



عمرو بن عبيد

والأصول الخمسة

دراسة مقارنة بين فكر المعتزلة والإباضية



تأليف

الدكتور // محمد عبدالرحيم الزيني

مكتبة الأنفال



عمرو بن عبيد

والأصول الخمسة

دراسة مقارنة بين فكر المعتزلة والإباضية

تأليف

الدكتور / محمد عبدالرحيم الزيني

أستاذ الفلسفة الإسلامية

معهد العلوم الشرعية - مسقط



عمرو بن عبید .. والأصول الخمسة

جميع الحقوق محفوظة
جميع الحقوق محفوظة



الطبعة الأولى
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

جميع ما ورد في هذا الكتاب يعبر عن آراء المؤلف

الناشر:

مكتبة الأنفال

سلطنة عمان - مسقط

ص. ب: ٥٩٣، الرمز البريدي: ١١١

هاتف: ٩٢١١٤٦٤٧ - ٩٩٤٤٦٦٣٠

فرعنا الجديد:

المواالح الجنوبية - بالقرب

من مسجد الصادق الأمين.

رقم الإيداع: ٢٠٠٦/١٤٥



إهداء

إلى أستاذي الجليل الدكتور

حسن حنفي

المفكر الذي علّمنا أهمية الفلسفة والفلاسفة، وعلّمنا
الإقدام على دراسة التراث، والخوض في المقدّسات،
وعلّمنا أن نفتح نوافذ عقولنا لكي نستوعب ثقافة
العالم، وعلّمنا الحرية في التفكير، والثبات على الحق،
والجرأة في القول، والشجاعة في التعبير، وعلّمنا
التحرر من الخوف الذي زرعناه في نفوسنا، وعلّمنا
حُبّ السلام العادل، ورَفْضَ الاستسلام المهين.

محمد الزيني



دعاء

اللهم إنا نسألك ما نسأل لا عن ثقة ببياض
وجوهنا عندك، وأفعالنا معك، وسوالف حسابنا
قبلك، ولكن عن ثقة بكرمك الفائض، وطمعنا في
رحمتك الواسعة،

نعم،

وعن توحيد لا يشوبه إشراك، ومعرفة لا يخالطها
إنكار،

وإن كانت أعمارنا قاصرة عن غايات حقائق التوحيد
والمعرفة، نسألك أن لا ترد علينا هذه الثقة بك،
فتشمت بنا من لم تكن له هذه الوسيلة إليك.

(أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق:

د/ عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨١م، ص ٧٨).

بسم الله الرحمن الرحيم

مُتَكَلِّمًا:

١- مع بروز فجر الحضارة العربية الإسلامية، التي وضع قواعدها الرسول ﷺ في المدينة المنورة، تعددت الآراء، وتنوعت المذاهب. وفي عصر الخليفة الرابع بدأت بذور الفرق السياسية التي تحولت إلى فرق كلامية، وهذا أمر مسلم به، وملزم للطبيعة البشرية ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨).

هذا التفجير الثقافي، وتعدد روافده، واختلاف مشاربه، أعطى زحماً للفكر الإسلامي، وزاد في خصوبته، وأفسح الطريق لتلاقح الأفكار، وتبادل الآراء، مما حفز كل جماعة إلى العكوف على نصوص القرآن ومدونات السنة، لاستخراج مكنونها، ونشر أسرارها، وإبراز معطياتها، وبالجملة محاولة استكناه أبعاد هذه النصوص لكشف خباياها، وسبر غورها، واستجلاء غوامضها.

في هذه المرحلة الفكرية التي تعبر عن تألق الحضارات العربية الإسلامية وازدهارها، ظهرت الفرق الكلامية على الساحة السياسية والعقلية: القدرية والشيعة والإباضية والجهمية والمعتزلة، ثم ظهر بعد هذه المرحلة مذهب الأشعري (٣٣٠هـ).

الحقيقة أن السلطة السياسية لم تكن بمنأى عن هذا الصراع الفكري، ولم تكن تجهل خطورة هذه الأفكار، إذ حاولت بكل ما أوتيت من قوة وسلطان، أن تناصر الفرقة التي تخدم سياستها، لذلك عملت على تشجيع علمائها، ونشر أفكارها، ومساندة مناهجها. وبالضرورة المنطقية، والحتمية المصلحية لا بد من أن تعارض الفكر المغاير لها، المناهض لسياستها، المهاجم لمناهجها.

ولما كانت أفكار هذه الفرق تصادم في شكلها ومضمونها فكر الدولة الأموية، ومن بعدها الدولة العباسية (باستثناء المعتزلة حتى تولى المتوكل الخلافة عام ٢٣٢هـ)، لذلك وقع الصدام المسلح بينهما، وتحول الحوار الفكري إلى قتال بالسيوف، ومن المناظرة إلى المقاتلة، ومن المجادلة بالحكمة والموعظة الحسنة، إلى القبض على المناوئين ومحاكمتهم وقتلهم، ولم يدخروا وسعاً في إلصاق العديد من التهم لهم والتقليل من شأنهم، وقامت أجهزة إعلان السلطة بالتغطية الإعلامية الواجبة لتشويه وجه هذه الفرق، ومحاولة إقصائها من الساحة الفكرية والقضاء على



تنوع الآراء وتعدد المناهج، وعدم السماح إلا لرأي العلماء الذين يعبرون عن مذهب السلطة ومنهجها.

وهنا مَكْمَنُ الخطأ والمفارقة الحقيقية لحبوية مبادئ الإسلام، إذ إن الاستقراء التاريخي يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يوجد مذهب فلسفي أو فرقة كلامية إلا وتحتكر الحقيقة لنفسها، أو تملك مفاتيح المعرفة دون غيرها، "أو تدّعي لنفسها أنها وحدها تملك الحق، أو أنها وحدها تمثل الدين الصحيح. وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على قنات هذا الادّعاء، والخير كل الخير في أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشقّ التجارب، حافلاً بديناميكية الحياة".^(١)

نتيجة لهذه المقدمات المؤلمة والحزينة، ثمّ إقصاء فكر الشيعة والإباضية والقدرية والمعتزلة والجهمية، وأهملَ عليها - مع اللعنات والاقامات - التراب، ومع تولي المتوكل الخلافة حاول مؤرخو علم الكلام إقصاءهم من الساحة الفكرية بعد استبعادهم قسراً من الساحة السياسية، ليس عن طريق استبعاد أفكارهم ومحاصرته أو طمس تراثهم فحسب، بل عن طريق تشويه هذا الفكر، وتقديمه للجمهور المسلم أنه فكر مُغَادٍ للعقيدة الإسلامية، ومناوئ لما أجمعت عليه الأمة، ومعارض للمذاهب الأربعة - فقهاً وعقدياً - التي أقرّها السلطة السياسية، إنهم يابجاز "الفرق الضالة" التي سُرمي في النار^(٢).

٢- في عام ٢٠٠١م وصلتني رسالة من "موسوعة أعلام العلماء العرب المسلمين" التي تُصدرها المنظمة العربية للثقافة والعلوم بتونس، تطلب مني المشاركة في إعداد تراجم عن مجموعة شخصيات في علم الكلام والفلسفة والتصوف، على أن لا تتعدى الترجمة أكثر من خمس صفحات، وكنت قد اخترت من هذه الشخصيات شخصية عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، على أني كنت حريصاً على أن أختار أغلب هذه الشخصيات من التي تنتمي إلى هذه "الفرق المظلومة" في التاريخ العقلي والفكري للحضارة العربية الإسلامية، والتي تمّ تميش دورها

(١) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ٢/٥-٦.

(٢) راجع حديث "نفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" ورأي الدكتور بدوي في ذلك. مذاهب الإسلاميين: ١/٣٣-

٣٤. وكذلك، الدكتور عبد الخليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام.



وتقليص فكرها، وإقصاؤها بعيداً عن مكان الصدارة وبؤرة الشهرة وميدان الأنوار، وإن تعطف المؤرخون بذكرها، ولا بد أن يذكروها، فمن الضروري أن يُنطروها بالانقادات، ويُلقوا لها التكفيرات، ويستقبلوها بالانتقادات، ويؤدعوها باللعنات، وينقبوا عن جوانب النقص ليعرضوها، وإذا أبصروا الشوائب الكريمة طوّروها، وإذا قرؤوا عن المواقف النبيلة تأوّا بجانبهم عنها وأخفوها.

أضف إلى ما سبق أن من الدواعي الأخرى التي حفزتني على إفراذ مؤلف كامل عن شخصية عمرو، أنه لم يلقَ العناية الواجبة به، ولم تدرس أفكاره دراسة علمية مستوعبة ولم يُفرّد له كتاب مستقل على حسب علمي، وأغلب الدراسات التي ذكرتها جاءت بطريقة عرضية في أثناء حديثها عن واصل بن عطاء الذي استحوذ على معظم الأضواء واحتل الصدارة عند المؤرخين، فظلّ زميلُه وصديقُه وصهرُه عمرو في الظل. وقد انحصرت شهرته في وعظه المؤثر لأبي جعفر المنصور - المؤسس الحقيقي للدولة العباسية - وشدة ورعه وتدينه وتقواه. هذه نقطة.

النقطة الثانية: أن المعتزلة وعلى رأسهم واصل وعمرو، قاموا بدور كبير في الدفاع عن مبادئ الإسلام، وتصدّوا للفرق المناوئة له والنحل المتعددة التي كانت تنتشر في البصرة والعراق وبلاد فارس.

النقطة الثالثة والأخيرة: أنني لا أخفي إعجابي بالزعة العقلية التي هي سمة أساسية من سمات التفكير عند المعتزلة، وقد طبقوها في قراءتهم للنصوص تطبيقاً صارماً، ليس هنا فحسب، بل في حياتهم العلمية كما ذكر الجاحظ في كتبه لا سيما "الحيوان".

ويجب أن لا ننسى أن القرآن الكريم أشاد بدور العقل في المعرفة الإنسانية، وعدّه مصدراً من مصادر المعرفة اليقينية، وعلى الرغم من وصفه الكفار بالضلال والظلم والطغيان، إلا أنه لم يَسُبْ عقولهم أبداً، ولم يُقلل من قيمة العقل، بل نعى عليهم إلغاء عقولهم، وَوَبَّخَهُمْ على اتباع آباءهم، وَشَبَّهَهُمْ بالأنعام، وَتَبَّهَهُمْ على هذه الأداة الفعالة التي وهبها لهم، إذ هي الميزة الجوهرية التي تُمَيِّزُ الإنسان عن باقي الحيوانات.

وقد توسع المعتزلة في استخدام الزعة العقلية توسعاً كبيراً أثار عليهم حفيظة العلماء، وعلى كل حال فقد انتصر لهذه الزعة جبهة من المفكرين القدامى والمعاصرين، والأمثلة تند عن الحصر، وعلى سبيل المثال الفخر الرازي من الأشاعرة، وفلاسفة الإسلام قاطبة وعلى رأسهم



ابن رشد، والأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وأحمد أمين، وزكي نجيب محمود، وآخرين
عبدالرحمن بدوي.

يقول الشيخ محمد الغزالي (١٩٩٦م): "نرى أن أعظم مزية يمتاز بها الإسلام على غيره
من الأديان السماوية أنه يجعل لـ "العقل" السلطان الأعلى في إدراك كل معنى في الوجود،
ويأمرنا أن نحتكم إليه حتى في الإيمان بوجود الله ووحدانيته والإيمان بالرسول، وما كانت هذه
المزية أعظم المزايا إلا أنها هي الأصل لكل برهان ذكره الله لإثبات وجوده ووحدانيته وصدق
رسله".^(١)

٣- لقد عُذْتُ إلى المادة العلمية التي جمعتها عن شخصية عمرو بن عبيد -أحد المؤسسين لفرقة
المعتزلة ومن المنظرين للأصول الخمسة-، وبدأتُ أتكمل نواقصها وأبحث في بطون كتب
المؤرخين والناصرين لفكر المعتزلة والمعادين له سواء، لكي أتعرف على وجهة نظرهم، وأستوضح
انطباعاتهم عن هذه الشخصية وسماقتها وحقيقة الآراء التي شرحوها، سواء أكانت تمثل شكلاً
إيجابياً أم سلبياً، لقد رجعت إلى مصادر التاريخ والمراجع المشهورة في علم الكلام، ما كتبه
العلماء وما خطه المعاصرون الذين هاجموا ورموه بكثير من التهم، وأغلبهم من السلفيين، والذين
دافعوا عنه دفاعاً عريضاً وجُلَّهْم من المعتزلة، والفريق الثالث الذي كان منصفاً إلى حد
كبير، فحلل حقيقة شخصيته وأهم صفاته ومضمون آرائه، وناقش معظمها ونقدها
نقدًا موضوعيًا مظهرًا جوانبها الإيجابية مشيرًا إلى الآراء السلبية، ومن هؤلاء الشيخ أحمد
أمين (١٩٥٤م)، والدكتور علي سامي النشار (١٩٨٠م)، والشيخ أحمد الخليلي -حفظه
الله-.

لقد بذلت قصارى جهدي في أن أطلع على أكبر قدر ممكن من المراجع المتاحة في هذا
المجال، والمصادر التاريخية التي نَوَّهتُ بذكر عمرو بن عبيد، مهما كانت هذه المعلومات بسيطة أو
مركبة، جزئية أو كلية، مهمة أو غير مهمة، ما دامت تشير إلى حياته، وتعلق بصفاته وسماته
الشخصية، أو بسلوكه، كلامه وضحكه، قوله وفعله، صلاحته وقيامه، صومه وذكره، حَجَّه
وَسُكَّه؛ لأن هذه الشذرات القليلة، والمدد من المعلومات يُسهِّلُ للباحث تركيب صورة حية

(١) ظلام من الغرب، ص ٥٢. وراجع أيضا الدكتور فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص ٦٧-١٠٤.

أقرب للحقيقة، ولم أغفل أبداً اتهامات المؤرخين له، التي ثَوَّقْتُ عندها طويلاً؛ لأحقق فيها تحقيقَ القاضي المنصف، وأُشَرِّحَهَا تشريح الطبيب الماهر، وقد حاولت الموضوعية قدر ما تسمحني طاقتي البشرية، لذلك كنت أضع الاتهامات بجانب كلام المؤرخين الذين مدحوه، وأقوم بتحليل النصوص والنظر فيها مَلِيًّا، والوقوف أمامها بقدر كبير من التأمل والتدبر والتفكير، ثم أطبق المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكون (١٦٢٦م)^(١) ناظرًا إلى هذه الاتهامات أو التقريظات كأنها مجرد "فروض علمية".

وَدَوْرِي هو وضع هذه الفروض العلمية محل التحقيق والتثبُّت، فأحصر جميع الحالات والأمثلة والظواهر التي تؤيد وجهة نظر المؤرخين المعارضين، ثم في خطوة أخرى أقوم بدراسة كافة الحالات والأمثلة والنصوص التي تؤكد وجهة نظر المؤرخين المؤيدين، وبعبارة صريحة أقوم بالموازنة بين الحالات المثبتة للظاهرة، والحالات النافية لها، ثم أحاول أن أضع يدي على الحقيقة والوصول إلى الفكرة الصحيحة التي تفسر الظاهرة أو الرأي الذي نحن بصدد البحث فيه.

وهكذا كان دأبي طوال صفحات البحث، وفي معظم القضايا التي تناولتها، على أنني أضفت منهجاً آخر، وهو منهج مشهور في الدراسات الفلسفية والدينية، وهو منهج المقارنة بين آراء الفرق الأخرى، لاسيما التي ظلمت في التاريخ كما قلت سابقاً، وغدّها مؤرخو أهل السنة أنها فرق ضالة، أو أنها مارقة (باللغة المتداولة في هذه الأيام، والتي تطلق على كل دولة تقول كلمة الحق أمام إمبراطورية الشر أو تعارض أوامرها).

وقد اخترت فرقتي الزيدية والإباضية لكي أقارن بين فكرها وفكر المعتزلة، ومن البديهي لدارسي تاريخ الفرق الإسلامية أن هذه الفرق قواسم مشتركة تجمعها، وأرضية صلبة يقفون عليها جميعاً، ولعل أهمها النزعة العقلية التي تسر غور النصوص، وتكشف عن خفاياها وتظهر معطياتها. والأخذ بالمنهج التأويلي لاسيما فيما يتعلق بالصفات الخيرية فضلاً عن الاتفاق التام في كثير من القضايا مثل صفات المعاني، وخلق القرآن ونفي الرؤية، وتقرير حرية الإرادة^{*}، والثورة على الإمام الجائر.

(١) د. ركني نجيب محمود: المنطق الوضعي ١٩٠/٢.

* من المعلوم أن المذهب الإباضي يأخذ بنظرية الكب (غاية المراد في نظم الاعتقاد، ص ٨٠).



ولعل الخلاف الجوهرى بين هذه الفرق ينحصر في قضية الإمامة، ففي حين يحصر المذهب الزيدى الإمامة في أبناء فاطمة الزهراء، يذهب الإباضية والمعتزلة إلى القول بأن الإمامة حق لجميع المسلمين مادامت تتوافر في الإمام المختار شروط العدالة والشجاعة والعلم والتقوى، وباقي الصفات المطروحة في هذه القضية.

وقد حاولت قدر استطاعتي أن أقارن بين هذه الفرق، مشيراً إلى أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف كلما تناولت قضية من قضايا علم الكلام، متخذاً الأصول الخمسة خريطة هادية ترشدني إلى معالم الطريق وأسیر على هديها.

ولم يفتني أن أعتمد في هذه المقارنات والموازنات على ما كتبه أصحاب كل فرقة، وهذه نقطة جوهرية أحب أن أؤكد عليه، طالما نبهت طلابي إليها، فإذا كنا بصدد الحديث عن آراء الإباضية فمن الإنصاف التاريخي والمنهجية العلمية، أن نعود إلى ما دمجوه من مقالات، وما وضعوه من بحوث، وما خلّفوه من كتب، وما خطّوه من مصادر، فصاحب الدار أدري بما فيها، وقس على ذلك أيضاً إذا كنا بصدد الحديث عن المذهب الزيدى والمعتزلة، لذلك عوّلتُ تعويلاً أساسياً على مصادر تلك الفرق حتى أتوخى الموضوعية، وأصل إلى نتائج يرتاح إليها الضمير العلمي.

وهذا لم يمنع أن نعود إلى مصادر علم الكلام المشهورة في هذا المجال، مثل: (الملل والنحل) للشهرستاني، و(الفرق بين الفرق) و(أصول الدين) للبغدادي، و(مقالات الإسلاميين) للأشعري، وهي مصادر في مجملها تُعدّ مناوئة لفكر الفرق التي تناولتها بالدراسة، وهذه مهمة الباحث أن يتعقب الفكرة في بطون الكتب من خلال المقابلة والموازنة والدرس والتحليل حتى يصل إلى ما يشبه اليقين.

كذلك أحب أن أتوة أن المنهج الشكّي احتل مساحة واسعة في البحث ويعني "أن لا أسلمَ بشيء على أنه صدق إذا لم أكن أعلم أنه كذلك، ومعنى هذا أن أخذَ كلُّ تسرعٍ أو ميل مع الهوى، وألا ادخل في حكمي شيئاً أكثر مما كان حاضراً أمام عقلي في وضوح وتميز، بحيث لا أجد ما يبرر لي الشك في صحته".^(١)

(١) المنطق الوضعي ٢/٢١٢. عثمان أمين: ديكارت، ص ٩٨-١٠٠.



وأهمية هذا المنهج أنه يقوم بغربلة كثير من المسائل التي خشيها التراث العربي، وتصفيها لاسيما فيما يتعلق بحكايات وخرافات وأساطير تجاوز أساطير اليونان وهم يتحدثون عن زواج الآلهة وصراعهم في عالم السماء.

وسوف يلمس القارئ كثيرا من الأفكار الأسطورية التي أوردها المؤرخون العرب - وهم مغرمون بإيراد العجائب والغرائب - تتعلق بسيرة عمرو بن عبید تتجاوز حدود الطاقة الإنسانية والملكات التي منحها الله ﷻ لهذا الموجود الضعيف. وقد وضعها داخل إطار المنهج الشكي النقدي، وحاكمها محاكمة عقلية منطقية منصفة، محاولا الوصول إلى لب الحقيقة أو البحث عنها على الأقل، سواء أكانت هذه المزاعم مؤيدة له أم معارضة، هذه ليست القضية، ولكن الأهم، كيف نصل إلى الحقيقة من خلال ركام من الأباطيل، وتلال من الحكايات المزيفة، والمبالغات المشهورة في الأدبيات العربية.

لذلك لم أتوان في رفض هذه القصص وإنكارها إنكاراً تاماً، واستخدام "نصل ولیم" أو كام" (١٢٤٩) أو "سكينة" في بتر هذه الحكايات واجتثاثها من جذورها كما كان يعلمنا أستاذنا -المغفور له- الدكتور زكي نجيب محمود (١٩٩٣م): "يجب أن نبحث بالنصل كل كائن لا ضرورة لوجوده لتفسير الظاهرة التي نفسرها بحيث لا بقي إلا على ما تدعو لوجوده ضرورة التفسير"^(١).

فمثلا حينما يزعم المؤرخون "أن عمرو بن عبید صلى أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب"، وأنه "كان يحمي الليل في ركعة واحدة". مثل هذه الروايات تحتاج أن نطبق عليها المنهج الشكي والنقدي معاً، ليس هذا فحسب، بل من الأفضل أن نستخدم "نصل أو كام" لكي نبرها بتراً من التراث، أو نلقيها في مدفاة "ديكارت" غير آهين، حتى لا نشيع الوهم والخرافة في العقول، ولا نرفع مقام البشر إلى عالم الملائكة، ولا نصنع عقولا قابلة للاستهواء، ومُستعدة لتصديق دخول الجمل في سم الخياط.

ومن الجدير بالذكر أنني لا أصادر حرية أحد في الاعتقاد بهذه الروايات والتصديق بها، فهذا حقه وعليه أن يعتقد كيفما يشاء، ويؤمن بما حيثما كان، بيد أنني أطلبه أن يكون بيننا

* غير (أو كام) عن منهجه بقوله: "لا ينبغي أن نكثر من التراض وجود كائنات غير مبرر".

(١) المنطق الوضعي، ٢٦٧/٢.



مساحة من الود والتفاهم والحوار والمحبة، وعلى كل منا أن يعرض حُجَجَهُ في القبول أو الرفض، وكر الغداة ومر العشي هو الحكم بيننا، لكي ندرك ما الذي يبقى في هذا الوجود، وما الذي يتبخر في الهواء.

لقد جاهدت أن أقدم شخصية عمرو بن عبيد كما نراها في الواقع الاجتماعي، كشخصية إنسانية نتعامل معها في دنيا البشر، في السوق والشارع والعمل والمسجد، في حركة الحياة اليومية الصاخبة بالخير والشر، رافضاً الصورة الملائكية وكذلك الشيطانية التي رسمها له بعض المؤرخين. فلا شك "أن الأثر الوجداني يزداد في نفوس القراء إذا جاءت الصورة بشرية وليست ملائكية، وهذا يدعوهم إلى محاكاتها والاقتداء بها".^(١)

لقد تَوَخَّيْتُ أن أكون منصفاً لهذه الشخصية المعتزلية، حينما تحدثت عن سيرته الذاتية أو حينما تناولت آراءه بالدراسة والتحليل، ووضعته في إطاره التاريخي، وداخل سياق الأحداث التي عاشتها الدولة العربية الإسلامية، وحاكمتُه محاكمة عادلة منصفة أرجو أن أكون قد وفقست في ذلك.

٤ - لماذا العودة إلى كتب التراث؟! لماذا الانكباب على الماضي ونش قبورهم والدخول إلى الكهوف والمغارات والتقيب في صفحات الماضي للنظر في أفكاره؟! قد يتراءى هذا السؤال لبعض الناس، وهو سؤال مشروع وكافة الأسئلة مشروعة، إذ إن الحيرة والدهشة أمام أسرار الوجود هي أول خطوات التفلسف والبحث عن الحقيقة.

- لا شك أن العودة للماضي موضوع غاية في الأهمية؛ لأن أي أمة من الأمم لها شخصيتها المميزة، وهويتها المحددة، وشخصيتها المعاصرة تستمد بعض أبعادها من جذور الماضي وفكر الآباء والأجداد، ومن الضروري أن يستمر الحبل السري موصلاً بيننا وبين هذا الماضي الزاهر، إذ فيه من الخير الكثير ما فيه، ورفض الخير الكثير لوجود الشر القليل فيه شر عظيم.

وأي أمة معاصرة تستد في وجودها إلى ماضيها وتراثها. ونحن -والحمد لله- لنا هذا الماضي العريق والتراث العريض، والحقيقة ليس هناك انفصال بين الحاضر والماضي؛ لأن الزمن موصل، وهناك ارتباط عميق وعضوي بين الماضي والحاضر والمستقبل.

(١) زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٣٠٧.



- ولا غرو أن نعود إلى هذا التراث نفتح كنوزه ونستمد منه النور والمبادئ الفعالة، وحسبه أن فيه عقيدتنا التي هي جوهر شخصيتنا المعاصرة. "وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا في التحرر الفكري في أمور العقيدة مبلغاً عظيماً، صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه، بل أن نقرب منه، ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامي".^(١)

وفي الوقت نفسه علينا أن نُغض الطرف عن الجانب اللامعقول في هذا التراث، ونطوي صفحته غير آسفين عليه، وإذا درسناه فلنكني نتعرف على صورة العقل العربي في مرحلة تاريخية ما.

- إن في هذا التراث كثيراً من القضايا والمناهج التي تمس حياتنا المعاصرة، فلقد تناول القدماء قضية الحرية الإنسانية وناقشوها مناقشة مستفيضة، وخلصوا إلى رأيين: رأي دعاة الجبرية ومن لَفَّ لَفَّهُم، والرأي المناصر لحرية الإرادة الإنسانية كما نرى عند الزيدية والمعتزلة والإباضية. ونحن "في محيطنا اليومي نجد ضغطاً على شخصية الفرد وإهمالاً لكل ما يمكن أن يدفع إلى ازدهارها، كما نلاحظ أن مشاركة الأفراد في اتخاذ القرارات السياسية ضعيفة جداً، هناك علاقة جدلية بين ضعف مؤشرات التحرر وقوة المطالبة بالحرية".^(٢)

- وحينما نُؤَلِّي شَطْرَنا تجاه التراث لا لكي نقرر حرية الإرادة الإنسانية؛ لأن هذا الأمر بديهيٌّ مُقَرَّرٌ من الدين والعقل، ولكن لكي ننطلق من هذا النطاق الضيق إلى آفاق رحبة، لتوسيع مفهوم الحرية، حرية الإنسان في القول والفعل والعمل، وتَحْمُلُ المسؤولية وتقرير المصير، والسعي الدؤوب في الحياة لنهضة المجتمع وبناء التاريخ وصنع الحضارة.

كذلك قضية الإمامة أي رئاسة الدولة، فما زالت حيوية ومؤثرة في حياتنا اليومية ومطروحة على الساحة السياسية بقوة وإصرارٍ في هذه الأيام.

وعندما نعود إلى كتب التراث ونتوقف عند رأي الإباضية والمعتزلة على وجه التحديد، نجد أن هناك أقوالاً عظيمة وآراءً معتبرة تستحق الدراسة، ومن الممكن أن نستفيد منها فكرياً ثرياً وآراءً بناءة تساعدنا في نهضتنا المعاصرة، وناخذها دليلاً للمضي إلى الأمام، وللتغيير المنشود والإصلاح المرتقب في مجتمعاتنا العربية الإسلامية.

(١) مذاهب الإسلاميين: ٤ / ١.

(٢) عبدالله العروي: مفهوم الحرية، ص ١٠٢.



- "إن نمضة الأمم أو ثورتها جيشان الحياة في نفوس الملايين، وسيرة الفرد العظيم معرض لحياة إنسان ممتاز بين سائر الناس".^(١) فنحن حينما نُنْقَبُ في التراث ونعكف على دراسة سيرة حياة مفكر مبرز، أو عالم من العلماء، أو أديب من الأدباء، أو فيلسوف من الفلاسفة، فالهدف من ذلك استكشاف جوانب من العظمة والعبقريّة كي نتمثلها بعد ذلك في سلوكنا وحياتنا، ونُشِيعَهَا في نفوس شبابنا، ونحاول أن نُثَرِّبَهَا حتى تستقر في ضمائرنا وقلوبنا وعقولنا، ولا شك أن هذا يقضي إن عاجلا أو آجلا إلى تغيير حياتنا إلى الأفضل، ويدفعنا لكي نبحث السير إلى الأمام، وتلبسنا الغيرة المحمودة، كي نصنع ما صنعه أجدادنا، ونبدع كما أبدعوا، ونتقدم كما تقدموا؛ حتى نواكب الحضارة المعاصرة التي خلفتنا إلى الوراء!

إن ما نعيشه اليوم لا يدعونا أبداً إلى اليأس أو القنوط، بالرغم من مرحلة الهزيمة والانكسار التي نعيشها، وكانت محصلتها، سقوط بغداد. لماذا؟ لأنه هكذا قيام الحضارات وسقوطها. والاستقراء العلمي يُظهِرُ أن حركة التاريخ في مد وجزر، وصعود وهبوط، وتقدم وتخلف. ولنا عظة وعبرة في قيام الحضارة العربية الإسلامية التي انتشرت شرقاً وغرباً من حيث المكان، وعاشت مُدَّةً متطاولة من حيث الزمان، وأزهرت وأبنت وأثمرت، ومدت يدها بالخير العميم والنفع العظيم إلى الأمم التي كانت تعيش في ظلام حالك، ولم تكن تعرف حتى النظافة الشخصية.*

واليوم حينما دار الزمن علينا، ووهت عزيمتنا وخبث أنوار حضارتنا، يجب أن لا نياس وأن نعاود العمل والكفاح "إن الكفار قد تعلو رايتهن، وتتصر جنودهم، ليكن، فذلك إلى حين ﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ، مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبَسَ الْمَهَادُ﴾ (آل عمران:

(١) عباس العقاد: أنا، ص ١٠٥.

* راجع في ذلك الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور: أوربا في العصور الوسطى. وأيضا: سجيريد ندهولك: شمس العرب تطل على



(١٩٧)، وقد غلبَ المشركون يوماً في أحد، فماذا كان؟ توقف سبل الحق قليلاً، ثم مضى في تباره من بعد عاصفا لا يوقفه شيء، والعاقبة للتقوى".^(٢)

إننا يجب أن نقرأ التراث قراءة متأنية واعية عاقلة، وبعين ناقدة، ونضع أيدينا على مكامن القوة ومواطن الضعف، كي نواصل الطريق، ونجاهد مجاهدة الرجال الأشداء والمجاهدين الأتقياء، ونعيد سيرتنا الأولى، لاسيما ونحن طلاب سلام وإخاء ومحبة نشرت معارفها على أمم العالم "فلا بأس بالسلام مع صون الحقوق واحترام العقيدة، أما إذا كان السلام يعني الاستسلام وقبول الدنية فلا مرحبا به".^(١)

٥- قسمت البحث إلى بابين، الباب الأول تناولت فيه سيرة حياة عمرو بن عبيد، ونشأته في البصرة وأهمية ذلك، والعوامل التي أثرت في ثقافته وساعدت على تكوينه العلمي ومنهجه، لاسيما أن ذلك العصر تميز بوجود نخبة من المفكرين والزهاد وعلماء الكلام، وشرحت أهم أسس منهجه وأبعاد الرعة العقلية التي تجلّت في تناوله للنصوص الدينية، ومظاهر هذه الرعة، وكيف جرّت عليه كثيراً من المتاعب، ثم أشرت إلى أهم مؤلفاته، ومن المؤسف أنها فُقدت جميعاً إلا بعض الشذرات التي نقرأها هنا وهناك، وناقشت سبب قلة هذه المؤلفات.

وفي الفصل الثاني توقفت طويلاً أمام صفاته الخلقية والنفسية، وقد حللت هذه الصفات تحليلاً علمياً، ومحصنتها كي لا نقبل منها إلا ما يتفق مع طبائع البشر، والمنطق العلمي، وقوانين الحياة، بعيداً عن قول الخبيث، وغضب الشائنين، وقويحات طبقات الصوفية الذين يُضفون على البشر صفات الملائكة ويحيطونها بهالة من التقديس.

وناقشت موقف الفقهاء والمحدثين من عمرو، ولاحظت أنهم متحاملون عليه تماماً، إذ رموه بتهم عديدة، مثل تضعيفهم له في الحديث أو إنكاره كلية، وحينما محصت هذه الاتهامات وجدتها متهافة.

أما الباب الثاني فقد أوردته للحديث عن الآراء العقائدية انطلاقاً من الأصول الخمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمزلة بين المزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي، ص ٤٤.

(١) نحو تفسير موضوعي، ص ١٨.



وهذا الباب هو لب البحث وواسطة العقد، وقد استعرضت فيه رأي عمرو بن عبيد في كل قضية ودليله على ذلك سواء أكان دليلاً نقلياً أم عقلياً، وناقشت ذلك مناقشة طويلة، وقارنت بين رأيه الذي يمثل في جوهره وجهة نظر المعتزلة ورأي الزيدية والإباضية، ولم أقف محايداً بطبيعة الحال، إذ كنت انحاز إلى الرأي الذي يروقي ويتفق مع أفكاري.

على أنني أحب أن أشير أنني توسعت كثيراً في القضايا المؤثرة في حياتنا اليومية، وهي التي نستطيع أن نستفيد منها في حياتنا المعاصرة، مثل الحرية الإنسانية، والوعد والوعيد، وهوية مرتكب الكبيرة وحكم مرتكبها، وحقيقة الإيمان وعناصره، ورأي الإباضية الفريد في ذلك، وقولهم إن الإيمان يزيد ولا ينقص، والإعلاء من هذا المبدأ الذي يدفع المسلم إلى مجاهدة النفس، والارتقاء في سلم الإيمان، والوصول إلى ذروة الأخلاق، والتشبه بسلوك الأولياء الصالحين.

كذلك تحدثت عن أبعاد أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودور عمرو في ذلك، ومظاهر هذا الأمر الذي تمثل في موقفه من ظلم ولادة الأمويين، وتجاوزات الخلفاء العباسيين، وتصديه للزنادقة في عصره وتفنيد حججهم، ودفاعه عن الإسلام دفاعاً قوياً عبّر عن طول نفسه وحسه الإيماني. ولا شك أن هذا الأصل لم يكن مقصوراً على المعتزلة؛ لأنه في الواقع أصل إسلامي، فقد قام الإباضية بدور فعال في هذا المجال، وسموه باسم "الولاية والبراءة"، وعُدّوه أصلاً من أصولهم العقدية، ووضعوا له شروطاً وحدوداً ومواصفات، وشددوا في تطبيقه في مجتمعاتهم حتى قيل: "إن من لم يدن بها لا دين له"^(١)، ولا يشذ الزيدية عن الموقف السابق.

وبعد أن انتهيت من تحليل قضايا الأصول الخمسة، تناولت مبحث الإمامة بالدراسة من حيث وجوب الإمامة، وطريقة اختيار الإمام، وشروطه، وموقف عمرو بن عبيد من ذلك، وتوضيح موقفه منبيعة أبي بكر، والحروب التي دارت بين الصحابة الكرام لاسيما معركة الجمل وصيفين، مع الإشارة إلى موقف الزيدية والإباضية من قضية الإمامة.

وختمت البحث بإفراد فصل كامل للحديث عن مكانة عمرو بن عبيد في مدرسة المعتزلة بخاصة، وفي الفكر العربي الإسلامي بعامة، مع إبراد شهادة القداماء له والمعاصرين المؤيدين والمعارضين.

(١) الخطابي: قواعد الإسلام. ج ١/ ٤٥.



٦- لقد بذلت قسارى جهدي، وعصارة فكري، وخلاصة عملي في هذا البحث، واجتهدت ما وسعني الاجتهاد، وحاولت أن أنصف شيخ المعتزلة عمرو بن عبيد، الذي قام بدور جليل في خدمة الفكر العقائدي في الإسلام، ومواعظه التي طارت في الآفاق. وعمرو وأمثاله هم المنارات الهادية، والعلامات المنيرة، والنجوم الزاهرة في صفحات الحضارة العربية الإسلامية. ولا أدعي التمام والكمال لعَمَلِي، فهذا أمر لا يحظر على بال من له مسكة عقل، وحكمة العماد الأصفهاني مشهورة في هذا المجال، يتمثل بها الكتاب للتعبير عن النقص الإنساني، إذ إن أي عمل بشري هو ناقص بطبيعة الحال؛ لأنه متعلق بالطاقة البشرية التي هي قاصرة في جميع الأحوال وناقصة أيضا، بل إن الوجود نفسه لم يكتمل بعد ولكن في طور الاكتمال ولن يكتمل. وهكذا الحياة يجاهد الإنسان ويناضل للوصول إلى مبتغاه وإلى تحقيق آماله ونشدها الكمال أو قريبا من ذلك ويظل يكافح طوال عمره القصير ويسعى لاهنا ولكنه لن يصل؛ لأنه يحمل في باطنه عوامل الضعف والنقص، وبعد ذلك ينتظره الموت في نهاية الطريق.

المطالب عالية، والأحلام عريضة، والآمال واسعة، والجهد يسير والوقت قليل والعمر قصير، ولعل عزاء الإنسان المعذب على هذه الأرض الذي خلقه الله ﷻ في كبد، أن يكون قد أخلص النية وبذل ما في مقدوره من جهد، وحمل الأمانة الإلهية المنوطة به، بإرادة حرة، ونفس راضية، وقلب مؤمن، وعقل مستنير، وكافح كفاحًا طويلا طوال عمره الممنوح له لوضع أقدامه على الطريق المستقيم، آملا أن يصعد إلى المرتقى الصعب، طامحا الوصول إلى القمة السامقة.

٧- إحقاقا للحق وتنويعا بجهود الآخرين، أجد لزاما علي أن أتقدم بالشكر العميق والاعتراف بالجميل للزميل الفاضل الدكتور سليم بن سالم آل ثاني أستاذ الفقه بمعهد العلوم الشرعية سابقا، الذي راجع هذا البحث مراجعة دقيقة، وبذل مجهودا كبيرا في تصويب الأخطاء النحوية واللغوية، وناقش في جلسته قضايا متعلقة بالمذهب الإباضي.

كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل للقائمين على مكتبة معهد العلوم الشرعية العامة، الذين أمدوني بكافة المراجع، فضلا عن أن المكتبة مَفْتَحُ الأبواب ليل نهار، وتقدم خدماتها لطلاب المعرفة، وهواة القراءة، وراغبي الاطلاع، سواء أكانوا من طلاب المعهد أم الباحثين الذين يقصدونها لاستكمال أبحاثهم.



أتوجه إلى الله ﷻ، الواحد الأحد الصمد، واجب الوجود، ومبدع الأكوان، ومفيض النعم، وملهم العقول، بالحمد والثناء، والشكر والعرفان. وأسأله أن يلهمنا القوة والصدق في الأمر، والصدق في القول، ويهدينا إلى الطريق المستقيم، إنه نعم المولى ونعم النصير.

د. محمد عبد الرحيم الزيني

مدينة روي العامرة

السبت: ١٢ ربيع الثاني ١٤٢٥هـ

أول مايو ٢٠٠٤م



الباب الأول:

حياته

مركز بحوث ودراسات إسلامية

الفصل الأول: سيرته الذاتية.

الفصل الثاني: صفات عمرو بن

عبید الخلقية والعلمية.



الباب الأول: حياته

الفصل الأول: سيرته الذاتية

تمهيد:

يُعَدُّ عمرو بن عبيد (٨٠-١٤٤هـ/٦٩٩-٧٦١م) أحد المؤسسين للفكر الاعتزالي، وهو فكر يتسم بالاستتارة والجرأة في الفهم، وروح المبادأة والإقدام، والترعة العقلية التي تستكشف معطيات الآيات القرآنية، وتبصر جوانب الأدلة النقلية، وتسبر أغوارها، والحس النقدي الذي يحيط بجانب القضية فيحللها إلى عناصرها ويقوم على تشریح جوانبها حتى يلمس نقاط القوة ومواطن الضعف، ويظهر الغث من السمين، علاوةً على اغترافهم -أي المعتزلة- من الفلسفة اليونانية، واستخدامها كسلاح في الدفاع عن مبدأ الوحدة التي جاء به الإسلام، ومحاربة جميع مظاهر التجسيم والتشبيه التي تسربت إلى الثقافة الدينية من الإسرائيليات، وتسلمت إلى بعض الفرق الإسلامية، وتوسلهم بالمنطق اليوناني لإظهار مقاصد الأفعال الإلهية، وتسليحهم بالاستدلال العقلي للبرهنة على صحة قواعد الإسلام، وثوابت الدين.

وقد شارك جمهرة من رجال الاعتزال في إرساء هذا الفكر، ووضع أصوله الخمسة المشهورة، كان منهم واصل بن عطاء (ت ١١٠هـ)، وصديقه عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، وأبو الهذيل العلاف (٢٣٥هـ)، وآخرون ساهموا مساهمة فعالة في صياغة هذه الأصول أو شرح أبعادها، حتى تبوأ هذا الفكر مكانة مرموقة في إطار الحضارة العربية الإسلامية. ونحن بصدد الحديث عن أحد المؤسسين لهذا الفكر وهو عمر بن عبيد.

أولاً: نبذة عن حياته:

اسمه: عمرو بن عبيد بن باب، جده باب أصله من (كابل) من ثغور (بلخ) وهو من سبي عبدالرحمن بن سمرة، فهو مولى من الموالى مثل أكثر رجال المعتزلة الذين دخلوا في دين الله أفواجا، بحثاً عن الجنة الموعودة في مبادنه، والتماساً في رفع الظلم عن كواهلهم، وأملًا في الفوز بالدنيا والآخرة.

كان جده مولى لآل عرادة من يربوع بن مالك، وكان أبوه عبيد يعمل في بدء حياته تاجراً مثل أغلبية الموالى الذين كانوا يمتنون الحرف والصناعات البدائية، ثم تحول للعمل الرسمي



في أجهزة الدولة الأموية، فعمل شرطياً تحت إمرة الحجاج (٩٥هـ) أمير العراق، صاحب السيف الباتر الظالم في التاريخ الأموي، ومن طابع الأمور أن يكون عبید أداة طيعة لتنفيذ أوامر الحجاج المتعسفة، لذلك تَنَذَّرَ الناس كلما رأوا عمراً مع أبيه قائلين: "خير الناس ابن شر الناس"، فيقول عبید: "صدقتم هذا إبراهيم وأنا آزر."^(١)

وهذه المقولة تكشف المفارقة العجيبة بين طيبة الابن وصفاء سريرته، وقسوة الأب وغلظة قلبه، وإقرار الأب بذلك واعترافه بأن ابنه في مسلكه يشبه بالأنبياء وصفاتهم، أما هو فلا شك أن عمله يسيء على سريرته ويضفي عليه صبغة السوء والشر.

ولد عمرو عام (٨٠هـ) في البصرة التي كانت تمثل أحد مراكز الثقافة العربية آنذاك، إذ كانت تضم أشتاتاً من المذاهب والنحل المختلفة فضلاً عن شهرتها في دراسة العلوم الدينية والعربية، ووجود علماء أقطاب وزهاد كبار، أمثال الحسن البصري (١١٠هـ) وحلقته المشهورة، وفيها التقى عمرو بصديقه وزميله واصل بن عطاء (١٣١هـ)، وتزاملاً معاً وأصبحا من المريدين ومن كبار أصحابه، واستمعا إلى دروسه في التفسير، والحديث، والفقه، وأحكام القرآن، والقول بحرية الإرادة وقدرة الإنسان على ممارسة حياته دون قيد أو قهر، واتصال الأمر بالحديث عن الزهد والتقوى والتعالي عن طيبات الحياة الدنيا على أن يمتلكها الإنسان دون أن تملكه هي بمباهجها ورذائلها.

مال عمرو إلى واصل، فربطت بينهما وئام الحبة وأواصر الصداقة، علاوة على وحدة المنهج والاتفاق في الاتجاه الفكري، والأخذ بالترعة العقلية كأسلوب لفهم نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي وقراءة أحداث التاريخ الإسلامي الوليد، ومحاولة فهم مجريات الأمور التي تقع داخل الدولة الأموية. ومن خلال هذا الإعجاب المتبادل والعلاقة القوية والصداقة الفكرية، زَوَّجَ عمرو أخته لواصل، وقال لها: "زَوَّجْتُكَ بِرَجُلٍ مَا يَصْلُحُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ خَلِيفَةً."^(٢)

وهذا يدل على مدى تقدير عمرو لشخصية واصل وثقته به وبعلمه، وبعد أن كان عمرو وواصل أنصار الحسن ومن المواظبين على حضور دروسه والإنصات لمواعظه، فارقا مجلسه بسبب

(١) ابن قتيبة: المعارف، ص ٤٨٣. نشوان الحميري: الخور العين، ص ١٦٣.

(٢) الانتصار، ص ٢٠٦. ميزان الاعتدال، ٢٧٥/٣.



الخلاف المشهور الذي وقع بينهما في تحديد ماهية مرتكب الكبيرة، واستطاعا أن يؤسسا مذهباً مستقلاً.

وقد تأثر عمرو بآراء معبد الجهني (٨٠هـ) وغيلان الدمشقي (١٠٥هـ)، وأخذ عنهما القول بتقرير حرية الإرادة، ومحاربة مذهب الجبرية، واستمد من الجعد بن درهم (١٤٠هـ) وجهم بن صفوان (١٢٨هـ) الرعة التأويلية للنصوص وإعمال العقل فيها، مما أفضى به إلى الدعوة إلى تأويل الصفات، وإعلان القول بخلق القرآن. أضاف إلى ذلك حضوره دروس الحسن البصري، وجلسات الفضل بن عيسى الرقاشي (١٤٠هـ) وهو أحد الوعاظ البصريين الكبار ويعد من دعاة القدرية - أي أن العلم الإلهي السابق لا يعمل البشر على فعل المعاصي أو ترك الحسنات - ومن الخطباء المفوهين والقصاصين المجيدين.

أجمع المؤرخون أن عمرو بن عبيد من كبار الزهاد العباد، النقااة النقااة، العاكفين على العبادة، المنهمكين في الذكر والابتغال، "وكان عالماً عاقلاً عابداً، وذا بيان وصاحب قرآن"^(١)، حج أربعين سنة ماشياً وبعيره يُقاد يركبه الفقير والضعيف والمحتاج والمريض، يحمي الليل كله في ركعة واحدة فَعَلَ ذلك غير مرة في المسجد الحرام^{*}، متواضع مع إخوانه، كَين الجانب، عفيف اللسان، حَسَن القول، محبٌ للحق، شجاع مع الولاة، جريء في حوارهِ مع الخلفاء، صادق في نصحه للخليفة المنصور (١٥٨هـ) الذي قربه وأكرمه، وكان يكي بحرارة من وعظه المؤثر وصدق لهجته وقوة حجته^(٢)، وقد حاول المنصور أن يَغْدق عليه عطاياهُ، ويخلع عليه هداياه، ولكن عمرًا كان يرفض رفضاً قاطعاً ويصده بشدة ويأبى أن يأخذ شيئاً من هباته، لذلك قال المنصور: أَلقيت الحب للناس فلقطوا إلا عمرو بن عبيد. ثم ردد: كلكم يمشي رويد.. كلكم يطلب صيد.. غير عمرو بن عبيد.^(٣)

(١) البيان، ٣٠٦/١.

* لا نشك أن هذا من مبالغة المؤرخين لاسيما التشيعيين للاعتزال، ونحن لا نوافق على مثل هذه الأوصاف التي تخرج عن قدرة الطاقة الإنسانية، وبكفي أن نقول إنه من العباد والزهاد.

(٢) تاريخ بغداد، ١٦٨/٢.

(٣) مروج الذهب، ٣١٢/٣. تاريخ بغداد، ١٦٩/١٢. الحور العين، ص ١٦٤.



عاش عمرو حياة عريضة مليئة بالأعمال النافعة والحكم المفيدة، مدافعاً عن القرآن الكريم، منافعاً عن مبادئه في مواجهة المجسمة والمشبهة، مجادلاً أهل الجبر بالحكمة والموعظة الحسنة، مُغلياً من شأن سلطان العقل الذي وهبه الله ﷻ للإنسان لتدبير شؤون حياته في ضوء المنهج القرآني، مشاركاً مع صديقه واصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

مات عمرو في أيام المنصور عام (٤٤٤هـ) في أرجح الآراء، في أثناء عودته من مكة المكرمة بموضع يقال له (مَرَّان) بين مكة والبصرة.

ويحكي المؤرخون أن أبا جعفر المنصور لَمَّا مَرَّ على قبر عمرو بن عبید بِمَرَّان، صلى عليه ورثاه في شعر تناقلته المصادر العربية، إذ قال:

صلى عليك الله من متوسد *** قبرا مررت به على مَرَّان
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً *** صدق الإله ودان بالقرآن
لو أن هذا الدهر أبقي واحداً *** أبقي لنا حقاً أبا عثمان

وعلق ابن خلكان (٦٨١هـ) على هذا الرثاء بقوله: لم يسمع بخليفة رثى من دونه سواه. وهكذا أسدل الستار على حياة أحد مفكري الرعة العقلية في الإسلام، وطويت صفحة "أول مفكر معتزلي احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة الاعتزالية، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء، فهو في الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له".^(١)

(١) النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ٤٥٨/١.

« لمزيد من التوسع عن حياة عمرو بن عبید يمكن مراجعة المصادر والمراجع الآتية:

- الجاحظ (٢٥٥هـ): البيان والنبين، ١٥٧/٣.
- ابن قتيبة (٢٧٦هـ): المعارف، ص ٤٨٢، ٤٨٣، ٦٢٥. عيون الأخبار، ٣٠٨/١.
- الخياط (٣٠٠هـ): الانتصار، ص ٢٠٦.
- الجهني (٢٢١هـ): الوزراء، ص ١٢٨.
- السعدي (٢٤٦هـ): مروج الذهب، ٣١٢/٣.
- الحصري (٤١٢هـ): زهر الآداب، ١٤٤/١.
- عبد الجبار (٤١٥هـ): طبقات المعتزلة، (في صفحات متعددة).



- عبد القاهر البغدادي (٤٢٨هـ): الفرق بين الفرق، ص ١٢١. أصول الدين، ص ٢٨٨.
 - ابن المرتضى (٤٣٦هـ): أمالي المرتضى، ١١٨/١.
 - البغدادي (٤٢٦هـ): تاريخ بغداد، ١٦٦/١٢، ١٨٧.
 - شوان الحميري (٥٧١هـ): الخور العين، ص ١٦٣.
 - الرازي (٦٠٦هـ): اعتقادات فرق المسلمين.
 - ياقوت (٦٢٦هـ): معجم الأدياء، ٢٤٦/١٩.
 - ابن خلكان (٦٨١هـ): وفيات الأعيان، ٢١٩/٢.
 - الذهبي (٧٤٨هـ): ميزان الاعتدال، ٢٩٤/٢. العبر في أخبار من عبر، ١٤٩/١.
 - ابن كثير (٧٧٤هـ): البداية والنهاية، ٧٨/١٠-٨٠.
 - ابن المرتضى (٨٤٠هـ): المنية والأمل، (في صفحات متعددة).
 - ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ): قذوب التهذيب، ٦٢/٨، ٦٥.
 - طاش زاده (٩٦٨هـ): مفتاح السعادة، ١٢٥/٢.
 - ابن العماد (١٠٨٩هـ): شذرات الذهب، ١٩٦/٢.
 - التهانوي (١١٥٨هـ): كشف اصطلاحات، ٢١٩/٣.
 - أحمد أمين (١٩٥٤م): فجر الإسلام، ص ٢٩٤، ٢٩٥، ٣٠٠. صبح الإسلام، ج ٣ (في صفحات متعددة).
 - بروكلمان (١٩٥٦م): تاريخ الأدب العربي، ٢٤/٤. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٠٧.
 - أبو زهرة (١٩٧٤م): تاريخ الجدل، ص ٢١٧، ٣٥٤. تاريخ المذاهب الإسلامية، (في صفحات متعددة).
 - الزركلي (١٩٧٦م): الأعلام، ٧١/٥.
 - النشار (١٩٨٠م): نشأة الفكر، ٤٦٤/١.
 - عمر فروخ (١٩٨٧م): تاريخ الفكر العربي، ص ٢٢٤.
- ومصادر أخرى قديمة ومعاصرة نغض الطرف عنها.

ثانيا: العوامل التي ساعدت على تكوينه العلمي:

١- الحسن البصري** (٢١-١١٠هـ):

بدأ عمرو بن عبيد حياته العلمية تلميذاً في حلقة الحسن، كما ذكرنا ذلك سابقاً، ونهل من علمه، وتأثر بنهجه، واعتنق آراءه، وتبنى مقولاته، وعلى الجملة تأثر بسلوكه وفكره وتأثراً واضحاً كما سنشير لاحقاً، لذلك من اللازم أن نذكر نبذة عن هذه الشخصية التي احتلت مساحة واسعة في الحضارة الإسلامية.

كان من سادات التابعين والعلماء المعدودين، ومن عظماء الفقهاء المحدثين، ومن زعماء الزهاد والمتصوفين، جمع كل فن من كل علم بالحلل والحرام والفتيا والقضاء، أبوه مولى زيد بن ثابت، وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي ﷺ، وكان يشبه أصحاب الرسول ﷺ في مسلكهم ومعاملتهم، وفي فصاحتهم وبلاغتهم، وفي ورعهم وتقواهم. عبر الحسن عن جانب الخوف من الله تعبيراً مؤثراً، فهو حليف الخوف والحزن وأليف الهم والشجن. ومن أقواله الحكيمة: "ابن آدم، إنما أنت أيام، كلما ذهب يوم ذهب بعضك"^(١). لبس الصوف تعبيراً عن التقشف والزهد والتجافي عن ملذات الدنيا، ويقول: لقد أدركت سبعين بدرية أكثر لباسهم من الصوف.^(٢)

** ترجمه في: طبقات ابن سعد، ١٥٧/٧. ابن قتيبة: المعارف ص ٤٤٢. حلية الأولياء، ١٣١/٢. ابن الجوزي: صفة الصفوة.

٣/٢٣٣. وفيات الأعيان. ٢٢٦/١. شذرات الذهب، ٤٨/٢. إحسان عباس: الحسن البصري. محمد الزيني: شهداء الفكر، ص ٣٣.

(١) حلية الأولياء، ١٤٨/٢.

(٢) المصدر السابق، ١٣٤/٢.

- في تحليله لمفهوم التصوف يقول الدكتور عب الله العروي: "إن التصوف تجربة فردية ذهنية، تلتخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والفسانية. إن الاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد إلى حرية تامة لا مشروطة، والتجربة الصوفية هي التي تمكن للفرد من أن يتمثل الحرية بالمعنى المطلق، وبعد هذا التمثيل يستطيع أن يعي ثقل الاستبداد بل أن يراه ويحكم عليه". عبدالله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت.



اشتهر الحسن بجرأته في مواجهة ولاية الدولة الأموية، مثل وعظه لعمر بن هبيرة والي العراق وإغلاظ القول له، وتحذيره من عاقبة أعماله، ومقاومته ظلم الحجاج والتدبدب بأعماله، ومحاربة المذهب الجبري الذي اعتنقته الدولة الأموية خدمة لأهدافها السياسية، وحديثه المستفيض عن حرية الإرادة، وخوضه في مسائل القضاء والقدر، وإنكاره بأن يكون ظلم الأمويين بقدر الله، وقد أرسل رسالة إلى عبدالملك بن مروان (٨٦هـ) يؤكد فيها على حرية الإرادة الإنسانية، وأن الظلم الواقع يجري بمقدور الإنسان وكذلك الخير، مع أن كل شيء بقضاء الله وقدره لكن المعاصي تُنسب إلى الإنسان، وأن الله يَهْدِي لا يُضِلُّ أحداً، إنما يقع الضلال منه يَهْدِي بعد أن يختار الإنسان طريق الغواية والشر، ولا تنجي الهداية الإلهية إليه إلا بعد أن يقرر المضي في طريق الرشاد والخير.^(١) الحقيقة أنا بصدد شخصية خصبة، تربية علمية مهيبية "كادت تبرا في جوهرها من النفاق والقول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح بين ما تريده وما تجده"^(٢). وهذا ما دعا أغلب الفرق الإسلامية أن تتنازع في نسبه إليها، فقد ذكر الخوارزمي (٣٨٣هـ) أن المعتزلة يعتقدون به كما يعتقد الصوفية ويدعون له لأنفسهم اعتداد الشيعة بالوصي"^(٣)، علاوة على أن أهل السلف يقولون أن الحسن منا.

ونحب أن ننوه بمكانة دروس الحسن التي أثرت في شخصية عمرو، ولعل منها. فقد وصفها أبو حيان التوحيدي (٤٠٣هـ) بأسلوبه الأدبي المؤثر، ومقدرته اللغوية الفائقة، وطول نفسه، وقوة عباراته، وجودة رصف المعاني، إذ يقول: "يجمع مجلسه ضرورياً من الناس وأصناف اللباس لما يوسعه من بيان، وبفيض عليهم بأفئته، هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقي منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا مجرد له المقالة، وهذا يحكي له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعدة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً... يجلس تحت كرسيه (قتادة) صاحب التفسير، و(عمرو) و(واصل) صاحب الكلام، و(ابن أبي إسحاق) صاحب النحو، و(فرقد السنجي) صاحب الرقائق، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم"^(٤).

(١) الرسالة الكاملة، نشرها د. محمد عمارة، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ٨٨-٨٩/١.

(٢) إحسان عباس: الحسن الصري، ص ٣.

(٣) من: الحضارة الإسلامية، ٣٣٣/١.

(٤) المقابسات، ص ٥٤.

في هذه الحلقة العلمية التي تَمُوج بدروس التفسير والحديث والتوحيد والمواعظ والحكم، تعلم عمرو وتوحد في شخصية الحسن، لاسيما في جانب الزهد والورع والحب في الله، واقتدى بسلوكه الواضح، وقوله الصريح، وشجاعته في الحق، وقوة شخصيته السوية، وقد لازمه ملازمة طويلة حتى عُدَّ أحدَ أعمدة مدرسة الحسن، وأعلَمَ الناس بأمور الدين، وكان الحسن -زعيمُ المدرسة- يُجِلُّهُ وَيُعْظِمُهُ لورعه وتقواه، ويشهد له بالثابرة على العلم، وحن السلوك، وعفة اللسان، فيقول عنه: هذا سيد شباب أهل البصرة، ونعم الفقي عمرو بن عبيد.^(١)

وكان عمرو يبادلُه حُبًّا بحبٍّ واحترامًا باحترامٍ، فيقول: أتى الحسن بطعامٍ فقال: "هلمَّ يا عمرو"، فما فرحت بشيء فرحي بأن عرف اسمي.^(٢)

واستمر عمرو تلميذًا مخلصًا مطيعًا، وعضوًا فعالًا، وأحد المشاركين الكبار في مدرسة الحسن، إلى أن وقع الخلاف في مسألة مرتكب الكبيرة، وكان الحسن يقرر أنه منافق، في حين ذهب واصل إلى أنه في منزلة بين المنزلتين، وهنا انفصل واصل عن الحلقة، وبعد حوارٍ طويلٍ ومناقشاتٍ واسعةٍ اقتنع عمرو بوجهة نظر صديقه، ففارق أستاذه الحسن أيضًا، واعتزل مجلسه وشكل مع زميله التيار الفكري الجديد الذي أطلق عليه فيما بعد "أصحاب العدل والتوحيد والعدلية والمعتزلة".

٢- واصل بن عطاء (٨٠-١٣١هـ):

ينتمي أغلب المعتزلة إلى الموالي، فواصل وعمرو وأستاذهما الحسن، وكذلك الذين أعطوا دفعة كبيرة للمذهب المعتزلي أمثال النظام (٢٢٢هـ) والعلاف (٢٣٥هـ) والجاحظ (٢٥٥هـ) كلهم من الموالي. وحقيقة ذلك أن هؤلاء المستضعفين دخلوا الدين الإسلامي واعتنقوا مبادئه عن اقتناع، ولازموا الصحابة ملازمة طويلة فاقبضوا من علومهم وحفظوا كلامهم وأقوالهم، ثم عكفوا على دراسة القرآن، وتعمقوا في فحص الأحاديث النبوية، ومما ساعدهم على ذلك أنهم ينحدرون من حضارة الفرس العريقة الزاخرة بالوانٍ شتى من التحلّ المختلفة والمذاهب الفلسفية، ولذلك كان معظمهم من حملة العلم على حسب مقولة ابن خلدون، وقد تصدروا قيادة الحركة العلمية في

(١) تاريخ بغداد، ١٧٠/١٢. الحور العين، ص ١٣٦.

(٢) الرعمشري: ربيع الأبرار، ٣٣٧/٢.



مجالات شتى من الفقه والأصول والحديث والنحو والعربية، أضف إلى ذلك أن الصحابة انغمسوا في المشكلات السياسية والبحث عن الزعامة والإمارة، وتركوا لهم هذا الميدان العلمي.

وكان واصل - كما ذكرنا - واحداً من هؤلاء الأئمة البلغاء المتكلمين. وإذا كان (غيلان الدمشقي) استبطن أفكاره من العلم الغزير الذي استمده من الحسن بن محمد ابن الحنفية* (١٠٠هـ) وهو يميل إلى الإرجاء، فإن المعتزلة يرجعون بعلومهم إلى أبي هاشم عبدالله ابن الحنفية** (٩٨هـ) ويستمدون منه فكرهم، وهو الذي تعلم واصل على يديه في المدينة والبصرة ومعه عمرو بن عبید.

وهنا ملحظ نجب أن تُنبّه عليه، وهو إصرار المعتزلة على التأكيد بأن أفكارهم وأصول مذهبهم مستمدة من الرسول ﷺ، فلما كان واصل وعمرو قد أخذوا العلم من أبي هاشم عبدالله، الذي تعلم على يد أبيه محمد ابن الحنفية*** ابن علي بن أبي طالب -مدينة العلم- الذي عاش في بيت النبوة، ورضع من ينباع الصافية والتعاليم الربانية.

والحقيقة أن آل علي بن أبي طالب، بعد أن منوا بالهزائم القاسية والقتل والصلب على يدي الأمويين، عكف كثير منهم على دراسة العلم، وآثروا تفهم نصوص القرآن والتبحر في آياته، وفي الوقت نفسه البعد عن مباهج الدنيا بعد هذه التجارب المريرة المؤلمة، والبحث عن طريق مأمون للفوز بالآخرة، ولم يتأت لهم هذا إلا بسلوك هذا المنهج. وكان منهم شخصية عظيمة هي شخصية محمد ابن الحنفية (٨١هـ) الذي اتصف بالعلم والورع، وقد سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه

* من علماء آل البيت، وكان من طرفاء بني هاشم وأهل العقل منهم، وكان يقدم على أخيه في الفضل والهيئة. راجع في ترجمته: سير أعلام النبلاء، ١٣٠/٤. طبقات ابن سعد، ٣٢٨/٥. تاريخ دمشق، ٢٩٦/٤. البداية والنهاية، ١٤٠/٩. قذيب التهذيب، ٢٧٦/٢.

** كان عظيم القدر، وكانت الشيعة تنولاه، فحضرتة الوفاة بالشام فأوصى إلى محمد بن علي بن عبدالله بن عباس، وقال له: أنت صاحب هذا الأمر وليس لأبي هاشم عقب. مات في خلافة سليمان بالحميمة. كان ثقة قليل الحديث. ترجمته في: المعارف، ص ١٢٦. سير أعلام النبلاء، ١١٠/٤. طبقات ابن سعد، ٣٦٧/٥. قذيب التهذيب، ٣٢٧/٦.

*** ترجمته في: المعارف، ص ٢١٦. طبقات ابن سعد، ٩١/٥. حلية الأولياء، ١٧٤/٣. صفوة الصفوة، ٤٢/٢. وفيات الأعيان،

٣١٥/٢. قذيب التهذيب، ٢٥٤/٩.



محمد ابن الحنفية فأجاب: "إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل"^(١)، وفي رواية أخرى رد بقوله: "انظر إلى أثره في واصل وعمرو بن عبيد، ماذا أقول في جمر هذا شرره، وفي سيف هذا أثره، وفي كريم هذا نتاج سؤدده وآثار يده"^(٢).

ومن الضروري أن نستبط مغزى هذه الإجابة؛ لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ولذا قبل موت ابن الحنفية بعام واحد، ومن ثم ليس من المعقول أن يكونا قد تعلمتا منه شيئاً وهما مازالا رضيعين، ولكن أبا هاشم قصد أنه نقل إليهما بشكل مباشر علم أبيه.

ولعل هذا مقصد أحد الباحثين المعاصرين في قوله: "إن فكر المعتزلة قد ولد في بيت عربي، وهو بيت محمد ابن الحنفية"^(٣).

والغريب أن نجد إصراراً عند ابن المرتضى في ذكر الرواية السابقة فيقول: أخذ واصل وعمرو عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم، ومحمد هو الذي رثى واصلًا وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب. على أن الدكتور النشار ينفي أن يكون عمرو قد تلقى العلم من محمد ابن الحنفية أو من ابنه أبي هاشم، وإنما عرف آراءهم واعتقها عن طريق واصل"^(٤).

والحقيقة أن هناك دلالة تشير إلى أن عمرو بن عبيد تعلم على يد أبي هاشم، فهو وصديقه واصل قد تنقلا بين البصرة والمدينة ومكة، وقد حج عمرو أكثر من أربعين مرة كما يقول المؤرخون، فلا شك أنه تقابل مع أبي هاشم في المدينة -حيث كان يقيم- أو في موسم الحج. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أشار المؤرخون إلى أن عمرو بن عبيد أخذ الأصول من أبي هاشم"^(٥)، وكان عمره ثمانية عشر عامًا، أي أنه وصل إلى درجة من النضج العقلي تؤهله لاستيعاب العلوم.

(١) ابن المرتضى: طقات المعتزلة، ص ١٦.

(٢) الخوارزمي: رسائل الخوارزمي، ص ٥٠.

(٣) محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ص ٦٢.

(٤) نشأة الفكر، ٤٥٩/١.

(٥) طاش زاده: مفتاح السعادة، ١٦٥/٢.



وخلاصة القول أن تكوين واصل العلمي كان تكويناً راقياً، ولا يشك أحد في سعة أفقه وإحاطته بقضايا علم الكلام، وكان أعلم بكلام الشيعة وآرائهم، وناقش الأزارقة في أفكارهم، وحاور الإمام أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة (٤٥-١٤٥هـ) -أحد مؤسسي المذهب الإباضي- في مسألة حرية الإرادة، ورد على الزنادقة والدهرية، وقد وضع مصنفات لدحض أقوال المرجئة وسائر المخالفين لمذهبه والرد عليهم^(١).

"ولئن كانت آراء الشخص صورة عقله، فإن آراء واصل سالكة طريق الاعتدال إذا أضيفت إلى آراء معاصريه، وهي تدل على تفكيره الهادئ المتزن، وعقله المسدد المستقيم، وكانت آراؤه وسطاً بين متجاذبين وملتقى متناصرين"^(٢).

ويمثل واصل وعمرو السلوك الإسلامي المعتدل، عبادة وتقوى، وزهداً وتقشفاً، وعبداً طريق الزهد والاستعلاء على الدنيا أمام من جاء بعدهما من أصحابهما. ومن الواضح أن العلاقة بين الرجلين كانت علاقة وثيقة استندت إلى ثلاثة عوامل:

-عوامل شخصية: وتتمثل في المحبة والاحترام المتبادل بينهما، وتزاملهما في تلقي العلم المشترك في حلقة الحسن وعلى يد أبي هاشم، وتماثلهما في الزهد واللين والتسامح والصفات الشخصية الأخرى.

-عوامل أسرية: تجلت في تزويج عمرو أخته لواصل، ولا شك أن هذا قوّى أواصر المودة والتعاطف، وأوجد مساحات من الود المشترك والألفة المستمرة.

-عوامل علمية: إذ جمع بينهما منهج واحد يتمثل في الأخذ بالترعة العقلية، فضلاً عن القواسم المشتركة التي اجتماعاً عليها، سواء في مجال السياسة أو في مجال العقائد.

يروى أن رجلاً جليل القدر من المعتزلة عتب على عمرو بن عبید في شيء كان بينهما، فأنشد معرضاً بعمرو:

إن الزمان وما تفنى عجائبه *** أبقي لنا ذنباً واستأصل الرأس

(١) وفیات الأعيان، ٣/٢١٣.

(٢) تاريخ الجدل، ص ٣٤٧.



ثم قال: يرحم الله واصل بن عطاء. لرفع عمرو رأسه وقد اغرورقت عيناه ثم قال: نعم، يرحم الله واصلًا، كان لي رأسًا وكنت له ذنبًا، والله ما رأيت أعبد من واصل ولا أزهد ولا أعلم منه، والله الذي لا إله إلا هو لصحت واصلًا ثلاثين سنة ما رأيته عصى الله قط^(١).

وهذه الرواية -مع تحفظنا عليها- تؤكد مجموعة من الحقائق، فهي توضح سعة علم واصل وصفاته الشخصية، وتؤكد قوة الرابطة بين الرجلين من ناحية ثانية، وثالثًا تبرز بجلاء حب عمرو وتعظيمه لصديقه ووفاءه له بعد وفاته.

تبقى نقطة نجب أن نناقشها، فقد ذكر أحد الباحثين أنه يعد "واصل بن عطاء مجددًا من جهة ما يدعو إليه من حرية الرأي، واتباع ما يرشد إليه العقل في النظر العلمي والفلسفي والديني"^(٢).

ومع تقديرنا لجهود واصل العلمية، وتأسيسه للأصول الخمسة، ونحججه هذا النهج العقلي في علم الكلام، لكن من الإنصاف القول أنه قد سبقه في هذا المضمار معبد بن خالد الجهمي (٨٠هـ) وقد توفي في السنة الذي ولد فيها واصل، وكذلك غيلان الدمشقي (١٠٥هـ) الذي كان قريبًا لواصل وعمرو، وصديقًا لهما.

وكلاهما من الممهدين الأوائل للدعوة إلى حرية الإرادة، ومحاربة الاتجاه الجبري الذي دعا إليه جهم بن صفوان (١٢٨هـ) في فلسفته، وكانا يقرران أن القدر خير من شره من العبد أي أن طبيعة الأفعال خير أم شريرة ترجع إلى من صدرت عنه، وأن العلم الإلهي السابق ليس له صلة بإيجاد الأفعال أو إعدامها، إذ لا يوجد أمر إلهي يجبر الإنسان على الإتيان بأفعاله، فهو الذي يقرر ويختار بإرادته الحرة وتفكيره العميق. هذه نقطة.

(١) الخور العين، ص ٢٦٣. ونعتقد أن هذا من مبالغات المؤرخين، لأن الطبيعة الإنسانية تأتي أن يكون الإنسان ملاكًا مبرأ من العيوب. يقول الأستاذ العقاد: إن الحيوانات لا تخطئ في أعمالها، وإنما الخطأ مزية الارتقاء، وكلما عظم الإنسان كثر تعرضه للخطأ في أعماله، لأنها تعظم وتعدد جوانبها وتتبعدها أقيسها فيطرقها الزلل من حيث تداعلها أسباب الكمال. (خلاصة يومية، ص ٥٠٨).

(٢) مظهر: تاريخ الفكر، ص ١١١.



والأخرى أنهما قد وقفا موقفًا مشرفًا في مواجهة مظالم الأمويين، فالأول شارك في ثورة عبدالرحمن بن الأشعث، والثاني ندد علانية بتجاوزات الحكم الأموي واتهمهم بالخيانة، وقدم النصيح الرشيد إلى عمر بن عبدالعزيز (١٠١هـ) واشترك معه في شؤون الحكم، وتولى بيع الأمتعة الموجودة في الخزائن^(١). والثالثة، أن جهنم بن صفوان على الرغم من قوله بالجبرية إلا أنه من أنصار التأويل العقلي، وكان من الدعاة الأوائل إلى إعمال العقل في النصوص الدينية.

٣- موازنة بين واصل وعمرو:

لاشك أن هناك قواسم مشتركة تجمع بين واصل وعمرو لاسيما فيما يتعلق بالجانب السلوكي والجانب العلمي، وهناك مميزات يتفرد بها كل منهما عن الآخر. ففي الجانب السلوكي يجمع بينهما العكوف على العبادة، ومداومة الذكر والصلاة، والزهد في طيبات الحياة، والورع والتقوى في العمل، والخوف من اقتراف المعصية، والإقبال بكنه الهمة على الله، والإعراض عن ولادة الأمر وأصحاب السلطان ورفض هبائهم، أضف إلى ذلك إنكار البدعة بالقول والعمل، والقيام بتكاليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا جدال أنهما استمدا هذه الصفات الأخلاقية من أنوار القرآن الكريم، وكذلك حياة الرسول ﷺ التي تجسد أنموذج الإنسان الكامل، وأنهما حاولا أن يقتديا به قدر الطاقة الإنسانية. علاوة على ذلك لاشك أنهما تأثرا تأثرا واضحا بمسلك الحسن البصري الذي كان يرتدي الصوف تشبها بالبدرين، فهذا الأنموذج المرئي المعيش المتمثل في شخصية الحسن، طبع شخصيتهما بطابعه، وقدم لهما ضربا من النمط السلوكي المزمع.

ولا غرو أن مثل هذه الشخصيات التاريخية يكون لها مقدرة على تكوين الرجال، واستهواء من يسرون في ركايتهم، وصيغ شخصيتهم بصفاتهم، فضلا عن أن هذه الشخصيات تكون طيبة على التشكيل.

ولعل شخصية عمرو تبرز شخصية واصل في هذا المجال، وقد أبرز المؤرخون عددا من الروايات التي تتكلم عن زهد عمرو وتأله وعبادته.

(١) الزبني. شهداء الفكر في الإسلام. ص ٧٦.



قال أبو القاسم البلخي (٣١٩هـ): "لعمرو فضائل كثيرة لا يجمعها إلا كتاب مفرد"^(١). أما في الجانب العلمي، فمن الواضح أن واصلًا يتفوق على صديقه ويفوقه بمراحل، وعلى الرغم من كثرة علم عمرو بأمور الدين وإلمامه بالتفسير ومدارسته لحديث رسول الله ﷺ وتبعه قضايا الفقه وأصوله، وبالجملة اهتمامه الواسع بالعلوم النقليّة، إلا أن المرني لنا أن عمرو بن عبيد كان دون واصل في هذا المجال، وأن أغلب الآراء الكلامية التي اعتقها كانت مأخوذة من صديقه واصل، وقد أضاف إليها القليل لاسيما ما ستراه بخصوص الموقف السياسي.

على أننا لا نريد أن نصادر على المطلوب البرهان عليه، لذلك نورد ما يؤكد صحة النتيجة التي طرحناها، وندلل عليها بالحجة الواضحة، والدليل الصريح، والبرهان الساطع:

الدليل الأول: سئلت أخت عمرو وهي زوجة واصل أيهما أفضل؟

قالت: بينهما كما بين السماء والأرض. ف قيل: كيف كان علمهما؟

قالت: كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان بجواره، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالفه جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته^(٢). وهذا يوضح أن واصلًا يجمع بين العبادة والعلم والذكر والتفكير في الصلاة والغوص على معاني القرآن، وكما هو مهمتهم بقضية أداء النوافل وقيام الليل فهو مهمتهم بالدرجة نفسها في استنباط حجج قوية للاستفادة منها في الجدل مع مخالفه مذهب.

الدليل الثاني: أن عمرو بن عبيد كان في بداية حياته العلمية من أنصار الحسن، لكن حينما وقع الخلاف في مسألة مرتكبي الكبيرة وانفصال واصل عن الحلقة، استطاع الأخير بحجته القوية وسعة علمه إقناع عمرو بوجهة نظره وإزالته عن حلقة الحسن وضحه إلى مذهب الجديد، ثم استطاعا معًا أن يؤسسا مذهب الاعتزال*.

ونستأنس برأي العلامة أحمد أمين في هذه الموازنة لعمق تفكيره وسدادة رأيه وسعة اطلاعه، إذ يقول: "وميزة عمرو بن عبيد كانت أبين في أنه حي القلب يعظ فيجيد الوعظ، ثم

(١) الحور العين، ص ١٣٦.

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة.

* سوف نورد هذه المناظرة كاملة عند الحديث عن الملة بين المولتين.



لا يخشى في وعظه خليفة أو أميراً، يحتقر عطاياهم، ويعلو بنفسه عن نفوسهم، وينفذ بموعظته إلى قلوبهم فيكيهم، ثم يلحون عليه في أن يغشى مجالسهم ويتردد عليهم، فيأبى ويفر منهم. كان إذا جادل واصلاً هزمه واصل، فهو من الناحية العقلية أقل منه مع أنه من ذلك في منزلة رفيعة، ولكنه من ناحية قلبه وإيمانه لا يقل عن واصل إن لم يزد عليه زهداً وورعاً^(١). وإذا كنا قررنا بتقدم واصل على عمرو، فإن هذا لا يقلل من قيمة علم عمرو واطلاعه الواسع على العلوم الدينية التي كانت متاحة في عصره، فتذكر الروايات أن بعض محبي العلم كانوا يقصدونه في بيته لالتماس نور العلم وتفهم جانب العقيدة^(٢).

٤ - وجود جبهة من العلماء المستترين:

من المهم الإشارة إلى أن الساحة الثقافية كانت تموج بكثير من التيارات الفكرية مثل تيار الشيعة، وتيار الإباضية، ومناصري الإرجاء، علاوة على الاتجاه لمقاومة فكر الجبرية بانضمام كثير من التابعين الزهاد، والقراء العباد، أصحاب التفسير، وحفاظ الحديث وعلماء الفقه، والمنكرين لفكرة سلطان القدر على أفعال الإنسان ومنهم:

- عطاء بن يسار (١٠٣هـ) وكان قاصاً يروي القدر^(٣).
- محمد بن سيرين* (١١٠هـ)، ويروي عنه أنه سأل رجلاً صديقه عن أحوال جاره وكان رجلاً سوء، فقال: هو كما شاء الله، فاستشاط غضبه قائلاً: لا تقل كما شاء الله، ولكن قل: كما علم الله، الله لا يشاء المعاصي.

فهو يبين أن المشيئة الإلهية لا تقر المعاصي ولا تحبها، ولا تجيز أحداً من البشر على فعله، إنما القضية تتعلق بالعلم الإلهي، أي أن الله يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون، ثم يؤكد أن الشيطان ليس

(١) ضحى الإسلام، ٩٧/٣، ٩٨.

(٢) الحيوان، ٢٠٠/١. ربح فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ١٩٨٢م.

(٣) طبقات ابن سعد، ١٧٣/٥، المعارف، ص ٤٥٩.

* محمد بن سيرين: كان ثقة مأموناً عالماً رفيقاً فقيهاً إماماً كثير العلم وورعاً. (ترجمته في: طبقات ابن سعد، ١٩٣/٧، المعارف).

ص ٤٦٢، صفوة الصفوة، ٢٤١/٣، وفيات الأعيان، ٢/٢٢٠.



له على أحد سلطان أو أمرٌ ونهي؛ لأن كيده ضعيف، أما من أطاعه فقد هلك وعلى الإنسان أن يتحمل تبعه أعماله^(١).

وفي رواية أخرى أن رجلاً جاء إلى محمد بن سيرين فذكر له شيئاً من القدر، فرد عليه قائلاً: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (النحل-٩٠).

والمعنى واضح، فالسائل يريد أن يحمل القدر تبعات عمله وأخطاء سلوكه وما جنت يده، فردَّ عليه ابن سيرين بأن الله لا يأمر بالفحشاء، ولكن ينهى عنه ويأمر بالعدل والإحسان.

ومدح ابن المرتضى ابن سيرين ووصفه بأنه أحد فقهاء البصرة الكبار، من المشهورين في وقته بالورع والتقوى، وذكر أن ابن سيرين مر برجل مجلود، فقال قائل: الحمد لله الذي عافانا مما ابتلي به. فقال ابن سيرين: لا تقولوا هكذا، ولكن قولوا: الحمد لله الذي عافانا مما سولت به نفسه^(٢).

وسوف نجد هذه الفكرة يتردد صداها في أقوال عمرو، فيكافح من أجل نشرها بعد ذلك ويجاهد من أجلها، وهي التي يُلَوِّزُهَا مع صديقه وأصل في أصل العدل.

- قتادة بن دعامة الدوسي* (٦٠-١١٨هـ) كان عالماً كبيراً من التابعين، ومن عبّاد أهل البصرة، وبعد أجمع الناس، حضر دروس الحسن البصري وواظب عليها مدةً أربت على اثني عشرة سنة، يشهد له المؤرخون أنه كان ثقةً مأموناً في الحديث، وقد روى عن أنس بن مالك وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد (٩٣هـ) ويحفظ عنهم.

اشتهر بالقول بالقدر ويؤكد أن الأشياء كلها بقدر ما خلا المعاصي^(٣). وقال عنه عمرو بن علاء (١٤٥هـ): لولا كلامه في القدر لما عدلت به أحداً من أهل دهره، فمعظم العلماء كانوا

(١) طبقات ابن سعد، ١٩٧/٧.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ١٧.

* ترجمته في: طبقات ابن سعد، ٢٢٩/٧. المعارف، ص ٢٦٢. حلبة الأرواء، ٢٢٢/٢. صفة الصفوة، ٢٥٩/٣. وفيات

الأعيان، ٢٧٧/٢. معجم الأدباء، ٩/١٧.

(٣) طبقات ابن سعد، ٢٢٩/٧. وفيات الأعيان، ٢٧٧/٢.



يتوجسون خيفةً من أنصار القدر، نظرًا للحملة الشديدة الموجهة إليهم من أهل الحديث الذين كانوا يتخرجون من الخوض في هذه القضية، ويرون أن هذا الخوض يعد نوعًا من قلة السورع، ونقص في التقوى، وجرأة على الدين.

- الفضل بن عيسى الرقاشي** (١٤٠هـ) من وعاظ البصرة ورئيس الفضلية، وكان من أخطب الناس، ومن القصاص الكبار الذين يستخدمون السجع في رواياتهم. وقد خاض في قضايا علم الكلام، ومن أنصار القول بالقدر، ويذكر الجاحظ أن عمرو بن عبيد كان يحضر مجلسه ومعه نخبة من الفقهاء^(١).

ضعفه بعض رجال الحديث وقللوا من شأنه، ووصفه أحد المؤرخين "بأنه قدري خبيث"، ليس بثقة، وليس هناك ضرورة من أن يروى عنه كونه معتزلي، واستكر أن ينقل عنه أي حديث من الأحاديث^(٢).

والأمر الأخير الداعي إلى الدهشة أنه بعد أن اتسعت آفاق الحضارة العربية الإسلامية، وتم ترجمة علوم الأوائل، وظهور فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ودخول ثقافات متنوعة في لحمه هذه الحضارة، وتطور ميدان عمل العقل الإنساني، يتجرد مؤرخان كبيران هما الذهبي (٧٤٨هـ) وابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) لشن حملة ضارية على رجل عاش في القرن الثاني الهجري، مجرد أنه ينتمي لفكر معين داخل إطار العقائد الإسلامية، ولم ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومجمل قمته أنه قدم نوعًا من الاجتهاد وحاول أن يستخدم عقله الذي وهبه الله ﷻ له في قضايا تم مصر الأمة.

ونضيف إلى ما سبق أن البصرة كانت تموج بالعلماء والفقهاء وعلماء الكلام والشعراء ورواة الحديث، ويقال أن عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء في شابهما كانا يجتمعان في منزل أحد علماء الأزد مع الشاعر المشهور بشار بن برد (١٦٨هـ)، وصالح بن عبد القدوس (١٧٦هـ)

** ترجمته في: البيان والتبيين. ٢٩١/١، ٣٠٦، ٣٠٧، ٢٨٧. ميزان الاعتدال، ٣٥٦/٣.

(١) البيان. ٢٩١/١.

(٢) ميزان الاعتدال. ٣٥٦/٣. قذوب التهذيب. ٢٥٤/٨.



الشاعر الحكيم، وعبدالكريم بن أبي عوجاء (١٧٥هـ)، وكانوا يتاشدون الأشعار ويتحدثون عن أمور الدولة العباسية^(١).

نخلص مما سبق أن العوامل التي أثرت في تكوين عمرو بن عبيد العلمي، كانت متعددة، إذ توفر له نخبة من العلماء الزهاد والشعراء الحكماء، واحتك بكثير من رجال الحديث والفقهاء، واستطاع أن ينهل من فكرهم، ويتأثر بتيار الزهاد ورجال الصوفية الذين بدأوا يؤسسون منهجاً جديداً قائماً على مجانبة الدنيا والتوجه إلى الآخرة.

أضف إلى ذلك أن تيار الفكر الوافد قد بدأ يعمل مفعوله في عقول المعتزلة، وأعني به الفلسفة اليونانية ولاشك أنه استفاد استفادة كبيرة من انضمامه إلى هذا التيار العقلي المستير في الفكر الإسلامي، ثم إن وجوده في مدينة البصرة مع تنوع ثقافتها أثري روافده الثقافية وغنى فكره الديني وزاد محصوله العلمي.

ثالثاً: منهجه:

ذكرنا سابقاً أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد هما اللذان أخذوا على عاتقهما تحديد ملامح مذهب المعتزلة، ووضع القواعد الثابتة له التي أصبحت فيما بعد أصولاً تاريخية اشتهر بها وميزته عن بقية المذاهب. ونحب أن نضيف ألهماً خطأ له منهجاً متفرداً، من أبرز سماته الاعتماد على استدلال العقل وصحيح النقل، مع التأكيد على دور العقل في حركة الفكر، وفهم النصوص، واستشفاف معطياتها، والغوص في أعماقها، والوقوف أمامها بقدر كبير من التأمل والتفكير، ومحاولة استجلاء جميع غوامضها، وفهم مضامينها، والكشف عن خفاياها، والاستعانة بالأقضية العقلية في البرهنة على صحة العقائد والدفاع عنها ضد النحل الأخرى والمذاهب المعارضة التي كانت تعج بها الساحة الفكرية. وفي الوقت نفسه يعتقدان أن هذا المنهج مسموح به في الشرع، بل هو أوجب الواجبات مادام لا يصادم نصاً من النصوص، أو يصادم حقيقة من حقائق الدين.

ولاشك أن عمرو بن عبيد استفاد استفادة كبيرة من المنطق اليوناني في مثل هذه الممارك التي خاضها مسلحاً بالترعة العقلية.

وسوف نسوق مجموعة من الشواهد لكي نبرهن على ما ذهبنا إليه.

(١) سرح العيون، ص ٣٠١. الأغاني، ١٣٨/٣.



أ- مظاهر الرعة العقلية:

١- يبدو أن عمرو بن عبید كان أكثر جرأة من واصل في استخدام المنهج العقلي، مما لفت نظر الحسن البصري، فتوجس منه خيفة، فحاول أن يصبر عمرو بهذا المنحنى الخطر، وحذره كثيراً من ارتياد هذا الطريق الوعر والاندفاع في دروبه؛ لأن العقل له حدود يجب أن يقف عندها وشاطئ عليه أن يلوذ به. وبعد موت الحسن لاحظ صديقه واصل مواصلة الاندفاع في هذا الطريق والتوسع في هذا المنهج، فكتب له رسالة طويلة، ونحن بسبيل الاستشهاد بها -على الرغم من طولها- كي نتبين جوانب القضية ونلمس لمس اليد مواطن هذه الرعة:

"أما بعد، فإن استلاب نعمة العبد وتعجل المعاقبة بيد الله، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام، والمجاورة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك ويُنبأ إليك ونحن بين ظهرائي الحسن، لاستبشاع قبح مذهبك نحن ومن قد عرفته من جميع أصحابنا ولمة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن، فلهه تلكم أمة وأوعياء وحفظة ما أدمت الطنانع وأرزن المجالس وأبين الزهد وأصدق الألسنة، اقتدوا والله بمن مضى شيهاً بهم وأخذوا بهديهم.

عهدي والله بالحسن وعهدكم به أمس في مسجد رسول الله ﷺ بشرقي الأجنحة، وآخر حديث حدثنا إذا ذكر الموت وهول المطلع، فأسف على نفسه واعترف بذنبه، ثم التفت والله بمنة ويسرة معتبراً باكياً، فكأنني أنظر إليه بمسح مرفض العرق عن جبينه، ثم قال:

اللهم إني قد شددت وضيئت راحلتي* وأخذت أهية سفري على محل القبر وفرش العضر، فلا تؤاخذني بما ينسبون إلي من بعدي.

اللهم إني قد بلغت ما بلغني عن رسولك، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك، ألا وإني خائف عمراً، ألا وأني خائف عمراً، شكاية لك إلى ربه جهراً، وأنت عن يمين أبي حذيفة أقربنا إليه.

وقد بلغني كبيراً ما حملته نفسك وقلدته عنقك من تفسير التزويل وعبارة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فدللت شكاية الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيم ما تحملت، فلا يغروك أي أخي من حولك، وتعظيمهم طولك،

* بظان عربى مسجوع بسور أو الشعر أو لا يكون إلا من المجلد.



وخفضهم أعينهم عنك إجلالا لك، هذا والله تمضي الخيلاء والتفاخر، وتجزى كل نفس بما تسعى، ولم يكن كتابي إليك وتجليي عليك إلا لتذكرك بحديث الحسن، وهو آخر حديث حدثناه. فاد المسموع وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله ورجلا.^(١)

نستطيع أن نرصد أهم الأفكار التي وردت في هذه الرسالة، وسوف يتضح للقارئ حقيقة الرعة العقلية التي استخدمها عمرو كمنهج وإيغاله في ذلك بصورة قد لا يوافق عليها بعض زملائه وأصدقائه:

- تخوف الحسن البصري من منهج عمرو المتطرف والسياقه وراء الرعة العقلية.
- اتصاف تلاميذ الحسن بدماثة الطبع وعفة اللسان وصدق القول وملازمتهم للزهد.
- اعتراف الحسن بأنه اتبع الطريق المستقيم، والتزم في تفسيره للقرآن بالتحويل على أحاديث الرسول ﷺ، وتخوفه من منهج عمرو بهذا الصدد.
- تنبيه عمرو بأن الأخبار التي وصلت إلى واصل تعد مقلقة، فهو قد أعمل العقل في الآيات وأخضها لسلطان المنطق، وأسلوب التأويل، هذا مثيرٌ للقلق ومُقَصِّرٌ للمضاجع.
- قيام واصل بمراجعة كتب عمرو ورسائله، والنظر فيها، وقد توصل إلى نتيجة مؤداها، أن إجاباته وشروحه لا تفي بالمطلوب ولا تلم بجوانب الموضوع، بل تنتقص معطيات الآيات، وتفضي في نهاية المطاف إلى إثارة الشك في النفوس وبث الفرقة بين المسلمين، ومن ثم صدقت فراسة الحسن في عمرو وتحققت نبوءته.
- وقوف واصل من عمرو موقف المرشد الأمين، والناصح الولي، ويحذره من التمادي في هذا المسلك وغروره المستمر بسبب نفاق من حوله وإظهارهم التعظيم والاحترام له، ثم ينبهه بأننا جميعاً سوف نذهب إلى الله ونحاسب على ما بدر منا إن كان خيراً فخير وإن كان شراً فشر.
- يختم واصل حديثه بأن المطلوب من عمرو تنفيذه، أن يتبع معطيات النص ويترك تأويل الآيات، ويفكر طويلاً في الأحاديث الشريفة ويتأمل فيها لاسيما التي يتعارض ظاهرها مع النص القرآني، قبل أن يشكك فيها أو أن يرفضها. وعليه أن يملأ قلبه بخشية الله ويكسب في ضميره نور الإيمان وهدى القرآن.

(١) العقد الفريد، ٣٨٧/٢، (تح: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣). وأيضاً: تاريخ الجدل، ص ٣٥٤.



ونحب أن نستأنس برأي الدكتور النشار إذ عقب على هذه الرسالة بقوله: إن الحسن البصري قد مات وهو راضٍ عن واصل، ولكنه كان متخوفاً من عمرو، وأن الاختلاف بينهما كان واضحاً للعيان وهما في مدرسة الحسن. ثم يضيف: إن الحسن البصري لم يوافق على منهج عمرو في التأويل العقلي، "وإنما كره منه اجتهداً يذهب به إلى تنقيص المعاني وتفريق المباني"، وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن فوجد الحق ما قال، فأرسل لعمرو معاتباً زاجراً يطلب فيه أن يؤدي السموع وينطق بالمفروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها. ويبدو أن عمراً كان يسمع دائماً لآراء واصل ويحس بضعفه أمامه^(١).

٢- سأل أحد زملائه عن ماهية البلاغة،

فأجابه عمرو بإجابات متعددة، وفي كل مرة يقول له السائل: ليس هذا أريد. فقال عمرو: فكانك تريد تغيير اللفظ على الأفهام. فقال: نعم.

قال: إنك أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤونة على المستمعين وتزوين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحسنة في الأذان المقبولة عند الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة^(٢).

ونستطيع أن نستبط المقولة الأساسية التي يريد عمرو أن يؤكد بها وبينها في أذهاننا، وهي دور العقل الإنساني في تحصيل العلم والوصول إلى الحقيقة وكشف جوانبها، وأن العقل هو حجة الله لدى البشر المكلفين بحمل الأمانة، وتنفيذ الواجبات المنوطة بهم من الاعتقاد والعمل، وهذا العقل هو الذي يوضح القضايا ويحلل المشكلات الإنسانية عند المستمعين، ويصور المعاني تصويراً في قلوب المحبين السالكين طريق الهدى والاستقامة.

اللافت للنظر أن هذه المقولة ذاتها ردها كثير من المفكرين، ونلاحظ ورودها بمعانٍ متعددة عند أغلب الأدباء والمتكلمين الذين يُعولون على العقل، فنجد أن الجاحظ يعبر عنها بقوله: "إن العقل هو وكيل الله عند الإنسان". وصاغها أبو الحسن العامري (٣٨١هـ) - من فلاسفة

(١) نشأة الفكر. ٤٦٤/١.

(٢) البيان، ١١٤/١. عيون الأخبار، ١٨٦/٢. العقد الفريد، ٢٦٠/٢.



القرن الرابع الهجري- في قوله: "إنا لا نشك أن العقل هو حجة الله عند المكلفين"^(١). وقريب من هذا المعنى قرر إخوان الصفا.

وفي تعليق القاضي عبد الجبار على آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٢-١٧٣)، يقول: "المراد أنه أخذ الميثاق من العقلاء بأن أودع في عقولهم ما ألزمهم"^(٢).

والزمخشري (٥٣٨هـ) -صاحب العقلية البلاغية المذهلة والزرعة التأويلية الفذة والمقدرة على تفسير الآيات الكريمة بما يتفق مع أصوله الخمسة- سار على الدرب نفسه إذ يقول: "إن عهد الله هو ما ركز في نفوس البشر وعقولهم من التوحيد"^(٣).

ب- تأويل آيات القرآن ونصوص الحديث الشريف:

التأمل في آراء عمرو بن عبيد يلحظ أول ما يلحظ، إغراقه في التأويل العقلي لآيات القرآن الكريم، والتوسع في هذا المنهج بطريقة دفعت أهل الحديث للثورة عليه وإقامه باقناعات عديدة، فمن خلال النظر في بعض آرائه، يجد الباحث أن عمراً يُخضع الآيات لسلطان العقل، فما وافق الاستدلال العقلي قبله، وما لا يوافقه أعمل فيه مبدأ التأويل وأفاض في تفسير الآية بما يتفق مع المحاكمة المنطقية، وهذا ما سوف نلمسه حينما نستعرض آراءه.

رابعاً: مؤلفاته:

١- من المعلوم أن مدرسة المعتزلة بفرعيتها في البصرة وبغداد تركت تراثاً عريضاً، ومؤلفات متنوعة، ورسائل مختلفة، تناقش قضايا العقيدة الإسلامية، وترد على المذاهب المناوئة والديانات السابقة، لاسيما أن أغلب رجال المعتزلة اشتهروا بالفصاحة والبلاغة، وقوة الحجج، والبراعة في

(١) المقابسات. ص ٧٥.

(٢) تزييه القرآن عن المطاعن، ص ١٤٠.

(٣) الكشف، ٢٠٧/١.



الجدل وحسن الرد على المخاور، وسعة الحيلة، وغزارة الثقافة، واستيعابهم للفلسفة اليونانية، وهذا أمر معلوم عن واصل وعمرو والنظام، وبشر بن المعتز (٢٢٦هـ) والعلاف، والجاحظ، وغيرهم كثير.

ولكن من المؤسف أن معظم هذا التراث قد طمس بعضه واندثر بعضه الآخر، ولم يبق منه إلا القليل، ومن هذه الشخصيات التي ذكرناها لم يصلنا من مؤلفاتهم أيُّ مؤلفات إلا كتب الجاحظ وبعض الشذرات التي تناقلها عنهم مؤرخو الفرق.

٢- مما سبق نستطيع أن نقول: إن عمرو بن عبيد جزء من نسيج المعتزلة، وهو واحد من رجالهم وكبرائهم، وما جرى عليه انسحب عليه أيضاً، فلا شك أن رجلاً مثله اشتهر بقوة الجدل، وغزارة العلم، وسعة الاطلاع كان من البدهة أن يكون له مؤلفات ورسائل تُصَوِّرُ الحوارات التي دارت بينه وبين زميله واصل*، أو مع أستاذه الحسن البصري، وكذلك مع الفرق الأخرى التي كانت موجودة في الساحة الفكرية آنذاك أمثال القدرية والشيعة والإباضية والجهمية.

فمن النماذج التي تُظهِرُ فصاحته وتوضح مهارته في الحوار وسرعة بديهته، نص أورده الجاحظ يعبر عن ذلك تعبيراً ملموساً:
"قيل لعمرو ما البلاغة؟

قال: ما بلغ بك الجنة، وعدل بك عن النار، وما بصرك مواقع رُشدك وعواقب غيِّك.
قال السائل: ليس هذا أريد.

قال: من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول.
قال السائل: ليس هذا أريد.

قال: قال النبي ﷺ: إنا معشر الأنبياء بكاء، أي قليلو الكلام، ومنه قيل رجل بكى. وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل عن عقله.
قال السائل: ليس هذا أريد.

* ذكر ياقوت، وهو يحدد الحديث عن واصل. أن له تصانيف تتكلم عما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد. (معجم الأدباء،

قال: كانوا يخافون من فتنة القول ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت^(١).

من خلال هذا الحوار نتبين مدى فصاحة عمرو، وقدرته على إيراد المعنى المقصود، وانتقاله مع السائل من معنى إلى معنى آخر، واستجلاء المعاني المتعددة للمصطلح المراد تعريفه، ومن التمكن من الناحية اللغوية العربية.

وقد أشار القاضي عبد الجبار وهو بصدد الحديث عن فصحاء العرب، إلى عمرو بن عبيد ضمن هؤلاء البلغاء، ووصفه أنه كان غايةً في الفصاحة، وقال عنه: "إنه فصل من كلامه ربما ما يزيد على كلام أبيهم - أي كلام العرب - كلاماً، وأجزلهم لفظاً، وأفصحهم كلاماً"^(٢).

٣- ويُعَدُّ المسعودي (٣٤٦هـ) من أوائل المؤرخين الذين ذكروا مؤلفات عمرو على الإجمال، فقال عنه: له خطب ورسائل وكلام كثير في العدل والتوحيد وغير ذلك^(٣).

أما ابن خلكان فقد رام إلى الحصر والتفصيل وذكر من مؤلفاته:

- له رسائل وخطب.
- كتاب التفسير عن الحسن البصري.
- كتاب الرد على القدرية.
- كلام كثير في العدل والتوحيد^(٤).

ويلاحظ أن جميع المؤرخين القدامى والمحدثين الذين ترجموا لعمرو بن عبيد ذكروا هذه المؤلفات عنها ولم يضيفوا شيئاً جديداً^{*}، وربما قد استقوها من ابن خلكان.

(١) البيان، ١/١١٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٥٨٨.

(٣) مروج الذهب، ٣/٣١٤. ذكر ابن الدم وهو يتحدث عن كتب وأصل، كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد.

(٤) وفيات الأعيان، ٢/٢٢٠.

* مفتاح السعادة، ٢/١٦٥. القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٧١. تهجد لتاريخ الفلسفة، ص ٢٨٨. الأعلام، ٥/٨١.

عبد المجيد النجار: واقعة المعتزلة، ص ٥٣.



لكن المثير للغربة أن البغدادي (٤٦٣هـ) الذي ألفرد ترجمة مطولة عن عمرو أربت على عشرين صفحة لم يُشير إلى مؤلفاته أو دوره في الدفاع عن الإسلام، ليس هذا فحسب، بل هاجمه هجومًا عنيفًا مجرد أنه من المعتزلة^(١).

٤- من الجدير بالإشارة أن أحد الباحثين المعاصرين علق على كتاب "الرد على القدرية" لعمرو، بقوله: "كتبه للرد على القدرية في مجال مقاومة الاعتقادات الفاسدة"^(٢)، لكن الباحث لم يُشير إلى هذه الاعتقادات ومضمونها.

والحقيقة أن هناك قواسم مشتركة تجمع بين القدرية (معيد بن خالد الجهمي، غيلان الدمشقي) والمعتزلة، لا سيما في قضايا مثل حرية الإرادة، ونفي الرؤية، وخلق القرآن. وذهب معظم المؤرخين بأن المعتزلة ما هم إلا امتداد لفكر القدرية، ومصطلح القدرية كان يطلق أيضًا على المعتزلة، وقد كافحوا حتى تخلصوا منه، وسُموا في التاريخ بأهل التوحيد والعدل.

أما عن الاعتقادات الفاسدة فربما قصد الباحث بذلك ميل غيلان إلى الإرجاء، ورأيه في مفهوم الإيمان -أي أنه اعتقاد وقول وعمل-^(٣).

٥- يلاحظ قلة مؤلفات عمرو إذا قيس بالشهرة التي أحرزها في التاريخ الإسلامي بعامة والفكر الاعتزالي بخاصة، وربما قسم من هذه الشهرة يرجع إلى سيرة حياته، وصفاته الخُلُقِيَّة، وإلى أنه شارك أصلًا في تأسيس مفهوم الاعتزال فضلًا عن تأسيس مدرسة البصرة.

وإذا حاولنا تعليل قلة مؤلفات عمرو فربما يرجع ذلك إلى أنه أنفق معظم وقته في الجدل والمخاطرة مع أصدقائه ومع المخالفين له في المذهب، وكان كل جهده مكرسًا في إعداد الرجال داخل المدرسة الاعتزالية، والمشارك مع واصل في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمساهمة معه في إرسال الدعاة إلى الأمصار الإسلامية لنشر مذهب الاعتزال.

(١) تاريخ بغداد. ١٢، ١٦٦-١٨٨.

(٢) نشأة الفكر. ٤٦٥/١.

(٣) محمد الزبي: شهداء الفكر. ص ٨٤، ٩٧.



الفصل الثاني: صفات عمرو بن عبید الخُلُقِيَّة والعلمية

تمهيد:

من أهم الصفات التي تميز بها المعتزلة، صفة التدين والورع، والخشية من الله، والمكوف على العبادة، وقيام الليل والسهر الدائم في أداء الفرائض والنوافل، وقراءة القرآن، ومواصلة الذكر والابتغال، وسلوك حياة التقشف والشطف في المعيشة، والإيغال في الزهد. وعلى الرغم من أن مؤرخي الفرق لم يدخروا وسعاً من التهوين من شأن المعتزلة، والخط من منهجهم، وهم آرائهم، إلا أنهم يجمعون على أن المعتزلة كانوا عباداً زهاداً، تقاة نقاة، "ويتورعون من إنكار مآثرهم وطبي محامدهم" على حد تعبير أحد الباحثين^(١).

أولاً: صفاته الخُلُقِيَّة:

١ - تدينه العميق وشدة ورعه:

يأتي عمرو في مقدمة هؤلاء الزهاد، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شهرته ترجع إلى زهده الشديد، وترفعه عن عطايا السلطان، والتجافي عن التعامل معه بطريقة مباشرة خشية أن يكون شريكاً له في أوامره الجائرة وأفعاله الظلمة، أو مسانداً له، وكذلك رفض الأخذ من أمواله التي يشك في مصدرها. ولعل قول عمرو لأبي جعفر: "ارفع الحق يثبغك أهله" يُعبر أفضل تعبير عن موقفه من السلطان.

وعلى كل حال، فقد أجمع المؤرخون أن عمرو بن عبید كان عالماً عاقلاً عابداً زاهداً، وكان ذا بيان وصاحب قرآن، عليه أثر السجود، حسن الأدب، عفيف اللسان، كأنه لم يزل مع الملوك في توقيره للخليفة وإعظامه إياه^(٢).

إلا أن عمرو بن عبید ينظر إلى الإنسان كموجود حي عاقل مفكر عابد، خلقه الله في هذا الوجود لكي يكون خليفته على ظهر هذه الأرض، يعمرها وينشر فيها العدل والرحمة والحب، على

(١) زهدي جار الله: المعتزلة، ص ٢٣٠. (القاهرة، ١٩٤٧م، وأيضاً دار النايح، بيروت، ١٩٨٧م).

(٢) البيان، ١٥٧/٢. أمالي المرتضى، ١١٨/١. ابن المرتضى: النية والأمل، ص ٤٤. مفتاح السعادة، ٢٢/٢. زهدي: المعتزلة.

ص ٢٢٧. واقعة المعتزلة، ص ٤٨. عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر، ص ١٧٣.



أن يكون واعياً تماماً أن يُعمق جذوره في الأرض بواسطة العبودية الخالصة، والضراعة المستمرة، والاستغاثه بواجب الوجود، والتحكم في شهوات نفسه، كما أن عليه أيضاً أن ينظر إلى أعلى وينظر العون من السماء، والمدد من خالق الموجودات، وصاحب الفيض الإلهي، لذلك على الإنسان أن يملك زمام نفسه ويروضها على الحرمان، والصبر على المكروه، وتقبل حقائق الحياة. يقول عمرو مصوراً خبيثة نفسه، ومكنون ضميره، ومرآة أعماقه: "لقد رَوَّضت نفسي رياضة لـ أردتها على ترك الماء لتركته"^(١).

والحقيقة لو صدق الرجل في كلامه، وكان هذا التعبير تعبيراً حقيقياً عن سلوكياته في الحياة ومنهج في الوجود، لكنا يازاء رجل يمتلك إرادة حديدية تساعد على التحكم في شهوات نفسه، وعزيمة صادقة تكبح جماح الجسد، وتُفطِّمُه عن طيبات الحياة فضلاً عن خبائثها، وقوة مؤمنة تشكِّم ضرورات الجسم ورغباته الداخلية وتروض الحيوان الحيس داخل حنايا الإنسان. -ومن مقولات عمرو القليلة الموجية في هذا المجال التي تعبر عن صفاء نفسه، وحسه الديني، ومشاركته الوجدانية للآخرين، وإحساسه بالحزن الواقع على من حوله، لاسيما حين يقع الموت في دائرة اهتمامنا، ويخطف أحبابنا، فيحطم قلوبنا ويروع نفوسنا، ويملأ عقولنا حيرة وتساؤلاً: يقال: غزى عمرو أخاه في ابن مات له فقال: "ذهب أبوك وهو أصلك وذهب ابنك وهو فرغك، فما حال الباقي بعد ذهاب أصله وفرعه"^(٢). -وفي عبارة أخرى عميقة الدلالة، ترقى إلى عبارات الصوفية السالكين، يقول فيها: "الشكر معرفة العجز عن الشكر"^(٣).

والحقيقة أن العبارة غزيرة المعاني، عظيمة الأثر، تفطر حكمة، وهي تعبر عن درجة عالية من الحمد والشكر تجاه نعم الله التي لا تحصى، وعطاياه التي لا تنفد، وخيره المبذول لكافة الكائنات، ورحمته الواسعة التي شملت الأرض جميعاً، وجوده الدائم الذي يفيض على الوجود. إن الشكر الحقيقي هو إدراك الإنسان أنه غير قادر على تقديم الشاء والإخلاص لله ﷻ، وإقراره الصريح بأنه عاجز عن الوصول إلى الدرجة التي تليق بمقام الألوهية في الحمد الحقيقي والشكر

(١) ربيع الأبرار، ٥٢٢/٢.

(٢) البيان، ٨٣/٢. ميزان الاعتدال، ٢٧٥/٣.

(٣) الطرطوشي: سراج الملوك، ٤٢٥/٢.



العميق لله، والاعتراف بالخير العميم الذي أفاض به ﷺ على عباده والوجود. وإذا كان الإنسان غير قادرٍ على الوصول إلى هذه الدرجة، فلا أقل من ألا يعصي الله ﷻ بما أنعم به عليه، وهذا معنى من معاني الحمد والشكر.

ومن العبارات التي كان يرددّها عمرو وتمكس بعض سمات شخصيته الطيبة، وتكشف عن صفات سريره، ونقاء قلبه، قوله: "اللهم أعني على الدنيا بالقناعة، وعلى الدين بالعصمة". وقوله: "اللهم أغني بالافتقار إليك، ولا تُفقرني بالاستغناء عنك"^(١).

فهذا الابتهاال عميق لواجب الوجود، وواهب النعم، ومفيض الرحمة على أركان الكون، ونداء من أعماق القلب يتوسل فيه قائلاً: يارب ارزقني الزهد في ملذات الدنيا، وهني قوة التعالي على طياتها، والرضا بما أفضته عليّ من نعم، والشكر بما أصابني فيها من نعم وارزقني الثبات على دينك، وامنحني اللطف الذي يهديني إلى الطريق المستقيم، ويعصمني من الطريق المعوج، ولا تتركني لنفسي لحظة واحدة، وأدخلني في حظيرة القدس بالحاجة إليك دائماً، والوقوف بابك، فهذا هو حقيقة الغنى، والفوز العظيم، ولا تبعدي عن بابك، وتطردني من رحمتك، وتكلمي إلى نفسي حتى أتصور جهلاً أنني أستطيع الاستغناء عنك، والتجافي عن كرمك، لأن هذا هو الفقر المدقع، والخسران المبين والذل في الدنيا والآخرة.

وفي مقولة أخرى توضح سريرة نفسه النقية، وتظهر مدى خوفه من الله، وهو بسبيل الوصول إلى نهاية الطريق بعد رحلة إيمانية غزيرة بالمعرفة، وسفر طويل إلى الله، يحمل معه زاداً من الأعمال الطيبة، والنية الصادقة، والطمع في رحمة الله، بعد أن أفرغ جهده في طاعته، ومرضاة أمره، وجاهد نفسه الأمارة بالسوء جهاد الأتقياء المخلصين، حتى انتصر عليها وكبت هواها، وتعالى على شهواتها، واختار المحبة الإلهية على المحبة الدنيوية، وسعى دائماً أن يكون إنساناً، ينتصر على دوافع الشر، ونوازع النفس، ووسوسة الشيطان، ويفوز برضا الله ورضوانه. يقول الجاحظ -فيلسوف المعتزلة- مصوراً تدبّر عمرو، وقوة ورعه، وخوفه من الآخرة والحساب: حضرت عمرو بن عبديّ الوفاة، فقال لعديله: نزل بي الموت، ولم أتأهب له، اللهم إنك تعلم أنه لم ينح لي أمران، لك في أحدهما رضا، ولي في الآخرة هوى، إلا اخترت رضاك على هواي^(٢).

(١) البيان، ٢٧١/٣.

(٢) البيان، ١٤٢/٣. وفیات الأعيان، ٢٢٠/٢.



ويجدر بنا أن نقبس بعض شهادات المؤرخين سواء أكانوا من أنصار المعتزلة الذين يشيدون بعمرو إشادة عريضة، ويرتفعون به إلى مقام العباد الزهاد النساك السالكين طريق المتصوفة العارفين، أم من المؤرخين المخايدين الذين ينجحون إلى الموضوعية، شهادات بعيدة عن المبالغة والتحويل، وربما نعرف أن في بعضها قدرًا من المبالغة استجابة للطبيعة العربية، والإيغال في الخيال، وإيراد العجائب، وخلع هالات التقديس على بعض البشر، أو الخط من شأنهم وتصغير أمرهم دون أن يميلوا إلى الرأي الوسط الذي يقرر الحقيقة ويتحرى الموضوعية، ويلتمس القيم كما نعيشها نحن البشر، إذ إن طبيعتنا تجمع بين الشجاعة والجبن، والحزم والتردد، والكرم والبخل، وبالجملة الخير والشر.

وعمر بن عبيد هو إنسان مثل باقي البشر، يصيب ويخطئ، ويروم الخير فيقع في الشر، ويجاهد من أجل الحق فيسقط في الباطل، فلماذا نرتفع به إلى مستوى الملائكة المبرئين من العيوب، والبشر المعصومين، والنماذج التي نسمع عنها دون أن نراها في حياتنا اليومية. ففي رواية توضح طبيعة عمرو كإنسان فيه الغيرة والحسد والسخرية والتنقص من شأن الناس، ما يحكيه ابن المرتضى (٤٣٦هـ) فيقول:

قال عمرو بن عبيد في محله لما رأى واصلًا: أرى عنقًا لا يفلح صاحبها.

فقال واصل: يا ابن أخي، إن من عاب الصنعة عاب الصانع.

فقال عمرو: يا أبا حذيفة (كنية واصل)، قد أوغظت فأحسنت، ولن أعود إلى الذي كان مني^(١).

والمدقق في النص يتبين ازدواجية الطبيعة البشرية، التي تجمع بين نوازع النفس التي تميل من التنقيص من الآخرين، وإظهار معاييهم، وإبداء مساوئهم. ودواعي النفس اللوامة التي تحاسب الإنسان، وتكته على ما اقترف من الإثم، وما أقدم عليه من شرور. فالنص يصور الصراع الأبدي بين الخير والشر داخل النفس البشرية. حيرة الإنسان الخالدة بين متطلبات الجسم وأشواق الروح، بين الرغبات المتفجرة في أعماقه والجانب النبيل في روحه، وبين الشهوات المضطربة في داخله

(١) أمالي المرتضى، ١١٥/١.



ومحكمة الضمير التي تقف له بالمرصاد بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، إنه العذاب الإنساني في الدنيا كعذاب "سيزيف" في الأسطورة اليونانية*.

والمطلوب من الإنسان مقاومة إغراءات النفس والتخلص من شهواتها، وعدم الانقياد إلى ثقل الجاذبية والسقوط في الهاوية، فهو مُطالَب بتلبية نداء الدين المتمثل في أوامره، فهي تحصنه من سحر الخطيئة، وزينة الباطل، وتقوده إلى بر الأمان والإيمان.

وكما أن النص يدين عمراً بسبب سخريته من واصل، ويكشف حقيقة كإنسان يحمل في طياته هواجس الشر، إلا أنه من زاوية أخرى يظهر أيضاً طبيعته الحيرة، وإنابته سريعاً إلى الطريق القويم، ولومه نفسه لما بدر منه، واعترافه مباشرة بهذا الإثم الذي اقترفه في حق صديقه، وهذه الخطوة الجريئة التي تتمثل في الندم، لا يقدم عليها إلا أصحاب النفوس الحية، وتعد أولى الخطوات لتصحیح المسار، والإنابة إلى الله والعودة إلى ظل رحمته الوافرة، والإقرار بعدم العودة إلى هذا الشر العظيم ثانية.

ومثل هذه اللمحات والومضات تنبئ عن وجود محكمة الضمير التي تسهر لكي تراجع ما بدر من الإنسان، وتحاكمه محاكمة قاسية، فيبتعد عن طريق الخطيئة، ويجد في السير على طريق الفضيلة.

- ونعود مرة أخرى لكي نقبس من شهادات المؤرخين ما يؤكد عمق الحس الديني عند عمرو.
يقول الجاحظ: كان عمرو عند حفص بن سالم فلم يسأله أحد من حشمه في ذلك اليوم شيئاً إلا قال: لا.

فقال له عمرو: أقل من قول لا. فإنه ليس في الجنة، وإن رسول الله ﷺ كان إذا سئل ما يجحد أعطى، وإذا سئل ما لا يجحد قال: يصنع الله^(١).

واعتقد أن معطيات هذه المقولة تحدد ما يجب أن يكون عليه سلوك المسلم سواء أكان في القول أو الفعل، فعلى المسلم أن يعطي الفقراء ويتصدق على المحتاجين قدر ما يستطيع، ويحارب وساوس الشح في نفسه إذا كان يملك، أما إذا كان لا يملك فعليه أن يجبر الخاطر، ويهدي روع

* تقول الأسطورة بأن الآفة حكمت على "سيزيف" بأن يدرج حجراً من سطح الجبل حتى قمته، فإذا وصل الحجر إلى القمة سقط منه إلى السفح، فيعود "سيزيف" ليدخرجه مرة أخرى، وهكذا أبد الأبد.

(١) البيان، ٢/١٩٠. عيون الأخبار، ٢/١٥٤.



الاحتاج بحسن القول، ولطافة الرد، وبشاشة الوجه، واستجابة لقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: ٨٣).

«قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ» (البقرة: ٢٦٣)، وتطبيقاً لأحاديث الرسول ﷺ وأفعاله، واقتداءً بسلوكه، واهتداءً بسيرته الطاهرة، وهذا أيضاً مصداقاً لقول الشاعر:

لا خيل عندك تهديها ولا مال *** فليسد النطق إن لم يسعد الحال

ويقول الخياط: "كان عمرو من الزهاد العاكفين على العبادة المنهمكين في الدين"^(١). وينقل نشوان الحميري قبسات من أقوال العلماء عن عمرو فيقول: قال المنصور: "ألقيت الحب للناس فلقطوا إلا عمرو بن عبيد"^(٢).

وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقاً من علو نفسه وتعففه عن مقارفة أموال السلطان، وفي الوقت نفسه يظهر أسلوب المنصور في إغراء العلماء بتطويقهم بعطاياه وتقريبهم إلى بلاطه خدمة لأغراضه، فأدرك عمرو هذا، وأبى عطاياه ورفض التعاون معه، وطبق مقولة الإمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه-: "احتج إلى من شئت تكن أسيره، واستغن عن من شئت تكن نظيره، وأحسن إلى من شئت تكن أميره".

ويشهد له سفيان بن عيينة فيقول: ما رأت عيني مثل عمرو بن عبيد، وقد رأى التابعين فمن دونهم. وقال بعضهم: رأيت عمراً بمكة فرأيت أنه حديث عهد بمصيبة، ثم رأيت بمكة فرأيت أنه أحضر للقيود -أي القصاص منه-، ثم رأيت بعرفة فرأيت رجلاً كان النار لم تخلق إلا له"^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن ملمح الخوف الذي يعد سمة من سمات عمرو، يعد أيضاً من سمات مرحلة الزهد التي تميز بها زهاد المسلمين الذين مهدوا إلى مرحلة التصوف في تاريخ الحضارة الإسلامية، ومرحلة الزهد تميزت بالطابع العملي أي العكوف على العبادة، ومداومة الصلاة، والصوم، والحرص على أداء فريضة الحج، والذكر الدائم، والابتغال إلى الله، والخوف المستمر من عذاب النار.

(١) الانتصار، ص ٢٠٩.

(٢) الحور العين، ص ١٦٤.

(٣) الحور العين، ص ١٦٤. ابن المرتضى: طبقات المعزلة، ص ٣٦.



وقد سبق إلى هذا الاتجاه الحسن البصري الذي اتسمت حياته بطابع الخوف الشديد كما يحكي المؤرخون، وكانت أقواله وأفعاله تأصيلاً لهذه المرحلة وتمهيداً لمن جاء بعده من أمثال إبراهيم ابن أدهم (١٥٩هـ) ورابعة العدوية (١٨٥هـ)^(١).

وتقول الروايات: صلى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب، وحج أربعين سنة ماشياً وبعيره يقاد يركبه الفقير والضعيف والمنقطع به، وكان يحبي الليل كله في ركعة واحدة فعل ذلك غير مرة في المسجد الحرام.^(٢)

ولا نريد أن نترك هذه الرواية تفلت من أيدينا دون أن نشير إلى تحفظنا على مثل هذه المقولات التي تميل إلى المبالغة، ونجافي حقائق الحياة المشهورة، وخصائص الإنسان الحيوية، من حيث هو إنسان يأكل ويشرب، "فإنسان يصلي الفجر بوضوء المغرب أو العشاء" كما يرد كثيراً في الأدبيات العربية وكتب التصوف، هو أمر مرفوضٌ بداهةً، وفوق طاقة البشر، فلذلك لا نخفي رفضنا الكامل لمثل هذه الحكايات التي تصلح لإزجاء فراغ العقول الفارغة، وإشباع النفوس الأمية الجاهلة، التي تؤمن بما يسمى كرامات البشر، وهذه الحكايات تتعارض مع منطق العقل، وتتناقض مع مجريات الحياة، ولا تتفق مع ما نعيشه في حياتنا ونراه بأعيننا.

ومع هذا فالرواية تصف مداومة عمرو على قيام الليل، والذكر المتواصل، ومواظبته على أداء فريضة الحج مع المعاناة المستمرة، وتحمل المشاق، إذ يحج ماشياً وبعيره يركبه الضعيف، وهذا فيه إثارة للغير ﴿وَيُزَيِّرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنُ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩)، ومجاهدة للنفس ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وابتغاء مرضاة الله ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ (البقرة: ٨)، وعملاً بقول الرسول ﷺ: "من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له".

وقد أجاب الحسن البصري عن سؤالٍ يستفسر عن شخصية عمرو بقوله: "لقد سألت عن رجلٍ كان الملائكة أدبته، وكان الأنبياء ربه، إن قام بأمرٍ قعد به، وإن قعد بأمرٍ قام به، وإن أمر

(١) طبقات الشافعية، ٣٩/٢، ٥٩. الفتاوى: مدخل إلى التصوف، ص ٩٩.

(٢) الحور العين، ص ١٦٣. طبقات المعتزلة، ص ٣٦. مفتاح السعادة، ١٦٥/٢.



بشيء كان ألزم الناس له، وإن لم يكن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن ولا باطناً أشبه بظاهر منه".^(١)

ونستطيع أن نتبين بعض ملامح شخصية عمرو لاسيما أنها قد جاءت من أقرب الناس إليه ومن الرجل الذي لازمه مدة طويلة، فخير صفاته، وسر أعماقه، وألم مخاطر نفسه، فجاءت شهادته صورة مجسمة لحقيقته، وأقرب ما تكون إلى الاعتدال، أضف إلى ذلك أن ابن خلكان الذي أورد الرواية مؤرخ موضوعي، يحاول أن يتوخى صدق روايته إلى حد كبير.

- ونستنتج من الرواية أن عمرو بن عبيد رجل يتميز بعزيمة قوية تستمد قوتها من نور الإيمان كأنما قد عاين الأنبياء ونهل من مفرراتهم، واستمع إلى توجهااتهم، وهو مؤمن صادق الإيمان، فهو نفساً السريرة كالمرآة تعكس كل ما يقع عليها.

ونختم هذه الشهادات، بشهادة ابن حجر العسقلاني* (٨٥٢ هـ) الذي لم يأل جهداً في الهجوم على عمرو بسبب قوله بالقدر، ومع هذا يقول: "قال حفص بن غياث: ما وصف لي أحد إلا رأيته دون الصفة إلا عمرو بن عبيد، وإني رأيته فوق ما وصف لي"^(٢).

وقال آخر: "عمرو الزاهد المشهور، كان آدم مربوعاً، بين عينيه أثر السجود"^(٣).

ونخلص مما سبق أن المؤرخين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم لم ينكروا فضل عمرو بن عبيد ومثانة دينه، وخشيته من الله، وقوة ورعه، والسعي إلى مجاهدة النفس جهاد الأصفاء الأتقياء، وعلى الجملة، الإقبال بالكلية إلى الله والسمو إلى مقامات الزهاد المتقين، وأحوال الصوفية المخلصين تعد سمات بارزة في شخصيته.

٢ - عفة لسانه:

لا شك أن الدين عند عمرو لم يكن كلاماً يظهر في الهواء، أو تحليلات تقال على لسان الفقهاء، أو نظريات يبرزها العلماء، ولكن الدين عنده سلوك عملي، وممارسة يومية، وتطبيق

(١) وفيات الأعيان. ٤٦٠/٣. (تح: إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ١٩٧٢ م. وأيضاً ٢١٩/٢ ط. بيروت. ١٩٩٧ م).

* ينقل ابن حجر نقلاً حرفياً من تاريخ بغداد، وميزان الاعتدال، ويزيد الروايات نفسها التي لحاجم عمرو.

(٢) قديم التهذيب. ٦٢/٨.

(٣) مفتاح العادة. ١٢٥/٢.



حياتي، يتم من خلال التعامل مع الآخرين، وهذا ما يتجلى في سلوكه مع زملائه، من صفاء سريرة، ونقاء طوية، وعفة في الكلام، ولين في القول، وتعال عن الصغائر، وغض الطرف عن المفصوات والعثرات. قال رجل له: "يا أبا عثمان إني لأرحمك مما يقول الناس فيك. قال: يا ابن أخي، أسمعني أذكر فيهم شيئاً؟ قال: لا. قال: إياهم فأرحم"^(١).

- وفي رواية أخرى قيل لعمرو: لقد وقع أيوب السخيتي فيك حتى رحناك. قال: إياه فأرحموا.^(٢) وسجل أبو حيان (٤٠٣هـ) الحوار ذاته مع إضافات لا بأس بها فقال: "أتى رجل عمرو بن عبيد فقال: إن الأسواري لم يزل أمس يذكرك ويقول: الضال.

فقال عمرو: يا هذا والله ما رعت حتى مُجالسة هذا الرجل حتى نقلت إلينا حديثه، ولا رعت حقّي حين بلغني عن أخي ما أكره، أعلمه أن الموت بعننا، والبعث يحشرنا، والقيامة تجمعنا، والله - تعالى - يحكم بيننا"^(٣).

والحقيقة أن رد عمرو بن عبيد ينشئ عن رفضه للغية والنميمة، وكراهيته للتنازع بالألقاب، وسعة صدره لمن يخطئ في حقه، ليس هذا فحسب بل وطلب الغفران لمن وقع في عرضه وهذا تطبيق لقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩)، وكأنه يهتدي بقول بشار -بصرف النظر عن رأيه فيه- في حكمته المشهورة:

إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى *** ظمنت وأي الناس تصفو مشاربه

إذا أنت في كل الأمور معاتباً *** صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه^(٤).

ومن الواضح أن عمرو بن عبيد يعلو على مثل هذه الصغائر، ويُجلُّ زملاءه ويتحل لهم الأعذار، ويضعهم في المكانة التي تليق بهم على الرغم مما يبلغه من أقوالهم سواء أكان صحيحاً أم مُلفقاً، لكنه يظل عَفَّ اللسان، حلَّو الشمانل، نقى الضمير، محباً للجميع.

(١) البيان، ٩٦/٢. عيون الأخبار، ٢٤/٢. تاريخ بغداد، ١٨٦/١٢.

(٢) العقد الفريد، ٢٧٥/١.

(٣) البصائر والذخائر، ٦١/٤.

(٤) الأغاني، ١٨٥، ١٨٠/٣.



يقال أن عمرو بن عبید "اشترى إزاراً للحسن البصري ستة دراهم ونصف، فأعطى للبائع سبعة دراهم، فقال الرجل: إنما بعته ستة دراهم ونصف، فقال عمرو: إني اشتريته لرجل لا يقاسم أخاه درهماً"^(١).

وهذه الرواية تؤكد طبيعة العلاقة القوية التي ربطته بالحسن وتكشف عن مدى إجلاله لشخصيته المؤثرة المهمة، وتوضح تواضعه مع الآخرين وتقديره لمكانتهم.

٣- شجاعته في القول:

من السمات التي يتفرد بها عمرو عن زملائه، صراحته في القول، وجراته في مواجهة الولاة والحكام، وشجاعته في إعلان رأيه وإظهاره حتى لو عرّضه ذلك للمهالك، وهذا كما وضعنا سابقاً راجعاً إلى أن باطنه مثل ظاهره، وأنه مبرأ من آفة النفاق، والتعلق إلى الحكام، ولذلك كما سوف نرى لا يخاف في الحق لومة لائم، وإذا نطق نطق بالحق وجهر بالصدق.

فلا غرو أن يمسك بمبضعه ويشرح به شخصيات عصره، مظهراً مثالبها، مبدئاً معايها دون وجلٍ أو خوفٍ، محاولاً الإصلاح والتقويم، حتى لو اقترب الأمر من دائرة شخصيات مثل الحجاج ذلك الوالي القاسي الذي سخر كل ذكائه وعبقريته، وشخصيته المهمة الباطشة العدوانية في نشر الشر والدمار والموت في الأرض، ووضع ملكاته العقلية في فن القيادة والحكم، في خدمة الأمويين لتنفيذ مطامعهم، وتلبية رغباتهم، فأهلك الحرث والنسل، وأعمل السيف في رقاب المسلمين، وقتل الفقهاء والعلماء والتابعين، حتى ضج الناس وقالوا: هذا بلاء اختبر به الله ﷻ أهل العراق.

- أقول: يتجلى موقف عمرو الشجاع في الفتوى التي أصدرها في حق الحجاج، قيل: "إن رجلاً أتى الحسن البصري فقال: يا أبا سعيد إني حلفت بالطلاق أن الحجاج في النار، فما تقول؟ أقيم مع امرأتي أم أعتزلها؟

فقال له: قد كان الحجاج فاسقاً فاجراً، وما أدري ما أقول لك، إن رحمة الله وسعت كل شيء. ثم أتى الرجل إلى محمد بن سيرين، فأخبره بما حلف، فرد عليه شبيهاً بما قاله

(١) عيون الأخبار، ٣٥٩/١.



الحسن، ثم أتى عمرو بن عبد فقال له: أقم مع زوجتك فإن الله إن غفر للحجاج، لم يضرك الزنا^(١).

نستخلص من هذه الفتوى الطريفة أن الحسن توقف عند وصف الحجاج بالفسوق والفجور، ولم يقرر أن مرتكب الكبيرة في النار، وأيد رأيه بأن الله غفورٌ رحيمٌ، وهذه وجهة نظر أهل السنة. في حين أن عمرًا كان متسقًا مع مذهبه، فذهب إلى أن الحجاج في النار بسبب جرائمه التي لا تحصى، ولما كان لم يتب فهو إذن في النار.

والحقيقة إذا قارنا بين الشخصيتين لوجدنا أن عمرًا كان أكثر جرأة من الحسن، وأمضى قوة، وأسرع في مخاطبة الملوك وزجرهم، في حين أن الحسن على الرغم من علمه الواسع ومهاجته للأمويين وأقامهم بأهم أعداء الله بسبب زعمهم أن المعاصي من الله. لم ينضم إلى ثورة عبدالرحمن بن الأشعث، وكان يبطئ الناس عن الاشتراك في الثورة، أضف إلى ذلك أنه كان يهاب وعظ الأمراء ويخشى من لسانهم وسيفهم، فقد قيل له: ألا تدخل على الأمراء فتأمرهم بالمعروف وتنههم عن المنكر؟ قال: ليس للمؤمن أن يذل نفسه، إن سيوفهم لتسبق ألسنتنا، إذا تكلمنا قالوا بسيوفهم هكذا - ووصف لنا بيده ضربًا^(٢). وبعض المؤرخين يرون أن الحسن البصري كان يتقي ظلم الأمويين بادعاء مبدأ التقية.

وموقف آخر يؤكد شجاعة عمرو وصراحته في مواجهة الولاة المفسدين، حينما أرسل إليه شبيب بن شيبة -والي البصرة- أن يذهب ضمن وفد إلى عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز -أمير العراق- لمقابله وإخباره بحسن الأوضاع في البصرة وبالطبع مدح الوالي، امتنع عمرو فألح عليه الوالي فقال له: إن أول ما يسألني عنه سيرتك، فما تراني قائلًا، فسكت الوالي وكف عنه^(٣).

(١) وفيات الأعيان، ٢٢٧/١.

وللإنصاف نقول: إن ابن ناته أورد الرواية كالتالي: حلف رجل بالطلاق أن الحجاج من أهل النار، فاستغى طاووس فقال: يغفر الله لمن يشاء، وما أظنها إلا طلقت. فاستغى الحسن البصري، فقال له: اذهب إلى زوجتك وكن معها، فإن لم يكن الحجاج في النار فما يضركما أنكما في الحرام. (شرح العيون، ص ١٨٦).

(٢) طبقات ابن سعد، ١٧٦/٧.

(٣) وفيات الأعيان، ٢١٩/٢.



ومن هنا نرى تصميم عمرو على قول الحق، فهو عاقد العزم على إخبار الأمير بالسيرة السيئة للوالي وظلمه للرعية.

ليس هذا هو موقفه الوحيد مع هذا الوالي، بحيث نقول إن هذا مجرد موقف عارض عَرَضَ فيه حياته للخطر ثم انكفأ على نفسه، ولكن الحقيقة أن هذه الجرأة سمة من سمات شخصيته ووقوفه بجانب الحق، وإعلانه يُعد عاطفة دينية متغلغلة في كيانه وراسخة في فؤاده وهي التي توجه سلوكه الخارجي فيصدع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويهتف بالعدالة، وينطق بالحق. "فقد مر سارق يُقطع فقال: سارق السريرة (السِر) يقطع سارق العلانية"^(١).

فهذا الرجل يتخذ من مجريات الحياة اليومية وسيلة يحارب بها السلبات التي تقع في المجتمع، ويقضح تصرفات الولاة ومساعدتهم، فهو صديق للحق وعدو للباطل.

ونختم هذه المواقف التي تعبر عن شجاعة عمرو وجرأته في الملتفات بالحق بأحد مواعظه للمنصور* التي اشتهر بها، ونوه بها كافة المؤرخين الذين أكدوا أن المنصور كان يتبرك به ويأسس بقربه، ويكرر دائماً أن عمراً نسيج وحده، ووحيد عصره، وأمثاله في الإخلاص قليل^(٢).

يخاطب عمر المنصور قائلاً: "اتق الله يا أمير المؤمنين، فإن ببابك نيرانا تتأجج، لا يُعمل فيها بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأنت مسؤول عما اجترحو، وليسوا مسؤولين عما اجترحت، فلا تصلح دنياهم بفساد آخرتك، أما والله لو علم غمّالك أنه لا يرضيك منهم إلا العدل، لتقرب به إليك من لا يريد... اتق الله يا أمير المؤمنين، فإن هؤلاء (يقصد الذين يحيطونه) قد اتخذوك سُلماً إلى شهواتهم، فأت كالماسك بالقرون وغيرك يخلب، وإن هؤلاء لن يغنوا عنك من الله شيئاً"^(٣).

ونستخلص من ذلك تحذير عمرو للخليفة، وتنبهه بأن عماله يقترفون الشرور، ويتسترون بعباءته، ويسترفون ثروة الدولة، ويتخذونه وسيلة للوصول إلى مطامعهم الدنيوية، ولن يغنوا عنه من الله شيئاً؛ لأنه وَلِيُّ أمر المسلمين وحامي حمى الأرض والدين.

(١) العقد الفريد، ٢٦٨/١.

* سَوجِل وعظ عمرو للمنصور حين الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) جاز الله: المعتزلة، ص ٢٤٦.

(٣) سراج الملوك، ١٢٨/١. وأيضاً الجهشاري: الوزراء، ص ١١٦.



والحقيقة أن مثل هذه المواقف لا تعد قليلة في الحضارة العربية الإسلامية، فالأمثلة تكاد لا تحصى، فقد احتل العلماء مكانة كبيرة بين جماهير المسلمين بسبب علمهم الغزير وسلوكهم الأخلاقي، وعمومًا فالعلماء هم القيادة الحقيقية التي تقود سفينة الدولة إلى شاطئ الأمان وبر النجاة ومرفأ التقدم.

ثانيًا: موقف الفقهاء والمحدثين من عمرو:

١- من المعلوم أن المعتزلة واجهوا بعض الاتهامات من رجال الفقه وعلماء الحديث، وتعرضوا لهجوم عنيف يتنافى مع آداب الحوار الهادئ، ومع حرية الرأي وتعدد المذاهب ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، وصبوا جام غضبهم عليهم، لخوضهم في قضايا يعتقد هؤلاء العلماء أن من الأولى ترك الخوض فيها، علاوة على منهجهم الجديد الذي طرحوه في الساحة الفكرية.

ولما كان عمرو من مؤسسي مذهب الاعتزال، فلم يسلم من النقد اللاذع، وكان له أكبر قدر وأوفى نصيب من هذا الهجوم.

ونستطيع أن نصنف موقف المؤرخين الذين أرخوا لعمرو إلى مواقف ثلاثة:

أ- الالفت للنظر أن جميع التهم كانت من طرف علماء السنة الذين كالوا لعمرو اتهامات غريبة، مشيرة للدهشة والخيرة، وقد أهالوا على تاريخه التراب، ويقف على رأس هؤلاء الخطيب البغدادي، ومن لف لفه أمثال الذهبي، وابن كثير، وابن حجر العسقلاني.

ب- في حين أن مؤرخي المعتزلة وأنصارهم من الشيعة مدحوا الرجل مدحًا واسعًا، وعلى رأسهم الجاحظ ومن تبع خطاه أمثال ابن المرتضى -صاحب الأملاني-، ونشوان الحميري، وابن المرتضى اليماني.

ج- المجموعة الثالثة وقفت بين القضية ونقيضها موقفًا محايدًا، فأوردت ما يتعلق بحياته وصفاته ومؤلفاته، ولم تُشر من قريب أو بعيد لمثل هذه الاتهامات أو تقلل من شأنه، بل نوهت بدوره في تأسيس الاعتزال، وعلى رأس هؤلاء المسعودي، وابن خلكان.

ومن الإنصاف والتحليل العلمي أن نلخص هذه الاتهامات ونبونها لكي نناقشها مناقشة هادئة، علنا نستطيع أن نكتشف أبعاد هذه القضية ونقف على الحقيقة.



٢- يعد الخطيب البغدادي من أوائل المؤرخين الذين ترجوا لعمر ترجمة واسعة مفصلة، احتلت الجوانب السلية مساحةً أوسع من الجوانب الإيجابية، وعموماً قدم صورة واضحة إلى حد ما لآرائه الفكرية وحواراته، وسيرته الثقافية، وحياته العلمية والعملية.

ومن الممكن أن نرصد التهم الآتية:

أ- إنكار عمرو بن عبد لأحاديث الرسول ﷺ.

ب- تضعيف روايته للأحاديث النبوية.

ج- رؤى بعض الصالحين له أنه في النار.

د- رؤى بعض الصالحين في منامهم أنه لا يؤتي وجهه إلى القبلة ولكنه منحرف عنها في صلاته.

هـ- التشهير به وبتاريخه، وتحريف مرامي أقواله.

- وقد تلقف علماء هذه التهم وبدأوا يسطرونها في مؤلفاتهم دون أدنى تمحيص أو مناقشة، أو توقف لبيان مدى صدقها أو زيفها، صحتها أو بطلانها.

ولكنهم - كعادة المؤرخين القدامى - يأخذ اللاحق عن السابق، ثم يحاول أن يضيف كلمة هنا أو كلمة هناك، ويقدم هذه القصة، ويؤرخ تلك الحكاية، ويعيد هذا الحوار بصيغة أخرى، وهكذا هو المضمون واحد، وعموماً لا يضيف المؤرخ شيئاً جديداً بسبب واحد فقط، هو أنه عكف على بعض الكتب ونقل عنها ليس غير، هذا ما نجده عند مؤرخ كبير هو شمس الدين الذهبي، والمسافة بينه وبين عمرو تقارب ستة قرون، فلا هو قابلٌ عمراً، ولا هو قابل من عاصره، ومن ثم صاغ الذهبي التهم نفسها، وبالتعبيرات ذاتها مع تعديلات لا تكاد تذكر، ليس هذا فحسب بل استبطن منها قمتين جديدتين:

الأولى: هي أن عمراً كان يشتم الصحابة ويكذب الحديث وهما لا تعمداً^(١).

الثانية: أن عمراً كان رجلاً سوءاً، وكان من الدهرية الذين يقولون: "إنما الناس مثل الزرع"، ونسارع في القول أن الذهبي أنكر التهمة ورفض ذلك بشدة بقوله: لعن الله الدهرية فإنهم كفار وما كان عمرو هكذا^(٢).

(١) ميزان الاعتدال، ٢٧٤/٣.

* هذه التهمة يمكن إدراجها في رقم (هـ) من التهم السابقة.

(٢) ميزان الاعتدال، ٢٧٧/٣ - ٢٨٠.



-وما قلناه عن الذهبي نستطيع أن نقوله عن ابن كثير، فهو أيضاً لم يعاصر عمراً، والمسافة الزمنية بينهم تزيد عن ستة قرون، وهو ينقل أكثر عن الذهبي وهو معتمده الأصلي، علاوة على ما اقتبس من الخطيب البغدادي، ولذلك يعيد صياغة التهم المذكورة سابقاً بتمامها^(١).

-ثم يجيء دور شيخنا الكبير ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) فلا يفوته أن يجتر كل ما كتب من روايات سابقة عن عمرو، صحيحة أو سقيمة، صادقة أم كاذبة، فينقل تارة من الخطيب البغدادي وتارة ثانية من الذهبي، وتارة ثالثة من ابن كثير، بالعبارات ذاتها ودوناً تغيير يذكر. على أنه -والحق يقال- نقل جميع التهم التي ذكرناها سابقاً دون قسمة الدهرية، التي ربما وجدها لا تليق بعالم مسلم له باع في الدفاع عن العقيدة الإسلامية.

وقبل أن نتفرغ لمناقشة هذه التهم والرد عليها بأسلوب علمي، نوه ببعض الملاحظات: الملاحظة الأولى: أن قسمة الدهرية لم أجدها في أي كتاب من كتب مؤرخي الإسلام أو أصحاب المقالات أو مؤرخي الفرق، لا القدامى ولا المعاصرين، باستثناء خير الدين الزركلي (١٩٧٦م)، فقد لاحظت أنه رصد التهم جميعاً ونقلها بنصها^(٢). ولما كان الشيخ الزركلي -رحمه الله- لم يكن معنياً بتحليل الفكر العربي أو مناقشة قضاياها، بل جل اهتمامه عمل معجم كبير للمفكرين، ورصد ما استطاعت عينه أن تقع عليه ويده أن تصل إليه، فهو معذور فيما نقل*. ومن ثم لن تناقشه هذه المسألة؛ لأنها متهافة بذاتها، وبكفي أن نقول: إن العلاقة بين هذا الاتهام وحقيقة عمرو علاقة انفصال، فالقرآن الكريم يصف اعتقاد الدهرية فيقول: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الحج: ٢٤). أضف إلى ذلك أن مفهوم الدهرية أنهم "ينكرون الخالق والنبوات والثواب والعقاب ويرُدُّونَ كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والألم"^(٣).

وما قدمناه عن حياة عمرو وصفاته يختلف عن هذا الاعتقاد، وبكفي في دحض مثل هذه الترهات والأباطيل.

(١) البداية والنهاية، ٧٨/١٠.

(٢) الأعلام، ٨١/٥.

* هذا لا يمنع أن نقدم له الشكر كل الشكر فيما قدمه من معلومات قيمة ومجهود عظيم في موسوعته الضخمة.

(٣) الحيوان، ٧٠٥/٧. (تح: عبدالسلام هارون).



الملاحظة الثانية: أن مسألة تعرض عمرو لشم الصحابة، تعد قمة باطلية، فلم أجد في سيرة الرجل ما يبنى أو يشير إلى ذلك، "ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً" على حد تعبير الدكتور النشار^(١). غير أن حقيقة الأمر هو جراءة واصل وعمرو والمعتزلة كافة في نقد بعض مواقف الصحابة وأفعالهم، فأخضعوها للنظر والتحليل والتقييم، وكذلك حينما ناقشوا الحرب التي دارت بينهم^(٢).

الملاحظة الثالثة: أن البغدادي صاحب الفرق بين الفرق، على الرغم من أنه عدو لدود للمعتزلة، ولم يدخر وسعاً في رميهم بكل نقيصة وتخريف آرائهم، لم يذكر أي قمة من التهم السابقة في ترجمته لعمرو سوى قوله: "وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبابة"^(٣).

الملاحظة الرابعة والأخيرة: إن هذه الاتهامات جاءت جنباً إلى جنب مع الروايات التي تمدح عمراً وتعلي من شأنه، وتصفه بأنه من أهل الورع والعبادة، وأنه سيد شباب أهل البصرة، وواقعه وحقيقته أفضل مما وصفه الناس^(٤).

٣- مناقشة الاتهامات:

أ- إنكار عمرو لأحاديث الرسول ﷺ:

يتهم بعض المؤرخين عمراً بأنه ينكر أحاديث الرسول ﷺ، فقد روى أنه ذكر أمامه ذات يوم حديث الصادق المصدوق ﷺ عن عبدالله بن مسعود أنه قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح، ويأمر بأربع كلمات فيكتب عمله ورزقه وشقيه أو سعيد، وإن أحدكم يعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، وإن أحدكم

(١) نشأة الفكر، ٤٦٤/١.

(٢) فجر الإسلام، ص ٣٠١.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ٢١.

(٤) تاريخ بغداد، ١٢/١٧٠. ميزان الاعتدال، ٢/٢٧٢. البداية والنهاية، ١٠/٧٩. قذيب التهذيب، ٨/٦٢.



ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبين أهل النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة" (١).

فقال عمرو لو سمعت الأعمش يقول هذا: لكذبت، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا: ما أجبته، ولو سمعت عبدالله بن مسعود يقول هذا: ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا: لرددته، ولو سمعت الله ﷻ يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا (٢).

الحقيقة نحن بإزاء احتمالين:

الاحتمال الأول: أن هذا الكلام مدسوس على عمرو، وهذه التهمة ملفقة من أولها إلى آخرها، وفيها تحريف وتشويه ومبالغة من المؤرخين، وهذا احتمال وارد، إذ يعد البغدادي أول من أورد هذه القصة، ونقلها عنه باقي المؤرخين دون تمحيص، ونستطيع نفياً كثير من القصص والتهم السابقة التي رواها المؤرخون؛ لأنها تتعارض مع سيرة عمرو الخلقة والعلمية والدينية.

الاحتمال الثاني: أن عمراً لم ينكر الحديث ولكنه أوله بما يتفق مع الاستدلال المنطقي، وينسجم مع أصل العدل أي حرية الإرادة الإنسانية، والدليل على ذلك أن منطق الحديث وظاهره يؤدي إلى الجبر، ولما كان الحديث متصلاً بالعلم الإلهي الأزلي وبقضاء الله السابق، فهو ﷻ يعلم ما سوف يعمل به الإنسان، وما يأتيه من رزق، وكونه من أهل الجنة أو من أهل النار، فلا شك أننا بصدد معركة كلامية عقائدية دارت بين الفريقين (أهل السنة والمعتزلة). الأول: يؤكد أثر العلم الإلهي في حياة الإنسان وأفعاله، ومن ثم فالإرادة الإنسانية مقهورة ومجبورة، كأنها هي تنفذ ما في علم الله لكي يتطابق العمل مع العلم. والفريق الآخر الذي يقوده عمرو ينفي أثر العلم الإلهي في سيرة الإنسان، لأن صفة العلم متعلقة بالكمال الإلهي، وليست مؤثرة في الفعل الإنساني ولا سيما وأن الإنسان لا يعلم الغيب، ومن ثم فالطريق أمامه واسع ومفتوح، وعليه أن يمضي فيه بمحض إرادته واختياره بعد تدبر وتفكير وتأمل، فإما أن يختار طريق الهدى والرشاد، وإما أن يسلك طريق الغي والضلال.

أضف إلى ذلك أن بعض الناس كانوا يتعللون بالعلم الإلهي "فيزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس، ويقولون: كان في علم الله فلم نجد بُدّاً منه، ولما علم عبدالله بن عمر

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٣٧٢/٦، الحديث رقم ٣٢٠٨.

(٢) تاريخ بغداد، ١٧٢/١٢، ١٧٥، ١٧٦، ميزان الاعتدال، ٢٢٨/٣، قذيب، ٦٣/٨.



بذلك غضب ثم قال: سبحان الله العظيم، وقد كان ذلك في علمه، لم يحملهم علم الله على فعلها^(١). وهذا الاحتمال هو الأرجح؛ لأنه يتفق مع مذهب عمرو بن عبيد.

- الاقام الثاني: رواه البغدادي أيضاً، إذ حكى أن عمرو بن عبيد كان يذهب إلى القول: "لا يعفى عن السارق دون السلطان"، وقد رفض بكر بن حمدان كلام عمرو وواجهه بحديث صفوان بن أمية الذي سُرِق منه رداؤه فأمسك بالسارق وذهب به إلى رسول الله ﷺ، فلما أراد أن يقيم عليه الحد، أعلن صفوان تنازله عن حقه كي لا يقام الحد على السارق، فقال له رسول الله ﷺ: فهلا قلت هذا قبل أن تأتيني به.

ولكن عمرو بن عبيد شكك في هذه الرواية وقال لبكر بن حمدان: أتخلف بالله الذي لا إله إلا هو أن النبي ﷺ قاله؟ فقال بكر لعمرو: تخلف بالله أنت أن النبي ﷺ لم يقله؟ فحلف عمرو بذلك^(٢).

والحقيقة أن القضية هكذا غامضة وتحتاج إلى قدرٍ من التوضيح والشرح، وتحرير المسألة كما يقول علماء الفقه إننا بصدد موقفين في حالة السرقة: الموقف الأول: أن من حق المسروق منه العفو عن السارق ما لم يرفع ذلك إلى الإمام، واستد العلماء في هذا القول إلى قول الرسول ﷺ: "تعافوا الحدود بينكم فما بلغني من حد فقد وجب"، وقوله ﷺ: "لو كانت فاطمة بنت محمد سرقت لأقمت عليها الحد". وقوله لصفوان بن أمية: هلا كان ذلك قبل أن تأتيني به.

الموقف الثاني: في السارق يسرق ما يجب فيه القطع، فيرفع أمره إلى الإمام وقد وهبه صاحب السرقة ما سرقه، أو يهبه له بعد الرفع وقبل القطع. فقال مالك والشافعي: عليه الحد لأنه قد رفع الأمر إلى الإمام. وقال أبو حنيفة وطائفة: لا حد عليه.

(١) ابن المرتضى: طغيات المعتزلة، ص ٨٢.

(٢) تاريخ بغداد، ١٧٨/١٢.



وحجة من قرر بإقامة الحد، هي القضية التي نحن بصددھا، فقد جاء صفوان بالسارق إلى رسول الله ﷺ فأمر أن تقطع یدہ، فقال صفوان: لم أرد هذا يا رسول الله هو عليه صدقہ، فقال الرسول ﷺ: فهلا قبل أن تأتي بي به^(١).

ومن هذا العرض نرى أن البغدادي الذي روى الرواية لم يحدد لنا موقف عمرو، هل يقصد بقوله: لا يعفى عن السارق دون السلطان في جميع الحالات. فإذا كان يقصد أن ليس من حق المسروق منه أن يعفو بعد أن تم رفع القضية إلى ولي الأمر، فكلامه يتسق مع ما ذكرناه وموقفه صحيح؛ لأن الواضح من القصة أن الرسول ﷺ قد أقام الحد على السارق بدليل قوله لصفوان. والظاهر من كلام عمرو أن الأمر رفع إلى الإمام بدليل قوله: "لا يعفى عن السارق دون السلطان"، أي ليس لأحد حق العفو في هذه الحالة إلا ولي الأمر.

ونستنتج من ذلك أن القضية التي عرضها البغدادي فيها التباس كبير، وأن القصد منها تشويه صورة عمرو بن عبید.

ومن الجدير بالذكر أن العلامة أحمد أمين أشار إلى هذه القصة وأخذها دليلاً على تقدير عمرو لسلطان العقل ويستبطل من القصة أن وجهة نظر عمرو هي: لا يصح لأحد ولا لمسروق منه أن يعفو عن السارق إلا السلطان؛ لأن فعل السرقة جريمة تقع على المجتمع كله وليس على المسروق منه فقط، لذلك يصبح من حق السلطان البت فيها والعفو عنها^(٢).

وفي ضوء ما ذكرنا لا نستطيع أن نقول أن عمرو بن عبید رفض أحاديث الرسول ﷺ بآله أن ينكرها - كما زعم البغدادي -، ولكنه حاول تأويلها بما يتفق مع أصول مذهبه الاعتزالي، وكذلك مع مبادئ العقل الإنساني، فقام علماء الحديث بالتهجم عليه، وهاجوا وماجوا وألزموه بأن موقفه هذا يعني إنكار أحاديث المصطفى ﷺ.

وذكر بعض المؤرخين المحدثين أن أسباب التشيع على المعتزلة وكراهية بعض المسلمين لهم، أنهم خالفوا أهل الحديث في كثير من آرائهم، "فحمل عليهم المحدثون حملات عنيفة"^(٣)، على

(١) ابن رشد: بداية المجتهد، ٤٥٤/٢، (دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م).

(٢) ضحى الإسلام، ٨٥/٣.

(٣) فجر الإسلام، ص ٣٠٩.



أن من المفكرين المعاصرين من آيد مقولة البغدادي، فذهب إلى القول بأن عمرو بن عبيد "رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده"^(١).

ونؤكد أننا لا نرى هذا الرأي، ولا نوافق عليه، ونضيف على فرض أنه رفض بعض الأحاديث فقد كان هذا وهماً كما قال المؤرخون وليس تعمدًا، أي أن رفضه يستند إلى أنه لم يكن على يقينٍ كاملٍ بأن الرسول ﷺ روى هذا الحديث أو ذاك، فهو يتشكك في صحة الرواية، وليس أنه كان على يقين، ثم رفض الحديث، وفرق كبير بين الموقفين.

ب- تضعيف روايته للحديث:

بعد عمرو من التابعين وقد نقل المؤرخون عنه روايات كثر رواها لحديث الرسول ﷺ إلا أن علماء الحديث ضعفوا رواياته لاسيما ما نسبته إلى الحسن البصري نقلاً عن بعض الصحابة عن الرسول ﷺ، وأكدوا أن الحسن شهد لعمرو وأثنى عليه وعده سيد شباب أهل البصرة بشرط ألا يحدث، وكان التابعون يوصي بعضهم بعضاً بعدم الثقة في حديثه، وهاك بعض الأمثلة:

١- قلت لعوف: إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن الرسول ﷺ قال: "من حمل علينا السلاح فليس منا"، فقال كذب عمرو، لقد أراد أن يجوز هذا إلى كلامه الخبيث.

٢- قيل لأيوب: إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن قال رسول الله ﷺ: "إذا رأيت معاوية على منبري فاقتلوه".

٣- علاوة على ما سبق فقد أفرد الخطيب البغدادي وعلى مدى صفحتين حكايات مفادها، أن عمرو بن عبيد ليس بشيء ورجل سوء، وغير ثقة، وضال، ومتروك الحديث^(٢).

ونستطيع أن نفند هذه الاتهامات بالآتي:

(١) يرجع السبب الأول في تضعيف روايات عمرو إلى أنه من المعتزلة، ويرى الاعتزال والقدر، وهذا وحده كان سبباً كافياً -من وجهة نظر علماء الحديث- أن يمتنعوا عن قبول الأحاديث التي يكون مصدرها القائلين بالقدر، وقد خلطوا خلطاً متعمداً بين الاتجاه القدري الذي يمثل من الناحية

(١) نشأة الفكر، ٤٦٤/١.

(٢) تاريخ بغداد، ١٨٣/١٢، ١٨٥. وقد نقل هذه الروايات الذهبي، وابن كثير، وابن حجر العسقلاني كما ذكرنا سابقاً.



التاريخية معبد الجهني وغيلان الدمشقي، والمعتزلة الذين تزعمهم واصل وعمرو، وقد بلغت كراهية رجال الحديث لهم حدًا تجاوز أدب الإسلام، فذهبوا يهيلون على سرقم التراب، و يرمونهم بأشنع التهم، ويشوهون صورهم أمام جماهير المسلمين، فيروى أن رجلاً مسلماً جاء إلى مالك بن أنس (١٧٩هـ) يستشيره في قدري جاء يخطب ابنته أيزوجه أم لا؟ فقال له: ولعبد مؤمن خير من مشرك^(١).

ويقول الذهبي عن عمرو: "المعتزلي البصري، مع زهده وتأله"^(٢). كأنما يستكر عليه أن يكون من المعتزلة وفي الوقت نفسه يسلك طريق الزهد والعبادة، أو يتعجب من ذلك الموقف. ومن المعلوم تاريخياً أن ثلث أهل البصرة كانوا قدرية، وهذا ما دفع الإمام أحمد بن حنبل (٢٤٢هـ) إلى القول: لو تركت الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(٣).

(٢) روى المؤرخون جملة أحاديث صحيحة في سندها عمرو بن عبيد، وقد رواها الدارقطني وذكرها الذهبي، منها: عن عمرو عن الحسن بن عبد الرحمن بن سمرة قال رسول الله ﷺ: لا تسأل الإمارة، فإنك إذا أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها^(٤).

- حديث "من حمل علينا السلاح فليس منا"، وقد رأينا أنهم كذبوا عمراً في روايته، فالحقيقة أن الحديث رواه البخاري وهو حديث صحيح^(٥).

- أما حديث "إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه". فمن المعلوم أن الحديث موضوع من أعداء الدولة الأموية، وربما وضعه أنصار الشيعة أو العباسيون، وقد رواه عمرو لأن المسلمين كانوا يتداولونه، واللوم الذي يوجه إليه أنه لم يثبت من صحته، ولم يكن قصده التلفيق، على الرغم من أن المعتزلة يكرهون الأمويين ويهاجمون معاوية، ولذلك فهو معذور مثل بعض العلماء الذين ذكروا

(١) ابن عساكر: تاريخ دمشق، ٤٤/٥.

(٢) ميزان الاعتدال، ٢٧٢/٣.

(٣) تاريخ بغداد، ٢٠٠/١٢. المقدسي: أحسن الأقاليم، ص ١١٢.

(٤) ميزان الاعتدال، ٢٧٦/٢. وأيضاً فتح الباري، ٧٤٥/١١، رقم ٦٧٢٢.

(٥) فتح الباري، ٢٢٦/١٢، رقم ٦٨٧٤. الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، رقم ٤٦٩.



أحاديث كثيرة موضوعة، وهذا ما حدا بعض علماء المسلمين إلى تأليف كتب في هذا الموضوع لتحذير المسلمين من هذه الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة*.

نستنتج مما سبق أن عمراً له وعليه، فله موقفه الإيجابي في روايته الأحاديث الصحيحة، وعليه أنه روى بعض الأحاديث الضعيفة ولم يثبت من مدى صحتها، وكان عليه أن يتحرى الصدق، ويحيط بأبعاد هذا العلم الذي أصبح من العلوم الإسلامية، والذي خضع للمنهجية العلمية فيما بعد ذلك على يد البخاري ومسلم ورواة السنة المشهورين.

ج- قولهم أن عمرو بن عبيد في النار:

يعد البغدادي من الأوائل الذين ذكروا رواية أن عمراً في النار، وقد تناقلها المؤرخون دون زيادة أو نقصان، قال: عن إسماعيل بن خالد القعيني قال: رأيت الحسن بن جعفر بعبدان في المنام فقال لي: أيوب ويونس بن عبيد وابن عون في الجنة، قلت: فعمرو بن عبيد، قال: في النار. ثم رآه مرة ثانية وثالثة فيسأله فيقول له مثل ذلك^(١).

والحقيقة أنه لا أحد من البشر يمتلك مفاتيح الجنة حتى يوزع الناس هكذا فيدخل بعضهم الجنة وبعضهم الآخر في النار، وتعد قضية الغيب ومعرفة مصائر البشر ضمن ما اختص به الله ﷻ، وما أوحى به إلى رسله الكرام، وما خص به رسوله الكريم فيما يتعلق بالعشرة المبشرين بالجنة: ﴿غَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (الجن: ٢٦-٢٧)، هذه نقطة. والأخرى، أن مثل هذه الحكايات المضحكة التي رواها القدماء، إذا كان قد قبلها نفر من المؤرخين في مرحلة تاريخية معينة سادت فيها الخرافات، وتم تغيب العقل ودوره في المعرفة، وأصبح سلطان البشر الأنقياء كما يدعون هو الملهم لمعرفة الغيب، فإن هذه الحكايات مرفوضة ولا يقبلها إنسان عنده مكة من العقل، أو بقية من الفهم، أو قليل من التدبر.

وميزة الفكر الاعتزالي أنه أول من رفض مثل هذه المقولات المضحكة المبكية التي تعمل على إلغاء العقل الإنساني الذي هو حجة الله عند الإنسان، وبالجملة الحكاية كلها مرفوضة بناءً على قواعد النص، وحجج العقل، ودليل الواقع.

* السيوطي: اللآلئ المستوعبة في الأحاديث الموضوعة، ٢٢٨/١، (حديث معاوية موضوع).

(١) تاريخ بغداد، ١٢/١٨٨.



د- زعمهم أن بعض الصالحين رأى في المنام أنه مدبر وجهه عن القبلة:

وهذه الرواية شبيهة بالسابقة من حيث الشكل مع اختلاف في المضمون، فقد ذكر المؤرخون: "أن كامل بن طلحة قال لحمد بن سلمة: كيف رويت عن الناس وتركت عمرو بن عبید؟ قال: إني رأيت -يعني في المنام- كان الناس يوم الجمعة يصلون إلى القبلة وهو مدبرٌ عنها، فعلمت أنه على بدعة فتركت الرواية عنه"^(١).

ولا تحتاج الرواية إلى وفور عقل أو قليل من الحس أو معاولِ هدمٍ لرفضها، إذ هي متهافة بذاتها، وتحمل في باطنها عناصر التناقض، وعلاوة على ما قلناه سابقاً فإن رواية هؤلاء الناس البسطاء الطيبين لا تقدم دليلاً يقينياً أو غير يقيني، ولا حجة مقبولة، ولا برهاناً يُقنع العقل، ولكنها "حدوتة" تصلح أن نرويها لأطفالنا لتسليتهم قبل النوم، فهي مثل الحكايات التي رواها الجاحظ عن معتقدات العرب في الغيلان والسعال، ثم هزأ من عقليتهم وسخر من تفكيرهم، وعلل ذلك تعليلاً علمياً، بأن أرجع ذلك إلى طبيعة بيئتهم الصحراوية التي عاشوا فيها^(٢).

أضف إلى ما سبق، فإن رؤية هؤلاء السادة المؤمنين ليست كرؤية إبراهيم -عليه السلام- أو رؤية يوسف -عليه السلام- أو رؤية سيدنا محمد ﷺ، ولكنها حكايات ملفقة، تعبر عن مكنون قلب هؤلاء القوم تجاه فكر المعتزلة، ومقتهم لأسلوبهم في التفكير، ولا تعدو أن تكون أضغاث أحلام، أو أحلام يقظة لشابٍ مراهق، أو حكايات عجائز أصابهن الذهان العقلي.

هـ- التشهير بسيرة العلمية وتحريف أقواله:

هذه التهمة تتضمن تواضي القوم بمقاطعة عمرو بمقاطعة كاملة، فلا يجلسون معه، وإن جلس معهم قاموا عنه، وإن سلم عليهم لم يردوا السلام، وقد نفى أحدهم ابنه أن يجالس عمرو بن عبید قاتلاً له: أهلك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر، فلأن تلقى الله بمن أحب إلي من أن تلقاه برأي عمرو وأصحابه القدرية.

- يقال أن عمرًا ظل ليلة كاملة يجادل شبيب بن شيبه ويتخاصم معه في الكلام إلى طلوع الفجر، وما صلوا ليلئذ ركعتين.

- قيل لأيوب أن عمرًا روى عن الحسن قال: لا يجلد السكران من النبيذ.

(١) تاريخ بغداد، ١٢/١٨٣.

(٢) الحيوان، ٦/٢٠٥.



فقال: كذب، أنا سمعت من الحسن يقول: يجلد السكران من النبيذ.

- ويدعون أن عمرًا جلس مع بعض أصدقائه فتكلم وطول فقال لهم: لو نزل ملك من السماء ما زادكم على هذا.

- وفي جلسة أخرى حضرها واصل بن عطاء خطيب المعتزلة فقال له عمرو: تكلم يا أبا حنيفة. فخطب وأبلغ كما هي عادته، فأنبرى عمرو يقول: ترون أن ملكًا من الملائكة أو نبيًا من الأنبياء كان يزيد على هذا^(١).

- ولم يُكْتَفَ التشكيك عند هذا الحد، بل وصل إلى التجريح في عبادته فقالوا: إن عمرو بن عبيد كان يصلي أمام الناس صلاة خاشعة فيستغرق فيها وعندما يتفرد بنفسه يصلي صلاة الأطفال فيلهو ويلتفت حوله^(٢).

الحقيقة أن هذا الكلام ليس تصويرًا لأمر وقع في دنيا الناس بقدر ما هو نوع من التشهير بشخصية عمرو وتجريحها. ونحب أن نبيه أن ظاهرة وقوع بعض العلماء* في بعضهم نلصقها في الواقع لاسيما إذا كانوا في ميدان عمل مشترك، وأدى هذا إلى التنافس، فيعمل الحسد عمله في النفوس، فينتقص من شاء أن ينتقص، ويغمز من أراد الغمز واللمز، "وليس الحاسد الذي يطمع أن يساويك بأن يرقى إليك، بل هو يريد أن تساويه بأن تنزل إليه، ومن هذا القليل الرجل العياب الذي يتبع عورات الناس وسقطاتهم؛ لينزل بهم إلى مستواه، ويتغافل عن حسناتهم عمدًا؛ لأنه يعلم من نفسه العجز عن الإتيان بمثله"^(٣).

(١) تاريخ بغداد، ١٧٣/١٢، ١٧٥، ١٨١.

(٢) نفس المصدر السابق.

* أفرد ابن عبد البر بابًا كاملاً للتحذير من قبول حكم العلماء بعضهم في بعض. قال ابن عباس: أخذوا العلم حيث وجدتم، ولا نقلوا قول العلماء بعضهم في بعض فأنهم يتغابرون تغابر التوس في الزريبة. وقال مالك بن دينار: يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا في قولهم بعضهم في بعض. (جامع بيان العلم، ص ٤٣٤-٤٣٥، تح: مسعد السعدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٣) العقاد: خلاصة اليومية، ص ٢٢.



ولاشك أن كراهية احدثين للمعتزلة تجاوزت كل حدود المألوف، فرموهم بكل نقیصة، وشوهوا صورهم في التاريخ الإسلامي، ولعل قرب عمرو بن عبيد من أبي جعفر وحب الأخير له واحترامه، ومناشدته له أن يكون معاونًا له، أوغر عليه صدور بعض المحيطين به، فنفسوا عنه هذه المكانة، وحسدوه على ما وصل إليه، لذلك أطلقوا ألسنتهم تلوك مثل هذه الافتراءات الباهتة والأكاذيب المردودة.

— لقد شهد الأصدقاء والأعداء بأن الرجل من العباد والزهاد، وحينما يأتي مؤرخ يذكر أن الرجل كان يلهو في صلاته، فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذه اتهامات مدسوسة أملاها الحسد والغيرة، ونسجها خيال مريض، وتعبر عن التعصب والكراهية العمياء.

لقد استفز هذا الاتهام أحد علماء المسلمين المعاصرين، فعقب على هذه الحادثة بقوله: "إن عمرو بن عبيد كان رجلاً مشهوراً بالزهد، ولكن هذا [الاتهام] هو راجع إلى العصبية؛ لأن الرجل كان معتزلياً، وبسبب ذلك قدح فيه أصحاب الحديث ورموه بهذه التهم، وهذا أمر يجب أن يُنظر فيه"^(١).

— أما بخصوص مسألة لا يجلد السكران من النبیذ، فعلياً أن نتوقف قليلاً أمام هذه القضية لكي نحدد أبعادها، فمن المعلوم أن حديث الرسول ﷺ صريح في ذلك، فمن عائشة -رضي الله عنها- قالت: سئل الرسول عن البتع (وهو نبیذ العسل كان أهل اليمن يشربونه) فقال: كل شراب أسكر فهو حرام.

وقال العلماء: إن علة التحريم الإسكار، فاقضى ذلك أن كل شراب وجد فيه الإسكار حرم تناوله قليله وكثيره^(٢).

(١) الشيخ أحمد الحلبي: إعادة صياغة الأمة، ص ٢٤، (ط: الجبل، مسقط، ٢٠٠٣م).

(٢) فتح الباري، ٥١، ٥٣/١٠، حديث رقم: ٥٥٨٥.

* بعض المعتزلة يفصلون بين القليل والكثير منها في حكم الحرمة، ويقولون: الحرام ما هو سبب لوقوع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وذلك الكثير دون القليل. وعند أهل السنة: القليل منها والكثير في الحرمة، وجميع ما ذكرنا من الأحكام سواء؛ لقوله ﷺ: حرمت الخمر لعبنها قليلاً وكثيراً والمسكر من كل شراب. وفيه دليل أن الحرام هو الأخير الذي يكون منه السكر، وأن الخمر حرام لعبنها والقليل والكثير في الحكم سواء، وفي الثلث والمطبوخ من الزبيب والنمر يفصل بين القليل =



ونحن أمام احتمالين:

الاحتمال الأول: أن هذا الكلام نوع من القول على عمرو، إذ لم يُشَرَّ إلى هذه الرواية إلا الخطيب البغدادي، ونقلها عنه الذهبي، وربما بعمره أن يقول هذا الكلام، ولا نعتقد أن يقوله مسلم، بلَّه أن يكون رجلاً مشهوراً بالتقوى والورع. وإذا كان قد قرر إنكار جلد السكران من النبيذ فهذا خطأً بين، وقوله منافٍ لحديث رسول الله ﷺ الكريم، ويحاسب عليه أمام ربه علام الغيوب.

الاحتمال الثاني: أن الساحة الفقهية كانت تموج بالنقاش في مسألة قلة النبيذ وكثرته أهو مسكر أم غير مسكر، ويترتب على ذلك حرمة الكثير دون القليل.

وقد اشتهر عن بعض العلماء قولهم بتحليل شراب النبيذ مادام لا يسكر، ولعل عمراً قد اقتنع بهذا الرأي، أي أن قليل النبيذ لا يسكر. فالزعم المحاور بأنه ينكر جلد السكران من النبيذ، على عادة المجادلات التي كانت تدور بين الفقهاء والمتكلمين، وهذا الاحتمال أقرب إلى الواقع والمعقول.

- أما تركية عمرو لنفسه ولصديقه واصل فربما كان هذا في مجالسته الخاصة التي يتحرر فيها الإنسان من تكاليف العرف وقواعد العادات، وربما كان هذا الكلام من قبيل المفاكهات التي تقع في بعض المجالس الخاصة، ولعل هذا الكلام قيل من قبيل المبالغة والمفاخرة والتعظيم من شأن صديقه، على عادة شعراء العرب "فإنك شمس والملوك كواكب"، و"كأنه علم في رأسه نار"، وليس القصد من مدح عمرو أن واصل نال درجة الملائكة أو اقترب منها.

أضف إلى ذلك أن استقراء سيرة عمرو الدينية تُبرِّئُه من هذا الكلام، أو أنه قاله تجديفاً في الدين، أو استهزاء بقواعده كما نرى في سيرة بشار بن برد، فلقد ثبت عليه ذلك، فلقد كان لا يصلي ولا يحج، ويسخر بصورة علنية من الأفكار الدينية وعلى الملأ، وروى الأصفهاني حكايات كثيرة من هذا الطراز، فقال: سمع بشار جارية تنشد شعراً فقال معلقاً: إن هذا أحسن من سورة الحشر. وكلام كثير من هذا القبيل أطلقه بشار هنا وهناك مما تناقله المؤرخون تعبيراً عن جَوَانِيْهِه.

= والكثير فلا بأس بشرب القليل منه، وإنما يحرم منه ما يتعقبه السكر. قال أبو يوسف: النبيذ لا بأس به يشربه على طعام ولا خير

في السكر منه؛ لأنه إسراف. فإذا جاء السكر فليدع الشرب. (السرعي: المبوط، ٥/٢٤، ١١، ١٢).



التمردة على عماء وعلى المحيطين به وعلى الحياة^(١). ومازلنا نعتقد ببراءة عمرو من هذا الاتهام، وأن القصد من ذلك كان التشهير والتقصيص من مقامه. وقبل أن نطوي صفحة تفنيد الاتهامات، نتوقف أمام مقولة عبدالقاهر البغدادي، وهو يعرض بعمرو بن عبید فيقول: "ما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبابة"^(٢). وكان البغدادي على يقين بأن الموالي كانوا من أبرز فرسان المعتزلة وأكثر أعلامها وعلمائها عطاءً ونشاطاً^(٣).

ولاشك أن هذا التعريض بجنس الإنسان لا يليق بكرامة الإنسان الذي كرمه الإسلام وهو منافٍ لقواعد الدين، فالله ﷻ خلق الناس من ذكر وأنثى ليتعارفوا ويتحابوا ولا يلمز بعضهم بعضاً، أو يسخر بعضهم من بعض، فنحن جميعاً سواء أمام الله، ولا تمايز باللون أو اللغة أو الجنس، ولكن التمايز بالعمل الصالح، والناس جميعاً ولدوا أحراراً، فلا قهر ولا جبر ولا عبودية. ومن أهم مبادئ الإسلام تحرير إرادة الإنسان من عبودية أخيه الإنسان لكي يكون حراً فاعلاً. فالعبودية لله والسجود لله والتوجه إلى الله. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أن هؤلاء الموالي هم الذين تفرغوا للعلوم وانكبوا عليها فأبدعوا وأجادوا، ومقولة ابن خلدون: "إن معظم حملة العلم من العجم" مشهورة، في حين أن معظم العرب انصرفوا إلى الإمارة والبحث عن وسيلة للحصول على حكم مصر من الأمصار، ودخلوا في صراعات سياسية أفضت إلى المنازعات والحروب والدمار.

ومن جهة ثالثة فمن المشهور في تاريخ الدولة العباسية أن جميع خلفائها كانوا من أبناء السراي، وأمهااتهم كن أم ولد باستثناء أبي العباس السفاح والمهدي والأمين على ما يقول المؤرخون. فلماذا الخط من شأن الناس واتهامهم بأمور ليس لهم فيها حيلة ولا منها فكاك، ثم لماذا نغض الطرف عن تعاليم الدين - في هذه القضية - الذي يقرر أن الناس سواسية كأسنان المشط.

ومن المؤسف أن عبدالقاهر البغدادي من أشد المؤرخين عنفاً وقسوة على جميع الفرق باستثناء الأشعرية، ورحم الله الأستاذ العقاد حينما قال: "إن الإنسان أشد من الحيوان ضراوة"^(٤).

(١) الأغاني، ٣/ ١٨٠، ١٨١، ٢٠٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ١٢١.

(٣) محمد عمارة: تيارات الفكر، ص ٦٢.

(٤) خلاصة اليومية، ص ٧٦.



الباب الثاني:

آراؤه الكلامية

- الفصل الأول : الأصول الخمسة.
- الفصل الثاني: التوحيد.
- الفصل الثالث: العدل.
- الفصل الرابع: الوعد والوعيد.
- الفصل الخامس: المنزلة بين المنزلتين.
- الفصل السادس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- الفصل السابع: الإمامة.
- الفصل الثامن: مكانة عمرو بن عبيد في الفكر الإسلامي.

الباب الثاني: آراءه الكلامية

الفصل الأول: الأصول الخمسة

أولاً: ظهور مصطلح الأصول الخمسة:

١- كانت الساحة الثقافية إبان حكم الدولة الأموية تروج بالآراء الكلامية، ومناقشة قضايا العقيدة، ولاشك أن قضية الإمامة استحوذت على النصب الأوفر من المناقشات منذ وفاة الرسول ﷺ، وبرز في الساحة السياسية ثلاثة آراء رئيسة، لكل رأي أنصاره: الرأي الأول: وهو الذي يقول أن الإمامة في قریش، بدليل أن الرسول ﷺ طلب أن يصلي أبو بكر بالمسلمين فقالوا: ارتضاه لديننا أفلا نرتضيه لديننا، وبعد استيلاء معاوية على الحكم أطلق على هذا التيار اسم أهل السنة والجماعة.

الرأي الثاني: يقرر أن الإمامة بالنص والتعيين؛ لأنها من الأمور الأصولية وأن الإمام بعد الرسول ﷺ هو الإمام علي بن أبي طالب، وهؤلاء الذين سموا في التاريخ "بالشيعة".

الرأي الثالث: وكان مناقضاً تماماً للرأي الأول، ورافضاً للرأي الثاني بإصرار، ومفاده أن الإمامة ليست بالنص ولا من قریش، إنما بالاختيار والانتخاب، وكل من تتوفر فيه شروط الإمامة عليه أن يتقدم لها، ودون النظر لمبدأ القرشية أو جنسه أو لونه، وهؤلاء هم "الإباضية".

وعندما استقر الأمر إلى معاوية عملت الدولة الأموية على نشر المذهب الجبري لترسيخ الأمر الواقع في نفوس المسلمين، وتبرير كل ما جرى من تنصيب وظلم وقتل، كل هذا بقضاء الله وقدره الذي لا فكاك منه ولا مهرب، ووجد هذا المذهب ميلاً في نفس جهنم بن صفوان لأسباب دينية ومنهجية وليس انتصاراً لرأي الأمويين، فتزعم القول بأن الإنسان مجبور الإرادة، على الرغم من أنه يعد من أوائل المهتدين للترعة العقلية.

ومواكبة لهذا التيار كان هناك رأي آخر يرفض فكرة الجبرية سواء أجهات من علماء الدولة الأموية لأسبابها السياسية، أو من الجهمية لأسبابهم العلمية والدينية، وتزعم هذا القول معبد وغيلان وأنصارهم، وهم الذين أطلق عليهم "القدرية".

يقول أحد الباحثين: "كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قدر له، وكان القدرية أسلاف المعتزلة يقولون بأن الإنسان مختار، وأخص لقب أطلق على المعتزلة حتى في آخر أمرهم حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام هو أنهم أهل

العدل"^(١). ويقول الدكتور مذكور (١٩٩٥م): "يمكننا أن نقرر أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ولكنها لم تعلن ويعرف لها أنصار إلا في آخرياته، فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية"^(٢).

وقد تناولت حلقة الحسن البصري هذه القضية المؤثرة في مجريات حياة الإنسان، وكان عمرو بن عبید وواصل من المنادين بالقدر، ورأينا التهم السابقة كلها كانت بسبب انحيازه للقول بجبرية الإنسان، وقد شاركه في ذلك القول واصل. أضف إلى ذلك أن المصادر تؤكد اتصال واصل وعمرو بغيلان، فهما كانا قرينين وصديقين له على حد تعبير القاضي عبد الجبار^(٣).

لذلك فإن الذي يقول: "أغلب الظن أن مذهبهم (أي المعتزلة) في الاختيار قد أتى به عمرو بن عبید الذي يذكر عنه الرواة صراحة أنه قدرى بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل"^(٤) - قوله ليس صحيحاً، فقد أشرنا سابقاً أنهما اشتركا مع الحسن في حلقة، ثم اتصلا بغيلان، وقد تناقشا في قضية القدر. ويؤكد الإسفراييني (٤٧١هـ) "أن واصلًا كان يضم اعتقاد معبد وغيلان في القدر"^(٥).

الذي نريد أن نصل إليه بعد هذه الإيرادات والأدلة أن واصلًا وعمراً هما المؤسسان للمذهب الاعتزالي بالمعنى الفني الاصطلاحي، وأن الأصل الثاني وهو "العدل" يعد الأصل الذي تبلور وظهر معهما في الساحة الثقافية، وبدأت تتضح معالمه شيئاً فشيئاً. إذ من المعلوم أن الأصول الخمسة كما هي مشهورة عند المعتزلة لم تظهر بالترتيب المعروف: التوحيد، والعدل، والمترلة بين المترلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، "لأننا لا نجد في تراث واصل أو

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٩.

(٢) في الفلسفة الإسلامية، ١٠٣/١.

(٣) طبقات المعتزلة، ص ٢٣١.

(٤) نلليو: بحوث المعتزلة، ص ١٨٩، (تح: عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م).

(٥) النضر في الدين، ص ٤٠. الملل، ٤٧/١. مذاهب الإسلاميين، ٤١/١.



عمرو ذكر المصطلح على الرغم من أنهما خاصا في كل هذه الأصول^(١). نستنتج مما سبق أن الخوض في قضية "القدر" بمعنى أن العلم الإلهي السابق بمجريات الوقائع التي تلم بالإنسان، ليس ملزما له، ولا يؤثر في قراراته أو اختياراته، ومن ثم فالإنسان حرٌّ في اختياره، فعليه أن يفكر ويمحص المواقف ويقلبها على وجوها، ويتدبر أمره بروية ثم يعلن قراره، فهو حر الإرادة، ومن المؤسف له أن أهل السنة اتهموا القدرية بأنهم نفاة القدر، وهي قمة باطلة بطبيعة الحال - أقول: نستنتج من ذلك أن واصلًا وعمراً هما اللذان خاصا في هذه المشكلة بعد أن مهد لهما الطريق معبد وغيلان فسارا في الطريق إلى نهايته، وحددا أبعاد المشكلة فيما أصبح يعرف بعد ذلك بأصل العدل.

٢- أما المترلة بين المترتين الذي يعد الأصل الرابع عند المعتزلة، فهو الأصل الثاني في الظهور، والمشهور عند المؤرخين أن واقعة انفصال واصل عن مجلس الحسن البصري بشأن مرتكب الكبيرة ثم انضمام عمرو إليه تمثل نقطة ظهور فرقة المعتزلة على الساحة الفكرية^(٢). لذلك نعتقد أن أصل المترلة بين المترتين تأخر في الظهور من الناحية التاريخية عن أصل العدل، فمشكلة القدر كانت مطروقة للنقاش منذ أيام الرسول ﷺ، لما تشبه من حيرة أمام العقل الإنساني، فهو أمام إشكالية عويصة: بين أن الله ﷻ كتب عمره ورزقه وشقي أو سعيد في اللوح المحفوظ، وحرية الفعل الإنساني وقدرة الإنسان على رسم صورة لمستقبله دون قيد سابق.

"ثم ترجع الخلاف شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهور معبد* وغيلان وواصل وعمرو، وخالفوا إسناده جميع الأمور إلى تقدير الله**، وهلم جرا، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال*." في حين أن مسألة المترلة بين المترتين تعد تالية لذلك؛ إذ ظهرت في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة تقريباً، لاسيما بعد الأحداث الجسام التي ألمت بالمسلمين مثل مقتل الحسين (٦٣هـ)

(١) نشأة الفكر، ٤٨٥/١.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ١١٥. والملل، ٤٧/١. الخوارزمي، ص ٢٥٨.

* تعرضت هذه المشكلة في كتابي: شهداء الفكر الإسلامي، ص ٢٧. (ط: الجزائر، ط: صنعاء).

** هنا مغالطة واضحة؛ لأن المعتزلة -ولا أحد من المسلمين- ينكر تقدير الله للأمور، ولكنهم يقولون: إن هذا التقدير الأزلي

أمر واقع ولكن لا يؤثر في اختيار الإنسان وحرية.



وأولاده في كربلاء، والحروب الداخلية التي أنهكت قوى المسلمين، فعكفوا يناقشون موقف مرتكب الكبيرة. على أن أستاذنا الدكتور الأهواني (١٩٧٠م) يرى أن المترلة بين المترلين يعد أول الأصول الخمسة، ودليله على ذلك: أن المترلة بين المترلين أقرب إلى روح أصول الدين وتبحث في قضية الإيمان والكفر، وهذه القضية هي لحمه الدين وسداه، وقد نزلت الشريعة على محمد ﷺ لهداية الكفار إلى طريق الإيمان، والتمتع بنعمة الإسلام^(١).

وعلى الرغم من وجهة حجة أستاذنا -المغفور له- الدكتور الأهواني، وصحة دليله، إلا أن واقع المسلمين يُنبئ عن خلاف ذلك، ودليلنا أن قضية القضاء والقدر قضية ملازمة للوجود البشري، ومرهقة للعقل الإنساني، فهي قضية محورية في الفكر الإنساني بعامة، والفكر الإسلامي بخاصة، لذلك لا غرو أن طرحت على الساحة الإسلامية سريعاً. أما أصل المترلة بين المترلين فقد تأخر ظهوره؛ لأنه تعلق كما ذكرنا بالأحداث الرهيبة من القتل والسلب والصلب، التي ألقت بشخصيات لها مكانتها ومقامها في المجتمع الإسلامي، فضلاً عن التحولات الاجتماعية التي تداعت بعد ذلك.

٣- إذا انتقلنا إلى الحديث عن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالحقيقة لا نستطيع أن نحدد له مكاناً في الظهور، إذ يعد جزءاً من الإيمان، وملازماً له ملازمة العلة للمعلول، فالمسلم في حركته اليومية مُطالَب به مأمور بتطبيقه باليد واللسان والقلب وهذا أضعف الإيمان، فهذا الأصل يدخل في نسيج حياة المسلمين، لذلك نجد أن حياة عمرو كما قرأناها كانت تجسداً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول الدكتور الأهواني: "إذا أخذنا الدين على أنه سلوك متحقق في الأفراد وليس عقيدة نظرية فقط، فلا جرم أن تكون قاعدة الأمر بالمعروف أول أصول الدين وليست آخرها"^(٢).

ومع أن هذا الأصل يعد الخامس في أصول المعتزلة، إلا أننا لا نستطيع أن نصنفه من الظهور أو الترتيب، إذ يعد الوجه الآخر العلمي لقضية إيمان المسلم، والأمر بالمعروف يدخل في الجانب السلوكي للمسلم، ومن ثم فهو لا ينقسم أبداً عن ماهية الاعتقاد.

(١) مقدمة شرح الأصول الخمسة. ص ٦٧.

(٢) مقدمة شرح الأصول الخمسة. ص ٩.



٤- وإذا رجعنا إلى أصل التوحيد، والوعد والوعيد، لاستجلاء ترتيبهم في الظهور، فقد سبق أن ذكرنا أن العدل سبق في الظهور من مبحث التوحيد. واعتقد على الرغم من أهمية أصل التوحيد الذي يناقش قضية الذات والصفات، ربما تأخر في الظهور؛ لأنه كان يحتاج إلى قدر كبير من التأمل الفكري، والبحث عن الحجج المنطقية، والأدلة العقلية، ومناقشة المسائل التي وردت في القرآن والسنة بخصوص الذات والصفات، والثواب والعقاب، ولعل مشكلة خلق القرآن ظهرت في أيام الخليفة المأمون (٢١٨هـ) ومحاكمة الإمام أحمد بن حنبل، ساعدت على تكوين هذين الأصلين، وعجلت في تحديد أبعادها، فتلورا في القضايا المعروفة: الذات وحقيقة الصفات المعنوية والحسية، ورؤية الله، وخلق القرآن، وأن الوعد والوعيد لا يختلفان.

٥- انتهينا إلى أن الأصول الخمسة لم تظهر جميعاً بالترتيب نفسه المعروف عند المعتزلة، وقد رأينا أن هذه الأصول ظهرت إلى الوجود حسب التفاعلات السياسية والاجتماعية والثقافية التي مر بها المجتمع الإسلامي. ومن الجدير بالذكر أن أصلاً وعمراً خاصاً في هذه الأصول الخمسة، بسدليل الكتب التي تنسب إلى أصل مثل: الميزلة بين المثلثين، والتوحيد، والعدل، لكن الأرجح أن مصطلح الأصول الخمسة لم يعرف عندهما، ويبدو أنه من وضع تلاميذهما^(١).

ويرى بعض المؤرخين أن أبا الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) يعد من أوائل من صنف كتاباً اسمه الأصول الخمسة^(٢). وقد عكف رجال الاعتزال بعد ذلك على تصنيف الكتب التي تحمل اسم الأصول الخمسة أو شرحها، وهذا أمر شائع فيما بينهم. فالإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (٢٤٦هـ) -وهو من أئمة الزيدية- له رسالة باسم "أصول العدل والتوحيد"، ورسالة أخرى باسم "العدل والتوحيد ونفي الشبه عن الواحد الحميد"، وكذلك ألف جعفر بن حرب (٢٣٦هـ) -من مدرسة بغداد- كتاباً باسم "الأصول الخمسة".

والمشكلة الحقيقية أن أغلب هذه الكتب فُقدت، ولم يعثر منها إلا على رسائل قليلة، ولعل من أشهر الكتب التي شرحت أبعاد الأصول الخمسة، وعرضت للمذهب ولرجالها ولقضاياها كان كتاب "الانتصار" للخيّاط، وكذلك كتاب القاضي عبد الجبار "شرح الأصول الخمسة"، الذي

(١) نشأة الفكر، ٤٨٥/١.

(٢) محمد الزبيدي: أبو الهذيل العلاف وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ٥٨.

* نشرها د. محمد عمارة ضمن رسائل أخرى باسم: رسائل العدل والتوحيد، ج ١، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م.



يعد من أوسع الشروح، وفيه شرح مطوّل لهذه الأصول، فضلاً عن موسوعته الكبرى الموسومة باسم "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، ومن ثم أصبح لدى الباحثين مصنفات تعبر بصدق عن حقيقة فكر المعتزلة بعد أن كانوا يستقون كافة المعلومات من كتاب الفرق المناوئين لهم، وعلى رأسهم البغدادي والأسفراييني.

ثانياً: مضمون الأصول الخمسة:

تعد الأصول الخمسة المعلم الرئيس للمعتزلة، فكل من اجتمعت فيه فهو معتزلي، وكان المعتزلة يعرفون أنصارهم من خلال قراءتهم لهذه الأصول، فإذا سألوا رجلاً هل قرأت الأصول الخمسة فإذا كانت إجابته بالموافقة عرفوا أنه على مذهبهم، أي أن الصفة الجوهرية التي تميزهم هي اعتقادهم في هذه الأصول^(١).

والمدقق في الأصول يرى أنها تجسيد للعقائد الإسلامية، ومحاولة لشرح أبعادها وإيضاح الركائز العقلية التي تستند إليها. وتعد أيضاً دفاعاً عن العقائد الإسلامية في مواجهة الهجمة الشرسة التي تعرضت لها من النحل السابقة، مثل المجوسية والبرهمية والسمية التي كانت منتشرة في أرض فارس والهند، والتي اشتبكت مع الفكر الإسلامي في مجادلات طويلة، وتعد ردّاً على أفكار التجسيم والتشبيه التي أتت بها الإسرائيليات وتسربت إلى القصاص والمفسرين وبعض الفرق الإسلامية سواء أكان ذلك عن طريق اليهود الذين دخلوا في الإسلام وحسّن إسلامهم فنقلوا بعض تراثهم بحسن نية إلى المسلمين، أو اليهود الذين بقوا على ديانتهم وراموا الكيد والدس لهذه العقائد، وعلاوة على كل ذلك كانت الأصول الخمسة جهداً موفقاً وكفاحاً نبيلاً للوقوف أمام الفكر المسيحي الذي كان يعيش بين ظهرائي المسلمين، وتمثل في مقولاتهم المشهورة: الخطيئة والفداء والصلب والتليث والقيامة، لا سيما وأن بلاد الشام ومصر التي انتشرت فيها المسيحية منذ عهد قسطنطين - قد انضوت تحت راية الإسلام بعد أن فتحها أبو عبيدة بن الجراح (١٨هـ) وعمرو بن العاص (٤٢هـ).

الحقيقة أن كل أصل من الأصول الخمسة كان رفضاً أو تنقيداً أو ردّاً على آراء الفرق الإسلامية. فأصل التوحيد، كان وقفة حاسمة ضد المشبهة من المسلمين الذين مالوا إلى التشبيه والتجسيم، وخلعوا الصفات الحسية على الذات الإلهية، وقالوا إن الله جسم من الأجسام، وهو

(١) الانتصار، ص ١٢٧.



كالبسكة أو هو سبعة أشبار، وهو متحيز.. إلى باقي الأقوال الساذجة، التي تتفق مع مدركات الأطفال. وأصل العدل، يعد رفضاً لأقوال الجبرية التي دانت بالجبر وأنكرت الحرية الإنسانية وتصورت الإنسان كأنه ريشة في مهب الريح بلا حول ولا طول. والمزلة بين المزلتين، يعد تقريراً للموقف الوسط بين رأي الإباضية في تكفير مرتكب الكبيرة والتساهل الذي أبداه أهل الإرجاء*. والوعد والوعيد، كان إظهاراً وتأكيداً بأن وعد الله لا يتخلف وكذلك وعيده، واستكاراً لقول بعض الفرق: إذا وعد وفى، وإذا توعد عفا. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو مبدأ إسلامي عام وشامل، ولعله كان تعبيراً عن رفضهم لأفكار الشيعة الذين يقولون بأن الإمامة بالنص والتعيين وليست بالاختيار وأن الصحابة أخطؤوا حينما ولّوا أبا بكر، ونحواً عليّاً عن الخلافة المستحقة له، فضلاً عن الوقوف في مواجهة تجاوزات الأمويين لأمر عديده في الدين. ويرر القاضي عبد الجبار سبب اقتصار المعتزلة على هذه الأصول الخمسة فيقول: لا جدال أن المخالفين لنا لا يعدون إحدى هذه الأصول، ألا ترى خلاف الملاحدة والمعتلة** والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة (الجبرية) بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المزلة بين المزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

وخلاصة القول أن كل أصل من أصول المعتزلة الخمسة يمكن أن يعد مقاومة لواحد من الاعتقادات التي حملتها المذاهب الأجنبية الوافدة، أو التي عاشت داخل العالم العربي الإسلامي^(٢).

* سوف نلاحظ أن هناك تقارباً بين الإباضية والمعتزلة في هذه المسألة -مسائل أخرى-؛ لأن المعتزلة يقررون أن مرتكب الكبيرة إن لم يتب فهو مخلد في النار.

** فسر أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي مصطلح المعتلة، بأفهم الملاحدة الذين يتكرون وجود الله، ويقولون: إن العالم لا صانع له ولا مدبر. (مذاهب الإسلاميين، ٥٦/١). وهذا صحيح، وأحب أن أضيف أن مفكري الإسلام يستخدمون هذا المصطلح بمعنى الذين يعطلون الصفات عن الذات الإلهية ويهتمون المعتزلة بأفهم معتلة.

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

(٢) عبد المجيد النجار: واقعية المعتزلة، ص ٥٢. أحمد صبحي: في فلسفة علم الكلام، ١/١٤٣.



الفصل الثاني: التوحيد

أولاً: الذات الإلهية:

التوحيد في اللغة: عبارة عما يصير الشيء واحداً، الإيمان بالله وحده لا شريك له، والله الأوحد والمتوحد، ومن صفاته الواحد والأحد، فالواحد منفرد بالذات في عدم المثل والنظير، والأحد منفرد بالمعنى. وقيل الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله - عز وجل - فالواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، وأما اسم الله - عز وجل - "أحد" فإنه لا يوصف شيء بالأحادية غيره^(١).
أما في علم الكلام "فهو العلم بأن الله - تعالى - واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نقياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه والإقرار به"^(٢).

ونستطيع أن نقول: إن هذا المفهوم للتوحيد اتفقت عليه الأديان جميعاً، فهو واحدٌ أحدٌ لا يشاركه أحدٌ في صفاته ولا ند له ولا نظير، وكانت المَهْمَةُ الرئيسية لكل رسول تحرير أذهان البشر مما لحق بها عبر السنين من تصورات خاطئة، أو أفكار مغلوبة تتعلق بالذات الإلهية، ثم طرح التصور الصحيح للألوهية وتثبيت ذلك في عقولهم. أي أن المَهْمَةَ المنوطة بالرسول كانت مَهْمَةُ مزدوجة، الأولى: هدم التصورات الخاطئة وإخلاء عقول البشر من هذه الأوهام التي تراكمت في عقولهم (التخلية)، ثم تقديم التصور الصحيح والبرهنة عليه، والإلحاح في ترسيخه في عقولهم ووجدانهم، وهذا ما يسمى (بالتحلية) بتعبير الصوفية.

وقد رأينا خلال الحضارات المتعاقبة، كيف انحرف الفكر الإنساني عن قضية التوحيد وإفراد الله بالربوبية، إلى الإشراك والتثنية والتثليث، مع أن أصل العقائد الدينية منذ بدء مجيء الرسل الكرام هو التوحيد، أي إفراد الله بالوحدانية. فقد قرأنا عن حضارات تؤلِّهُ الشجر والحيوانات والظواهر الطبيعية وتعبد لها، وأخرى تقرب إليها بالقرايين والتوسلات، وثالثة تضيي صفة القداسة على البشر فهذا فرعون من الفراعنة يصيح بملء فيه: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾ ^(٣) ^(النازعات: ٢٤)، وران على العقول ذلك وقبلت مثل هذا التصور، وبعض العقول قد

(١) لسان العرب. ١٠/١٦٧، مادة: وحد، (دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٢) شرح الأصول. ص ١٢٨.



استأغت القول بالهين قديمين أي الإيمان بنوع من أنواع الثنوية كما هو معلوم عند الفرس لاسيما المانوية، وبعض أتباع الديانات كاليهودية، قد اغرغوا عن المحجة البيضاء، والتفكير السوي، فخلعوا صفات البشر على الله، إذ اجتمعت اليهود على أن الله لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجله على الأخرى^(١). واعتقدوا أنه ﷻ له صفات البشر فيكلمهم ويكلمونه دون حجاب، ويروح ويحيي، ويصعد ويترل، ويكي ويفرح، ويفعل ويندم^(٢). وهذه التصورات الإنسانية مجافية تمامًا للتصور الديني الذي يؤكد على تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان^(٣).

ولم تكن التصورات المسيحية أقل إغالا في هذا الاتجاه، فألترن ﷻ من عليانه وجعلته يتجسد في شخص السيد المسيح، ثم ادعت صلبه وقته لكي يكفر عن خطايا البشر ويمحو سياتهم التي لحقت بهم من جراء خطيئة آدم الأصلية، هذا فضلا عن الأطروحات الأخرى عند المسيحية التي تقرر شكل الألوهية في ثلاثة أقانيم: الأب والابن وروح القدس، وهي قديمة غير مخلوقة أو في طبيعتين: اللاهوت والناسوت امتزجتا معا امتزاج الماء بالخمير والضوء بالنار، وأن الصلب وقع على اللاهوت والناسوت.. وهكذا.

أما العرب قبل الإسلام فكان موقفهم يختلف ما بين الإنكار كلية وهم الدهرية "وقالوا بالطبع الخبي والدهر المقي"، وهم الذين أشار إليهم القرآن الكريم، وسماهم علماء الإسلام بالدهريين أو الطبايعين أو الملاحدة، ومنهم من أقر بالألوهية مع الاعتقاد بالإشراك، وهم عباد الأصنام التي نصبوها حول الكعبة وقالوا: ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٢٣)، وهم الذين أطلق عليه القرآن لقب "المشركين" و"الكفار": ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ، أَجْعَلُ آلَ اللَّهِ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (ص: ٤-٥)، ومنهم من ادعى أن الملائكة بنات الله: ﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ بَرَبِّكَ أَتَىٰ وَلَهُمْ أَلْبَتُونَ، أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ، أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ، وَلَدَ اللَّهُ وَلَهُمْ لَكَادِبُونَ﴾ (الصافات: ١٤٩-١٥٢).

(١) الملل، ٢١٩/١.

(٢) الكتاب المقدس حافل بمثل هذه التصورات. وأيضًا الفصل في الملل، ١٠٢/١، ١١٠.

(٣) السامي: مشارق الأنوار، ٢٠٣/١، (تح: عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، مسقط، ١٩٨٩م).



ونريد أن نخلص من ذلك إلى أن القرآن الكريم تعرض لأغلب معتقدات الأمم السابقة، واتسع صدره لعرضها كما هي موجودة عند أصحاب هذه النحل. ثم رد على هذه التصورات المنحرفة والمقولات الضالة، وأفرد الآيات المطولات لتفنيد هذه المزاعم بالدليل العقلي، والبرهان الساطع، والحوار البناء، ولفت نظر الإنسان إلى سنن الكون ومظاهر الطبيعة، وعجائب المخلوقات بالمشاهدات الحسية التي تقع في متناول إدراكه الحسي، وفهمه العقلي، وشعوره الباطني، وعواطفه الإنسانية وفطرته النقية، لكي يخلص معه إلى نتيجة مؤكدة إلى أن الله واحد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنه ﴿يَعْلَمُ الْغُيُوبَ﴾ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٦). هذا التصور التزيهبي، والسمو بالذات الإلهية عن مشاهة المخلوقين هو الذي استقر في أذهان المسلمين الأوائل.

ولكن ما جرى للأمم السابقة من تبديل وتحريف في معتقداتهم وقع إلى حد ما أيضًا في الحضارة الإسلامية الناهضة الفتية. فبعد انتشار الإسلام ودخول أمم شتى من الفرس والروم والعرب وأقوام كانوا يعتقدون مذاهب شتى ونحلاً مختلفة "وديانات سماوية طافها التشويه والتحريف"^(١) - عادت هذه التصورات القديمة التي نبه عليها القرآن وحذر منها وحارب الرسول ﷺ بلسانه ويده، عادت إلى الظهور، وطرحت أفكاراً دخيلة مناوئة للدين، وثارت الفتن والشبهات في النفوس، وحاول بعض هؤلاء الأقوام نشر هذه الأفكار ومزجها بالفكر الإسلامي.

في هذه المرحلة يتبين الدور الكبير الذي قام به واصل وعمرو للتصدي لهذه الأفكار الدخيلة والتصورات الفاسدة التي تترع إلى التشبيه والتجسيم، وطرح تصور التوحيد بمعناه التزيهبي كما جاء في القرآن الكريم، مستخدمين الرعة العقلية في عرض هذا التصور الذي يقرر "نفي كل ما يلزم له التركيب في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة التركيب من مستلزمات الجسمية كالأجزاء والأعضاء والأبعاد والجهات والمكان والزمان والجوهر والعرض"، وقد شاركهم في هذا أهل السنة^(٢).

ونستطيع أن نرصد شهادات بعض المؤرخين وهم يعرضون لنا رأي المعتزلة في قضية التوحيد، وفي ضوء ذلك تتضح وجهة نظر عمرو بن عبيد:

(١) رسالة التوحيد. ص ١٥.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية. مادة توحيد. ص ٣٠٦. (تحرير: ولاد شعراي).



- عند الأشعري نص شهير بصور فيه فكرة المعتزلة تصويرًا موضوعيًا، يقول فيه: "اجتمعت المعتزلة على أن الله واحدٌ ليس كمثل شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جنّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، لا بذّي لون ولا طعم، ولا بذّي حرارة ولا رطوبة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، وليس بذّي أبعاد وأجزاء، جوارح وأعضاء، ولا بذّي يمين وشمال، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسّة، ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، ولا تدركه الحواس، ولا يشبهه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مثله له"^(١).

ويؤكد المسعودي ما ذهب إليه الأشعري، فيقول: اجتمع المعتزلة -من البصريين والبغداديين- "أن الله -عز وجل- لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم والعرض، والعنصر والجزء والجوهر، وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأقطار، بل هو الذي لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حدّ، وأنه الخالق للأشياء المبدع لها لا من شيء، وأنه القديم وأن ما سواه محدث"^(٢).

ولا يبعد الشهرستاني في طرحه لفكر المعتزلة وما يعم هذه الطائفة من الاعتقاد -عما سبق بيانه، وملخصه: "إن الله قديم، والقديم أخص وصف لذاته مع نفي الصفات القديمة، فهم يقررون أن الله له علم ولكن علمه بذاته وقادر بذاته، وحيّ بذاته، وليس هناك علم وقدرّة وحيّة هي صفات قديمة، أو معان قائمة بذاتها، ولما كان الله متكلمًا فكلامه حادث وليس قديمًا، واتفقوا على نفي رؤية الله -تعالى- بالأبصار في الدنيا والآخرة، ونفي الشبه عنه من كل وجه، جهة ومكانًا، وصورة وجسمًا، وتحيزًا وانتقالًا وتغيرًا وتأثرًا، وأرجوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسَمَوْا هذا النمط توحيدًا"^(٣).

والمدقق في النصوص السابقة يلاحظ أن الأشعري والمسعودي اكتفيا بعرض تصور المعتزلة دون تحليل واستنتاج، في حين أن الشهرستاني لم يكتفِ برصد النصوص بل أصدر حكمًا مؤداه أن

(١) مقالات، ٢٣٥/١.

(٢) مروج الذهب، ٢٣٤/٣.

(٣) الملل والنحل، ٤٤/١.



وجهة نظر المعتزلة تعني "نفي الصفات القديمة". وهذا حكم ظالم، واستتاج لا يتفق مع تصور المعتزلة، فهم لا يتفنون الصفات بل يُؤوّلونها على نحو ما، حفاظاً على تربيته الله ﷻ، واتساقاً مع عرض القرآن لحقيقة الذات الإلهية.

ونختم هذه الاقتباسات بما عرضه ابن المرتضى، وهو إمام من أئمة الزيدية ومنفتح على الفكر الاعتزالي، فهو زيدي معتزلي، يقول: "اجمعت المعتزلة أن للعالم مُخَدِّثًا (أي خالقًا) قديمًا قادرًا عالمًا حيًّا، لا لمعان (أي أن هذه الصفات ليست زائدة على الذات) ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنيًا واحدًا، لا يُدرك بحاسة"^(١).

هذا مجمل اعتقاد المعتزلة عامة في الله ﷻ كما صوّره نخبة من المؤرخين الثقات، ولما كان عمرو بن عبيد لم يترك لنا مؤلفاً قط، فنحن نستطيع أن نحدد موقفه ونرسم صورة واضحة لوجهة نظره في الأصل الأول -وهو التوحيد- كالآتي:

- الذات الإلهية:

الله ﷻ واحدٌ أحدٌ، منفردٌ في ذاته، ليس بجسم ولا عرض، ولا يجوز عليه المماسّة أو الحلول في الأماكن، ولا يحده مكان ولا زمان، ولا يشابه المخلوقين في ذاته بأي حالٍ من الأحوال، وهو كما وصفه القرآن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١).

- يقال أن جماعة من قريش سألوا الرسول ﷺ: إلام تدعوننا؟ قال: إلى الله. قالوا: صفه لنا، أمّن ذهب أو فضة أو حديد أو خشب؟

فزلت سورة الإخلاص ردًّا عليهم، وفي الوقت نفسه قدمت إجابة شافية تصور التصور الصحيح للذات الإلهية: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، وهو ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وكل ما خطر ببال الإنسان من تصورات عنه ﷻ أطويل أم كبر أم ضخم أم يشبه كذا أو كذا، فالله ﷻ بخلاف ذلك.

فالصور العقلية التي يكونها الإنسان عن وقائع الوجود مكتسبة من الواقع المعيش ومن المحسوسات التي تقع في متناول الإدراك الحسي، والله ﷻ لا يقع في دائرة المكان ولا الزمان، لذلك لا يستطيع الإنسان أن يقدم تصورًا حقيقيًا، ولكنه يستطيع أن يقدم تعقلاً لهذا الوجود؛ لأن العقل

(١) طبقات المعتزلة، ص ٨.



يعتمد على السبب والمسبب، والأدلة البرهانية، وأن الشيء لا يوجد من لاشيء، فكل موجود من الضروري أن يكون له واجدٌ فاعل.

ثانيًا: الصفات:

يؤكد عمرو -مثل مذهب المعتزلة- على التوحيد بين الذات والصفات، فصفات الله ﷻ من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وهي عين الذات، فالله عالم، لكن هذا العلم ليس شيئاً قديماً مساوياً لله في الوجود، أو منفصلاً عن ذاته، أو زائداً على هذه الذات، ولكنه عالم بذاته، أي أن الوجود الإلهي كافٍ في انكشاف العلوم، ومعرفة حقائق الوجود، ما قبل وما بعد، فعلمه علم كلي شامل كشاف وصاف، وكذلك قل في القدرة والحياة.

ومن المعلوم أن القول بالتوحيد بين الذات والصفات عند واصل وعمرو كان غير مكتمل، وإنما أطلقا هذا القول لإنكار وجود أي صفة قديمة مساوقة لله ﷻ، وأن القول بوجود صفة قديمة أو صفات يؤدي إلى تعدد القدماء وتعدد في الألوهية. وهذا القول مُوجَّه أساساً إلى الفكر المسيحي الذي يقرر أن كلمة الله التي تجسدت في المسيح قديمة، ومن ثم فالمسيح (الكلمة) الذي يشارك الله في القدم، إله من إله، علاوة على دفع شبهات المذهب الثنوي، وأصحاب مقالات التجسيم من المسلمين الذين شبهوا الله بخلقه، وهي آراء من الصعب أن ندرجها تحت مقولات إسلامية^(١).

وفي ضوء ما ذكرناه، نستطيع أن نقول أن كلام الشهرستاني بأن "القاعدة الأولى عند واصل، هي نفى صفات الباري -تعالى- من العلم والقدرة والإرادة والحياة" -ليس صحيحاً، وفيه افتراء واضح على واصل وعمرو، فالحقيقة لا واصل ولا عمرو ولا غيرهم يستطيع أن ينفي صفات الباري، ونحن نرفض أسلوب الإلزام المعجوج، الذي يستتج المآل نتائج شنيعة من أقوال الخصم التي لا يرضى عنها المتحاور معه.

فعمر -ومن بعده المعتزلة- ارتأى أن التوحيد بين الذات والصفات، يفضي إلى تزيه الذات الإلهية ويؤكد التصور الصحيح، وعلينا أن ننظر إلى الهدف الذي سعى إليه عمرو، ونحلل آراءه ككل متكامل، ونبحث عن الجذور الحقيقية التي يستمد منها أفكاره، وهي -بالطبع- القرآن والسنة، فإذا وجدنا فكرة هنا وهناك لا تروقنا أو لا تتفق مع منهجنا، فعلينا أن نبه على ذلك، ثم نقض الطرف ونعذر الناس مادامت نواياهم سليمة ولهم رصيدٌ محمودٌ في الدفاع عن

(١) راجع الملل، ١/١٠٥، ١٠٨، ١٥٢.



الإسلام، وتاريخهم حافل بالإيمان. من هذا المنطلق، نسمي ما ذهب إليه عمرو في مسألة التوحيد بين الذات والصفات، تأويل الصفات وليس نفي الصفات كما ادعى الشهرستاني.

ويؤكد الشيخ أبو زهرة (١٩٧٤م) صدق نية المعتزلة الأوائل -واصل وعمرو- وأسباب ذهائهما إلى تأويل الصفات بخشيتهما من أخطاء ثلاثة يمحصرها في "المجسمة، وأهل الحلول الحشوية الذين يشنون الله -تعالى- صفات كثيرة، ثم النصارى وقولهم بالتثليث". وفي السياق نفسه يعلل الدكتور النشار الأسباب الداعية لواصل وعمرو إلى تأويل الصفات بقوله: وجود المشبهة والحشوية لاسيما المقاتلية (نسبة إلى مقاتل بن سليمان) ومواجهة الثوية من مانوية ومزدكية وزرادشتية^(١).

ومن الجدير بالذكر أن واصلًا وعمروًا عاصرا اثنين من العلماء، هما الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وكلاهما سارا شوطا طويلا في تأويل الصفات، وإن كان الأخيران أشد تطرفا في تأويل الصفات، دليل ذلك قول الجهم: لا يجوز أن نطلق صفة على الله بوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يفضي إلى التشبيه. أما بخصوص الصفات الحبرية، فالحقيقة لا توجد نصوص تدل على وجهة نظر مفصلة لعمرو أو واصل إلا ما تحدث عنه المؤرخون حول ما اجتمع عليه من تأويل الصفات الحسية. إذ ورد في القرآن الكريم آيات يفهم من ظاهرها التجسيم والتبعية وتضيف إلى الله صفة الوجه واليد والعين والأعين والساق والجنب، وهو يُشَبِّهُ في جهة من الجهات، وقد استوى على عرشه، والآيات الكريمة معلومة في هذا المجال.

ولو وضعنا عمروًا في إطار المعتزلة ومنهجهم، وهو تأويل الصفات وحملها على المعنى المعنوي كما هي لغة العرب التي تشتمل على المجاز والتشبيه والكناية والاستعارة، علاوة على نص الأشعري الذي أشرنا إليه، وكذلك ما أورده الشهرستاني في تقرير موقفهم من الصفات بقوله: "نفي التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكانا وصورة وجسمًا وتحيزًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها"^(٢) نستطيع أن نستبط بأن عمرو بن عبيد يذهب إلى حل الآيات على المجاز، فإد الله تعني القدرة والقهر، والعين الرعاية والعناية، ووجه الله ذات الله، وانجيء والزلزل يعني الحفظ والإحاطة ومجيء أمره، وجنب الله أي حق الله، والاستواء يعني السيطرة والاستيلاء، وهكذا.

(١) نشأة الفكر. ٤٥/١.

(٢) الملل. ٤٥/١.



ويتأول المعتزلة كافة الآيات التي تفيد معناها التشبيه على وجوه جائرة في اللغة العربية على حد تعبير ابن أبي الحديد^(١). ومن يُرذ أن يتبع هذه الآيات بإحاطة وشمول فعليه أن يراجع كشف الزمخشري (٥٢٨هـ)، هذا الرجل الذي كان تفسيره انموذجاً تطبيقياً للأصول الخمسة. وقد وافق المعتزلة على مسألة تأويل الصفات الخيرية وحملها على المعنى المجازي - عدد من الفرق، أهمها: الجهمية والإباضية والزيدية، ومن بعدهم الأشاعرة لاسيما فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).

ولاشك أن منهج تأويل الصفات الحسية، وحملها على المعنى المجازي، يتفق مع مقولات القرآن التزيهية ومع أسلوبه الذي جاء يوضح التصورات العقلية بذكر الأمثلة الحسية، والتي تقع في متناول الإدراك الحسي، وبلغت عقل الإنسان إلى المدركات الحسية المحيطة به ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (العنكبوت: ١٧-٢٠)، ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (الطارق: ٥-٧)، والآيات كثر في هذا المجال، فالقرآن يستخدم الخبرة الحسية لدى الإنسان والتجارب الحياتية، والاستدلال المنطقي، لشرح له أعقد المسائل المتعالية، ويبسط لعقله القضايا الغيبية ويقربها إلى ذهنه، فتصبح مقبولة من العقل وواضحة ومتميزة لدى النفس.

ويتفق ثانياً مع اللغة العربية الخصبة الثرية بمفرداتها، كما نقرأها في شعر الشعراء، ونثر البلغاء، وأدب الأدباء، وكما يستخدمها البشر كأداة للتواصل الثقافي، والتفاهم الحياتي، ونقل التراث من جيل إلى جيل.

ثالثاً: خلق القرآن:

تعد مسألة خلق القرآن فرعاً من قضية الصفات عند المعتزلة، وهذه المسألة هي نتيجة حتمية ومنطقية لتوحيدهم بين الذات والصفات، وحتى لا يبدو منهجهم متناقضاً، وتتسق النتائج مع المقدمات فاتفقوا "على القول بحدوث كلام الله - عز وجل -، وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله حادث، وأكثرهم اليوم يسمون كلامه مخلوقاً"^(٢).

وهنا نتوقف لشرح جملة من النقاط الهامة:

(١) فتح البلاء، ١/٦٥٨.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ١١٤، الملل، ١/٤٥.



النقطة الأولى: الناظر في هذه المسألة قد يعتقد أننا بصدد قضية نظرية فلسفية، كان الأجدر بالمعتزلة أن يناوئ عنها ولا داعي للخوض فيها، ومعه الحق في ذلك. ولكن للإنصاف بين أن هناك دوافع عديدة، ومخاطر جمة، وأسباباً مقبولة، هي التي دفعتهم للزول والزال في هذه الساحة، فلما كان هدفهم من البداية كما قلنا السُّمُّ بالذات الإلهية ونفي صفات المخلوقين عنها، فكان لزاماً عليهم أن يقفوا في مواجهة تيار المشبهة والجسمة والحشوية من المسلمين، ليس هذا فحسب بل إن الخطر الأكبر يتمثل في هجمة اللاهوت المسيحي وتصوراتهِ الغربية، فوقفوا رجلاً أشداء، وخصماء عنيدين، وفكراً كفواً لمقاومة الفكر المسيحي الذي دخل الساحة مسلحاً بالمنطق اليوناني وفلسفته لنشر فكرة "قدم الكلمة" بين المسلمين. ومن هنا تبدو صلابة عمرو وزميله في الوقوف أمام الهجمة المسيحية على وجه أخص، لاسيما أن القرآن الكريم يقرر أن كلمة الله قد ألقاها إلى مريم، وقد أخذ المسيحيون هذه المقولة ليجادلوا بها المسلمين في تأكيد فكرة قدم الكلمة، ومن ثم انبرى عمرو وصديقه لتنفيذ هذه المزاعم من خلال القول بخلق القرآن، أي رفض قدم الكلمة، محافظة على وحدة الذات الإلهية، وإنكار أي قول يفيد الثنية أو التعدد أو قدم الصفات^(١). يقول أحمد أمين: "في رأيي أن نيتهم حسنة ومقصدهم جيد، فقد رأى المعتزلة من أول أمرهم من عهد واصل وعمرو أن عقائد الناس قد فسدت ويجب تصحيحها، وفي نظرهم أن التصحيح يجب أن يدور على توحيد الله، وجرهم القول في التوحيد إلى التوحيد بكل معانيه، ورأوا أن القول بقدم القرآن تعديد للقديم"^(٢).

النقطة الثانية: مسألة الاتهامات التي وُجِّهَتْ إلى أصحاب القول بخلق القرآن مثل معبد وغيلان (القدرين الأوائل) وهما من أنصار حرية الإرادة، والجعد والجهم وهما من المذاهبين إلى جبرية الإنسان. والقاسم المشترك الذي يجمعهم جميعاً هو مبدأ التأويل العقلي لآيات القرآن الكريم وإعمال العقل في النصوص. فقد وُجِّهَتْ إليهم قمة التأثير بالمؤثرات الأجنبية، وأنهم أخذوا هذا القول من مصدر فارسي^(٣) ويهودي ومسيحي*.

(١) محمد الزبيبي: شهداء الفكر الإسلامي، ص ١٢٩، (ط، صعاء).

(٢) ضحى الإسلام، ١٨٧/٣.

(٣) أوليري: علوم اليونان، ص ٩٢.

* ناقشت هذه الفكرة بتوسع في كتابي: شهداء الفكر، ص ٨٤. و: العلاف وآراؤه الكلامية، ص ٩٢، ٩٣.



والحقيقة أن التهمة باطلة تمامًا؛ لأن قول هؤلاء جميعًا ومعهم واصل وعمرو كان المهدف منه نفسي التعدد عن الذات الإلهية، ونفي أي شبهة تشريك، أو تعدد في القدماء، وكان هدفهم المشترك الدفاع عن قضية التوحيد. ثم إن مقولات الثوبة والمسيحية تتنافى مع توجهات مفكري الإسلام نظرًا لاختلاف مصدر الفكر ومضمونه وغايته عند كل من الطرفين.

أما اليهودية فالهوة واسعة بينها وبين هؤلاء المفكرين، فهي تنجس اتجاهًا ماديًا واضحًا، بل موغلا في المادية، وتخلع على الله صفات الإنسان المنفعل، وهذا التصور المادي يتعارض مع مبدأ التزيه الذي يقرره عمرو وأصحابه. ونخلص من ذلك إلى القول: "إن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ونفي الصفات، وقد أخذ واصل وعمرو آراءهم في هاتين المشكلتين عند القدرين، ولا تثبت النصوص أبدًا أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذوا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابني أو منوي"^(١).

النقطة الثالثة: ضرورة الاعتراف بأن المعتزلة أخطؤوا خطأ فادحًا بعقد المحاكمات لامتحان علماء الإسلام الأجلاء في مسألة خلق القرآن، وإجبارهم على أن يقرروا صاغرين بأن القرآن مخلوق، ثم يعرضونهم للضرب والإهانة والإيذاء أمام الملأ، والقضية لم تكن تستحق هذه المأساة التي دخلت الفكر الإسلامي باسم "محنة خلق القرآن". ثم إن المعتزلة إذا كانوا يدعون أنهم من أنصار حرية الفكر، فلماذا يكرهون الناس على اعتقادات من الصعب الاتفاق عليها؟

ويتفق جرة المؤرخين على أن هذا التعسف من قبل المعتزلة والذي حدث في عهد المأمون والوائق والمعتمد، ملأ قلب الشعب المسلم كراهية لهم، ونشر الفتنة بين طوائف المجتمع، وأحدث هزة عنيفة بين طبقة العلماء السنيين وغير السنيين، واستعدى السلطة الحاكمة التي تبدلت بمجيء المتوكل الذي كان يكره الاعتزال كراهية شديدة ويعتقد أنهم ومعهم الشيعة مقتًا شديدًا، فشردهم، ودمر فكرهم، وحاكم علماءهم، وأقصاهم من السلطة والقضاء، وعمل على محو وجودهم من الساحة الفكرية، وبالجملة قضى على هذا الفكر المستير الذي قدم خدمات جليلة للفكر العربي الإسلامي، وانفرد أهل السنة بمصير الأمة، وساد الرأي الأحادي، وحوربت الملكات العقلية، وأصبح المطلوب من العقل العربي المسلم الاتباع دون الإبداع، والرواية دون الدراية، والتقليد وليس التجديد، والتمسك بالرواية والعنونة دون تمحيص المتن أو النظر فيه، وأدى هذا التطرف إلى

(١) نشأة الفكر، ٤٧٢/١.



تقديس النص وقبوله، حتى لو تعارض مع أبسط مقولات العقل، وأصبح النص مقدماً على تأملات العقل وتحليلاته.

النقطة الرابعة: إننا لا نريد إثارة القضية مرة أخرى ولولا الأسباب التاريخية التي أشرنا إليها لاستكرنا الخوض في هذه القضية من أساسها، ولَعُدَّتْ من الترف الفكري، والمجادلات اللفظية المرفوضة، وفي الوقت نفسه لا نريد أن ننحاز إلى رأي دون آخر فنقول إن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، أو نجتمع بينهما كما ذهب ابن رشد في قوله إن القرآن معنى ولفظ، ومن النظر إلى المعنى قال إنه قديم، ومن النظر إلى اللفظ دون المعنى قال إنه حادث.

هذا الحل أيضاً نرفضه؛ لأننا نرفض إثارة المشكلة في حياتنا المعاصرة، ونطالب بعدم الخوض فيها، ويكفي أن تبقى فقط محصورة في نطاق الدراسات العقائدية.

والسبب في ذلك أننا لنا بصدد قضية تجريبية نستطيع أن نخضعها للتجربة العلمية، أو الاستقراء التاريخي، أو الاستدلال الإحصائي، ولكننا في الحقيقة بصدد قضية ميتافيزيقية غيبية، تعلو على مدارك العقل الإنساني، وتند عن متناول الإدراك الحسي، وفي أحسن الحالات نقيس الغائب على الشاهد، وهذا القياس فيه مخاطرة أشد مخاطرة، فالله تعالى لا يقف قبالتنا، ولا نستطيع أن نخضعه لمقولات الزمان والمكان، أو مفردات اللغة التي نستخدمها، لذلك من الأوفق أن نتوقف عن هذا البحث غير المجدي في حقيقة القرآن أم مخلوق أم غير مخلوق؟ ويكفي أن نقرر أن القرآن كلام الله المنزل إلى رسوله فيه منهج واضح لتسيير حياة المسلم والمجتمع الذي ينتمي إليه، وهو يوضح لنا بطريقة كلية معالم أساسية على طريق نجاح حياة المسلمين، فهو منهج للحياة، والمطلوب منا حينما نتكلم عنه أن نُحوِّلَ كلماته إلى واقع حي، وأقواله إلى أفعال، وقضاياه الفكرية إلى تجسيد ملموس في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع، وبالجمل في طرائق المعيشة الحياتية، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

ولا داعي أن نقف فقط لترديد آياته والتبرك بها واستخدامها تعاويذ لدفع فعل شياطين الجن والإنس، ثم الدخول في معارك وهمية عن قدمه وحدوثه، ونترك هذه النصوص يتردد صداها في الفضاء دون أن نخط لنا طريقاً للنجاح، بل يجب أن تكون خريطة واضحة تهدينا السبيل إلى بناء حياة معاصرة في مجال الشورى، والعدالة الاجتماعية، والكفاءة العلمية، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وباقي القضايا التي وردت صريحة في هذا القرآن الكريم لإقامة مجتمع تتحقق فيه أسس الحرية في جميع أبعادها، والتكافل الاجتماعي في كافة صوره، والوصول إلى القمة السامقة

بين الدول التي سبقتنا في مضمار الحضارة، والواقع يؤكد ذلك، "إن كلمات الله -جلت قدرته- في قرآن كريم هي منهج للعمل نعلو به سادة على الأرض ظافرين من رب السماء"^(١).

رابعاً: رؤية الله:

١- من المسلمات المشهورة التي تميز الفكر المعتزلي، قولهم بنفي رؤية الله ﷻ في الدنيا والآخرة، وقد أكد معظم المؤرخين على هذه القضية، وهي قولهم باستحالة رؤية الله -عز وجل- في دار القرار، وأن حواس الإنسان مجتمعة أو متفرقة غير قادر أن تدركه ﷻ في الدنيا وكذلك في الآخرة. ولاشك أن نفي الرؤية نتيجة منطقية لمنهجية المعتزلة، ولاسيما توحيدهم بين الذات والصفات، وهذا التصور العقلي التزيهية الذي لمناه سابقاً وقرأناه -من الضروري أن يفضي بهم إلى هذه النتيجة وهي إنكار الرؤية.

ومعنى الرؤية: وقوع شعاع من العين على شيء مرئي محسوس، متحيز في جهة من الجهات، وهذا منفي عن الله في الحياة الدنيا وفي الآخرة أيضاً؛ لأن هذا المعنى يستلزم التحيز والجهة والمكان، وهذه صفات الحوادث والأجسام، والله مبرأ من ذلك فهو واجب الوجود. ومن الحقائق العقائدية المعروفة أن فرقة المعتزلة لم تكن أول الفرق التي ارتادت هذه الطريق وأعلنت نفي رؤية الله، فقد سبقها إلى ذلك القدرية الأوائل والجبرية، وقد عاصروهم واصل وعمرو.

والفكرة التي نريد أن نؤكد أنها أن كافة أصحاب الاتجاه العقلي، والمهدين الأوائل للزرعة العقلية في الفكر الإسلامي دافعوا عن قضية تزيه الذات الإلهية والسمو بها عن مشابهة المخلوقين، وحقيقة الأمر أن القول بخلق القرآن ونفي الرؤية كان القصد منهما الدفاع عن أخص خصائص واجب الوجود وهو مبدأ التزيه.

وكان من المناصرين لهاتين القضيتين الإباضية والزيدية وكذلك فلاسفة الإسلام. أما الفريق المعارض أي الذي يؤكد رؤية الله، فهم أهل السنة، وقد انحاز إليهم بعد ذلك الصوفية والأشعرية وأصحاب المذهب السلفي ونعني بهم ابن الجوزي وابن القيم وابن تيمية.

٢- ثارت مجادلات عنيفة، وحوارات قوية، وأطروحات ذكية بين أصحاب الرؤية ومنكريها، وقد وجد كل فريق بالإضافة إلى الأدلة العقلية مساعداً من الآيات والنصوص الدينية لتأكيد وجهة نظره،

(١) د. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، ص ٥٨.



وقد أظهر كل فريق براعة تستحق الإعجاب والتقدير في تفسير الآيات وتأويلها بما يخدم مذهب الذي ينتمي إليه.

وقد عكفوا طويلا على النظر في النصوص لاستنباط حقائق تؤيد الرأي الذي يُروّجون له، وقد بذل أنصار نفي الرؤية - ومنهم على سبيل المثال القاضي عبد الجبار والزمخشري - جهودا عظيمة في المناقشة عن هذه القضية، وهما يمثلان أعظم تمثيل للفكر الاعتزالي لاسيما الزمخشري بقدرته الفائقة على تحليل مفردات اللغة العربية، والعودة باللفظة الواحدة إلى جذرها الأساسي، واستكناه حقائق اللغة ومدلولاتها والخروج بالنتيجة المرجوة دائما. كذلك لم يتوان الأشعري وأنصار المذهب أمثال الباقلاني والرازي من فعل الشيء نفسه، فوجدوا ميدانا فسيحا في تفسير الآيات المعروفة في هذه القضية لتأكيد رؤية الله، وعدها حقيقة لا تقبل النقاش.

٣- إن الناظر في الآيات القرآنية لاسيما في قوله تعالى: ﴿وَجُودَ يُؤْمِنُ نَاصِرَةً، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)، يمكن أن ينجح إلى إثبات رؤية الله وهو مستريح الضمير.

يبد أن المتأمل في الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله تعالى: ﴿لَا تَذَرُكُمُ الْأَبْصَارُ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿وَنَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٨) - يدرك تمام الإدراك أن نفي الرؤية أقرب إلى العقل وأهدأ إلى الخاطر، كأغما الحقيقة بعيدة المنال عن أيدي البشر وعقولهم، وقد كتب على الإنسان أن يجاهد في سبيل النظر في القرآن، وأن يكابد التأمل في نصوصه ويصبر على فهمها، وربما هذا مقصد إلهي لكي تظل الأذهان تنقاد، وتعمل نصوصه، وتعكف على دراسته لاستنباط المزيد من الأفكار.

فكل من أصحاب المذهبين يستطيع أن يجد في الآيات ما يؤيد وجهة نظره، وإن كنت أعتقد أن آيات التزيه أوضح من آيات الإثبات وأقوى، وأن حجج نفاة الرؤية أوضح في العقل من حجج المثبتين. لكن ليست هذه القضية، إنما القضية الحقيقية أننا لا ننظر في النصوص بعيون محايدة، لكن نخرج بنتيجة يرتضيها الضمير، ولكننا نتمذهب أولا ونؤطر عقولنا داخل مذهب محدد، ثم نخوض في النصوص من هذا المنطلق لكي نتقي ما يؤيد الموقف المسبق الذي اتخذناه، والمذهب الذي اتخذناه إليه، ونستشهد بالآيات التي تعضد توجهنا وتقوي مواقفنا، وهذا ما يدعو إلى التعصب بعد ذلك. وعلى كل حال فليذهب القدريّة والمعتزلة والإباضية والزيدية والفلاسفة إلى إنكار الرؤية، فهذا حقهم بلا شك، وليتمسك الفريق الآخر من الأشاعرة والصوفية وأهل السلف بإثبات الرؤية، بيد أن المطلوب لاسيما من الفرق المعاصرة التي مازالت موجودة في ساحة الفكر



العربي الإسلامي - أن تحترم وجهة نظر بعضها، فمبعضنا واحد ومصدرنا واحد وهو القرآن والسنة، وهدفنا واحد وهو الدفاع عن الدين والذود عن حياض هذه الحضارة المهضومة والمهزومة في هذا العصر هزيمة واسعة من قبل أعداء الدين، والمتمثل في الفكر الغربي الذي سيطر على الساحة ثقافياً وسياسياً، فلماذا نتقاتل ولماذا نتنازع بالألقاب؟ ولماذا يتهم بعضنا بعضاً بتهمة لا تُرضى مقررات الدين ولا قواعد الأخلاق وأوامر العقل الإنساني؟

ليتمسك كل فريق برأيه بلا تعصب، ويدعو إلى مذهبه بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن شاء أن يؤمن برؤية الله فليؤمن، ومن شاء أن ينكر الرؤية فليُنكر، لا سيما ونحن لا نستطيع أن نحل هذه الإشكاليات التي ظهرت في القرن الأول الهجري كما رأينا، وما زالت موجودة على الساحة، فالقضية ليست أصلاً من أصول الدين، ولا يوجد في أوامر الدين أمر إلهي بالإيمان بالرؤية أو إنكارها. فنحن - كما قلنا سابقاً - لسنا بصدد قضية حية نستطيع أن نخضعها للتجربة فنقول: إن الحديد يتمدد بالحرارة، وإذا ظهر رأي معارض، أحضرنا الأدوات وأثبتنا بالتجربة، والدليل والملموس إن الحديد يتمدد بالحرارة، وقس على هذا في جميع القضايا المشاهدة بالإدراك الحسي. وكما هو معلوم، فإن قضية الرؤية تتعلق بميتافيزيقا الإسلام، أي كيفية تصور وجود واجب الوجود. ولما كانت معطيات النصوص لم تحسم القضية حتماً يفضي إلى نتيجة يقينية يتفق عليها الجميع؛ لأن النصوص حَمَّالة أوجه كما يقالون.

أصبح الأمر موكلًا للدليل العقلي، ولكن الدليل العقلي عجز عجزاً كبيراً - في هذه القضية - بسبب أنه يستمد مواده الخام من الواقع، والخبرات المعيشية، والشعور الإنساني، والحواس الخارجية، وكلها عناصر بعيدة كل البعد من أن تمدنا "بخبرات" تساعدنا على تصور الذات الإلهية". فالدليل العقلي لا يستطيع أن يطرح مقدمات منتجة إلا من الذخيرة التي استقاها من المحيط الذي يدركه ويعانيه، ومن ثم فالنتائج التي يتوصل إليها من تلك المقدمات مشكوك فيها؛ نظراً للتغير الشديد بين القضيتين، إحداهما على مستوى عالم الشهادة، والأخرى على مستوى عالم الغيب. هذه نقطة.

والنقطة الثانية، لو قام العقل بقياس الغائب على الشاهد، وهذا هو المتاح له حينما يريد أن يثبت الرؤية أو ينفيها، فلا مفر له من أن يتمثل الوجود الإلهي، كوجود محسوس ملموس، أي وجود رأي ومرئي، ووقوع اتصال بينهما، وهذا التصور فيه مخاطرة كبيرة؛ لأننا نتكلم بلغة البشر التي هي

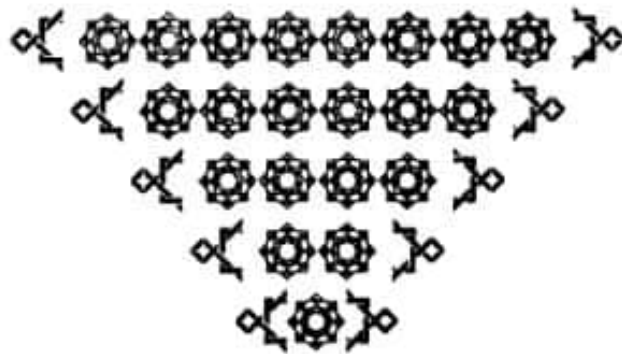


أداة التواصل بيننا، والوجود الإلهي مخالف لهذه القوالب الحسية. ليس هذا فحسب، بل يند عن الإدراك الحسي فضلاً عن التصور العقلي.

ونخلص من ذلك إلى التفويض والتسليم، فلنفوض أمرنا إلى المشيئة الإلهية، وإلى عالم الغيب والشهادة.

٤- لما كانت إشكالية الرؤية ستظل قائمة، يبقى علينا واجب محتم، وهو أن يحترم كل فريق وجهة نظر الفريق الآخر، ونقول مع الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩م) لنعمل بما اتفقنا عليه، ولنعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه، ولنصرف جهودنا وطاقاتنا فيما يفيدنا في حياتنا الدنيا، لعله يشفع لنا في ولوج الدار الآخرة، ولنعمر دنيانا بالعمل الصالح، والجهد المتواصل، والفكر الخلاق، فهي الجسر الموصل إلى النجاح في دار الفلاح، ولْنَمْنُصْ في طريق البناء، بناء الحضارة العربية الإسلامية، ولنتجاوز القضايا الغيبية العويصة، المثيرة للجدل والخلاف (خلق القرآن، رؤية الله)، ونعكف على تحليل القضايا التي تمس صميم حياة المسلم، حرية الإرادة وتقريرها، والخير والشر إلى من ينسب في هذا الوجود، والحساب والعقاب، والعدالة الاجتماعية الدينية، وكيفية تحويل تلك النظريات إلى حقائق في دنيا الناس، والشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يتصدر قيادة المجتمع أو قطاعاً من قطاعاته في ضوء تعاليم القرآن وأحكام السنة وروح الدين العامة.

أعتقد أن هذا السبيل أفضل لنا من الوقوف أمام النصوص الماورائية والتي لن نتفق على معطياتها، فلنحول نصوص قرآنا لاسيما فيما يتعلق بالأحكام والمعاملات إلى سلوك حي نعيشه وإلى حياة يومية ناجحة، فتصبح لنا نوراً تهدينا إلى سواء السبيل.



الفصل الثالث: العدل

أولاً: نظرة تاريخية إلى مشكلة الحرية:

الحرية كلمة جميلة، تفت بها النفوس وتشتاقها العقول، ونحن إليها القلوب، *ولا حاجة إلى التدليل على أن الحرية حق طبيعي مادامت الحياة تستلزمها وتحتمها، إن ما يجعل من الفرد شخصاً، هو الشعور بأن الحرية بديهية^(١). الحرية كلمة مؤثرة في حياة الإنسان وفي المجتمعات والحضارات، التفت إليها الإنسان منذ فجر الحضارات يطلبها ويغدُ السير إليها بعد أن وقفت أمامه الأعاصير القوية، والرمود المخيفة، والسيول المدمرة، أهو قادرٌ على أن يواجه عصف الطبيعة وقسوتها يستطيع أن يقف أمام بطشها، أم أن الأجدر به أن يلتمس رضاها بالقرايين والهبات، ويتوسل إليها بالتضرع والصلوات؟

كما واجهت الإنسان البدائي قضية الحرية بعقليته الساذجة وأدواته البدائية، واجه الإنسان المتحدين عبر الحضارات مشكلة الحرية الإنسانية بمقولات متعددة، ما بين الإيمان بالحرية والتسليم للمقادير والشعور الكامل أنه ريشة في مهب الريح تقاذفها العواصف في جميع الاتجاهات، والإيمان الكامل أن الإنسان يملك إرادته وحرية ومصره، وعليه أن يستخدم ما هو متاح إليه من الإدراك الحسي، والتفكير العقلي، والإمكانات الجسمية لتقرير مصره واختيار ما يساعد على بقائه، ويعمل على تقدمه ورقبه. ولم يكن العرب بدعاً من القوم، فقد مال بعضهم إلى الجبرية، وسجل القرآن قولهم في ذلك ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَرَىٰ غَنَّهُمَا لِأَسْنَمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٨)، ورد عليهم.

وحيثما أشرقت الدنيا بنور ربها، وجاء الإسلام بدستور جديد طرحه الرسول ﷺ على البشرية جميعاً، حدد القرآن نطاقين للفعل، نطاقاً يختص بالفعل الإلهي، ونطاقاً يختص بالفعل الإنساني، والفعل الأول هو الأشمل والأعم، والفعل الثاني هو الأقل والأخص.

وقد وقع لبس عظيم في نفوس بعض المسلمين النقاء، إذ اعتقدوا أن القول بالحرية يتعارض مع المشيئة الإلهية ويتناقض مع الفعل الإلهي الساري في الكون الذي يقول للكون كن فيكون، لذلك اعتقدوا أن التسليم بالجبر قد يكون أحرز، والإيمان بخضوع الإرادة الإنسانية

(١) عبدالله العروي: مفهوم الحرية، ص ٣٥. (المركز الثقافي، بيروت، ١٩٩٨م).



خضوع مطلق دون أن يكون لها حركة أو تقرير أو اختيار للفعل الإلهي قد يكون أسلم وأوفق مع نصوص القرآن، وأن الفعل إذا نسب إلى الإنسان فهو يكون على سبيل المجاز والتقريب وليس على سبيل الحقيقة، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم في التاريخ العقائدي للإسلام باسم الجبرية.

وقد تصدى لهذه الفرقة جماعة تذهب إلى نقيض ذلك، إذ تقرر بأن الإنسان حر الإرادة، وهذا أمر مدرك بالفعل والعقل، وكل منا يشعر من نفسه داخلياً وخارجياً أنه يستطيع أن يختار في حياته، ويرسم مستقبله، ويقرر مصيره، وأن العلم الإلهي السابق أو ما خُطِّ في اللوح المحفوظ بالنسبة إلى الإنسان لا يتعارض مع حريته الممنوحة له، ولا يؤثر في مجريات حياته، وهؤلاء هم القدرية. وقد وافق الحسن البصري هذه الجماعة في اتجاهها، ومجمل رأيه أن أفعال الشر تنسب إلى الإنسان، فهو فاعل الخير والشر، والشر لا ينسب إلى الله. وقد رفض كثير من المؤرخين تشكيك الشهرستاني في الرسالة التي أرسلها الحسن إلى عبد الملك بن مروان، وفيها إعلان صريح بتقرير الحرية الإنسانية وأن كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي، فهي تسند إلى الإنسان^(١).

لما سبق يتضح أن مشكلة الحرية الإنسانية كانت مطروحة بقوة على الساحة الفكرية واحتلت مساحة عريضة من النقاش والجدل بين المتكلمين وفي القرآن والسنة.

ثانياً: حرية الإرادة عند المعتزلة:

في هذه المعركة المحمومة بين القضية (الجبرية) ونقيضها (الحرية) دخل المعتزلة معترك النقاش، وقد تصدوا للفريق الأول، وهم بصدد تأصيل الأصل الثاني وهو العدل، الذي يقوم على قاعدة، مفادها أن الله ﷻ الخالق الأمر حكيم عادل، ولا يجوز في الطبع أو العقل أن ينسب إليه الشر بأي حال من الأحوال، وهو ليس بظلام للعبيد، والشر ينسب إلى فاعله وهو الإنسان.

وقد اختلف في حقيقة العدل، ففي حين يرى أهل السنة أن العدل هو وضع الشيء موضعه أي التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، يرى المعتزلة أن العدل يعني ما يقتضيه العقل من الحكمة، أي إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة. وتعريف المعتزلة يفضي إلى نتيجة مؤداها أن العبد هو الفاعل للخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحسن والقبح، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر. ومن التناقض أن يريد الله من العبد خلاف ما يأمر به، وهو لا يأمر إلا

(١) أبو زهرة: تاريخ الجدل، ص ٣٢٢. محمد الزيني: شهداء الفكر، ص ٣٣.



بالإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر، ويستحيل في العقل بأن يكلفه بأفعال لا يقدر عليها، أو لا يمكنه القيام بها، والاقتدار عليها^(١).

ويلخص المسعودي أصل العدل عند المعتزلة بقوله: "إن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حنة أمر بها، بريء من كل سنة نهي عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها، وهو المالك لها دولهم، يفيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطراباً من معصيته، ولكان على ذلك قادراً غير أنه لا يفعل إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة البلوى ..."^(٢).

الحقيقة أن ما توصل إليه المعتزلة لم يكن بدعاً من القول، ولا تجديفاً في الدين، ولا انحرافاً عن تعاليم القرآن، بل كان تأكيداً لمقولات الدين، وقد استمدوا أفكارهم من المصادر التالية:

١- القرآن الكريم:

كان القرآن الكريم مُرشداً حياً ودليلاً هادياً ومعاوناً قوياً للمعتزلة، فقد اعتمدوا على آياته العديدة لكي يستبطنوا منها حرية الإرادة الإنسانية، وأن ذلك لازمٌ وضروريٌّ حتى يستقيم في العقل قضية التكليف الإنساني ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨)، ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ أَلْقَىٰ مَغَازِيرَهُ﴾ (القيامة: ١٤)، ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦).

٢- أحاديث الرسول ﷺ وتقريراته:

ومجملها ينسب الفعل إلى البشر أو إلى من صدر منه الفعل، ويقرر خيرية الله وتعالیه عن فعل الشر، وأن الإرادة الإلهية إرادة خيرة، وهذا التقرير لا يتعارض مع إيمان المسلم بالقضاء والقدر خيره وشره؛ لأن هذا جزء من المنظومة الاعتقادية التي على المسلم أن يقر بها: أن تؤمن بالله

(١) الملل والنحل، ٤٢/١، ٤٧.

(٢) مروج الذهب، ٢٣٥/٣.



وملاكتكه وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشره، و"أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك.." (١)، وقوله ﷺ كما حكى عن رب العزة: "خلقت هؤلاء للجنة، وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون".

وهذان الحديثان يقرران شمول العلم الإلهي ويؤكدان تطابق العلم الإلهي السابق مع ما يقع من أفعال العباد، وليس فيه أي نوع من تقرير الجبرية، فليس هناك تعارض بين تقدير الله ﷻ لأعمال العباد في الأزل وحرية الإنسان؛ لأن الحديث يؤكد على صفة العلم الإلهي بأنه علمٌ شمولي كلي يعلم الكلّيات والجزئيات. أما بالنسبة إلى الإنسان فهو لا يعلم ما قدر له في الحياة، ومن ثم فصفحة الحياة بيضاء صافية، وعليه أن يختار أيّ الدروب يسير فيها هدى القرآن والرسول وإرشاد من عقله وتقرير من إرادته الحرة وفعله اليومي المستمر.

٣- موقف الخلفاء الراشدين:

إن التراث العقائدي الذي نقله المؤرخون عن الخلفاء الراشدين يقرر ميلهم الواضح إلى تقرير حرية الإرادة دون الخوض في جدل المتكلمين، وحجج المؤيدين، وتشكيك المشككين، فهم كانوا أبعد من ذلك، فقد أخذوا القضية من نبعها الصافي، ومصدرها النوراني، والقضية أبسط ما تكون؛ فالله إله الكون، خلق الإنسان، وكلفه بمجموعة أوامر، ونهاه عن جملة من المنكرات، وخلق له عقلاً مفكراً، وضميراً حيّاً، وقلباً نقياً، ونفساً قابلة للفجور والتقوى، وإرادة قوية قادرة على الفعل وعدم الفعل، ومع هذه الملكات الممنوحة للإنسان لم يتركه الله ﷻ هكذا، ولكن عاونه معاونة فعالة، بأن أرسل إليه الرسل، ووعد بالجنة وتوعده بالعذاب، وبلغه بأن أمامه طريق الحياة الواسع، وعليه أن يختار ما يشاء ويقرر ما يريد، وعليه أن يحدد مصيره، ومستقبله، والله معه حيثما كان وأينما حل.

من هذا المنطلق نجد حركة أبي بكر رضي الله عنه وتصرفاته تعتمد على هذه المفاهيم، فهو حينما أفتى في المرأة المفوضة قال: إن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني. فنسب الخير إلى المشيئة الإلهية، ونسب الشر إلى نفسه أي إلى إرادته. وفي هذا الطريق يسير عمر بن الخطاب، فهو يؤمن بإيمان الفطرة النقية، التي تحس إحساساً جلياً بأن الفعل الإنساني خيراً أم شراً صادر عن العبد، وينسب إليه، فهو مصدر الأفعال والأقوال، وكل إنسان يشعر في أعماق ذاته أنه مسؤول عن

(١) الجامع الصحيح. حديث رقم: ٧٢.



أعماله، ولذلك حينما أتوا إليه بسارق وسأله عمر لماذا سرق، أي ما الدافع الذي دفعك إلى هذا: العوز والفاقة أم الطمع والجشع؟ فرد السارق: قضى الله، فوجد نفسه أنه أمام إنسان مغالط، أيرتكب الشر ويوغل فيه ثم يتهم الله ﷻ، لذلك لم يتوانَ عمر أن قطع يده، وهذا هو حد السرقة، ثم ضربه أسواطاً؛ وذلك لأنه كذب على الله واغترى عليه^(١).

ولما قال محاصرو عثمان رضي الله عنه حين رموه: الله يرميك، رد عليهم ساخراً: كذبتم، لو رماني (أي: لو رماني الله) ما أخطأني. وهذا يقتضي إنكاره للجبر، وتقديره حرية الإرادة الإنسانية. أما رابع الخلفاء علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- فقد أفاض في هذه القضية وأبان عن جوهرها، وعلم شيعته ذلك فقال: إن الله -تعالى- أمر بتحذيراً، ونهى عن تحذير، ولم يكلف جبراً، ولا بعث الأنبياء عبثاً ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: ٢٧)^(٢). وقد ناظر ابن عباس المجبرة وأبان لهم الحجة، ودحض وجهة نظرهم فقال لهم: "أأأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون؟! وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون؟! هل منكم إلا مفتري على الله يحمل إجرامه عليه وينسبها علانية إليه؟!"^(٣).

نستنتج مما سبق أن المعتزلة حينما قرروا أن الله ﷻ عدلٌ حكيمٌ لا يفعل القبيح ولا يريده، كلف تعريضاً للشواك، ومكن من الفعل، وأزاح العلة ولا بد من الجزاء. كانوا يتهلون أيضاً من هذا المنهل الصافي، ويقررون ما قرره الدين، ويتبعون خطى الخلفاء الراشدين، علاوةً على أنهم يضعون معطيات القرآن، وتقارير السنة النبوية نصب أعينهم، ويعكفون على دراستها واستنباط معانيها والانحياز إليها.

ثالثاً: رأي عمرو بن عبيد في حرية الإرادة:

كافة المؤرخين يؤكدون أن واصلاً وعمراً هما المؤسان لأصل العدل الذي شرحناه سابقاً، وما ينسب إلى عمرو من أقوال وتقارير أو شروحات يعد قليلاً، وليس بين أيدينا إلا شذرات متناثرة نستطيع أن نصنفها كبراهين تؤيد وجهة نظر صاحبنا فيما دعا إليه من حرية الإرادة الإنسانية:

(١) طبقات المعتزلة ص ١١.

(٢) المصدر السابق ص ١٠.

(٣) المصدر السابق ص ١٢.



١- يذكر الجاحظ أن عمروًا كان يُذَكَّرُ الناس دائمًا بوصية عبد الملك بن مروان (٢٦-٨٦هـ) التي كتبها إلى أحد ولاته ويوصيهم بحفظها، ويجاهد في نشرها وتعميمها، والاهتداء بمضمونها، وكان أولها: "إن الله - عز وجل - جعل لعباده عقولا، عاقبهم بها على معصيته، وأثابهم بها على طاعته، والناس بين مُحسن بنعمة الله - عز وجل - عليه، والمسيء بخذلان الله إياه، والله النعمة على المحسن، والحجة على المسيء. فما أولى من تمت عليه النعمة في نفسه، ورأى العبرة في غيره، أن يضع الدنيا بحيث وضعها فيعطي ما عليه منها، ولا يتكثر مما ليس له فيها، فإن الدنيا دار فناء لا سبيل إلى بقائها، ولا بد من لقاء الله - عز وجل -".^(١)

ونستطيع أن نتوقف أمام هذه الوصية لنبلور أهم الأفكار الواردة فيها:

- إن الله ﷻ قد خلق للبشر أداة - هي العقل - للتمييز بين الخير والشر، والحسن والقبح، والصدق والكذب، والفضيلة والرذيلة.

- إن هذا العقل هو الميزان الصادق، والمعيار العادل، والمرشد الأمين، فيه نستطيع أن نستوعب الأفكار، ونفهم القضايا، ونحص الأفعال، ونحدد خصائصها، ونسر غورها وطبائعها، فمن أقدم على إتيان المعصية فهو معاقب مجريته وذنبه، مجازي على أعماله. ومن أقدم على فعل الخيرات وتحقق الطاعات وتنفيذ الأعمال الصالحات فهو مُثاب على طاعته، مُكَافَرٌ على استجابته.

- تعد النفس الإنسانية ميدانًا فسيحًا للصراع بين الخير والشر، وفعل الطاعات والاستجابة للمنكرات، ففي باطن الإنسان تدور حرب عنيفة بين دواعي الخير ونوازع الشر، ومن الناس من يعترف بالعطاء الإلهي فيشكر الله على نعمه، فهو محسنٌ إلى نفسه، ومنهم من يستجيب للنفس الأمارة بالسوء، ويطيع أهواءه ورغبات نفسه، فتتصر شوائب المادة وقوة الجاذبية الأرضية فيسقط في الطين، وهذا نوع لاشك مسيء لنفسه ولبارئه.

- أخيرًا، على الإنسان أن يدرك أن الدنيا دار فناء وبلاء واختبار، وأنها طريقٌ إلى الآخرة، وعليه أن يُحَكِّمَ عقله ويعلم علم اليقين أنه سيقاقي ربه إن آجلا أو عاجلا وهناك دار القرار.

٢- في حوارٍ دار بين عمرو بن عبيد وأبي عمرو بن العلاء (ت: ١٥٤هـ) - عالم العربية والبلاغة والشعر - لمناقشة قضية حرية الإرادة، والاستطاعة الكامنة داخل الإنسان التي تعينه على الفعل. يشرح عمرو بن عبيد في مُحاجَّته لزميله أن الرؤية القرآنية توضح للمسلمين بأن إقدام الإنسان

(١) البيان والبيان. ٣٨٨/١. وأيضًا الصائر. ٢٠٦/٢.



على فعل الخير والشر هو فيما يقدر عليه ويقوم به، وهو مدرك لطبيعته بعد أن يفكر ملياً ويتدبر، ثم يقرر فيقدم على إخراج الأمر من حالة القوة إلى حالة الفعل. وإليك الحوار:

"جاء عمرو بن عبید إلى أبي عمرو بن العلاء فقال: هل تعرف في كلام العرب أن أحداً فرط فيما لا يقدر عليه؟ قال: لا.

قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦)، أفرطَ فيما قدر عليه، أو فيما لم يقدر عليه؟

فقال أبو عمرو بن العلاء لأصحابه: قد أبان لكم أبو عثمان القدر بحرفين^(١).

والمدقق في الحوار يجد أن عمرو بن عبید قد نجح في استدلاله إيماءً نجاح، وأن مقدماته التي استدل منها نتائجها كانت صحيحة، فالآية واضحة وصريحة في تحذير العباد الذين أسرفوا على أنفسهم وتكبوا الطريق المستقيم بفعلهم الخاطئ ومع هذا يشرهم الله ﷻ برحمته الواسعة، ويطلب منهم عدم اليأس، والإنابة إلى الله والعودة إلى الحق قبل فوات الأوان وحلول العذاب بهم بغتة، وساعتها يندم الإنسان أشد الندم على ما اقترف من ذنوب في حق الله.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها ويؤكد لها في ذهن محاوره، أن الإنسان هو المصيب والمخطئ؛ لأنه هو الفاعل الحقيقي، وهو هنا قد أقدم على الخطأ في حق الله، وعليه أن يتحمل تبعه ذلك، وقد أقر أبو عمرو بن العلاء بأن هذا شرحٌ بينٌ لمفهوم القدر.

٣- وفي حوار عمرو بن عبید وأحد العلماء في قضية القدر:

قال عمرو: في كتاب الله ما يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر وهو قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الحجر: ٩٢-٩٣)، ولم يقل لنسألهم عما قضيت عليهم، أو قدرته فيهم، أو أردته منهم، أو شئت لهم، ولكنه خاطب البشر بالاستفسار عما قدمت أيديهم من أعمال، فالسؤال موجه هنا عن طبيعة الأعمال التي صدرت منهم ونسبت إليهم، وليس بعد هذا الأمر إلا الإقرار بالعدل والسكوت عن الجور الذي لا يجوز على الله -تعالى-^(٢).

ويبدو أن الإشكالية التي كانت قائمة آنذاك في عقول بعض المسلمين -ولم تزل- هي كيف نوفق بين العلم الإلهي ونسبة الفعل إلى الإنسان؟

(١) البصائر والذخائر، ١٥٤/٦.

(٢) أمالي المرتضى، ١٢٣/١.



ومن هذه الزاوية يوضح عمرو ألا تعارض بين ما كتبه الله في اللوح المحفوظ؛ لأن ذلك متعلق بعموم العلم الإلهي وبصفات الكمال، ومن صفاته تعالى علم الكلّيات والجزئيات، والغائبات والحاضرات، وما دخل الكون ولم يخرج منه، وما دخل الكون وفني فيه.

أقول: لا تعارض بين العلم الإلهي السابق والفعل الإنساني، فالعلم الإلهي محايد بالنسبة إلى الفعل الإنساني ولا يؤثر في مجريات الحوادث "وهو ليس بشيطان ولا يضر ولا ينفع" على حد تعبير عمرو بن عبيد^(١)، حتى يستقيم التكليف الإلهي، والحساب بالنسبة إلى الإنسان، فالضرر والنفع يأتي بعد أن يختار الإنسان طريق الخير فيحالفه التوفيق، أو يختار طريق الشر فينقطع عنه المدد الإلهي فيصاب بالحية وكافة ضروب الخسران. هذا العلم خاص بالله، والإنسان لا يعلم ماذا كتب له، ولكنه مدعو للتفكير والتأمل والتدبر والاختيار، ثم القيام بالفعل ونقله إلى دنيا الناس، ومن ثم فهو مسؤول عما بدر منه، ويتحمل جزاء عمله إن كان خيراً أو شراً.

وهذا الموقف يذكرنا بإجابة مقنعة لعبدالله بن عمر عن سؤال وجّه إليه، بأن قوماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس، ثم يقولون: كان في علم الله فلم نجد بُدّاً منه. فغضب من هذا التفكير الساذج والأسلوب المعوج ثم قال: سبحان الله العظيم، كان في علم الله أنهم يفعلونها، لكن لم يحملهم علم الله على فعلها^(٢).

خلاصة القول أن عمرو بن عبيد في تقريراته وحواراته وجهوده العلمية المكثفة يريد أن يؤكد تأكيداً لا لبس فيه، وحقيقة يقينية لا يعتربها الشك، وهي أن الله ﷻ عادلٌ حكيمٌ، لا يظلم الناس مثقال ذرة ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٦)*، وقد كلف عباده بمسؤوليات محددة، وأوامر ونواهٍ، ووهبهم هذه الملكات المتعددة من الفهم والتحليل والتدبر والتذكر والتفقه والإرادة والاستطاعة أي هذه القوة الذاتية الكامنة داخل الإنسان كون النار في الحجر الصوان، ثم خلى بينهم وبين أنفسهم التي هي أمانة بالسوء نزاعة إلى إشباع شهواتها، لكنها أيضاً مطمئنة باحثة عن القيم متمسكة بالسلوك الأخلاقي، وبين هذا وذاك، هناك الضمير المتمثل في

(١) تاريخ بغداد، ١٢/١٧٢.

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١١٢.

* والآية جاءت أيضاً في سورة الأنفال: (٥١) وبصيح أخرى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (الحج: ١٠).

﴿مَا يَنْدُلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (ق: ٢٩).



النفس اللوامة، أي هذا الميزان الحساس الذي يزن به الإنسان أفعاله، فيجلس في هدوءٍ في نهاية كل يومٍ يحاسب نفسه، فيضع في كفتي الميزان أعمال الفضيلة وطرق الخير التي سلكها، ويضع في الأخرى أعمال الرذيلة، ودروب الشر التي وقع فيها، وعليه أن يوازن ويتحرى موقفه وكيف يكون مصيره فيما لو رجحت كفة الخسران في الميزان، والفوز والنجاح فيما رجحت كفة الخير والإيمان.

ورحمة الله لم تترك الإنسان وحيداً يصارع أهواءه وشهوات نفسه، ومحارب الفجور والشرور بمفرده لكي ينتصر جانب التقوى والخيرات، إنما أعانه أكبر إعانةٍ ومده بأعظم المدد حينما أقام عليه الحجة مرة ثانية، وهذا يتمثل في هداية الرسل ونور الكتاب المبين الذي شعت إشراقته، ومن ثم يحاسبهم على ما كسبوا من أعمالٍ وما اجتروا من أفعالٍ.

رابعاً: تعقيب:

١- الحقيقة أن قضية حرية الإرادة الإنسانية شغلت حيزاً واسعاً في التفكير الإنساني بعامةٍ وفي الذهنية الإسلامية بخاصة. وقد أسهب القرآن الكريم في إيراد الآيات الكثيرة* التي تشرح وتوضح بأن الإنسان مسؤول عن عمله وأنه مجازي عن أفعاله، ثم كانت حياة الرسول ﷺ وأقواله وأعماله تطبيقاً حقيقياً لذلك، وظل يوضح للمسلمين أبعاد القضية حتى لا يكون هناك أدنى التباس، وسار أصحابه الكرام في الطريق نفسه كما ذكرنا سابقاً.

على أن كثيراً من المسلمين قد فهموا بحسن نيةٍ ومن باب الورع والتقوى أن المشيئة الإلهية المطلقة لم تترك للإنسان أي قدر من المشيئة أو الحركة في حياته الفردية، وأنه مسيرٌ في هذه الحياة ولا يملك من أمره أي قدر من النشاط والفاعلية كما رأينا في تفسير الجهمية لهذه القضية. وقد استغل بعض حكام الدولة الأموية هذا الفهم لمصلحتهم الخاصة وتثبيت الأمر الواقع لاسيما فيما يتعلق بقتل شخصيات عظيمة في الإسلام، الذين قتلوا في موقعة صفين مثل عمار بن ياسر وأصحابه، ومحاولة إلصاق ذلك إلى القضاء والقدر وتبرئة الإنسان من مسؤولية عمله، ودليل ذلك ما قدمناه من صور فكرية منحرفة ومشوهة، ونضيف إلى بعض هذا الانحراف الفكري والمغالطة**

* ذكر الشيخ محمد عبده أن في القرآن أكثر من أربع وستين آية تقرر حرية الإرادة.

** المغالطة: خطأ مقصود من أجل التنبؤ به على الخصم لينصر المرء بأي ثمن، وينقسم إلى خطأ مصدره التفكير، وآخر مصدره

السلوك. (د. بدوي: المنطق الصوري، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨١م، ص ٢٤١).



المكشوفة، ما يقال إن الحجاج كان يتفقد المسجونين فوجد معبد بن خالد الجهني بعد أن قبض عليه فقال له: يا معبد، أليس قَيْدُكَ بقضاء الله؟

قال معبد: يا حجاج، ما رأيت أحدًا قيدني غيرك فاطلق قيدي، فإن أدخله قضاء الله رضيت به^(١). وموقف الحجاج يحتمل أمرين، إما أنه يؤمن أن ما يجري من أحداث في واقع الحياة مجزئتها المحدودة، وما يصدر عن البشر من خير وشرور، هو من فعل الإرادة الإلهية، وإما أنه لا يؤمن بذلك لكنه يوهم الآخرين بأن هذه المصائب التي تقع عليهم والمآسي التي تنزل على رؤوسهم، هي قدر الله الذي لا فكاك منه، وكلا الفهمين خاطئ، فالفعل ينسب إلى من صدر عنه، ومعبد أدخل السجن وقيدت يده بأمر من الحجاج، فالفعل ينسب إلى الحجاج وهو مسؤول عن ذلك مسؤولية مباشرة.

- وصورة أخرى للمغالطات، إذ يروي المؤرخون أن عبيد الله بن زياد سيق له أسرى كربلاء، فنظر إليهم وأخذ يتفحصهم ويسأل عن أسمائهم واحدًا واحدًا، وحينما وقف أمام علي زين العابدين قال له: ألم يكن لك أخٌ يسمى عليًا؟ قد قتله الله؟ قال له علي زين العابدين: كان لي أخٌ يقال له علي قتله الناس. فرد ابن زياد في صلافة وكبرياء عليه قائلاً: إن الله قتله^(٢).

ولاشك أن قتل النفس الإنسانية من الكبائر الكبرى، وقد ذكر الله في محكم تنزيله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢)، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٣).

فكيف بهذا الأسلوب الفج ينسب إليه تَجَلُّفٌ فعل القتل. إن هؤلاء الولاة قساة القلوب، غلاظ الأكباد، أدوات للسلطة الباطشة، وآلات فعالة لتدمير عقائد المجتمع الإسلامي، مستعدون أن يبيعوا ضمائرهم ودينهم في سبيل المحافظة على كرسي الولاية، وجاهزون لقتل الناس الأبرياء الشرفاء، ليس هذا فحسب، بل أقدموا على قتل آل البيت وعتره الرسول وأبنائه الأطهار

(١) محمد الزبيدي: شهداء الفكر، ص ٥٨.

* يذكر الأصفهاني حينما قتل علي بن الحسين في معركة كربلاء، قال الحسين: قتل الله قومًا قتلوك يا بني، ما أجراهم على الله.

(مقاتل الطالبين، ص ١٥).

(٢) تاريخ الطبري، ٣/٣٣٧. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨ م.



الأتقياء، ثم يتجحدون بالقول فيتهمون الله - سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً - بقتل النفس التي خلقها، ويسارعون في إذاعة هذه الترهات والأكاذيب داخل جنبات المجتمع، وتحت أسماع الناس!

٢- لقد أصبحت قضية حرية الإرادة قضية بديهية، على ما شأها في الفكر الإسلامي من اضطراب بسبب الخلط بين نطاق الإرادة الفردية ونطاق الإرادة الإلهية، واعتقاد بعض العلماء أن نسبة الحرية إلى الأولى وحركتها ونشاطها، وينتقص من حرية الثانية، هذا علاوة على أن محاولة فهم العلاقة بين الإرادتين، أي علاقة الفعل الإنساني والقضاء والقدر. وطرح أسئلة كثيرة تتعلق بالعلم الإلهي الأزلي، ومدى تأثيره في الحياة المباشرة للإنسان.

وحقيقة الإرادة الإلهية، أهي موافقة أمره ﷻ، فكل ما أمر به فهو مراد له، وكل ما نهي عنه فهو غير مراد له؟ وهذا يُفضي إلى إسناد الخير لها، وإسناد الشر إلى الإنسان - أم هي موافقة علمه، فكل ما علم الله ﷻ وقوعه فهو يريد، وكل ما علم عدمه فهو لا يريد؟ ومن ثم فهو يريد الخير والشر. إن مثل هذه الإشكاليات قد تفيد على مستوى الفكر النظري، وهي أشبه بالتمرينات العقلية التي تمرن الإنسان على حب الجدل وشهوة النقاش، لكنها لا تفيد الواقع.

ويجب أن نقرر بداية أن "كل ما يجري في العالم من حركة وسكون، وخير وشر، ونفع وضرر، وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية بقضاء وقدر، وكذلك لا يطير طائر بجناحيه، ولا يدب حيوان على بطنه ورجليه، ولا تطير بعوضة ولا تسقط ورقة إلا بقضاء الله وقدره، وإرادته ومشيته، كما لا يجري شيء من ذلك إلا وقد سبق علمه به"^(١).

وهذه الصفات متعلقة بقيومية الله، ومتصلة بمشيئته المطلقة في الكون، ومتعلقة بأن الإرادة الإلهية تعمل باستمرار في هذا الوجود الذي خلقه الله ورتبه ونسقه على هذا النحو من النظام، وهذا كله لا ينفي الحرية الإنسانية. "فالقدر والطلب لا يتافيان، والتوكل والكسب لا يتضادان، فكل ما قضى الله - تعالى - وقدره فهو كائن، كما أن ما علم الله أن يكون فهو كائن، فرب أمر قَدَّرَ الله - تعالى - وُصُولُهُ إليك بغير طلب فهو واصل إليك.

(١) سراج الملوك، ٧٠٦/٢، ٧٠٧.



ورب أمر قدر وصوله إليك بعد طلب، فلا يصل إليك إلا بالطلب، والطلب أيضاً من القدر، ولا فرق أبداً بين الأمر المطلوب وبين الطلب في أنهما مقدوران، فمن هنا قلنا إنهما لا يتفیان، وكذلك التوكل مع الكسب؛ لأن التوكل محله القلب، والكسب محله الجوارح^(١).
المطلوب منا أن نفرس في عقل المسلم وقلبه وضميره أنه حر الإرادة، وأن الله ﷻ كلفه ما يطيق وما يستطيع أن ينهض به ويحققه في عالم الواقع، وأسند إليه مهام عديدة، منها إعمار الأرض وصناعة المستقبل والرقى بالحياة، وأناط به رسالة أخلاقية دينية، وعليه أن يتحمل هذه التبعة فيمضي في طريقه لكي يحقق المطلوب ويصل إلى مناله، ويؤدي الأمانة خير أداء. فعليه أن يشمر عن ساعديه، ويأخذ بالأسباب، ويطرح التواني جانباً، ويحذر من التواكل والخنوع، فإن الله أمر بالتوكل في جميع الأحوال أي التمكن من الأسباب، وأخذ الحيلة والحذر، فالتوكل على الله يعني الأخذ بالأسباب، أي بذل الوسع واستفراغ الجهد، واستفاد الطاقة، والثقة بالله في كل الأحوال، سواء تحقق الفعل أم لم يتحقق.

كذلك نبه أن التوكل على الله يكون قبل الفعل وأثناء الفعل وبعد الفعل، أي أنه أمر ملازم لحركة الإنسان في الحياة، سواء أخذ بالأسباب أم لم يأخذ، فعل أم لم يفعل، تصرف أم لم يتصرف، ونعني بذلك استحضر عظمة الله في قلب الإنسان المسلم والثقة فيه ﷻ ثقة مطلقة لا تهرها الأعاصير أو وقوع الزلازل في حياة الإنسان، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الكهف: ٣٠)، ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٩٠)، ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ (الحل: ١٢٨).

فلنستمع للجاحظ وهو ينصح المسلم ويخاطبه بأسلوبه العقلاني المنع، وحبته القوية، ولغته السهلة الممتعة: "احذر كل الحذر أن يخدعك الشيطان عن الحزم، فيمثل لك التواني في صورة التوكل، ويسلبك الحذر، ويورثك الهوينى بإحالتك على الأقدار"^(٢).

ونؤكد ثانية وثالثة أنه لا يوجد تناقض بين التوكل على الله، والسعي الدؤوب لتحقيق المطلوب، وبذل الجهد للوصول إلى ما يأمله الإنسان "فمن ظن أن الطلب والاكتساب يناقض التوكل، فقعد في بيته وأغلق بابه متكلاً على الله -تعالى- في زعمه، كان عن العقل خارجاً وفي تيه

(١) سراج الملوك، ٧٠٧/٢.

(٢) رسالة المعاد، ص ١١١، (رسائل الجاحظ، المجلد الأول، نج: هارون، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١م).



الجهل والجا، ويقال له: قبحت يا هذا، إذا جعت وحضر الطعام، فهو إلى الطعام أحوج منه إلى المعرفة، وينبغي لأهله أن يداووه، ألا ترى أن الله -تعالى- قال لمريم: ﴿وَهْزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ (مريم: ٢٥) فهلا أمرها بالسكون ثم حل الرطب إلى فيها. وهكذا القول فيمن له دابة أو بستان يُؤمَرُ بسقي البستان وحفره وإصلاح شأنه، ويُؤمَرُ بأن يعلف الدابة ويسقيها^(١).

٣- إن روح الخنوع والتخاذل، وموت الهمة والتسليم المطلق لتجريات الأمور أن تسير كيفما تسير، والاعتقاد اعتقاداً جازماً بفكرة الجبر وأن الإنسان ليس له مشاركة إيجابية في حياته اليومية، وأنه مسير بقوة غيبية مجهولة لا قبل له بها، وأنه يbijاز ذرة في مهب المقادير، ولا يملك إلا الرضوخ والتسليم والاستسلام، أقول إن هذه الروح الانهزامية هي التي سيطرت على عقل المسلم، وساعد على ذلك سوء فهم بعض علماء المسلمين لفكرة القضاء والقدر، أضف إلى ذلك قيام سلطة السياسة ممثلة في الدولة الأموية بتبني فكرة القضاء والقدر لتثبيت سلطتها وإيهام المسلمين بأن هذا القتل والتدمير والسلب والنهب إنما يجري بقضاء من الله.

ولعل نص الحوار الذي نقله ابن قتيبة (٢٧٦هـ) بين الحسن وبعض علماء المسلمين يوضح هذه الصورة المعتمدة، فيحكى أن معبدا الجهني وعطاء بن يسار كانا يأتیان الحسن ويسألانه: يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يفسكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ويفعلون ويفعلون ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله. ثم سار العباسيون على هذا الدرب نفسه، وبالمنهج ذاته، فأسسوا مملكة شبيهة بمملكة الأمويين، ولم يغيروا من الأمور الجوهرية في الدولة أكثر من استبدال العنصر الفارسي بالعنصر العربي، وإعطاء الموالي قدراً من الحرية، مع إنصاف العلويين على حسب مزاج بعض الخلفاء، ثم انقلبوا عليهم في مجموعهم، فشردوا بهم فسجنوهم وقتلوهم.

وأصبحت الدولة العباسية دولة دنيوية واضحة المعالم تستر في عباءة الرسول وأحكام الدين، وفي الواقع تجاهد طويلاً على الفوز بالدنيا والتمتع بملذاتها قدر الطاقة، وقد هادن العباسيون المعتزلة ماداموا لا يثرون القلاقل في وجه الدولة، ثم اغاز بعض الخلفاء إلى صف المعتزلة وساعدوهم على نشر فكرهم، وبمجيء المتوكل تقع المحنة ويوجه ضربة قاصمة للفكر الاعتزالي، ويعمل على تكريس الفكر السكوني، فكر النص والرواية والتقليد، ثم انهارت الدولة العباسية وظهرت الحركات الإسلامية ومعظم قوادها لم يكونوا عرباً فضلاً عن أن فهمهم لمبادئ الإسلام

(١) سراج الملوك، ٧٠٩/٢.



كان ضعيفاً، ولاشك أن فكرة الجبر كانت من أفضل الأفكار التي تخدم سياستهم، وقد ذبلت شجرة الحضارة العربية الإسلامية بعد سقوط بغداد (٦٥٦هـ) على يد هولاكو الأول، فعكف العلماء على المتون يشرحونها ويضعون الحواشي على الشروح، والحواشي على الحواشي، وهكذا عم التقليد، وجمد النشاط الثقافي، وقفل باب الاجتهاد، ودخل العقل المسلم في سبات عميق تاركاً نفسه لشؤون الحكم، ولسلطان القدر، وحكم الأيام، وظل هذا الوضع قائماً حتى بداية النهضة الحديثة في بداية القرن التاسع عشر.

طوال هذه الحقبة التاريخية المدممة، لم تعد سماء الفكر العربي الإسلامي نجوماً زاهرة تهدي السائرين سواء السبيل، وإشعاعات مضيئة تنير العقول وتكشف عنهم ضباب الجبر، ومنارات هادية تهدي الصم والعمى إلى طريق الحرية والحق والرشاد.

لقد بذل بعض علماء الإسلام ومفكره جهوداً جبارة لإيقاظ الوعي الإسلامي ثانية وحاربوا بكل قوة فكرة الجبر والتواكلية، والسلبية المطلقة التي اتسمت بها الشخصية الإسلامية في مراحل تطور الحضارة الإسلامية لا سيما في طور انهارها، ونستطيع أن نشير إلى بعض هذه الجهود العظيمة التي بذلها مفكرو الإسلام على طريق الحرية والبناء والإبداع والإنتاج، ولناخذ بعض هذه النماذج:

أ- نتوقف عند رأي القاضي عبد الجبار، قاضي القضاة، وشيخ من شيوخ المعتزلة الكبار، فهو بداية يهاجم الجبرية أشد المهجوم، وينقد نظرية الكسب الأشعرية ويفند أركانها، ويقرر أن مذهب الجبرية يفضي إلى عدم التفرقة بين المحسن والمسيء، ويخلط الخطوط الفاصلة بين المدح والذم، وبين الثواب والعقاب، ويؤدي إلى قبح بعثة الرسل، ومن ثم لا تثبت لرسول الله حجة على الكفار، ونسبة أفعال القبائح إلى الله. فإذا كان الله ﷻ خالقاً لأفعال العباد لما يقولون وأفعال العباد فيها القبائح لزم ما قلناه. ثم ينتهي إلى أن جميع ما يصدر عن الإنسان من أعمال وتصرفات تقع بحسب إرادتنا وقصدنا ودواعينا، هذا من جهة.

* كان دخول هولاكو الثاني -إمبراطور إمبراطورية الشر- بغداد مدينة السلام، وزهرة المدائن، ومدينة الرشيد، بمعاونة الأصدقاء والأعداء، يوم الأربعاء ٩ أبريل ٢٠٠٣م. وهذا الحدث بدأ صفحة جديدة في تاريخ المنطقة العربية، بمهولة الهزيمة، وحلى بجميع الاحتمالات الإيجابية والسلبية، والسلبية على وجه الخصوص. وإن غداً لناظره قريب.



ومن جهة أخرى لا يجوز أن يكون الله ﷻ خالقاً لأفعال العباد لأن منها ما هو ظلم وجور، فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جانراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ويدل على رأيه بأن آيات القرآن تشهد على نسبة الفعل للإنسان، إذ يتضمن القرآن المدح والذم، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، ولو كانت هذه التصرفات من جهة الله -تعالى- لكان لا يحسن المدح والذم، ولا الثواب والعقاب^(١).

وخلاصة القول أن الله -تعالى- لم يخلق أفعال العباد بل الإنسان خالق لأفعاله.
ب- لم يتوان فلاسفة الإسلام من دخول الساحة الفكرية لكي يُدلووا بدلوهم، ولم يألوا جهداً في تبصرة المسلمين بفكرة الحرية، وفي الوقت نفسه محاربة القائلين بالجبر وتغيب آرائهم، وسوف نأخذ ابن رشد (٥٩٥هـ) فيلسوف قرطبة أنموذجاً لذلك. يرى ابن رشد أن قضية الحرية الإنسانية من أعوص المسائل الشرعية، وقد وقف موقفاً وسطاً بين جبرية المعتزلة وكسب الأشعرية. فقد نعى على المعتزلة تطرفهم الشديد وقولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله، كأنه لا يوجد في الكون إرادة أخرى أو قوانين تسير حركته، فضلاً عن المشيئة الإلهية المطلقة السارية في جنبات الكون علويه وسفليه.

وكذلك أخذ على الأشعرية فكرة الكسب التي تنفي قدرة الإنسان على الفعل ولا تترك له فرصة العمل وحقيقة الاختيار، فهي حرية صورية غير فعالة، إذ ليس للإنسان إلا كسب الفعل الذي خلقه الله في نفسه، وهذا لا معنى له، فإذا كان الاكتساب المكتسب مخلوقين لله ﷻ، فالعبد ولا بد مجبورٌ على اكتسابه^(٢).

ولما كان ابن رشد يؤمن بفكرة السببية في الكون، أي وجود تلازم بين السبب والمسبب لذلك فمن السفطة إنكار هذه الأسباب، وهذا الإقرار بالسببية داخل الوجود يخدم مذهبه في حرية الإرادة. ومن هذا المنطلق يرى ابن رشد أن الفعل الإنساني يستند إلى سببين: الأسباب الداخلية التي تتعلق بالفرد وهي خاصة به ولازمة له، والأسباب الخارجية التي تخضع لها جميعاً، وهي بمثابة القوانين التي تسري داخل هذا الكون، سواءً فيما يتصل بقوانين المجتمع أو القوانين التي وضعها الله داخل الطبيعة، "فهي تجري على نظام محدود وترتيب منضود"، أما الفعل الإنساني فهو

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٦٠.

(٢) مناهج الأدلة، ص ١٢١، ٣٦٠.



معلق بكلا السببين، ولا يتحول من حالة القوة والكمون إلى حالة الفعل والظهور إلا إذا تم التوافق بين الأسباب الذاتية والأسباب الموضوعية.

وإذا لم يتحقق هذا التوافق فلا يتم الفعل، بمعنى قد يأخذ الإنسان بالأسباب وينوي أن يسافر إلى القاهرة مثلاً لمقابلة صديق له، ثم يقوم مبكراً ويحزم حقائبه ويركب القطار ويسافر للمقابلة في الموعد المتفق عليه، ولكنه لا يجد صديقه في انتظاره الذي سافر مضطراً إلى جهة أخرى، أو قد يتعطل القطار في الطريق، أو يقع له حادث. المهم أنه أخذ بالأسباب المتعلقة به (الداخلية) المتاحة له، ولكن الأسباب الخارجية لم تتوافق مع إرادته فلم يتم الفعل في الواقع، ويخرج إلى حيز الوجود. يقول ابن رشد: "إن الله - تبارك وتعالى - قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أصداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها"^(١).

إن ابن رشد يريد أن ينهنا أننا بصدد أسباب لا نملكها ولا تقع في مقدورنا وعلينا أن نعترف بذلك فالإنسان يملك "بعض" الأسباب وليس "كل" الأسباب، ومع هذا واعترافنا بذلك فهذه "الأسباب الخارجية" لا تقلل أبداً من حرية الإرادة، ولا تنفي مسؤولية الإنسان بحال من الأحوال ولا تثبط عزيمته، أو تحول بينه وبين أخذ الحيلة والحذر، وإعداد كل ما يمكنه لتحقيق ما يصبو إليه، وإنما القصد من ذلك أن يعلم الإنسان أنه لا يعيش بمفرده داخل هذا الكون، فهناك حرية الآخرين، وهناك قوانين اجتماعية وطبيعية تنظم حركة الحياة، وعلى الإنسان أن ينطلق ليحقق وجوده داخل هذه الحياة.

ج- ولترك الفلاسفة، ونعود ثانية إلى علماء الكلام، ولكن هذه المرة سنحاول أن نتعرف على رأي عالمين من علماء السلف، هما: ابن تيمية وابن القيم. ونبدأ بالأستاذ قبل التلميذ.

يقرر ابن تيمية بداية أن الله ﷻ خالق كل شيء علويه وسفليه، كبيره وصغيره، ولا يمكن أن يقع شيء في هذا العالم بغير إرادة الله، حتى الشرور والمعاصي تقع بإرادة الله وإن كان لا يحبها ولا يرضاها، وصفات الخلق والجمال والجلال صفات تتعلق بقيومية واجب الوجود، بيد أن هذا لا

(١) مناهج الأدلة. ص ٢٢٥-٢٢٦. د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٥٥، (دار المعارف بمصر،



يقلل من نشاط الإنسان أو فاعليته فهو قادر فاعل مختار، إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهو فاعل على الحقيقة وليس على سبيل المجاز، إذ وهبه الله قدرة أي استطاعة، وهي مناط التكليف، والأمر والنهي، وهو ﷺ لا يكلف العبد ما لا يطيقه، وينفي ابن تيمية قول من يقول: إن العباد مجبرون، ويخلص في النهاية إلى تقرير حرية الإرادة الإنسانية وأن الإنسان يتحمل مسؤولية عمله ويحاسب عليه^(١).

أما التلميذ فقد ترسم خطى أستاذه، واستهدى بأدلكه، واغترف من ينابيعه نفسها. فقد ميز ابن القيم بين نطاقين: نطاق القدرة الإلهية المطلقة خالقة كل شيء، وخالقة فعل العبد، والقدرة الإنسانية الحرة التي تفعل ولا تفعل، وإن شاء الإنسان أقدم على فعل الخير أو امتنع عنه، وكذلك إن شاء أطاع أو عصى. ويخلص ابن القيم إلى أن الله ﷻ يعدله وحكمته أعطى العبد قدرة وإرادة تمكنه من جلب المنفعة له، ودفع المضرة عنه، وعرفه طريق الخير والشر عن طريق إرسال الرسل له، وهداية البشر عامة، وما بثه في فطرتهم النقية من ميل إلى الخير وتحافهم عن الشر، وعلى الإنسان أن يختار ويفعل ما في مقدوره، ومن ثم فهو مثاب على أفعاله الخيرة، ومعاقب على أفعاله الشريرة^(٢).

٤- على الرغم من هذه الجهود العظيمة التي قام بها علماء المسلمين لتنقية الشوائب الجبرية، وإنارة الطريق من خلال هذه الإبداعات والمشاركات، إلا أن فكرة الجبر ظلت ميطرة على العقل المسلم، ونريد أن نتوقف أمام هذه الظاهرة، لماذا يركن العقل المسلم إلى الجبر؟ ونجتهد في الإجابة فنقول:

أ- إن ميل الإنسان إلى تقرير الجبر وقبول هذه الفكرة أمر مريح لخاطر الإنسان وقلبه، ويهدئ من روعه دائماً، ويخفف من الصراعات الداخلية التي تنشب في أعماقه حينما يريد أن يحاسب نفسه، أو يقيم عمله، وفضلاً عن ذلك فإنه يجد مبرراً جاهزاً لتبرير فشله في كثير من الأمور، فهو يجد سبباً وجيهاً يسميه المكتوب في اللوح المحفوظ، وهذا المكتوب لا فكاك منه ولا هرب، فيعلق عليه كافة أنواع الإخفاقات التي تلم بحياته، ويسند إليها أغلب العثرات التي تواجهه على طريق الحياة.

(١) مختصر منهاج السنة، ص ١٢٦.

(٢) محمد الزيني: ابن القيم وآراؤه الكلامية، ص ٢٠٨.



ب- إن الإنسان في كثير من الأحيان وفي العديد من المواقف يأخذ بالأسباب، ويضع الخطط، وينسق الأمور، ويتخذ كافة التدابير والاحتياطات المتعلقة بالقضية التي يريد تحقيقها، غير أنه بعد كل هذه الوسائل، والحرص والحذر يخفق في تحقيق الأهداف التي يصو إليها، ويعجز عن التحرك إلى الأمام، فيدرك أن هناك قوى أخرى مجهولة داخل هذا الكون تشاركه في فعله، وأنه لا يقوم بذاته دون سند أو معين.

ج- إن تراث الإنسانية على مر تاريخها حافل بهذا الجانب -أعني الإيمان بفكرة الجبرية-، فهذا أمر معروف في الديانات السابقة، وفي الفلسفة اليونانية، لاسيما عند الرواقين، وعند العرب قبل الإسلام. وقد حاورهم القرآن وناقشهم ورد عليهم، وسفّه وجهه نظرهم، ولاشك أن هذا التراث العريض له فاعلية في نفوس العلماء وفي عقولهم، وقد تسرب إلينا منه الكثير، حتى أصبح جزءاً من التراث الإسلامي، وهذا التراث يعد من مكوناتنا النفسية، ومادة خام لتصوراتنا العقلية، بل هو جزء من تفكيرنا وعقيدتنا.

د- إذا نظرنا إلى القضية من زاوية الحرية فسوف نلاحظ أن تقرير الحرية والإيمان بها يفرض على الإنسان ضريبة باهضة، ومسؤولية جسيمة، وتكاليف عظيمة، فهو مطالب بالجد والاجتهاد، والتفكير والتحليل، وشحذ الهمة، وبقظة النفس، وإعمال العقل.

وبالمجملّة تحتاج قضية الحرية من الإنسان مجهودات متواصلة وأعمالاً دائبة، وسعيًا حثيثاً بعزم يفل الحديد، وإرادة لا تلين أمام الشدائد... وهذه عزائم لا تتوافر في "جميع" الناس. والطبيعة البشرية تميل إلى الراحة والهدوء، وتحب الدعة والكسل، وتركن إلى الانقياد إلى النفس الأمارة بالسوء، هذا علاوة على أن الضعف البشري أمر ملازم للفطرة الإنسانية، ومن ثم ينبذ الإنسان "شقاء الحرية"، ويرغمي في أحضان الجبرية السعيدة.

هـ- ظلت فكرة الجبر هي السائدة والمهيمنة، سواء على عقول العلماء أم عقول العوام، وأصبحت سمة من سمات الفكر العربي الإسلامي، وقضية مُسلّم بها عند هؤلاء المسلمين الأتقياء. وهذا ما لفت انتباه كثير من المستشرقين، فاعتقدوا أن الإسلام دين الجبرية، وراحوا يذيعون هذه المقالة في كتبهم ودورياتهم، وخلطوا بين عقائد الإسلام كما جاء بها الرسول ﷺ نقية صافية، وهي في جوهرها قوة دافعة للأمام، ودعوة كريهة للحرية والإبداع والخلق والابتكار في الحضارة وواقع المسلمين المتخلف.



ومع بداية عصر النهضة يبدأ الأفغاني مع صفوة من المفكرين المستيرين بإزالة غشاوة الجبر وضلال التفسير الخاطي، وبذل جهود مكثفة في تحرير إرادة الإنسان، لاسيما فيما يتعلق بالاستبداد السياسي والاستبداد الاستعماري. على أن الذي قام بالجهود الكبير والدور البارز هو الشيخ محمد عبده، إذ عكف على تفسير القرآن لاستباط الآيات التي تؤكد فكرة الحرية الإنسانية، وأصبح يعمل على نشرها بكافة الوسائل ومختلف الطرق، وبذل جهودا مشكورة لاستتارة عقول المسلمين، وتحرير إرادتهم من هذا القيد الثقيل.

أضف إلى ذلك ردوده على المسيوفا نوهو الذي أقم الإسلام بأنه دين الجبرية، وقد تجرد له الشيخ محمد عبده، وأفرد لذلك مجموعة مقالات*، وبين بالدليل والحجة بأن الإسلام هو دين الحرية والعمل، وقد أنيط بالإنسان أمانة تعمير الكون. ومعار النجاح والفشل بالنسبة إليه مرهون باستخدام الملكات التي وهبها له الله، وبما يقدمه من أعمال وخدمات لمجتمعه ووطنه، ونبه محمد عبده على الفرق الشاسع بين المعتقد الإسلامي وحال المسلمين^(١).

ثم شرح باستفاضة فكرة القضاء والقدر، بما يضمن المحافظة على الحرية الإنسانية "فحوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب الوجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته"^(٢). ويؤكد محمد عبده أن العلم الإلهي الشامل لا يرد العباد عن أعمالهم، ولا يشيهم عن عزمهم، ولا يؤثر في قرارهم أو في اختيارهم، ولا يرغمهم على أي موقف من المواقف، فهو علم انكشاف، وليس علم إيجاد لأفعالهم، والعباد مختارون لأفعالهم. "لا شيء من علم الله السابق يمانع للإنسان من أن يعمل وأن يختار بمقتضى ذلك"^(٣).

خلاصة القول: ينتهي محمد عبده إلى تقرير حرية الإرادة الإنسانية، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من خير يثاب عليه، ومن شر يعاقب عليه، وجميع أحوال العبد صادرة عن إرادته واختياره، ولا شيء في العلم الإلهي يسلب لهذه الحرية، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من

* هي التي نشرت بعد ذلك في كتابه: الإسلام والنصرانية.

(١) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدينة، ص ١٤، ٢٥ (تح: عاطف العراقي، مكتبة الأسرة، القاهرة، ١٩٩٨م).

(٢) رسالة التوحيد، ص ٦١.

(٣) رسالة التوحيد، ص ٦١-٧١.



حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل^(١). ومن المعلوم أن محمد عبده في قضية حرية الإرادة لها منحنى اعتزاليًا واضحًا، ولا غرو في ذلك، فالظروف الاجتماعية والعقلية التي عاش فيها، وسيطرة الجهل والخرافات على عقول الناس، وموت هم الناس، وحالة الاسترخاء والاستخذاء، والضعف العام الذي سرى في نفوس الناس، والإيمان بالتفاهات والخرعبلات والكرامات، أقول: كل هذه العوامل دفعت محمد عبده إلى أن يعود لقراءة القرآن من جديد، ويقدم تفسيرًا مستنيرًا يأخذ بيد المسلم الخيران، ليخرجه من دياجير الجهل وظلام الخرافة، وعبادة القبور إلى حالة جديدة من التوثب العقلي، والمشاركة الفعالة، والتقدم بخطى ثابتة نحو غد مأمول أفضل.

لقد سكب محمد عبده روحه الهادئة المؤمنة المحبة للخير العام في روح المجتمع المسلم، بل في ضمير الأمة كلها، لإيقاظ عقولها، وبث الطموح في قلوبها، وإعادة الثقة إلى حياتها ومستقبلها. "لقد أيقظ محمد عبده الشعور الديني، أشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من رقدتهم لإصلاح نفوسهم، وتكميل نقصهم، وألا يعتمدوا على الفخر بماضيهم، بل ينووا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم. ودعا إلى أن العقل يجب أن يُحكّم كما يحكم الدين، فالدين عُرف بالعقل، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة"^(٢).

- ونحب أن نعرض على وجهة نظر العلامة الشهيد سيد قطب (١٩٦٦م) رائد البعث الإسلامي المعاصر، بصدد قضية حرية الإرادة، ولقد توسعنا في ذلك لما لهذه القضية من تأثير مباشر في حياة المسلم، فنحن لسنا بصدد قضية ميتافيزيقية، بل نحن بصدد قضية حيوية تمس صميم حياة الإنسان، وتؤثر في مجريات يومه ومستقبله، ليس كفرد واحد بذاته بل الأمة كلها، ومن ثم قد أطلنا في رصد آراء كوكبة من هؤلاء العلماء الذين أهمهم حال الأمة، ونذروا حياتهم لإيجاد مخرج من هذا الطريق المسدود، والبحث عن سبل النجاح وخطوات الفلاح، ومحاولة وضع أقدام هذه الأمة - التي كانت تمثل خير أمة أخرجت للناس - على الطريق الصحيح، والمرتقى الصعب. ونعود إلى سيد قطب، فمن المشهور أن تفسيره "الظلال" ينحو منحى اجتماعيا وسياسيا* يلامس فيه الواقع، ويحاول أن

(١) رسالة التوحيد. ص ٦٥.

(٢) زعماء الإصلاح الحديث. ص ٣٣٧.

* بعد تفسير "الظلال" من أهم التفسير المعاصرة، وأعظمها تأثيرا في عقول العلماء وعامة الناس. فقد كان هذا التفسير انعكاسا

للتحولات الجذرية التي مرت بها مصر إبان الخمسينات والستينات، وبالتحديد المرحلة الناصرية. لذلك نجد سيد قطب قد ركز =



يوظف آيات القرآن لتغيير واقع المسلمين المزري، وحاضرهم المهزوم، واستباط القوانين التي تخدم الحياة اليومية كما يعيشها البشر، ومحاولة صياغة منهج جديد، أو تصور شامل يعبر عن روح القرآن، ورؤيته للعالم والآخرة، لذلك لا ينبغي استدلال من آيات القرآن ما يخدم الفكر العربي الإسلامي، ويعمل على تهميشه من كيوتيه.

يشرح سيد قطب وهو بصدد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، حقيقة العلاقة بين العلم الإلهي الأزلي والفعل الإنساني، وهي القضية نفسها التي شغلت عقول علماء المسلمين طوال فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، وبين أن هذا العلم من صفات الله ﷻ، ولا يؤثر في مجريات الأحداث، والإنسان يستخدم قواه العقلية والحسية لكي يختار مصيره. يقول: نحن بين اعتبارين:

- الاعتبار الأول: "أنه مكشوف لعلومه الأزلي أن هؤلاء الخلق صانرون إلى جهنم... وهذا لا يحتاج إلى بروز العمل الذي يستحقون به جهنم إلى عالم الواقع الفعلي لهم. فعلم الله ﷻ شامل محيط، غير متوقف على زمان ولا على حركة ينشأ بعدها الفعل في عالم العباد الحادث.

- الاعتبار الثاني: أن هذا العلم الأزلي الذي لا يتعلق بزمان ولا حركة في عالم العباد الحادث - ليس هو الذي يدفع هذه الخلائق إلى الضلال الذي تستحق به جهنم، إنما هي كما تنص الآية: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾، فهم لم يفتحوا القلوب التي أُعْطَوْهَا ليفقهوا، ودلائل الإيمان والهدى حاضرة في الوجود وفي الرسائل، تدركها القلوب المفتوحة والبصائر المكشوفة. وهم لم يفتحوا أعينهم ليعتبروا آيات الله الكونية، ولم يفتحوا

= تركيزاً واضحاً على الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يجب أن تنطق على مؤسسات المجتمع، وأولها أهمية فصول، وبذلك غاية جهده في إيضاح منهج القرآن في إقامة مجتمع إسلامي يحقق النور الإسلامي السليم، ونعم بعدالة اجتماعية كاملة، هذا فضلاً عن استيعابه للبعد الديني، المتمثل في جانب العقائد، وقد وقف فيه موقفاً وسطاً بين النزعة العقلية كما تدت عند الزمخشري ومحمد عبده والنزعة السلفية كما نراها عند ابن تيمية وابن القيم.

وعموماً هو تفسير مستر، سهل التناول، عميق الفكرة، واضح العرض، جيد الأسلوب، فيه نظرات واقعية تعانق أشواق الإنسان إلى حياة المجد، وتهديه إلى طريق الفلاح في الدنيا والآخرة.



آذَانُهُمْ لِيَسْمَعُوا آيَاتِ اللَّهِ الْمَتْلُوءَ، لَقَدْ عَظَلُوا هَذِهِ الْأَجْهَظَةَ الَّتِي وَهَبَهَا وَلَمْ يَسْتَخْدِمُوهَا، لَقَدْ عَاشُوا غَافِلِينَ لَا يَتَدَبَّرُونَ"^(١).

ونخلص من هذا أن الشيخ سيد قطب يحل الإشكالية المتعلقة بالعلم الإلهي والفعل الإنساني، ويصل إلى نتيجة مؤداها: أن الإنسان مسؤول عن عمله، وهو حر الإرادة في الاختيار أو عدم الاختيار. فإذا استخدم هذه المواهب الفكرية والملكات النفسية والطاقات الجسمية التي منحها له رب العالمين فقد نجح ووصل إلى بر الأمان، وإذا عطل هذه العطايا الربانية، واتبع شهواته ونزواته، وصار كالأنعام فلا يلومن إلا نفسه.

- ونختم هذه الإيضاحات والتفسيرات والشروحات لآراء هذه الكوكبة المضيئة في سماء الفكر الإسلامي بسياسة فكرة مع المرحوم محمد الغزالي (١٩٩٦م) أحد أقطاب الفكر الديني المعاصر، وواحد من المجتهدين الكبار، الذي أثرى حياتنا الثقافية والدينية بعشرات من الكتب، والمواقف النبيلة والحكيمة، وظل واقفاً في ميدان التنوير الديني حتى وافته المنية، وهو يحمل هموم الأمة كداعية من دعاة المتكئين، وعلم من أعلامها البارزين. ولا شك أنه تأثر بفكر القطبين السابقين: محمد عبده بترعته العقلية في مجال العقائد، وسيد قطب، قطب حركة الإخوان المسلمين، الداعية إلى تجديد شباب الإسلام من خلال الحركة الاجتماعية والسياسية.

لذلك نجد الشيخ محمد الغزالي في كافة كتبه يحاول أن يزيل ركام الأباطيل، وجمال الخرافات التي رانت على عقول المسلمين، ويقوم بمراجعة مستمرة لكثير من الأقوال التي راجت في كتب العلماء السابقين، عن كذب بعض الأنبياء (سيدنا إبراهيم)، أو مخادعتهم لقوادهم (سليمان)، أو الأساطير التي حكيت عن حياة الرسول ﷺ، أو المقولات الزائفة المتعلقة بالدين، وأهمها: رفض الدنيا والنظر إليها نظرة الازدراء والاحتقار، والتي تعشش في عقول بعض العلماء وعوام الناس، ويستخدم معوله في هدم هذه الأفكار من قواعدها، وإزالتها كلية، لكي يبني بناء جديداً مؤسسا على صحيح النص وصريح العقل، ويناضل نضال الأبطال من أجل يقظة الأمة، ويستحثها على النهوض والسير بها إلى الأمام.

وفي كتابه القيم المتميز "نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم" لا يفرق القارئ في مجادلات مذمومة، أو خرافات مرفوضة، أو إشكالات فلسفية، أو قضايا شكلية، ولكنه يمس صميم قضايا

(١) في ظلال القرآن. ١٤٠١/٣ (تفسير سورة الأعراف).



الأمة، ويحاول أن يزيل الغش الموجود في أفق الرؤية، ويولي قضية حرية الإرادة إيلاء ملحوظا، ويركز عليها تركيزا ظاهرا. فتجده يتوقف أمام كل آية فيها هذا القدر من الترجيح للإنسان، ودعوته إلى العمل والإقدام، وتفعل حركته، واستنهاض همه.

أقول: يحاول أن يتوقف أمام هذه الآيات لكي يسير غورها، ويستخرج مضمونها، ويستبطن أحكامها، ويقدمها لنا عليها تغذي العقول، وتزود النفوس ب زاد من التقوى والصالح. وحينما يتوقف أمام قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، يقول: "كان ربنا يستطيع أن يخلقنا ملائكة لا نستطيع العصيان، أو حيوانات معزولة عن التكليف، ولكنه جعلنا بشرا مختارين، نستطيع الهبوط إلى سجين، أو الصعود إلى عليين"^(١).

وهذا كلام لا يحتاج إلى مزيد إيضاح، فنحن بشر مكلفون برسالة في هذه الحياة، ومعنا أسلحة ماضية لمواصلة الطريق، أهمها هذا العقل الذي يميز بين الخير والشر، ولنا شهوة غالبية، والطريق أمامنا طويل عريض، فمن يشاء أن يهبط مع هذه الحيوانية المتمثلة في جانب الرغبات والأهواء والشهوات فمصيره سجين، ومن شاء أن يستخدم عقله ليضيء له الطريق، ويصيره بمواضع أقدامه، ويميز بين الفضيلة والرذيلة، والطاعة والمعصية، ثم يختار طريق المؤمنين المستقيين فسوف يعلو إلى أفق السماء مع الملائكة المطهرين ويصعد إلى عليين. والطريق واضح المعالم أمام الإنسان. وفي وقفة إيمانية أخرى مع قوله تعالى: ﴿وَأِنْ تَذَعْ مُنْقَلَةً إِلَى جَمَلِهَا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ (فاطر: ١٨)، يعقب على الآية قائلا: "الواقع أن الإنسان صانع لمستقبله، إن نجح فبحسناته، وإن هلك فبسيئاته"^(٢).

هكذا بإيجاز شديد يشرح هذا المفكر الكبير في كلمات وضاءة، وحرارة إيمانية، وقلب مخلص لهذا الدين، طريق الخلاص لهذه الأمة المتكوبة في حاضرها، كي تعود مرة أخرى إلى منهج القرآن، ومنهج الدين الواضح، وتعمل على إعادة كرامتها وشرفها المسلوب، وتعيد مجدها القديم، وتجاهد في بناء أركان هذه الحضارة المتداعية، لعلها تلحق خطوات الأمم الوثابة في طريق النهضة والعلم والزراعة والاقتصاد والرخاء.

(١) نحو تفسير موضوعي، ص ١٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٨.



٦- المطالبة بالحرية بأوسع معانيها:

لا يسعنا ونحن نرى أركان حضارتنا تتداعى أمامنا، والبغاث في أرضنا تستمر - كما يقول الشاعر العربي -، وهؤلاء الذين ليس لهم هوية ولا ثقافة ولا تاريخ ولا حضارة، فقد ولدوا بالأمس وأول أمس، يحتلون بلادنا، ويدنسون مقدساتنا، ويهينون قومنا، ويقتلون أحلامنا، ويندون آمالنا، ويهدمون مدننا، ويغيرون مناهجنا، ويشوهون ثقافتنا، ويسلخون جلدنا، لكي يخرجونا من هويتنا وديننا وتاريخنا، وبالجملة يجعلون منا مَسْخًا جديدًا شبيها بالقروذ وأفعال القروذ.

أقول: لا يسعنا ونحن نرى ذلك أمام أعيننا أن نقف لكي نكسب العبرات، ونطلق الزفرات، ونرثي الأحياء والأموات، بل علينا أن نأخذ العظة والعبرة من التاريخ، وعلينا أن نطالب بالحرية؛ الحرية التي هي العقل والعلم والنور. إن معنى الحرية قد اتسع نطاقه مع التطور الحضاري الذي شهدته الأمة، وخرج من هذا الإطار الضيق، أي هذا الفعل الإنساني الذي يقوم به الفرد دون إكراه خارجي.

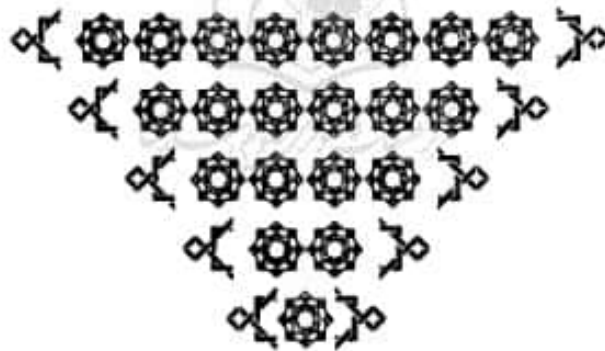
أصبح مفهوم الحرية له معانٍ متعددة وآفاق غير محدودة، أصبح يعني رفض جميع القيود التي تفرضها السلطة السياسية بمحجج كثرة واهية على إرادة الإنسان ونشاطه وتفكيره وإبداعه، مثل القوانين الاستثنائية. ويعني تحرر الإنسان من الخوف الداخلي المنبعث في أعماقه، والتي غرسته النظم السياسية وزرعته داخل كل فرد في المجتمع. ويعني تحرر الإنسان من السلطة الداخلية التي ربما فرضها عليه شعوره من جراء القيود المتنوعة الأشكال، التي يدركها في حياته اليومية، فشككت قهرا مستمرا فيه ديمومة الحياة، ومن ثم صنع الإنسان لنفسه قيودا حديدية، وسجن نفسه وعقله وروحه داخله. ويعني التحرر أيضا من الأفكار المسبقة والمذاهب السابقة التي يرثها الإنسان من تراثه الوطني، فيتم تشكيل عقله من هذا المنظور، ويحبس عقله في هذا الإطار المذهبي، ويكف هو عن التفكير، يقوم بإلغاء العقل، ويصبح نسخة مكررة من الآخرين.

إننا يجب أن نبشر بعصر الحرية الحقيقي لجميع أفراد المجتمع في جميع مسالك الحياة. فهذا التصور القديم الذي ظلت تدور فيه أبحاث علم الكلام بين حرية المعتزلة وجبرية الأشاعرة والجهمية، وعلى الرغم من أهميته أصبح صفحة من التراث، ندرسه لكي نستفيد من جانبه الإيجابي، ثم نجعله ركيزة لننتقل إلى آفاق جديدة وميادين جديدة، فلا تصبح حرية نظرية، أو قضية فلسفية، ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية "فلقد ناضلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل التسامح وحرية المعتقد الديني، وعكست الثورة الفرنسية



مثل هذه المطالب في إعلان حقوق الإنسان الصادر عام (١٨٧٩م)، ولعل كتاب جون ستيوارت مل (١٨٧٣م) حول الحرية خير ممثل للمطالبة بهذه الحريات المجسدة للفرد: حرية المعتقد، حرية عقد الاجتماعات، حرية الفكر، وتاليا حرية الصحافة، حرية تأسيس الأحزاب. هذه الحريات بمثابة حقوق أساسية، وليس هبة من أحد، وعلى الفرد أن ينتزعها من السلطة لتخفف عنه قسر المجتمع، وعلى القانون أن يحمي هذه الحقوق^(١). نعم، يجب أن نوسع نطاق الحرية وزواياها المختلفة للفرد والمجتمع والأمة، حرية القول والتعبير عن الرأي، والإعلان عنه، حرية الانتخاب بلا خوف أو رقيب أو مصادرة. نريد أن نتقل من المستوى النظري لهذه الأفكار إلى المستوى العملي، ليصبح حقيقة مجسدة في سلوك الأفراد.

إن الأديان حفظت كرامة الفرد، وعلى المجتمع بقوانينه المستمدة من الشرائع السماوية أن يطبق ذلك في الواقع المعيش. فالحرية تعني تقدم المجتمع ورقية ونهوضه. وبالجمل: الحرية هي العلم والنور والحضارة.



(١) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة حرية، ص ٣٦٥.



الفصل الرابع: الوعد والوعيد

أولاً: مدخل إلى الموضوع:

خلق الله ﷻ الإنسان وصوره في أحسن صورة، وأجل هيئة، وبث في نفسه رغائب عديدة وشهوات متباينة، وجعله ميالاً إلى الاستحواذ على أكبر قدر ممكن من المنافع، وتحقيق الخير لنفسه ولنسله، والجنوح عن كل ما يعود عليه بالضرر والأذى، أو يسلب منه هذه المنافع. وبحارل السلوك الإنساني في نشاطه اليومي أن يصل إلى هذا الطريق الذي يحقق دوافعه في الحصول على الخير، ويجنبه ما يؤذيه أو يحبط مسعاه، لاسيما وعنده من سبل الهداية وطرق التنوير الكثير.

وقد أرسل الله ﷻ الرسل إلى الإنسان، رسل هداية ورحمة وعظة للناس جميعاً، ومبشرين بالخير، وفي الوقت نفسه منذرين بالعواقب المؤلمة لمن يخالف الأمر، وهذا يتفق مع طبيعة النفس الإنسانية التي تحتاج إلى أسلوب الترغيب والترهيب، والثواب والعقاب. وقد تضمن القرآن بشارات وإنذارات، ووعداً ووعيداً، وتبشيراً بالجنة ونعيمها الحافل بألوان متعددة من المسرات اللامائية، وتحذيراً من النار وعذابها المشحون بضروب مختلفة من المهالك تفوق تصورات العقل.

وهكذا نجد أن القرآن استخدم في مخاطبة الإنسان جميع الأساليب التي تظهر الحقيقة أمامه، وتقنعه في أن يفكر ملياً في عواقب عمله ونتيجة فعله، ويتحس خطى أقدامه وهو يخوض غمار الحياة، فهو مجازي ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨)، فاستخدم الأسلوب العقلي في إيصال المراد إلى الإنسان بأسلوب هادئ، وحوار مقنع، وعرض الحجة، وبسط المقدمات، واستخلاص النتائج.

واستخدم أيضاً الأسلوب الحسي الذي يتفق ومدرجات بعض الناس، إذا كان الأسلوب الأول يعلو على مداركهم: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية: ١٧-٢٠).

وكما نلاحظ فكلها ظواهر طبيعية تحيط بالعربي البدوي، تقع تحت عينه التي ترى، وأذنه التي تسمع، وقلبه الذي يفقه، وهي ظواهر تحاصره في جلّه وتُرّحاله، وفي بيئته البسيطة التي تخلو من تعقيدات حياة الحضر، فهذه الناقّة تعيش معه، ويعيش معها في وحدة نفسية وهي مكون أساسي من مكونات حياة الاجتماعية، ولا تعدو الصواب إذا قلنا والثقافة أيضاً.



والملاحظ أن أسلوب القرآن يقرن دائماً مسألة الثواب بالعقاب، والتبشير بالنذير، والجنة بالنار، والوعد بالوعيد: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (النبا: ٢١)، وبعد أن يعلل أسباب دخول الطغاة والجبابرة النار، يرسم صورة أخرى موحية ومؤثرة لأصحاب الجنة، وأسباب نزولهم فيها: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا خَدَائِقَ وَأَعْنَابًا، وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا...﴾ (النبا: ٣٢). وكذلك من خلال تتبع آيات القرآن نجد أنه يغلب هذا الأسلوب في الوعد والوعيد: (النازعات: ٤١)، (الليل: ٨-٢١)، (البلد: ١٦-٢٠)، (الفجر: ١٢-٣٠).

ثانياً: أبعاد قضية الوعد والوعيد:

- الوعد: هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الآخرين، أو دفع ضرر عنه متوقع في المستقبل. والوعيد: هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الآخرين، أو تفويت نفع عنه متوقع في المستقبل^(١). ويُعد الوعد والوعيد الأصل الثالث من أصول المعتزلة. ومضمونه عندهم أن الله لا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا بالتوبة، وأنه ﷻ لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته^(٢). ومن الجدير بالذكر أن الفرق الإسلامية متفقة على مسألة الوعد والوعيد، وتقر بذلك، ولا أحد يجادل في أن القرآن تضمن ذلك، وكرره في كثير من آياته، ووعد وتوعد، وأفاض وأطنب في هذه القضية. على أن مثار الجدل في القضية ومدار الخلاف يدور حول "الوعيد". ففي حين يذهب المعتزلة ومعهم الإباضية والزيدية إلى أن الله ﷻ محقق وعده ووعيده، وكما أن وعده لا يخلف للمؤمنين المحسنين، كذلك وعيده لا يتبدل للعصاة الكافرين - يقرر الأشاعرة ومعهم المرجئة وأهل السلف بأن الله منجز وعده، ومن الممكن أن يخلف وعيده. وقد صور القاضي عبد الجبار أبعاد القضية بأسلوبه العلمي، إذ يقول: الوعد والوعيد: هو أن يعلم أي إنسان أن الله - تعالى - وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعده به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب. وأصل الوعد والوعيد لا خلاف عليه؛ لأن منكره يظعن في نبوة الرسول ﷺ، لكن موضع الخلاف يدور حول إشكاليتين:

(١) شرح الأصول، ص ١٢٤.

(٢) مروج الذهب، ٣/٢٣٥.



الأولى: أن يقول بعض المخالفين: إن الله وعد وتوعد، لكن يجوز أن يخلف وعيده. وهذا كلام لا يُقبل في العقل؛ لأن الخلف (هو أن يخبر بشيء أن يفعل فعلاً في المستقبل ثم لا يفعله) في حق الله -تعالى- كذب، والكذب قبيح، والله -تعالى- لا يفعل القبيح، وإلى هذا أشار بشيء بقوله: ﴿مَا يُدْلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (ق: ٢٩)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد؛ لأن الطريق في الموضعين واحد.

الثانية: أن يعترض المخالف بقوله: إذا كان الله وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب فقد يجوز في عموميات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله -تعالى-.

والرد على ذلك: أن يقال له: إن الحكيم لا يجوز له أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره، ثم لا يوضح مراده، إذ إن ذلك يجري مجرى الألغاز والغموض، وذلك لا يجوز على الله ^(١).

نستج من ذلك: أن المعتزلة ترى وجوب الثواب والعقاب، وأن وعد الله بالثواب للمؤمنين لا يتخلف، وكذا وعيده بالعقاب للعصاة. وكما أن الوعد صريح وليس فيه استثناء، كذلك وعيده صريح ليس فيه شرط ولا استثناء.

ثالثاً: رأي عمرو بن عبيد:

اعتقد عمرو بن عبيد في قيمة الوعد والوعيد، وأهميته في حياة الناس، لذلك ذهب يذيعه بين المسلمين ويروج له، ويبين بأن الله بشيء كما أنه لا يخلف وعده لا يخلف وعيده أيضاً، وأن المسألتين في التصور الإلهي سواء ولا فرق بينهما. وقد ترجم عمرو أقواله في سلوك يومي، ودعوة متكررة، لإذاعة فكرته في أوساط المتكلمين والمثقفين من خلال الحوارات التي كان يجريها معهم. وكان أبو عمرو بن العلاء -وهو أحد البلغاء وعلماء اللغة الكبار- له نصيب في ذلك،

فقد سأل عمرو قائلاً له: يا أبا عمرو، يخلف الله وعده؟

قال: لا.

قال: أفريت إن وعده على عمل عقاباً يخلف وعده؟

فقال أبو عمرو بن العلاء: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تعد خلفاً ولا عاراً إن تعد شراً ثم لا تفعله، ترى أن ذلك كرماً وفضلاً، إنما الخلف أن تعد خيراً ثم لا تفعله.

قال: فأوجدني هذا في كلام العرب.

قال: أما سمعت إلى قول الأول:

وإني إن أوعده أو وعده *** لمخلف إيعادي ومنجز وعدي^(١).

أما الحوار الآخر فقد وقع حينما كان عمرو يتكلم في هذا الموضوع وسط جماعة من المسلمين، ويسط وجهه نظره قائلا: يؤتى بي يوم القيامة، فأقام بين يدي الله - تعالى - فيقول لي: لم قلت أن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٩٣). فأنبرى له أحد الجالسين واسمه قريش بن أنس قائلا له: أريت إن قال لك فإني قد قلت: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨)، من أين علمت أنت أي لا أشاء أن أغفر لهذا؟

وتقول الرواية: إن عمرا ما رد بشيء^(٢).

وهذا كلام من قبيل المبالغات، فليس من المعقول أن عمرا لم يرد أو لم يستطع الرد، وهو عالم مشهور بالجدل، فرما بتر البغدادي النص من سياقه، وقطع الحوار، ولم يشأ أن يورد إجابة عمرو على هذه الإشكالية، لاسيما وهو يقف موقفا عدائيا من المعتزلة.

والمعلوم أن المعتزلة عندهم رد على هذا الاعتراض؛ وذلك بتأويل الآية الكريمة، لكسي يفتدوا حجة مخالفهم، فيقولون: إن الله - تعالى - قد أخبرنا أن القاتل عمدا أو غوه مغلد في النار إلا أن يتوب، فعلمنا أنه لا يشاء الغفران مع عدم التوبة. ولو سلمنا أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)، بغير توبة فالمراد به صفات المؤمنين^(٣).

(١) تاريخ بغداد، ١٧٥/١٢. وقد وردت هذه الرواية عند ابن قتيبة: عيون الأخبار، ١٥٨/٢. وفي التصريح بالدين، ص ١١٦.

وقد زاد على ذلك بقوله: إن عمرا أراد بهذا الكلام أن ينصر بدعته التي ابتدعها في أن العصاة من المؤمنين خالدون مغلدون. وأيضا

ميزان الذهب، ٢٧٩/٣.

(٢) تاريخ بغداد، ١٨٢/١٢.

(٣) شرح الأصول، ص ٦٧٨.



وفي حوار ثالث: يؤكد المقولة السابقة، ذكر عمرو في أحد مجالسه لأصحابه: لا يخرج أحد من النار. فرد أحد أصحابه قوله هذا بذكر حديث الرسول ﷺ: "يخرج قوم من النار بعدما امتشحو فدخلون الجنة".

فقال عمرو له: هذا له معنى لا تعرفه.

فقال له صاحبه: وأي معنى يكون لهذا؟ ثم فارقة ولم يعد بمجالسه^(١).

وكما نرى فإن البغدادي يُظهرُ عمرا في المحاورات السابقة رجلا قليل الحيلة، ضعيف الحجّة، متهافت الدليل، يقمعه الصغير والكبير.

١- والحقيقة أن مذهب عمرو كل لا يتجزأ، يتسم بالوحدة العضوية والتماسك المنطقي، فقد نظر إلى العدل الإلهي نظرة عقلية محكمة، من خلال المنظور القرآني الذي تضمن وعدا واضحا لا لبس فيه، فالآيات تقرر وجوب الثواب: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥)، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (الروم: ٦٠)، وكذلك وعيدا صريحا صارما عنيفا حاسما: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدُنِّي وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ، مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدُنِّي وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (ق: ٣٨-٣٩)، ﴿فَذَكَّرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥).

فالآيات ناطقة بأن الله ﷻ لا يخلف وعده أبدا وكذلك وعيده، وسوف يكافئ المطيع على طاعته ويثيبه على ذلك، ويجازي العاصي على عصيانه ويعاقبه أيضا.

ولا يجوز العفو عن الكبائر إلا بعد التوبة، والخطاب يأتي في سياق واحد، وفي موقف واحد.

٢- إن قول أبي عمرو بن العلاء: "إن العرب لا تعد خلفا ولا عارا إن تعد شرا ثم لا تفعله، وترى أن ذلك كرما وفضلا" قضية تحتاج إلى مناقشة وتحليل، فمن الواضح أن أبا عمرو -ومن وافقه في الرأي- يريد أن يستدل على رأيه بأقوال العرب، إذ إن القرآن نزل بلغة العرب، بلسان عربي مبين، ولكننا يجب أن نوضح أن السلوك الاجتماعي لبعض القبائل العربية قد اختلف عن بعضها الآخر، وبعض العرب كان لهم عادات اجتماعية وتقاليد وأعراف محمودة ومذمومة تباينت من قبيلة وأخرى.

(١) تاريخ بغداد، ١٢/١٧٧.



فبعض قبائل العرب كانوا يعبدون الأصنام ويسجدون للتمائيل، وبعضهم تحف أو تنصر، وبعض القبائل كانوا يندون البنات ويشربون الخمر، وبعضهم امتنع عن ذلك، ومنهم من كان يقطع الطريق ويقتل الرجال ويسجن النساء، ومنهم من اشتهر بالنخوة والشهامة ونجدة الملهوف ونصرة المظلوم.

نريد أن نبين أن هذا السلوك الاجتماعي المتنوع والاختلاف في العادات والتقاليد أدى إلى تباين في اللهجات والقراءات، وانعكس جلياً في مضمون اللغة وطريقة فهمها؛ لأن اللغة عبارة عن مواضع بين أفراد المجتمع. أريد أن أقول: إذا كانت بعض القبائل تُعدُّ خلف الوعيد كرماً، فتوجد روايات أخرى تقول إن العرب تتماذج بتحقيق الوعيد، وتعهده فضلاً وكرماً وشرفاً.

يروى أبو حيان التوحيدي قول أحد الشعراء:

غلام من شراة بني لؤي *** ومنا في العمومة والجدود
خليق عن تكامل خمس عشر *** بإنجاز المواعد والوعيد

ثم يعقب على ذلك بقوله: "في هذا البيت معنى لطيف ربما غفل عنه؛ وذلك أن الذين أبوا الوعيد، وحققوا الإنجاز، زعموا أن الأعراب لا تتماذج بتحقيق الوعيد، وإنما تتماذج بإنجاز الموعد؛ لأن في تحقيقه ضرباً من اللؤم، وفي إنجاز الوعد كل الكرم، فعلى هذا إن قال الله -تعالى- في الوعيد ما قال فأمره إليه، إن شاء حقق وإن شاء صفح"^(١).

ومن ثم نرى أن الذي استشهد بأقوال العرب في هذه القضية لا يسعفه هذا الدليل؛ لأن دليل اللغة محايد، ويستشهد به كلا الطرفين في القضية: أصحاب خلف الوعيد، وأنصار إنجازها. ٣- إذا افترضنا جدلاً أن خلف الوعيد مقبول في التصور البشري فليس معنى ذلك أن نطبقه على المنظور الإلهي، وأن ما يصلح في عالم الشهادة نستطيع أن نسجه على عالم الغيب، وليس هناك ضرورة منطقية أو عقلية أو نقلية تدفعنا إلى قياس هذا على ذاك؛ لأن ذلك مخاطرة عظيمة، ومساءلة قياس الغائب على الشاهد في "جميع" الأحوال أمر غير مقبول، وهذا يفضي بنا إلى نتيجة مؤداها أن ليس من حقنا الزعم أن الله يخلف وعيده؛ لأن الخلف في حق الله قيح، وإذا جوزنا الخلف في الوعيد فمن الذي يضمن لنا الخلف في الوعد أيضاً.

(١) البصائر والذخائر، ١٧٧/١.



ولعل كلمة أبي حيان التوحيدي فيها قدر من التحرز، وتفويض الأمر إلى الله، فإذا قال الله - تعالى - في الوعيد ما قال، فَأَمْرُهُ إِلَيْهِ، إن شاء حقق، وإن شاء صفح. وعلينا الإيمان بما جاءت به النصوص الصريحة الواضحة، وهو أن الله ﷻ يحقق وعده ووعيده، ثم بعد ذلك إن الأمر موكل إلى المشيئة الإلهية في أمر الوعيد.

رابعاً: توبة القاتل:

ذهبت بعض الروايات إلى القول أن الحسن البصري كان يقرر أن لا توبة لقاتل المؤمن متعمداً^(١). ونعتقد أن هذه المقولة التي تنسب إلى الحسن ربما قيلت في موقف معين، قصد منه التنفير والتخويف والترهيب، فقال ما قال ليصد المقبل على ارتكاب هذه الجريمة، ويحذره من الإقدام عليها، فأرصد أمامه باب التوبة قبل الولوج إلى ميدان الكبيرة.

وتذكر بعض الروايات أن سائلاً جاء إلى عبدالله بن عمر يسأله عن توبة القاتل عمداً، فلما أدرك عبدالله بحده وحسن فراسته أن السائل لم يرتكب الكبيرة، غير أنه ينوي الإقدام عليها، واستشف من سؤاله أنه بصدد التخطيط لهذا الجرم الخطير، فأجابه بالنفي، وأكد له أن لا توبة لقاتل النفس الإنسانية متعمداً.

وتمضي الرواية قائلة: إن سائلاً آخر حضر إلى عبدالله بن عمر ووجه إليه السؤال نفسه، ولما أدرك ببصيرته النافذة، وقرأ خاطر الرجل أنه ارتكب الكبيرة فعلاً، فلم يُنسئه من رحمة الله ويصده عن الإنابة إلى الطريق المستقيم، وأجاب بأن الله يقبل التوبة، وتلا قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣). ولعل الحسن البصري في قوله السابق قد وقع له ما وقع لعبدالله بن عمر، فوقف من السائل موقف الصد والتحذير، وقفل الأبواب جميعها أمامه حتى يترجر ويرتدع.

وقد سمع عمرو بن عبيد مقولة الحسن البصري دون أن يتفهم الملابسات التي أحاطت بها، فَدَسَّ إِلَيْهِ رَجُلًا وَقَالَ: قُلْ لَهُ: لَا يَخْلُو أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا أَوْ كَافِرًا أَوْ مُنَافِقًا أَوْ فَاسِقًا: فَإِنْ كَانَ مُؤْمِنًا فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ (التحريم: ٨). وَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣٨).



وإن كان منافقا فإنه يَقُولُ: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا» (النساء: ١٤٥).

وإن كان فاسقا فإنه يَقُولُ: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» (النور: ٤ - ٥). فقال الحسن للرجل: من أين لك هذا؟

قال: شيء اختلج في صدري.

قال: مُحَالٌ، اصْدُقْنِي الْقَوْلَ.

فقال: عمرو بن عبيد.

قال الحسن: عمرو إذا قام بأمر قعد به، وإذا قعد بأمر قام به^(١).

ونخلص من هذه الرواية أن وجهة نظر عمرو بن عبيد ورأي كافة الفرق الإسلامية أن باب التوبة مفتوح للجميع، وأن الله يفرح بتوبة عبده ورجوعه إليه، إذا صدق في توبته، وأقلع عما ارتكبه، وندم على ما فرط في حق الله وحق العباد، وأناب إنابة صادقة. وبالجملية: حقق شروط التوبة، فیتوب الله عليه^(٢).

خامسا: أطفال المشرکین:

١ - هذه قضية ناقشها المتكلمون، وهي تعطي صورة واضحة عن لاجحة العقل الإنساني وحيروته الدائمة أمام ألغاز الوجود، وفي مواجهة أبسط بديهياته، وجريه وراء اكتناه المجهول وغير المجهول، ومحاولة فهم أسرار عالم الشهادة وعالم الغيب، وعدم الرضا أو الاطمئنان بما هو متاح له من جانب النصوص الدينية، ولكنه يريد أن يخوض في كل ميدان، ويبحث عن جميع الأسرار، ويخوض فيما يجب أن يخوض فيه، وما لا يجب. فالإنسان طُلْعَةٌ، وعقله مقطور على التنازل والدهشة، ونفسه مجبولة على كشف حُجُبِ المستقبل.

(١) ربيع الأبرار، ٦٩٣/١.

(٢) محمد الغزالي: عقيدة المسلم، ص ١٣١. السالمي: مشارق الأنوار، ٣٤٤/٢.

* راجعت شرح هذه الآيات في الظلال، وخلاصة رأي الشيخ سيد قطب يقول: إن الله يفتح للمنافقين باب التوبة لمن أراد التوبة.

(٧٨٥/٢)، وعن الكفار يقول: الطريق أمامهم مفتوح ليتوبوا عن هذا كله، ويرجعوا إلى الله (١٥٠٨/٣)، وعن الفاسقين يقول:

ذهب الفقهاء إلى أنه إذا تاب (أي الفاسق) قُبِلَتْ شهادته وارتفع عنه حكم الفسق (٢٤٩١/٤).



والحقيقة أن القضية تكاد أن تكون بديهية من بديهيات العقل، لاسيما والنصوص واضحة، ومعطيات القرآن الكريم تنطق بذلك، من دون الخوض والخطب والخروج بآراء تخالف أبسط قواعد العقل الإنساني، ولكن هكذا الإنسان يريد أن يفهم، فلندعه يسأل ويستفسر لكي يقتنع، ويسبني إيمانه على أساس الاستدلال المنطقي والحجة العقلية، فضلا عن نصوص القرآن والسنة.

٢- اختلف المتكلمون كعادتهم في هذه القضية التي زعمنا أنها بديهية، كما اختلفوا في أغلب القضايا التي تناولوها بالدراسة. ومحور القضية: ما مصير أطفال المشركين والكفار، أيعذبهم الله ﷻ وإن كانوا لم يعقلوا ولم يكلفوا، أم أن مصيرهم مع أولاد المؤمنين في الجنة؟ فالعلماء متفقون على أن من مات من أطفال المؤمنين في الجنة، إنما الخلاف في أولاد المشركين. وقد انقسمت إجاباتهم إلى ثلاثة آراء:

أ- ذهب الأشاعرة أنهم في النار "ليغيب بذلك آباءهم"، فلهم حكم آبائهم في الدنيا والآخرة. ووافقهم في ذلك الأزارقة. واحتجوا بأن خديجة -رضي الله عنها- حينما سألت الرسول ﷺ عن ولديها ماتا في الجاهلية، فقال: في النار، ولو شئت لاسمعتك تضاعفهم فيها^(١).

ب- يحتجون في موقف القيامة، فيوقد لهم نار، فيؤمرون باقتحامها، فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها إلى الجنة، ومن لم يقتحمها عصي ربه ودخل النار. ونسب هذه الرواية إلى ابن عباس^(٢).

(١) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص ٥٦. مقالات، ١٧٤/١. أصول الدين، ص ٢٧٦. ثم ذكر الأشعري في المقالات أن الأطفال أمرهم إلى الله، إن شاء عذبهم، وإن شاء فعل بهم ما أراد (مقالات، ٣٤٩/١).

* قال القاضي عبد الجبار رداً على هذا الحديث وأمثاله: "إن الأخبار التي لها تواتر وتوجب النفي لا تقبل فيما هذا حاله، وكل شيء إنما هو أخبار آحاد لا يوجب اليقين". (المختصر في أصول الدين، ص ٢٢٤. ضمن رسائل العدل والتوحيد، ٢٢٤/١). ونعتقد أن من الحديث يتعارض مع منطوق الآيات القرآنية تعارضاً صارخاً. ثم إن سيدنا محمداً ﷺ ليس هو المسيح الذي يحيى الناس من الأموات حتى يحيى أولاد السيدة خديجة ويسمعها أصواتهم.

(٢) أصول الغدادي، ص ٢٧٦. ابن القيم: طريق المحترمين، ص ٣٧٨. ونشك في هذه الرواية، فكيف يتسع العقل تكليف الأطفال في هذا المقام وهم غير بالغين؟! ثم إن رؤية الأطفال هذه النيران تكدير لهم، وثلاً قلوبهم الملح والرعب، فكيف يقتحمون هذه النيران المزعجة؟!

ج- أهم في الجنة، ولا يقع العذاب إلا على البالغين، وذهب إلى هذا الرأي عمرو بن عبد* وواصل بن عطاء، وجميع المعتزلة، وغيلان الدمشقي، ومحمد ابن الحنفية، والحنن البصري، وقادة، والإباضية، وابن حزم، وابن القيم، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ﴾ (الطور: ٢١)، وبقوله تعالى: ﴿أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ، وَأَنْ لِّىْ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا نَاسِيَةٌ﴾ (النجم: ٣٨-٣٩)، وقالوا: ليس للأطفال كسب يرتقون به (بحاسون به)^(١).

وقال القاضي عبد الجبار: إنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم؛ لأن هذا يعد ظلماً، والله مَرَّة عن فعل ذلك، فأفعاله كلها خير وحكمة ورحمة^(٢).

نستنتج مما سبق أن أغلبية علماء المسلمين تقرر أن أطفال المشركين وأولادهم في الجنة وهو رأي جد صائب؛ لأن الله ﷻ لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه، عن طريق هدايته بواسطة الرسل ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنُثَبِّحَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ (طه: ١٣٤). ولا شك أن الأطفال غير مكلفين ولم تقم الحجة عليهم، أضف إلى ذلك أن المسؤولية في الإسلام مسؤولية فردية شخصية، والمذنب هو الذي يتحمل تبعه عمله، وإذا كان المشركون قد أخطؤوا في حق أنفسهم وحق الرسل والله، فما ذنب أبائهم حتى يعذبوا، وتعذيب هؤلاء الأطفال منافي لقواعد العقل، ويخلو من الحكمة والعدل، وأفعال الله ﷻ كلها حكمة وعدل ورحمة.

في ضوء ما سبق فإن الرأي الأول غير مقبول بداهة، ولا يستحق التوقف أمامه، وعموماً إذا أخذنا بمنهج محمد الغزالي - رحمه الله - الذي يقرر أنه إذا تعارض حديث مع نص آية صريحة أخذنا بصريح الآية، وإذا تأملنا في الحديث المذكور، ووازننا بينه وبين معطيات الآيات القرآنية التي ذكرناها وباقي الآيات في هذا المجال، وجدنا أن القضية لا تحتاج إلى هذا الجدل، فهي واضحة بذاتها، وهي أن أطفال المشركين في الجنة. أما الرأي الثاني فيرفضه أغلب العلماء؛ لأن الدار الآخرة ليست دار تكليف إنما هي دار ثواب جزاء.

* لم ألق على نصوص تنسب إلى عمرو في هذه المسألة سوى هذه النص الذي ذكره نشوان الحموي.

(١) الحور العين، ص ٣١٠. وأيضاً أطفيش: هيام الزاد، ٧/١٤. السالمي: جوابات السالمي، ٦٧/٦. ابن حزم: الفصل، ١٣٠/٣.

(٢) شرح الأصول، ص ٤٧٧. المختصر في أصول الدين، ص ٢٢٢.



الفصل الخامس: المتزلة بين المتزلتين

أولاً: أسباب ظهور أصل المتزلة بين المتزلتين:

يتميز هذا الأصل بأن له صلة مباشرة بظهور مذهب الاعتزال كما يذهب جمهور من المؤرخين، ولَمَعَانِ واصل بن عطاء على الساحة الفكرية، الذي كسب إلى صفه عمرو بن عبيد، وكَوَّنَا مذهباً مستقلاً، تحددت ملامح صورته فيما بعد ذلك. ويسمى هذا الأصل بمسألة الأسماء والأحكام. ولا ريب أن التطورات السياسية المؤثرة التي مرت بها الدولة الإسلامية هي التي ساعدت تدريجياً على ظهور هذه المسألة، ومناقشتها على ألسنة الفقهاء وعلماء الكلام، بل ذاع صيتها وتداولها العامة والخاصة.

فما كاد يمضي على الدولة التي أرسى قواعدها الرسول ﷺ بأركانها السامقة، ومبادئها المثالية، وغايتها السامية - عقْدَانِ من الزمان، حتى ذُبَّتِ الفتن فيها، وثارَتِ التعرّات الطائفية، والثارات القبلية، والشهوات الجاهلية، وقُدِّمَ عثمان بن عفان رضي الله عنه قرباناً لهذه الفتن المدهمة، وسُفِكَ دمه جهاراً فخاراً بِيَدِ مَنْ يُسَمُّونَ أنفسهم مسلمين، وتولى الخليفة الرابع عام (٣٥هـ) حكم الدولة في وسط هذه المحنة الكبرى والظروف الصعبة التي عصفت بأركان الدولة الناهضة، وفككت عراها، وقصمت ظهرها، وشَتَّتْ وَحَدَّقَتْ، فلم يتهدأ بالخلافة، ولم يستطع أن يلتقط أنفاسه كي يعيد الأمور إلى نصابها، أو يوطد حكمه، ويطبق مبادئ الإسلام. ومن الحزن أنه قضى سنواته القليلة في صراعات سياسية، اتخذت الدين ستاراً، وقد ثارت عليه السيدة عائشة أم المؤمنين ومعها الزبير وطلحة، وهما صحابيَّان جليلان ومن المبشرين بالجنة، وكانت وقعة الجمل (٣٦هـ) التي قتل فيها آلاف من المسلمين الأبرار الأطهار الأتقياء، وعلى رأسهم الزبير وطلحة. ولم يكد يُفِيقُ المسلمون من هول هذه الصدمة الثانية النكدة حتى انبرى معاوية بن سفيان والي الشام بالتمرد على الخليفة الرابع، والخروج عليه، ورفض الانصياع أو الاعتراف بإمامته، ورفع "قميص عثمان" ذريعة لتمرده، وسباً وجيهاً يتخفى وراءه.

المهم، كانت المأساة الثالثة، وهي معركة "صفين" (عام ٣٦، ٣٧هـ)، وفيها أيضاً دَفَعَ المسلمون من كلا الفريقين الثمن غالياً من دمائهم وأرواحهم، فاتسع الخرق وعم البلاء، وعظمت المصيبة، ثم كان ما كان من تفكك معسكر الإمام علي، وأصبح أصدقاء الأُمس وأنصاره والمدافعون عنه أعداءه اليوم، وهم الذين رفضوا التحكيم، وفشلت الحلول السلمية بين أصدقاء



الأمس وأعداء اليوم، فالتقوا في مأساة رابعة سميت بمعركة النهروان. وكانت من نيجتها أن جرت الدماء أنهاراً، وأزهقت الأرواح هباءً، وملئت القلوب بالحقد والكراهية، وتصعد ببيان الدولة إيما تصدع، ثم دفع الإمام علي حياته ثمناً لهذه المصائب المتدافعة كأنها الشلال الهادر، وقُتل بِيد عبد الرحمن بن ملجم عام (٤٠هـ). ونزل بنو أمية الميدان، وحولوا صورة الدولة الإسلامية المثالية الفريدة إلى صورة مُمسوخة، فعطّلوا أركانها، وبدّلوا قواعدها. وتمثل ذلك في الحكم الفردي الاستبدادي، واعتلى معاوية الحكم، وسار سيرة أخرى، تمثلت في إثارة المصالح السياسية على الجوانب الدينية. وجاء يزيد فزادت الفتن، لما اشتهر عنه من انصرافه عن شؤون تدبير الدولة، وميله إلى العُثّ والجون. وفي عهده ثار الحسين* بن علي -سيد شباب أهل الجنة- (٦٠هـ) ثورته المشهورة في مواجهة ظلم الأمويين، وكانت النتيجة معروفة، فقتل شر قتلة، وجزت رأسه. لذلك قال المؤرخون: ضَحَّى بنو حرب بالدين يوم كربلاء.^(١)

إن الذي يُهمُّنا من هذه الأحداث المأساوية الدامية التي شقت وحدة المسلمين، وجعلتهم شظايا متفرقة، وأحزاباً متنافرة، وفرقاً متناصرة، ومذاهب متخاصمة حتى يومنا هذا هو أن جمهرة من العلماء والفقهاء بدؤوا يتساءلون: ماذا نسمي هؤلاء الذين قتلوا، وماذا نطلق على الذين قتلوهم؟ وما حكم هؤلاء القتلة، أهم مؤمنون أم كافرون؟ وما حقيقة الإيمان، أهو الاعتقاد فقط بالقلب، أم إقرار باللسان والإعلان عنه منفصلاً عن العمل، أم أن العمل جزء من الإيمان؟ كيف نحدد ماهية هذا الإنسان المسلم الذي استل سيفه في وجه أخيه، وصرعه وسفك دمه؟

هنا بدأت تبلور قسَمات الفرق السياسية، فقد أفرزت معركة النهروان فرقة الشيعة** (أنصار الإمام علي)، وفرقة المحكمة التي أطلق عليها المؤرخون اسم "الخوارج"، ثم تبلورت ملامحها في فرق الأزارقة والنجيدات والصفرية، والذين احتكموا إلى السيف انتقاماً لقتلهم، وفرقة أخرى

* حينما قتل علي بن الحسين قال الحسين: قتل الله قوماً قتلوك يا بني، ما أجراًهم على الله. (مقاتل الطالبين، ص ١١٥). ولم يكن

الحسين الناصر يعلم أن اليد الآثمة التي قتلت ابنه سوف تنجرأ على الله وتقتله -أي الحسين- أيضاً.

ونقول نحن أيضاً: قتل الله قوماً قتلوك يا حسين، ما أجراًهم على الله.

(١) الميرد: الكامل، ٢/٢١٠. مروج الذهب، ٣/١٢، ٦٤، ١١٧. ابن طباطبا: الفخري في الآداب، ص ٢٠، ٥١.

** بعض المؤرخين يرجعون التشيع إلى حياة الرسول نفسه وهم جماعة محبي الإمام علي، والذين ناصروه دائماً للوصول إلى الإمامة.



فضّلت مراجعة النفس، والرجوع إلى السلم، وهي التي عرفت باسم الإباضية^(١). وبدأت هذه الفرقة تكون لنفسها أبعاداً عقائدية واضحة القسّمات مع مؤسّسها الأول الإمام جابر بن زيد (٩٢هـ)، ومن جاء بعده من أنتمهم المشهورين. وبجانب ذلك ظهرت فرقة المرجئة، الذين مألّوا الأمويين إلى حد كبير. وبدأ الحسن البصري يعلن عن رأيه أيضاً لاسيما بعد أفعال الحجاج المشينة والعدوانية التي أنزلها بالمسلمين. ودخل واصل بن عطاء الميدان يكافح مقولات الجبرية، ومن ثم بدأت بذور الفرق الإسلامية تنمو، ويشتد عودها، وتكون لنفسها آراء عقائدية بجانب الآراء السياسية.

ثانياً: أبعاد القضية:

كانت الساحة السياسية والفكرية تموج بإجابات متعددة للأسئلة السابقة، فلم يصمت علماء المسلمين ولم يهابوا، لكنهم أعلنوا آراءهم بالرغم من سيف الأمويين المسلط على رقاب البلاد والعباد. ومن الممكن أن نُبَلِّغَ هذه الأسماء التي أطلقت على مرتكبي الكبيرة في التوصيفات الآتية:

- ١- رأي الشيعة: وقد تجلّى في إجابة الإمام علي في رده على سؤال رجل من أتباعه، وقال له: يا أمير المؤمنين، أرايت قومنا (يعني معاوية وأتباعه) أمشركون هم؟ قال: لا، والله ما هم مشركون، ولو كانوا مشركين ما حل لنا مناكتهم، ولا أكل ذبائحهم، ولا موارثتهم، والمقام بين أظهرهم، ولا جرت الحدود عليهم، ولكنهم كفروا بالأحكام، وكفروا بالنعم والأعمال، غير كفر الشرك^(٢). وإلى هذا ذهب القاسم الرسي وجهور الزيدية وأوائلهم^(٣).
- ٢- رأي الأزارقة والنجدات والصفريّة: قد جمعهم القول بأن كل مرتكب للذنوب صغيراً أو كبيراً كافر مشرك بالله.
- ٣- قرر الإباضية أن ما فيه وعيد، مع معرفته بالله - عز وجل - كافر كفران نعمة (أي أنه سترها بترك أداء شكرها) وليس بكافر كفر شرك.
- ٤- في حين ذهب المرجئة إلى أنه مؤمن، وأخروا الحكم على مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة. وإلى هذا الرأي ذهب غيلان الدمشقي.

(١) د. محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية، ص ٢١، ٨٣، (ط: الجزائر، ٢٠٠١م).

(٢) د. أحمد صبحي: الزيدية، ص ٢٢.

(٣) مقالات، ١٤٩/١، رسائل العدل والتوحيد، ١٢٣/١.



- ٥- أما رأي الحسن البصري: فقد ذهب إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر، ومن الممكن أن يطلق عليه اسم "المنافق". وقد وافقه في ذلك عمرو بن عبيد.
- ٦- وانفرد واصل بن عطاء -وهو في حلقة الحسن- بقوله: إن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً ولا منافقاً، بل هو فاسق، أي في منزلة بين المنزلتين.
- ٧- أما رأي الأغلبية: فيمثلها علماء التابعين وجمهور الأمة، فيقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام^(١).
- هذه جملة الآراء التي حددت هُويَّة مرتكب الكبيرة، وأطلقت عليه اسماً مميزاً له، فعلياً أن نبحث عن المربع الذي يقف فيه عمرو بن عبيد.

ثالثاً: رأي عمرو بن عبيد:

١- هُويَّة مرتكب الكبيرة:

أشرنا سابقاً إلى تأييد عمرو بن عبيد رأي الحسن البصري: وهو أن مرتكب الكبيرة منافق. ويدور أن اقتناع عمرو بهذا الرأي لم يكن اقتناعاً كاملاً، وأن الشك قد تسرب إلى نفسه ووجد أن إطلاق اسم "المنافق" على مرتكب الكبيرة فيه قدر من التجاوز، ولا يتفق مع معطيات الدين، إذ إن مرتكب الكبيرة مؤمن بالله والرسول والملائكة، إلا أنه أقدم على ارتكاب المعاصي. وهذا لا يبرر أن نسميه بصفة النفاق، ثم إن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧)، وَسَمَّ الْمُنَافِقَ بِصِفَةِ الْفَاسِقِ؛ ولكن من أين العلم بأن الفاسق منافق؟ وهنا تقع الإشكالية. لذلك حاور عمرو صديقه الحسن البصري في هذا الأمر، وناظره في هذه المسألة، فسأله مستغفراً: هل تقول كل نفاق كفر؟

قال: نعم.

قال عمرو: أفقول أن كل فسق نفاق؟ قال: نعم. قال: نستنتج من ذلك أن كل فسق يكون كفراً. وهذه قضية لم يقل بها أحد^(٢).

(١) الفرق بين الفرق، ص ١١٧، ١١٨. مقالات، ١٦٧/١، ١٨٢. شرح الأصول، ص ١٢٧. الملل، ٤٨/١. الحضور العيني،

ص ٢٥٨. السامي: مشارق الأنوار، ٣٠٤/٢. مذاهب الإسلاميين، ٨٨/١. شهداء الفكر، ص ٩١.

(٢) شرح الأصول، ص ٤١٧.



والملاحظ أن عمرو قد وضع استفساره في قياس من الشكل الأول، على النحو الآتي:

كل نفاق كفر

وكل فسق نفاق

إذن: كل فسق كفر

ووجهة نظر عمرو أن المنافق في الشرع أطلق على من يستحق العقاب العظيم والعذاب الدائم؛ لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، فهو في الواقع كافر ينكر قواعد الدين، فضلا عن أنه مخادع للمسلمين.

وصاحب الكبيرة ليس هذا حاله، لذلك لا يجب أن نطلق عليه هذا الاسم.

وقد احتج الحسن لرأيه باعتراضين غير قويين:

الاعتراض الأول: أن الفاسق يستحق الذم واللعن والطرْد كالمنافق سواء.

والرد على ذلك: إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم فليس بالضرورة أن يشاركه في الاسم. مثال ذلك: أنه يشارك الكافر في ذلك ثم لا يسمى كافرا.

الاعتراض الثاني: أن الفاسق بارتكاب الكبيرة يدل على أن في اعتقاده اضطرابا وخللا، وأنه يظهر الإسلام بلسانه، ولكن باطنه ينطوي على شيء آخر. وهذا يدل على أن إيمانه لم يستقر في قلبه، والدليل على ذلك أنه لو كان واثقا في ثواب الله وعقابه لم يقدم على ارتكاب الكبيرة.

والرد على هذا الاعتراض: أن من آمن بالله وصفاته وعدله وحكمته، واعتقد في صدق وعده ووعدته، ليس بالضرورة أن يكون ممنوعا من ارتكاب الكبيرة، ولو كان ذلك لخرج عن كونه مكلفا، بل لم يستحق المدح والذم والثواب والعقاب^(١).

خلاصة القول: أن الشك الذي حاك في صدر عمرو جعله قابلا للاستماع إلى وجهة النظر الأخرى، ومستعدا للحوار مع العلماء للوصول إلى الحقيقة التي يرتاح إليها ضميره وعقله، وتتوق إليه نفسه. ومن ثم نراه حينما استمع إلى رأي صديقه واصل في حلقة الحسن بأن مرتكب الكبيرة

(١) شرح الأصول، ص ٧١٥. لم يوضح القاضي عبد الجبار أن هذه الردود جاءت على لسان عمرو، أم أنه هو الذي قد وجهه

نظر الحسن. والعرض من ذلك أن يصل إلى الرأي الذي ارتضته المعتزلة، وهو أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين.



لا مؤمن ولا كافر، بل هو فاسق، يبدو أنه ارتاح إلى ذلك. ووجد من نفسه هوى وقبولا إلى هذه الفكرة الجديدة وترحيا بها.

وبعد أن فارق واصل مجلس الحسن أرسل إلى عمرو لكي يقنعه بمقوله الجديدة، ويكسب لها أنصارا جددًا ومؤيدين كبارا، ودارت بينهما هذه المناظرة العميقة:

قال واصل: لم قلت من أتى كبيرة من أهل القبلة استحق اسم "النافق"؟

قال عمرو: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤)، فكان كل فاسق منافق، إذا كان آلف المعرفة ولا معها موجودين في الفاسق.

قال واصل: أليس قد وجدت الله -تعالى- يقول: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، واجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة من أهل القبلة استحق اسم ظالم، كما استحق اسم فاسق. أفلا كفرتم صاحب الكبيرة من أهل القبلة بقوله تعالى: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٥)؟

فعرّف بالف ولام التعريف في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ كما قال تعالى في القاذف: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فسمته منافقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٦٧).

يا أبا عثمان، أيها أولى أن نستعمل في المحدثين من أمتنا، ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة أم ما اختلفوا فيه؟

فقال عمرو: بل ما اتفقوا عليه أولى.

فقال واصل: ألسنت تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا، ويختلفون فيما عدا ذلك من أسمائه؛ لأن الخوارج تسميه مشركا منافقا، والشيعة تسميه كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه منافقا فاسقا، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا.

فالجواب أن يسمى بالاسم الذي اتفق المختلفون عليه، وهو الفسق، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختلفوا فيها، فهذا أشبه بأهل الدين.



فقال عمرو: ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك، فليشهد علي من حضر أبي تارك للمذهب الذي كنت أذهب إليه، قائل بقول أبي حنيفة، وإني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب^(١). وقد عقب الدكتور النشار على هذه المخاورة بقوله: "ومن هنا نرى أن عمرا اختلف مع الحسن ومع واصل؛ ولكنه يعود إلى الصواب، إذ رأى صحة رأي الآخرين، وانتهى الأمر به أن وافق واصلًا في كل آرائه، ولزمه ملازمة كاملة"^(٢).

وهذا بين مدى سعة أفق عمرو، وبعده عن التعصب، وقبوله للحق أيا كان مصدره. وفي الوقت نفسه يؤكد زيف ادعاءات البغداديين: بأن واصلًا حينما اعتزل سارية من سوارى مسجد البصرة "انضم إليه قريبه في الضلالة عمرو بن عبيد، كعبد صريخة أمة، وألهمها اعتزلا قول الأمة"^(٣). وبلاحظ أن البغداديين اتهم واصلًا وعمرا بجملة اتهامات:

- ألهمها على طريق الضلال، وأصحاب بدعة.

- ألهمها منحرفان عن قول الأمة.

- ألهمها كافرين، علاوة على أنه وصف عمرو بن عبيد بأنه عبد ذليل.

واللافت للنظر أن هذا المؤرخ الأشعري -سأحه الله- لم يكتفِ بتشويه فكر المعتزلة*، بل شوه فكر الفرق الإسلامية جميعها وآراءها، ووزع عليهم الاتهامات، ورمى أغلب مفكري المعتزلة والزيدية والإباضية والجهمية بالبدعة والتهتك، وشرب الخمر، والانحراف عن الدين، بل ولم يتورع أن يتهم جملة منهم بالكفر. وإليه يرجع السبب الأول في تشويش الآراء العقائدية عند هذه الفرق وتحريفها، وإلصاق التهم بهم، والتزيد عليهم، ونسب أقوالا لهم لم يقولوها، ولم يحترم أمانة القلم، ولم يقدر رسالة العالم الديني، ودوره في إشاعة جو التسامح، والتقريب بين المذاهب، والعمل على تضييد الجراح بين فرق المسلمين السياسية.

(١) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ٣٦، ٣٨. الأمالي، ١/ ١١٤، ١١٥. أبو زهرة: تاريخ الجدل، ص ٢١٧.

(٢) نشأة الفكر، ١/ ٤٦٦.

(٣) الفرق بين الفرق، ص ١١٨.

* من المعلوم أن البغداديين نقل أغلب الاتهامات من كتاب ابن الرواندي: فضيحة المعتزلة، وأخذ عنه الكثير، وألصقه بالفكر الاعتزالي. وقد أشار الأستاذ نيرج، محقق كتاب الانتصار للخياط لهذه الملاحظة.

ومن الجدير بالذكر أن جمهرة من المؤرخين ذكروا مناظرة واصل مع عمرو ولم يعلقوا عليها بأكثر من قولهم: "لَزِمَتْ عَمْرًا الْحُجَّةُ فَتَرَكَ مَذْهَبَهُ، وَكَانَ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الْفَاسِقَ مُتَافِقٌ عَلَى قَوْلِ الْحَسَنِ"^(١).

٢- مفهوم الكبيرة وحكم مرتكبيها:

تتفق الفرق الإسلامية في تقسيم المعاصي إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي:

- أ- الشرك: وهو أكبر الكبائر، ويرى المعتزلة والإباضية والزيدية والأشاعرة وأهل السلف، وباقي الفرق الإسلامية أن الشرك لا يُغفر إلا بالتوبة منه، والإنابة إلى الله، والاعتراف الكامل بالإيمان بالله وملائكته ورسوله، وباقي المنظومة العقائدية المعلومة. ويعتمدون على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١١٦).
- ب- الكبائر غير الشرك: والكبائر معلومة، مثل القتل والزنى والسرقة. ويرى المعتزلة والإباضية والزيدية أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار مخلودا أبديا إن لم يتب، لا فرق في ذلك بين المشرك وغيره.

ويؤيد هذا الاتجاه من علماء العصر الحديث والمعاصرين: الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد بن يوسف أطفيش، ورشيد رضا، والشيخ سيد قطب، والشيخ أحمد الخليلي^(٢).

أما الأشاعرة وأهل السلف فقالوا بأن الخلود لا يكون إلا للكفرة، وأن تأييد العذاب إنما يكون لمن مات على الكفر والبدعة، وأما أصحاب الذنوب من المسلمين إذا ماتوا قبل التوبة فممنهم من يغفر الله له قبل تعذيب أهل العذاب، ومنهم من يعذبه في النار مدة ثم يغفر له، ويرده إلى الجنة برحمته.

وبعبارة صريحة: إن الله ﷻ يعذب العاصي مدة ثم يغفر له، ويدخله الجنة لأجل الثواب، بعد أن استوفى حظه من العذاب، ولا يجوز أن يخلد في النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان^(٣).

(١) أبو حلال العسكري: الأوائل، ص ٣٧٥. طبقات المعتزلة، ص ٥. نشأة الفكر، ٤٦٦/١. شوقي ضيف: العصر الإسلامي،

ص ٢٠٦.

(٢) تفسير النار، ١١٢/١. الطلال، ٣٨٢/١. السامي: مشارق الأنوار، ١٣٨/٢. الخليلي: إعادة صياغة الأمة، ص ٣٦، ١٥٢.

(٣) مقالات، ٣٣٢/١. أصول الدين، ص ٢٦٦. الملل، ١٠١/١.



ج- الصغار: ويرى المعتزلة أن كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير، وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير، والله ﷻ يغفر الصغار حينما تجنب الكبائر.

وإلى هذا الرأي يذهب العلاف، فيرى أن الصغار يغفرها الله ﷻ لمن تجنب الكبائر، على طريق اللطف والتفضل ليس استحقاقاً^(١)، وكذلك الإباضية في قولهم: إن غفران الصغار موقوف على اجتناب الكبائر^(٢).

يتبين مما سبق أن مدار الخلاف بين الفرق ينحصر في مسألة جزاء مرتكب الكبيرة. وعلى الرغم من أن جميع الفرق متفقة في جزاء مرتكب الكبيرة؛ "لأن كل معصية يلزمها عقوبة قطعاً لا يمكن تخلفها"^(٣)، إلا أنهم اختلفوا في موقفه إذا لم يتب. فقد نظر المعتزلة والإباضية للمسألة من منظور المنطق الإنساني والعدل الإلهي. والعدل هنا: هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، ومن ثم فوعده ووعيده لا يختلفان.

ونظر الأشاعرة وأهل السلف للمسألة من باب الرحمة الإلهية، وفي الحديث: "إن رحمتي تغلب غضبي". وأن العذاب هو وسيلة وليس غاية، وليس مطلوباً لذاته، والوسائل تضمحل وتبطل إذا حصلت غاياتها، والنار خلقت تخويفاً للمؤمنين وتطهيراً للخاطئين، فمن لم يتطهر في هذه الدار بالتوبة يطهره الله في النار، حتى يزيل عن نفسه أدرانها، ويظل مكثه في النار بزوال هذه النجاسات، فإذا تطهر خرج من النار^(٤). وهذا التقرير ينطلق من مفهومهم للعدل بأن الله ﷻ متصرف في ملكه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.

والقضية الأخيرة أن كلا الفريقين يستشهد بآيات من القرآن الكريم، تؤيد وجهة نظره، ويفره تبعاً لمذهبه، والمقولة التي يقررها مسبقاً، ثم يأتي الفريق المخالف فيفند معطيات الآيات السابقة، يؤولها بحيث تؤيد وجهة نظره أيضاً، فضلاً عن استشهاد كل من الفريقين بأحاديث بعضها يؤيد التأييد، وبعضها يؤيد العفو والمغفرة. والحقيقة لا تتفق مع عمرو بن عبيد في قوله بأن مرتكب الكبيرة مخلد في النار، ولا نزيده فيما ذهب إليه، فكيف نسوي بينه وبين الكافر أو المشرك؟

(١) المقالات. ٣٣٠/١.

(٢) مشارق الأنوار، ٢٧١/٢.

(٣) القليبي: الأرواح النوافج، ص ٦٣.

(٤) حادي الأرواح، ص ٢٣٥.



فنحن بصدد شخصين مختلفين في المواقف أشد الاختلاف، فالمؤمن دخل ساحة الإيمان، وقبل المقولة الجوهرية في الخلق الإلهي، وهي الاعتراف بالله، وآمن بقلبه وأقر بلسانه بجملة العقائد الإسلامية المعلومة. وهذه خطوة نوعية تميز المؤمن من الكافر، الذي وقف موقف الرفض والإنكار، فأولا أنكر الإقرار بوجود الله، وثانيا ترتب على ذلك رفضه القيام بالتكاليف الدينية المنوطة به في حالة الإيمان. ومن ثم فالفارق كبير بينهما، وهو فرق أساسي وفاصل. فكيف نسوي بين من آمن وذاق حلاوة الإيمان وأخطأ، ومن لم يؤمن، ثم طغى وتجبر، ووقع في الخطأ والخطيئة.

ولا غرو أن نغلب إلى رأي الأشاعرة وأهل السلف في هذه المسألة.

ومنعا للجدل في قضية من الصعب أن نصل فيها إلى حل يُرضي جميع الأطراف، نعتقد أن التفويض فيها كما رأينا عند أبي حيان التوحيدي أسلم "فإذا قال -تعالى- في الوعيد ما قال فأمره إليه، إن شاء حقق وإن شاء صفح"^(١).

٣- حقيقة الإيمان:

الإيمان لغة: هو التصديق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ (يوسف: ١٧)، أي أن يعقوب غير مصدق لقول أولاده المتآمرين.

وفي الشرع: هو التصديق بكل ما جاءت به الرسالات بشأن عالم الغيب وعالم الشهادة.

وقد لخص جبريل -عليه السلام- مفهوم الإيمان وهو يلقيه على الرسول ﷺ في قوله: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره"^(٢).

وإذا أردنا أن نتعرف على رأي عمرو بن عبيد فعلينا أن نلتمس رأيه عند واصل والمعتزلة.

وقد قرر واصل بأن الإيمان عبارة عن مجموعة خصال خيرة، إذا اجتمعت في قلب الإنسان يسمى مؤمنا، واستحق اسم المدح، أما إذا لم يستجمع هذه الخصال الخيرة لم يستحق اسم المدح، بل الذم ويسمى فاسقا. وقد تابعه عمرو في ذلك^(٣).

ولا يختلف مفهوم الإيمان عند المعتزلة عن المفهوم الذي ذكرناه، فقد بلوره القاضي عبد الجبار في قوله: أداء الطاعات، الفرائض منها والنوافل، واجتناب المقبحات.

(١) الصائر والذخائر، ١٧٧/١.

(٢) مسند الإمام الربيع، ص ٣٤، الملل، ٤٠/١.

(٣) الملل، ٤٨/١.



ويذهب المعتزلة إلى أن الإيمان يزيد وينقص، والدليل على ذلك:

- أن مفهوم الإيمان بأنه أداء الطاعات، الفرائض منها والنوافل، واجتناب المقبحات - يدخله في دائرة الزيادة والنقصان، إذ إنهم اعتمدوا العمل جزءاً من هذا المفهوم.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ، أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال: ٢-٤).

- وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آفَرُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٤).

- وقول الرسول ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون خصلة، أعلاها كلمة "لا إله إلا الله"، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق".

- ومن المشهور أن الفرق الإسلامية لم تتفق على أركان الإيمان الثلاثة، في بداية تصاعد النقاش حول هذه المسألة، أي التصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وقد آيد هذا المفهوم المعتزلة والزيدية والإباضية، إلا أن بعض الفرق كانت تستبعد التصديق بالقلب من مفهوم الإيمان مثل الكرامية، وتعتقد أنه الإقرار باللسان فقط.

وذهب غيلان من القدرية إلى استبعاد العمل، واقتصر على التصديق والإقرار باللسان. في حين أن جهم بن صفوان اقتصر على أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، وإلى هذا ذهب الأشاعرة.

يبد أن الذي استقر عليه الفكر الإسلامي، وأقره سائر الفقهاء وأصحاب الحديث، والمعتزلة والشيعة والإباضية: "أن الإيمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح، وأن كل طاعة وعمل خير فرضاً كان أو نافلة فهي إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيراً ازداد إيمانه، وكلما عصى نقص إيمانه"^(١). على أننا هنا بصدد ملحظ لطيف عند الإباضية، فهم يتفقون مع المفهوم السابق للإيمان بأنه يزيد وينقص، بمعنى "أن الإيمان يقوى بقوة اليقين، ويضعف بضعفه، وهذا الضعف هو ما يسمى بالنقصان". هذا هو المذهب وعليه الأصحاب أجمع، وبه قال المعتزلة - على حد تعبير الإمام السالمي. على أن الإباضية لهم مقولة مؤداها أن الإيمان يزيد ولا ينقص، ووجهة نظرهم: "أن الإنسان يأتي عليه حال لا يلزمه فيه إلا التوحيد، فإذا وجد فهو مؤمن، ثم يأتي عليه

(١) الفصل في الملل، ١٨٩/٣. مقالات، ٣٤٧/١. الفرق بين الفرق، ص ٣٥١.



الحال الثاني فيلزمه مع التوحيد فرض الصلاة، ثم يأتي عليه حال ثالث فيلزمه فرض الصيام، وهكذا فرض الزكاة والحج، أي أداء الطاعات المقررة في الدين، فإيمانه هنا يزيد بزيادة الفرائض، فكلما ارتقى من مرتبة من مراتب الإيمان المفروضة زاد إيمانه، لذلك لم يكن له أن يعزل عنها إلى ما دونها. وهذا معنى قولهم: إن الإيمان يزيد ولا ينقص، يعني أن الفرائض تزيد، فإذا زادت فليس للعبد أن ينقص منها، فإن نقص شيئا منها فليس بمؤمن، بل هو كافر كافر نعمة. وهذا إجماع ولا خلاف عليه من أحد من الأصحاب^(١).

الحقيقة أن هذا التحليل يدفع بالإنسان ليس إلى التمسك بقواعد الإيمان، من أداء الطاعات واجتناب المقيحات فحسب، بل تدفعه إلى مداومة الاستزادة من هذه الطاعات، سواء أكانت فروضا أو نوافل، أو محاولة الوصول إلى رضا الله، ثم رضا المجتمع، فضلا عن أن هذا سيدفعه إلى اجتناب كل ما يخل بهذا الواجب المقرر عليه؛ لأن هذا الإخلال يؤدي إلى هدم إيمانه. ولا شك أن هذه النظرة تعمل على حماية الإنسان من الانحراف عن مقررات الدين، وتحثه دائما على اكتساب المزيد من الطاعات والحسنات.

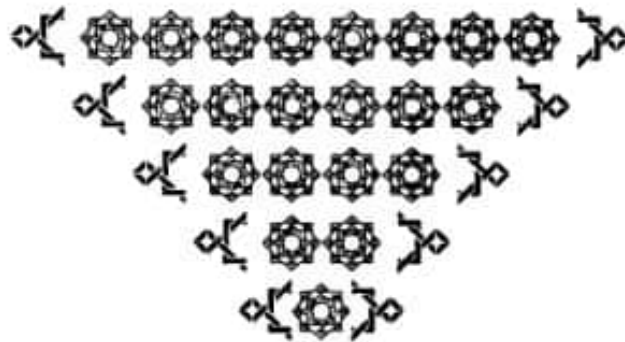
وخلاصة القول: أن الإيمان يجب أن ينعكس أثره في سلوك الإنسان داخل المجتمع. فمع إقرارنا بأهمية التصديق بالقلب، والوصول إلى مرحلة اليقين، وإعلان ذلك باللسان، والإقرار الدائم بالقول؛ لكن يبقى الشرط الأساس الفعال من مفهوم الإيمان وهو العمل. فالمطلوب هو أداء العمل المنوط بالإنسان مع إتقانه وتجويده "إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"^{*}. فكل إنسان في مجال عمله عليه أن يحسن عمله، وأن يقوم به خير قيام، ويخلص له، هذا يؤدي إلى لهضة المجتمع وتقدمه. فالإيمان ليس شعارا أو تصديقا ذهنيا، أو تصورا غيبيا، ولكن الإيمان يعني نظافة بيوتنا وشوارعنا، ويعني النظام الصارم في حياتنا، ويعني زيادة الإنتاج في جميع المجالات. الإيمان سلوك يومي نراه في تصرفات الإنسان المسلم، في تعامله مع نفسه، وفي تعامله مع أسرته وزملائه والمحيطين به، فكلما ارتقى هذا السلوك، وانضبط بضوابط الشرع، وخضع لمقولات الدين ومبادئ الأخلاق أفضى هذا إلى سعادة الفرد والمجتمع والدولة في الدنيا والآخرة. لاسيما وقد قرن الله ﷻ العمل بالإيمان في عشرات الآيات، وأكد على قيمة الأعمال الصالحات الباقيات.

(١) جوابات الإمام السالمي، ٢٣٢/٦. مشارق الأنوار، ٢٠٤/٢.

* منطوق الحديث: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه".



وسيلنا إلى النجاح في الآخرة لن يتأتى لنا إلا بتقوية إيماننا في الدنيا، أي من خلال العمل المستمر الدؤوب، الذي يدفع مجتمعا إلى أن يشارك المجتمعات في بناء الحضارة. "الإيمان هو تصديق يتغلغل في أعماق النفس، حتى تتفاعل معه تفاعلا تاما في القول والعمل، والفعل والترك، والأخلاق والسلوك، بحيث تتجاوب حياة المؤمن كلها مع إيمانه تجاوبا تاما، فيتجسد إيمانه في جميع أحواله وجميع أقواله وأعماله تجسدا تاما يترأى للناظرين"^(١).



مركز بحوث كينز علوم إسلامي

(١) السالمي: غاية المراد في نظم الاعتقاد، شرح الشيخ أحمد الخليلي، ص ٨٦ (ط: الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٣م).

الفصل السادس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*

أولاً: مدخل إلى الموضوع:

١- الأمر: هو قول القائل لمن دونه في الرتبة: الفعل. والنهي: هو قوله: لا تفعل. أما المعروف: فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، والمنكر: هو كل فعل عرف فاعله قبحه.

وقد أجمعت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسمع والعقل؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، ولقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ غَافِقٌ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، وقول الرسول ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره.. الحديث". أما الإجماع فلا إشكال فيه؛ لأنهم (أي المعتزلة) اتفقوا على ذلك. وهذا مذهب المعتزلة والزيدية والإباضية وأهل السنة في وجوب هذا الأصل، استناداً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. أما من يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيرى المعتزلة أن هذا منوط بحاكم المسلمين أي الإمام وكذلك العلماء وكافة المؤمنين، لكن لكل فئة مجالها وما يجب أن تقوم به. وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يستخدم كل الوسائل المتاحة لنشر المعروف وتغيير المنكر، وهي القلب والحجة والبرهان، أي باللسان، ولا يكون باليد ولا بالسلاح. وإلى هذا ذهب أهل السنة وبعض الصحابة، في حين رأى المعتزلة والزيدية والإباضية أن تغيير المنكر بالسيف واجب، إذا أمكننا أن نتصر على أهل البغي ونقيم دولة الحق^(١).

* قُدمت بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن بحث الإمامة لسببين: الأول من ناحية الشكل، إذ فضلت دراسة الأصول الخمسة مجمعة وبالترتيب الذي يرد في كتب المعتزلة والمتكلمين. الثاني: من ناحية المضمون، إذ أعتقد أن بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أشمل من بحث الإمامة وأعم، فهو يتضمن النواحي السياسية والاجتماعية والعقائدية التي تعم المجتمع، وأن الدائرة التي يتحرك فيها هذا الأصل يقوم به الحاكم وكافة أفراد المجتمع. في حين أن بحث الإمامة يعد بحثاً خاصاً يتضمن صورة المجتمع السياسية، ويدور في إطار وجوب تنصيب الإمام، وشروطه، والمهام المنوطة به.



أما شروط الداعي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فأهمها: أن يعلم ما المعروف المأمور به، والمنكر المنهي عنه، وأن يعلم أن المنكر حاضراً واقعياً، وأن تغييره لن يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فلو علم أن نهيه عن شرب الخمر يفضي إلى قتل فئة من المسلمين لم يحسن ذلك. أضف إلى ذلك أن يغلب على ظن الداعي أن قوله له نتيجة مؤثرة في الموقف الحاضر، وأن هذا الواجب الذي يقوم به لن يعود عليه بضرر في ماله أو في نفسه. وبعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، فإذا قام به بعض المسلمين سقط عن الباقيين^(١).

٢- رأينا أن الأمة اجتمعت على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب تطبيقه؛ لأنه معلوم من الدين بالضرورة. وقد احتل هذا الأصل عند المعتزلة منذ بداية ظهورهم على الساحة الفكرية مكانة هامة، وغدّوه ضمن مكونات عقائدهم، ولم يكتفوا بالتنظير له أو تقنيته من الناحية النظرية إنما أولّوه عنايتهم لتطبيقه في الساحة السياسية والاجتماعية، إذ نقلوه من المجال النظري إلى التطبيق العملي، حتى أصبح واقعا ملموساً وأمرًا مرئياً، يشعر به أفراد المجتمع. وقد أخذ هذا الأصل أساليب متعددة عندهم، تَمَحَّوَرَ في النقاش والحوار والبرهان، ومدافعة الحجة بالحجة، ثم أخذ صورة أخرى تمثل في بذل الجهد والوسع في الفعل، واستخدام اليد قدر إمكان الأمر وحسب استطاعه تارة أخرى، ثم تمثل أخيراً في الخروج عن الحاكم الجائر، بإعلان التمرد والثورة، والعمل على إزالته من الحكم بالقوة والسيف تارة ثالثة.

وسوف نجد لهذه الأساليب المختلفة صدى عملياً في سلوك عمرو بن عبيد، باستثناء استخدام القوة والسيف في وجه السلطان الجائر. فأغلب النصوص التي بين أيدينا، ومعظم الوقائع التي سوف نتعرض إليها، والأحداث التي عاناها في الواقع الاجتماعي تشير إلى استخدام اللسان واليد، دون استخدام العنف أو السيف. وقد تمثل موقفه في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صوراً متعددة وأشكالا متنوعة، ونحن بسبيل الحديث عنها.

ثانياً: موقفه من الدولة الأموية:

١- من خلال استقراء الوقائع التاريخية يلاحظ أن المعتزلة كافة يفضلون الإمام عليّاً على معاوية، وينظرون إلى معاوية على أنه لا يستحق الخلافة، ومن ثم فهو مغتصب لها، ولم يكونوا راضين عن انتقالها إليه. هذه نقطة. والنقطة الأخرى: أنه بعد أن استولى على الخلافة انقلب على مبدأ

(١) شرح الأصول، ص ١٤٠-١٤٨، مقالات، ٣٣٧/١، الفرق بين الفرق، ص ٣٤٧، منهج الدعوة عند الإباضية، ص ١٨٥.



الشورى، وجعل الحكم وراثيا، وظهر بمظهر الملك المستبد، وصادر حريات الآخرين. هذا الواقع السياسي أدى إلى عزوف العلماء وقادة الفكر عن المشاركة في اتخاذ القرار السياسي، وكان هذا أحد أسباب انسحاب المعتزلة من الساحة السياسية، وانكفائهم على أنفسهم، وعكوفهم على العبادة، وتفرغهم للعلوم الدينية والعقلية والإبداع فيها، وظلوا ينتظرون الفرص السانحة للمشاركة في القرار السياسي.

ولو ألقينا نظرة على التاريخ السياسي الإسلامي وتأثيره في الفكر العربي الإسلامي فسوف نجد مئات من النماذج الفكرية التي طُوِّحتْ بها يد السياسة المستبدة، فهجرت المشاركة في نظام الحكم، وانكفأت على ذاتها، وأحجمت عن تقديم العون الفكري والإصلاحي للحاكم، أو إبداء النصيحة التي ربما تنقذ الأمة من مصائب متوقعة، وكوارث محققة، وزلازل على الأبواب*.

بعد هذا الاستطراد نعود فنقول:

* هذا ما نراه عند محمد عبده. حينما أُجبر وحكوم وسجن في مصر، ونفي من وطنه إلى بيروت، فطلق السياسة، وامتنع عن الخوض فيها. وعكف على كتبه ونفاسه، وحصر همومه الوطنية والقومية في تعليم شباب الجيل الواعد وتربية نفوسهم، وتسوير عقولهم، فعمل التربية الفكرية الإسلامية تنجح فيما فشلت فيه السياسة.

وكذلك هذا نقرؤه في مؤلفات الدكتور عبدالرحمن بدوي (٢٠٠٢م) الذي اختلف مع منهج ثورة يوليو، وأزعجه الاستبداد السياسي وطغيان السلطة، وتكبير آراء العلماء، ومصادرة الرأي المعارض. وفرض حصاراً حديدياً عليه، والبطش والعدوان، والاعتقال والسجن لنخبة من المثقفين. وقد نُشرت كتب صورت التجربة الحية للفكر النقي، وقتل كرامة الإنسان، وإهدار آدميته، لاسيما أن هؤلاء المفكرين الكبار عاشوا هذه التجربة المرة والمريرة [هذا ما نقرأه في "شيوعيون وناصريون": لفتحي عبدالفتاح. ورسائل الحب والحزن والثورة: للدكتور عبدالعظيم أنيس. ومعارك فكرية: غمود أمين العالم. والأقدام العارية لطاهر عبدالحكيم. والبوابة السوداء: لأحمد رائف. وكتب كثيرة أخرى].

لماذا يفعل عبدالرحمن بدوي؟ يقيم وجهه شطر الحدود، فاخترق السدود، وهجر وطنه وأسائذته ورفاقه وتلامذته ومحبه ومريديه، وعاش في الخارج غريبا مغتربا متوحدا، صامتا، عزوفا عن الشهرة، عاكفا على العلم، فأبدع وأجاد، وأنتج والفاض، وأصبح مؤسسة معارف كاملة، لا يقوم بها إلا العصبة أولو القوة من العلماء الأكفاء الأقوياء، والأمثلة تند عن الحصر، والتاريخ حافل بمثل هذه الشخصيات. (د. محمد الزبني: هوامش على سيرة عبدالرحمن بدوي).



إن ما ادّعه الشهرستاني بأن واصل بن عطاء خطأ الإمام علياً في حروبه مع أصحاب الجَمَل^(١) وأصحاب صفين فأمر مشكوك فيه للغاية، ونحن نؤيد الشيخ أبا زهرة في قوله: بأن كثيرين يشكون كل الشك في نسبة هذا القول إلى واصل^(٢).

والمعلوم أن هوى واصل وعمرو -ومعهم المعتزلة- كانا مع الإمام علي، وأهما وضعا معاوية وأصحابه موضع النقد والتجريح، ويقال: إن عمرو بن عبدة خوّن عمرو بن العاص ومعاوية، ونسبهما إلى سرقة مال الفيء. واعتقد أهما أخفيا هواهما خوفاً من بطش الأمويين، لاسيما وأهما كانا يعيشان في عصر أخذ الناس فيه بالظنة، ونادى ولاية الدولة الأموية بشعار "إني أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها". بعد أن أرسوا مبدأ أخذ الولي بالمولى، والمقيم بالطاعن، والمطيع بالعاصي، والصحيح بالسقيم حتى يحذر الرجل أخاه، فيقول: "انج سعد فقد هلك سعيد"^(٣).

أضف إلى ذلك أنهما اتبعا مبدأ "التقية" اقتداءً بشيخهم الحسن البصري، الذي هاجم الأمويين هجوماً شديداً في حدود المتاح له بالقول والحوار والفتاوى التي كان يصدرها، وفي الوقت نفسه رفض الثورة عليهم، وقال: "إن الله إنما يغير بالتوبة ولا يغير بالسيف". لذلك ثبط الناس عن المشاركة في ثورة عبدالرحمن بن الأشعث، وقال لسانه: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء. فقال: ولا مع أمير المؤمنين؟ قال: نعم^(٤).

وقد هدده الحجاج تهديداً مباشراً، وطلب منه أن يكف عن التعرض للأمويين بالنقد والتشهير، ويقصر حديثه على الأمور الدينية والقضايا الشرعية، محاولة منهم حصر مفهوم الدين في مسائل العقيدة وشكليات العبادة. وهذا مفهوم خاطئ؛ لأن فاعلية الدين لا يقتصر على ميدان العقائد والعبادات، بل يشمل كل ميادين الحياة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

الفكرة التي أريد أن أصل إليها أن واصلًا وعمراً قد نقما على معاوية وأعماله، ونقدا تصرفاته، وكانا حرباً على سياسة الأمويين، ولما لم تكن الفرصة سانحة لم يرتكبيا الثورة على جورهم. وهذا يفسر لنا لماذا لم يثر المعتزلة الثورات المتتالية، مثل التي قام بها الأزارقة والجهمية والإباضية.

(١) الملل، ٤٩/١. الفرق بين الفرق، ص ١٢٠.

(٢) الإمام زيد، ص ٥٤.

(٣) البيان والتبيين، ٦٢/٢ (ط: هارون).

(٤) طبقات ابن سعد، ١٦٤/٧. ضحى الإسلام، ٨١/٢.



وعانوا معاناة رهبة من بطش الأمويين وولائهم، وقد آثروا التريث والانتظار حتى يُعدّوا للأمر عدته، ويكونوا على ثقة من نجاح ثورتهم. وهذا الموقف المعتدل دعا الأمويين إلى عدم اضطهاد كبار رجائهم، أمثال واصل وعمرو، على حد تعبير أحمد أمين^(١).

وهذا لا ينفي أن بعضاً منهم اشترك في ثورة ابن الأشعث (٨٥هـ)، وثورة الحارث بن سريج (١٢٧هـ). علاوة على اشتراكهم في ثورة زيد بن علي (١٢٢هـ) الذي كان له علاقات طيبة مع واصل بن عطاء منذ أن التقيا في المدينة المنورة لمدرسة العلوم الدينية*.

- كان موقف عمرو من الوليد بن يزيد موقف المهاجم الناقم عليه وعلى تصرفاته. ومن ثم ناصر -ومعه المعتزلة- ابن عمه يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦هـ).

ويرى كثير من المؤرخين أن تولي الوليد بن يزيد السلطة كان إيذاناً بزوال الخلافة الأموية، وقد أجمعوا على أن سلوكياته الشائنة كانت تخالف أبسط قواعد الإسلام البديهة، إذ ظهر للناس منه قنّاون بالدين واستخفاف بمبادئه، وتماجد في الشراب وطلب اللذات قبل أن يتولى الخلافة. ولما وليها لم يرتدع، ولم يحترم مقام الخلافة وهيئتها، بل زاد في اللهو وطلب اللذة والركوب للصيد وشرب النبيذ، ومناذمة الفساق، وسماع الغناء. وقد رماه بنو هاشم وبنو الوليد بغشيان أمهات أولاد أبيه، وبالكفر.

وبالجملة: يُجمع المؤرخون من سُنّة وشيعة وإباضية ومعتزلة أن الوليد بن يزيد كان ماجناً سفياً، يشرب الخمر، ويقطع دهره باللهو والغزل^(٢).

وتطبيقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انبرى المعتزلة لسلوك هذا الخليفة المجافي لمبادئ الإسلام وقواعده المعلومة، وتصدوا لتصرفاته الهوجاء، وهاجموا أفعاله المخلة بالقيم الدينية. وكان عمرو بن عبيد من المنادين بمخلع الوليد بن يزيد، وحض أصحابه على نصرة ابن عمه يزيد بن الوليد الذي اعتنق الأصول الخمسة، ليس هذا فحسب بل لما اشتهر عنه من السيرة المحمودة والأخلاق الطيبة، إذ كان يظهر النسك والتواضع، والسلوك الحسن، والعدل بين الناس، أضف إلى ذلك عدم رضاه عن تصرفات ابن عمه، فثار عليه مدركاً أهمية تخليص المسلمين من هذا الحاكم

(١) فجر الإسلام، ص ٢٩٥.

* سوف نشرح هذه المسألة بالتفصيل عند الحديث عن موقف عمرو بن عبيد من الدولة العباسية.

(٢) المعارف، ص ٢٠٦. مروج الذهب، ٢٢٥/٣. تاريخ الطبري، ٢٢٢/٤. تاريخ الخلفاء، ص ٣٠٠.



الجائر العايب. ولعل خطبته -بعد قتله لابن عمه- تلخص حقيقة شخصيته وثورته، يقول: "أيها الناس والله ما خرجت أشراً ولا بطراً، ولا حرصاً على الدنيا، ولا رغبة في الملك؛ ولكن خرجت غضبا لله ودينه، داعياً إلى الله وإلى سنة نبيه، لما هدمت معالم الهدى، وأطفئ نور التقوى، وظَهَرَ الجبار العنيد المستحل لكل حرمة، والراكب لكل بدعة، الكافر بيوم الحساب. فلما رأيت ذلك استخرت الله في أمره، ودعوت إلى ذلك من أجابني من أهل ولايتي، حتى أراح الله منه العباد، وظهر منه البلاد"^(١). وهذه الخطبة توضح أن غضبة الوليد كانت غضبة لمبادئ الدين التي انتهكت، ومقام الخلافة الذي أزرى به، وحقوق المسلمين التي أهدرت.

يقول المسعودي: "كان خروج يزيد بن الوليد بدمشق مع طائفة من المعتزلة وغيرهم على الوليد بن يزيد لما ظهر فسقه، وشمل الناس جورُهُ"^(٢).

وقد أطلق المؤرخون على يزيد بن الوليد لقب "الناقص" بعد ثورته على ابن عمه، واستيلائه على الحكم، ليس تنقيصاً من شخصيته أو تقليلاً من الدور الذي قام به، أو أنه كان يعاني نقصاً في جسمه أو في عقله، لم يكن هناك شيء من هذا كله، وإنما نقص بعض الجند من أرزاقهم، ونقص الزيادة التي زادها الوليد بن يزيد للناس في أعطياتهم.

وحقيقة الأمر: أن الوليد بن يزيد كان قد زاد الهبات، وأسرف في الأعطيات للناس كنوع من أنواع الرشوة حتى يمنع تمرد الجند، ويطيب خواطر الناس، ويكفوا عن نقد سلوكياته، وهذا كان مسلك بني مروان. لذلك قام يزيد بن الوليد بتقليل هذه الهبات وإنقاصها للمستوى المعقول، وإعادة الحق إلى نصابه^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن مؤرخي المعتزلة يتشيعون ليزيد بن الوليد؛ لأنه دعا الناس إلى القدر (أي إلى حرية الإرادة)، وقرب أصحاب غيلان، فضلاً عن أنه كان معتزلياً، بل ويبالغون في محبته فيقولون: إنه أفضل في الديانة من عمر بن عبدالعزيز (١٠١هـ)^(٤).

(١) عبون الأخبار. ٢٧٠/٢.

(٢) مروج الذهب. ٢٣٩/٣. محمد عمارة: تيارات الفكر. ص ٨١.

(٣) المعارف. ٢٠٧. تاريخ الطبري. ٢٣٦/٦. مروج الذهب. ٢٣٤/٣. تاريخ الخلفاء. ص ٣٠٤.

(٤) مروج الذهب. ٢٣٩/٣.



وهذه مبالغة لا نوافق عليها، نظرا لما أجمع عليه المؤرخون من سيرة عمر بن عبدالعزيز الطيبة، وجهوده في إزالة ظلم بني عمه من الأمويين، ونشر العدل والرخاء والتسامح في أنحاء دولته^(١). وبطبيعة الحال كان عمرو بن عبيد متشيعا هو الآخر ليزيد الناقص كما ذكرنا، بعد أن أيده في ثورته، ومهد له الطريق هو وأصحابه، وقد روي أنه قيل له: "ما تقول في يزيد الناقص؟ فقال: أو الكامل، أمر بالحق، وقام بالعدل، وشرى نفسه، وقتل ابن عمه في طاعة ربه، وكان نكالا على أهله، ولم تختلف المعتزلة في صحة إمامته"^(٢).

والذي نود أن نوضحه من كل ما سبق أن عمرو بن عبيد كان حريصا دائما على تطبيق أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلما دعا إلى ذلك داع وواته الفرص، وأتاحت له الأحوال إلى ذلك سبيلا.

ثالثا: موقفه من الدولة العباسية:

١- عاصر عمرو بن عبيد سقوط الدولة الأموية، واعتلاء العباسيين لكرسي الحكم، وتبشيرهم جماهير المسلمين بعهد جديد، يتسم بالمساواة بين الشعوب المسلمة، وعدم التفرقة بين الموالي والعرب، ورفع الظلم عن الموالي، وإعادة الاعتبار للعدالة الاجتماعية في الإسلام، والقضاء على التفاوت الطبقي، وتحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي، والحفاظ على قواعد الإسلام.

وفي عهد أبي العباس السفاح (١٣٦هـ) الذي قضى خلافته في تبع فلول الأمويين الهاربة، ومطاردتهم وتشريدهم وحرقتهم وقتلهم، لم نسمع ذكرا لعمرو بن عبيد. وكان مبدأ ظهور اسمه عند المؤرخين وعلو نجمه في عهد المنصور (١٥٨هـ).

والحقيقة أن أبا جعفر المنصور يعد المؤسس الحقيقي للدولة العباسية، إذ اشتهر بالحزم والعزم والشجاعة والقوة والجبروت والظلم أيضا، ووصفه السيوطي قائلا: "كان فحل بني العباس هبة وشجاعة وحزما ورأيا وجبروتا، جماعا للمال، تاركا للبهو واللعب، كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيه النفس، قتل خلقا كثيرا حتى استقام ملكه، وهو الذي ضرب أبا حنيفة لكونه أفقأ بالخروج عليه، وكان غاية في الحرص والبخل"^(٣).

(١) الإمامة والسياسة، ١٦٦/٢. المختصر في أخبار البشر، ٢٠١/١. تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٩.

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١٢٠.

(٣) البداية النهاية، ٨٦/١٠. تاريخ الخلفاء، ص ٣١٥. شذرات الذهب، ٢٦٢/٢.



وحقيقة العلاقة بين عمرو والمنصور ترجع إلى زمن بعيد قبل تولي المنصور الخلافة. وهي تبين مدى إعجاب عمرو بالمنصور، وتقديره لشخصيته، ورجائه أن يصير خليفة للمسلمين. وتحكي إحدى الروايات: أن عمرا دخل على أبي جعفر قبل دولة بني العباس - وكان صديقه - وبين يديه طق عليه رغيف، وغضارة فيها فضلة سكاج* وهو يتغدى، وقد كاد يفسرغ، فلما بصرَ بعمرو قال: يا جارية، زينا من هذا السكاج، وهاتي خبزا. قالت: ليس عندنا خبز، وما بقي من السكاج شيء.

قال: فارفعي الطبق، ثم قال: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٢٩). فلما أفضى الأمر إلى أبي جعفر المنصور، واركب العظام دخل عليه عمرو بن عبید فوعظه، ثم قال: "أتذكر يوما دخلت عليك، وأعاد الحديث، وقد استخلفك، فماذا عملت؟"، فجعل المنصور يكي ويتحبب^(١).

ودلالة هذه الرواية أنها تبين المودة المتبادلة بين الرجلين، وعمق الصداقة القائمة بينهما، وتكشف عن رقة حال المنصور، وتواضع معيشته الذي يصل إلى حد الفقر، وتظهر طموحه لتولي إمرة المسلمين، وسيطرة هذا الخاطر على تفكيره. أضف إلى ذلك جرأة عمرو في تذكيره بأيام الشدة والعسرة، وتبصيره بما آلت إليه سياسته غير الرشيدة. أما الرواية الثانية فتؤكد على استمرارية العلاقة بين الرجلين وديمومتها، وحسن ظن عمرو بصديقه. فكان إذا رأى المنصور يطوف حول الكعبة قال: إن يرد الله بأمة محمد خيرا يؤل أمرها هذا الشاب من بني هاشم^(٢).

٢- تولي المنصور الخلافة وسار في الناس سيرة غير التي بشر بها، وأخذ العهد عليها، مع اعترافنا بكل المنجزات التي قدمها للدولة الإسلامية، إذ إن هذا واجبه كحاكم للمسلمين، فكونه يسر سيرة العدل والرحمة في الرعية، ويقر الحقوق لأصحابها، ويعمل على نشر الرخاء ومحاربة الفقر في ربوع دولته. فهذه الأحوال كلها موافقة لتعاليم الدين ولقواعد العقل، وكونه ينحرف عن ذلك،

* السكاج: مرق يعمل من اللحم والخل. والكلمة فارسية.

(١) الفرج بعد الشدة، ص ٢٢٤.

(٢) عيون الأخبار، ٣٠٨/١.



ويستبد بالحكم، ويأخذ الناس بالقوة والشدة والقتل والظلم المبین، ويعلن في إحدى خطبه "أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وتبصيره"^(١).

وفي هذا إضفاء صفة القداسة على شخصيته، والاحتماء بقرابته للرسول ﷺ، في حين أن أبا بكر رفض أن يدعوه الناس بخليفة الله، وقال: أنا خليفة رسول الله ﷺ.

أقول: إن هذا كله مما يجافي مبادئ الإسلام الذي يقرر ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾. إن الله غليمٌ خبيرٌ (الحجرات: ١٣)، ويجافي حقيقة البيعة التي تمت بينه وبين الشعب المسلم.

هذه السياسة الجديدة التي اتبعها المنصور مع الرعية، ومطاردته للعلويين الذين لم يهدؤوا في المطالبة بالخلافة، وكلما جندل منهم فارساً اعتلى صهوة الجواد فارس آخر في ثورة مستمرة لم تضعف ولم تَلَن، وكذلك معارك قواده مع قادة الحركة الإباضية في الجنوب في حروب طويلة خلقت آلافاً من القتلى، وحصدت أرواح المسلمين^(٢).

هذه الساسة الباطشة* دفعت عمرو بن عبید إلى نقدها والتشهير بها، والمطالبة بإظهار الحق والعدل واللين في معاملة الرعية، وذهابه إلى المنصور ووعظه وعظما، صار مثلاً للنقد الموضوعي، والحرص على مصلحة الدولة، والتفاني في الإخلاص للسلطان من خلال تبصيرته بمواطن الضعف في سياسته، وإرشاده إلى طريق الصواب، وتذكيره بأحوال الدنيا المتقلبة، وأنها مثل قبض الريح وأوراق الخريف، فالكل إلى زوال. هذه نقطة. والأخرى: أن هذا النقد بين زهد عمرو في مال الدولة، وتعالیه عما في أيدي الملوك، ونظرته إلى مباهج الدنيا نظرة الازدراء.

وعلى الجملة تُرسم صورة صادقة للنقد المخلص البناء من المواطن البسيط إلى حاكم الدولة المسلم:

يقول المسعودي: "أتى عمرو بن عبید إلى باب المنصور، فزَلَّ عن حماره وجلس، فخرج إليه الربيع فقال له: قم يا أبا عثمان، بأبي أنت وأمي. فلما دخل على أبي جعفر أمر أن تفرش له لبود بقربه،

(١) عيون الأخبار، ٢/٢٧٤.

(٢) عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، ص ١٣٢. منهج الدعوة عند الإباضية، ص ١٤٦.

* قال أحد حوارى المنصور له: يا أمير المؤمنين، إن من يراك تفكك بأعدائك يعتقد أنك نسيت العفو. قال: نعم! لأن رِمْمْ بنى أمية لم تَلْ بعد، وسبوا العلويين لم تغمد حتى الآن، ووأنا الناس بالأمس سوقة واليوم ملوكا، لذلك علينا أن ننسى العفو والسامح.



وأجلسه إليه بعدما سلم. ثم قال: يا أبا عثمان، عظمي بموعظة، فوعظه بمواعظ، فلما أراد النهوض قال: أمرنا لك بعشرة آلاف.

قال: لا حاجة لي فيها. قال أبو جعفر: والله لتأخذها.

قال: لا والله لا أخذها، وكان المهدي حاضراً، فقال: يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت؟ فالتفت عمرو إلى أبي جعفر فقال: من هذا الفقي؟ قال: هذا محمد ابني، وهو المهدي، وهو ولي عهدي. قال: أما والله لقد ألبسته لباساً ما هو من لباس الأبرار، ولقد سميت به باسم ما استحقه عملاً، ولقد مهدت له أمراً أمتع ما يكون به، وأشغل ما يكون عنه.

ثم أقبل عمرو على المهدي فقال: نعم يا ابن أخي، إذا حلف أبوك أحسنه عمك؛ لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك.

فقال له المنصور: هل لك من حاجة يا أبا عثمان؟

قال: نعم. قال: ما هي؟ قال: أن لا تبعث إليّ حتى آتيك.

قال: إذن لا نلتقي. قال: هي حاجتي*. فمضى وأتبعه المنصور بطرفه، ثم قال:

كلكم يمشي رويد.. كلكم يطلب صيد.. غير عمرو بن عبيد.

ودخل عمرو على المنصور بعدما بايع للمهدي، فقال له: يا أبا عثمان، هذا ابن أمير المؤمنين، وولي عهد المسلمين. فقال له عمرو: يا أمير المؤمنين، أراك قد وطدت له الأمور، وهي تصير إليه، وأنت عنه مسؤول. فاستعبر المنصور وقال له: عظمي.

قال: يا أمير المؤمنين، إن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك منه ببعضها، وإن هذا الذي أصبح في يديك لو بقي في غيرك لم يصل إليك، فاحذر ليلة تمخض يوم لا ليلة بعده، وأنشد:

يا أيها الذي قد غره الأمل *** ودون ما يامل التغيص والأجل

* أفرد ابن عبد البر باباً لذم العلماء الذين يدخلون إلى السلطان ويتوددون إليهم. وروى بعض الأحاديث التي تفر من مجالسة السلطان الظالم. قال رسول الله ﷺ: "العلماء أمناء الرسول على عباد الله ما لم يخالفوا السلطان - يعني في الظلم -، فإذا فعلوا ذلك فقد خانوا الرسول، فاحذروهم واعتزلوهم".

ثم يروي تصانح عديدة من علماء المسلمين للتغبر من مجالسة السلطان. (جامع بيان العلم، ص ٢٢٧-٢٣٢، تح: سعد العديني، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٠م).



ألا ترى أنما الدنيا وزينتها *** كمثل الركب حلوا ثُمّ ارتحلوا
 حوفها رصد وعيشها نكد *** وصفوها كدر وملكها دول
 تظل تفرع بالروعات ساكنها *** فما يسوغ لها لين ولا جدل
 كأنه للمنايا والردى غرض *** تظل فيه بنات الدهر تنتضل
 والنفس هاربة والموت يرصدها *** وكل عثرة رجل عندها زلل
 والمرء يسعى لما يبقى لوأثره *** والقبر وارث ما يسعى له الرجل^(١).

ذكرت هذه الرواية الطويلة لأن عشرات من المصادر التاريخية تنفي بها، وتنقلها عبر العصور، وأجمع عليها جميع المؤرخين من سُنّة وشيعة وإباضية ومعتزلة، مع اختلافات هينة بينهم في الرواية، وتتسابق هذه المصادر في تسجيلها، والشدو بها، والإعلاء من شأنها.

ونستطيع أن نستنتج من هذا اللقاء المباشر بين عمرو والخليفة الأفكار الآتية:

- عمق الصداقة بينهما، ومدى احترام المنصور لعمرو وتقدير مكانته، وإدراكه لسمو نفسه.
- زهد عمرو وتعففه عن مال السلطان، وتعاليه عن متع الدنيا.
- رفض عمرو فكرة تعيين المنصور لابنه وليا للعهد، ونقد هذا التصرف؛ لأن المهدي ليس جديرا بهذه المكانة الرفيعة.
- نأي عمرو عن التقرب إلى المنصور، وهروبه منه زيادة في الورع، والبعد عن مواطن الشبهات، حتى لا يقال: إنه يغشى بلاط الحاكم طمعا في ماله أو جاهه.
- تحذيره من غرور الدنيا، وتنبهه إلى زوال هذه الهبة وذاك السلطان؛ لأن الأيام دول، وتذكيره بيوم القيامة، وثواب الله للمؤمنين المتقين، وعقابه للبلغاة المتكبرين.
- وفي بعض الروايات أن عمرو بن عبيد قال في وعظه: "بسم الله الرحمن الرحيم، والفجر، وليال عشر، والشفع والوتر... إلى قوله تعالى: إن ربك -يا أبا جعفر- بالمرصاد". فبكى المنصور بكاء شديدا كأنه لم يسمع تلك الآيات إلا الساعة. ثم قال: اتق الله، فإن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك منه ببعضها، واعلم أن الأمر الذي صار إليك إنما كان في يد غيرك ممن كان قبلك، ثم

(١) هذه هي المراجع التي نقلت هذه الموعظة أو بعضها منها: البيان والتبيين، ٦٤/٤. عيون الأخبار، ٣٦٤/٢. مسروج الذهب،

٣١٣/٣. أمالي ابن المرقزي، ١١٨/١. تاريخ بغداد، ١٦٧/١٢. العقد الفريد، ٢٥٤/٢. الحور العين، ص ٢٦٤. ولبات الأعيان،

٢١٩/٢. زهر الآداب، ١٤٤/١. الفرج بعد الشدة، ص ٢٢٤. ضحى الإسلام، ٨٣/٣.



أفضى إليك، وكذلك يخرج منك إلى من هو بعدك، وأحذرك ليلة تمخض صبيحتها عن يوم القيامة. فبكى المنصور بكاء شديدا، حتى أشفق عليه من حوله^(١).

وفي هذه الموعظة ملحظ عميق الدلالة، يجب التنبه عليه، وهو الإشارة إلى قوم عاد وثمود وفرعون، وكلهم كانوا أقواما لهم هيتهم وجبروتهم وسلطتهم، ثم حينما عاندوا الحق وطغوا في البلاد، وأكثروا فيها الفساد، واستكبروا على العباد جاءهم العذاب الإلهي، الذي يأتي ضربة واحدة وفي لمح البصر. وكما تنوعت مفسادهم تنوع العذاب الذي صبه الله عليهم، فهو السميع العليم، بالمصاد لكل متكرر معاند.

- وفي موعظة ثالثة أبلغ من الأولى وأقصى، يُقدِّم عمرو بن عبيد عليها، موجهها كلامه للمنصور، مذكرا إياه بقدمه على الله، الذي سوف يحاسبه على أعماله، وينبهه إلى انتشار الظلم والفساد في أرجاء البلاد، ويطلب منه العدل في الرعية، الذين هم خُصَمَاءُ يوم القيامة. ثم يوجه كلامه إلى أحد حجاب المنصور فيؤمخه؛ لأنه يكتُم الحقيقة عن الخليفة، ويزين له الأمور، ويخل عليه بالنصيحة التي تبصره بأمور دولته، ويذكره بالموت القادم، الذي يطوي الجميع تحت جناحه، ثم بحث الخليفة على محاسبة عُمَّالِهِ، ومراقبة تصرفاتهم، وعزل من يستحق العزل. وعندما يطلب المنصور من صديقة المعونة والمشاركة في إدارة جهاز الحكومة يقول كلمة مختصرة هي قانون للحياة، ودستور للحكم، وقاعدة للإيمان: أَظْهَرِ الْحَقَّ يَتَّبِعَكَ أَهْلُهُ.

وهاك هذه الموعظة: "دخل عمرو بن عبيد على المنصور فقال: يا أمير المؤمنين، إن الله - عز وجل - يقفك وبسائلك عن مثقال ذرة من الخير والشر، وإن الأمة خصماؤك يوم القيامة، وإن الله - عز وجل - لا يرضى منك إلا ما ترضاه لنفسك، ألا وإنك لا ترضى لنفسك إلا أن يعدل عليك، وإن الله - عز وجل - لا يرضى منك إلا بأن تعدل في الرعية.

يا أمير المؤمنين، إن وراء بابك نيرانا تتأجج من الجور، والله ما يحكم وراء بابك بكتاب الله ولا بسنة نبيه ﷺ.

قال: فبكى المنصور. فقال سليمان بن مجالد -وهو واقف على رأس المنصور-: يا عمرو، قد شققت على أمير المؤمنين.

فقال عمرو: يا أمير المؤمنين، من هذا؟

(١) أمالي المرتضى، ١/١١٨. تاريخ بغداد، ١٢/١٦٨. الخور العين، ص ٢٦٤. زهر الآداب، ١/١٤٤.



قال: أخوك سليمان بن مجالد.

قال عمرو: ويلك يا سليمان، إن أمير المؤمنين يموت، وإن كل ما تراه ينفد، وإنك جيفة غدا بالفناء، لا يتفعلك إلا عمل صالح قدمته، ولتقرب هذا الجدار أنفع لأمر المؤمنين من قربك، إذ كنت تطوي عنه النصيحة، وتنتهي عمن ينصحه. يا أمير المؤمنين، إن هؤلاء اتخذوك سُلماً إلى شهواتهم. قال المنصور: فاصنع ماذا؟ اذع لي أصحابك أو لئيمهم. قال: اذعهم أنت بعمل صالح تحذره، ومُر بهذا الخناق فليرفع عن أعناق الناس واستعمل في اليوم الواحد عمالاً، كلما راىك منهم ريب أو أنكرت على رجل عزله ووليت غيره، فوالله لئن لم تقبل منهم إلا العدل ليتقربن به إليك من لاية له^(١).

خلاصة القول: أن عمرو بن عبيد وقف من المنصور موقف الخب الناصح الأمين، الحريص على مصلحة الأمة، المطالب برفع الظلم عن كاهلها، والمشفق على حال الخليفة، الذي يتأسى لتصرفاته، ويخشى عليه من حساب رب العالمين، والمدرک أن الحاشية التي تحيط به غرضها الانتفاع منه، والاستفادة من خيرات الدولة بكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة، وبهمها أن يظل الحال كما هو عليه من الفساد، إذ إن هذا الوضع الاجتماعي المزري أفضل فائدة لهم من إعادة الأمور إلى نصابها، أو العدل في الرعية، أو تحقيق المساواة بين الناس.

ومن الجدير بالذكر أن هذه هي المهمة المنوطة بالعلماء والمفكرين؛ فهم صوت الشجاعة، ونداء البطولة، وضمير الأمة، والمعبرون عن آمالها وأحلامها، وعليهم أن يصدعوا بالحق العام، ويهتفوا بالعدل السماوي، ويطالبوا بالمساواة أمام القانون، وتطبيقه على الكبير والصغير، والغني والفقير، والعبد والأمير، وإتاحة القرض لأبناء الشعب جميعاً للصعود إلى القمة السامقة، ويتصدوا للمفاسد والاستبداد، وغطسة الحكام الظالمين.

إن المهمة المنوطة بالعلماء عظيمة وجليلة. فهذه هي رسالة العالم ومهمة المفكر، فهو صوت الحق المنادي بحقوق الشعب المسكين. والذي فعله عمرو بن عبيد ليس أمراً نادراً في التاريخ الإسلامي، بل هو حقيقة تاريخية وظاهرة إنسانية صحيحة، بزغت في سماء الحضارة الإسلامية المرصعة بهذه النجوم الزاهرة.

ولقد كان الخلفاء والسلاطين يطلبون رضا العلماء، ويسعون إليهم في دُورهم، ويقدمونهم على أنفسهم لجلال العلم ونفاة العلوم، ويقفون بين أيديهم يستمعون منهم النصيح والإرشاد،

(١) البيهقي: الخامن والمساوي، ص ٣٣٩.



ويلتجئون إليهم في المُلَمَّات، ويطلبون منهم المدد والعون والنصرة، والصفح أحيانا. وعلى العلماء أن يعيدوا سيرهم الأولى، ولو تحملوا من المشاق الأمر العسير، كما تحمل ابن تيمية العذاب في سجن القلعة، وما فعله العزيز بن عبد السلام مشهور، وكان السلطان لاجيه حاكم مصر يُقْبَلُ يد شيخ الإسلام ابن دقيق العيد.

فيا ترى لماذا فقد علماء المسلمين احترامهم أمام هؤلاء الحكام، وأمام جماهير المسلمين؟ ولماذا تغاضوا عن رسالة التنوير والتعليم والتثقيف لهذه الأمة المنكوبة في يومها هذا؟!

٣- عمرو بن عبید بن أبي جعفر المنصور ومحمد النفس الزكية (٩٣-١٤٥هـ):

رأينا سابقا أن عمرو بن عبید لم يَرْتَحِ لسياسة المنصور، ووقف منه موقفا معارضا أحيانا، ومهاجما أحيانا كثيرة. وعندما عرض عليه المنصور أن يفوضه هو وأصحابه للمشاركة في الحكم رفض هذا العرض وقال له قوله المشهورة: "ارْفَعْ عِلْمَ الْحَقِّ يَتَّبِعَكَ أَهْلُهُ". وفي موقف آخر قال له: "اذْعَنَّا بِعَدْلِكَ تَنَحَّ أَنْفُسُنَا بِعَوْنِكَ، بِبَابِكَ أَلْفُ مَظْلَمَةٍ، ارْذُذْ مِنْهَا شَيْئًا نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ"^(١).

ثم يرجوه ألا يرسل إليه، أو يطلبه فيهرب منه، ويعود إلى البصرة حيث كان يعيش. وإلى هنا ندرك أن عمرا ظل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بالقلب والحوار والنقاش والوعظ واللسان، ولم يَتَّعِذْ هذه الدائرة إلى الدعوة لاستخدام السيف أو القتال أو التمرد أو الثورة على سلطان المنصور. على أن السادة العلماء يختلفون في هذه المسألة، أي موقفهم من محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، المسمى بالنفس الزكية، الذي كان يُعَدُّ العدة للثورة على أبي جعفر المنصور. وقد انقسموا بشأن هذه المسألة إلى رأيين:

الرأي الأول: يقول إن عمرا اكتفى بالوعظ والتوجيه للخليفة المنصور، ونقد سياسته، ولكنه لم يخرج عليه.

ويؤيد هذا الرأي: ابن قتيبة والخطيب البغدادي ونشوان الحميري وابن خلكان، ويوردون رواية متقاربة، مفادها: أن المنصور سأل عمرا قائلا له: "بلغني أن محمد بن عبد الله كتب إليك كتابا قال: قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه.

قال: فيم أجبته؟

قال: أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟ إني لا أراه.



قال: أجل، لكن تحلف ليظمن قلبي.

قال: لنن كذبتك تقية لأحلفن لك تقية.

قال: والله والله أنت الصادق البر^(١).

ونستج من هذا الحوار أن النفس الزكية أرسل إلى عمرو يطلب منه العون والتأييد، والمشاركة في الثورة المرتقبة، ولكن عمرا كان واضحا وصريحا، إذ رفض مبدأ تغيير المنكر بالسيف. وذكر المنصور أنه مازال يعتقد هذا المبدأ.

ويؤيد العلامة أحمد أمين -ومعه الدكتور علي النشار- أنصار الرأي الأول، وقد عقب على الحوار السابق بقوله: فكان هوى عمرو مع محمد النفس الزكية، وأنه لم ير استعمال السيف، فهو ينكر على المنصور مظالمه بلسانه، ويعظه ويؤنبه، فأما السيف فلا^(٢).

أما الرأي الثاني: فيذهب أنصاره إلى أن عمرو بن عبید ظل مواليا للمنصور، ولما ينس منه ومن إصلاحاته السياسية والاجتماعية بدأ يفكر في موالاة النفس الزكية، ومعاوضة ثورته، وحض أنصاره على مد يد العون إليه، والانضمام إلى ثورته، والمساهمة فيها بطريقة عملية فعالة.

ويتشيع لهذا الرأي من القدماء الأصفهاني، ومن المعاصرين أستاذنا الدكتور أحمد صبحي.

ويبدو لي أن تفكير عمرو مر بمراحل ثلاث، حتى استقر رأيه على ضرورة مبايعة محمد

النفس الزكية:

ففي المرحلة الأولى: دعا النفس الزكية عمرا، وكانا مطاعا في المعتزلة، إلا أنه اعتذر له.

(١) تاريخ بغداد، ١٢/١٦٩.

(٢) ضحى الإسلام ٨٤/٣. وأيضا نشأة الفكر، ١٤٠/٢.

* ذكر الذهبي في رواية عن يحيى بن معين أن عمرو بن عبید كان يرى السيف. وفي رواية أخرى: أنه غريبان من أهل الجبال فقالا: يا أبا عثمان، ما ترى ما نواطأ في بلادنا من الظلم! قال: موتوا كراما، ثم التفت إلي (أي الراوي وهو حيد بن إبراهيم) فقال: لا نزال بقمنا. (ميزان الاعتدال، ص ٢٨٠). بعد الذهبي الوحيد الذي انفرد برواية أن عمرا يرى السيف، وأنه يحرض المسلمين على مقاومة الظلم باستخدام القوة، وما عرضناه سابقا يدحض قول الذهبي، إذ يرى أن تغيير المنكر يكون بالقلب واللسان دون اليد.



وفي المرحلة الثانية: لما ضاق عمرو ذرعا من تصرفات المنصور اجتمع بواصل "في بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة، فتذكروا الجور، فقال عمرو بن عبيد: فمن يقوم بهذا الأمر ممن يستوجه وهو أهل له؟

فقال واصل: يقوم به والله من أصبح خير هذه الأمة، محمد بن عبدالله بن الحسن.

فقال عمرو بن عبيد: ما أرى أن نبايع ولا نقوم إلا مع من اخترناه وعرفنا سيرته.

فقال له واصل: والله لو لم يكن في محمد بن عبدالله أمرٌ يدل على فضله إلا أن أباه عبدالله بن الحسن في سنه وفضله وموضعه قد رآه لهذا الأمر أهلاً، وقدمه على نفسه لكان ذلك يستحق ما نراه له، فكيف بحال محمد في نفسه وفضله؟^(١)

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فقد اقتنع عمرو اقتناعاً كاملاً بضرورة المبايع، فذهب هو وواصل ومعهما "جماعة من أهل البصرة، وسألوا عبدالله بن الحسن أن يُخرج إليهم ابنه محمد حتى يكلموه، فأخرج إليهم ابنه إبراهيم، فدعاهم إلى بيعه محمد النفس الزكية، وعذرهم في التأخر عنه. فقالوا: اللهم إنا نرضى برجل هذا رسوله، فبايعوه وانصرفوا إلى البصرة"^(٢).

خلاصة القول: أن محمدًا النفس الزكية وأخاه إبراهيم قد اعتنقا الاعتزال*. وهذا ما جعلهما محل ثقة واحترام لدى شيوخ المعتزلة، وعلى رأسهم عمرو بن عبيد، فنظروا إليهما كإمامين عدلين جديرين بالخلافة الإسلامية، ومن ثم بايع عمرو ومعه المعتزلة محمدًا النفس الزكية^(٣).

ومن الجدير بالذكر أن عمرو بن عبيد قد توفي عام ١٤٤هـ، ومن ثم لم يشترك في ثورة محمد النفس الزكية التي قام بها عام ١٤٥هـ في المدينة، وقتل في العام نفسه، بيد أن بعض علماء

(١) مقاتل الطالبيين، ص ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

* ذكرنا سابقاً أن المؤرخين يؤكدون بأن استمداد واصل بن عطاء لمذهبه يرجع إلى أبي هاشم محمد ابن الخنفة في المدينة. ويؤكد المعتزلة أن بنايعهم تنهل من آل بيت النبوة.

(أما) المرتضى، ١/١٤١. عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ص ١٦٤. مفتاح السعادة، ٢/١٦٣. الملطي: التبيين، ص ٣٥.

(٣) (أما) المرتضى، ١/١١٧. أحمد صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص ٣٦٦. محمد عمارة: تيارات الفكر،

ص ٨١. زر زور: الحاكم الجشعي، ص ٨٥. واقعة المعتزلة، ص ٦٥.



المعتزلة قد شارك فيها أمثال عثمان الطويل تلميذ واصل، وكذلك مع ثورة أخيه إبراهيم الذي خرج بالبصرة، وسيطر عليها وعلى الأهواز، وقُتِلَت المعتزلة بين يديه، وكان على رأس المعتزلة يومئذ بشير الرحال، وقتلوا جميعاً عند باخرى بالقرب من الكوفة^(١).
ولذلك كان صدق حدس المنصور فيه قويا، ونظرت له صائبة، وعلى حق حينما قال:
ما خَرَجَت المعتزلة إلا بعد موت عمرو بن عبيد.

رابعاً: الدفاع عن الإسلام:

١- من المشهور تفشي الزندقة في العصر العباسي، وقد هبت رياحها المسمومة على المسلمين من بلاد فارس، ومن مجادلات اللاهوتيين المسيحيين في بلاد الشام، ومن التطور الفكري والاجتماعي الذي شهدته الدولة الإسلامية.

على أن هذا المصطلح تطور في مفهومه تطوراً كبيراً تبعاً للعصر الذي ظهر فيه، والظروف السياسية السائدة. ففي بدء ظهوره في الحضارة الإسلامية كان يعني الإيمان بالمذهب الشوي، أي بوجود إلهين: إله النور، وإله الظلمة، ثم ظهرت فرضية أخرى تطلقه على كل من ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثم أصبح يُرمَى به من يجزأ الأخذ بالمنهج التأويلي، وإعمال العقل في الآيات والتفسير بالرأي، أو حتى يخرج على منهج أهل السنة، ثم صار يطلق على من يجدف في الدين أو يسخر من أحكامه، أو يستهزئ بتعاليمه، أو يستهين بها. وانتهى مفهوم هذا الاصطلاح في العصر العباسي إلى أنه أصبح يوسم به الذين يتغزلون في الغلمان، ويحملون الرسائل بين الرجال والنساء، وأصحاب جريمة قوم لوط، وشراب الخمر. وفي أحيان كثيرة كان يطلق على كل مفكر يفكر تفكيراً خُراً، ويعارض السلطة السياسية، ويخالف أفكارها ثم يهاجمها، ويحشد الناس للخروج عليها. والأدهى من ذلك أن يطلق على من يتوسم فيه الخليفة أنه يخالف سياسته، أو عنده أطماع للوثوب عليه، أو يتوجس منه شراً.

وكان من هؤلاء الذين رُمُوا بالزندقة عبدالكريم بن أبي العوجاء (١٥٦هـ)، وقد أُلْهِمَ بالإلحاد؛ لأنه كان يضع الأحاديث المكدوبة على الرسول ﷺ، ويثبها في الأمصار، وقد اعترف بذلك حينما قُدِّمَ لضرب عنقه، وكذلك وجهت إليه تهمة إفساد الشباب. وعندما علم عمرو بن عبيد بسيرة عبدالكريم ذهب إليه مهدداً متوعداً، قائلاً له: "قد بلغني أنك تخلو بالحدث من أحدائنا

(١) مقالات، ١٥٤/١. الحوزة العينية، ص ٢٦٤.



فتفسده وتسترله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا (يريد البصرة) وإلا قمتُ فيك مقاماً آتٍ فيه على نفسك"^(١).

وبعد هذا التهديد لحق عبدالكريم بالكوفة.

ويبدو أنه ظل على اعوجاجه وانحرافه الديني، فقبض عليه والي الكوفة محمد بن سليمان وقتله، وصلبه بها. وفيه يقول بشار:

قل لعبدالكريم يا ابن أبي العوجاء بعث الإسلام بالكفر موقاً*
لا تصلي ولا تصوم فإن صمت فبعض النهار صوما رقيقا
لا تبالي إذا أصبت من الخمر عتيقا ألا تكون عتيقا
ليت شعري غداة حليت في الجسد حنيقا حليت أم زنديقا^(٢).

أما الشخصية التي اشتهرت بالزندقة في العصر العباسي فكان الشاعر بشار بن برد (١٦٧هـ). وتضاربت الروايات في التهم الموجهة إليه، ففريق ينسب إليه أنه كان يفضل النار على الأرض، ويقصد من ذلك أنه من الخوسية التي تتخذ النار رمزا لها. وينسب إليه من الشعر قوله:

الأرض مظلمة والنار مشرقة *** والنار معبودة مذ كانت النار

أضف إلى ذلك أنه كان يصبو رأي إبليس في امتناعه من السجود لآدم. ويقرر هذا الفريق أن المهدي قد قتله بسبب زندقته.

وفريق آخر يرى أن بشارا لم يكن زنديقا^(٣)، ولكنه كان مستهترا بتعاليم الدين، ولا يؤدي الشعائر الدينية، فكان لا يصلي، ولم يحج، وعندما نوى الحج دلس على المسلمين وذهب إلى مدينة زراراة بالقرب من الكوفة، ثم وافق عودته مع عودة الحجيج، وكان يستهزئ بنعيم الجنة، ويسخر من الوصف الحسي الذي يرد فيها عن حجراتها وطولها وعرضها.

(١) الأغاني، ٢٤/٣.

* موقا: يعني الحقل في غارة.

(٢) الأغاني، ١٣٩/٣.

** على الرغم من أن البغدادي ذكر قصة الزندقة. إلا أنه لم يشير لمسألة تفضيل بشار النار على الأرض، ولم يورد له أي شعر بهذا

الخصوص. (تاريخ بغداد: ١١٢/٧ - ١١٦).



وعندما سمع شعرا من جارية قال: إن هذا أحسن من سورة الحشر!! وله في ذلك منازل ومقولات، وكان أغلبها يقال من قبيل الماسرة والتلية، وإزجاء وقت الفراغ، والاستخفاف بالدين.

علاوة على ذلك اشتهر بالتغزل في النساء، وبيع شعره لمن، والتكسب من ذلك. وكان ذلك الاستهتار يمثل خطرا اجتماعيا داهما على الشباب، وأدعى لتفشي الفسق والرذيلة في مدينة البصرة. وعبر عن ذلك واصل بن عطاء بقوله: "إن من أخذ حبال الشيطان وأغواها لَكَلَمَاتِ هذا الأعمى الملحد"^(١). وقد لخص أحد الباحثين منهج بشار الأبيقوري بقوله: "كان يدعو إلى الجراءة في الهجوم على اللذات، وإلى عدم إقامة أي وزن للقيم، حتى ضج شرفاء العراق من هذا اللون من الشعر الفاجر"^(٢). ويذهب هذا الفريق إلى أن المهدي كان يعلم كل ذلك عنه، وعلى الرغم من أنه نهاه عن ذكر النساء والتشبيب بمن كان يقربه ويأنس به، ويستنطقه من شعر المجنون الكثير، ويستمتع إلى نماذج من هذا الهزل والفحش، لاسيما فيما يتعلق بالوصف الحسي للنساء*. ويؤكدون أن المهدي غص عنه الطرف، ولم يأبه إلى مهازله ومبازله. لكن بشارا تمادى في الاتجاه الآخر الذي يطلق عليه المقدسات الثلاث أو المحرمات الثلاث**، التي لا ينبغي التطرق إليها، وهو الحديث عن نظام الحكم، والسخرية من سياسة المهدي ونظامه، ومن دولة العباسيين، ثم صاغ ذلك شعرا فاحشا عن الخيزران زوجة المهدي، وذلك في قوله:

خليفة يزني بعماته *** يلعب بالدبوق والصولجان
أبدلنا الله به غيره *** ودس موسى في حر الخيزران^(٣).

(١) الأغاني، ١٧٦/٣، ١٧٧.

(٢) مصطفى الشكعة: الشعر والشعراء، ص ١٣١. نكت الحميان، ص ١٣٥. المازني: بشار بن برد.

* ذكر الطبري حب المهدي الحديث بذكر النساء والجماع. (تاريخ الطبري، ٥٧٦/٤).

** يقول أستاذنا الدكتور حسن حنفي: المقدس كمبدأ لا يسمح بالحديث عنه، ولا يحق مناقشته، والمقدسات محرمات، مثل التالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس. (الموسوعة الفلسفية العربية، ١/مادة قدس).

(٣) شرح العمون، ٣٠٣. الأغاني، ٢٤١/٣.



وهذا يستطع المهدي أن يكون عنه، أو يظل حين نصرته، فرمته بالزندقة، ومشارك في هذه
ثأمة وزيره يعقوب بن داود، فقتله المهدي عام ١٦٧هـ^{***}.

وعنى كل حال، إذا غضبنا الطرف عن السب الحقيقي الذي دفع المهدي لقتله، وهو
من وجهة نظرنا يرجع إلى هجوم بشار على سياسة المهدي، والتعريض بزوجه، نقول: إن من
الثابت تاريخياً أن بشاراً قد أظهر في سلوكه وأقواله ما يستدعي اتهمته بالزندقة، وقد شهد عليه
أصدقاؤه أنه كان لا يؤدي الشعائر الدينية، ويستعزى بسنن المسلمين وتعاليمهم. وفي هذا ما يكفي
أن يثير عليه حفيظة علماء المسلمين، فضلاً عن المعتزلة حماة الدين وحراس العقيدة، والمدافعين عن
قواعد الإسلام.

وعلى الرغم من أن بشاراً كان كثير المدح لوصل بن عطاء^{***} قبل أن يدين بالرجعة،
ويكفر جميع الأمة^{****}، فإن هذا لم يشفع له عنده، أو يدفع واصل لمهادنته، أو التهاون في محاربتة.
ولما انقلب على المعتزلة كلية وهاجمهم، وقدر في الموضوعات الدينية بطريقة فجأة انبروا له وشوا
حرباً شديدة عليه. وقد تزعم هذه الحرب عمرو بن عبيد الذي كان صديقاً أيضاً لبشار، لكن لم
يتوان في السعي إلى نفيه من مدينة البصرة. وحينما عاد بشار ثانية بعد موت واصل جاهد عمرو في
سعي دؤوب إلى نفيه حتى تم ذلك، فظل متقياً حتى موت عمرو^(١).

*** لما هجا بشار الوزير يعقوب بن داود بقوله:

بني أمية هوا طال نومكم *** إن الخليفة يعقوب بن داود

ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا *** خليفة الله بن الناي والعود

وشبه به الوزير لدى المهدي، فظل يعرض عليه حتى قتل، ولما قتله الخليفة ففش بيت بشار فوجد فيه قرآنه، وندم على قتله، ثم قال:
لا جزى الله يعقوب خيراً، فإنه لما هجاه لفق عندي شهوداً أنه زنديق فقتلته، ثم ندمت حين لا يعني الندم. (الأغانى، ٢٤٧/٣، تاريخ
الطبري، ٥٧٥/٤).

*** راجع هذا المدح في البيان، ٢٥/١، معجم الأدباء، ج ١٩.

**** لم يوضح الجاحظ ما مقصود بشار بالرجعة: رجعة علي بن أبي طالب كما تقول الشيعة، أم رجعة المهدي المنتظر كما تقول
الإمامية، أم رجعة المسيح كما يقول أهل السنة، أم الرجعة إلى الدنيا بعد الموت، فيما يسمى بالعود الأبدى كما يقول نيسية؟

(١) الأغانى، ١٧٦/٣ - ٢٤٧، ضحى الإسلام، ٦٧/٣، أبو زهرة: الشافعي، ص ١٢٩.



٢- ومن مظاهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند عمرو تشبُّعُ لنظواهر الاجمعية تسيء داخل المجتمع، ومحاولة تقويم اعوجاجها، ونقدها، وإظهار معيبتها.

وباجملة محاربتها ومحوها من المجتمع، كظاهرة الإسراف والتبذير الذي كان يعيشه بعض الولاة، واستغلال المال العام في الإنفاق على ملذاته، وانتشار شعر الخجون، وشرب الخمر، وظاهرة جريمة قوم لوط التي انتشرت في جيوش العباسيين، بعد منع أبي مسلم الخراساني من اصطحاب الجنود لنسائهم، والاكتفاء باصطحاب الغلمان. وما يحكيه المؤرخون عن سرية الأمين وجهه للغلمان معلوم ومشهور.

وإذا كانت الجرأة قد دفعت عمرا لنقد تصرفات الخليفة وسلوكياته التي لا تتفق مع المفاهيم الدينية، فمن باب أولى أن يكون أجراً وأشد حجة في نقد تصرفات الولاة، وأن يعلن ذلك على الملأ مُشَهِّراً بهم دون خوف أو وجل.

فيقال: إنه مر على "جماعة عكوف فقال: ما هذا؟ قالوا: سارق يُقَطَّع. فقال: لا إله إلا الله، سارق السر يُقَطَّع سارق العلانية".

وفي هذا المسلك تعبير عن نقده لأحوال المجتمع، وشجاعته في القول، والتعريض بالولاة المفسدين، الذين يأمررون بالبر وينسون أنفسهم، فينهَبُونَ أموال الدولة في الخفاء، ثم يُنْقَذُونَ الحد في سارق كسرة خبز يسد بها جوعه.

وكذلك من دلائل هجومه على هؤلاء الولاة والأمراء ما أشرنا إليه سابقاً من أن شيب ابن شبة والي البصرة أراد أن يوفد وفداً لمقابلة أمير العراق، وطلب من عمرو أن يذهب مع هذا الوفد، ولكن عمرا امتنع ورفض بشدة، وقال له: إن أول ما يسألني عنه سيرتك، فما ترائي قائلنا؟ فسكت شيب وكف عنه^(١).

والدلالة واضحة البيان، أن عمرا إذا ذهب لمقابلة أمير العراق - وكان حينذاك عبد الله بن عمر بن عبدالعزيز - فسوف يخبره بسيرة شيب، وأنه لن يوافق أبداً، أو يزوق له الكلام. وفي رواية أخرى تقول: إن شيباً كان يزور عمرا فعطس عنده ثلاث مرات ولا يشمته عمرو، وشيب يرفع صوته بالتحميد، فقال له عمرو في الثالثة: لو تَقَطَّعَتْ نَفْسُكَ ما سَمِعْتُهَا مِنِّي أو

(١) عبون الأخبار، ١٢٠/١. العقد الفريد، ٢٦٨/١. (نح: أحمد أمين).

(٢) وفیات الأعيان، ٢١٩/٢.



تتوب^(١). ولا شك أن هذا المسلك يدل على شجاعة عمرو في مواجهة والي البصرة، وأنه يطبق عليه مبدأ البراءة، أي مبدأ التبرئ منه ومن أعماله، ويطلب منه الكف عن فعل المنكر، والإنابة إلى الله والتوبة إليه.

٣- لعل من نافلة القول الإشارة والإشادة بدور المعتزلة في الدفاع عن عقائد الإسلام، ووقوفهم القوي في مواجهة النحل المناوئة، والمذاهب الهدامة، والملل المنحرفة، وأنصار الزندقة، وأصحاب الحشو، وفرق المرجئة، ودعاة الجبرية منكري الحرية الإنسانية.

والمشهور عن واصل أنه أرسل رسله إلى آفاق العالم الإسلامي يجوبون أقطاره، ويقارعون المجوسية والمناوية الحجة بالحجة، والدليل بالدليل، ويوطدون دعائم الإسلام الفكرية، ويؤسسون لمبادئه القواعد العقلية، ويبرهنون على صحة عقائده، وأنها تتفق مع معطيات العقل الإنساني أينما كان وحيثما حل.

وكان لعمرو بن عبید مع صديقه واصل القدح المعلن في هذا الكفاح الفكري، والنصيب الوافر، فجرد نفسه لإعلاء قيم الإسلام، وتصدى قدر طاقته لأعدائه، والمناوئين لمقرراته، "فكان



مركز بحوث وادرسات اسلامی

(١) الرمحشري: ربيع الأبرار، ٢/٢٤٣.

* يعلم الله وحده لو حدث هذا في مجتمعنا المعاصر، وعطس الأمير أو كح لتسابقنا نحوه بالتحميد والتكبير والتهليل، ولتغنتنا صوته بالملاطفة والملاينة والمحادثة، وتزلفنا تجاهه بمعمول الألفاظ، وعصير النفاق، ورحيق الكذب، وكل ما في القواميس العربية من خلاصة المداينة، والتقرب والتمسح والاستجداء.

وقد حضرت مؤتمراً علمياً في إحدى جامعات الدلتا، وحضره المحافظ، وتسبق السادة العلماء -نعم أعني الدكاترة- يخلعون عشرات الألقاب على المحافظ: السيد، اللواء، المحافظ، الوزير. وكانت رائحة النفاق فجّة، حتى ملأت القاعة، وتزلف من تزلف، وتقرب من تقرب، حتى شعرت أن المؤتمر ليس المقصود منه مناقشة قضية ما، أو الوصول إلى نتائج عملية نسعى لتطبيقها، إنما المقصود هو الاحتفال بالمحافظ الذي بيده الأمر والنهي والسلطة والسلطان.

وبالفي الحكاية المضحكة: أن هذا المحافظ عزل من منصبه في هذا العام، ولم يدرك السادة العلماء أنهم أبقي منه ثباتاً وأقوى منه رسوخاً، لو قدروا قيمة العلم ومكانة العلماء.



حرباً على الزنادقة مشوبة لا يخدم أوارها^(١). لاسيما وأنه عاش في عصر تسلت فيه الملل المتعددة من بلاد فارس، تحمل معها عقائد مناهضة للإسلام، وأفكار مناوئة لقضية التوحيد.

وقد رُوِيَ أن عمرو بن عبید تناظر مع رجل مجوسي على ظهر سفينة فقطعه المجوسي.

فقال له عمرو: لم لا تسلم؟

قال: لأن الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت.

قال عمرو: إن الله يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك.

فأجاب المجوسي: فأنا أكون مع الشريك الأغلب^(٢).

وعلى الرغم من أن المحاوررة لم تُشِرْ إلى النهاية المرجوة منها، وهي دخول المجوسي في الإسلام أو إقناع عمرو له، لكنها توضح حقيقة المجادلات التي كانت تقع بين مفكري الإسلام. وهؤلاء القوم الذين انتشروا في أنحاء البلاد الإسلامية يلبسون أفكار الناس، ويشيرون فتن التوبة، ودعاوى المانوية والمزدكية، وفي الوقت نفسه يتسلحون بالمنطق الأرسطي، ومبادئ الفلسفة اليونانية.

ولعل هذا الأمر هو الذي دفع المعتزلة بعد ذلك لدراسة هذه العلوم ومحاربة خصومهم بالسلح نفسه الذي تسلحوا به، فانتصروا عليهم وهزموهم شر هزيمة.

ونخلص مما سبق أن عمرو بن عبید -الذي يمثل شيخ المعتزلة في عصره- قبل أن يدعو لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كان هذا ذاته قد توافرت فيه شروط الداعية*: من استيعاب الثقافة الدينية، والإلمام بأصول الفكر الإسلامي، والقدرة على محاوررة الخصم، والمهارة في الجدل، والتسلح بالحكمة والموعظة الحسنة، والخشية من الله.

أضف إلى ذلك أن من يتصدى لهذا الأمر من الضروري أن يكون قدوة حسنة في السلوك الملتزم، والخشية من الله، والزهد عما في أيدي الناس، والتعفف الذي يسمو بالنفس إلى الآفاق.

(١) تاريخ الجدل، ص ٢٠٨. فجر الإسلام، ص ٣٠٠. تيارات الفكر، ص ٧٣، ٧٤. أبو الهذيل العلاف، ص ٣٤.

(٢) زهدي جار الله: المعتزلة، ط: القاهرة ١٩٤٧م، ص ٤٠، ط: بيروت ١٩٨٧م، ص ٤٧. عيون الأخبار، ١٥٨/٢. عبدالحكيم

بلخ: أدب المعتزلة، ص ٩٨. وروى الطرطوشي الرواية ذاتها، ولكنه قال: بأن رجلاً قدربا ومجوسياً تناظرا. (سراج الملوك،

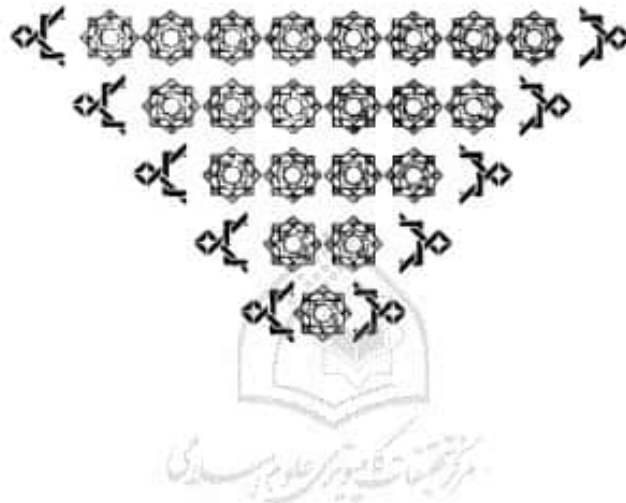
٧١٣/٢).

* راجع كتاب الشيخ محمد الغزالي: هموم داعية. والشيخ يوسف القرضاوي: ثقافة الداعية.



وبالجملة يجب أن يكون المنارة السامقة التي فتدي بها النفوس الظامنة إلى الحق والعدل، والمثل العليا. هذه نقطة.

والنقطة الأخرى: أنه وضع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ من مبادئ الإسلام العملية موضع التطبيق، وحوّله من مجرد فكر نظري إلى سلوك عملي في أرض الواقع، ومن القول إلى الفعل، ومن العالم السماوي إلى العالم الأرضي، ومن الفرد إلى المجتمع. وهذا يُفَضِّي إلى تغيير سلوك الناس، وإلزامهم بمقررات الدين وقواعد الشريعة، وسريان الأمن والعدل والحرية في عروق المجتمع والأمة جمعاء.



الفصل السابع: الإمامة

تمهيد:

قضية الإمامة هي قضية المسلمين الكبرى وما زالت؛ نظرا لخطورها على الأمة، وعظم تأثيرها الإيجابي والسلبي في تغير مجرى حياتها. وبسبب الصراع الموصل إلى هذا المنصب خسرت الدولة العربية الإسلامية الصاعدة آلاف القتلى من جراء الحروب التي اندلعت بين الصحابة الكرام، وشارك فيها وجوه الأئمة وشجعان القبائل وأنقياء المسلمين، واختلطت الأسباب السياسية بالأسباب الدينية، وكل فريق يستر وراء قواعد الدين ومبادئ الأخلاق، ويُخفي في نفسه ما الله مُبْدِيهِ من الثارات الاجتماعية، والأحقاد القبائلية، والرغبات السياسية المشوهة. وكانت المحصلة النهائية أن انقسمت الأمة وما زالت أحزابا متناصرة، وفرقا عقائدية متافرة، وتشتت شملها، وتفرقت كلمتها، ووهنت هيبتها.

أولا: وجوب الإمامة:

لم تختلف الأمة على وجوب الإمامة وتنصيب الإمام، والآراء التي اعترضت على تنصيب الإمام بقولها: "إن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يُختَجِ إلى إمام"^(١) - تُعَدُّ قلة لا يحسب لها وزن، فضلا عن أن نظراتها كانت مثالية خيالية، تخلق في عالم لا وجود له على الأرض، ونظراتها كانت أقرب لأحلام الفلاسفة في "المدينة الفاضلة" التي ينبغي فيها الظلم والشر والعدوان والقهر. وهذه أمور ملازمة لطبيعة البشر التي هي في صميمها خير وشر، فنحن جُبلْنَا على هذا، وفي أعماقنا الأهواء والشهوات والرغبات، والدوافع البيلة والخسيسة، وجمعنا في باطننا الروح النورانية التي تخرج بنا إلى عالم السماوات، والزعامات الحيوانية الشهوانية التي تقبض بنا إلى لهات الأرض وصراع الوجود.

إذن نقول: اتفقت صفوة علماء الأمة على تنصيب الإمام لخطورة منصبه، وللمهام الخطيرة المنوطة به، فهو قائد الأمة، ومدير سياستها، ومصرف أمرها، ومنفذ أحكامها الدينية

(١) مروج الذهب، ٣/٢٣٦.



والدنيوية، ومسير جيوشها لحماية العرض والشرف والوطن، والمدافع عن حدود البلاد وحقوق العباد، والهامي حماها من الظلم والفساد، والاستبعاد والاستبداد.

وعمر بن عبید نسيج من فرقته، وهو المُنظَر لها، لذلك يقرر وجوب تنصيب الإمام، ويرى أنه ضرورة لازمة للمسلمين حتى يستطيع تنفيذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويقود جيوشهم، ويقسم غنائمهم، وينشر العدل بينهم^(١).

ويصور ابن عبد ربه خطورة منصب الإمام فيقول: "السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود، والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حي الله في بلاده، وظله الممدود على عبادته، به يمتنع حريمهم، ويتنصر مظلومهم، وينقمع ظالمهم، ويأمن خائفهم"^(٢).

وقد صدق سفيان الثوري (١٦١هـ) حينما قال لأبي جعفر المنصور: "إني لأعلم رجلاً إن صلح صلحت الأمة. قال: ومن هو؟ قال: أنت"^(٣).

وحقيقة الأمر أن الإمام هو رئيس الدولة، وبسياسة تنقاد الدولة، وهو المرأة المكبرة التي ترى الأمة فيه صورتها. فإذا انقاد إلى طريق الفضيلة والعدالة والخير هرعوا إليه، وإذا جنح إلى الظلم والفساد والشر قلده في فعله ونهجوا لهجه، وكان لهم قدوة سيئة، ووبالاً على نفسه وعليهم، وقاد نفسه والأمة والتاريخ إلى الهاوية التي ما لها من قرار.

وقد صدق أحد الحكماء حين قال: قتلك العامة بعمل الخاصة، ولا قتلك الخاصة بعمل العامة. والخاصة هم الولاة^(٤). وفي هذا المعنى قال الله ﷻ: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال: ٢٥).

وبسبب المكانة الجليلة التي يحتلها رئيس الدولة، وتأثيره العظيم في مجريات حوادثها روى أصحاب التاريخ في كتبهم قالوا: "كان الناس إذا أصبحوا في زمان الخجاج فتلاقوا يتساءلون: من قتل البارحة؟ من صلب؟

(١) نهاية الإقدام، ص ٨٧ (ط: الفرد جيوم)

(٢) العقد الفريد، ٧/١ (تح: أحمد أمين).

(٣) سراج الملوك، ١٨٩/١.

(٤) هذا قول عمر بن عبد العزيز. سراج الملوك، ١٨٩/١.



ولي زمان الوليد بن عبد الملك: يتساءلون عن البنيان والمصانع وشق الأنهار. ولما ولي سليمان بن عبد الملك كانوا يتحدثون في الأطعمة الدقيقة، ويتوسعون في الأنكحة والسراري. ولما ولي عمر بن العزيز كان الناس يتساءلون: كم تحفظ من القرآن؟ وكم وردك في كل ليلة؟^(١).

وخلاصة القول: أن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد، فإذا صفت الروح من الكدر سرت إلى الجوارح سليمة، وسرت في جميع أجزاء الجسد، فأمن الجسد من الغير، فاستقامت الجوارح والحواس، وانتظم الجسد^(٢).

ثانياً: الإمامة بالاختيار وشروطها:

اتفقت أغلب الفرق الإسلامية: القدرية والمعتزلة والإباضية والأشعرية على أن الإمامة بالاختيار من الأمة، "وأن الله لم يُنصَّ على رجل بعينه ولا رسوله، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة، سواء أكان قرشياً أم غيره"^(٣). وعلى أهل الحل والعقد، وذوي الرأي السديد والفكر الرشيد، وجمهير المسلمين اختيار الإمام، وإبرام العقد في بينهما، على أن تتوافر فيه شروط العلم والعدل والتقوى والشجاعة، وشدة البأس، ورباطة الجأش، وسداد الرأي، وحسن التصرف في المواقف المختلفة، والقوة في الحق، والصدق في القول، وإنصاف المظلوم. علاوة على ذلك سلامة الأعضاء، وصحة الجوارح والأعضاء، والقدرة الصحية، والاتزان النفسي، بما يعينه على القيام بالمهام الجسام الموكولة إليه^(٤).

أما الشيعة على اختلاف فرقهم فذهبوا إلى أن الإمامة بالنص والتعيين، وأن الرسول ﷺ نص على علي بن أبي طالب بالوصف (النص الخفي) كما يقول الزيدية، وبالاسم (أي النص الجلي) كما يقول الاثنى عشرية، وعندهم مئات من الحجج النقلية والعقلية في هذه القضية.

(١) سراج الملوك، ١/١٩٢.

(٢) سراج الملوك، ١/٢٠٥.

(٣) مروج الذهب، ٣/٢٣٦. شرح الأصول، ص ٧٦٢. غاية المراد، ص ١٦٧.

(٤) شرح الأصول، ص ٧٥٣. غاية المراد، ص ١٦٧.



ولما كان عمرو ومعه واصل هما اللذين مهّدا الطريق لأغلب الآراء التي تميز بها مذهبهم، فسوف نجد أن عمرا يرى أن الإمامة بالعقد والاختيار وليست بالنص والتعيين، وأن الأمة مكلفة باختيار من تتوافر فيه شروط العدالة والعلم والتقوى والشجاعة.

وبخصوص شرط القرشية الذي رآه بعض العلماء سندا للإمام، وعونا له لتعزيد وتقوية مكانته في مواجهة أعدائه والمنافقين له، فمن المعلوم أن بعض المعتزلة يشترطون ذلك، ومنهم العلاف من مدرسة البصرة، والجبائيان، والقاضي عبد الجبار. في حين يذهب أغلب علماء مدرسة البصرة بتجوير ذلك في غير قریش.

والحقيقة أن المؤخرين لم يحددوا موقف واصل وعمرو من مسألة القرشية بالتحديد. فيرى الأشعري أن بعض المعتزلة يجوزون أن يكون الأنمة في غير قریش، وبعضهم لا يجوزون ذلك^(١).

وكذلك الحياط والمسعودي والقاضي عبد الجبار وابن حزم لم يحددوا ويفصلوا مَنْ مِنَ المعتزلة يشترط القرشية ومن يرفض ذلك^(٢).

وقد وجدت نصا عند النوبختي ينير الطريق لنا إلى حدّ ما، يقول: إن المعتزلة عارضوا شرط القرشية، واستثنى من ذلك الجبائين فقط، وأنهم يقررون بأن الإمامة يستحقها كل من كان قائما بالكتاب والسنة^(٣).

ومن ثم غيل إلى القول بأن عمرو بن عبيد لم يشترط القرشية^(٤)، ولم يهتم بقضية العصية أو القبلية أو جنسية الإمام. والدليل على ذلك:

(١) مقالات. ٥/٢. مروج الذهب. ٢٣٦/٣.

(٢) الانتصار. ص ٩٧. مروج. ٢٣٦/٣. شرح الأصول. ص ٧٦٢. الفصل. ٢٣٣/٤.

(٣) فرق الشيعة. ص ١١.

* يجب التنويه إلى أنني ذهبت في "موسوعة علماء العرب والمسلمين" عند الحديث عن عمرو بن عبيد بأنه يشترط شرط القرشية، ولكنني أميل الآن بما أتيت في من نصوص إلى أنه لا يشترط هذا الشرط.



أ- أن هذا أقرب إلى الواقع الاجتماعي، فهو من الموالي الذين كانوا يحتمون بمبادئ المساواة التي يقرها الدين، ويتشوقون إلى ذلك، لاسيما وقد عانوا من هذه التفرقة إبان حكم الأمويين معاناة عيفة، وظلموا ظلماً بئساً.

ب- وأقرب إلى الدين، وهذا أمر بديهي لا يحتاج إلى شرح، فنصوص القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ بادية للعيان، لا تحتاج إلى مزيد بيان، أو فضل شرح. ونكتفي بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقول الرسول ﷺ: "الناس سواسية كأسنان المشط"، وقوله: "كلكم لآدم وآدم من تراب".

ج- إن أغلبية المعتزلة لا يشترطون شرط القرشية، وهذا يسائر نزعتهم العقلية في قولهم بأن الإمامة بالاختيار والاتفاق بين المسلمين، وينسجم مع أدلة العقل التي تقرر أننا جميعاً متساوون في الإنسانية، وفي التكريم والتشريف والتكليف، أما مسألة عنصرية قوم على قوم، وأفضلية قبيلة على قبيلة، وأمة على أمة فهو كلام يناقض المنطق وصريح العقل، ويجالي مبادئ الدين، وحقيقة الفطرة الإنسانية.

على أننا نعتقد أن الإمامة بالاختيار والاتفاق، وأن أمر المسلمين يجب أن يكون شورى، وعليهم أن يختاروا فيما بينهم من يصلح للقيام بهذا الأمر الخطير، ومن تتوافر فيه هذه الشروط، لعظم مكان الرئيس أو القائد أو السلطان الذي يقود الأمة، لاسيما وهو يصبغ الدولة بفلسفته، وتتاثر جميع أجهزتها بمنهجه، وأسلوب إدارته لمشكلات الدولة يعكس سلباً أو إيجاباً على باقي مناحي الحياة، "والناس تبع لرئيسهم في الخير والشر"^(١).

وإذا أردنا أن نعرف من التراث، ونستمد منه بعض المقولات الصائبة فقد قدم المعتزلة والإباضية نظيراً فكرياً لهذه القضية، عندما رفضوا شرط القرشية، أو أي شرط يمتد إلى عصبية الدم والجنس.

والحقيقة أن الإباضية -وبشهادة أغلب المؤرخين- كانوا أكثر ثورية في هذا المجال، وأشد صدقاً، وأقوى شكيمة، مما دعا المؤرخين أن يطلقوا عليهم لقب "جمهوريو الإسلام"، لاسيما أنهم لم يكتفوا بالتنظير الفكري أو العرض المنهجي كالمعتزلة، ولكنهم وضعوا مبادئهم موضع التطبيق، سواء في حياتهم اليومية أو في سلوكهم الفردي، أو في مجتمعاتهم أو في معسكراتهم، وراموا إنشاء

(١) العقد الفريد، ٣٢/١.



دولة لهم، يتحقق فيها شروط الإمامة بكل صدق ووضوح، وطريقة الحكم الناجحة التي تنفق وقواعد الإسلام.

وفي حياتنا المعاصرة نستطيع استنتاج هذا التراث واستجلاب ما يتفق مع الديمقراطية الحديثة، وإحياء مثل هذه التجارب السياسية الرائدة التي اتسمت بالعدالة وأفكار المساواة، والبعد عن العنصرية، والإعلاء من قيمة البعد الديني والأخلاقي، واحترام كرامة الإنسان من حيث إنسانيته، وليس لنسبه أو جنسه.

ثالثاً: موقف عمرو من قضية بيعة أبي بكر وأفضليته:

يبدو أن جميع المعتزلة يقررون صحة بيعة أبي بكر رضي الله عنه، ويتفقون على أنها شرعية، وأن إمامته كانت بعقد المسلمين له، وإجماعهم على ذلك.

ويؤيد عمرو بن عبيد هذا المسلك من أصحابه، ويتفق معهم في هذا الرأي، ويرى صحة بيعة أبي بكر "وأما صحيحة شرعية، وتمت باختيار أهل الحل والعقد، ولم تكن عن نص" ^(١).

ويجب أن نتنبه للفكرة الأخيرة التي أشار إليها ابن أبي الحديد، وهو إنكاره نصية الرسول على تعيين أبي بكر. في حين يذهب بعض المعتزلة بأن إمامة أبي بكر كانت بنص الرسول صلى الله عليه وسلم.

ووجهة نظر هؤلاء أن الذي دل على إمامة أبي بكر أمرُ الرسول صلى الله عليه وسلم له بأن يصلي بالناس، وقوله: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر".

وقد اختلف المعتزلة في مسألة أفضلية الخلفاء الراشدين: فبعضهم قدم الإمام علياً على أبي بكر، وبعضهم قدم الإمام علياً على عثمان. ومعظمهم ومعهم عمرو بن عبيد يقولون بتفضيل أبي بكر على الإمام علي، ويقولون بأن ترتيبهم في الفضل ترتيبهم في الخلافة ^(٢).

واعتقد أن من يشكك في صحة بيعة أبي بكر، أو يلزم شخصيته، أو يدعي أنه كان حريصاً على خلافة المسلمين هو وعمر بن الخطاب من منطلق المصالح الدنيوية والأغراض السياسية فإنما يشكك في هؤلاء الصحابة الثقات النقا، وهم ملائكة البشر - على حد تعبير الشيخ محمد

(١) مقالات، ١٤٤/٢. فتح البلاغة، ٢٩/١.

(٢) مقالات، ١٤٧/٢. فتح البلاغة، ٢٩/١.



الغزالي-، والقمم السامقة، والمنارات المضينة الذين وهبوا حياتهم للدفاع عن مبادئ الإسلام، وحمايته من غدر أعدائه في الداخل والخارج.

وكان مسلكتهم توخي الحق والعدل والخير قدر الطاقة الإنسانية.

ونحن نؤمن -على الرغم من حنا للإمام علي وآل بيته الطاهرين- بأن ترتيب الخلقاء الراشدين في الإمامة ترتيبهم في الفضل، وأنهم جميعاً منذ بزوغ نور الإسلام على يد الرسول ﷺ حتى توفاهم الله جميعاً لم يدخروا جهداً ولا قوة، ولا وقتاً ولا حياة، ولا مالا ولا ولداً إلا كرسوه من أجل نصرته مبادئ الإسلام، وإقامة دولة الحق والعدل، دولة قوية يطبق فيها كل ما جاءت به الشريعة من مبادئ ومقررات. وعلى الجملة قدموا حياتهم وأرواحهم فداءً لبناء الحضارة العربية الإسلامية.

رابعاً: موقف عمرو بن عبید من الحروب التي دارت بين الصحابة الكرام:

١- موقفه من أصحاب الجمل:

هذه قضية شائكة للغاية، ومعقدة أشد التعقيد، لاسيما إذا كان أبطالها هم هؤلاء القمم السامقة، والمنارات الهادية، والنور الذي يضيء دروب الحياة البشرية. ولا مفر من عرض رأي عمرو بن عبید فيها، سواء اتفقنا معه أم اختلفنا. فالقضية أصبحت تاريخية، فضلاً عن أن أبطالها يَحْيَوْنَ هناك في الجنان، في كنف رحمة الله الواسعة.

ذكرنا قبل ذلك شذرة عن هبوب هذه العواصف المظلمة على ديار المسلمين ومن فيها، وكان الخلاف الأول بين الإمام علي الذي تمت بيعته باتفاق المسلمين، وأم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- ومكانتها معروفة فهي ضمن هؤلاء الذين أسميناهم (ملائكة البشر).

والذي نريد أن نوضحه هو موقف عمرو بن عبید من هذا الصراع، ونعتمد في تقرير رأيه على كتب أهل الاعتزال، لاسيما وأن مؤرخي الأشعرية قد شوهوا وجه كثير من الفرق الإسلامية بدواعي التعصب.

والذي يُجمع عليه المؤرخون المنصفون أن واصلاً وعمراً وصفاً الفريقين المتصارعين بأنهما قد بلغا الغاية والنهاية في الإيمان والتقوى والورع والبر، وأنهما قاما بالأعمال الجليلة من الهجرة والجهاد في سبيل نصرته الدين، ثم توقفوا عن الحكم عليهما، وهما يتوليانهما قبل القتال الذي وقع



بينهما، مع علمهما أن إحداها محقة والأخرى غير محقة؛ ولكن الأمر برُمته متروك لعلام الغيوب وخالق الوجود.

وهاك نص الحياط: "كان القوم -يقصد عائشة وطلحة والزبير- عندهما (واصل وعمرو) أبرارا أتقياء مؤمنين، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ، وهجرة وجهاد وأعمال جليلة، ثم وجدوهم قد تحاربوا وتحادلو بالسيوف فقالوا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة، ولم يتبين لنا من الحق منهم ومن المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال. فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداها عاصية لا ندري أيكما هي"^(١).

ويلاحظ أن شيخنا المعتزلة كانا يمشيان على جمر النار، فلم يصدر منهما كلمة لا تليق بحق هؤلاء الصحابة.

وإذا قال قائل: ولكن الحياط معتزلي، ولا شك أنه يحابي أنصاره في المذهب. قلنا: إن أصول المنهج العلمي تقرر أن استمداد الرأي الحقيقي من أصحاب المذهب؛ لأنهم أدري بحقيقة المذهب وأصوله، وأهل مكة أدري بشعائهم كما يقولون. هذه نقطة. والأخرى: إذا عدنا إلى مؤرخ آخر هو ابن حزم -وهو أموى متعصب للغاية للأمويين، وحرب مدمرة على معظم الفرق الإسلامية- فسوف نجده ينصف القوم، ويقرر ما ذكرناه سابقا فيقول: "إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبا الهذيل العلاف توقفوا في قتال علي مع أهل الجمل، وقالوا: إحدى الطائفتين مخطئة ولا نعرف أيهما"^(٢).

٢- افتراءات مؤرخي الأشاعرة على واصل وعمرو:

يهمن أن نشر لموقف مؤرخي الأشاعرة من هذه القضية، حتى يتبين للقارئ مدى الزيادة والتحريف والتزييف، ورمي الناس بالتهم، واختلاق أقوال لهم منها براء.

(١) الانتصار، ص ١٩٨.

(٢) الفصل، ٢٣٣/٤.



ونبدأ بالإمام الأشعري - وهو منصف في مقالاته إلى حد كبير -، فقد نقل النص السابق، ثم زاد عليه أو استتج منه، فقال: وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطن، ولا يعلمون المخطن منهما^(١).

واعتقد أننا إذا قارنا بين النص الذي ذكرناه سابقاً للخياط ونص الأشعري يظهر لنا التمدد في الكلام، والإضافة التي وقعت. فقد ألزم المعتزلة بأن قولهما يضع الفريقين في حكم المتلاعنين، ومن المعلوم أن أسلوب الإلزام هو أسلوب جدلي عقيم، يستتج من أقوال الخصم نتائج شنيعة لا يوافق عليها بالطبع.

وإلى هنا فالأمر هين، والخطر محدود الأبعاد، والتشويه لم يذهب بجمال الوجه كله. فإذا اقتربنا من عبدالقاهر البغدادي - سامحه الله - وهو المسؤول الأول عن تشويه معظم الفرق الإسلامية فسوف نجد أنه يخلق ثهماً، ويقول كلاماً لا نعرف من أين جاء به.

لننقل نصه كاملاً عن واصل إذ يقول: "وزعم أن فرقة من الفريقين علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري، وسائر من كان مع علي يوم الجمل. وأجاز كون الفسقة من الفريقين: عائشة وطلحة والزبير، وسائر أصحاب الجمل، ثم قال في تحقيق شكه من الفريقين: لو شهد علي وطلحة، أو علي والزبير، أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قبلت شهادتهما"^(٢).

وبديهي أن البون واسع بين ما ذكره الخياط والأشعري عن واصل وما ذكره البغدادي، الذي أطلق لخياله الخصب العنان لكي يهيم كيفما شاء.

ثم يمضي في حديثه فيقول عن عمرو بن عبيد: إن جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبأ كما روي في الخبر. وقد شارك عمرو واصل في بدعة القدر، وفي ضلالة قولهما بالمتزلة بين المنزلتين، وفي ردهما شهادة رجلين: أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي، وزاد عمرو على واصل في هذه البدعة فقال بفسق كلنا

(١) مقالات، ١٤٥/٢.

(٢) الفرق، ص ١٢٠.



الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل؛ وذلك أن واصلاً إنما رد شهادة رجلين: أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي عليه السلام، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد؛ لأنه قال بفسق الفريقين جميعاً^(١).

ولا شك أن النص الذي ساقه البغدادي ينوء بالتهمة الموجهة إلى الرجلين، وفيه نظرة التحقير والدونية لهؤلاء العلماء، في حين أن أغلب العلماء كانوا من الموالي، علاوة على أنهم قادوا الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية، ولا نعرف لمصلحة من يشوه فكر علماء المسلمين؟ ويدعي على الناس أقوالاً لم يقولوها، ويخترق حكايات أبعد ما تكون عن خلق المسلم، فضلاً عن ضمير المؤرخ الملتزم.

وفي هذا الباب سار أيضاً الإسفراييني (٤٧١ هـ)، ولم يكتفِ بما نقله عن البغدادي - وهو مؤلم - بل زاد من عنده أقوالاً أخرى يدركها القارئ بلمحة واحدة وبقليل من التأمل. يقول: العمريه هم أتباع عمرو بن عبيد، وكان يوافق واصلاً فيما ذكرنا من بدعته، وزاد عليه أن قال: كلا الفريقين من أصحاب حرب الجمل فسقوا، وهم خالدون مخلصون في النار، وهؤلاء لا يقبلون شهادة واحد من فريق حرب الجمل^(٢).

وهكذا أصبحت الاتهامات مثل كُرة الثلج تبدأ في حجم يَبْضِ الخَمَام، وتنتهي في السفح إلى حجم الفيل، وكلما مرت السنين تضخمت الأقوال وكُتِبَتْ وأصبحت في صورة أساطير الأولين، وتراكمت الأكاذيب حتى صارت تملأ بحار الدنيا ملحا أجاجاً وسماً زعافاً.

أما الشهرستاني (٥٤٨ هـ) الذي نطلق عليه المؤرخ النصف فيبدو أنه ينقل عن البغدادي حرفياً، إذ يعود إلى نعمة المتلاعنين ونعمة الفسق، وبقا البقل المشهود عليها، ويذكر كل ذلك كأنه حقائق تاريخية^(٣)، ولا يدع لنفسه فرصة أن يحقق ذلك، أو يدقق فيما ينقله، أو يشكك في بعض الروايات، لاسيما وأن إمامه الغزالي الأشعري قد طرح منهج الشك كوسيلة لغربلة الأفكار، أو على الأقل يعود إلى ما كتبه مؤسس المذهب الأشعري عن هؤلاء المشايخ.

(١) الفرق بين الفرق، ص ١٢١.

(٢) النصير في الدين، ص ٤٢.

(٣) الملل، ٤٩/١.



ويبدو لي أن هؤلاء المؤرخين شعراء في المقام الأول، ويتميزون بخصب الخيال وسعة الأفق وقوة المخيلة، فيخلقون في الفضاء، وينسبون صوراً من بنات أفكارهم، ويخترعون حكايات أقرب ما تكون لعالم المثل عند أفلاطون، أو قويمات أفلوطين في الفيض، أو تصورات العرب عن الجن والسُّعَلة كما أوردها الجاحظ الضاحك الساخر في الحيوان. هذه نقطة.

والأخرى: لو حَلَلْنَا دوافع هذا التَّزْيِيد، ورَمَيْ الخصوم بمثل هذه التهم البشعة لوجدنا أن الدافع لذلك هو التعصب* المقنن والتحزب البغيض. إذ يعتقد الأشعرية أن جميع الفرق هالكة في النار، ولذلك أطلق مؤرخ مثل ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، والبغدادي في الفرق بين الفرق، وصاحب تاريخ بغداد، وكثير أمثالهم..

أقول: أطلقوا لأقلامهم العنان للليل من شخصيات الفرق المخالفة لأفكارهم، والتحقيق من أصولهم، علاوة على رميهم بالبدعة والضلال، وأخيراً تأتي تهمة الكفر.

ولعل من الأسباب الداعية لهذا الموقف: "أن يكون المؤلف مدفوعاً بدافع البغضاء والكراهية لجماعة من الجماعات: دينية أو وطنية أو اجتماعية، أو بدافع الاختلاف في الرأي مع مبدأ من المبادئ أو حزب من الأحزاب، فيميل دائماً في هذه الحالة إلى تمجيد مبادئه هو أو مبادئ الشيعة التي ينتسب إليها، والخط من قيمة الخصوم، وتزييف أقوالهم، والقول عليهم بأشياء لم يقولوها إطلاقاً، وإنما قصد بها كذباً الشهير بهم، فيُزَيَّف عليهم أقوالاً لم يقولوها"^(١).

خلاصة القول: أن هؤلاء المؤرخين أسأوا للفكر الإسلامي، وشوهوا آراءه، وأناروا الحقد والعداء، واستعدوا السلطات الحاكمة في قضايا أبسط ما يقال فيها: إنما تحتمل وجهات نظر متعددة، ونستطيع أن ننظر لكل قضية من زاوية معينة. ومادام الإيمان يجمعنا، ووحدة الإسلام تربطنا، والقرآن يوحدنا، فلماذا لا يسود التسامح بيننا، ولنعذر بعضنا بعضاً، ونفسح المجال لتقادم الآراء واستنباط أفكار جديدة من النصوص، وهي حُبْلَى بالمعطيات، وتستطيع أن تمتد كل عصر من العصور بمزيدٍ من الأفكار والآراء، بما يساعد على تطوير حياتنا المعاصرة، وندع التعصب جانباً،

* التعصب: هو اعتقاد باطل بأن المرء يحتكر لنفسه الحقيقة أو الفضيلة، وبأن غيره يفتقرون إليها، ومن ثم فهم دائماً عنظنون أو

عاطنون. (د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص ٢١٦، ط: ذات السلاسل الكويت، ١٩٨٩م).

(١) د. بدوي: مناهج البحث العلمي، ص ٢١٢، ٢١٣ (مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٧م).



ونؤمن إيماناً يقيناً أن مفاتيح المعرفة لا يملكها أحد، وأن الحقيقة المطلقة لا توجد في هذا العالم الفاني، ولكنها في خزائن واجب الوجود.

علينا أن نجتهد قدر الإمكان مع صدق النية، وصلاح الإيمان، وسلامة المقصد، وسوف تنهض أمتنا من كبوتها وتقوم من عثرتها، وتتقدم في خطوات ثابتة إلى الغد المأمول، ويتحقق قول الله ﷻ فيها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

٣- افتراءات بروكلمان على عمرو بن عبید:

يقول بروكلمان (١٩٥٦م): "يعتبر واصل تلميذ الحسن البصري أو المعتزلة، وقد اجتذب في منهجه عمرو بن عبید الذي كان أشد عداوة للعلوية من واصل نفسه، ومن هنا لم يعترف بأبي بكر وعمر خليفين شرعيين للرسول ﷺ فحسب، بل اعترف بعثمان خليفة شرعياً أيضاً".^(١)

ملخص الاقحام الموجه لعمرو: هو أنه كان عدواً للعلويين، ومن المؤسف أن بروكلمان لم يَسُقْ لنا دليلاً يؤيد وجهة نظره، بل ساق دليلاً لا يُنتِجُ مَدْعَاةً، إذ يقول أنه اعترف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان.

والمعروف أن كل الفرق الإسلامية وجاهر المسلمين كافة تقر بإمامة الخلفاء الأربعة، وقول عمرو ابن عبید السابق بالفضلية أبي بكر لا يُنْبئُ عن عداوة، إنما هو عن إقرار عام بما اتفق عليه علماء الإسلام.

والذي نذهب إليه أن المعتزلة كانوا في أغلبهم أصحاب ميول شيعية -دعك من مدرسة بغداد الشيعية أصلاً-، والدليل على ذلك أنهم صَوَّبُوا موقف الإمام علي من معاوية.

ومصطلح الشيعة أخذ أبعاداً مختلفة من عصر إلى عصر، فكان يقال لمن يقدم الإمام علياً على عثمان بن عفان، ثم أصبح يطلق على من يصوب موقفه من أصحاب الجمل، ثم من أصحاب صفين.

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٠٧ (درا العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م).



خلاصة القول: أن عمرو بن عبید لم يكن عدواً للشيعة، بل نستطيع أن نؤكد وجود ميل شيعي عنده، والدليل على ذلك:

- موقفه من الإمام علي في حربه مع معاوية.
- تصويب موقفه في حربه مع أهل النهروان.
- هجومه المتواصل، ونقده اللاذع لأبي جعفر المنصور.
- مناصرته محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم أبناء عبدالله بن الحسن، وتحريض المعتزلة لمساعدتهما في ثورتهم في مواجهة العباسيين.

٤- موقف عمرو بن معاوية بن أبي سفيان:

الناظر في موقف المعتزلة من معاوية يدرك بلمحة واحدة أن هناك إجماعاً فيما بينهم على تصويب رأي الإمام علي في حربه مع معاوية، وتخطئة موقف الأخير في إعلانه التمرد على الخليفة المنتخب والخروج عليه، لا سيما وقد بويع من أهل الحل والعقد حقناً للدماء، وذراً للفتن، واستتاباً للأموال. ثم بايعت جماهير المسلمين بعد ذلك. ولا يكفي المعتزلة -وعلى رأسهم واصل وعمرو- بتصويب رأي الإمام علي، ولكنهم مجتمعون ومجتمعون على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص أيضاً، ومن كان في معسكرهما. ويعلق الخياط على العبارة الأخيرة بقوله: "هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه، ولا تعتذر من القول به"^(١). ويشارك المعتزلة في رأيهم هذا معظم الفرق الإسلامية: الشيعة قاطبة، والإباضية، والأشعرية أنفسهم الذين يقولون: "إن الصواب كان مع علي عليه السلام، وأن معاوية وأصحابه بغوا عليه بتأويل وأخطؤوا فيه، ولم يكفروا بمخطئهم"^(٢).

وإلى هذا الرأي يذهب أغلب أئمة الإسلام، وعلى رأسهم أبو حنيفة (١٥٠هـ)، والإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، وابن القيم، وأستاذه ابن تيمية الذي دافع عن أعمال معاوية دفاعاً طويلاً،

(١) الانتصار، ص ٢٤.

(٢) الفرق بين الفرق، ص ٣٥١، الملل، ١٠٣/١، الفصل، ٢٣٣/٤.



وبرر الكثير من أعماله، لكنه يعترف في نهاية الدفاع بخروج معاوية على الإمام علي، ويعد هذا بغيا منه، ويرجو رحمة ربه له^(١).

وإذا ذهبنا نتقصى دوافع عمرو بن عبید تجاه الفريقين فلن يستعصي علينا وضع أيدينا على هذه الأسباب، ليس هذا فحسب، بل ربما تبدو لنا مفهومة، وتكاد تكون بديهية لمن يعرف سيرة الفريقين وموقفهما من الإسلام.

فالفارق كبير بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين.

وكما رأينا فقد توقف عمرو في الحكم على أصحاب الجمل، بيد أنه يدين بشدة خروج معاوية على الإمام المنتخب، والمقارنة بادية للعيان، فعائشة أم المؤمنين ومعها صحبايان جليلان هما سابقة في الإسلام، وضمن المبشرين بالجنة، وهم جميعا من أوائل المجاهدين في نشر الإسلام.

وحقيقة دوافعهم في الخروج على الإمام علي ومحاربه تختلف كلية عن حقيقة دوافع أصحاب صفين، فلا يتمتع معاوية بهذا القسط من الدفاع عن الإسلام، ورصيده في هذا المجال هزيل، ولا يقاس تاريخه بتاريخ هؤلاء الأولين السابقين. ومن الحقائق المعلومة أنه وأباه أبا سفيان من الطلقاء. علاوة على عدائهم الشديد للإسلام قبل الفتح، وحسدهم الواسع لبني هاشم.

ومهما قلنا فإن الإسلام يجبُّ ما قبله، ويمحو صفحة الماضي، لكن هذه حقائق تاريخية توضع في الحبان عند المقارنة، وتحتل صفحات عريضة في التاريخ، وتجعل لكل إنسان دوره في مساندة الإسلام أو محاربه. أضف إلى ذلك أن معاوية اتخذ قضية الثار لعثمان وقمصه المزعوم لتبرير تمرده على الخليفة المنتخب، ثم جيَّش الجيوش وزحف لمحاربة المسلمين، وخرج من الشام إلى صفين. ثم توالى بعد ذلك مجموعة من الخدع المعروفة في التاريخ الإسلامي: من رفع المصاحف، ثم خداع عمرو بن العاص* الواضح لأبي موسى الأشعري، وكلها مواقف لا تُمُتُّ لمبادئ الإسلام

(١) المنفى من مناجاة السنة. ص ٢٤٩.

* يجب التنويه أننا لا نقلل من قيمة معاوية ودوره في خدمة الإسلام، ومواقفه الإيجابية الأخرى. وكذلك عمرو بن العاص وبطولاته. وهزيمته للرومان. وفترحاته العظيمة. لاسيما فلسطين ومصر. مما شجع جيوش المسلمين على مواصلة التقدم لفتح شمال إفريقيا، فكل هذا محمود مشكور. ولكننا بصدد تحليل موقف محدد، وواقعة تاريخية مشهورة، ونحاول أن نقيمها في ضوء مبادئ الإسلام.



بصلة، وليست من صفات المسلم الورع، ولكنها تنبع من مصالح دنيوية، وأغراض سياسية، وأهداف مشبوهة.

وبالجملة فهذه السلوكيات لا تُنَحِّي مبادئ الإسلام من الساحة الدينية فحسب، بل تقوقضها، وتعلي من شأن الغايات، بغض النظر عن الوسائل.

ومن هنا جاء حُكْمُ معظم المؤرخين على أصحاب صفين بأنهم بغاة ومعتدون. ولعل موقف عمرو بن عبيد من مؤسس الدولة الأموية وهجومه المتكرر عليه، دَفَعَهُ إلى القول: "إن عمر بن عبدالعزيز أخذ الخلافة بغير حقها ولا باستحقاق لها، ثم استحقها بالعدل حين أخذها"^(١).

ومعنى ذلك الكلام: لما كان عمر بن عبدالعزيز من الأمويين، والأمويون مغتصبون للخلافة، إذن فعمر بن عبدالعزيز مغتصب للخلافة، أي أنه أخذها بغير حق. وما يصدق على الكل يصدق على الجزء. وقد استدرك عمرو بن عبيد لكي يوضح أن استحقاق عُمَرَ للخلافة يرجع إلى العدل الذي نشره في أرجاء البلاد، والحق الذي أقام موازينه، والظلم الذي رفعه، والخير العيم، والعدالة الاجتماعية، والرخاء الذي ساد البلاد، كلها قيم أرسى قواعدها هذا الخليفة الراشد، وكانت من سمات عصره. فشيخ المعتزلة يؤكد أن استحقاقه للخلافة لم يَجِبْ بناءً على انتسابه للأمويين، إنما كان استحقاق جدارة وقدرة فائقة في إدارة شؤون الدولة، وأهلية شخصية تبدت في مقومات شخصيته، ومنهج محكم في توجيه دفة الدولة العربية الإسلامية إلى النهوض والتقدم والرخاء الاجتماعي.

نستنتج مما سبق أن رأي عمرو بن عبيد في قضية الإمامة لم يَشُدْ في أفكاره عن الفرق الإسلامية عامة، وفرقة المعتزلة بخاصة، وكان رأيه معتدلاً إلى حد بعيد، ومقارباً للنصوص الدينية، وموافقاً للمنطق العقلي، ومسانداً لقواعد الأخلاق، إذ نظر للإمامة كقضية مصلحة من الضروري إقامتها لحفظ بيضة الإسلام، ولمصلحة العباد والبلاد، ولم يَتَعَثَّ في الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام، أو يفرض فروضاً تعجيزية تُبَدُّ عن طبيعة البشر، وتُفَوِّقُ قدرات الإنسان، كالذين يقولون بعصمة الإمام، أو يعتقد اعتقاداً قهريجياً خيالياً لا عقلانياً، كالذين يؤمنون بعودة "المهدي" المنتظر ليملا الأرض عدلاً ونوراً، بعد أن مُلِئَتْ ظُلماً وجوراً، وفي هذا تسويق للمعركة القائمة بين الخير والشر، وتخدير لمشاعر المسلمين. فعلياً أن نتظر البطل المخلص، والفادي المنقذ، دون أن نتقدم

(١) مروج الذهب، ٢٠٥/٣.



نحن لتغيير الأمر الواقع، أو إنكار المنكر، وإرساء قواعد العدالة. فهي نظرية فيما اعتقد تلفيقية تخديرية، يطلقها خيال البشر حينما يضيق بهم الواقع على الرغم من رحابته، وتسد أمامهم السبل، وتحاصرهم الموموم، وتخفت أضواء النجوم، فيهرولون من الواقع إلى الخيال، ومن الألم إلى الحلم الجميل، ومن العذاب المستمر إلى الأمنيات المريحة.

والحقيقة أن ما عرضه عمرو بن عبيد والمعتزلة والإباضية والزيدية بشأن الإمامة فيه معالم على الطريق لنا، وهدى ونور، نستطيع أن نستفيد منه في حياتنا المعاصرة. وهذا هو الجانب الإيجابي الذي علينا أن نستمد منه أفكارنا، كقضية الشورى، وتولية أهل الحل والعقد والخبرة، وإسناد الحكم للأصلح والأتقى والأشجع.

ومن هذه الأفكار أيضا: الثورة على الإمام وتغييره إن أخل بشروط العقد المبرم بينه وبين جماعة المسلمين، وجب تقديم النصح والمشورة له، وإسداء المعروف إليه، والتعاون معه من أجل النهوض بالدولة، فإن استمر في غيه وظلمه ومعصيته "فيستأب، فإن تاب أقر، وإن أصر وجب على أهل الحل والعقد عزله وتقديم غيره، ممن يرون فيه الرشيد والصالح"^(١).

والخيط الرفيع الذي يربط هذه الفرق الثلاث: المعتزلة والإباضية والزيدية -بالإضافة إلى روابط أخرى- هو الثورة على الإمام الظالم، أو فاقد الأهلية، أو ضعيف الشخصية، أو المستسلم لشروط أعدائه، أو السلمي في تصرفاته، وغير القادر على إدارة شؤون الدولة، فضلا عن ضرورة وجود فئة أهل الحق والاستقامة؛ وهم علماء الأمة، سواء أكانوا علماء دين أو علماء دنياء، والمطالبون بالعدل والمساواة، وإقرار مبادئ الإسلام. ولعل نقطة الخلاف الأساسية بين هذه الفرق هو إصرار الزيدية على أن يكون الإمام فاطميا، في حين لا يشترط المعتزلة والإباضية لهذا المنصب نسباً بعينه. والذي يهمنا هو عنصر الاستفادة من التراث عامة، ومن هذه الآراء الناضجة في حياتنا المعاصرة، وإقامة جسر التواصل بيننا وبين الإيجابيات التي يزرعها تراثنا، وضرورة أن ننهل منه، ونستفيد من هذه الأفكار الثرية، بدلا من أن نُولِّي وجهنا شطر ثقافة مغايرة لعاداتنا وتقاليدينا وعقائدنا.

(١) شرح منظومة غايه المراد. ص ١٦٩.



علينا أن نتعرف من هذا التراث، ونحاول أن نقدمه لأجيالنا الشابة الواعدة، غلنا نعيد هوية الأمة مشرقة، ونرد الاعتبار لها، لاسيما وقضية رئاسة الدولة مازالت من القضايا الحساسة التي تشغل عقل الإنسان العربي والمسلم المعاصر.

"إن النهضة الحضارية للأمة لا يمكن أن تتم انطلاقاً من الواقع الغربي الحدائي، أو اعتماداً على عقل هلامي، بل تتطلب تطوير نموذج حضاري بديل، انطلاقاً من الذاتية التاريخية للأمة التي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها التاريخية فحسب، بل تستمدّها من الوحي الذي منحها الرؤية، وأمدّها بالقيم، وزودها بالتوجه الذي أدى إلى ظهورها وإقامتها حضارة متميزة رائدة"^(١).



(١) لؤي صالي: إعمال العقل، ص ٧٥ (دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨م).



الفصل الثامن: مكانة عمرو بن عبید في الفكر الإسلامي

هذه سيرة فرد من أبناء آدم، وإنسان من جنس البشر، وشيخ من شيوخ المعتزلة، وأحد مؤسسي الفكر الاعتزالي، الذي أرسى منهجا عقليا حرا في ثقافتنا العربية الإسلامية، حررها من قيود الواقع وتبعية الجهل، ومن جمود بعض رجال الحديث، والانطلاق بالنصوص إلى آفاق رحبة، واستطاقها قدر ما تحتمل، واستخراج المعطيات من جوفها.

تَقَفَ نفسه بنفسه، وأطلع على ثقافة عصره التي كانت في مضمونها ذات نزعة دينية واضحة، وكان محورها يدور حول القرآن الكريم والسنة النبوية، والعلوم التي تدور حولهما، وتقوم بخدمة هذين المصدرين الجوهرين للثقافة الإسلامية. ولم تكن رياح الثقافة اليونانية قد هبت بعد، مع أن عملية الترجمة قد بدأت بجهود فردية مع الدولة الأموية، ثم تَبَتَّهَا الدولة العباسية، لاسيما أبا جعفر المنصور وخلفاءه من بعده وعلى رأسهم المأمون.

عاصر عمرو أحداث دولتين من دول الإسلام، وشارك قدر استطاعته في النهوض الديني، وإشاعة السلوك الأخلاقي في الحياة الاجتماعية، والترعة العقلية في الحياة الفكرية، ثم كان بشخصيته وسلوكه منارة يهتدى بها، وقدوة حسنة في الزهد والتعفف والسمو الأخلاقي، ومنهجاً قوياً في الاستنارة الفكرية، والاعتماد على الجدل والمنطق والمحاكمات العقلية.

وإذا أردنا أن نُقَيِّمَ فِكْرَهُ تقييماً موضوعياً، ونضعه في مكانته التي تليق به في تيار الفكر العربي الإسلامي فعلياً أن نقف أمام جانبين مهمين كان لهما تأثير ملحوظ فيما بعد، وربما هما اللذان نُوِّهاً باسمه في علم الكلام بخاصة، وفي الفكر الإسلامي بعامة، ومازالا حتى يومنا الحاضر وهما: الجانب النظري، والجانب العملي. ولكننا قبل أن نتناولهما بشيء من العرض والتحليل سوف نشير إلى بعض شهادات المؤرخين القدامى، الذين قرظوا شخصيته، ونوهوا بفضله، وأشادوا بدوره الإيجابي في خدمة علم الكلام.

وأعتقد أننا لا نحتاج إلى عرض قدح العلماء الذين هاجروه، أو أزروا بشخصيته، أو نالوا منها، إذ إننا عرضنا هذه الاتهامات والافتراءات حينما تكلمنا عن سيرته وصفاته، ولم نغفل أبداً هذا الجانب السلبي الموجود في الطبيعة البشرية، الملازم للوجود الإنساني. "فليس من حق كاتب التراجم أن يغفر لمن يترجم له ضعفاً فيغطيه، وإلا قدم لنا شخصا من صناعه هو لا من صنع الفطرة التي فُطِرَ



عليها البشر^(١). فنحن نؤمن أن عمرو بن عبيد مثل أي إنسان يصيب ويخطئ، ويقول الحق ويتكذب طريق الصواب، ويروم فعل الخير، فيأتي بالشر، فالنفس الإنسانية مسرح لهذا الصراع الوجودي بين الحق والباطل، والفضيلة والرذيلة، بين الخير والشر، وهذه قيمة الأمانة المنوطة بالإنسان والتي تحملها راضيا. ونحن لا نبرئه من العيوب أو من أوجه النقص، بل عرضنا لبعض اللغات والأخطاء التي بدرت عنه واعتذر عنها، وذكرنا بعض المقولات التي لا نرضى عنها، وأشرنا سابقا لمقومات شخصيته وسيرتها في الحياة، متلمسين الإيجابيات والسلبيات، عارضين هذا وذاك. وقد لاحظنا أن أغلب الذين هاجموا لم يهاجموه في شخصه بقدر ما كان المهجوم متعلقا بدائرة أفكاره والآراء التي طرحها.

١ - شهادة القدماء:

الحقيقة أن معظم المؤرخين يُنَوِّهون بدوره في تأسيس فرقة المعتزلة، ومشاركته لواصل بن عطاء، لكن اللافت للنظر عندهم هو حقيقة شخصيته ومسلكه الديني، وفلسفته الخلقية، وهذا كان مثار إعجابهم، ومحط انتباههم، وموضع تقريرهم.

فيقرر الجاحظ "أنه كان عالما عاقلا عابدا، وكان ذا بيان، وصاحب قرآن"^(٢).

وبعده الخياط "أحد أعيان المعتزلة القديمة"^(٣).

وعلى الرغم من هجوم الخطيب البغدادي والشهرستاني عليه إلا أنهما يعترفان بأنه من رواة الحديث، مشهور بالزهد والعفاف والورع والتقوى^(٤).

وإلى مثل هذا المدح والإشادة بمواقفه يذهب أغلب مؤرخي المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار، وابن المرتضى صاحب الأمالي، وأحمد بن يحيى المرتضى صاحب طبقات المعتزلة، والمناصورون لهم، أمثال نشوان الحميري.

(١) د. زكي نجيب محمود: مجتمع جديد أو الكارثة، ص ٣٠٧.

(٢) البيان والتبيين، ١٥٧/٣.

(٣) الانتصار، ص ٢٠٦.

(٤) تاريخ بغداد، ١٨٦/١٢، الملل، ٤٩/١.

٢ - شهادة المعاصرين:

يتحمس أغلب المعاصرين المناصرين للترعة العقلية وأنصار الحركة التنويرية المعاصرة، ودعاة تجديد الفكر العربي للمدرسة الاعتزالية في البصرة وكذلك بغداد، ويرون أن هذا الفكر قام بدور إيجابي في إخراج النص من إطار الفهم التقليدي الضيق إلى فضاء التأويل الفسيح، ومن الانغلاق إلى التحرر، وأعاد الاعتبار لمكانة العقل، بعد أن ضيق بعض الفقهاء والمحدثين من مجاله، لذلك عُذُّوا في التاريخ أحرارَ الفكر الإسلامي. فضلا عن جهودهم في التسلح بالفلسفة اليونانية لمقاومة الفرق المناوئة بالسلاح نفسه، والعمل على نشر الإسلام. يقول الدكتور النشار: "إن عمرو بن عبيد أول مفكر معتزلي احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة، ويرى أن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل، فهو في الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذا له"^(١).

فهما قد اشتركا معا في تأسيس الفكر الاعتزالي، واعتمدا سوياً على الترعة العقلية، ونرى أن عمرا كان أشد تحمسا في التعويل على العقل في القضايا العقائدية والتاريخية والاجتماعية، وعُدَّه مصدرا من مصادر المعرفة اليقينية.

ويذهب جبهة المؤرخين إلى الإقرار بأن واصلًا وعمرا هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال، فضلا عن أنهما رسما الخطوط العريضة للتدين العميق والسلوك الأخلاقي، وهي سمات بارزة أصبحت تميز رجال الاعتزال^(٢). وتأسيسا على ما سبق لا نوافق من ذهب إلى القول بأن عمرا "لم يأت بآراء جديدة، وكل ما فعله أنه وافق واصلًا على أقواله، ولم يخالفه في شيء إلا في رده للأحاديث الدينية، وتحامله الزائد على بعض الصحابة"^(٣).

(١) نشأة الفكر، ٤٥٧/١.

(٢) فجر الإسلام، ص ٣٠٠. زهدي: المعتزلة، ص ٢٣٧. نشأة الفكر، ٤٤٠/١. مونتجمري وات: القضاء والقدر، ص ١٢٤.

أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١٥٥. الشكعة: إسلام بلا مذاهب، ٣٩٥.

(٣) زهدي: المعتزلة، ص ١٢٢. من المؤسف له أن هذا الباحث المدقق في كتابه الرائد عن المعتزلة، الذي يعد من الكتب المبكرة التي كشفت لنا أبعاد فكرهم، وقد أنصفهم إنصافا كاملا ورجالا وفكرا، ودعا إلى الأخذ بمنهجهم، وأسف على أقول نجمهم من الساحة الفكرية. أقول: إن الأستاذ زهدي لم يسنِّ دليلا واحدا يثبت هذه الاتهامات، بل اكتفى بنقلها فقط من كتب المؤرخين =



ونحن بصدد ثلاثة اتهامات:

- أ- لم يأت بآراء جديدة.
- ب- رده لأحاديث الرسول ﷺ.
- ج- تحامله الزائد على بعض الصحابة.

أ- بداية يجب أن نشير إلى تباين الشخصية الإنسانية وتفردا عن غيرها من الشخصيات الأخرى، واختلاف مقومات كل شخصية عن مقومات الأخرى، نعم لا أحد يستطيع أن ينكر التجانس الموجود من الناحية الجسمية، ولكن تباين بطبيعة الحال الخصائص العقلية والنفسية والاجتماعية بين شخص وآخر. أضف إلى ذلك المهارة في استخدام الملكات العقلية عند كل إنسان.

ومن المعلوم أن المعتزلة يقفون على أرضية فكرية مشتركة، وهي الأصول الخمسة، فضلا عن حرية الفكر، والاعتماد على الاستدلال المنطقي، والمناحي المؤثرة في ذلك من البيئة والثقافة. ومن هنا يلحظ هذا التشابه الفكري والانسجام الواضح بينهم جميعا، أعني أن هناك قواسم مشتركة تربط واصلا مع عمرو، وتربطهما أيضا مع مدرسة البصرة بعد ذلك. وبعبارة أخرى هناك خيط رفيع يربط المعتزلة جميعا برباط وثيق يتمثل في الأصول الخمسة، والتحرر الفكري، وتأويل النصوص. على أن هذا التشابه لا ينفي التباين الواضح بين صفات البشر وملكاتهم، تبعاً لطبيعة كل شخصية ومؤثراتها الذاتية والثقافية والبيئية. ومن خلال ما قدمناه سابقاً من قضايا نستطيع أن نتلمس أوجه التشابه والاختلاف بين واصل وعمرو.

ب- أما بخصوص اتهام عمرو برد الأحاديث فقد عاجلنا هذه القضية بإسهاب، وعرضنا فيها وجهة نظرنا، وبيّنا أن هذه الأقوال في معظمها اتهامات باطلة، وكذلك ما قيل عن تحامله الزائد على الصحابة، هي تلفيقات زورها بعض المؤرخين، واتهامات ليس لها أساس من الصحة من السلفين والأشعرين.

= القدامى، ولم يتعرض لها بالتحليل والنقد، كما هو دأبه في الكتاب، بل قبلها كأنها حقائق غير مطعون فيها. وقد نقل عنه الفكرة

نفسها د. عبدالستار الراوي: ثورة العقل، ص ٥٩. د. عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر، ص ١٧٦.



٣- الجانب النظري:

إننا نعتقد أن الجانب النظري الذي خلفه عمرو بن عبيد بالاشتراك مع صديقه واصل بن عطاء هو الذي أدخله تاريخ علم الكلام، فهو يعد مؤسس مدرسة المعتزلة بما لها من تاريخ مشهور في الفكر الإسلامي، وهي التي ظلت تعمل في خدمة الإسلام، ثم انقسمت إلى مدرستين: مدرسة البصرة، وهي التي رأسها عمرو بعد واصل، وكذلك مدرسة بغداد، وظلت تعمل وتجادل وتنافس بروح علمية، وتفسر القرآن الكريم بمنطلقات جديدة، وتوسع من آفاق المعرفة الإنسانية حتى جاءها هجمة المتوكل القاسية، ومع هذا ظلت قائمة في فكر الجبائين، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري، وصفوة من الفقهاء والمفسرين والنحويين، وكذلك مع علماء المسلمين في الدولة البويهية التي اعتنقت الفكر الشيعي الزيدي. وكان التلاقح بينها وبين الفكر الزيدي قد بدا مع واصل وزيد بن علي بن الحسين، ثم الإمام الهادي يحيى بن الحسين الذي استطاع أن يقيم له دولة في اليمن.

ومعنى ذلك: أن فكر المعتزلة كان له نفوذ واسع تجلّى في دولتين: الدولة البويهية في الجبل والدليم، ثم في بغداد عاصمة الخلافة آنذاك، والدولة الزيدية في اليمن. أضف إلى ذلك: يعد عمرو مع صديقه مؤسس القواعد الأربع، وهي كما أشار إليها الشهرستاني: الصفات، والعدل، والمترلة بين المترلتين، ورأيهما في أصحاب الجمل وصفين. وقد تبلورت هذه القواعد في الأصول الخمسة، وظهرت في صورتها المعلومة عليها الآن كما هو معلوم في كتب علم الكلام.

هذه القواعد كانت تتضمن في باطنها هذه الأصول، وهي مضمرة فيها: فالأصل الأول: وهو التوحيد يشرح حقيقة الصفات، وقد ذهب المعتزلة إلى إنكار التفرقة بين الذات والصفات، وقالوا: إن الله عالم بذاته، إذ إنه تعالى لا يحتاج إلى شيء خارج عن ذاته يسمى العلم، وكذلك في باقي الصفات: فهو قادر بذاته، حي بذاته، مريد بذاته. ونحب أن نوه أنهم لم ينفوا الصفات كما ادعى خصومهم، ولا يوجد مسلم ينكر صفات الله تعالى، ولكنهم نظروا إلى الصفات نظرة تزيهية توحيدية تليق بقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى: ١١) فشنع عليهم خصومهم، وادعوا أنهم ينفون الصفات.

وكما حللوا صفات الذات تحليلاً فلسفياً عرجوا على الصفات الحسية: من الوجه واليد والعين والجنب والساق، وأولوها تأويلاً يتسق مع الكلام الإلهي، وشرحوها شرحاً يتفق مع دلالاتها



اللغوية وعدم الاقتصار على الدلالة النصية، وهذا ما أخذ به بعد ذلك متأخرو الأشعرية، أمثال فخر الدين الرازي، ووافقهم في ذلك الزيدية والإباضية.

أما القاعدة الثانية: وهي العدل، فهي التي انبثق منها الأصل الثاني، وهو أن الله ﷻ عادل لا يظلم الناس مثقال ذرة. ودافعوا بكل ما أوتوا من قوة عن الحرية الإنسانية وقدرتها على إيجاد الأفعال، وناضلوا نضالا طويلا في إرساء هذه المفاهيم في الساحة الثقافية لتوير عقول المسلمين في مواجهة جبهة أخرى جبرية كانت تنادي بإنكار حرية الإنسان. ولاشك أن الأبعاد السياسية اختلطت بالأبعاد الدينية، فلم تكن صورة المعركة دينية فحسب، بل كانت في مضمونها معركة سياسية أيضا. وقد تفتق عن ذلك القول بالاستطاعة والصلاح والأصلح واللطف، وباقي القضايا في جليل الكلام.

أما القاعدة الرابعة: وهي المترلة بين المترلتين، فقد نجمت من بُعد سياسي أيضا، وهو الحديث عن مرتكب الكبيرة في حق المسلمين، فهي استكمال لأصل العدل وامتداد له؛ "لأنه كلام في أن الله ﷻ إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجب"^(١).

والكلام نفسه في الوعد والوعيد. أما مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فهو من الأحكام العملية المعروفة في الدين الإسلامي، وهذا الجانب من الجوانب العملية التي قام بها المعتزلة، وذلك بتحويلها إلى سلوك عملي في حياة المسلمين.

وبعد الأصول الخمسة كان للمعتزلة موقف واضح في قضية الإمامة، وقد جعلناها ضمنية لهذه الأصول. الحقيقة أن الذي يبقى لنا نحن المعاصرين من هذه الأصول هو هذا المنهج الجريء الذي اتبعه عمرو، فنحن مازلنا في أحوج ما يكون إلى هذا المنهج، بصرف النظر عن مضمونه، فنحن نستطيع أن نفرغه من مضمونه وغملاه بمضامين جديدة من قضايانا المعاصرة، لكي تناقشه بالقوة نفسها والجرأة نفسها، بهذه الروح الفتية القوية التي تحتكم إلى العقل والاستدلال المنطقي في قضايا الحرية: الحرية الإنسانية بجميع أبعادها، الحرية العقلية، الحرية في التفكير والإبداع، حرية المحكومين في مبدأ الشورى واختيار الحاكم المسلم الذي تتوافر فيه الشروط التي أقرها علماء المسلمين، والتزام كل طرف بمبادئ العقد الاجتماعي المبرم بينهما، وحق هذه الجماهير في الطاعة حينما يؤدي

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٥.

الحاكم واجباته، وحققها أيضا في العصيان والتمرد والثورة في إيجاد حاكم جديد وسلطان جديد يحكم بالمبادئ المتفق عليها، وكذلك حرية المسلمين في العدالة الاجتماعية كمبدأٍ غالب من حياة المسلمين، العدالة الاجتماعية كما شرحها الإسلام: العدالة في الثروة، وفي الكفاءات الشخصية، وفي قيام الدولة بحق المحتاجين وسد مطالبهم، وفي أخذ الحق من الظالم وإعادته إلى المظلوم.

الحقيقة أننا في حاجة إلى هذه الروح "النقادة التحررية الجريئة التي تحب الفلسفة، وتطلب الاعتدال، وتريد التجدد، وتمجد العقل، وتقديس الحرية، وتنقي مبدأ الوحدانية من شوائب التجسيم والتشبيه. روحهم هذه لشد ما نحن محتاجون إليها، مفتقرون إلى إحيائها كي تبعث فينا قوة جديدة وأملا جديدا، وكي نحل بها مشاكلنا الكثيرة الحاضرة"^(١).

٤ - الجانب العملي:

لعل هذا الجانب السلوكي هو الأظهر في حياة عمرو بن عبيد والأبرز، فسماته الشخصية التي نوهنا بها أعجبت بها الأصدقاء والأعداء معا، وتجمعت بصفات مثل الزهد والورع والتقوى والتواضع، والتعفف عن مال الحكام، ومجاوبته عن مجالستهم ذروا للظنون، وبُعدا عن الشبهات دعت أغلبية المؤرخين إلى أن يشيدوا بها، ويذكرونها في مناسبات عدة، ويُجلُّوا مقامه، ويُغَلُّوا من شأنه. هذا المسلك الأخلاقي هو الذي دعا خليفة في مقام أبي جعفر المنصور أن يصلي عليه بعد أن مات حينما مر بقبره، ويقول فيه شعرا، ظل يتردد صده في أبيات اللغة العربية، ويُغَدُّه رجلا زاهدا، مُقَلِّدا من طيبات الحياة، مُتَفَرِّدا نسيج وَحْدِهِ في التعفف والتسامح والسمو الأخلاقي، متعاليا عن سفاسف الأمور. يقول في حقه لما مات: "ما بقي أحد يُستحي منه".

ويبدو أن ابنه الخليفة المهدي كان معجبا أشد الإعجاب بزهده وبمنهجه في الحياة، ومضمون وعظه، وحقيقة أقواله، إذ كان يقول لشبيب بن شيبه: يا أبا معن، حدثنا وزين مجلسنا بحديث عمرو بن عبيد"^(٢).

هذا عن حقيقة المقومات النفسية والسلوكية لشخصية عمرو بن عبيد. أما من المنظور الاجتماعي فنرى أنه قد ضرب أروع المثل في محاولة تطبيق هذه الصفات في الواقع العملي، وهذا ما أشرنا إليه سابقا.

(١) زهدي جار الله: المعتزلة، ص ٢٧٣.

(٢) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص ١٢٢.



وقد تجلّى ذلك:

- في وعظه وإرشاده لرأس الدولة الإسلامية، وأخذه باللين والرفق، ثم نقد تصرفاته، وإعلان ذلك على الملأ.

- جهاده في محاربة أصحاب البدع والزنادقة وأعداء الإسلام.

- تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حياة المسلمين كمبدأ عملي، يتجلّى في تفسير السلوك المعوجّ إلى سلوك أفضل، يتفق ومفاهيم الدين وقواعده المقررة.

ونتساءل: ثرى لو كان الحاكم المسلم امتثل لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وانصاع لنصح علماء الأمة، وكوادرها الشابة، وجمهرة المثقفين، وصفوة المصلحين الاجتماعيين والسياسيين، وأصغى لكلامهم، وتبى صرخاتهم وهتافهم، واستجاب لمطالب شعبه، ورعى فيهم ربه، وعاش الدين كاملاً كقواعد وأوامر، وتشربه في قلبه..

هل كان من الممكن أن يقع ما وقع؟... يغزو المستعمر الجديد بلده، ويهدم البنية التحتية فيها، ويدمرها تدميراً، وبعد أن كان يتمتع بنعيم الدنيا ولذائذ الحياة، متكبراً مزهوّاً، متفطراً ناعماً في القصور، وما أفخم من القصور، يطرد ويطارّد، ويظل هائماً على وجهه، ضالاً شريداً، ليأوي إلى الكهوف والجحور والقبور*، ثم يؤتى به على الملأ هكذا ضعيفاً وحيداً بلا سند ولا معين، مهيناً ذليلاً، أغبر الوجه، كث اللحية، زانغ العينين، لكي تنتهي حياته في زنزانة ضيقة، كما انتهت حياة لويس السادس ملك فرنسا وزوجته الجميلة ماري أنطوانيت، وكما انتهت حياة مئات من البغاة والطغاة والأكاسرة والأباطرة والقيصرة والفراعنة.

- التوسط في الأمور، فلا إفراط ولا تفريط، ولكن استخدام الأسلوب الأمثل الذي يتفق مع الموقف، فقد استخدم اللين والإرشاد مع أبي جعفر، واستخدم الشدة والقوة مع بشار، واستخدم الجدل والحوار مع الفرق المخالفة له. ولعل في حياة عمرو بن عبيد الشيخ الزاهد العابد العارف العامل ما نحتاجه في حياتنا اليومية. وهذا هو ما يبقى من هؤلاء الناس كعلامات مضيئة في تاريخ

* تم القبض على الرئيس العراقي السابق يوم ١٣/١٢/٢٠٠٣م، في إحدى الحفر العميقة المعدة له بالقرب من مسقط رأسه

"نكريت"، وقد أعدم صاح السبت، الموافق لـ: ١٠ من ذي الحجة لعام ١٤٢٧هـ، ٣٠ من ديسمبر لعام ٢٠٠٦م، أول أيام

عيد الأضحى، وكان هذا الفعل الشنيع استفزازاً لمشاعر ملايين المسلمين، واستهزاءً بمقدساتهم.



الفكر الإسلامي، ونجوم هادية للأجيال الصاعدة، وقمم فكرية نصبو إلى تبوء مقامها، ومزارات مقدسة نزورها في صفحات التاريخ؛ لكي تشرق أنوارها علينا.

ونحن حينما نقلب في التراث، ونقوم بدراسته وتحليله ليس من أجل البكاء على الماضي، ولا من أجل الافتخار به والاعتزاز بمآثره فحسب، بل من أجل الاستفادة من هذه المناهج الفكرية نظريا وعلميا، ووضع اليد عليها، واستغلالها في تطوير حياتنا إلى الأفضل.

وعلى الرغم مما تشهده الساحة العربية الإسلامية من انكسارات وهزائم، وانبطاحات من الجميع، وإذعان غير منظم لمطالب القوى المعادية للعروبة والإسلام بادية للعيان، وتشتت النظم العربية وتشرذمها، حتى أصبحنا نُشَبِّه ملوك الطوائف، وتراجَعَ الفكر العربي الإسلامي أمام هذه الهجمة الاستعمارية الشرسة "من إمبراطورية الشر" وزعيمها، وتغلغل الأباطيل في حياتنا، وقلب المفاهيم قلبا يبرئى له، يثير الغييان أحيانا، وتقدم الشر في جولة عظيمة هزم فيها الخير وأهله، ونكوص الأمة العربية قيادة وشعبا أمام هذا الهجوم الشرس الجبار، وكلما تقدم خطوة تراجعنا خطوات، وكلما طلب منا طلبا لبينا طلبات، ليس هذا فحسب، بل وتراجع العالم أجمع أمام زحف هذا التنين الأسود، لكن مطالبه لا تنتهي، وشهوته للشر لا تشبع ولا ترتوي، يريد منا الكثير ما نعلمه وما لا نعلمه، نند أحلامنا، ونقتل آمالنا، ونبدل مفاهيمنا وعاداتنا وتقاليدينا، ونغير ثقافتنا حتى نصير غبيداً أذلاء، حقراء تابعين له، بلا هوية ولا شخصية ولا ضمير ولا تاريخ، والعالم المتحضر يتأمر معه، إما بالسكوت والصمت، أو بالاختلاف الظاهري. وهذا التنين الأسود ماضٍ في زحفه الجبار الكاسح، يدمر كل شيء أمامه بدعاوى كثيرة باطلة لا تصمد أمام برهان الحق ومنطق العقل السليم وحقائق الواقع.

أقول: على الرغم من ذلك فإن الثوابت الدينية والعقلية والأخلاقية لا تتغير أبدا بقوة الباطل، أو بأعاصير الضلال، فالحق يظل حقا، والعدل هو العدل، منذ خلق الله ﷻ السماوات والأرض، والظلم هو الظلم بصفاته الباطنة فيه التي تجعله ظلما، والخيانة هي الخيانة، فكل من مد يده إلى هذا المختل الجديد بالمساعدة أو بالعون أو بالقول محاسب أمام ربه، ومجازى على عمله، يوم تنصب الموازين بالحق، وتبلى السائر. إن قوة الشر الزاحفة لا تغير من مفاهيم القيم أو حقيقة الأخلاق،



"وَكثير ما يكون الباطل أهلاً للهِزِمة، ولكنه لا يجد من هو أهل للانتصار عليه"^(١) على حد تعبير العقاد.

وغدا سوف يجلس التاريخ في صمت، وبعيدا عن هذا الضجيج والصراخ الكاذب، وبعيد قراءة الصفحات المظلمة التي تخطها الآن قادة إمبراطورية الشر، وعصبة الجريمة، وتُجَارُ الحروب، وعبدة الدولار، وينصف من يستحق الإنصاف، ويؤذي من هو أهل للإضرار، وسوف يجد مئات من هذه الشخصيات العظيمة أمثال عمرو بن عبید وزملائه، هؤلاء الذين نصحوا السلطان، ومحضوا له الإخلاص، ولكنه رفض وطفى وتجبر، وكان مصيره هكذا، فينصفهم مرة أخرى، وبعيد كتابة التاريخ بعين الإنصاف وعين الحق المجردة، بعيدا عن الأهواء والشهوات، والرغبات والعصيات، وإنا لمثقلون، فالشمس تحت الغيم، وغدا تنقش الغيوم، وتشرق الشمس، وتضيء الأرض بنور ربها، نور العدل والمحبة والرحمة والحق والسلام.

والحمد لله رب العالمين.

محمد عبدالرحيم الزيني

سلطنة عمان - مدينة روي

الأربعاء: ٢٣ شوال ١٤٢٤هـ

١٧ ديسمبر ٢٠٠٣م

(١) العقاد: خلاصة البومة، ص ٤٨٠.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية*:

- ١- ابن الأثير (مجد الدين، ت: ٦٠٦هـ): الكامل في التاريخ، ط: القاهرة، ١٣٠١هـ.
- ٢- الأشعري (أبو الحسن، ت: ٣٣٠هـ): مقالات الإسلاميين، تح: محي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ١٩٦٦م.
- ٣- الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين، ت: ٣٥٦هـ): الأغاني ج ٣، دار الكتب المصرية، ١٩٢٩م.
- مقاتل الطالبين، تح السيد أحمد صقر، دار المعرفة بيروت، بدون.
- ٤- الأصفهاني (أبو نعيم، ت: ٤٣٠هـ): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج ٢، دار الفكر، بيروت (د.ت).
- ٥- أمين (أحمد، ت: ١٩٥٤م): فجر الإسلام، النهضة المصرية، ١٩٦٥م.
- ضحى الإسلام ج ٣، النهضة المصرية، ١٩٥٦م.
- زعماء الإصلاح الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٦- بدوي (د. عبد الرحمن، ت: ٢٠٠٣م): مذاهب الإسلاميين ج ١، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.
- ٧- بروكلمان (كارل، ت: ١٩٥٦م): تاريخ الشعوب الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م.
- تاريخ الأدب العربي ج ٤، ترجمة يعقوب بكر، دار المعارف بمصر، ١٩٧٥.
- ٨- البغدادي (الخطيب، ت: ٤٦٣هـ): تاريخ بغداد، ج ١٢، ط: الخانجي، القاهرة، ١٩٣١م.
- ٩- البغدادي (عبد القاهر، ت: ٤٢٨هـ): الفرق بين الفرق، تح: محي الدين عبد الحميد، القاهرة، وأيضاً المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠م.
- ١٠- بليغ (عبد الحكيم): أدب المعتزلة، دار فضة مصر، القاهرة، بدون.
- ١١- البيهقي (إبراهيم بن محمد): المحاسن والمساوي، دار صادر، بيروت، بدون.

* يجب التنبيه بأنني سأكتفي بإيراد المراجع الهامة التي اعتمدت عليها اعتماداً واسعاً، أما باقي المراجع الأخرى فسوف أغفلها بعد أن أشرت إليها في هوامش البحث.

- اعتمدت في بعض المراجع على أكثر من طبعة، مثل وفيات الأعيان، ومروج الذهب، والمثل والنحل.



- ١٢- التوخي (أبو علي الغسن، ت: ٣٨٤هـ): الفرج بعد الشدة، تح: عبود الشالحي، دار صادر- بيروت، (١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م).
- ١٣- التهانوي (محمد علي، ت: ١١٥٨هـ): كشاف اصطلاحات الفنون ج٣، دار الكتب العلمية- بيروت (١٤١٨هـ، ١٩٩٨م). واعتمدت أيضا على ط الهيئة المصرية ١٩٧٢م.
- ١٤- التوحيد (أبو حيان، ت: ١٤٠٣هـ): الإمتاع والمؤانسة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٢م.
- المقابسات، تح: علي شلق، دار المدى، بيروت، ١٩٧٦م.
- البصائر والذخائر، تح: وداد القاضي، بيروت، ١٩٨٨م.
- ١٥- الجاحظ (أبو عمر، ت: ٢٥٢هـ): البيان والتبيين، تح: عبدالسلام هارون، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٥٠م.
- الحيوان، تح: هارون، ط: مصر، ١٩٤٠م.
- ١٦- جبار الله (زهدي): المعتزلة، ط: القاهرة، ١٩٤٩م، وأيضاً ط: بيروت، ١٩٨٧م.
- ١٧- الجرجاني (علي، ت: ٨١٦هـ): التعريفات، ط: القاهرة، ١٩٣٨م.
- ١٨- الجهشياري (أبو عبدالله، ت: ٣٣١هـ): الوزراء والكتاب، تح: مصطفى السقا، الحلبي، القاهرة، ١٩٨٠م.
- ١٩- ابن الجوزي (عبدالرحمن، ت: ٥٩٧هـ): صفوة الصفوة، تح: محمود فاخوري، محمد رواس، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).
- ٢٠- ابن حبيب (الربيع، ت: ١٧٥هـ): الجامع الصحيح، مسقط، ٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- ٢١- ابن حزم (أبو محمد، ت: ٤٥٦هـ): الفصل في الملل، ط: القاهرة، ١٣٢٠هـ، واعتمدت على ط: السلام، القاهرة، ١٣٤٨هـ، وأيضاً ط: عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.
- ٢٢- الحميري (نشوان، ت: ٥٧١هـ): الحور العين، تح: كمال مصطفى، المكتبة اليمنية صنعاء، ١٩٨٥م.
- ٢٣- الحصري (أبو إسحاق، ت: ٥٤٠هـ): زهر الآداب وثمر الألباب، تح: زكي مبارك، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٣١م.



٢٤- الخبلي (ابن عماد، ت: ١٠٨٩هـ): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط: القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ، وأيضاً تح: عبدالقادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).

٢٥- ابن خلدون (عبدالرحمن، ت: ٨٠٨هـ): المقدمة، دار الشعب القاهرة، وأيضاً ط: دار الهلال، بيروت، ١٩٨٤م.

٢٦- ابن خلكان (أبو العباس، ت: ٦٨١هـ): وفيات الأعيان، المطبعة الميمنية، القاهرة، ١٢١٠هـ، واعتمدت أيضاً على ط: إحياء التراث العربي، بيروت (١٤١٧هـ، ١٩٩٧م)، وكذلك طبعة إحسان عباس.

٢٧- خليفات (عوض): نشأة الحركة الإباضية، ط: عمان، ١٩٨٨م.

٢٨- الخبلي (سماعة الشيخ أحمد): إعادة صياغة الأمة، الجيل الواعد، مسقط ٢٠٠٣م.
- شرح منظومة غاية المراد في نظم الاعتقاد، الجيل الواعد، مسقط (١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م).

٢٩- الحياط (الحسين، ت: ٣٠٠هـ): الانتصار، تح: نيرج، دار قابس، بيروت، ١٩٨٦م.
٣٠- الذهبي (شمس الدين، ت: ٧٤٨هـ): ميزان الاعتدال، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ.
- العبر في أخبار من غير، ج ١، تح: محمد السعيد بسيوني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

٣١- الرازي (فخر الدين، ت: ٦٠٦هـ): اعتقادات فرق المسلمين، النهضة المصرية، ١٩٣٨م.

٣٢- الراوي (عبدالستار): ثورة العقل عند المعتزلة، وزارة الإعلام، بغداد، بدون.

٣٣- ابن رشد (أبو الوليد، ت: ٥٩٥هـ): مناهج الأدلة في عقائد الملة، الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.

٣٤- زاده (أحمد مصطفى، الشهير بطاش كبرى، ت: ٩٦٨هـ): مفتاح السعادة، تح: كامل بكري، عبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون.

٣٥- زرزور (عدنان): الحاكم الجشعي ومنهجه في التفكير، مؤسسة الرسالة، دمشق، بدون.

٣٦- الزركلي (خير الدين، ت: ١٩٧٦م): الأعلام، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.

٣٧- الزمخشري (جار الله، ت: ٥٣٨هـ): الكشاف، ط مصطفى الكتي، القاهرة، ١٣٠٨هـ، ط: الحلبي، القاهرة، ١٩٧٢م.



- ربيع الأبرار، منشورات الشريف الرضي، ج ١، ٢، ٣، تح: سليم النعيمي، قم ١٤١٠هـ، ج ٤، الأعظمية، بغداد، ١٤١٠هـ.
- ٣٨- الزيني (محمد عبدالرحيم): ابن القيم وآراؤه الكلامية، ط: صنعاء، ١٩٩٨م.
- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ط: الجزائر، ١٩٩٣م.
- شهداء الفكر في الإسلام، ط: الجزائر، ١٩٩٩م، ط: صنعاء، ٢٠٠٠م.
- ٣٩- أبو زهرة (الشيخ): تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون.
- ٤٠- السالمي (عبدالله، ت: ١٣٣٢هـ): مشارق أنوار العقول، تح: عبدالرحمن عميرة، تعليق: سماحة الشيخ أحمد الخليلي، دار الجيل، مسقط، (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م).
- جوابات الإمام السالمي، ج ٦، تح: عبدالستار أبو غدة، مكتبة الإمام السالمي مسقط (١٤١٩هـ، ١٩٩٩م).
- غاية المراد في نظم الاعتقاد، شرح: سماحة الشيخ الخليلي، الجيل الواعد، مسقط، ١٤٢٤هـ.
- ٤١- ابن سعد (ت: ٢٣٠هـ): الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- ٤٢- السمعاني (عبدالكريم، ت: ٥٦٢هـ): الأنساب، ج ٤، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- ٤٣- الشكعة (مصطفى): الشعر والشعراء في العصر العباسي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- ٤٤- الشهرستاني (عبدالكريم، ت: ٥٤٨هـ): الملل والنحل، ط: بدران الأنجلو المصرية، ١٩٥٦م. وأيضا ط سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون.
- ٤٥- صبحي (أحمد): الزيدية، ط: الزهراء، القاهرة.
- ٤٦- الطبري (ابن جرير، ت: ٢١٠هـ): تاريخ الطبري، ج ٤، ج ٦، تح: أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر. واعتمد أيضا على ط: دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م).
- ٤٧- الطرطوشي (أبو بكر، ت: ٥٢٠هـ): سراج الملوك، تح: فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).
- ٤٨- عارف (أحمد عبدالله): الصلة بين الزيدية والمعتزلة، المكتبة اليمنية- صنعاء، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.



٤٩- عبد الجبار (القاضي، ت: ٤١٥هـ): شرح الأصول الخمسة، تح: عبدالكريم زيدان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥م.

- طبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٦م.

٥٠- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد، ت: ٣٢٧هـ): العقد الفريد، تح: خليل شرف الدين، ط: الهلال، بيروت، ١٩٨٦م، وأيضاً بيروت، ١٩٨٣م.

٥١- عبده (محمد، ت: ١٩٠٥م): رسالة التوحيد، المنار، القاهرة، ١٩٥٦م.

- الإسلام بين العلم والمدنية، تح: عاطف العراقي، مكتبة الأسرة، القاهرة.

٥٢- العقلائي (ابن حجر، ت: ٨٥٢هـ): لسان الميزان ج ٢، دار المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٣٠هـ.

- تهذيب التهذيب، ج ٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٥٣- العقد (عباس، ت: ١٩٦٤م): خلاصة اليومية والشذور، المجموعة الكاملة، المجلد ٢٤، دار الكتاب اللبناني، بيروت (١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

٥٤- عمارة (محمد): تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٥٥- فروخ (عمر، ت: ١٩٨٧م): تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م.

٥٦- ابن قتيبة (أبو عبدالله محمد بن مسلم، ت: ٢٧٦هـ): المعارف، تح: ثروت عكاشة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

- عيون الأخبار، ط: دار الكتب المصرية، ١٩٣٠م. وأيضاً اعتمدت على ط: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

٥٧- قطب (الشهيد سيد، ت: ١٩٦٦م): الظلال، دار الشروق، القاهرة، ١٩٥٦م.

٥٨- ابن كثير (عماد الدين، ت: ٧٧٤هـ): البداية والنهاية، ج ١٠، مطبعة السعادة بمصر. واعتمدت على طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٣٣م.

٥٩- محمود (الدكتور زكي، ت: ١٩٩٣م): مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م.

- قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩م.

- رؤية إسلامية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م.



- ٦٠- ابن المرتضى (أبو القاسم علي بن الحسين، ت: ٤٣٦هـ): أمالي المرتضى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧م.
- ٦١- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى، ت: ٨٤٠هـ): طبقات المعتزلة، سوسة ديفل، مكتبة الحياة، بيروت.
- ٦٢- المسعودي (علي بن الحسين، ت: ٣٤٦هـ): مروج الذهب، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت (١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م).
- ٦٣- الملطي (أبو الحسن، ت: ٣٧٧هـ): التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم: زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية القاهرة، (١٤١٨هـ، ١٩٩٧م).
- ٦٤- ناصر (محمد): منهج الدعوة عند الإباضية، الجزائر، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- ٦٥- النامي (عمرو): دراسات عن الإباضية، دار الغرب، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٦٦- النجار (عبد المجيد): واقعية المعتزلة تونس، ١٩٨٦م.
- ٦٧- النشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي ج ١، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.
- ٦٨- نلليو (كارلو): بحوث في المعتزلة، ضمن التراث اليوناني، ت: بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.
- ٦٩- وينتن (مصطفى): آراء الشيخ أطفيش العقيدية، الجزائر، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
- ٧٠- ياقوت (أبو عبد الله، ت: ٦٢٦هـ): معجم الأدباء، ط: الحلبي، القاهرة.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Anawati et L. garede: Introduction Alatheologie Musulmane Paris, 1948.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧م.

2- Prockelman (Dr. C) Gecchichte Der Arabisschen Litterature. Teil II, Leiden 1949.

3- Corbin (hinri) History De La Philosophie Islamic, Jallimard, 1964.

4- Gilsonce (E): History Of Christian philosophy In Middle Ages.



- 5- Macdonald: Development Of Muslim Theology, Newyork, 1903.
- 6- Madkour (Dr. Ibrahim): La Palace D'a Lafarabi dans Lecole. Philosophy Que Muslmane Paris 1934.
- 7- Montgomery (Watt) Free Will And Predestination In Early Islam, London, 1942.
- 8- O leary (De Lacy): Arabic Thought And its plase In History, 1958.



فهرس

الصفحة	الموضوع
٥	إهداء
٦	دعاء
٧	مقدمة
٢١	عمرو بن عبيد: ^{رحمه الله} الباب الأول: حياته ^{رحمه الله}
٢٢	الفصل الأول: سيرته الذاتية
٢٢	أولاً: نبذة عن حياته
٢٧	ثانياً: العوامل التي ساعدت على تكوينه العلمي:
٢٧	١- الحسن البصري
٢٩	٢- واصل بن عطاء
٣٤	٣- موازنة بين واصل وعمرو
٣٦	٤- وجود جبهة من العلماء المستنيرين
٣٩	ثالثاً: منهجه:
٤٠	أ- مظاهر الرعة العقلية
٤٣	ب- تأويل آيات القرآن ونصوص الحديث
٤٣	رابعاً: مؤلفاته
٤٧	الفصل الثاني: صفات عمرو بن عبيد الخُلُقِيَّة والعِلْمِيَّة
٤٧	أولاً: صفاته الخُلُقِيَّة:
٤٧	١- تدبُّنه العميق وشدة ورعه



الصفحة	الموضوع
٥٤	٢- عفة لسانه
٥٦	٣- شجاعته في القول
٥٩	ثانيًا: موقف الفقهاء والمحدثين من عمرو:
٦٢	أ- قسمة إنكار عمرو لأحاديث الرسول ﷺ
٦٦	ب- قسمة تضعيف روايته للحديث
٦٨	ج- قولهم أن عمرو بن عبيد في النار
٦٩	د- زعمهم أن بعض الصالحين رأى في المنام أنه مدبر وجهه عن القبلة
٦٩	هـ- التشهير بسيرته العلمية وتحريف أقواله
٧٤	الباب الثاني: آراؤه الكلامية
٧٥	الفصل الأول: الأصول الخمسة
٧٥	أولاً: ظهور مصطلح الأصول الخمسة
٨٠	ثانيًا: مضمون الأصول الخمسة
٨٢	الفصل الثاني: التوحيد
٨٢	أولاً: الذات الإلهية
٨٧	ثانيًا: الصفات
٩٩	ثالثًا: خلق القرآن
٩٣	رابعًا: رؤية الله
٩٧	الفصل الثالث: العدل
٩٧	أولاً: نظرة تاريخية إلى مشكلة الحرية
٩٨	ثانيًا: حرية الإرادة عند المعتزلة



الصفحة	الموضوع
١٠١	ثالثاً: رأي عمرو في حرية الإرادة
١٠٥	رابعاً: تعقيب
١٢٢	الفصل الرابع: الوعد والوعيد
١٢٢	أولاً: مدخل إلى الموضوع
١٢٣	ثانياً: أبعاد قضية الوعد والوعيد
١٢٤	ثالثاً: رأي عمرو بن عبید
١٢٨	رابعاً: توبة القاتل
١٢٩	خامساً: أطفال المشركين
١٣٢	الفصل الخامس: المرة بين المرتلين
١٣٢	أولاً: أسباب ظهور أصل المرة بين المرتلين
١٣٤	ثانياً: أبعاد القضية
١٣٥	ثالثاً: رأي عمرو بن عبید:
١٣٥	١ - هوية مرتكب الكبيرة
١٣٩	٢ - مفهوم الكبيرة وحكم مرتكبها
١٤١	٣ - حقيقة الإيمان
١٤٥	الفصل السادس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٤٥	أولاً: مدخل إلى الموضوع
١٤٦	ثانياً: موقفه من الدولة الأموية
١٥١	ثالثاً: موقفه من الدولة العباسية
١٦١	رابعاً: الدفاع عن الإسلام
١٦٩	الفصل السابع: الإمامة



الصفحة	الموضوع
١٦٩	أولاً: وجوب الإمامة
١٧١	ثانياً: الإمامة بالاختيار
١٧٤	ثالثاً: موقف عمرو من قضية بيعة أبي بكر وأفضليته
١٧٥	رابعاً: موقف عمرو من الحروب التي دارت بين الصحابة:
١٧٥	١- موقفه من أصحاب الجمل
١٧٦	٢- افتراءات مؤرخي الأشاعرة على واصل وعمرو
١٨٠	٣- افتراءات بروكلمان على عمرو بن عبيد
١٨١	٤- موقف عمرو من معاوية
١٨٦	<u>الفصل الثامن: مكانة عمرو بن عبيد في الفكر الإسلامي</u>
١٨٧	١- شهادة القدماء
١٨٨	٢- شهادة المعاصرين
١٩٠	٣- الجانب النظري
١٩٢	٤- الجانب العلمي
١٩٦	المصادر والمراجع:
١٩٦	أولاً: المصادر والمراجع العربية
٢٠١	ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية
٢٠٣	فهرس
٢٠٧	كتب للمؤلف

کُتِبَ للمؤلف:

- ابن القيم وآراؤه الكلامية (الماجستير)، ط. الأمل، صنعاء، ١٩٩٩م.
- مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام (الدكتوراه)، ديوان المطبوعات، الجزائر، ١٩٩٣م.
- وقفة مع الفلسفة الغريبة، طبعة المنار، صنعاء، ١٩٩٦م.
- مشكلة الموت بين الفلاسفة والدين، ط١، المنار، صنعاء، ١٩٩٦م، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- أبو الهذيل العلاف وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة الأمل، صنعاء، ١٩٩٨م.
- شهداء الفكر في الإسلام، ط١، دار الهدى، الجزائر، ١٩٩٩م، ط٢، مطبعة الأمل، صنعاء، ٢٠٠٠م.
- نشأة علم الكلام وأهدافه، مطبعة الأمل، صنعاء، ٢٠٠٠م.
- المقبلي وآراؤه الكلامية، ط١، مطبعة الأبحاد، صنعاء (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ط٢، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، ٢٠٠١م.
- قراءة في فكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، مطبعة الأبحاد، صنعاء، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- أبو سليمان السجستاني وآراؤه الفلسفية، ط١، دار عامر، المنصورة، مصر، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م)، ط٢، دار القلم، دبي، ٢٠٠٦م.

الأبحاث المنشورة:

- جمال الدين الأفغاني، رائد التنوير، مجلة الموافقات، العدد ٢، المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، ١٩٩٢م.
- الحرية الإنسانية عند العلاف، مجلة جرش، العدد الأول، الأردن، ديسمبر، ١٩٩٧م.
- القديس أوغسطين وفلسفته، مجلة كلية الآداب، العدد ٢١، جامعة صنعاء، ١٩٩٨م.
- حياة العلاف ومؤلفاته، مجلة دراسات بحثية، العدد ٥٧، مركز الدراسات اليمني، صنعاء، ١٩٩٩م.
- منهج للحوار بين اتجاهات الفكر الإسلامي، مجلة منبر الحوار، العدد ٣٩، بيروت، صيف، ١٩٩٩م.
- موقف أبي سليمان السجستاني من علوم عصره، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ١٧، العدد الأول، تصدرها جامعة اليرموك، مارس، ٢٠٠١م.



- علاقة الحكمة بالشريعة عند أبي سليمان السجستاني، مجلة أبحاث اليرموك، المجلد ١٧، العدد ٤، الأردن، ٢٠٠١م.
- حياة أبي سليمان السجستاني ومنهجه، تصدرها جامعة آل البيت، الأردن، ٢٠٠١م.
- خلق العالم عند أبي الهذيل العلاف، مجلة البلقاء للبحوث، تصدرها جامعة عمان الأهلية، الأردن، المجلد ٨، العدد ٢، ٢٠٠١م.
- اشترك في موسوعة أعلام فلاسفة العرب، بإشراف د/عاطف العراقي، وصدرت الموسوعة عن دار لونجمان، القاهرة.
- اشترك في موسوعة علماء العرب والمسلمين، تصدرها المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، تونس.

قيد الطبع:

- الفلسفة الطبيعية عند الإمام أحمد بن يحيى المرتضى، قيد النشر لدى مركز الدراسات والبحوث اليمني.
- ابن السيد البطليوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية.
- هوامش على سيرة الدكتور عبدالرحمن البدوي.

بسم الله الرحمن الرحيم

