

# الجدل العقائدي في آراء عمرو بن عبيد الكلامية

محمد حسن بدر الدين  
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

## توطئة:

يقول الشهرستاني بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعمرية: "ثم طالع بعد ذلك - أي بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن وقوله بالمنزلة بين المنزلتين - شيوخ المعتزلة كُتِبَ الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم "الكلام" إمّا لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمها وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"<sup>1</sup>.

في كلام الشهرستاني كبير نظر من حيث التاريخ لظهور علم الكلام وأسبابه. ونكتفي منه بتعريفه: "المنطق والكلام مترادفان"، لنخلص إلى أن الكلام هو الجدل والمرء مهما كان موضوعه.

والكلام بمفهوم الجدل والحجاج ومقارعة الحجة بمثلها وبما هو أبلغ منها هو موهبة أولاً يمكن أن ينميها صاحبها ويمكن أن تموت. ولا تتعلق القدرة على الجدل والحجاج والإفحام بدرجة العلم وتنوع العلوم عند صاحبها إلا باتساع دائرة الحجج. فكم من عالم عجز عن الدفاع عن آرائه وكم من أمي أفحم مجادلاً.

"روي أن أعرابياً جاء إلى عمرو بن عبيد، فقال له: إن ناقتي سرقت فادع الله أن يردها علي. فقال: اللهم إن ناقة هذا الفقير سرقت ولم ترد سرقتها، اللهم اردها عليه. فقال الأعرابي: يا شيخ، الآن ذهبت ناقتي ويئست منها! قال: وكيف؟ قال: لأنه إذا أراد أن لا تسرق فسرقت، لم آمن أن يريد رجوعها فلا ترجع!! ونهض من عنده منصرفاً"<sup>2</sup>.

قد لا تكون الرواية حقيقية لما فيها من دلالات على القدر والقضاء والمشية ولما فيها من دقائق لغوية، ولكننا نلاحظ أن مصادرنا تقدّم عمرو بن عبيد عيباً عاجزاً عن الجدل والغلبة في الحجاج إلى حدّ جهله بالعربية! وإن كانت تلك المناظرة الأولى بينه وبين واصل بن عطاء حول مرتكب الكبيرة أولى الإشارات، فإن الشيعة والسنة اتفقوا على الخطّ من شأن عمرو بن عبيد باعتباره متكلماً. وأبرز ما عند الشيعة مناظرتان إحداهما بين عمرو وهشام بن الحكم، وهو شاب، في الجبر والاختيار والإمامة، والأخرى بين عمرو وأبي عبد الله في السياسة. وأمّا عند السنة فعددها كثير.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، سبق ذكره، ص 41. وانظر أيضاً: محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 53

<sup>2</sup> - ابن الجوزي، الأذكياء، ط 3، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979، ص 91

<sup>3</sup> - الكليني، الكافي، ج 1، سبق ذكره، ص 431. وانظر أيضاً: الشيخ الصدوق، الأمالي، ج 3، ط 1، مؤسسة البعثة، بيروت، 1417 هـ، ص 166

وأغلب تلك الروايات موضوعة يغلب عليها الإسفاف والتركيب. لذلك فإن ما يعبر عن آراء عمرو بن عبيد الكلامية قليل وينبغي درسه بحذر وعناية.

## عمرو بن عبيد والقول بالقدر

شغلت قضية القدر أفكار السابقين من أعلام هذه الأمة، كما شغلت بال اللاحقين، وقد ظلّت على الدوام منشأ خلاف معتبر بين المسلمين. "قال مسلم بن يسار في الكلام في القدر: هما واديان عميقان يسلك فيهما الناس لن يدرك غورهما..."<sup>4</sup>.

ولكن دلالة المصطلح اختلفت وتباينت حسب الأهواء والمرامي، فالإمام الذهبي رغم نزاهته ينسب لعمرو بن عبيد كتاباً في الردّ على القدرية، ويفسرها بأنها تعني السنّة: "وله كتاب العدل والتوحيد وكتاب الردّ على القدرية، يريد السنّة"<sup>5</sup>.

وفي رواية عن عمرو بن النضر، قال: "مررت بعمرو بن عبيد فذكر شيئاً من القدر فقلت: هكذا يقول أصحابنا! فقال: ومن أصحابك؟ قلت: أيوب وابن عوف ويونس والتميمي. فقال: أولئك أرجاس أنجاس أموات غير أحياء"<sup>6</sup>.

إنها من أعجب المفارقات أن يتفق عمرو بن عبيد وأهل الحديث، الذين سمّاهم الذهبي سنّة، في القول بالقدر وخصوصاً تلك الطبقة المذكورة عند ابن قتيبة. وليس المجال لبسط كل ما يتعلق بهذه المفارقة لأسباب، منها أن ما ينسب من أقوال وآراء للصحابة وعلماء المسلمين وفقهائهم ومفكريهم في القرون الثلاثة الأولى دخله الكثير من التحريف والتشويه والوضع، فلا يجوز الانطلاق منه والأخذ به على رتمته. ولكن هذا لا يمنع من استقرار النصوص وتمحيص السندات لتقديم بعض الافتراضات.

وهذا الاستقرار يرجح أن الخلاف بين أصحاب الاتجاهات الفكرية والتيارات الكلامية كما صورته المصادر في كتب الفرق والنحل، في القرنين الأولين، كان يتعلق بالمنهج وطرق التعبير، ثم تغير إلى اختلاف جوهري في المفاهيم، مع بدايات القرن الرابع عندما برز التنظير المنهجي. عندها شرع المنظرون في تحديد المصطلحات وتعريفها لغوياً واصطلاحياً بطريقة توظيفية تساعد على إكساب النظرية شرعيتها الفكرية.

<sup>4</sup>- الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 2، سبق ذكره، ص 1170

<sup>5</sup>- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 6، سبق ذكره، ص 106

<sup>6</sup>- ابن قتيبة الدينوري، المعارف، سبق ذكره، ص 483

وهذا ما يفسر الاضطراب في تعيين حمولات المصطلحات مثل القدر والجبر والعلم والمشية والإرادة والوعد والوعيد والجزاء والعقل وغيرها.

من البديهي أن عمرو بن عبيد لم يكن ينفي قضاء الله وقدره وإرادته كما يدّعي عبد القاهر البغدادي أو غيره من مؤرخي المقالات. إذ لا نجد تصريحاً واحداً ولا إشارة واحدة ذات بال تفيد أن عمرو بن عبيد كان يقول بالحرية المطلقة للإنسان. وابن عون، إن صحت الرواية عنه، يكون متحاملاً عندما وصف عمرو بن عبيد بأنه دهري يقول إنما الناس مثل الزرع.

ونعلم أن أهل الحديث عموماً لا يعترفون بأن الإنسان يخلق أفعاله، بمفهوم أنه قادر على الاختيار بين أن يأتي فعلاً عملاً أو يتركه. لذلك ألف البخاري كتاب **خلق أفعال العباد** يؤيد فيه الجبر. ومن أهل الحديث من تطرف ومنهم من تعقل مؤكداً "أن للعبد مشيئة واختياراً بها تتحقق أفعاله"<sup>7</sup>.

وموقف تلك المجموعة من القصاص والمحدثين من أمثال أيوب وابن عوف ويونس والتميمي، لا يفسر إلا بافتراضين: لم يلتفتوا إلى الآيات المحكمات التي تؤكد مشيئة الإنسان وحرية اختياره لأفعاله وقدرته على ذلك. أو كانوا يقولون: للعبد مشيئة واختياراً بها تتحقق أفعاله، إلا أنهم شئوا حملتهم على عمرو بن عبيد بسبب موقفه من الحديث ودعوته إلى مذهبه ولصراحتة المعهودة وأفكاره الخارجة عن التقليد والانصياع.

## استقراء الروايات:

(1) - "معاذ بن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: إن كانت (تبت يدا أبي لهب)، أي سورة المسد، في اللوح المحفوظ، فما لله على بني آدم حجة"<sup>8</sup>!

تلك هي قاصمة الظهر التي وردت في الكثير من كتب المقالات والسير والتاريخ والحديث، والتي سببت لعمرو بن عبيد أغلب مشاكله، على ما يبدو. فلا يكفي، حسب الرواية، أن عمرو بن عبيد يشكك، على الأقل، في أن القرآن ليس كله في اللوح المحفوظ، بل إنه أراد تحريف القرآن وجعل الله تعالى ظالماً! كيف؟

إذا كان الله تعالى قدّر في الأزل وكتب ما معناه: أبو لهب، عبد العزى بن عبد المطلب مشرك ماله جهنم، فذلك يعني أن الله سبحانه أجبر أبا لهب على الشرك، فليس لأبي لهب أي اختيار إلا أن يكون مشركاً ويموت

<sup>7</sup>- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 3، ط 2، تحقيق محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، 1416 هـ/1996 م، ص 14

<sup>8</sup>- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، سبق ذكره، ص 70

مشركاً زمن الدعوة المحمدية وليس له يوم القيامة من مأوى غير السعير. وهذا هو قول الجبرية وقول طائفة من أهل الحديث، منهم أعداء عمرو بن عبيد.

(2) - "معاذ بن معاذ قال: كنت جالساً عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل يقال له عثمان أخو السمري، فقال: يا أبا عثمان، سمعت، والله، اليوم بالكفر! فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشماً الأوقصي يقول إن (تبت يدا أبي لهب) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيداً) و(سأصليه سقر) إن هذا ليس في أم الكتاب! والله تعالى يقول: (حم والكتاب المبين إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم)، فما الكفر إلا هذا، يا أبا عثمان؟ فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل علي فقال: والله، لو كان القول كما يقول، ما كان علي أبي لهب من لوم ولا علي الوحيد من لوم! قال: يقول عثمان ذلك: هذا والله الدين يا أبا عثمان! قال معاذ: فدخل بالإسلام وخرج بالكفر، أو كما قال"<sup>9</sup>.

الراوي نفسه، معاذ بن معاذ، يروي بأسلوبين مختلفين. في الأولى أكد: "سمعت عمرو بن عبيد يقول". وفي الثانية، صرح أنه سمع "رجلاً يقال له عثمان أخو السمري"، وأن هذا المجهول سمع بالكفر على لسان هاشم الأوقصي، الذي نفى أن تكون سورة المسد وآيات أخرى في اللوح المحفوظ. وفي بحثه عن الحقيقة، توجه المجهول الأول إلى عمرو بن عبيد! والأهم من ذلك كله هو قول عمرو بن عبيد لذلك المجهول الأول: "والله، لو كان القول كما يقول ما كان علي أبي لهب من لوم ولا علي الوحيد من لوم!"

في هذه الرواية، لم يصرح عمرو بن عبيد إن كانت تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ، فما لله على بني آدم حجة. فهل تبتى عمرو بن عبيد قول هاشم الأوقصي، هذا المجهول، ثم ذهب يذيعه بين أصحابه وفي حلقتة، وعند ذلك سمعه معاذ بن معاذ؟ في هذه الصورة، يكون عمرو بن عبيد مجرد تابع وليس رأس القدرية في زمانه. وإن كان معاذ بن معاذ سمع عمراً قيل روايته الثانية، فهو متحامل عليه.

(3) - "وحكي أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده: (بل هو قرءانٌ مجيدٌ \* في لُوحٍ محفوظٍ (البروج: 22)) فقال له أخبرني عن (تبت) أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب! فقال له الرجل: هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة؟ فغضب عمرو وقال: إن علم الله ليس بشيطان إن علم الله لا يضر ولا ينفع". وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> - المصدر نفسه، ج 14، ص ص 68-69

<sup>10</sup> - الرازي، مفاتيح الغيب، ج 2، ط 1، دار الفكر، بيروت، 1981، ص 52

تلك هي الغاية من نشر الدعاية: عمرو بن عبّيد يشكّ في صحة القرآن ويعمل على تحريفه!

وعندما نجد الرازي يقرّ بذلك، فإنه دليل على تقديم الانتماء المذهبي والقناعات الشخصية على الموضوعية والنزاهة الفكرية.

أورد الخطيب البغدادي تلك الرواية بسند طويل آخره: "زيد بن أيوب حدثنا سعيد بن عامر قال سمعت أبا بحر البكراوي قال...". واكتفى المزّي بقوله: "وقال سعيد بن عامر عن أبي بحر البكراوي قال...".

تبدو رواية البكراوي هذه متناسقة مع السابقتين لمعاذ بن معاذ، إلا أنها تتناقض جوهرياً معهما. في هذه الرواية، لا ينفي عمرو بن عبّيد أن تكون سورة المسد والآية 22 من سورة البروج في اللوح المحفوظ. فهو إذن لا ينكر أن يكون القرآن كله في اللوح المحفوظ، إذ من أبلغ السخف أن يعتبر بعضه فيه وبعضه ليس فيه. ولكنه يذهب أبعد من إنكار القرآن في اللوح المحفوظ. هو يقول، حسب الرواية، ليس هكذا كانت، بل كانت: تبتّ يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب!! مثل هذا الكلام ليس دليلاً على التشكيك في صحة القرآن، بل هو الإقرار بأنه اطلع على اللوح المحفوظ وقرأ ما فيه أو على الأقل قرأ فيه القرآن ووجد: تبتّ يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب!! فتكون رواية حكّ المصحف نتيجة طبيعية للروايات السابقة.

"عن ثابت قال: رأيت عمرو بن عبّيد في المنام وهو يحكّ المصحف. فقلت: ما تصنع؟ قال أثبت مكانه خيراً منه! وفي حديث سليمان بن المغيرة: يحكّ آية من المصحف فقلت له (...). فقال: أجعل مكانها خيراً منها!"<sup>11</sup>.

فواحد رأى في المنام أن عمرو بن عبّيد يريد تغيير المصحف كله، والآخر اكتفى بأنه غير آية واحدة!

"عن ثابت البناني قال: رأيت عمرو بن عبّيد في المنام وفي حجره مصحف وهو يحكّ آية من كتاب الله عزّ وجلّ. فقلت له: ما تصنع؟ قال: أبدل مكانها خيراً منها (...). وعن عاصم الأحول قال: وضعت رأسي نصف النهار فإذا أنا بعمرو بن عبّيد والمصحف في حجره وهو يحكّ آية من كتاب الله. فقلت له: سبحان الله، تحكّ آية من كتاب الله عزّ وجلّ؟ فقال: إني سأعيدها. فتركته حتى حكّها، فقلت له: أعدّها! قال: لا أستطيع"<sup>12</sup>.

فالظاهر أن كابوساً اسمه عمرو بن عبّيد لازم أغلب أهل الحديث في البصرة في النصف الأول من القرن الهجري الثاني. فهم لا يكادون يضعون رؤوسهم للنوم ليلاً أو نهاراً حتى يشرع عمرو في الظهور، بل إن

<sup>11</sup>- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، سبق ذكره، ص 78

<sup>12</sup>- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج 5، سبق ذكره، ص 97

أحدهم تأكد من خلال البث الليلي أن لعمرو بن عبيد إسلامه الخاص. "قال كامل بن طلحة: قلت لحماذ بن سلمة: كيف رويت عن الناس وتركت عمرو بن عبيد؟ قال: إني رأيت - يعني في المنام - الناس يوم الجمعة وهم يصلون للقبلة ورأيت عمرو بن عبيد وهو يصلي لغير القبلة وحده، فعلمت أنه على بدعة فتركت حديثه!!"<sup>13</sup> ولكن هل قال عمرو بن عبيد ما نسب إليه؟

(4) - "قال ابن عطية: وقرأ عمرو بن عبيد وبعض المعتزلة القائلين بأن الله تعالى لم يخلق الشر: (من شرّ)، بالتثوين، (ما خلق) على النفي. وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل"<sup>14</sup>.

اشتهر عمرو بن عبيد كصاحب اختيار في القراءات. وأخذ تلك الحروف عن الحسن البصري وسمع منه، حسب ابن الجزري في غاية النهاية في طبقات القراء<sup>15</sup>.

وما ذكره ابن حيان النحوي لم يذكره الزمخشري لا عن عمرو ولا عن الحسن ولا عن زيد. فإن كان ابن عطية هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى سنة 542 هـ) وصاحب تفسير المحرر الوجيز، فإن ذلك القول لم يرد في النسخة التي لدينا من تفسير ابن عطية. وإن كان ابن عطية آخر، فانه أعلم. إلا أن ابن حجر العسقلاني لم يفته أن يعالج المسألة على طريقته:

"وأطبق القراء حتى أهل الشذوذ على إضافة شرّ إلى ما، إلا عمرو بن عبيد رأس الاعتزال فقرأها بتثوين شرّ ليصح مذهب. وهو محجوج بإجماع من قبله على قراءتها بالإضافة. قال: وإذا تقرر أن الله خالق كل شيء من خير وشرّ وجب أن تكون ما مصدرية، والمعنى خلقكم وخلق عملكم انتهى. وقوى صاحب الكشاف مذهبه (...). وتعبه ابن خليل السكوني فقال: في كلامه صرف للآية عن دلالتها الحقيقية إلى ضرب من التأويل لغير ضرورة، بل لنصرة مذهبه أن العباد يخلقون أكسابهم"<sup>16</sup>.

من يقرأ نصّ ابن حجر يفهم أن القول كله من كلام عمرو بن عبيد بينما هو من كلام الزمخشري الذي لم يورد تلك المقولة في تفسيره لسورة المسد، وإنما في تفسيره لسورة الصافات. ومن العسير أن يكون عمرو بن عبيد قرأ من شرّ بالتثوين، لأن ذلك لا يستقيم بأي وجه من وجوه العربية، وعمرو مشهود له بالفصاحة.

<sup>13</sup>- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، سبق ذكره، ص 83

<sup>14</sup>- أبو حيان النحوي، البحر المحيط، ج 8، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 533

<sup>15</sup>- ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 1، سبق ذكره، ص 531

<sup>16</sup>- فتح الباري، ج 13، ص 530

(5) - "زعموا أن ذا الرمة أنشد قوله:

وعينان قال الله كونا فكانتا      فعولين بالألباب ما تفعل الخمر<sup>17</sup>

(البحر الطويل)

وهو يريد: كونا فكانتا، فعولين خبر كانتا، فقال له عمرو بن عبيد: ويحك، قلت عظيماً، فقل: فعولان بالألباب! وظن أنه أراد: كونا فعولين فكانتا. فقال ذو الرمة: ما أبالي أقلت هذا أم سبحت. فلما علم ما ذهب إليه عمرو قال: يا سبحان الله، لو عنيت ما ظننت لكنت جاهلاً<sup>18</sup>.

هذه الرواية تنسب إلى الفرزدق في مصادر أخرى، والبيت موجود في ديوان ذي الرمة. وربما كانت الغاية الظاهرة هي إبراز جهل عمرو بن عبيد بالنحو والبلاغة والبيان. وقد أقرت مصادرنا ببراعة عمرو في ذلك وبفصاحته وتذوقه السليم للشعر.

وعلى مستوى القدر يحيل البيت إلى حمولات التأويل التي تتأرجح فيها العقول بين الجبر والاختيار.

(6) - "عن عثمان الطويل قال: جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال: هل تعرف في كلام العرب أن أحداً فرط فيما يقدر عليه؟ قال: لا. قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: (يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتَ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتَ لَمِنَ السَّاخِرِينَ) (الزمر، 56))، أفرط فيما قدر عليه أو فيما لم يقدر عليه؟ فقال أبو عمرو بن العلاء لأصحابه: قد أبان لكم أبو عثمان القدر بحرفين<sup>19</sup>.

إذا أخذنا بقول الأصوليين في الكلام، فإن هذه المناظرة تتعلق بخمس مسائل أصلية: القدر والعدل والتكليف والاستطاعة والمسؤولية. واقتصر أبي عمرو بن العلاء على ذكر القدر، قد يكون دليل على أن كل المسائل وتفريعاتها في كتب الفرق والنحل لم تكن موجودة في القرن الثاني للهجرة.

ملخص الرأي: لا يفرط الإنسان فيما يستطيع القيام به؛ والله كلف عباده ما يقدرون عليه؛ وكل معصية تقريط في جنب الله، لا يبرر بالعجز عن القيام بالأمر؛ فالعاصي فرط فيما هو قادر عليه باختياره وإرادته، وإذن فعقاب الله له من العدل.

<sup>17</sup>- ذو الرمة، الديوان، ط 1، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، لبنان، 1427 هـ/2006 م، ص 105.

<sup>18</sup>- البلاذري، أنساب الأشراف، ج 11، سبق ذكره، ص 289.

<sup>19</sup>- أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ج 6، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1988، ص 154.



المنهج: ألزم عمرو بن عبيد أبا عمرو بن العلاء بالقياس في الحجاج. والمعروف أن الحجاج غايته الاستنتاج وأن أي خطأ في إحدى قواعده الكبرى أو الصغرى يؤدي إلى استنتاج منطقي غير سليم. وهذه المناظرة أنموذج منها. كان يكفي لأبي عمرو أن يجيب بنعم، وهو الواقع والحقيقة، عن السؤال الأول ليسقط القياس ويفحم عمرو بن عبيد.

يقول أحد الكتاب المعاصرين: "أجمعت المصادر على أن عمرو بن عبيد من القائلين بالقدر، فنفي القدر الإلهي كقوة فوق أفعال الإنسان، وأنكر ما أشاعه الجبريون من سلب الإنسان إرادته ورد فعله إلى الله تعالى (...). ويعتبر القول بنفي القدر الإلهي أهم قاعدة في مذهب عمرو بن عبيد الكلامي، وغالب الظن أن عمراً قد تأثر بالحسن البصري في القول بالقدر (...). وهكذا خاض عمرو بن عبيد في مشكلة القدر وانتهى إلى نفيه والقول بحرية الإرادة الإنسانية"<sup>20</sup>.

هو أنموذج من التعميمات السريعة حول موقف عمرو بن عبيد من القدر، إذ لا يوجد إجماع مصادر حول ذلك، وإن التركيز على نفي القدر الإلهي كقوة فوق أفعال الإنسان وتكراره ومقابلته بالجبر المطلق في شأن عمرو بن عبيد يفيد أنه ألغى إرادة الله سبحانه وتعالى كلياً، ونفى أن يكون العزيز القدير هو المدبر للكون. وهذا ما لم يخطر على باله أبداً، ومن الغريب أن ينساق الدارسون المعاصرون إلى مثل تلك الأحكام.

وإذا كان عمرو بن عبيد متأثر بالحسن البصري في القول بالقدر، فبأي قوله أخذ؟ إذ نسب إليه قولان:

الأول ورد في "رسالة في القدر" كتبها إلى عبد الملك بن مروان جواباً عن أمر من الخليفة يطلب منه أن يوضح موقفه من القدر. ومضمون الرسالة يفيد أن كاتبها يقول بنفي القدر الإلهي كقوة فوق أفعال الإنسان، أي بالحرية المطلقة، ويعط عبد الملك في أوج جبروته بلهجة لاذعة لا يجرؤ عليها الحسن البصري لما عرف عنه من لين ومودعة. والثاني قوله: "كل شيء بقدر الله إلا المعاصي"، وهو مأخوذ من تراث العلويين<sup>21</sup>.

### خلاصة ما ذهب إليه عمرو بن عبيد في القدر:

(1) - لا ينفي عمرو بن عبيد القدر الإلهي في مفهومه المطلق كقوة فوق أفعال الإنسان لأن المسلم العاقل لا يسمح لعقله بتجاوز حدوده مهما اتسعت، لما في القرآن الكريم من إشارة إلى ذلك وتحذير شديد من ذلك الزيغ

<sup>20</sup> - محمد صالح محمد سيد، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، سبق ذكره، ص 137

<sup>21</sup> - الشريف المرتضى، الأمالي، ج 1، سبق ذكره، ص 106

(وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلَّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) الآية 36، سورة الإسراء). وتجمع شهادات مبغضيه ومريديه والمحايدين على أن عمرو بن عبيد مؤمن تقي يخشى الله.

كما أن الإقرار الوارد في دراسة محمد صالح محمد السيد، لا يستند إلى وثيقة يحتج بها ولا إلى استقراء موضوعي للروايات. ونحن نعلم أن عبد القاهر البغدادي والشهرستاني وابن حزم والعلاف والقاضي عبد الجبار والرازي وابن تيمية وكل من كتب في العقيدة والكلام وأصولهما، إنما كتب انتصاراً لمذهبه وطائفته أو للظهور بمذهب جديد.

(2) - اكتفى عمرو بن عبيد بتحميل المسلم العاقل المكلف مسؤوليته كاملة واضحة على ما يفعل وما يقول، وليس على ما يبطل به من مرض وحوادث لا مسؤولية له فيها. لذلك فإنه لم ينته إلى نفي القدر والقول بحرية الإرادة الإنسانية، ولا خطر ذلك في باله.

(3) - لم يتأثر عمرو بن عبيد بالحسن البصري في القول بالقدر، لأن هذا القول كان شائعاً ومنتشراً في أرجاء البصرة كلها منذ معركة الجمل، ويمكننا أن نفهم من الروايات السابقة أن قول عمرو بن عبيد في القدر كان معتدلاً ومتوازناً، فهو لا يلغي مشيئة الإنسان وإرادته ومسؤوليته لأن القدر الإلهي والمسؤولية الإنسانية في نظره لا يتعارضان ولا ينفي أحدهما الآخر.

## قول عمرو بن عبيد في الوعد والوعيد

ذكر الذهبي أن عمرو بن عبيد تكلم في الوعد سنة<sup>22</sup>.

واقعيًا، يختلف الأمر عن القول في القدر. فمن جهة، أثبتت المصادر كتابياً، أو كتابين، في الوعد والوعيد لعمرو بن عبيد وتحدثت عن خطب وكلام كثير له في هذا الموضوع، ومن جهة ثانية، فإن العلاقة لا تنفصم بين الوعد والوعيد وبين القضاء والقدر، فكل من القضيتين هي في الوقت نفسه السبب والنتيجة للأخرى.

"ولقد تفرع على قوله بنفي القدر قوله في التكليف والوعد والوعيد"<sup>23</sup>.

وقد يكون العكس. والمشكلة هي: لا يثبت شيء حول قول عمرو بن عبيد في القدر ولم يصلنا شيء من كتاباته إلى اليوم. فكيف سنتبين قوله في الوعد والوعيد؟

<sup>22</sup>- الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1، تحقيق طيار ألتى قولا، طبعة اسطنبول، 1995، ص 234

<sup>23</sup>- محمد صالح محمد سيد، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، سبق ذكره، ص 141

"قال نعيم بن حماد: حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يخرج قوم من النار بعد ما امتحشوا فيدخلون الجنة". فقدم علينا عمرو بن عبيد ومعه رجل تابع له على هواه. فدخل عمرو بن عبيد الحجر يصلي فيه وخرج صاحبه على عمرو بن دينار وهو يحدث هذا عن جابر بن عبد الله (...). فرجع إلى عمرو بن عبيد فقال له: يا ضال، أما كنت تخبرنا أنه لا يخرج أحد من النار؟ قال: بلى. قال: فهو ذا عمرو بن دينار يذكر أنه سمع جابر بن عبد الله يقول (...). فقال عمرو بن عبيد: هذا له معنى لا تعرفه. فقال الرجل: وأي معنى يكون لهذا؟ ثم قلب ثوبه من يومه وفارقه"<sup>24</sup>.

هذا الخبر، إن صح، ولا موجب لردّه مبدئياً، يجمع بين تعامل عمرو بن عبيد مع الحديث وبين رأيه، أو قوله في الوعد والوعيد. ولا نراه يتعلق بالتكليف.

إذا نظرنا في مضمون الحديث نجد أن الله تعالى سوف يخرج من النار جماعة من الناس بعد ما امتحشوا. وقد ورد في معظم كتب الحديث باختلاف كبير في حجم النصّ ولفظه. فمن المحدثين من أوجز ومنهم من أسهب.

وقد أورده البخاري ومسلم وابن حنبل. ونظراً إلى تباعد تلك النصوص في اللفظ والمبنى والإثراء الأدبي بالوصف والحوار والجزئيات، نذكر ما يمكن أن يوضح أكثر مضمون تلك الروايات.

## من سيخرج من النار؟

- "أمر الله الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً ممن أراد الله أن يرحمه ممن يقول لا إله إلا الله".

- "قال الله تبارك وتعالى من كان في قلبه مثقال حبة من خير فأخرجه من النار".

- "قال الله تبارك وتعالى من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجه".

- "قامت الرسل فشفعوا فيقول انطلقوا أو اذهبوا فمن عرفتم فأخرجوه".

- "فإذا الجبار عزّ وجلّ مستقبلي فأسجد له فيقول ارفع رأسك فإذا بقي من بقي من أمتي في النار قال أهل

النار: ما أغنى عنكم كنتم تعبدون الله ولا تشركون به شيئاً فيقول الجبار فبعزتي لأعتقنهم من النار فيخرجون".

<sup>24</sup>- المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 22، سبق ذكره، ص 130

تتضارب النصوص حول المعنيين بالخروج من النار: منها التي تعمم ذلك على البشرية منذ آدم ومنها التي تخصها بالمسلمين. وتتضارب حول السبب الرئيس:

"لا يشرك بالله شيئاً"؛ "في قلبه مثقال حبة من خير"؛ "فمن عرفتم".

## متى سيخرج الخارجون؟

إجماع: "بعد ما امتحشوا"؛ "قد امتحشوا". وما معنى امتحشوا؟

تفسير عند مسلم: يخرجون منها حمماً قد امتحشوا، امتحشوا: احترقوا وصاروا فحماً.

وعند البخاري: فيخرجون منها قد اسودوا.

فكيف سيمكن تمييز الخارجين عن البقية؟

سهل: يعرفونهم بأثر السجود، تأكل النار ابن آدم إلا أثر السجود!

ماذا سيفعل بذلك الفحم الأسود الذي سيبقى فيه أثر أسود للسجود؟

الحل الأول: يصبّ عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة.

الحل الثاني: فيلقون في نهر الحياة، فينبتون.

أو "يلقيهم الله في نهر في أفواه الجنة يقال له: نهر الحياة، فينبتون"<sup>25</sup>.

لا ندري أية رواية سمع عمرو بن عبيد. واكتفى الخبر بأن المحدث هو عمرو بن دينار وأن النصّ اقتصر

على: يخرج قوم من النار بعد ما امتحشوا فيدخلون الجنة، وعمرو بن عبيد رفض الحديث مؤكداً: لا يخرج أحد من النار.

فهل لعمرو بن عبيد، أو غيره، بوادر اتجاه اعتزالي ونزعة عقلية في قوله: لا يخرج أحد من النار؟

<sup>25</sup> ابن عجيبة، البحر العميق، ج 6، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص 335. السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية، ج 1، سبق ذكره، ص 389. الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقيه حسين محمود، دار الأنصار، مصر، 1977، ص 17. والنص وفق رواية الشيخين (خ م) عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا فيلقون في نهر الحياة - أو الحيا - فينبتون فيها كما تنبت الحبة إلى جانب السيل، ألم تروها كيف تخرج صفراء ملتوية" هذا لفظ مسلم. وعند البخاري: "فيخرجون منها قد اسودوا"، وقال: "من خردل من خير". رواه البخاري في الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان، وفي الرقاق، باب صفة الجنة والنار (ج 1، ص 86). ومسلم رقم (184) في الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار.

لا، بل اعتمد صريح النصّ القرآني وتشبث به. فقد ورد التعبير "خالدين فيها" أربعين مرة، في شأن أهل الجنة وأهل النار. وهذا التعبير يدل على أنه لن يخرج أحد من النار ولن يخرج أحد من الجنة. ولا يحتاج القارئ ليفهم ذلك إلى أن يكون قديراً ولا معتزلياً ولا جبرياً. فلماذا الاعتراض على عمرو بن عبيد؟

**السبب الأول:** هو رفضه للحديث، وهذا لا يعني أبداً أنه يرفض السنّة النبوية أو أنه يكذب نبينا الكريم (ص)، وإنما هو يرفض منهج أهل الحديث في تصديقهم للروايات مع تعارضها للنصّ القرآني. وهي صورة من التعارض الصريح بين النقل المتمثل في الحديث والقرآن الكريم.

**والسبب الثاني:** هو تحذلق بعض الفقهاء في مفهوم الخلود: "الخلد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها. خَلَدَ يُخَلِّدُ خُلُودًا وَخُلُودًا: بقي وأقام"<sup>26</sup>.

ورغم هذا الوضوح وهذا التأكيد عند ابن منظور وغيره من اللغويين، فقد خرج بعض الفقهاء والأصوليين بتخريج للمسألة، فقالوا: "ليس الخلود هو دوام البقاء وإنما هو مجاز عن طول مدة البقاء فلا ينتفي الخروج من النار!"

ورغم ذلك توجد قرينة لفظية صريحة تفيد أبدية البقاء في الجنة وفي النار:

في الجنة هي الآية الكريمة: (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا) الآية 122، سورة النساء. ونلاحظ، هنا، تأكيدين آخرين: "وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا - وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا".

وبالنسبة إلى جهنم فهي الآية الكريمة: (إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا) الآية 169، سورة النساء. وفي الآية 68، سورة التوبة، ورد التأكيد بالجملة: (هِيَ حَسْبُهُمْ).

واعتمد مخالفوهم للاحتجاج لرأيهم بالآية الكريمة: (وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ) الآية 128، سورة الأنعام. ولا نرى هذا الاتجاه إلا لتصحيح تلك الروايات الحديثية. وليس المجال للدخول في التفصيلات.

إن أغرب ما في خبر المزّي، وقد ذكره غيره، هو سكوت عمرو بن عبيد عندما قارعه صاحبه بذلك الحديث مكتفياً بقوله: "هذا له معنى لا تعرفه!" لم يجادل ولم يستدل بالقرآن على قوله ورأيه. فهل رأى المكان

<sup>26</sup>- ابن منظور، لسان العرب، ج 13، باب الخاء، تحقيق علي عبد الله الكبير، دار المعارف، مصر، 1984، ص 1225

والظرف غير مناسبين نظراً إلى وجود عمرو بن دينار وعدد كبير من أهل الحديث وكثرة الطائفتين والمصلّين فافتقري بذلك احتراماً لبيت الله الحرام؟ أم هل هو دليل على ما تشير إليه بعض الروايات من فتور لديه في الجدل والحجاج؟ أم لأن "عمرو بن عبيد كان لا يكاد يتكلم فإن تكلم لم يكد يطيل"؟<sup>27</sup>

أم هل شكّ في وجاهة رأيه لأنه، ربما، لم يستنتج فهماً للقرآن، وإنما سمعه من بعض الوعاظ والقصاص من أهل الرأي مثل الحسن البصري؟

يذكر الجاحظ في البيان والتبيين الفضل بن عيسى الرقاشي على أنه "كان من أخطب الناس وكان متكلماً وكان قاصاً مجيداً سجّاعاً في قصصه وكان يتلو الآية التي فيها ذكر النار والجنة والحشر والموت وأشبه ذلك". ويبدو أنه كان صاحب اتجاه عقلي في التفسير، إذ قال له المحدث داود بن أبي هند: "لولا أنك تفسر القرآن برأيك لأتيناك في مجلسك". وإلى الرقاشي "كان يجلس عمرو بن عبيد وهشام بن حسان وأبان بن أبي عياش وكثير من الفقهاء"<sup>28</sup>.

فهل سمع عمرو "لا يخرج أحد من النار" من هذا الشيخ، وتوقف لما قورع بذلك الحديث فذهب يسأل؟

"كان أبو عمرو (ابن العلاء) يميل إلى القول بالإرجاء. فحدث الأصمعي قال: قال عمرو بن عبيد لأبي عمرو: يا أبا عمرو، هل يخلف الله وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت من أو عده الله عقاباً، يخلف وعده؟ قال: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، الوعد غير الوعيد. وهو خبر فيه طول"<sup>29</sup>.

والدلالات الاصطلاحية لمصطلح الإرجاء متعددة، ذكر منها الشهرستاني أربعاً. ولا يعنينا أي إرجاء كان يقول به أبو عمرو بن العلاء. والخبر طويل حقاً عند المزّي والخطيب البغدادي. ومنطلق الحوار بين عمرو بن عبيد وأبي عمرو بن العلاء هو سؤال عمرو: "هل يخلف الله وعده"؟ وقد ورد مفهوم السؤال بصيغ مختلفة. "فقال: يا أبا عمرو، يخلف الله وعده؟ قال: لا. قال: أفرأيت إن وعده على عمل عقاباً، يخلف وعده"؟<sup>30</sup>

نلاحظ أن عمرو بن عبيد استعمل مصطلح وعد بصفة مطلقة في المرة الأولى ثم خصه بالعقاب، أي أنه يرى أن كل ما جاء في القرآن الكريم متعلقاً بما سيجازي به الله تعالى خلقه يوم الحساب من أجر - ثواب وعقاب - يُسمّى وعداً. وكان جواب أبي عمرو: "فقال أبو عمرو بن العلاء: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إن

<sup>27</sup>- الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ط 7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418 هـ/1998 م، ص 114

<sup>28</sup>- المصدر نفسه، ج 1، ص 306

<sup>29</sup>- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، سبق ذكره، ص 74

<sup>30</sup>- المصدر نفسه، ج 14، ص 74

الوعد غير الوعيد". فاعتراض أبي عمرو قائم على دقيقة لغوية هي اختلاف المعنى اللغوي بين الوعد والوعيد. وأوضح رأيه: "إن العرب لا تعد خلفاً ولا عاراً أن تعد شراً ثم لا تفعله، ترى أن ذاك كرماً وفضلاً، إنما الخلف أن تعد خيراً ثم لا تفعله!!"

في هذا التوضيح ضرب من السفسطة. فأبو عمرو لا ينكر أن العرب "تعد شراً"، أي أن في لغة العرب يستعمل الوعد للشر، أي للتوعد والتهدد والعقاب. ولكنه أحال السامع، والقارئ، إلى القيمة الأخلاقية: من عادة العرب، حسب أبي عمرو، أن تعتبر إخلاف الوعد بالخير منقصة (عاراً) وإخلاف الوعد بالشر "كرماً وفضلاً"! فطلب عمرو بن عبيد: "فأوجدني هذا في كلام العرب"، فاستشهد أبو العلاء على تلك القاعدة ببيت لشاعر لم يذكر اسمه:

وإني إن أوعده أو وعدته - لأخلف إيعادي وأنجز مو عدي.  
(البحر الطويل)<sup>31</sup>

وقد نسب ابن منظور هذا البيت إلى عامر بن الطفيل، والبيت موجود في الديوان المطبوع. ونلاحظ أن الشاعر استعمل في الصدر أو وعد ووعد بالمعنى نفسه، وفي العجز ربط الإخلاف بالإيعاد والإنجاز بالوعد، أي بمصدرين وليس بالفعلين الأصليين: "أوعد يُوعدُ إيعاداً"<sup>32</sup>.

وبما أنه لا توجد قرينة لفظية أو معنوية قطعية هي أو ظنية، فإن كل الافتراضات في الاستعمال ممكنة: الإيعاد للخير والشر وكذلك الموعد.

"قال الجوهرى: الوعد يستعمل في الخير والشر. قال ابن سيده: وفي الخير الوعد والعدة وفي الشر الإيعاد والوعد. وإذا أدخلوا الباء لم يكن إلا في الشر كقولك: أوعدته بالضرب. وقال ابن الأعرابي: أوعدته خيراً وهو نادر، وأنشد:

يبسطني مرة ويوعدي - فضلاً طريفاً إلى أياديه.

قال الأزهرى: هو الوعد والعدة في الخير والشر"<sup>33</sup>.

<sup>31</sup>- عامر بن الطفيل، الديوان، ط 1، دار صادر، بيروت، 1979، ص 58

<sup>32</sup>- ابن منظور، لسان العرب، المجلد 6، ج 51، سبق ذكره، ص 4872

<sup>33</sup>- المصدر نفسه، المجلد 6، ج 51، ص 4872

وهكذا يتبين أنه لم تقم الحجة لأبي عمرو بن العلاء، بل إن الاستعمال والمعاجم اللغوية تقيم الحجة عليه.

هي صورة من طبيعة الجدل ونتائجه. أسس أبو عمرو بن العلاء رأيه على واحد من الاختيارات العديدة الممكنة. واختار أكثرها غموضاً وشدوذاً في الاستعمال. ويبرر هذا بأنه كان أحد القراء، وبأنه أراد أن يفهم عمرو بن عبيد، وبأنه ذهب إلى تصحيح ذلك الحديث.

لا يهم هل اقتنع عمرو في تلك المناظرة الأولى أم لا، فالظاهر أن الحادثة حول حديث الخروج من النار دفعت به إلى أبي عمرو بن علاء وأن الحوار معه هو الذي حثه على تأليف كتاب الوعد والوعيد.

و يبدو أنه رجع إلى كتاب الله يحصي الآيات ذات العلاقة بالمسألة، فانكب يشرحها شرحاً لغوياً مستفيضاً لا يتجاوز ذلك، على طراز المفسرين الأوائل مثل ابن عباس وأبي بن كعب ومجاهد ومقاتل وعكرمة.

ومن خلال الروايات، يتبين أن المناظرات في ذلك الموضوع نفسه تعددت بين عمرو وأبي عمرو، نظراً إلى اختلاف السياقات بينها وتنوع مضامينها. ولعل ما يؤيد ما أشرنا إليه في خصوص تأليف عمرو بن عبيد لكتابه، ما ورد في فضل الاعتزال:

"ولما ناظر عمرو بن عبيد في الوعد (... ) قال له عمرو: شغلك يا أبا عمرو الإعراب عن معرفة الصواب"<sup>34</sup>.

وتفصيل الخبر ذكره القاضي عبد الجبار:

"ويقال إن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو: شغلك الإعراب عن معرفة الصواب! إن الله يتعالى عن الخلف، والشاعر يقول الشيء وخلافه، فهلا قلت في إنجاز الوعد ما قاله الشاعر:

الرأي شريف الآباء والبيت	إن أبا ثابت لمجتمع
يبيت من ثاره على فوت	لا يخلف الوعد والوعيد ولا

(البحر المنسرح)

فسكت أبو عمرو"<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> - القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص 294.

<sup>35</sup> - المصدر السابق. والاقتياس من الكتاب الثاني: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، سبق ذكره، ص 294.



وأورد الراغب الرواية التالية: "قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد: أتيتس الناس من عفو ربهم والعرب تتمدح بإنجاز مواعيدها وتناسي وعودها؟ وعلى ذلك قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته      لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي<sup>36</sup>

(البحر الطويل)

و روي أن عمراً قال: إن الشاعر قد يذم بعض ما يمدح، فأين أنت عن كتاب الله: (ما يبديل القول لدي)؟ وإن أبييت إلا الشعر، فقل كما قال الأول:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي      كريم الأبناء والبيت  
لا يثبت الوعد والوعيد ولا      يثبت من تأره على فوت<sup>37</sup>.

يكون هذا الجواب بعد أن أُلّف عمرو كتابه وتأكد من وجاهة رأيه ووجد الحجج اللغوية التي يفهم بها ذلك النحو. وفي خصوص ذلك الحديث، نعلم أن الله يفعل ما يريد ولكن صريح القرآن وقرائنه اللفظية والمعنوية لا تؤيد القائلين بالخروج من النار. وإن جاز الخروج من النار، جاز أيضاً الخروج من الجنة، ولو نظرياً.

وقول عمرو في الوعد والوعيد هو رفض كل حديث يتضارب مع صريح القرآن، إذ يستحيل التضارب بين القرآن والهدي النبوي يقيناً منه بعدل الله وصدق كتابه ورسوله.

### قول عمرو بن عبيد في العدل والتوحيد

تميز عمرو بن عبيد بالجرأة وقول الحق، ووفق رواية البلاذري، فإنه دخل يوماً على المنصور العباسي، فقال له: "إن الله واقفك وسائلك عن مثاقيل الذر من الخير والشرّ وأن أمة محمد خصماؤك يوم القيامة وإنك لا ترضى لنفسك إلا بأن يعدل عليك فإن الله لا يرضى منك إلا بالعدل على رعينك"<sup>38</sup>.

مع حسن النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين ولأمرائهم، ومع الصراحة وصدق اللهجة، فإن عمرو بن عبيد قد لخص نظرية العدل كلها في قوله: "إنك لا ترضى لنفسك إلا بأن يعدل عليك فإن الله لا يرضى منك إلا بالعدل على رعينك". ولكن الذين قست قلوبهم لا يسمعون ولا يعون.

<sup>36</sup> - عامر بن الطفيل، الديوان، سبق ذكره، ص 58.

<sup>37</sup> - الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج 2، سبق ذكره، ص 428.

<sup>38</sup> - البلاذري، أنساب الأشراف، ج 4، سبق ذكره، ص 234.

ومعلوم أن مسألة العدل من أهم مشاغل الفكر الإنسانية. فقضيته تطرح بين الزوجين لتتسع إلى العائلة، فتمرّ إلى الحاكم وتنتقل إلى المعبود. والعدل عند المسلمين أوضح ملامح وأشد حساسية، فإن القرآن الكريم جعل منه أساس الخلق وسبب الوجود ومنتهى الحساب.

و صرح بأن **(كل شيء بقدر)** أي بعدل وميزان. وفي حديث قدسي أن الله حرم على نفسه الظلم وأمر عباده ألا يتظالموا. وقد تبلور العدل عملياً وحسياً في شخص النبي الكريم (ص).

كان من البديهي أن تطرح قضية العدل منذ عهد النبوة سواء لمثالية العدل أو لمساوي الظلم التي لا تقبل شرعاً وأخلاقاً. وكان من الطبيعي أن يتطرق الجدل الإسلامي في بداية القرن الأول إلى العدل الإلهي من باب التنظير الفلسفي أولاً ومن باب نقد الحكام وانتقادهم ثانياً. فعلى الأول تعرض أعمال الحكام، وعلى الثاني يقع محاسبتهم ومطالبتهم.

فتلك النصيحة من عمرو بن عبيد إلى المنصور ليست مجتثة نظرياً ولا سياسياً ولا واقعياً. هي تأخذ مكانها طبيعياً عند كل مفكر يعتبر أن العدل أساس العمران، لا يختلف في ذلك العدل الإلهي والعدل البشري إلا في التباين بين حديهما إذ العدل الإلهي مطلق والعدل البشري نسبي.

والبحث عن أقوال المتكلمين وآرائهم في العدل دقيق لأن مسألة العدل لا تنفصم عن بقية المسائل الجوهرية مثل القدر والمشيئة والإرادة والاستطاعة وأفعال العباد مخلوقة هي أم لا.

وسؤال المتكلمين في العدل هو: هل يجوز من الله عزّ وجلّ أن يجبر أحد مخلوقاته على الكفر أو المعصية ثم يحاسبه على ذلك ويدخله النار؟ وهذا السؤال يطرح كل تلك المسائل ويحيل إليها. لذلك فإن الدارس لا يكاد يجد رواية أو مناظرة لعمرو أو لواصل أو لغيرهما يستقل مضمونها الجوهرية بالعدل. ونظراً إلى ذلك التشابك ولندرة المرويات الخاصة بآراء عمرو بن عبيد الكلامية، كان من الضروري اللجوء إلى بعض الأخبار والروايات التي لها علاقة بمسألة العدل.

**الرواية الأولى:** "عن قريش بن أنس: سمعت عمرو بن عبيد يقول: يؤتى بي يوم القيامة فأقام بين يدي الله عزّ وجلّ، فيقول لي: لم قلت إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلت! ثم تلا هذه الآية: **(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا) (93 النساء)** حتى فرغ من الآية. فقلت له، وما في القوم أصغر مني: رأيت إن قال

لك إنني قد قلت: (إن الله لا يَغْفِرُ أنْ يَشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (48) النساء)، من أين علمت أني لا أشاء أن أغفر لهذا؟ فما ردّ عليّ شيئاً<sup>39</sup>.

نجد هنا، صورة لكيفية إثارة المسائل الكلامية. ربما كان كلام عمرو بن عبيد ردّاً عن سؤال أو توضيحاً له وربما كان بداية درسه. وللخبر بعدان يتعلقان بالوعد والوعيد، والعدل الإلهي معاً.

في القرآن الكريم نوعان من الجرائم، أو الآثام، بحسب نوعية العقاب. النوع الأول، وليس الأكثر ولا الأهم، هو ذلك الذي نصّ القرآن على عقابه بدنيا في الدنيا بصريح اللفظ. والنوع الثاني، وهو الأهم، هو ذلك الذي غيّب الله عقابه الدنيوي فجعله من خصوصياته واختصاصاته يوم الحساب.

وقد اهتم المتكلمون والأصوليون والفقهاء بالنوع الأول وأسهبوا فيه وشرحوه حتى فقد قيمته، بينما كان عليهم أن يولّوا نظرهم وتدبرهم إلى النوع الثاني لأنه الكبائر الحقيقية. فليست كبيرة ما ورد فيها قصاص أو دية أو جلد أو قطع أو قتل أو كفارة. فكل تلك عقابها محدد، وإذا نال مقترفها عقابه في الدنيا فقد امحى عنه الذنب. الكبيرة، هو الذنب المغيب عقابه أو ما نصّ القرآن على أن مأوى مرتكبه جهنم وبئس المصير.

فالقضية في هذه المناظرة بين قريش بن أنس وعمرو بن عبيد هي: هل من العدل أن يغفر الله لمن قتل مؤمناً متعمداً بعد أن نصّ وأقرّ: (فجزاؤه جهنم)؟

أجاب عمرو محتجاً بالنصّ القرآني الصريح وتمسكاً بقوله في الوعد والوعيد، إلا أنه وجه جوابه نحو العدل الإلهي. وقريش بن أنس، هذا، "مات سنة تسع ومئتين (209 هـ) وكان اختلطت ست سنين في البيت"<sup>40</sup>.

ولأنه من أهل الأثر الذين ينفون كل شيء عن الإنسان، عقله وإرادته ومسؤوليته، فإنه حوّل المسألة إلى المشيئة الإلهية. والمشيئة والعدل متلازمان إلا أنهما مختلفان أصلاً ومقصداً. والمكر في هذا الحجاج كله هو أنه إذا أقرّ الشخص بالمشيئة وجعلها سابقة للعدل، أو متحكمة فيه أو فوق العدل الإلهي، فإن العدل الإلهي ينتفي أو لا يكون مطلقاً. وإن عكس فقد نفى المشيئة الإلهية أو جعل لها حداً. وأياً كان الجواب عن السؤال، فإنه يحيل إلى نقطة الانطلاق. فهل حقاً "ما ردّ عمرو شيئاً" على قريش؟ وإن نعم، فبم يفسر؟

<sup>39</sup>- الدارقطني، أخبار عمرو بن عبيد، ط 1، تحقيق يوسف فان أس، المعهد الألماني لأبحاث الشريعة، بيروت، 1967، ص 10. انظر أيضاً: المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 22، سبق ذكره، ص 131

<sup>40</sup>- البخاري، التاريخ الصغير، ج 2، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 1986، ص 287

تعرض شهاب الدين الألوسي (1217-1270 هـ) إلى الآية الكريمة نفسها (93، سورة النساء). وفي سياق كلامه ذكر أدلة نقلية منها:

عن الحسن قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نازلت ربي في قاتل المؤمن أن يجعل له توبة فأبى علي" (...) وعن سعيد بن عينا أنه قال: كنت جالساً بجانب أبي هريرة رضي الله تعالى عنه إذ أتاه رجل فسأله عن قاتل المؤمن هل له من توبة؟ فقال: "لا والذي لا إله إلا هو لا يدخل الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط". وشاع القول بنفي التوبة عن ابن عباس"<sup>41</sup>.

وذكر الألوسي أيضاً مجموعة من الأدلة النقلية تعارض السابقة، فقال:

"والأصل في هذا على ما قال الواحدي: إن الله عزّ وجلّ يجوز أن يخلف الوعيد، وإن امتنع أن يخلف الوعد، وبهذا وردت السنّة في حديث أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من وعده الله تعالى على عمله ثواباً فهو منجزه له ومن أوّعه على عمله عقاباً فهو بالخيار"<sup>42</sup>.

نرى أن المنهج المتوارث عند أهل الحديث هو نفسه منذ القرن الأول: تحويل المسألة من مقام العدل إلى مقام المشيئة، وتغليب الأحاديث التي تؤيد أقوال سلفهم واقتناعاتهم الشخصية، رغم ما في بعض الحجج من تهافت، كالقول المنسوب إلى الواحدي: "إن الله عزّ وجلّ يجوز أن يخلف الوعيد، وإن امتنع أن يخلف الوعد!" كيف يجوز على الله تعالى شيء، أو يجوّزه لنفسه، ويمتنع عنه آخر، أو يمنع منه؟

ونظراً إلى هذا التناقض ولهذا التقوّل على العليّ القدير سبحانه وتعالى، أغرق الألوسي في تلك التدقيقات اللغوية حول الوعد والوعيد ثم أورد المناظرة نفسها.

وبما أن المناظرة انتهت بانتصار - قريش - وبسكوت عمرو بن عبيد، فإنّما أن عمرو بن عبيد لم يؤسس بعد رأيه في العدل، أو أنه لم يرَ فائدة من مناقشة ذلك الذي "ما في القوم أصغر منه!"

كان اعتراض عمرو على ذي الرمة في قوله:

وعينان قال الله كونا فكانتا - فعولين بالألباب ما تفعل الخمر

(البحر الطويل)

<sup>41</sup>- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ج 5، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دبت، ص 116

<sup>42</sup>- المصدر نفسه، ج 5، ص 116

فقال له: "ويحك، قلت عظيماً، فقل: فعولان بالألباب"<sup>43</sup>.

من باب رفع اللبس والتوضيح ليس إلا، فقد كان فصيحاً بليغاً يتذوق بديع ما أنتجه العرب فكراً وخيالاً. وليس اعتراضاً لغوياً، لأن أي عامي يعرف أن خبر كان يكون منصوباً. فأني معنى رآه عمرو عظيماً في قول ذي الرمة؟

وفي أمالي الشريف المرتضى: "إنما قال له ذلك لأنه لما نصب فعولين جعله معمولاً لكانتا (خبر كانتا) فاقتضى أن كون العينين فعولان بالألباب كما تفعل الخمر بأمر الله تعالى، وهو شر لا يصلح أن تتعلق به إرادة الله تعالى على مذهب عمرو بن عبيد"<sup>44</sup>.

لكن المرتضى لم يذكر كيف يمكن أن ترد فعولان، وليست خبر كان في البيت، لتدل على وجهة شرحه. فالحلّ الوحيد لغوياً وأسلوبياً هو أن يحمل العجز على معنى الابتداء وعلى أنه كله خبر لمبتدأ محذوف مقدر وهو: أنتما فعولان.

ولكن هذا الفصل اللغوي والمعنوي بين الصدر والعجز يفقد البيت رونقه لأنه، في هذه الحالة، يكون قد خصّ العينين بالخلق دون بقية الجسد! لذلك نسب إلى ذي الرمة استدراكه: "يا سبحان الله، لو عنيت ما ظننت لكنت جاهلاً!" فهل اعترض عمرو بن عبيد الفصيح البليغ المتكلم على ذي الرمة؟

عن الأصمعي عن إسحاق بن سويد، قال: أنشدني ذو الرمة:

وعينان قال الله كونا فكانتا - فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

فقلت له: "فعولين خبر الكون!! فقال لي: لو سبّحت ربحت، وإنما قلت وعينان فعولان فوصفتها بذلك"<sup>45</sup>.

فهل أنشد البيت على صفة لإسحاق بن سويد وعلى أخرى لغيره وفي المرتين وقع الاحتجاج عليه؟<sup>46</sup>

<sup>43</sup>- البلاذري، أنساب الأشراف، ج 11، سبق ذكره، ص 289. وذو الرمة، أبو الحارث، غيلان بن عقبة (77-117 هـ) صاحب البيت الشهير: ما بال عينك منها الماء ينسكب \*\* كأنه من كلى مفرية سرب (البحر البسيط). (ذي الرمة، الديوان، سبق ذكره، ص 11). ما بال عينك منها الماء ينسكب \*\* كأنه من كلى مفرية سرب. هكذا الرواية الصحيحة، بفتح الراء، وكسر هاء خطأ (ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 1، ص 309). أيضاً: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج 3، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص 79

<sup>44</sup>- الشريف المرتضى، الأمالي، ج 1، ص 117

<sup>45</sup>- المصدر نفسه، ج 1، ص 115

<sup>46</sup>- ذي الرمة، الديوان، سبق ذكره، ص 105. والبيت من قصيدة "يا دار مي" (البحر الطويل). وفي الديوان فعولان.

قال الجاحظ: "نزع رجل عمرو بن عبيد في القدر، فقال له عمرو: إن الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشكَّ عن قلوب المؤمنين في القضاء والقدر، قال تعالى: (فَوَرَبُّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (92) عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ [الحجر] ولم يقل: "لنَسْأَلَنَّهُمْ عَمَّا قَضَيْتَ عَلَيْهِمْ أَوْ قَدَرْتَهُ فِيهِمْ أَوْ أَرَدْتَهُ مِنْهُمْ أَوْ شِئْتَهُ لَهُمْ"، أو ليس بعد هذا الأمر إلا الإقرار بالعدل والسكوت عن الجور الذي لا يجوز على الله تعالى"<sup>47</sup>.

يمثل هذا السند أبرز الأخبار التي أمكننا العثور عليها والمعبرة عن قول عمرو بن عبيد في العدل.

في الآية، ورد فعل سأل في صيغة القَسَم - أقسم الله تعالى بذاته العلية - واللام في أول الفعل ونون التوكيد المضاعفة في آخره. وهو أبعد درجات التأكيد وأبلغها وأثقلها. وليس للمتكلم بهذا الأسلوب أن يحنث أو أن يخلف أو أن يغير رأيه.

وقد قابل عمرو المساءلة وهي فاتحة الحساب والجزاء بكل أفعال الجبر: القضاء والإرادة والمشينة، واستنتج من ذلك أن العدل الإلهي مطلق، ونزّه الله تعالى عن الظلم والجور.

"يقال إن ابن لهيعة أتى عمرو بن عبيد في المسجد الحرام فسلم عليه وجلس إليه وقال له: يا أبا عثمان، ما تقول في قوله تعالى: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم)؟ فقال: ذلك في محبة القلوب التي لا يستطيعها العبد ولم يكلفها، فأما العدل بينهن في القسمة من النفس والكسوة والنفقة فهو مطبق لذلك، وقد كلفه بقوله تعالى: (فلا تميلوا كل الميل) فيما تطبقون (فتذروها كالمعلقة) بمنزلة من ليست أيما ولا ذات زوج. قال ابن لهيعة: هذا، والله، هو الحق"<sup>48</sup>.

هذه الرواية تتناول العدل الإلهي والعدل الإنساني. لسبب ما، جاء ابن لهيعة يستفسر عن عدل الزوج بين زوجاته، وليس عن تحكّمه فيهن. وبداية الآية الكريمة 129 من سورة النساء (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) تُبيّن حكمة الله وعدله، وهي لا تحتاج إلى استغراق، فالسياق القرآني هو معالجة لنوع من حالات الاختلاف بين الزوجين يظهر من الزوجة وهما: النشوز والإعراض.

قد يكونان نتيجة معاملة الزوج وقد يكونان لا سبب لهما سوى حالة نفسية طارئة عند الزوجة، وقد يكون بسبب الغيرة نظراً إلى ميل الزوج الواضح لإحدى زوجاته، وقد يكون السبب أكثر عمقاً وخطورة. وقام العلاج الإلهي على الصلح والإصلاح. وهذه الآية الابتدائية الاستثنائية تتجاوز الحيز الضيق للخلافات الزوجية لتقرر

<sup>47</sup>- الشريف المرتضى، الأمالي، ج 1، سبق ذكره، ص 123

<sup>48</sup>- المصدر نفسه، ج 1، ص 118

حقيقة يحاول الكثيرون إخفاءها أو تحريفها: استحالة العدل بين النساء ولو حرص الزوج. وبهذا ينفي القرآن مثالية العدل البشري ليجعله عدلاً نسبياً مقابلة للعدل الإلهي المطلق.

فسر عمرو بن عبيد العدل بين الزوجات بما هو شائع: يجوز الظلم العاطفي: "ذلك في محبة القلوب التي لا يستطيعها العبد ولم يكلفها"، ولا يجوز الظلم المادي: "أما العدل بينهن في القسمة من النفس والكسوة والنفقة..." فواجب باعتبار قوله تعالى: (فلا تميلوا كل الميل).

و في الخبر إشارة عابرة لما يُسمّى التكليف، ولن نفرده بمبحث خاص لأنه واضح جلي في القرآن والهدي النبوي، ولا يكون الخوض فيه إلا من باب تقرير المسائل وتجزئة الفروع لاختلاق مسائل أخرى.

### قول عمرو بن عبيد في التكليف

اجتمع عمرو بن عبيد مع الحارث بن مسكين بمنى وجرى بينهما الحوار التالي:

- عمرو: إن مثلي ومثلك لا يجتمعان في مثل هذا الموضع فيفترقان من غير فائدة، فإن شئت فقل وإن شئت فأنا أقول.

- الحارث: قل.

- عمرو: هل تعلم أحداً أقبل للعذر من الله عزّ وجلّ؟

- الحارث: لا.

- عمرو: فهل تعلم عذراً أبين من عذر من قال لا أقدر فيما تعلم أنت أنه لا يقدر عليه؟

- الحارث: لا.

- عمرو: فلم لا يقبل من لا أقبل للعذر منه عذر من لا أبين من عذره؟ فانقطع الحارث بن مسكين فلم يردّ شيئاً<sup>49</sup>.

نكتفي بهذا الخبر اضطراراً لما ذكر من الأسباب ولأنه لا يوجد خبر أشمل من هذا حول قول عمرو بن عبيد في التكليف. ونرى التكلف الحقيقي في الحوار وأن عمرو بن عبيد أسسه على العذر والإعذار ولم يزد

<sup>49</sup>- ابن عدي ربه، العقد الفريد، ج 2، سبق ذكره، ص 222

عليهما وأنه لم يستدل بآية ولا حديث. وملخص المسألة أن الله تعالى شديد القابلية للعذر، السبب الذي جعل المسلم يقصّر أو يرتكب إثماً، وعذر المسلم في المعصية والذنب: لا أقدر. وهو حقاً لا يقدر.

لا يقبل الله تعالى ذلك العذر رغم أنه بيّن ولا أبين منه.

اقتنع المسكين الحارث بن مسكين أو إنه لم يجد حجة لمعارضة عمرو!

ونكتفي بتوضيح الرأي، أو الرسالة، في الحوار دون تلمّس ما في ججاج عمرو بن عبّيد من أبعاد:

إن الله عز وجل كلف العباد ما يستطيعون (ما يقدرّون عليه) ولم يكلفهم شيئاً لا يطيقونه، حتى أنه جعل لكل أمر رخصة تقريباً، ورفع التكليف عن وجب عليه رفع التكليف لكي لا يعتذر قائلاً: "لا أقدر". فمن اعتذر لله بهذا العذر فهو كاذب، وإذن لا يقبل الله منه عذره رغم رحمته الواسعة وقابليته الشديدة للعذر. فامتناع الله عن قبول العذر "لا أقدر" هو بسبب الكذب، فارتفع الظلم عن الله وظهر عدله.

### خلاصة قول عمرو بن عبّيد في العدل والتوحيد:

للتعرف على قول عمرو بن عبّيد في العدل الإلهي، علينا أن نجمع بين الروايات السابقة حول القدر والوعد والوعيد والتكليف، والرجوع إلى مواضع عمرو للمنصور العباسي، ففي موعظة أولى صدرها له بقوله: "إن أمة محمد خصماؤك يوم القيامة، وإنك لا ترضى لنفسك إلا بأن يعدل عليك، فإن الله لا يرضى منك إلا بالعدل على رعبتك".

وفي ثانية يقول له: "إن هذا الأمر الذي أصبح في يدك، لو بقي في يد غيرك ممن كان قبلك، لم يصل إليك".

وفيها يظهر موقف عمرو بن عبّيد من المشيئة والعدل الإلهيين، فهو يصرح بأن وصول أبي جعفر المنصور إلى رئاسة الدولة لم يكن بمشيئته وإنما بمشيئة الله وقدره. وجعل العدل الإلهي من فعل الله تعالى، والعدل البشري من فعل البشر، فلا تضارب بين المشيئة والعدل. وفي إمكانية الربط بينهما، فإن المشيئة الإلهية هي التي أمرت الإنسان بالعدل وفرضته عليه وجعلته من فعل الإنسان وإرادته ومشيئته.

وهذا المنظور البشري الأرضي، في حدود العقل الإنساني، هو الذي يقره القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان). وكل ما أمر الله به فهو متعلق بإرادة الإنسان ومشيئته. وليس في القرآن الكريم ولا في الهدى النبوي أمر بالمشيئة، بل إن قوله تعالى: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) يجعل مشيئة الله



مطلقة ومشينة الإنسان نسبية. والعدل الإنساني خرج من مشيئة الإنسان إذ فرضه الله عليه. إذن، شاء الله سبحانه أن يكون الإنسان عادلاً في حدود نسبية العدل دون أن يدخل دائرة الظلم أو حتى أن يقترب منها.

ولكي يصل المسلم إلى تلك النتائج، فلا مناص له من العودة إلى كتاب الله. ولا يمكن لعمرو بن عبيد أو غيره أن يتحدث عن مشيئة الله وعدله ومشية الإنسان وعدله في نطاق الإسلام إلا إذا كان يؤمن بأن القرآن هو كلام الله وأن ما في المصحف هو القرآن. فكيف يشاع عن عمرو بن عبيد أنه يشكك في صحة القرآن أو أنه نفى القدر وما إلى ذلك من التهم؟

إن عمرو بن عبيد على يقين متين بعدل الله وله فيه ثقة عظيمة. وهذا اليقين وتلك الثقة دفعا به طبيعياً وبديهياً إلى تنزيهه الله عزّ وجلّ عن الظلم، مهما كانت درجته ومفهومه كما هو واضح في القرآن الكريم وفي الهدي النبوي الشريف. وهذا جعله يحتمل المسلم مسؤوليات معتبرة في ما يقدر عليه من قول وفعل، وأن يعتبر العدل في المجتمع من فعل الإنسان وإرادته، لذلك رفض حديث الخروج من النار.

تمسك عمرو في أقواله ومواقفه بمبدأ مسؤولية الإنسان، وجعل العدل أساس منظومته الفكرية، وثابر في الدفاع عن مبادئه واقتناعاته بجرأة ونزاهة أثارت إعجاب معاصريه، ولم يكن ليجاريه فيهما لا الحسن البصري ولا واصل بن عطاء ولا محمد بن سيرين ولا غيرهم من المتكلمين.

"قيل إن رجلاً أتى الحسن فقال: يا أبا سعيد، إنني حلفت بالطلاق أن الحجاج في النار، فما تقول أقيم مع امرأتي أم أعتزلها؟ فقال له: قد كان الحجاج فاجراً فاسقاً وما أدري ما أقول لك، إن رحمة الله وسعت كل شيء. وإن الرجل أتى محمد بن سيرين فأخبره بما حلف فردّ عليه شبيهاً بما قاله الحسن. وإنه أتى عمرو بن عبيد فقال له: أقم مع زوجتك، فإن الله تعالى إن غفر للحجاج لم يضرك الزنا"<sup>50</sup>.

واختزل الزمخشري القصة فيما يأتي: "تذاكروا سوء سيرة الحجاج، فقال رجل: امرأته طالق إن غفر الله للحجاج. فقيل له: حلفت على غيب فسل عن يمينك. فاختلفوا عليه وقالوا: تجنب امرأتك. فسأل عمرو بن عبيد فقال: شدّ يديك بامرأتك، فإن غفر الله للحجاج ذنوبه، لم يتعاضمه أن يغفر لك هذا الذنب الواحد. وروي " فإن يغفر الله للحجاج فما ذنبك في جنب ذنبه إلا شوى"<sup>51</sup>.

<sup>50</sup>- ابن خلكان، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، ج 2، سبق ذكره، ص 70

<sup>51</sup>- الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج 2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1992، ص 67. والشوى في اللغة الأمر اليسير أو الحقيق.

## قائمة المصادر والمراجع:

### (أ) - العربية

إبراهيم مصطفى:

- 1- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004 م.  
ابن الأثير (عز الدين علي، 555-630 هـ):
- 2- الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987 م.  
الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل، 260-323 هـ):
- 3- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، مصر، 1977 م.  
أبو الفرج الأصبهاني (علي بن الحسين بن محمد، 284-356 هـ):
- 4- مقاتل الطالبين، تحقيق أحمد صقر، منشورات الشريف الرضي، بيروت، 1416 هـ.
- 5- الأغاني، تحقيق علي مهنا وسمير جابر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1986 م.  
أبو نعيم الأصبهاني (أحمد بن عبد الله بن أحمد المهراني، 336-430 هـ):
- 6- حلية الأولياء، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.  
الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، 502 هـ):
- 7- محاضرات الأدباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960 م.  
أبو الشيخ الأصفهاني (عبد الله بن محمد بن حبان الأنصاري، 274-369 هـ):
- 8- طبقات المحدثين بأصبهان، تحقيق عبد الغفور عبد الحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992 م.  
علي ظريف الأعظمي (1882-1958 م):
- 9- موجز تاريخ البصرة، مطبعة الفرات، بغداد، 1927 م.  
الألوسي (أبو الثناء شهاب الدين محمود، 1802-1854 م):
- 10- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ت.  
البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، 194-256 هـ):
- 11- الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 1422 هـ.
- 12- التاريخ الصغير، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 1986 م.
- 13- التاريخ الكبير، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 14- خلق أفعال العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1990 م.  
ابن حبان البستي (أبو حاتم، 280-354 هـ):

- 15- **المسند الصحيح**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1993 م.  
عبد الرحمن بدوي (1917-2002 م):
- 16- **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، نيسان/أبريل 1997 م.  
بطرس البستاني (1819-1883 م):
- 17- **دائرة المعارف**، ط 1، بيروت، 1876 م.  
إسماعيل باشا البغدادي (إسماعيل بن محمد أمين الباباني التركي، 1839-1920 م):
- 18- **هدية العارفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن طبعة اسطنبول، 1955 م.  
البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر، 279 هـ):
- 19- **أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1996 م.  
أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد بن العباس، 310-414 هـ):
- 20- **أخلاق الوزيرين**، تحقيق محمد بن تاويت، دار صادر، بيروت، 1992 م.  
21- **البصائر والنخائر**، تحقيق وداد القاضي، دار صادر، بيروت، 1988 م.  
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر، 150-255 هـ):
- 22- **الحيوان**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1967 م.  
23- **البيان والتبيين**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998 م.  
الجندي الكندي (محمد بن يوسف السكسكي، 732 هـ/1332 م):
- 24- **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، ط 2، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1416 هـ/1995 م.  
ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي أبو الفضل، 773-852 هـ):
- 25- **تهذيب التهذيب**، تحقيق ابراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995 م.  
26- **تقريب التهذيب**، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995 م.  
ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد، 384-456 هـ):
- 27- **الفصل في الملل والنحل**، تحقيق محمد ابراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، 1996 م.  
أحمد بن حنبل (الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد، 164-241 هـ):
- 28- **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2001 م.  
أبو حيان الأندلسي (محمد بن يوسف بن علي أثير الدين، 654-745 هـ):
- 29- **البحر المحيط في التفسير**، ط 1، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413 هـ/1993 م.  
ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين، 608-781 هـ):

- 30- وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، لبنان، 1994 م.  
 ابن أبي خيثمة (أبو بكر أحمد بن زهير، 185-279 هـ):
- 31- التاريخ الكبير، تحقيق: صلاح بن فححي هلال، مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، 2004 م.  
 رشيد الخيون:
- 32- معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، 1997 م.  
 - الدارقطني (علي بن عمر بن أحمد، 306-385 هـ):
- 33- أخبار عمرو بن عبيد، تحقيق يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1967 م.  
 الدهلوي (ولي الدين بن عبد الرحيم، 1114-1176 هـ/1703-1762 م):
- 34- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ط 3، مراجعة وتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، بيروت، 1403 هـ/1983 م.  
 الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، 748 هـ/1374 م):
- 35 - سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1996 م.
- 36- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1963 م.
- 37- تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003 م.
- 38- معرفة القراء الكبار، تحقيق طيار ألتي قولاج، طبعة اسطنبول، 1995 م.
- 39- تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م.
- ذو الرمة (غيلان بن عقبة العدوي، 117 هـ):
- 40- الديوان، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، 2006 م.
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، 544-604 هـ):
- 41- مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1981 م.  
 الزبيدي (مرتضى، 1145-1205 هـ):
- 42 - تاج العروس، تحقيق عبد الفتاح الحلو، طبعة دولة الكويت، 1997 م.  
 الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر، 467-538 هـ):
- 43- ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1992 م.
- 44- الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998 م.  
 الزيلعي (جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد، 762 هـ):
- 45- نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، 1997 م.  
 ابن سعد (أبو عبد الله محمد المعروف بـ"كاتب الواقدي"، 168-230 هـ):

- 46- الطبقات الكبرى، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001 م.  
السفاري بني الحنبلي (محمد بن أحمد بن سالم، 1188 هـ):
- 47- لوامع الأثوار البهية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، 1982 م.  
السمعاني (عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، 562 هـ):
- 48- الأنساب، دار الجنان، بيروت، 1988 م.  
السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين، 849-911 هـ):
- 49- تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم، لبنان، 2003 م.  
الشبلي (محمد بن عبد الله الدمشقي الحنفي، 769 هـ):
- 50- أكام المرجان في أحكام الجان، تحقيق إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن، القاهرة.  
الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم، 479-548 هـ):
- 51- الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، دار المعرفة، بيروت، 1993 م.  
سليمان الشواشي:
- 52- واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، الدار العربية للكتاب، 1993 م.  
الشيخ الصدوق (محمد بن علي بن بابويه القمي، 381 هـ):
- 53- الأمالي، مؤسسة البعثة، بيروت، 1417 هـ.  
الصفدي (صلاح الدين خليل بن أبيك، 764 هـ):
- 54- نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق أحمد زكي بك، المطبعة الجمالية، مصر، 1911 م.  
55- الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 2000 م.  
عبد الرزاق الصنعاني (أبو بكر بن همام بن نافع، 211 هـ):
- 56- المصنف، تحقيق أيمن نصر الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 2000 م.  
شوقي ضيف (أحمد شوقي عبد السلام المصري، 1910-2005 م).
- 57- تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، ط 20، دار المعارف، القاهرة، 2002 م.  
ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، 368-463 هـ):
- 58- جامع بيان العلم، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1994 م.  
عبد الجبار (القاضي أبو الحسن بن أحمد الهمذاني، 415 هـ):
- 59- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، 1996 م.  
60- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط 1، الدار التونسية للنشر، 1974 م.

- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد الأندلسي، 246-328 هـ):
- 61- **العقد الفريد**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1999 م.
- ابن عجيبة (أحمد بن محمد بن المهدي الحسني الإدريسي، 1161-1224 هـ):
- 62- **البحر المديد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002 م.
- ابن عدي (عبد الله الجرجاني، 277-365 هـ):
- 63- **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988 م.
- ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن، 499-571 هـ):
- 64- **تاريخ دمشق**، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، 2000 م.
- أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل، 395 هـ):
- 65- **جمهرة الأمثال**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.
- جوزيف فان إس:
- 66- **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ج 1، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، لندن، 2008 م.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، 213-276 هـ):
- 67- **غريب الحديث**، تحقيق عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، 1977 م.
- 68- **المعارف**، تحقيق ثروة عكاشة، دار المعارف، مصر، 1981 م.
- ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل الدمشقي، 701-774 هـ):
- 69- **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله التركي، ط 1، دار هجر، مصر، 1997 م.
- الكليني (محمد بن يعقوب بن إسحاق، 329 هـ):
- 70- **الكافي**، ط 3، دار الكتب الإسلامية، مرتضى آخوندى، طهران، 1388 هـ.
- ابن ماجة (محمد بن يزيد القزويني، 209-273 هـ):
- 71- **السنن**، تحقيق بشار عواد، دار الجيل، لبنان، 1998 م.
- مالك بن أنس (أبو عبد الله الأصبحي المدني، 93-179 هـ):
- 72- **الموطأ: رواية محمد بن الحسن**، تحقيق تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، 1991 م.
- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، 210-286 هـ):
- 73- **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997 م.
- محمد بو هلال:
- 74- **إسلام المتكلمين**، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، أيلول/سبتمبر 2006 م.

محمد صالح محمد السيد:

75- عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1985 م.

محمد فريد بك المحامي:

76- تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د. إحسان حقي، دار النفائس، لبنان، 1981 م.

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى المهدي لدين الله، 764-840 هـ):

77- طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، دار المنتظر، بيروت، 1987 م.

الشريف المرتضى (أبو القاسم علي بن الحسين، 355-436 هـ):

79 - الأمالي، مطبعة الخانجي، القاهرة، 1907 م.

المزّي (جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن، 654-742 هـ):

80- تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992 م.

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، 346 هـ):

81- مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1973 م.

مسلم (أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري، 204-261 هـ):

82- المسند الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم، 630-711 هـ):

83- لسان العرب، تحقيق علي عبد الله الكبير، دار المعارف، مصر، 1984 م.

ابن أبي الوفاء (عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي، 696 هـ/775 م):

84- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، د.ت.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com