظة فى مستمعيها ، كما يدل ذلك على سمة عليه .

وقد كان متمتعا بشجاعة ادبية ، جعلته يقف موقف الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر فى وجه الحكام ، وكان معتدا بنفسه ابيا اعتداد، فلقد علا على اغراء الخليفة المنصور له بالمال او المنصب(٧٦) .

ويبدو ان اعتداده بنفسه كان اسلوبا عاما يواجه به كل من يعرفه ، فهذا خالد بن صفوان (٧٧) يرى فى عمرو بن عبيد رقة الحال ، فيقول له : لم لا تأخذ منى فنقضى دينا ان كان ، وتصل رحمك ، فيقول له عمرو : أما دين فليس على ، واما صلة رحمى ، فلا يجب على وليس عندى ، فيقول له : ما يمنعك أن تاخذ منى فيقول عمرو انه لم ياخذ احد من احد الا ذل له ، وانا والله اكره

---

(٧٦) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ص ٤٦١ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٩ ، والشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ ، والحصرى : زهرة الآداب وثمرة الالباب ، ج ١ ص ١٤٢ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار المجلد الثالث ، ص ٣٣٧ ، والذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ج ٣ ، ص ٢٧٩ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٩ وسوف نتناول ذلك تفصيلا عند بياننا لأصل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مذهبه الكلامى .

(٧٧) يقول عنه ابن قتيبة : كان خالد بن صفوان بخيلا ، وهو الثالث : اربع لا يطمع فيهن عندى : القرض ، والفرض (اى ان يفرض على نفسه فى ماله للناس فريضة) ، والعرض (اى ان يعرض عليه انسان حاجة) ، وان اسعى مع احد فى حاجة (انظر المعارف ، ص ٤٠٤) وهو مع بخله الشديد يطلب من عمرو هذا الطلب ، فربما يفيد هذا رقة حال عمرو ، وحاجته الشديدة للمال ، فمما اثار عطفا وشفقة هذا البخيل .

ان اذل لك (٧٨) بل انه فيما يروى القاضى عبد الجبار ربما كان يصيبه العطش ، فلا يستسقى حتى يعود الى منزله (٧٩).

وهو مع كل هذا الاعتداد بنفسه ، تراه متواضعا ، وقال فى تواضعه خالد بن زيد ، انه كان (اى خالد) عند يحيى بن ابى كثير (وهو من معتزلة البصرة وكذلك خالد) فجاء عمرو بن عبيد ، فنحى البساط برجله ، وجلس على الارض ، ثم قال (اى عمرو) : احب المجالس اليك ، ابعدها عن الكبر ، فقال يحيى بن ابى كثير : ومن يصبر صبرك يا ابا عثمان (٨٠) ؟ !

كما كان ايضا ، سمحا ، رحب الصدر ، يقبل الحق ، ويتنازل عن رأيه ، متى ثبت له خطأ رايه ، وهذا شأن العلماء ، اذا عرفوا الحق سارعوا اليه ، واذا كشفوا الباطل فى نفوسهم تنكروا له ، ومن هنا لما تبين فى مناظرته لواصل بن عطاء الحق ، صاح قائلا : ما بينى وبين الحق من عداوة ، القول قولك ، واشهد من حضر ، انى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائل بقول ابى حذيفة ، فاستحسن الناس منه هذا ، واستدلوا بذلك على ديانته (٨١) ولم تأخذه مزه النفس فيما يقول القاضى عند الجبار ، وكان عمرو آنذاك زعيم اصحاب الحسن البصرى (٨٢)

---

(٧٨) الشريف المرتضى : الأمالى ، ج ١ ص ١١٨ .

(٧٩) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة صفحة ٢٤٨ .

(٨٠) القاضى عبد الجبار : نفس المصدر صفحة ٣٨٣ .

(٨١) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٣ .

(٨٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٥ .

وناتى اخيرا لاهم صفة من صفاته الاخلاقية اشتهر بها ، وهى زهده وعبادته ،وتروى المصادر ، الاخبار الكثيرة عن هذا الجانب من اخلاقه .. فيروى الكعبى — من اقدم مؤرخى المعتزلة — ان عمرو بن عبيد له فضائل كثيرة لا يجمعها الا كتاب مفرد ، وحج اربعين سنة ماشيا ، وبعيره يقاد معه ، يركبه الفقير والضعيف والمنقطع ، كان يحيى الليل فى ركعة واحدة ، وقد فعل ذلك غير مرة فى المسجد الحرام (٨٣) كما يضيف القاضى عبد الجبار (٨٤) وابن المرتضى (٨٥) الى ذلك — على لسان الجاحظ — انه صلى الفجر اربعين عاما بوضوء العشاء ، ووصفه ابن السماك لشدة عبادته وورعه وزهده ، بقوله : اذا رايته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه ، واذا رايته جالسا ، توهمته جلس للقود ، واذا رايته متكلما توهمت ان الجنة والنار لم يخلقا الا له (٨٦) ، ويروى القاضى عبد الجبار : انه كان لا يدع القنوت فى صلاة الفجر ، وعلى هذا كان يمضى السلف الصالح ، كما يروى انه من شدة عبادته وتحققه بمقام الطمأنينة والانس بالله ، أن الزلزلة وقعت فى البصرة ، فمالت اسطوانه فى الجامع ، فما بقى قائم الا خر ، ولا قاعد الا خمد ، وان عمرا ليصلى قربها ، فما التفت اليها (٨٨) .

---

(٨٣) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٨ .

(٨٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٨٥) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٢ ، وقد يكون فى هذا مبالغة .

(٨٦) نفس المصدر : ص ٢٢ . وراجع الكعبى : مقالات ص ٦٩ مع خلاف فى العبارة . وقد يكون فى هذا ايضا مبالغة فى شدة العبادة والانقطاع لها .

(٨٧) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٨ .

(٨٨) نفس المصدر : ص ٢٤٣ .

على أن مكانته فى الزهد ، لم يشر اليهـــا مؤرخو المعتزلة فقط ، بل اشار اليها معظم من ترجموا لحيـــاته برغم اختلاف مشـــاربهم ، فاشـــار اليها : ابن الاثير (٨٩) ، والبغدادى (٩٠) ، والذهبى (٩١) ، والشريشى (٩٢) والزركلى (٩٣) ، .. وغيرهم ..

ويبدو ان زهده كان متسما بالخوف من الله تعـالى ، ومن النـار واهـــوالها ، تلك السمة التى طبعت الزهـد البصرى عامة ، وغالب الظن انه كان متاسيا فى نزعتـــه فى الزهد باســـتاذه الحسن البصرى ، وايضـــا بالزاهد البصرى المعـــروف عامر بن عبد قيس ، والذى حاول ابن دريد وصله بالمعتزلة (٩٤) .

---

(٨٩)ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ص ٥٢٨ .
(٩٠) البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ٢٥٢ .
(٩١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقـد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .
(٩٢) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ص ٢٧٠ .
(٩٣) الزركلى : الاعلام ص ٢٥٢ .
(٩٤) عامر بن عبد قيس ، هو واحـد من أشهر الزهاد والعبـاد التابعين ، هاجر من قبيلته اليمنيـة ـــ قبيلة عبد قيس ـــ الى البصرة ، قرا القـرآن على ابى موسى الاشعرى ، وانتهى الى الزهـد ، وكان فيما يقـول ابن الاثير « اعبد اهل زمانه واشدهم اجتهادا » (اسـد الغـابة ، ج ٣ ص ٨٨ ، وراجع : ابو نعيم الاصفهانى : حلية الأولياء ، ج ٢ ، ص ٨٧ ، وابن الجـوزى : صفة الصفوة ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، ج ٣ ص ١٢٦ ، ١٢٧) ، وكان يطلق عليه كعب الاحبـار راهب هذه الامة ، وكان صاحب مجاهدة ، فيروى ابن الجوزى انه كان يقـول لنفســه : « قومى يا ماوى كل ســوء ، فوعزة ربك لارحفن بك زحوف البعير ، لئن استطعت الا يمس الارض زهمك لافعلن ، ثم يتثوى كما تتلوى الحيـة على المقلى ، ثم يقـوم فينادى : اللهم ان النـار قد منعتنى من النـوم فاغفر لى (ابن الجوزى : صفة الصفوة ، ج ٣ ، ص ١٢٦ ، وكان زهده متسما بالخوف الذى عبر عنـه بقوله : « اللهم ان الدنيا الهموم والاحزان ، وفى الآخرة العذاب والحساب ، فاين الروح والفـرح » وكان يدفع عن نفســه الحـزن بترديد آيات من القـرآن

ومن ادعيتـــه التى تعكس لنـــا زهده قوله : « اللهم اغننى بالافتقار

(انظر تفصيل ذلك فى المصدر السابق ص ١٢٦) ،ولقد تحقق عامر بمقامات الصوفية ، واتجه الى الله اتجاها مطلقا ، يحكى المناوى عنه : انه صلى يوما فدخلت حيـــة فى ذيله ، وخرجت من جيبـــه ، فقيل له : لم لا تنحيها ؟ قال : والله لا اعلم بها حين تدخل ، ولا حين تخـرج ، والى لاستحى من الله ان اخاف غيره (المناوى : الكواكب الدرية فى تراجم السـادة الصـوفية ، ج ١ ص ١٢٩ ، و ص ١٢٩) ، وهو بهـــذه المجاهدة قد تحقق بمقام القـرب فيما يقـول السراج الطوسى (اللمع ، حققه وقدم له ، وخرج احاديثه الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، ومكتبة المثنى ، ١٩٦٠ ، ص ٩٤) ، على انه قد فتح باب الرجاء والامل واول من تغنى بالحب الالهى فى رياض الصوفية (المناوى : الكواكب الدرية ، ج ١ ص ١٢٩) ، وكان فيما يقـول المنـاوى : شـــديدا فى الامر بالمعروف ، وله مواقف مع الخليفـة عثمان، ويبدو انه نفـاه الى الشام (راجع الطوسى : اللمع ص ٥٠٢ ، والدكتور على سامى النشـار : نشـاة التفكير الفلسفى فى الاســلام ، ج ٣ ، ص ١١٠ ـــ ص ١١١ ، والدكتور كامل الشيبى : الصـــلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٨٤) .

وينسب ابن دريد فى رواية تفرد بها المعـــتزلة الى عامر بن عبـد قيس حيث يقـول فى معرض ذكره لبنى العنبر : « ومن رجالهم فى الاسلام عامر بن عبد الله الذى يقـال له عامر بن عبد قيس ، وكان عثمـــان (ابن عفـــان) كتب الى عبد الله بن عامر (والى عثمـان على البصرة) ان يسيره الى الشام ، لانه يطعن عليهم ، وكان من خيـــار المســلمين ، وله كلام فى التوحيـــد ، وهـــو الذى اعتزل الحسن ، فسموا المعتزلة » (ابن دريد : الاشتقاق ، ج ١ ص ٢١٣ ـــ ٢١٤) .

ويبدو ان عامرا أراد ان يعتزل اصحاب الاهواء والبـدع فيما يدانا ابو نعيم الاصفهانى (حلية الأولياء ، ج ٢ ص ٩٣ ـــ ص ٩٥) ، ولا ينحاز الىطرف من اطراف القتال فترك مجلسه كى يتفرغ للعبادة،ويعتزل الفتنة الدائرة ، واقترنت طريقتـــه فى العبـادة بشىء من التطرف لم يعهـده التابعون ، ولعل هذا ماكن والى البصرة من الوشـــاية به لدى الخليفـة عثمان . ولعل ما ورد فى نص ابن دريد بان له كلام فى التوحـــد ، هو =

عليه فيتغافل (٩٧) » ، ولعمرى انها لاخلاق الزهاد العباد المستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول (ص) واصحابه .

وهكذا كان عمرو بن عبيد ، عابدا ، تقيا ، ورعا ، زاهدا ، يعيش على اقل القليل ، فلقد كان معاشه من دار له يسكنها الخواصون ، فغلتها نحو دينار فى الشهر !! ، يزهد فى العطايا والمناصب ، يحسن الادب واللسان ، آمر بالمعروف وناهيا عن المنكر ، يريد ممن يقوم بهذا الامر أن يطابق قوله فعله ، يمقت التكلف ، يربط القول بالعمل ربطا وثيقا . وهذه كلها تجعل منه مثلا اعلى يقتدى به .

ويفهى حياته الحافلة بكثير من الاحداث بتلك العبارة التى تلمس فيها معانى دينية روحية رقيقة : « نزل بى الموت ، ولم اتاهب له ، اللهم ان كنت تعلم انه لم يعرض لى امران قط : لك فى احدهما رضا ، ولى فى الآخر هوى ، الا آثرت رضاك على هواى ، الا هونت على الموت » (٩٨) ، فما لبث قليلا حتى مات .

(٦) مكانته :

اجمعت المصادر المختلفة على أن عمرا كان من أكابر العلماء ، فيذكر طاش كبرى زادة : انه كان من اعلم الناس بأمور الدين ، الا ان الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ، فقد كان اماما مجتهدا (٩٩) كما يقرر القاضى عبد الجبار : أن محله فى العلم والزهد والفضل

(٩٧) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٣ .

(٩٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ ، وقد وردت هذه العبارة ايضا عند ابن خلكان : وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٦٤٢ .

(٩٩) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .

اليك ، ولا تغننى بالاستغناء عنك » (٩٥) ، ومن اقواله : ما وصف به السخاء : « السخى من جاد بماله تبرعا ، وكف عن اموال الناس تورعا » (٩٦) ،وكان يقول : لا ينبل الرجل الا بخلال : يقطع طمعه عما فى ايدى الناس ، ويحب لهم ما يحب لنفسه ، ويسمع ما يشق

هو كلام فى التوحيد مشوب بمعانى وجدانيه صوفية لم يعهدها التابعون (انظر الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٣ ، صفحة ١١٣) .

اما عن رواية ابن دريد ، فنحن لا نستطيع رفضها رفضا مطلقا ، لانه متقدم (ت ٣٢١ هـ) وكان معاصرا جماعة من كبار شيوخ المعتزلة (كابى قاسم البلخى وهو اقدم مؤرخ وأول مصنف لطبقاتهم ، وكان استاذه الخياط هو دليله فى هذا التصنيف لطبقاتهم ، وتوفى الخياط سنة ٣٠٠ هـ ، وابى قاسم البلخى ما بين سنة ٣١٧ هـ وسنة ٣١٩ هـ) ، ولو أن هناك ثمة اعتراض لكان أدرجه البلخى ، أو القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ، وكان كتاب البلخى من أهم مصادره . وعبارته الواردة فى النص وهى قوله « وهو الذى اعتزل » تفيد بالفعل انه تصد الى تصحيح خطأ شائع فى زمانه ، كما يبرر ذلك اختلاف المعتزلة انفسهم فى نسبة الاعتزال الى واصل بن عطاء او عمرو بن عبيد (وسوف نشير الى هذه النقطة تفصيلا فيما بعد) ، غير اننا اذ لا نستطيع رفض هذه الرواية رفضا مطلقا ، فنحن ايضا لا نستطيع القطع بان عامرا هذا يعد معتزليا بالمعنى الاصطلاحى لهذه الكلمة ، وانما نستطيع ان نقول انه كان اصلا من الاصول الاولى للمعتزلة والاعتزال ، بمعنى الحيدة السياسية ، من جانب ، والاعتزال للعبادة والزهد والعلم من جانب آخر ، وهذا هو الطابع الذى طبع به واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، فاننا نستطيع ان نجد فى عامر هذا أصول الزهد عند عمرو بن عبيد . (انظر مقدمة تحقيق كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة بقلم المحقق)

(٩٥) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ص ٢٩٠ ، القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، والحصرى : زهرة الآداب وثمرة الالباب ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

(٩٦) ابن المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١٢٠ .

اشهر من ان يذكر (١٠٠) . وقد راى التابعين ومن دونهم ، وروى عنهم ، وروى عنه الثقـات من اصحاب الحديث ، وكان معاذ بن معاذ يقول : انه ليس ههنا (يقصـد البصرة)احد يحفظ كلام الحسن غير عمرو بن عبيد ، وروى البلخى ، وابن المرتضى شهادة احد معاصريه ، وهو سفيان ابن عيينة (١٠١) — وكان مقربا منه — قال لم تر عينى مثل عمـرو بن عبيد (١٠٢) ، ما رايت احد اعلم من عمرو بن عبيد ويضيف ان هذا كان رايا لمجـاهد وغيره (١٠٣) .

وكان عمرو بن عبيـد مجادلا ، قوى الحجـة ، فى عرض ارائه والاستدلال عليها ، صـاحب نزعة عقلية ، وهو مع قوة جدله ، (١٠٤) كان ممن يقولون الشـعر ، لكن ذلك الشعر الذى يخـاطب الوجدان الدينى (١٠٥) ، ويؤثر فى سـامعيه ، وهكذا كانت مواعظه للنـاس

---

(١٠٠) القاضى عبد الجبار : فضـل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .

(١٠١) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيـد ، وكان شـديد التقدير له ، (الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠) كان من المستمعين لواصـل بن عطاء ، وكان يقول : انه رجل يجب ان يطـاع (القاضى : فضـل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٣٦) .

(١٠٢) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٦٩ .

(١٠٣) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٢ .

(١٠٤) انظر مجادلته لابى عمرو بن العلاء والتى اوردها (ابن قتيبه فى عيون الاخبـار ، ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣) حول الوعد والوعيـد ، وايضـا مجادلته لاحد اصدقائه حول التكليف بما لا يطـاق والتى اوردها صاحب العقـد الفريد ، ج ٢ ، ص ٥٥ ، وانظر مواقفه مع اهـل الحديث ، وسوف نتناول هذا عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(١٠٥) يذكر المسعودى (فى مروج الذهب ، ج ٣ ص ٢٢٩) ، والخطيب البغـدادى (فى تاريخ بغـداد ، ج ١٢ ص ١٦٨) ان عمـرو ابن عبيـد انشـد الأبيات التالية فى وعظه للمنصور :

والحكام ، فكانت مواعظه للمنصـور كثـيرا ما تنتهى ببكاء المنصور ، مع شدة بأسه ، وقوة بطشه .

ولقد احتل عمرو بن عبيـد مكانة ممتازة فى تاريخ مدرسـة المعتزلة ، فهى تنسب اليه مثل نسبتها الى واصل بن عطاء .

حقيقـة هنـاك مصادر كثيرة تقطع بنسبة الاعتزال الى واصـل ابن عطـاء ، غير أن هنـاك مصـادر اخرى لها قيمتها — من حيث انها تنسب الى بعض مؤرخى المعتزلة انفسـهم وبعضها الآخر لمؤرخين قدماء — تنسب الاعتزال الى عمرو بالاضـافة الى واصـل ، بل ان بعضا من هذه المصادر تقدم الروايات التى تشـير الى اعتزال عمرو على الروايات

يا ايهـا الذى غـره الأمل
ودون ما يأمل التنغيص والأجـل
الا ترى انمـا الدنيـا وزينتهـا
كمنزل الركب حلو ثمت ارتحـلوا
حتـوفها رصـد وعيشـها نكد
وصـفوها كدر وملكهـا دول
تظل تفـزع بالروعات سـاكنها
فما يصـوغ لها لين ولا جـذل
كأنه للمنى والردى غـرض
تظل فيه بنـات الدهر تنتضـل
تديره — ما ادارته — دوائرها
منها المصيب ومنهـا المخطىء الزمل
والنفس هاربة والموت يرصـدها
فكل عثرة رجـل منـدها زلل
والمـرء يسعى بما يسعى لوارثه
والغـير وارث ما يسعى له الرجـل

(١٠٦) من كتاب الفرق الذين ذهبوا الى أن واصل ابن عطـاء هو اول من اظهر الاعتزال بانفصاله عن حلقة الحسن البصرى : الشهرستانى

الاخرى التى تفيد اعتزال واصل ، ويمكن ان تشير الى هذه المصادر وروايتها فيما يلى :

اورد الخياط (وهو المؤرخ المعتزلى القديم ت ٣٠٠ هـ والذى كان مصدرا هاما لاول تصنيف لطبقات المعتزلة ذلك التصنيف الذى قام به الكعبى المعتزلى) على لسان بشر بن المعتمر (شيخ معتزلة بغداد ومؤسسها) فى ابيات منسوبة اليه ، يفرق فيها بين الجهمية والمعتزلة ، فى معرض فخره بالمعتزلة ، مبينا مكانة عمرو بن عبيد واصحابه فيعده رئيس المعتزلة فيقول :

فنحن لا ننفك نلقى عارا
نفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم
ولا هم منا ولا نرضاهم
امامهم جهم وما لجهم
وصحب عمرو ذى التقى والعلم

ونجد عند القاضى عبد الجبار (مؤرخ المعتزلة الكبير) اكثر من رواية فى اكثر من مؤلف من مؤلفاته تفيد عظم مكانه عمرو فى الاعتزال ،

= (الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٧ — ص ٢٨) ، والبغدادى (الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢) والنسفى (بحر الكلام فى علم التوحيد ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ ، ص ٧٥) ، والجرجانى (شرح المواقف ، طبعة بولاق القاهرة ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٦٢٠) ، والذهبى ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥) ، والشريف المرتضى (الامالى ، ج ١ ص ٩٥) ، وطاش كبرى زادة (مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٤) ، والرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير الدكتور النشار ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م ، ص ٣٩) ، وابو الفداء (تاريخ ابى الفداء ، المجلد الاول ، ص ٢٢١) ... وغيرهم ، وهؤلاء جميعا يجعلون سبب اعتزال واصل لحلقة للحسن هو خلافه معه فى الحكم على مرتكب الكبيرة وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين .

(١٠٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، صفحة ١٣٤ .

وان المعتزلة تنسب اليه كما تنسب لواصل فيقول « روى عن سفيان الثورى من ابن الزبير عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة ، وستفرق امتى على ثلاث وسبعين فرقة ابرها واتقاها الفئة المعتزلة » ، قال : ثم قال سفيان لاصحابه تسموا بهذا الاسم ، لانكم قد اعتزلتم الضلالة ، فقيل له : **قد تسمى بذلك عمرو بن عبيد واصحابه** ، وكان بعد ذلك لا يذكر فى هذا الحديث هذا القول بل يقول : واحدة منها ناجية » (١٠٨) .

وبصرف النظر من مبلغ صحة هذا الحديث المروى عن الرسول (ص) فى افتراق الفرق على هذا النحو ، الا ان هذه الرواية تشير الى مكانة عمرو بن عبيد ، وان المعتزلة تنسب اليه هو واصحابه — فهو رئيس متقدم فيها كواصل ايضا — بل ان القاضى عبد الجبار يؤكد هذه النسبة بقوله : « **وانما وقع هذا الاسم (اى المعتزلة) على عمرو بن عبيد واصحابه بعد الحسن** ، لما اعتزلوا حلقة الحسن ، من حيث غلب عليها قتادة ، وكان قتادة يشير الى من يطلبهم فيقول هؤلاء المعتزلة » (١٠٩) .

وبشىء من النظر فى هذا النص الاخير يمكن القول بأن الاعتزال الذى نسب الى عمرو ابن عبيد واصحابه — بما فيهم واصل بن عطاء رفيقه فى تأسيس الاعتزال — انما نسب اليهم لاعتزالهم حلقة الحسن البصرى بعد موته ، فكان المعتزلة كفرقة لم تعرف بهذا الاسم الا بعد وفاة الحسن البصرى ، فتكون العبارة الشهيرة والتى ذكرها معظم المؤرخون على لسان الحسن ، وراوا فيها سببا لتسمية المعتزلة بهذا الاسم وهى : « اعتزلنا واصل » عبارة يمكن ان يثار الشك حولها ، وفى كونها السبب فى تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وبالتالى فى نسبتها الى الحسن .

---

(١٠٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ١٦٦ .

(١٠٩) نفس المصدر ونفس الصفحة .

ووفقا لما ذكره المؤرخون الذين اوردوا هذه العبارة ، تكون نشأة المعتزلة راجعة الى الخلاف حول مرتكب الكبيرة ، ذلك الخلاف الذى ادى بواصل بن عطاء — على حد قولهم — الى اعتزال حلقة استاذه الحسن .

وغالب الظن ان هذا الخلاف حول مرتكب الكبيرة بين الحسن وواصل ، وقول واصل بالمنزلة بين المنزلتين ، لم يكن هو السبب الرئيسى فى نشأة المعتزلة ، انما كان هناك ثمة اسباب اخرى بجانب هذا السبب لا تقل فى اهميتها عنه بل ربما تفوقه فى الاهمية . ذلك لانه لو كان الخلاف حول مرتكب الكبيرة سبب خلافا حادا بين الحسن وواصل الامر الذى ادى الى اعتزال واصل لحلقة الحسن ، فكيف نفسر استمرار العلاقة بينهما طوال حياة الحسن ؟! ثم كيف نفسر ما ورد فى خطاب واصل لعمرو من دعوة الى الرجوع لمذهب الحسن فى التفسير وترك التاويل فى مجال القرآن والسنة ؟ ، ثم كيف نفسر ثالثا ما ذكره القاضى عبد الجبار فى النص السابق من ان قتادة هو الذى سماهم بهذا الاسم ؟ .

ويؤكد القاضى عبد الجبار ذلك فى كتابه « المحيط بالتكليف » فيقول : « ان السبب فى التسمية بهذا الاسم (أى المعتزلة) **هو اعتزال عمرو حلقه الحسن (البصرى) ، لوحشه لحقته من قتادة ، فقال اصبح عمرو معتزليا » (١١٠) .**

ويوضح ذلك ما رواه صاحب الامالى من أن قتادة ، كان يجلس مجلس الحسن البصرى بعد موته ، وكان هو وعمرو رئيسين متقدمين فى اصحاب الحسن ، فجرت بينهما نفرة ، فاعتزل عمرو مجلس قتادة (وهو حلقه الحسن البصرى) ، واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن ،

(١١٠) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ٤٢٢ .

فكان قتادة اذا جلس مجلسه ، سأل عن عمرو واصحابه ، فيقول : ما فعل المعتزلة ، فسموا بذلك (١١١)

ولنا أن نتساءل عن موضوع الخلاف بين قتادة وعمرو ، فغالب الظن انه كان يدور حول مسألة التاويل العقلى ورفض الاحاديث — فلقد ذكرنا فيما تقدم موقف المحدثين من عمرو بن عبيد وهجومهم عليه لنزعته العقلية فى نقد الحديث — وليس من قبيل المصادفة أن هذه النزعة العقلية تتطور بعد عمرو لتصبح منهجا عاما للمعتزلة وتطبع عقائدها بهذا الطابع العقلى .

لهذا يمكن القول بأن مسألة مرتكب الكبيرة ، ومبدأ المنزلة بين المنزلين ، الذى جاء به واصل لم يكن هو السبب الرئيسى والوحيد فى نشأة المعتزلة ، بل ان مسألة التاويل العقلى أو النزعة العقلية بوجه عام والتى قررها عمرو بن عبيد ، لا تقل اهمية عن المسألة الاولى فى نشأة المعتزلة ، فقد ارتبط بها القول بالقدر والوعد والوعيد والتكليف بما يطاق ، وكل هذه مسائل تقرر اصل العدل والذى يعد من اهم اصول المعتزلة ، ولقد قرر عمرو هذه المسألة اكثر من واصل ابن عطاء ، واستدل عليها بدليل النقل والعقل .

على ان مسألة المنزلة بين المنزلين اخذت موقعا متقدما لاسباب سياسية ، بينما هى فى حقيقتها مسألة شرعية ، فهى تدور حول مقادير الثواب والعقاب ، وهذا فيما يقول القاضى عبد الجبار لا يعلم عقلا ، انما يعلم شرعا (١١٢) ، فالخلاف حولها خلاف فقهى بحت ، غير انها لارتباطها بالسياسة ، دعمت بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى فاكتسبت طابعا عقليا .

(١١١) الشريف المرتضى : الأمالى ، ج ١ ، ص ١١٤ ، وانظر ايضا بن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٩ .
(١١٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨ ١٢ .

وثمة روايات أخرى غير اعتزاليه تقرر هذه المكانه العظيمة لعمرو فى الاعتزال ، منها : ما يرويه **ابن قتيبة** — فى كلامه عن عمرو بن عبيد — فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه ، واعتزل الحسن هو واصحاب له فسموا المعتزلة » (١١٣) ، **والسمعانى** الذى يقول : « المعتزلى .. هذه النسبة الى الاعتزال ، وهو الاجتناب ، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة ، انما سموا بهذا الاسم لان أبا عثمان عمرو بن عبيد البصرى ، احدث ما احدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة سموا المعتزلة » (١١٤) . « **والشريشى** » الذى يقول : « رآه الحسن — يوما — فقال هذا سيد شباب اهل البصرة ، ان لم يحدث ، ثم ازاله ، فقال بالعزل ، ودعا اليه ، وترك مذهب اهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، ونسبت اليه المعتزلة » (١١٥) ، وتشير هذه الرواية الى سبب خلافه مع الحسن ، وكانت حول التاويل العقلى للحديث ، ويعتبره **ابن خلكان** : شيخ المعتزلة فى عصره (١١٦) ، وايضا **الحصرى** الذى يقول ، « وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة فى وقته ، وهو اول من تكلم على المخلوق ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وهو أول المعتزلة » (١١٧)، **والذهبى** الذى يصف عمرو بن عبيد بانه « البصرى ، الزاهد ، العابد ، المعتزلى ، القدرى ، صحب الحسن ثم خالفه ، واعتزل حلقته ، فلذا قيل المعتزلى » (١١٨) ، وكذا **ابن حجر** (١١٩) ، **والمقريزى** (١٢٠)..

(١١٣) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ١ ص ٢٤٣ .
(١١٤) السمعانى : الانساب ، ص ٢٦ .
(١١٥) الشريشى : شرح المقامات الحريرية ، ص ٢٧٠ — ٢٧١ .
(١١٦) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٣ ص ٤٦٠ .
(١١٧) الحصرى : زهرة الاداب ، ج ١ ، ص ١٤٣ .
(١١٨) الذهبى : العبر فى خبر من غبر ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، الكويت ، ١٩٦٠ ، ج ١ ص ١٩٣ . وايضا : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٤ .
(١١٩) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٤ .
(١٢٠) المقريزى : الخطط المقريزية ، مطبعة النيل ، مصر ، الطبعة الاولى ، ١٣١٢ هـ ، ج ٤ ، ص ١٦٤ — ص ١٦٥ .

وغيرهم (١٢١) .

من كل ما تقدم يمكننا القول : بان الاعتزال لم يات به واصل ابن عطاء من المدينة كما يذكر الملطى (١٢٢) ، وانما تكون الاعتزال فى البصرة ، فالمدينة لم تكن ميدانا للبحث الجدلى فى العقائد ، وانما كان علماؤها — فى هذا العصر — معنيين اساسا بالفقه والحديث وعلوم القرآن . ولم يكن الاعتزال سببه المنزلة بين المنزلتين فقط ، وانما كان سببه ايضا نزعة عمرو العقلية فى مجال الحديث والتفسير ، وهى نزعة تلائم طبيعة البصرة التى نشا فيها . وكان واصل بن عطاء مخالفا لعمرو فى نزعته هذه ، غير انهما ما لبثا ان التقيا فى آراء اخرى كثيرة منها المنزلة بين المنزلتين والقدر ... ، وقد صحب عمرو واصلا صحبة طويلة ، وكانت شخصية واصل من القوة الى درجة ان كانت له الرياسة ابتداء عن انه كان يتمتع بنبوغ وحدة ذكاء ومهارة فى الرد على المخالفين وبلاغة شديدة فكان خطيب المعتزلة فى وقته ، وبعد وفاته انتقلت الرئاسة فى المعتزلة الى عمرو وامتدت فترة رئاسته فى المعتزلة الى اكثر من ثلاثة عشر سنة .

وعلى هذا فالاعتزال — فى راينا — لا ينسب الى واصل بن عطاء فقط ، بل ايضا الى عمرو بن عبيد فكلاهما ساهم فى نشاة هذه

(١٢١) ومن الذين ينسبون الاعتزال الى واصل وعمرو بلا تحديد انظر ما ذكرنا آنفا من مصادر وايضا المنية والامل لابن المرتضى ، ص ٤ ، وابن العماد : شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ ، وكذلك بعض المستشرقين مثل : ماكدونالد (انظر :
Macdonald : Development of Muslim theology, p. 129.
(Watt : Islamic philosophy and teology, 60.
Nyberg : Encyclopedia of Islam, Art : Mutazla.)

(١٢٢) الملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، استانبول ، مطبعة الدولة ، ١٩٣٦ م ، ص ٣٠ .

المدرسة الكلامية الكبيرة ، واليهما معا يرجع فضل تأسيسها ، ولعل هذا يوضح لنا مكانة عمرو بن عبيد العظيمة فى تاريخ الاعتزال خاصة وتاريخ الفكر الكلامى بوجه عام .

وكان لعمرو بن عبيد جيل صحبه على الطريق ، فكان صاحب مجلس ، فقد ذكر القاضى عبد الجبار « فى طبقاته » فريقا منهم : شبيب بن شبه (١٢٣) ، وبكر بن الاعلى (١٢٤) ، وحفص بن سالم (١٢٥) ، وخالد ابن صفوان (١٢٦) ، وبشر بن خالد (١٢٧) ، وابن غسان (١٢٨) ،

---

(١٢٣) انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ، ج ١ ص ٣٠٧ ، وذكره القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٥٢ ، والجاحظ : الحيوان ، ج ٢ ص ٥٩٢ ، والبيان والتبيين ، ج ١ ص ٢٤ ، وابن قتيبة : عيون الأخبار فى مواضع كثيرة .

(١٢٤) انظر القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢ .

(١٢٥) كان من أصحابه المقربين اليه (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤٢) ، كما يذكر القاضى عبد الجبار أن أولاد حفص وهما الحسين وعمرو كانا من اتباع عمرو بن عبيد ويبدو انهما كانا من تلاميذه (انظر أيضا ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ٣ ، ص ١٣٧) وقد كان حفص مجادلا بارعا ناظر جهما وقطعه ، ونشر مبادىء الاعتزال فى خراسان « انظر الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٣٧ ، وابن المرتضى : المنية والآمل ، ص ١٥ ») .

(١٢٦) هو خالد بن عبد الله بن الأهتم ، واسمه : سنان بن سمى ابن سنان بن خالد بن منقر بن عبيد من تميم ، وسمى « سنان » بالأهتم لأن قيس بن عاصم المنقرى ضربه بقوسه فهشم فمه ، وكان صفوان (ابوه) ولى رئاسة بنى تميم ، وكان خطيبا مشهورا (انظر ابن قتيبة : المعارف ص ٤٠٣) ، مات بالبصرة ، وعمر ابنه خالد الى أن حادث ابى العباس وكان لسنا خطيبا مشهورا (نفس المصدر : ص ٤٠٤) ، وقد ذكره الجاحظ من جملة الخطباء البلغاء (انظر : البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٩٠ ، ج ٢ ص ٤٦ ، كما ذكره فى الحيوان ، ج ٥ ، ص ٢٢٤) .

(١٢٧) يعده الكعبى من رؤساء وأرباب الكلام ومؤلفى الكتب وكان من أصحاب واصل وعمرو . (الكعبى : مقالات ص ٧٣ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢٥) .

(١٢٨) انظر القاضى عبد الجبار : طبقات ، ص ٢٥٢ ويعده من اصحاب عمرو .

وطلحة بن زيد (١٢٩) ، وعثمان بن الحكم (١٣٠) ، وابن السماك (١٣١) ، وصالح بن عمرو (١٣٢) ، وسفيان بن حبيب (١٣٣) ، وعبد الوارث ابن سعيد (١٣٤) ، وسفيان بن عيينة (١٣٥) ، وبشير الرجال (١٣٦) .

---

(١٢٩) نفس المصدر ، ونفس الصفحة ويعده من اصحاب عمرو .

(١٣٠) يعده القاضى عبد الجبار من اصحاب عمرو (نفس المصدر ونفس الصفحة) وقد ذكره الجاحظ (البيان والتبيين ، ج ٢ ، ص ٢٣٥) وذكره الاصفهانى (الاغانى ، ج ٩ ، ص ١٧ ، ص ٢٣) .

(١٣١) هو محمد بن صبيح ، مولى بنى عجل (انظر ترجمته فى تاريخ بغداد ، ج ٥ ، ص ٣٦٤ وانظر ابن الجوزى : صفة الصفوة ، ج ٣ ، ص ١٠٥ ، والجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٠٤) ويعده القاضى عبد الجبار من أصحاب عمرو بن عبيد (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢) .

(١٣٢) يعده القاضى عبد الجبار من اصحاب عمرو بن عبيد (القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢) .

(١٣٣) هو سفيان بن حبيب البصرى أبو محمد ، ويقال : أبو معاوية ويقال : أبو حبيب البزاز ت ١٨٣هـ ، كان يرى القدر ، وهو من المحدثين (الكعبى : مقالات ص ٩٧ ، من معتزلة البصرة ، من أصحاب واصل وعمرو) (القاضى عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٢٤٣) ، وقد رجعنا الى ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ووجدت انه قيد تاريخ وفاته بعام ١٨٣ هـ ومن المعروف أن واصلا قد مات عام ١٣١ هـ ، فيبدو انه كان تلميذا لعمرو . وليس لواصل .

(١٣٤) عبد الوارث بن سعيد : هو عبد الوارث بن سعيد بن زكوان التميمى البصرى التنورى ، أبو عبيدة البصرى ، توفى بالبصرة فى المحرم سنة ثمانين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥١٢) ، وهو من المحدثين روى عن عمرو بن عبيد (الكعبى : مقالات ، ص ٩٣) ، كما روى عن الحسن ابن زكوان ، ويقول بالقدر ، ويروى الحديث فى القدر (مقالات ص ٩٨) ، ويبدو أن علاقته بعمرو كانت علاقة قديمة قبل واصل بن عطاء واستمرت بعده ، فيروى القاضى عن عبد الوارث بن سعيد انه قال : كان واصل بن عطاء فى مجلس الحسن لا يتكلم اربع سنين ، فقال الحسن : اما ان يكون هذا الرجل أجهل الناس ، او اعلم الناس ، قال : فتبعته يوما ، حتى اذا صار الى مسجد أصحاب الساج فاحتشوته الخوارج واطرونه ، وهو يحتج عليهم ويغلبهم ، قال : فمضيت الى عمرو بن عبيد ،

ومسلم بن خالد الزنجى (١٣٧) ، وابراهيم بن يحيى المدنى (١٣٨) وقاسم ابن السعدى (١٣٩) .

قلت له : ان من قصة الرجل كيت وكيت ، فصار اليه عمرو ولاطفه ثم زوجه ام يوسف اخته ، (القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٧٥) ويبدو ان هذه القصة كانت فى ابتداء ارتحال واصل من المدينة الى البصرة ، والظاهر ان لعمر منزلة كبيرة عند عبد الوارث فيقول الذهبى ان اكثر حديثه كان عن عمرو بن عبيد (ميزان الاعتدال ج ٣ ، ص ٧٥) ، (وانظر ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٦ ، ص ٤٤١ ، والذهبى : العبر فى اخبار من غبر ج ١ ، ص ١٠٤) .

(١٣٥) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيد (الكعبى : مقالات ص ٨٢ ، ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠) وكان شديد التقدير له فيقول ما رايت عينى مثل عمرو بن عبيد (المصدر السابق ص ٥٩) .

(١٣٦) سمى بذلك لانه كان له فى كل سنة رحلة حج او غزو ، كان ممن خرج مع ابراهيم بن عبد الله بن الحسن من المعتزلة ، وقتل معه بعد قتل النفس الذكية عام ١٤٥ هـ ولم تخرج المعتزلة قبل هذا الخروج ولا بعده (انظر الكعبى مقالات ص ١١٥ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٢٦ ، وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٢ ر ص ٢٣ .

(١٣٧) هو مسلم بن خالد بن فروة المخزومى مولاهم ، ابو خالد الزنجى ، المكى ، الفقيه المعروف توفى ١٨٠ هـ (ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ١٢٨) . من معتزلة المدينة (انظر القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٣٣٧ — ص ٣٣٨) .

(١٣٨) اخذ مذهبه فى الاعتزال عن عمرو بن عبيد (القاضى : طبقات ص ٢٢٣) وكان مجادلا بارعا وفقيها ، انظر مناظرته لابى يوسف فى حضرة هارون الرشيد (القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٣) ، وكان ينزل عنده واصل ويروى القاضى اخبار اجتماع عقده الزيدية والشيعة الامامية فى منزله بحضرة واصل (القاضى : طبقات المعتزلة ص ٢٣٩) انظر ترجمته واخباره فى المصادر التالية (ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ١٥٧ ، والذهبى ، ميزان الاعتدال ج ١ ، ص ٢٥٧ ، والعبر فى اخبار من غبر ، ج ١ ص ٢٧٣) توفى عام ١٨٤ هـ .

(١٣٩) هو الذى حمل الاعتزال ومبادئه ونشرها فى اليمن ، فقد كان مبعوث واصل بها (الكعبى : مقالات ص ٦٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٧٣ ، ص ٢٥١) ، ذكره القاضى فى الطبقة الخامسة ، كما ذكر عند الحاكم الجشمى فى عيون المسائل ، وذكره ابن المرتضى فى المنية والأمل ص ٤٢ .

والحسن بن زكوان (١٤٠) ، وحفص العوام (١٤١) ، وعثمان بن خالد الطويل (١٤١) .

ويحكى لنا الخياط عن ابى الهذيل العلاف تلمذته على عمرو ابن عبيد فيقول الخياط على لسان العلاف : « هكذا شهدت (اى ابو الهذيل العلاف) مجالس اشياخنا الماضين من اصحاب ابى حذيفة (واصل بن عطاء) وابى عثمان (عمرو بن عبيد) رضوان الله عليهم (١٤٣) » .

والمعروف أن ابا الهذيل العلاف ولد عام ١٣١ هـ على ما يقوله الشريف المرتضى على لسان الخياط (١٤٤) ، او عام ١٣٤ هـ على ما يقوله الكعبى (١٤٥) ، فالعلاف — اذن — لم يعاصر من حياة عمرو بن عبيد الا ثلاثة عشر عاما او اقل من ذلك على اكثر الروايات تقديرا ، فعلى هذا

---

(١٤٠) هو ابو سلمة البصرى ، يقول بالقدر ، وهو معتزلى بصرى ، ارسله واصل الى الكوفة ، لنشر مبادىء الاعتزال ، من المحدثين ، (انظر فى هذا ، الكعبى : مقالات ص ٦٧ ، ص ٩٢ ، والقاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٧ ، ص ٣٤٢) ، وارجع الى معرفة اخباره فى تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٢٧٦ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ١ ، ص ٤٨٩ .

(١٤١) كان من المستمعين لعمرو ومن الآخذين عنه (انظر : القاضى طبقات المعتزلة ص ٢٤٢) وكان من اصحاب عمرو (نفس المصدر : صفحة ٢٥٢ .

(١٤٢) هو مولى لبنى سليم ، واسم ابى عثمان (خالد) وكنيته عثمان ابو عمرو بعثه واصل الى ارمنية واصاب نجاحا كبيرا هناك فى نشر الاعتزال (انظر الكعبى : مقالات ، ص ٦٧ ، والقاضى : طبقات المعتزلة ص ١٦٤ ، ص ١٦٦ ، ص ٢٣٧ ، ص ٢٥١) وهو استاذ ابى الهذيل العلاف ، وقال عنه ابن المرتضى له منزلة فى العلم لا تخفى (المنيه والأمل ص ٢٥) .

(١٤٣) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٦٧ .

(١٤٤) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(١٤٥) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٨ .

قد مات عمرو وكان ابو الهذيل العلاف ابن ثلاثة عشر عاما ، وهذه السن ان سمحت بالمشاهدة ، فهى لا تسمح له بالتلمذة الحقيقية ، ويدلنا القاضى عبد الجبار على أن هذه التلمذة غير مباشرة فيقول : « والمحكى عن ابى الهذيل العلاف ، انه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل ، واخذه هو عن واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، واخذ واصل وعمرو عن أبى هاشم بن محمد بن الحنفية ، واخذ ابو هاشم عن ابيه محمد بن الحنفية ، واخذ محمد عن ابيه على بن ابى طالب عليه السلام ، واخذ عن النبى صلى الله عليه وسلم (١٤٦) » . وهكذا تكون التلمذة غير مباشرة .

وهكذا يتضح لنا مكانة الرجل بشهادة معاصريه ، وبما تناوله به المؤرخون والمترجمون له ، كاحد رؤوس المعتزلة او كرئيسهم .

٧ — مصنفاته :

ذكر كثير ممن ترجم له انه صنف رسائل كثيرة وخطبا ، فيقول المسعودى : « ان له خطبا ورسائل ، وكلاما كثيرا فى العدل والتوحيد » (١٤٧) ، وكذلك ابن خلكان (١٤٨) ، وقد حدد لنا فريق من المترجمين بعض مصنفاته وبعد استقراء ما ذكره المؤرخون من هذه المصنفات ، يمكن أن نضع هذا الثبت لمؤلفاته على النحو التالى :

١ — كتاب التفسير :

ذكره طاش كبرى زاده (١٤٩) ، وابن خلكان (١٥٠) ، ويبدو أن هذا

(١٤٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٦٤ . وواضح أن القاضى يريد وصل سلسلة المعتزلة بالنبى صلى الله عليه وسلم ، وتبدو فى هذا بلا شك آثار الوضع والتعسف .
(١٤٧) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ص ٣١٤ .
(١٤٨) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .
(١٤٩) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .

هو الذى ذكره ابن الجزرى (١٥١) ، يقول : « وردت عنه الرواية فى حروف القرآن ، روى الحروف عن الحسن البصرى ، وروى عنه الحروف بشار بن أيوب ، كما ذكره آربرى فى مقالته عن كتاب الفهرست (١٥٢) ، وهو التفسير عن الحسن البصرى .

٢ — كتاب الرد على القدرية :

ويبدو أن موضوع هذا الكتاب يدور حول الرد على الجبرية ،الذين اثبتوا القدر الالهى ، وان كان لفظ القدرية اطلق على من نفى القدر كالمعتزلة ، وينفى القاضى عبد الجبار هذا الاسم عن المعتزلة ويعقد فصلا فى كتابه « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة بعنوان (الرد على القدرية) (١٥٣) ، وقد أورد هذا الكتاب : ابن خلكان (١٥٤) ، وطاش كبرى زاده (١٥٥) ، والزركلى (١٥٦) وآربرى (١٥٧) .

٣ — كتاب العدل والتوحيد :

وهذا الكتاب — كما يبدو من عنوانه — موضوعه اصول المعتزلة ،

(١٥٠) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .
(١٥١) ابن الجزرى : غاية النهاية ج ١ ص ٦٠ .
(١٥٢) آربرى : مقالته عن كتاب الفهرست ، ملحق الفهرست صفحة ٣٢ .
(١٥٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٧ وما بعدها .
(١٥٤) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ص ٤٦٢ .
(١٥٥) مفتاح السعادة ج ٢ ، ص ١٦٥ .
(١٥٦) الاعلام ص ٢٥٢ .
(١٥٧) ملحق الفهرست ص ٣٢ .

وقد ذكره : ابن خلكان(١٥٨)والمسعودى(١٥٩)، وطاش كبرى زاده(١٦٠) ، وآربرى (١٦١) .

ويبدو ان لعمرو بن عبيد مؤلفات اخرى ، غير ان المصادر لم تذكر الا هذه المصنفات ، على انه لم يصلنا شيء منها .

٨ — وفـــــاته :

بعـد حياة حافلة بالاحداث ، كرسها صاحبها لوضع اصـول اكبر مدرسة كلامية فى الاسلام ، اخذ نفسه فيها بالزهد ، والورع والتقـوى والعبادة الصادقة ، واوقفها للذود عن الاسلام ، توفى عمرو بن عبيـد ، وتختلف المصادر التى ترجمت لحياته فى بيـان تاريخ وفاته فيما بين سنة ١٤٢ هـ ، سنة ١٤٤ هـ .

فيذهب ابن العماد الى ان سنة وفاته كانت ١٤٢ هـ او بعـدها ، حيث يقول فى احداث سنة ١٤٢ هـ « فيها (اى فى سنة ١٤٢ هـ ، او التى بعدها ، اى سنة ١٤٣ هـ) توفى عمرو بن عبيد ، البصرى ، العـابد ، الزاهد المعتزلى ، القـدرى ، صاحب الحسن » (١٦٢) .

ويذهب الذهبى (١٦٣) ، والخطيب البغدادى (١٦٤) انه توفى سنة

---

(١٥٨) وفيات الاعيان ج ٣ ص ٤٦٢ .
(١٥٩) مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .
(١٦٠) مفتاح السعادة ، ج ١٢ ، ص ١٦٥ .
(١٦١) الفهرست ملحق ، ص ٣٢ .
(١٦٢) ابن العمـاد : شـذرات الذهب فى اخبـار من ذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ .
(١٦٣) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقـد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ ، كما يذكر فى العبر فى خبر من غبر ، ج ١ ، ص ١٩٣ انه توفى فى هـذه السنة او فى سنة ١٤٢ هـ .
(١٦٤) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٦ .

ثلاث واربعين ومائة ،وقبل سـنة اربع واربعـين ومائة . ويؤكد ابن الاثير (١٦٥) ان وفاته كانت سنة اربع واربعين ومائة ، اما طاش كبرى زاده (١٦٤) فيذكر هذه التواريخ كلها ويضيف تاريخين آخرين فيقـول : انه توفى سـنة اثنين او ثلاث او اربع او ثمان واربعـين ومائة ، وذكر ابن حجر (١٦٧) انه مات سـنة ١٤٣ هـ ، او سـنة ١٤٢ هـ ، كما يذكر المسعودى (١٦٨) ، ان وفاته كانت سنة ١٤٤ هـ ، وقيل انها سنة ١٤٥ هـ ، ويذكر ابن الجزرى (١٦٩) ان وفاته كانت سـنة ١٤٤ هـ ، وعلى وجه التحديد فى ذى الحجة من هذا العام ، ويبدو أن هذا التاريخ هو التـاريخ الارجح ، فقد اجمعت عليه اغلب المصـادر ، فضـلا عن ان الكعبى (المؤرخ المعتزلى) يحدده بقوله : وكان خروج ابراهيم بن عبد الله ابن الحسن فى سنة خمس واربعين ومائة بعد موت عمرو بن عبيد بسـنة غير انه مما يقدح فى هذا التاريخ ، ان ابن قتيبـة ، وهو من اقدم المؤرخين يذكر هذا النص « ومات عمرو بن عبيـد فى طريق مكة ، ودفن بمران ، على ليلتين من مكة على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن على »(١٧٠) وسليمان بن على تولى البصرة ، وعمان والبحرين فى خلافة ابى جعفـر المنصور ، وتوفى بالبصرة اثنين واربعين ومائة (١٧١) ، فاذا صحت رواية ابن قتيبة انه صلى على عمرو — وهو والى البصرة — فتكون وفاة عمرو بالقطع قبل هذا التاريخ او فى نفس العام قبل وفاة سليمان بقليل .

---

(١٦٥) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ،المجلد الخامس ، ص ٨٥ .
(١٦٦) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السـيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .
(١٦٧) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .
(١٦٨) المسعودى : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .
(١٦٩) ابن الجزرى : غاية النهاية ، ج ١ ص ٦٠ .
(١٧٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .
(١٧١) نفس المصدر : ص ٣٧٤ — ٣٧٥ .

وعلى هذا اختلف فى تاريخ وفاته فيما بين عام ١٤٤ هـ وهو ما ذكره الكعبى . وعام ١٤١ هـ أو ١٤٢ هـ ، على ما يمكن استنتاجه من رواية ابن قتيبة ، ونحن نميل الى الاخذ بالتاريخ الاول لما سبق ان بينا .

واذا كانت المصادر قد اختلفت فى تاريخ وفاته ، فانها قد أجمعت على مكان وفاته وعلى مكان قبره ، فلقد توفى عمرو فى طريق عودته من مكة بمكان يقال له مران (١٧٢) ، وصلى عليه سليمان بن على ، ورثاه المنصور ، فيقول الكعبى : وقال ابو جعفر المنصور لما صلى على قبره بمران ، ما بقى على الارض احد يستحى منه ثم انشأ يرثيه فقال :

صلى الاله عليك من متوسد
قبرا مررت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا
صدق الاله ودان بالقرآن
واذا الرجال تنازعوا فى شبهة
فصل الحديث بحجة وبيان

فلو ان هذا الدهر ابقى واحدا (١٧٣)

ابقى لنا عمرا ، ابا عثمان

---

(١٧٢) مران : بالفتح ثم التشديد وآخره نون ، قرية على بعد ليلتين من مكة فى الطريق الى البصرة ، وهى غناء كثيرة العيون والآبار والنخيل والمزارع ، ياقوت الحمرى : معجم البلدان ، وابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

(١٧٣) ورت هذه الابيات عند القاضى فى طبقات المعتزلة وبدل كلمة واحدا (صالحا) ص ٢٤٩ ، كما وردت عند الحاكم الجشمى ، فى عيون المسائل ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٤٠ ، وعند الكعبى فى المقالات ، ص ٦٨ ما عدا البيت الثالث ، وكذا عند نشوان الحميرى : فى الحور العين الذى نقل عنه الكعبى فى مقالاته ، ص ١١٣ ، ووردت فى المعارف لابن قتيبة ، ص ٤٨٣ ، وعند ياقوت الحميرى : معجم البلدان مادة مران .

ومما رثاه به المنصور قوله : القيت الحب للناس فلقطوا كلهم الا عمرو بن عبيد ، ومعاذ بن معاذ ، ثم ان معاذا ثنى جناحه فلقط (١٧٤) وقد أسف عليه المنصور اسفا شديدا ، ويذكر ابن خلكان انه لم يسمع بخليفة يرثى من دونه سوى المنصور فى رثائه لعمرو ابن عبيد (١٧٥) .

---

(١٧٤) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٦٩ .
(١٧٥) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٢ .

الفصـــــل الثـــالث

التيارات الفكرية والدينية والسياسية
فى عصـــــــــره
« البدايات الأولى للفرق والمذاهب الكلامية »

---

١ ــ تمهيـــــــد

٢ ــ التيـــــارات الفكرية والدينيـــــة والســـــياسية

أولا : التيـــــارات المخالفة للاســـــلام

ثانيـــا : ظاهرة الوضـــع فى الحـــــديث

ثالثـــا : تيـــــار التشـــبيه والتجسيم

رابعا : تيـــــار الجبرية والقـــــدرية

خامسا : الفـــــرق الكلاميـــــة

تمهيـــــــد :

المفكر وليـد عصره ، ونتيجة ضرورية للتيـارات الفكرية السـائدة فى ذلك العصر ذلك لانه لا يمكنه بحال أن يعيش منفصـلا عنها ، وبخاصة اذا كان ذلك يتعلق بالمفكرين فى صدر الاسلام ، الذين شغلوا بمشكلات عصرهم ، وراحوا يلتمسون لها حلولا ، ولم يكن مجـرد الحـل هـو ما يطلبون ، ولكن ذلك الحل الذى تؤيده النصوص الدينية ، من هنـا كان بحثهم فى مشكلات عصرهم بمثابة البحث فى دينهم لالتماس الحلول لها ، فليس عندهم ـ ثمة ـ انفصـال بين الدين والدنيا .

من هنا تبدو أهمية دراسة العصر الذى نشأ فيه عمرو بن عبيـد ، والتعـرف على أهم مشكلاته الفكرية والدينية والسياسية ، والتى كانت محل بحث مفكرى هذا العصر ، تلك المشكلات التى تصـدى لها بدوره ، محاولا أن يضع لها حلولا ، وأن يلتمس اجوبة لكل ما طرح من مشكلات وتساؤلات .

ويبدو أن ما ساد عصر عمرو بن عبيد من تيارات فكرية وسـياسية ودينية ، كانت امتدادا لتلك الخلافات الاولى حول الامامة من جانب ، وتلك الاحداث التى سادت منذ عهد الخليفة الثالث من جانب آخر ، والتى انتهت بمقتله بدون حكم شرعى ، واثار مقتله نفوس المسلمين ، وانطلقت النداءات بالمطالبة بدم عثمان ، وتحت تأثير هذه النداءات وقعت حرب الجمـل ، كما وقعت حروب على ومعاوية ، الذى أبى أن يبايع عليا ، وبذكاء سياسى ودهاء شديد احتفظ بقوته العسكرية فى حالة حياد ، مكتفيا بتأييد كلامى للطرف المضاد لعلى ومنتظرا ما يسـفر عنه الصراع الدائر بين طرفى الجمل ، مخططا للانفراد بالقوة المنتصرة ، فغالب الظن انه كان يعمـل لحسابه منذ بداية الامر ، فتشير بعض الوقائع الى تباطئه فى ارسـال المساعدات للخليفة عثمان ضد الثورة التى هبت ضده ... ، ايا ما كان

الامر ، فهو ما لبث ان خرج على الامام على بعد انتصاره فى حرب الجمل ، مطالبا بدم عثمان ، ومرتديا قميصه الملطخ بالدماء (١) ، وانتهت الحروب بحادثة التحكيم ، واخفق على بن ابى طالب ، وانتهى الامر بمقتله فى الكوفة على يد اشقى خلق الله — جميعا — ابن ملجم الخارجى .

واذا امعنا النظر فى هذه الاحداث وجدنا من خدعة التحكيم انبثقت دولة بنى امية ، ومن هذه الاحداث تفجرت فلسفة للسياسة بدت فى ذلك السؤال الذى طرح فى الساحة الاسلامية — آنذاك — وهو : لمن الحكم ؟ ، ولقد طرح ذلك بدوره مشكلات سياسية اخرى حول الامامة : هل هى اختيار ، او نص وتعيين ، ومدى وجوبها ، وما مدى احقية قريش بالاستئثار بها ، وما هى شروط الحاكم ، وما مدى شرعية الخروج على الامام الجائر والثورة عليه .

طرحت هذه المشكلات السياسيه ، وتعددت الآراء حولها ، وذهب كل فريق الى تاييد رايه بالادلة النقلية والعقلية . ويعلل الدكتور احمد صبحى ذلك التعدد والاختلاف فى وجهات النظر فى نظرية الحكم فى الاسلام ، بان تولى ابى بكر لم يحسم مشكلة اختيار الخليفة ، حيث يتعذر استنباط قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الحاكم ، من طريقة توليه ، لان بيعته تمت على حد تعبير عمر بن الخطاب فلتة ، ولان احدا من المسلمين — فى رايه — لا يطاول ابا بكر ، فبيعة ابى بكر تمت دون الاستناد الى مبدا شرعى — سواء اكان نصا ام احتكاما الى اجتهاد فى غياب النص — ، « ومما زاد الامر تعقيدا ان تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة من بيعة تمت فلتة ، ثم استخلاف ابى بكر لعمر ، ثم اختيار ستة رشحهم عمر للخلافة ، وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة — مع شديد التقدير لمكانتهم — بين غياب تشريع ،

---

(١) انظر تفصيلا : الدكتور حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ج ١ ص ٣٧٣ وما بعدها .

وبين خطأ فى التشريع ، ومن هنا فان انشقاق المسلمين يرجع الى غياب قاعدة شرعية تحدد اصول اختيار الحاكم ، وهذه نقطة من نقاط الضعف فى الحضارة الاسلامية ، حيث لم يستقر مفكرو الاسلام على نظرية سياسية واضحة المعالم ، وضوح احكام التشريع الاسلامى فى سائر المجالات ، وغياب هذه النظرية السياسية هو الذى جعل نظام الحكم فى الاسلام قائما على مبدا الغلبة منذ الدولة الاسلامية ، وحتى يوم الناس هذا فى جميع البلدان الاسلامية بلا استثناء (٢) .

---

(٢) الدكتور احمد صبحى : الزيدية ، الجزء الاول من المجلد الثانى فى علم الكلام ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ ، ص ٩ — ص ١١ .

غير انه يمكن القول بان خلافة الخلفاء الراشدين وان اختلفت انماطها واشكالها ، الا ان جوهرها واحدا من حيث هى مستندة على قاعدة الشورى فى اختيار الحاكم ، والتى تستبعد ان تكون الخلافة وراثية ، وقد اوجب القرآن الشورى فى امر السياسة (انظر سورة الشورى آية ٨ ، وسورة آل عمران آية ١٥٩) وبهذا تكون الحكومة الاسلامية اقرب الى الجمهورية الرياسية ، كما ان اختلاف او تنوع طرق اعتلاء الخلفاء يشير الى مدى المرونة فى تطبيق هذه القاعدة ، فلم يضيق الاسلام بنمط محدد للشورى وانما ترك ذلك لاجتهادهم . كما كفل الاسلام ايضا الحرية التامة للشورى ، فاسقط كل دعاوى الاكراه فى البيعة التى هى التعبير النهائى عن اختيار الحاكم .

واقتدى الصحابة بالرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته فقد كان لهم المثل الاعلى للحاكم ، فتحدد بذلك روح الاختيار ، ومن هنا اشتقت صفات الحاكم الذى يبايع له بالخلافة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم فكان الخليفة المختار يختار وفق صفات تقترب به من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفى هذا اقتداء بالسنة واجتهاد فى حدودها فى اختيار الحاكم . (انظر تفصيلا لقاعدة الشورى ومدى استخدامها فى خلافة الخلفاء الراشدين : ابن هشام : السيرة النبوية ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٤ م ، ج ٢ ص ١٨٣٧ وما بعدها . الطبرى تاريخ الامم والملوك ، بيروت ، مكتبة خياط ، القسم الاول ، ج ٤ ص ١٨٣٧ وما بعدها ، ص ٢١٣٧ وما بعدها ، ص ٧٧٩٠ وما بعدها ،

وهكذا كانت مشكلة الامامة — ولا زالت — من اهم المشكلات التى انبثقت عن هذه الخلافات فى صدر الاسلام . كما ولدت هذه الاحداث ايضا مشكلة اخرى ارتبطت بهذا الجانب السياسى ، وهى مشكلة مرتكب الكبيرة ، وهى وان كانت مشكلة فقهية فى جوهرها ، الا انها اخذت بعدا سياسيا ، فقد ارتبطت اول ما ارتبطت بطرفى القتال فى حرب الجمل ، وهو ارتباط له حساسيته ، فكلا الطرفين يتمتعان معا بمنزلة كبيرة فى نفوس المسلمين ، واحد الطرفين لابد وان يكون على الخطأ ، فلا يمكن ان يكون الفريقان على صواب ، لان الضدين لا يجتمعان معا ، وقد يكذبان معا ، فيكونان على الخطأ ، ولكن هذا الخطأ الذى وقع فيه احد الطرفين او الطرفان معا . خطأ تسبب فى سفك دماء عدد من المسلمين من كلا الطرفين ، وبدات التساؤلات تثار : ايهما على الحق ؟ ، وايهما على الباطل ؟ ، وكيف يكون الحكم بتخطئة احد الفريقين والامر متعلق بقطبين لهما مكانة عظمى فى قلوب المسلمين عامة . وارتبط هذا كله بتحديد معنى الايمان والكفر والنفاق والاحكام المتعلقة بهذه الاسماء .

ولقد اثارت هذه الاحداث فى قلوب جماعة من خلص المسلمين وانقيائهم ، الحيرة والقلق النفسى والتوتر العقلى ، فوقفوا يتساءلون الى اى الفريقين يتنحازون ، والفريقان من اجلاء المسلمين !! ، هل

= ص ٣٠٦٦ وما بعدها . والسيوطى : تاريخ الخلفاء ، بتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ؛ دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ ، ص ٢٤ ، ص ١٠٩ وما بعدها ، وابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٣ ص ١٩٧ . والدكتور حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، عام ١٩٧٩ م ، الجزء الاول ، ص ٢٧١ — ص ٢٧٢ . الشيخ شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، مطبعة الادارة العامة للثقافة الاسلامية ، الازهر ، القاهرة ، ص ١٦٩ — ص ١٧٠ ، والدكتور على محمد حسين : عقد البيعة بين الفقه والتاريخ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٣ م ، ص ٣٣ وما بعدها .

يعتزلون القتال الدائر ؟ ويقفون موقف الحياد حفاظا على وحدة المسلمين وحقنا لدمائهم ؟ ، فيكون انتماؤهم الى الاسلام فقط ، متخطين بذلك كل الحزازات والمنافسات ، فيسقطون الانتماء القبلى ، ويعلون من شان الانتماء الدينى الذى يعلو على كل انواع الانتماء ، فآثروا اعتزال الفريقين ، آخذين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فى اعتزال الفتن ، وكان هذا اتجاها لفريق من كبار الصحابة والتابعين

كما ولد البحث فى مرتكب الكبيرة آنذاك مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت المسلمين زمنا وما زالت تشغلهم ، هى مسئولية الانسان عن الكبيرة التى يرتكبها ، هل له فيها اختيار أو الامر كله جبر ، هل ما يفعله الانسان يفعله بحرية واختيار أو بقضاء وقدر من الله تعالى ؟

طرحت كل هذه التساؤلات — وما تولد عنها من تساؤلات فرعية — فى الساحة الاسلامية والقت ظلا كثيفا على تماسك الجماعة الاسلامية ، وكانت الاجابة عنها هى النقطة الرئيسية لتطور الفرق والمذاهب الكلامية ، وكانت هى البواكير الاولى للفكر الكلامى والمادة الاولى التى كونته .

على أن الامر لم يقتصر على هذا الحد من المشكلات ، بل ان المؤثرات الاجنبية التى وفدت فى عصره متمثلة فى أصحاب الديانات المخالفة ، وأرباب الملل والاهواء والنحل ، استغلت ذلك كله لصالحها فى بث دعاوى الهدم للاسلام ، انتقاما وكيدا ، وجاء هذا بطوق مختلفة اصطنعوها ، فكان لابد من ملاقاة هذه التيارات التى تكيد للاسلام كيدا .

وقد وقف عمرو بن عبيد على هذه التيارات الاجنبية من خلال اقامته بالبصرة ، والتى كانت — آنذاك — ملتقى ثقافات جديدة وافدة ، ذاعت وانتشرت لضعف العنصر العربى فى البصرة ، فأصبحت البصرة مركزا من اكبر المراكز الثقافية جدالا ونقاشا وتأثرا بالاحداث السياسية القائمة ، ويبدو ان هذا كان طبيعة اقليم العراق بوجه عام فى هذا العصر الاول ، والتى يصورها لنا ابن ابى الحديد بقوله : « وطينة العراق

ما زالت تنبت ارباب الاهواء واصحاب النحل العجيبة والمذاهب البديعة ، واهل هذا الاقليم ، اهل بصر وتدقيق ، ونظر وبحث عن الآراء والعقائد ، وشبه معترضة فى المذاهب ، وقد كان منهم فى أيام الاكاسرة مثل : مانى وديصان ومزدك ... وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا اذهان اهل الحجاز هذه الاذهان ... ولم يكن فيهم من حكيم ولا فيلسوف ، ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبهة ، ولا مبتدع نحلة » (٣) .

وفى الغالب ان هذه البيئة البصرية قد انعكست على تفكير عمرو ابن عبيد ، فنجده ميالا الى التأويل العقلى ، والاستئناس بالعقل فى نقد الحديث ، بقدر يفوق واصل بن عطاء والذى يبدو انه كان متاثرا ببيئة المدينة — التى ولد ونشأ فيها — فى التمسك بالنصوص الدينية ، وعدم الميل الى التأويل العقلى فها هو ينهى عمرا عن التأويل العقلى بقوله : « فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تاويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » (٤) .

ونود أن ننتهى الى القول بأن عمرو بن عبيد لم يكن بمعزل عن هذه التيارات المختلفة ، فشارك بالرأى ، وخاض فى الجدال مع الخائضين ، وكانت له آراؤه الخاصة فى مشكلات عصره ، من هنا يلزمنا أن نعرض لاهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية التى قابلها مبينين موقفه منها ، فلعل ذلك يلقى الضوء على مذهبه الكلامى الذى جاء معالجا لمشكلات عصره .

التيارات الفكرية والدينية والسياسية فى عصره :

أولا : التيارات المخالفة للاسلام :

لما كان الدفاع عن الاسلام احد الاسباب الرئيسيه الهامه لقيام

(٣) ابن ابى الحديد : شرح نهج البلاغة ، ج ٢ ص ٢٧٩ .
(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ١٩٨ .

المعتزلة ، فاننا سنبدأ ببيان موقف عمرو بن عبيد من التيارات الفكرية والمذاهب والنحل المخالفة للاسلام ، فلقد كان معنيا بمقاومة هذه التيارات ، وغالب الظن أن نزعته العقلية كان من احد اسبابها الهامة هو مقاومة هذه التيارات التى تهاجم الاسلام .

لقد بدأت موجة من الشك والالحاد والزندقة فى الظهور فى مواطن عديدة فى العالم الاسلامى ، وبخاصة فى البصرة والكوفة ، زمن عمرو ابن عبيد ، وارتبطت ارتباطا وثيقا بالمذهب الثنوى ، وبخاصة المانوية والمزدكية منه ، فيقول ابن نباته أن كلمة زندقة كانت تطلق على كل من كان يميل الى مذهب الثنوية ، أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة (٥) . ولقد اتسع معنى الزندقة بعد ذلك ليشمل مسائل اخرى لم يكن لها صلة بالمانوية ، من حيث اندفع اليها البعض بدافع العبث الفكرى الذى يلجأ اليه الشكاك دائما ، يرمون من ورائه العبث بعقائد الناس ، فتكون الزندقة كرد فعل لنزعة نفسية انتابتهم فدفعتهم الى ما هو اشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى (٦) . وبوجه عام فان الزندقة احدى الحركات الفكرية الهدامة التى وجهت الى تقويض الاسلام من حيث اعتمادها على اسس فكرية مناقضة له (٧) .

وقد كانت البصرة فى عصر عمرو بن عبيد ، بيئة خصبة مايئة بكثير من المذاهب والنحل ، وكان لها اصحابها المناصرون لها ، وهذا ما يخبرنا

(٥) ابن نباته : سرح العيون ، القاهرة ، ١٨٦١ هـ ، ص ٢٠٥ .
(٦) الدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، دراسات الف بعضها ، وترجم بعضها الآخر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م ، ص ٣٤ — ص ٣٥ .
(٧) فلها وزن : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، دمشق ، ١٩٥٦ م ص ٥٣٢ ، والدكتور عبد الله سلوم السامرائى : الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية ، بغداد ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٢ م ، ص ٧٩ — ص ٨٠ .

به صاحب الاغانى فيقول : « اخبرنى يحيى بن على ، قال : حدثنى أبى عافية بن شبيب قال : حدثنى ابو سهيل ، قال : حدثنى سعيد بن سلام ، قال : كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام : عمرو بن عبيد ، وواصل ابن عطاء ، وبشار (بن برد الاعمى) ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم بن ابى العوجاء ، ورجل من الأزد ، قال ابو أحمد (يعنى بهذا الرجل الاخير) جرير بن حازم ، فكانوا يجتمعون فى منزل الازدى ، ويختصمون عنده ، فاما واصل وعمرو فصارا الى الاعتزال ، واما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة ، واما بشار فبقى متحيرا مخلطا ، واما الازدى فمال الى قول الثنوية (وهو مذهب) من مذاهب الهند ،و بقى ظاهرا على ما كان عليه » (٨)

وهكذا يتبين لنا التيارات الفكرية والمذاهب والنحل المخالفة للاسلام وروادها الاوائل ، وكان عمرو بن عبيد فيما يروى الاصفهانى يقول لعبد الكريم بن أبى العوجاء — الذى يبدو انه رجع عن توبته الى اعتناق المذهب الثنوى ، وكان يدعو لهذا المذهب بين الشباب فيفسدهم — يقول له : بلغنى انك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده ، وتدخله فى دينك ، فان خرجت من مصرنا ، والا قمت فيك مقاما آتى فيه على نفسك ، فلحق بالكوفة ، فدل (اى عمرو بن عبيد) عليه محمد ابن سليمان (والى الكوفة آنذاك) فقتله وصلبه بها (٩) .

ولقد انتشر رؤساء المذهب الثنوى ، وذاع أمرهم بين الناس ، وقد اورد انا المؤرخون(١٠)اسماء بعض كبارهم : كعبد الكريم بن ابى العوجاء وصالح بن عبد القدوس ، والنعمان الثنوى ، وابى شاكر الديصانى ، وابن طالوت ، وابن اخى ابى شاكر ، وعبد الله بن المقنع ، وبشار ابن برد ، وغسان الرهاوى ، وحماد عجرد ... وغيرهم . ويذكر

(٨) ابو الفرج الاصفهانى : الاغانى ، دار صعب ، بيروت ، عن طبعة بولاق ، ج ٣ ، ص ٢٤ .
(٩) نفس المصدر : ج ٣ ، ص ٢٤

القاضى عبد الجبار انه « حكى عن كل واحد منهم مذاهب يخالف فيها صاحبه فى الفروع ، وان كانوا يتفقون فى التثنية » (١١) ، كما يضيف ابن النديم : أن لهؤلاء كتبا فى نصرة الاثنين ومذاهب اهلها ، وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون فى ذلك (١٢) .

ولقد وقف عمرو بن عبيد على تفاصيل اقوال الفرق الثنوية ، وهذا ما مكنه من ان يناظر اقطابهم امثال : عبد الكريم بن ابى العوجاء ، فيما ذكر الاصفهانى ، كما اشترك ايضا مع واصل بن عطاء فى مناظرة بشار بن برد ، وصالح بن عبد القدوس (١٣) .

ويبدو انه قابل **مذهب الدهرية** ، والذى يقوم عند معتنقيه على نزعة

(١٠) من القدماء القاضى عبد الجبار (انظر المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الدار القومية للتاليف والنشر ، القاهرة ، الجزء الخامس ، « الفرق غير الاسلامية » بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، ص ١ وما بعدها) ، وابن النديم (انظر الفهرست : ص ٢٣٤) والشهرستانى (انظر : الملل والنحل ، ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها). ومن المحدثين الدكتور النشار : نشاة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ ، الجزء الاول ، ص ١٨٩ وما بعدها ، والدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، ص ٣٢ وما بعدها .
(١١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، ج ٥ ، ص ٢٠١ وقد عرض لاقوالهم بتدقيق شديد ، ولقد قارنت عرضه من ص ١٠ — ص ٢١ بما عرضه الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، فكان اكثر دقة ، وذلك لانه نقل مما كتبه رؤساؤهم مباشرة ، ويبدو ان الحاكم الجشمى قد افاد من عرض القاضى عبد الجبار (انظر : شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، وصدر عن مكتبة صنعاء ، ميكروفيلم ٣٠٦ ، الجزء الاول ، لوحة ١ ، ٢) ، كما كان عرض ابن النديم قريبا من الدقة وقد ذكر اصولهم العملية بالاضافة الى اصولهم النظرية (انظر : الفهرست ص ٣٢٧ — ص ٣٣٦) .
(١٢) ابن النديم : الفهرست ص ٣٢٧ .
(١٣) الاصفهانى : الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

شكية حالت بينهم وبين الاعتقاد بالخلق والخالق . فأنكروا الايمان بالصانع المدبر للعالم زاعمين أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع ، فلم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون ابدا ، فلا شيء خارج النطفة ، فهي مستكفية بذاتها عن خالق يوجدها (١٤) . والغالب ان الايمان بالدهر هو من ديانات الفرس القديمة ، التى ألغيت فيها النظرة الاثنينية فى نشأة العالم ، فجعلوا الدهر هو المبدأ الأسمى ، فهو عندهم عين القدر ، او الفلك الاعظم ، أو حركة الافلاك (١٥) . وقد ساد هذا الاعتقاد بين العرب قبل الاسلام وقد صوره القرآن الكريم بقوله تعالى : « ما هى الا حياتنا الدنيا نموت فيها ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر » (١٦) ، واستمرت هذه النزعة المادية الشكية بعد الاسلام ، وتصدى لها متكلمو الاسلام — كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما — ومازالت لها بقايا متمثلة فى المذهب المادى فى تفسير الوجود (١٧) .

ولقد كان هناك فى عصر عمرو بن عبيد من كان يعتنق **مذهب السمنية** ، وهو من الديانات الهندية التى كانت منتشرة فيما يقول البيرونى فى :

---

(١٤) مراد وهبة ، ويوسف كرم ، ويوسف شلالته : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ ، ص ٩٧ .

(١٥) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م ، ص ١٢ .

(١٦) الجاثية : آية ٢٤ .

(١٧) من الغريب أن هناك من نسب عمرو بن عبيد الى الدهرية ، فيروى الذهبى ذلك ، ولكنه يكذبه ويقول : لعن الله الدهرية ، فانهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ، انظر : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨ .

خراسان والعراق والموصل حتى حدود الشام القديم (١٨) ، ويقوم هذا المذهب على نزعة شكية لا تؤمن الا بما يقع تحت الحس ، ومن ثم لم ترق الى ادراك الامور المجردة ، ومن ثم قالوا : بابطال النظر والاستدلال ، فزعموا فيما يقول البغدادى انه لا معلوم الا من جهة الحواس الخمس ، وقالوا بقدم العالم ، وانكر اكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقالوا بتكافؤ الادلة ، وقالوا بالتناسخ فزعم فريق منهم بتناسخ الارواح فى الصور المختلفة ، واجازوا نقل روح الانسان الى كلب ، وروح الكلب الى انسان (١٩) .

ولقد قابل عمرو بن عبيد اصحاب هذا المذهب ، وكافحه مع واصل (٢٠) ويشهد بذلك مناظرته لحازم بن جرير الازدى السمنى والتى قطعه فيها —

---

(١٨) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل او مزدولة ، صحح عن النسخة الاصلية القديمة المحفوظة بالمكتبة الاهلية بباريس « مجموعة شيفرز رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م ، ج ١ ص ١٥ ، ص ١٦ .

(١٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١١٣ ، ص ٢٥٣ .

(٢٠) انظر ما أورده القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة من مناظرة واصل للسمنية ، عن طريق مساعدته للجهم بن صفوان فى مناظرتهم بعد أن شككوه فى وجود الله تعالى (أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٠) . كما حكى أيضا هذه المناظرة ابن المرتضى فى المنية والامل ص ٢٤ . وأيضا الامام احمد بن حنبل ، وان كان قد ذكر هذه المناظرة على لسان الجهم بن صفوان ولم يوصلها الى واصل بن عطاء الذى أعان الجهم على هذا القول ، انظر (احمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية) ، بتحقيق على سامى النشار ،وعماد الطابى ، ضمن كتاب عقائد السلف ، ص ٦٦ . ونجد الكندى اول فلاسفة الاسلام يستفيد مما ورد فى مناظرة واصل فى استدلاله على وجود الله . بدليله الذى يستند فيه الى القياس التمثيلى او فكرة المشابهة بين النفس فى البدن ، وبين الله بالنسبة للكون والعالم (انظر الكندى : رسائل الكندى الفلسفية التى اكتشفها هـ . ريتر وحققها الدكتور أبو ريدة ، وقدم لها ، دار الفكر العربى ، ١٩٥٠ ، الجزء الاول ، رسالة فى الفلسفة الاولى ص ١٧٤ .

وهكذا كان عمرو بن عبيد — ورفيقه واصل بن عطاء — معنيا بمكافحة هذه المذاهب المخالفة للاسلام والتى تتسم بالزندقة والالحاد ، ويبدو ان نزعته العقلية التى اشتهر بها ، كانت وسيلته فى مقابلة هذه المذاهب

ثانيا : ظاهرة الوضع فى الحديث :

مما دعا الى هذه الظاهرة وانتشارها ، انه لم يكن ثمة نصوص مدونة للسنة ، وقد خطر للخليفة الثانى فكرة جمع الحديث وتوثيقه ، غير انه عزف عن ذلك خشية ان يختلط الحديث بالكتاب ، فنهى عن ذلك ، وخطرت الفكرة ذاتها للخليفة عمر بن عبد العزيز لخوفه ذهاب العلماء ، وعاودت الفكرة ابا جعفر المنصور فيما يذكر ابن سعد عن مالك بن انس قوله : « انه لما حج المنصور ، قال : (اى لمالك) : قد عزمت على ان آمرك بكتبك هذه التى وضعتها ، فتنسخ ، ثم أبعث الى كل مصر من امصار المسلمين منها بنسخة ، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ، ولا يتعدوه الى غيره ، فقلت (اى مالك) يا امير المؤمنين ، لا تفعل هذا ، فان الناس سبقت لهم اقاويل ، وسمعوا احاديث وروا روايات ، وأخذ كل قوم بما سبق اليهم ودانوا به ، فدع الناس وما اختار كل بلد لانفسهم » (٢٢) .

وقد قام فريق من التابعين ، بجمع الحديث ، فكان كل عالم يجمع الاحاديث التى رويت له ، وصحت عنده ، واول جمع فيما يقول البخارى كان للربيع بن صبيح (ت ١٦٠ هـ) ،و سعيد بن أبى عروبة (ت ١٥٦ هـ)، الى ان انتهى الامر الى كبار الطبقة الثالثة ، فصنف مالك الموطأ بالمدينة ، وعبد الملك بن جريج بمكة ، والاوزاعى بالشام ، وسفيان الثورى بالكوفة ، وحماد بن سلمة بن دينار بالبصرة ، ثم تلاهم كثير من الائمة فى ذلك الجمع ، كل على حسب ما سنح له وانتهى اليه علمه .

---

(٢١) الاصفهانى : الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٢٢) احمد امين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عشرة ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٤٢ .

الامر — اذن — كان مهيأ لقبول عدد من الاحاديث الضعيفة وغير القوية السند ، والتعلق بظاهرها ، تعلقا يصل الى حد الحزم القاطع بصحتها ، كما كان الامر مهيأ ايضا ، لان يضع الوضاع ما شاء لهم من أحاديث ، يروجون بها لافكارهم ومذاهبهم وانتماءاتهم المتباينة (٢٣) ، وانتشرت هذه الاحاديث الموضوعة انتشارا واسع النطاق ، وقبلها الجمهور ، لانها ترضى فيه نزعاته الفلكلورية .

ولقد دعت هذه الظاهرة الخطيرة الى البحث عن صحة الاحاديث ، والتحرى الدقيق فى الرواية ، ووزن الحديث بميزان النقل والعقل ، والاستئناس باجماع الصحابة ، ومن ثم ظهر اصحاب التاويل العقلى ، الذين ضاقوا ذرعا بهذه الظاهرة ، فضلا عن نهج السلف فى رد هذا الحشو عن طريق السنة فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السنة فقط بل يعارض العقل ايضا ، ثم امتدت هذه المعارضة لتشمل منهج السلف منهج التمسك بالظاهر فقط ، وعدم التاويل ، حتى لو كان ذلك مما تجيزه قواعد اللغة .

(٢٣ من اهم ما حمل الوضاع الى الوضع فى الحديث : الخصومات السياسية ، كالخصومة بين على بن ابى طالب ومعاوية ، فكم من الاحاديث وضعت فى تفضيل كل منهما ، وضعها المناصرون لهما ، وكذلك الخصومة بين الامويين والعباسيين .... والخصومات الكلامية : كالخلاف حول القدر ، والصفات ... وغيرها وحاول اصحاب كل راى تدعيم رأيهم بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان ذلك مجالا للوضع ، والخلافات الفقهية ، كل ذلك دعا الى الوضع فى الحديث لتدعيم مواقفهم السياسية او الكلامية او الفقهية ، وايضا مما ادى الى الوضع النزعة الشعوبية ، فكم من أحاديث وضعت فى تفضيل العرب على العجم والروم ، وقابلها هؤلاء بأحاديث فى فضل العجم والروم والترك ... ، بل ان النزعات القبلية لعبت دورا ايضا فوضعت احاديث فى تفضيل بعض القبائل على البعض الآخر فى مجال التنافس حول الرياسة والفخر والنسب ، وهكذا كان هناك اسبابا كثيرة حملت الوضاع على الوضع فى الحديث . (انظر ذلك تفصيلا عند احمد امين : فجر الاسلام ، ص ٢١٥ وما بعدها وانظر ايضا دكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٣٢٨ وما بعدها) .

ويبدو أن هذا ما دعا عمرو بن عبيد الى التصدى لنقد الحديث ، ووزنه بميزان العقل ، ورفضه لبعض الاحاديث التى يرى فيها معارضة للعقل والعقل معا ، وهذا ما اثار عليه حفيظة المحدثين من أبناء عصره ، وتشير هنا الى موقف المحدثين منه :

اشتهر عمرو بن عبيد بكونه من المحدثين ، وان اختلفت الروايات فى بيان موقف المحدثين منه ، فمنهم من جعله من الثقات ، ومنهم من كذب حديثه ، روى عن الحسن البصرى ، وأبى العالية (٢٤) وابى قلابة (٢٥) ، وعبيدان ، وانس بن مالك ، روى عنه : الحامدان (٢٦) ، ويزيد ابن زريع (٢٧) ، وابو عوانه (٢٨) ،وابن عبد الوارث (٢٩) ، وعبد الوهاب

---

(٢٤) ابو العالية : اسمه « رفيع » ، وهو مولى لبنى رياح ، اعتقته امراة منهم وهو من كبار المحدثين ، حج ستين حجة ، وتوفى سنة تسعين هجرية (ابن قتيبة : المعارف ص ٤٥٤) .

(٢٥) ابو قلابة : هو عبد الله بن زبيد الجرمى ، وكان ديوانه بالشام ، مات بداريا سنة اربع ومائة او خمس ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٤٣) .

(٢٦) الحامدان : هما حماد بن زيد بن درهم ، ويكنى « ابا اسماعيل» وكان عثمانيا ، توفى سنة تسع وسبعين ومائة ، وصلى عليه اسحق ابن سليمان والى البصرة ، من قبل هارون الرشيد ، وحماد بن سلمة ابن دينار ، وهو ابن اخت حميد الطويل ، مات بالبصرة ، سنة سبع وتسعين ومائة ، ويقال سنة اربع وستين ومائة ، وكان عالما بالنحو والعربية ، ويقال أن سيبويه النحوى استملى منه (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٢ — ص ٥٠٣ .

(٢٧) يزيد بن زريع : هو يزيد بن زريع بن التوام ، ويكنى « ابا معاوية » وكان زريع — ابوه — يلى خلافة صاحب الشرط بالبصرة ، مات بالبصرة سنة اثنين وثمانين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٨) .

(٢٨) ابو عوانه : اسمه « الوضاح » ، مولى يزيد بن عطاء البزاز ، وكان يزيد بن عطاء يضعف حديثه ، ولعتقه قصه (انظر : المعارف ص ٥٠٣) ، وكان ابو عوانه من واسط ، وانتقل الى البصرة ، ومات فيها سنة سبعين ومائة (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٣) .

(٢٩) عبد الوارث : يعرف بالتنورى ، ويكنى « ابا عبيدة » مولى لبنى العنبر ، من تميم ، توفى بالبصرة ، فى المحرم سنة ثمانين ومائة ، وبعده ابن قتيبة من القدرية (انظر المعارف ص ٥١٢ ، ص ٦٢٥) .

الثقفى (٣٠) ، ويحيى القطان (٣١) ، وعلى بن عاصم الواسطى (٣٢) وابن عيينة ، وآخرون (٣٣) ، ويقول الكعبى : أن أصحاب ابى حنيفة يعتمدون على روايته (٣٤) .

غير اننا نجد فريقا من المحدثين فى عصره ، بدعوة ، ولم يأخذوا بحديثه ، واعتبروه صاحب بدعة ، وهى قوله بالقدر ودعوته اليه ، ودعوته للقدر هى التى اثارت محدثو عصره عليه ، فيروى الذهبى عن ابن المبارك حين سئل : لما رويت عن سعيد ،وهشام الدستوائى (وهما من القائلين بالقدر) ، وتركت حديث عمرو بن عبيد ، ورأيهم واحد (اى جميعهم قدرية) ، قال : كان عمرو بن عبيد يدعو الى رأيه ، ويظهر الدعوة ، وكانا ساكتين (٣٥) . وكان نقده الحديث ورفضه لبعضه ، مما اثار — ايضا — حفيظة محدثى عصره عليه (٣٦) ، وانتهى — معظم — محدثى عصره الى تقرير انه متروك الحديث ، لانه فى نظرهم يكذب فى الحديث وصاحب بدعة (٣٧) .

---

(٣٠) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى ، ويكنى « ابا محمد » ولد سنة ثمانية ومائة وتوفى بالبصرة سنة اربع وتسعين ومائة (المعارف ص ٥١٤) .

(٣١) يحيى القطان : يكنى « أبا سعيد » توفى بالبصرة ، سنة ثمان وتسعين ومائة ، ويعده ابن قتيبة من الشيعة (المعارف ، ص ٥١٤ ، ٦٢٤) .

(٣٢) هو على بن عاصم بن مهيب ، مولى بنى تميم ، ويكنى « ابا الحسن » ولد سنة تسع ومائة ، وتوفى بواسط سنة احدى ومائتين فى خلافة المأمون . (المعارف ص ٥١٦) .

(٣٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ص ٧٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٧ ، ص ٢٧٣ .

(٣٤) الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ص ٩١ .

(٣٥) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ .

(٣٦) سنشير الى هذا عند عرضنا لمذهبه الكلامى .

(٣٧) ابن حجر : لسان الميزان ، ج ٢ ص ٧٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ص ٢٧٤ .

وقد بالغ فريق من المحدثين فى ذم عمرو بن عبيد ، بل وناصبوه العداء ، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته (٣٨) . وكان أشدهم يونس بن عبيد ، وايوب الشختيانى ، وابن عون ، والتميمى ، وكان عمرو شديد الجدال معهم ، فيروى الذهبى عن ابن حنبل ، عن سفيان ابن عيينة قال : قدم أيوب وعمرو بن عبيد مكة ، فطافا ، حتى أصبحا ، وخاصم عمرو حتى أصبح (٣٩) ، وكان أيوب يقول : ما زال عمرو بن عبيد رقيعا منذ كان (٤٠) ، وورد فى تاريخ بغداد : أن رجلا أتى يونس ابن عبيد ، فقال له : ياأبا عبد الله تنهانا عن مجلس عمرو ابن عبيد ، وقد دخل عليه ابنك ، قال : فتعجب من ذلك وتغيظ ، فلما جاء ابنه قال له : يا بنى قد عرفت رأيى فى عمرو بن عبيد ، ثم تدخل عليه ، فجعل يعتذر ، فقال يونس : انهاك عن الزنا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، فلئن تلقى الله بهن أحب الى من أن تلقاه برأى كرأى عمرو بن عبيد وأصحابه (٤١) ، وكان ابن عون يقول عنه لمعاذ ابن معاذ (٤٢) ، هو من لا يؤخذ عنه ولا يقبل منه (٤٣) ، وجلس عمرو بن عبيد وشبيب بن شبه ليلة يتخاصمان حتى طلوع الفجر .

ولم يقف المحدثون عند هذا الحد ، بل نسبوه الى الدهرية ، ومنهم من حكم عليه بأنه فى النار لرؤية رآها .

وهكذا وقف منه محدثو عصره ، موقف العداء ، وذلك لدعوته الى القول بالقدر من جانب ، ولنزعته العقلية فى التحرى عن الاحاديث من جانب آخر .

---

(٣٨) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٤ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .
(٣٩) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ج ١٢ ، ص ١٧٤ .
(٤٠) نفس المصدر : ص ١٧٤ .
(٤١) نفس المصدر ، ص ١٧٣ .
(٤٢) وهو الذى ولى قضاء البصرة لهارون الرشيد ثم عزل ، توفى بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة .
(٤٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٤

ثالثا : تيار التشبيه والتجسيم :

لقد أدت ظاهرة الوضع والحشو فى الحديث الى شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، التى كانت موجودة ، وكان لها مصادرها المختلفة منها : الديانة اليهودية التى انبثقت منها فكرة جسمية الله ، فأدى باليهود الى اضفاء التشبيه عليه ، فكان الاله عندهم مجسما تجسيما انسانيا ، وقد امتلأت التوراة بما يوحى بهذا المعتقد من انه تعالى ذو صورة انسانية من : المشافهة ، والتكلم جهرا ، والرؤية ، وطلوع السحاب ، وكتابة التوراه بيديه ، والاستواء ، وخلق آدم على صورته ، وظهور نواجذه عند كثرة الضحك ، وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه (٤٤) . ومن مصادر التشبيه والتجسيم الديانة المسيحية ، والتى يبدو هذا عندها واضحا فى فكرة رئيسية وهامة وهى حلول الله فى المسيح وتجسد الكلمة ، ثم أيضا من مصادر التشبيه والتجسيم فى الاسلام المذاهب العنوصية التى وصلتهم عن طريق المذاهب الثنوية الفارسية (٤٥) .

وغالب الظن أن المشبه والمجسمة المسلمين تأثروا بهذه المصادر فى قولهم بالتشبيه والتجسيم ، وراحوا يلتمسون فى القرآن الكريم ما يؤيد هذا من آيات : الاستواء ، والعرشية والوجه ، واليدين ، والجنب ، والمجىء ، والعلو ... وكذلك أيضا أيدوا أقوالهم بأحاديث جاء أكثرها موضوعا لهذا الغرض ، فكان أغلبها مقتبسا من اليهود .

ويبدو أن هذا ما جعل الكوثرى يقرر : « ان عددا من أحبار

---

(٤٤) انظر على سبيل المثال سفر التكوين ، الاصحاح ٩ آية ٦ ، وآية ٨ ، وسفر الخروج ، الاصحاح ٣ ، آيات : ٤ ، ٥ ، ٩ ، ١١ ، و ١٩ ... والمزمور ٩ ، آيات من ٥ — ٩ .
(٤٥) سهير محمد مختار : التجسيم عند المسلمين « مذهب الكرامية » ، شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الاولى ، عام ١٩٧٩ م ، ص ١٠٨ — ص ١٢١ .

لليهود ، ورهبان النصارى ، ومواريث الفرس ، أظهروا الاسلام في عهد الخلفاء الراشدين ؛ ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الاساطير ، بين من تروج لديهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعلام الرواة ، وبسطاء مواليهم، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله تعالى من التشبيه والتجسيم ، ومستانسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء الى الرسول صلى الله عليه وسلم او خطأ ؛ فأخذ التشبيه يتسرب الى معتقد الطوائف ، ويشيع شيوع الفاحشة » . (٤٦) .

والامويون بعامة لم يهتموا بمعتقد المسلمين الا فيما يمس سياستهم ، وأثر الحشو في الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلو عنه حين ناظرهم المعتزلة ، ويرى الكوثري أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتزلة دوامة بين حشوية الرواة ، وكانت البصرة آنذاك مركزا للآراء والنحل وانتشر فيها ، واقبل رعاع الرواة الى مجلس الحسن البصري وعرضوا عليه ما لديهم ، فضاق صدره بهم ، وأمر أن يرد هؤلاء الى حشا الحلقة ، أي جانبها ، ومن هؤلاء الحشوية جاءت سائر اصناف المجسمة والمشبهة (٤٧) .

خرج التشبيه والتجسيم — اذن — فيما يقول الشهرستاني ايضا من جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث وهم الحشويه (٤٨)

(٤٦) محمد زاهد الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري ، ص ١٠ ،

(٤٧) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج١ص٢٨٧

(٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣٩ ، والحشوية نسبه الى « الحشو » وهو فيما يقول الجرجاني : « الحشو لغة ما يملأ به الوسادة ، وفي الاصطلاح : عبارة عن الزائد التي لا طائل تحته (انظر : الجرجاني : التعريفات ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، عام ١٣٠٦ هـ ، مادة « الحشو » ، ص ٣٩) ، ويذكر التهانوي انهم : قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره ، وهم من الفرق الضالة (انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة « حشو » .

ولقد أدرك عمرو بن عبيد خطورة الحشوية فيما يروى القاضي عبد الجبار عن أبي عمرو حفص بن العوام الذي قال : « أتيت عمرو ابن عبيد في منزله رأيت (عنده) جماعة (وكان) على رؤوسهم الطير ، وعنده واصل بن عطاء ، فحفظت من كلام عمرو : هؤلاء الحشوية آفة الدين ، وهم الذين صدوا الناس عن القيام بالقسط ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر » (٤٩) .

ومن اشهر من ظهر من مشبهه الحديث الاوائل : مضر بن محمد ابن خالد بن الوليد ، وأبو محمد بن خالد بن الوليد ، وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي ، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري ، (ت ١٤٩ هـ) ، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري ، ورقية ابن مصقلة (٥٠) .

ويقول الدكتور النشار : وقد قبل هؤلاء الحشو الهائل في أحاديثهم الضعيفة ، فأجازوا على الله الملامسة ، والمصافحة ، والمزاورة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة ، اذا بلغوا من الرياضة حد الاخلاص ، وبهذا وقعوا في الاتحاد المحض ، وعلى الاقل مهدوا الطريق اليه (٥١) .

(٤٩) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٤٢ .

(٥٠) الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي ، ج ١ ، ص ٢٨٨ : ولمزيد من التفصيل لمعرفة اقوال هؤلاء الحشوية الاوائل يمكن الرجوع الى : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٦٣ . والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ص ٣٢٣ .

(٥١) لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى ذلك العرض الدقيق لعقائد الحشوية والمشبهة والمجسمة الذي عرضه الدكتور النشار في كتابه نشأة التفكير الفلسفي ، ج ١ ص ٢٨٥ وما بعدها .

ومن أشهر من قال بالتشبيه والتجسيم من الشيعة الغلاة ، عبد الله ابن سبا ، الذى ينسب اليه انه اول من ادخل لفظ الجسم فى الفكر الفلسفى الاسلامى ، فأطلقه على الله تعالى ، وايضا أول من قال بحلول الله تعالى فى على وبنيه وآله (٥٢) .

ومن هذه الفرق الغالية — ايضا — البيانية ، اتباع بيان بن سمعان (المقتول ١١٩ هـ) ، والذى يعد من أول من نادى بالتشبيه والتجسيم ، فيقول الرازى : « وكان بدء ظهور التشبيه والتجسيم فى الاسلام من

---

(٥٢) اختلف الباحثون فى حقيقته عبد الله بن سبأ ، وحقيقة آرائه ، أما عن حقيقته فقد اثبت وجوده فريق وانكر وجوده فريق آخر ، فقد اثبته احمد امين (فجر الاسلام ، ص ١١٠ — ص ١١١)، وانكره الدكتور طه حسين (الفتنة الكبرى) ، القاهرة ، ١٩٥١ م ، ص ٩٨ — ص ١٠٠) وقد شايع الفريقين كثير من الباحثين ، انظر الدراسة الجامعة عن عبد الله بن سبأ ، لمرتضى العسكرى ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ ، وانظر ذلك التحليل الذى قدمه كامل الشيبى لبيان حقيقة عبد الله بن سبأ ، وانتهى الى كونه عمار بن ياسر (الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٨ — ص ٤٤) ، وقد وافقه على ذلك الدكتور النشار (نشأة التفكير الفلسفى ، ج ٢ ، ص ٢٠ — ص ٢٩) ، وانظر ايضا : الدكتور أحمد صبحى : الزيدية ص ١٢ — ص ١٣ . أما عن حقيقة آرائه فقد نسبت اليه معظم المصادر القديمة آراء فيها غلو شديد (انظر على سبيل المثال : البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٥ ، ص ١٥٤ . والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ٢ ص ١١ ، والملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ٢٥ ، ص ١٤٨ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٨٦ — ص ٨٨ ، الاسفرايني التبصير فى الدين ، ص ٧١ — ص ٧٢ ، والرازى :اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ ، ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١٥٤ ...) وبفحص العقائد المنسوبة اليه فى هذه المصادر يلاحظ انها آراء متأخرة عن عصره ، فهى مما نسب الى الشيعة الغلاة بعده ، ولعل هذا ، مما اثار الشك حول حقيقة وجوده ، فضلا عن أن هذه المصادر ذكرت انه كان يهوديا واسلم وذلك لكى تصل الشيعة باليهودية ، غير انه مما يثير الدهشة ان يتلاعب يهودى كعبد الله بن سبا بعقول صحابة اجلاء .

الروافض مثل بيان (٥٣) ، فكان يثبت لله تعالى الاعضاء والجوارح ، ثم اعلن التجسيم ، غاله عليا ، وقال بحلول جزء الهى فيه واتحد بجسمه ، وادعى الحلول ، وواضح هنا التاثير المسيحى ، كما ادعى التناسخ وفكرة الاسم الاعظم (٥٤)

وايضا من الفرق الغالية والتى كانت على عصر عمرو بن عبيد ، ونادت بالتشبيه والتجسيم المغيرية ، نسبة الى المغيرة بن سعيد ، فيقول البغدادى مقررا ذلك : « ومنها (اى من بدعه) افراطه فى التشبيه ، ذلك انه رغم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور وله أعضاء وقلب ينبع منه الحكمة ، وزعم ايضا أن اعضاءه على صور حروف الهجاء ، وان الالف منها مثال قدميه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج (٥٥) ، وراح يفسر الخلق تفسيرا اسطوريا خرافيا ممتزجا بالتشبيه والتجسيم (٥٦) ، وليس خافيا تاثره بما ورد فى العهد القديم .

كما يمكن اعتبار أبى منصور العجلى (المقتول ١٢١ هـ) من هذه الفرق الشيعية الغالية ، والتى نادت بالتشبيه والتجسيم ، فضلا عن آرائه الاخرى الغالية فيما يتعلق بالامامة (٥٧) .

---

(٥٣) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
(٥٤) الملطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٩ . والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٣ — ص ٢٠٥ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٦٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٧ — ص ٢٢٨ .
(٥٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ .
(٥٦) نفس المصدر : ص ٢٢٩ — ص ٢٣٣ ، والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣ ، الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٧٢ ، ابن حجر : لسان الميزان ، ج ٦ ، ص ٧٥ — ص ٧٨ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٣ ص ٤٩ . وابن الاثير : الكامل ، ج ٥ ، ص ٧٦ .
الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٥ .
(٥٧) البغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٢٣٤ — ص ٢٣٥ .

وهكذا ظهر التشبيه والتجسيم على يد حشوية الحديث الاوائل ، ثم على يد الشيعة الغالية .

واختلط التشبيه والتجسيم بالتفسير ، وكان ذلك على يد مقاتل ابن سليمان (٥٨) (ت ١٥٠ هـ) المفسر المشهور ، الذى صبغ تفسيره

---

(٥٨) مقاتل بن سليمان : قيل انه من الزيدية ، والمحدثين ، والقراء (انظر : ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٣) ، وقيل انه كان مفسرا سنيا ، ولعنه ابو حنيفة لافراطه فى التشبيه والتجسيم (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٠) ؛ بينما اعتبره الشافعى اكبر مفسر وان الناس عيال فى التفسير على مقاتل (المصدر السابق : ص ١٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ص ١٩٦ ، وابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ٦٥٧) . ولافراطه فى التشبيه والتجسيم ، يقال انه اول من ادخل فكرة التجسيم فى الفكر الاسلامى بصورة واضحة ، واليه ينسب تفسير المقام المحمود تفسيرا ماديا ، فقال : ان الله على العرش بالمعنى المكانى ، المادى ، وانه استقر على العرش فاستقرارا محسوسا ، ويحكى عنه المقدسى انه « زعم أن الله تعالى جسم من الاجسام لحم ، ودم ، وانه سبعة اشبار بشبر نفسه » (انظر الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٨٩) ، كما نقل عنه الاشعرى انه كان يقول : ان الله جسم ، ولحم ، ودم وشعر وعظم ، له جوارح واعضاء من يد ورجل ورأس وعينين مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غير ولا يشبهه غيره » (الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٣ ، وايضا ص ٢٨٣ ونشوان الحميرى : الحور العين ، ص ١٤٩) . كما يعرف النهاتوى : المقاتلية اتباع مقاتل بن سليمان بانهم هم المجسمة ، وهم يقولون : ان الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية (اتباع عبد الله بن كرام المجسم المشهور) ، وقد سبق مقاتل الى التجسيم مضر وكهمس والهجيمى (النهاتوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص ٢٦١ . والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى ج ١ ، ص ٢٩١) . ولقد ازدهرت مدرسة مقاتل التى كانت تصف الله وصفا ماديا ملموسا ، وتراه كائنا ماديا محسوسا ، ولاقت نجاحا =

بالتشبيه والتجسيم . فيقول الدكتور النشار : انه مشبها ومجسما ، وقد حفظ لنا التاريخ بقطع من تفسيره تثبت تمام الاثبات تشبيهه وتجسيمه ، ولا شك أن مضر وكهمس واحمد الهجيمى قد سبقوه ، أو عاصروه فى اعتناق التشبيه ، ولكن المذهب يرد اليه وتنسب اليه فى الاكثر (٥٩) .

ويشير ابن حبان الى مصدر التشبيه والتجسيم عند مقاتل ، فيقرر انه كان يأخذ من اليهود والنصارى وعلم القرآن العزيز ما يوافقه ، وكان يكذب فى الحديث (٦٠) ويفصل الدكتور النشار أمر هذه المؤثرات الخارجية عند مقاتل والمقاتلية فيذهب الى القول : بأن المقاتلية كانت مدرسة تفسير كبرى ، برعت فى التفسير ، الذى كان فنا جديدا ، ومجالا للاخذ من مختلف الثقافات ، ويبدو أن مقاتلا كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر بالديصانية والمرقونية والمزدكية ، كما تأثر بالاسرائيليات والمسيحيات وضمن كل هذا تفسيره .

وهنا نتساءل هل كان تجسيمه تجسيما فلسفيا ، بمعنى انه قائم على رأى فلسفى ؟ كما هو عند الرواقية ، أم أنه وصل اليه من خلال تفسير قرآنى بحت ؛ استند فيه على الثقافات المنتشرة آنذاك فى خراسان ؟

= فى خراسان موطن مقاتل والتى ازدحمت بمذاهب الثنوية والمجوس ، ومما لا شك فيه أن ابن كرام قد تأثر بهذا الجو المشحون بأفكار الحشو والتجسيم (الدكتور النشار ، نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٢٩١ ، وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٢٥) . كما اثرت هذه المدرسة فى مدرسة المحدثين فيما بعد ، كما مهدت القول للحلول والاتحاد عند صوفية الاسلام .

(٥٩) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ص ٢٩٠ — ص ٢٩١ .

(٦٠) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ١٩٦ وايضا اللطى : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٠٠ .

غالب الظن أن مقاتلا لم يتأثر بالرواقية فى ماديتها ، وانما جاءت نزعته هذه من خلال بحث قرآنى بحت مخلوط بمذاهب لليهود والمسيحية والفرس فيما أشار الملطى ، والذهبى ، وان كان الفرض الاول فرضا محتملا ، لان المذهب الرواقى دخل فى اعماق المزدكية والديصانية فيكون تأثيره عليه تأثيرا غير مباشر . وعلى اية حال ليست لدينا نصوص كافية تجعل الباحث يقطع برأى محدد (٦١)

ويمكننا أن ننتهى الى القول بأن تفسير مقاتل المملوء بالتشبيه والتجسيم قد ازدهر ، وجذب العامة والدهماء ، فقد قرب لعقولهم فكرة الالوهية ، فصوره تصويرا ماديا انسانيا فأضحى الله (تعالى) « صنما » !! ولعل هذا ما جعل اهل السنة والجماعة يبغضون مقاتلا وينقضون التشبيه والتجسيم ويبغضونه أكثر من بغض المعتزلة !! (٦٢)

وقد قوبل تيار التشبيه والتجسيم ، بتيار مضاد له ، وهو التنزيه ، أو نفى الصفات ، وكان الجعد بن درهم (٦٣) اول من قال

---

(٦١) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٩١ .

(٦٢) نفس المصدر : ص ٢٩١ .

(٦٣) الجعد بن درهم : من خراسان ، وهو مولى لبنى مروان او الحكم ، وكان مؤدبا لمروان بن محمد ، وانه كان ينسب اليه ، فيقال له مروان الجعدى (الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ١ ، ص ١٥٨) ، ويذكر ابن نباتة أن اخت الجعد كانت أم مروان بن محمد (سرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٢١ هـ ، ص ٢٠٣) ، ويبدو أن ذلك غير صحيح ، اذ لو كان الامر كذلك لتردد خالد القسرى فى قتله ، ولا تعرف سنة ميلاده ، ولا تاريخ وفاته ، ولكن يمكن أن نستنتج أن تاريخ وفاته لا بد أن يكون قبل عام ١٢٨ هـ ، وهو ذلك العام الذى قتل فيه خالد القسرى ، اذا أخذنا بالروايات التى تقول انه هو الذى قتله (ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٠) ، فهناك روايات اخرى تقول ان الذى قتله هو هشام بن عبد الملك (انظر ابن نباتة : سرح العيون ، ص ٢٠٣) .

به (٦٤) ، كما انه أول من قال بخلق القرآن (٦٥) ، أى أنكر الكلام القديم ، فتذكر المصادر قوله : « انه ما كلم الله (تعالى) موسى تكليما ، ولا اتخذ (تعالى) ابراهيم خليلا » اى لم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وانما بكلام حادث ، فلم يتخذ ابراهيم خليلا فى القدم ، وانما فى زمان حادث ، واذا كانت كل هذه حوادث ، فكيف يكون القرآن الكريم وهو الذى احتواها قديما (٦٦) .

=

ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى ما كتبه الدكتور النشار (نشأة التفكير الفلسفى ، ج ١ ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وايضا الدكتور على مصطفى الغرابى (انظر : تاريخ الفرق الاسلامية ، ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبه الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ م ، ص ٢١ — ص ٢٦ .

(٦٤) يقول ابن تيمية انه أول من قال بالتعطيل ، ونفى الصفات ، واخذ عنه الجهم بن صفوان ، (انظر : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، طبعت ضمن الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ ، ص ١٢٧ — ص ١٢٨ ؛ ص ١٤٢) .

(٦٥) ابن نباته : سرح العيون ، ص ٢٠٣ ، ويذهب الى انه اخذ هذه المقالة عن ابان بن سمعان ، الذى اخذها عن طالوت ابن اخت لبيد بن الاعصم اليهودى ، الذى سحر الرسول (ص) ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا ، وهو اول من صنف لهم (أى للزنادقة) ثم اظهره الجعد بن درهم . (اى اظهر القول بخلق القرآن) ، وهذا ما نجده ايضا عند ابن الجوزى : تلبيس ابليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م ، ص ٩٣ ، وايضا ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ هـ ج ٧ ، ص ٢٦ . ويعلق الدكتور النشار على رد فكرة خلق القرآن الى مصدر يهودى حيث يضيف ابن نباته أن لبيد بن الاعصم اليهودى اخذها هو الآخر عن يهودى باليمن ، أن هذه عادة الفرق المتناظرة ان تنسب آراء أعدائها الى مصادر معادية للاسلام ، (نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٠) ، وهذا صحيح الى حد كبير ، وله نظائر كثيرة فى تاريخ الفرق الكلامية .

(٦٦) الدكتور على مصطفى الغرابى : الفرق الاسلامية ، ص ٢٣ ،

=

وقد سار فى هذا الاتجاه الجهم بن صفوان (٦٧) ، فكانت اهم قاعدة فى مذهبه الكلامى (٦٨) تتعلق بنفى الصفات الازلية حتى لا يتعدد القدماء ، ونفى عن الله تعالى كل الصفات التى تؤدى الى

=

والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلامى ، ص ٢٣٠ ، ويفسر الدكتور النشار قول الجعد تفسيرا صحيحا ، فيرى انه لو صح أن الجعد كان يعيش فى وسط يهودى ، لكان قوله هذا ردا على الفكرة اليهودية المجسمة القائلة : بأن الله تجلى تجليا جسمانيا لموسى ، وكلمه كلاما ماديا ، فاراد الجعد ان يناقض هذا القول بأن الله لم يكلم موسى تكليما ، اى لم يكلمه على تلك الصورة المجسمة التى عرفها اليهود ، وانا اوافق استاذنا فى أن الدافع الى التنزيه دافع اسلامى حقيقى ، وهو الدفاع عن الاسلام ضد تيار التشبيه والتجسيم ، وسوف يتبنى المعتزلة هذا التيار ، ويصلون به الى اقصى درجة ممكنة .

(٦٧) الجهم بن صفوان : يكنى « ابا محرز » ، مولى لبنى راسب من الازد اليمانية ، واصله من بلخ بخراسان ، لا تعرف تاريخ ميلاده ، تذكر المصادر انه ذهب الى الكوفة ، وفيها قابل الجعد بن درهم ، وأخذ عنه القول بنفى الصفات ، وخلق القرآن ، بناء على منهج عقلى فى تناول النصوص الدينية ، ولم يكن له دراية بالحديث (انظر : ابن العماد : شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ — ص ١٧١ ، وابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٥ ص ١٧٧ ، ج ٩ ، ص ٣٥٠ ، وجمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٣ م ، ص ١٠) ، ثم رجع الى بلخ ، وناظر فيها مقاتل بن سليمان (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠) غير ان مقاتلا بنفوذه استطاع أن ينفيه الى ترمذ حيث كان مقربا الى سلم ابن أحوز المازنى قائد نصر بن سيار) ، وفيها أى فى ترمذ ناقش السمنية (جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠ ، وابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٢١ ، واحمد ابن حنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ، ص ١٥) .

(٦٨) أنظر مذهبه الكلامى بشىء من التفصيل فى نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، للدكتور على سامى النشار ، ج ١ ، ص ٢٣٦ وما بعدها . وخالد العسلى : جهم بن صفوان ، بغداد ، ١٩٦٥ ؛ وهو اوفى مصدر ، والدكتور الغرابى : الفرق الاسلامية ، ص ١٨٠ ، ص ١٨ ، ص ١٩ . والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٩٩ ،

=

المماثلة بين الله وخلقه ، وذلك اعتمادا على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » .

ومن ثم انتهى بناء على هذه القاعدة الى القول بخلق القرآن ، فكلام الله حادث قياسا على قوله بأن الصفات حادثة ، وبأن الله منزه عن صفات البشر .

ومن الجدير بالذكر أن للمعتزلة رأيا فى الصفات قريبا من هذا ، كما قالوا بخلق القرآن ، فقد عرف عن المعتزلة الاوائل كواصل بن عطاء القول بنفى الصفات ، ولكن قوله فيها كان عاما ، ولعل هذا ما جعل الشهرستانى يقول على مقالته فى الصفات « انها غير نضيجة » اى كانت عنده قولا عاما يقوم على نفى الصفات القديمة ، لاستحالة تعدد القدماء ، ولكنه شرع فى هذه المقالة على قول ظاهر (٦٩) ، ويبدو أن عمرو بن عبيد الذى نادى بالتأويل العقلى للنصوص الدينية قد سار اشواطا ابعد فى مجال نفى الصفات ، وان كانت المصادر لم تذكر لنا بشكل واضح وصريح رأيه فى الصفات . اما القول بخلق القرآن ونفى الرؤية فان المصادر لم تمدنا بشىء عن رأى واصل وعمرو فيهما . ولكن بوجه عام قالت المعتزلة بأسرها بنفى الصفات ، ونفى الرؤيه وخلق القرآن ، والتأويل العقلى ، وان كانت هناك تفصيلات وفروع تختلف فيها المعتزلة عن الجهمية ، ولهذا يقول جمال الدين القاسمى « قال المعتزلة اخذت عن الجهمية القول : بنفى الرؤية ، والصفات ، وخلق الكلام ، ووافقتها عليها ، وان كان لكل فروع واختبارات غير ما للاخرى ، الا أن ما توافقوا فيه من هذه

=

والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٠٩ — ص ١١٢ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٣٨ ، والخياط : والانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٢٦ ، واحمد بن حنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ص ١٨ — ص ١٩ .

(٦٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٧ .

المسائل الكبيرة، جعلهم كأصحاب المذهب الواحد . » (٧٠)

ولعل هذا التشابه ما جعل ائمة السلف يطلقون لفظ الجهمية على المعتزلة بل ويذهبون الى تأثر المعتزلة الاوائل كواصل وعمرو بن عبيد بجهم بن صفوان (٧١) .

ولقد شغل الباحثون المحدثون أيضا ببيان هذه الصلة (٧٢) ، فان هذا التشابه الذى ذكرناه يؤيده أيضا تعاصر جهم مع واصل وعمرو بن عبيد (٧٣) .

---

(٧٠) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٩ .

(٧١) نفس المصدر : ص ٦٠ ، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، تحقيق على سامى النشار ، وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦٧ . والبخارى (ت ٢٥٦) : كتاب خلق افعال العباد ، ضمن عقائد السلف ، ص ١٧٧ وما بعدها يرد على الجهمية واصحاب التعطيل فى الجزء الثانى من الكتاب ويقصد بهم المعتزلة . وابن تيمية : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٢٥٦ . وابن تيمية ، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، ج ٢ ، ص ٢٥ — ص ٢٨ ، ص ١٢٤ ، وأيضا بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (ويدعى بالرسالة السبعينية) ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م ص ٦٧ — ص ٦٩ ، وكذلك تلميذه ابن القيم انظر مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، مكة المكرمة ، ١٣٤٨ هـ = ١٩٣٩ م ، ج ١ ، ص ٢٣١ ، — ص ٢٣٢ ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ وهذه على سبيل المثال لا الحصر .

(٧٢) انظر ذلك فى بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، « ملحق » « جهم والمعتزلة » ص ١٢٢ — ص ١٣٠ ، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٥٩ — ص ٢٦٦ ، والدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء ، حياته ومصنفاته ، ص ٥٩ .

(٧٣) قتل الجهم فى أحداث عام (١٢٨ هـ) ، قتله سالم بن احوز المازنى (الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ، =

غير أن هناك أمورا لها دلالاتها فى بيان هذه الصلة ، من أهمها : أن المعتزلة يختلفون مع جهم والجهمية خلافا شديدا منذ البداية فيما يتعلق بمسألة الحرية وهى مسألة من أهم اصول المعتزلة .

ومنها أيضا أن جهما فيما يحكى القاضى عبد الجبار مؤرخ المعتزلة كان على الارجاء ، خلافا للمعتزلة الذين وقفوا من المرجئة موقف الخلاف الشديد ، ولقد ناظره حفص بن سالم مبعوث واصل ابن عطاء فى الارجاء ، فيقول القاضى عبد الجبار : « ولما بعث واصل ، **حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الارجاء** ، قال له : اذا وصلت بلده (ترمذ بخراسان) ، فالزم سارية فى الجامع سنة ، حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس الى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم . ولقنه مسألتين : أحدهما : سله عن الايمان ، خصلة واحدة أم خصال ؟ . فان قال : بل خصلة واحدة ، وهى المعرفة ، فقل له : فمن أصاب هذه الخصلة فقد اصاب الايمان كله ، فاذا قال : نعم . فقل له : فمن اخطأها اصاب الكفر ، فان قال : نعم ، ولا بد له . فقل له : فيجب أن يكون اليهودى نصرانيا ، والنصرانى مجوسيا .

والمسألة الثانية : قال : قل له ، حدثنى عن من رأى السماء بخراسان ، فعلم انها مصنوعة ولها صانع ، أهو مؤمن ؟ ، فاذا قال : نعم ، فقل له : فان هو صار الى البصرة ، فرأى السماء فيها ، فشك هل لها صانع ؟ اشكه فى ذلك كفر ، فاذا قال : نعم

=

وتوفى واصل عام ١٣١ هـ (الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ص ٧٢) ، وعمرو بن عبيد (١٤٤ هـ) ، ولكن ليس لدينا دليل تاريخى واحد يشير الى تلاقى جهم مع واصل او عمرو ، فليس هناك اتصال مباشر فيما يبدو .

انتقض عليه أن الايمان خصلة واحدة » (٧٤) . وهذه مناظرة فى الايمان ومعناه ، وسياقها يدل على مخالفة واصل للجهم وكذا عمرو لانه تابعه فى هذا الجانب متابعة تامة .

وما رواه ابن المرتضى أيضا يشهد بمخالفة واصل وعمرو للجهم ، فلقد اشار الى أن هناك مناظرة تمت بين حفص بن سالم والجهم وان لم يشر الى موضوع هذه المناظرة فيقول : « وبعث (أى واصل) الى خراسان ، حفص بن سالم ، فدخل ترمذ ، ولزم المسجد حتى أسهر ، ثم ناظر جهما فقطعه ، ورجع الى قول أهل الحق (أى المعتزلة ، وهل الرجوع الى قول المعتزلة فى الايمان وهو يمس اصل المنزلة بين المنزلتين أم فى القول بالحرية وهو يمس اصل العدل ، لم يشر ابن المرتضى الى موضوع المناظرة) . ، فلما رجع حفص الى البصرة رجع جهم الى قول أهل الباطل » (٧٥) .

غير أن هناك رواية أخرى رواها القاضى عبد الجبار وابن المرتضى ، تشير الى أن واصل بن عطاء أعان جهما على مجادلة السمنية (٧٦) ، وربما تدل هذه الرواية على أن هناك تعاونا بينهما فى مجادلة السمنية ، ولكن الخياط المؤرخ المعتزلى القديم يوضح هذا الامر بجلاء ، فيقول : « وان لم يكن جهم معتزليا فانه موحد » (٧٧) ، وهذا يفيد أن المعتزلة فى سبيل مكافحتها لكل المذاهب المخالفة للاسلام ، دفاعا عنه ، تسقط خلافاتها الجزئية ، وتعين مخالفيها فى الرأى ، طالما كان ذلك لصالح الاسلام .

(٧٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤١ .
(٧٥) ابن المرتضى : المنبه والامل ص ١٩ ، ص ٢٠ .
(٧٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٠ ، وابن المرتضى : المنبه والامل ، ص ٢١ .
(٧٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٢٦ .

ومن كل ما تقدم يمكن القول : بأن مؤرخى المعتزلة يرفضون أن يكون جهم سلفا لهم ، فابن المرتضى لا يورده فى طبقاتهم ، وكذلك القاضى عبد الجبار قبله ، والخياط ايضا لا يعده معتزليا ، بل انه يورد على لسان بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) مؤسس فرع بغداد تبرأ المعتزلة من جهم بن صفوان (٧٨) .

رابعا : تيار الجبرية والقدرية :

لقد ولد البحث فى مرتكب الكبيرة (٧٩) — آنذاك — مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت المسلمين زمنا ، وما زالت تشغلهم ، لانها من المشكلات العامة التى تعرض لسائر العقول الانسانية فى طور الارتقاء العقلى ، وهى مدى مسئولية الانسان عن كبيرته ، هل له فيها اختيار ، أو هو مجبر عليها ، هل ما يفعله الانسان يفعله بحرية واختيار ؟ أو بقضاء من الله تعالى وقدره ؟ .

ولقد شغلت هذه المشكلة اصحاب ذلك العصر ، وجاء عمرو بن عبيد ، فوضع أهم قاعدة فى مذهبه الكلامى حلا لهذه المشكلة من وجهة نظره .

ويبدو أن القرآن الكريم كان ذا اثر حاسم فى ظهور تيار الجبر والاختيار ، ذلك بما احتوته الآيات المتشابهات من اشارات الى الجبر والاختيار ، فوجد الاتجاهان فى الاسلام ، وقد تمسك اصحاب كل اتجاه بما يؤيده من هذه الآيات ، وراح يتأول مالا يؤيده ، فنتج عن ذلك نقاش عقلى فى مجال هذه الآيات .

كما جاءت السنة تؤكد ضرورة الايمان بالقدر خيره وشره (٨٠) ، ولقد حدث جدال على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القدر ،

(٧٨) نفس المصدر : ص ١٣٤ .
(٧٩) سوف نتناول البحث فى هذه المسألة عند عرضنا لمذهب عمرو الكلامى .
(٨٠) انظر صحيح مسلم ، كتاب الايمان ، عيسى البابى الحلبى ، « كتاب القدر » ص ٢٢ .

كما تدلنا كتب بعض مؤرخى العقائد ، حيث وجد الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة يتجادلون فى القدر فنهاهم عن ذلك .

ويبدو أن النقاش الذى دار حول القدر ، كان نقاشا يدور حول معنى القدر بأنه هو القدرة على الفعل ، ولعل هذا يستفاد مما رواه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة أن قوما جاءوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم يتخاصمون فى القدر — وهم جماعة من مشركى قريش — فنزل فيهم قول الله تعالى : « يوم يسحبون فى النار على وجوههم ، ذوقوا مس سقر ، انا كل شىء خلقناه بقدر » (٨١) ، ولقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن انكار القدر بمعنى القدرة (٨٢)

وهكذا كان القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، من العوامل الهامة التى اثارت الخوض فى هذه المشكلة .

وقد اشرنا فيما سبق الى ارتباط البحث فى هذه المشكلة بالبحث فى مشكلة مرتكب الكبيرة ، هذا الارتباط الذى ادى بالامويين الى اشاعة القول بالجبر وتشجيعه ، كى يعللوا أخطاءهم ، فلقد كان معاوية يذكر فى مجالسه أنه وعلى بن ابى طالب قد احتكما الى الله ، فخذل الله عليا ، وقرر معاوية نزعة الجبر بقوله : المنصور من نصره الله ، والمهزوم من خذله الله . ولعل هذا ما جعل ابن المرتضى يذهب الى القول بأن مذهب الجبر قد حدث فى دولة بنى أمية وبنى مروان (٨٣) ، كما يؤكد أن فريقا من التابعين تقدموا الى عبد الله بن عمر ،وهم يشكون اليه هذا الامر ، وما آل اليه حال المسلمين ، وقالوا له : يا ابا عبد الرحمن : ان اقواما يزنون ، ويشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ، ويقولون

(٨١) سورة القمر آية ٥٤ . وانظر : صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٤٥٧ (٨٢) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٧٨ .
(٨٣) ابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٥

كان فى علم الله ، فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر ، ثم قال : سبحان الله العظيم ! قد كان فى علمه انهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعله (٨٤) وقد ناظر ابن عباس قراء مخبرة الشام ، وعذرهم فى موالاتهم للقائلين بالجبر ، وتحميلهم ذنوبهم على الله تعالى (٨٥)

ويصور لنا الدكتور النشار حال الامويين بقوله : كان خليفة دمشق غارقا لاذنيه فى جاهليته الاولى ، يرتكب الكبائر ، ويحطم بناء الاسلام الخلقى ، كما حطم بناءه السياسى ، وشاعت الفاحشة ، والناس على دين ملوكهم ، فتحلل الناس من كثير من التكاليف ، وشاعت الفكرة « انه قدر علينا ولا محيص » (٨٦) .

وبصرف النظر عن كل ما قيل حول مبلغ الامويين من الايمان ، فانهم لم يكونوا فى نظر كثير من خلص المسلمين وزهادهم ونساكهم أهلا للخلافة ، وكان عليهم أن يستندوا الى عقيدة تسند احكمهم الى جانب القوة ، وكانت هذه العقيدة هى عقيدة الجبر ، فما من عقيدة تسك زمام الامر ، وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولاتهم مثلها ، فبها يبررون وصولهم الى الحكم ، كما يبررون بها اعمالهم بأن ذلك كله نتيجة لقدر الله تعالى (٨٧)

وليس يعنى هذا أن التيار الجبرى . انما نشأ بسبب الامويين ، أى بسبب يتعلق بالسياسة ، بل يعنى هذا أن هذه الظروف السياسية دفعت بهذا التيار وشجعته ، ليفسروا به أعمالهم ويبررونها .

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٨
(٨٥) نفس المصدر : ص ٩ ، ص ٧ ، ص ١٤ — ص ١٥ .
(٨٦) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣١٥ وايضا Macdonald : Muslim theology . P . 131 . Encyclopedia of Islam, Art. Mu'tazla.
(٨٧) Tritton : Muslim theology, London, 1947, p. 55.

ولقد كان الجهم بن صفوان من أول الذين قالوا بالجبر واليه تنسب الجبرية الخالصة .

ويبدو أن قوله بالجبر كان بدافع ورعه الشديد وشعوره الدائم بتصاغر فعله أمام الفعل الالهى ، وعلى هذا فان جبريته لم تفرض عليه موقفا سلبيا ، ولا تسليما بالامر الواقع ، فلقد شارك فى الثورة ضد الامويين ، وكان دافعه الى ذلك فيما يقول : جمال الدين القاسمى : العمل بأحكام الكتاب والسنة ، والقضاء على سلطتهم الاستبدادية ، وجعل الامر شورى ، فغالب الظن أن قول الجهم بالجبر كان يعنى به أيضا أن العمل الايجابى ضد حكم ما ، — ضد الامويين مثلا — لا يخرج عن التقدير الالهى ، ولعل هذا يفسر كيف كان الجهم جبريا ، ومع ذلك خرج على الامويين ، وقتلوه ، مع انهم كانوا يشجعون القول بالجبر .

وكان من الطبيعى الا يستمر الامر على هذا النحو ، فقام معبد الجهنى يعلن : « لا قدر والامر آنف » (٨٩) . فهو أول من قال بالقدر ، وتابعه عمرو المقصوص وغيلان الدمشقى ، (٩٠) وكلاهما قتل على يد الامويين .

---

(٨٨)معبد الجهنى : من التابعين ، من أول القائلين بالقدر — اى ينفى القدر الالهى ، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج ، لخروجه مع ابن الاشعث (انظر الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ١٨٢) ويقرر ابن نباته أن أخذ القول بالقدر من مصدر مسيحى (ابن نباته : سرح العيون ، ص ٢٠١ — ص ٢٠٢) وذلك جريا على وصل المخالفين بمصادر غريبة عن الاسلام .

(٨٩) معنى العبارة « لا قدر والامر آنف » أى لا قدر والامر يستأنف استئنافا من غير أن يسبق به سابق قضاء ، وتقدير ، وانما اختيارك ودخولك فيه (انظر : ابن منظور : لسان العرب ، ج ٩ ، ص ١٤ ، والزبيدى : تاج العروس : ج ٦ ، ص ٤٧) .

(٩٠) غيلان الدمشقى : كان قبطيا فيما يقول ابن قتيبة ، ثم اسلم ، وتكلم فى القدر بعد معبد الجهنى ، وقد قتله عبد الملك بن مروان (انظر :

ولقد كان لاوائل المعتزلة كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ، صلة بالقدرية الاوائل ، ويقرر كثير من الباحثين تأثير المعتزلة فى قولها بالحرية بالقدرية الاوائل ، ولعل هذا ما جعل بعض مؤرخى الفرق يلقبونهم بالقدرية ، كما أن بعضا من هؤلاء القدرية يضعهم المعتزلة ضمن رجالهم ، فقد أورد مؤرخى المعتزلة كالقاضى عبد الجبار وابن المرتضى بعض أسماء القدرية ضمن سندهم فعدوهم من اهل العدل (٩١) .

هذا عن التيارات التى انتشرت فى عصر عمرو بن عبيد ، وصلته بها ، وليس من شك أنها انعكست على مذهبه الكلامى سلبا أو ايجابا ، بل يمكن القول بأن قواعد كثيرة من مذهبه الكلامى وضعها لتحديد موقفه من هذه التيارات الفكرية والسياسية والدينية . وبقى أخيرا أن نشير الى أهم الفرق الكلامية التى كانت موجودة فى عصره ، وصلته بها سلبا او ايجابا .

خامسا : الفرق الكلامية :

انتهينا فيما سبق الى القول بأن التساؤلات التى طرحت حول

ابن قتيبة : المعارف ، ص) وله مناقشات مع ربيعة الراى ، وعمرو ابن عبد العزيز (انظر الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٢٢) وقد أرجع بعضهم قوله بالقدر الى مصادر اجنبية وبخاصة المصدر المسيحى فيما يقول تريتون ، ووات ، واوبرمان (انظر

Trittion : Muslim theorogy, London, 1947, p. 18-19.
Watt : Free Will and pridestinion, London, 1948, p. 54.
Oberman : Political theology in Early Islam, J.A.O.S. Vol. 55, 1935, p. 158.

(٩١) سوف نشير الى ذلك تفصيلا عن تناولنا لمصادر قول عمرو بن عبيد بالقدر ، وقد ورد بعض الاخبار التى تفيد قول الحسن البصرى بالقدر وله رسالة منسوبة اليه فى هذا ، ولعل هذه الرسالة كانت من أهم ما تأثر به عمرو بن عبيد فى هذا الصدد ، وقد عد المعتزلة الحسن وكل القائلين بالقدر من رجالهم (انظر القاضى عبد الجبار : فضل الاعتدال وطبقات المعتزلة الطبعة الاولى والثانية والثالثة وكذلك ابن المرتضى : المنيه والامل .) .

مشـــكلات :ا لامامة ، ومرتكب الكبيرة والقضـــاء والقـــدر ، والاجابة عنهـــا ، كانت هى النقطة الرئيســـية لظهور الفـــرق الكلامية ، فكانت البواكير الاولى للفكر الكلامى ، والمـــادة الاولى التى كونته ، ويمكن أن نحـــدد الفرق الكلامية الاولى التى كانت فى عصرا عمرو بن عبيد فى الفرق التالية : الخوارج ، الشيعة ، المرجئة .

١ ــ الخـــــوارج :

لقد كانت الخـــوارج من أول الفـــرق السياسية والدينيـــة الكلامية التى ظهرت فى الاسلام وهم الذين خرجوا على على بن ابى طـــالب ، بعـــد قبوله التحكيم (٩٢) . ولقد وقف المعـــتزلة الاوائل واصـــل ــ وعمرو بن عبيد على آراء الخوارج وقوفا تاما (٩٣) ، ووقفا منها موقفا مضادا ، فناصبهم الخوارج العـــداء ، ولعل فيما رواه المبرد فى الكامل مايدل على ذلك (٩٤) ، ومع ذلك فقد نسب بعض المؤرخين عمرو بن عبيد

(٩٢) لا نستطيع ان نقطع برأى محـــدد فى سبب خروجهم ، هل كان من أجـــل اعتراضهم على طريقـــة التحـــكيم ؟ أو عدم موافقتهم على الحكمين ؟ أو ان السبب مجـــرد قبـــول على بن أبى طـــالب الحكيم ؟ أو هذه الاسباب مجتمعة .

(٩٣) فاقد كان عمرو بن عبيد وواصـــل بن عطـــاء يقيمان فى البصرة التى كانت موطن الازارقة من الخوارج فوقفا على آرائها بشـــكل مباشر ، كما يروى ابن المرتضى على لسان عمرو بن عبيد قوله عن واصل بن عطاء : « ليس أحـــد اعلم بكلام غاليه الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والدهرية ، والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه » (انظر المنيـــة والامل ص ٢٩ ــ ص ٣٠) وللوقوف على آراء الخوارج والتى تتعلق بالامامة ومرتكب الكبيرة ، والاحداث السياسية واطرافها المختلفة ، .. يمكن الرجوع الى : الشهر ســـتانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٥٦ ، وابن حزم : الفصـــل فى الملل والاهواء والنحل ، ص ١٨٨ وما بعدها الى ص ١٩١ . والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٥٤ وما بعدها ، والدكتور التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٤) المبرد : الكامل فى اللغة والادب ، جـ٣ ، ص ٩١ .

الى الخوارج ، وهى نسبة غير صحيحة على الاطلاق (٩٥)

٢ ــ الشـــــيعة :

ليست هنـــاك نقطـــة بدء تاريخيـــة محددة لنشـــأة الشـــيعة ، فبينما يحاول علماء الشـــيعة ما وسعتهم الحيـــلة اثبـــات أن الشـــيعة تكونت فى مطلع الرســـالة ، وان الرســـول صلى الله عليـــه وســـلم وضع البذور الاولى للتشيع بصفة عامة ، وانه صلى الله عليه وســـلم استعمل لفظ الشيعة بمعناه الاصطلاحى المعروف (٩٦) .

ولكن هذه المحاولة فى راى الكثير من الباحثين غير صحيحة ، ولقد قررت بعض المصـــادر السنية ظهور الشيعة فى عهـــد الخليفـــة عثمان وردت ظهـــورها الى عبد الله بن ســـبأ ، غير أن هـــذه المحـــاولة فى مجموعها غير صحيحة لان الآراء المنسوبة الى ابن سبـــأ آراء متاخرة عن عصره الى حد ما .

وغالب الظن أن الشـــيعة لم تظهـــر بالمعنى الاصطلاحى الا فى أواخر حيـــاة على رضى الله عنـــه ، اما قبـــل ذلك فكانت تســـتخدم بمعنى عام (٩٧) .

وقد أطلق مصطلح الشيعة بصـــورة واضحة بعـــد مقتل الحسين ، فظهر مصطلح الشـــيعة الحسينية على يد المختـــار بن أبى عبيد الثقفى فى الكوفة ، والتى نسبت الى محمد بن الحنيفة ، وبعد مقتل المختـــار اخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية تضع أصـــول التشـــيع ، الا انها لم

(٩٥)نسبة هو وواصل الشاعر اسحق بن سويد فى قصيدة له رواها البغدادى فى الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٤ ويرى البغدادى صحة النسبة ص ٩٩ بل يطلق عليهم محانيث الخوارج .

(٩٦) السيد محمد الحسين آل كاشف الغطاء : اصـــل الشيعة واصولها ، القاهرة ، الطبعة العاشرة ، ١٩٥٨ م ، ص ١٠٩ ، والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جـ ٢ ، ص ١٢ ــ ص ١٥ .

(٩٧) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٧٧ .

تضع مذهبها النهائى الا فى عهد الامام جعفر الصادق ، وراحت تستدل على مذهبها بالادلة النقلية والعقلية (٩٨) .

ولكى نتبين موقف عمرو بن عبيد من الشيعة ، يكون من المفيد أن نعرض بشىء من الايجاز الى الآراء الشيعية التى كانت على عصره وموقفه منها :

من هذه الآراء الشيعية التى ظهرت : فكرة المهدية ، والبداء ، والعلم السرى ، والرجعة ، وقد نسبت هذه الافكار الى المختارية تارة والى الكيسانية تارة اخرى ، ودارت هذه الافكار الغالية حول الامام محمد بن الحنفية (٩٩) واستمرت فكرة المهدية وتطورت على عهد ابنه أبى هاشم ، ولقد رفض المعتزلة بوجه خاص واهل السنة بوجه عام فكرة المهدية وسائر الافكار الاخرى (١٠٠) .

ولابى هاشم بن محمد بن الحنفية أهمية خاصة فى تطور العقيدة الشيعية ، فيذهب الدكتور النشار الى أن مصطلح الداعى والحجة اصبح بعده من اهم المصطلحات الشيعية ، وهو اول من أشار الى استخدام النقباء ، وطلب من محمد بن على (الامام بعده) أن يكون دعاته

(٩٨) الكلينى : الكافى فى الاصول ، طهران ، ١٣٧٥ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٨ ، ومحمد الحسين المظفرى : الشيعة الامامية ، النجف ، ١٩٥١ ، ص ٥١ — ص ٥٣ ، ومواضع اخرى . والنوتجنى : فرق الشيعة ، اسطنبول ، ١٩٣١ م ، ص ١٦ ، ص ١٨ — ص ٢٠ ، ص ٩٦ ومواضع اخرى ، والغزالى : فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ٤٩ ، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، الجزء الثانى « نشأة التشيع وتطوره » ، ١٩٦٤ م ص ٣ — ص ١٢ . والدكتور احمد صبحى : الزيدية ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٩) الدكتور على سامى النشار . نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٧ — ص ٥١ ، ص ٥٤ .

(١٠٠) نفس المصدر : ص ٥٩

اثنى عشر نقيبا ، وهو ايضا الذى دعم فكرة العلم السرى المتوارث عن الائمة ، وهو الذى اخرج الوصية من البيت الفاطمى — وهو نفسه لم يكن فاطميا — الى بنى عبد المطاب بوجه عام (١٠١) .

ومع هذا الاثر الكبير لابى هاشم ، الا أنه لم يؤثر فى تلميذه واصل بن عطاء فى هذا الجانب من مذهبه ، وان عمرا عرف آراء أبى هاشم معرفة غير مباشرة عن طريق زميله فى الاعتزال واصل بن عطاء ، الا أن نزعتها الاستقلالية املت عليهما الا يتبعا آراءه فى الامامة . ويؤيد هذا ما ذكره المقريزى من أن واصلا اخذ العلم عن ابن هاشم عبد الله بن محمد بن الحنيفة ، وخالفه فى الامامة (١٠٢) ولم يعرف رأى لعمرو بن عبيد يخالف رأى واصل فى الامامة .

وظهر الغلو حول الائمة ، حتى اخرجوهم — فيما يقول الشهرستانى — من حدود الخلقية وحكموا فيهم باحكام الالهية (١٠٤) ، ويشير الشهرستانى الى مصادر الغلو فيقول انها جاءتهم من مذاهب : الحلولية ، والتناسخية ، واليهود ، والنصارى (١٠٥) ، وبالقطع لم يوافق الائمة على هذا الغلو، ولكن هذا ما حاكه ونسجه الاتباع حولهم ، وراجت أفكار الغلاة : فى : التشبيه والتجسيم ، والبداء ، والرجعة ، والتناسخ . واتضح هذا الغلو عند بيان ابن سمعان (المقتول ١١٩ هـ) واتباعه من البيانية (١٠٦) ، والمغيرة بن سعيد الذى كان اول من تبرأ من الشيخين ، فكان بذلك أول الروافض ،

(١٠١) نفس المصدر : ص ٦٢

(١٠٢) انظر كلامنا عن اساتذة عمرو بن عبيد .

(١٠٣) المقريزى : خطط ، ج ٤ ، ص ١٦ .

(١٠٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨٩

(١٠٥) نفس المصدر : ص ٢٨٩

(١٠٦) الملطى : التنبية والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٨ ، والرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ — ص ٦٤ والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٣ — ص ٢٠٥ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٦٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٧ — ص ٢٢٨

واتباعه من المغيرية (١٠٧) وكذلك ايضا ابو منصور العجلى) المقتول ١٢١ (هـ) (١٠٨) .

ولقد رفض المعتزلة آراء الغلاة ، وناصبوهم العداء ، بل ان جل اهتمامهم كان منصبا على مقاومة آراء الشيعة الغالبة ، فكثيرا من اصول المعتزلة انما وضعت لمقاومة الروافض والغلاه .

وايضا من الحركات الشيعية التى عاصرها عمرو بن عبيد كانت حركة زيد بن على (٨٠ هـ — ١٢٢ هـ) ، وقد تتلمذ على يد واصل ابن عطاء (١٠٩) . ومن هنا كان جمهور الزيدية معتزلة فى الاصول (١١٠). فاننا نجد تقاربا شديدا بين آراء الزيدية وآراء واصل الكلامية فى المتزلة بين المعتزلة فى وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويعبرون عن ذلك بالخروج على الحاكم الظالم ، وان كان الاتفاق من حيث المبدأ ، حيث أن عمر بن عبيد من المعتزلة يرى الخروج ولكن مع الاستعداد والتمكن وله نظرية فى ذلك تمنع من مجرد الفوضى والتمرد

ولقد أيد المعتزلة كواصل وعمرو بن عبيد الزيدية ، لان حركة الامام زيد لم تكن حركة شيعية فقط وانما هى حركة اسلامية فى جوهرها ، تستهدف الخروج على الامام الظالم ، ويؤيد ذلك انه عندما كان يدعو لنفسه فى ثورته كان يقول : انه يدعو الى كتاب الله وسنة نبيه ، واحياء السنن واماتة البدع .

(١٠٧) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ — ص ٢٣٣ ، والشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٣ ، والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٢ وابن حجر : لسان الميزان ، ج ٦ ، ص ٧٥ — ص ٧٨ — وابن الاثير : الكامل ، ج ٥ ص ٧٦

(١٠٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٣٤ — ص ٢٣٥ ، والاشعرى : مقالات ج ١ ، ص ٧٥

(١٠٩) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٨ .

(١١٠) نفس المصدر : ص ٣٢

ومن هنا لم يختلف معهم عمرو بن عبيد الا فى شرط التمكن والاستعداد ، وكان رأيه صحيحا ، ففشل ثورة زيد كان لفقدها ذلك الشرط . كما ان اصلهم امامه المفضول مع بقاء الافضل ، مع أنه أصل يعد طريقا وسطا فى الاعتراف بامامة الخلفاء الثلاثة وامامة على رضى الله عنه ، الا أن عمرا لم يكن متفقا معه كل الاتفاق ، لانه يرى ترتيب الخلفاء فى الفضل هو ترتيبهم فى الامامة كامل السنة فيما بعد ، فضلا عن انه يتناقض وموقفه من طرق الجمل كما سيتبين .

وكان تأييد واصل وعمرو للزيدية لرفع علم العدل ، وهذا الدافع ايضا هو الذى دفعهما وبخاصة عمرو بن عبيد الى الاتصال بحركة النفس الذكية (محمد بن عبد الله بن الحسن) الذى اعتنق مذهب الزيدية فى الخروج لاقامة المعروف والنهى عن المنكر (١١١) . على أن الشيعة الامامية بقيادة الامام جعفر الصادق قد خالفت الزيدية فى هذا الشرط اى شرط الخروج لانها كانت تذهب الى ان الامامة روحيه فقط ، ولقد عارض المعتزلة الاوائل كواصل وعمرو الشيعة الامامية معارضة تامة ، ولقد أوردت لنا كتب مؤرخى المقالات جزءا من المناظرات التى قامت بين عمرو بن عبيد وامام الشيعة الامامية جعفر الصادق فلقد أورد الكلينى (ت ٢٣٩ هـ) مناظرة تدور حول الاستدلال على النص على الامامة وضرورة نصب الامام قدم الدليل فيها على ذلك الامام جعفر الصادق مخاطبا عمرو بن عبيد ، حيث يقول مخاطبا عمرا : « ان الجوارح اذا شكت فى شىء لمسته

(١١١) سنعرض لعلاقة عمرو بن عبيد وواصل عطاء والنفس الذكية عند عرضنا لمسألة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عمرو ابن عبيد ، لانها وثيقة الصلة بذلك ، ومنها يتضح موقف عمرو السياسى وهذا جانب لم يلق عليه الضوء الكافى بعد ، والمعلومات التى امدتنا بها المصادر قليلة فى هذا الصدد ، ولا تخلو من التعارض فى بعض الاحيان ، وسوف نحاول بيان هذه العلاقة بمقدار ما تسمح به المعلومات التى امدتنا بها مصادر التاريخ والادب والفرق ..

او راته ، أو ذاقته ، أو سمعته ، ردته الى القلب ، والا لم تستيقن الجوارح ، فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لك اماما يصحح لها الصحيح ، وتتيقن مما شككت فيه ، ويترك هذا الخلق كلهم فى حيرتهم وشكهم ويقيم لك امام لجوارحك ترد اليه حيرتك وشكك » (١١٢) .

وقريب من هذا الذى جرى فى هذه المناظرة أورده صاحب الامالى بين هشام بن الحكم وعمرو بن عبيد ، فيقول صاحب الامالى : « وروى أن هشام بن الحكم قدم البصرة ، فأتى حلقة عمرو بن عبيد ، فجلس فيها ، وعمرو لا يعرفه ، فقال لعمرو : أليس قد جعل الله لك عينين ، قال : بلى ، ولم ؟ قال : لانظر بهما فى ملكوت السموات والارض فأعتبر ، قال : وجعل لك فما ، قال : نعم ، ولم ؟ قال : لاذوق الطعام ، واجيب الداعى ، ثم عدد عليه الحواس كلها ، ثم قال : وجعل لك قلبا ، قال : نعم قال : ولم ؟ ، قال : لتؤدى اليه الحواس ما أدركته ، فتميز بينهما ، قال : فأنت لم يرض لك ربك تعالى أن خلق لك خمس حواس ، حتى جعل لك امام ترجع اليه ، يرض لهذا الخلق الذى حشى بهم العالم الا يجعل لهم اماما يرجعون اليه ، فقال له عمرو : ارتفع حتى تنظر فى مسألتك ، وعرفه ، ثم دار هشام حلق البصرة ، فما أمسى حتى اختلفوا .. » (١١٣) .

ويبدو أن المناظرة كانت بين عمرو وجعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) ، لان هشام ابن الحكم متأخر بعض الوقت ، وربما لم يدرك عمرا الا فى وقت لا يسمح له بالمناظرة ، فمن المعروف — كما تدلنا المصادر — أنه توفى عام ١٩٠ هـ وقبل سنة ١٩٩ هـ (١١٤) ، ويذكرابن النديم

(١١٢) الكلينى : اصول الكافى ، طهران ، ١٢٧٨ هـ ، ص ٣٨ .
(١١٣) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١٢٢ — ص ١٢٣
(١١٤) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص . الاسفرايني : التبصير فى الدين ، ص ٢٣

أن وفاته كانت بعد نكبة البرامكة غير انها ربما كان ١٨٧ هـ ، أو توفى فى خلافة المأمون (١١٥) ، ويحدد الشهرستانى ابا الهذيل العلاف — من المعتزلة — الذى ناقش هشاما (١١٦) ، ويذكر أيضا الخياط ذلك فيقول : « وهل كان المضروب به المثل فى الانقطاع — عند أهل الكلام الا هشام بن الحكم ؟ ، ولقد جمع بينه وبين ابى الهذيل بمكه ، وحضرهما الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ، ما صار به شهرة فى أهل الكلام ، وهو مجلس محكى فى أيدى الناس معروف فى اهل الكلام (١١٧) ، وكان هشام من تلاميذ الامام جعفر المتقدمين ، وكان يناظر فى الامامة بالدلائل والنظر ، وله نظرية فى التجسيم مدعمة بالدليل العقلى (١١٨) .

كما كانت هناك مناظرات بين واصل بن عطاء والامام جعفر الصادق أوردها القاضى عبد الجبار (١١٩) وابن المرتضى (١٢٠) .

وهكذا نرى علاقة المعتزلة بالشيعة وفرقها ارتبطت بمبدا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو اصل من اصول المعتزلة ، ولم تربط اطلاقا بالامامة، ووقف المعتزلة موقف المعارضة لآرائها الغالية فكانوا حربا على الغلاة والرافضة من الشيعة .

٣ — المرجئة (١٢١)

(١١٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٥ — ص ١٧٦
(١١٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٣ .
(١١٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، ص ١٤٢
(١١٨) ابن تيمية : منهاج أهل السنة، ج ١ ، ص ٢٠٣ . وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٠٦ (١١٩) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٤٥ — ص ٤٦ (١٢٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٠
(١٢١) الارجاء كما يذكر الشهرستانى جاء على معنيين احدهما : التأخير ويقصد به التأخير عن ابداء الراى فى موقف الفرق المتنازعة ، وارجاء الامر لله تعالى حتى يحكم بينهم يوم القيامة . والثانى : تأخير =

وقف المعتزلة بوجه عام من المرجئة موقف المعارضـــة ، ويبدو أن من دواعى وضعها لاصل المنزلة بين المنزلتين كان الرد على المرجئة ، وتبين لنا فيما سبق أن مناقشات المعتزلة الاوائل مع الجهم كانت تدور حول الارجاء (١٢٢) .

وهكذا كان عصر عمرو بن عبيد عصرا يموج بمختلف التيـارات والمذاهب ، ولقـــد كان له منهـــا موقف خاص ذلك المـوقف الذى نتناوله فى مذهبه الكلامى فكثيرا من قواعد هذا المذهب وضعت لاعلان موقفه — تأييدا ورفضا — من هذه التيارات والمذاهب .

ركن العمل عن ركن الاعتقاد فى الايمان ، حيث الايمان عندهم اعتقاد بالقلب فقط وليس العمل ركنا فيه ، ومن هنا بنى المرجئة حكمهم على مرتكب الكبيرة (انظر : الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٤٤ والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ ، والاشعرى مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٥ — ص ٢٣٤ .)

(١٢٢) ولقد اورد لنا القاضى عبد الجبار مناظرة لعمرو بن عبيد مع ابى حنيفة دارت حول الايمان ، ويقال ان أبا حنيفة كان على شىء من الارجاء (انظر طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٥٠) .

الفصـــل الثـــالث

« النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد »

(١) تمهيـــد

(٢) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أ — نزعته العقلية فى مجال التفسير

ب — نزعته العقلية فى مجال الحديث

(٣) عوامل نشأة النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : الســـنة .

ثالثا : الدفاع عن الدين .

تمهيـــــد :

يتناول هذا الفصـــل بيـــان نزعة عمرو بن عبيد العقلية ، كيف ظهرت لديه ، هل ظهرت نتيجة لمؤثرات اســـلامية ، او نتيجـــة مؤثرات أجنبية وافدة ؟ ، وما مدى استخدامه لتلك النزعة العقلية فى مجال تناول النصوص الدينيـــة ؟ هل قدم العقل على النص !! ، او كان العقل اداته لفهم النص الدينى ؟ ، بمعنى آخر هل قال بالعقل المحض ، أو ذلك العقل المؤتنس بالنص الدينى ، فيكون العقل عنده هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها .

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة ـــ بوجه عام ـــ لم تخـــرج فى تعريفها للعقل عن معناه اللغوى ، فقد ورد العقل فى اللغة بمعنى : الحجر والنهى ، وهو ضد الحمق ، وسمى كذلك لانه يعقل صـــاحبه عن التورط فى المهالك ، فيحبســـه . وقيل العقل : هو التميز الذى يتميز به الانســـان عن ســـائر الحيوان ، وهو يعنى أيضا : الفهم وجمع الامر والرأى . (١) ولم تخـــرج تعريفـــات المعـــتزلة متقـــدمين ومتأخرين عن هذه المعانى التى وردت فى اللغة (٢) .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مادة : عقل ، ولب ، ونهى .

(٢) فى الواقع لم يصل الينـــا تعريف للعقـــــل ورد على لســـان عمرو بن عبيد أو واصـــل بن عطاء ، وانما وصلتنا تعريفات صـــدرت عن المعتزلة المتقدمين والمتأخرين ولا تخرج عن هذه المعانى الواردة فى اللغة (انظر تعريفى ابى الهذيل العلاف ، والجبائى اللذين اوردهما الاشعرى فى مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، واليافعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشـــبه والرد على المعتزلة ، طبعة كلكته ، ١٩١٠ ، ص ٣٢٧ . وانظر ايضا تعريف القاضى عبد الجبار والذى أورده فى : شرح الاصـــول الخمسة ، ص ٣٤٥ ، والمجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متـــوية ، تحقيق عمـــر الســـيد عـــزمى ، ومراجعة الدكتور الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة =

ولا تخرج هذه التعريفات عن القول بأن العقل هو الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها ، ولهذا يذكر النسفى عن المعتزلة قولهم بأن « الناس فى العقل سواء ، وكل عاقل بالغ يجب عليه أن يستدل بأن له صانعا ، كما استدل ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، واصحاب الكهف رضى الله عنهم » (٣) ، ولعلهم يقصدون بالمساواة فى العقل : المساواة فى الاساس المشترك بين الناس جميعا ، بمعنى أن الله تعالى حين خلق الناس جعل لهم الاساس المشترك الذى يتساوون فيه ، اما ما يبنى على هذا الاساس فيختلف من شخص الى آخر بما يزود به العقل من علوم ومعارف .

والنشر ، الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٣٤ ، والمغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس (١٢٥) « التعديل والتعديل والتجوير » ، بتحقيق احمد فؤاد الاهوانى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، ١٩٦٢ م ص ٦٤ ، والجزء الحادى عشر « التكليف » بتحقيق محمد على النجار ، والدكتور عبد الحليم النجار ، ١٩٦٥ م ، ص ٣٨٤ . ومن الملاحظ ان معظم متكلمى الاشعرية يضعون للعقل تعريفات قريبة من هذه التعريفات التى يعطيها المعتزلة انظر على سبيل المثال : تعريف الاشعرى والذى أورده الجرجانى فى شرح المواقف ، طبعة بولاق ، مصر ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٣٨٥ ، وايضا نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل ، على هامش كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء ، والحكماء ، والمتكلمين ، للرازى ، طبعة مصر ، المطبعة الحسينية المصرية ، ص ٧٢ ، وانظر تعريفا الباقلانى وامام الحرمين واللذين وافقهما اليافعى فى مرهم العقل المعضلة ، والرازى : المحصل ، ص ٧٢

(٣) النسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص ٥ . ويذكرنا قول المعتزلة هذا بعبارة ديكارت « ان العقل السليم اعدل الاشياء قسمة بين الناس » (انظر الدكتور عثمان امين : ديكارت ، الانجلو المصرية ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ م ، ص ٨١ وقارن ايضا الدكتور ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة الحديثة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦ م ، ص ١٥٧)

وهذه التعريفات تقربهم من أصحاب المذهب العقلى ، الذين يعطون للعقل قيمة مطلقة فى تحصيل المعرفة ، ذلك لانهم يرون ان العقل يشتمل على مبادىء اولية ، على اساسها يحكم على الاشياء بانها على صواب او خطا ، وبه يملك القوة على التمييز والاستدلال (٤) فلا يقبل من الامور الا ما كان خاضعا للوضوح والبرهان ، فلا يسمح فى العقائد الدينية الا بقبول ما هو منطقى يتمشى مع العقل وأولياته (٥) فهو الجدير وحده باكتشاف الحقيقة الدينية وتحديدها دون مدد خارق للطبيعة (٦) ومن هنا يقال عادة ان الاتجاه العقلى يرفض المعتقدات الغيبية التى تميز المعرفة الدينية ، من حيث يسعى الى نقد المعتقدات الدينية الجامدة ، بمعنى انه يسعى الى اخضاع المعتقدات الدينية للعقل الخالص (٧) فهو يرمى بمعنى — خالص — الى الاعتداد بالعقل ضد الدين ، بمعنى عدم تقبل المعانى الدينية الا اذا كانت مطابقة للمبادىء المنطقية والنور الطبيعى ، ويطلق بمعنى — معتدل — فيعنى الايمان بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، ويقدر تعقله له (٨) .

ومن هنا قد ظن البعض أن اقامة مذهب عقلى فى نطاق العقيدة الدينية قد لا يكون جائزا ، وذلك للتعارض بين العقل والثقة المطلقة فيه ، وبين المعرفة الدينية القائمة على معرفة غيبية ، ولكن ذلك غير صحيح ، ذلك لانه يجوز اقامة نزعة عقلية فى نطاق المعرفة الدينية اذا ما استدل على النصوص الدينية بادلة العقلية (٩) .

---

(٤) Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol., 11, p., 4 16.

(٥) Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p. 889.

(٦) Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol., p., 416.

(٧) Encyclopadia of Religion and Ethics, Art : Rationalism, Vol., 10, p. 580.

(٨) يوسف كرم ، ومراد وهبة ، ويوسف شلالة : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م ، مادة عقل .

(٩) Encyclopadia of Religion and Ethics, Art : Rationalism, Vol., 10, p. 580.

والنزعة العقلية التى تميز بها عمرو بن عبيد — والمعتزلة بوجه عام — هى بذلك المعنى الاخير ، فلقد كان جل اهتمامه قائما على الاستدلال على النصوص الدينية بالادلة العقلية .

(٢) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد :

لقد اسس عمرو بن عبيد آراءه الكلامية على نزعة عقلية واضحة ، تطورت بعده لتصبح منهجا للفكر الاعتزالى بعامة . وقد اشارت رسالة لواصل بن عطاء الى نزعته العقلية (١٠) فيقول فى هذه الرسالة : « اما بعد ، فان استلاب نعمة العبد بيد الله ، وتعجيل المعاقبة بيد الله ، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام ، والمجاورة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه ، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب اليك ، ونحن بين ظهرانى الحسن بن ابى الحسن (١١) رحمه الله ، لاستبشاع قبح مذهبك ، نحن ومن قد عرفت من جميع اصحابنا ولة اخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ، فالله تلكم لة وأوعياء وحفظه ، ما ادمثت الطبائع ، وارزن المجالس ، وابين الزهد ، وأصدق الالسنة ، اقتدوا والله بمن مضى شهابهم ، وأخذوا بهديهم ، عهدى والله بالحسن وعهدهم امس فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرقى الاجنحة ، وآخر حديث حدثنا اذ ذكر الموت ، وهول المطلع ، فاسف على نفسه ، واعترف بذنبه ، ثم التفت والله يمنة ويسرة معتبرا باكيا ، فكأنى انظر اليه يمسح مرفض العرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم قد

(١٠) اورد ابن عبد ربه هذه الرسالة فى العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م ، ج ٢ ص ١٩٨ . وقد اثبتها أستاذنا الدكتور ابو الوفا التفتازانى على انها تشير الى مؤلف لواصل بن عطاء بعنوان « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد (انظر الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن دراسات فلسفية ص ٧٤) ذلك المصنف الذى ذكره كل من : ابن النديم فى الفهرست ، وابن خلكان فى وفيات الاعيان ، وياقوت الحموى فى معجم الادباء .

(١١) هو الحسن البصرى .

شددت وضين راحلتى ، وأخذت فى اهبة سفرى الى محل القبر ، وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون الى من بعدى ، اللهم انى قد بلغت من بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم (كتابك) ما قد صدقه حديث نبيك ، الا وانى خائف عمرا ، الا وانى خائف عمرا ، شكاية لك الى ربه جهرا ، وأنت عن يمين ابى حذيفة ، أقربنا اليه ، وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وقلدته عنقك ، من تفسير التنزيل ، وعبارة التأويل ، ثم نظرت فى كتبك ، وما ادتنا اليه روايتك من تنقيص المعانى ، وتفريق المبانى ، عدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت ، وعظيم ما تحملت ، فلا يغرنك اى اخى تدبير من حولك وتعظيمهم طولك ، وخفضهم أعينهم منك اجلالا لك ، غدا والله تمضى الخيلاء ، والتفاخر ، وتجزى كل نفس بما تسعى ، ولم يكن كتابى اليك ، وتجليتى عليك ، الا ليذكرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه . فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » .

هذا هو نص الرسالة التى بعث بها واصل بن عطاء الى عمرو بن عبيد ، ذكرناه كاملا ، لاهمية هذه الرسالة فهى تشير الى أمور بالغة الاهمية منها :

اولا : ان تاريخ هذه الرسالة — كما ورد فيها — كان بعد وفاة الحسن البصرى ، وهذا يفيد ما سبق ان اشرنا اليه من أن المعتزلة لم تظهر كفرقة مستقلة قبل موت الحسن ، وأن واصلا وعمرا كانا ملازمين له طوال حياته ، فهذا هو واصل يذكر عمرا بآخر حديث كان لهما مع الحسن البصرى فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، بل انهما كانا يقتسلان معه حيثما ذهب بما يؤكد ملازمتهما التامة للحسن .

ثانيا : اشارت هذه الرسالة الى منهج الحسن فى التفسير ، وهو تفسير القرآن الكريم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

ويرتضى واصل بهذا المنهج ويدافع عنه ، فينهى عمرا عن التأويل أيضا منهج الواعين الحاملين عن الحسن ، ويصفهم بأنهم أوعياء وحفظة ، ما أدمثت الطبائع ، وأرزن المجالس ، وأبين الزهد ، وأصدق الالسنة ، وهكذا يكون واصل أقرب الى السلف (١٢) مما يؤكد شكنا فى العبارة المنسوبة للحسن البصرى والتى تفيد مخالفة واصل له ، وهى : « اعتزلنا واصل » .

ثالثا : ان واصلا بعد أن ذكر منهج الحسن فى التفسير ، وموقفه من الحديث ، ذكر مخالفة عمرو للحسن مباشرة ، مما يفيد أن نقطة الخلاف الاساسية كانت حول المنهج فى التفسير ، والموقف من الحديث ؛ وبحدد واصل — بدقة — نقطة الخلاف فيقول : « وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وقلدته عنقك ، من تفسير التنزيل ، وعبارة التأويل ، ثم نظرت فى كتبك وما أدته الينا روايتك من تنقيص المعانى ، وتفريق المبانى ، عدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق » وينتهى الى تحذيره من ذلك المنهج ، وهو منهج التأويل العقلى فى مجال التفسير ، ورفض الاحاديث وتأويلها قائلا له : « فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الاحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » .

ونحن سوف نشير هنا الى نزعته العقلية فى مجال النصوص الدينية قرآنا كانت أم سنة .

ا — نزعة عمرو بن عبيد العقلية فى مجال التفسير :

ذكر أن عمرا من المفسرين ، وله كتاب فى التفسير ، انبثاه

---

(١٢) نسب الى واصل كتاب « معانى القرآن » ويبدو أن موضوعه التفسير (انظر الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٧٤

فى مصنفاته ، وكان كتابه فى التفسير أحد المصادر التى اعتمد عليها الزمخشرى المعتزلى فى تفسيره المعروف « بالكشاف » (١٣) ومن المتوقع أن تفسيره هذا — وان كان لم يصل الينا — لم يقف عن حد التفسير (١٤) ، وانما تعداه الى التأويل (١٥) ، كى يؤيد به عقائده الكلامية ، تلك العقائد التى استدل عليها من القرآن الكريم ، فأخذ بالآيات التى تؤيدها على ظاهرها مفسرا لها ، وما لا يؤيد عقائده من آيات تأولها على معنى يستقيم وعقيدته الكلامية .

---

(١٣) انظر على سبيل المثال المواضع الآتية من الكشاف ، ج ١ ، ص ٩ ، ص ١٣٣ ؛ ج ٢ ، ص ١٣٨ ومواضع أخرى . وانظر الدكتور أحمد محمد الحوفى : الزمخشرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ١٠٩ — ص ١١٠ . وانظر أيضا : مرتضى آية الله زاده الشيرازى : الزمخشرى لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٣١٧ .

(١٤) التفسير فى الاصل : هو الكشف والاظهار ، وفى الشرح توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها ، والسبب الذى نزلت فيه ، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة (انظر الجرجانى : التعريفات ص ٣٨) ، وفى الاصطلاح : « علم يبحث فيه عن القرآن الكريم ، من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية ، وقال بعضهم : التفسير فى الاصطلاح علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها ، والاسباب النازلة فيها ، ثم مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها ومفصلها ، وحلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها .. وغيرها وأمثالها » (انظر الدكتور عبد الله شحاتة : علوم القرآن والتفسير ، دار الاعتصام ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م ، ص ٣٤٠ . وهو ينقل عن السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، ج ٢ ، ص ١٧٤) وانظر ايضا : محمد اسماعيل ابراهيم : معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، ص ٣٩٨ .

(١٥) التأويل : مرادف للتفسير ، وقد ورد فى القرآن الكريم بمعنى البيان والكشف والايضاح ، وبمعنى اصطلاحا : ما استنبطه العلماء بمعانى الخطاب الماهرون فى آلات العلوم ، وهو يستعمل أكثر ما يستعمل فى المعانى والجمل ، وهو يقضى ببيان المعانى التى تستفاد بطريق =

ويبدو أن عمرا قد غالى بعض الشيء فى تأويله للقرآن الكريم ، مما أثار خوف الحسن البصرى ، وواصل بن عطـــاء الذى كان على منهج الحسن فى التفســـير ، وكذلك جمهرة من معاصريه من المحدثين الذين أثاروا الشـــكوك حوله ، فهذا معاذ بن معاذ يصيح فى مسجد البصرة قائلا ليحيى القطان : أما تتقى الله !! تروى عن عمرو بن عبيـــد !! ، وقد سمعته يقول : « لو كانت تبت يدا أبى لهب » فى اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة(١٦). ذلك أن ظاهر الآية تفيد القول بالجبر ، وهو أمر لا يتفق ورأى عمرو فى الحرية وعدالة الله المطلقة وفى التكليف بما يطاق ، ومن هنـــا فهو يتأولها على معنى يفيد ذلك ، وهذا شـــاهد على أن تفسيره وتأويله للقرآن الكريم كان محكوما بعقائده الكلامية ، والتى استقاها أســـاسا من محكم التنزيل ، متأولا متشـــابهه ليستقيم مع ما دل عليه المحكم .

وأيضا من قبيل هذه الشـــكوك التى أثيرت حول عمرو بن عبيد من قبل معاصريه لنزعته العقلية فى مجال التفســـير ما يرويه الخطيب البغدادى والذهبى عن عاصم الاحول انه قال : جلست الى قتادة ، فذكر عمرو بن عبيد فوقع فيه ، فقلت لا أرى العلماء يقع بعضهم فى بعض ، فقال : يا أحول ، أولا تدرى أن الرجل اذا ابتدع ، فينبغى أن يذكر حتى يحذر ، فجئت مغتما ، فمنت فرأيت عمرو بن عبيد يحك آية من المصحف ، فقلت له : سبحان الله !! ، قال : انى ســـأعيدها ، فقلت : أعدها ، قال : لا أستطيع . رواه هدبه بن خالد عنه (١٧) ، كما روى

= الاشارة ، أى الفقه والفهم للمعانى البعيدة ، ومعرفة ما تشير اليه الآيات ، فهو ملحوظ فيه الاجتهاد فى ترجيح أحد محتمـــلات اللفظ بالدليل ، وبذل الجهد فى استنباط المعانى من الكتاب العزيز ، وعلى هذا فأكثر اعتماد التأويل على العقل (انظر الدكتور عبد الله شحاتة : علوم القرآن والتفسير ، ص ٣٤٠ — ص ٣٤١) .

(١٦) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨٧ .

(١٧) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٣ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

ابن عون عن ثابت البنانى : قال : قال : رايت عمرو بن عبيد فى المنام ، وهو يحك آية من المصحف ، فقلت : أما تتقى الله !! ، قال انى أبدل مكانها خيرا منها (١٨) .

وهذه الروايات فيما يبدو تشـــير الى نوع من التخوف من نزعة عمرو العقلية ، وغالب الظن انها موضوعة للطعن عليه ، فهى تعبر عن رؤى رآها أصحابها ، ولم تشر الى تلك الآية التى حكها ، ولو كان الامر حقيقة واقعة لوصلتنا هذه الآية !! ، فذلك أمر بالغ الخطورة ، فلم يرو — من قريب أو بعيد — عن عمرو شيئا من ذلك .

وفى الواقع ان هذه الروايات حتى ولو لم تكن موضـــوعة — مع أن آثار الوضع واضحة فيها — فهى يمكن أن تصرف على معنى غير التبديل والتغيير فى محكم التنزيل ، والذى نقطع بأن عمرو بن عبيد لا يمكن أن يكون قد وقع فيه . ويمكن أن ندلل على ذلك بدليلين : الاول : انه من المحتمل أن يكون عمرو قد حك هذه الآية على معنى انه أراد أن يثبتها على قراءة صحت لديه ، وبخاصـــة أن عمرا كان عالما بالقراءات وكثيرا ما كان الزمخشرى يأخذ بقراءاته (١٩) .

الثانى : ان حك تصرف مجازا على معنى التفكير والتدبير ، فيكون عمرا فى موضع المتدبر والمتفكر فى الآية لا المبدل لها (٢٠) .

---

(١٨) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٣ ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(١٩) انظر على سبيل المثال : الزمخشرى : الكشـــاف ، ج ١ ، ص ٩ ، ص ١٣٣ ، ج ٢ ، ص ١٣٨

(٢٠) الزمخشرى : أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، الطبعة الثانيـــة ، ١٩٧٣ م ، الجزء الاول ، ص ١٩٠ فيقول : « ومن المجاز : حك فى صـــدرى كذا واحتك فيه ، وما حك فى صـــدرى شىء فيه أى ما تخـــالج « والاثم ما حك فى صـــدرك » ويقول أهل اللغـــة قصيدة محكوكة اى محققة بعد تفكر وتدبر .

وغالب الظن ان نزعة عمرو العقلية فى مجال التفسير ، والتى بموجبها كان يتاول النص القرآنى كانت غريبة آنذاك على معاصريه من المحدثين والفقهاء ، فهذا أيوب السختيانى يقول لرجل كان يختلف الى عمرو بن عبيد ويشيد بغرائب تأويله فيقول له : من تلك الغرائب ، وفى روايات من الغامض نفر (٢١) .

وفى الواقع أن نزعة عمرو بن عبيد العقلية كانت واضحة — بدرجة اكثر مما هى عند الحسن البصرى وواصل بن عطاء — ومن ثم انتهى الى القول : بأن الدين هو تقرير حجة الله فى عقول المكلفين (أى المفكرين) (٢٢) .

ب — نزعة عمرو بن عبيد العقلية فى مجال الحديث :

اشتهر عمرو بن عبيد بنزعته النقدية فى مجال الحديث ، وأدى هذا بالبعض الى القول بأنه رفض الحديث ، وايدوا قولهم هذا بانه شك فى عدالة بعض الصحابة منذ عهد الفتنة .

وفى الحقيقة اننا لا ننكر تشدده فى الاخذ بالحديث ، ومرجع هذا الى كثرة الوضع — كما اسلفنا القول — ودعته هذه الظاهرة الخطيرة — كما دعت غيره من المعتزلة وغير المعتزلة — الى البحث عن صحة الاحاديث ، والتحرى الدقيق فى الرواية ، ووزن الحديث بميزان العقل ، والاستئناس باجماع الصحابة . ولكن هذا التشدد لا يؤدى الى القول برفض الحديث برمته ، فهو لم يخالف جمهور المسلمين فى الاخذ بالاحاديث المتواترة والمشهورة وفى انها توجب العلم والعمل ، الا انه تحفظ كما تحفظ غيره فى الاخذ بأحاديث الآحاد (٢٣) ، وهو نفسه كان من رواة الحديث فقد روى الحديث وقد روى عنه — كما أسلفنا — .

---

(٢١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٣ . والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٥ .

(٢٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .

(٢٣) الامدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة الفجالة ، مصر ، =

ومن امثلة الاحاديث التى نقدها عمرو بن عبيد ذلك الحديث الذى رواه مسلم صحيحة وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « ان احدكم يجمع خلقه فى بطن أمه ، اربعين يوما ، ثم يكون فى ذلك علقه ، مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغه ، مثل ذلك ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات ، يكتب رزقه واجله وعمله وشقى هو أو سعيد ، فو الذى لا اله الا غيره ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة ، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها ، وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار ، حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها » (٢٤) .

فيروى الخطيب البغدادى والذهبى عن عبد الله بن معاذ بن امية (معاذ بن معاذ) أنه سمع عمرو ابن عبيد يقول بعد ذكر هذا الحديث : « لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدقته ، ولو سمعت بن مسعود يقوله ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذنا ميثاقنا (٢٥) .

مصر ، ١٣٢٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ٧٥ . ومحمد زكريا البرديسى : أصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ ، ص ١٩٤ وما بعدها ، وعلى حسب الله : أصول التشريع الاسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م ، ص ٤٣ ، ص ٤٤ وهذه الدعوى فى نقد الحديث بدأت لدى معبد الجهنى الذى كان أول من نادى بالتأويل فى الاحاديث ، ثم تابعه فى ذلك الجهم بن صفوان ، وتمت هذه النزعة وتطورت لدى بعض الشخصيات الاعتزالية الاخرى كالنظام ، وأبى القاسم البلخى والجاحظ .. وغيرهم (انظر فى ذلك ابن قتيبة : تاويل مختلف الاحاديث ، نشر فرج الله الكردى ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ، ص ٢١ — ص ٤٨ .

(٢٤) مسلم : صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٤٥٠ — ص ٤٥٢ وقد ورد الحديث بروايات متعددة .

(٢٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٢ ، والذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٨ .

ومع أن هذا القول فيه مبالغة شديدة ، من قبل معارضيه ، فان هذا الحديث يتعارض مع قوله بالحرية وبالتكليف بما يطاق طبقا لعدالته تعالى فى صدق الوعد والوعيد ، وواضح أن هذا الحديث من قبيل أحاديث الآحاد .

ومن الاحاديث التى تأولها تبعا لمنازع مذهبية ذلك الحديث الذى رواه عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يخرج قوم من النار بعد أن امتحشوا (أى احترقوا) فيدخلون الجنة » ، فقد سمع رجل من أصحاب عمرو بن عبيد هذا الحديث فقال لعمرو : أما كنت تخبرنا انه لا يخرج أحد من النار ، فقال : بلى ، فقال له : فهو ذا عمرو بن دينار يذكر أنه سمع عن جابر بن عبد الله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج قوم النار فيدخلون الجنة » فقال له عمرو بن عبيد : هذا له معنى لا تعرفه فقال الرجل : وأى معنى يكون لهذا ؟! ، ويبدو أن عمرا يتأول ذلك ليستقيم مع ما يذهب اليه فى الوعد والوعيد ، وفى تخليد اهل الكبائر (٢٦) .

ويروى عنه أيضا أنه شك فى حديث سمره بن جندب الذى قال فيه : « حفظت عن النبى صلى الله عليه وسلم سكتتين : سكتة بعد تكبيرة الاحرام ، وسكتة حين يفرغ من القراءة ، وفى بعض الفاظه ثلاث سكتات ، فقال يحيى (أى يحيى بن سعيد) فقلت له (أى عمرو) عن سمرة فقال : ما نصنع بسمرة .. » . (٢٧) كما شك فى حديث صفوان بن أمية (٢٨) وهكذا نجد عمرو بن عبيد كان يتحرى فى الاخذ بأحاديث الآحاد فالامثلة التى ذكرناها تشهد بذلك ، كما تشهد هذه النزعة النقدية لدى عمرو بن عبيد بأنه كان يتحرى فى الاخذ بالحديث ، لما شاب الحديث وروايته من أمور سمحت بكثرة الوضع فيه ، وانه

(٢٦) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٧ ، ص ١٧٨
(٢٧) نفس المصدر : ص ١٧٧ .
(٢٨) نفس المصدر : ص ١٨١ .

كان يعتمد فى ذلك على الاستئناس بالعقل . وأغلب الظن أن ذلك الاستئناس بالعقل وعرض الحديث عليه كان مرحلة لاحقة على عرض الحديث على آى القرآن الكريم والسنة الصحيحة المجمع عليها .. وذلك اعتمادا على قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « ما كان من حديث يوافق الحق فهو منى وما خالف الحق فهو ليس منى » ومخالفة الحق هى مخالفة الكتاب والسنة والعقل . ولعل فيما ذكره الكعبى ما يشير الى المنهج النقدى للمعتزلة — عامة — فى مجال الحديث فهو يقول : « تعلم أنه من الواجب اللازم ، التنبيه وتقديم سوء الظن ، الا ما تنظر فيه مما رووه (من الاحاديث) فتجده غير مخالف لكتاب الله ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المجمع عليها ، أو اجماع الامة التى توعد الله من ابتغى غير سبيلها ، أو اهل الصدر الاول من السلف الصالح رضوان الله عليهم ، فانهم كانوا أعلم بمراد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهم الذين شاهدوا التنزيل ، وعرفوا الناسخ والمنسوخ ، والمتاخر ، والمسبب ، والقصة ، واستدلوا بالحال ، والاشارة ، أو العقل الذى جعله الله حجة على العباد » (٢٩) .

وهذه النزعة العقلية التى رأيناها فى مجال التفسير والحديث ، والتى سرت بوجه عام فى مذهبه الكلامى ، جاءت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة . ويمكن أن نجمل هذه العوامل الاسلامية فى العوامل الآتية :

اولا : القرآن الكريم :

لقد أولى القرآن الكريم العقل منزلة كبيرة ، فذكر العقل صراحة فى مواضع كثيرة جاعلا اياه مناط التكليف والمسئولية ، واداة للتفكير

(٢٩) الكعبى : قبول الاخبار ومعرفة الرجال ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٤٥١ ، ب قسم التصوير ١٩٤٩ الجزء الاول ورقة (٣) .

والاستدلال ، وتركيب التصورات والتصديقات ، (٣٠) ومعدا العقل « لب » الانسان ، اى جوهره وحقيقته (٣١) .

كما أشـــار القرآن الكريم الى العقل ومكانته فى النهى عن القبيح ، والامر بالمعروف ، معبرا عن ذلك بمصطلح النهى (٣٢) ، كما اشـــار الى قيمة العقل فى الاستدلال والنظر والقيـــاس ، فهو يعبر بالانســـان من الجهل الى العلم ، ومن الهـــلاك الى النجـــاة ، معبرا عن ذلك كله بمصطلح

---

(٣٠) لقد ورد ذلك المعنى فى : سورة البقرة آيات : ٤٠ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ٢٤٢ ، وســـورة آل عمران آيات : ٦٥ ، ١١٨ ، وسورة المائدة آية ٥٨ ، وسورة الانعام آيات : ٣٢ ، ١٥١ ، وسورة الاعراف آية ١٦٩ ، وسورة يونس آيات : ١٦ ، ٤٢ ، ١٠٠ ، وسورة هود آية ٥١ ، وسورة يوسف آية ٢ ، ١٠٩ ، وسورة الرعد آية ٤ ، وسورة النحل آية : ١٢ ، ٦٧ ، وسورة الانبياء آية : ١٠ ، ٦٧ ، وسورة الحج آية : ٤٦ ، وسورة المؤمنون آية : ٨٠ ، وسورة النور آية ٦١ ، وسورة الشعراء آية ٢٨ ، وسورة القصص آية ٦٠ ، وسورة العنكبوت آيات : ٣٥ ، ٤٣ ، ٦٣ ، وسورة الروم آية : ٤٣ ، وســـورة الصافات آية ١٧٨ وســـورة غافر آية ٦٧ ، وسورة الحجرات آية ٤ ، وسورة الحشر آية ١٤ .

(٣١) يقول اهل اللغة : ان اللباب خالص كل شىء ، واللب من كل شىء خالصه ، وخياره ، أو بمعنى جوهره وحقيقته ، وسمى العقل « لبا » لانه يمثل جوهر الانســـان وحقيقته والجمع « لباب » (انظر ابن منظور : لسان العرب مادة « لب » وايضـــا معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، لمحمد اسماعيل ابراهيم ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٦٨ م ، مادة « لب » وقد ورد هذا المعنى للعقل فى القرآن الكريم انظر : سورة البقرة آيات : ١٧٩ ، ١٩٧ ، ٢٦٩ ، وسورة آل عمران آيات : ٧ ، ١٩٠ ، وسورة المائدة آية ١٠٠ ، وسورة يوسف آية ١١١ ، وسورة الرعد آية : ١٩ ، وسورة ابراهيم آية ٥٢ ، وســـورة ص آية ٢٩ ، ٤٣ ، وسورة الزمر آيات ٩ ، ١٨ ، ٢١ ، وسورة غافر آية ٥٤ ، وسورة الطلاق آية ١٠ .

(٣٢) النهى : (بضم النون وفتح الهاء) وهو جمع النهية بمعنى العقل (انظر ابن منظور : لسان العرب ، مادة « نهى » وقد ورد ذلك المعنى فى سورة طه آية ٥٤ ، ١٢٨ .

الاعتبار ، (٣٣) ، كما ورد فى القرآن لفظ « التدبر » بمعنى التـــأمل والنظر العقلى . (٣٤) .

وهكذا أعطى القرآن الكريم العقـــل مكانة عظيمة ، فهو أســـاس التثبت فى الامور ، والفهم ، وجمع الامر والراى ، والقوة المميزة للانسان عن الحيوان ، وهو مناط التكليف ، وهو جوهر الانســـان وحقيقته ، وهو اداة النهى عن القبيح ، والامر بالمعروف ، وهو الذى يقوم بالنظر والاستدلال والقياس .

ومن ثم دعا القرآن الى استخدام العقل فى التفكير والنظر فى المعتقد الدينى لفهمه وشرحه والتدليل عليه . ونهاه وانذره بالهلاك اذا هو قلد ولم يجتهد ، فذم التقليـــد كطريق للعلم ، وحث الانســـان على العمل بالدليـــل .

ومن هنـــا لا نصـــدق دعاوى بعض البـــاحثين الغربيين كتنمان Tennman الذى يرى أن القرآن كان من جملة العوائق التى عاقت التفكير الحر عند المسلمين (٣٥) ، وهذا ليس بحق فان القرآن لم يمنع من النظر العقلى الحر والاعتماد عليه بمفرده فى مجـــال الغيبيات ، لانه حدد المجـــال الميتافيزيقى تحديدا قاطعا ، وطالب العقل بالنظر فيه لمعرفته لمعرفته والتسليم به . (٣٦) .

---

(٣٣) لقد ورد ذلك المصطلح مشيرا الى هذه المعانى فى ســـورة الحشر آية ٢ ، وسورة آل عمران آية ١٣ ، وسورة يوسف آية ١١١ ، وسورة المؤمنون آية ٢١ ، وسورة النحل آية ٦٦ ، وسورة النور آية ٤٤ وسورة النازعات آية ٢٦ .

(٣٤) انظر ســـورة النســـاء آية ٨٢ ، وسورة محمد آية ٢٤ ، وسورة المؤمنون آية ٦٨ ، وسورة ص آية ٢٩ .

(٣٥) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٤ — ص ٥ .

(٣٦) الدكتور على سامى النشـــار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ١ ، ص ٣١ ، وما بعدها .

هذا فضـــلا عن أن القرآن الكريم بطبيعته قد اثار فى نفس المسلم حب البحث والتفكير ، بما اثارته الآيات المتشابهات من تفسيرات وتأويلات مختلفة مما دعا العقل الى النظر فيها ، وذلك لان القرآن الكريم قد ترك التحديد فيها أحيانا مما دفع العقل الى التفكير لفهم المقصـــود منها ، وهذا معنى تدبر القرآن ، لان القرآن الكريم لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولارتكنوا الى التقليد الذى يلغى التفكير والتأمل الذى حث القرآن المسلم عليه ، وبه ارتقى الفكر الاســـلامى ، وكون العلم الذى كان أســـــاسا لحضـــــارة ازدهـــــرت طـــــويلا ؛ فالقرآن جمال أوجه ، استوعب الحقيقة كاملة ، ولو اقتصرت آياته على ناحية واحدة لناله ما نال المذاهب الفلسفية من قصـــور ، فقد أثارت — على سبيل المثال — الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار نقاشا عقليا بين منكر للحرية ، وبين مثبت لها ، لان القرآن ترك الباب مفتوحا للقول بالجبر أو القول بالحرية ، وأيضـــا الآيات المتشابهات فى مجال الصفات دار حولها نقاش ، لان بعضـــا من هذه الآيات يوحى ظاهرها بتشبيه أو تجسيم ، وبعضها الآخر يقرر التنزيه .

وهكذا اثارت الآيات المتشابهات — فى جملتها — نقاشـــا عقليا ، يتطلب النظر والتدبر فيها ، لتفسيرها تفسيرا يستقيم مع محكم التنزيل (٣٧)

غير أن بعض الباحثين من المستشرقين لم يفهم حكمة ورود القرآن

---

(٣٧) انظر فى حكمة ورد القرآن الكريم محكما ومتشابها : القاضى عبد الجبار : شرح الاصـــول الخمســـة ، ص ٥٩٨ — ص ٦٠٠ ، ومتشابه القرآن ، بتحقيق الدكتور عدنان زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ٧ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ ص ٣ ، وابن حزم : الاحكام فى أصول الاحكام ، جـ ٤ ، ص ١٢١ ، وابن قتيبة : الاكليل فى المتشـــابه فى التاويل ، بمكتبة انصـــار السنة المحمدية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ = ١٩٤٧ م ، الطبعة الثانية ، ص ٧ — ص ٧٤ ، وتاويل مشـــكل الحديث ، ص ٧٤ ، والزمخشرى : الكشاف ، جـ ١ ، ص ١٣٤ — ص ١٣٥ . والرازى : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٨ هـ ، جـ ٢ ص ١٠٧ — ص ١٠٨ .

محكما ومتشابها فانتهى الى اصدار أحكام خاطئة ، منها القول : بان القرآن لم يأت بنسق مذهبى متكامل فهو مليء بالثغرات !! والمتناقضات !! وجاء علم الكلام عند المسلمين لســـد هذه الثغرات ورفع هذه المتناقضات (٣٧)

ومما تقـــدم يمكن أن ننتهى الى أن القرآن الكريم كان فى مقدمة العوامل التى دفعت بعمرو بن عبيد — واصحاب النزعة العقلية فى الاسلام — الى استخدام العقل وبخاصة أن عمرا كان على صلة مبـــاشرة بالنص القرآنى ، من حيث كان معنيا بالتفسير .

على انه كان يرى أن الله تعالى اذا كان قد أمر بالنظر العقلى فانه تعالى لم يأمر به على جهـــة الوجوب وانما على جهـــة الندب ، فقد ساله رجل هل امر الله المتفكر بالنظر فأجابه : نهاه عن تركه ، ويعلق القاضى عبد الجبـــار على اجابة عمرو بقوله : انما قال ذلك لان بين الـــكلامين فرقانا ، (٣٨) فلعل القاضى عبد الجبار يقصـــد بهذا التعليق القول بأن عمرا انما كان يقصد : أن الله تعالى قد أمر بالنظر على جهـــة الندب لاعلى جهـــة الوجوب ، لان تعالى لو امر به على سبيل الوجوب ، لوجب على كل انســـان ، ملزما به ، معاقبا على تركه ، وليس كل انســـان يملك أدوات النظر العقلى ، فيكون أمره تعالى به على ســـبيل الندب ، اى من الافعال الحســـنة ، من حيث هو مستحب ، وتطوع ، ينـــال على فعله ثوابا ، ولا يلحقه عقـــاب اذا قصر فيه .

---

(٣٧) جولد زيهر : العقيدة والشريعة فى الاســـلام ، ترجمة وتعليق الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٦٣ ، ص ٦٩ ، ص ٩٤ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٦٦ — ص ٧١ .

(٣٨) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضـــل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٥٠ .

وقريب من هذا ما ذهب اليه الفيلسوف الاندلسى ابن رشد عند بيانه لوجوب النظر العقلى على الانسان (٣٩)

ثانيا : السنة :

كان منهج الرسول صلى الله عليه وسلم مشجعا على الاخذ بالرأى والاجتهاد . وقد عنى الكثير من الفقهاء بجمع أقوال الرسول لتكون شاهدا على شرعية الاجتهاد واستعمال الرأى (٤٠) ويمكننا أن نورد بعض الشواهد على استخدامه صلى الله عليه وسلم لهذا المنهج فيما يلى :

كان صلى الله عليه وسلم يجتهد بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى ، يدل على ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم) : « أنا أقضى بينكم بالرأى فيما لم ينزل فيه وحى » (٤١) ، وقد وردت كثير من الشواهد التى تدل على ذلك (٤٢) ، منها على سبيل المثال : أن جارية سألته (صلى الله عليه وسلم) الحج عن أبيها (وكان زمنا لا يستطيع الحج) فقال لها : ارايت لو كان على أبيك دين ، أكنت قاضيته ؟ فقالت : نعم ، فقال :

---

(٣٩) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ١٣ وما بعدها .

(٤٠) يمكن الرجوع الى الآمدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة المعارف ، مصر ، ١٩١٤ = ١٣٣٢ هـ ، ج ٤ ، ص ٤٢ — ص ٤٥ ، وأبى الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرين ، دمشق ، ١٩٦٥ = ١٣٨٥ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٣٥ وما بعدها . والشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م ،

(٤١) الآمدى : الاحكام فى أصول الاحكام ، ج ٤ ص ٤٣ .

(٤٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ٧٣٥ وما بعدها .

« فدين الله أحق بأن يقضى » (٤٣) ، فقد الحق الرسول (صلى الله عليه وسلم) دين الله بدين الآدمى فى وجوب القضاء ، وظاهر فيه القياس .

وقد صرح الرسول صلى الله عليه وسلم لاصحابه بالاجتهاد والرأى فى خصرته فقد روى انه (صلى الله عليه وسلم) حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة . فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم بالرأى ، فقال له (صلى الله عليه وسلم) : « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة (أى سبع سموات) » ومنها قوله (صلى الله عليه وسلم) لعمرو بن العاص ، وعقبة بن نافع حين أمرهما أن يحكما بين خصمين « ان اصبتما فلكما عشر حسنات ، وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة » (٤٤) .

ولم يقف الرسول صلى الله عليه وسلم عند حد تشجيعه للصحابة على الاجتهاد واستخدام الرأى فى حضرته ، بل شجعهم على ذلك فى غيبته ، فلقد كان يأمر ولاته فى البلاد التى يتولونها بالاجتهاد بالرأى ، حين لا يجدون فى الكتاب والسنة ما يقضون به ،والامثلة على ذلك كثيرة ، وحديثة لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن مشهور ويدل دلالة قاطعة على تشجيع الرسول صلى الله عليه وسلم لصحابته على استخدام الرأى فيما لم يرد فيه نص . وقوله (صلى الله عليه وسلم) لابن مسعود « اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما ، فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد بالرأى » وهذا قول صريح فى الاجتهاد بالرأى (٤٥)

ومضى الصحابة والتابعون على هذا النهج ، فهذا ابو بكر يقول

---

(٤٣) نفس المصدر : ص ٧٣٥ — ص ٧٣٦ .

(٤٤) نفس المصدر ص ٧٣٧ .

(٤٥) انظر ما أورده ابو الحسين البصرى فى المعتمد ، ج ٢ ، ص ٧٣٢ ، والآمدى فى الاحكام فى أصول الاحكام ج ٤ ، ص ٢٣٦ — ص ٢٣٧

عندما سئل عن الكلالة « اقول فيها برايي » ، وكذلك ابن مسعود حين سئل فى المراة المفوضة فى مهرها قال « اقول فيها برايي ، فان كان صوابا فمن الله ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان » (٤٦) ، وايضا عمر بن الخطاب كان اظهر الصحابة فى استعمال الراى فقد كتب الى ابى موسى الاشعرى : « اعرف الاشباه والامثال وقس الامور » ، والراى على يد عمر لم يقتصر على ما ليس فيه نص ، بل تعدى ذلك الى الاسترشاد بالمصلحة العامة فى الآية او الحديث ، وهذا ما يعنى فى لغتنا المعاصرة بروح القانون لا حرفيته . ومن هنا فقد افسح للراي مجالا اوسع (٤٧) . وسار عثمان بن عفان على نفس النهج ايضا فقد قال لعمر فى واقعة : ان تتبع رايك فرايك اسد ، وان تتبع راى من قبلك فنعم ذلك الراى . ولو كان فيه دليل قاطع على احدهما لم يجز تصويبها . كما جمع الناس على حرق واحد من الاحرف السبعة لما راى فى ذلك مصلحة (٤٨) . كما وردت امثلة كثيرة تدل على تقدم على بن ابى طالب فى استعمال الراى والقياس ، كما فى حكمه فى شارب الخمر وقياسه على القاذف . وفى حرقه للزنادقة والرافضة مع علمه بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الكافر .. الى آخر اجتهاداته الكثيرة ، (٤٩) وهو المشهود له بالعلم والتقوى .

وجملة القول : ان العمل بالراى والاجتهاد وجد منذ العصر حتى تبلور اخيرا فى مدرسة الراى على يد الامام ابى حنيفة واسى الاسلامى الاول ، وكان منهجا للخلفاء الراشدين ، وكبار الصحابة ، ظهرت فى اخريات القرن الاول وبداية القرن الثانى للهجرة . والراى فى

---

(٤٦) انظر ما اورده ابن القيم فى اعلام الموقعين عند رب العالمين ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٤٧) لمزيد من التفصيل انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٩ — ص ١٦١ .

(٤٨) نفس المصدر : ص ١٦١ — ص ١٦٢ .

(٤٩) المصدر السابق : ص ١٦٢ — ص ١٦٣ .

اللغة هو العقل والتدبير ، ورجل ذو راى اى بصيرة وحذق بالامور (٥٠) . ويقول ابن القيم ان الراى اصطلاحا خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتامل وطلب لمعرفة وجه الصواب فيما تتعارض فيه الامارات .

ويعتبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ان الاجتهاد بالراى فى مجال الاحكام الشرعية هو اول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين ، قبل ان تفعل الفلسفة اليونانية فعلها فى توجيه نظر المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات بوجه خاص ، فهو يمثل بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين ، وهو اقل نواحى التفكير الاسلامى تاثرا بالعناصر الاجنبية ، فهو يمثل نزعة اصيلة نبتت من القرآن الكريم ونمت فى رحاب السنة (٥١)

ولقد راى اصحاب النزعة العقلية فى الاسلام فى استعمال الراى والاجتهاد فى مجال الامور الشرعية ، ما يشجعهم فى مد استعمال العقل الى مجال الاصول الاعتقادية ، ومن هنا وضع مؤرخو طبقات المعتزلة كل من قال بالراى والاجتهاد فى طبقاتهم ، ولهذا يضع المعتزلة الخلفاء الاربعة وجلة كبار الصحابة على قمة ستدهم . (٥٢) .

وغالب الظن ان نزعة عمرو بن عبيد العقلية فى مجال الاصول الاعتقادية جاءت قياسا على استعمال الراى فى مجال الشرعيات ، فتكون بذلك نبتا اسلاميا اصيلا .

---

(٥٠) احمد بن محمد بن على المقرى الفيومى : المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير ، نقلا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٦ .

(٥١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٣

(٥٢) انظر ابن المرتضى : المنية والامل فى شرح الملل والنحل « الطبعة الاولى » ، ص ٧ — ص ١٠ .

ثالثا : الدفاع عن الدين :

سبق أن اشرنا فى الفصـــل السابق الى التيارات المخالفة للاسلام ، والتى كانت منتشرة فى عصره ، وقد قابلها عمرو بن عبيد لصـــد خطرها على الاســـلام ، وكان من الطبيعى أن يكون منهجه فى الرد على أصحابها معتمدا على العقل ، فليس من ســـبيل الى دعوة المخالف الا بالعقـــل ، وكذلك ليس من سبيل الى رد متناقضـــات الخصـــوم الا باعمال العقل فى النصـــوص الدينية .

وهكذا كان استخدامه للعقل ضرورة حتمية فرضتها طبيعة الهدف الذى وضعه عمرو لنفســـه وهو الدفاع عن الاســـلام ، وكان ذلك هدفا عاما للمعتزلة ، وكان سببا من الاســـباب الهامة التى ادت الى نشـــأة علم الكلام ، وهو ذلك العلم المتكفل بالدفاع عن العقيدة ضـــد المخالفين واصحاب النحل المختلفة ، معتمدا فى ذلك على الادلة العقلية المدعمة بالنصوص الدينية حتى يكون ذلك اشـــد وثوقا فى البرهنة واكثر يقينا .

وقد تقدمت المعتزلة بعد عمرو فى هذا المنهج تقدما كبيرا ، حتى يمكن القول بأنهم هم الواضـــعون لدعائم علم الـــكلام والذين اقاموا بنيانه كاملا .

وهكذا تكون النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد قد نشـــأت نتيجة لعوامل اسلامية خالصـــة ، فهى نزعة مستقاه من الاصـــول الاسلامية ، وغايتها غاية اســـلامية فى جوهرها ..

الفصـــــل الرابع

آراؤه الكلاميـــــة

تمهيـــــد

اولا : القـــــول ينفى القـــــدر

ثانيا : القول بالوعد والوعيـــد

ثالثا : القول بالمنزلة بين المنزلتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر

تمهيـــد :

خاض عمرو بن عبيد فى كل ما قابل المجتمع الاسـلامى فى عصره من مشـكلات مختلفة ، وكانت له آراء ومواقف حيـال هذه المشـكلات ، وتعد آراؤه فى هذا الصـدد اصـولا لمذهبه الكلامى ، فضـلا عن انها تعد ايضـا اصـولا للفكر الاعتزالى عامة .

فلقد خاض فى مشـكلة الحرية ، فنفى القـدر ، وكانت هذه اهم قاعدة فى مذهبه الكلامى ، ومنها تفرع قوله بالوعد والوعيـد ، كما خاض فى مشـكلة التنزيه بشـكل عام ، واعتنق مذهب زميله واصـل بن عطاء فى الموقف من مرتكب الكبيرة بعد مناظرة تمت بينهما ، انتهت بتركه مذهب الحسن ، واعتناقه مذهبه ، ومن هذه المسـالة تحدد قوله فى الايمان .

وهذه الاصـول الاعتقادية حددت بدورها اصـول العمل عنده ، فأبان عن موقفه من فريقى الجمل ، والنزاع السـياسى بين على ومعاوية ، ومشـكلة الامامة ووضع مبـادىء للامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تلك المبـادىء التى أبانت عن ايجابيته تجاه اصـلاح مجتمعه ، ومشاركته فى حل مشـكلاته ، ونشر العدل والمسـاواة بين الناس ، ومواجهـة الحكام ، ونشر مبادىء الدين وتدعيمه فى قلوب الناس وعقولهم ، مما جعله قدوة يقتدى بها فى هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء فى جانبيها النظرى والعملى ، المادة الاولى لما سمى فيما بعد بمصطلح الاصـول الخمسـة (١) ، ذلك المصطلح

---

(١) لم يظهر هذا المصطلح عند واصـل بن عطاء او عمرو بن عبيد وان كانا قد خاضا فى المسائل العامة للاصـول الخمسة وانما هو من وضع تلاميذهما (انظر فى تاريخ ظهور هذا المصطلح : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ٤٣ ، والنسفى : بحر الكلام فى علم التوحيد ، ص ١٤ ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٦٨ .) .

الذى به تميز الفكر الاعتزالى عن غيره فيقول الخياط : « وليس يستحق احد منهم (اى ممن يشاركهم بعض آرائهم) اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر » (٢)

ولقد اسس عمرو بن عبيد آراءه الكلامية بناء على نزعته العقلية ، وكان حريصا على أن يستدل عليها بدليل النقل بجانب دليل العقل كلما استطاع الى ذلك سبيلا .

ويمكننا ان نعرض لاهم آرائه الكلامية فيما يلى :

اولا : قوله بنفى القدر .

ثانيا : قوله بالوعد والوعيد .

ثالثا : قوله بالمنزلة بين المنزلتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وقد وصلت الينا عقائد المعتزلة المجمع عليها ، ولا تحمل مصطلح الاصول الخمسة (انظر القاسم المرسى : رسائل العدل والتوحيد ، بتحقيق محمد عمارة ، نشر دار الهلال ، ١٩٧١ م ، وايضا ابا القاسم البلخى فى مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٣ — ص ٦٤ كما وصلتنا عقائدهم مرتبة ومشروحة وتحمل اسم الاصول الخمسة ، كما فى كتاب القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة الذى يعتبر اهم مصدر فى معرفة اصول المعتزلة الكلامية مشروحة ومرتبة على الترتيب المتعارف عليه الآن .

(٢) الخياط : الانتصار والرد على الراوندى ص ١٢٦ — ص ١٢٧

اولا القول بالقدر .

اجمعت المصادر على أن عمرو بن عبيد من القائلين بالقدر ، ننفى القدر الالهى كقوة فوق افعال الانسان ، وانكر ما اشاعه الجبريون من سلب الانسان ارادته ، ورد فعله كلية الى الله تعالى ، وقد اشرنا — فيما سبق — الى أن لعمرو بن عبيد كتابا فى الرد على القدرية ، والذى يقصد به الرد على الجبرية اى الذين يثبتون القدر كقوة فوق افعال الانسان ، ولقد انتشرت اقوال الجبرية لما لا وقت من تأييد حكام بنى امية ، الذين استطاعوا بها ان يبرروا افعالهم ومظالمهم ، فجاءت موافقة لسياستهم ، فضلا عن قول اصحاب الجبر يتفق — ظاهريا — مع الوجدان الدينى للمسلم بوجه عام والذى يرد الافعال خيرها وشرها الى الله تعالى .

ويعتبر القول بنفى القدر الالهى اهم قاعدة فى مذهب عمرو بن عبيد الكلامى ، وكذا فى مذهب المعتزلة بعده ، فهو يشكل اصلا من اهم اصول المعتزلة الكلامية وهو اصل العدل والذى يمكن القول بانه اثر تاثيرا بالغا فى آراء المعتزلة فى : العقائد ، والفقه ، والسياسة ، والاخلاق .

ويمكننا ان نشير — بادىء ذى بدء — الى العوامل التى دفعت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة .

حقا ان مشكلة نفى القدر او حرية الارادة الانسانية ، من المشكلات العقلية العامة التى يتعرض لها العقل الانسانى عند بلوغه طورا من الارتقاء العقلى ، فيتساءل عن مدى مسئوليته عن افعاله ، الا أن هناك عوامل ادت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة مع كونها مشكلة عامة .

وهذه العوامل فى جوهرها عوامل اسلامية خالصة ، ويمكننا أن نشير اليها فيما يلى :

يبدو أن القرآن الكريم كان ذا اثر بالغ فى ظهور هذه المشكلة ومناقشتها — وقد المحنا فيما سبق الى ذلك — بما اثارته الآيات المتشابهة فى هذا الصدد (٣) .

كما يبدو ان للجو السياسى — فى عصر بنى امية — اثره فى ظهور ومناقشة مشكلة القدر ، فقد شاع — كما قلنا — تيار الجبر ، واستغله بعض حكام بنى امية فى القول بأن جميع ما يقع من افعال انما هو بقدر من الله تعالى ، فأدت مقالات الجبرية فى اقوالهم الى ظهور تيار نفاه القدر او الحرية . وكان لعمرو ابن عبيد صلات باوائل القدرية كغيلان الدمشقى .

وغالب الظن ان عمرا قد تاثر بالحسن البصرى فى القول بالقدر ، فلقد روت بعض المصادر انه كان يقول بشىء من القدر ، فيقول ابن قتيبة : « وكان (الحسن) تكلم فى شىء من القدر ثم رجع عنه ، وكان عطاء بن يسار قاصا برى القدر ... فكان يأتى الحسن هو ومعبد الجهنى فيسألانه ويقولان يا ابا سعيد ان هؤلاء الملوك ، يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ، ويفعلون ويفعلون ، ويقولون : انما تجرى اعمالنا على قدر . فقال : كذب أعداء الله » (٤) يبدو أن ما قصده ابن قتيبة من ان الحسن رجع عن القول بالقدر ، انه عدل من قول معبد الجهنى الذى قال فيه : أن القدر خيره وشره من العبد ، ويذكر لنا صاحب الامالى ، ذلك التعديل والتخفيف من نفى القدر على طريقة معبد قائلا : « فمن تصريحه بالعدل ما روى عن ابن الجعد قال : سمعت الحسن يقول : من زعم ان المعاصى من الله جاء يوم القيامة مسودا وجهه ثم تلا (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) .. وقال داود بن ابى هند سمعت الحسن يقول :

(٣) انظر كلامنا فيما سبق عن تيار الجبرية والقدرية فى (الفصل الثانى » من هذا البحث

(٤) ابن قتيبة : المعارف ص ٤٤١

كل شىء بقضاء الله وقدره الا المعاصى » (٥) ، وهذا يفيد ان الله تعالى لا يفعل الشر ، ويثبت قدره العبد عليه ، وبهذا يكون قول الحسن البصرى قولا يؤيد مبدأ الثواب والعقاب ، والذى اخل به القول بالجبر ، فالغى — تقريبا — مسئولية الانسان عن فعله .

وقد وصلتنا رسالة منسوبة الى الحسن البصرى فى نفى القدر ، وهى رسالة ارسلها الحسن البصرى الى الخليفة الاموى عبد الملك ابن مروان (٦٦ — ٨٦ هـ) فى الجواب عن رسالة انفذها اليه ، يسأله فيها عن القدر ، ووجه الرأى فيه ، بحسب الكتاب والسنة (٦) .

(٥) الشريف المرتضى : الامالى ، ص ١ ، ص ١٠٦ .

(٦) ذكر القاضى عبد الجبار هذه الرسالة وأوردها فى طبقاته ضمن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين » ص ٢١٦ — ص ٢٢٣ . كما أورد الحاكم الحشمى ملخصا لها فى كتابه شرح عيون المسائل ، الجزء الاول ، لوحة ٧٢ — ص ٧٤ ، وقد حقق الدكتور محمد عمارة هذا الملخص ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد ، الجزء الاول ، ص ٨٨ — ص ٩٢ . واورد ابن المرتضى فقرات مطولة من هذه الرسالة فى المنية والامل ص ١٥ — ص ١٨ . ولهذه الرسالة نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٢٢١ (أدب) ، وهى مأخوذة عن مخطوطة « ابا صوفيا » المنسوخة فى القرن التاسع الهجرى سنة ٨٨٢ هـ ، ومنها نسخة كذلك بمكتبة جامعة الدول العربية « ف ١٩٧ » ، وقد حقق هذه النسخة الدكتور محمد عمارة ضمن كتابه رسائل العدل والتوحيد الجزء الاول ، ص ٧٩ — ص ٨٨) . ، كما سبق نشر هذه الرسالة عن مخطوطة « ابا صوفيا » حيث نشرها هلموت ريتر فى مجلة الاسلام الالمانية سنة ١٩٣٣ م عدد ٢١ ، ص ٧٦ — ص ٨٣ . ويكاد يكون النص واحدا فى جميعها مع اختلافات فى الالفاظ والعبارات .

وقد اثار اهل السنة والجماعة الشك حول صحة نسبة هذه الرسالة الى الحسن البصرى فقال ابن قتيبة ان الحسن رجع عن القول فى القدر كما ذكر الشهرستانى بعد ذكره لهذه الرسالة قوله : ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى ان القدر خيره وشره من الله تعالى فان هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم

وترجع أهمية هذه الرسالة فى أنها أول نص وصل الينا يعنى بمعالجة نفى القدر معالجة تعتمد على الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة والاجتماع ، عليها مسحه عقلية فى الاستدلال بهذه الادلة الشرعية .

كما ورد عن قتادة بن دعامه السدوسى (ت ١١٧ هـ) أنه قال بالقدر ، فيروى الكعبى فى مقالاته عن قتادة أنه قال : ان الاشياء كلها بقدر من الله تعالى ما خلا المعاصى » (٧) وكان قتادة من ابرز تلاميذ الحسن ، وكان رفيقا لعمرو بن عبيد فى مجلس الحسن الى أن اختلفا ، ولم يكن اختلافهما حول القدر وانما كان حول التاويل العقلى للحديث .

وهكذا خاض عمرو بن عبيد فى مشكلة القدر وانتهى الى نفيه والقول بحرية الارادة الانسانية ، وكان ذلك تحت تأثير عوامل اسلامية تمثلت فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ، ومتابعة كبار علماء التابعين كمعبد الجهنى والحسن البصرى وغيلان الدمشقى وقتاده بن دعامة

(انظر الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩) ، كما يعدد ابن حجر — وهو من المجبرة المتوسطة — الروايات المختلفة التى ننفى صحة نسبتها الى الحسن (انظر ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ — ص ٢٧) ، وطاش كبرى زاده الذى يرى أن الحسن تكلم فى القدر ثم رجع عن ذلك ، وانكره ، وأنكر على معبد الجهنى (انظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ١ ، ص ٣٥) .

غير اننا نرى أن المصادر الاعتزالية قطعت جميعها بصحة نسبة الرسالة اليه ، وفى الحقيقة ليس فى نص الرسالة ما ينفى صحة نسبتها الى الحسن أو يطعن فى ايمانه ، لان جل اهتمامه كان حول تبرئة الله تعالى من تبعة الشر والظلم الذى حمله العصاه على الله تعالى حتى تسقط حجة من برا نفسه ونسب الشر الى ربه فيما يقول الحسن البصرى نفسه فى هذه الرسالة انظر نصها فى المصادر التى ذكرناها .

(٧) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٨٨ .

السدوسى ، وجميعهم ناقش هذه المشكلة تحت تأثير ظروف مجتمعهم الاسلامى آنذاك واعتمدوا فى حلها على مصادرهم الاسلامية .

فليس صحيحا ما يذكره بعض الباحثين من أن القدرية الاوائل استمدوا قولهم من مصادر مسيحية وفدت اليهم من القديس يوحنا الدمشقى ، وغيره ، فلقد نسب الى يوحنا الدمشقى أنه قال : ان الجبرية هى عقيدة الاسلام !! ، بينما القول ينفى القدر أو حرية الارادة الانسانية انما هو قول المسيحيين !! (٨) .

على انه يمكن الرد على هذه الدعوى بان مناقشة هذه المشكلة بدات فى البيئة الاسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقى اذ ظهرت بوضوح منذ أوائل عصر الامويين ، كما أن ظهور القدرية الاوائل فى الشام ليس دليلا كافيا على الالتقاء والاقتباس ، فضلا عن ان القول بالقدر اى نفيه ليس من اصول العقيدة المسيحية ! ، ولم يكن القدرية الاوائل بحاجة الى أن يلتمسوا حلولا لهذه المشكلة فى مصادر مسيحية ، ومعهم مصادرهم الاسلامية !! (٩)

ولقد تفرع على قوله بنفى القدر قوله فى التكليف والوعد والوعيد ، وسنفرد . لقوله : بالوعد والوعيد مبحثا خاصا .

اما قوله بالتكليف :

فهو يرى استحالة التكليف بما لا يطاق ، لان كلف غيره بما لا يقدر عليه صار ذلك ظلما فى الشاهد ، وكذا فى حق الله تعالى الموصوف بالعدل فالعدل الالهى يقتضى التمكين من التكليف مصداقا لقوله

(٨) لويس جارديه ، وجورج فنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية الترجمة العربية للدكتور صبحى الصالح ، والاب الدكتور فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٧ م ، الجزء الاول ، ص ٦٠ .

(٩) الدكتور احمد صبحى : علم الكلام ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ٨٨ — ص ٨٩ .

تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١٠) وقوله تعالى « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا » (١١) .

وقد اجتمع عمرو بن عبيد مع الحارث بن مسكين بمنى ، فقال له : مثلى ومثلك لا يجتمعان فى هذا الموضع فيفترقان من غير فائدة ، فان شئت فقل ، وان شئت فانا اقول ، قال له قل ، فقال : هل تعلم احدا اقبل للعذر من الله تعالى ، قال : لا ، قال : فهل تعلم عذرا ابين من عذر من قال : « لا اقدر » فيما تعلم انه لا يقدر عليه ، قال : لا قال : فلم لا يقبل من لا اقبل للعذر منه ، عذر من لا ابين من عذره ، فانقطع الحارث ابن مسكين . (١٢) وروى الخطيب البغدادى عن معاذ بن معاذ قال : كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل يقال له عثمان فقال : يا ابا عثمان قد سمعت والله اليوم الكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، ما سمعت ، قال : سمعت هشاما الاقوص يقول : ان ثبت يد ابى لهب » وقوله : « ذرنى ومن خلقت وحيدا » وقوله : « وسأصليه سقر » ان هذا ليس فى ام الكتاب !! » فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان . فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل على (اى على معاذ بن معاذ) فقال : والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابى لهب من لوم ، ولا على الوحيد من لوم !! (١٣) ، ويبدو أن عمرا يريد تفسير هذه الآيات على نحو لا يفيد الجبر ، ولا التكليف بما لا يطاق ، لانه يقول تفسيرا لقوله تعالى (تبت يد ابى لهب) « تبت يد من عمل بمثل ما عمل ابو لهب » (١٤) ، فهو يرى ان علم الله تعالى لا يضطر المرء الى ارتكاب المعصية حتى يكون التكليف فى حدود

---

(١٠) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(١١) سورة البقرة آية ٢٨٦ .
(١٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١٩٦ .
(١٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ١٧١ .
(١٤) نفس المصدر : ص ١٧١ ، ص ١٧٢ .

ما يطيقه الانسان ويقدر عليه . فقد روى صاحب الامالى ان ابن لهيعة اتى عمرو بن عبيد فى المسجد الحرام .. فقال له : يا ابا عثمان ما تقول فى قوله تعالى « ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » فقال (اى عمرو) : ذلك فى محبة القلوب التى لا يستطلعها العبد ولم يكلفها ، فأما العدل بينهن فى القسمة من النفقة والكسوة ... فهو مطيق لذلك ، وقد كنه بقوله تعالى « فلا تميلو كل الميل » فيما تطيقون « فتذوها كالمعلقة » بمنزلة من ليست ايما ولاذات زوج . فقال ابن لهيعة هذا والله هو الحق (١٥) . وهكذا يستدل عمرو بن عبيد على قوله فى التكليف بآيات القرآن الكريم ، بل انه يتأول هذه الآيات — طالما كنت تحتمل ذلك — حتى تستقيم مع ما يراه من القول بالتكليف بما يطاق .

واذا كان التكليف تكليفا بما يطاق ، اى بما يقدر عليه العبد ويستطيعه فاذا فقد شرط القدرة والاستطاعة سقط التكليف . ومن هنا يقول عمرو بن عبيد لمعاوية بن عمر الغلابى حينما دخل عليه وهو يحتضر : ان الله تعبدك فى حال الصحة بالعمل بجوارحك وقلبك ، ووضع عنك فى هذه الحالة عمل الجوارح ولم يكلفك الا العمل بقلبك فاعطه بقلبك ما يجب له عليك (١٦) .

ثانيا : قوله بالوعد والوعيد :

يرى عمرو بن عبيد أن الله تعالى وعد وأوعد ، وعد عباده الطائعين بالجنة والثواب المقيم وتوعد العصاه بالنار والعقاب ، وهو لا يد منجز وعده ووعيده ، لانه خلف الوعد كذب وخلف الوعيد ظلم ، وكل هذا لا يستقيم وعدالته تعالى المطلقة ، فضلا عما يقتضيه من التنزيه عن الظلم والكذب .

---

(١٥) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٨ .
(١٦) نفس المصدر : ص ١٢٠ .

ومما يؤيد قوله بالوعد والوعيد ، ما رواه ابن قتيبة من انه اجتمع مع أبى عمرو بن العلاء فقال عمرو بن عبيد : ان الله تعالى وعد وعدا ، واوعد ايعادا ، وانه منجز وعده ووعيده . فقال له ابو عمرو : انت أعجم ، لا اقول اعجم اللسان ، ولكن اعجم القلب ! اما تعلم ، ويحك ! ان العرب تعد انجاز الوعد مكرمة ، وترك ايقاع الوعيد مكرمة ، ثم انشده :

وانى وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادى ومنجز وعدى (١٧)

ويقال ان عمرو بن عبيد قال له شغلك الاعراب عن معرفة الصواب ، ان الله تعالى يتعالى عن الخلف والشاعر يقول الشيء وخلافه فهلا قلت فى انجاز الوعيد ما قاله الشاعر :

ان ابا ثابت لمجتمع الرأى شريف الاباء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثاره على فوت .

فسكت أبو عمرو (١٨) فالشاعر قد يكذب ويصدق .

(١٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ١٤٢ ، ووردت هذه المناظرة فى ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى ، ج ٢ ، ص ٢٧٨ — ص ٢٧٩ . ، وعند ابن حجر فى لسان الميزان ، ج ٥ ، ص ٣٧٩ ، وتهذيب التهذيب . ج ١ ، ص ٧٠ — ص ٧١ . ، والخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٦ . كما وردت فى المصادر الاعتزالية فاوردها القاضى عبد الجبار انظر طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٣ ، وابن المرتضى المنية والامل ، ص ٤٧ وقد وردت فى المصادر المذكورة ، باختلاف فى بعض الالفاظ والبيت المذكور لعامر بن الطفيل (انظر ديوانه ص ١٥٥) ورواية البيت :

وانى ان اوعدته او وعدته لاخلف ايعادى وانجز وعدى

(١٨) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٤ .

وقد استدل عمرو بن عبيد على قوله بالوعد والوعيد بآيات الوعد والوعيد التى وردت فى القرآن الكريم ، فيروى الذهبى أن عمرو بن عبيد قال : يؤتى بى يوم القيامة ، فاقام بين يدى الله تعالى ، فيقول لى : انت قلت : ان القاتل فى النار ، فاقول انت قلته ، ثم اتلو هذه الآية : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم » (١٩) ، كما يستدل بقوله تعالى : لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين » (٢٠) فلا بد أن يملأها بالعصاة لانه أخبر عن ذلك ، ولا يجوز الكذب عليه تعالى لتنزهه عن ذلك (٢١) .

وهكذا قرر عمرو بن عبيد أصل الوعد والوعيد بدليل النقل فضلا عن دليل العقل ، وقد صار بعده اصلا اهم من اصول المعتزلة الكلامية ، وهو فى حقيقته تطبيق لعدالة الله المطلقة والتى اثبتها من خلال قوله بنفى القدر وعدم اضافة الشر اليه تعالى ، حتى تتقرر مسئولية الانسان عن فعله ، ويتقرر مبدأ الثواب والعقاب ، ويكون التكليف قائما على اسس عقلية ونقلية ثابتة .

ونحن نرى اتساقا فى مذهبه الكلامى ، فان القول بنفى القدر واثبات الوعد والوعيد ، كل ذلك يتسق مع نزعته العقلية ، والتى ادت الى القول بتنزيه الفعل الالهى عن الشر والفساد .

وكان من الطبيعى ان يرتبط بهذا التنزيه للفعل الالهى ، تنزيه الله

(١٩) سورة النساء آية ٩٢ . وانظر الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، وانظر ايضا الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٢ — ص ١٨٣ .

(٢٠) سورة هود آية ١١٩ .

(٢١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٤ .

تعالى عن مشابهة خلقه ، ومن هنا بنى المعتزلة بعامة القول بالتنزيه المطلق للذات الالهية ، وقاوموا المشبهة والمجسمة مقاومة لا هوادة فيها .

وتذكر المصادر جميعها قول واصل بنفى الصفات ، وان لم تورد لنا تفصيلا لقوله فى هذا الجانب ، فكما يبدو كان قوله فيها كما يقول الشهرستانى قولا ظاهرا ، وكانت مقاله غير ناضجة ما لبثت ان نضجت بعد ذلك على يد شيوخ الاعتزال وذكرت المصادر (٢٢) متابعة عمرو بن عبيد لقول واصل بن عطاء فى مجال نفى الصفات او التوحيد وأيضا لم تذكر لنا تفصيلات فى هذا الصدد ، ومن هنا نقرر انه كان من نفاة الصفات أى من القائلين بالتنزيه بوجه عام ، فذلك ينسجم مع نزعته العقلية ، ومع مواقفه من المشبهة والمجسمة والتى المحنا لها فيما سبق .

ثالثا : المنزلة بين المنزلتين :

يعتبر هذا الاصل من أهم الاصول الكلامية فى مذهب المعتزلة ، ويعده معظم المؤرخين نقطة البدء الرئيسية فى تكوين المعتزلة ، ومن ثم ينسبونهم اليه (٢٣)

ومع أهمية هذا الاصل الا انه يدور حول مسائل فقهية اخلاقية ، ليس لها القدر الكبير من الاهمية فى مجال الاعتقاد ، فهو يدور حول تقويم الايمان من جانب ، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من

---

(٢٢) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٣ — ص ٤ ، والقاضى عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، ص ١١ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٩٨ ، والشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٢٣) فيقال المنازلية نسبة الى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . انظر ابو طالب المكى : قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٤٨٤ .

الايمان والكفر من جانب آخر ، ولذا فهو يتعرض لمعنى : الايمان والكفر ، والنفاق ، والفسق ، والاحكام الصادرة على هذه الاسماء ، ولهذا فهو يسمى باسم الاسماء والاحكام (٢٤) .

ويقدم لنا القاضى عبد الجبار تعريفا لهذا الاصل بقوله : ان هذه العبارة (اى المنزلة بين المنزلتين) انما تستعمل فى شىء بين شيئين ، ينحذب الى كل واحد منها يشبه . هذا فى أصل اللغة . أما فى اصطلاح المتكلمين : فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكمين (٢٥) .

ويجمع المؤرخين على أن واصل بن عطاء ، هو اول من قال بهذا الاصل ، فهو الواضع الحقيقى له ، حاول من خلاله أن يقدم حلا لمشكلة مرتكب الكبيرة ، يستطيع به أن يقف موقفا وسطا من الحلول المطروحة من الفرق الاخرى .

وكانت الحلول المطروحة — آنذاك — تتلخص فى حلول ثلاثة هى :

الاول: قول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة .

والثانى : قول المرجئة بأن مرتكب الكبيرة مازال على الايمان .

والثالث : قول الحسن بأن مرتكب الكبيرة ، يوصف بكونه منافقا ، والى هذا الراى كان يذهب عمرو بن عبيد .

جاء واصل بن عطاء بقول يعد — على نحو ما — موقفا وسطا من هذه المواقف السابقة وهى قوله بأن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا ، بل فاسقا (٢٦) ، وهو اذ خرج من الدنيا من غير

---

(٢٤) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٧ .

(٢٥) نفس المصدر : ص ١٣٧ ، ص ٦٩٧ .

(٢٦) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٧ ، ص ١٣٨ .

توبة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس فى الآخرة الا فريقان : فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار (٢٧) .

كان عمرو بن عبيد فى أول أمره على مذهب الحسن البصرى فيما يتعلق بنساق مرتكب الكبيرة ، غير انه ترك مذهب الحسن البصرى ، وصار الى مذهب واصل بن عطاء ، وذلك بعد مناظرة تمت بينهما اقتنع خلالها بمذهب واصل .

ومن المفيد أن نذكر هذه المناظرة (٢٨) ، ذلك لانها اشتملت على الادلة التى استند عليها عمرو بن عبيد فى موقفه الاول من مرتكب الكبيرة ، والتى قام واصل بن عطاء بتفنيدها والرد عليها . وسوف نلاحظ كيف كان كلاهما متمسكا — الى ابعد الحدود — بالاستدلال بآى القرآن الكريم فى توضيح وجهة نظره ، وهذا يدل دلالة قاطعة على مدى ما يتمتع به هذا الاصل من اصالة اسلامية وجاءت هذه المناظرة على النحو التالى :

قال واصل : لم قلت أن من اتى الكبيرة من اهل الصلاة ، استحق النفاق .

قال عمرو : لقول الله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ،

---

(٢٧) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٨ ، والاسترابنى : التبصير فى الدين ، ص ٤٢ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ — ص ٩٩ .

(٢٨) أورد هذه المناظرة القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وفرق وطبقات المعتزلة ، ص ٥٠ — ص ٥١ ، وابن المرتضى : المنيه والامل ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ — ص ١١٧ .

ثم لم يأخذوا باربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ، واولئك هم الفاسقون » (٢٩) ، ثم قال : (ان المنافقين هم الفاسقون) (٣٠) فكان كل فاسق منافقا ، اذ كانت الف المعرفة ولامها موجودتين فى الفاسق .

قال واصل : قد وجدت الله يقول : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون » (٣١) ، واجمع اهل العلم على أن صاحب الكبيرة استحق اسم ظالم ، كما استحق فاسق ، فالا كفرت صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ، لقول الله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (٣٢) كما قال فى القاذف « واولئك هم الفاسقون » (٣٣) .

فامسك عمرو ثم قال واصل :

يا ابا عثمان ، أما أولى أن تشتغل فى أسماء المحدثين من امتنا ، ما اتفق عليه أهل الفرق من اهل القبلة ، أو بما اختلفوا فيه ؟

قال عمرو : بل ما اتفقوا عليه اولى .

فقال واصل : الست تجد اهل الفرق ، على اختلافهم ، يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويمتنعون فيما عدا ذلك من الاسماء ، لان الخوارج تسميه مشركا فاسقا ، والشيعة تسميه فاسق نعمة (يعنى هنا بالشيعة الزيدية) ، والحسن (البصرى) يسميه منافقا فاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا ، فاجتمعوا على تسميته بالفسق ، واختلفوا فيما عدا ذلك من اسماء ،

---

(٢٩) سورة النور آية ٤ .
(٣٠) سورة النور آية ٤ .
(٣١) سورة المائدة آية ٤
(٣٢) سورة البقرة آية ٢٥٤ .
(٣٣) سورة النور آية ٤ .

فالواجب ان يسمى بالاسم الذى اتفق عليه ، وهو الفسق ، لاتفاق المختلفين عليه ، ولا يسمى بما عدا ذلك من الاسماء التى اختلف فيها ، فيكون صاحب الكبيرة فاسقا ، ولا يقال فيه انه مؤمن ، ولا منافق ولا مشرك ولا كافرا ، فهذا أشبه بأصل الدين .

فقال عمرو : ما بينى وبين الحق عداوة ، والقول قولك ، فيشهد على من حضر انى تارك المذهب الذى كنت اذهب اليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، قائلا بقول ابى حذيفة فى ذلك ، وانى تركت مذهب الحسن فى هذا الباب (٣٤) .

ويتضح لنا مما أوردناه فى هذه المناظرة ، كيف ان عمرا وواصلا اعتمدا فى ابراز أدلتهما على نوع من القياس العقلى المستمد من آيات القرآن الكريم ، ومعرفتهما بأحكامه ، كما اعتمد واصل فى اقناع عمرا على استخدام الاجماع الذى هو دليل من ادلة الاحكام الشرعية ، كل هذا يشهد بأصالة قول واصل بالمنزلة بين المنزلتين فضلا عن الاستدلال على أن هذا الاصل اصل فقهى خالص .

غير أن الشريف المرتضى يرى أن استناد واصل على دليل الاجماع فى هذه المناظرة لا يقطع بصحة ما ذهب اليه حيث يقول : « أما ما الزمه واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد أولا فسديد لازم ، أما ما كلمه به ثانيا فغير واجب ، ولا لازم ، لان الاجماع ولم يوجد فى تسمية صاحب الكبيرة بالنفاق ، وغير ذلك من الاسماء ، كما وجد فى تسميته بالفسق ، فغير ممتنع أن يسمى بذلك لدليل غير الاجماع ، ووجود الاجماع فى الشىء وان كان دليلا على صحته ، فليس فقده

(٣٤) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ — ص ١١٥ .

دليلا على فساده ... وواصل انما الزم عمرا ان يعدل عن التسمية بالنفاق للاختلاف فيه ، ويقتصر على التسمية بالفسق للاتفاق عليه ، وهذا باطل ، ولو لزم ما ذكره للزمه ان يقال قد اتفق أهل الصلاة على استحقاق صاحب الكبيرة من اهل القبلة الذم والعقاب ، ولم يتفقوا على استحقاق التخليد فى العقاب ، او نقول انهم اجتمعوا على استحقاقه العقاب ولم يجمعوا على فعل المستحق به ، فيجب القول بما اتفقوا عليه ، ونفى ما اختلفوا فيه ، فاذا قيل استحقاقه للخلود او فعل المستحق به من العقاب ، وان لم يجمعوا عليه فقد علم بدليل غير الاجماع ... فقيل له مثل ذلك فيما عول عليه ، بطل على كل حال أن يكون الاختلاف فى القول دليلا على وجوب الامتناع فيه ، وهذا ينقض بمسائل كثيرة ذكرها يطول .. .. » (٣٥) .

ولا يقدح هذا الاعتراض الذى يقدمه الشريف المرتضى على الزام واصل لعمرو بن عبيد ، فى أنه اقتنع بقول واصل وصار مذهبا له ثم صار اصلا من أصول الاعتزال بعد ذلك .

وبهذا خالف كل من واصل وعمرو بن عبيد قول المرجئة فى القول بايمان مرتكب الكبيرة ، وكانت نقطة خلافهما الرئيسية معهم تدور حول تعريف الايمان . فبينما تذهب المرجئة الى أن الايمان هو التصديق بالقلب ، يراه واصل وعمرو أنه ليس مجرد التصديق بالقلب أو نطق اللسان فقط ، وانما لا بد ان تصدقه الجوارح بالعمل ، فالايمان عندهما اعتقاد وعمل ، فيراه واصل خصال خير اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم ، مدح ، والفاسق لم يستحق خصال الخير هذه ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس

(٣٥) نفس المصدر : ص ١١٦ — ص ١١٧ .

هو بكافر ايضا لان الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لانكارها ، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن فى عقيدته ، ولا يشبهه فى عمله ويشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقيدته ، فهو فى المنزلة بين المنزلتين (٣٦) .

وقد اورد الشريف المرتضى فى ربط الايمان بالعمل ان واصلا كان يقول : « اراد الله من العباد ان يعرفوه ، ثم يعملوا ثم يعملوا ثم يعملوا ! قال الله تعالى : لموسى : « انى انا الله » ، فعرفه بنفسه ، ثم قال تعالى : « اخلع نعليك » ، فبعد أن عرفه نفسه امره بالعمل ، والدليل على ذلك (ايضا) قوله تعالى : « والعصر ان الانسان لفى خسر ، الا الذين آمنوا » يعنى صدقوا (وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق ، وتواصوا بالصبر) ، عملوا وعملوا .. » (٣٧) .

ويبدو ان ربط الايمان بالعمل كان رايا عاما للمعتزلة فيما بعد ، فنرى القاضى عبد الجبار — من متاخرى المعتزلة — يرفض قول المرجئة ، ويراه فاسدا من جهة اللغة والعقل فيقول : « فهو خطا عن طريق العربية لان التصديق هو قول القائل لغيره صدقت ، وهذا انما يتصور بالانسان دون القلب !! ، وبعد فلو كان ذلك كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى ورسوله ولا عمل بالجوارح ان يكون مؤمنا ، بان يكون قد صدق بقلبه ، وذلك خلف فى القول (٣٨) .

ويستدل القاضى عبد الجبار على ان الايمان اعتقاد وعمل بما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : « والظاهر عن

---

(٣٦) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ .
(٣٧) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٧ .
(٣٨) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠٨ .

الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال فى الايمان : « انه اعتقاد وعمل » وانه قال : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » وقال : « الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة أن لا اله الا الله ، وادناها اماطة الاذى عن الطريق » .

على اننا نلاحظ ان هذا الفهم للايمان عند واصل وعمرو بن عبيد ، يتسق تماما مع مفهوم الايمان فى القرآن الكريم ، حيث ان الآيات التى ذكرت الايمان كانت كثيرا ما تقرنه بالعمل الصالح (٣٩) .

وهكذا اختلف معنى الايمان عند واصل وعمرو عنه عند المرجئة التى ترى انه لا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، فيمكن ان يكون المرء متدينا مع كونه احيانا فاسقا شريرا ، وهذا موقف يتنافى مع الاخلاق ، وياباه فهم واصل وعمرو للايمان ، والذى لا يتم بدون عمل ، ومن ثم الزم ما يقتضيه الايمان اجتناب الكبائر ، على

---

(٣٩) من امثلة هذه الآيات انظر سورة المائدة ٩٣ ، وسورة الانعام آية ٨٢ ، وسورة الاعراف آية ٤٢ ، وسورة الانفال آيات : ١٠ ، ٧٤ ، ٧٥ ، وسورة يونس :آيات ٤ ، ٩ ، ٦٣ ، وسورة هود آية ٦٣ ، وسورة الرعد ٢٨ ، ٢٩ ، وسورة ابراهيم آيات : ٢٣ ٣١ ، وسورة الكهف آيات : ٣٠ ، ١٠٧ ، وسورة فصلت آيات ٨ ، ١٨ ، وسورة الشورى آيات : ٢٢ ، ٢٦ ، وسورة الجاثية آية ٢٣ ، وسورة محمد آيات : ٢ ، ٣ ، ١٢ ، وسورة الانشقاق آية ٢٥ ، وسورة البروج آية ١١ ، ١٧ ، وسورة التين آية ٦ ، وسورة العصر آية ٣ . كما نجد الكفر مقترنا دائما بالضلال والظلم والكذب ، انظر على سبيل المثال : سورة النساء آيات : ١٦٧ ، ١٦٨ ، وسورة المائدة آيات : ١٠ ، ٨٦ ، ١٠٣ ، وسورة الكهف آية ٥٦ ، وسورة الحج آية ٢٥ ، وسورة محمد آيات : ١ ، ٣ ، ٢٨ ، وسورة الفتح آية ٢٥ ، ٢٦ وسورة الحديد آية ١٩ ، وسورة التغابن آية ١٠ ، وسورة الانشقاق آية ٢٢ ، وسورة البروج آية ١٩ ، وسورة الاعراف آيات : ١٤ ، ٢٧ .

ان ذلك لا يكفى لكى يكون المرء مؤمنـــا انما لابد من آداء الطـــاعات وفعل الخيرات .

واذا كان الايمان عقيدة وعمل ، وهو لا ينفصـــل عن العمل الصالح ، فان الايمان يزيد وينقص ، ما امكن أن تكون فى الاعمـــال زيادة ونقصان ، وهكذا تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت اعمـــالهم الصالحة ، وهذا ما دلنا عليه القرآن الكريم فى قوله تعالى : « ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم » (٤٠) ، وقوله تعالى : « ويزداد الذين آمنوا ايمانا » (٤١) .

وعلى هذا تكون أركان الايمان كما رآها واصـــل ووافقه عمرو هى : الاعتقاد والقول ، والعمل . ومرتكب الكبيرة فقد ركنا من أركان الايمان هذه وهى ركن العمل ، فلا يكون مؤمنا (٤٢) .

وهكذا خالف واصـــل وعمرو المرجئة خلافا تاما فيما يتعلق بمعنى الايمـــان ، ولقد ناظر المرجئـــة فى هذا الصـــدد مناظرات متعددة منها : ما ذكره القاضى عبد الجبـــار من أن واصـــلا بعث حفص بن سالم الى خراسان لمناظرة الجهم بن صفوان الذى كان يقـــول برأى المرجئـــة فى الايمان ، فيقول القاضى عبد الجبار ان واصـــلا بن عطاء لقن حفص بن ســـالم مسألتين : « احدهما : سله عن الايمان ، خصلة واحدة أم خصـــال ؟ ، فان قال : بل خصـــلة واحـــدة ، وهى المعرفة ، فقل له : من أصـــاب هذه الخصـــلة فقد أصـــاب الايمان كله . فاذا قال نعم ، فقل له : فمن اخطأها أصاب الكفر كله ، فاذا قال نعم ،

---

(٤٠) سورة الفتح : آية ٤ .
(٤١) سورة المدثر : آية ٣٢ .
(٤٢) الدكتور أحمد صبحى : فى علم الكلام « دراســـة فلسفية لآراء الفرق الاســـلامية فى أصول الدين ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ١٦٣ .

ولا بد (ان يقول ذلك) فقـــل له : فيجب أن يكون اليهودى نصرانيا ، والنصرانى مجوسيا !!

والمسألة الثانية : قال (اى واصـــل) قل له (اى للجهم) حدثنى عمن رأى السماء بخرســـان فعلم أنها مصـــنوعة ولها صـــانع ، أهو مؤمن ؟ فاذا قال : نعم ، فقـــل له : فان هو صـــار الى البصرة ، فرأى السماء فيها فشـــك هل لها صـــانع ؟ ، أشكه فى ذلك كفر ؟ فاذا قال نعم ، فانقض عليه أن الايمان خصـــلة واحدة . » (٤٣) .

كما دارت بين عمرو بن عبيد والامام أبى حنيفة الذى يبدو انه كان على شىء من الارجاء مناظرات حول الايمان .

فقد روى القاضى عبد الجبار أنه ذكر أن أبا حنيفة ســـأل عمرا عن الايمان ، فقال عمرو : هو فعل جميع ما افترض الله على عباده ، وترك جميع ما نهى عنه . فقـــال أبو حنيفة : نفى وجهك ياأبا عثمان ايمان ، وفى يدك ايمان !! ، فسكت عمرو عنه ، وبعث بمن يكتبه على جواب مسألته ، فقال له : ما التقوى عندك يا أبا حنيفـــة ؟ ، فقال : اتق جميع ما نهى الله عنه ! ، فقـــال : نفى وجهـــك تقوى ، وفى رجليك تقوى !! . (٤٤)

واذا كان عمرو وواصـــل قد اختلفا مع المرجئـــة حول الايمان ، ومن ثم مرتكب الكبيرة ، فانهما أيضـــا اختلفا مع الخوارج فى تكفير

---

(٤٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتـــاب فضـــل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤١ .
(٤٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتـــاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ .

مرتكب الكبيرة (٤٥) ، غير أن بعض المؤرخين من أهل السنة والجماعة يرون أنهما اقتربا من قول الخوارج وان لم يصرحا بذلك فيقول البغدادى : « ان واصلا وعمرا وافقا الخوارج فى تأييد عقاب صاحب الكبيرة فى النار مع قولهما بأنه موحد ، وليس بمشرك ، ولا كافر ، ولهذا قيل للمعتزلة : انهم مخانيث الخوارج !! ، لان الخوارج لما راوا لاهل الذنوب الخلود فى النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رات لهم الخلود فى النار ، ولم تجسر على تسميتهم كفرة ولا جسرت على قتال اهل فرقة منهم ، فضلا عن قتال جمهور مخالفيهم » (٤٦) .

وفى الحقيقة ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة فى النار اذا مات عن غير توبة قول يتسق مع قول واصل وعمرو بن عبيد فى ان الايمان اعتقاد وعمل .

---

(٤٥) ويبدو ان خلافهما مع الخوارج راجع الى تعريفهما للكفر ، والذى يورده القاضى عبد الجبار منسوبا الى المعتزلة بوجه عام ، فيقول ان الكفر فى اصل اللغة انما هو الستر والتغطية ومنه سمى الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس ... اما اصطلاحا فهو اسم بالشرع لمن يستحق العقاب العظيم ، ويختص بأحكام مخصوصة نحو : المنع من المناكحة ، والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين ، وانه شبيه بالاصل (اى باللغة) فان من هذا حاله صار كانه جحد نعم الله تعالى وانكرها ورام سترها . واذا ثبت هذا ، ومعلوم ان صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب ، ولا تجرى عليه هذه الاحكام . علم بجز ان يسمى كافرا (انظر تفصيلا : القاضى عبد الجبار : القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠١ ، ص ٧١٢) . كما لا يصح ايضا ان يسمى كافر نعمة على ما ذهبت بعض فرق الخوارج . حيث ان هذا اللفظ نقيض القول بأنه شاكر نعم الله ، ومعنى القول شاكر نعم الله ، معترف بنعم الله تعالى ومعظم له ، فنقيضه هو انه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها ، ولا شك فى كفر من هذا حاله ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق . (انظر : القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧١٤) .

(٤٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ — ص ٩٩ .

وغالب الظن ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة فى النار اذا مات عن غير توبة قول استندا فيه على احاديث نبوية ، تبدو فى جملتها انها احاديث آحاد ، وقد اورد القاضى عبد الجبار بعضا منها (٤٧) .

والواقع ان الذى دفع بالمؤرخين — كالبغدادى وغيره — مثل هذا القول اى القول بان المعتزلة مخانيث الخوارج ، هو ما سبق ان ذكرناه من ان الخلاف حول مرتكب الكبيرة هو مسألة شرعية . نعلم سمعا وعقلا ، وكان من الممكن أن تظل هكذا . فتكون مجرد خلاف فقهى ، غير انها ارتبطت بالظروف السياسية التى وقعت فى صدر الاسلام ، ويبدو ان الخوارج كانت من أول الفرق التى ربطت بينها وبين السياسة ، فتعدى حكمهم الفقهى على مرتكب الكبيرة الى اصدار أحكام تجاه الحكام والخلفاء ، فنظروا الى بعضهم على انهم مرتكبو كبائر ، وصفوهم ، بالكفر ، ومن ثم انتهوا الى ضرورة الخروج عليهم ، فكانهم ارادوا ان يبرروا خروجهم على الحكام بناء على مبادىء شرعية .

واذا كان واصل وعمرو قد خالفا راى المرجئة والخوارج فقد خالفا ايضا راى الحسن البصرى الذى كان يذهب الى القول بنفاق مرتكب الكبيرة .

---

(٤٧) من هذه الاحاديث قوله (صلى الله عليه وسلم) : « اول ثلاثة يدخلون النار امير مسلط ، وذو ثروة من مال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « اياكم والزنا فان فيه سبع خصال ، وسخط الرحمن ،وخلود النار » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « من انتسب الى غير ابيه فالجنة عليه حرام » وعن ابى بكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : ان الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بحرام » ، وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر » وقوله (صلى الله عليه وسلم) : « خمسة لا يدخلون الجنة :: مشرك وكافر ، وعاق ، ومنافق ، ومدمن خمر » .

وقد أورد لنا القاضى عبد الجبـار مناظرة لعمرو بن عبيد مع الحسن البصرى ، يستدل فيها على القول بفسق مرتكب الكبيرة ، وأنه فى منزلة بين منزلتى الايمان والكفر وجاءت هذه المناظرة على النحو التالى :

قال عمرو : أفتقول أن كل نفاق كفر .

قال الحسن : نعم .

قال عمرو : أفتقول أن كل فسق نفاق .

قال الحسن نعم .

قال عمرو : فيجب فى كل فسق أن يكون كفـرا ، وذلك ما لم يقل به أحد !! (٤٨) .

وقد احتج الحسن البصرى على مذهبه بأدلة منها :

الاول : هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن ، كالمنافق سـواء بسـواء ، فلا يمنع اجراء هذا الاسم عليه ، فيكون كل فاسق منافقا .

الثانى : اننا علمنا بأن مرتكب الكبيرة بارتكابه كبيرته قد حدث فى اعتقاده خلل وأنه اذا أظهر الاسـلام فذلك عن ظهر قلبه ، لا انه قد انطوى عليه فيكون على ذلك منافقا ، لانه يظهر ما لا يبطن .

الثالث : هو قوله تعالى : « ان المنافقين هم الفاسقون » (٤٩) .

وقد فند القاضى عبد الجبار هذه الادلة معبرا عن وجة نظر المعتزلة بوجه عام ، فرد على الدليل الاول بقوله : ليس يجب اذا شـارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم ، أن يشـاركه فى الاسم ، فمعلوم أنه يشـارك الكافر فى ذلك ، ثم لا يسمى كافرا ، وكذلك فهو لا يستحق الذم والعقـاب على الحد الذى يستحقه المنـافق ، كما أن المنـافق

(٤٨) القاضى عبد الجبار : شرح الاصـول الخمسـة ، ص ٧١٤ .
(٤٩) سورة التوبة آية ٦٧ .

يستحق اجراء أحكام الكفرة عليه ، اذا علم نفاقه ، وليس كذلك صـاحب الكبيرة فكيف يتساويان ويكون كل فاسق منافقا ؟

كما اعترض قول الحسن فى دليله الثانى بأن مرتكب الكبيرة لو كان معتقدا بالله تعالى والثواب والعقاب ، لكان ذلك الاعتقاد مانعا له من ارتكاب الكبيرة قائلا : أن هذا الوجه فاسـد ، لانه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته ، واعتقد صـدقه فى وعده ووعيده أن يكون ممنوعا من ارتكاب الكبيرة ؟ كيف ؟ ولو كان لخرج عن كونه مكلفا ، لان حاله سـوف يكون حال المنجأ المكره ، فلا يستحق المدح والندم والثواب والعقاب (٥٠) .

كما رد على استدلال الحسن بقوله تعالى : « ان المنافقين هم الفاسقون » بقوله ان الاستدلال بهذه الآية لا يدل على موضع الخلاف ، وأكثر ما فى هذه الآية أن المنافق فاسق فمن أين أن الفاسق منافق ؟! ، وفيه وقع النزاع .

وقد أدت مخالفة واصـل وعمرو بن عبيد لكل من : المرجئة ، والخوارج ، والحسن البصرى بالبعض الى القـول بأن المعتزلة قد خرجت عن الاجمـاع ، وكان من أول من ذهب الى ذلك ابن الراوندى وتابعه معظم كتـاب أهل السـنة والجماعة (٥١) .

غير أن الخياط فند هذا القول مبينا أن قول واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين قول له ما يؤيده من الادلة النظيـة والعقلية ، فضـلا عن أنه قائم على اجتمـاع علمـاء الامة غير ما يزعم

(٥٠) القاضى عبد الجبـار : شرح الاصـول الخمسـة ، ص ٧١٥ — ٧١٦ .
(٥١) الخياط : الانتصـار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٦٧ وما

المخالفون . لان واصل أخذ بما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه . فيقول : « فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله ، والمعتزلة ، قد خرجت عن الاجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ، وهل يكون قول اوضح صوابا واصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ، واو كان شيء من الدين يعلم صوابه باضطرار لعلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار ، ثم يقال لصاحب الكتاب (يقصد ابن الراوندى فى كتابه (فضيحة المعتزلة) خبرنا على المدعى على المعتزلة الخروج عن الاجماع ، من هم من الامة ؟ فان قال : « المرجئة » نقول ذلك ، قيل له : فللمعتزلة ان تدعى على المرجئة الخروج من الاجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة ، وهى أنها تقول لها : قد اجمعت الامة كلها سواكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة مؤمن باطل ، وكذلك ان كان المدعى على المعتزلة الخروج من الاجماع خارجيا ، قيل له : قد اجمعت الامة سواكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة كافر ، وكذلك ان كان المدعى ذلك على المعتزلة من اصحاب الحسن ، قيل له : ان الامة بأسرها سواكم مجمعة على ان قولكم : ان صاحب الكبيرة منافق ، باطل ، وليس يحتج بهذه الحجة الا جاهل » (٥٢) .

وخلاصة القول أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ارادا فيما يبدو موقفا وسطا بين المذاهب المختلفة ، وثأيا عن الخلافات المذهبية فى مسألة تتعلق بالفته وان اتصلت بالسياسة ، فاخذا بما اتفقت عليه المذاهب ، وهجرا ما اختلفت فيه ، وجاء رأيهما فى الحقيقة اقرب الى رأى الخوارج من جانب والى رأى الحسن من جانب آخر ، ولكن البون شاسع بينهما وبين المرجئة .

---

(٥٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ١٦٧ — ص ١٦٨ .

رابعا : الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

عنى الاسلام عناية خاصة بحماية المجتمع الاسلامى وصيانته ، لكى يحقق المجتمع المثل ، ولقد استطاع الاسلام — بحق — ان يحقق ذلك بفضل تعاليمه التى استطاعت ان تخلق نوعا فريدا من الافراد يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعى .

على ان الاسلام لحرصه الشديد على تحقيق المجتمع المثل ، لم يكتف بالاعتماد على ضمائر الافراد ونواياهم الحسنة ، بل أضاف الى ذلك مبدأ آخر يضمن اقامة قواعد الدين ، ويضمن ما قد يصيب ضميره من ضعف يلحقه أحيانا ، فتتعطل فيه الرقابة على نفسه ؛ ذلك هو مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهو مبدأ يكاد يكون وجوبه امرا مسلما به لدى المسلمين جميعا ، ويلخصه الجهاد فى سبيل الله ، واقامة احكامه فى كل من خالفه فى أوامره ونواهيه .

ووجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واقع — فيما يقول القاضى عبد الجبار — بثلاثة أدلة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع . اما من جهة الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٥٣) ، فالله مدحنا على ذلك لانه من الافعال الحسنة الواجبة . واما السنة فقول الرسول صلى الله عليه وسلم « ليس لعين ان ترى الله يعصى ، فتطرف حتى تغير او تنتقل » . واما الاجماع فمقرر لا خلاف فيه (٥٤) .

---

(٥٣) سورة آل عمران آية ١١٠ وانظر سورة لقمان آية ١٧ .

(٥٤) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٤٢ ، وانظر ايضا ص ٧٤١ .

(م ١١ — عمرو)

ومن هنا ارتبط مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بحسبانه مبدأ دينيا مقررا وجوبه سمعا وعقلا ، بالاخلاق من جانب والسياسة من جانب آخر (٥٤)

ولقد مارس عمرو بن عبيد هذا المبدأ فى جانبه الاخلاقى والسياسى ، فبرز دوره مفكرا أخلاقيا يدعو الى قيم الاخلاق والى التمسك بها ، كما برز دوره مفكرا سياسيا له فى قضايا السياسة فلسفة ونمط من انماط التفكير ، فلم يقف عند حد الفلسفة النظرية بل تعدى ذلك الى الاشتغال والاهتمام بقضايا التطبيق .

ويمكن القول بأن عمرو بن عبيد قد توسع فى تطبيق هذا المبدأ توسعا كبيرا ، وكانت أقواله هى الاساس الذى صيغ به هذا المبدأ فيصبح بعده أصلا من أصول المعتزلة .

(١) : الجانب الاخلاقى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند عمرو بن عبيد :

يعد عمرو بن عبيدا قدوة فى مجال الاخلاق الفردية — كما بينا عند تناولنا لاخلاقه — فكان يتمتع بقيم أخلاقية رفيعة ، كما كان داعية فى مجال الاخلاق ، وشأن الداعية أن يكون قدوة ومثالا يحتذى به حتى يصدق قوله .

وتعدت دعوته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر من مجال الجمهور الى مجال الحكام لنشر العدل والمساواة بين الناس فاتصلت الاخلاق بالسياسة ، فكثيرا ما كان يعظ الخليفة المنصور ، بل كان شديدا فى وعظه له ، وكثيرا ما كان يدور وعظه له على نشر العدل ورفع الظلم عن جمهور المسلمين ، فيروى الشريف المرتضى فى وصفه لمقابلة لعمرو مع ابى جعفر المنصور — ان ابا جعفر قال : يا ابا عثمان عظنا ، فقال (أى عمرو بن عبيد) : اعوذ بالله السميع العليم ،

ويعد هذا المبدأ مبدأ أخلاقيا وسياسيا فى آن واحد ، ذلك لانه لا يتعلق بالموعظة الحسنة والدفع بالتى هى أحسن فى مجال الاخلاق الفردية او الاجتماعية فحسب ، وانما هو أيضا متصل بالسياسة سواء أكان ذلك فى جانبها النظرى او العملى ، ذلك لانه متعلق — على نحو ما — بنظرية الاسلام فى الحاكم ، ومقاومة طغاة الحكام وزجرهم ، فلقد تميز الفكر السياسى فى الاسلام بارتباطه ارتباطا كليا بالاخلاق ، كما ارتبطت الاخلاق بالدين — فليس هناك علم اقرب الى الدين من الاخلاق — وأصبح الدين والاخلاق والسياسة وحدة متكاملة فى عصور الاسلام الاولى ، فكانت أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والصحابة رضوان الله عليهم فى معظمها توجه الحياة الاسلامية بوجه عام فى جوانبها الاخلاقية والاقتصادية والسياسية ، فضلا عن انها كانت ذات صبغة دينية واضحة .

ويمكن القول بأن اتصال الاخلاق بالسياسة من جهة واتصالهما بالدين من جهة أخرى ميزة تميز بها الاسلام ، اذا ما قارنا ذلك بما درج عليه المفكرون الغربيون من الفصل بين الدين والاخلاق والسياسة (٥٥) .

---

(٥٥) فمكيا فيللى : (١٤٦٩ — ١٥٢٧ م) يرى أن فساد السياسة وتدهور العمل السياسى انما يرجع فى الدرجة الاولى الى تدخل الاخلاق ومعاييرها المفروضة ، والى الضغط المستمر الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الامور السياسية ، ولهذا دعا الى اقصاء الاخلاق والدين عن الدائرة السياسية ، كذلك توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩ م) ، يرى أيضا ضرورة استبعاد الكنيسة عن مجريات الامور السياسية ، بل قرر أن الكنيسة لا بد أن تخضع لسلطان الدولة لانه ليس هناك الا سلطة واحدة هى سلطة الدولة (انظر : دكتور محمد جلال شرف ، ودكتور على عبد المعطى : الفكر السياسى فى الاسلام ، شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٠ — ص ٢١ هامش) .

بسم الله الرحمن الرحيم « والفجر وليالى عشر والشفع والوتر . والليل اذا يسر ... ومر فيها الى آخرها ، وقال : ان ربك بالبا جعفر لبالمرصاد ، قال : (أى الراوى) فبكى المنصور بكاء شديدا ، كأنه لم يسمع تلك الآيات الا تلك الساعة ، ثم قال (أى المنصور) : زدنى ، فقال . ان الله أعطاك الدنيا بأسرها فاشتر نفسك منه ببعضها ، واعلم ان هذا الامر اذى صار اليك ، انما كان فى يد من كان قبلك ، ثم افضى اليك ، وكذلك يخرج منك الى من هو بعدك ، وانى احذرك ليلة تمخض صبيحتها عن يوم القيامة ، قال (أى الراوى) فبكى اشد من بكائه الاول ... وفى رواية اخرى : انه (أى عمرو) لما انتهى الى آخر السورة ، قال يا امير المؤمنين ان ربك لبالمرصاد لمن عمل مثل عملهم ، أن ينزل به ما نزل بهم ، فاتق الله ، فان من وراء بابك نيرانا تأجج من الجور ، ما يعمل بكتاب الله ، ولا بسنة رسوله ، فقال : يا أبا عثمان : انا لنكتب لهم فى الطوامير (صحائف الورق) فنامرهم بالعمل بالكتاب ، فان لم يفعلوا فما عسى أن نصنع ، فقال له : بمثل اذن الفارة يجزيك عن الطوامير الله ، اتكتب اليهم فى حاجة نفسك فينفذونها ، وتكتب اليهم فى حاجة الله فلا ينفذونها والله لو لم ترضى من عمالك الا رضى الله اذا لتقرب اليك من لا نية له فيه » (٥٦) .

---

(٥٦) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢١ ، ونجد هذه الرواية بتمامها عند الخطيب البغدادى فى تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ ، ص ١٦٨ ، ويبدوا أنه نقلها عن الشريف المرتضى ، كما يبدو ان الشريف المرتضى نقلها عن القاضى عبد الجبار انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦ — ص ٢٤٩ ، ونجدها عند الحضرى الذى يعلق على هذه الرواية بقوله : ان مثل هذا روى لابن السماك مع الرشيد (وابن السماك من زهاد المعتزلة ، وكان عظيم القدر فى الزهد ، ومن قوله فى الزهد : « من جرعته الدنيا حلاوتها

=

وهكذا يتبين لنا شدة موعظته مع الخليفة المنصور ، وقوة تأثيره ، مما يجعل المنصور — مع كونه خليفة للمسلمين ، ومع شدة بأسه — يبكى من تأثير الموعظة ، الى درجة ان يخلع خاتمه فيما يروى ابن قتيبة الذى يقول ان المنصور قال لعمرو : فما أصنع !! ، وقد قلت لك خاتمى (أى خاتم ملكى) فى يدك ، فقال : واصحابك فاكفنى ، غير أن عمرا يرد عليه قائلا : ادعنا بعدلك نسخ انفسنا بعونك ، ببابك الف مظلمة أردد منها شيئا نعلم انك صادق !! (٥٧)

وكم كان عمرو بن عبيد متمتعا بشجاعة ادبية نادرة ، وهو يقوم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فيروى ابن عبد ربه أن عمرا دخل على المنصور وعنده ابنه المهدى ، فقال ابو جعفر : هذا لبنى المهدى ابن امير المؤمنين وولى عهد المسلمين ورجائى أن تدعو له ، فقال : يا امير المؤمنين ، ان الله قد رضيت له امورا يصير اليها وانت عنه مشغولا . (٥٨)

كما يذكر ابن قتيبة مقدار ما كان يتمتع به عمرو بن عبيد من شجاعة ادبية وجراة نادرة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فذكر ان الربيع (حاجب المنصور) قال لعمر بن عبيد : غمت امير

=

ليله اليها ، جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها » . انظر ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ٣٠٣) ، كما يعلق على قول عمرو بن عبيد : « لو كان هذا الامر باقيا لاحد قبلك ما وصل اليك بقوله : ان هذا للقول كقول ابن الرومى :

لعمرك ما الدنيا بدار اقامة
اذا زال عن عين البصير عظاؤها
وكيف بقاء الناس فيها وانما
يغال بأسباب الفناء بقاؤها

(٥٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .
(٥٨) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٣ ، ص ٩٩ .

المؤمنين !! (وذلك نتيجة لتاثير مواعظه فيه) ، فرد عمرو قائلا : « ان هذا (يقصد الربيع) صحبك عشرين سنة ، لم ير عليه ان ينصحك يوما واحدا ، وما عمل من وراء بابك بشيء من كتاب الله وسنة نبيه (٥٩) . وذكر الشريف المرتضى ايضا ان ابن مجالد قال لعمرو ابن عبيد في مجلس الخليفة المنصور : رفقا بأمير المؤمنين فقد اتعبته منذ اليوم ، فقال له : بمثلك ضاع الامر ، وانتشر لا ابالك ، وماذا خفت على امير المؤمنين ان بكى من خشية الله ، وفي رواية اخرى ، ان سليمان بن مجالد لما قال ذلك ، رفع عمرو راسه فقال له : من انت ؟ ! ، فقال ابو جعفر : أولا تعرفه يا ابا عثمان ؟ ! ، قال : لا ، ولا ابالي ان اعرفه ، فقال له : هذا اخوك سليمان بن مجالد ، فقال : هذا اخو الشيطان !! ، ويلك يا ابن مجالد ، خزنت تصيحتك عن أمير المؤمنين ، ثم اردت ان تحول بينه وبين من اراد !! ، يا امير المؤمنين : ان هؤلاء اتخذوك سلما لشهواتهم ، فانت كالآخذ بالقرنيين ، وغيرك يحلب ، فاتق الله ، فانك ميت وحدك ، ومحاسب وحدك ، ومبعوث وحدك ، ولن يغني عنك هؤلاء من ربك شيئا . » (٦٠)

وهكذا كان عمرو بن عبيد شديدا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الحكام ، لم يغره المال او المنصب ، فكم اغراه المنصور بالمال ، ولكنه ابى ان يستجيب لاغراء المال ، فكان امره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، خالصا لوجه الله تعالى ، لاقامة قواعد الدين واحكامه ، فقد ذكر الشريف المرتضى ، وابن خلكان ، ان الخليفة المنصور امر لعمرو بن عبيد بستة آلاف درهم ، فقال له : لا حاجة لي فيها ، قال : والله لتأخذنها فقال عمرو والله لا آخذها ، وكان المهدى

(٦٠) الشريف المرتضى : الامالي ، ج ١ ، ص ١٢١ .
(٥٩) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .

ولد المنصور حاضرا ، فقال : يحلف امير المؤمنين وتحلف انت ؟! ، فالتفت عمرو الى المنصور وقال : من هذا الفتى ؟ ، قال : هذا المهدى ولدي وولي عهدي فقال : اما لقد البسته لباسا ، ما هو من لباس الابرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومهدت له امرا : امتع ما يكون به ، اشغل ما يكون عنه ، ثم التفت الى المهدى وقال : نعم يا ابن اخي اذا خلف ابوك يحنثه عمك ، لان اباك اقدر على الكفارات من عمك (٦١) فقال له المنصور : هل من حاجة ، قال لا تبعث الي حتى اتيك ، قال : اذن لا القاك ، قال : هي حاجتي ومضى فاتبعه المنصور طرفة ، وقال :

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد (٦٢)

وكم ارتفع عن الاغراء بالمنصب ، فكم من مرة طلب منه المنصور ان يعينه هو واصحابه على امور الخلافة ، فكان يقول في صلابة : « ارفع علم الحق يتبعك اهله » (٦٣) . ويقول له ايضا : « ان اصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين على بابك (يقصد بهم جند ابي مسلم واتباعه) فان اطاعوهم افسدوا الله ، وان عصوهم اغروك والبوك عليهم » (٦٤) .

(٦١) اهل هذا الرد من عمرو بن عبيد يشير الى يمينه لبيعة المهدى ، لانها بيعة صورية ، فكان الملك في حقيقة الامر امرا وراثيا ملكيا ، لم يحقق الشورى الحقيقية في تنصيب واختيار خليفة المسلمين .
(٦٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦١ وقريب من هذا ما تجده عند ابن عبد ربه في العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٦ ، وايضا الشريشي : شرح المقامات الحريرية ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .
(٦٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ ، والحصري : زهرة الآداب وثمرة الالباب ، ج ١ ، ص ١٤٢ ، وابن قتيبة : عيون الاخبار ، المجلد الثالث ، ص ٣٣٧ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .
(٦٤) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦

وهذه الشجاعة الادبيـــة فى مواجهة الحكام لتطبيق مبـــدا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كانت ســـلوكا عاما عند عمرو ، فقد روى ان عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ، أمير العراق ، أرســـل الى عامله على البصرة ، وهو شبيب بن شـــبه ، أن يوفد اليه وفدا ، فارســـل الى جماعة يأمرهم بذلك ، وارســـل الى عمرو بن عبيد فامتنع ، فأعاد سؤاله ، فقال : ان اول ما يســـألنى عنه ســـيرتك ، فما ترانى قائلا ؟ ، فكف عنه (٦٥) .

ولقد بلغ من شجاعته فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أن يقول عنه سفيان بن عيينة ما رايت مثل عمـــرو بن عبيـــد ، كنـــا ليـــلة عند المنصـــور ، فقمنا وتركناهما يتحدثان فـــمعت أبا جعفر يقـــول لعمرو : ناولنى تلك الدواة لشىء اكتبه ، فقـــال : لا افعل ، قال : ولم ؟ ، قال : اخاف أن تكتب بقتل مسلم ، او أخذ ماله ، فقـــال ابو جعفر : قطعت والله الاعنـــاق ، أتعبت والله من بعـــدك ، لله درك يا أبا عثمان ، ثم صـــاح ، فناوله الدواة ، وخرج عمرو ! ، فكتب أبو جعفر ما أراد (٦٦)

وهكذا كانت مواقفـــه فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مواقف شـــديدة ، لا يلين فيها ، ولا يرضخ لاغراء بمال او منصب ، تعـــدت جمهور المسلمين ، الى الخلفـــاء والقائمين بالامر . ولقد كانت مواقفه مع المنصـــور محل استحســـان عند الخليفة المهدى الذى كان دائما يقـــول لشبيب بن شبه : زين مجلسنا بحـــديث عمـــرو بن عبيـــد ، فيحكى له ما كان منه عند دخوله على أبى جعفر المنصور (٦٧) .

---

(٦٥) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، ج ٣ ، ص ٤٦٠ ، وابن عبد ربه العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ .
(٦٦) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢١٢
(٦٧) نفس المصدر : ص ٢٤٨ .

(٢) : الجانب السياسى للامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

لقد قدم عمرو بن عبيد من خلال هذا الاصل تقويما للاحداث السياسية التى جرت على عصره والعصر الســـابق عليه ، كما شارك — على نحو ما — فى بعض هذه الاحداث ، وكان تقويمه ومشـــاركته فى الحياة السياسية قائما على عدة اعتبارات مستقاه من هذا المبدا الدينى ويمكن أن نشـــير الى بعضها فيما يلى :

(أ) : كيفية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر :

برغم اجتماع المسلمين جميعا على مبدأ الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ذلك لان الفرض منه أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، الا انهم اختلفوا فى كيفيتـــه : فذهب بعض الصـــحابة (٦٨) والتـــابعين وجرى على اثرهم بعض أهل الســـنة واصحاب الحديث كأحمد بن حنبل ، الى انه يكون بمجرد الانكار القلبى ، ثم القول باللســـان ، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه ، وجرى الامامية على منع استخدام القوة الا لحماية الامام العـــادل الشرعى ، اذا قام عليه فاسق (٦٩) .

وذهب فريق آخر من الصحابة (٧٠) ، وجميع المعتزلة ، وبعض الخوارج ، والزيدية ، الى **وجوب استعمال القوة اذا لم يكن دفع المنكر الا بها ، ويفرضون ذلك على أهل الحق ، اذا كانوا عصـــبة يحسون من أنفسهم القدرة على دفع المنكر ، والا كانوا غير ملزمين به .**

---

(٦٨) مثل سعد بن أبى وقاص ، واســـامة بن زيد وابنه عمرو ومحمد .. .. وغيرهم ممن اعتزلوا القتال الدائر بين على ومعاوية .
(٦٩) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف « آراء القاضى عبد الجبار الكلامية » ، مؤسسة الرســـالة ببيروت ، ٣١٩٧١ ، ص ٥١٧
(٧٠) من هؤلاء على بن أبى طالب واصحابه ، وعائشـــة رضى الله عنها ، وطلحة والزبير واصحابهم .

وهناك من توسع فى استعمال القوة ، فمال كثير من الخوارج وابن حزم الى وجوب استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حتى ولو كان اهل الحق قلة (٧١) .

ويتبين لنا من هذا ان المعتزلة يميلون الى استخدام القوة بشرط ان تكون هى الطريق الوحيد ، وايضا بشرط ان تكون لهم القوة والغلبة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والا سقط عنهم الامر . وهذا يعنى التمكن . فيقول القاضى عبد الجبار : « والغرض بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الا يضيع المعروف ، ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالامر بالسهل لا يجوز العدول عنه الى الامر الصعب ، وهذا مقرر فى العقول ، والى هذا اشار الله تعالى بقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى » (٧٢) ، فبدا اولا باصلاح ذات البين ، ثم المقاتلة ان لم يرتفع الغرض الا بها (٧٣) .

وكان عمرو بن عبيد على هذا الرأى فى كيفية الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فهو قد اعتمد على الموعظة الحسنة التى تؤثر فى قلوب سامعيه ، وتحفظ كثيرا فى استخدام القوة ، فها هو يقول للخليفة المنصور : « أو لم تعرف رأيى فى السيف ايام كنت تختلف الينا ؟ ، انى لا اراه (٧٤) . وقد ورد فى تاريخ بغداد أن معاذ بن معاذ روى عن عمرو بن عبيد عن الحسن البصرى عن الرسول صلى الله عليه

---

(٧١) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ص ٥٧١ .
(٧٢) سورة الحجرات آية ٩ .
(٧٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٤٤ ، ص ٧٤٢ — ص ٧٤٤ .
(٧٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٧ .

وسلم قوله . « من يحمل علينا السلاح فليس منا » ويعلق معاذ بن معاذ على ذلك بقوله : كذب عمرو ولكنه أراد ان يجوز كلامه الخبيث (٧٥) « أى كلامه فى عدم استعمال القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر » . كما يروى الذهبى عن حميد بن ابراهيم قال : كان عمرو بن عبيد يأتينا السوق ، فكنت اتعلم من هيئته وسمته ، فاتبعته يوما الى مسجده ، فأتاه غريبان من اهل الجبال فقالا يا أبا عثمان ، ما ترى ما تواطأ فى بلادنا من الظلم ! ، قال : موتوا كراما ، ثم التفت الى فقال : لا تزال بفمنا (٧٦) .

ولم يكن رفضه للقوة رفضا مطلقا ، ولكنها وسيلة يلجأ اليها الا اذا استنفذ كل الوسائل اللينة ، وبشرط التمكن منها ، فهو يرفض القوة التى تدفع الى مجرد التمرد على الحاكم الجائر او الفوضى السياسية ، وانما يرى الثورة المدروسة التى تتاح لها عناصر النجاح وهذا ما يقصده بالتمكن ، ومن هنا امتاز بالتريث فى استخدام القوة فلم تخرج المعتزلة حتى وفاة عمرو بن عبيد (٧٧) .

ولقد كان عمرو بن عبيد حذرا اشد الحذر فى استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد قال له أيوب الغزازى يوما : ما تقول فى رجل رضى بالصبر على ذهاب دينه ؟! ، فقال : انا ذاك !! ، فقال ايوب : وكيف ، ولو دعوت اجابك ثلاثون الفا ؟! ، فقال

---

(٧٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ .
(٧٦) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٨ .
(٧٧) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٠ ، ص ١١٨ والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٨ .

عمرو : والله ما أعرف موضع ثلاثة اذا قالوا وفوا !! ، ولو عرفت لكنت رابعهم ! (٧٨) .

ويتضح شرط التمكن فى استخدام القوة مما رواه القاضى عبد الجبار من أنه قيل لابى جعفر المنصور : ان عمرو بن عبيد خارج عليك ، قال : هو لا يرى أن يخرج على ، الا اذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا مثل نفسه ، وذلك لا يكون (٧٩) !! .

وهكذا يشترط عمرو لتمام التمكن من الخروج على الحاكم الجائر أن يجتمع له عدد بدر ، الذين قاتلوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فهزموا اضعافهم من المشركين ، لان نوعية الرجال وما يتحلون به من ايمان هو الاساس فى نجاح الخروج على الحاكم الجائر ، وهذا شرط اظلع قلب المنصور لانه يثق تماما بانه لن يتحقق له ذلك ، وهذا ما حدث فلم يخرج عمرو ولا المعتزلة على عهد ابى جعفر المنصور . وهكذا كان يركز على نوعية الرجال فقد ذكر عن ابى عمرو الزعفرانى أن عمرو بن عبيد بلغه انه يقول عنه انه جبان ، فقال : يا أبا عمرو لقد بلغنى انك تجبننى وتقول لو فعل ! ولو فعلت فمن والله لا اثق به الا واحدا ، يعنى واصلا ، افترى ان هذا الامر يقوم به واحد وآخر معه والله لوددت أن سيفين اختلفا فى بطنى حتى يبلغا منحرى ، كلما انتهيا الى ذلك اعيدا ، وان الناس اقيموا على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . »

---

(٧٨) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، طبعة دار المعارف ، جـ ٧ ، ص ٥٢٣ احداث سنة ١٤٤ هـ .

(٧٩) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦

(٨٠) نفس المصدر : ص ٢٥٠ .

وقد كان عمرو بن عبيد على حق فى اشتراطه التمكن فى استخدام القوة ، سواء اكان من ناحية عدد القائمين بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أم من ناحية نوعيتهم ، الى آخر شروط التمكن التى تحقق النجاح ، والتى اذا فقدتها ثورة من الثورات فقد فقدت أهم شروط النجاح . فلعل اهم الاسباب التى ادت الى فشل ثورة النفس الذكية هى فقدها لشرط التمكن .

ويمكننا أن ننتهى الى القول بان عمرو بن عبيد كان لا يميل الى استخدام القوة فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويبدو ان هذا ايضا كان موقف واصل بن عطاء (٨١) .

(ب) : القول فى الامامة وشروطها وواجب الامام :

يتصل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر مبحث الامامة ، ويحدد القاضى عبد الجبار اتصال هذا المبدأ بالامامة بقوله زوجه اتصاله بهذا الباب أن اكثر ما يدخل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم به الا الائمة (٨٢) ، ومن هنا وجب التعرض لشروط الامام ، وطريقة اختياره وقيامه بالعدل ورفع الظلم عن الناس ، بالعمل بالكتاب والسنة .

وعمرو بن عبيد يرى الامامة شورى ، فالشورى ، والبيعة التى هى التعبير النهائى عن الشورى هى الطريق لاختيار الامام ، والامام له شروط ، وهو أن يكون رجلا له دين وعقل ومروءة (٨٣) .

---

(٨١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٦١ ، وكيف أن واصلا لم ير استخدام القوة فى قتل بشار مع زندقته ورأى أن هذا من أخلاق الغالية ..

(٨٢) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٤٩ .

(٨٣) الاصفهانى : مقاتل الطالبين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٠٣ .

ومن هنا كان موقفه من دولة بنى امية ودولة بنى العباس ، والتى كانت فيهما اشبه بالملكية الوارثية .

على أن من أهم ما اشترطه هو نشر العدل بين الناس ورد المظالم عنهم ومن هنا كانت مقاومته لبنى امية .

بهذين الاعتبارين نظر عمرو بن عبيد الى الاحداث السياسية فى عصره والعصر السابق عليه واصدر تقويمه لهذه الاحداث ، هذا التقويم الذى يبرز فيه عمرو مفكرا سياسيا يراقب الاحداث السياسية ويشارك فيها متى سنحت له فرصة .

وحتى يتضح لنا بجلاء تقويمه لعصره من الناحية السياسية فاننا سوف نقسمه الى مراحل مبينين رأيه فى كل مرحلة وهذه المراحل هى :

المرحلة الاولى : عصر الخلفاء الراشدين : ابى بكر ، وعمر ، وعثمان حتى السنوات الست الاولى من خلافته .

المرحلة الثانية : الاحداث التى تمت فى اواخر عهد عثمان ، والتى انتهت بقتله وتنصيب على بن أبى طالب خليفة للمسلمين .

المرحلة الثالثة : عصر على بن ابى طالب .

المرحلة الرابعة : دولة بنى امية .

المرحلة الخامسة : دولة بنى العباس حتى عصره .

اما المرحلة الاولى فهى تمثل عصر التوحيد والالفة واجتماع الكلمة حول الكتاب والسنة فهى اكثر المراحل رسوخا واستقرارا .

أما المرحلة الثانية : فيروى الخياط توقف واصل وعمرو فى الحكم على عثمان فى سنوات حكمه الاخيرة (عصر الفتنة) فيقول : وهذه سبيل أهل الورع من العلماء : أن يقفوا عند الشبهات ، وذاك انه

صحت عنده (اى عند واصل وكذلك عمرو الذى يوافقه على رايه) لعثمان احداث فى الست الاواخر فاشكل عليه امره فارجاه الى عالمه (٨٤) .

على أن الخطيب البغدادى يروى عن معاذ بن معاذ انه قال لعمرو ابن عبيد كيف حديث الحسن (البصرى) أن عثمان ورث امراة عبد الرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال (أى عمرو) ان عثمان لم يكن (صاحب) سنة (٨٥) .

وهكذا لم يحظ الخليفة عثمان عند عمرو بنفس المكانة التى حظى بها كل من أبى بكر وعمر .

واما المرحلة الثالثة : وهى عصر على بن أبى طالب ، وما وقع فيه من فتن وحروب استمرت حتى استشهاد على بن ابى طالب .

يبدو انه كان يرى ان عليا اولى بالحق من غيره فيما يروى القمى فى مقالاته ، (٨٦) وكان يرى ان عليا كان كارها للقتال ، ولكنه اجبر عليه فيروى الشريف المرتضى أن عمرو بن عبيد دخل على سليمان ابن على بن عبد الله العباس ، بالبصرة ، فقال له سليمان : اخبرنى عن صاحبك يعنى الحسن (البصرى) يزعم أن عليا عليه السلام ، قال : اننى وددت انى كنت آكل الحشف بالمدينة ، ولم أشهد مشهدى هذا يعنى يوم صفين ، فقال له عمرو بن عبيد : لم يقل هذا لانه ظن ان امير المؤمنين شك ولكنه يقول : ود انه كان يأكل الحشف بالمدينة ، ولم تكن هذه الفتنة . (٨٧)

---

(٨٤) الخياط الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ .
(٨٥) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٦ .
(٨٦) القمى : المقالات ، ص ١٠ .
(٨٧) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢٣ .

ولقد أوردت مصادر — فى معظمها — تنسب الى أهل السنة والجماعة ، رايا لعمرو بن عبيد فى النزاع السياسى بين على بن ابى طالب واعدائه من أصحاب الجمل — ذلك النزاع الذى اختلف المسلمون حوله (٨٨) — مؤدى هذا الراى ان عمرو بن عبيد قد خرج على اقوال الفرق المختلفة وقال بفسق الفريقين المتقاتلين سواء أكان فريق على واصحابه ، أو فريق طلحة والزبير واصحابهما ، فيقول الشهر ستانى : بانه قال (اى عمرو) لو شهد رجلان من احد الفريقين مثل على ورجل من عسكره ، أو طلحه والزبير ، لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من اهل النار . »

كما أوردت هذه المصادر — أيضا — رأيا لواصل بن عطاء — اقل تطرفا من راى عمرو بن عبيد — وهو انه يرى ان احد الفريقين فاسق لا بعينه ، فشك فى الفريقين ، لكنه لم يحدد أيهما على الفسق ، وعلى ذلك فاذا شهد واحد من احد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر ، حتى ولو على باقة بقل ، فانه لا تقبل شهادتهما ، لاعتقاده ان

---

(٨٨) اختلفت الفرق الاسلامية حول هذه المسألة الى ثلاثة اتجاهات هى :

الأول : اتجاه الخوارج : الذين قالوا بكفر فريق الجمل ومن تبعهم فى حرب على ، وان عليا كان على الحق فى محاربته اياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين ، ولكنه صار كافرا بقبوله التحكيم .

الثانى : اتجاه أهل السنة : الذين قالوا بايمان الفريقين فى حرب الجمل ، فكانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو ان عليا كان على الحق ، على حين كان خصمه على ضلال ، وكانوا ثائرين دون ان يكونوا من اجل ذلك كافرين او فاسقين ، لذلك كانت شهادة احد الفريقين مقبولة شرعا ان كانت صدقا .

الثالث : شيعة على ، الذين يرون فسق الفريق الآخر المعادى لعلى ظاهرا وباطنا .

احدهما فاسق ، لا يعرفه على وجه التحديد ، على حين يقبل شهادة اثنين من فريق واحد (٨٩) .

ويبدو أن واصل بن عطاء بحسب ما ذكرته هذه المصادر — قد أسس رأيه معتبرا بان الدخول فى الحرب قتل متعمد ، ومن ثم كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق ، ولما كان من الضرورى ان يكون احد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ، لان النقيضين لا يجتمعان معا ، وقد يختلفان معا ، فيكون أحدهما فاسقا لا بعينه ، اما عمرو ابن عبيد فقد اعتبر الفريقين مخطئين ، لانهما حملا السلاح وتقاتلا ، وهو يروى عن الحسن البصرى عن الرسول صلى الله عليه وسلم « من حمل علينا السلاح فليس منا » ، وكان هناك اكثر من طريقة للتقارب قبل اللجوء الى السيف والاحتكام اليه . غير انه سبق أن ذكرنا يعد على بن ابى طالب قد اكره على الحرب ، فهو يقول على لسانه : ود (اى على بن ابى طالب) انه كان ياكل الحشف ، ولم تكن هذه الفتنة . كما انه فيما يروى القمى فى مقالاته يعد عليا اولى بالحق ، لعل هذا كله يجعلنا نشك فى انه يعتبر على ابن أبى طالب على الباطل وعلى الفسق ، وانه شك فى عدالته هو واصحابه ، بل فى عدالة جميع من اشترك فى هذه الحرب من الصحابة (٩٠) .

---

(٨٩) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ ، والبغدادى : أصول الدين ، استانبول ، الطبعة الاولى ، ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ، ص ٣٣٥ ، والفرق بين الفرق ، ص ٩٩ ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ ، والقمى : المقالات ، ص ١٠ ، والذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٥ ، والخطيب البغدادى : ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(٩٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ .

وغالب الظن انه توقف فى الحكم على الفريقين ، مع حكمه ان احدهما مخطىء ، وهذا ما نقله لنا الخياط منسوبا الى واصل وعمرو فهو يقول : « كان القوم عندهما (أى عند واصل وعمرو) ابرارا اتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم) ، وهجرة وجهاد واعمال جليلة ، ثم وجدناهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف فقالا : قد علمنا انهم لبسوا بمحقين جميعا ، وجائز أن تكون احدى الطائفتين محقة والاخرى مبطلة ، ولم يتبين لنا من المحق منهم ومن المبطل فوكلنا امر القوم الى عالمه ، وتولينا القوم على اصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فاذا اجتمعت الطائفتان قلنا : قد علمنا أن احداكما عاصية ، لا ندرى ايكما هى » (٩١) .

هذا ما رواه لنا الخياط المعتزلى منسوبا الى واصل وعمرو ، يفيد أنهما توقفا فى الحكم ، ولم يصدرا احكاما بالفسق أو الكفر !! هذه الاحكام التى تتنافى مع العلاقات الوطيدة التى جمعت بين المعتزلة والزيدية من الشيعة ، بل وتلمذه زيد بن على نفسه على واصل ابن عطاء !! ، فكيف يتتلمذ على رجل ينسب جده الى الفسق والكفر والضلال ؟ !! .

ويصف الخياط هذا التوقف فى الحكم بانه سبيل اهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات . فهذا هو محمد بن الحنيفة عندما خرج مع ابيه فى حربه يوم الجمل ، وكانت راية ابيه بيده ، فقد تردد فى حملها ، فقد راى انه قتال المسلمين ، وكان يردد هذه العبارة : « هذه والله هى الفتنة المظلمة العمياء » فرد عليه ابوه

---

(٩١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ — ص ٩٨

قائلا : « هل عندك فى جيش مقدمه ابوك شىء » (٩٢) ، وفى رواية اخرى : « اتكون فتنة ابوك قائدها » وحمل ابن الحنفية الراية ، وخاض غمار الحرب فيما يبدو كارها ، ذلك لانها حرب فرقت المسلمين شيعا واحزابا ، ولعل هذا ما جعله يقول فيما بعد « لو اجتمع الناس على كلهم الا انسانا واحدا لما قاتلته » (٩٣) .

فلقد كره عمرو أن يتقاتل المسلمون هذا القتال المرير ، فحكم بالتوقف فى الحكم ، واعتبار الفريقين على الخطأ ، ربما كان فيه شىء من المغالاة فى تقرير رأى عمرو بن عبيد فى كراهيته لاقتتال المسلمين ، وتشتيت كلمتهم ، وتبديد قوتهم فضلا عن أن دم المسلم على المسلم حرام .

اما المرحلة الرابعة : فهى دولة أمية .

تعد دولة بنى أمية — فى جملتها — دوله غير مرضى عنها عند المعتزلة برجه عام ، فيما عدا خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويزيد ابن عبد الملك .

فيصف الجاحظ عام الجماعة الذى أعلنت فيه دولة بنى أمية ، فيقول : « فعندما استوى معاوية على الملك ، واستبد على بقية الشورى ، وعلى جماعة المسلمين من الانصار والمهاجرين فى العام الذى سموه عام الجماعة ، وما كان عام جماعة ، بل كان عام فرقة

---

(٩٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ وانظر ايضا الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٣ — ص ٤٤ .

(٩٣) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٤ .

وقهر ، وجبرية وغلبة ، والعـــام الذى تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا ، والخلافة غصبا قيصريا ، ولم يعد ذلك اجمع : الضلال والفسق » (٩٤) . وكذلك يقول الخيـــاط عن فسق بنى أمية ومعـــاوية خاصـــة والبراءة أن « هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عن القول به » (٩٥) ، ويؤكد القاضى عبد الجبار فسق معـــاوية ودولة بنى امية فيقول ان ذلك امر لا خلاف فيه (٩٦) . وعلى ذلك فان اكثر المعتزلة على البراءة لمعاوية (٩٧) .

ويوضح لنا القاضى عبد الجبـــار نقاط خلاف المعتزلة مع بنى امية قائلا : ان الخـــلاف معهم لم يكن توحيـــد الله تعالى ، او نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فملوكهم ما كانوا ملاحدة ، ولا زنادقة ، ولا أعداء لرســـول الله صلى الله عليه وسلم ، بل كانوا على ملة الاســـلام ، ويحبون رســـول الله صلى الله عليه وسلم ، ويبرءون من اعدائه ، غير انهم ثـــابوا ذلك بحب الدنيا وايثار العاجلة ، وقتـــل من يامر بالقسط من النـــاس ، وغير ذلك من الكبـــائر التى ارتكبوها ، كما أن المعتزلة لا تبخس معاوية حقـــه فيما نهض به زمن الرســـول صلى الله

---

(٩٤) الجاحظ : رســـائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ج ٢ ص ٧ .

(٩٥) الخياط : الانتصـــار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٨ .

(٩٦) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء العشرون ، فى الامامة ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، والدكتور سليمان دنيا ، ومراجعـــة الدكتور ابراهيم مدكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، القسم الاول ، ص ١٣٢ — ص ١٣٣ ، والقسم الثانى ، ص ٧٠ — ص ٧١ ، ، ص ٩٣ — ص ٩٤ ، ص ١٤٥ — ص ١٤٧ ، ص ١٥٠ .

(٩٧) ابن المرتضى : المنية والامل فى شرح الملل والنحل ، ص ٦ .

عليه وسلم ، والخلفـــاء الراشـــدين ، الى ان وقع ما وقع منه بعد وفاة عثمان رضى الله عنه (٩٨) .

وعلى هذا يمكن القول بأن نقطـــة الخلاف الرئيسية بين المعتزلة وبنى أمية كانت تدور حول تحقيق العـــدالة فى المجتمع الاســـلامى ، سواء اكانت تلك العـــدالة على المســـتوى السياسى او المســـتوى الاجتمـــاعى .

ومما يؤكد هذا قول عمرو بن عبيد عندما مر بجمـــاعة يعكفون على شىء ويتجمهرون حوله ، فســـأل : ما هذا ؟ ، فقالوا له : انه ســـارق يقطع يده ، فقـــال : لا اله الا الله ، ســـارق السر يقطعه سارق العلانية (٩٩) .

ومما يؤكد هذا ايضـــا موقفـــه من خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويزيد بن عبد الملك فهو يقيم الخـــلافة الاولى بقوله : لقد أخذ عمر ابن عبد العزيز الخـــلافة **بغير حقهـــا** ، اى بغير شورى ، ولا باستحقاق لها (لانه لم يتوفر فيها الاختيـــار والبيعة والعقد ، وهى مظـــاهر الحرية السياســـية التى أقرها الاســـلام) ، ثم **استحققها بالعـــدل** » (١٠٠) وكان يؤيد خلافة يزيد بن عبد الملك ، فيقول الشهر ستانى انه كان من دعاة يزيد الناقص (١٠١) وأيده فى مقـــابل خليفة اموى آخـــر هو

---

(٩٨) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور عبـــد الكريم عثمـــان ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ج ٢ ، ص ٥٨١ ، ص ٥٩٢ — ص ٥٩٣ .

(٩٩) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ١ ، ص ٥٦ .

(١٠٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٢٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ج ٢ ، ص ١٥٢ .

(١٠١) الشهر ستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٢ .

الوليد بن يزيد المعروف بفسقه وفجوره (١٠٢) فى ثورته عليه (١٠٣) . ذلك لان مدعه اقامة العدل ، وتحقيق المساواة فى المجتمع الاسلامى آنذاك ، وجعل الخلافة شورى من بعده ، وقد اعلن عن ذلك كله فى خطبته المشهورة الى الناس والتى اوردها الكعبى (١٠٤) . فكان هذا الخليفة فيما يقول المؤرخون محمود السيرة ، مرضيا ، مذكورا بالعدل ، يؤثر أن يلقب بالشاكر لانعم الله (١٠٥) ، يقول عنه الجاحظ انه : أعدل بنى مروان (١٠٦) ، ويعده القاضى عبد الجبار أصلح من كان للخلافة ، فبايعه طبقة من أهل الفضل (١٠٧) .

---

(١٠٢) لقد أوردت كتب التاريخ : أخبار فسقه وفجوره ، وفساد سيرته الدينية والاخلاقية والسياسية أنظر : المسعودى : مروج الذهب ، ص ١٦٧ — ص ١٦٨ ، وابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٦ ، والطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ، ص ٢٩٥ ، ص ٢٩٨ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢٨ — ص ١٣٠ . والدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، المؤسسة العربية والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧ ، ص ٧٤ — ص ٧٥ .

(١٠٣) أنظر أخبار هذه الثورة : ابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٦ ، والكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٥ — ص ١١٧ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٨٨ ، والدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، ص ٧٥ — ص ٧٧ .

(١٠٤) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١١٦ .

(١٠٥) التلقشندى : مآثر الانافة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م ج ١ ، ص ١٥٩ ، وابن قتيبة : المعارف ، ص ٣٦٧ .

(١٠٦) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(١٠٧) القاضى عبد الجبار : المغنى ابواب التوحيد والعدل ، ج ٢٠ ، القسم الثانى ، ص ١٥٠ .

وكان هذا الخليفة الاموى محل تقدير واعجاب عمرو بن عبيد ، ويتضح لنا هذا مما أورده الكعبى من ان عمرا كان يفضله على عمر ابن عبد العزيز ، فقد سأله عيسى بن حاضر (١٠٨) عن قوله فى عمر بن عبد العزيز : فكلح وصرف وجهه ، ثم سأله عن قوله فى يزيد الناقص ، فقال : « انه الكامل — وكان يلقب بالناقص لانه انقص اعطيات بنى امية — عمل بالعدل ، وبدأ بنفسه ، وقتل ابن عمه فى طاعة الله (تعالى) ، وصار نكالا على اهل بيته ، ونقص من اعطياتهم مازاده الجبابرة ، وجعله فى عهده شرطا ، ولم يجعله جزما ، والله لكأنه ينطق على لسان ابى الحسن (لعله الحسن البصرى) (١٠٩) .

ويبدو أن عمرا فيما يذكر الكعبى كان قد بدأ فى التهيؤ للخروج لمعاونة يزيد الناقص فى ثورته وتأييده ، لولا ان ورد خبر موته ، حيث لم تدم خلافته اكثر من خمسة أشهر (١١٠) .

وهكذا يتضح لنا موقفه من دولة بنى امية ، يراها فى مجموعها دولة ظلم ، اجتماعى وسياسى ، أيد من خلفائها من عمل بالعدل ،

---

(١٠٨) احد رجال الاعتزال ، وصاحب عمرو بن عبيد .

(١٠٩) الكعبى : مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٧ ، كما يذكر المسعودى ايضا ان المعتزلة تفضل فى الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز (مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١٧٧) ، ويبدو أن ذلك راجع الى ان بعض المؤرخين ينسبونه الى الاعتزال فيقول المسعودى : وكان يزيد يذهب الى قول المعتزلة ، وما يذهبون اليه الاصول : من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامر بالمعروف والنهى عن المنكر (المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١١٣) ومن الملاحظ ان مصطلح الاصول لم يكن قد ظهر على أيام يزيد الناقص كتعبير محدد عن عقائد المعتزلة .

(١١٠) الكعبى : مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .

وحرص على اعادة الخلافة شورى من بعده ، ويبدو أن موقفه هذا كان معروفا لدى المؤرخين ، فاننا نجد بعضا منهم يروى انه روى الحسن عن الرسول صلى الله عليه وسلم : اذا رايتم معاوية على منبرى هذا فاقتلوه (١١١) .

ولقد قاوم عمرو ظلم بنى أمية ، ولكن مقاومته لم تتخط الموعظة الحسنة الى الخروج او التمرد او الثورة ، لانه يشترط كما ذكرنا شرط التمكن ، ويتمسك به ، ويبدو أن هذا الشرط لم يتحقق له .

وغالب الظن أن موقف عمرو بن عبيد من الدولة الاموية كان محل اتفاق بين الكثيرين من علماء وفقهاء عصره ، فنرى الحسن البصرى يقف أيضا موقف الناقد من دولة بنى أمية ، وان كان نقده لم يتعد حد الادانة باللسان ، فلم يشارك فى ثورة او خروج ، بل على العكس من ذلك كان ينهى الناس عن سلوك سبيل الثورة ، ولعل ذلك فيما يبدو لانه كانت لديه خبرة بالفتن والثورات ونتائجها فى حال فشلها ، مما منعه من الانخراط فيها او الدعاية لها ، مكتفيا بالموعظة الحسنة . وربما كان عمرو بن عبيد متأثرا به فى اشتراطه شرط التمكن قبل الخروج والثورة (١١٢) .

ولماذا دخلت الدولة الاموية فى مرحلة الاحتضار ، بدأت الاطراف السياسية المختلفة تتجمع لتبحث عمن يخلف بنى أمية فى الحكم ، واجتمعت كلمتهما — فيما عدا الشيعة الامامية التى ترى ان الامامة روحية وهى بالنص والتعيين لا بالشورى — على مبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن

---

(١١١) الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٧ ، والخطيب البغدادى تاريخ بغداد ، ص ١٨١ .

(١١٢) انظر تفصيلا الدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، ص ٥٠ وما بعدها .

الذى بويع له فى مكة ، ويبدو أن عمرا كان قد دعى الى هذا المؤتمر ، وبايع النفس الذكية ، وكان أيضا ممن بايع أمراء البيت العباسى الهاشمى ، ومنهم ابو العباس السفاح ، وابو جعفر المنصور ، وقوات أموية تطرق اليها اليأس فى قتالها ودفاعها عن الدولة المحتضرة (١١٣) .

وهكذا يبدو أن هناك صلة بين عمرو بن عبيد والنفس الذكية . وفى الحقيقة ان علاقة أوائل المعتزلة كواصل وعمرو بالحركات السياسية للشيعة ، جانب لم يلق عليه الضوء الكافى ، ولا تمدنا المصادر الا بمعلومات قليلة فى هذا الصدد ، ولا تخلو من التعارض فى بعض الاحيان (١١٤) .

وسنحاول هنا أن نلقى الضوء على هذه العلاقة بما تسمح به المعلومات التى بين أيدينا ، لعل ذلك يفيد فى بيان الموقف السياسى لعمرو بن عبيد .

لقد وضح لنا الاصفهانى أمر هذه العلاقة فى روايتين له متعاقبتين مقررا بيعه واصل وعمرو للنفس الذكية فيقول : « اجتمع واصل بن عطاء ، وعمرو ابن عبيد ، فى بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومى من اهل البصرة ، فتذاكروا الجور ، فقال عمرو بن عبيد : فمن يقوم بهذا الامر ؟ (يقصد الخلافة) يستوجبه ، وهو به أهل ؟ ، فقال واصل : يقوم به والله من اصبح خير هذه الامة محمد بن عبد الله ابن الحسن ، فقال له عمرو : لا ارى أن نبايع ولا (أن نكون)

---

(١١٣) نفس المصدر : ص ٨٦ وما بعدها وايضا الدكتور محمد عمارة : التراث فى ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ، وقد اورد شواهد كثيرة على صحة عقد هذا المؤتمر وامر هذه البيعة .

(١١٤) الدكتور ابو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٧ .

الا مع من اختبرنا وعرفنا سيرته ، فقال له واصل بن عطاء : والله لو لم يكن فى محمد بن عبد الله امر يدل على فضله ، الا ان يكون اباه عبد الله بن الحسن على سنه وفضله وموضعه ، قد رآه لهذا الامر اهلا ، وقدمه فيه على نفسه ، لكان يستحق ما تراه له ، فكيف بحال محمد نفسه وفضله ؟ » (١١٥) .

وواضح من هذه الرواية أن واصلا كان مقتنعا بالنفس الذكية ، وهو بدوره يقنع عمرو بن عبيد على اعتراضه انه لا يبايع الا من اختبر وعرف سيرته .

اما الرواية الثانية فيقول فيها « خرج جماعة من اهل البصرة من المعتزلة ، معهم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وغيرهما ، حتى اتوا سويقه فسألوا عبد الله ابن الحسن أن يخرج لهم ابنه محمدا ، حتى يكلموه ، فضرب لهم عبد الله فسطاطا ، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته أن يخرج لهم ابراهيم بن عبد الله ، فاخرج عليهم ابراهيم وعليه ربطتان ومعه عكازه ، حتى أوقفه ، فحمد الله واثنى عليه ، وذكر محمد بن عبد الله وحاله ودعاهم الى بيعته ، وعذرهم فى التاخر عنه ، فقال (ويبدو أنه واصلا أو عمرا) : اللهم انا نرضى برجل هذا رسوله فبايعوه وانصرفوا الى البصرة » (١١٦) .

وهذه الرواية تشير الى أن واصلا وعمرا قد بايعا النفس الذكية ، بالفعل هما وجماعة من اصحابهما اى من المعتزلة البصريين .

---

(١١٥) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ وقد ذكره ايضا الدكتور التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٤٧ .

(١١٦) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ٢٠٣ ، والدكتور التفتازانى : واصل بن عطاء ص ٤٨ .

بل ان هناك من النصوص ما يشير الى ان الامر لم يقف عند حد المبايعة ، بل تعدى ذلك الى حد ان عمرا كان من دعاة النفس الذكية ، وامتدت دعوته له الى مجال الاوساط الشيعية نفسها ، فلقد قصد جماعة من المعتزلة وعلى راسهم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وحفص بن سالم ، الى جعفر الصادق فقال عمرو بن عبيد : « قتل اهل الشام خليفتهم ، وتشتت امرهم ، فنظرنا فوجدنا رجلا له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، فأردنا ان نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر امرنا معه وندعو الناس اليه ، فمن بايعه كنا معه ، وكان معنا ، ومن اعتزلنا كففنا عنه ، ومن نصب لنا جاهدناه ، ونصبنا معه على بغية ، ونرده الى الحق واهله » (١١٧) ، ثم يزيد الشهرستانى على هذا القول ان عمرو ابن عبيد نظر بعد ذلك الى الامام جعفر الصادق ، وقد كان حاضرا لهذا الاجتماع قائلا : « احببنا ان نعرض عليك ، فانه لا غناء لنا عن مثلك ، لفضلك وكثرة شيعتك » (١١٨) . ولكن جعفر الصادق ابى لانه كان يعارض مبدا الخروج ويرى الصبر على بنى امية ، وانه لا يخرج واحد من آل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم ، ولقد اشار ابن المرتضى الى مناظرة بين واصل بن عطاء والامام جعفر الصادق تدور حول ذلك (١١٩) .

ولقد قام شك حول مبايعة واصل بن عطاء للنفس الذكية وكذلك عمرو بن عبيد فيقول أستاذنا الدكتور التفتازانى فى تقرير هذه المبايعة

---

(١١٧) الدكتور احمد صبحى : الزيدية ، ص ٨٦ ، والامامة عند الشيعة الاثنى عشرية ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ٣٦٦ ، وهو ينقل فى كلاهما عن محمد الحسين المظفرى فى كتابه : الامام جعفر الصادق ، جـ ١ ، ص ٢٣٢ .

(١١٨) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ٢ ، ص ٨٥ .

(١١٩) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٠ .

ان انتماء واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد الى النفس الذكية قولا غير موثوق به ، ولعل نزعة مذهبية خاصة هى التى أملته على القائلين به » (١٢٠) .

واذا كان هذا الامر صحيحا بالنسبة لواصل بن عطاء الذى قضى حياته كلها فى ظل الدولة الاموية ت ١٣١ هـ ، فان هناك ثمة شواهد تشير الى ترجيح مبايعة عمرو بن عبيد للنفس الذكية ، برغم الصلات الوثيقة بينه وبين أبى جعفر المنصور سواء قبل الخلافة أم بعدها ، هذه الشواهد يمكن الوقوف عليها من خلال تتبع صلة عمرو ابن عبيد بأبى جعفر المنصور . وهذا ما سوف نشير اليه الآن فى بياننا لصلته بدولة بنى العباس .

المرحلة الخامسة : دولة بنى العباس :

اوردت لنا كتب الفرق والتاريخ والتراجم والادب اخبارا عن صلات عمرو بن عبيد بالخليفة المنصور . سواء قبل توليه الخلافة أم بعدها . ويمكن أن نوجز اخبار هذه الصلة فيما يأتى :

يروى ابن قتيبة (وهو من اقدم المؤرخين ت ٢٧٦ هـ) أن عمرا كان اذا راى المنصور يطوف حول الكعبة فى قرطين يقول : ان يرد الله بأمة محمدا خيرا يول أمرها هذا الشاب من بنى هاشم ، وكان له صديقا (١٢١) .

---

(١٢٠) انظر تفصيلا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٨ — ص ٥١ وايضا الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .

(١٢١) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، المجلد الثالث ، ج ١ ، ص ٢٠٩

وهذا يوضح مدى اقتناع عمرو بالمنصور فى انه يحوز صفات الحاكم الصالح . كما تروى المصادر الاعتزالية ان ابا جعفر المنصور كان من تلاميذ عمرو بن عبيد ، وكان السفاح على مذهب الاعتزال . (١٢٢)

وكانت هناك صلات ايضا بين المنصور وواصل بن عطاء ، فيروى القاضى عبد الجبار ان المنصور نزل على واصل بن عطاء — فى البصرة — فقال له ابيانا بلثته عن سليمان بن يزيد العدوى (١٢٣) ، فقال المنصور : فصرنا اليه فاتيناه وهو فى غرفة له فاشرف علينا ، فقال لواصل : من هذا الذى معك ؟ فقال (اى واصل) : عبد الله ابن محمد بن عبد الله بن عباس ، فقال : رحب على رحب ، وقرب على قرب ، قال : (اى واصل) : انه يحب أن يسمع أبياتك التى قلتها فانشده :

حتى متى لا ترى عدلا نسر به ... ولا نرى لدعاة حق اعوانا
مستمسكين بحق قائلين به ... اذا تلون اهل الجور الوانا
يا للرجال لداء لا دواء له ... وقائد هو اعمى قاد عميانا (١٢٤)

وهكذا كان لعمرو بن عبيد صلات طيبة بكبار رجال المعتزلة ورؤسائهم بوجه عام وعمرو بن عبيد بوجه خاص .

---

(١٢٢) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتدلة ضمن كتاب فضل البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ .

(١٢٣) سليمان بن يزيد العدوى : كان ممن يلثغ لثغة واصل فى الراء ، ذكره الجاحظ فى البيان والتبين ، ج ١ ، ص ٤٥ ، وفى الحيوان ، ج ٦ ، ص ١٩١ ، وروى له الشريف المرتضى فى الامالى ، ج ٢ ، ص ١٦٨ ، وذكره القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ص ٢٤٠ .

(١٢٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤٠ ، وقد اورد الجاحظ الابيات فى الحيوان ج ٦ ص ٨٨ .

ولا تعد هذه الصلات الطيبة دليلا كافيا على عدم مبايعه عمرو للنفس الذكية أو موالاته له . فهناك عدة شواهد ترجح هذه المبايعة او الموالاة منها :

اولا : تلك المبايعة التى تمت بمكة للنفس الذكية والتى شارك فيها السفاح والمنصور وقد أيد هذا ابن الاثير (١٢٥) والطبرى ، فضلا عن الاصفهانى (١٢٧) . ووقوع هذه البيعة هو الذى دعا الامام مالك بن انس ان يجيب على استوار (الذين أرادوا الخروج مع النفس الذكية فى ثورته ١٤٥ هـ) حين سألوه عن شرعية خروجهم لمساندة الثورة ، مع انهم فى عنقهم بيعة للمنصور ، فأجابهم بقوله بايعتم مكرهين ، وما على المكره يمين (١٢٨) . فليس هناك — اذا — ما يمنع من أن يكون عمرو بن عبيد شارك فى هذه البيعة ، وهذا لا يتعارض مع صلته بالمنصور لان المنصور نفسه شارك فى البيعة ، والذى يبدو انه نكث بهذه البيعة بعد اتصال العباسيين بالتيار الفارسى وكان قائده ابا مسلم الخراسانى ، وانتصر هذا التيار فقامت الدولة العباسية (١٣٢ هـ) وبقيام الدولة العباسية بدا اختفاء النفس الذكية وبدات دعوته لنفسه سرا ، الى أن قتل عام ١٤٥ بعد موت عمرو ابن عبيد بعام واحد (١٢٩) .

---

(١٢٥) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، المجلد الخامس ، ص ٥١٣ .
(١٢٦) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٧ ، ص ٥١٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٤ (أحداث سنع ١٤٤ هـ) .
(١٢٧) الاصفهانى : مقاتل الطالبيين ، ص ١٩٧ — ص ١٩٨ .
(١٢٨) نفس المصدر : ص ١٦٥ .
(١٢٩) انظر ذلك تفصيلا : دكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، الجزء الثالث ، المعتزلة والثورة ، ص ٩٠ وما بعدها ، وايضا : التراث فى ضوء العقل ، ص ٣٤ — ص ٣٥ .

ثانيا : كان موقفه من المنصور ، بعد الخلافة ، موقف الناقد ، الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر ، بنصائحه الرادعة ، بل انه قاطع نفقة المنصور بعد توليه الخلافة ، فيروى القاضى عبد الجبار ان « ابا جعفر المنصور كان اذا دخل البصرة ، ينزل على عمرو بن عبيد ويجمع له نفقته ويحسن اليه ، فعند الخلافة شكر له ذلك (١٣٠) . كما انه قاطع كل من تعاون مع دولة بنى العباس ، لانه يراها وثبت الى الحكم وثبة غير شرعية ، فيروى القاضى عبد الجبار ان شبيب ابن شيبة ، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد ، ولى الاهواز فكان يأتيه فى مجلسه ، فلا يكلمه غضبا (١٣١) ، وقاطعه لتعاونه مع بنى العباس .

ثالثا : ما رواه القاضى عبد الجبار من أن هناك اتصالا بين عمرو بن عبيد والنفس الذكية فيقول : « ولما بلغ ابا جعفر المنصور ، ان عبد الله بن الحسن ، كاتب عمرو بن عبيد ، فقال : ذهبت البصرة ، وذهب بذهابها مكة والمدينة والبحرين ، واليمامة ، واليمن ، والاهواز ، وفارس ، وخراسان ، فانحدر الى البصرة ، وقام بالجسر الاكبر ، وبعث الى عمرو بن عبيد فأتاه ، فقال : كنت اجبت عبد الله بن الحسن على كتابه اليك ؟ ، فقال : أتانى كتاب معنون باسمه وكنيته ما فككته ولا عرفت خطه ، وما بينى وبينه امارة اعرف بها انه من عنده ، قال : فابعث الى من يحمل الكتاب ، قال : هذا لا يكون ابدا ، قال : فانا ابعث الى اهلك ، قال : لا يعرفون مكانه ، قال : فاحلف لى انك لم

---

(١٣٠) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .
(١٣١) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .

نجبه ، قال : الحلف فى التقية كالكذب فى التقية ، قال : صدقت ، فقال له : انت على ما كنت يابا عثمان ؟ قال : نعم (١٣٢) .

ويبدو ان الذى كان عليه هو انه لا يرى استخدام القوة فى الخروج ، فيروى البغدادى صاحب تاريخ بغداد ان المنصور قال مخاطبا عمرا : بلغنى ان محمد بن عبد الله بن الحسن ، كتب اليك كتابا ، فقال (اى عمرو) جاءنى كتابه يشبه أن يكون كتابه ، قال فبم اجبته ؟ قال : او لم تعرف رأيى فى السيف أيام كنت تختلف الينا ، انى لا أراه ، قال : أجل ، ولكن تحلف لكى يطمئن قلبى ، قال : لئن كذبتك تقية ، لاحلفن لك تقية ، قال : والله انت الصادق البار (١٣٣) .

وقد كان المنصور يتتابه بين الحين والآخر الشك والريبة فى صلة عمرو بالنفس الذكية ، فكان كثيرا ما يلجأ الى الحيلة ، ودس العيون ليستوضح الامر ، من هذا القبيل ما يرويه القاضى عبد الجبار من أن ابا جعفر المنصور كتب على لسان محمد بن عبد الله الحسن ، يدعوه الى نفسه ، فقراه ووضعه ولم يجبه ، وقال احامله قل لصاحبك ، دعنا نستظل بهذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد ، حتى تأتينا آجالنا (١٣٤) . وهكذا لم تجز عليه حيلة المنصور .

كل هذه الشواهد ربما تفيد فى ترجيح وجود علاقة بين عمرو ابن عبيد والنفس الذكية ، لا نقول انها شواهد قاطعة ، وانما هى على أقل تقدير شواهد على وجود علاقة تأييد على نحوها .

---

(١٣٢) نفس المصدر ، ص ٢٤٦ .
(١٣٣) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ ، والقاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٤٧ .
(١٣٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٠ ، والدينورى : عيون الاخبار ، الجزء الاول ، « كتاب الحرب » ، ص ٢٠٩ .

وهذه الصلة لم تكن مصدر قلق للخليفة المنصور ، لانه يعلم ان عمرا لا يميل الى استخدام القوة التى تدفع الى التمرد والثورة ، وهو ان قال بالتمكن من القوة فى الخروج فان شروط التمكن غالى فيها غلوا شديدا ، فقد قيل للمنصور يوما : ان عمرو بن عبيد خارج عليك ، هو لا يرى ان يخرج على الا اذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا مثل نفسه ، وذلك لا يكون ، من هنا لم تخرج المعتزلة الا بعد موت عمرو بن عبيد .

ويمكن أن ننتهى الى القول بأنه اذا كان هناك ثمة صلات بين عمرو بن عبيد والحركات الشيعية ، فانها صلات سياسية ، تدور حول هدف سياسى ، هو اقامة الحكم شورى ، وتحقيق مجتمع العدالة السياسية والاجتماعية ، فهى صلة سياسية تدخل فى باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهى ابعد ما تكون عن الصلة العقائدية .

لعلنا فيما تقدم وقفنا على دور عمرو بن عبيد السياسى والذى اتضح فى تقويمه للمشكلات السياسية فى عصره من جانب ومشاركته فى الاحداث السياسية من جانب آخر .

وهكذا يتضح لنا من عرضنا لمذهبه الكلامى ، كيف انه وضع البذور الاولى للاصول الكلامية عند المعتزلة ، تلك الاصول التى صارت بعده اكثر تفصيلا وتدقيقا ، معبرة عن الصيغة النهائية للفكر الكلامى عند المعتزلة .

وعلى هذا يمكن اعتباره واحدا من اجل شيوخ المعتزلة الاوائل ، وواحدا من رؤسائها البارزين . احتل فى تاريخها مكانا مرموقا ، كما احتل فى تاريخ علم الكلام والحياة العقلية فى الاسلام مكانه عظيمة لا يجحدها الا منكر . فاليه يرجع الفضل فى الاسهام بدور بارز فى نشأة المعتزلة التى تعتبر اكبر المدارس الكلامية واجلها .

ثبت المراجع

أولا : المراجع العربية

رتبت المراجع بحسب اسماء المؤلفين مرتبة على حرف المعجم بعد حذف كلمة اب ، وابن ، وأداة التعريف .

١ — القرآن الكريم .

٢ — العهد القديم .

٣ — صحيح مسلم .

٤ — آل كاشف الغطاء : (السيد محمد الحسين) : أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ، الطبعة العاشرة ، ١٩٥٨ م

٥ — الآمدى (سيف الدين) : الاحكام فى أصول الاحكام ، مطبعة النجالة ، مصر ، ١٣٢٢ هـ = ١٩١٤ م .

٦ — ابراهيم (محمد اسماعيل) : معجم الالفاظ والاعلام القرآنية ، دار الفكر العربى القاهرة ، ١٩٦٨ م .

٧ — ابن الاثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم بن محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الاثير الملقب بنصر الدين ت ٦٣٠) : الكامل فى التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ هـ .

٨ — صبحى (الدكتور أحمد محمود) : الزيدية ، المجلد الاول من المجلد الثانى فى علم الكلام ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ م .

٩ — الاشعرى (أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م .

١٠ — الاصفهانى (أبو الفرج على بن الحسن ، بن محمد ، بن أحمد الهيثم ، الاموى ت ٣٥٦ هـ) : الاغانى ، دار صعب ، بيروت ، عن طبعة بولاق .

١١ — : مقاتل الطالبيين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ .

١٢ — أمين (أحمد) : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية عشر ، ١٩٧٨ م .

١٣ — أمين (دكتور عثمان) ديكارت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ .

١٤ — البخارى (أبو عبد الله بن ابى الحسن اسماعيل ابن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزبه الجعفى) .
: خلق افعال العباد ، ضمن كتاب عقائد السلفية ، بتحقيق الدكتور على سامى النشار : وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ م

١٥ — البرديسى (محمد زكريا) : اصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ .

١٦ — البغدادى (عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩ هـ)
: الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م

١٧ — بينس (دكتور س . بينس) :
: مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمه عن الالمانية الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة ،

مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

١٨ — البيرونى (ابو الريحان بن احمد ت ٤٤٠ هـ) :
تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة ، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة فى المكتبة الاهلية بباريس « مجموعة شيفرز رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م .

١٩ — التفتازانى (الدكتور ابو الوفا الغنيمى) .
واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات أخرى مهداة الى الاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور ، بعنوان دراسات فلسفية تحت اشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

٢٠ — : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٦ م .

٢١ — ابن تيمية (أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الحرانى ت ٧٢٨ هـ) بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ، « ويدعى بالرسالة السبعينية » ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م

٢٢ — : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة ، بولاق ، مصر ، ١٣٢١ هـ .

٢٣ — : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ١٣٢١ هـ .

٢٤ — : رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، طبعت ضمن الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .

٢٤ — الجاحظ (ابو عثمان عمرو بن بحر ت ٢٥٥ هـ)
البيان والتبيين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، مصورة عن نسخة القاهرة ١٣٤٥ هـ = ١٩٣٦ م .

٢٦ — : رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٢٧ — جارديه (لويس) ، وقنواتى (جورج)
فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ، الترجمة العربية ، للدكتور صبحى الصالحى ، والاب الدكتور فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين الطبعة الاولى ، ١٩٦٧ م .

٢٨ — الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد)
شرح المواقف ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٦٦ هـ

٢٩ — : التعريفات ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٦ هـ .

٣٠ — ابن الجزرى : غاية النهاية فى طبقات القراء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٢٣ م .

٣١ — الجشمى (ابو السعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمى البيهقى ت ٤٩٤ هـ) شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٧٦٢٥ ب عن مكتبة صنعاء ، ميكرو فيلم ٣٠٦ عن مخطوطه صنعاء رقم ٢١٢ علم كلام أو ٧٢ أصول الدين .

٣٢ — ابن الجوزى (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن على البغدادى ت ٥٩٧ هـ) تلبيس ابليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

٣٣ — : صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٥٥ هـ .

٣٤ — ابن حجر (ابو الفضل احمد بن على بن حجر العسقلانى ت ٨٥٢ هـ) تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، اعيدت بالاوفست عن طريق دار صادر ، بيروت .

٣٥ — : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ .

٣٦ — ابن أبى الحديد (عز الدين ابو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنى ت ٦٥٥ هـ) شرح نهج البلاغة ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م .

٣٧ — حسب الله (على) :
أصول التشريع الاسلامى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م .

٣٨ — حسن (الدكتور حسن ابراهيم) :

تاريخ الاسلام (السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٧٩ م .

٣٩ — ابو الحسن البصرى : المعتمد فى اصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرون ، دمشق ، ١٩٦٥ م = ١٣٨٥ هـ .

٤٠ — حسين (دكتور طه) : الفتنة الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥١ م .

٤١ — حسين (دكتور على محمد) : عقد البيعة بين الفقه والتاريخ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ م

٤٢ — الحصرى (ابو اسحاق ابراهيم بن على الحصرى القيروانى ت ٤٥٣ هـ) زهرة الآداب وثمرة الالباب ، مفصل ومضبوط ومشروح بقلم المرحوم الدكتور زكى مبارك ، وحققه وزاد فى تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٣ — ابن حنبل (الامام أحمد) : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، بتحقيق على سامى النشار ، وعمار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ .

٤٤ — الحوفى (الدكتور أحمد محمد) : الزمخشرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ

٤٥ — الخطيب البغدادى (احمد بن على ت ٤٦٣ هـ) تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٣١ م = ١٣٤٩ هـ .

٤٦ — ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون المغربى ت ٨٠٨ هـ) :
المقدمة ، طبعة القاهرة ، وطبعة بيروت ، دار الكتب العلمية ، بيروت الطبعة الرابعة ، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م .

٤٧ — ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين بن أحمد بن محمد بن ابى بكر ت ٦٨١ هـ) وفيات الاعيان ، وأنباء ابناء أهل الزمان ، بتحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ ، مطبعة القاهرة ، ١٣١٠ هـ .

٤٨ — الخياط (ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان توفى فى أواخر القرن الثالث الهجرى) .
الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، وما قصد به من الطعن على المسلمين بتحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م

٤٩ — دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م .

٥٠ — الذهبى (أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ) .
ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ، بتحقيق على محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥١ — : العبر فى خبر من غبر ، تحقيق الدكتور صلاح

المنجد ، دار المطبوعات والنشر ، الكويت ، ١٩٦٠ .

٥٢ — الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة وتحرير الدكتور على سامى النشار ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٥٣ — : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٠٨ هـ .

٥٤ — الرسى (القاسم) : رسائل العدل والتوحيد ، بتحقيق محمد عمارة ، نشر دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

٥٥ — ابن رشد (ابو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، بتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٥٦ — الزركلى (خير الدين) : الاعلام (قاموس لتراجم أشهر الرجال والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

٥٧ — الزمخشرى (جاد الله أبى القاسم محمود بن عمر)
أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م .

٥٨ — : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل ، المطبعة البهية المصرية ، القاهرة الطبعة الاولى ، ١٣٤٣ هـ .

٥٩ — زيهر (جولد) : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة وتعليق

محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

٦٠ — السامرائى (الدكتور عبد الله سلوم) .
الغلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية ، بغداد ، الطبعة الاولى ١٩٧٢ م .

٦١ — السراج الطوسى (أبو نصر)
اللمع ، حققه وقدم له ، وخرج احاديثه الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة ، ومكتبة المثنى ، ١٩٦٠ م .

٦٢ — ابن سعد : (محمد الزهرى ت ٢٣٠ هـ)
الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م

٦٣ — السمعانى (ابو السعيد عبد الكريم بن ابى بكر التميمى ت ٥٤٢ هـ)
الانساب ، ليدن ، نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة ، ١٩١٢ م .

٦٤ — السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعى ت ٩١١هـ)
تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ .

٦٥ — ابن شاكر الكتبى (محمد بن شاكر بن احمد ت ٧٦٤ هـ)
فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٦٦ — شحاتة (الدكتور عبد الله)
علوم القرآن والتفسير ، دار الاعتصام ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٦٨٢ م .

٦٧ — شرف (الدكتور محمد جلال شرف)
والدكتور على عبد المعطى
الفكر السياسى فى الاسلام شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م

٦٨ — الشريشى (أبو العباس احمد بن عبد المؤمن القيسى ،
شرح المقامات الحريرية ، وهو الشرح الكبير من ثلاثة شروح للمقامات ، القاهرة ، بدون تاريخ

٦٩ — الشريف المرتضى (أبو القاسم على بن الطاهر أبى احمد الحسين ت ٤٣٦ هـ)
أمالى السيد المرتضى « فى التفسير والحديث والادب » . صححه وضبط الفاظه وعلق على حواشيه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ

٧٠ — شلتوت (الشيخ) : الاسلام : عقيدة وشريعة ، مطبعة الادارة العامة لثقافة الاسلامية ، الازهر ، القاهرة .

٧١ — الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ)
الملل والنحل ،على هامش كتاب الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، أعيدت بالاوفست ، ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .

٧٢ — الشيبى (الدكتور كامل) : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م

٧٣ — الشيرازى (مرتضى آية الله زادة)
الزمخشرى : لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

٧٤ — طاش كبرى زادة (احمد بن مصطفى)
مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، فى موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق كامل بكرى ، وعبد الوهاب ابو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٧٥ — الطبرى (ابو جعفر بن محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ)
تاريخ الامم والملوك ، مكتبة خياط ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧٦ — الطوسى (نصير الدين)
تلخيص المحصل ، على هامش كتاب محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازى ، المطبع الحسينية ، بدون تاريخ .

٧٧ — عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

٧٨ — ابن عبد ربه (شهاب الدين احمد بن محمد المروانى (ت ٣٢٨ هـ) العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .

وطبعة مصر ١٩٤٨ — ١٩٥٣ م وطبعه بيروت مصورة عنها .

٧٩ — عبد الرحمن بدوى (الدكتور) .
من تاريخ الالحاد فى الاسلام ، دراسات الف بعضها ، وترجم بعضها الآخر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

٨٠ — عثمان (الدكتور عبد الكريم)
نظرية التكليف « آراء القاضى عبد الجبار الكلامية » مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧١ م

٨١ — ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحى ت ١٠٨٩ هـ)
شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، القاهره ، ١٣٥٠ هـ = ١٩٣١ م .

٨٢ — عمارة (الدكتور محمد عمارة)
الاسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧ م .

٨٣ — : التراث فى ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ م .

٨٤ — الغرابى (الدكتور على مصطفى)
تاريخ الفرق الاسلامية ، نشاة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ م .

٨٥ — الغزالى (ابو حامد) فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٨٦ — فلها وزن (يوليوس) : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العش ، دمشق ، ١٩٥٦ م .

٨٧ — أبو القاسم البلخى (ابو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود الكعبى البلخى ت ٣١٩ هـ)
باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب « فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة » اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

٨٨ — : قبول الاخبار ومعرفة الرجال ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٤٥١ ب قسم التصوير ١٩٤٩ م .

٨٩ — القاسم (جمال الدين)
تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٣ م .

٩٠ — القاضى عبد الجبار
المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، بتحقيق نخبة من العلماء ، بمراجعة الدكتور ابراهيم مدكور ، وتحت اشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٢ — ١٩٦٥ م : الاجزاء التالية :

الجزء الخامس : « الفرق الاسلامية » بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور
الجزء السادس (التعديل والتحوير) بتحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور
الجزء الحادى عشر (التكليف) بتحقيق محمود محمد الخضيرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور
الجزء العشرون « فى الامامة » بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ومراجعة الدكتور ابراهيم مدكور .

٩١ — : المجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن ابن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، ومراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

٩٢ — : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٩٣ — : شرح الاصول الخمسة ، وتعليق الامام احمد بن الحسين بن ابى هاشم تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م .

٩٤ — القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة ، اكتشف المخطوط وحققها وقدم لهـا فؤاد السـيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

٩٥ — ابن قتيبة (أبى محمد عبـد الله بن مسلم بن قتيبـة الدينورى ت ٢٧٦ هـ)
المعارف ، حققه ، وقدم له الدكتـور ثروت عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعـة الرابعة ، ١٩٨١ م .

٩٦ — : عيون الاخبار ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩٧ — : تأويل مختلف الاحـاديث ، نشر فـرج الله الكردى ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ

٩٨ — القلقشندى (أحمد القلقشندى ت ٩٦٣ هـ) :
مآثر الانافة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الستار فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م .

٩٩ — ابن القيم (الجوزيه) :
: مختصر الصـواعق المرسلة على الجهميـة والمعطلة ، اختصره الشيخ محمد بن الموصلى ، وصححت هذه النشرة بواسطة الناشر زكريا على يوسف ، الطبعة الثانيـة ، ١٤٠٠ هـ .
ثم التصحيح على نسخة مكة المكرمة ، ١٣٤٨ = ١٩٣٩ م .

١٠٠ — الكلينى (محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ هـ = ٩٣٩ م) .
الكافى فى الاصول ، طهران ، ١٣٧٥ هـ .

١٠١ — الكندى (أبو يوسف يعقوب اسحق ت ٢٥٢ هـ)
رسـائل الكندى الفلسفية ، اكتشفها هـ — ريتر ، وحققها الدكتور ابو ريدة ، كما قدم لها بمقدمة مطولة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ م

١٠٢ — (أبى العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٥ هـ)
الكامل فى اللغـة والادب ، مكتبة المعـارف ، بيروت ، روجعت هذه الطبعة وقوبلت على عدة نسخ خطية ومطبوعة ، وشرح الضرورى منها ، وصححت بمعرفة لجنة من المحققين .

١٠٣ — مختار (الدكتورة سهير محمد)
التجسيم عند المسلمين ، « مذاهب الكرامية » ، شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الاولى ، ١٩٧١ م .

١٠٤ — مراد وهبة (ويوسف كرم ، ويوسف شعلان)
المعجم الفلسفى ، دار الثقـافة الجـديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .

١٠٥ — ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ت ٨٤٠ هـ)
المنية والامل فى شرح الملل والنحل ، بتصحيح توما ارنلد ، دار المعارف النظامية ، حيـدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢ م .

١٠٦ — المسعودى (أبى الحسين على بن الحسين)

مروج الذهب ومعادن الجوهر ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٣٩٢ هـ .

١٠٧— مشكور (محمد جواد)

حواشى تحقيقه لكتاب المقالات والفرق للقمى ، طهران ، ١٣٢١ هـ .

١٠٨— المظفرى (محمد الحسين) :

الشيعة الامامية ، النجف ، ١٩٥١ م .

١٠٩— المقريزى (تقى الدين احمد على بن عبد القادر ت ٨٤٥ هـ)

الخطط المقريزية ، مطبعة النيل ، مصر ، الطبعة الاولى ١٣١٢ هـ .

١١٠— الملطى (ابو الحسين بن احمد بن عبد الرحمن الشافعى ت ٣٧٧ هـ)

التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، مطبعة الدولة ، استانبول ، ١٩٣٦ م .

١١١— المناوى (محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن على الحدادى ت ١٠٣١ هـ)

الكواكب الدرية فى ترجمة السادة الصوفية ، مصر ، ١٩٣٨ م .

١١٢— ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الانصارى ت ٦٣٠ هـ)

لسان العرب ، دار المعارف ، القاهرة .

١١٣— ابن نباتة (محمد بن محمد ت ٧٦٨ هـ)

سرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٢١ هـ .

١١٤— ابن النديم (ابو الفرج محمد بن اسحق ت ٣٨٥ هـ)

الفهرست ، طبعة فلوجل ، بيروت ، ١٩٦٤ ، وطبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .

١١٥— النسفى (ابو المعين ت ٥٠٨ هـ)

بحر الكلام فى علم التوحيد ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ = ١٣٢٩ هـ .

١١٦— النشار (الدكتور على سامى) .

نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الجزء الاول — الطبعة السابعة ١٩٧٧ والجزء الثانى « نشأة التشيع وتطوره » الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، والجزء الثالث « الزهد والتصوف فى القرنين الاول والثانى الهجريين » الطبعة الثامنة ، ١٩٨٠ م .

١١٧— نشوان الحميرى (ابو سعيد نشوان بن سعيد بن نشوان ت ٥٧٣ هـ)

الحور العين ، حققه وضبطه وحقق حواشيه ، ووضع فهارسه ، كمال مصطفى ، مكتبة الخانجى ، بمصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، ١٩٤٨

١١٨— أبو نعيم الاصفهانى (احمد بن عبد الله بن احمد ت ٤٣٠ هـ)

حلية الاولياء ، مصر ، ١٣٥١ هـ = ١٩١٢ م .

١١٩— النوبختى (ابو محمد الحسن بن موسى توفى أواخر القرن الثالث الهجرى)

: فرق الشيعة ، استانبول ، ١٩٣٤ م .

١٢٠— ابن هشام (ابو محمد عبد الملك الحميرى البصرى ت ٢١٣ او ٢١٨ هـ) : السيرة النبوية ، مكتبة الكليات الازهرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

١٢١— الباقعى : مرهم العلل المعضلة فى دفع الشبهة والرد على المعتزلة ، وطبعة كلكته ، ١٩١٠ م .

١٢٢— ياقوت الحموى (ابو عبد الله الرومى ت ٦٢٦ هـ) : معجم الادبان او ارشاد الاريب الى معرفة الاديب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ

١٢٣— معجم البلدان ، ليبزج ، ١٨٦٦ هـ .

ثانيـا : المراجع الافرنجيـة :

1. Baldwin : Dictionary of philosophy.

2. Brockelemann : Geschichte Der Arabishen Litterature, Leiden, Brill, 1937.

3. Encyclopedia of Islam.

4. Encyclopedia of Religion and Ethics.

4. Lalande (A.) : Vocabulire technique et Critique de la philosophie.

6. Macdonald (D.) : Development of Muslim theology, Jurisprudence and conistutional theory, London, 1927.

7. Oberman : political theology In Early Islam, J.A.O.S. Vol. 55 1935.

8. Trittion : Muslim theology, London, 1947.

9. Watt (M.) : Frfee will and predestination In Early Islam. London,

10. ———— : Islamic philosophy and theology, Edinburgh, University press, London, 1962.

فهـرس الموضـــوعات

الموضـــوع	الصفحات
المقدمـــه	ص ٣ — ص ١٤
الفصل الأول : حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته	ص ١٥ — ص ٦١
اسمه ولقبه وكنيته	ص ١٧ — ص ١٩
مولده ونشـــأته	ص ١٩ — ص ٢١
ملمذته لابى الحسن البصرى	ص ٢١ — ص ٢٩
رفاقه فى مجلس الحسن	ص ٢٩ — ص ٣٣
اخـــلاقه	ص ٣٣ — ص ٤٣
مكانتـــه	ص ٤٣ — ص ٥٦
مصـــنفاته	ص ٥٦ — ص ٥٨
وفـــاته	ص ٥٨ — ص ٦١
الفصل الثانى : التيارات الفكرية والدينية والسياسية فى عصره « البدايات الاولى للفرق والمذاهب الكلامية »	ص ٦٢ — ص ١٠٨
تمهيـــد	ص ٦٢ — ص ٧٠
التيارات الفكرية والدينية والسياسية	ص ٧٠ — ص ١٠٨
اولا : التيارات المخالفة للاسلام	ص ٧٠ — ص ٧٦
ثانيا : ظاهرة الوضع فى الحديث	ص ٧٦ — ص ٨٠
ثالثا : تيار التشبيه والتجسيم	ص ٨١ — ص ٩٥
خامسا : الفرق الكلامية	ص ٩٩ — ص ١٠٨
رابعا : تيار الجبرية والقدرية	ص ٩٥ — ص ٩٩
الفصل الثالث : النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد	ص ١٠٩ — ص ١٣٢
تمهيـــد	ص ١١١ — ص ١١٤
النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد	ص ١١٤ — ص ١١٦
أ — نزعته العقلية فى مجال التفسير	ص ١١٦ — ص ١٢٠
ب — نزعته العقلية فى مجال الحديث	ص ١٢٠ — ص ١٢٣
عوامل نشأة النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد	ص ١٢٣ — ص ١٣٢
أولا : القرآن الكريم	ص ١٢٣ — ص ١٢٨
ثانيا : السـنة	ص ١٢٨ — ص ١٣١
ثالثا : الدفاع عن الدين	ص ١٣٢

الموضـــوع	الصفحات
الفصل الرابع : آراؤه الكلامية	ص ١٣٣ — ص ١٩٣
تمهيـــد	ص ١٣٥ — ص ١٣٦
أولا : القول بنفى القدر	ص ١٣٧ — ص ١٤٣
ثانيا : القول بالوعد والوعيد	ص ١٤٣ — ص ١٤٦
ثالثا : القول بالمنزلة بين المنزلتين	ص ١٤٦ — ص ١٦٠
رابعا : القول بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر :	ص ١٦١ — ص ١٩٣
أ — الجانب الاخلاقى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر	ص ١٦٢ — ص ١٦٨
ب — الجانب السياسى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر	ص ١٦٩ — ص ١٩٣
المراجع :	ص ١٩٤ — ص ٢١٣
أ — المراجع العربية	ص ١٩٤ — ص ٢١٢
ب — المراجع الاجنبية	ص ٢١٢ — ص ٢١٣

تصـــويبات :

على الرغم من الاجتهاد الشديد فى التصحيح ، الا انه وقعت بعض الاخطاء المطبعية ، نرجو من القارىء الكريم أن يصححها قبل المضى فى قراءة الكتاب ، وذلك على النحو المبين فى الجدول الآتى :

تصـــويب الاخطـــاء

الصفحة	السطر	الخطـــأ	الصـــواب
٣	٣	جماته	جعلته
٣	٧	بفيد	يفـــد
٣	السطر الاخير	اشتيز	اشتينر
	(هامش)		
٤	٢٤	Tunisprudence	Predestionation
	(هامش)		
٧	٧	استيفائنا	استبقائنا
٨	٢٠	Predestiation	Predestionation
٩	٢	بالقوة	التـــوة
١١	٦	والنى اعتقد	واعتقـــد
١٢	١٦	حكم	محكم
١٣	٢٣	بينهـــا	بينهم
١٧	١	عرو	عمـــرو
١٧	١٣	أبناء الزمان	أبناء اهل الزمان
١٨	١٥	أرتلد	ارتلد
٢٥	١٢	نؤيدها	نؤبدها
٢٦	٢٣	منوبه	متـــويه
	من الهامش		
٣٠	٨	التفضيلات	التفصيلات
	من الهامش		
٣١	٣	ترون لو أن الملائكة	ترونلوانأحدا منالملائكة
٣١	٨	تغفى	**تغنى**
٣٣	٢	طبقاتها	طبقاتهم
٣٤	السطر الاخير	شـــعر	شـــعرا .
٣٦	٣	وجزاك	وجزالة
٣٦	٧	وطبقات	مكررة
	من الهامش		
٣٧	١٠	تنقضى	**فتقضى**
٣٨	١٦	عزه	عـــزة
٤٣	٥	جـــاعة	لجمـــاعة
	من الهامش		

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤٣	٦	آمر	آمرا
٤٧	٣	وستفرق	وستفترق
٤٨	١٨	لوحشه	لوحشة
٤٩	٦	المصادقة	المصادفة
٦٠	٣	الحمرى	الحموى
		من الهامش.	
٦٠	١٠	الحميرى	الحموى
		(من الهامش)	
٦٢	السطر الاول	الفصل الثالث	الفصل الثانى
٦٧	١٧	فام	فلم
٧٠	١٥	وتود	ونود
	١٥	تنتهى	تنتهى
٧١	١١	صة	صلة
٧٥	١٣	عماد	عمار
		من الهامش	
٧٦	١٥	وما اختار كل بلد	وما اختار اهل كل بلد
	السطر الاخير	ص ٢٤٣	ص ٢٢٢
	(من الهامش)		
٧٧	٢٨	حمات	حملت
	(هامش)		
٧٨	٤	ونشر	ونشير
٨٠	٥	عيبنه	عيبنة
٨١	١٥	المشبه	المشبهة
٨٢	الاول	لليهود	اليهود
٨٦	١٥	فاستقرارا	استقرارا
	١٦	بشر	بشبر
	٢٢	النهانوى	التهانوى
	٢٦	التهاتوى	التهانوى
٨٧	٤	وتنسب	وينسب
٨٨	٢	نرغته	نزعته
٩٠	١٥	لا تعرف	لا نعرف
٩٠	١٧	بنفى	بنى
٩٤	١٠	المتنزلة	المنزلة
٩٤	١٠	المنزلتين	المنزلين

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩٤	٢٥	المنبه	المنية
٩٤	٢٦	الراوتدى	الراوندى
٩٥	٣	نبله	تبله
٩٧	٣	مخبرة	مجبرة
٩٧	٨	فتحل	نتحلل
٩٨	١٨	ينفى	بنفى
٩٨	١٩	الاشعت	الاشعث
٩٩	١١	تشم	نشر
٩٩	١٥	ص	ص ٦٢٥
٩٩	١٩	theorgy	theology
٩٩	٢٧	الاعتدال	الاعتزال
٩٩	٢٨	الطبعه	الطبقة
١٠٠	٦	الخرارج	الخوارج
١٠٠	١٦	الحكيم	التحكيم
١٠١	٦	للتشبع	للتشيع
١٠٢	٣	المقيد	المفيد
١٠٢	٨	الكيسانية	الكيسانية
١٠٢	١٩	النوبجتى	النوبختى
١٠٣	٧	الاستفلاليه	الاستقلالية
١٠٤	١٠	المعتزلة	المنزلتين
	١٠	فى	أوردهما
١٠٥	٣	امامه	وفى
١٠٦	١٧	نظر	امامة
١١٣	٢٢	واوردهما	اوردهما
١١٢	٢٤	دبكارت	ديكارت
١١٤	١٠ هامش ٤	بعلوان	بعنوان
١١٧	هامش ١٤ ٣	بلفظ	بلفظ
١٢١	؟	مسلم صحيحه	مسلم فى صحيحه
١٢١	١٢	ابن	بن
١٢٢	٢٢	النقدية	النقدية
١٢٦	١٧	محكم	بحكم
١٣٠	٢٠	مكتوب بعد سطر ١٩	يكتب قبل سطر ١٩

الصفحة	السطر	الخطـــ	الصـــــواب
١٣٦	٢	المرسى	
	من الهامش		
١٤١	١٨	لان كلف غيرة	لان من كلف غيره
١٤٢	١٢	ثبت	نبت
١٤٣	٤	يسيطلعها	يستطيعها
١٤٣	٧	فتذوها	فتذروها
١٤٣	٢٠	لانه	لأن
١٤٤	٩	الالفـــالظ	الالفـــاظ
	(من الهامش)		
١٥٧	٤	مثـــل	الى مثـــل
١٦٠	٢٠	ما	لمـــا
١٦٥	١١	لينى	**ابنى**
١٩٠	٥	الطبرى	الطبرى (١٢٦)
١٩٢	١٦	آجانا	آجالنـــا