

# عمرو بن عبید و آراؤه الكلامية

دكتور محمد صالح محمّد السعيد  
كلية الآداب - جامعة ليبيا

الناشر  
مكتبة النهضة الشرق  
جامعة القاهرة



دكتور محمد رسلح محمد السيد  
كلية الآداب - جامعة المنيا

# عمرو بن عبيد وأراؤه الكلامية

١٩٨٥

الناشر  
مكتبة نهضة الشرق  
جامعة القاهرة



## مقدمة

الامة الاسلامية بها تراثها الخالد ، سطع نوره في فترة مبكرة ،  
فالشاع المعرنة والهدى ، وهو تراث متنوع ، جاء شاملا لتيارات فكرية  
متعددة ومتنوعة ، جعلته صالحا لان يكون رادا للخلف ، ياخذون من  
اسلامهم ما يفيدهم في قضايا تقدم مجتمعاتهم وتطورها ، وينهلون منه  
ما يدعم فيهم قيم الدين والاخلاق ، مما اشد الحاجة — الآن — الى  
احيائه وبعثه من جديد لكي يكون لنا فيمن تقدم اسوة حسنة نقاسي بها ،  
ولكي نواجه بروح انيقة في انفسنا ما يفيد الينا من تيارات فكرية غريبة  
عن الاسلام والامة الاسلامية

والمعتزلة — باعتبارها من اكبر المدارس الكلامية في الاسلام —  
تحتل مكانا مرموقا في هذا التراث ، بما اشاعت من فكر ، كان له اثره  
الذي لا ينكر — في بناء فلسفة اصيلة للاسلام ، استطاعت بها ان تواجه  
التيارات المخالفة للاسلام منذ الصدر الاول ، وما زالت جوانب كثيرة  
من هذه الفلسفة تتميز بالطرافة والابداع ، وتفيد في بناء الشخصية  
الاسلامية التي تستطيع ان تقف بثقة شديدة في مواجهة التيارات  
الالحادية او المضللة التي تندد الينا ، كما تفيد هذه الفلسفة ايضا في مواجهة  
المشكلات المعاصرة لمجتمعاتنا الاسلامية .

تبني المعتزلة نزعة عقلية ، كانت لهم منهجا ، ونورا يهتدون به  
في مهم النقل وايدراك مضمونه وفحواه . ولدت فيهم حرية الفكر  
والراي ، التي حاولوا نشرها في مجتمعاتهم ، وعملوا على نهوها وتطويرها ،  
وفي الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة فكرية اسلامية نبت فيها هذه الحيوية  
الفكرية ، كما نبت في رحاب مدرستهم (1) .

(1) ولعل هذا ما دعا الكثير من المشرقين : كهرج الشافعي

أبو سلوم المعتزلي



وقد هبت لهم هذه الحرية في الفكر والرأى ، البحث في تراث الامة المختلفة ، وبخاصة التراث اليونانى الفلسفى فتناولوا اجزاء منه بالبحث والدراسة ، وكانت عنايتهم به محدودة بالامادة منه في تدعيم اصولهم الاعتقادية ، في مواجهة المخالفين من اصحاب الديانات والملل ، والاهواء والنحل ، والتي كانت على دراية كافية بجوانب كثيرة من هذا التراث .

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

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

وهكذا يكون التراث المعتزلى - كجزء أصيل في التراث الاسلامى - تراثا ثريا خصبا ، مسئوليتنا هي بعثه وحيائه ، ونؤكد - هنا -

Heinrich Stöcker

الذى يلقب المعتزلة بالمفكرين الاحرار ، ووات الذى يشار اليهم في نزعتهم العقلية بمفكرى القرن التاسع عشر انظر في ذلك :

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

كما يصدهم ماكدونالد ايضا بالمفكرين الاحرار - انظر :  
Macdonald : Development of Muslim theology, Tunisprudence and Constitutional theory, london. 1927, P. 129.

ان هذا التراث - شأنه شأن أى تراث حضارى - به نقاط قوة و به 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 هي أساس بحث هذا التراث ، فيها وحدها يمكننا استخلاص قيم هذا التراث ، وبها ايضا نستقي ما هو صالح ومفيد من هذه القيم لحياتنا المعاصرة .

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

من اهم القيم التى يفت عليها الباحث في علم الكلام بعملة وفي الفكر المعتزلى بخاصة قيمة ارتباط الفكر بالعمل ، ذلك ان المشكلات التى اهتم بها المتكلمون هي مشكلات نبقت من واقع حياتهم ، فجاء تراثهم معايشا لواقعهم ، فارتبط النظر بالواقع ارتباطا وثيقا عندهم .

ولهذه القيمة أهمية خاصة في تقدم أى مجتمع وتطوره ، فهي السبيل الوحيد للعبور بمجتمعاتنا الاسلامية الى حياة افضل ، ولعل ما تعانيه مجتمعاتنا الاسلامية من مشكلات وتأخر انما هو يرجع - في المقام الاول - الى ان هناك انشطارا بين فكرنا وواقعنا ، فخلقنا من مشكلاتنا الحقيقية ، وانغمسنا في مشكلات وافدة اليانا من ثقافات غريبة عنا !! ، مما اثار شيئا من الغربة بين الفكر وواقعه !! ، فعمل في نمسكا بهذه القيمة ما يحفزنا على ربط فكرنا بواقعنا ربطا وثيقا اذا اردنا ان يكون لنظرنا وفكرنا قيمة في حل مشكلات مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة

واقية ثانية لا تقل أهمية عن القيمة الاولى وهي قيمة العقل - يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى ، فان الباحث النصف المتحرك



— دون مشتقة — أن أجزاء من التراث المعتزلى ، تمثل أجزاء عاقلة مبدعة خلاقة في التراث الاسلامى . ومن المفيد القول بأن النزعة العقلية التي تميز بها المعتزلة — في صورتها المعتدلة — لا تخالف روح الاسلام وجوهره

وقية الاعتماد على العقل قيمة بالغة الاهمية ، فالمعقل هو السبيل في فهم الدين ونصوصه ، وهو عماد الاجتهاد ، وحل ما يواجهنا من مشكلات ، واذا كنا نقول بالعقل فلاننا نقول بذلك العقل المتأخى مع النصوص الدينية ، أى ذلك العقل الذى ياتش بالدين ، لا العقل المحض .

العقل له قيمة خاصة في الدفاع عن الدين ، فقد كان أحد المبررات الهامة في استخدام المعتزلة للعقل هو مواجهة المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ، وأصحاب الملل والأهواء ، والنحل المختلفة ، لأنه ليس من سبيل الى مواجهة هؤلاء الا بدليل العقل .

ولا شك أن استخلاص هذه القيمة واستبقائها في تراثنا المعاصر ، سوف يفيد في مجالات كثيرة : في الدفاع عن الدين ، وفي اشاعة حرية الفكر ، تلك الحرية التي تتبع لنا اقامة الحوار الفكرى الحر ، وترسخ فيها قيما وأدبا افتقدناها في حوارنا بعضنا مع البعض الآخر ، فضلا عن أنه ليس من سبيل الى تجنب الكلمة ، ودعوة المخالف ، ورد المتطرف الا بالحوار العقلى المنفع .

ولا يقدر في استخلاص هذه القيمة واستبقائها في تراثنا المعاصر . بعض المواقف المتطرفة في استخدام العقل عند المعتزلة ، كما لا يقدر فيها أيضا أن المعتزلة قد استخدموا العقل الى موضوعات ليس من طبيعتها أن تعالج بمنطق العقل ، ذلك لأن هذا كله لا يمثل موقفا عاما عند المعتزلة ، فالمعتزلة شأنها شأن أى تيار فكرى يعمر فترة من الزمن ، قد يصيبه التطرف

والمغالاة من قبل المتعصبين له ، وعلى هذا لو استقطنا هذه المواقف المتطرفة ما أثر ذلك على مجرى التيار العقلى عندهم ، لأنهم بشكل عام كانوا حريصين على ألا يحدث تعارض ما بين حجة العقل وحجة النقل ، بل أن آراءهم جاءت في معظمها ثمرات لفهم النصوص الدينية قرأنا كانت أو سنة ، مما يقطع بأن تراثهم تراث أصيل ، وثيق الصلة بالدين والخضارة الاسلامية

ونحن في استيفائنا لقيمة العقل ، لسنا مطالبين بأن نطبقه على نفس الموضوعات التي تناولوها تناولاً عقلياً ، إذ ربما لم تكن هي نفس الموضوعات التي تهنا في حياتنا المعاصرة ، علينا — فقط — أن 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 رأينا أن النزعة العقلية عند المعتزلة ، ولدت فيهم حرية فكرية ، دفعتهم الى دراسة الثقافات الأجنبية مما مكنتهم من الدفاع عن الاسلام ، ولقد تفوق المعتزلة في هذا المجال ، تسوقا كبيرا ، مما جعل نيرج يصف فلسفتهم بأنها فلسفة دفاعية تهدف الى الدفاع عن الوحي والنبوة ، وأنها جدلية بمعنى أنها كانت تغزو مواطن الأديان والفرق المخالفة لتحاربها في أراضيها ، معتقدة في ذلك على الوسائل الفلسفة (١١) .

وهكذا لى تستطيع المعتزلة القيسام بهمة الدفاع عن الدين ، وتحقيق نجاح كبير في هذه المهمة ، كان لابد لها من أن تستفيد في تدعيم



أساليب جدلها مع الفرق المخالفة بكل وسيلة ممكنة ، وكانت الفلسفة اليونانية إحدى وسائلها في هذا المجال ، وإن كان ذلك لم يحدث بطريقة واضحة إلا على يدى ابن الهذيل العلاف ، فلم يعرف عن عمرو بن عبيد أو واصل بن عطاء ، أنهما تناولا في بحوثهما شيئا من مسائل الفلسفة اليونانية (١) .

ويبدو أن المعتزلة تقدمت في ميدان دراسة الفلسفة والاستفادة منها ، إلى حد جعل الخياط ( المؤرخ المعتزلى ) ينتصر على ابن الراوندى ويتفخر بتقديم المعتزلة في هذا المجال عن أى فرقة كلامية أخرى (٢) . ولعل هذا يدعونا إلى استخلاص قيمة الانفتاح على ثقافات العصر وفلسفاته ، إذا أردنا بحق أن ندافع عن الاسلام ، وبخاصة في عصرنا ، الذى ساعدت فيه سهولة الاتصال بين شعوب العالم على أن تتدفق إلى بلادنا الاسلامية تيارات فكرية مختلفة وفلسفات شتى ، وهى في معظمها تحمل في طياتها معتقدات تخالف الاسلام تماما ، بل وتهلجه ، وليس من سبيل للتصدي لخطر هذه التيارات والفلسفات إلا بالعكوف على دراستها دراسة واعية مثالية ، واستخراج قيم من الاسلام تقف فى مواجهة

قيم هذه الفلسفات ، أما الهجوم بدون دراية مكانه ضرب في عبثية !  
أما الانغلاق والانزاع عنها ، فلن يكسبها الا بالقوة .

وليس من شك في أن الانفتاح على ثقافات العصر يكتب دفاعنا عن الاسلام قوة ، ونقصد به انفتاح الناقد المستبصر ، لا انفتاح المقلد ، فإن النظرة النقدية لكل ما يفيد الينا تفيدنا في أن نستبني ما نراه صحيحا من هذه الثقافات ، ونستبعد منها ما نراه غائبا من أفكارها ، ونكمل ما يكون ناقصا منها ، فهو انفتاح لا تضيق فيه هويتنا ، بل انفتاح يتيح لنا وقفه ايجابية من ثقافات عصرنا ، نكون بها حذرة من حلقا الفكر العالمى كما كان أسلافنا .

هذه في عجلة سريعة بعض القيم التى يمكن استخلاصها من التراث المعتزلى رأينا من المناسب أن نشر اليها ونحن نقدم لهذا البحث الذى يتناول واحدا من كبار شيوخهم ، احتل في تاريخ المعتزلة مركزا ممتازا ، فاليه وإلى رفاقه واصل بن عطاء ينسب فضل تأسيس المعتزلة ، بما أسهم به في وضع أصول المذهب ، تلك الأصول التى تناولها الخلف بالشرح والتطوير والتعقيب ، حتى استقرت على ما هى عليه حتى الآن .

ولم تقف جهوده عند حد النظر في العقائد ، وتعميد القواعد ، بمنهج عقلى يستأنس فيه بالنصوص الدينية قرآنا أو سنة ، بل تعدى ذلك إلى نصرة الاسلام والدفاع عنه بصد خطر الديانات المخالفة وكذا خطر أصحاب الملل والاهواء والنحل المخلفة ، والتى شنت هجوما على الاسلام بقصد النيل منه والقضاء عليه .

وامتدت جهوده أيضا إلى المشاركة الإيجابية في حل مشكلات مجتمعه ، فقدم الراى والمشورة ، واقترح الحلول لهذه المشكلات . وطبق مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقا عمليا ، فكان دائم

(١) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، نشر عيسى البلبلى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٢٩ ، ص ٤٦ ، ص ٤٩ . وانظر أيضا :

Macdonald : Development of Muslim theology,  
P. 128. Watt : Free Will and Predestination in Early Islam, London,  
P. 63.

(٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى المحدث ، تحقيق تيرج ، مع مقدمة له بقلم المحقق ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، عام ١٩٢٥ م ، ص ٧٠ ، ص ١٣٠ ، ص ١٥٠ .



الوعظ والتوجيه للحكام ، وكانت مواظبه لها اثر كبير فيهم ، لانها بعدت عن التكلف والرياء والتفاسق ، وصدرت عن رجل يعد قدوة في مجال الاخلاق الفردية ، فكان عابدا زاهدا تقيا ورعا في سلوكه مباحة صولية لا يخطئها الباحث المنصف .

ومع اهمية عمرو بن عبيد في تاريخ الفكر الكلامي عامة والفكر الاعتزالي خاصة ، الا انه ليست هناك — فنيا نعلم — دراسة متكاملة عنه .

بل انه يمكن القول اننا ما زلنا — حتى الآن — تجهل جوانب كثيرة عن المعتزلة في بداياتها الاولى ، حقا لدينا معلومات وفيرة نسبيا عن رجال المعتزلة المتأخرين ، بفضل ما نشر من مؤلفاتهم او اكتشف من مخطوطاتهم . وهذه المؤلفات لم تمدنا بمعلومات كافية عن اوائل المعتزلة — كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ... وغيرها — تسمح باستجلاء آرائهم ، وبيان كيفية ظهور هذه الآراء وتطورها ، وما زالت الحاجة ماسة للتنقيب في مختلف المصادر لاستقصاء آراء الأوائل .

ويبدو أن هذا هو السبب الذي جعل الدراسات في هذا المجال قليلة ، وهذا البحث الذي نقدم له الآن هو محاولة من جانبي لخوض هذا المجال ، قصدت به القضاء مزيد من الضوء على هذه البدايات الاولى للفكر الاعتزالي لازالة بعض الغموض الذي يكتنف هذا الجانب . فمعين ذلك على اعادة تركيب البناء الفكري لعلم الكلام في بدايته ، فنقف بذلك على بداية ظهور الانكار الاعتزالية ، وبيان تطورها .

ولا يفوتني — هنا — ان اشير الى البداية الزائدة — في هذا المجال — لاساذي الدكتور ابو الوفا الغنيمي التفتازاني في دراسته

عن واصل بن عطاء (١) ، والتي الفت منها في بحثي هذا عن عمرو بن عبيد .

وجاء بحثي هذا في اربعة فصول جاءت على النحو التالي :

### الفصل الاول: حياة عمرو بن عبيد ومصفاته

تناولت في هذا الفصل ، حياة عمرو ، ونشأته ، وكشفت عن البيئة التي عاش فيها ، والتي اعتقد ان هذه البيئة ، وهي بيئة البصرة ، كانت عاملا من عوامل عديدة دفعت به الى البحث في المشكلات الفنية والسياسية ، بنزعة عقلية واضحة ، كما اشرت الى مصادر تكوينه العلمي ، وإلى تلمذته للحسن البصري ، وتناولت مكانته بين علماء عصره من جانب ، وبين رجال الاعتزال من جانب آخر ، وبيننا كيف ان المعتزلة تنسب اليه كنسبتها الى واصل بن عطاء ، فكان شيخ الاعتزال في عصره ، كما انتهينا الى ان الاعتزال لم ينشأ في حياة الحسن البصري ، بل كان ذلك بعد موته ، وان واصل اذا كان قد وضع بعض قواعد الاعتزال ، فان عمرو بن عبيد قد اضاف اليها قواعد اخرى ، واعادت نبتا لمؤلفاته ، وحققت تاريخ وفاته .

وهذه المسائل التي عرضت لها في هذا الفصل كانت بمثابة التعريف به ، وازالة الغموض الذي يكتنف هذه الشخصية الهامة ، ولست بحاجة الى القول بأنه قد اعترضني بعض الصعوبات وأنا بصدد معالجة هذه المسائل ، وذلك يرجع الى قلة المعلومات التي امدتنا بها مصادر

(١) انظر هذه الدراسة ضمن مجموعة دراسات فلسفية مهداة الى استاذنا الدكتور ابراهيم مذكور ، باشراف وتصدير الاستاذ الدكتور عثمان أمين — رحمه الله — الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م ، انظر هذه الدراسة بعنوان : « واصل بن عطاء حياته ومصفاته » .  
ص ٣٧ — ص ٧٨ .



البرق وعلم الكلام ، مما اضطررني الى التنقيب عنها في ثانيا كتب الاديب والتاريخ ، فضلا عن التراجم .

### الفصل الثاني : التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره :

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

على أن ظاهرة الوضع والحشو في الحديث ، أدت الى شيوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، فكان من الضروري أن تكشف عن مصادر هذه الظاهرة وأسباب شيوعها وكيف وقف عمرو بن عبيد موقف العداء من أصحاب هذا التيار بعلنا 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 في تسكع بحرية الإرادة الانسانية ، فقد كان أول الذين دافعوا عنها من المعتزلة .

وأخيرا عرضنا لعلاقته بالفرق الكلامية التي كانت في 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 مؤثرات اجنبية واعدة أدت الى ظهورها .

ولقد اوضحت اثر هذه النزعة العقلية عنده في مجالين هامين : الأول : مجال التفسير . والآخر : مجال الحديث .

### الفصل الرابع : آراؤه الكلامية :

اوضحت في هذا الفصل آراؤه الكلامية والتي جاءت ثمرة لموقفه من مشكلات عصره ، فلقد خاض في مشكلة القدر ، التي تعد من أهم المسائل في مذهبه ، ومنها تفرع قوله بالوعد والوعيد ، كما خاض في مشكلة التنزيه ، وقرر التنزيه المطلق للذات الالهية ، واعتنق مذهب زميله في الاعتزال والذي يتعلق بمرتكب الكبيرة وذلك بعد مناظرة تمت بينهما ، انتهت بتركه مذهب استاذه الحسن ، واعتناقه مذهب زميله وأصل ابن عطاء ، وتفرع على هذه المسألة قوله في تحديد الايمان .

وهذه المسائل تتعلق في جملتها بالجانب النظري من الايمان فهي اقرب الى أن تكون اصولا للاعتقاد . وهي بدورها حددت أصول العمل عنده ، فأبنا عن موقفه من فريق الجبل ، والنزاع السياسي بين على رضي الله عنه ، ومعاوية ، وآرائه في مشكلة الالهية ، وأوضحنا كيف وضع مبادئه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلك المبادئ التي أبرزت ايجابيته تجاه المشاركة في حل مشكلات مجتمعه ، والعمل على اصلاحه ، ونشر العدل ، والمساواة بين الناس ، ومواجهة الحكام ، ونشر مبادئ الدين وتدعيمه في قلوب الناس وعقولهم ، بما جعله قدوة يحتذى بها في هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء في جانبها النظري والعملي ، المادة الاولى لما سمي - فيما بعد - بمصطلح الأصول الخمسة ، ذلك المصطلح الذي ميز الفكر الاعتزالي عن غيره ، حيث ان اشتباك الفرق الكلامية وتداخلها أدى الى نوع من الخلط بينهما فميز المعتزلة انفسهم عن غيرهم من الفرق الكلامية بهذه الأصول الخمسة .



هذه هي مضمون البحث الأربعة ، تصدنا من خلالها ، أن تكشف عن شخصية هامة من شخصيات الاعتزال ، وأن نوضح مذهب الكلاسي .

## الفصل الأول

حياة عمرو بن عبيد ومصنفاته

- ١ — اسمه ولقبه وكنيته .
- ٢ — مولده ونشأته .
- ٣ — تلمذته لأبي الحسن البصري .
- ٤ — رفاقه في مجلس الحسن .
- ٥ — أخلاقه .
- ٦ — مكانته .
- ٧ — مصنفاته .
- ٨ — وفاته .

وانى لأرجو أن أكون قد وفقت في الاقتراب من هذين الهدفين ، وإن يكون بحثي هذا قد وفق في أن يضع هذه الشخصية ومذهبها في موضعها اللائق بهما في تاريخ الحياة العقلية في الإسلام .

والله الموفق ، واليه يرجع الأمر كله .

القاهرة في ١٧ شوال ١٤٠٥ هـ

٤ يولية ١٩٨٥ م

محمد صالح محمد الشيد



## ١ - اسمه ولقبه وكنيته :

هو : أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري (١) ، وأصله من الموالي ، وولاه لبنى تميم (٢) ، فجدّه « باب » فيما يقول الجاحظ بن سبي كابل ، من سبي عبد الرحمن بن سيرة ، وكان « باب » مولى لبنى العدوية (٣) ، من تميم القبيلة الشهيرة ، ويزيد المبرد الأمر تفصيلاً فيقول : عمرو بن عبيد بن باب ، مولى بنى العدوية ، من بنى مالك ، من حنظلة (٤) ، وينتهي صاحب « تاريخ بغداد » إلى القول : بأنه من سبي فارس ، وهو مولى لآل فرادة ، قدم من العدوية ، من حنظلة ، من تميم (٥) ، وهذا ما نجده عند الكعبى (٦) ،

(١) عمرو بن عبيد ( بضم العين ، وفتح الباء واسكان الياء ، مولى الضمير ) ، ويقيد ابن خلكان اسم جدّه « باب » فيقول : « ان اسم جدّه ( باب ) بباءين موحدتين بينهما الف ، وإنما تبيدته لأنه يتصحف بناب » ( انظر ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، بتحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة بيروت ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ ) .

(٢) المستعوى : مروج الذهب ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٢٩٣ هـ ، الجزء الثالث ، ص ٣١٤ ، وانظر أيضاً : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، بتحقيق على محمد البجاوى ، عيسى البابى الحلبي ، القسم الثالث ، ص ٢٧٣ .

(٣) الشريف المرتضى : أمالى السيد المرتضى ، مطبعة الشعادة ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص ١١٧ .

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

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

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



ويلقبه ابن الجزرى (١٣) ، وابن حجر (١٤) ، والبغدادى (١٥) ، بالبصري ،  
يقولون أبو عثمان البصري وذلك نسبة الى مدينة البصرة التي ولد  
ولما فيها .

## ٢ - مولده ونشأته :

اجمعت المصادر التي ترجمت لحياته على ان مولده كان عام ٨٠ هـ ،  
ولم ينفذ عنهم الا ابن حجر ، الذي يذهب الى ان سنة مولده ، هو  
واصل بن عطاء ، كانت عام ٣٠ هـ ، ومن المرجح ان يكون هذا خطأ وقع  
ليه ابن حجر ، وهو ينقل من المصادر القديمة ، خاصة وان بعض  
المصادر المعتزلة ذكرت هذا التاريخ وهو عام ٨٠ هـ تاريخا لميلاده (١٦) .

ولم تمدنا المصادر بمعلومات عن حياته وظروف نشأته بالبصرة ،  
الا انها امتلأت بمعلومات يسيرة عن ابيه وعمله ، فنذكر المصادر ان اياه  
كان نساجا (١٧) ، ويذكر الذهبي ان عمرا كان ناسجا كابيه (١٨) ، غير  
ان الأب تحول شرطيا للحجاج بن يوسف ، ويحدد صاحب « تاريخ  
بغداد » عمله بأنه كان من حرس السجون (١٩) .

(١٣) ابن الجزرى : غاية النهاية في طبقات القراء ، مطبعة  
السعادة ، مصر ، ١٩٢٣ م ، ج ١ ص ٦٠٢ .  
(١٤) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف  
العلمية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، اعيدت بالانفست من  
طريق دار صادر ، بيروت ، ج ٨ ص ٧٠ .  
(١٥) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ .  
(١٦) روى ذلك ابن المرتضى عن الخياط المؤرخ المعتزلى ( انظر :  
المنها والامل ، ص ١٨ ، والشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ص ١١٨ ) ،  
وقال ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .

(١٧) الشريشى : شرح المقامات الحبرية ، ج ١ ص ٣٧١ .  
(١٨) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، القسم الثالث ،  
طبعة ٢٧٩ .  
(١٩) البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ وايضا  
ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ ، والشريف المرتضى : امالى المرتضى ،  
ج ١ ، ص ١١٨ .

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

فعمرو بن عبيد - ابن - من الموالى ، وهو فيما يبدو  
فارس الاصل ، قدم اجداداه اسرى من ايران (١١) ، وبالقطع  
الرق لم يجر عليه ولا على ابيه ، وانما جرى على جده باب .

وكونه من الموالى امر شائع بين كبار شيوخ المعتزلة مثل :  
واصل بن عطاء ، وابى الهذيل العلاف ، ومعمز بن عباد ، وابى على  
الجبائى ، وغيرهم ، وتجدر الاشارة الى ان اغلب حيلة العلم والكلام  
والفلسفة في القرون الاولى للإسلام كانوا من الموالى ، وهذا ما يقرره  
ابن خلدون (١٢) .

يكنى عمرو بن عبيد بابى عثمان عند جميع من ترجموا له ،

(٧) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ،  
المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .  
(٨) ابن المرتضى : المنبه والامل في شرح الملل والنحل ، تصحيح  
توما ارتلد ، دار المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، ٣١٦ هـ ،  
ص ٢٠ .

(٩) نشوان الحميرى : الصور العين ، حققه وضبطه ، وحقق  
حواشيه ، ووضع فهرسه ، كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي بمصر ،  
ومكتبة المثنى ببغداد ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ، ص ١١٧ .  
(١٠) ابن قتيبة : المعارف ، حققه ، وقدم له ، الدكتور ثروت  
عكاشة ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، ص ٤٨٢ .

(١١) الشريشى : شرح المقامات الحبرية ، وهو الشرح الكبير  
من ثلاثة شروح للمقامات ، بدون تاريخ ، الجزء الاول ، ص ٣٧١ ،  
وبغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٦ وانظر ايضا :

Brockmann : Geschichte Der  
Arabischen Litteratur, Leiden, Brill, 1937, p. 338..

(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة القاهرة ، ص ٤٠١ - ص ٤٠٢ .



ويبدو أن سيرة أبيه الأخلاقية لم تكن حسنة ، على عكس ابنه الذي نشأ في طاعة الله ، مما جعل الناس إذا رأوا عمرا مع أبيه يشيرون إليه بقولهم : هذا خير الناس ابن شر الناس ، فإرد عليهم أبوه « عبيد بن باب » بقوله : صدقتم هذا إبراهيم وأنا أزر (٢٠) .

كما يبدو أيضا أن النزعة الدينية لم تكن متحكمة في أبيه ، فقد وصفته المصادر المختلفة بأنه رجل سوء ، وعندما قيل له : إن ابنك يختلف إلى الحسن البصري ، ولعله أن يكون !! (٢١) ، قال : وأى خير يكون من ابني ، وقد أصبت أمه من غلول (٢٢) ، وأنا أبوه (٢٣) .

وأقلب الظن أن تلك النزعة الدينية التي اشتهر بها عمرو بن عبيد ، وهذا الميل إلى الزهد والتقوى والورع والعبادة ، كانا استعدادا ذاتيا لديه ، نجا وتعمق بفضل اقتدائه بأستاذاه الحسن البصري ، فلم يكن لنشأته الأسرية أثر واضح فيه ، بل ربما تكون هذه النزعة الدينية المتحكمة فيه ، وحسن سيرته الأخلاقية رد فعل لفساد أبيه ، وجده من

(٢٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .

(٢١) هكذا في النص ويبدو أن المقصود أن يكون مثله في العبادة والزهد والتقوى والورع فهو أمام التابعين . ( ابن خلكان : وفیات الأعيان ، ص ١٦٠ ) .

(٢٢) يقول ابن منظور : غل ، يغل ، غلولا ، وأغل : خان . ... وخص بعضهم به الخون في الفء والمختم . وأغله : خونه . ... قال ابن الأثير : وقد تكرر ذكر الغلول في الحديث ، وهو الخيانة في الغنم ، والسرقة من الغنمية ، وكل من خان في شيء خبى فقد غل ، وسببت غلولا لأن الأيدي فيها مغلولة ، أي متنوعة ، مجعول فيها غل ، وأحاديث الغلول في الغنمية كثيرة . ... ( انظر : لسان العرب مادة غل ) ، وهذا يجعلنا نتساءل هل أصاب عبيد زوجه من مخم وهل هي أسيرة حاب ؟ !! ، إن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر لنا شيئا في هذا الصدد .

(٢٣) ابن خلكان : وفیات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ .

التابعين الدينية والأخلاقية (٢٤) .

هذا ما تمدنا به المصادر عن ظروف نشأته بالبصرة ، وهو قدر لا يسمح بتكوين صورة دقيقة من ظروفه الأسرية ، ولا عن كيفية نشأته بالبصرة ، غير أنها تمدنا ببعض المعلومات عن تكوينه العلمي

### ٣ - تلمذته للحسن البصري :

تذكر المصادر جميعها أنه تلمذ على يد إمام البصرة آنذاك وهو أبو سعيد الحسن البصري ( ٢٠ - ١١٠ هـ ) ، والمسلمون في عصره بالعلم والزهد والورع ، وهو كما يصفه ابن المرتضى : « سيد التابعين وعظه في الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور » (٢٥) .

وكان الحسن البصري صاحب مدرسة أو حلقة علمية ، يلقي فيها بمختلف العلوم الإسلامية ، محاولا ما استطاع - هو وتلاميذه - تجنب لقن السياسة والدنيا ، ومن هذه المدرسة الأولى - المبكرة - ظهرت كل الفرق المتعارضة ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والتدرية تنبت إليها بأكثر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون الحسن البصري من سلف الأمة الإسلامية (٢٦) .

ولقد أشار ياقوت الحموي إلى هذه المكانة العلمية والدينية للحسن البصري ، وتلمذة عمرو بن عبيد ورفاقه في الدراسة : كتادة بن دعامة

(٢٤) يذكر الشريف المرتضى في بيان فساد سيرة جده الأخلاقية : « أن عبيد بن باب ، كان بوابا للحكم بن أيوب ، وكان باب ( جند عمرو ) مكاريا ، له دكان معروف يقال له دكان باب ، وكان فارسيا ، وللغزدق ( الشاعر المشهور ) معه خبر مشهور ، تركنا ذكره لشهرته ونعش فيه » ( انظر : الأمالي ، ج ١ ص ١١٧ ) .

(٢٥) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٢ .

(٢٦) الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ م ، ج ١ ص ٣١٥ .



من خمسين مسألة في الطلاق ، كل ذلك كتبه عن الحسن ، فقال البتّي :  
فأتهته ( أى اتهمته بالكذب ) ، ثم رجعت الى نفسي فقلت : أن جاز أن  
أسأله عن هذا كله ، جاز أن يسأل هو الحسن (٣٠) . ذلك لما مشهور  
مشهور عن عمرو بن عبيد من العلم والفضل .

على أن المصادر لم تدلنا — على وجه التحديد — على الوقت الذي  
تلمذ فيه عمرو بن عبيد على الحسن البصري ، غير أنه يمكن أن نستنتج  
ذلك الوقت بأنه كان قبيل المائة من سنة الهجرة بقليل ، ذلك أن  
عمرا ولد — كما ذكرنا — عام ٨٠ هـ ، ومات الحسن عام ١١٠ هـ ،  
فلتكون تلمذته له في حدود العشرين من عمره ، أو أقل من ذلك  
بستوات ، ولعل هذا الاستنتاج يؤيده ما رواه ابن حجر من قول الحسن  
البصري حين سئل عن عمرو بن عبيد ، فقال سيد شباب أهل البصرة  
ما لم يحدث ، وقوله : نعم الفتي عمرو بن عبيد ما لم يحدث (٣٢) ،  
وهذا أيضا ما نجده عند نشوان الحميري (٣٣) ، والشرشبي (٣٤) ، وهذا  
يفيد أنه كان فتي في مقتبل العمر ، أيام كان يختلف إلى الحسن البصري ،  
وكان الحسن البصري قد أسن ، كما يفيد أيضا أنه كان تلميذا متقدما  
لـ مجلس الحسن ، مما جعله من رؤساء المجلس بعد وفاة الحسن  
البصري (٣٥) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد كان ذا حرية في التفكير ، أدت إلى أنه  
لم يتابع استاذة متابعة تامة ، فثمة خلاف وقع بينهما يتعلق بالتأويل  
العقلي للنصوص الدينية ، كما اختلفا حول الرأي في الفريقين المتنازعين (٣٦) .

(٣٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ١٠١ .

(٣١) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،  
مطبعة ٢٤٢ .

(٣٢) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ٨٢ .

(٣٣) نشوان الحميري : الحور العين ، ص ١١١ .

(٣٤) الشرشبي : شرح المقامات الحريية ، ج ١ ص ٢٧٠ .

(٣٥) الشريف المرتضى إلى السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٧ .

(٣٦) سوف تناول ذلك تفصيلا عند بياننا لمذهبه الكلامي .

السدوسي ، وواصل بن عطاء ، وفرقد السخي ، فيقول : « ويجمع  
في مجلسه ضروب الناس ... هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقي منه  
التأويل ، وهذا يسمع الحلال والحرام ، وهذا يتبع في كلامه المصرية ،  
وهذا يحرر له المقالة ، وهذا يحكي الفتيا ، وهذا يتعلم الحكم والقضاء ،  
وهذا يسمع الموعظة ، وهو ( في ) هذا كالبحر العجاج ، وكالسراج  
الوهاج تلقا ، ولا ننسى مواقفه ، ومشاهد الأمر بالمعروف والنهي  
من المنكر ، عند الأمرأ وأشابه الأمرأ بالكلام المفضل ، واللفظ  
الجزل ، مع شارة في الدين وبهجة في العلم ، ورحمة القى ، لا تننيه  
لائمة في الله ، يجلس تحت كرسيه فتادة ( بن دعامة السدوسي ) صاحب  
التفسير ، وعمرو ( بن عبيد ) وواصل بن عطاء صاحب الكلام ،  
وابن أبي اسحق صاحب النحو ، وفرقد السنجي صاحب الدقائق ، هؤلاء  
ونظراؤهم ممن ذا مثله ، ومن يجري مجراه » (٢٧)

تتلمذ عمرو بن عبيد على يد هذا الأستاذ الجليل ، وليس من شك  
في أنه استفاد من هذه التلمذة ، فاكسب علما بكثير من العلوم الدينية  
واللغوية من : قرآن ، وحديث ، وتفسير ، ونحو ، وعقائد ، ولقد  
أشار ابن الجزري إلى هذا بقوله : أن عمرا روى أنخروف عن الحسن  
البصري ، وروى عنه الحروف بشار بن أيوب (٢٨) ، كما ذكر الشرشبي :  
أن عمرا جالس الحسن حتى حفظ عنه شيئا من علومه واشتهر بفضل  
صحبته (٢٩) .

ويقدر ابن خلكان أنه درس عن الحسن الفقه والحديث (٣٠) ،  
ويورد لنا القاضي عبد الجبار رواية عمرو الفقه عن الحسن فيقول  
في طبقاته : وروى عن عثمان البتي أنه سأل ( أى سأل عمرو بن عبيد

(٢٧) ياقوت الحموي : معجم الأديباء ، مطبعة السعادة ، ١٢٨٣ هـ ،

ج ١٦ ، ص ٩٦ — ٩٧ .

(٢٨) ابن الجزري : غاية النهاية في طبقات القراء ، ج ١ ص ٦٠ .

(٢٩) الشرشبي : شرح المقامات الحريية ، ج ١ ص ٢٧٠ .



غير أن هذا لم يقدح في الصلابة بينهما فقد كان التلميذ محل تقدير استاذة — كما بينا — وكان الاستاذ محل تقدير وتعظيم واجلال من تلميذه، يروى ابن قتيبة : أن عمرا اشترى ازارا للحسن ، بستة دراهم ونصف ، ناعطاه ( أى 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 أن معظم المؤرخين قد وقفوا عند ذكر خلاف عمرو او واصل مع استاذيهما الحسن (٣٨) ، ولم يشرؤا الى استمرار الصلابة بينهما وبين الاستاذ ويكفنا هنا ان نؤكد ان العلاقة بين التلميذ واستاذيهما استمرت حتى وفاته ، فكان كلاهما يحضر مجالسه ، ويستمع الى نصائحه وعظائمه ، ويحفظ من وصاياه الشيء الكثير . بدلنا على هذا كتاب أرسله واصل الى عمرو ، حين بلغه ان عمرا حاد عن نهج استاذة فى التفسير ، وهذا الكتاب أرسله واصل بعد وفاة الحسن ، وفى هذا الكتاب أخذ واصل يذكر عمرا بكلام استاذة ، فى آخر درس له ، وأن ذلك الدرس كان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة (٣٩) . وهذا يدل على أن واصلًا وعمرا لم يفارقا استاذيهما ، بل استمرت العلاقة بينه ، وبينهما قائمة ، والمودة باقية ، وأنها كانتا يتفلقان معه حيث ذهب ، حتى كان هذا المجلس الأخير ، الذى يذكره واصل ، بالمدينة بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونحن نعلم أن الحسن كان يقيم بالبصرة ، وتوفى بها .

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

(٣٨) ذلك الخلاف الذى كان سببا عند كثير من المؤرخين فى ظهور المعتزلة كفرقة منشقة عن حلقه الحسن ، نسبة المؤرخون الى واصل بن عطاء ، وبعضهم نسبة 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 = ١٩٥٣ م ، ج ٢ ، ص ١٩٨ — ١٩٩ ) .

وثمة دليل آخر على بقاء علاقة عمرو بن عبيد بأستاذه حتى توفى بعد ما أسن ، وهو ما ذكره صاحب « تاريخ بغداد » ، من أن حميدا حدث أصحابه بحديث ، فقال عمرو : كان الحسن يقوله ، فلما قال عمرو هذا قال حميد لبعض أصحابه : لا تأخذوا عن هذا ( أى عن عمرو بن عبيد ) شيئا ، لانه يكنى على الحسن ، كان يأتى الحسن بعبد ما أسن ، فيقول : يا أبا سعيد أليس تقول كذا — للشيء الذى ليس من قوله — فيقول الشيخ براسه هكذا (٤٠) ، فهذا يدل دلالة واضحة على أن العلاقة قد استمرت ، والاستفادة من الاستاذ كانت قائمة حتى وفاة الحسن ، ولعل أصحاب الحديث لم يقصدوا اثبات هذا الامر ، وإنما قصدوا بيان كذبه فى الرواية عن الحسن ، وكيف أنه لم يكن يتحرى فى الرواية عنه ، فيستقل نفسه فى السن ، لياخذ منه الموافقة على نشر آرائه ، واذاغة الاحاديث التى تؤيدها (٤١) .

وإذا كنا بصدد بيان تلمذته على الحسن البصرى ، فيجدر بنا أن نشير الى أن بعضا من المصادر اشارت الى تلمذة عمرو بن عبيد سابقة على تلمذته على الحسن ، هذه التلمذة كانت على يد الامام أبى هاشم بن محمد بن الحنفية فيقول طائش كبرى زاده : أن عمرو بن عبيد أخذ علم الاصول أولا عن أبى هاشم بن محمد بن الحنفية ، ثم أخيرا من واصل بن عطاء ، وأخذ الفقه والحديث عن الحسن البصرى (٤٢) . كما يروى ابن المرتضى عن شبيب بن شبه قوله : ما رأيت فى فلان ابن الحنفية اكمل من عمرو بن عبيد ، فليل له : متى اختلف عمرو الى ابن الحنفية ، فقال : ان عمرو غلام واصل ، وواصل غلام محمد

(٤٠) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٠ .  
(٤١) انظر ذلك تفصيلا فى موقف اهل الحديث من عمرو بن عبيد وسوف نشير اليه فيما بعد .  
(٤٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصابيح السيادة فى موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق : كابل بكري ، وعبد الوهاب أبو 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 أوضح من الفلق، إذ يتصل إلى واصل (بن عطاء) وعمر بن عبيد (ابن عبيد) اتصالا ظاهرا شاهدا، وهما اخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنيه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي روى واصل، وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد اخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ينطق عن الهوى (٤٤)»

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

غير أنه يمكن القول بأن ما ذكرته المصادر عن اخذ واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد عن الامام محمد بن الحنفية، ليس صحيحا من الناحية التاريخية، ذلك أن واصل وعمر قد ولد كلاهما عام ٨٠ هـ، وتوفي الامام محمد بن الحنفية عام ٨١ هـ، وقيل عام ٨٣ هـ، وذلك بالمدينة، فلا يعقل أن يأخذا عنه في سنى الطفولة الاولى المبكرة، بل يكاد يكون

(٤٣) ابن المرتضى: النية والامل، ص ١٦

(٤٤) نفس المصدر: ص ٧

(٤٥) وهناك نصوص أوردها القاضي عبد الجبار (انظر: شرح الاصول الخمسة، ص ١٢٩، والمحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متوبة، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة الدكتور أحمد مؤاد الاهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٤٣٢) وايضا ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، بيروت، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م، ج ١، ص ٢٨، ج ٢، ص ٢٠٨.

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

وقد يكون من المحتمل، أن يتلذذ واصل بن عطاء على أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية الذي توفي عام ٩٨ هـ، ويرجع هذا الاحتمال أن مدرسة ابن الحنفية كانت بالمدينة (وهي 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 الاسلامي، وهناك من المصادر ما يشير إلى أن هناك علاقة قرى بين واصل بن عطاء وأبي هاشم بن محمد بن الحنفية، على أن هذه المصادر في جملتها مصادر معتزلية، فيقول الكعبي: «وكان (أي واصل ابن عطاء) خالا لأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وهو مولى لهم (٤٧)» كما يقرر هذا أيضا القاضي عبد الجبار (٤٨).

ويبدو أن عمرو بن عبيد الذي نشأ بالبصرة، لم يأخذ عن الامام أبي هاشم اخذا مباشرا، وإنما عرف آراءه عن طريق واصل بن عطاء، والذي فيما يبدو قد ارتحل إلى البصرة قبيل وفاة الامام أبي هاشم أو بعدها بقليل في الاغلب، وصحبه عمرو بن عبيد صحبة طويلة.

وثمة أمور قد تدعو إلى إثارة الشك في اخذ واصل بن عطاء. وبالتالي عمرو بن عبيد عن أبي هاشم منها: أن معظم المصادر التي قررت هذه الصلة كانت ذات ميل شيعي، كالكعبي، والشريف المرتضى،

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

(٤٧) الكعبي: باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٩٠. (٤٨) القاضي عبد الجبار: فضيل الاعتزال وطبقات المعتزلة



وابن أبي الحديد ، وابن المرتضى ... وغيرها ، وثانياً إن هذه في جوهرها كانت محاولة لوصل سبيل المعتزلة بعلی بن أبي طالب ، بالرسول صلى الله عليه وسلم ، حتى لا يكون مذهبهم بدعة حادثة ، وهذا ما حاوله المدافعون عن المعتزلة (٤٩) ، وثالثاً : رأى واصل وعمر بن عبيد في أصحاب وقعة الجمل ، فبينما واصل غسق أحد الفريقين ، يرى عمرو أن كليهما غاسق ، ومن هنا يستبعد أن يكونا قد أخذوا من أبي هاشم هذا الرأي ، الذي يلقي الشكوك حول جديده رضى الله عنه .

غير أن هذه الأمور — في رأينا — لا تحلّون هذه التلمذة . فهناك بجانب المصادر التي لها ميل شيعي ، مصادر أخرى غير شيعية قررت هذه الصلة ، فضلاً عن أننا نعلم أن واصل بن عطاء ، وكذلك عمرو بن عبيد كانا يمتنعان بنزعة استقلالية في التفكير ، مما جعلهما لا يأخذان برأيهما في الإمامة ( واقتصد الإمام محمد بن الحنفية وابنته ، أبي هاشم ) ويتخذ كلاهما لنفسه رأياً مستقلاً بعد فترة التلمذة ، لأننا نلاحظ أن فترة تلمذة واصل على أبي هاشم ، كانت في سنوات عمره الأولى وحتى مطلع الشباب ، لأن أبا هاشم قد توفي ، وكان واصل وعمرو لم يتجاوزا الثامنة عشر من عمرهما ، وهي فترة لا تسمح بتكوين رأى صائب سديد ، على أن رأيهما في فريق الجمل ، لم يمنع من أن يتلمذ زيد بن علي ، على واصل بن عطاء ، وأن يكون الزيدية في الأصول معتزلة .

من هنا لا يمنع أن يكون واصل بن عطاء قد تلقى علومه الأولى

(٤٩) انظر على سبيل المثال : القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦١٤ ، والمحيط بالتكليف ، ص ٤٣٢ ، وشرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ ، والكعبی : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ص ٩٠ ، والشريف المرتضى : الأمالي ج ١ ص ٧١٧ .

على يد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، ثم ثانياً على يد الحسن البصري ، ويكون عمرو قد تلقى علومه الأولى على يد الحسن البصري . ثم سجع من واصل ما كان قد تلقاه من أبي هاشم في الأصول ، فيكون عمرو بن عبيد بذلك حصيلة هذين الاستاذين الحسن البصري يتلمذة مباشرة ، وأبي هاشم بن محمد بن الحنفية يتلمذة غير مباشرة (٥٠) .

#### ٤ — رفاقه في مجلس الحسن :

أشار ياقوت الحموي إلى أن مجلس الحسن البصري ، كان يضم شخصيات كثيرة ، كانوا رفاقاً لعمرو بن عبيد في الدراسة على يد الحسن البصري من أشهرهم في هذا المجال : قتادة بن دعامة السهولاني (٥١) (ت ١١٧ هـ) ، وواصل بن عطاء (٥٢) (ت ١٣١ هـ) .

(٥٠) انظر أيضاً الدكتور أبو الوفا القفطازي : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ص ٤٣ — ص ٤٥ .

(٥١) يكتب بآبى الخطاب ، وكان يقول بشيء من القدر ( انظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، بيروت ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٢٨ م ، الج ١ ص ٢٢٩ ) ، ولقوله بالقدر يدرجه الكعبی والقاضي عبد الجبار ، في طبقات المعتزلة ( انظر : الكعبی : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٩ ، ص ٩٤ ، ص ٩٥ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٠ ، ص ١٠٣ — ص ١٠٤ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤١ ، وابن المرتضى : المثني والامل ، ص ٢٤ ) وهو يعتبر عند هؤلاء المؤرخين لطبقات المعتزلة من المحدثين الثقات ، روى عن الحسن ، وعن سعيد بن المسيب ، وجابر بن زيد ، والحسن بن أبي الحسن ، ويبدو أن ثمة خلافاً وقع بين قتادة وعمرو بن عبيد — وسوف نشير إليه فيما بعد — أدى إلى اعتزال عمرو عنه ، فاطلق عليه قتادة وعلى من تبعه اسم المعتزلة ، وهذا الخلاف وقع بينها بعد وفاة الحسن ، وكان كلاهما رئيسين متقدمين في مجلس الحسن ( انظر : الشريف المرتضى : الأمالي ج ١ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٦٠٩ ) .

(٥٢) واصل بن عطاء : يكتب : بآبى حذيفة ( الكعبی : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ص ٦٧ ، والقاضي عبد الجبار : فض



وهو رفيقه في تأسيس مدرسة المعتزلة ، وقد كانت له مكانة كبيرة عنده ، فيروي القاضي عبد الجبار عن أبي عمر قال : كتبنا فائق عمرو ابن عبيد ، فيقول لنا : ائتوا بنا حذيفة ، فوالله لجلس منه يوماً خير من مجلس منى أسبوعاً ، ومجلس منه أسبوعاً خيراً منى شهراً ، والله ما أحد أحب إلى من أن ألقى الله بصحيفة من صحيفة وأصلل

الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ ، وابن المرتضى : المنية والامل ص ٢٩ ، وباب الجعد ( الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ٢٩ ) ، ويلقب بالبصري نسبة إلى مدينة البصرة التي نشأ بها ( الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ص ٣ ، ص ٢٦٧ ) ، والغزال ، غير أنه لم يكن غزالياً ، وإنما كان فيها يقول المبرد يلزم سوف العزالين ليعرف النساء المتعنفات فيجعل صدقته لهن ( انظر : المبرد : الكامل في اللغة والأدب ، ص ١٤٣ ، ولد عام ٨٠ هـ ، وتوفي عام ١٣١ هـ ، ولزيد من التفضلات في معرفة ترجمته وأخباره ومذهبه الكلامي ، انظر المصادر التالية : الكمبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ص ٦٤ وما بعدها . القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٤ وما بعدها . ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٩ وما بعدها ، والشريف المرتضى : أمالي السيد المرتضى ، ج ١ ص ١١٣ وما بعدها . وغير هذه المصادر المعتزلية يمكن الرجوع إلى : ابن حجر : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ ، ج ٦ ، ص ١١٤ . وابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ، ١٣١٠ هـ ، ج ٢ ، ص ١٧٠ ( طبعة أخرى ) . وابن العباد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ . ج ١ ، ص ١٨٢ . ونشوان الحميري : الحور العين ، ص ٨١ ، ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٩ ، وياقوت الحموي : معجم البلدان ، لبيز ، ١٨٦٦ هـ ، ج ٥ ، ص ٣١٠ ، ص ٣١١ ، وابن النديم : الفهرست الملحق ، ابن سائر الكندي : فوات الوفيات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م ، ج ٢ ، ص ٣١٧ ، وطائش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ص ٢٤ . وغيرها من المصادر ثم انظر بحثاً لاستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني بعنوان : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية ص ٣٩ وما بعدها ، كشف فيه سيادته عن جوانب كثيرة كانت مجهولة في حياة واصل بن عطاء كما أمد ثباتاً بمصنفاته ، فهو بحث هام في هذا المجال وقد استفدت منه كثيراً في هذا البحث .

ابن عطاء ... » ( ٥٣ ) ، وكذلك ما يرويه عن أبي عوانه من أنه قال : شهدت عمرو بن عبيد ، وأبا حذيفة كان خطيب القوم ، فقال له عمرو : تكلم يا أبا حذيفة ، فخطب فابلىخ ، ثم سكت فقال عمرو : ترون لو أن الملائكة ، أو نبيي من الأنبياء ، أكان يزيد على هذا ؟ ( ٥٤ )

ويبدو أن هذه المكانة العظيمة لواصل عند عمرو قد استمرت حتى بعد وفاة واصل ، فلقد عقب رجل من المعتزلة جليل - فيما يقول الكمبي - على عمرو بن عبيد ، في شيء كان بينهما ، فاشتد معرضاً به :

ان الزمان وما تغني عجائبه

أبقى لنا ذنباً واستاصل الرأس

ثم قال : يرحم الله واصل بن عطاء ، لمرفع عمرو بن عبيد رأسه ، وقد أغرورقت عيناه ، ثم قال : نعم ، يرحم الله واصل بن عطاء ، كان لي رأساً ، وكنت له ذنباً ، والله ما رأيت أعبد من واصل ابن عطاء قط ، والله ما رأيت أعلم من واصل بن عطاء ، والله الذي لا اله الا هو لصحبت واصل بن عطاء ثلاثين سنة - أو قال عشرين سنة - ما رأيته عصى الله قط ( ٥٥ ) .

ويبدو أن واصل بن عطاء ، كان له من قوة الشخصية والتأثير - في عمرو بن عبيد - ما يمكنه أن يقف موقف الناصح والمرشد له ، لما يروى في هذا المجال ، أن أناساً سأل عمراً عن شيء يتفلق بالقدر بخمرة واصل ، فتكلم السائل بشيء أغضب عمراً ، فأجاب عمرو

( ٥٣ ) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : صفحة ٢٢٦ . ( ٥٤ ) نفس المصدر : ص ٢٣٥ ، وانظر ص ٢٣٦ أيضاً . وأيضا الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٧٥ . ( ٥٥ ) الكمبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، ص ٩٠ .



بجواب لم ير ضه واصل ، فقال له واصل : ايك وأجوبة الغضب ، فانها مندمة ، والشيطان يكون معها ، في تضاعفها هزة ، وقد أوجب الله تعالى على نبيه أن يستميد من هزات الشيطان ، بقوله تعالى : « اعوذ بك من هزات الشياطين ... » الى خاتم الآية « وقلنا شاهدت أحدا تثبت في جوابه ، وما ينطق به لسانه ، فليحته اللوم (٥٦) .

ومن الذين عاصروا عمرا وزاملوه في الأخذ عن الحسن البصري الزاهد المشهور بمرقد السبخي (٥٧) ، الذي اعتبره الحسن البصري من أصحاب الأكيسة ، بل اعتبره من مجاتين العباد (٥٨) ، ويقول عنه ياقوت

(٥٦) الشريف المرتضى : الأمل ، ج ١ ص ١١٤ .

(٥٧) ويكنى بأبى يعقوب ( انظر ابن سعد : الطبقات الكبرى ، المجلد السابع ، ص ٢٤٣ ) وقد حقق الدكتور كامل الشيبى نسبه بالسبخي ( بالباء والخاء ) لا السنجى ( بالنون والجيم ) كما هو معروف . وهذا هو الحق ، وذلك نسبة الى سبخة البصرة التي سكنها فيها يذكر السمعاني . ( انظر : الانساب : ليدن ، ١٩١٢ ، طبعة بصورة مكتبة جامعة القاهرة ، ورقة ٢٨٨ ) وكذلك ابن الجوزي يقيده بهذا الاسم ويعتبره من الطبقة الثالثة من أهل البصرة مع قتادة بن دعامة السدوسي ومالك بن دينار ( انظر صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، ج ٣ ص ١٩٥ ، ص ١٨٢ ، ص ١٩٧ ) وأيضا المناوي ( انظر : الكواكب الدرية في ترجمة السادة الصوفية ، مصر ، ١٩٢٨ م ، ج ١ ص ١٤٧ ) وابن العباد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج ١ ص ١٨١ ( وهناك من ينسبه سبخة الكوفة كالذهبي ( ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٢٣ ، ص ٢٤٦ ) والبغدادى ، فيكون لقبه السبخي سواء نسب الى سبخة البصرة او سبخة الكوفة ، وقد لقبه بالسبخي ايضا الكعبي وهو من أقدم مؤرخي المعتزلة ( انظر : تهذيب التهذيب ج ٨ ص ٢٦٢ ) ولزيد 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 في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨٠ ، الجزء الثالث ، ص ١٥٥ .

الحموى : انه من أصحاب الدقائق (٥٩) ، وهو من المحدثين ويوضع في طبقاتها (٦٠) . غير أنه شغله التعمد عن الحديث (٦١) ، ولذلك يعرض النقلة عن حديثه ، وقد كان متأثرا في زهده بكثير من المصادر الأجنبية (٦٢) ، ومات أيام الطاعون بالبصرة سنة احدى وثلاثين ومائة (٦٣) .

هؤلاء أشهر من عاصروهم عمرو ، وهو في حلقة الحسن البصري ، تلك الحلقة التي كانت تتسع لسائر العلوم الاسلامية والعربية على أن عمرو أصحابا صحبوه في الاعتزال ، وكانوا من الدعائم الأساسية في نشر المذهب الاعتزالى ، كما كان ايضا له تلاميذه الذين حملوا رسالة الاعتزال بعده ، وبهؤلاء جميعا انتشر الاعتزال في الآفاق وتكونت المدرسة كمدارس كلامية بل تعد من أكبر المدارس الكلامية في الاسلام

## • - أخلاقه :

سئل الحسن البصري عن اخلاق عمرو بن عبيد ، فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كان الملائكة أدبته ، وكان الأنبياء ربه ، اذا قام بأمر تعد به ، وان تعد بأمر قام به ، وان أمر بشيء كان الزم الناس له ، وان نهى عن شيء كان اترك الناس له ، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن ، ولا باطنا أشبه بظاهر منه (٦٤) .

(٥٩) ياقوت الحموى : معجم الادباء ، ص ١٦ ، ص ٩٧ .  
(٦٠) الكعبي : 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 ، وأيضا الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفلسفى في الاسلام ، ج ٣ ص ١٥٠ - ص ١٥٥ .

(٦٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٢٦٢ ، وأيضا : ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٧ ، ص ٢٤٣ .  
(٦٤) القاضي عبد الجبار : فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٦٠ .



لقد أجمل الحسن البصري صفات عمرو الاخلاقية ، في هذه الشهادة التي يقدمها في وصف تلميذ من أجل تلاميذه . وقد أينت المصادر المختلفة الاعتزالية منها وغير الاعتزالية — هذه الشهادة .

فيقول الحصري : كان ميلا الى الصمت ، قليل الكلام ، لا يكاد يتكلم ، وإذا تكلم لم يكن يطيل ، وكان يقول : لا خير في المتكلم اذا كان كلامه لن يشهده ، دون قتاله ، وإذا طال الكلام عرضت للمتكلم اسباب التكلف ، ولا خير في شيء ياتيك به التكلف (٦٥) .

وهذا القول من عمرو يشير الى انه كان يريد من المتكلم ان يطابق قوله فعله ، أي لا تفرق بين القول والعمل ، ما أوجبنا في حياتنا المعاصرة الى مثل هذا المبدأ الأخلاقي في معالجة مشكلاتنا ، ولعل هذا قريب مما قاله السرى السقطي — أحد صوفية الاسلام — « من عجز عن أدب نفسه ، فهو عن أدب غيره أعجز » . كما يشير قوله أيضا الى ذمة التكلف في الحديث ، لما يكون في التكلف من نفاق ورياء .

من أجل هذا كان عمرو بن عبيد ، قوى التأثير في سامعيه ، اذا جلس للوعظ والتعليم ، ويكفي دليلا على هذا ، ان أبا جعفر المنصور كان يبكي عندما يسمعه يتكلم في شأن الدين والدنيا (٦٦) .

ومن مواظبه الحسنة أيضا ما روى من انه أتى يونس بن عبيد يعزيه من ابن له ، فقال : ان أباك كان أصلك ، وان ابنك كان فرعك ، وان أمرا ذهب أصله وفرعه ، لحرى أن لا يطول بقاؤه (٦٧) .

(٦٥) الحصري : زهرة الآداب ، ج ١ ص ١٤٤ — ص ١٤٥ .  
(٦٦) سوف تشير الى هذا تفصيلا عند بياننا لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند عرضنا لمذهبه الكلامي .  
(٦٧) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ص ٢٧٤ ، والشريف المرتضى : الأمالي ، ويذهب الى أن الشعراء أخذوا هذه العبارة وصاغوها بشعر : انظر : الجزء الاول ، ص ١١٨ — ١١٩ .

وأيضا قوله لمعاوية بن عمر الغلابي ، حين دخل عليه ، وهو يحضر ، فقال له : « ان الله تعبدك حال الصحة بالعمل بجوارحك وقلبك ، ووضع عنك في هذه الحالة عمل الجوارح ، ولم يكلفك إلا العمل بقلبك ، فاعطه بقلبك ما يجب عليك » . (٦٨)

والموعظة الحسنة لكي تؤتي ثمارها ، لا بد أن يكون صاحبها ملتصقا بحسن الادب ، وحسن اللسان ، وهذا ما يصله به ابن الربيع صاحب المنصور (٦٩) .

وليس أدل على حسن أدبه ولسانه ، من انه كان عفو اللسان ، لا يقول قبيحا ، حتى ولو اضطر له ، فلقد أسمعه رجل كلاما قبيحا ، فبلى طرف رداؤه ، ووضع على الأرض ، وما أجابه ، ثم نفخ طرف فوهه ، فكان ذلك جوابه فيما يقول القاضي عبد الجبار (٧٠) ، وقال له رجل يوما : اني لارحك بما تقول الناس فيك ، فقال له : أنتسمعي القول فيهم شيئا ، قال : لا ، قال ( أي عمرو ) : اياهم فارحم (٧١) ، وقد راسله واحد بما يكره ، فقال لبلغه : قل له ان الموت يجمعنا ، والقيامة تضمنا . والله يحكم بيننا (٧٢) وكان هذا الذي راسله هو ابو موسى الاسواري ، وهو على خلاف معه لقوله بالارجاء — وهذا يدل على رحابة صدره ، وتسامحه مع مخالفيه ويتضح هذا من رواية القاضي عبد الجبار :

(٦٨) الشريف المرتضى : الأمالي ، ج ١ ص ١٢٠ .

(٦٩) نفس المصدر : ج ١ ، ص ١١٨ .

(٧٠) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٤٤٣ .

(٧١) ابن خلكان : وفیات الاعيان وأنباء أبناء اهل الزمان ، المجلد الثالث ، ص ٤٦٠ ، وابن تقيية : عيون الأخبار ، ج ٢ ص ١٩ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ١١٥ ، ص ١٦١ ويحدد

أن الذي وقع فيه هو ابو أيوب السخيتاني ، والشريف المرتضى : الأمالي ، ج ١ ، ص ١١٨ ويحدد أن الذي وقع فيه هو طغر الوراق ، وانظر أيضا الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٥ — ١٨٦ .  
(٧٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ٢ ، ص ١٨٦ .



لهذه الواقعة وكان عمرو بن عبدي فيما يروي القاضي عبد الجبار :  
بليغا وفصيحا ، يقارن بفصحاء وبلغاء العرب الاوائل في بيسان كلامه ،  
وجزالة لفظه ، وطلاقة لسانه وتأثيره على مستمعيه (٧٤) .

ولقد سألته حفص بن سالم عن البلاغة ما هي ، فقال عمرو : ما بلغك  
الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواضع رشكك ، وعواقب غيك ،  
قال : ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن  
يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع ، لم يحسن القول ، قال ليس هذا أريد ،  
قال : قال النبي ( ص ) : « أنا معشر الانبياء فينا تك » ، ( أى قلة كلام ) ،  
وكانوا يكرهون أن يزيد ينطق الرجل على غلظه ، قال : ليس هذا أريد ،  
قال : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ، ما لا يخافون  
من فتنة السكوت ، وسقطات الصمت ، قال : ليس هذا أريد ، قال عمرو :  
يا هذا ، فكأنك تريد تحبير اللفظ ( أى تحسين اللفظ ) من حسن الاتهام ،  
قال : نعم ، قال أنك أن أردت تقرير حجة الله عز وجل في عقول المكلفين  
وتخفيف المؤونة عن المستمعين ، وتزوين تلك المعاني في قلوب المريدين ،  
بالالفاظ المستحسنة في الأذان ، المقبولة في الأذهان ، رغبة في سرعة  
اجابتهم ، ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب  
والسنة ، كتبت قد أوتيت الحكمة ، وتوصل الخطاب ، واستوجبت من  
الله عز وجل الثواب (٧٥) .

(٧٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،  
صفحة ٢٤٣ .  
(٧٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، بتحقيق الدكتور  
عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ص ٥٨٨ .  
(٧٥) ابن قتيبة : عيون الأخبار ج ٢ ، ص ١٧٠ ، الجاحظ :  
البیان والتبيين ، ج ١ ص ١١٤ ، ج ٢ : ص ١٠٠ ، ج ٣ ص ١٥٥ ،  
والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٤ ،  
والحمري : زهرة الآداب ، وشجرة الآداب ج ١ ص ١٢٤ .

فنحن نرى مما تقدم كم كان حسن الادب ، يصير على من يسأله  
هذا الصبر ، وكم كان حسن اللسان في جزالة اللفظ والعبارات التي ينطق  
بها ، وكم خلط فيها مواظله الاخلاقية والدينية ، وكم كانت تؤثر هذه  
العبارات الواعظة في مستمعيها ، كما يدل ذلك على سمعة عليه .

وقد كان متمتعا بشجاعة أدبية ، جعلته يقف موقف الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر في وجه الحكام ، وكان معتدا بنفسه أيا  
اعتداد ، فلقد علا على اغراء الخليفة المنصور له بالمال أو المنصب (٧٦) .

ويبدو أن اعتداده بنفسه كان أسلوبا عاما يواجه به كل من  
يعرفه ، فهذا خالد بن صفوان (٧٧) يرى في عمرو بن عبدي رقة  
الحال ، فيقول له : لم لا تأخذ مني فنقي ديننا إن كان ، وتصل  
رحمك ، فيقول له عمرو : أما دين فليس على ، وأما صلة رحمي ،  
فلا يجب على وليس عندي ، فيقول له : ما يمنحك أن تأخذ مني  
فيقول عمرو أنه لم يأخذ أحد من أحد الا ذل له ، وأنا والله أكره

(٧٦) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اهل الزمان ، المجلد  
الثالث ص ٤٦١ ، وابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٩ ،  
والشريشي : شرح المقامات الحبرية ، ج ١ ص ٢٧٠ ، والحمري :  
زهرة الآداب وشجرة الآداب ، ج ١ ص ١٤٢ ، وابن قتيبة : عيون الأخبار  
المجلد الثالث ، ص ٣٣٧ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال  
ج ٢ ، ص ٢٧٩ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات  
المعتزلة ص ٢٤٩ وسوف نتناول ذلك تفصيلا عند بياننا لأصل  
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مذهبه الكلامي .

(٧٧) يقول عنه ابن قتيبة : كان خالد بن صفوان بخيلا ، وهو  
الناثل : أربع لا يطمع فيهن عندي : القرض ، والقرض ( أى أن يفرض  
على نفسه في ماله للناس فريضة ) ، والعرض ( أى أن يعرض عليه  
إنسان حاجة ) ، وأن أسعى مع أحد في حاجة ( انظر المعارف ،  
ص ٤٠٤ ) وهو مع بخله الشديد يطلب من عمرو هذا الطلب ،  
لهربا يقيس هذا رقة حال عمرو ، وحاجته الشديدة للمال ، فبما أثار  
عظما وشفتة هذا البخيل .



أن اذل لك (٧٨) بل انه فيما يروى القاضي عبد الجبار ربما كان يصليه العطش ، فلا يستسقى حتى يعود الى منزله (٧٩).

وهو مع كل هذا الاعتداد بنفسه ، تراه متواضعا ، وقال في تواضعه خالد بن زيد ، انه كان ( اى خالد ) عند يحيى بن ابي 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 ابي كثير : ومن يصبر صبرك يا ابا عثمان ! ٤

كما كان ايضا ، سمحا ، رحب الصدر ، يقبل الحق ، ويتنازل عن رايه ، متى ثبت له خطأ رايه ، وهذا شأن العلماء ، اذا عرفوا الحق سارعوا اليه ، واذا كشفوا الباطل في نفوسهم شكروا له ، ومن هنا لما تبين في 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 ابي حنيفة ، فاستحسن الناس منه هذا ، واستدلوا بذلك على ديانته (٨١) ولم تأخذه هذه النفس فيما يقول القاضي عبد الجبار ، وكان عمرو آنذاك زعيم اصحاب الحسن البصرى (٨٢)

ونأتى اخيرا لاهم صفة من صفاته الاخلاقية اشهر بها ، وهى زهده وعبادته ، وتروى المصادر ، الاخبار الكثيرة عن هذا الجانب من اخلاقه . . فيروى الكعبى — من أقدم مؤرخى المعتزلة — أن عمرو بن عبيد له فضائل كثيرة لا يجمعها الا كتاب مفرد ، وحج أربعين صلاة بالسيا ، وبغيره يقاد معه ، يركبه الفقير والضعيف والمنقطع ، كان يحيى الليل فى ركعة واحدة ، وقد فعل ذلك غير مرة فى المسجد الحرام (٨٣) كما يضيف القاضي عبد الجبار (٨٤) وابن المرتضى (٨٥) الى ذلك — على لسان الجاحظ — أنه صلى الفجر أربعين عاما بوضوء العشاء ، ووصفه ابن السماك لشدة عبادته وورعه وزهده ، بقوله : اذا رايته مقبلا توهمته جاء من دغن والديه ، واذا رايته هالسا ، توهمته جلس للقود ، واذا رايته متكبا توهمته أن الجنة والنار لم يخلقا الا له (٨٦) ، ويروى القاضي عبد الجبار : أنه كان لا يدع القنوت فى صلاة الفجر ، وعلى هذا كان يضى السلف الصالح ، كما يروى أنه من شدة عبادته وتحققه بمقام الطمانينة والانس بالله ، أن الزلزلة وقعت فى البصرة ، تماثلت اسطوانه فى الجامع ، بها بقى قائم الاخر ، ولا قاعد الا خمد ، وان عمرا ليصلى قريبا ، بها التفت اليها (٨٨) .

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

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

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

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

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

(٨٨) نفس المصدر : ص ٢٤٣ .

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

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

(٨٠) القاضي عبد الجبار : نفس المصدر صفحة ٢٨٣ .

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

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



على أن مكانته في الزهد ، لم يشر اليها مؤرخو المعتزلة فقط ، بل أشار اليها معظم من ترجعوا لحياته برغم اختلاف مشاربهم ، فافسار اليها : ابن الاثير (٨٩) ، والبغدادى (٩٠) ، والذهبي (٩١) ، والشريشي (٩٢) والزركلي (٩٣) ، وغيرهم ..

ويبدو أن زهده كان متسما بالخوف من الله تعالى ، ومن الناس وأهوالها ، تلك السمة التي طبعت الزهد البصري عامة ، وغالب الظن أنه كان متأسيا في نزعتة في الزهد باستاذة الحسن البصري ، وأيضا بالزاهد البصري المعروف عامر بن عبد قيس ، والذي حاول ابن دريد وصله بالمعتزلة (٩٤) .

ومن أدعيته التي تعكس لنا زهده قوله : « اللهم اغثنى بالاعتقار

( انظر تفصيل ذلك في المصدر السابق ص ١٢٦ ) ، ولقد تحقق عامر بمقامات الصوفية ، واتجه الى الله اتجاها مطلقا ، يحكى المناوى عنه : أنه صلى يوما فدخلت حية في ذيله ، وخرجت من جيبه ، فقيل له : لم لا تنحيها ؟ قال : والله لا أعلم بها حين تدخل ، ولا حين تخرج ، وإلى لاستحي من الله أن أخاف غيره ( المناوى : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، ج ١ ص ١٢٩ ، و ص ١٢٩ ) ، وهو بهذه المجاهدة قد تحقق بمقام القرب فيما يقول السراج الطوسي ( اللع ، حقه وقدم له ، وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، ومكتبة المنى ، ١٩٦٠ ، ص ٩٤ ) ، على أنه قد فتح باب الرجاء والامل وأول من تنفى بالحب الالهي في رياض الصوفية ( المناوى : الكواكب الدرية ، ج ١ ص ١٢٩ ) ، وكان فيما يقول المناوى : شديدا في الامر بالمعروف ، وله مواقف مع الخليفة عثمان ، ويبدو أنه نفاه الى الشام ( راجع الطوسي : اللع ص ٥٠٢ ، والدكتور على ساسي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ٣ ، ص ١١٠ - ص ١١١ ، والدكتور كامل الشيبى : الصلة بين الصوف والتشيع ، ص ٢٨٤ ) .

وينسب ابن دريد في رواية تفرد بها المعتزلة الى عامر بن عبد قيس حيث يقول في معرض ذكره لبني العنبر : « ومن رجالهم في الاسلام عامر بن عبد الله الذي يقال له عامر بن عبد قيس ، وكان عثمان ( ابن عفان ) كتب الى عبد الله بن عامر ( وإلى عثمان على البصرة ) أن يسيره الى الشام ، لانه يطعن عليهم ، وكان من خيار المسلمين ، وله كلام في التوحيد ، وهو الذي اعتزل الحسن ، قسموا المعتزلة » ( ابن دريد : الاشتقاق ، ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ ) .

ويبدو أن عامرا أراد أن يعتزل اصحاب الاهواء والبذع فيما يدانا أبو نعيم الاصفهاني ( حلية الاولياء ، ج ٢ ص ٩٣ - ص ٩٥ ) ، ولا ينفاز الى طرف من اطراف القتال فترك مجلسه كي يتفرغ للعبادة ويعتزل الفتنة الدائرة ، واقتربت طريقته في العبادة بشيء من التطرف لم يعهده التابعون ، ولعل هذا ماكن وإلى البصرة من الوشاية به لدى الخليفة عثمان . ولعل ما ورد في نص ابن دريد بأن له كلام في التوحيد ، هو

(٨٩) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ص ٥٢٨ .  
(٩٠) البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ٢٥٢ .  
(٩١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ .  
(٩٢) الشريشي : شرح المقامات الحربية ، ج ١ ص ٢٧٠ .  
(٩٣) الزركلي : الاعلام ص ٢٥٢ .  
(٩٤) عامر بن عبد قيس ، هو واحد من أشهر الزهاد والعباد التابعين ، هاجر من قبياته اليمنية - قبيلة عبد قيس - الى البصرة ، قرأ القرآن على أبي موسى الأشعري ، وانتهى الى الزهد ، وكان فيما يقول ابن الاثير « أعبد اهل زمانه واشدهم اجتهادا » ( اسد الغابة ، ج ٣ ص ٨٨ ، وراجع : أبو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، ج ٢ ، ص ٨٧ ، وابن الجوزي : صفة الصفوة ، حيدر اباد الدكن ، ١٣٥٥ هـ ، ج ٣ ص ١٢٦ ، ١٢٧ ) ، وكان يطلق عليه كعب الاجبار . احب هذه الامة ، وكان صاحب مجاهدة ، فيروى ابن الجوزي انه كان يقول لنفسه : « قومي يا ماوى كل سوء ، فوعزة ربك لا تحضن بك زحوف البعير ، لئن استطعت الا يمس الارض زهك لانعمن ، ثم يتنوى كما تتلوى الحية على المقل ، ثم يقوم فينادي : اللهم ان النار تدمنعني من النوم فاغفر لى ( ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج ٣ ، ص ١٢٦ ) ، وكان زهده متسما بالخوف الذي عبر عنه بقوله : « اللهم الدنيا الهوم والاحزان ، وفي الآخرة العذاب والحساب ، فإين الروح الفرح » وكان يدفع عن نفسه الحزن بترديد آيات من القرآن



البك ، ولا تغنى بالاستغناء عنك » (٩٥) ، ومن أقواله : ما وصف به  
السخاء : « السخى من جاد بماله تبرعا ، وكف عن أموال الناس  
تورعا » (٩٦) ، وكان يقول : لا ينبل الرجل الا بخلال : يقطع طمعه  
عما في أيدي الناس ، ويحب لهم ما يحب لنفسه ، ويسمع ما يشق

هو كلام في التوحيد مشوب بمعاني وجدانيه صوفية لم يعدها التابعون  
( انظر الدكتور الزشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ٣ ،  
صفحة ١١٣ ) .

أما عن رواية ابن دريد ، فنحن لا نستطيع رفضها رفضا مطلقا ،  
لأنه متقدم ( ت ٣٢١ هـ ) وكان معاصرا جماعا من كبار شيوخ المعتزلة  
( كابي قاسم البلخي وهو أقدم مؤرخ وأول مصنف لطبقاتهم ، وكان  
استاذ الخياط هو دليله في هذا التصنيف لطبقاتهم ، وتوفي الخياط  
سنة ٣٠٠ هـ ، وأبي قاسم البلخي ما بين سنة ٣١٧ هـ وسنة ٣١٩ هـ ) ،  
ولو أن هناك ثمة اعتراض لكان أدرجه البلخي ، أو القاضي عبد الجبار  
في طبقات المعتزلة ، وكان كتاب البلخي من أهم مصادره . وعبارته  
الواردة في النص وهي قوله « وهو الذي اعتزل » تفيد بالفعل أنه  
تصد الى تصحيح خطأ شائع في زمانه ، كما يبرر ذلك اختلاف المعتزلة  
أنفسهم في نسبة الاعتزال الى واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد  
( وسوف نشر الى هذه النقطة تفصيلا فيما بعد ) ، غير أننا اذا لا نستطيع  
رفض هذه الرواية رفضا مطلقا ، فنحن أيضا لا نستطيع القطع بأن  
عامرا هذا يعد معتزليا بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة ، وإنما نستطيع  
أن نقول أنه كان أصلا من الأصول الأولى للمعتزلة والاعتزال ،  
بمعنى الحيدة السياسية ، من جانب ، والاعتزال للعبادة والزهد والعلم  
من جانب آخر ، وهذا هو الطابع الذي طبع به واصل بن عطاء ،  
وعمر بن عبيد ، فأننا نستطيع أن نجد في عامر هذا أصول الزهد  
عند عمرو بن عبيد . ( انظر مقدمة تحقيق كتاب فضل الاعتزال  
وطبقات المعتزلة بقلم المحقق )

(٩٥) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ج ٢ ص ٢٩٠ ، القاضي  
عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، والحصري  
زهرة الآداب وثرة الألباب ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

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

عليه ميتفائل (٩٧) ، ولعمري أنها لآخلاق الزهاد العباد المستعدة  
من القرآن الكريم وثقة الرسول ( ص ) وأصحابه .

وهكذا كان عمرو بن عبيد ، عبيدا ، تقيا ، ورعا ، زاهدا ،  
يعيش على أقل القليل ، فلقد كان معاشه من دار له يسكنها الخواصون ،  
فطلبها نحو دينار في الشهر !! ، يزهد في العطايا والمناصب ،  
حسن الأدب واللسان ، أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، يريد ممن  
يقوم بهذا الأمر أن يطابق قوله فعله ، يمتثل التكلف ، يربط القول  
بالعمل ربطا وثيقا . وهذه كلها تجعل منه مثالا أعلى يقتدى به .

ويبقى حياته الحافلة بكثير من الأحداث بتلك العبارة التي  
للهمس فيها معنى دينية روحية رقيقة : « نزل بي الموت ، ولم اتأهب له ،  
اللهم ان كنت تعلم أنه لم يعرض لى أمران قط : لك في أحدهما رضا ،  
ولى في الآخر هوى ، الا آثرت رضاك على هوائى ، الا هونت على  
الموت » (٩٨) ، فما لبث قليلا حتى مات .

#### ( ٦ ) مكاتبه :

اجمعت المصادر المختلفة على أن عمرا كان من أكابر العلماء ،  
فالمكر طائش كبرى زادة : أنه كان من اعلم الناس بأحوال الدين ، الا أن  
الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ، فقد كان أماما مجتهدا (٩٩)  
كما يقرر القاضي عبد الجبار : أن محطه في العلم والزهد والفضل

(٩٧) القاضي عبد الجبار : فضيل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،  
صفحة ٢٤٣ .

(٩٨) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،  
ص ٢٤٨ ، وقد وردت هذه العبارة أيضا عند ابن خلكان : وفيهات  
الأعيان ، المجلد الثالث ، ص ٦٤٢ .  
(٩٩) طائش كبرى زادة : مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ،  
ج ٢ ، ص ١٦٥ .



اشهر من أن يذكر (١٠٠) . وقد رأى التابعين ومن بعدهم ، وروى عنهم ، وروى عنه الثقات من أصحاب الحديث ، وكان معاذ بن معاذ يقول : انه ليس هنا ( يقصد البصرة ) احد يحفظ كلام الحسن غير عمرو بن عبيد ، وروى البخاري ، وابن المنيش شهادة احد معاصريه ، وهو سفيان ابن عيينة (١٠١) — وكان مقربا منه — قال لم تر عيني مثل عمرو بن عبيد (١٠٢) ، ما رأيت احد اعلم من عمرو بن عبيد ويضيف أن هذا كان رأيا لمجاهد وغيره (١٠٣) .

وكان عمرو بن عبيد مجادلا ، قوى الحجة ، في عرض آرائه والاستدلال عليها ، صاحب نزعة عقلية ، وهو مع قوة جدله ، (١٠٤) كان ممن يقولون الشعر ، لكن ذلك الشعر الذي يخاطب الوجدان الديني (١٠٥) ، ويؤثر في سامعيه ، وهكذا كانت مواظبه للناس

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

(١٠١) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيد ، وكان شديد التقدير له ، ( الكعبى : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠ ) كان من المستمعين لواصل بن عطاء ، وكان يقول : انه رجل يجب أن يطاع ( القاضي : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، صفحة ٢٣٦ ) .

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

(١٠٣) ابن المنيش : المنيه والامل ، ص ٢٢ .

(١٠٤) انظر مجادلته لابي عمرو بن العلاء والتي أوردها ( ابن قتيبة في عيون الأخبار ، ج ٢ ، ص ١٤٢ — ١٤٣ ) حول الوعد والوعيد ، وايضا مجادلته لاحد أصدقائه حول التكليف بما لا يطاق والتي أوردها صاحب العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٥٥ ، وانظر مواقفه مع أهل الحديث ، وسوف نتناول هذا عند عرضنا لمذهبه الكلامي .

(١٠٥) بذكر السعوى ( في مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ ) ، والخطيب البغدادي ( في تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٨ ) أن عمرو بن عبيد أنشد الأبيات التالية في وعظه للنصارى :

والحكام ، فكانت مواظبه للنصارى كثيرا ما تنتهي ببقاء المنصور ، مع شدة بأسه ، وقوة بطشه .

ولقد احتل عمرو بن عبيد مكانة ممتازة في تاريخ مدرسة المعتزلة .

حقيقة هناك مصادر كثيرة تقطع بنسبة الاعتزال الى واصل بن عطاء ، غير أن هناك مصادر أخرى لها قيمتها — من حيث أنها تنسب الى بعض مؤرخي المعتزلة انفسهم وبعضها الآخر لمؤرخين قدماء — تنسب الاعتزال الى عمرو بالاضافة الى واصل ، بل أن بعضا من هذه المصادر تقدم الروايات التي تشير الى اعتزال عمرو على الروايات

يا ايها الذي غره الامل

ودون ما يابل التفتيش والاجل

الا ترى انما الدنيا وزينتها

كمئزل الركب حلو ثبت ارتحلوا

حقونها رصد وعيشها نكد

وصفوها كدر وملكها دول

تظل تفرع بالروعات ساكنها

فما يصوغ لها لين ولا جذل

كأنه للمنى والردى غرض

تظل فيه بنات الدهر تتفصل

تغيره — ما أدارته — دوائرها

بمنها المصيب ومنها المخطيء الزيل

والنفس هاربة والموت يرصدها

فكل عثرة رجل عندها زلل

والمرء يسمى ما يسمى لوارثه

والغير وارث ما يسمى له الرجيل

(١٠٦) من كتاب الفرق الذين ذهبوا الى أن واصل ابن عطاء هو

اول من أظهر الاعتزال بانفصاله عن حلقة الحسن البصري : الشهرستاني



الأخرى التي تفيد اعتزال وأصل ، ويمكن أن تشير إلى هذه المصادر وروايتها فيما يلي :

أورد الخياط ( وهو المؤرخ المعتزلي القديم ت ٣٠٠ هـ والذي كان مصدرا هاما لأول تصنيف لطبقات المعتزلة ذلك التصنيف الذي قام به الكعبي المعتزلي ) على لسان بشر بن المعتز ( شيخ معتزلة بغداد ومؤسسها ) في أبيات منسوبة إليه ، يفرق فيها بين الجهمية والمعتزلة ، في معرض نخرة بالمعتزلة ، مبينا مكانة عمرو بن عبيد وأصحابه فيعده رئيس المعتزلة فيقول :

نحن لا ننسبك نلقى عارا  
نفر من ذكرهم فرارا  
ننفيهم عنا وليسنا منهم  
ولا هم منا ولا نرضاهم  
إمامهم جهم وما لجهم  
وصحب عمرو ذى التقى والعلم

ونجد عند القاضي عبد الجبار ( مؤرخ المعتزلة الكبير ) أكثر من رواية في أكثر من مؤلف من مؤلفاته تفيد عظم مكانة عمرو في الاعتزال ،

( الملل والنحل ، ج ١ ص ٢٧ - ص ٢٨ ) ، والبغدادى ( الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢ ) والنسفى ( بحر الكلام في علم التوحيد ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ ، ص ٧٥ ) ، والجرجاني ( شرح المواقف ، طبعة بولاق القاهرة ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٦٢٠ ) ، والذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ ) ، والشريف المرتضى ( الامالى ، ج ١ ص ٩٥ ) ، وطائش كبرى زادة ( مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٤ ) ، والرازي ( اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين ، مراجعة وتخريير الدكتور النشار ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م ، ص ٣٩ ) ، وابو الفداء ( تاريخ أبى الفداء ، المجلد الاول ، ص ٢٢١ ) ... وغيرهم ، وهؤلاء جميعا يجعلون سبب اعتزال وأصل لحقة الحسن هو خلافه معه في الحكم على مرتكب الكبيرة وقول وأصل بالمنزلة بين المنزلتين ( ١٠٧ ) الخياط : الانتصار والرد على ما بين الراوى والجلد ،

وأن المعتزلة تنسب إليه كما تنسب لوأصل فيقول « روى عن سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة ، وستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ابرها واتقأها الفئة المعتزلة » ، قال : ثم قال سفيان لأصحابه تسموا بهذا الاسم ، لانكم قد اعتزلتم الضلالة ، فقل له : قد تسمى بذلك عمرو بن عبيد وأصحابه ، وكان بعد ذلك لا يذكر في هذا الحديث هذا القول بل يقول : واحدة منها ناجية » ( ١٠٨ ) .

وبصرف النظر من مبلغ صحة هذا الحديث المروى عن الرسول ( ص ) في افتراق الفرق على هذا النحو ، إلا أن هذه الرواية تشير إلى مكانة عمرو بن عبيد ، وأن المعتزلة تنسب إليه هو وأصحابه - فهو رئيس متقدم فيها كواصل أيضا - بل أن القاضي عبد الجبار يؤكد هذه النسبة بقوله : « وانما وقع هذا الاسم ( أى المعتزلة ) على عمرو بن عبيد وأصحابه بعد الحسن ، لما اعتزلوا حلقة الحسن ، من حيث غلب عليها قنادة ، وكان قنادة يشير إلى من يطلبهم فيقول هؤلاء المعتزلة » ( ١٠٩ ) .

وبشيء من النظر في هذا النص الأخير يمكن القول بأن الاعتزال الذي نسب إلى عمرو ابن عبيد وأصحابه - بما فيهم وأصل بن عطاء رفيقه في 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 والتي ذكرها معظم المؤرخون على لسان الحسن ، وراوا فيها سببا لتسمية المعتزلة بهذا الاسم وهى : « اعتزلنا وأصل » عبارة يمكن أن يثار الشك حولها ، وفي كونها السبب في تسمية المعتزلة بهذا الاسم ، وبالتالي في نسبتها إلى الحسن .

( ١٠٨ ) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،

صفحة ١٦٦ .

( ١٠٩ ) نفس المصدر ، ونفس الصفحة .



وونقا لما ذكره المؤرخون الذين اوردوا هذه الحبرارة ، تكون نشأة المعتزلة راجعة الى الخلاف حول مرتكب الكبيرة ، ذلك الخلاف الذى ادى بواصل بن عطاء — على حد قولهم — الى اعتزال خلقه استاذ الحسن .

وغالب الظن ان هذا الخلاف حول مرتكب الكبيرة بين الحسن وواصل ، وقول واصل بالمتزلة بين المتزلتين ، لم يكن هو السبب الرئيسى فى نشأة المعتزلة ، انما كان هناك ثمة اسباب أخرى بجانب هذا السبب لا تقل فى أهميتها 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 لحقة الحسن ، فكيف نفسر استمرار العلاقة بينهما طوال حياة الحسن ؟ ثم كيف نفسر ما ورد فى خطاب واصل لعمره 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 سباهم 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 ) ، لوجشه لحقته من قتادة ، فقال أصبح عمرو معتزليا » ( ١١٠ ) .

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

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

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

لهذا يمكن القول بأن مسألة مرتكب الكبيرة ، ومبدأ المتزلة بين المتزلين ، الذى جاء به واصل لم يكن هو السبب الرئيسى والوحيد فى نشأة المعتزلة ، بل ان مسألة التاويل العقلى أو النزعة العقلية بوجه عام والتي قررهما عمرو بن عبيد ، لا تقل أهمية عن المسألة الاولى فى نشأة المعتزلة ، فقد ارتبط بها القول بالقدر والوعد والوعيد والتكليف بها يطلق ، 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 المتزلة بين المتزلين اخذت موقعا متقدما لاسباب سياسية ، بينما هى فى حقيقتها مسألة شرعية ، هى 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 ، دعت بالدليل العقلى بجانب الدليل النقلى لكتسبت طابعا عقليا .

( ١١١ ) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١١٤ ، وانظر ايضا بن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٩ .  
( ١١٢ ) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٢٨ .



وغيرهم (١٢١) .

من كل ما تقدم يمكننا القول : بأن الاعتزال لم يأت به وأصل ابن عطاء بن المدينة كما يذكر المصنف (١٢٢) ، وإنما تكون الاعتزال في البصرة ، فالمدينة لم تكن ميدانا للبحث الجدلي في العقائد ، وإنما كان عليها - في هذا العصر - معنيين أساسا بالفقه والحديث وعلوم القرآن . ولم يكن الاعتزال سببه المنزلة بين المنزلتين فقط ، وإنما كان سببه أيضا نزعة عمرو التقي في مجال الحديث والتفسير ، وهي نزعة تلازم طبيعة البصرة التي نشأ فيها . وكان وأصل بن عطاء مخالفا لعمرو في نزعة هذه ، غير أنها ما لبثا أن التقيا في آراء أخرى كثيرة بينها المنزلة بين المنزلتين والقدر . . . ، وقد صحب عمرو وأصلا صحبة طويلة ، وكاتب شخصية وأصل من القوة إلى درجة إن كانت له الرياسة فضلا عن أنه كان يتمتع بنبوغ وحدة ذكاء ومهارة في الرد على المخالفين وبلاغة شديدة فكان خطيب المعتزلة في وقته ، وبعد وفاته انتقلت الرئاسة في المعتزلة إلى عمرو وامتدت فترة رئاسته في المعتزلة إلى أكثر من ثلاثة عشر سنة .

وعلى هذا فالاعتزال - في رأينا - لا ينسب إلى وأصل بن عطاء فقط ، بل أيضا إلى عمرو بن عبيد فكلهما ساهم في نشأة هذه

وثمة روايات أخرى غير اعتزاله تقرر هذه المكانة العظيمة لعمرو في الاعتزال . منها : ما يرويه ابن قتيبة - في كلامه عن عمرو بن عبيد - فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو إليه ، واعتزل الحسن هو وأصحاب له فسبوا المعتزلة » (١١٣) ، والسمعاني الذي يقول : « المعتزلى . . هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب ، والجماعة المعروفة بهذه العقيدة ، إنما سبوا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري ، أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصري ، وجماعة نسبوا المعتزلة » (١١٤) . « والشريشي » الذي يقول : « رأى الحسن - يوما - فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث ، ثم أزاله ، فقال بالعزل ، ودعا إليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصري ، ونسبت إليه المعتزلة » (١١٥) ، وتشير هذه الرواية إلى سبب خلافه مع الحسن ، وكانت حول التأويل العقلي للحديث ، ويعتبره ابن خلكان : شيخ المعتزلة في عصره (١١٦) ، وأيضا الحصري الذي يقول ، « وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة في وقته ، وهو أول من تكلم على المخلوق ، واعتزل مجلس الحسن البصري ، وهو أول المعتزلة » (١١٧) ، والذهبي الذي يصف عمرو بن عبيد بأنه « البصري ، الزاهد ، العابد ، المعتزلى ، القدرى ، صاحب الحسن ثم خلفه ، واعتزل حلقة ، فلذا قيل المعتزلى » (١١٨) ، وكذا ابن حجر (١١٩) ، والمقرئ (١٢٠) .

(١١٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ج ١ ص ٢٤٣ .

(١١٤) السمعي : الأنساب ، ص ٢٦ .

(١١٥) الشريشي : شرح المقامات الحزبية ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(١١٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٣ ص ٤٦٠ .

(١١٧) الحصري : زهرة الآداب ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

(١١٨) الذهبي : العبر في خبر من غير ، تحقيق الدكتور صلاح الدين

المنجد ، الكويت ، ١٩٦٠ ، ج ١ ص ١٩٣ . وأيضا : ميزان الاعتدال

في نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٤ .

(١١٩) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٤ .

(١٢٠) المقرئ : الخطط المقرئية ، مطبعة الفيصل ، مصر ،

الطبعة الأولى ، ١٣١٢ هـ ، ج ٤ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(١٢١) ومن الذين ينسبون الاعتزال إلى وأصل وعمرو بلا تحديد

انظر ما ذكرنا آنفا من مصادر وأيضا المنية والأمل لابن المرتضى ، ص ٤ ،

وأيضا العماد : شذرات الذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ ، وكذلك بعض

المستشرقين مثل : ماك دونالد ( انظر :

Macdonald : Development of Muslim theology, p. 129.

(Watt : Islamic philosophy and theology, 60.

Nyberg : Encyclopedia of Islam, Art : Mutazila.)

(١٢٢) المصنف : التقييد والرد على أهل الأهواء 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 في تاريخ الاعتزال خاصة وتاريخ الفكر الكلامي بوجه عام .

وكان لعمر بن عبيد جيل صحبه على الطريق ، فكان صاحب مجلس ، فقد ذكر القاضي عبد الجبار « في طبقاته » فريقا منهم : شبيب بن شبة (١٢٣) ، وبكر بن الأعلى (١٢٤) ، وحفص بن سالم (١٢٥) ، وخالد ابن صفوان (١٢٦) ، وبشر بن خالد (١٢٧) ، وابن غسّان (١٢٨) ،

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

(١٢٤) انظر القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٥٢ . (١٢٥) كان من أصحابه المقربين اليه ( القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤٢ ) ، كما يذكر انقاضي عبد الجبار أن اولاد حفص وهما الحسين وعمرو كانا من اتباع عمرو بن عبيد ويبدو أنهما كانا من تلاميذه ( انظر أيضا ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ٣ ، ص ١٣٧ ) وقد كان حفص مجادلا بارعا ناظر جهما وقطعه ، ونشر مبادئ الاعتزال في خراسان « انظر الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٦٧ ، والقاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٣٧ ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ١٥ » .

(١٢٦) هو خالد بن عبد الله بن الاهتم ، واسمه : سنان بن سمي ابن سنان بن خالد بن منقر بن عبيد من تميم ، وسى « سنان » بالاهتم لأن قيس بن عاصم المنقرى ضربه بقوسه فهشم فمه ، وكان صفوان ( ابوه ) ولى رئاسة بني تميم ، وكان خطيبا مشهورا ( انظر ابن قتيبة : المعارف ص ٤٠٣ ) ، مات بالبصرة ، وعمر ابنه خالد الى أن حادث أبى 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 في الحيوان ، ج ٥ ، ص ٢٢٤ ) .

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

(١٢٨) انظر القاضي عبد الجبار : طبقات ، ص ٢٥٢ ويعده من أصحاب عمرو .

وملاحه بن زيد (١٢٩) ، وعثمان بن الحكم (١٣٠) ، وابن السهاك (١٣١) ، وسالم بن عمرو (١٣٢) ، وسفيان بن حبيب (١٣٣) ، وعبد الوارث ابن سعيد (١٣٤) ، وسفيان بن عبيثة (١٣٥) ، وبشر الرجال (١٣٦) .

(١٢٩) نفس المصدر ، ونفس الصفحة ويعده من أصحاب عمرو . (١٣٠) يعده القاضي عبد الجبار من أصحاب عمرو ( نفس المصدر ونفس الصفحة ) وقد ذكره الجاحظ ( البيان والتبيين ، ج ٢ ، ص ٢٣٥ ) وذكره الاصفهاني ( الاغانى ، ج ٩ ، ص ١٧ ، ص ٢٣ ) .

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

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

(١٣٣) هو سفيان بن حبيب البصرى أبو محمد ، ويقال : أبو معاوية ويقال : أبو حبيب البزازات ١٨٣ هـ ، كان يرى القدر ، وهو من المحدثين ( الكعبي : مقالات ص ٩٧ ، من معتزلة البصرة ، من أصحاب واصل وعمرو ) ( القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة ص ٢٤٣ ) ، وقد رجعنا الى ترجمته في تهذيب التهذيب لابن حجر ووجدت أنه قيد تاريخ وفاته عام ١٨٣ هـ ومن المعروف أن واصل قد مات عام ١٣١ هـ ، فيبدو أنه كان تلميذا لعمر . وليس لوصل .

(١٣٤) عبد الوارث بن سعيد : هو عبد الوارث بن سعيد بن زكوان الديلمي البصرى التنورى ، أبو عبيدة البصرى ، توفي بالبصرة في المحرم سنة ثمانين ومائة ( ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥١٢ ) ، وهو من المحدثين روى عن عمرو بن عبيد ( الكعبي : مقالات ، ص ٩٣ ) ، كما روى عن الحسن ابن زكوان ، ويقول بالقدر ، ويروى الحديث في القدر ( مقالات ص ٩٨ ) ، ويبدو أن علاقته بعمر كانت علاقة قديمة قبل واصل بن عطاء واستمرت بعده ، فيروى القاضي عن عبد الوارث بن سعيد أنه قال : كان واصل بن عطاء في مجلس الحسن لا يتكلم أربع سنين ، فقال الحسن : أما أن يكون هذا الرجل أجهل الناس ، أو أعلم الناس ، قال : فتبعته يوما ، حتى إذا صار الى مسجد أصحاب الساج فاحتشوته الخواارج بالمرونة ، وهو يحتج عليهم وبفلهم ، قال : فمضيت الى عمرو بن عبيد ،



ومسلم بن خالد الزنجي (١٣٧) ، وإبراهيم بن يحيى المدني (١٣٨) وقاسم ابن السعدي (١٣٩) .

قلت له : ان من قصة الرجل كيت وكيت ، نصار اليه عمرو ولاطفه ثم زوجه أم يوسف أخته ، ( القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٧٥ ) ويبدو ان هذه القصة كانت في ابتداء ارتحال واصل من المدينة الى البصرة ، والظاهر ان لعمر منزلة كبيرة عند عبد الوارث فيقول الذهبي ان أكثر حديثه كان عن عمرو بن عبيد ( ميزان الاعتدال ج ٣ ، ص ٧٥ ) ، ( وانظر ترجمته في تهذيب التهذيب لابن حجر ج ٦ ، ص ٤٤١ ) ، والذهبي : العبر في أخبار من غبر ج ١ ، ص ١٠٤ ) .

(١٣٥) من المحدثين ، روى عن عمرو بن عبيد ( الكعبي : مقالات ص ٨٢ ، ص ٨٤ ، ص ٨٦ ، ص ٩٠ ) وكان شديد التفسير له فيقول بما رايت عيني مثل عمرو بن عبيد ( المصدر السابق ص ٥٩ ) .

(١٣٦) سمي بذلك لانه كان له في كل سنة رحلة حج أو غزو ، كان ممن خرج مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن المعتزلة ، وقتل معه بعد قتل النفس الزكية عام ١٤٥ هـ ولم تخرج المعتزلة قبل هذا الخروج ولا بعده ( انظر الكعبي مقالات ص ١١٥ ، والقاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٢٦ ، وابن المرتضى : المنية والامل ص ٢٢ ر ص ٢٣ ) .

(١٣٧) هو مسلم بن خالد بن فروة المخزومي مولاهم ، أبو خالد الزنجي ، المكي ، الفقيه المعروف توفي ١٨٠ هـ ( ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١٠ ، ص ١٢٨ ) . من معتزلة المدينة ( انظر القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٣٢٧ — ص ٣٢٨ ) .

(١٣٨) أخذ مذهبه في الاعتزال عن عمرو بن عبيد ( القاضي : طبقات ص ٢٢٣ ) وكان مجادلاً بارعاً وفقهاً ، انظر مناظرته لأبي يوسف ، في حضرة هارون الرشيد ( القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٢٣ ) ، وكان ينزل عنده واصل ويروي القاضي أخبار اجتماع عقده الزيدية والشيعة الاممية في منزله بحضرة واصل ( القاضي : طبقات المعتزلة ص ٢٣٩ ) انظر ترجمته وأخباره في المصادر التالية ( ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ ص ١٥٧ ، والذهبي ، ميزان الاعتدال ج ١ ، ص ٢٥٧ ، والعبر في أخبار من غبر ، ج ١ ص ٢٧٣ ) توفي عام ١٨٤ هـ .

(١٣٩) هو الذي حصل الاعتزال ومبادئه ونشرها في اليمن ، فقد كان مبعوث واصل بها ( الكعبي : مقالات ص ٦٧ ، والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٧٣ ، ص ٢٥١ ) ، ذكره القاضي في الطبقة الخامسة ، كما ذكر عند الحاكم الجشمي في عيون المسائل ، وذكره ابن المرتضى في المنية والامل ص ٤٢ .

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

ويحكى لنا الخياط عن أبي الهذيل العلاف تلميذته على عمرو بن عبيد فيقول الخياط على لسان العلاف : « هكذا شهدت ( أي أبو الهذيل العلاف ) مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة ( واصل بن عطاء ) وأبي عثمان ( عمرو بن عبيد ) رضي الله عنهم ( عليهم ) (١٤٣) » .

والمعروف أن أبا الهذيل العلاف ولد عام ١٢١ هـ على ما يقوله الشريف المرتضى على لسان الخياط (١٤٤) ، أو عام ١٣٤ هـ على ما يقوله الكعبي (١٤٥) ، فالعلاف — إذن — لم يعاصر من حياة عمرو بن عبيد الا ثلاثة عشر عاماً أو أقل من ذلك على أكثر الروايات تقديراً ، فعلى هذا

(١٤٠) هو أبو سلمة البصري ، يقول بالقدر ، وهو معتزلي بصرى ، أرسله واصل الى الكوفة ، لنشر مبادئ الاعتزال ، من المحدثين ، ( انظر في هذا ، الكعبي : مقالات ص ٦٧ ، ص ٩٢ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٢ ، ص ٢٣٧ ، ص ٣٤٢ ) ، وأرجع الى معرفة أخباره في تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٢٧٦ ، والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ١ ، ص ٤٨٩ .

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

(١٤٢) هو مولى لبنى سليم ، واسم أبي عثمان ( خالد ) وكنيته عثمان أبو عمرو بعثه واصل الى أرمينية وأصاب نجاحاً كبيراً هناك في نشر الاعتزال ( انظر الكعبي : مقالات ص ٦٧ ، والقاضي : طبقات المعتزلة ص ١٦٤ ، ص ١٦٦ ، ص ٢٣٧ ، ص ٢٥١ ) وهو استاذ أبي الهذيل العلاف ، وقال عنه ابن المرتضى له منزلة في العلم لا تخفى ( المنية والامل ص ٢٥ ) .

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

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

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



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 أثبتوا القدر الالهى ، وإن كان لفظ القدرية أطلق على من نفى القدر كالمعتزلة ، وينفى القاضي 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 أصول المعتزلة ،

(١٥٠) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ، ص ٦٢ .

(١٥١) ابن الجزرى : غاية النهاية ج ١ ص ٦٠ .

(١٥٢) آربرى : مقالته عن كتاب الفهرست ، ملحق الفهرست صفحة ٣٢ .

(١٥٣) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٧ وما بعدها .

(١٥٤) وفيات الاعيان ، المجلد الثالث ص ٦٢ .

(١٥٥) مفتاح السعادة ج ٢ ، ص ١٦٥ .

(١٥٦) الاعلام ص ٢٥٢ .

(١٥٧) ملحق الفهرست ص ٣٢ .

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

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

## ٧ — مصنفاته :

ذكر كثير ممن ترجم له أنه 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 الثبوت لمؤلفاته على النحو التالى :

## ١ — كتاب التفسير :

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

(١٤٦) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٦٤ . وواضح أن القاضي 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 ٦٢ .

(١٤٩) مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .



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

ويبدو أن لعمر بن عبيد مؤلفات أخرى ، غير أن المصادر لم تذكر إلا هذه المصنفات ، على أنه لم يصلنا شيء منها .

#### ٨ - وفاته :

بعد حياة حافلة بالأحداث ، كرّمها صاحبها لوضع أصول أكبر مدرسة كلامية في الإسلام ، أخذ نفسه فيها بالزهد ، والورع والتقوى والعبادة الصادقة ، وأوقفها للذود عن الإسلام ، توفي عمرو بن عبيد ، وتختلف المصادر التي ترجمت لحياته في بيان تاريخ وفاته فيما بين سنة ١٤٢ هـ ، سنة ١٤٤ هـ .

فيذهب ابن العماد إلى أن سنة وفاته كانت ١٤٢ هـ أو بعدها ، حيث يقول في أحداث سنة ١٤٢ هـ « فيها ( أى في سنة ١٤٢ هـ ، أو التي بعدها ، أى سنة ١٤٣ هـ ) توفي عمرو بن عبيد ، البصري ، العابد ، الزاهد المعتزلي ، القدرى ، صاحب الحسن » (١٦٢) .

ويذهب الذهبي (١٦٣) ، والخطيب البغدادي (١٦٤) أنه توفي سنة

ثلاث وأربعين ومائة ، وقبل سنة أربع وأربعين ومائة . ويؤكد ابن الأثير (١٦٥) أن وفاته كانت سنة أربع وأربعين ومائة ، أما طاش كبرى زاده (١٦٤) فيذكر هذه التواريخ كلها ويضيف تاريخين آخرين فيقول : أنه توفي سنة اثنين أو ثلاث أو أربع أو ثمان وأربعين ومائة ، وذكر ابن حجر (١٦٧) أنه مات سنة ١٤٣ هـ ، أو سنة ١٤٢ هـ ، كما يذكر المسعودي (١٦٨) ، أن وفاته كانت سنة ١٤٤ هـ ، وقيل أنها سنة ١٤٥ هـ ، ويذكر ابن الجزري (١٦٩) أن وفاته كانت سنة ١٤٤ هـ ، وعلى وجه التحديد في ذى الحجة من هذا العام ، ويبدو أن هذا التاريخ هو التاريخ الأرجح ، فقد أجمعت عليه أغلب المصادر ، فضلاً عن أن الكعبي ( المؤرخ المعتزلي ) يحدده بقوله : وكان خروج إبراهيم بن عبد الله

ابن الحسن في سنة خمس وأربعين ومائة بعد موت عمرو بن عبيد بسنة غير أنه مما يقدح في هذا التاريخ ، أن ابن قتيبة ، وهو من أقدم المؤرخين يذكر هذا النص « ومات عمرو بن عبيد في طريق مكة ، ودفن بمران ، على ليلتين من مكة على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن علي » (١٧٠) وسليمان بن علي تولى البصرة ، وعمان والبحرين في خلافة أبي جعفر المنصور ، وتوفي بالبصرة اثنين وأربعين ومائة (١٧١) ، فإذا صحت رواية ابن قتيبة أنه صلى على عمرو — وهو والى البصرة — فتكون وفاة عمرو بالقطع قبل هذا التاريخ أو في نفس العام قبل وفاة سليمان بقليل .

(١٦٥) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، المجلد الخامس ، ص ٨٥ .  
(١٦٦) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ .

(١٦٧) ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ٨ ، ص ٧٢ .

(١٦٨) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

(١٦٩) ابن الجزري : غاية النهاية ، ج ١ ، ص ٦٠ .

(١٧٠) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٨٣ .

(١٧١) نفس المصدر : ص ٣٧٤ — ٣٧٥ .

(١٥٨) وفيات الأعيان 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 العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

(١٦٣) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٩ ،

كما يذكر في العبر في خير من غير ، ج ١ ، ص ١٩٣ أنه توفي في هذه

السنة أو في سنة ١٤٢ هـ .

(١٦٤) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٦ .



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

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

واذا كانت المصادر قد اختلفت في تاريخ وفاته ، فانها قد أجمعت  
على مكان وفاته وعلى مكان قبره ، فلقد توفي عمرو في طريق عودته من  
مكة بمكان يقال له مران (١٧٢) ، وصلى عليه سليمان بن علي ، ورثاه  
المنصور ، فيقول الكعبي : وقال ابو جعفر المنصور لما صلى على قبره  
بمران ، ما بقي على الارض احد يستحي منه ثم أنشأ يرثيه  
مقال :

صلى الاله عليك من متوسد  
قبرا مررت به على مران  
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا  
صدق الاله ودان بالقرآن  
واذا الرجال تنازعوا في شبهة  
فصل الحديث بحجة وبيان  
فلو أن هذا الدهر أبقي واحدا (١٧٣)  
أبقى لنا عمرا ، أبا عثمان

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

(١٧٣) ورت هذه الابيات عند انقاضي في طبقات المعتزلة وبذل كلمة  
واحدا ( صالحا ) ص ٢٤٩ ، كما وردت عند الحاكم الجشبي ،  
في عيون المسائل ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٤٠ ، وعند  
الكعبي في المقالات ، ص ٦٨ ما عدا البيت الثالث ، وكذا عند نشوان  
الحميري : في الحور العين الذي نقل عنه الكعبي في مقالاته ، ص ١١٣ ،  
ووردت في المعارف لابن قتيبة ، ص ٤٨٣ ، وعند ياقوت الحميري : معجم  
البلدان مادة مران .

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



## الفصل الثالث

التيارات الفكرية والدينية والسياسية

في عصره

« البدايات الأولى للفرق والمذاهب الكلامية »

١ - تمهيد

٢ - التيارات الفكرية والدينية والسياسية

أولاً : التيارات المخالفة للإسلام

ثانياً : ظاهرة الوضع في الحديث

ثالثاً : تيار التشبيه والتجسيم

رابعاً : تيار الجبرية والقدرية

خامساً : الفرق الكلامية



## تمهيد :

المفكر ولید عصره ، ونتيجة ضرورية للتيارات الفكرية السائدة في ذلك العصر ذلك لانه لا يمكنه بحال ان يعيش منفصلا عنها ، وبخاصة اذا كان ذلك يتعلق بالمفكرين في صدر الاسلام ، الذين شغلوا بمشكلات عصرهم ، وراحوا يلتبسون لها حلولا ، ولم يكن مجرد الحل هو ما يطلبون ، ولكن ذلك الحل الذي تؤيده النصوص الدينية ، من هنا كان بحثهم في مشكلات عصرهم بمثابة البحث في دينهم لالتباس الحلول لها ، فليس عندهم — ثمة — انفصال بين الدين والدنيا .

من هنا تبدو أهمية دراسة العصر الذي نشأ فيه عمرو بن عبيد ، والتعرف على أهم مشكلاته الفكرية والدينية والسياسية ، والتي كانت محل بحث مفكرى هذا العصر ، تلك المشكلات التي تصدى لها بدوره ، محاولا أن يضع لها حلولا ، وأن يلتبس أجوبة لكل ما طرح من مشكلات وتساؤلات .

ويبدو أن ما ساد عصر عمرو بن عبيد من تيارات فكرية وسياسية ودينية ، كانت امتدادا لتلك الخلافات الأولى حول الإمامة من جانب ، وتلك الأحداث التي سادت منذ عهد الخليفة الثالث من جانب آخر ، والتي انتهت بمقتله بدون حكم شرعى ، واثار مقتله نفوس المسلمين ، وانطلقت النداءات بالمطالبة بدم عثمان ، وتحت تأثير هذه النداءات وقعت حرب الجمل ، كما وقعت حروب على ومعاوية ، الذى أبى أن يبايع عليا ، وبذلك سياسى ودهاء شديد احتفظ بقوته العسكرية في حالة حياد ، مكتفيا بتأييد كلامى للطرف المضاد لعلى ومنتظرا ما يسفر عنه الصراع الدائر بين طرفي الجمل ، مخططا للانفراد بالقوة المنتصرة ، فغالب الظن انه كان يعمل لحسابه منذ بداية الامر ، فتشير بعض الوقائع الى تباطئه في ارسال المساعدات للخليفة عثمان ضد الثورة التي هبت ضده . . . ايا ما كان (م ٥٦ — عمرو )



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

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

طرحت هذه المشكلات السياسية ، وتعمدت الآراء حولها ، وذهب كل فريق الى تأييد رايه بالادلة العقلية والعقلية . ويعمل الدكتور احمد صبحى ذلك التعدد والاختلاف في وجهات النظر في نظرية الحكم في الاسلام ، بان تولى ابي بكر لم يحسم مشكلة اختيار الخليفة ، حيث يتعذر استنباط قاعدة شرعية تحدد كيفية اختيار الحاكم ، من طريقة توليه ، لان بيعته ثبتت على حد تعبير عمر بن الخطاب فلتة ، ولان احدا من المسلمين - في رايه - لا يطاول ابا بكر ، فبيعة ابي بكر ثبتت دون الاستناد الى مبدأ شرعى - سواء اكان نصا ام احتكاما الى اجتهاد في غياب النص - ، « وما زاد الامر تعقيدا ان تباينت طرق اعتلاء الخلفاء الثلاثة منبيعة ثبتت فلتة ، ثم استخلاف ابي بكر لعمر ، ثم اختيار ستة رشحهم عمر للخلافة ، وهكذا تم اختيار الخلفاء الثلاثة مع شديد التقدير لمكانتهم - بين غياب تشريع ،

والاستناد الى مبدأ شرعى - ، « وما زاد الامر تعقيدا » (١) انظر تفصيلا : الدكتور حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ج ١ ص ٣٧٣ وما بعدها .

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

(٢) الدكتور احمد صبحى : الزيدية ، الجزء الاول من المجلد الثانى في 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 هي مستندة على قاعدة الشورى في اختيار الحاكم ، والتي تستبعد ان تكون الخلافة وراثية ، وقد اوجب القرآن الشورى في امر السياسة ( انظر سورة الشورى آية ٨ ، وسورة آل عمران آية ١٥٩ ) وبهذا تكون الحكومة الاسلامية اقرب الى الجمهورية الرئاسية ، كما ان اختلاف او تنوع طرق اعتلاء الخلفاء يشير الى مدى المرونة في تطبيق هذه القاعدة ، فام يضيق الاسلام بنمط محدد للشورى وانما ترك ذلك لاجتهادهم . كما كفل الاسلام ايضا الحرية التامة للشورى ، فاسقط كل دعاوى الاكراه في البيعة التى هي التعبير النهائى عن اختيار الحاكم .

واقتردى 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 ، وفي هذا اقتداء بالسنة واجتهاد في حدودها في اختيار الحاكم . ( انظر تفصيلا لقاعدة الشورى ومدى استخدامها في خلافة الخلفاء الراشدين : ابن هشام : السيرة النبوية ، مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٤ م ، ج ٢ ص ١٨٢٧ وما بعدها . الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، بيروت ، مكتبة خياط ، القسم الاول ، ج ١ ص ١٨٢٧ وما بعدها ، ص ٢١٢٧ وما بعدها ، ص ٧٧٩ وما بعدها ،



وهكذا كانت مشكلة الإمامة — ولا زالت — من أهم المشكلات التي انبثقت عن هذه الخلافات في صدر الإسلام . كما ولدت هذه الأحداث أيضا مشكلة أخرى ارتبطت بهذا الجانب السياسي ، وهي مشكلة مرتكب الكبيرة ، وهي وان كانت مشكلة فقهية في جوهرها ، إلا أنها أخذت بعدا سياسيا ، فقد ارتبطت أول ما ارتبطت بطرفي القتال في حرب النجمل ، وهو ارتباط له حساسيته ، فكلا الطرفين يمتنعان معًا بمنزلة كبيرة في نفوس المسلمين ، واحد الطرفين لابد وان يكون على الخطأ ، فلا يمكن ان يكون الفريقان على صواب ، لان الضدين لا يجتمعان معًا ، وقد يكذبان معًا ، فيكونان على الخطأ ، ولكن هذا الخطأ الذي وقع فيه أحد الطرفين أو الطرفان معًا . خطأ تسبب في سفك دماء عدد من المسلمين من كلا الطرفين ، وبدأت التساؤلات تثار : أيهما على الحق ؟ ، وأيهما على الباطل ؟ ، وكيف يكون الحكم بتخطئة أحد الفريقين والامر متعلق بقطبين لهما مكانة عظيمة في قلوب المسلمين عامة . وارتبط هذا كله بتحديد معنى الايمان والكر والفرار والالتفات المتعلق بهذه الاسماء .

ولقد اثارت هذه الأحداث في قلوب جماعة من خلص المسلمين وانتباههم ، الحيرة والقلق النفسي والتوتر العقلي ، فوقفوا يتساءلون الى أي الفريقين يتحازون ، والفريقان من أجل المسلمين !! ، هل

ص ٣٠٦٦ وما بعدها . والسيوطي : تاريخ الخلفاء ، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ ، ص ٢٤ ، ص ١٠٩ وما بعدها ، وابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج ٣ ص ١٩٧ . والدكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ( السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، عام ١٩٧٩ م ، الجزء الاول ، ص ٢٧١ — ص ٢٧٢ . الشيخ شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، مطبعة الادارة العامة للثقافة الإسلامية ، الأزهر ، القاهرة ، ص ١٦٩ — ص ١٧٠ ، والدكتور علي محمد حسين : عقد البيعة بين الحق 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 انهماؤهم الى الاسلام فقط ، متخطين بذلك كل الحزازات والمنافسات ، فيسقطون الانتماء القبلي ، ويعلنون من شأن الانتماء الديني الذي يعلو على كل أنواع الانتماء ، فاثروا اعتزال الفريقين ، آخذين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . في اعتزال الفتن ، وكان هذا اتجاها لفريق من كبار الصحابة والتابعين

كما ولد البحث في مرتكب الكبيرة آنذاك مشكلة من أهم المشكلات التي شغلت المسلمين زمنا وما زالت تشغلهم ، هي مسؤولية الانسان عن الكبيرة التي يرتكبها ، هل له فيها اختيار أو الامر كله جبر ، هل ما يفعله الانسان يفعله بحرية واختيار أو بتضاء وقدّر من الله تعالى ؟

طرحت كل هذه التساؤلات — وما تولد عنها من تساؤلات فرعية — في الساحة الإسلامية وألقت ظلا كثيفا على تماسك الجماعة الإسلامية ، وكانت الاجابة عنها هي النقطة الرئيسية لتطور الفرق والمذاهب الكلامية ، وكانت هي البواكير الاولى للفكر الكلامي والمادة الاولى التي كوتته .

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

وقد وقف عمرو بن عبيد على هذه التيارات الاجنبية من خلال اقامته بالبصرة ، والتي كانت — آنذاك — ملتقى ثقافات جديدة واعدة ، ذاعت وانتشرت لضعف العنصر العربي في ابصرة ، فاصبحت البصرة مركزا من أكبر المراكز الثقافية جدالا وتقاشا وتأثرا بالأحداث السياسية القائمة ، ويبدو أن هذا كان طبيعة إقليم العراق بوجه عام في هذا العصر الاول ، والتي يصورها لنا ابن أبي الحديد بقوله : « وطينة العراق



ما زالت تثبت أرباب الأهواء وأصحاب النحل المعجبة والمذاهب البديعة ، وأهل هذا الأقليم ، أهل بصر وتدقيق ، ونظر وبحث عن الآراء والمعتقدات ، وشبه معترضة في المذاهب ، وقد كان منهم في أيام الأكاسرة مثل : مانى وديسان ومزدك ... وغيرهم ، وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا أذهان أهل الحجاز هذه الأذهان ... ولم يكن فيهم من حكيم ولا فيلسوف ، ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبيهة ، ولا مبتدع نقطة « (٣) » .

وفي الغالب أن هذه البيئة البصرية قد انعكست على تفكير عمرو ابن عبيد ، فنجده ميالا إلى التأويل العقلي ، والاستغنائس بالاعتقيل في نقد الحديث ، بقدر يفوق وأصل بن عطاء والذي يبدو أنه كان متأثرا ببيئة المدينة - التي ولد ونشأ فيها - في التمسك بالنصوص الدينية ، وعدم الميل إلى التأويل العقلي فيها هو ينهى عمرا عن التأويل العقلي بقوله : « فاد المسموع ، وانطق بالفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » (٤) .

وتود أن تنتهى إلى القول بأن عمرو بن عبيد لم يكن بمعزل عن هذه التيارات المختلفة ، فشارك بالرائى ، وخاض في الجدل مع الخاضين ، وكانت له آراؤه الخاصة في مشكلات عصره ، من هنا يلزمنا أن نعرض لأهم التيارات الفكرية والدينية والسياسية التي قابلها مجازين موقنين منها ، فلعل ذلك يلقي الضوء على مذهبه الكلامي الذي جاء معالجا لمشكلات عصره .

### التيارات الفكرية والدينية والسياسية في عصره :

#### أولا : التيارات المخالفة للإسلام :

لما كان الدفاع عن الإسلام أحد الأسباب الرئيسية الهامة للقيام

(٣) ابن أبي 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 للإسلام ، فلقد كان معنيا بمقاومة هذه التيارات ، وغالب الظن أن نزعتة العقلية كان من أحد أسبابها الهامة هو مقاومة هذه التيارات التي تهاجم الإسلام .

لقد بدأت موجة من الشك والاحاد والزندقة في الظهور في مواطن عديدة في العالم الإسلامي ، وبخاصة في البصرة والكوفة ، زمن عمرو ابن عبيد ، وارتبطت ارتباطا وثيقا بالمذهب الثنوي ، وبخاصة المانوية والمزدكية منه ، فيقول ابن نباتة أن كلمة زندقة كانت تطلق على كل من كان يميل إلى مذهب الثنوية ، أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة (٥) . ولقد اتسع معنى الزندقة بعد ذلك ليشمل مسائل أخرى لم يكن لها صلة بالمانوية ، من حيث اندفع إليها البعض بدافع العبث الفكري الذي يلجأ إليه الشكاك دائما ، يرون من ورائه العبث بمعتقد الناس ، فتكون الزندقة كرد فعل لنزعة نفسية انتابهم فدفعتهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكري والمجون الشكي (٦) . وبوجه عام فإن الزندقة إحدى الحركات الفكرية الهدامة التي وجهت إلى تقويض الإسلام من حيث اعتمادها على أسس فكرية مناقضة له (٧) .

وقد كانت البصرة في عصر عمرو بن عبيد ، بيئة خصبة لمائة بكثير من المذاهب والنحل ، وكان لها أصحابها المناصرون لها ، وهذا ما خبرنا

(٥) ابن نباتة : سرح العيون ، القاهرة ، ١٨٦١ هـ ، ص ٢٠٥ .

(٦) الدكتور عبد الرحمن بدوي : من تاريخ الاحاد في الإسلام ،

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 السامرائي : الفلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ، بغداد ، الطبعة الأولى ،

١٩٧٢ م ، ص ٧٩ - ص ٨٠ .



به صاحب الاغانى فيقول : « اخبرنى يحيى بن على ، قال : حدثنى ابي عافية بن شبيب قال : حدثنى ابو سهيل ، قال : حدثنى سعيد بن سلام ، قال : كان بالبصرة ستة من اصحاب الكلام : عمرو بن عبيد ، وواصل ابن عطاء ، وبشار ( بن برد الاعمى ) ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم بن ابي العوجاء ، ورجل من الازد ، قال ابو احمد ( يعنى بهذا الرجل الاخير ) جدير بن حازم ، فكانوا يجتمعون في منزل الازدى ، ويختصمون عنده ، فلما واصل وعمرو فصارا الى الاعتزال ، ولما عبد الكريم وصالح فصحا الثوية ، ولما بشار فبقى متحيرا مخطئا ، ولما الازدى فمال الى قول الثوية ( وهو مذهب ) من مذاهب الهند ، وبقى ظاهرا على ما كان عليه » (٨)

وهكذا يتبين لنا التيارات الفكرية والمذاهب والنحل المخالفة للإسلام وروادها الاوائل ، وكان عمرو بن عبيد فيما يروى الاصفهاني يقول لعبد انكريم بن ابي العوجاء — الذى يبدو انه رجع عن توبته الى اعتناق المذهب الثنوى ، وكان يدعو لهذا المذهب بين الشباب فيفسدهم — يقول له : بلغنى أنك تظلو بالحدث من احداثنا فتفسده ، وتدخله في دينك ، فان خرجت من مصرنا ، والا قتلت فيك مقاما اتى فيه على نفسك ، فلحق بالكوفة ، فدل ( أى عمرو بن عبيد ) عليه محمد ابن سليمان ( والى الكوفة آنذاك ) فقتله وصلبه بها (٩) .

ولقد انتشر رؤساء المذهب الثنوى ، وذاع امرهم بين الناس ، وقد اورد لنا المؤرخون (١٠) اسماء بعض كبارهم : كعبد الكريم بن ابي العوجاء وصالح بن عبد القدوس ، والنعيمان الثنوى ، وابى شاكر الديصاني ، وابن طالوت ، وابن اخى ابي شاكر ، وعبد الله بن المقنع ، وبشار ابن برد ، وغسان الرهاوى ، وحباد عجرد ... وغيرهم . ويذكر

(٨) ابو الفرج الاصفهاني : 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 في الفروع ، وان كانوا يتفقون في التثنية » (١١) ، كما يضيف ابن النديم : أن لهؤلاء كتباً في نصره الاثنى ومذاهب أهلها ، وقد نقضوا كتباً كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك (١٢) .

ولقد وقف عمرو بن عبيد على تفاصيل اقوال الفرق الثنوية ، وهذا ما مكّنه من ان يفاظر اقطابهم امثال : عبد الكريم بن ابي العوجاء ، فيما ذكر الاصفهاني ، كما اشترك ايضا مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد ، وصالح بن عبد القدوس (١٣) .

ويبدو أنه قابل مذهب الدهرية ، والذي يقوم عند معتنقيه على نزعة

(١٠) من القدماء القاضى عبد الجبار ( انظر المغنى في ابواب التوحيد والعدل ، الدار القومية للتأليف والنشر ، القاهرة ، الجزء الخامس ، « الفرق غير الاسلامية » بتحقيق محمود محمد الخضرى ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، ص ١ وما بعدها ) ، وابن النديم ( انظر الفهرست : ص ٢٣٤ ) والشهرستاني ( انظر : الملل والنحل ، ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها ) . ومن المحدثين الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧ ، الجزء الاول ، ص ١٨٩ وما بعدها ، والدكتور عبد الرحمن بدوى : من تاريخ الاحاد في الاسلام ، ص ٣٢ وما بعدها .

(١١) القاضى عبد الجبار : المغنى في ابواب التوحيد والعدل ، ج ٥ ، ص ٢٠١ وقد عرض لاقوالهم بتدقيق شديد ، ولقد قارنت عرضه من ص ١٠ — ص ٢١ بما عرضه الشهرستاني في الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، فكان اكثر دقة ، وذلك لانه نقل مما كتبه رؤساؤهم مباشرة ، ويبدو أن الحاكم الجسمى قد افاد من عرض القاضى عبد الجبار ( انظر : شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، وصدر عن مكتبة صنعاء ، ميكروفيلم ٣٠٦ ، لجزء 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 ٢٢٧ .

(١٣) الاصفهاني : الاغانى ، ج ٣ ، ص ٢٤ .



شكية حالت بينهم وبين الاعتقاد بالخلق والخالق . فأنكروا الإيمان بالصانع المذبر للعالم زاعمين أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع ، فلم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا ، فلا شيء خارج النطفة ، فهي مستكنية بذاتها عن خالق يوجدها (١٤) . والغالب أن الإيمان بالدهر هو من ديانات الفرس القديمة ، التي ألغيت فيها النظرة الاثنية في نشأة العالم ، فجعلوا الدهر هو المبدأ الأسمى ، فهو عندهم عين القدر ، أو الفلك الأعظم ، أو حركة الأفلاك (١٥) . وقد ساد هذا الاعتقاد بين العرب قبل الإسلام وقد صورته القرآن الكريم بقوله تعالى : « ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت فيها ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » (١٦) ، واستمرت هذه النزعة المادية الشكية بعد الإسلام ، وتصدى لها متكلمو الإسلام — كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما — وما زالت لها بقايا متمثلة في المذهب المسادي في تفسير الوجود (١٧) .

ولقد كان هناك في عصر عمرو بن عبيد من كان يعتقد مذهب السمتية ، وهو من الديانات الهندية التي كانت منتشرة فيما يقول البيروني في :

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

(١٥) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٨ م ، ص ١٢ .

(١٦) الجاثية : آية ٢٤ .

(١٧) من الغريب أن هناك من نسب عمرو بن عبيد إلى الدهرية ، فيروي الذهبى ذلك ، ولكنه يكتبه ويقول : لعن الله الدهرية ، فأنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ، أنظر : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨ .

خراسان والعراق والموصل حتى حدود الشام القديم (١٨) ، ويقوم هذا المذهب على نزعة شكية لا تؤمن إلا بما يقع تحت الحس ، ومن ثم لم ترق إلى إدراك الأمور المجردة ، ومن ثم قانوا : بإبطال النظر والاستدلال ، فزعموا فيما يقول البغدادي أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس ، وقالوا بتقديم العالم ، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقالوا بتكافؤ الأدلة ، وقالوا بالتناسخ فزعم فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة ، وأجازوا نقل روح الإنسان إلى كلب ، وروح الكلب إلى إنسان (١٩) .

ولقد قابل عمرو بن عبيد أصحاب هذا المذهب ، وكافحه مع واصل (٢٠) ويشهد بذلك مناظرته لحازم بن جرير الأزدي السمنى والتي قطعها فيها —

(١٨) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مزدولة ، صحح عن النسخة الأصلية القديمة المحفوظة بالمكتبة الأهلية ببغداد « مجموعة شيفرز رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م ، ج ١ ص ١٥ ، ص ١٦ .

(١٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٢ ، ص ٢٥٣ .

(٢٠) أنظر ما أورده القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة من

مناظرة واصل للسمنية ، عن طريق مساعدته للجهم بن صفوان في مناظرته بعد أن شككوه في وجود الله تعالى ( أنظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤٠ ) . كما حكى أيضا هذه المناظرة ابن المرتضى في المنية والامل ص ٢٤ . وأيضا الإمام أحمد بن حنبل ، وإن كان قد ذكر هذه المناظرة على لسان الجهم بن صفوان ولم يوصلها إلى واصل بن عطاء الذي أعان الجهم على هذا القول ، أنظر ( أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ) ، بتحقيق على سامي أنشار ، وعهد الطلبي ، ضمن كتاب عقائد السلف ، ص ٦٦ . ونجد الكندي أول فلاسفة الإسلام يستفيد مما ورد في مناظرة واصل في استدلاله على وجود الله . بدليله الذي يستند فيه إلى القياس التمثيلي أو فكرة المشابهة بين النفس في البدن ، وبين الله بالنسبة للكون والعالم ( أنظر الكندي : رسائل الكندي الفلسفية التي اكتشفها هـ . زيشن وحققها الدكتور أبو ريده ، وقدم لها ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٠ ، الجزء الأول ، رسالة في الفلسفة الأولى ص ١٧٤ .



وهكذا كان عمرو بن عبيد — ورفيقه واصل بن عطاء — معنيا بكمات هذه المذاهب المخالفة للإسلام والتي تتسم بالزندقة والالحاد ، ويبدو أن نزعة العقلية التي اشتهر بها ، كانت وسيلته في مقابلة هذه المذاهب

### ثانيا : ظاهرة الوضع في الحديث :

مما دعا الى هذه الظاهرة وانتشارها ، أنه لم يكن ثمة نصوص مدونة للسنة ، وقد خطر للخليفة الثاني فكرة جمع الحديث وتوثيقه ، غير أنه عزف عن ذلك خشية أن يختلط الحديث بالكتاب ، فنهى عن ذلك ، وخطرت الفكرة ذاتها للخليفة عمر بن عبد العزيز لخوفه ذهاب العلماء ، وعاودت الفكرة أبا جعفر المنصور فيما يذكر ابن سعد عن مالك بن أنس قوله : « أنه لما حج المنصور ، قال : ( أي مالِك ) : قد عزمت على أن آمر بكاتبك هذه التي وضعتها ، فتتسخ ، ثم أبعث الى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة ، وأمرهم أن يعملوا بها فيها ، ولا يتعدوه الى غيره ، فقلت ( أي مالك ) يا أمير المؤمنين ، لا تفعل هذا ، فإن الناس سبقت لهم أقاويل ، وسمعوا أحاديث 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 الأحاديث التي رويت له ، وصحت عنده ، وأول جمع فيما يقول البخاري كان للربيع بن صبيح ( ت ١٦٠ هـ ) ، وسعيد بن أبي عروبة ( ت ١٥٦ هـ ) ، الى أن انتهى الأمر الى كبار الطبقة الثالثة ، فنصف مالك الموطأ بالمدينة ، وعبد الملك بن جريج بمكة ، والاوزاعي بالشام ، وسفيان الثوري بالكوفة ، وحمام بن سلمة بن دينار بالبصرة ، ثم تلاهم كثير من الأئمة في ذلك الجمع ، كل على حسب ما سنع له وانتهى اليه علمه .

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

( ٢٢ ) أحمد أمين : فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عشرة ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٤٢ .

الأمر — إذن — كان مهيا لقبول عدد من الأحاديث الضعيفة وغير القوية السند ، والتعلق بظاهرها ، تعلقا يصل الى حد الحزم القاطع بصحتها ، كما كان الأمر مهيا أيضا ، لأن يضع الوضع ما شاء لهم من أحاديث ، يروجون بها لأفكارهم ومذاهبهم وانتماءاتهم المتباينة ( ٢٣ ) ، وانتشرت هذه الأحاديث الموضوعة انتشارا واسع النطاق ، وقبلها الجمهور ، لأنها ترضى فيه نزعاته الفلكورية .

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

( ٢٣ ) من أهم ما حمل الوضع الى الوضع في الحديث : الخصومات السياسية ، كالخصومة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ، فكم من الأحاديث وضعت في تفضيل كل منهما ، وضعها المناصرون لها ، وكذلك الخصومة بين الأمويين والعباسيين . . . . والخصومات الكلامية : كالخلاف حول القدر ، والصفات . . . وغيرها وحاول أصحاب كل رأى تدعيم رأيهم بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان ذلك مجالا للوضع ، والخلافات الفقهية ، كل ذلك دعا الى الوضع في الحديث لتدعيم مواقفهم السياسية أو الكلامية أو الفقهية ، وأيضا مما أدى الى الوضع النزعة الشمعوية ، فكم من أحاديث وضعت في تفضيل العرب على العجم والروم ، وقابلها هؤلاء بأحاديث في فضل العجم والروم والترك . . . ، بل أن النزعات القبلية لعبت دورا أيضا فوضعت أحاديث في تفضيل بعض القبائل على البعض الآخر في مجال الثنافس حول الرياسة والفخر والنسب ، وهكذا كان هناك أسبابا كثيرة حملت الوضع على الوضع في الحديث . ( انظر ذلك تفصيلا عند أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٢١٥ وما بعدها وانظر أيضا الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ص ٣٣٨ وما بعدها ٢٢ ) .



ويبدو أن هذا ما دعا عمرو بن عبيد إلى التصدي لنقد الحديث ، ووزله بميزان العقل ، ورفضه لبعض الأحاديث التي يرى فيها معارضة للنقل والعقل معا ، وهذا ما أثار عليه حفيظة المحدثين من أبناء عصره ، وتشير هنا إلى موقف المحدثين منه :

اشتهر عمرو بن عبيد بكونه من المحدثين ، وإن اختلفت الروايات في بيان موقف المحدثين منه ، فمنهم من جعله من الثقات ، ومنهم من كذب حديثه ، روى عن الحسن البصري ، وأبي العالية (٢٤) وأبي قلابة (٢٥) ، وعبيدان ، وأنس بن مالك ، روى عنه : الحامدان (٢٦) ، ويزيد ابن زريع (٢٧) ، وأبو عوانه (٢٨) ، وابن عبد الوارث (٢٩) ، وعبد الوهاب

(٢٤) أبو العالية : اسمه « رفيع » ، وهو مولى لبني رباح ، اعتقته امرأة منهم وهو من كبار المحدثين ، حج ستين حجة ، وتوفي سنة تسعين هجرية ( ابن قتيبة : المعارف ص ٤٥٤ ) .  
(٢٥) أبو قلابة : هو عبد الله بن زبيد الجرمي ، وكان ديوانه بالشام ، مات بداريا سنة أربع ومائة أو خمس ومائة ( ابن قتيبة : المعارف ، ص ٤٤٣ ) .

(٢٦) الحامدان : هما حماد بن زيد بن درهم ، ويكنى « أبا اسماعيل » وكان عثمانيا ، توفي سنة تسع وسبعين ومائة ، وصلى عليه أسحق ابن سليمان وإلى البصرة ، من قبل هارون الرشيد ، وحماد بن مسلمة ابن دينار ، وهو ابن أخت حميد الطويل ، مات بالبصرة ، سنة سبع وتسعين ومائة ، ويقال سنة أربع وستين ومائة ، وكان عالما بالفحو والعربية ، ويقال أن سيبويه النحوي استلجى منه ( ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٢ - ص ٥٠٣ ) .

(٢٧) يزيد بن زريع : هو يزيد بن زريع بن التمام ، ويكنى « أبا معاوية » وكان زريع - أبوه - يلى خلافة صاحب الشرط بالبصرة ، مات بالبصرة سنة اثنين وثمانين ومائة ( ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٨ ) .

(٢٨) أبو عوانه : اسمه « الوضاح » ، مولى يزيد بن عطية البزاز ، وكان يزيد بن عطية يضعف حديثه ، ولعنته قصصه ( انظر : المعارف ص ٥٠٣ ) ، وكان أبو عوانه من واسط ، وانتقل إلى البصرة ، ومات فيها سنة سبعين ومائة ( ابن قتيبة : المعارف ، ص ٥٠٣ ) .  
(٢٩) عبد الوارث : يعرف بالتنوري ، ويكنى « أبا عبيد » ، مولى لبني العنبر ، من شميم ، توفي بالبصرة ، في المحرم سنة ثمانين ومائة ، وبعده ابن قتيبة من القدرية ( انظر المعارف ص ٥١٢ ، ص ٨٢٥ ) .

الثقفي (٣٠) ، ويحيى القطان (٣١) ، وعلى بن عاصم الواسطي (٣٢) وابن عينة ، وآخرون (٣٣) ، ويقول الكعبي : أن أصحاب أبي حنيفة يعتمدون على روايته (٣٤) .

غير أننا نجد فريقا من المحدثين في عصره ، بدعوة ، ولم يأخذوا بحديثه ، واعتبروه صاحب بدعة ، وهي قوله بالتقدير ودعوته إليه ، ودعوته للقدر هي التي أثارت محدثو عصره عليه ، فيروى الذهبي عن ابن المبارك حين سئل : لما رويت عن سعيد ، وهشام الدستوائي ( وهما من القائلين بالقدر ) ، وتركت حديث عمرو بن عبيد ، ورأيهم واحد ( أي جميعهم قدرية ) ، قال : كان عمرو بن عبيد يدعو إلى رأيه ، ويظهر الدعوة ، وكانا ساكتين (٣٥) . وكان نقده الحديث ورفضه لبعضه ، مما أثار - أيضا - حفيظة محدثي عصره عليه (٣٦) ، وانتهى - معظم - محدثي عصره إلى تقرير أنه بترك الحديث ، لأنه في نظرهم يكذب في الحديث وصاحب بدعة (٣٧) .

(٣٠) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي ، ويكنى « أبا محمد » ولد سنة ثمانية ومائة وتوفي بالبصرة سنة أربع وتسعين ومائة ( المعارف ص ٥١٤ ) .

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

(٣٢) هو على بن عاصم بن مهيب ، مولى بني تميم ، ويكنى « أبا الحسن » ولد سنة تسع ومائة ، وتوفي بواسط سنة إحدى ومائتين في خلافة المأمون . ( المعارف ص ٥١٦ ) .

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

(٣٤) الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ص ٩١ .  
(٣٥) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ .

(٣٦) سنن شريم ، هذا عند عرضنا للذهبي الكلابي .  
(٣٧) ابن حجر : لسان الميزان ، ج ٢ ، ص ٧٠ ، والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ، ص ٢٧٤ .



وقد بالغ فريق من المحدثين في ذم عمرو بن عبيد ، بل وناصبوه العداء ، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته (٣٨) . وكان أشدهم يونس بن عبيد ، وأيوب الشخثياني ، وابن عون ، والتميمي ، وكان عمرو شديد الجدل معهم ، فيروى الذهبي 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 في تاريخ بغداد : أن رجلا أتى يونس ابن عبيد ، فقال له : يا أبا عبد الله تنهانا عن مجلس عمرو ابن عبيد ، وقد دخل عليه ابنك ، قـل : فتعجب من ذلك وتغيظ ، فلما جاء ابنه قال له : يا بني قد عرفت رأيي في عمرو بن عبيد ، ثم تدخل عليه ، فجعل يعتذر ، فقال يونس : انهاك عن الزنا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، فلئن تلقى الله بهن أحب إلى من أن تلقاه برأي كراي 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 شبة ليلة يتخاصمان حتى طلوع الفجر .

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

وهكذا وقف منه محدثو عصره ، موقف العداء ، وذلك لدعوته إلى القول بالقدر من جانب ، ولنزعه العقلية في التحري عن الأحاديث من جانب آخر .

- (٣٨) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٤ ، والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .  
(٣٩) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٤ .  
(٤٠) نفس المصدر : ص ١٧٤ .  
(٤١) نفس المصدر ، ص ١٧٣ .  
(٤٢) وهو الذي ولي قضاء البصرة لهارون الرشيد ثم عزل ، توفي بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة .  
(٤٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٤ .

### ثالثا : تيار التشبيه والتجسيم :

لقد أدت ظاهرة الوضع والحشو في الحديث إلى شربوع ظاهرة التشبيه والتجسيم ، التي كانت موجودة ، وكان لها مصادرها المختلفة منها : الديانة اليهودية التي انبثقت منها فكرة جسمية الله ، فآدى باليهود إلى أضفاء التشبيه عليه ، فكان الإله عندهم مجسما تجسما إنسانيا ، وقد امتلأت التوراة بما يوحي بهذا المعتقد من أنه تعالى ذو صورة إنسانية من : المشافهة ، والتكلم جهرا ، والرؤية ، وطلوع السحاب ، وكتابة التوراة بيديه ، والاستواء ، وخلق آدم على صورته ، وظهور نواجذه عند كثرة الضحك ، ويكائه على طوفان لوح حتى رمحت عيناه (٤٤) . ومن مصادر التشبيه والتجسيم الديانة المسيحية ، التي يبدو هذا عندها واضحا في فكرة رئيسية وهامة وهي حلول الله في المسيح وتجسد الكلمة ، ثم أيضا من مصادر التشبيه والتجسيم في الإسلام المذاهب الغنوصية التي وصلتهم عن طريق المذاهب النثوية الفارسية (٤٥) .

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

ويبدو أن هذا ما جعل الكوثري يقرر : « أن عددا من أجبـار

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



لاليهود ، و رهبان النصارى ، وموايذة الفرس ، أظهروا الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير ، بين من تروج لديهم ممن لم يتقن بالعلم من أعلام الرواة ، وبسطاء مواليتهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله تعالى من التشبيه والتجسيم ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها أفراء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ ، فآخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ، ويشيع شيوع الفاحشة » . (٤٦) .

والامويون بعامة لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، واثروا 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 ، وأقبل رعاي الرواة إلى مجلس الحسن البصري وعرضوا عليه ما لديهم ، فضاق صدره بهم ، وأمر أن يرد هؤلاء إلى حشوا الحلقة ، أي جانبها ، ومن هؤلاء الحشوية جاءت سائر أصناف المجسمة والمشبهة (٤٧) .

خرج التشبيه والتجسيم — إذن — فيما يقول الشهرستاني أيضا من جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث وهم الحشوية (٤٨) .

(٤٦) محمد زاهد الكوثري : مقدمة تبين كذب المفتري ، ص ١٠ ، (٤٧) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ص ٢٨٧ (٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٣٩ ، والحشوية نسبة إلى « الحشو » وهو فيما يقول الجرجاني : « الحشوية 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 « الحشوية » ، ص ٣٩ ، ويذكر التهانوي أنهم : قوم تيسكوا بالظواهر فذهبوا إلى 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 ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » (٤٩) .

ومن أشهر من ظهر من مشبهه الحديث الأوائل : 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 ، والمصانحة ، والمزاورة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة ، اذا بلغوا من الرياضة حد الاخلاص ، وبهذا وقعوا في الاتحاد المحض ، وعلى الأقل مهدوا الطريق إليه ( ٥١ ) .

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

(٥٠) الدكتور علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي ، ج ١ ، ص ٢٨٨ : ولزيد من التفصيل لمعرفة أقوال هؤلاء الحشوية الأوائل يمكن الرجوع إلى : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٢٣ . والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ٢ ص ٣٢٣ .

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



ومن أشهر من قال بالتنشيب والتجسيم من الشيعة الفلاة ، عبد الله ابن سبأ ، الذي ينسب إليه أنه أول من أدخل لفظ الجسم في الفكر الفلسفي الاسلامي ، فاطلقه على الله تعالى ، وايضا أول من قال بحلول الله تعالى في علي وبنبيه وآله (٥٢) .

ومن هذه الفرق الغالية — ايضا — البيانية ، أتباع بيان بن سميعان (المقتول ١١٩ هـ) ، والذي يعد من أول من نادى بالتنشيب والتجسيم ، فيقول الرازي : « وكان بدء ظهور التنشيب والتجسيم في الاسلام من

(٥٢) اختلف الباحثون في حقيقته عبد الله بن سبأ ، وحقيقة آرائه ، أما عن حقيقته فقد أثبت وجوده فريق وانكر وجوده فريق آخر ، فقد أثبتته أحمد أمين ( فجر الاسلام ، ص ١١٠ — ص ١١١ ) ، وانكره الدكتور طه حسين ( الفتنة الكبرى ) ، القاهرة ، ١٩٥١ م ، ص ٩٨ — ص ١٠٠ ) وقد شايح الفريقين كثير من الباحثين ، انظر الدراسة الجامعة عن عبد الله بن سبأ ، لمرتضى العسكري ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ ، وانظر ذلك التحليل الذي قدمه كامل الشيبلي لبيان حقيقة عبد الله بن سبأ ، وانتهى الى كونه عمار بن ياسر ( الصلة بين التصوف والتشيع ص ٢٨ — ص ٤٤ ) ، وقد وافقه على ذلك الدكتور النشار ( نشأة التفكير الفلسفي ، ج ٢ ، ص ٢٠ — ص ٢٩ ) ، وانظر ايضا : الدكتور أحمد صبحي : الزيدية ص ١٢ — ص ١٣ . أما عن حقيقة آرائه فقد نسبت اليه معظم المصادر القديمة آراء فيها غلو شديد ( انظر على سبيل المثال : البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥ ، ص ١٥٤ . والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ص ١١ ، والملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ٢٥ ، ص ١٤٨ ، والاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٨٦ — ص ٨٨ ، الاسفرايني التبصير في الدين ، ص ٧١ — ص ٧٢ ، والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ ، ونشوان الحميري : الحور العين ، ص ١٥٤ . ) وبفحص العقائد المنسوبة اليه في هذه المصادر يلاحظ أنها آراء متأخرة عن عصره ، فهي مما ينسب الى اشيعة الفلاة بعده ، ولعل هذا ، مما أثار الشك حول حقيقة وجوده ، فضلا عن أن هذه المصادر ذكرت أنه كان يهوديا واسلم وذلك لكي تصل الشيعة باليهودية ، غير أنه مما يثير الدهشة أن يتلاعب يهودي كعبد الله بن سبأ بمقول صحابة أجلاء .

الروافض مثل بيان (٥٣) ، فكان يثبت لله تعالى الاعضاء والجوارح ، ثم اعلن التجسيم ، فآله عليا ، وقال بحلول جزء الهي فيه واتحد بجسمه ، وادعى الحلول ، ووضح هنا التأثير المسيحي ، كما ادعى التناسخ وفكرة الاسم الاعظم (٥٤)

وايضا من الفرق الغالية والتي كانت على عصر عمرو بن عبيد ، ونادت بالتنشيب والتجسيم المغيرية ، نسبة الى المغيرة بن سعيد ، فيقول البغدادي مقررًا ذلك : « ومنها ( اي من بدعه ) افراطه في التنشيب ، ذلك أنه رغم أن معبوده رجل من نور على رأسه تاج من نور وله أعضاء وقلب ينبع منه الحكمة ، وزعم أيضا أن أعضاءه على صور حروف الهجاء ، وأن الالف منها مثال قدميه ، والعين على صورة عينيه ، وشبه الهاء بالفرج (٥٥) ، وراح يفسر الخلق تفسيرًا اسطوريا خرافيا ممتزجا بالتنشيب والتجسيم (٥٦) ، وليس خافيا تأثيره بما ورد في العهد القديم .

كما يمكن اعتبار أبي منصور العجلي (المقتول ١٢١ هـ) من هذه الفرق الشيعية الغالية ، والتي نادت بالتنشيب والتجسيم ، فضلا عن آرائه الاخرى الغالية فيما يتعلق بالامامة (٥٧) .

(٥٣) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ ، ٦٤ .  
(٥٤) الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٩ .  
والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٣ — ص ٢٠٥ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٦٧ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٧ — ص ٢٢٨ .  
(٥٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ .  
(٥٦) نفس المصدر : ص ٢٢٩ — ص ٢٣٣ ، والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣ ، الاشعري : 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 .  
الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٥ .  
(٥٧) البغدادي : 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 ، الذي صيغ 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 لانراطه في التشبيه والتجسيم ( جمال الدين القاسمي :  
تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٠ ) ، بينما اعتبره الشافعي اكبر مفسر  
وان الناس عيال في التفسير على مقاتل ( المصدر السابق : ص ١٠ ) ،  
والذهبي : ميزان الاعتدال ، ج ٣ ص ١٩٦ ، وابن خلكان : وفیات  
الاعيان ، ج ٢ ص ٦٥٧ . ولاغراطه في التشبيه والتجسيم ، يقال  
انه اول من ادخل فكرة التجسيم في الفكر الاسلامي بصورة واضحة ،  
واليه ينسب تفسير المقام المحمود تفسيراً مادياً ، فقال : ان الله  
على العرش بالمعنى المكنى ، المسمى ، وأنه استقر على العرش  
فاستقراراً محسوساً ، ويحكى عنه المقدسي انه « زعم ان الله تعالى  
جسم من الاجسام لحم ، ودم ، وأنه سبعة اثبار يشمر نفسه »  
انظر الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ،  
ص ٢٨٩ ) ، كما نقل عنه الاشعري 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 « ( الاشعري :  
مقالات الاسلاميين ، ج ١ ص ٢٣٣ ، وايضا ص ٢٨٣ ونشوان  
الحميري : الحور العين ، ص ١٤٩ ) . كما يعرف النهاوي : 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 مخر وكهمس والهجيمي ( النهاوي : كشف اصطلاحات  
الفنون ، ج ١ ، ص ٢٦١ . والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي  
ج ١ ، ص ٢٩١ ) . ولقد ازدهرت مدرسة مقاتل التي كانت تصف الله  
وصفاً مادياً ملموساً ، وтираه كائناتاً مادياً محسوساً ، ولاقت نجاحاً

بالتشبيه والتجسيم . فيقول الدكتور النشار : انه مشبهاً ومجسماً ، وقد  
حفظ لنا التاريخ بقطع من تفسيره تثبت تمام الاثبات تشبيهه وتجسيمه ،  
ولا شك ان مخر وكهمس واحمد الهجيمي قد سبقوه ، او عاصروه  
في اعتناق التشبيه ، ولكن المذهب يرد اليه وتنسب اليه في 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 في الحديث (٦٠) وينصل الدكتور النشار امر  
هذه المؤثرات الخارجية عند مقاتل والمقاتلية فيذهب الى القول : بان  
المقاتلية كانت مدرسة تفسير كبرى ، برعت في التفسير ، الذي كان  
فناً جديداً ، ومجالاً للاخذ من مختلف الثقافات ، ويبدو ان مقاتلاً كان على  
معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر  
بالديسانية والمرقوتية والمزدكية ، كما تأثر بالاسرائيليات والمسيحيات  
وضمن كل هذا تفسيره .

وهنا نقسأل هل كان تجسيمه تجسيماً فلسفياً ، بمعنى انه قائم  
على رأى فلسفى ؟ كما هو عند الرواقية ، أم انه وصل اليه من  
خلال تفسير قرآنى بحث ، استند فيه على الثقافات المنتشرة آنذاك في  
خراسان ؟

في خراسان موطن مقاتل والتي ازدهرت بمذاهب الثنوية والمجوسية ،  
ومما لا شك فيه ان ابن كرام قد تأثر بهذا الجو المشحون بأفكار الحشو  
والتجسيم ( الدكتور النشار ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ،  
ج ١ ص ٢٩١ ، وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٢٥ ) .  
كما أثرت هذه المدرسة في مدرسة المحدثين فيها بعد ، كما مهدت القول  
للحلول والاتحاد عند صوفية الاسلام . من هنا نرى ان  
هنا (٥٩) الدكتور على سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ،  
ج ١ ص ٢٩٠ — ص ٢٩١ . وثمة تأريخاً : علمية ، ص ٢٩١ ، ص ٢٩٢ ،  
ج ١ ص ٢٩٠ . (٦٠) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ١٩٦ وايضا  
الطبري : التنبه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٠٠ .



غالب الظن أن مقاتلا لم يتأثر بالروايات في ماديتها ، وإنما جاءت نزغته هذه من خلال بحث قرآني بحث مخلوط بمذاهب لليهود والمسيحية والفرس فيما أشار الأطل ، والذهبي ، وإن كان الفرض الأول فرضا محتملا ، لأن المذهب الرواقي دخل في أعماق المزدكية والديسانية فيكون تأثيره عليه تأثيرا غير مباشر . وعلى أية حال ليست لدينا نصوص كافية تجعل الباحث يقطع برأى محدد (٦١)

ويمكننا أن ننتهي إلى القول بأن تفسير مقاتل الملوء بالتشبيه والتجسيم قد ازدهر ، وجذب العامة والذهماء ، فقد قرب لعقولهم فكرة الإلهية ، فصوره تصويرا ماديا إنسانيا فأضحى الله ( تعالى ) « صنما » !! ولعل هذا ما جعل أهل 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) أول من قال

(٦١) الدكتور على سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٩١ .

(٦٢) نفس المصدر : ص ٢٩١ .

(٦٣) الجعد بن درهم : من خراسان ، وهو مولى لبنى مروان أو الحزم ، وكان مؤدبا لمروان بن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجعدي ( الذهبي : میزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ١ ، ص ١٥٨ ) ، ويذكر ابن نباتة أن أخت الجعد كانت أم مروان بن محمد ( سرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٣٢١ هـ ، ص ٢٠٣ ) ، ويبدو أن ذلك غير صحيح ، إذ لو كان الأمر كذلك لتردد خالد القسري في 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 الذي قتل فيه خالد القسري ، إذا أخذنا بالروايات التي تقول أنه هو الذي قتله ( ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ ، ص ١٧٠ ) ، فهناك روايات أخرى تقول أن الذي قتله هو هشام بن عبد الملك ( انظر ابن نباتة : سرح العيون ، ص ٢٠٣ ) .

به (٦٤) ، كما أنه أول من قال بخلق القرآن (٦٥) ، أي أنكر الكلام القديم ، فتذكر المصادر قوله : « أنه ما كلم الله ( تعالى ) موسى تكليما ، ولا اتخذ ( تعالى ) إبراهيم خليلا » أي لم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، فلم يتخذ إبراهيم خليلا في القدم ، وإنما في زمان حادث ، وإذا كانت كل هذه حوادث ، فكيف يكون القرآن الكريم وهو الذي احتواها قديما (٦٦) .

ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى ما كتبه الدكتور النشار ( نشأة التفكير الفلسفي ، ج ١ ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣ ) وأيضا الدكتور على مصطفى الغرابي ( انظر : تاريخ الفرق الإسلامية ، ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨ م ، ص ٢١ — ص ٢٦ ) .

(٦٤) يقول ابن تيمية أنه أول من قال بالتعطيل ، ونفى الصفات ، وأخذ 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 نباتة : سرح العيون ، ص ٢٠٣ ، ويذهب إلى أنه أخذ هذه المقالة عن إبان بن سميان ، الذي أخذها عن طلوت ابن أخت لبدي بن الأعصم اليهودي ، الذي سحر الرسول ( ص ) ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طلوت زنديقا ، وهو أول من صنف لهم ( أي للزنادقة ) ثم أظهره الجعد بن درهم . ( أي أظهر القول بخلق القرآن ) ، وهذا ما نجده أيضا عند ابن الجوزي : تلبيس إبليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م ، ص ٩٣ ، وأيضا ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، القاهرة ، ١٢٩٠ هـ ، ج ٧ ، ص ٢٦ . ويعلق الدكتور النشار على رد فكرة خلق القرآن إلى مصدر يهودي حيث يضيف ابن نباتة أن لبدي بن الأعصم اليهودي أخذها هو الآخر عن يهودي باليمن ، أن هذه عادة الفرق المتناظرة أن تنسب آراء أعدائها إلى مصادر معادية للإسلام ، ( نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٠ ) ، وهذا صحيح إلى حد كبير ، وله نظائر كثيرة في تاريخ الفرق الكلامية .

(٦٦) الدكتور على مصطفى الغرابي : الفرق الإسلامية ، ص ٢٣ ، =



وقد سار في هذا الاتجاه الجهم بن صفوان (٦٧) ، فكانت أهم قاعدة في مذهبه الكلامي (٦٨) تتعلق بنفى الصفات الازلية حتى لا يتعدد القدماء ، ونفى عن الله تعالى كل الصفات التي تؤدي الى

والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلامي ، ص ٢٣٠ ، ويفسر الدكتور النشار قول الجعد تفسيراً صحيحاً ، فيرى انه لو صح ان الجعد كان يعيش في وسط يهودي ، لكان قوله هذا رداً على الفكرة اليهودية المجسمة القائلة : بان الله تجلى تجلياً جسدانياً لموسى ، وكله كلاماً مادياً ، فاراد الجعد ان يناقض هذا القول بان الله لم يكلم موسى تكليماً ، أي لم يكلمه على تلك الصورة المجسمة التي عرفها اليهود ، وانا اوافق استاذنا في أن الدافع الى التنزيه دافع اسلامي حقيقي ، وهو الدافع عن الاسلام ضد تيار التشبيه والتجسيم ، وسوف يتبنى المعتزلة هذا التيار ، ويصلون به الى اقصى درجة ممكنة .

(٦٧) الجهم بن صفوان : بكنى « ابا محرز » ، مولى لبني راسب من الازد اليمانية ، واصله من بلخ بخراسان ، لا تعرف تاريخ ميلاده ، تذكر المصادر انه ذهب الى الكوفة ، وفيها قابل الجعد بن درهم ، واخذ عنه القول بنفى الصفات ، وخلق القرآن ، بناء على منهج عقلي في تناول النصوص الدينية ، ولم يكن له دراية بالحديث ( انظر : ابن العباد : شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، ج ١ ، ص ١٦٩ — ص ١٧١ ، وابن الاثير : الكامل في التاريخ ، ج ٥ ص ١٧٧ ، ج ٩ ، ص ٣٥٠ ، وجمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٣ م ، ص ١٠ ) ، ثم رجع الى بلخ ، وناظر فيها مقاتل بن سليمان ( جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠ ) غير ان مقاتلاً بنفوذ استطاع ان ينفذه الى تروذ حيث كان مقرباً الى سلم ابن احوز المازني قائد نصر بن سيار ) ، وفيها اى في ترمذ ناقش السبئية ( جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٠ ، وابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢١ ، واحد ابن خنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ، ص ١٥ ) .

(٦٨) انظر مذهبه الكلامي بشيء من التفصيل في نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، للدكتور علي ساسي النشار ، ج ١ ، ص ٢٣٦ وما بعدها . وخالد العسلي : جهم بن صفوان ، بغداد ، ١٩٦٥ ، وهو اوفى مصدر ، والدكتور الغرابي : الفرق الاسلامية ، ص ١٨٠ ، ص ١٨ ، ص ١٩ . والبغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٩٩ ، =

المماثلة بين الله وخلقته ، وذلك اعتماداً على قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » .

ومن ثم انتهى بناء على هذه القاعدة الى القول بخلق القرآن ، فكلام الله حادث قياساً على قوله بان الصفات حادثه ، وبان الله منزّه عن صفات البشر .

ومن الجدير بالذكر أن للمعتزلة رأياً في الصفات قريباً من هذا ، كما قالوا بخلق القرآن ، فقد عرف عن المعتزلة الاوائل كواصل بن عطاء القول بنفى الصفات ، ولكن قوله فيها كان عاماً ، ولمعل هذا ما جعل الشهرستاني يقول على مثاليته في الصفات « انها غير نضيجة » أي كانت عنده قولاً عاماً يقوم على نفى الصفات القديمة ، لاستحالة تعدد القدماء ، ولكنه شرع في هذه المقالة على قول ظاهر (٦٩) ، ويبدو أن عمرو بن عبيد الذي نادى بالتأويل العقلي للنصوص الدينية قد سار اشواطاً أبعد في مجال نفى الصفات ، وان كانت المصادر لم تذكر لنا بشكل واضح وصريح رأيه في الصفات . اما القول بخلق القرآن ونفى الرؤية فان المصادر لم تمدنا بشيء عن رأى واصل وعمرو فيها . ولكن بوجه عام قالت المعتزلة بأسرها بنفى الصفات ، ونفى الرؤية وخلق القرآن ، والتأويل العقلي ، وان كانت هناك تفصيلات وفروع تختلف فيها المعتزلة عن الجهمية ، ولهذا يقول جمال الدين القاسمي « قال المعتزلة أخذت عن الجهمية القول : بنفى الرؤية ، والصفات ، وخلق الكلام ، ووافقتها عليها ، وان كان لكل فروع واختبارات غير ما للآخرى ، الا أن ما توافقوا فيه من هذه

والشهرستاني : المل والنحل ، ج ١ ص ١٠٩ — ص ١١٢ ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٣٨ ، والخطاط : والانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص ١٢٦ ، واحد ابن خنبل : الرد على الجهمية والمعتزلة ص ١٨ — ص ١٩ . (٦٩) الشهرستاني : المل والنحل ، ج ١ ص ٥٧ .



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

ولعل هذا التشابه ما جعل أئمة 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 انتشابه الذي ذكرناه يؤيده أيضا تعاصر جهم مع واصل وعمرو بن عبيد (٧٣) .

(٧٠) جمال الدين القاسمي : 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 سامي النشار ، وعمار الطالبي ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ٦٧ . والبخاري ( ت ٢٥٦ ) : كتاب خلق أفعال العباد ، ضمن عقائد السلف ، ص ١٧٧ وما بعدها يرد على الجهمية وأصحاب التعطيل في الجزء الثاني من الكتاب ويقصد بهم المعتزلة . وابن تيمية : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهايشه كتاب موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ٣٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٢٥٦ . وابن تيمية ، موافقة صريح العقول لصحيح المنقول ، ج ٢ ، ص ٢٥ — ص ٢٨ ، ص ١٢٤ ، وأيضا بغية المراتد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ( وودعى بالرسالة السبعينية ) ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م ص ٦٧ — ص ٦٩ ، وكذلك تليذه ابن القيم انظر مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة ، 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 في بينس : مذهب الفرة عند المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، « ملحق » « جهم والمعتزلة » ص ١٢٢ — ص ١٣٠ ، والدكتور على سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٥٩ — ص ٢٦٦ ، والدكتور أبو الوفا التفتازاني : واصل بن عطاء ، حياته ومصنفاته ، ص ٥٩ .

(٧٣) قتل الجهم في أحداث عام ( ١٢٨ هـ ) ، قتله سالم بن احوز المازني ( الشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص : =

غير ان هناك امورا لها دلالاتها في بيان هذه الصلة ، من أهمها : ان المعتزلة يختلفون مع جهم والجهمية خلافا شديدا منذ البداية فيما يتعلق بمسألة الحرية وهي مسألة من أهم أصول المعتزلة .

ومنها أيضا ان جهما فيما يحكى القاضي عبد الجبار مؤرخ المعتزلة كان على الأرجاء ، خلافا للمعتزلة الذين وقفوا من المرجئة موقف الخلاف الشديد ، ولقد ناظره حفص بن سالم مبعوث واصل ابن عطاء في الأرجاء ، فيقول القاضي عبد الجبار : « ولما بعث واصل ، حفص بن سالم لمناظرة جهم في الأرجاء ، قال له : اذا وصلت بلده ( ترمذ بخراسان ) ، فالزم سارية في 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 ، وهي المعرفة ، فقل له : فمن أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الايمان كله ، فاذا قال : نعم . فقل له : فمن أخطأها أصاب الكفر ، فان قال : نعم ، ولا بد له . فقل له : فيجب ان يكون اليهودي نصرانيا ، والنصراني مجوسيا .

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

وتوفي واصل عام ١٣١ هـ ( الدكتور أبو الوفا التفتازاني : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ص ٧٢ ) ، وعمرو بن عبيد ( ١٤٤ هـ ) ، ولكن ليس لدينا دليل تاريخي واحد يشير الى تلاقي جهم مع واصل او عمرو : فليس هناك اتصال مباشر فيما يبدو .



انتفض عليه أن الإيمان خصلة واحدة « (٧٤) . وهذه مناظرة في الإيمان ومعناه ، وسيأتيها يدل على مخالفة وأصل الجهم وكذا عمرو لأنه تابعه في هذا الجانب متابعة تامة .

وما رواه ابن المرتضى أيضا يشهد بمخالفة وأصل وعمرو للجهم ، فلقد أشار إلى أن هناك مناظرة تمت بين حفص بن سالم والجهم وإن لم يشير إلى موضوع هذه المناظرة فيقول : « وبعث ( أى وأصل ) إلى خراسان ، حفص بن سالم ، فدخل ترمذ ، ولزم المسجد حتى أسهر ، ثم ناظر جهما فقطعه ، ورجع إلى قول أهل الحق ( أى المعتزلة ، وهل الرجوع إلى قول المعتزلة في الإيمان وهو يمس أصل المتزلة بين المتزتين أم في القول بالحرية وهو يمس أصل العدل ، لم يشير ابن المرتضى إلى موضوع المناظرة ) . ، فلما رجع حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول أهل الباطل » (٧٥) .

غير أن هناك رواية أخرى رواها القاضي عبد الجبار وابن المرتضى ، تشير إلى أن وأصل بن عطاء أعان جهما على مجادلة السمنية (٧٦) ، وربما تدل هذه الرواية على أن هناك تعاوناً بينهما في مجادلة السمنية ، ولكن الخياط المؤرخ المعتزلي القديم يوضح هذا الأمر بجلاء ، فيقول : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد » (٧٧) ، وهذا يفيد أن المعتزلة في سبيل مكافحتها لكل المذاهب المخالفة للإسلام ، دفاعاً عنه ، تسقط خلافاتها الجزئية ، وتعين مخالفتها في الرأي ، طالما كان ذلك لصالح الإسلام .

(٧٤) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤١ .

(٧٥) ابن المرتضى : المنبه والامل ص ١٩ ، ص ٢٠ .

(٧٦) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٠ ، وابن المرتضى : المنبه والامل ، ص ٢١ .  
(٧٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص ١٢٦ .

ومن كل ما تقدم يمكن القول : بأن مؤرخي المعتزلة يرفضون أن يكون جهم سلفاً لهم ، فابن المرتضى لا يورده في طبقاتهم ، وكذلك القاضي عبد الجبار قبله ، والخياط أيضاً لا يعبده معتزلياً ، بل أنه يورد على لسان بشر بن المعتز ( ت ٢١٠ هـ ) مؤسس فرع بغداد تبرا المعتزلة من جهم بن صفوان (٧٨) .

### رابعا : ثيار الجبرية والقدرية :

لقد ولد البحث في مرتكب الكبيرة (٧٩) - آنذاك - مشكلة من أهم المشكلات التي شغلت المسلمين زمناً ، وما زالت تشغلهم ، لأنها من المشكلات العامة التي تعرض لسائر العقول الانسانية في طور الارتقاء العقلي ، وهي مدى مسئولية الانسان عن كبريته ، 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 أصحاب ذلك العصر ، وجاء عمرو بن عبيد ، فوضع أهم قاعدة في مذهبه الكلامي حلاً لهذه المشكلة من وجهة نظره .

ويبدو أن القرآن الكريم كان ذا أثر حاسم في ظهور تيار الجبر والاختيار ، ذلك بما احتوته الآيات المتشابهات من اشارات إلى الجبر والاختيار ، فوجد الاتجاهان في الإسلام ، وقد تمسك أصحاب كل اتجاه بما يؤيده من هذه الآيات ، وراح يتأول مالا يؤيده ، فنتج عن ذلك نقاش عقلي في مجال هذه الآيات .

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

(٧٨) نفس المصدر : ص ١٢٤ .

(٧٩) سوف نتناول البحث في هذه المسئلة عند عرضنا لمذهب

عمرو الكلامي ، ص ٧٥١ ، ص ٢٠ .

(٨٠) انظر صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، عيني البابي الحلبي ،

كتاب القدر « ص ٢٢ .



كما تدلنا كتب بعض مؤرخى العقائد ، حيث وجد الرسول صلى الله عليه وسلم جماعة يتجادلون في 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 في صحيحه عن أبى هريرة أن قوما جاءوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم يتخاصمون في القدر — وهم جماعة من مشركى قريش — فنزل فيهم قول الله تعالى : « يوم يسبحون في النار على وجوههم ، ذوقوا مسرسترا ، انا كل شئ 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 أثارت الخوض في هذه المشكلة .

وقد أشرنا فيما سبق الى ارتباط البحث في هذه المشكلة بالبحث في مشكلة مرتكب الكبيرة ، هذا الارتباط الذى أدى بالامويين الى اشاعة القول بالجبر وتشجيعه ، كى يعلاوا اخطاءهم ، فلقد كان معاوية يذكر في مجالسته أنه وعلى بن أبى 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 في 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 أبا عبد الرحمن : ان أقواما يزنون ، ويشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ، ويقولون

(٨١) سورة القمر آية ٥٤ . وانظر :

صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ٤٥٧ (٨٢) الدكتور أبو الوفا

التقارنى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٧٨ .

(٨٣) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٥

كان في علم الله ، فلم نجد بدا ، فغضب ابن عمر ، ثم قال : سبحان الله العظيم ا قد كان في علمه انهم يفعلونها ، ولم يحلهم علم الله على فعله (٨٤) وقد ناظر ابن عباس قراء مخبرة الشام ، وعذرهم في موالاتهم للقائين بالجبر ، وتحليلهم ذنوبهم على الله تعالى (٨٥)

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

وبصرف النظر عن كل ما قيل حول مبلغ الامويين من الايمان ، فانهم لم يكونوا في نظر كثير من خلص المسلمين وزهادهم ونساکهم أهلا للخلافة ، وكان عليهم أن يستندوا الى عقيدة تسند احکيم الى جانب القوة ، وكانت هذه العقيدة هي عقيدة الجبر ، فما من عقيدة تسبک زمام الامر ، وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولائهم بلها ، فبها يبررون وصولهم الى الحكم ، كما يبررون بها أعمالهم 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 الفكر الفلسفى في الاسلام ، ج ١ ، ص ٣١٥ وايضا Macdonald : Muslim theology . P . 131 . Encyclopedia of Islam, Art. Mu'tazila. (٨٧)

Tritton : Muslim theology. London, 1947, p. 55.

( م ٧ — عمرو )



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

ويبدو أن قوله بالجبر كان بدافع ورعه الشديد وشعوره الدائم بتصاغر فعله أمام الفعل الإلهي ، وعلى هذا فإن جبريته لم تقضى عليه موقفا سلبيا ، ولا تسلبها بالأمر الواقع ، فلقد شارك في الثورة ضد الأمويين ، وكان دافعا إلى ذلك فيما يقول : جمال الدين القاسمي : العمل بأحكام الكتاب والسنة ، والقضاء على سلطتهم الاستبدادية ، وجعل الأمر شورى ، فغالب الظن أن قول الجهم بالجبر كان يعنى به أيضا أن العمل الإيجابي ضد حكم ما ، — ضد الأمويين مثلا — لا يخرج عن التقدير الإلهي ، ولعل هذا يفسر كيف كان الجهم جبريا ، ومع ذلك خرج على الأمويين ، وقتلوه ، مع أنهم كانوا يشجعون القول بالجبر .

وكان من الطبيعي ألا يستمر الأمر على هذا النحو ، فقام معبد الجهنى يعلن : « لا قدر والأمر آنف » (٨٩) . فهو أول من قال بالقدر ، وتابعه عمرو المقصوص وغيلان الدمشقي ، (٩٠) وكلاهما قتل على يد الأمويين .

(٨٨) معبد الجهنى : من التابعين ، من أول القائلين بالقدر — أى ينفى القدر الإلهي ، قتله عبد الملك بن مروان أو الحجاج ، لخروجه مع ابن الأشعث ( انظر الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ١٨٢ ) ويقرر ابن نباتة أن أخذ القول بالقدر من مصدر مسيحي ( ابن نباتة : سرح العميون ، ص ٢٠١ — ص ٢٠٢ ) وذلك جريا على وصل المخالفين بمصادر غريبة عن الإسلام .

(٨٩) معنى العبارة « لا قدر والأمر آنف » أى لا قدر والأمر يستأنف استثنائا من غير أن يسبق به سابق قضاء ، وتقدير ، وإنما اختصارا ودخولك فيه ( انظر : ابن منظور : لسان العرب ، ج ٩ ، ص ١٤ ، والزبيدي : تاج العروس : ج ٦ ، ص ٤٧ ) .

(٩٠) غيلان الدمشقي : كان قبطيا فيما يقول أن قتيبة ، ثم اسلم ، وتكلم في القدر بعد معبد الجهنى ، وقد قتله عبد الملك بن مروان ( انظر : =

ولقد كان لاوائل المعتزلة كمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ،

صلة بالقدرية الاوائل ، ويقرر كثير من الباحثين تأثير المعتزلة في قولها بالحرية بالقدرية الاوائل ، ولعل هذا ما جعل بعض مؤرخي الفرق لقبولهم بالقدرية ، كما أن بعضا من هؤلاء القدرية يضعهم المعتزلة ضمن رجالهم ، فقد أورد مؤرخي المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وابن المرتضى بعض أسماء القدرية ضمن سندهم فعدوهم من أهل العدل (٩١) .

هذا عن التيارات التي انتشرت في عصر عمرو بن عبيد ، وصلته بها ، وليس من شك أنها انعكست على مذهبه الكلامي سلبا أو إيجابا ، بل يمكن القول بأن قواعد كثيرة من مذهبه الكلامي وضعها لتحديد موقفه من هذه التيارات الفكرية والسياسية والدينية . وبقي أخيرا أن تشير إلى أهم الفرق الكلامية التي كانت موجودة في عصره ، وصلته بها سلبا أو إيجابا .

#### خامسا : الفرق الكلامية :

انتهينا فيما سبق إلى القول بأن التسارلات التي طرحت حول

ابن قتيبة : المعارف ، ص ( وله مناقشات مع ربيعة الرأي ، وعمرو ابن عبد العزيز ( انظر الدكتور النشار : نشأة تفكير الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٢٢ ) وقد أرجع بعضهم قوله بالقدر إلى مصادر اجنبية وبخاصة المصدر المسيحي فيما يقول تريتون ، ووات ، وأوبرمان ( انظر

Tritton : Muslim theorogy, London, 1947, p. 18-19.

Watt : Free Will and predestinon, London, 1948, p. 54.

Oberman : Political theology in Early Islam, J.A.O.S.

Vol. 55, 1935, p. 158.

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



مشكلات : ١) لإمامة ، ومرتكب الكبيرة والقضاء والقدر ، والاجابة عنها ، كانت هي النقطة الرئيسية لظهور الفرق الكلامية ، فكانت البواكير الاولى للفكر الكلامي ، والمادة الاولى التي كونته ، ويمكن أن نجد الفرق الكلامية الاولى التي كانت في عصر عمرو بن عبيد في الفرق التالية : الخوارج ، الشيعة ، المرجئة .

## ١ - الخوارج :

لقد كانت الخوارج من أول الفرق السياسية والدينية الكلامية التي ظهرت في الاسلام وهم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب ، بعد قبوله التحكيم (٩٢) . ولقد وقف المعتزلة الاوائل وأصل - وعمرو بن عبيد على آراء الخوارج وقولها (٩٣) ، ووفقا منها موقفا مضادا ، فناصبهم الخوارج العدا ، ولعل فيما رواه المبرد في الكامل مايدل على ذلك (٩٤) ، ومع ذلك فقد نسب بعض المؤرخين عمرو بن عبيد (٩٢) لا نستطيع أن نقطع برأى محدد في سبب خروجهم ، هل كان من أجل اعتراضهم على طريقة التحكيم ؟ أو عدم موافقتهم على الحكمين ؟ أو أن السبب مجرد قبول علي بن أبي طالب الحكم ؟ أو هذه الاسباب مجتمعة .

(٩٣) فقد كان عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء يقيمان في البصرة التي كانت موطن الازارقة من الخوارج فوفقا على آرائها بشكل مباشر ، كما يروي ابن المرتضى على لسان عمرو بن عبيد قوله عن واصل بن عطاء : « ليس أحد أعلم بكلام غايه الشيعة ، ومارقة الخوارج ، وكلام الزنادقة والذهرية ، والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه » ( انظر المنية والامل ص ٢٩ - ص ٣٠ ) وللقوقوف على آراء الخوارج والتي تتعلق بالإمامة ومرتكب الكبيرة ، والاحداث السياسية واطرافها المختلفة ، .. يمكن الرجوع الى : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٦ ، وابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ص ١٨٨ وما بعدها الى ص ١٩١ . والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٥٤ وما بعدها ، والدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٤) المبرد : الكامل في اللغة والادب ، ج ٣ ، ص ٩١ .

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

## ٢ - الشيعة :

ليست هناك نقطة بدء تاريخية محددة لنشأة الشيعة ، فبينما يجاول علماء الشيعة ما وسعتهم الحيلة اثبات أن الشيعة تكونت في مطلع الرسالة ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم وضع البذور الاولى للتشيع بصفة عامة ، وأنه صلى الله عليه وسلم استعمل لفظ الشيعة بمعناه الاصطلاحي المعروف (٩٦) .

ولكن هذه المحاولة في رأى الكثير من الباحثين غير صحيحة ، ولقد قررت بعض المصادر السنية ظهور الشيعة في عهد الخليفة عثمان وردت ظهورها الى عبد الله بن سبأ ، غير أن هذه المحاولة في مجموعها غير صحيحة لان الآراء المنسوبة الى ابن سبأ آراء متأخرة عن عصره الى حد ما .

وغالب الظن أن الشيعة لم تظهر بالمعنى الاصطلاحي الا في أواخر حياة علي رضى الله عنه ، أما قبل ذلك فكانت تستخدم بمعنى عام (٩٧) .

وقد أطلق مصطلح الشيعة بصورة واضحة بعد مقتل الحسين ، فظهر مصطلح الشيعة الحسينية على يد المختار بن أبي عبيد الثقفي في الكوفة ، والتي نسبت الى محمد بن الحنفية ، وبعد مقتل المختار أخذت الشيعة تتكون كترفة دينية تضع أصول التشيع ، الا انها لم

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

(٩٦) السيد محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ، الطبعة العاشرة ، ١٩٥٨ م ، ص ١٠٩ ، والدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٢ - ص ١٥ .

(٩٧) الدكتور أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٧٧ .



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

ولكى نتبين موقف عمرو بن عبيد من الشيعة ، يكون من المقيد ان نعرض بشيء من الاجاز الى الآراء الشيعية التي كانت على عصره وموقفه منها :

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

ولابى هاشم بن محمد بن الحنفية أهمية خاصة في تطور العقيدة الشيعية ، فذهب الدكتور النشار الى ان مصطلح الداعي والحجة أصبح بعده من أهم المصطلحات الشيعية ، وهو أول من أشار الى استخدام النقباء ، وطلب من محمد بن على ( الامام بعده ) ان يكون دعائه

(٩٨) الكليني : الكافي في 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 ، والفزالي : فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ٤٩ ، والدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفاسفى في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، الجزء الثانى « نشأة التشيع وتطوره » ، ١٩٦٤ م ص ٣ - ص ١٢ . والدكتور احمد صبغى : الزيدية ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٩٩) الدكتور على سامى النشار : نشأة التفكير الفاسفى في 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 المطالب بوجه عام (١٠١) .

ومع هذا الاثر الكبير لابي هاشم ، الا انه لم يؤثر في تلميذه واصل بن عطاء في هذا الجانب من مذهبه ، وأن عمرا عرف آراء ابي هاشم معرفة غير مباشرة عن طريق زميله في الاعتزال واصل بن عطاء ، الا أن نزعتها الاستغلاية املت عليهما الا يتبعها آراءه في الامامة . ويؤيد هذا ما ذكره القرىزى من أن واصل اخذ العلم عن ابن هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وخالفه في الامامة (١٠٣) ولم يعرف رأى لعمرو بن عبيد يخالف رأى واصل في الامامة .

وظهر الغلو حول الائمة ، حتى اخرجوهم - فيما يقول الشهرستاني - من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالبية (١٠٤) ، ويشير الشهرستاني الى مصادر الغلو فيقول انها جاءت من مذاهب : الحلوية ، والتناسخية ، واليهود ، والنصارى (١٠٥) ، وبالقسط لم يوافق الائمة على هذا الغلو، ولكن هذا ما حاكه ونسجه الاتباع حولهم ، وراجت افكار الفلاة : في : التشبيه والتجسيم ، والبداء ، والرجعة ، والتناسخ . وانضج هذا الغلو عند بيان ابن سميع (المقتول ١١٩ هـ) واتباعه من البيانية (١٠٦) ، والمغيرة بن سعيد الذى كان أول من تبرا من الشيخين ، فكان بذلك أول الروافض ،

(١٠١) نفس المصدر : ص ٦٢ .

(١٠٢) انظر كلامنا عن اساتذة عمرو بن عبيد .

(١٠٣) القرىزى : خطط ، ج ٤ ، ص ١٦ .

(١٠٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨٩ .

(١٠٥) نفس المصدر : ص ٢٨٩ .

(١٠٦) الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٤٨ ،

والرازى : اعتقادات فرد المسلمين والمشرىين ، ص ٦٣ - ص ٦٤

والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٣ - ص ٢٠٥ ،

والاشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٦٧ ، البغدادي : الفرق

بين الفرق ص ٢٢٧ - ص ٢٢٨



وإتباعه من المغيرة (١٠٧) وكذلك أيضا أبو منصور العجلي (المقتول ١٢٨ هـ) (١٠٨).

ولقد رفض المعتزلة آراء الغلاة ، وناصبوهم العدا ، بل أن جل اهتمامهم كان منصبا على مقاومة آراء الشيعة الغالبة ، فكثيرا من أصول المعتزلة إنما وضعت لمقاومة الروافض والغلاة .

وأيضا من الحركات الشيعة التي عاصرها عمرو بن عبيد كانت حركة زيد بن علي ( ٨٠ هـ - ١٢٢ هـ ) ، وقد تقلد على يد وأصل ابن عطاء ( ١٠٩ ) . ومن هنا كان جمهور الزيدية معتزلة في الأصول (١١٠) . فإنا نجد تقاربا شديدا بين آراء الزيدية وآراء وأصل الكلامية في المعتزلة بين المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويعبرون من ذلك بالخروج على الحاكم الظالم ، وأن كان الاتفاق من حيث المبدأ ، حيث أن عمر بن عبيد من المعتزلة يرى الخروج ولكن مع الاستعداد والتمكن وله نظرية في ذلك تمنع من مجرد الفوضى والتمرد

ولقد أيد المعتزلة كواصل وعمرو بن عبيد الزيدية ، لأن حركة الإمام زيد لم تكن حركة شيعية فقط وإنما هي حركة إسلامية في جوهرها ، تستهدف الخروج على الإمام الظالم ، ويؤيد ذلك أنه عندما كان يدعو لنفسه في ثورته كان يقول : أنه يدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه ، وأحياء السنن وإمارة البدع .

(١٠٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٩ - ص ٢٣٣ ، والشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٣ ، والاشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٧٢ وابن حجر : لسان الميزان ، ج ٦ ، ص ٧٥ - ص ٧٨ - وابن الأثير : الكامل ، ج ٥ ص ٧٦ .  
(١٠٨) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٣٤ - ص ٢٣٥ ، والاشعري : مقالات ج ١ ، ص ٧٥ .  
(١٠٩) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٨ .  
(١١٠) نفس المصدر : ص ٣٢ .

ومن هنا لم يختلف معهم عمرو بن عبيد إلا في شرط التمكن والاستعداد ، وكان رأيه صحيحا ، ففشل ثورة زيد كان لغتها ذلك الشرط . كما أن أصلهم إمامه الفضول مع بقاء الأفضل ، مع أنه أصل يعد طريقا وسطا في الاعتراف بإمامة الخلفاء الثلاثة وإمامة علي رضي الله عنه ، إلا أن عمرا لم يكن متفقا معه كل الاتفاق ، لأنه يرى ترتيب الخلفاء في الفضل هو ترتيبهم في الإمامة كأهل السنة فيها بعد ، فضلا عن أنه يتناقض وموقفه من طرفي الجمل كما سيتبين .

وكان تأييد وأصل وعمرو للزيدية لرغم علم العدل ، وهذا الدافع أيضا هو الذي دفعهما وبخاصة عمرو بن عبيد إلى الاتصال بحركة النفس الذكية ( محمد بن عبد الله بن الحسن ) الذي اعتنق مذهب الزيدية في الخروج لأقامة المعروف والنهي عن المنكر (١١١) . على أن الشيعة الإمامية بقيادة الإمام جعفر الصادق قد خالفت الزيدية في هذا الشرط أي شرط الخروج لأنها كانت تذهب إلى أن الإمامة روحية فقط ، ولقد عارض المعتزلة الأوائل كواصل وعمرو الشيعة الإمامية معارضة تامة ، ولقد أوردت لنا كتب مؤرخي المقالات جزءا من المناظرات التي قامت بين عمرو بن عبيد وإمام الشيعة الإمامية جعفر الصادق فلقد أورد الكليني ( ت ٢٣٩ هـ ) مناظرة تدور حول الاستدلال على النص على الإمامة وضرورة نصب الإمام قدم الدليل فيها على ذلك الإمام جعفر الصادق مخاطبا عمرو بن عبيد ، حيث يقول مخاطبا عمرا : « أن الجوارح إذا شكت في شيء لمسته

(١١١) سنعرض لعلاقة عمرو بن عبيد وواصل وعطاء والنفس الذكية عند عرضنا لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند عمرو ابن عبيد ، لأنها وثيقة الصلة بذلك ، ومنها يتضح موقف عمرو السياسي وهذا جانب لم يلق عليه الضوء الكافي بعد ، والمعلومات التي أمدتنا بها المصادر قليلة في هذا الصدد ، ولا تخلو من التعارض في بعض الأحيان ، وسوف نحاول بيان هذه العلاقة بمقدار ما تسمح به المعلومات التي أمدتنا بها مصادر التاريخ والأدب والفرق .



أو رآته ، أو ذاقته ، أو سمعته ، ردت به إلى القلب ، وألا لم تستيقن الجوارح ، فإله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لك إماما يصحح لها الصحيح ، وتتيقن مما شككت فيه ، ويترك هذا الخلق كله في حيرتهم وشكهم ويقيم لك إماما لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك » (١١٢) .

وقريب من هذا الذي جرى في هذه المناظرة أورده صاحب الإمامي بين هشام بن الحكم وعمرو بن عبيد ، فيقول صاحب الإمامي : « وروى أن هشام بن الحكم قدم البصرة ، فأتى حقه عمرو بن عبيد ، فجلس فيها ، وعمرو لا يعرفه ، فقال لعمرو : أليس قد جعل الله لك عينين ، قال : بلى ، ولم ؟ قال : لأنظر بهما في ملكوت السموات والأرض فأعتبر ، قال : وجعل لك غما ، قال : نعم ، ولم ؟ قال : لأذوق الطعام ، وأجيب الداعي ، ثم عدد عليه الحواس كلها ، ثم قال : وجعل لك قلبا ، قال : نعم قال : ولم ؟ ، قال : لتؤدي إليه الحواس ما أدركته ، فتميز بينهما ، قال : فأنت لم يرض لك ربك تعالى أن خلق لك خمس حواس ، حتى جعل لك إماما ترجع إليه ، يرض لهذا الخلق الذي خلق بهم العالم ألا يجعل لهم إماما يرجعون إليه ، فقال له عمرو : ارتفع حتى تنظر في مسالكك ، وعرفه ، ثم دار هشام خلق البصرة ، فما أمسى حتى اختلفوا ... » (١١٣) .

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

(١١٢) الكليني : أصول الكافي ، طهران ، ١٢٧٨ هـ ، ص ٣٨ .  
(١١٣) الشريف المرتضى : الإمامي ، ج ١ ص ١٢٢ — ص ١٢٣ .  
(١١٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص . الأسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٢٣ .

أن وفاته كانت بعد نكبة البرامكة غيرى أنها ربما كان ١٨٧ هـ ، أو توفي في خلافة المأمون (١١٥) ، ويحدد الشهر ستاني أبا الهذيل العلاف — من المعتزلة — الذي ناقش هشاما (١١٦) ، ويذكر أيضا الخياط ذلك فيقول : « وهل كان المضروب به المثل في الانقطاع — عند أهل الكلام إلا هشام بن الحكم ؟ ، ولقد جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة ، وحضرهما الناس ، فظهر من انقطاعه ونضحيته وفساد قوله ، ما صار به شهرة في أهل الكلام ، وهو مجلس محكى في أيدي الناس معروف في أهل الكلام (١١٧) ، وكان هشام من تلاميذ الإمام جعفر المتقدمين ، وكان ينظر في الإمامة بالدلائل والنظر ، وله نظرية في التجسيم مدعومة بالدليل العقلي (١١٨) .

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

وهكذا نرى علاقة المعتزلة بالشيعة وفرقها ارتبطت ببدا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أصل من أصول المعتزلة ، ولم تربط إطلاقا بالإمامة ، 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) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٣ .  
(١١٧) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي المحدث ، ص ١٤٢  
(١١٨) ابن تيمية : منهاج أهل السنة ، ج ١ ، ص ٢٠٣ . وسهير مختار : التجسيم عند المسلمين ، ص ١٠٦ . (١١٩) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٤٥ — ص ٤٦ (١٢٠) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢٠ .

(١٢١) الأرجاء كما يذكر الشهرستاني جاء على معنيين أحدهما : التأخير ويقصد به التأخير عن إبداء آرائ في موقف الفرق المتنازعة ، وأرجاء الأمر لله تعالى حتى يحكم بينهم يوم القيامة . والثاني : تأخير



وقف المعتزلة بوجه عام من المرجئة موقف المعارضة ، ويبدو أن من دواعي وضعها لأصل المتزلة بين المنزلتين كان الرد على المرجئة ، وتبين لنا فيما سبق أن مناقشات المعتزلة الأوائل مع الجهم كانت تدور حول الأرجاء (١٢٢) .

وهكذا كان عصر عمرو بن عبيد عصرا يموج بمختلف التيارات والمذاهب ، ولقد كان له منها موقف خاص ذلك الموقف الذي نتناوله في مذهبه الكلامي فكثر من قواعد هذا المذهب وضعت لإعلان موقفه — تأييدا ورفضاً — من هذه التيارات والمذاهب .

### الفصل الثالث

« النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد »

(١) تمهيد

(٢) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أ — نزعته العقلية في مجال التفسير

ب — نزعته العقلية في مجال الحديث

(٣) عوامل نشأة النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد

أولا : القرآن الكريم .

ثانيا : السنة .

ثالثا : الدفاع عن الدين .

ركن العمل من ركن الاعتقاد في الإيمان ، حيث الإيمان عندهم اعتقاد بالقلب فقط وليس العمل ركنا فيه ، ومن هنا بنى المرجئة حكمهم على مرتكب الكبيرة ( انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١٤٤ والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٢ ، والاشعري مقالات ، ج ١ ، ص ٢٢٥ — ص ٢٣٤ ) .

(١٢٢) ولقد أورد لنا القاضى عبد الجبار مناظرة لعمرو بن عبيد مع أبى حنيفة دارت حول الإيمان ، ويقال أن أبى حنيفة كان على شيء من الأرجاء ( انظر طلبات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطلبات المعتزلة ، ص ٢٥٠ ) .



## تمهيد :

يتناول هذا الفصل بيان نزعة عمرو بن عبيد العقلية ، كيف ظهرت لديه ، هل ظهرت نتيجة لمؤثرات اسلامية ، او نتيجة مؤثرات اجنبية وافدة ؟ ، وما مدى استخدامه لتلك النزعة العقلية في مجال تناول النصوص الدينية ؟ هل قدم العقل على النص !! ، او كان العقل اداة لفهم النص الديني ؟ ، بمعنى آخر هل قال بالعقل المحض ، او ذلك العقل المؤتس بالنص الديني ، فيكون العقل عنده هو الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها .

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة — بوجه عام — لم تخرج في تعريفها للعقل عن معناه اللغوي ، فقد ورد العقل في اللغة بمعنى : الحجر والنهي ، وهو ضد الحق ، وسمى كذلك لأنه يعقل صاحبه عن القورط في الممالك ، فيحبسه . وقيل العقل : هو التمييز الذي يتميز به الانسان عن سائر الحيوان ، وهو يعنى أيضا : الفهم وجمع الامر والرأى . (١) ولم تخرج تعريفات المعتزلة متقدمين ومتأخرين عن هذه المعاني التي وردت في اللغة (٢) .

---

(١) ابن منظور : لسان العرب ، مادة : عقل ، ولب ، ونهى .  
(٢) في الواقع لم يصل اليينا تعريف للعقل ورد على لسان عمرو بن عبيد . او واصل بن عطاء ، وانما وصلتنا تعريفات صدرت عن المعتزلة المتقدمين والمتأخرين ولا تخرج عن هذه المعاني الواردة في اللغة ( انظر تعريفى أبى الهذيل العلاف ، والجبائى اللذين اوردهما الاشعرى في مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، واليانعى : مرهم الملل المعضلة في دفع الشبه والرد على المعتزلة ، طبعة كلكته ، ١٩١٠ ، ص ٣٢٧ . وانظر ايضا تعريف القاضى عبد الجبار والذي اورده في : شرح الاصول الخمسة ، ص ٣٤٥ ، والمجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، ومراجعة الدكتور الاهوانى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة



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

والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٢٣٤ ، والمفنى في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس (١٢٥) « التعديل والتعديل والتجوير » بتحقيق أحمد مؤاد الاهوانى ، ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور ، ١٩٦٢ م ص ٦٤ ، والجزء الحادى عشر « التكليف » بتحقيق محمد على النجار ، والدكتور عبد الحليم النجار ، ١٩٦٥ م ، ص ٣٨٤ . ومن الملاحظ أن معظم متكلمي الاشعرية يضعون العقل تعريفات قريبة من هذه التعريفات التي يعطيها المعتزلة انظر على سبيل المثال : تعريف الاشعرى والذى أورده الجرجاني في شرح المواقيت ، طبعة بولاق ، مصر ، ١٢٦٦ هـ ، ص ٣٨٥ ، وايضا نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل ، على هامش كتاب محصل افكار المتقدمين والتأخرين من العلماء ، والحكام ، والمتكلمين ، للرازى ، طبعة مصر ، المطبعة الحسينية المصرية ، ص ٧٢ ، وانظر تعريفات الياقوتى وإمام الحرمين واللذين أوردهما الياقوتى في مرهم العقل العضلة ، والرازى : المحصل ، ص ٧٢

(٣) النفسى : بحر الكلام في علم التوحيد ، ص ٥ . واذكرنا قول المعتزلة هذا بعبارة ديكارت « ان العقل السليم يعدل الاشياء قسمة بين الناس » ( انظر الدكتور عثمان أمين : ديكارت ، الانجلو المصرية ، الطبعة السادسة ، ١٩٦٩ م ، ص ٨١ وقارن ايضا الدكتور أبو اونا 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 في تحصيل المعرفة ، ذلك لانهم يرون أن العقل يشتمل على مبادئ اولية ، على أساسها يحكم على الاشياء بانها على صواب أو خطأ ، 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 منطقي يتماشى مع العقل وأوليائه (٥) فهو الجدير وحده باكتشاف الحقيقة الدينية وتحديدتها دون مدد خارق للطبيعة (٦) ومن هنا يقال عادة ان الاتجاه العقلى يرفض المعتقدات الغيبية التي تميز المعرفة الدينية ، من حيث يسعى الى نقد المعتقدات الدينية الجامدة ، بمعنى أنه 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 للمبادئ المنطقية والنور الطبيعي ، ويطلق بمعنى - معتدل - فيغنى الايمان بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، ويقدر تفعله له (٨) .

ومن هنا قد ظن البعض أن اقامة مذهب عقلى في 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 في نطاق المعرفة الدينية اذا ما استدل على النصوص الدينية بأدلة 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 شلانة : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الحديثة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م ، مادة عقل .

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

(٨ م - عمرو بن عبيد)



والنزعة العقلية التي تميز بها عمرو بن عبيد - والمعتزلة بوجه عام - هي بذلك المعنى الأخير ، فلقد كان جل اهتمامه قائما على الاستدلال على النصوص الدينية بالأدلة العقلية .

## ( ٢ ) النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد :

لقد أسس عمرو بن عبيد آراءه الكلامية على نزعة عقلية واضحة ، تطورت بعده لتصبح منهجا للفكر الاعتزالي بعلامة . وقد أشارت رسالة لواصل بن عطاء إلى نزعته العقلية (١٠) فيقول في هذه الرسالة : « أما بعد ، فإن استلاب نعمة العبد بيد الله ، وتعميل المعاقبة بيد الله ، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام ، والمجاورة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه ، وقد عرفت ما كان يطمع به عليك وينسب إليك ، ونحن بين ظهرائي الحسن بن أبي الحسن (١١) رحمه الله ، لاستبشاع قبح مذهبك ، نحن ومن قد عرفت من جميع أصحابنا ولة اخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ، فإله تلكم لمة وأوعياء وحفظه ، ما أدمت الطباع ، وأرزن المجالس ، وأبين الزهد ، وأصدق اللسنة ، اقتدوا والله بمن مضى شهابهم ، وأخذوا بهديهم ، عهدى والله بالحسن وعهدهم أمس في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرقى الأجنحة ، وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت ، وهول المطلق ، فأسف على نفسه ، واعترف بذنبه ، ثم التفت والله يمنة ويسرة معتبرا باكيا ، فكأنني أنظر إليه يمسح مرفض المرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم تد

(١٠) أورد ابن عبد ربه هذه الرسالة في المقصد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م ، ج ٢ ص ١٩٨ . وقد أثبتنا الأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني على أنها تشير إلى مؤلف لواصل بن عطاء بطولان « كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ( أنظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني : واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن دراسات فلسفية ص ٧٤ ) ، ذلك المصنف الذي ذكره كل من : ابن النديم في الفهرست ، وابن خلكان في وفيات الأعيان ، وياقوت الحموي في معجم الأدباء . (١١) هو الحسن البصري .

شدت وضين راحلتي ، وأخذت في أهبه سفرى إلى محل القبر ، وغرض العفر ، فلا تؤاخذني بما ينسبون إلى من بعدى ، اللهم انى قد بلغت من بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم ( كتابك ) ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإنى خائف عمرا ، ألا وإنى خائف عمرا ، شكاية لك إلى ربه جهرا ، وأنت عن يمين أبى حذيفة ، أقربنا إليه ، وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وقلدته عنقك ، من تفسير التزويل ، وعبرة التأويل ، ثم نظرت في كتبك ، وما أدتنا إليه روايتك من تنقيص المعاني ، وتقريق المباني ، فدللت شكاية الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت ، وعظيم ما تحملت ، فلا يخرنك أى أخى تدبير من حولك وتعظيمهم طولك ، وخفضهم أعينهم بك أجلا لك ، غدا والله تمضي الخيلاء ، والتفاخر ، وتجزى كل نفس بما تسعى ، ولم يكن كتابى إليك ، وتجليتى عليك ، إلا ليذكرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه . فاد المسومع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا .

هذا هو نص الرسالة التي بعث بها واصل بن عطاء إلى عمرو بن عبيد ، ذكرناه كاملا ، لأهمية هذه الرسالة فهي تشير إلى أمور بالغة الأهمية منها :

أولا : أن تاريخ هذه الرسالة - كما ورد فيها - كان بعد وفاة الحسن البصري ، وهذا يفيد ما سبق أن أشرنا إليه من أن المعتزلة لم تظهر كحركة مستقلة قبل موت الحسن ، وأن واصل وعمرأ كانا ملازمين له طوال حياته ، فهذا هو واصل يذكر عمرا بآخر حديث كان لهما مع الحسن البصري في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، بل إنها كانا يقتتلان معه حيثما ذهب بما يؤكد ملازمتها التامة للحسن .

ثانيا : أشارت هذه الرسالة إلى منهج الحسن في التفسير ، وهو تفسير القرآن الكريم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ،



في مصنفاته ، وكان كتابه في التفسير أحد المصادر التي اعتمد عليها الزمخشري المعتزلي في تفسيره المعروف « بالكشاف » (١٣) ومن المتوقع أن تفسيره هذا — وإن كان لم يصل إلينا — لم يقف عن حد التفسير (١٤) ، وإنما تعداه إلى التأويل (١٥) ، كى يؤيد به عقائده الكلامية ، تلك العقائد التي استدل عليها من القرآن الكريم ، فآخذ بالآيات التي تؤيدها على ظاهرها مغسرا 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 الحوفي : الزمخشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ١٠٩ — ص ١١٠ . وانظر أيضا : مرتضى آية الله زاده الشيرازي : الزمخشري لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٣١٧ .

(١٤) التفسير في الاصل : هو الكشف والاطهار ، وفي الشرح توضيح معنى الآية وشأنها وقصصها ، والسبب الذي نزلت فيه ، يلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة ( انظر الجرجاني : التعريفات ص ٢٨ ) ، وفي الاصطلاح : « علم يبحث فيه عن القرآن الكريم ، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية ، وقال بعضهم : التفسير في الاصطلاح علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها ، والأسباب النازلة فيها ، ثم مكيا ومذنبها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ، ومجملها ومفصلها ، وحلالها وحرامها ، ووعدا 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 السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، ج ٢ ، ص ١٧٤ ) وانظر أيضا : محمد اسماعيل إبراهيم : معجم الانفاظ والاعلام القرآنية ، ص ٣٩٨ .

(١٥) التأويل : مرادف للتفسير ، وقد ورد في القرآن الكريم بمعنى البيان والكشف والايضاح ، ويعني اصطلاحا : ما استنبطه العلماء بمعاني الخطاب المأخوذ في آلات العلوم ، وهو يستعمل أكثر ما يستعمل في المعاني والجهل ، وهو يقضى ببيان المعاني التي تستفاد بطريق

ويرتضى وأصل بهذا المنهج ويدافع عنه ، فينهى عمرا عن التأويل أيضا منهج الواعين الحاملين عن الحسن ، ويصفهم بأنهم أوعياء وحفظة ، ما أدمت الطبائع ، وأرزن المجالس ، وأبين الزهد ، وأصدق اللسنة ، وهكذا يكون وأصل أقرب إلى السلف (١٦) مما يؤكد شكنا في العبارة المنسوبة للحسن البصري والتي تفيد مخالفة وأصل له ، وهي : « اعتزلنا وأصل » .

ثالثا : أن وأصلا بعد أن ذكر منهج الحسن في التفسير ، وموقفه من الحديث ، ذكر مخالفة عمرو للحسن مباشرة ، مما يفيد أن نقطة الخلاف الأساسية كانت حول المنهج في التفسير ، والموقف من الحديث ، ويحدد وأصل — بدقة — نقطة الخلاف فيقول : « وقد بلغنى كبير ما حملته نفسك ، وتلدته عنقك ، من تفسير التزويل ، وعبارة التأويل ، ثم نظرت في كتابك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني ، وتفريق المباني ، عدلت شكاية الحسن عليك بالتحقيق » وينتهي إلى تحذيره من ذلك المنهج ، وهو منهج التأويل العقلي في مجال التفسير ، ورفض الأحاديث وتأويلها قائلا له : « فاد المسموع ، وانطق بالمفروض ، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها ، وكن مع الله وجلا » .

ونحن سوف نشير هنا إلى نزعة العقلية في مجال النصوص الدينية قرآنا كانت أم سنة .

#### ١ — نزعة عمرو بن عبيد العقلية في مجال التفسير :

ذكر أن عمرا من المفسرين ، وله كتاب في التفسير ، أنبتاه

(١٦) نسب إلى وأصل كتاب « معاني القرآن » ويبدو أن موضوعه التفسير ( انظر الدكتور أبو الوفا التفازاني : وأصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٧٤



ويبدو أن عمرا قد غالى بعض الشيء في تأويله للقرآن الكريم ، مما أثار خوف الحسن البصري ، وواصل بن عطاء الذى كان على منهج الحسن في التفسير ، وكذلك جبهة من معاصريه من المحدثين الذين أثاروا الشكوك حوله ، فهذا معاذ بن معاذ يصيح في مسجد البصرة قائلا ليحيى القطان : أما تتقى الله !! تروى عن عمرو بن عبيد !! ، وقد سمعته يقول : « لو كانت تبت بدا أبى لهب » في اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجة (١٦) . ذلك أن ظاهرة الآية تفيد القول بالجبر ، وهو أمر لا يتفق ورأى عمرو في الحرية وعدالة الله المطلقة وفي التكليف بما يطاق ، ومن هنا فهو يتأولها على معنى يفيد ذلك ، وهذا شاهد على أن تفسيره وتأويله للقرآن الكريم كان محكوما بعقائده الكلامية ، والتي استقامها أساسا من محكم التنزيل ، متأولا متشابهه ليستقيم مع ما دل عليه الحكم .

وأىضا من قبيل هذه الشكوك التى أثرت حول عمرو بن عبيد من قبل معاصريه لنزعتهم العقلية في مجال التفسير ما يرويه الخطيب البغدادي والذهبي عن عاصم الاحول أنه قال : جلست إلى قتادة ، فذكر عمرو بن عبيد فوقع فيه ، فقلت لا أرى العلماء يقع بعضهم في بعض ، فقال : يا أحول ، أولا تدري أن الرجل إذا ابتدع ، فينبغي أن يذكر حتى يحذر ، فجئت مغتبا ، فذمت فرائيت عمرو بن عبيد يحك آية من المصحف ، فقلت له : سبحان الله !! ، قال : انى ساعدها ، فقلت : أعدها ، قال : لا أستطيع . رواه هدي بن خالد عنه (١٧) ، كما روى

الإشارة ، أى آلفه والنوم للمعاني البعيدة ، ومعرفة ما تشير إليه الآيات ، فهو ملحوظ فيه الاجتهاد في ترجيح أحد محتلالات اللفظ بالدليل ، وبذل الجهد في استنباط المعاني من الكتاب العزيز ، وعلى هذا فأكبر اعتماد التأويل على العقل ( انظر الدكتور عبد الله شحاتة : علوم القرآن والتفسير ، ص ٣٤٠ — ص ٣٤١ ) .

(١٦) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٨٧ .  
(١٧) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٣ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

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

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

وفي الواقع أن هذه الروايات حتى ولو لم تكن موضوعة — مع أن آثار الموضوع واضحة فيها — فهي يمكن أن تصرف على معنى غير التبديل والتغيير في محكم التنزيل ، والذي نقطع بأن عمرو بن عبيد لا يمكن أن يكون قد وقع فيه . ويمكن أن ندلل على ذلك بدليلين : الاول : أنه من المحتمل أن يكون عمرو قد حك هذه الآية على معنى أنه أراد أن يثبتها على قراءة صحت لديه ، وبخاصة أن عمرا كان عالما بالقراءات وكثيرا ما كان الزمخشري يأخذ بقراءاته (١٩) .

الثاني : أن حك تصرف مجازا على معنى التفكير والتدبير ، فيكون عمرا في موضع التدبير والمتنكر في الآية لا المبدل لها (٢٠) .

(١٨) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، الجزء الثالث ، ص ٢٧٣ ، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(١٩) انظر على سبيل المثال : الزمخشري : الكشاف ، ج ١ ، ص ٩ ، ص ١٢٣ ، ج ٢ ، ص ١٣٨ .

(٢٠) الزمخشري : أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م ، الجزء الاول ، ص ١٩٠ فيقول : « ومن المجاز : حك في صدرى كذا واحتك فيه ، وما حك في صدرى شيء فيه أى ما تخالجه » والاثم ما حك في صدرك « ويقول أهل اللغة قديمة محكمة أى مقنة بعد تفكر وتدبر .



وغالب الظن أن نزعة عمرو العقلية في مجال التفسير ، والتي بموجبها كان يتناول النص القرآني كانت غريبة آنذاك على معاصريه من المحدثين والفقهاء ، فهذا أيوب السخثاني يقول لرجل كان يختلف إلى عمرو بن عبيد ويشيد بفرائب تأويله فيقول له : من تلك الغرائب ، وفي روايات من الغامض نفر (٢١) .

وفي الواقع أن نزعة عمرو بن عبيد العقلية كانت واضحة — بدرجة أكثر مما هي عند الحسن البصري وواصل بن عطاء — ومن ثم انتهى إلى القول : بأن الدين هو تقرير حجة الله في عقول المكلفين (أي المفكرين) (٢٢) .

#### ب - نزعة عمرو بن عبيد العقلية في مجال الحديث :

اشتهر عمرو بن عبيد بنزعة النقدية في مجال الحديث ، وأدى هذا ببعض إلى القول بأنه رفض الحديث ، وأيدوا قولهم هذا بأنه شك في عدالة بعض الصحابة منذ عهد الفتنة .

وفي الحقيقة أننا لا ننكر تشدده في الأخذ بالحديث ، ومرجع هذا إلى كثرة الوضع — كما أسلفنا القول — ودعته هذه الظاهرة الخطيرة — كما دعت غيره من المعتزلة وغير المعتزلة — إلى البحث عن صحة الأحاديث ، والتحرى الدقيق في الرواية ، ووزن الحديث بميزان العقل ، والاستئناس بأجماع الصحابة . ولكن هذا التشدد لا يؤدي إلى القول برفض الحديث برمته ، فهو لم يخالف جمهور المسلمين في الأخذ بالأحاديث المتواترة والمشهورة وفي أنها توجب العلم والعمل ، إلا أنه تحفظ كما تحفظ غيره في الأخذ بأحاديث الآحاد (٢٣) ، وهو نفسه كان من رواة الحديث فقد روى الحديث وقد روى عنه — كما أسلفنا — .

- (٢١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٣ .  
والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٥ .  
(٢٢) ابن عبد ربه : العقد الفرید ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .  
(٢٣) الامدي : الاحكام في أصول الاحكام ، مطبعة الفجالة ، مصر ،

ومن أمثلة الأحاديث التي نقدها عمرو بن عبيد ذلك الحديث الذي رواه مسلم صحيحة وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه ، أربعين يوماً ، ثم يكون في ذلك علقه ، ثم يجمع خلقه في ذلك مضغه ، ثم يجمع خلقه في ذلك مئدة ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات ، يكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد ، فوالذي لا إله إلا غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها » (٢٤) .

فيروى الخطيب البغدادي والذهبي عن عبد الله بن معاذ بن أمية (معاذ بن معاذ) أنه سمع عمرو بن عبيد يقول بعد ذكر هذا الحديث : « لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبت ، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدقته ، ولو سمعت بن مسعود يقول 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 البرديسي : أصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ ، ص ١٩٤ وما بعدها ، وعلى حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م ، ص ٤٣ ، ص ٤٤ وهذه الدعوى في نقد الحديث بدأت لدى معبد الجهني الذي كان أول من نادى بالتأويل في الأحاديث ، ثم تابعه في ذلك الجهم بن صفوان ، وتمت هذه النزعة وتطورت لدى بعض الشخصيات الاعتزالية الأخرى كالنظام ، وأبي القاسم البلخي والجاحظ . . وغيرهم ( انظر في ذلك ابن قتيبة : تأويل مختلف الأحاديث ، نشر فرج الله الكردي ، 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 البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٢ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٣ ، ص ٢٧٨ .



ومع أن هذا القول فيه مبالغة شديدة ، من قبل معارضيه ، فإن هذا الحديث يتعارض مع قوله بالحرية وبالتكليف بما يطاق طبقاً لمبادئه تعالى في صدق الوعد والوعيد ، وواضح أن هذا الحديث من قبيل احاديث الآحاد .

ومن الاحاديث التي تأولها تبعاً لمخازع مذهبية ذلك الحديث الذي رواه عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يخرج قوم من النار بعد أن استمحصوا ( أى احترقوا ) فيدخلون الجنة » ، فقد سمع رجل من أصحاب عمرو بن عبيد هذا الحديث فقال لعمرو : أما كنت تخبرنا أنه 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 عمراً يتأول ذلك ليستقيم مع ما يذهب إليه في الوعد والوعيد ، وفي تخليد أهل الكبار ( ٢٦ ) .

ويروى عنه أيضاً أنه شك في حديث سمرة بن جندب الذي قال فيه : « حفظت عن النبي صلى الله عليه وسلم سكتين : سكتة بعد تكبيرة الاحرام ، وسكتة حين يفرغ من القراءة ، وفي بعض الفساضة ثلاث سكتات ، فقال يحيى ( أى يحيى بن سعيد ) فقلت له ( أى عمرو ) عن سمرة فقال : ما نصنع بسمرة .. » . ( ٢٧ ) كما شك في حديث صفوان بن أمية ( ٢٨ ) وهكذا نجد عمرو بن عبيد كان يتحرى في الاخذ باحاديث الآحاد فالأمثلة التي ذكرناها تشهد بذلك ، كما تشهد هذه النزعة النقدية لدى عمرو بن عبيد بأنه كان يتحرى في الاخذ بالحديث ، لا شائب الحديث وروايته من أمور سمحت بكثرة الوضع فيه ، وأنه

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

كان يعتمد في 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 اعتياداً 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 النقدي للمعتزلة - عامة - في مجال الحديث فهو يقول : « تعلم أنه من الواجب اللازم ، التنبيه وتقديم سوء الظن ، إلا ما تنظر فيه مما روه ( 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 توعده الله من ابغى غير سبيلها ، أو اعمل المصدر 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 في مجال التفسير والحديث ، والتى سرت بوجه عام في مذهبه الكلامي ، جاءت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة . ويمكن أن نجمل هذه العوامل الاسلامية في العوامل الآتية :

### اولاً : القرآن الكريم :

لقد أولى القرآن الكريم العقل منزلة كبيرة ، فذكر العقل صراحة في مواضع كثيرة جاعلاً آياه 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) ومعذا العقل « لب »  
الانسان ، أى جوهره وحقيقته (٣١) .

كما أشار القرآن الكريم الى العقل ومكانته فى النهى عن القبيح ،  
والامر بالمعروف ، معبرا عن ذلك بمصطلح النهى (٣٢) ، كما أشار الى  
قيمة العقل فى الاستدلال والنظر والقياس ، فهو يعبر بالانسان من  
الجهل الى العلم ، ومن الهلاك الى النجاة ، معبرا عن ذلك كله بمصطلح

(٣٠) لقد ورد ذلك المعنى فى : سورة البقرة آيات : ٤٠ ، ٧٢ ،  
٧٥ ، ٧٦ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ٢٤٢ ، وسورة 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 ، وسورة الصافات آية ١٧٨ ، وسورة غافر آية ٦٧ ،  
وسورة الحجرات آية ٤ ، وسورة الحشر آية ١٤ .

(٣١) يقول اهل اللغة : ان اللباب خالص كل شيء ، واللب من  
كل شيء خالصة ، وخياره ، أو بمعنى جوهره وحقيقته ، وسبى العقل  
« لباً » لانه يمثل جوهر الانسان وحقيقته والجمع « لباب » ( انظر  
ابن منظور : لسان العرب مادة « لب » وايضا معجم الالفاظ والاعلام  
القرآنية ، أحمد 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 ١ ،  
وسورة الرعد آية : ١٩ ، وسورة ابراهيم آية ٥٢ ، وسورة  
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 التأمل  
والنظر العقلى . (٣٤) .

وهكذا أعطى القرآن الكريم العقل مكانة عظيمة ، فهو أساس  
التثبت فى الامور ، والفهم ، وجمع الامر والراى ، والقوة المميزة للانسان  
عن الحيوان ، وهو مناط التكليف ، وهو جوهر الانسان 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 وأنذره بانهلاك اذا هو ظن  
ولم يجتهد ، فذم التقليد كطريق للعلم ، وحث الانسان على العمل  
بالتدليل .

ومن هنا لا نصدق دعاوى بعض الباحثين الغربيين كتتنمان  
Tennman الذى يرى أن القرآن كان من جملة العوائق التى عاقت  
التفكير الحر عند المسلمين (٣٥) ، وهذا ليس بحق فان القرآن لم يمنع  
« النظر العقلى الحر والاعتماد عليه بمفرده فى مجال الشيبات ، لانه  
حدد المجال الميتافيزيقي تحديدا قاطعا ، وطالب العقل بالنظر فيه لمعرفة  
لمعرفته والتسليم به . (٣٦) .

(٣٣) لقد ورد ذلك المصطلح مشيراً الى هذه المعانى فى سورة  
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 سورة النساء آية ٨٢ ، وسورة محمد آية ٢٤ ،  
وسورة المؤمنون آية ٦٨ ، وسورة ص آية ٢٩ .

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

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



هذا فضلا عن أن القرآن الكريم بطبيعته قد أثار في نفس المسلم حب البحث والتفكير ، بما أثارته الآيات المتشابهات من تفسيرات وتاويلات مختلفة مما دعا العقل إلى أنظر فيها ، وذلك لأن القرآن الكريم قد ترك التحديد فيها أحيانا مما دفع العقل إلى التفكير لفهم المقصود منها ، وهذا معنى تدبر القرآن ، لأن القرآن الكريم لو كان كله محكما لتعلق الناس به بسهولة مأخذه ، ولارتكوا إلى التقليد الذي يلغى التفكير والتأمل الذي حث القرآن المسلم عليه ، وبه ارتقى الفكر الإسلامى ، وكون العلم الذى كان أساسا لحضارة ازدهرت طويلا ؛ فالقرآن جمال أوجه ، استوعب الحقيقة كاملة ، ولو اقتصر آياته على ناحية واحدة لئلا ما نال المذاهب الفلسفية من قصور ، فقد أثارت — على سبيل المثال — الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار نقاشا عقليا بين منكر للحرية ، وبين مثبت لها ، لأن القرآن ترك الباب مفتوحا للقول بالجبر أو القول بالحرية ، وأيضا الآيات المتشابهات في مجال الصفات دار حولها نقاش ، لأن بعضها من هذه الآيات يوحى ظاهرها بتشبيهه أو تجسيم ، وبعضها الآخر يقرر التنزيه .

وهكذا أثارت الآيات المتشابهات — في جملتها — نقاشا عقليا ، يتطلب النظر والتدبر فيها ، لتفسيرها نفسيا يستقيم مع محكم التنزيل (٣٧) غير أن بعض الباحثين من المستشرقين لم يفهم حكمة ورود القرآن

(٣٧) أنظر في حكمة ورد القرآن الكريم محكما ومتشابهيا : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، 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 : الأحكام في أصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ١٢١٢ ، وابن قتيبة : الإكليل في المتشابه في التأويل ، مكتبة أنصار السنة المحمدية ، مصر ، ١٢٢٦ هـ = ١٩٤٧ م ، الطبعة الثانية ، ص ٧ — ص ٧٤ ، وتاويل مشكل الحديث ، ص ٧٤ ، والزحشرى : الكشاف ، ج ١ ، ص ١٢٤ — ص ١٣٥ . والرازى : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٨ هـ ، ج ٢ ص ١٠٧ — ص ١٠٨ .

محكما ومتشابهيا فأنهى إلى إصدار أحكام خاطئة ، منها القول : بأن القرآن لم يأت بنسق مذهبي متكامل فهو مائء بالثغرات !! والمتناقضات !! وجاء علم الكلام عند المسلمين لسد هذه الثغرات ورفع هذه المتناقضات (٣٧)

ومما تقدم يمكن أن ننتهى إلى أن القرآن الكريم كان في مقدمة العوامل التى دفعت بعمر بن عبد — وأصحاب النزعة العقلية في الإسلام — إلى استخدام العقل وبخاصة أن عمرا كان على صلة مباشرة بالنص القرآنى ، من حيث كان معنيا بالتفسير .

على أنه كان يرى أن الله تعالى إذا كان قد أمر بالنظر العقلى فإنه تعالى لم يأمر به على جهة الوجوب وإنما على جهة الندب ، فقد سأل رجل هل أمر الله المتفكر بالنظر فأجابه : نهاه عن تركه ، ويعلق القاضى عبد الجبار على أجابة عمرو بقوله : إنما قال ذلك لأن بين الكلبيين قرنا ، (٣٨) فلعل القاضى عبد الجبار يقصد بهذا التعليق القول بأن عمرا إنما كان يقصد : أن الله تعالى قد أمر بالنظر على جهة الندب لأعلى جهة الوجوب ، لأن تعالى لو أمر به على سبيل الوجوب ، لوجب على كل انسان ، ملزما به ، معاقبا على تركه ، وليس كل انسان يملك أدوات النظر العقلى ، فيكون أمره تعالى به على سبيل الندب ، أى من الأعمال الحسنة ، من حيث هو مستحب ، وتطوع ، يقال على فعله ثوابا ، ولا يلحقه عقاب إذا قصر فيه .

(٣٧) جولد زيبر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة وتطويق الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٦٣ ، ص ٦٩ ، ص ٩٤ ، ودى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ٦٦ — ص ٧١ .

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



وقريب من هذا ما ذهب اليه الفينسوف الاندلسي 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 اقوال الرسول  
لتكون شاهدا على شرعية الاجتهاد واستعمال الرأى (٤٠) ويمكننا ان  
نورد بعض الشواهد على استخدامه صلى الله عليه وسلم لهذا المنهج  
فيما يلي :

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

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

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

(٤١) الأمدى : الاحكام فى اصول الاحكام ، ج ٤ ص ٤٣ .

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

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

عقار

وقد صرح الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه بالاجتهاد والرأى  
فى اخصرته فقد روى انه ( صلى الله عليه وسلم ) حكم سعد بن معاذ فى  
بى قريظة . فحكم بقتلهم وسبى ذراريهم بالرأى ، فقال : « ...  
عليه وسلم ) : « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة ( أى سبع  
سموات ) » ومنها قوله ( صلى الله عليه وسلم ) لعمر بن العاص ،  
وعقبة بن نافع حين أمرهما أن يحكما بين خصمين « ان أصبنا فلكما عشر  
حسنات ، وان أخطأنا 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 ، وحديثه لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن مشهور ويدل دلالة  
تاطعة على تشجيع الرسول صلى الله عليه وسلم لصحابته على استخدام  
الرأى فيما لم يرد فيه نص . وتوله ( صلى الله عليه وسلم ) لابن مسعود  
« افضى 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 أبو بكر يقول

(٤٣) نفس المصدر : ص ٧٣٥ — ص ٧٣٦ .

(٤٤) نفس المصدر ص ٧٣٧ .

(٤٥) انظر ما أورده أبو الحسين البصرى فى المعتمد ، ج ٢ ،  
ص ٧٣٢ ، والأمدى فى الاحكام فى اصول الاحكام ج ٤ ، ص ٢٣٦ — ص ٢٣٧  
( م ٩ — عمرو )



عندما سئل عن الكلالة « أقول فيها برأى » ، وكذلك ابن مسعود حين سئل في المرأة المفوضة في مهرها قال « أقول فيها برأى » ، فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان » (٤٦) ، وأيضاً عمر بن الخطاب كان أظهر الصحابة في استعمال الرأي نقد كتب إلى ابن موسى الأشعري : « أعرف الأشياء والأمثال وقس الأمور » ، والرأي على يد عمر لم يقتصر على ما ليس فيه نص ، بل تعدى ذلك إلى الاسترشاد بالصلحة العامة في الآية أو الحديث ، وهذا ما يعنى في لغتنا المعاصرة بروح القانون لا حرفيته . ومن هنا فقد انسج للرأي مجالاً أوسع (٤٧) . وسار عثمان بن عفان على نفس النهج أيضاً فقد قال لعمر في واقعة : إن تتبع رأيك غراك أسد ، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذلك الرأي . ولو كان فيه دليل قاطع على أحدهما لم يجز تصويبها . كما جمع الناس على حرق واحد من الأحرق السبعة لما رأى في ذلك مصلحة (٤٨) . كما وردت أمثلة كثيرة تدل على تقدم على بن أبى طالب في استعمال الرأي والقياس ، كما في حكمه في شارب الخمر وقياسه على القاذف . وفي حرقه للزندقة والرافضة مع علمه بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم في الكافر .. إلى آخر اجتهاداته الكثيرة ، (٤٩) وهو المشهود له بالعلم والتقوى .

وجملة القول : أن العمل بالرأي والاجتهاد وجد منذ العصر حتى نبور أخيراً في مدرسة الرأي على يد الإمام أبى حنيفة وأبى الإسلامى الأول ، وكان منهما للخلفاء الراشدين ، وكبار الصحابة ، ظهرت في أخريات القرن الأول وبداية القرن الثانى للهجرة . والرأي في

- (٤٦) أنظر ما أورده ابن القيم في اعلام الموقعين عند رب العالمين ، ج ١ ، ص ٤٦ .  
(٤٧) أزيد من التصيل انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٥٩ — ص ١٦١ .  
(٤٨) نفس المصدر : ص ١٦١ — ص ١٦٢ .  
(٤٩) المصدر السابق : ص ١٦٢ — ص ١٦٣ .

اللغة هو العقل والتدبير ، ورجل ذو رأى أى بصيرة وحُذق بالأمور (٥٠) . ويقول ابن القيم أن الرأي اصطلاحاً خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب فيما تتعارض فيه الآمارات .

ويعتبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أن الاجتهاد بالرأي في مجال الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلى عند المسلمين ، قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه نظر المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات بوجه خاص ، فهو يمثل بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين ، وهو أقل نواحي التفكير الإسلامى تأثيراً بالعناصر الأجنبية ، فهو يمثل نزعة أصيلة نبتت من القرآن الكريم ونمت في رحاب السنة (٥١)

ولقد رأى أصحاب النزعة العقلية في الإسلام في استعمال الرأي والاجتهاد في مجال الأمور الشرعية ، ما يشجعهم في مد استعمال العقل إلى مجال الأصول الاعتقادية ، ومن هنا وضع مؤرخو طبقات المعتزلة كل من قال بالرأي والاجتهاد في طبقاتهم ، ولهذا يضع المعتزلة الخلفاء الأربعة وجلة كبار الصحابة على قمة سندهم . (٥٢) .

وغالب الظن أن نزعة عمرو بن عبيد العقلية في مجال الأصول الاعتقادية جاءت قياساً على استعمال الرأي في مجال الشرعيات ، فتكون بذلك نبتاً إسلامياً أصيلاً .

(٥٠) أحمد بن محمد بن على المقرئ الفيومى : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٣٦ .

(٥١) الشيخ مصطفى عبد الرازق : تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٣ .

(٥٢) أنظر ابن المرتضى : المنية والامل في شرح المال والنحل « الطبعة الأولى » ، ص ٧ — ص ١٠ .



### ثالثا : الدفاع عن الدين :

سبق أن اثّرنا في الفصل السابق الى التيارات المخالفة للإسلام ، والتي كانت منتشرة في عصره ، وقد قابلها عمرو بن عبّيد لصيد خطرهما على الإسلام ، وكان من الطبيعي أن يكون منهجه في الرد على أصحابها معتمداً على العقل ، فليس من سبيل الى دعوة المخالف الا بالعقل ، وكذلك ليس من سبيل الى رد متناقضات الخصوم الا بأعمال العقل في النصوص الدينية .

وهكذا كان استخدامه للعقل ضرورة حتمية فرضتها طبيعة الهدف اذى وضعه عمرو لنفسه وهو الدفاع عن الإسلام ، وكان ذلك هدفا عاما للمعتزلة ، وكان سببا من الاسباب الهامة التي أدت الى نشأة علم الكلام ، وهو ذلك العلم المتكفل بالدفاع عن العقيدة ضد المخالفين وأصحاب النحل المختلفة ، معتمدا في ذلك على الأدلة العقلية المدعمة بالنصوص الدينية حتى يكون ذلك أشد وثوقا في البرهنة وأكثر يقينا .

وقد تقدمت المعتزلة بعد عمرو في هذا المنهج تقدما كبيرا ، حتى يمكن القول بأنهم هم الواضعون لدعائم علم الكلام والذين أقاموا بنيانه كاملا .

وهكذا تكون النزعة العقلية عند عمرو بن عبّيد قد نشأت نتيجة لعوامل اسلامية خالصة ، فهي نزعة مستقاة من الأصول الإسلامية ، وغايتها غاية اسلامية في جوهرها . .

### الفصل الرابع

#### آراؤه الكلامية

##### تمهيد

اولا : القول ينفي القدر

ثانيا : القول بالوعد والوعيد

ثالثا : القول بالمتزلة بين المتزلاتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر



### تمهيد :

خاض عمرو بن عبيد في كل ما قابل المجتمع الاسلامي في عصره من مشكلات مخفية ، وكانت له آراء ومواقف حيال هذه المشكلات ، وتعد آراؤه في هذا الصدد اصولا لمذهبه الكلامي ، فضلا عن انها تعد ايضا اصولا للفكر الاعتزالي عامة .

فلقد خاض في مشكلة الحرية ، فنفي القدر ، وكانت هذه اهم قاعدة في مذهب الكلامي ، ومنها تفرع قوله بالوعد والوعيد ، كما خاض في مشكلة التنزيه بشكل عام ، واعتنق مذهب زميله واصل بن عطاء في الموقف من مرتكب الكبيرة بعد مناظرة تمت بينهما ، انتهت بتركه مذهب الحسن ، واعتناقه مذهب ، ومن هذه المسألة تحدد قوله في الايمان .

وهذه الاصول الاعتقادية حددت بدورها اصول العمل عنده ، فابان عن موقفه من غريقتي الجمل ، والنزاع السياسي بين علي ومعاوية ، ومشكلة الامامة ووضع مبادئ للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تلك المبادئ التي ابانت عن ايجابيته تجاه اصلاح مجتمعه ، ومشاركته في حل مشكلاته ، ونشر العدل والمساواة بين الناس ، ومواجهة الحكام ، ونشر مبادئ الدين وتدعيمه في قلوب الناس وعقولهم ، مما جعله قدوة يقتدى بها في هذا المجال .

ولقد كونت هذه الآراء في جانبها النظري والعملی ، المادة الاولى لما سمي فيها بعد بمصطلح الاصول الخمسة (١) ، ذلك المصطلح

---

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



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

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

ويمكننا أن نعرض لاهم آرائه الكلامية فيما يلي :

اولا : قوله بنفى القدر .

ثانيا : قوله بالوعد والوعيد .

ثالثا : قوله بالمنزلة بين المتزلتين

رابعا : قوله بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

### اولا القول بالقدر .

اجمعت المصادر على أن عمرو بن عبيد من القائلين بالقدر ، غنى القدر الالهى كقوة فوق أفعال الانسان ، وانكر ما اشاعه الجبريون من سلب الانسان ارادته ، ورد فعله كلية الى الله تعالى ، وقد أشرنا - فيما سبق - الى أن لعمرو بن عبيد كتابا في الرد على القدرية ، والذي يقصد به الرد على الجبرية أى الذين يثبتون القدر كقوة فوق أفعال الانسان ، ولقد انتشرت أقوال الجبرية لما لا وقت من تأييد حكام بنى أمية ، الذين استطاعوا بها أن يبرروا أفعالهم ومظالمهم ، فجاءت موافقة لسياساتهم ، فضلا عن قول أصحاب الجبر يتفق - ظاهريا - مع الوجدان الدينى للمسلم بوجه عام والذي يرد الأفعال خيرا وشرها الى الله تعالى .

ويعتبر القول بنفى القدر الالهى أهم قاعدة في مذهب عمرو بن عبيد الكلامى ، وكذا في مذهب المعتزلة بعده ، فهو يشكل أصلا من أهم أصول المعتزلة الكلامية وهو أصل العدل والذي يمكن القول بأنه اثر تأثيرا بالغا في آراء المعتزلة في : العقائد ، والفقه ، والسياسة ، والأخلاق .

ويمكننا أن نشير - بادئ ذي بدء - الى العوامل التى دفعت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة .

حقا ان مشكلة نفي القدر أو حرية الإرادة الإنسانية ، من المشكلات العقلية العامة التى يتعرض لها العقل الإنسانى عند بلوغه طورا من الارتقاء العقلى ، فيستأيل عن مدى مسئوليته عن أفعاله ، إلا أن هناك عوامل أدت بعمرو بن عبيد الى معالجة هذه المشكلة مع كونها مشكلة عامة .

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

وقد وصلت اليها عقائد المعتزلة المجمع عليها ، ولا تحمل مصطلح الاصول الخمسة ( أنظر القاسم المرسى : رسائل العدل والتوحيد ، بتحقيق محمد عمارة ، نشر دار الهلال ، ١٩٧١ م ، وايضا ابا التاسم البلخى فى مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٣ - ص ٦٤ كما وصلتنا عقائدهم مرتبة ومشروحة وتحميل اسم الاصول الخمسة ، كما فى كتاب القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة الذى يعتبر أهم مصدر فى معرفة أصول المعتزلة الكلامية مشروحة ومرتبطة على الترتيب المتعارف عليه الآن .

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



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

كما يبدو أن للجو السياسي - في عصر بنى أمية - اثره في ظهور ومناقشة مشكلة القدر ، فقد شاع - كما قلنا - تيار الجبر ، واستغله بعض حكام بنى أمية في القول بأن جميع ما يقع من أعمال إنما هو بقدر من الله تعالى ، فادت مغالاة الجبرية في اقوالهم الى ظهور تيار نفاه القدر أو الحرية . وكان لعمر بن عبيد صلات بأوائل القدرية كفيلان الدمشقي .

وغالب الظن أن عمرا قد تأثر بالحسن البصري في القول بالقدر ، فلقد روت بعض المصادر أنه كان يقول بشيء من القدر ، فيقول ابن قتيبة : « وكان ( الحسن ) تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه ، وكان عطاء بن يسار قاصدا يرى القدر ... فكان يأتي الحسن هو ومعه الجهنى فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد أن هؤلاء الملوك ، يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون أموالهم ، ويفعلون ويفعلون ، ويقولون : إنما تجرى أعمالنا على قدر . فقال : كذب أعداء الله » (٤) يبدو أن ما قصده ابن قتيبة من أن الحسن رجع عن القول بالقدر ، أنه عدل من قول معبد الجهنى الذي قال فيه : أن القدر خير وشره من العبد ، ويذكر لنا صاحب الامالي ، ذلك التعديل والتخفيف من نفى القدر على طريقة معبد قائلا : « فمن تصريحه بالعدل ما روى عن ابن الجعد قال : سمعت الحسن يقول : من زعم أن المعاصي من الله جاء يوم القيامة مسودا وجهه ثم تلا ( ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ) . وقال داود بن أبي هند سمعت الحسن يقول :

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

(٤) ابن قتيبة : المعارف ص ٤١

كل شيء بقضاء الله وقدره الا المعاصي » (٥) ، وهذا يفيد أن الله تعالى لا يفعل الشر ، وبثبت قدره العبد عليه ، وبهذا يكون قول الحسن البصري قولاً يؤيد مبدأ الثواب والعقاب ، والذي اخل به القول بالجبر ، فالغنى تقريبا - مسؤولية الانسان عن فعله .

وقد وصلتنا رسالة منسوبة الى الحسن البصري في نفى القدر ، وهي رسالة أرسلها الحسن البصري الى الخليفة الاموي عبد الملك ابن مروان ( ٦٦ - ٨٦ هـ ) في الجواب عن رسالة أنفذها اليه ، يسأله فيها عن القدر ، ووجه الرأي فيه ، بحسب الكتاب والسنة (٦) .

(٥) الشريف المرتضى : الامالي ، ص ١ ، ص ١٠٦ .  
(٦) ذكر القاضي عبد الجبار هذه الرسالة وأوردها في طبقاته ضمن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لمسائر المخالفين » ص ٢١٦ - ص ٢٢٣ . كما أورد الحاكم الحسنى ملخصا لها في كتابه شرح عيون المسائل ، الجزء الاول ، لوحة ٧٢ - ص ٧٤ ، وقد حقق الدكتور محمد عبارة هذا الملخص ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد ، الجزء الاول ، ص ٨٨ - ص ٩٢ . وأورد ابن المرتضى فقرات مطولة من هذه الرسالة في المنية والاول ص ١٥ - ص ١٨ . ولهذه الرسالة نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٢٢١ ( أدب ) ، وهي مأخوذة عن مخطوطة « أبا صوفيا » المنسوخة في القرن التاسع الهجري سنة ٨٨٢ هـ ، ومنها نسخة كذلك بمكتبة جامعة الدول العربية « ف ١٩٧ » ، وقد حقق هذه النسخة الدكتور محمد عبارة ضمن كتابه رسائل العدل والتوحيد الجزء الاول ، ص ٧٩ - ص ٨٨ . كما سبق نشر هذه الرسالة عن مخطوطة « أبا صوفيا » حيث نشرها هلمونت ريتز في مجلة الاسلام الالمانية سنة ١٩٣٣ م عدد ٢١ ، ص ٧٦ - ص ٨٣ . ويكاد يكون النص واحدا في جميعها مع اختلافات في الالفاظ والعبارات .

وقد أثار أهل السنة والجماعة الشك حول صحة نسبة هذه الرسالة الى الحسن البصري فقال ابن قتيبة أن الحسن رجع عن القول في القدر كما ذكر الشهر ستاني بعد ذكره لهذه الرسالة قوله : ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خير وشره من الله تعالى فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم



السدوسي ، وجميعهم ناقش هذه المشكلة تحت تأثير ظروف مجتمعهم الاسلامي آنذاك واعتدوا في حلها على مصادرهم الاسلامية .

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

على أنه يمكن الرد على هذه الدعوى بان مناقشة هذه المشكلة بدأت في البيئة الاسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقي اذ ظهرت بوضوح منذ اوائل عصر الامويين ، كما أن ظهور القدرية الاوائل في الشام ليس دليلا كافيا على الالتئام والانتساب ، فضلا عن أن القول بالقدر أي نفيه ليس من اصول العقيدة المسيحية ! ، ولم يكن القدرية الاوائل بحاجة الى أن يلتبسوا حول هذه المشكلة في مصادر مسيحية ، ومعهم مصادرهم الاسلامية !! (٩) .

ولقد نزع على قوله بنفى القدر قوله في التكليف والوعد والوعيد ، ومنفرد . لقوله : بالوعد والوعد مبحثا خاصا .

#### أما قوله بالتكليف :

فهو يرى استحالة التكليف بما لا يطاق ، لأن كلفه غيره بما لا يقدر عليه صار ذلك ظلما في الشاهد ، وكذا في حق الله تعالى الموصوف بالعدل فالعدل الالهي يقتضي التمكين من التكليف مصادفا لقوله

(٨) لويس جارديه ، وجورج غنواني : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية الترجمة العربية للدكتور صبحي الصالح ، والاب الدكتور فريد جبر ، بيروت ، دار العلم للملايين ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٧ م ، الجزء الاول ، ص ٦٠ .  
(٩) الدكتور احمد صبحي : علم الكلام ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ٨٨ - ٨٩ .

وترجع أهمية هذه الرسالة في أنها أول نص وصل إلينا يعنى بمعالجة نفى القدر معالجة تعتمد على الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة والاجتهاد ، عليها مسحة عقلية في الاستدلال بهذه الأدلة الشرعية .

كما ورد عن قتادة بن دعبله السدوسي ( ت ١١٧ هـ ) أنه قال بالقدر ، فيروى الكعبي في مقالاته عن قتادة أنه قال : ان الاشياء كلها يقدر من الله تعالى ما خلا المعاصي (٧) وكان قتادة من أبرز تلاميذ الحسن ، وكان رفيقا لعمر بن عبيد في مجلس الحسن الى أن اختلفا ، ولم يكن اختلافهما حول القدر وانما كان حول التأويل العقلي للحديث ،

وهكذا خاص عمرو بن عبيد في مشكلة القدر وانتهى الى نفيه والقول بحرية الإرادة الانسانية ، وكان ذلك تحت تأثير عوامل اسلامية تمثلت في القرآن الكريم والسنة الشريفة ، ومتابعة كبار علماء التابعين كمعبد الجهنى والحسن البصرى وغيلان الدمشقي وقاتده بن دعبله

( انظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩ ) ، كما يعدد ابن حجر - وهو من الجبرة المتوسطة - الروايات المختلفة التي نفي صحة نسبتها الى الحسن ( انظر ابن حجر : تهذيب التهذيب ، ج ١ - ص ٢٧ ) ، وطاش كبرى زاده الذي يرى أن الحسن تكلم في القدر ثم رجع عن ذلك ، وأنكره ، وأنكر على معبد الجهنى ( انظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ج ١ ، ص ٣٥ ) .  
غير أننا نرى أن المصادر الاعتزالية قطعت جميعها بصحة نسبة الرسالة اليه ، وفي الحقيقة ليس في نص الرسالة ما ينفي صحة نسبتها الى الحسن أو يطعن في إيمانه ، لأن جل اهتمامه كان حول تبرئة الله تعالى من تبعة الشر والظلم الذي حمله العصاة على الله تعالى حتى تسقط حجة من برا نفسه ونسب الشر الى ربه فيما يقول الحسن البصرى نفسه في هذه الرسالة انظر نصها في المصادر التي ذكرناها .

(٧) الكعبي : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضل الاعتزال وعلقات المعتزلة ، ص ٨٨ .



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

وقد اجتمع عمرو بن عبيد مع الحارث بن مسكين بمى ، 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 بن مسكين . (١٢) وروى الخطيب البغدادي 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 ابي لهب « وقوله : « ذرنى ومن خلفت وحيدا » وقوله : « وسأصليه سقر » ان هذا ليس فى ام الكتاب !! « فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان . فسكت عمرو هنيئة ثم اقبل على ( اى على معاذ بن معاذ ) فقال : والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ، ولا على الوحيد من لوم !! (١٣) ، ويبدو ان عمرا يريد تفسير هذه الآيات على نحو لا يفيد الجبر ، ولا التكليف بما لا يطاق ، لانه يقول تفسيراً لقوله تعالى ( ثبت يد ابي لهب ) « ثبت 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 البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص 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 يستطعنها العبد ولم يكلفها ، فاما العدل بينهما فى القسمة من النفقة والكسوة . . . فهو مطيق لذلك ، وقد كفه بقوله تعالى « فلا تميلوا كل الميل » فيما تطيقون « فنذوها كالمعلقة » بمنزلة من ليست ايماء ولا ذات زوج . فقال ابن لهيعة هذا والله هو الحق (١٥) . وهكذا يستدل عمرو بن عبيد على قوله فى التكليف بآيات القرآن الكريم ، بل انه يتناول هذه الآيات — طالما كانت تحتل ذلك — حتى تستقيم مع ما يراه من القول بالتكليف بما يطاق .

واذا كان التكليف تكليفاً 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 ان الله تعالى وعد وأوعد ، وعد عباده الطائعين بالجنة والثواب المقيم وتوعد العصاة 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 .



وقد استدل عمرو بن عبس على قوله بالوعد والوعيد بآيات الوعد والوعيد التي وردت في القرآن الكريم ، فيروى الذهبي أن عمرو بن عبس قال : يؤتى بي يوم القيامة ، فأقام بين يدي الله تعالى ، فيقول لي : أنت قلت : إن القائل في النار ، فأقول أنت قلت ، ثم أتوا هذه الآية : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم » (١٩) ، كما يستدل بقوله تعالى : لا ملأ من جهنم من الجنية والانس أجمعين » (٢٠) ، فلا بد أن يملأها بالعصاة لانه أخبر عن ذلك ، ولا يجوز الكذب عليه تعالى لتزعمه عن ذلك (٢١) . وهكذا قرر عمرو بن عبس أصل الوعد والوعيد بدليل النقل فضلاً عن دليل العقل ، وقد صبر بعده أصلاً أهم من أصول المعتزلة الكلامية ، وهو في إحقاقه تطبيقاً لعدالة الله المطلقة والتي أثبتتها من خلال قوله بنفى القدر وعدم إضافة الشر إليه تعالى ، حتى تنقصر مسؤولية الإنسان عن فعله ، ويتقرر مبدأ الثواب والعقاب ، ويكون التكليف قائماً على أسس عقلية ونطقية ثابتة .

ونحن نرى (تسليماً في مذهب الكلامية) أن القول بنفى القدر واثبات الوعد والوعيد ، كل ذلك يتسق مع نزعة المعتزلة ، والتي أدت إلى القول بتزوية الفعل الإلهي عن الشر والفساد .

وكان من الطبيعي أن يرتبط بهذا التزوية للفعل الإلهي ، تزوية الله

(١٩) سورة النساء آية ٩٢ . وانظر الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، وانظر أيضاً الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٨٢ — ص ١٨٣ .

(٢٠) سورة هود آية ١١٩ .

(٢١) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩٤ .

وهو يؤيد قوله بالوعد والوعيد ، ما رواه ابن قتيبة من أنه اجتمع مع أبي عمرو بن العلاء فقال عمرو بن عبس : إن الله تعالى وعد وعداً ، وأوعد أبعداً ، وأنه منجز وعده ووعدته . فقال له أبو عمرو : أنت أعجم ، لا أقول أعجم اللسان ، ولكن أعجم القلب ! أما تعلم ، وبجك ! إن العرب تعد أنجاز الوعد مكرمة ، وترك الوعد مكرمة ، ثم أنشده :

واني إن أوعدته أو وعدته  
لخلف أبعادي ومنجز وعدى (١٧)

ويقال أن عمرو بن عبس قال له شريك الأعراب عن معرفة الصواب ، أن الله تعالى يتعالى عن الخلف والشاعر يقول الشيء وخلافه فهذا قلت في أنجاز الوعد ما قاله الشاعر :

أن أبا ثابت لمجتمع  
الرأي شريف الأباء والبيت  
لا يخاف الوعد والوعيد ولا  
يبست من ثاره على فوت .  
فسكت أبو عمرو (١٨) فالشاعر قد يكذب ويصدق .

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

واني إن أوعدته أو وعدته  
لأخلف أبعادي وأنجز وعدى

(١٨) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضائل 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 في هذا الجانب ، فكما يبدو كان قوله فيها كما يقول الشهرستاني قولاً ظاهراً ، وكانت مثاله غير ناضجة ما لبثت ان نضجت بعد ذلك على يد شيوخ الاعتزال وفكرت المصادر (٢٢) متابعة عمرو بن عبيد لقول واصل بن عطاء في مجال نفى الصفات أو التوحيد وأيضاً لم تذكر لنا تفصيلات في هذا الصدد ، ومن هنا نقرر أنه كان من نفاة الصفات أى من القائلين بالتنزيه بوجه عام ، وذلك ينسجم مع نزعتهم العقلية ، ومع مواقفهم من المشبهة والمجسمة والنفى المحض لها فيما سبق .

### ثالثاً : المنزلة بين المنزلتين :

يعتبر هذا الأصل من أهم الأصول الكلامية في مذهب المعتزلة ، ويعدّه معظم المؤرخين نقطة البدء الرئيسية في تكوين المعتزلة ، ومن ثم يسمونهم اليه (٢٣)

ومع أهمية هذا الأصل إلا أنه يدور حول مسائل فقهيّة أخلاقية ، ليس لها القدر الكبير من الأهمية في مجال الاعتقاد ، فهو يدور حول تقويم الإيمان من جانب ، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من

(٢٢) ابن المرتضى : المنية والامل ، ص ٢ — ص ٤ ، والقاضي عبد الجبار : فرق وطبقات المعتزلة ، ص ١١ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق : ص ٩٨ ، والشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ . (٢٣) فيقال المنازلة نسبة الى قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . انظر ابو طالب المكي : قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٨٤ .

الإيمان والكفر من جانب آخر ، ولذا فهو يتعرض لمنى : الإيمان والكفر ، وانسحاق ، والنسق ، والاحكام الصادرة على هذه الاسماء ، ولهذا فهو يسمى باسم الاسماء والاحكام (٢٤) .

ويقدم لنا القاضي عبد الجبار تعريفاً لهذا الأصل بقوله : إن هذه العبارة ( أى المنزلة بين المنزلتين ) إنما تستعمل في شيء بين شيئين ، ينحذب الى كل واحد منهما يشبهه . هذا في أصل اللبنة . أما في اصطلاح المتكلمين : فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ، وحكم بين الحكيم (٢٥) .

ويجمع المؤرخين على أن واصل بن عطاء ، هو أول من قال بهذا الأصل ، فهو الواضع الحقيقي له ، حاول من خلاله أن يقسم حلاً لمشكلة مرتكب الكبيرة ، يستطيع به أن يقف موقفاً وسطاً من الحلول المطروحة من الفرق الأخرى .

وكانت الحلول المطروحة — آنذاك — تنحصر في حلول ثلاثة هي .  
الأول : قول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة .

والثاني : قول المرجئة بأن مرتكب الكبيرة مازال على الإيمان .  
والثالث : قول الحسن بأن مرتكب الكبيرة ، بوصف بكونه منافقاً ، وإلى هذا الرأي كان يذهب عمرو بن عبيد .  
جاء واصل بن عطاء بقول يحد — على نحو ما — موقفاً وسطاً من هذه المواقف السابقة وهي قوله بأن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ، بل غاسقاً (٢٦) ، وهو إذ خرج من الدنيا من غير

(٢٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٧ .

(٢٥) نفس المصدر : ص ١٢٧ ، ص ٦٩٧ .

(٢٦) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٧ ،



ثم لم يأخذوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون » (٢٩) ، ثم قال : ( ان المنافقين هم الفاسقون ) (٣٠) فكان كل فاسق منافقا ، إذ كانت لف المعرفة ولأهلها موجودتين في الفاسق .

**قال وأصل :** قد وجدت الله يقول : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٣١) ، وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة استحق اسم ظالم ، كما استحق فاسق ، فلا كثرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، لقول الله تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (٣٢) . كما قال في القاموس : « وأولئك هم الفاسقون » (٣٣) .

**فأمسك عمرو ثم قال وأصل :**

يا أبا عثمان ، أما أولى أن تستعمل في أسماء المحدثين من أمنا ، ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة ، أو بما اختلفوا فيه ؟

**قال عمرو :** بل ما اتفقوا عليه أولى .

**فقال وأصل :** كنت تجد أهل الفرق ، على اختلافهم ، يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويمتنعون فيما عدا ذلك من الأسماء ، لأن الخوارج تسميه مشركا فاسقا ، والشيعة تسميه فاسقا نصية ( يعني هنا بالشيعة الزيدية ) ، والحنابلة تسميه منافقا فاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا ، فاجتمعوا على تسميته بالفاسق ، واختلفوا فيما عدا ذلك من أسماء ،

(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 .

نوبة فهو من أهل النار خلادا فيها ، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة ، وفريق في السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، وتكون دركته فوق دركة الكفار (٢٧) .

كان عمرو بن عبيد في أول أمره على مذهب الحسن البصري فيها بفتلق بتناسق مرتكب الكبيرة ، غير أنه ترك مذهب الحسن البصري ، وصار إلى مذهب وأصل بن عطاء ، وذلك بعد مناظرة تمت بينهما افتتح خلالها بمذهب وأصل .

ومن المفيد أن نذكر هذه المناظرة (٢٨) ، ذلك لأنها اشتملت على الأدلة التي استند عليها عمرو بن عبيد في موقفه الأول من مركب الكبيرة ، والتي قام وأصل بن عطاء بتنفيذها والرد عليها . وسوف نلاحظ كيف كان كلاهما متسكلا — إلى أبعد الحدود — بالاستدلال بأبي القرآن الكريم ، في توضيح وجه نظره ، وهذا يدل دلالة قاطعة على مدى ما يتمتع به هذا الأصل من أصالة إسلامية أوجعت هذه المناظرة على النحو التالي :

**قال وأصل :** لم قلت إن من أتى الكبيرة من أهل الصلاة ، استحق النفاق .

**قال عمرو :** لقول الله تعالى : « والذين يرمون المحسنات ،

(٢٧) الشهر ستاني : المال والنحل ، ج ١ ، ص ٦٨ ، والاستغاثي : التفسير في الدين ، ص ٤٢ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ — ص ٩٩ .

(٢٨) أورده هذه المناظرة القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فصول الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٥ ، وقرق وطبقات المعتزلة ، ص ٥٠ — ص ٥١ ، وابن المرتضى : المنبه والامل ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، ص ٢٢ — ص ٢٣ ، والشريف المرتضى : الأمان ، ج ١ ، ص ١١٤ — ص ١١٧ .



فالواجب أن يسمى بالاسم الذي اتفق عليه ، وهو الفسق ، لاتفاق المختلفين عليه ، ولا يسمى بما عدا ذلك من الاسماء التي 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 ، والتول تولك ، فيشهد على من حضر انى تارك المذهب الذى كنت اذهب اليه من نفاق صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ، قائلا يقول أبى حذيفة فى ذلك ، وانى تركت مذهب الحسن فى هذا الباب (٣٤) .

ويتضح لنا مما أوردناه فى هذه المناظرة ، كيف أن عمرا وواصلا اعتددا فى إبراز أدلتهم على نوع من القياس العقلى المستند من آيات القرآن الكريم ، ومعرفتهما بأحكامه ، كما اعتد واصل فى اثناع عمرا على استخدام الاجماع الذى هو دليل من أدلة الاحكام الشرعية ، كل هذا يشهد بأصالة قول واصل بالمتزلة بين المتزتين فضلا عن الاستدلال على أن هذا الاصل أصل فقهي 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 ألزمه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أولا فسد يد لازم ، أما ما كلمه به ثانيا فغير واجب ، ولا لازم ، لأن 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 الشيء وإن كان دليلا على صحته ، فليس نقده

دليلا على فساده ... وواصل انما ألزم عمرا أن يعدل عن التسمية بالنفاق للاختلاف فيه ، ويقتصر على التسمية بالفسق للاتفاق عليه ، وهذا باطل ، ولو ألزم ما ذكره للزمه أن يقال قد اتفق أهل الصلاة على استحقاق صاحب الكبيرة من اهل القبلة الذم والعقاب ، ولم يتفقوا على استحقاق الخليل فى العقاب ، أو نقول أنهم اجتمعوا على استحقاقه العقاب ولم يجمعوا على فعل المستحق به ، فيجب القول بما اتفقوا عليه ، ونفى ما اختلفوا فيه ، فإذا قيل استحقاقه للخلود أو فعل المستحق به من العقاب ، وإن لم يجمعوا عليه فقد علم بدليل غير الاجماع ... فقول 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 بطول ... » (٣٥) .

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

وبهذا خالف كل من واصل وعمرو بن عبيد قول المرجئة فى القول بإيمان مرتكب الكبيرة ، وكانت نقطة خلافتها 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 أن تصدقه الجوارح بالعمل ، فالإيمان عندهما اعتقاد وعمل ، فإياه واصل حضال خير اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو اسم ، مدح ، والفاسق لم يستحق خصال الخير هذه ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس



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

وقد أورد الشريف المرتضى في ربط الايمان بالعمل ان واصلا كان يقول : « أراد الله من العباد ان يعرفوه ، ثم يعملوا ثم يعملوا ثم يعملوا » قال الله تعالى : موسى : « انى انا الله » ، فعرفه بنفسه ، ثم قال تعالى : « اخلص نفسك » ، فبعد ان عرفه نفسه امره بالعمل ، والدليل على ذلك ( ايضا ) قوله تعالى : « والعصر ان الانسان لفي خسر ، الا الذين آمنوا » يعنى صدقوا ( وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق ، وتواصوا بالصبر ) ، « عملوا وعملوا » (٣٧) .

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

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

الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال في 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 ان لا اله الا الله ، وادناها امطة الاذى عن الطريق » .

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

وهكذا اختلف معنى الايمان عند واصل وعمرو عنه عند المرجئة التي ترى انه لا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، فيمكن ان يكون المرء عتينا مع كونه احيانا فاسقا شريرا ، وهذا موقف يتناقض مع الاخلاق ، ويأباه فهم واصل وعمرو للايمان ، والذي 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 : ١ ، ٢٤ ، ٧٤ ، ٧٥ ، وسورة يونس آيات : ١ ، 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 النروج آية ١١ ، ١٧ ، وسورة التين آية ٦ ، وسورة العصر آية ٣ . كما نجد الكفر مقترنا دائما بالفساد والظلم والكنب ، 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 .

(٣٦) الشبر مستثنى : المل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٣٧) الشريف المرتضى : الامانى ، ج ١ ، ص ١١٧ .

(٣٨) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠٨ .



ان ذلك لا يكفى لكى يكون المرء مؤمنا انها لابد من أداء الطاعات وفعل الخيرات .

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

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

وهكذا خالف واصل وعمرو المرجئة خلافا تاما فيما يتعلق بمعنى الايمان ، ولقد ناظر المرجئة في هذا الحدد مناظرات متعددة منها : ما ذكره القاضى عبد الجبار من أن واصلًا بعث حفص بن سالم الى خراسان لمناظرة الجهم بن صفوان الذى كان يقول برأى المرجئة في الايمان ، فيقول القاضى عبد الجبار ان واصلًا بن عطاء لقن حفص بن سالم مسألتين : « أحدهما : سله عن الايمان ، خصلة واحدة أم خصال ؟ ، فان قال : بل خصلة واحدة ، وهى المعرفة ، نقل له : من أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الايمان كله . فاذا قال نعم ، نقل له : فمن أخطأها أصاب الكفر كله ، فاذا قال نعم ،

(٤٠) سورة الفتح : آية ٤ .

(٤١) سورة المدثر : آية ٣٢ .

(٤٢) ألدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام « دراسة فلسفية لآراء الفرق الاسلامية في أصول الدين ، ج ١ ، المعتزلة ، ص ١٦٣ .

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

والمسألة الثانية : قال ( اى واصل ) قل له ( اى للجهم ) حدثنى عن رأى السماء بخراسان فعلم أنها مصفوعة ولها صانع ، أهو مؤمن ؟ فاذا قال : نعم ، فقل له : فان هو صار الى البصرة ، فرأى السماء فيها فشمك هل لها صانع ؟ ، أشكه في ذلك كثر . فاذا قال نعم ، فانقص عليه أن الايمان خصلة واحدة . « (٤٣) .

كما دارت بين عمرو بن عبيد والامام أبى حنيفة الذى يبدو أنه كان على شيء من الأرجاء مناظرات حول الايمان .

فقد روى القاضى عبد الجبار أنه ذكر أن أبى حنيفة سأل عمرا عن الايمان ، فقال عمرو : هو فعل جميع ما افترض الله على عباده ، وترك جميع ما نهى عنه . فقال أبو حنيفة : نفى وجهك ياأبا عثمان ايمان ، وفى يدك ايمان !! ، فسكت عمرو عنه ، وبعث بمن يكتبه على جواب مسأله ، فقال له : ما التقوى منك يا أبى حنيفة ؟ ، فقال : اتق جميع ما نهى الله عنه ! ، فقال : نفى وجهك تقوى ، وفى رجلبك تقوى !! . « (٤٤) .

واذا كان عمرو وواصل قد اختلفا مع المرجئة حول الايمان ، ومن ثم مرتكب الكبيرة ، فانهما أيضا اختلفا مع الخوارج في تكفير

(٤٣) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤١ .

(٤٤) القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ .



وغالب الظن ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار اذا مات عن غير توبة قول استند فيه على احاديث نبوية ، تبدو في جيلتها انها احاديث آحاد ، وقد اورد القاضي عبد الجبار بعضها منها (٤٧) .

والواقع ان الذي دفع بالمؤرخين — كالبغدادى وغيره — مثل هذا القول الى القول بان المعتزلة مخالفت الخوارج ، هو ما سبق ان ذكرناه من ان الخلاف حول مرتكب الكبيرة هو مسألة شرعية . نعلم سمعا وعقلا ، وكان من الممكن ان نظل هكذا ، فتكون مجرد خلاف فقهي ، غير انها ارتبطت بالظروف السياسية التي وقعت في صدر الاسلام ، ويبدو ان الخوارج كانت من اول الفرق التي ربطت بينها وبين السياسة ، فتعدى حكمهم الفقهي على مرتكب الكبيرة الى اصدار احكام تجاه الاحكام والخلفاء ، فنظروا الى بعضهم على انهم مرتكبو كبائر ، وصفوهم ، بالكفر ، ومن ثم انتهوا الى ضرورة الخروج عليهم ، فكاتبهم ارادوا ان يبرروا خروجهم على الاحكام بنسأ على مبادئ شرعية .

واذا كان واصل وعمر قد خالفا رأى المرجئة والخوارج بقدر خالفا ايضا رأى الحسن البصري الذي كان يذهب الى القول بنفاق مرتكب الكبيرة .

(٤٧) من هذه الاحاديث قوله ( صلى الله عليه وسلم ) : « اول ثلاثة يدخلون النار امر مسلم ، وذو ثروة من مال لا يؤدي حقوق الله ، وفتر ناجر » ، وقوله ( صلى الله عليه وسلم ) : « ايلكم والزنا فان فيه سوء الحساب ، وسخط الرحمن ، وخلود النار » ، وقوله ( صلى الله عليه وسلم ) : « من انتسب الى غير ابيه فالجنة عليه حرام » وعن ابي بكر ان 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 في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر » وقوله ( صلى الله عليه وسلم ) : « خمسة لا يدخلون الجنة :: مشرك وكافر ، وعاق ، ومناق ، ومدين خمر » .

مرتكب الكبيرة (٤٥) ، غير ان بعض المؤرخين من اهل السنة والجماعة يرون انهما اقتريا من قول الخوارج وان لم يصرحا بذلك فيقول البغدادى : « ان واصل وعمر وافقوا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بانه موحد ، وليس بمشرك ، ولا كافر ، ولهذا قيل للمعتزلة : انهم مخانيث الخوارج !! » ، لان الخوارج لما راوا لاهل الذنوب الخلود في النار سموهم كفرة وحاربوهم ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ، ولم تجسر على تسميتهم كفرة ولا جسرأت على قتال اهل لمة منهم ، فضلا عن قتال جمهور مخالفيهم » (٤٦) .

وفي الحقيقة ان القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار اذا مات عن غير توبة قول يتسق مع قول واصل وعمر بن حبيب في ان الايمان اعتقاد وعمل .

(٤٥) ويبدو ان خلاصهما مع الخوارج راجع الى تعريفهما للكفر ، والذي يورده القاضي عبد الجبار بنسوبا الى المعتزلة بوجه عام ، فنقول ان الكفر في اصل اللفظة انما هو الستر والتغطية ومنه سمي الليل كثرا لما ستر ضوء الشمس ... اما اصطلاحا فهو انتم بالشرع ان يستحق العقاب العظيم ، ويختص باحكام مخصوصة نحو : المنع من المناكحة ، والموارة والدفن في مقابر المسلمين ، ونه شبه بالاسل ( اى بالجنة ) فان من هذا حابه صار كانه جحد نسأ 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 : القاضي عبد الجبار : انتاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٠١ ، ص ٧١٢ ) ، كما لا يمح ايضا ان يسمى كافر نعمة على ما ذهبت بعض فرق الخوارج . حيث ان هذا اللفظ نقض القول بانه شاكرك نعم الله ، ومعنى انقول شاكرك نعم الله ، معترف بنعم الله تعالى ومعظم له ، فتتخلص هو انه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها ، ولا شك في كفر من هذا حقه ، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق . ( انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧١٤ ) .

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



وقد أورد لنا القاضي عبد الجبار مناظرة لعمر بن عبيد مع الحسن البصري ، يستدل فيها على القول بنسب مرتكب الكبيرة ، وأنه في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر وجاءت هذه المناظرة على النحو التالي :

قال عمرو : افتقروا أن كل نفاق كفر .

قال الحسن : نعم .

قال عمرو : افتقروا أن كل فسق نفاق .

قال الحسن نعم : .

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

وقد احتج الحسن البصري على ، ذهبه بأدلة منها :

الأول : هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن ، كالمنافق سواء بسواء ، فلا يمنع إجراء هذا الاسم عليه ، فيكون كل فاسق منافقا .

الثاني : أننا علمنا بأن مرتكب الكبيرة بارتكابه كبريته قد حدث في اعتقاده خلل وأنه إذا أظهر الإسلام بذلك عن ظهر قلبه ، لا أنه قد انطوى عليه فيكون على ذلك منافقا ، لأنه يظهر ما لا يبطن .

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

وقد فند القاضي عبد الجبار هذه الأدلة معبرا عن وجهة نظر المعتزلة بوجه عام ، فرد على الدليل الأول بقوله : ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم ، أن يشاركه في الاسم ، فمعلوم أنه يشارك الكافر في ذلك ، ثم لا يسمى كافرا ، وكذلك فهو لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق ، كما أن المنافق

(٤٨) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٤ .

(٤٩) سورة التوبة آية ٦٧ .

يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه ، إذا علم نفاقه ، وليس كذلك صاحب الكبيرة فكيف يتساويان ويكون كل فاسق منافقا ؟

كما اعترض قول الحسن في دليله الثاني بأن مرتكب الكبيرة لو كان معتقدا بالله تعالى والثواب والعقاب ، لكان ذلك الاعتقاد مانعا له من ارتكاب الكبيرة قائلا : أن هذا الوجه غاسد ، لأنه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته ، واعتقد صدقه في وعده ووعدته أن يكون ممنوعا من ارتكاب الكبيرة ؟ كيف ؟ ولو كان لخرج عن كونه مكلفا ، لأن حاله سوف يكون حال الملجأ المكره ، فلا يستحق المدح والندم والثواب والعقاب (٥٠) .

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

وقد أدت مخالفة وأصل وعمر بن عبيد لكل من : المرجئة ، والخوارج ، والحسن البصري بالبعض إلى القول بأن المعتزلة قد خرجت عن الإجماع ، وكان من أول من ذهب إلى ذلك ابن الراوندي وثابعه معظم كتّاب أهل السنة والجماعة (٥١) .

غير أن الخطأ فند هذا القول مبينا أن قول وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد بالمنزلة بين المتزلتين قول له ما يؤيده من الأدلة النظرية والعقلية ، فضلا عن أنه قائم على اجتماع علماء الأمة غير ما يزعم

(٥٠) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٥ — ٧١٦ .

(٥١) الخطيب : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص ١٦٧ .



المخالفون - لان واصل اخذ بما اجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه .  
 يقول : « فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله ، والمعتزلة ،  
 قد خرجت عن الاجماع بقولهم بالمعتزلة بين المعتزتين ؟ » وهل يكون قول  
 اوضح صوابا واصح معنى من قول المعتزلة بالمعتزلة بين المعتزتين ؟  
 وار كان شيء من الدين يعلم صوابه باضطرار لعلم قول المعتزلة  
 بالمعتزلة بين المعتزتين باضطرار ، ثم يقال لصاحب الكتاب : يتقدم  
 ابن الراوندى في كتابه ( نضيحة المعتزلة ) خبرنا على المدعى على  
 المعتزلة الخروج عن الاجماع ، من هم من الامة ؟ فان قال : « المرجئة »  
 نقول ذلك ، قيل له : فلمعتزلة ان تدعى على المرجئة الخروج من  
 الاجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة ، وهى تقول لها :  
 قد اجبعت الامة كلها سواءكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة مؤمن  
 باطل ، كذلك ان كان المدعى على المعتزلة الخروج من الاجماع خارجيا ،  
 قيل له : قد اجبعت الامة سواءكم على ان قولكم ان صاحب الكبيرة  
 كافر ، وكذلك ان كان المدعى ذلك على المعتزلة من اصحاب الحسن ،  
 قيل له : ان الامة بأسرها سواءكم بجمعة على ان قولكم : ان صاحب  
 الكبيرة ينافى ، باطل ، وليس يحتج بهذه الحجة الا جاهل « (٥٢) .  
 ومسألة القول ان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ارادا فيها  
 يبدو موقفا وسطا بين المذاهب المختلفة ، وثانيا عن الخلافات المذهبية  
 في مسألة تتعلق بالفقه وان اتصلت بالسياسة ، فاخذا بما انفقت عليه  
 المذاهب ، وهجرا ما اختلفت فيه ، وجاء رأيهما في الحقيقة اقرب الى  
 رأى اخوارج من جانب والى رأى الحسن من جانب آخر ، ولكن اليون  
 شاسع بينهما وبين المرجئة .

(٥٢) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص

١٦٧ - ص ١٦٨ .

#### رابعاً : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

على الاسلام عناية خاصة بحماية المجتمع الاسلامى ومبادئه ،  
 لى يحقق المجتمع الامل ، ولقد استطاع الاسلام - بحق - ان يحقق  
 ذلك بفضل تعالیه التي استطاعت ان تخلق نوعا فريدا من الافراد  
 يتمتعون بمستوى نادر من الضمير والوعى .

على ان الاسلام لحرصه الشديد على تحقيق المجتمع الامل ،  
 لم يكتف بالاعتماد على ضائر الافراد ونواياهم الحسنة ، بل اضاف  
 الى ذلك مبدءا آخر يضمن اقامة قواعد الدين ، ويضمن ما قد يصيب  
 ضميره من ضعف يلحقه أحيانا ، فتتدخل فيه الرقابة على نفسه ،  
 ذلك هو مبدء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهو مبدء يكاد يكون وجوبه امرا مسلما به لدى المسلمين جميعا ،  
 ويلخصه الجهاد في سبيل الله ، واقامة احكامه في كل من خالفه في اوامره  
 ونواهيته .

ووجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقع - فيما بقول  
 القاضي عبد الجبار - بثلاثة أدلة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع .  
 اما من جهة الكتاب فقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس ،  
 تارون بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٥٣) ، فانه يدعنا على ذلك لانه  
 من الافعال الحسنة الواجبة . واما السنة فقول الرسول صلى  
 الله عليه وسلم « ليس لعين ان ترى الله يعصى ، فتتلف حتى تغير او  
 تنقل » ، واما الاجماع فيقرر لا خلاف فيه (٥٤) .

(٥٣) سورة آل عمران آية ١٨٠ وانظر سورة لقمان  
 آية ١٧ .

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

(م ١١ - عمرو)

(م ١١ - عمرو)



ومن هنا ارتبط مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسبانه مبدأ دينيا مقروا وجوبه سمعا وعقلا ، بالاخلاق من جانب والسياسة من جانب آخر .

ولقد مارس عمرو بن عبيد هذا المبدأ في جانبيه الاخلاقي والسياسي ، فبرز دوره مفكرا اخلاقيا يدعو الى قيم الاخلاق والى التمسك بها ، كما برز دوره مفكرا سياسيا له في قضايا السياسة فلسفة وغمط من نشاط التفكير ، فلم يقف عند حد الفلسفة النظرية بل تعدى ذلك الى الاشتغال والاهتمام بقضايا التطبيق .

ويمكن القول بأن عمرو بن عبيد قد توسع في تطبيق هذا المبدأ توسعا كبيرا ، وكانت أقواله هي الاساس الذي صيغ به هذا المبدأ ليصبح بعده أصلا من أصول المعتزلة .

#### ( ١ ) : الجانب الاخلاقي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند

عمرو بن عبيد :

يعد عمرو بن عبيد قدوة في مجال الاخلاق الفردية — كما بينا عند تناولنا لآخلاقه — فكان يتمتع بقيم اخلاقية رفيعة ، كما كان داعية في مجال الاخلاق ، ولسان الداعية أن يكون قدوة ومثالا يحتذى به حتى يصدق قوله .

وتعددت دعوته في الأمر بالمعروف والنهي 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 في وعظه له ، وكثيرا ما كان يدور وعظه له على نشر العدل ورفع الظلم عن جمهور المسلمين ، فيروي الشريف المرتضى في وصفه لمقالة لعمرو مع ابي جعفر المنصور — ان ابا جعفر قال : يا ابا عثمان عظنا ، فقال (أي عمرو بن عبيد) : اعوذ بالله السميع العليم «

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

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

(٥٥) فميكيا فيللى : ( ١٤٦٩ — ١٥٢٧ م ) يرى أن غساد السياسة وتدهور العمل السياسى انما يرجع في 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 ان الكنيسة لا بد ان تخضع لسلطان الدولة لانه ليس هناك الا سلطة واحدة هي سلطة الدولة ( انظر : دكتور محمد جلال شرف ، ودكتور على عبد المعطى : الفكر السياسى في الاسلام ، شخصيات ومذاهب ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م ، ص ٢٠ — ص ٢١ هامش ) .



بسم الله الرحمن الرحيم « والفجر وليالي عشر والشفع والوتر . والليل اذا يسر ... » ومر فيها الى آخرها ، وقال : ان ريك ياأبا جعفر لبالمرصاد ، قال : ( أى الراوى ) فبكى المنصور بكاء شديدا ، كانه 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 انذى صار اليك ، انما كان فى يد من كان قبلك ، ثم انضى اليك ، وكذلك يخرج منك الى من هو بعدك ، وانى احذرك ليلة يهخفض صبيحتها عن يوم القيامة ، قال ( أى الراوى ) نبكى أشد من بكائه الاول ... وفى رواية أخرى : انه ( أى عمرو ) لما انتهى الى آخر السورة ، قال بالأمير المؤمنين ان ريك لبالمرصاد لمن عمل مثل عملهم ، ان ينزل به ما نزل بهم ، فائق الله ، فان من وراء بابك ثيرانه تأجج من الجور ، ما يعمل بكتاب الله ، ولا بسنة رسوله ، فقال : يا أبا عثمان : انا لنكتب لهم فى الطوامير ( صحائف الورق ) انامرهم بالعمل بالكتاب ، فان لم يفعلوا فما عسى ان نصنع ، فقال له : بمثل اذن الفارة يجزيك عن الطوامير الله ، انكتب اليهم فى حاجة نفسك فينقذونها ، وتكتب اليهم فى حاجة الله فلا ينقذونها 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 البغدادي فى تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٧ ، ص ١٦٨ ، ويبدو انه نقلها عن الشريف المرتضى ، كما يبدو ان الشريف المرتضى نقلها عن القاضي عبد الجبار انظر فضل الاعتزال وطلقات المعتزلة ، ص ٢٤٦ - ص ٢٤٩ ، ونجدها عند الحضري الذى يعلق على هذه الرواية بقوله : ان مثل هذا روى لابن السيمك مع الرشيد ( وابن السيمك من زهاد المعتزلة ، وكان عظيم القدر فى الزهد ، ومن قوله فى الزهد : « من جرعت 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 اصنع !! ، وقد قلت لك خاتمى ( أى خاتم ملكى ) فى يدك ، فقال : واصحابك ناكفنى ، غير ان عمرا يرد عليه قائلا : ادعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك ، ببابك الف مظلمة اردد منها شيئا نعلم انك صادق !! (٥٧)

وكم كان عمرو بن عبيد ممتعا بشجاعة أدبية نادرة ، وهو يقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فيروى ابن عبد ربه ان عمرا دخل على المنصور وعنده ابنه المهدي ، فقال ابو جعفر : هذا لبنى المهدي ابن امير المؤمنين وولى عهد المسلمين ورجائى ان تدعوه ، فقال : يا امير المؤمنين ، اراك قد رضيت له ابورا يصير الدنيا وانت عنه مشغولا . (٥٨)

كما يذكر ابن قتيبة مقدار ما كان يتمتع به عمرو بن عبيد من شجاعة أدبية وجرأة نادرة فى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فنذكر ان الربيع ( حاجب المنصور ) قال لعمرو بن عبيد : غممت امير

عليه اليها ، جرعت الاخرة مرارتها لتجانبه 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 القول كقول ابن الرومي :

لعمرك ما الدنيا بدار اقامة

اذا زال عن عين البصير عطاؤها

وكيف بقاء الناس فيها وانما

ينال بأسباب النساء بقاها

(٥٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ .

(٥٨) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ٣ ، ص ٩٩ .



المؤمنين !! ( وذلك نتيجة لتأثير مواعظه فيه ) ، فرد عمرو قائلا :  
 « ان هذا ( يقصد الربيع ) صاحبك 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 لعمر  
 ابن عبيد في مجلس الخليفة المنصور : رفقا بأمر المؤمنين فقد  
 اتعبته منذ اليوم ، فقال له : بمنك ضاع الامر ، وانتشر لا ابالك ،  
 وماذا خفت على أمر المؤمنين ان بكى من خشية الله ، وفي رواية  
 أخرى ، ان سليمان بن مجالد لما قال ذلك ، رفع عمرو رأسه فقال له :  
 من انت ؟ ! ، فقال ابو جعفر : اولا تعرفه يا ابا عثمان ؟ ! ، قال :  
 لا ، ولا ابالي ان أعرفه ، فقال له : هذا أخوك سليمان بن مجالد ،  
 فقال : هذا أخو الشيطان !! ، وبك يا ابن مجالد ، خزنت نصيحتك  
 عن أمر المؤمنين ، ثم أردت ان تحصل بينه وبين من أراد !! ،  
 يا أمير المؤمنين : ان هؤلاء اتخذوك مسلما لشبهاتهم ، فانت كالأخذ  
 بالقرنيين ، وغيرك يطلب ، فائق الله ، فانك بيت وحدك ، ومحاسب  
 وحدك ، ومبعوث وحدك ، ولن يغنى عنك هؤلاء من ربك شيئا . « ( ٦٠ )  
 وهكذا كان عمرو بن عبيد شديدا في الامر بالمعروف والنهي عن  
 المنكر مع الحكام ، لم يغره المال أو المنصب ، فكم أغراء المنصور  
 بالمال ، ولكنه أبى ان يستجيب لأغراء المال ، فكان أمره بالمعروف  
 ونهيه عن المنكر ، خالصا لوجه الله تعالى ، لاقامة قواعد الدين  
 واحكامه ، فقد ذكر الشريف المرتضى ، وابن خلكان ، ان الخليفة  
 المنصور أمر لعمر بن عبيد بسنة آلاف درهم ، فقال له : لا حاجة  
 لي فيها ، قال : والله لتأخذنها فقال عمرو والله لا أخذها ، وكان المهدي

( ٦٠ ) الشريف المرتضى : الامالي ، ج ١ ، ص ١٢١ .

( ٥٩ ) ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ .

ولد المنصور حاضرا ، فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف انت ؟ ! ،  
 فالتفت عمرو الى المنصور وقال : من هذا الفتى ؟ ، قال : هذا المهدي  
 ولدى ولى عهدى فقال : اما لقد البسته لباسا ، ما هو من لباس  
 الابرار ، وسميته باسم ما استحقه ، ومهدت له أمرا : امتع ما يكون  
 به ، اشغل ما يكون عنه ، ثم التفت الى المهدي وقال : نعم يا ابن أخى  
 اذا خلف أبوك يحفنه عمك ، لان أبك أقدر على الكفارات من عمك ( ٦١ )  
 فقال له المنصور : هل من حاجة ، قال لا تبعث الى حتى أتيتك ، قال : اذن  
 لا ألتقى ، قال : هي حاجتى ومضى فأتبعه المنصور طرفه ، وقال :  
 كلكم يمضى رويدا كلكم يطلب صيدا

غير عمرو بن عبيد ( ٦٢ )

وكم ارتفع عن الأغراء بالمنصب ، فكم من مرة طلب منه المنصور  
 ان يهينه دور واصحابه على أمور الخلافة ، فكان يقول في صلابة :  
 « ارفع علم الحق يتبعك أهله » ( ٦٣ ) . ويقول له أيضا : « ان  
 أصحابي لا يأتونك وهؤلاء الشياطين على بابك ( يقصد بهم جند  
 ابن مسلم وأتباعه ) فان اطاعوهم اغضبوا الله ، وان عصوهم اغروك  
 وأبوك عليهم » ( ٦٤ ) .

( ٦١ ) اهل هذا الرد من عمرو بن عبيد يشير الى رفضه لبسمة  
 المهدي ، لانها بيسمة صورية ، فكان الملك في حقيقة الامر أمرا وراثيا  
 ملكيا ، لم يحقق الشورى الحقيقية في تنصيب واختيار خليفة المسلمين .  
 ( ٦٢ ) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، وانباء انباء اهل الزمان ،  
 المجلد الثالث ، ص ٤٦١ وقريب من هذا ما تجده عند ابن عبد ربه  
 في العقد الفريد ، ج ١ ، ص ٩٩ ، وايضا الشريشي : شرح المقاليات  
 الحريية ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .

( ٦٣ ) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ ، والحصري :  
 زهرة الآداب وثمره 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 ومطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦



## ( ٢ ) : الجانب السياسي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

لقد قدم عمرو بن عبيد من خلال هذا الاصل تقويمًا للاحداث السياسية التي جرت على عصره والعصر السابق عليه ، كما شارك — على نحو ما — في بعض هذه الاحداث ، وكان تقويمه ومشاركته في الحياة السياسية قائما على عدة اعتبارات مستقاة من هذا المبدأ الديني ويمكن أن نشير الى بعضها فيما يلي :

### ( ١ ) : كيفية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

برغم اجتماع المسلمين جميعا على مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ذلك لان الغرض منه ان لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، الا انهم اختلفوا في كيفيته : فذهب بعض الصحابة (٦٨) والتابعين وجرى على اثرهم بعض اهل السنة واصحاب الحديث كأحمد بن حنبل ، الى انه يكون بمجرد الانكار القلبي ، ثم القول باللسان ، ولم يبيحوا استخدام القوة فيه ، وجرى الامامية على منع استخدام القوة الا لحماية الامام المعادل الشرعي ، 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 اهل الحق ، اذا كانوا عصابة يحسون من انفسهم القدرة على دفع المنكر ، والا كانوا غير ملزمين به .

(٦٨) مثل سعد بن ابي وقاص ، واسامة بن زيد وابنه عمرو ومحمد .. وغيرهم ممن اعتزلوا القتال الدائر بين علي ومعاوية .  
(٦٩) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف « آراء القاضي عبد الجبار الكلامية » ، مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٩٧١ ، ص ١٧٥  
(٧٠) من هؤلاء على بن ابي طالب واصحابه ، وعائشة رضي الله عنها ، وطلحة والزبير واصحابهم .

وهذه الشجاعة الادبية في مواجهة الحكام لتطبيق مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كانت سلوكا عاما عند عمرو ، فقد روى ان عبد الله بن عمر بن عبد العزيز ، أمير العراق ، أرسل الى عامله على البصرة ، وهو شبيب بن شيبه ، أن يوعد اليه وفدا ، فإرساله الى جماعة يأمرهم بذلك ، وأرسل الى عمرو بن عبيد فامتنع ، فإعداد سؤاله ، فقال : ان اول ما يسألني عنه سيرتك ، فيما ترائي ثائلا ؟ ، فكفا عنه (٦٥) .

ولقد بلغ من شجاعته في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يقول عنه سفيان بن عيينة ما رايت مثل عمرو بن عبيد ، كنا ليلة عند المنصور ، فقمنا وتركناهما يتحدثان فسمعت ابا جعفر يقول لعمرو : ناولني تلك الدواة لشيء اكتبه ، فقال : لا افعل ، قال : ولم ؟ ، قال : اخاف ان تكتب بقتل مسلم ، او اخذ ماله ، فقال ابو جعفر : قطعت والله الاعناق ، اتعبت والله من بعدك ، الله حرك يا ابا عثمان ، ثم صاح ، فناوله الدواة ، وخرج عمرو ! ، فكتب ابو جعفر ما اراد (٦٦) .

وعكذا كانت مواقفه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مواقف شديدة ، لا يلين فيها ، ولا يرضخ لافراء بمال او منصب ، تعدت جمهور المسلمين ، الى الخلفاء والقائمين بالامر . ولقد كانت مواقفه مع المنصور محل استحسان عند الخليفة المهدي الذي كان دائما يقول لشبيب بن شيبه : زين مجلسنا بحديث عمرو بن عبيد . فيحكي له ما كان منه عند دخوله على ابي جعفر المنصور (٦٧) .

(٦٥) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء اجل الزمان ، ج ٢ ، ص ٤٦٠ ، وابن عبد ربه العقد الفريد ، ج ١ ، ص ١١٥ .  
(٦٦) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢١٢ .  
(٦٧) نفس المصدر : ص ٢٤٨ .



وهناك من توسع في استعمال القوة ، فمال كثير من الخوارج وابن حزم الى وجوب استخدام القوة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، حتى ولو كان اهل الحق قلة (٧١) .

ويتبين لنا من هذا ان المعتزلة يميلون الى استخدام القوة بشرط ان تكون هي الطريق الوحيد ، وايضا بشرط ان تكون لهم القوة والفلبية في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والا سقط عنهم الامر . وهذا يعنى التمكن . فيقول القاضي عبد الجبار : « والفرض بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الا يضيع المعروف ، ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الفرض بالامر بالسبيل لا يجوز العدول عنه الى الامر بالصبر ، وهذا مقرر في العقول ، والى هذا اشار الله تعالى بقوله : « وان طائفتان من المؤمنين اتفقتا فاصلحا بينهما ، فان بخت احدهما على الاخرى ، فقاتلوا التى تبغى » (٧٢) ، فبدأ أولا باصلاح ذات البين ، ثم المشاتلة ان لم يرتفع الغرض الا بها (٧٣) .

وكان عمرو بن عبيد على هذا الرأى في كيفية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهو قد اعتمد على الموعظة الحسنة التى تؤثر في قلوب سامعيه ، وتحفظ كثيرا في استخدام القوة ، فها هو يقول للخليفة المنصور : « اولم تعرف رأى في السيف ايام كنت تختلف اليها ؟ ، انى لا اراه (٧٤) . وقد ورد في تاريخ بغداد ان معاذ بن معاذ روى عن عمرو بن عبيد عن الحسن البصرى عن الرسول صلى الله عليه

وسلم قوله . « من يحمل علينا السلاح فليس منا » ويعلق معاذ بن معاذ على ذلك بقوله : كذب عمرو ولكنه اراد ان يجوز كلامه الخبر (٧٥) . « أى كلامه في عدم استعمال القوة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » . كما يروى الذهبي عن حميد بن ابراهيم قال : كان عمرو بن عبيد يأتيه السوق ، فكانت اتعلم من هيئته وسمته ، فاتبته يوما الى مسجده ، فأتاه غريبان من اهل الجبال فقالا يا ابا عثمان ، ما ترى ما تواطى في بلادنا من الظلم ! ، قال : موتوا كما ما ، ثم التفت الى غسال : لا تزال بغمنا (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 التردد على الحاكم الجائر او الفوضى السياسية ، وانما يرى الثورة المدروسة التى تتاح لها عناصر النجاح وهذا ما يقصده بالتمكن ، ومن هنا امتاز بالتريث في استخدام القوة فام تخرج المستقلة حتى وفاة عمرو بن عبيد (٧٧) .

ولقد كان عمرو بن عبيد حذرا أشد الحذر في استخدام القوة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد قال له أيوب الفزازى يوما : ما تقول في رجل رضى بالصبر على ذهاب دينه ؟ ، فقال : انا ذاك !! ، فقال أيوب : وكيف ، ولو دعوت اباك ثلاثون ألفا ؟ ، فقال

(٧٥) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ .

(٧٦) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٨ .

(٧٧) الكعبى : مقالات الاسلاميين ضمن كتاب فضيل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١١٠ ، ص ١١٨ والقاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٨ .

(٧١) الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ص ٥٧١ .

(٧٢) سورة الحجرات آية ٩ .

(٧٣) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ١٤٤ ،

ص ٧٤٢ - ص ٧٤٤ .

(٧٤) القاضي عبد الجبار : فضيل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،

ص ٢٤٧ .



عمرو : والله ما أعرف موضع ثلاثة اذا قاتلوا وفوا !! ، ولو عزفت  
لكنك رابعهم ! (٧٨) .

ويتضح شرط التمكّن في استخدام القوة مما رواه القاضي عبد الجبار  
من أنه قيل لأبي جعفر المنصور : ان عمرو بن عبيد خارج عليك ، قال :  
هو لا يرى أن يخرج علي ، الا اذا وجد ثلاثمائة وبضعة  
عشر رجلا مثل نفسه ، وذلك لا يكون (٧٩) !! .

وهكذا يشترط عمرو لتبليغ التمكّن 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 في نجاح الخروج على الحاكم الجائر ،  
وهذا شرط اطلق قلب المنصور لانه يثق تماما بانه لن يتحقق له ذلك ،  
وهذا ما حدث فلم يخرج عمرو ولا المعتزلة على عهد ابي جعفر  
المنصور . وهكذا كان يركز على نوعية الرجال فقد ذكر عن ابي  
عمرو الزعفراني أن عمرو بن عبيد بلغه أنه يقول عنه أنه جبان ،  
فقال : يا أبا عمرو لقد بلغني أنك تجبنني وتقول لو فعل ! ولو فعلت  
فمن والله لا أثق به الا واحدا ، يعني واصلا ، أفترى ان هذا الامر  
يقوم به واحد واخر معه والله لو ددت أن سيفين اختلفا في بطني حتى  
يلغا منحري ، كلما انتهيا الى ذلك أعيدا ، وان الناس أقيموا على  
كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . »

وقد كان عمرو بن عبيد على حق في اشتراطه التمكّن في استخدام  
القوة ، سواء اكان من ناحية عدد القائمين بالامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر ، أم من ناحية نوعيتهم ، الى آخر شروط التمكّن التي تحقق  
النجاح ، والتي اذا نفذتها ثورة من الثورات فقد فقدت أهم شروط  
النجاح . فلعل أهم الاسباب التي أدت الى فشل ثورة النفس  
الذكية هي فقدانها لشرط التمكّن .

ويمكننا أن ننتهي الى القول بأن عمرو بن عبيد كان لا يميل  
الى استخدام القوة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويسدو ان  
هذا أيضا كان موقف واصل بن عطاء (٨١) .

#### (ب) : القول في الامامة وشروطها وواجب الامام :

يتصل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مبحث الامامة ، ويحدد  
القاضي عبد الجبار اتصال هذا المبدأ بالامامة بقوله روجه اتصاله  
بهذا الباب أن أكثر ما يدخل في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم  
به الا الائمة (٨٢) ، ومن هنا وجب التعرض لشروط الامام ، وطريقة  
اختياره وتقييمه بالعدل ورنع الظلم عن الناس ، بالعمل بالكتاب  
والسنة .

وعمر بن عبيد يرى الامامة شوري ، فالشوري ، والبيعة  
التي هي التعبير النهائي عن الشوري هي الطريق لاختيار الامام ،  
والامام له شروط ، وهو أن يكون رجلا له دين وعقل ومروءة (٨٣) .

(٨١) الدكتور أبو الوفا التنفاري : واصل بن عطاء حياته  
ومصنفاته ، ص ٦١ ، وكيف أن واصلا لم ير استخدام القوة في قتل  
بشار مع زندقته ورأى أن هذا من اخلاق الغالية ..

(٨٢) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ، ص ٧٤٩ .  
(٨٣) الاصفهاني : مقال الطالبين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ،  
١٤٥٣ هـ ، ص ٢٠٣ .

(٧٨) الطبري : تاريخ الامم والملوك ، طبعة دار المعارف ،  
ج ٧ ، ص ٥٢٣ أحداث سنة ١٤٤ هـ .

(٧٩) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل  
الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٦ .  
(٨٠) نفس المصدر : ص ٢٥٠ .



ومن هنا كان موقفه من دولة بنى أمية ودولة بنى العباس ،  
والتي كانت فيهما أشبه بالملكية الوارثية .

على أن من أهم ما اشترطه هو نشر العدل بين الناس ورد  
المظالم عنهم ومن هنا كانت مقاومته لبنى أمية .

بهذين الاعتبارين نظر عمرو بن عبيد الى الاحداث السياسية في  
عصره والعصر السابق عليه وأصدر 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 نقسّمه الى مراحل مبينين رايه في كل مرحلة وهذه  
المراحل هي :

المرحلة الاولى : عصر الخلفاء الراشدين : أبى بكر ، وعمر ،  
وعثمان حتى السنوات الست الاولى من خلافتهم .

المرحلة الثانية : الاحداث التى تمت في اواخر عهد عثمان ، والتى  
انتهت بقتله وتنصيب على بن أبى طالب خليفة للمسلمين .

المرحلة الثالثة : عصر على بن أبى طالب .

المرحلة الرابعة : دولة بنى أمية .

المرحلة الخامسة : دولة بنى العباس حتى عصره .

اما المرحلة الاولى فبهي تمثل عصر التوحيد والائتلاف واجتماع  
الكلمة حول الكتاب والسنة فبهي أكثر المراحل رسوخا واستقرارا .

اما المرحلة الثانية : فيروى الخطيب توفيق وأصل وعمرو في الحكم  
على عثمان في سنوات حكمه الاخيرة ( عصر الفتنة ) فيقول : وهذه  
سبيل أهل الورع من العلماء : أن يقفوا عند الشبهات ، وذاك انه

صحت عنده ( أى عند وأصل وكذلك عمرو الذى يوافقه على رايه )  
لعثمان احداث في الست الاواخر فاشكل عليه امره فارجاه الى  
عالمه ( ٨٤ ) .

على أن الخطيب البغدادي يروى عن معاذ بن معاذ انه قال لعمرو  
ابن عبيد كيف حديث الحسن ( البصرى ) أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن  
بعد انقضاء العدة ؟ فقال ( أى عمرو ) أن 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 أبى طالب .

يبدو أنه كان يرى أن عليا أولى بالحق من غيره فيما يروى القمى  
في مقالاته ، ( ٨٦ ) وكان يرى أن عليا كان كارها للقتال ، ولكنه أجبر  
عليه فيروى الشريف المرتضى أن عمرو بن عبيد دخل على سليمان  
ابن على بن عبد الله العباس ، بالبصرة ، فقال له سليمان : أخبرنى  
عن صاحبك يعنى الحسن ( البصرى ) يزعم أن عليا عليه السلام ،  
قال : اننى وددت انى كنت أكل الحشف بالمدينة ، ولم أشهد مشهدى  
هذا يعنى يوم صفين ، فقال له عمرو بن عبيد : لم يقل هذا لانه  
ظن أن أسير المؤمنين شك ولكنه يقول : ود أنه كان يأكل الحشف  
بالمدينة ، ولم تكن هذه الفتنة . ( ٨٧ )

( ٨٤ ) الخطيب الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ .

( ٨٥ ) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٦ .

( ٨٦ ) القمى : المقالات ، ص ١٠ .

( ٨٧ ) الشريف المرتضى : الامالى ، ج ١ ، ص ١٢٣ .



ولقد أوردت مصادر — في معظمها — تنسب إلى أهل السنة والجساعة ، رأيا لعمر بن عبيد في النزاع السياسي بين علي بن أبي طالب وأعدائه من أصحاب الجمل — ذلك النزاع الذي اختلف المسلمون حوله (٨٨) — يؤدى هذا الرأي أن عمرو بن عبيد قد خرج على أقوال الفرق المختلفة وقال بنسب الفريقين المتقاتلين سواء أكان فريق علي وأصحابه ، أو فريق طلحة والزبير وأصحابها ، فيقول أشهر ستاني : بأنه قال ( أي عمرو ) لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره ، أو طلحة والزبير ، لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار . »

كما أوردت هذه المصادر — أيضا — رأيا لواصل بن عطاء — أقل تطرفا من رأي عمرو بن عبيد — وهو أنه يرى أن أحد الفريقين فاسق لا بعينه ، فشك في الفريقين ، لكنه لم يحدد أيهما على الفسق ، وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر ، حتى ولو على باقة بقل ، فإنه لا تقبل شهادتهما ، لا اعتقاده أن

(٨٨) اختلفت الفرق الإسلامية حول هذه المسألة إلى ثلاثة اتجاهات هي :

الأول : اتجاه الخوارج : الذين قالوا بكفر فريق الجمل ومن تبعهم في حرب علي ، وأن عليا كان على الحق في محاربته إياهم ، وكذلك في محاربة معاوية في صفين ، ولكنه صار كافرا بقبوله التحكيم .

الثاني : اتجاه أهل السنة : الذين قالوا بإيمان الفريقين في حرب الجمل ، فكانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن عليا كان على الحق ، على حين كان خصمه على ضلال ، وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين ، لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعا أن كانت صدقا .

الثالث : شيعة علي ، الذين يرون نسق الفريق الآخر المعادي لعلي ظاهرا وباطنا .

أحدهما 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 بأن الدخول في الحرب قتل متعدد ، ومن ثم كبيرة يحكم على صاحبها بالفسق ، ولما كان من الضروري أن يكون أحد الفريقين على الحق والآخر على الباطل ، لأن النقيضين لا يجتمعان معا ، وقد يختلفان معا ، فيكون أحدهما فاسقا لا بعينه ، أما عمرو ابن عبيد فقد اعتبر الفريقين مخطئين ، لانهما حملا السلاح وتقاتلا ، وهو يروى عن الحسن البصري عن الرسول صلى الله عليه وسلم « من حمل علينا السلاح فليس منا » ، وكان هناك أكثر من طريقة للتقارب قبل اللجوء إلى السيف والاحتكام إليه . غير أنه سبق أن ذكرنا يعد علي بن أبي طالب قد أكره على الحرب ، فهو يقول على لسانه : ود ( أي علي بن أبي طالب ) أنه كان يأكل الحشف ، ولم تكن هذه الفتنة . كما أنه فيما يروى القمى في مقالاته يعد عليا أولى بالحق ، لعل هذا كله يجعلنا نشك في أنه يعتبر علي ابن أبي طالب على الباطل وعلى الفسق ، وأنه شك في عدالته هو وأصحابه ، بل في عدالة جميع من اشترك في هذه الحرب من الصحابة (٩٠) .

(٨٩) أشهر ستاني : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٢ ، والبغدادى : أصول الدين ، استنبول ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م ، ص ٣٣٥ ، والفرق بين الفرق ، ص ٩٩ ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ ، والقمى : المقالات ، ص ١٠ ، والذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٥ ، والخطيب البغدادي : ج ١٢ ، ص ١٧٨ .

(٩٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٣٠٥ — ص ٣٠٧ .

م ١٢ — عمرو )



وغالب الظن انه توقف في الحكم على الفريقين ، مع حكمه ان احدهما مخطيء ، وهذا ما نقله لنا الخياط منسوباً الى واصل وعمره فهو يقول : « كان القوم عندهما ( أى عند واصل وعمره ) ابرارا اتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ) ، وهجرة وجهاد واعمال جليلة ، ثم وجدناهم قد تصاربوا وتجادلوا بالسيوف فقالوا : قد علمنا انهم ليسوا بمحققين جميعاً ، وجائز أن تكون احدى الطائفتين محقة والاخرى مبطله ، ولم يتبين لنا من الحق منهم ومن المبطل فوكلنا امر القوم الى عالمه ، وتولينا القوم على اصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فاذا اجتمعت الطائفتان قلنا : قد علمنا أن احداكنا عاصية ، لا ندرى أيكما هي » (٩١) .

هذا ما رواه لنا الخياط المعتزلى منسوباً الى واصل وعمره ، يفيد انهما توقفوا في الحكم ، ولم يصدرا احكاماً بالفسق أو الكفر !! هذه الاحكام التى تتناقى مع العلاقات الوطيدة التى جمعت بين المعتزلة والزيدية من الشيعة ، بل وقامه زيد بن علي نفسه على واصل ابن عطاء !! ، فكيف يتلذذ على رجل ينسب جده الى الفسق والكفر والضلال ؟ !! .

ويصف الخياط هذا التوقف في الحكم بأنه سبيل اهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات . فهذا هو محمد بن الحنفية عندما خرج مع ابيه في حربه يوم الجمل ، وكانت راية ابيه بيده ، فقد تردد في حملها ، فقد رأى انه قتال المسلمين ، وكان يردد هذه العبارة : « هذه والله هي الفتنة المظلمة العمياء » فردد عليه أبوه

(٩١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى ، ص ٩٧ — ص ٩٨

قائلاً : « هل عندك في جيش مقدمه ابوك شيء » (٩٢) ، وفي رواية اخرى : « اتكون فتنة ابوك قائدها » وحمل ابن الحنفية الراية ، وخاض غمار الحرب فيها يبدو كارها ، ذلك لانها حرب فرقت المسلمين شيعاً واحزاباً ، ولعل هذا ما جعله يقول فيما بعد « لو اجتمع الناس على كلهم الا انساناً واحداً لما قاتلته » (٩٣) .

فلقد كره عمرو أن يتقاتل المسلمون هذا القتال المرير ، فحكم بالتوقف في الحكم ، واعتبار الفريقين على الخطأ ، ربما كان فيه شيء من المغالاة في تقرير رأى عمرو بن عبيد في كراهيته لاقتتال المسلمين ، وقشيت كلمتهم ، وتبيد عتوتهم فضلاً عن أن دم المسلم على المسلم حرام .

أما المرحلة الرابعة : فهي دولة أمية .

تعد دولة بنى أمية — في جملتها — دولة غير مرضى عنها عند المعتزلة بوجه عام ، فيما عدا خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويزيد ابن عبد الملك .

فيصف الجاحظ عام الجماعة الذي أعلنت فيه دولة بنى أمية ، ويقول : « فعندما استوى معاوية على الملك ، واستبد على بقية الشورى ، وعلى جماعة المسلمين من الانتصار والمهاجرين في العام الذى سموه عام الجماعة ، وما كان عام جماعة ، بل كان عام فرقة

(٩٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء انباء اهل الزمان ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ وانظر أيضاً الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى في الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٣ — ص ٤٤ .  
(٩٣) الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفى في الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤٤ .



وقهر ، وجبرية وغلبة ، والعام الذى تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا ،  
والخلافة غصبا قيصريا ، ولم يعد ذلك أجمع : الضلال والفسق » (٩٤) .  
وكذلك يقول الخياط عن فسق بنى أمية ومعاوية خاصة والبراءة  
أن « هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عن القول به » (٩٥) ،  
ويؤكد القاضى عبد الجبار فسق معاوية ودولة بنى أمية فيقول أن  
ذلك امر لا خلاف فيه (٩٦) . وعلى ذلك فإن أكثر المعتزلة على البراءة  
لمعاوية (٩٧) .

ويوضح لنا القاضى عبد الجبار نقاط خلاف المعتزلة مع بنى أمية  
قائلا : أن الخلاف معهم لم يكن توحيد الله تعالى ، أو نبوة محمد  
صلى الله عليه وسلم ، فملوكهم ما كانوا ملاحدة ، ولا زنادقة ، ولا  
اعداء لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل كانوا على ملة الاسلام ،  
ويحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويبرعون من اعدائه ،  
غير أنهم شابوا ذلك بحب الدنيا وايتار العاجلة ، وقتل من يأمر  
بالقسط من الناس ، وغير ذلك من الكبائر التى ارتكبوها ، كما أن  
المعتزلة لا تبخس معاوية حقه فيها نهض به زمن الرسول صلى الله

(٩٤) الجاحظ : رسائل الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام  
هارون ، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ج ٢ ص ٧ .

(٩٥) الخياط : الانتصار 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 ، ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، بإشراف  
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 ٦٠ .

عليه وسلم ، والخلفاء الراشدين ، الى أن وقع ما وقع منه بعد وفاة  
عثمان رضى الله عنه (٩٨) .

وعلى هذا يمكن القول بأن نقلة الخلاف الرئيسية بين المعتزلة  
وبنى أمية كانت تدور حول تحقيق العدالة فى المجتمع الاسلامى ،  
سواء اكانت تلك العدالة على المستوى السياسى أو المستوى  
الاجتماعى .

ومما يؤكد هذا قول عمرو بن عبيد عندما مر بجماعة يعكفون  
على شئ ويتجهمرون حوله ، فسأل : ما هذا ؟ ، فقالوا له :  
انه سارق يقطع يده ، فقال : لا اله الا الله ، سارق السر يقطعه  
سارق العلانية (٩٩) .

ومما يؤكد هذا أيضا موقفه من خلافة عمر بن عبد العزيز ،  
وزيد بن عبد الملك فهو يقيم الخلافة الاولى بقوله : لقد أخذ عمر  
ابن عبد العزيز الخلافة بغير حقها ، أى بغير شورى ، ولا باستحقاق  
لها ( لانه لم يتوغر فيها الاختيار والبيعة والعقد ، وهى مظاهر الحرية  
السياسية التى أقرها الاسلام ) ، ثم استحقها بالعدل (١٠٠) .  
وكان يؤيد خلافة يزيد بن عبد الملك ، فيقول الشهر ستانى أنه كان من  
دعاة يزيد الناقص (١٠١) وأيده فى مقابل خليفة أموى آخر هو

(٩٨) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور  
عبد الكريم عثمان ، 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 بنفسه وفجوره (١٠٢) في ثورته عليه (١٠٣) .  
ذلك لان سنده اقامة العدل ، وتحقيق المساواة في المجتمع الاسلامي ،  
اكد ذلك ، وجعل الخلافة شورى من بعده ، وقد اعلن عن ذلك كله  
في خطبته المشهورة الى الناس والتي اوردها الكعبى (١٠٤) .  
فكان هذا الخليفة فيما يقول المؤرخون محمود السيرة ، مرضيا ، مذكورا  
بالعدل ، يؤثر ان يلقب بالساكر لانعم الله (١٠٥) ، يقول عنه الجاحظ  
انه : اعدل بنى مروان (١٠٦) ، ويعد القاضى عبد الجبار اصلح  
من كان للخلافة ، غبايعه طبقة من اهل الفضل (١٠٧) .

(١٠٢) لقد اوردت كتب التاريخ : اخبار فسقه وفجوره ، وفساد  
سيرته الدينية والاخلاقية والسياسية انظر : 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) انظر اخبار 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) القلقشندي : مآثر الاناة في معانم 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 اورده الكعبى من ان عمرا كان يفضل على عمر  
ابن عبد العزيز ، فقد سأل عيسى بن حاض (١٠٨) عن قوله في  
عمر بن عبد العزيز : فكلح وصرف وجهه ، ثم سأل عن قوله في  
يزيد الناقص ، فقال : « انه الكامل — وكان يلقب بالناقص لانه  
انقص اعطيات بنى امية — عمل بالعدل ، وبدأ بنفسه ، وقتل ابن عمه  
في طاعة الله ( تعالى ) ، وصار نكالا على اهل بيته ، ونقص من  
اعطياتهم مازاده الجبابة ، وجعله في عهده شرطا ، ولم يجعله  
جزما ، والله لكانه ينطق على لسان ابى الحسن ( لعله الحسن  
البصرى ) (١٠٩) .

ويبدو ان عمرا فيما يذكر الكعبى كان قد بدا في التهيؤ للخروج  
لمعاونة يزيد الناقص في ثورته وتأييده ، لولا ان ورد خبر موته ، حيث  
لم تدم خلافته اكثر من خمسة اشهر (١١٠) .

وهكذا يتضح لنا موقفه من دولة بنى امية ، براها في مجموعها  
دولة ظلم ، اجتماعى وسياسى ، ايد 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  
تنزل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز ( مروج الذهب ،  
ج ٢ ، ص ١٧٧ ) ، ويبدو ان ذلك راجع الى ان بعض المؤرخين  
ينسبون الى الاعتزال فيقول المسعودى : وكان يزيد يذهب الى قول  
المعتزلة ، وما يذهبون اليه الاصول : من التوحيد والعدل والوعد  
والوعيد والاسماء والاحكام والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ( المسعودى :  
مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١١٣ ) ومن الملاحظ ان مصطلح الاصول لم  
يكن قد ظهر على ايام يزيد الناقص كتعبير محدد عن عقائد المعتزلة .  
(١١٠) الكعبى : مقالات الاسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال  
وطبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .



وحرص على إعادة الخلافة شورى من بعده ، ويبدو أن موقفه هذا كان معروفا لدى المؤرخين ، فاننا نجد بعضا منهم يروى أنه 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 التبرد 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 الناقذ من دولة بنى أمية ، وان كان نقده لم يتعد حد الادانة باللسان ، فلم يشارك في ثورة أو خروج ، بل على العكس من ذلك كان ينهى الناس عن سلوك سبيل الثورة ، ولعل ذلك فيما يبدو لانه كانت لديه خبرة بالفتن والثورات وفتائجها في حال فشلها ، مما منعه من الانخراط فيها أو الدعاية لها ، مكثفيا بالموعظة الحسنة . وربما كان عمرو بن عبيد متأثرا به في اشتراطه شرط التمكن قبل الخروج والثورة (١١٢) .

ولما دخلت الدولة الاموية في مرحلة الاحتضار ، بدأت الاطراف السياسية المختلفة تتجمع لتبحث عن خلف بنى أمية في الحكم ، واجتمعت كلتيهما — فيما عدا الشيعة الامامية التي ترى ان الامامة روحية وهي بالنص والتميين لا بالشورى — على مبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن

(١١١) الذهبي : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، القسم الثالث ، ص ٢٧٧ ، والخطيب البغدادي تاريخ بغداد ، ص ١٨١ .  
(١١٢) انظر تفصيلا الدكتور محمد عمارة : الاسلام وفلسفة الحكم ، المعتزلة والثورة ، ص ٥٠ وما بعدها .

الذى يبيع له في مكة ، ويبدو أن عمرا كان قد دعى الى هذا المؤتمر ، وبايع النفس الذكية ، وكان أيضا ممن بايع امراء البيت العباسي الهاشمي ، ومنهم ابو العباس السفاح ، وابو جعفر المنصور ، وقوات أموية تطرق اليها الياس في قتالها ودفاعها عن الدولة المحتضرة (١١٣) . وهكذا يبدو أن هناك صلة بين عمرو بن عبيد والنفس الذكية . وفي الحقيقة ان علاقة اوائل المعتزلة كواصل وعمرو بالحركات السياسية للشيعة ، جانب لم يلق عليه الضوء الكافي ، ولا تهدنا المصادر الا بمعلومات قليلة في هذا الصدد ، ولا تخلو من التعارض في بعض الاحيان (١١٤) .

وسنحاول هنا أن نلقى الضوء على هذه العلاقة بما تسمح به المعلومات التي بين أيدينا ، لعل ذلك يقيد في بيان الموقف السياسي لعمرو بن عبيد .

لقد وضع لنا الاصفهاني أمر هذه العلاقة في روايتين له متعاقبتين مقررًا بيعه واصل وعمرو للنفس الذكية فيقول : « اجتمع واصل بن عطاء ، وعمرو ابن عبيد ، في بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة ، فتذاكروا الجور ، فقال عمرو بن عبيد : فمن يقوم بهذا الامر ؟ ( يقصد الخلافة ) يستجبه ، وهو به أهل ؟ ، فقال واصل : يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة محمد بن عبد الله ابن الحسن ، فقال له عمرو : لا أرى أن نبايع ولا ( أن نكون )

(١١٣) نفس المصدر : ص ٨٦ وما بعدها وأيضا الدكتور محمد عمارة : التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣ ، وقد أورد شواهد كثيرة على صحة عقد هذا المؤتمر وأمر هذه البيعة .

(١١٤) الدكتور أبو الوفا التفتازاني : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٧ .



الا مع من اخترنا وعرفنا سيرته ، فقال له واصل بن عطاء : والله لو لم يكن في محمد بن عبد الله امر يدل على فضله ، الا ان يكون ابيه 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 ان واصل كان مقتنعا بالنفس الذكية ، وهو بدوره يقتنع عمرو بن عبيد على اعترافه انه لا يبيع 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 فسالوا عبد الله ابن الحسن ان يخرج لهم ابنه محمدا ، حتى يكلموه ، فضرب لهم عبد الله قسطنطا ، واجتمع هو ومن شاوره من ثقاته ان يخرج لهم ابراهيم بن عبد الله ، فأخرج عليهم ابراهيم وعليه رباطان ومعه عكازه ، حتى اوقفه ، فحمد الله واثنى عليه ، وذكر محمد بن عبد الله وحاله ودعاهم الى بيعته ، وعذرهم في التأخر عنه ، فقال ( ويبدو انه واصل او عمرا ) : اللهم انا نرضى برجل هذا رسوله فباعوه وانصرفوا الى البصرة » (١١٦) .

وهذه الرواية تشير الى ان واصل وعمرا قد بايعا النفس الذكية ، بالفعل هما وجماعة من اصحابهما اى من المعتزلة البصريين .

(١١٥) الاصفهاني : مقاتل الطالبين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ وقد ذكره ايضا الدكتور التفتازاني : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ص ٧ .  
(١١٦) الاصفهاني : مقاتل الطالبين ص ٢٠٣ ، والدكتور التفتازاني : واصل بن عطاء ص ٤٨ .

بل ان هناك من النصوص ما يشير الى ان الامر لم يقف عند حد المبايعة ، بل تصدى 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 ، وحنس بن سالم ، الى جعفر الصادق فقال عمرو بن عبيد : « قتل اهل الشام خليفتهم ، وتشقت امرهم ، فنظرنا نوجدنا رجلا له دين وعقل ومروءة هو محمد بن عبد الله بن الحسن ، فأردنا ان نجتمع معه غنبايعه ، ثم نظهر امرنا معه وندعو الناس اليه ، فمن بايعه كنا معه ، وكان معنا ، ومن اعتزلنا كلفنا عنه ، ومن نصب لنا جاهدناه ، ونصبنا معه على بغية ، ونرده الى الحق واهله » (١١٧) ، ثم يزيد الشهرستاني ، 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 المرقضى 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 استاذنا الدكتور التفتازاني في تقرير هذه المبايعة

(١١٧) الدكتور احمد صبحي : الزيدية ، ص ٨٦ ، والامامة عند الشيعة الاثنى عشرية ، طبعة القاهرة ، ١٩٦٩ م ، ص ٣٦٦ ، وهو ينقل في كلاهما عن محمد الحسين المظفرى في كتابه : الامام جعفر الصادق ، ج ١ ، ص ٢٣٢ .

(١١٨) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

(١١٩) ابن المرقضى : المناظرة ، ص ٢٠ .



ان انتماء واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد الى النفس الذكية قولاً غير موثوق به ، ولعل نزعة مذهبية خاصة هي التي املته على القائلين به » (١٢٠) .

واذا كان هذا الامر صحيحا بالنسبة لواصل بن عطاء الذي قضى حياته كلها في ظل الدولة الاموية ت ١٣١ هـ ، فان هناك ثمة شواهد تشير الى ترجيح مبايعة عمرو بن عبيد للنفس الذكية ، برغم الصلات الوثيقة بينه وبين ابي جعفر المنصور سواء قبل الخلافة ام بعدها ، هذه الشواهد يمكن الوقوف عليها من خلال تتبع صلة عمرو ابن عبيد بابي جعفر المنصور . وهذا ما سوف نشير اليه الآن في 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 ام بعدها . ويمكن أن نوجز اخبار هذه الصلة فيما يأتى :

يروى ابن قتيبة ( وهو من أئدم المؤرخين ت ٢٧٦ هـ ) أن عمرا كان اذا رأى المنصور يطوف حول الكعبة في قرطين يقول : ان يرد الله بأمة محمدا خيرا يول امرها هذا الشاب من بنى هاشم ، وكان له صديقا (١٢١) .

(١٢٠) انظر تفصيلا الدكتور أبو الوفا التفتازاني : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ص ٤٨ — ص ٥١ وايضا الدكتور على سامي 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 أنه 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 بلنته عن سليمان بن يزيد العدوى (١٢٣) ، فقال المنصور : فصرنا اليه غاتيناه 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 ان يسمع أبياتك التى قلتها فانشده :

حتى متى لا ترى عدلا نسر به ولا نرى لدعاة حق أعوانا  
مستمكين بحق قائلين به اذا تلون أهل الجور ألوانا  
يا للرجال لداء لا دواء له وقائد هو أعمى 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 المعتزلة ضمن كتاب فضل البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ .

(١٢٣) سليمان بن يزيد العدوى : كان ممن يلنح لشفة واصل فى الرأى ، ذكره الجاحظ فى البيان والتبيين ، 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 ١٨٨ .



ولا تعد هذه الصلات الطيبة دليلا كافيا على عدم مبايعه عمرو للنفس الذكية أو موالاته له . فهناك عدة شواهد ترجح هذه المبايعة أو الموالاتة منها :

اولا : تلك المبايعة التي تمت بمكة للنفس الذكية والتي شارك فيها السفاح والمنصور وقد أيد هذا ابن الاثير (١٢٥) والطبرى ، فضلا عن الاصفهاني (١٢٧) . ووقع هذه البيعة هو الذي دعا الامام مالك بن انس أن يجيب على انوار ( الذين أرادوا الخروج مع النفس الذكية في ثورته ١٤٥ هـ ) حين سألوه عن شرعية خروجهم لمساندة الثورة ، مع انهم في عنتهم بيعة للمنصور ، فأجابهم بقوله بايعتم مكرهين ، وما على المكره يمين (١٢٨) . فليس هناك — اذا — ما يمنع من أن يكون عمرو بن عبيد شارك في هذه البيعة ، وهذا لا يتعارض مع صلته بالمنصور لان المنصور نفسه شارك في البيعة ، والذي يبدو انه نكث بهذه البيعة بعد اتصال العباسيين بالتيار الفارسي وكان قائده ابا مسلم الخراساني ، وانتصر هذا التيار فقامت الدولة العباسية ( ١٣٢ هـ ) وبقيام الدولة العباسية بدا اختفاء النفس الذكية وبدأت دعوته لنفسه سرا ، الى أن قتل عام ١٤٥ بعد موت عمرو ابن عبيد بعام واحد (١٢٩) .

(١٢٥) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، المجلد الخامس ، ص ٥١٢ .  
(١٢٦) الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٧ ، ص ٥١٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٤ ( أحداث سنح ١٤٤ هـ ) .

(١٢٧) الاصفهاني : مقاتل الطالبين ، 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 في ضوء العقل ، ص ٣٤ — ص ٣٥ .

ثانيا : كان موقفه من المنصور ، بعد الخلافة ، موقف الناقد ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بنصائح الرادعة ، بل انه قاطع نفقة المنصور بعد توليه الخلافة ، فيروي القاضي 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 أنه قاطع كل من تعاون مع دولة بنى العباس ، لانه براهها وثبت الى الحكم وثبة غير شرعية ، فيروي القاضي عبد الجبار ان شبيب ابن شيبة ، وكان من أصحاب عمرو بن عبيد ، ولى الاهواز فكان يأتيه في مجلسه ، فلا يكلمه غضبا (١٣١) ، وقاطعه لتعاونه مع بنى العباس .

ثالثا : ما رواه القاضي 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 ، غتال : ذهب البصرة ، وذهب بذهابها مكة والمدينة والبحرين ، واليمامة ، واليمن ، والاهواز ، وفارس ، وخراسان ، فأنحدر الى البصرة ، وقام بالجسر الاكبر ، وبعث الى عمرو بن عبيد فأنابه ، فقال : كنت أجبت عبد الله بن الحسن على كتابه اليك ؟ ، فقال : أتاني كتاب معنون باسمه وكنتيه ما فكنته ولا عرفت خطه ، وما بيني وبينه أمانة أعرف بها أنه من عنده ، قال : فأبعث الى من يحمل الكتاب ، قال : هذا لا يكون ابدا ، قال : فأنابه أبعث الى اهلك ، قال : لا يعرفون مكانه ، قال : فأحلف لي انك لم

(١٣٠) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .  
(١٣١) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٤٨ .



نحيه ، قال : الحلف في التقية كالكذب في التقية ، قال : صدقت ،  
نقال له : انت على ما كنت يا أبا عثمان ؟ قال : نعم ( ١٣٢ ) .

ويبدو أن الذي كان عليه هو أنه لا يرى استخدام القوة في  
الخروج ، فيروي البغدادي صاحب تاريخ بغداد أن المنصور قال مخاطباً  
عمراً : بلغني أن محمد بن عبد الله بن الحسن ، كتب اليك كتاباً ،  
فقال ( أي عمرو ) جاعني كتابه يشبه أن يكون كتابه ، قال فبم  
اجيبته ؟ قال : أو لم تعرف رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا ، اني  
لا أراه ، قال : أجل ، ولكن تحلف لكي يطمئن قلبي ، قال : لئن كذبتك  
تقية ، لاحتقن لك تقية ، قال : والله انت الصادق البار ( ١٣٣ ) .

وقد كان المنصور ينتابه بين الحين والآخر الشك والريبة في  
صلة عمرو بالنفس الذكية ، فكان كثيراً ما يلجأ إلى الحيلة ، ودس  
العيون ليستوضح الأمر ، من هذا القبيل ما يروي القاضي عبد الجبار  
من أن أبا جعفر المنصور كتب على لسان محمد بن عبد الله الحسن ،  
يدعوه إلى نفسه ، فقرأه ووضع له ولم يجبه ، وقال لحابله قل لصاحبك ،  
دعنا نستظل بهذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد ، حتى تأتينا  
أجلانا ( ١٣٤ ) . وهكذا لم تجز عليه حيلة المنصور .

كل هذه الشواهد ربما تفيد في ترجيح وجود علاقة بين عمرو  
ابن عبيد والنفس الذكية ، لا نقول أنها شواهد قاطعة ، وإنما هي  
على أقل تقدير شواهد على وجود علاقة تأييد على نحوها .

( ١٣٢ ) نفس المصدر ، ص ٢٤٦ .

( ١٣٣ ) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٦٩ ،  
والقاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٤٧ .  
( ١٣٤ ) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٢٥٠ ، والدينوري :  
عيون الأخبار ، الجزء الأول ، « كتاب الحرب » ، ص ٢٠٩ .

وهذه الصلة لم تكن مصدر قلق للخليفة المنصور . لأنه يعلم أن  
عمراً لا يميل إلى استخدام القوة التي تدفع إلى التمرد والثورة ، وهو  
أن قال بالتمكن من القوة في الخروج فإن شروط التمكن غالى فيها غلوا  
شديداً ، فقد قيل للمنصور يوماً : إن عمرو بن عبيد خارج عليك ،  
هم لا يرى أن يجرع على إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل  
نفسه ، وذلك لا يكون ، من هنا لم تخرج المعتزلة إلا بعد موت  
عمرو بن عبيد .

ويمكن أن ننهي إلى القول بأنه إذا كان هناك شمة صلوات بين  
عمرو بن عبيد والحركات الشيعية ، فإنها صلوات سياسية ، تدور حول  
هدف سياسي ، هو إقامة الحكم شورى ، وتحقيق مجتمع العدالة  
السياسية والاجتماعية ، فهي صلة سياسية تدخل في باب الأمر بالمعروف  
وانتهى عن المنكر ، وهي أبعد ما تكون عن الصلة العقائدية .

لنأخذ فيما تقدم وقفنا على دور عمرو بن عبيد السياسي والذي  
اتضح في تقويمه للمشكلات السياسية في عصره من جانب ومشاركته  
في الأحداث السياسية من جانب آخر .

وهكذا يتضح لنا من عرضنا لمذهبه الكلامي ، كيف أنه راعى  
البذور الأولى للأصول الكلامية عند المعتزلة ، تلك الأصول التي  
صارت بعده أكثر تفصيلاً وتدقيقاً ، مبعرة عن الصيغة النهائية لأفكر  
الكلامي عند المعتزلة .

وعلى هذا يمكن اعتباره واحداً من أجل شيوخ المعتزلة الأوائل ،  
رواحداً من رؤسائها البارزين . احتل في تاريخها مكاناً مرموقاً ، كما  
احتل في تاريخ علم الكلام والحياة العقائدية في الإسلام مكانه عظيمة  
لا يجدها إلا منكر . فإليه يرجع الفضل في الإسهام بدور بارز في  
نشأة المعتزلة التي تعتبر أكبر المدارس الكلامية وأجلها .



١٠ — الاسفهانى ( أبو الفرج على بن الحسن ، بن محمد ، بن أحمد الهيثم ، الأموى ت ٣٥٦ هـ ) : الاثنى ، دار صعب ، بيروت ، عن طبعة بولاق .

١١ — مقاتل الطالبين ، 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 أبى الحسن اسماعيل ابن ابراهيم ابن المغيرة بن بردزبه الجعفى ) .

: خلق افعال العباد ، ضمن كتاب عقائد المسلمية ، بتحقيق الدكتور على سامى النشار : وعبار الطالبى ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ م

١٥ — البرديسى ( محمد زكريا ) : اصول الفقه ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م = ١٣٨٩ هـ .

١٦ — البغدادي ( عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٩ هـ )

: الفرق بين الفرق ، دار الافاق الحديثة ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م

١٧ — بينس ( دكتور س . بينس ) :

: يذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمه من الالمانية الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريده ،

## ثبت المراجع

### أولا : المراجع العربية

رقت المراجع بحسب اسماء المؤلفين مرتبة على حرف المعجم بعد حذف كلمة اب ، وابن ، واداة 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 — الأمدى ( سيف الدين ) : الاحكام فى اصول 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 — الاشمري ( أبو الحسن ) : مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين ، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م .



مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

١٨ — البرونى ( أبو الريحان بن أحمد ت ٤٤٠ هـ ) :

تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل  
أو مردوذة ، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة  
في المكتبة الأهلية بباريس « مجموعة شيفرز  
رقم ٦٠٨٠ » ، دار المعارف العثمانية ، حيدر  
آباد الدكن ، ١٣٣٧ هـ = ١٩٥٨ م .

١٩ — التفتـازانى ( الدكتور أبو الوفا الفنىي ) .

واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن  
مجموعة دراسات أخرى مهداة إلى الاستاذ  
الدكتور إبراهيم مدكور ، بعنوان دراسات  
فلسفية تحت إشراف وتصدير الدكتور عثمان  
أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،  
١٩٧٤ م .

٢٠ — علم الكلام وبعض أشكاله ، القاهرة الحديثة ،  
القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ م .

٢١ — ابن تيمية ( أبو الحباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم  
الحرانى ت ٧٢٨ هـ ) بنية المرتاد في الرد على  
المتللفة والقراطة والباطنية ، « ويدعى  
بالرسالة السبعينية » ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ =  
١٩١١ م .

٢٢ — موافقة صريح المعتول لصحيح المنقول ، على  
عاشم كتاب منهاج السنة ، بولاق ، مصر ،  
١٣٢١ هـ .

٢٣ —

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة  
والقدرية ، وبهامشه كتاب موافقة صريح المعتول  
لصحيح المنقول ، بولاق ، مصر ، ١٣٢١ هـ .

٢٤ —

رسالة الفرقان بين الحق والباطل ، طبعت  
ضمن الرسائل الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .

٢٤ — الجـ ——— احظ ( أبو 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 ) ، وقنوائى ( 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 — الجرجـانى ( السيد الشريف على بن محمد )

شرح المواقف ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٦٦ هـ

٢٩ —

التعريفات ، الطبعة الخيرية ، القاهرة ،  
الطبعة الاولى ، ١٣٠٦ هـ .

٣٠ — ابن الجـزرى : غاية النهاية في طبقات القراء ، مطبعة  
السعادة ، مصر ، ١٩٢٣ م .



٣١ — الجشمي ( أبو السعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي 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 الجوزي ( جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي البغدادي ت ٥٩٧ هـ ) تلبيس ايليس ، القاهرة ، ١٩٢٨ م .

٣٣ — : صفة الصفوة ، طبعة حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٥٥ هـ .

٣٤ — ابن حجر ( أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢ هـ ) تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر اباد الدكن ، الهند ، ١٣٢٦ هـ ، أعيدت بالانفست عن طريق دار صادر ، بيروت .

٣٥ — : لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩ هـ .

٣٦ — ابن أبي الحديد ( عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني ت ٦٥٥ هـ ) شرح نهج البلاغة ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م .

٣٧ — حسب الله ( علي ) : أصول التشريع الاسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧١ م .

٣٨ — حسن ( الدكتور حسن ابراهيم ) :

تاريخ الاسلام ( السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ) ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٧٩ م .

٣٩ — أبو الحسن البصري : المعتمد في أصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرون ، دمشق ، ١٩٦٥ م = ١٣٨٥ هـ .

٤٠ — حسين ( دكتور طه ) : الفتنة الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥١ م .

٤١ — حسين ( دكتور علي محمد ) : عقد البيعة بين الفقه والتاريخ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٣ م .

٤٢ — الحصري ( أبو اسحاق ابراهيم بن علي الحصري القيرواني ت ٤٥٢ هـ ) زهرة الآداب وثمره الالباب ، بفصل ومضبوط ومشروح بقلم المرحوم الدكتور زكي مبارك ، وحققه وزاد في تفصيله وضبطه وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الجبل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٣ — ابن حنبل ( الامام أحمد ) : الرد على الزنادقة والجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف ، بتحقيق علي مسلمي النشار ، وعبار الطالب ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ .

٤٤ — الحوفي ( الدكتور أحمد محمد ) : الزمخشري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .

٤٥ — الخطيب البغدادي ( أحمد بن علي ت ٤٦٣ هـ )

تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٩٢١ م = ١٣٤٩ هـ .



٤٦ — ابن خلدون ( عبد الرحمن بن خلدون المغربي 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 أبي بكر  
ت ٦٨١ هـ ) وفيات الاعيان ، وأنباء أبناء أهل  
الزمان ، بتحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ،  
بيروت ، بدون تاريخ ، مطبعة القاهرة ،  
١٣١٠ هـ .

٤٨ — الخطاط ( أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان توفي في أواخر  
القرن الثالث الهجري ) .

الانتصار والرد على ابن الراوندي المحدث ،  
وما قصد به من الطعن على المسلمين بتحقيق  
وتعليق وتقديم الدكتور نيرج ، مطبعة دار  
الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م

٤٩ — دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة الدكتور محمد  
عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف  
والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م .

٥٠ — الذهبي ( أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ ) .  
ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، بتحقيق على  
محمد البجاوي ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ،  
بدون تاريخ .

: العبر في خير من غير ، تحقيق الدكتور صلاح

المنجد ، دار المطبوعات والنشر ، الكويت ،  
١٩٦٠ .

٥٢ — الرازي ( فخر الدين ) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،  
مراجعة وتحريير الدكتور على سامي النشار ،  
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٥٣ — : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الاولى ،  
١٣٠٨ هـ .

٥٤ — الرسي ( القاسم ) : رسائل العدل والتوحيد ، بتحقيق محمد  
عمارة ، نشر دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

٥٥ — ابن رشد ( أبو الوليد ) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة  
من الاتصال ، بتحقيق محمد عمارة ، دار  
المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٥٦ — الزركلي ( خير الدين ) : الاعلام ( قاموس لتراجم أشهر الرجال  
والنساء من العرب المستعربين والمستشرقين ،  
القاهرة ، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ .

٥٧ — الزمخشري ( جاد الله أبي القاسم بحرود بن عمر )  
أساس البلاغة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ،  
الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م .

٥٨ — : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون  
الاقاويل في وجود الاقاول ، المطبعة البهية  
المصرية ، القاهرة الطبعة الاولى ، ١٣٤٣ هـ .

٥٩ — زهير ( جولد ) : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة وتعليق



محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتاب  
المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

٦٠ — السامرائى ( الدكتور عبد الله سلوم ) .

الفلو والفرق الغالية فى الحضارة الاسلامية ،  
بغداد ، الطبعة الاولى ١٩٧٢ م .

٦١ — السراج الطومى ( أبو نصر )

اللمع ، حققه وقدم له ، وخرج احاديثه الدكتور  
عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي 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 ( أبو السعيد عبد الكريم بن أبى بكر التميمى ت ٥٤٢ هـ )  
الانساب ، ليدن ، نسخة بصورة بمكتبة جامعة  
القاهرة ، ١٩١٢ م .

٦٤ — السيوطى ( جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعى ت ٩١١ هـ )  
تاريخ الخلفاء ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ،  
دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٣٩٥ هـ .

٦٥ — ابن شاکر الكتبى ( محمد بن شاکر بن أحمد ت ٧٦٤ هـ )

فوات الوفیات ، القاهرة ، ١٩٢٢ م .

٦٦ — شحاتة ( الدكتور عبد الله )

علوم القرآن والتفسير ، دار الاعتصام ،  
القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ م .

٦٧ — شرف ( الدكتور محمد جلال شرف )

والدكتور على عبد المعلى

الفكر السياسى فى الاسلام شخصيات ومذاهب ،  
دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م

٦٨ — الشريشى ( أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسى )

شرح المقامات الحريية ، وهو الشرح الكبير  
من ثلاثة شروح للمقامات ، القاهرة ، بدون تاريخ

٦٩ — الشريف المرتضى ( أبو القاسم على بن الطاهر أبى أحمد الحسين  
ت ٤٣٦ هـ )

أمالى السيد المرتضى « فى التفسير والحديث  
والادب » . صححه وخطب الفاظه وعلق على  
حواشيه السيد محمد بدر الدين النعسانى  
الطبى ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ

٧٠ — شلتوت ( الشيخ ) : الاسلام : عقيدة وشرعية ، مطبعة الادارة  
العامة لثقافة الاسلامية ، الازهر ، القاهرة .

٧١ — الشهر ستانى ( 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 بالاونفست ، ١٣٩٥ هـ =  
١٩٧٥ م .

٧٢ — الشيبى ( الدكتور كامل ) : الصلة بين التصوف والتشيع ، دار

المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ م



٧٣ — الشيرازي (مرتضى آية الله زادة)

الزمخشري : لغويا ومفسرا ، تقديم الدكتور حسين نصار ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

٧٤ — طاش كبرى زادة ( أحمد بن مصطفى )

مفتاح السعادة ، ومصباح السيادة ، في موضوعات العلوم ، بمراجعة وتحقيق كامل بكرى ، وعبد الوهاب أبو النور ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٧٥ — الطبري ( أبو جعفر بن محمد بن جرير ت ٣١٠ هـ )

تاريخ الامم والملوك ، مكتبة خياط ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧٦ — الطوسي ( نصير الدين )

تلخيص المحصل ، على هامش كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي ، المطبع الحسينية ، بدون تاريخ .

٧٧ — عبد الرازق ( الشيخ مصطفى ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ،

لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ م .

٧٨ — ابن عبد ربه ( شهاب الدين أحمد بن محمد المرواني ( ت ٣٢٨ هـ )

العقد الفريد ، بتحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .

وطبعة مسر ١٩١٨ — ١٩٥٣ م وطبعة بيروت مصورة عنها .

٧٩ — عبد الرحمن بدوي ( الدكتور ) .

من تاريخ الاتحاد في الاسلام ، دراسات الف بعضها ، وترجم بعضها الآخر ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

٨٠ — عثمان ( الدكتور عبد الكريم )

نظرية التكيف « آراء القاضي عبد الجبار الكلامية » مؤسسة ارسانة ، بيروت ، ١٩٧١ م

٨١ — ابن العباد ( أبو الفلاح عبد الحي ت ١٠٨٩ هـ )

شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، القاهرة ، ١٢٥٠ هـ = ١٩٣١ م .

٨٢ — عمارة ( الدكتور محمد عمارة )

الاسلام وفلسفة الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٧ م .

٨٣ — : التراث في ضوء العقل ، دار الوحدة ،

بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٠ م .

٨٤ — الغرابي ( الدكتور على مصطفى )

تاريخ الفرق الاسلامية ، نشأة علم الكلام عند المسلمين ، مكتبة الحسين التجارية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٤٨ م .



٨٥ - الغزالي ( أبو حامد ) فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

٨٦ - فلها وزن ( يوليوس ) : الدولة العربية وسقوطها ، ترجمة يوسف العشي ، دمشق ، ١٩٥٦ م .

٨٧ - أبو القاسم البلخي ( أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي ت ٣١٩ هـ )

باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ،  
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 - القاضي عبد الجبار

المغنى في ابواب التوحيد والعدل ، بتحقيق  
نخبة من العلماء ، بمراجعة الدكتور ابراهيم  
مذكور ، وتحت اشراف الدكتور طه حسين ،  
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة  
والنشر القاهرة ١٩٦٢ - ١٩٦٥ م : الاجزاء  
التالية :

الجزء الخامس : « الفرق الاسلامية » بتحقيق  
محمود محمد الخضير ، ومراجعة الدكتور  
ابراهيم مذکور

الجزء السادس ( التمدل والتحوير ) بتحقيق  
الدكتور احمد فؤاد الاهواني ومراجعة الدكتور  
ابراهيم مذکور

الجزء الحادي عشر ( التكليف ) بتحقيق محمود  
محمد الخضير ، ومراجعة الدكتور  
ابراهيم مذکور

الجزء العشرون « في الامامة » بتحقيق الدكتور  
عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا  
ومراجعة الدكتور ابراهيم مذکور .

٩١ - المجموع من المحيط بالتكليف ، جمع الحسن  
ابن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمي ، ومراجعة  
الدكتور احمد فؤاد الاهواني ، المؤسسة  
المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ،  
الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ،  
القاهرة ، ١٩٦٥ م .

٩٢ - تثبت دلائل النبوة ، تحقيق الدكتور  
عبد الكريم عثمان ، بيروت ، ١٩٦٦ .

٩٣ - شرح الاصول الخمسة ، وتعليق الامام  
احمد بن الحسين بن ابي هاشم تحقيق الدكتور  
عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ،  
الطبعة الاولى ، ١٣٨١ هـ = ١٩٦٥ م .



٩٤ — القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة ، اكتشف المخطوط وحققها وقدم لها غؤاد السيد ،  
الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

٩٥ — ابن قتيبة ( أبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري  
ت ٢٧٦ هـ )

المعارف ، حققه ، وقدم له الدكتور ثروت  
عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة  
الرابعة ، ١٩٨١ م .

٩٦ — : عيون الاخبار : دار الكتاب العربى ، بيروت ،  
بدون تاريخ .

٩٧ — : تأويل مخطف الاحاديث ، نشر فرج الله  
الكردى ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ .

٩٨ — القلقشندى ( أحمد القلقشندى ت ٩٦٣ هـ ) :  
مآثر الاناقة فى معالم الخلافة ، تحقيق عبد الساتر  
فراج ، الكويت ، ١٩٦٤ م .

٩٩ — ابن القيم ( الجوزيه ) :  
: مختصر الصواعق المرسله على الجهميه  
والمعطله ، اختصره الشيخ محمد بن الموصلى ،  
وصححت هذه النشرة بواسطة الناشر زكريا  
على يوسف ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ .  
ثم التصحيح على نسخة مكة المكرمة ، ١٣٤٨ =  
١٩٢٩ م .

١٠٠ — الكليني ( محمد بن يعقوب ت ٢٢٩ هـ = ٩٢٩ م ) .

الكافي فى الاصول ، طهران ، ١٣٧٥ هـ .

١٠١ — الكندى ( ابو يوسف يعقوب اسحق ت ٢٥٢ هـ )

رسائل الكندى الفلسفة ، اكتشفها هـ — ريتز ،  
وحققها الدكتور ابو زيدة ، كما قدم لها بمقدمة  
مطولة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ م

١٠٢ — ( أبى العباس محمد بن يزيد ت ٢٨٥ هـ )

الكمال فى اللغة والادب ، مكتبة المعارف ،  
بيروت ، روجعت هذه الطبعة وتوليت 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 الثقافة الجديدة ،  
القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .

١٠٥ — ابن المرتضى ( احمد بن يحيى ت ٨٤٠ هـ )

النية والامل فى شرح الملل والنحل ، بتصحيح  
توما ارنلد ، دار المعارف النظامية ، حيدر اباد  
الدكن ، الهند ، ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢ م .

١٠٦ — المسعودى ( أبى الحسين على بن الحسين )

( م ١٤ — عمرو بن عبيد )



مروج الذهب ومعادن الجوهر ، بتحقيق محمد  
محيى الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ،  
الطبعة الخامسة ، ١٢٩٢ هـ .

١٠٧— مشكور ( محمد جواد )

حواشى تحقيقه لكتاب المتالات والفرق للقمي ،  
طهران ، ١٣٢١ هـ .

١٠٨— المظفرى ( محمد الحسين ) :

الشفعة الامامية ، النجف ، ١٩٥١ م .

١٠٩— المقرئى ( تقى الدين احمد على بن عبد القادر ت ٨٤٥ هـ )

الخطط المقرئية ، مطبعة النيل ، مصر ، الطبعة  
الاولى ١٣١٢ هـ .

١١٠— الملقى ( ابو الحسين بن احمد بن عبد الرحمن الشافعى ت ٣٧٧ هـ )

التبنيه 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 )

شرح العيون ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ،  
١٣٢١ هـ .

١١٤— ابن النديم ( ابو الفرج محمد بن اسحق ت ٣٨٥ هـ )

الفهرست ، طبعة فلوجل ، بيروت ، ١٩٦٤ ،  
وطبعة القاهرة ١٢٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .

١١٥— النيسبى ( ابو المعين ت ٥٠٨ هـ )

بحر الكلام فى علم التوحيد ، مطبعة كردستان  
العلمية ، مصر ، ١٩١١ هـ = ١٣٢٩ هـ .

١١٦— النشار ( الدكتور على سامى ) .

نشأة التفكير الفاسفى 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 )

الخور العين ، حققه وضبطه وحقق حواشيه ،  
وضع فهرسه ، كمال مصطفى ، مكتبة  
الخانجى ، بصر ، ومكتبة المثنى ببغداد ، ١٩٤٨

١١٨— أبو نعيم الاصفهاني ( احمد بن عبد الله بن احمد ت ٤٣٠ هـ )

حلية الاولياء ، مصر ، ١٣٥١ هـ = ١٩١٢ م .

١١٩— التوبختى ( ابو محمد الحسن بن موسى توفى أواخر القرن الثالث

الهجرى )

: فرق الشيعة ، استانبول ، ١٩٣٤ م .



### ثانيا : المراجع الافرنجية :

1. Baldwin : Dictionary of philosophy.
2. Brockeleman : Geschichte Der Arabischen Litterature, Leiden, Brill, 1937.
3. Encyclopedia of Islam.
4. Encyclopedia of Religion and Ethics.
4. Lalonde (A.) : Vocabulire technique et Critique de la philosophie.
6. Macdonald (D.) : Development of Muslim theology, Jurisprudence and constitutional theory, London, 1927.
7. Oberman : political theology In Early Islam, J.A.O.S. Vol. 55 1935.
8. Tritton : Muslim theology, London, 1947.
9. Watt (M.) : Free will and predestination In Early Islam. London,
10. ————— : Islamic philosophy and theology, Edinburgh, University press, London, 1962.

١٢٠- ابن هشام ( أبو محمد عبد الملك الحميري البصري ت ٢١٢ أو ٢١٨ هـ ) : السيرة النبوية ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

١٢١- اليانعى : مرهم العلل المعضلة في دفع الشيعة والرد على المعتزلة ، وطبعة كلكتة ، ١٩١٠ م .

١٢٢- ياقوت الحموى ( أبو عبد الله الرومى ت ٦٢٦ هـ ) : معجم الاديان أو ارشاد الارب الى معرفة الاديب ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ

١٢٣- معجم البلدان ، لبيزج ، ١٨٦٦ هـ .



## فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحات
المقدمة	ص ٣ — ص ١٤
الفصل الأول : حياة عمرو بن عبيد وهـ صفاته	ص ١٥ — ص ٦١
اسمه ولقبه وكنيته	ص ١٧ — ص ١٩
مولده ونشأته	ص ١٩ — ص ٢١
ظلمته لأبى الحسن البصرى	ص ٢١ — ص ٢٩
رغاقه فى مجلس الحسن	ص ٢٩ — ص ٣٣
أخلاقه	ص ٣٣ — ص ٤٣
مكانته	ص ٤٣ — ص ٥٦
محناته	ص ٥٦ — ص ٥٨
وفاته	ص ٥٨ — ص ٦١

## الفصل الثانى : التيارات الفكرية والدينية

### والسياسية فى عصره « البدايات الاولى للفرق

#### والمذاهب الكلامية »

ص ٦٢ — ص ١٠٨	تهييد
ص ٦٢ — ص ٧٠	التيارات الفكرية والدينية والسياسية
ص ٧٠ — ص ١٠٨	أولا : التيارات المخالفة للإسلام
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	تهييد
ص ١١١ — ص ١١٤	النزعة العقلية عند عمرو بن عبيد
ص ١١٤ — ص ١١٦	١ — نزعة العقلية فى مجال التفسير
ص ١١٦ — ص ١٢٠	ب — نزعة 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 : السنة
ص ١٢٨ — ص ١٣١	ثالثا : الدفاع عن الدين
ص ١٣٢	



## الموضوع

## الصفحات

### الفصل الرابع : آراؤه الكلامية

تهيئة

ص ١٢٣ — ص ١٩٢

ص ١٣٥ — ص ١٣٦

ص ١٢٧ — ص ١٤٣

ص ١٤٣ — ص ١٤٦

ص ١٤٦ — ص ١٦٠

ص ١٦١ — ص ١٩٣

ص ١٦٢ — ص ١٦٨

ص ١٦٩ — ص ١٩٣

ص ١٩٤ — ص ٢١٣

ص ١٩٤ — ص ٢١٢

ص ٢١٢ — ص ٢١٣

أولاً : القول بنفى القدر

ثانياً : القول بالوعد والوعيد

ثالثاً : القول بالمتزلة بين المتزتين

رابعاً : القول بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

أ — الجانب الاخلاقي للأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر

ب — الجانب السياسي للأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر

### المراجع :

أ — المراجع العربية

ب — المراجع الاجنبية

### تصويبات :

على الرغم من الاجتهاد الشديد في التصحيح ، الا انه وقعت بعض

الاطعاء المطبعية ، نرجو من القارئ الكريم ان يصححها قبل المضي في

قراءة الكتاب ، وذلك على النحو المبين في الجدول الآتي :

### تصويب الاخطاء

#### الصواب

#### الخطا

#### الصفحة السطر

جعلته	جعلته	٣	٣
يفيد	يفيد	٧	٣
اشتير	اشتير	السطر الاخير	٣
	( هامش )		
Predestination	Tunisprudence	٢٤	٤
	( هامش )		
استبقائنا	استبقائنا	٧	٧
Predestination	Predestiation	٢٠	٨
التقوى	بالثقة	٢	٩
واعقود	والتي اعتقد	٦	١١
محكم	حكم	١٦	١٢
بينهم	بينهما	٢٣	١٣
عمرو	عرو	١	١٧
أبناء اهل الزمان	أبناء الزمان	١٣	١٧
ارتلد	ارتلد	١٥	١٨
نؤيدها	نؤيدها	١٢	٢٥
متويه	متويه	٢٣	٢٦
	من الهامش		
التفصيلات	التفصيلات	٨	٣٠
	من الهامش		
تروون لو ان الملائكة	تروون لو ان الملائكة	٣	٣١
تغنى	تغنى	٨	٣١
طبقاتها	طبقاتها	٢	٣٣
شعر	شعر	السطر الاخير	٣٤
وجزاة	وجزاة	٣	٣٦
مكررة	وطبقات	٧	٣٦
	من الهامش		
تنتضي	تنتضي	١٠	٣٧
عزة	عزة	١٦	٣٨
لجماعة	جماعة	٥	٤٢
	من الهامش		



الصفحة	السطر	الخطا	الصواب	الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٤٣	٦	آمر	آمر	٩٤	٢٥	المنبه	المنبه
٤٧	٣	وستفرق	وستفرق	٩٤	٢٦	الراوندى	الراوندى
٤٨	١٨	لوحشه	لوحشه	٩٥	٣	قبيله	قبيله
٤٩	٦	المصادقة	المصادقة	٩٧	٣	مخبرة	مخبرة
٦٠	٣	الحمري	الحمري	٩٧	٨	فتحل	فتحل
٦٠	١٠	الحمري	الحمري	٩٨	١٨	ينفى	ينفى
٦٢	السطر الاول	(من الهامش)	(من الهامش)	٩٨	١٩	الاشعت	الاشعت
٦٧	١٧	الفصل الثالث	الفصل الثاني	٩٩	١١	نشير	نشير
٧٠	١٥	فلم	فلم	٩٩	١٥	ص	ص
٧١	١٥	وتود	وتود	٩٩	١٩	theory	theory
٧٥	١١	تنتهى	تنتهى	٩٩	٢٧	الاعتدال	الاعتدال
٧٦	١٣	صا	صا	٩٩	٢٨	الطبعه	الطبعه
٧٦	١٥	عمار	عمار	١٠٠	٦	الخارج	الخارج
٧٧	٢٨	وما اختار كل بلد	وما اختار كل بلد	١٠٠	١٦	الحكيم	الحكيم
٧٨	٤	ص ٢٢٢	ص ٢٤٣	١٠١	٦	للتشيع	للتشيع
٨٠	٥	حملت	حملت	١٠٢	٣	المفيد	المفيد
٨١	١٥	ونشير	ونشير	١٠٢	٨	الكيسانية	الكيسانية
٨٢	الاول	عبينه	عبينه	١٠٢	١٩	النوبختي	النوبختي
٨٦	١٥	المشبه	المشبه	١٠٣	٧	الاستقلالية	الاستقلالية
٨٧	١٦	اليهود	اليهود	١٠٤	١٠	المعتزلة	المعتزلة
٨٨	٢٢	فاستقرارا	فاستقرارا	١٠٥	٣	في	في
٩٠	٢٦	بشير	بشير	١٠٦	١٧	امامه	امامه
٩٠	٢٢	التهاتوى	التهاتوى	١١٢	٢٢	ناظر	ناظر
٩٤	١٧	التهاتوى	التهاتوى	١١٢	٢٤	وأوردهما	وأوردهما
٩٤	١٠	وينسب	وينسب	١١٤	١٠	ديكارت	ديكارت
٨٧	٤	نزغته	نزغته	١١٤	١٠	بعلوان	بعلوان
٨٨	٢	لا نعرف	لا نعرف	١١٧	٤	يلفظ	يلفظ
٩٠	١٥	بشى	بشى	١١٧	٣	يلفظ	يلفظ
٩٤	١٧	المنزلة	المنزلة	١٢١	٢	مسلم صحابه	مسلم صحابه
٩٤	١٠	المنزلتين	المنزلتين	١٢١	١٢	ابن	ابن
				١٢٢	٢٢	التقديرة	التقديرة
				١٢٦	١٧	محكم	محكم
				١٣٠	٢٠	مكتوب بعني سطر ١٩	مكتوب بعني سطر ١٩



الصفحة	السطر	الخط	الصواب
١٣٦	٢	المري	
	من الهامش		
١٤١	١٨	لان كلف غيره	لان من كلف غيره
١٤٢	١٢	ثبت	ثبت
١٤٣	٤	يسيطلها	يسطيعها
١٤٣	٧	فتذوها	فتذروها
١٤٣	٢٠	لانه	لان
١٤٤	٩	الافاظ	الافاظ
	(من الهامش)		
١٥٧	٤	مثل	الى مثل
١٦٠	٢٠	ما	ما
١٦٥	١١	لينى	ابنى
١٩٠	٥	الطبرى	الطبرى ( ١٢٦ )
١٩٢	١٦	آجانا	آجانا