# آراء متناقضة في مسألة الخلافة أو الدولة الإسلامية

**(قراءة في كتابات نصر حامد أبو زيد وعابد الجابري وما كتبه ابن خلدون)**

**(دراسة في تحليل الخطاب)**

أ. د. صلاح الدين محمد شمس الدين، ود. محمد زكي عبد الرحمن،
قسم اللغة العربية ولغات الشرق الأوسط،
كلية اللغات واللسانيات، جامعة مالايا، كوالا لومبور، ماليزيا

## ملخص

إن الموقف العلمي يتطلب الاعتراف بالواقع كما هو والانطلاق منه. إنه لا بد من تغيير الواقع الراهن من أجل واقع أفضل. ولكن تغيير أي واقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً أو فكريا، لا يتم إلا بالانطلاق من هذا الواقع نفسه، بالاحتفاظ به ونفيه في آن واحد، بتحقيق ممكناته وفتح المجال لظهور ممكنات جديدة. إن المجتمع مطالب بالتطور والتقدم، ولكنه لن يتطور ولن يتقدم إلا من داخله. نحن مطالبون بخلق ثقافة جديدة، ولكن الثقافة لا تستورد كما تستورد البضائع الأجنبية، بل تنبت من أحضان الثقافة القديمة والتلاقح مع ثقافة العصر، وكما قال (أوغيست كونت): إن العقائد لا تموت بمجرد شن الهجوم عليها، وإنما تموت العقائد عندما تبرهن عن عدم صلاحيتها. ولم يمت الإسلام كعقيدة وشريعة لأنه برهن خلال تاريخه المديد عن قدرته على التفتح والتعامل مع الأفكار الجديدة حتى ولو كانت أجنبية عنه. إننا نوجد اليوم، ونحن نواجه الفكر الأوروبي الحديث،

في مثل الوضعية التي وجد فيها أجدادنا أمام الفكر اليوناني وثقافة الحضارات القديمة. ولقد استطاعت الحضارة العربية الإسلامية أن تستوعب وتهضم ذلك الفكر وتلك الثقافة دون أن تفقد هويتها ونحن مطالبون اليوم بإعادة الكرّة من جديد، أي ببناء حضارة جديدة في المستقبل. نحن مطالبون بتأسيس تاريخ جديد، فلا بد إذن من رؤية جديدة لحاضرنا وماضينا تحث توجيه مستقبلنا المنشود.

**الكلمات المفتاحية:** ١. النص، ٢. تحليل النص،٣. التفسير، ٤. التأويل. ٥. الخلافة، ٦. الإمامة

## ١. منهج تحليل الخطاب

إن نصر حامد أبو زيد قدم كتابا بعنوان: (الخطاب والتأويل) وكذلك قدم مقالا بعنوان: (اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة) طبع في مجلة "الناقد" عام ١٩٩٤م، عدد ٧٤. شرح فيه مفهوم تحليل الخطاب، واختار بعض الأمثلة وآراء متعددة وأحيانا متناقضة، مثل: لفظ (النص) و(**التأويل**) و(**التفسير**) و(**الخلافة**) أو (**الإمامة**) أو إقامة دولة إسلامية. فنقتبس من كتاباته بعض الآراء لإلقاء الضوء على كتاباته في هذه الموضوعات وعلى الخطاب الخاص بمسألة "الخلافة أو الدولة الإسلامية"، يقول:

"تحليل الخطاب نظريا هو منهج جديد يعرف به آراء متناقضة وأبعاد منطلقاتها الفكرية وتناقضات آلياتها التعبيرية والأسلوبية. يُعْرَف ذلك مهما اختلف نسقها السردي بين الواعظية الإنشائية في جانب، والتوتر المعرفي في جانب آخر. كما نرى تطبيقيا أمثلة كثيرة لخطابات متناقضة، مثل: بين ابن سينا وخصومه، والغزالي وخصومه، وابن رشد وخصومه.

تتبادل الخطابات من خلال تصارعها مع بعضها البعض استعارة العناصر التي تساعدها على إعادة تكييف بنيتها وتنشيط خصائصها وتحديد بعض منطلقاتها، لكي تستطيع مواجهة نقيضها والاستمرار في تحدي مشروعيته. فالخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. لأن كل خطاب يواجه تحديا، مثل: تحدي دخول المستقبل والتصدي لخطر الخروج من التاريخ".(١)

## ٢. تحليل الخطاب أو تأويل النصوص

هنا يدخل الخطاب في التأويل، مثل: خطاب علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال". ومفهوم هذا الخطاب هو أن ثمة فارقاً بين التراث الذي يمثل إنجاز العقل – الإنسان الاجتماعي– التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ، وبين "الدين" في نصوصه الأصلية الأساسية، التي أكد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنها "لا تنطق بذاتها، إنما ينطق بها الرجال." ومعنى هذا

أن هذا القول يدل على وجود تعددية الآراء والمذاهب في تأويل النصوص القرآنية على ألسنة رجال الدين من الفرق الإسلامية.

إن القراءات المتعددة للنص القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضعه "المجاز" في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعة "الغامض" و"الواضح" – ما يعرف بإشكالية "المحكم والمتشابه" في علوم القرآن– من ناحية أخرى. وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أن هناك من ينكرون وجود المجاز في القرآن فحسب، بل في اللغة أيضا. وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قاعدة التأويل، وإن كانوا قد اتفقوا جميعا إلى أن "المحكم/ الواضح" هو الذي يمكن على أساسه فهم "المتشابه/ الغامض". ويمكن النظر إلى هذا الاختلاف حول المحكم والمتشابه باعتباره خلافا حول بنية النص أو بالأحرى حول "مركز" إنتاج المعنى والدلالة. وذلك كله يؤكد أن التعامل مع النص القرآني بوصفه وحدة دلالية كلية لها مركز وأطراف، هو تعامل نابع من تطور "الظاهرة الإسلامية" في التاريخ. لقد كانت مهمة "التأويل" في تاريخ الفكر الإسلامي دائما إزالة "تعارضات" دلالية بين بعض أجزاء النص، دون إدراك أن هذه "التعارضات" ناشئة عن التعامل مع النص بوصفه وحدة كلية. وهي تعارضات تسهل إزالتها بالعودة إلى سياق التنزيل، وهو ما يعرف بأسباب النزول.(٢)

### أ. قراءة التراث الديني وتأويله

إن قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن وهمومه تمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر، وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في

مشكلات تأويل الكتب الدينية المقدسة، اليهودية والمسيحية، تحت اسم (الهرمنيوطيقا: Hermeneutics) إذن التأويلية مصطلح قديم كان يستخدم في البداية للإشارة إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله.

**ب. التأويل والتفسير**

فقد نشأت مشكلة قراءة وتأويل النصوص الدينية، في التراث العربي الإسلامي، في سياق نشأة الفرق الإسلامية–الدينية فيما عرف بحقبة "الفتنة" في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية. فقد ارتبطت هذه النشأة بخلاف في تحديد معنى ودلالة مصطلحي "التفسير" و"التأويل"، ومحاولة بلورة الفرق بينهما في الاستخدام والتوظيف. ومن الثابت تاريخيا أن مصطلح "التأويل" كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولا. لكن مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي.

ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. ما يروى عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقا في صفوف جيشه، فقال علي (رضي الله عنه): "بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله".

وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي بن أبي طالب لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة "التأويل" التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. (٣)

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماما من تعدد التأويلات واختلاف التفسيرات بدءا من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح "المؤولة" يضم إلى جانب الخوارج–الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري أو بين الدنيوي والديني، تأثيره في إلصاق دلالة "التحريف" بدلالة "التأويل". الأمر الذي جعل مصطلح "التفسير" يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.(٤)

وكذلك ليست الحاجة، وفق هذا التحليل التاريخي إلى البحث عن سند شرعي للتفريق بين "الخلافة" و"السلطنة" بقدر ما نحتاج للغوص في عمق إشكالية الخلافة في التراث الديني الإسلامي. إن الخلافة مسألة تتمثل فيها الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة.

وحين يصبح أمر الخلافة كذلك تنكشف حقيقة كونها أمرا سياسيا دنيويا لا علاقة له بالعقيدة. إن الإجماع الذي ثبت به وجوب نصب الإمام إجماع لا يستند إلى نص في الشريعة من القرآن أو السنة، بل هو يستند إلى قاعدة عقلية هي "دفع الضرر"، وهي قاعدة يتفق عليها العقلاء جميعا، وإدخال هذه القاعدة العقلية في حيز الشريعة لا يجعل منها قاعدة "شرعية."

### ٣. النص الديني والنص السياسي

إن الأزمة الراهنة للثقافة العربية لها جذور في التاريخ والتراث، ودون الدخول في إشكاليات تعريف التراث وتحديد مجالاته نكتفي هنا بالتراث القريب المباشر، ونعني به التراث العربي الإسلامي، الذي لا يشكك أحد في أنه استوعب التاريخ والتراث السابقين عليه. يبدو أن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدوداً إلى سلطتين قامتا دائما بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة. ولقد تم فرض السلطتين بشكل تزامني في الصراع العلوي / الأموي، الذي دارت رحاه بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وبين معاوية بن أبي سفيان في موقعة "صفين"

حيث أمر معاوية جنوده الذين كانوا على وشك الانهزام أن يرفعوا المصاحف للاحتكام إليها في حسم الصراع. وقد كان الداهية عمرو بن العاص هو صاحب ذلك التكتيك، وكان واثقاً من نتيجته في بلبلة عقول أتباع علي واختلافهم، وهذا ما تحقق بالفعل كما ذكر المؤرخون. لكن الذي لم يذكره المؤرخون، ربما لأنهم لم يدركوه، أن تلك "الحيلة" كانت موجهة بنفس القدر لجنود معاوية، تزييفاً لوعيهم، بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حرباً دينية مقدسة، وذلك إخفاء للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص.

لكن السلوك الأموي لم يكن لحظة البداية الباكرة، فقد تم من قبل، وربما عشية وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) في خلاف السقيفة بين المهاجرين من أهل مكة والأنصار من أهل المدينة حول من يخلف النبي – تم توحيد السلطتين الدينية والدنيوية في سلطة واحدة هي سلطة قريش. وهذا فتح الباب على مصراعيه لعودة الصراع الهاشمي/ الأموي الذي كان مستعراً قبل الإسلام، في ثوب جديد وفي ظل العقيدة الجديدة. وهو الصراع الذي استمر بعد ذلك، حتى تم القضاء على الخلافة العباسية باستيلاء المغول على بغداد. وإذ توحدت السلطتان الدينية والدنيوية كان تأويل النص الديني دائما شأناً من شؤون الدولة، وصار رجل الدين – فقيهاً أم محدثاً– موظفاً في بلاط الدولة / الخلافة. في هذا السياق

يمكن أن نفهم حرص الدولة – ممثلة في الخليفة الثالث عثمان بن عفان– على القضاء على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءته وفقاً للهجات العربية المختلفة – التي حصرت في العدد سبعة – وذلك بإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قريش. ولم يكن من الغريب أن يعلن في عهد الخليفة نفسه بشكل صريح ومباشر مبدأ الحكم الثيوقراطي*، وذلك في رد الخليفة على الثوار الذين جاءوا يشكون إليه من عسف الولاة وظلمهم وفوجئوا في طريق عودتهم بالبريد يحمل أمراً بقتلهم مختوماً بخاتم الخليفة، فعادوا إلى مقر الخلافة، وتأزمت الأمور حتى خيروه بين الموت أو العزل من المنصب.*

---

* وينبغي أن نوضح هنا أن الثيوقراطية من أصل يوناني: θεοκρατία = حكم الآلهة: وهو نظام حكم يستمد شرعيته وسلطاته مباشرة من الإله، وفيه تتكون الطبقه الحاكمة من الكهنة ورجال الدين الذين يعتبرون أنفسهم موجهون من قبل الإله. الحكومة الثيوقراطية هى الكهنوت الديني نفسه، ومن الدول المعاصرة التي تسود فيها عناصر ثيوقراطية: إسرائل، مدينة الفاتكان، أندورا، مملكة بوتان...إلخ.

* وينبغي أن نوضح هنا أيضا الخلفية الكاملة حتى لا يلتبس الأمر على القارئ بأن عثمان (رضي الله عنه) غدر، وخان عهده مع الثائرين عليه، لأن هذا الكتاب في الحقيقة لم يكتبه عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وإنما هي مكيدة كادها أعداؤه لقتله، وقد واجهوه بذلك، عندما أرسل المصريين إلى أهل العراق الذين تفرقوا عنهم بأن يرجعوا إلى المدينة ويدخلوا المدينة بسرعة، فدخلوها حتى فاجئوا من فيها، فذهبوا إلى عثمان وقالوا له: هل هذا غلامك (يقصدون حامل الكتاب)؟ فقال: نعم إنه غلامي انطلق بغير علمي. قالوا: هل هذا جملك؟ قال: أخذه من الدار بغير أمري. قالوا: هل هذا خاتمك؟ فقال: نقش عليه. فقالوا له إن لم تكتب أنت الكتاب فسلمنا من كتبه، وهنا ارتفعت مطالب المعارضين الذين تحولوا إلى ثوار، فطالبوا بأن يعزل عثمان نفسه وأن يولي كبار صحابة المسلمين خليفة جديدا بدلا عنه. فرفض عثمان ذلك، وما كان من الثوار إلا الاعتصام في المدينة حتى تنفذ مطالبهم، ثم أخذت الأمور تصل إلى حدتها، فاقتحم الثائرون الدار وتشابكوا مع أهله فأصابوا عبد الله بن الزبير بجراحات كثيرة وصرع مروان بن الحكم حتى اعتقدوا أنه مات ودخلوا إلى عثمان فقتلوه. في يوم الجمعة ١٨ من ذى الحجة سنة ٣٥هـ ودفن بالبقيع".

وكان رد عثمان بن عفان: "لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله" وهكذا أصبحت الخلافة هبة ربانية لا اختيارات إنسانية، وكان تقرير هذا المبدأ بمثابة إلغاء تام للفارق بين الديني والدنيوي من جهة، وتحويل السلطة السياسية إلى "نص" إلهي من جهة أخرى.

وقد أدى التوحيد بين سلطة النص الديني وسلطة النظام السياسي إلى نتائج خطيرة على مستوى آليات العقل العربي المسلم في إنتاج المعرفة، حيث أصبحت النصوص الدينية الإطار المرجعي الأول والأخير بالنسبة لكل القوى الاجتماعية والسياسية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ظل تأويل النصوص وعين المفكر وعقله يدور دائماً على اتجاه السلطة السياسية، تأييداً أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النص الديني، وثانيهما السلطة السياسية.(٥)

ومَنْ من المسلمين لا يفسر الخلاف الذي حدث بعد وفاة الرسول حول من سيتولى خلافته بالنزاع بين الأنصار والمهاجرين؟ ومن منهم لا يفسر تاريخ الإسلام بعد مقتل عثمان بالنزاع بين الأحزاب والفرق السياسية؟ ألم يربط الغزالي الصراع الاجتماعي والعقائدي بالشوكة والقوة؟ ألم يجعل أساس الإمامة والخلافة العصبية والشوكة؟ ألم يتصور ابن خلدون الفقيه المالكي والمفكر الأشعري فلسفة مادية للتاريخ؟ ألم يقل بقانون – أو قوانين– تتحكم في سير التاريخ وعبر عنه بـ"طبائع العمران"، ألم يقل كغيره من الأشاعرة بـ"مستقر العادة" وهو يعني بها أن الكيفية التي أجرى الله أمور الطبيعة والتاريخ قد استقرت وأصبحت عبارة عن

قانون عام بعد انتهاء المعجزات والرسالات السماوية، ألم يستنهض أبو ذر الغفاري الفقراء لأخذ حقهم من الأغنياء؟ ألم يثر على الحكام لأنهم استغلوا الفقراء باسم الخلافة والدين؟(٦)

## ٤. الخلافة في التراث الديني الإسلامي

نحن نقرأ بلسان الزعيم الديني جمال الدين الأفغاني التفسير المادي التاريخي لأدق فترة من فترات التاريخ للدولة الإسلامية، الذي يدل على أن "في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً، وأشد ما كان منها ظهوراً في سيرة وسير العمال والأمراء وذوي القربى من الخليفة وأرباب الثروة بصورة صار معها الحس بوجود طبقة تدعى أمراء وطبقة أشراف وأخرى أهل ثروة وثراء وبذخ. وانفصل عن تلك الطبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة والذي أحدثته الحضارة الإسلامية، إذ كانوا مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة... الخ. فظهر وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر، وكان أول من تنبّه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الإسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري". فهل أحس جمال الدين الأفغاني بأي حرج عندما فسّر أدق فترة من التاريخ الإسلامي بصراع الطبقات،

الصراع بين الفقراء والأغنياء؟ ولم يتجاهل الدين كعقيدة عندما فسر الدنيا بالدين، باعتبار أن الدين لإصلاح دنيانا.(٧)

إن الترتيب السياسي لاختيار الخليفة الثالث يعتمد بشكل أساسي على محاولة الحفاظ على "التوازنات" السياسية القبلية، حرصا على سلامة الدولة من التفكك والتصدع والانهيار. وهو ترتيب كاشف عن "السياسة" وليس عن "الدين"، كاشف عن ذلك في اختيار الستة أولا، وكاشف عنه كذلك في إدخال "الأنصار" عنصرا في إحداث التوازن المطلوب، ولو بالتصفيات الجسدية. ويزداد الأمر وضوحا في كشف الوجه السياسي لمسألة "الخلافة" حين نستعرض موقف بني هاشم من هذا الترتيب على لسان العباس بن عبد المطلب وهو يخاطب عليا قائلا: "احفظ عني واحدة، كلما عرض عليك القوم، فقل: لا، إلا أن يولوك، واحذر هؤلاء الرهط، فإنهم لا يبرحون يدفعوننا عن هذا الأمر حتى يقوم لنا به غيرنا". (٨)

ولو تأملنا ما حدث في بيعة علي بن أبي طالب، عقب مقتل الخليفة الثالث، حين تصدى له معاوية بن أبي سفيان محاربا تحت "يافطة الثأر للخليفة المقتول عثمان بن عفان". وحين انتهى الأمر لبني أمية بتصالح الحسن مع معاوية، فيما أصبح يعرف بعام الجماعة، تحول النظام السياسي إلى نظام ملكي وراثي لا شبهة في ذلك. وصارت آليات الشورى والبيعة آليات شكلية رفضها بعض الفقهاء، وعلى رأسهم أبو حنيفة النعمان: "لم يقبل الخلافة الأموية ولا العباسية

ولم يجزها. ولهذا رفض القضاء أولا في زمان الأمويين، ثم في دور العباسيين حين كلفوه به."

إن ما يسمى بتاريخ "الخلافة" إذن ليس إلا تاريخا لنظام سياسي لا علاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسي اختارته الجماعة وفق "موازين" القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية وثقافية من جهة أخرى. (٩)

إن مسألة شكل الحكومة هي من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان. وتتعين أحكام مثل هذه المسائل بحسب مقتضى الزمان والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية، وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث.

إن التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية، متمثلا في واحد من مقاصدها الكلية – العدل – يترك شكل الحكومة التي تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه. إن الخلافة كانت شكلا تاريخيا، ربما تحقق في صورته المثلى "الحقيقية" في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، وفي عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز. أما ما تلا ذلك من عصور فقد كانت الخلافة فيه "صورية"، سواء عصر الأمويين أم العباسيين، أم المماليك والعثمانيين. وإذا كان للخلافة جانبان، هما: خلافة النبوة – النيابة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في إجراء الحكومة والإمامة – وخلافة الأمة، بالوكالة عنها والنيابة، فإن خلافة النبوة قد انتهت ولم يبق سوى خلافة الأمة.

فهذه الخلافة بهذا المعنى وبعدها الديني المتمثل في خلافة النبوة ليست إذن خلافة مطلقة، بل هي مقيدة بالأمة صاحبة الحق في الاختيار والعزل.

هكذا.. يفضي بنا إعادة وضع مشكلة الخلافة في التاريخ، إلى إبراز بعدها السياسي ووظيفتها الدنيوية وكشف القناع عن البعد الديني الذي أضفي عليها.

إن مشكلة الخلافة مازالت موضع نقاش من زاوية "الدين" لا من زاوية "الدنيا" ومن باب "العقيدة" لا من باب "السياسة"، فمن الضروري التصدي لهذه الدعاوي بالمساهمة في كشف "التاريخ" الذي تريد الإيديولوجيا أن تحجبه وراء ستار "الدين."(١٠)

لقد صدر كتاب"الخلافة وسلطة الأمة" من المجلس الوطني الجمهوري التركي الكبير بأنقرة، يتبين لنا مما يتعرض له هذا الكتاب أن هناك فجوة عميقة وواسعة بين "المثال" و"النموذج: النظري لمفهوم الخلافة في الوعي الإسلامي وبين التحقق الواقعي الفعلي في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، كما يتجلى ذلك الوعي في بعض كتب العقائد الدينية التي تتعرض لمسألة الإمامة.

ونرى في هذا الكتاب أنه "لا بد من وجود قطب يجمع بين تلك الشعوب ويقوم بتقوية علاقاتها، وهذا الجامع ليس سوى الخليفة، وقد أقرت بوجود الأمم الإسلامية منذ الخلفاء الراشدين". ولكن هذا الحرص يكاد يتضاءل

بشكل ضمني في التحليلات النقدية العميقة التي يقدمها الكتاب لإشكالية الخلافة من جانبيها النظري والتطبيقي على السواء.

وموقف الكتاب واضح لا يحتمل اللبس في أنها ليست مسألة اعتقادية، بل هي دنيوية وسياسية أكثر من كونها دينية، وأنها من المسائل التي تنتمي إلى اجتهاد الأمة نفسها مباشرة، لأنها من جملة الحقوق والمصالح المختصة بالأمة ولا علاقة لها بالاعتقاد.(١١)

وحين أراد الإمام أبو حامد الغزالي أن يربط الخلافة بالدين والمشيئة الإلهية في كتابه "فضائح الباطنية" لم يشأ أن يحارب معركة فكرية خالصة دفاعا عن الدين والعقيدة، بل أراد أن يساهم بفكره وبقدرته العقلية السجالية في معركة سياسية. لقد قويت شوكة الشيعة في مناهضة النظام العباسي، وانبث دعاة الإسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله. وكانوا يعتمدون على عمليات "الاغتيال" التي راح ضحيتها كثيرون من رجال الحكم والسياسة.

ومن هنا تبرز سجالية الموقف الفكري للإمام الغزالي الذي طال تشوقه لخدمة الخليفة، يقول:

"...حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم، وفنون مكرهم واحتيالهم، ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم،

وإيضاح إغوائهم في تلبيسهم وخداعهم، وانسلالهم عن ربقة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم، وإبراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم." (١٢)

هكذا يمكن القول إن تصدي الغزالي لمناهضة فكر الباطنية لم يكن موقفا فكريا بقدر ما كان إسهاما سياسيا للدفاع عن حق الخليفة العباسي في الإمامة والذب عن مناهضة "التطرف" بل انطلق إلى تبرير النظام القائم والدفاع عنه بنفس آليات الفكر الشيعي الباطني "المتطرف". وقد كان اختيار الغزالي تحديدا للقيام بهذه المهمة – الجليلة في ذاتها– نابعا من إدراك لقدراته الذهنية والعقلية وتبحره في علوم شتى تكاد تستوعب علوم الثقافة العربية الإسلامية كلها تقريبا.(١٣)

وقد اعتمد الغزالي في إبطال قول الشيعة "إن الإمامة بالنص وليس بالاختيار" على مجموعة من الحجج تتعلق كلها بنقد الأخبار التي يتعلق بها الشيعة للقول بإمامة علي بن أبي طالب "نصا"، وهي نفس الحجج التي يستخدمها في إبطال قولها إن الإمام لا بد أن يكون معصوما من الخطأ والزلل والصغائر والكبائر.

إن الإمامة عند الغزالي إما أن تنعقد بالنص أو باختيار المسلمين، وإذا كان القول بالنص باطل فلا إمامة إلا بالاختيار. يقول الغزالي:

"نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار، ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل، لأنه لا يمكن اعتبار كافة الخلق ولا الاكتفاء بواحد، ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل- فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام إذا كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال وإذا مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى".(١٤)

ومن المؤكد أن الغزالي يعتمد في هذا الاجتهاد على بعض الحقائق التاريخية من عصر الخلفاء الراشدين للدولة الإسلامية أن اختيار الخليفة صار يتم بآليات المبايعة الشكلية لمن يختاره الخليفة القائم بالأمر والذي يمتلك "الشوكة". هكذا كانت تنصيب الأئمة في الدولتين الأموية والعباسية وراثة. وهي تقاليد لا تختلف كثيرا عن وراثة الإمامة في البيت النبوي عند الشيعة. الفارق بين الشيعة وبين السنة هو حرص الشيعة على ربط قضية الإمامة بسلطة أعلى هي السلطة الإلهية، وذلك من خلال القول إن الإمامة بالنص. وهذه السلطة العليا هي ما كانت تحتاجه الدولة السنية في صراعها السياسي ضد خصومها الإسماعيلية.

لذلك حرص الإمام الغزالي على ربط "الاختيار" بالمشيئة الإلهية المطلقة، يقول: "ولما نسبونا (يقصد الشيعة) إلى أننا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك منا، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم إلا من قدمه الله، فإن الإمامة

عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تنعقد بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهرا إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر".(١٥)

وهكذا ينتهي الإمام الغزالي إلى جعل خلافة المستظهر بالله اختيارا إلهيا، ما دامت خلافة انعقد الإجماع عليها ولو برجل واحد أمال الله له القلوب. لكنه لكي يفعل ذلك ألقى بالتاريخ كله في مجال "الاختيار الإلهي"، الذي لا يظهر للناس إلا بعد متابعتهم لشخص واحد أو أشخاص، وبذلك أسقط الغزالي قوانين الاجتماع البشري "ودفع الله الناس بعضهم ببعض"، وذلك بعد أن كان قد تم له إسقاط فاعلية الفعل الإنساني وإهدار قوانين الطبيعة.(١٦)

## ٥. الخاتمة

إننا نجد الجابري أيضا في بيان الواقع التاريخي على الصواب، يقول: التاريخ الإسلامي لا يشكل حالة شاذة في التاريخ البشري، بل هو جزء منه. والمسلمون لا يعتبرون أنفسهم "شعب الله المختار" (كما يظن البعض). فالخطاب الإسلامي خطاب إلى الناس كافة. وتاريخ الإسلام هو تاريخ شعوب وقبائل وطوائف وطبقات انتظمت في سلك الدولة أو الدولة الإسلامية. لقد عرف التاريخ الإسلامي منذ قيام الإسلام صراعات داخلية وحروبا مع الدول المجاورة القريبة من مركز الخلافة والبعيدة منها، ربطت تاريخه بتاريخ تلك الدول، بل بتاريخ البشرية جمعاء. وكان العامل الاقتصادي يلعب دورا بارزا في هذه الصراعات والحروب، تارة بشكل واضح، وتارة بشكل خفي. لقد رفضوا تجار قريش واستقراطيوها

الدعوة الإسلامية وقاوموها، لأنها كانت تهددهم في مصالحهم الاقتصادية، وحاولوا إغراء النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمال والجاه، لأنهم كانوا يفكرون تفكيرا تجاريا، كل شيء يمكن أن يباع ويشترى حتى الأفكار والعقائد. ولما رفض النبي (صلى الله عليه وسلم) هذا العرض التجاري وأصر على نشر الدعوة التي التف حولها في البداية الفقراء والمستضعفون اضطهدوا فهاجر إلى المدينة، ومن هناك نظم المسلمون أنفسهم وبدأت غزوات النبي التي استهدفت أول ما استهدفت ضرب المصالح الاقتصادية لكفار قريش، فكانت الكمائن على القوافل التجارية القريشية. وعندئذ أحس كفار قريش واستقراطيوها أنهم أصبحوا فعلا مهددين بجد في مصالحهم الاقتصادية، وأحسوا أنهم أمام اختيارين: إما الإسلام وإما فقدان السيطرة الاقتصادية المتمثلة يومئذ في التجارة. فاختاروا الإسلام، بعضهم بحسن نية، وبعضهم بنفاق، فكان منهم المؤمنون وكان منهم المؤلفة قلوبهم. كانت هناك قوة مادية (قوة قريش الاقتصادية) لم تهزمها غير القوة المادية (العقيدة الإسلامية التي تغلغلت في صفوف الجماهير فأصبحت قوة مادية ومعنوية لا تقهر). وبعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) كانت أول حرب هي حروب الردة. أى تلك الحملات التي نظمها أبو بكر الصديق ضد الأعراب مانعي الزكاة. وهي ضريبة من أجل التضامن الاجتماعي، ضريبة على الربح ورأس المال معا، ومنعها تمليه مصالح اقتصادية، والقيام بأخذها بالقوة تمليه أيضا المصلحة الاقتصادية للدولة والمجتمع، علاوة على أنها جزء من التشريع العام الذي تسير وفقه الدولة والذي يعتبر ركنا أساسيا من أركان الإسلام الخمسة. وحدثت

الفتنة الكبرى في عهد عثمان وكان المحرك لها اقتصاديا. وتوالت الصراعات والنزاعات في عهد الأمويين والعباسيين وفي العصور التالية، وكان العامل الاقتصادي يلعب دوره في هذه الصراعات تارة بشكل مكشوف وتارة بشكل خفي.

تاريخ الإسلام منذ قيام الإسلام إلى اليوم تاريخ صراع بين الطبقات، تارة يكتسي هذا الصراع صبغة اقتصادية اجتماعية وتارة يظهر بمظهر الصراع الأيديولوجي والنزاع بين الفرق. والمهم ليس هذا المبدأ المنهجي، بل المهم تطبيقه على الواقع المشخص والتقيد بمعطيات هذا الواقع المشخص. إذن هناك نوع خاص من التطور يجب الكشف عن قوانينه. يجب أن نعطي للطبقات في التاريخ الإسلامي مضمونها الحقيقي الفعلي ونزن دور الصراع الطبقي للواقع التاريخي لا طبقا لهذه النظرية أو تلك. بل يجب في هذا المجال أن نعطي للدين الدور الذي يستحقه في إحداث التاريخ الإسلامي ومسلسل تطوره. لقد امتزج الدين الإسلامي بالواقع التاريخي للشعوب الإسلامية في مختلف العصور، وأصبح من المؤشرات الأساسية في هذا الواقع، وسيكون التحليل مبتورا خاطئا تماما إن أغفلنا دوره في بيان هذا الواقع التاريخي.

ويستطرد الجابري قائلا: إن نظرية ابن خلدون في الدولة وأطوارها إنما تجد مجال تحققها، من حيث المبدأ على الأقل، في التاريخ العربي الإسلامي لا خارجه. وابن خلدون لا يدعي عكس ذلك، ولكنه بالمقابل يوظف كل ذكائه ومعلوماته ليبرهن على أن نظريته تلك ليست فقط قابلة "للتحقق" داخل التجربة الحضارية

العربية الإسلامية بل أنها أكثر من ذلك تعبير عن جوهر الدولة كما عرفتها هذه التجربة. ويهمنا هنا، أن نعرض ولو بإيجاز لذلك "التحقق" أعني التطابق الذي يقيمه ابن خلدون بين نظريته في الدولة وبين الدولة العربية الإسلامية كما عرفها التاريخ.

لا يهتم ابن خلدون كثيراً بنشأة الدولة في الإسلام النشأة الأولى، أقصد دولة النبي والخلفاء الراشدين، فهو يعتبر قيامها وما سبقها أو رافقها من اجتماع كلمة العرب على الدين الجديد وما قام به النبي (صلى الله عليه وسلم) من غزوات وما تم في عهد الخلفاء الراشدين من فتوحات...إلخ يعتبر كل ذلك من "خوارق العادة"، أي من جملة الأمور والحوادث التي لا تخضع لطبائع العمران و"قوانين" الاجتماع والتاريخ كما استقر بها الحال، بل هي من الأمور التي تدشن مرحلة جديدة تكون بمثابة "نشأة مستأنفة". يقول في هذا الشأن: "إن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه، فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة والملائكة المترددة التي دهشوا من تتابعها فكان أمر الخلافة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القبيل أي غير خاضعة لفعل العصبية وحدها بل لقد كان الدور الأساسي فيها للعقيدة."(١٧)

هذا عن فترة النبوة وعهد الخلفاء الأربعة، أما بعد ذلك أي "لما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون (= الرجال السادة) الذين

شاهدوها فقد استحالت (= تحولت وتغيرت واضمحلت) تلك الصبغة قليلاً قليلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان"، أي صارت الأمور تجري حسب ما تقتضيه طبائع العمران، فتحولت السيادة والملك إلى العصبية التي كانت أقوى في الجاهلية وظلت كذلك في صدر الإسلام: عصبية بني أمية.(١٨)

وهكذا.. فالدولة في الإسلام لم تتخذ وضعها الطبيعي، أي لم تقم كدولة على مقتضى طبيعة العمران، إلا مع معاوية. ففي زمن هذا الأخير "كانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك – وكان– الوازع الديني قد ضعف واحتيج إلى الوازع السلطاني والعصباني"...(١٩) "ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر (أي لو لم ينفرد به) لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة" لأمر الدين، وقد بقي الدين مع ذلك قائما مصوناً، كما بذل الخلفاء الأمويون جهدهم في نصرته والعمل به.(٢٠)

ويضيف ابن خلدون قائلاً: "فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينياً ثم انقلب عصبية وسيفاً. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض أبنائه. ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا رسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً وجرت طبيعة

التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ".(٢١)

وبالجملة فالدولة العربية الإسلامية لم تكن دولة "الملك الطبيعي" الذي "هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة" وحسب، ولا كانت دولة "الملك السياسي" الذي "هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار" فقط، ولا بقيت كما كانت عند نشأتها دولة "الخلافة" التي هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليها"...(٢٢) وإنما كانت الدولة العربية الإسلامية مزيجاً بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخلافة الدينية فكانت "قوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية"،(٢٣) وبعبارة أخرى إن الدولة العربية الإسلامية كانت في جوهرها، أعني في هيكلها وتركيبها وديناميتها الداخلية، دولة "طبيعية" دولة الشوكة والعصبية، أما مظاهرها فكانت دينية بهذه الدرجة أو تلك.(٢٤)

فينبغي ألا يفهم من هذه الآراء والاستنتاجات التي استنتجها نصر أبو زيد ومحمد أركون وأمثالهما تعطيل الدين والشريعة الإسلامية في اختيار نظام اجتماعي قائم على المادة فحسب. بل يجب أن يكون نظام الحكم في دولة مسلمة مرتبطا بالقيم والأعراف ذات صبغة دينية، وملائما لطبيعة الدولة الإسلامية لتكون الموازين الاجتماعية معتدلة، فهناك فرق بين تأويل الدين من أجل الأغراض والمصالح السياسية وتجريد السياسة من الدين والعقيدة، لأن سياسة

الدولة إذا تجردت من الدين والعقيدة لبقيت سياسة جنكيز خان وهلاكو خان يعني سياسة الظلم والعدوان.

## المراجع والمصادر


١. نصر حامد أبو زيد (دكتور): الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، عام ٢٠٠٠م، ص: ٥

٢. المرجع السابق، ص: ١١٩-١٢٠

٣. المرجع السابق، ص: ١٧٣-١٧٤

٤. المرجع السابق، ص: ١٧٥

٥. المرجع السابق، ص: ١٢٩-١٣١

٦. محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني، القاهرة: دار الكاتب العربي، عام ١٩٦٨م، ص:٤٢١١٣١

٧. محمد عابد الجابري (دكتور): فكر ابن خلدون "العصبية والدولة في التاريخ الإسلامي"، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٧١م

٨. الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الرابعة، دار المعارف، جـ٤، ص: ٢٢٨

٩. نصر حامد أبو زيد (دكتور): الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، عام ٢٠٠٠م، ص: ١٦٤-١٦٥

١٠. المرجع السابق، ص: ١٧١

١١. المرجع السابق، ص: ١٥٦

١٢. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، عام ١٩٦٤م، ص: ٢-٣

١٣. نصر حامد أبو زيد (دكتور): الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، عام ٢٠٠٠م، ص: ٣٥

١٤. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، عام ١٩٦٤م، ص: ١٧٦-١٧٧

١٥. المرجع السابق، ص: ١٧٨-١٧٩

١٦. المرجع السابق، ص: ١٦٩

**١٧.** محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م، ص: ٢٢٥

**١٨.** أبو زيد عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق: عبد الواحد وافين جـ ٢، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٨م، ص: ٥٥٦

**١٩.** المرجع السابق، جـ٢، ص: ٥٥٤

**٢٠.** المرجع السابق، جـ٢، ص: ٥٤٤

**٢١.** المرجع السابق، جـ٢، ص: ٤٥٨

**٢٢.** المرجع السابق، جـ٢، ص: ٥١٨

**٢٣.** المرجع السابق، جـ٢، ص: ٧١٢

**٢٤.** محمد عابد الجابري (دكتور): التراث والحداثة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص: ٢٢٥-٢٢٧