

إضمار "السياسي" في خطاب أبي الحسن الأشعري حول النص

فيصل شلّوف
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية



مقدمة

يهتمّ الخطاب الأشعري بالقضايا السياسيّة ضمن مبحث الإمامة من كتبه العقديّة، باعتبار أنّ هذا المبحث يُلحق غالبًا بالمؤلّفات في أواخرها، وحتّى تناوله لهذه القضايا في مواقعها لم يكن مفصّلًا ولا واضح المعالم بالقدر الكافي لمن يريد تبينّ التفاصيل؛ ففي «مقالات الإسلاميين» على سبيل المثال كان الأشعري⁽¹⁾ يورد مقالات مختلف الفرق الإسلاميّة في القضايا المتعلّقة بالإمامة، ولكنّه يكتفي بذلك العرض المجرّد دون أن يبيّن رأيه هو فيما يورده، ودون أن يكون له تعليق عليها بالموافقة أو الاعتراض إلا في الأقلّ، وفي كتابيه «الإبانة» و«اللمع» لم يتناول الإمامة إلا باختصار شديد لا يتجاوز الاستدلال على مشروعيّة الخلافة الرّاشدة في ترتيبها الذي تمّت عليه، وعلى الرغم من ذلك فإنّ النقاط الفاصلة في الأحداث الخلافيّة التي بنى عليها الأشعري خطابه حول النصّ، تغري بالبحث في مجال المضمّر في هذا الخطاب، خاصّة إذا ما تمثّلنا تموقع الخطاب الأشعري في السّيّاق التّاريخي الإسلامي العام، ومن داخل علاقة علم الكلام بالسياسة.

لذلك فإنّ مبحث الإضمار في الخطاب الأشعري يقتضي الاهتمام بمستويين إثنيين؛ أمّا المستوى الأوّل فيهتم بمادّة الخطاب الأساسيّة المتكوّنة من الأحداث والأقوال والمواقف التي ينقلها الأشعري ويربط بينها ويعلّق عليها ويحاججها، فيدحض بعضها ويثبت بعضها الآخر، وسوف يحيلنا ذلك على تبينّ أدوات الخطاب الأشعري وآليات عمله القائمة على منطق خاص في التّعامل مع المسائل السياسيّة، لا يسلم بطبيعته من الخضوع لمؤثّرات ذاتية وموضوعية. ويفترض ذلك التّعامل مع القول المعلن، لفهم الدّوافع الكامنة وراءه أي ما كان مضمراً. وأمّا المستوى الثّاني فيهمّ قراءة الخطاب في أبعاده التّأويلية الممكنة انطلاقًا من حاصل النّتائج التي يثيرها، وذلك بأن نحاول استنتاج المخاطب وحمل نصّه على البوح بما كان يرفض البوح به أو ما كان، دون علم منه، يعمد فيه إلى التّمويه بفعل الأسباب المحيطة بالواقع العقائدي والسياسي الذي هو بصدد، والذي يؤثّر في الخطاب ويستقطبه. ويفترض ذلك الانطلاق من مستوى المفكّر فيه، وتجاوزه إلى البحث عن غير المفكّر فيه، الذي يعبّر عن إمكانيات أخرى لقراءة الخطاب الأشعري حول النصّ.

1- هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة، شيخ أهل السنّة والجماعة، كان من الأئمة المتكلمين، تلقى مذهب المعتزلة، وتقدم فيه، ثم رجع، وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد سنة 324 هـ، قيل: بلغت مصنفاته ثلاث مئة كتاب، منها "إمامة الصّدّيق" و"الرد على المجسمة" و"مقالات الإسلاميين - ط"، و"الإبانة عن أصول الديانة - ط" و"رسالة في الإيمان - خ" و"مقالات الملحدين" و"الرد على ابن الراوندي" و"خلق الأعمال" و"الأسماء والأحكام" و"استحسان الخوض في الكلام - ط" و"اللمع في الرد على أهل الزينغ والبدع - ط" يعرف باللمع الصغير. الأعلام للزركلي. 263 /4

1- الإضمار في مستوى التعامل مع الوقائع:

يبدو أنّ مجموع الوقائع المترامنة والمتداخلة التي شكّلت بوادر أولى للتفكير في السياسة لدى المسلمين، لم تكن تسلم من الخضوع لدوافع أخرى خفية أو مضرة بجانب تلك الدوافع المعلنة التي تقدّم في الغالب في شكل مبررات موضوعية وثابتة، والمؤكد أنّ هذا المستوى من الإضمار يبدو ماثلاً بقوة في صلب الوعي الأشعري بالمسألة السياسية، وهو ما سنبينه لاحقاً من خلال مثال أساسي عن كيفية استدعاء النص عن الرسول وذلك في مسألة تنصيب الإمام بناءً على رغبة قريش في المحافظة على تغلبها وجاهاها وسطوتها على الدولة الإسلامية الناشئة. فواقع الصراع القبلي حول السلطة كان يختفي وراء استحضر النص والاحتجاج به.

أ- استحضر الوقائع:

يولي الخطاب الأشعري أهمية للوقائع التاريخية⁽²⁾ فلا يحاول أن يتجاوزها بقدر ما يسعى إلى الإمام بها واستيعابها وتبويبها ضمن سياقات مختلفة، بقصد إنتاج نسق معرفي أو مفهومي يختزل الأحداث ويحولها إلى مبادئ عامة، قادرة على إدراك الواقع، والتحكّم فيه، عن طريق اعتبارها أصولاً يقاس عليها. والجدير بالانتباه أنّ هذه السياقات أو الأنساق لا تبدو في كل الحالات منيعة عن المراجعة، والتصحيح، والإثبات أو الإنكار، وحتىّ النفي والدحض، من قبل الخطاب الأشعري ذاته.

وفي هذا الإطار يمكن أن ننزل تعامل أبي الحسن الأشعري مع الحدث التاريخي المرتبط بوفاة الرسول، واجتماع السّقيفة، الذي أنتج - سياسياً - ظاهرة الخلافة، فقد أثبت التّضارب الهائل في الآراء بين الصحابة حول شخص الخليفة، وأكد على حجم الخلاف الذي نشأ عن ذلك، وجِدته، ومثّلت الإمامة أولى المسائل التي أثارت الصراع بين المسلمين بعد وفاة الرسول، وحركت نزعات قبلية كامنة، وقد أبدى الأشعري اهتماماً بتلك اللحظة الأولى مؤكّداً أنّ «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم اختلافهم في الإمامة»⁽³⁾.

ولعلّ اهتمامه بلحظة الخلاف يعود إلى أنّها لحظة فارقة في الزمن، فهي من جهة تمثّل أول لحظة فراغ في المستوى الروحي/الديني للمسلمين بوفاة الرسول، وهو ما من شأنه أن يثير التساؤل عن مدى تواصل اللّحمة التي نشأت بين القبائل المتنافرة، وهي من جهة ثانية تمثّل لحظة فراغ سياسي، يستوجب ملأه حتى لا

² - شأنه في ذلك شأن كثير من الخطابات الكلاسيكية الأخرى التي تستمدّ مجالاتها المعرفية من عمليّة التسلسل الزمني والتجاوب بين الطبيعي (أو الأنطولوجي) وبين السياسي (أو الإيديولوجي) انظر: مبروك (علي)، الخطاب السياسي الأشعري نحو قراءة مغايرة، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2007، ص 14

³ - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1426هـ/ 2005م، (جزآن) 1/ 21



تفتت السلطة المعنوية والمادية التي فرضت على منطقة شبه الجزيرة العربية، خاصة وأن الرسول ترك الأمر مفتوحاً على احتمالات متعددة، ولم يتدخل في التنصيب على من سيخلفه، كما أكد ذلك الخطاب الأشعري، مبيّناً أن الإمامة تقع خارج حدود ما يستدلّ عليه بالخبر من النبي، ليس لأنها لم تكن ضمن مجال ما دُعي المسلمون إلى اعتقاده فحسب، وإنما لأن لا وجود لأي خبر في شأنها متواتر عن الرسول، بحيث يتفق حوله الصحابة جميعهم مثل اتفاقهم حول «ما دعاهم إليه - عليه السلام - من معرفة حدثهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنی وصفاته العلیا وعدله وحكمته، فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثلجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم، فكان عذرهم فيما دعوا إليه من ذلك (مقطوعاً) بما نبههم النبي صلى الله عليه وسلم من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه»⁽⁴⁾ فلم ترق الإمامة إلى تلك المرتبة من الاتفاق حولها، إذ لم تكن هناك فيها أقوال وأحاديث تؤثر عن النبي، ثم إنها لم تكن جزءاً من العقيدة، فليست مما دُعي المسلمون إلى اعتقاده بنص صريح، وإنما هي مسألة حادثة مباشرة بعيد العهد النبوي، لم تؤسس على توقع قبلي، لا من طرف النبي ولا صحابته، وهي مستجدة من حيث ممارسة فعل الخلافة؛ أي أنها لم تستند إلى تجربة سابقة في التاريخ، خاصة من جهة ارتباطها بالجانب الديني وبشخص النبي المسنود بالوحي⁽⁵⁾ والمستخلف (أحد صحابته، والذي لا يتميز عن باقي البشر بالوحي)⁽⁶⁾، وهو ما يؤدي إلى استثناء العديد من التجارب السياسية السابقة في التاريخ وفي ثقافة ما قبل الإسلام من القياس، نظراً إلى أن لكل منها إطاراً ثقافياً وحضارياً مخصوصاً لا ينطبق بأي حال على تجربة الخلافة.

وعلى الرغم من أن منصب الإمامة لم يكن مكتمل الملامح والمهام في التصور الجماعي حينذاك،⁽⁷⁾ إلا أنه كان يلخص مسألتين مهمتين، تختص الأولى بشخص الإمام، الذي سيتولى حكم المسلمين، وتختص الثانية بانتمائه القبلي؛ أي بالقوة المعنوية والمادية التي ستنشأ وسطها الإمامة، لذلك لم يكن اختلاف الصحابة وعدم اتفاقهم يقف عند شخص الفاعل المفترض الذي بإمكانه الاضطلاع بدور الإمامة وحسب، بل إنه يتعدى ذلك إلى الجهة التي ستسند انطلاقاً من الوعي القبلي المتحكم في منظومة التعايش بين المجموعات، وفي مختلف

⁴ - الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله شاکر محمد الجنيد، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ، ص103

⁵ - «قل إنما أنا بشرٌ مثلُكم يُوحى إليّ أنما يُوحى إليهم إلهٌ واحدٌ... (الآية)» الكهف: 110

⁶ - Dubois-Richard, Le Califat, in Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation Arabe, Tome III, Paris centre d'étude de politique Etrangère, Paul Hartmann Editeur, 1939, p22

⁷ - يضطلع الخليفة بـ"إنفاذ الأحكام وإقامة الحدود وجباية الخراج وحفظ البيضة ونصرة المظلوم والقبض على أيدي الظالمين". أنظر: ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، دار المشرق، 1987، ص 180. وكل ذلك يُعتبر فيه الإمام خليفة للرسول في تنفيذ الأحكام، على معنى أنه يقتفي أثره ويتأسى به فيما كان يمارسه من مهام تنفيذ الأحكام الشرعية.

العلاقات السلطوية التي تنتجها تلك المنظومة، مما دفع الصحابة إلى البحث لأول مرة عن سند موضوعي لرغبتهم في الحكم يلبي من جهة الوازع القبلي الميل إلى أحقية الطرف الأقوى بالغبلة⁽⁸⁾ (قريش)، ويستجيب من جهة أخرى إلى البحث عن إسناد تلك الأحقية بدافع آخر متعال (النص)، فلئن كان الرسول مسنوداً بالوحي؛ أي ما به يتميز عن بقية البشر، فإن ذلك قد استوجب من الصحابة البحث أولاً عن السند الممكن لمن سيخلفه، وقد وجدوه في نص الحديث عن الرسول، وقد كانت تلك الحادثة التي استدعى فيها أبو بكر النص (الحديث عن الرسول) قائمة على دوافع سياسية وقبلية ماثلة بقوة في المخيال الجماعي⁽⁹⁾، ولكنه لم يعبر عنها كما هي بل إنه أبقاها مضمرة والتجأ إلى إيجاد سند من النص لتحقيق به الإمامة لأحد الصحابة وتبقى في قريش وهم "أول الناس إسلاماً"، و"أوسط العرب أنساباً"، ولن تدين قبائل العرب إلا لقريش، كما دانت لهم في الجاهلية، فالخليفة في قريش،⁽¹⁰⁾ وهو مطلب يعبر عن نفسه من منطلق قوة ماثلة في الواقع، وبمنطق الأحقية الطبيعية التي لا تقبل التنازع، فمن الصعوبة أن تقبل العرب بسلطة من خارج قريش⁽¹¹⁾، فما يخفيه واقع العلاقات السياسية بين المسلمين لم يكن التزاماً دينياً أو أخلاقياً نابغاً من تعاليم الدين، أو خاضعاً لسلطة إلهية مباشرة بنص واضح أو بتلميح صريح، وإنما هو منحصر في الشأن الدنيوي الخالص، وخاضع لموازن قوى تعود إلى ما قبل مجيء الإسلام.

ب- فهم الأشعري للوقائع:

لقد أظهر أبو الحسن الأشعري وعياً سياسياً مهماً في مستوى سرده لمكونات حدث الاختلاف الواقع بين الصحابة، بدءاً بمكان الاجتماع وانتهاءً بهوية المجتمعين مروراً بردة الفعل المقابلة لذلك والمتمثلة في موقف كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب، اللذين قصدا مجتمع الأنصار في رجال من المهاجرين «فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش واحتج عليهم بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الإمامة في قريش" فأذعنوا لذلك منقادين ورجعوا إلى الحق طائعين بعد أن قالت الأنصار: منا أمير ومنكم»⁽¹²⁾، وبعد أن تطوّر الخلاف ليصل إلى مرحلة التهديد بالسيف وتخلف علي والزبير، واختلط الزبير سيفه وقال: لا أغمده حتى يبايع علي،

⁸ - انظر: جب، نظرات في النظرية السنية في الخلافة، الأبحاث، السنة 16، الجزء 3، أيلول 1963، ص 301

⁹ - انظر: المغربي (صالح)، مؤسسة الخلافة، حوليات الجامعة التونسية، عدد 34، سنة 1993، ص 163

¹⁰ - وقد عبر عن هذا الرأي أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، واحتجوا على الأنصار بأن قريشاً "أولى بالنبي صلى الله عليه وسلم، لأنه منهم". انظر: اليعقوبي، تاريخ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1999، 2/ 123

¹¹ - وقد رد عمر بن الخطاب على الحباب بن المنذر، فقال: هيهات، لا يجتمع اثنان في قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم، ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبي من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينزعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورط في هلكه». انظر: الطبري، تاريخ، دار التراث، بيروت ط2، 1387 هـ، 3/ 220

¹² - الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 21

فبلغ ذلك أبا بكر وعمر، فقال عمر: خذوا سيف الزبير، فاضربوا به الحجر، قال: فانطلق إليهم عمر، فجاء بهما تعباً¹³، وقال: لتبايعان وأنتما كارهان، فبايعا⁽¹³⁾؛ وهنا يكتمل عاملا التغلب والقيادة اللذان تحتكرهما قريش بقوة الإكراه على البيعة، ليس في من هم من خارج الإطار القبلي فحسب، بل حتى في من هم من داخله، ويمثّلون آل بيت الرّسول، ولعلّ ذلك يحملنا على الإقرار بأنّ قريشاً كانت حينئذ تحتكر موازين القوى الأساسيّة اللاّزمة لممارسة السّلطة بشكل واضح ومباشر في الواقع، وكانت قادرة بالتّالي على استثمارها والتّهديد بها، ولم يكن استحضار النصّ إلاّ مظهرًا من مظاهر تلك السّلطة، ومضافاً يضاف إلى أشكالها، ويضفي عليها مزيداً من المشروعية، فلا تكتفي باحتكار القوة الماديّة، والتّاريخيّة، والرّمزيّة، بل تضيف إليها قوّة احتكار النصّ.

ويظهر هذا الوعي بإضمار السياسي، لدى الأشعري في أنّه وقف موقف النّاقض لصحّة النصّ، ولم يعترف به، وأكّد انتفاء القول به، لأنّه وقف على حجم الاستقطاب الذي بلغه توظيف النصّ، فمن جهة كان الخوارج يجنحون إلى مثاليّة في الحكم وأسبابه وأساليبه يكاد لا يقوم على شيء من واقع الحياة الذي يجري بين النّاس، فإذا هم يسارعون إلى تكفير الحكام وإضلالهم والخروج عليهم، بدءاً بعلي بن أبي طالب فما بالك بمن بعده ممن ينتصب في هذا المنصب⁽¹⁴⁾. ومن جهة أخرى كانت الشّيعيّة تتركب مركب الشطط المقابل بالرّفّع من مقام الإمامة متمثّلة في علي إلى درجة التّقديس المتعالية عن الطّبيعة البشريّة العاديّة، لينتهي بها الأمر في التّنتيجة إلى ذات المنتهى من الرّفّض لكل من ليس من سلسلة الأئمة والخروج عليهم في كثير من الأحوال.

لذلك اختار الأشعري مكاناً وسطاً يقتضي إبطال القول بالنصّ، واستبعاده من أن يكون معيار تنصيب الإمام، مستنداً على ذلك بما وقع في تنصيب أبي بكر إماماً، إذ انعقد الإجماع في هذا التّنصيب على أنّه لا وجود لنصّ منصّب لا له ولا لعلي ولا لغيرهما، على الرغم من استحضار أبي بكر نفسه للحديث عن الرّسول، ووقع التّنصيب بطريق آخر هو طريق الاختيار من بين ثلاثة، فالأشعري يعتبر أنّ نصب الإمام قد تم بطريقتين من صميم الواقع وفي ذلك الإطار المضيق من القوى التي يمثّلها المجتمعون في السّقيفة، ولم يكن تنصيبه انقياداً لطريقة مفارقة ومتعالية عن الواقع، لذلك كان ردّه على التّساؤل الذي يُطرح حول الدليل على إمامة أبي بكر يحيل بصفة مباشرة على عنصر مهمّ ألا وهو الاختيار الثّابت بإجماع الأئمة، والدليل على ذلك «أنا وجدنا النّاس على ثلاثة أصناف: قائلين يقولون بإمامة علي بعد الرّسول صلى الله عليه، وقائلين يقولون بإمامة العباس رضي الله عنه، وقائلين يقولون بإمامة الصّدّيق رضي الله عنه. ورأينا عليّاً والعبّاس قد بايعاه وانقادا لأمره في كافّة المسلمين وإن كان قد توقّف عن البيعة متوقّفون وقتاً ما فقد أطبقوا على البيعة له والانقياد لإمامته والكون

¹³ - الطبري، تاريخ، دار التراث، بيروت ط2، 1387 هـ، 3/ 203

¹⁴ - «أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب -رضوان الله عليه-» الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 1/ 84

تحت رايته واتباع أمره، وقالوا له: يا خليفة رسول الله، صلى الله عليه، ولا يجوز أن تجمع الأمة على خطأ⁽¹⁵⁾، وهكذا فإن الاختيار الثابت بإجماع الأمة كما يقدمه الأشعري ينفي إمكان صحة الإمامة بالنص عن الرسول، لتناقض كلا الأمرين مع بعضهما من حيث المبدأ، فإذا ثبت الأمر بالنص لم يعد للإجماع أي قيمة فعلية نظراً إلى أن النص مقدم على الإجماع.

ثم إن القول بالنص في الإمامة يطرح إشكالاً كبيراً في مستوى التطبيق، فإذا وقع التسليم بإمامة أبي بكر استناداً إلى نص من الرسول بذلك، فكيف سيكون الأمر في من سيخلف أبا بكر، ففي هذه الحالة لن يكون للنص أي مفعول مماثل لما كان عليه في البداية، وحتى إن أوصى أبو بكر بمن يخلفه، فإن نص الخليفة لا يكتسب قوة الوجوب ذاتها المدعومة بالجانب الغيبي المفارق، ويستند الأشعري مع ذلك على حدث آخر يؤكد تناقض القول في إمامة أبي بكر بنص عن الرسول وهو أن أبا بكر نفسه قد أبدى استعداداً لمبايعة عمر بالإمامة، فكيف يتخلى عن التكليف إذا كان هناك ما ينص على وجوب تكليفه دون سواه، «ومما يبطل قول من قال بالنص على أبي بكر: أن أبا بكر قال لعمر: «ابسط يدك أبايعك» يوم السقيفة، فلو كان رسول الله صلى الله عليه نص على إمامته لم يجز أن يقول: «ابسط يدك أبايعك»⁽¹⁶⁾ ويطبق الأشعري في المقابل المنهج ذاته على القول بأن الرسول نص على إمامة علي من بعده، ويقرر بطلان ذلك، فكيف يمكن لعلي أن يقبل بببيعة أبي بكر (حتى ولو متأخراً، أو مكرهاً كما يعتقد الشيعة) إذا كان حقاً معنياً بالتكليف بالإمامة بنص من الرسول، والحال أنه «لا يجوز إمامة من نص الرسول على إمامة غيره، وهذا يقضي على بطلان قول من قال إن النبي صلى الله عليه نصب علياً بعده إماماً»⁽¹⁷⁾، فحتى العلاقات المنطقية التي اختبر بها الأشعري تطابق النص مع الواقع السياسي أثبتت أن القول بالنص من هذه الناحية باطل في مستوى تصور مسألة الإمامة. وعلى الرغم من ذلك فإن الأشعري كان يعي خطورة النص، بل إنّه كان يوليه أهمية قصوى في صلب المسائل الكلامية التي يخوض فيها، ولعل ذلك يرجع إلى إدراكه منزلة النص الإسلامي قرآناً وسنة نبوية (أحاديث وأخباراً)، في تاريخ المسلمين. وإدراكه أن هذا النص إنما هو "الجزء الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية وتأسست في رحابه الأمة"⁽¹⁸⁾، ولا يمكن

¹⁵- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حموده غرابية، ط مطبعة مصر، 1955، ص 133

¹⁶- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 136

¹⁷- ن. م، ص 136

¹⁸- السيد (رضوان)، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، ط 1، 1984، ص 11

حينئذ اعتبار إبطاله القول بالنص عن الرسول في الإمامة موقفاً نهائياً، فالقول بالنص يعود لديه أكثر إطلاقاً وأوسع امتداداً في متون قوله في المسائل ذاتها.

2- الإضمار في مستوى القراءة:

نعني بمستوى القراءة حيّز الفهم الممكن الذي يوفّره الخطاب الأشعري عن الواقع الذي هو بصدد، في علاقة بمستويي التحليل والاستنتاج اللذين يوجّه اعتماداً عليهما خطابه حول النص في سياقات مخصوصة ليصدّ بها عن سياقات أخرى ممكنة، وليفضي كل ذلك في النهاية إلى توسيع مفهوم النص المتعالي الذي يكتسب مشروعيته المرجعية من المحتوى الغيبي المفارق أولاً، أي القرآن والسنة، ثم من إجماع الصحابة والقياس، وصولاً حتى إلى التاريخ، باعتباره نموذجاً يوافق عمله في الخطاب عمل النص المتعالي.

والإضمار هنا يهيم الجوانب المسكوت عنها في الأفكار والمواقف، التي تجعل من قارئ الخطاب الأشعري حول النص معنياً بشكل ما بإنتاج قراءته الخاصة، التي تنطلق من منجز المنهج الأشعري وتدفع به إلى منتهى الاحتمالات الممكنة، عبر استنطاقه والكشف عما يمكن أن يخفيه الخطاب من أبعاد غير مفكّر فيها بالضرورة، قياساً بالزّمان والمكان اللذين مثلاً الوعاء الحاضن للخطاب عقائدياً وسياسياً ومعرفياً.

أ- توسيع نطاق النص:

يبدو النص من خلال الخطاب الأشعري مدار اهتمام أساسي، وعنصراً محورياً يقودنا إلى فهم العلاقات التي يتوسّل بها الخطاب ليحقّق غاياته، ولئن أصرّ الأشعري على انتفاء القول في الإمامة بالنص (كما بيّناه سابقاً)، فإنّه في الحقيقة لم يجد مفراً من توظيف النص في القول في الإمامة، ولو كان ذلك يتحقّق لديه كما لدى لاحقيه بكيفية غير مباشرة، وفي ذلك يكمن الاختلاف بينه وبين الشّيعية الذين يقولون في الإمامة بالنص صراحةً، ويمكن إرجاع اعتماد الخطاب الأشعري النص في القول في الإمامة إلى محاولة التّغطية على «التاريخ المرذول»⁽¹⁹⁾ الذي عرف الاقتتال بالسيف بين الصحابة أنفسهم، ذلك التاريخ الذي كان لا بد من التّسامي به عبر إلحاقه المتعالي (مرتبة النص)، فقد سعى الأشعري إلى تثبيت خلافة أبي بكر بدلالة النص، ولذلك خصّص القول في الإمامة بأنّه «كلام في إمامة أبي بكر الصّديق رضي الله عنه»⁽²⁰⁾، وهذا التخصيص يتجاوب مع القول فيها بدلالة النص، فكأنّه لا بدّ للإمامة أن تنصرف إلى شخص بعينه هو أبو بكر، ومن أبي بكر إلى غيره بذات التخصيص، أي بنصّ منه، فكأن الإمامة في المطلق، هي إمامة أبي بكر فحسب.

¹⁹- مبروك (علي)، الخطاب السياسي الأشعري نحو قراءة مغايرة، ص 101

²⁰- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط1، 1397هـ، ص 259

هكذا يتحوّل النصّ في الخطاب الأشعري إلى صفة المثال الواجب الاحتذاء، فهو بمثابة النموذج المتمثّل في خلافة أبي بكر، والذي يمكن الاعتماد عليه باعتباره يختزل الأقوال والأفعال، ولأنّه حدث ثابت في التاريخ، لا منازع في وقوعه، ثم لأنّه يكتسب المشروعيّة من الماضي،⁽²¹⁾ وهي مشروعيّة تبقى مطلوبة لتأكيد المشروعية اللاحقة، لذلك وجد الأشعري نفسه مضطراً لتثبيت شرعيّة إمامة أبي بكر، بكلّ ما استطاع من حجج، حتّى وإن تجاوز في ذلك التاريخ، فعمد إلى انتقاء ما يؤسس لهذه الشرعية دون سواه، على الرغم من أنّ التاريخ ليس خلواً ممّا قد يشوّش هذه الشرعيّة⁽²²⁾، ثم إنّه أوجد حججاً أخرى من النصّ المتعالي (القرآن)، بناءً على تأويله الخاص له، يقول: "وقد دلّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق رضي الله عنهما"⁽²³⁾، وبذلك ينتهي الأشعري شيئاً فشيئاً إلى توسيع حدود النصّ ليشمل فترة بعينها من التاريخ، هي فترة خلافة أبي بكر ومن بعده من الخلفاء الراشدين.

وإذا كان ذلك محكوماً بغايات الخطاب، استناداً إلى حاجة علم الكلام إلى تحديد النصّ (رسم حدوده الممكنة)، وتشكيل نموذج عملي لطريقة التعامل من خلاله، خاصّة إذا ما تمثّلنا واقع الصراع الذي كان يخوضه علم الكلام بين كل المذاهب المتناوئة، والتي تحاول كسب أكبر قدر ممكن من المصادقيّة المسنودة بحجج متماسكة وقوية ترجع في ذاتها إلى النصّ المتعالي، وتضمن من خلاله سلطة ما باعتبارها نموذجاً. وقد وجد الأشعري أنّ فترة الخلفاء الراشدين تمتلك ميزات النموذج وأصبحت تلك الفترة عنصراً أساسياً في مصادر التشريع الثلاثة بعد القرآن (السنة والإجماع والقياس)، حتّى أصبح مجرد الطعن في شرعيّة هذه الفترة طعنًا في شرعيّة الأحكام المستنبطة عنها⁽²⁴⁾. على الرغم من أنّ الفرق بين ممارسات الخلفاء الراشدين في الخلافة، وما طبّق في الفترات التالية، لم يكن ليخفى عن الأشعري، وقد كانت كل هذه الأسباب وراء التوجّه إلى القول "الخلافة ثلاثون سنة، ثم تكون بعد ذلك ملكاً"⁽²⁵⁾، فكأنّه كان لزاماً أن تُحدّد سلطة النموذج، بزمان ومكان، حتّى لا تبتدل، وتستنقص حجّيتها بتأثير ما يمكن أن يمسه من انحرافات ما سيلحق بها من تجارب.

وإذا كان الأشعري قد عمل على توسيع مفهوم النصّ، ليشمل الخبر عن الصحابة والإجماع والتاريخ باعتباره دليلاً أو نموذجاً، فإنّ ذلك قد تطوّر بعده بشكل كبير، مع أتباعه (الأشاعرة من

21- حصول خلافة أبي بكر بالاختيار الثابت بإجماع الأمة.

22- مبروك (علي)، الخطاب السياسي الأشعري نحو قراءة مغايرة، ص 102

23- الأشعري، الإبانة، ص 255

24- انظر: العلوي (سعيد بنسعيد)، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 18

25- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقيّة حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط1، 1397هـ، ص ص 259-260. الأشعري، مقالات، ص 455

متكلمين وفقهاء)⁽²⁶⁾ الذين توسّعوا بمعنى النص إلى حدّ يكاد معه أن يبتلع التاريخ كلياً⁽²⁷⁾، وتحوّل الإجماع باعتباره أصلاً من أصول التشريع إلى اعتباره نصاً ينطلق منه التفكير في القضايا السياسيّة، وهذا الاتّساع في دلالة النصّ أقام عليه الأشاعرة استراتيجيتهم في التفكير الفقهي ليبتلع ما تحته من أصول، وعلى نحو وسّعوا فيه مفهوم النصّ/الوحي ليبتلع السنّة بعده، وقد وسّعوا من السنّة بدورها بعد أن أدرجوها ضمن فضاء النصّ/الوحي لتبتلع في جوفها ما سيأتي من إجماع تحتها، مما جعل الإجماع يرقى عندهم إلى علوية النصّ الموحي به.

لذلك نجد الكثير من التماهي بين حدود الاتّساع في مفهوم النصّ لدى الأشعري وما يعبر عنه الشافعي، فهذا النصّ المأخوذ به في المسائل السياسيّة إنّما تنطلق قاعدته الحاكمة من أنّه «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلاّ من جهة العلم، وجهة العلم هي الخبر في الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس»⁽²⁸⁾، وهكذا فجهة العلم لا تنحصر في مجرد القرآن والسنّة بل إنّها تتعدّاهما إلى الإجماع والقياس اللذين يظهران في قول الشافعي، باعتبار أنّهما امتداد مهمّ للنصّ. والحقيقة أنّ الشافعي عندما كان - في كتاب "الرسالة" وفي غيره من تأليفه - يمهد القواعد ويوطّد الأصول للفهم عن الكتاب والسنّة من أجل ضبط منهج استنباط الأحكام منهما، فإنّه في الواقع كان ينهض بعملية منهجية تركيبية شاملة، غرضها تجاوز حالة التناظر والاستقطاب التي كادت أن تستفحل بين من سُموا أهل الحديث ومن سُموا أهل الرأي⁽²⁹⁾. ومن ثمّ فإنّ المغزى التاريخي والمنهجي والفكري-المعرفي لما قام به، لا يكمن في كونه تعبيراً عن منزع تليفي إيديولوجي يهدف إلى تكبير القياس عن "طريق التوسيع من دائرة النصوص" بتوسيع نطاق السنّة كما زعم بعض الكتاب⁽³⁰⁾، ذلك أنّ توسيع النصّ - سواء لدى الأشعري أو الشافعي - عمل لا يمكن فصله عن مجموعة الدوافع المتمكّنة من الخطاب الكلامي أو الفقهي والمتحكّمة فيه.

ب- تحليل الدوافع:

يمكن فهم الدوافع القائمة وراء عودة الخطاب الأشعري إلى النصّ، وتوسيع نطاقه ليشمل ما يحيط به من سنّة وأخبار وإجماع، استناداً إلى ثلاثة تعليقات أساسية، تُراوح بين فهم طبيعة النصّ والوعي بحدوده - أولاً -،

²⁶- Michel Allard, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-'Achari et ses premiers disciples, éditions de l'imprimerie Catholique, Beirut-Liban, 1965, P55

²⁷- انظر: مبروك (علي)، الخطاب السياسي الأشعري نحو قراءة مغايرة، ص 106

²⁸- انظر: الشافعي، الرسالة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، دت، ص 25

²⁹- السيد (رضوان) "الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام" (القسم الأول)، مجلة الاجتهاد، العدد 8، السنة الثالثة، بيروت، دار الاجتهاد، 1990، ص 74

³⁰- أبو زيد (نصر حامد) "الإيديولوجية الوسطية التلييفية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، العدد 9، السنة الثالثة، بيروت، دار الاجتهاد، 1990، ص 87



وبين فهم إكراهات الواقع ومحاولة التصدي لها - ثانيًا -، وبين إدراك عدم استعداد الواقع للانضباط مع النص في مقابل استعداده للانضباط مع المصلحة - ثالثًا -، ولئن تفاوتت فاعلية هذه الدوافع في سياق علاقة النص بالواقع أو علاقة الواقع بالنص، فإنها تبقى تعليقات ممكنة لتعامل الخطاب الأشعري مع النص في مستوى الإضمار.

يُرجع التعليل الأول المسألة إلى قصور النص (المتعالي) بمفرده عن إيفاء الغاية في القضايا السياسية الحادثة بعد العهد النبوي، وهو ما كان سبباً في انسحاب الكثيرين من الخوض في القضايا السياسية⁽³¹⁾ على اعتبارها قضايا خلافية وغير اعتقادية، لا يمكن الجزم فيها مطلقاً على غرار باقي المسائل المتعلقة بالعبادات والمعاملات؛ أي أنها لم تكن جزءاً من العقيدة ولم يُدع المسلمون لاعتقادها دعوة صريحة، فلم تنتم إلى مسائل العقيدة ولم يكن فيها نصوص مباشرة في التحليل أو التحريم أو الندب أو الإباحة، بحيث يمكن الاستناد إليها في استنباط الأحكام المتعلقة بالسياسة والإلزام بتطبيقها. فالنص من هذا المنظور على الرغم من تعاليه يبدو أقل من الواقع، ولعل وعي الأشعري بذلك يستبطن تجارب كثيرة لمحاولة تقييد الواقع بالنص، والحقيقة أن تلك التجارب لم تتمكن من الاتكال على النص في إيضاح صلاحيات السياسي في الشأن الديني الخاص والعام. كما أن النص لا يعطي الخليفة أو "أمير المؤمنين" صلاحيات في الشأن التشريعي، فما عليه إلا الاكتفاء بإنفاذ أحكام القضاة، وحتى وإن قام بتنظيم البنية العامة للدولة فليس باعتباره ملتزماً بالنص، بل باعتباره المسؤول سياسياً عن ذلك، فلم يكن النص في واقع الأمر يوفّر للدولة «قانوناً واحداً» يُستند إليه بشكل مطلق، بحيث لا تختلف الأحكام بين مصر ومصر بحسب الأعراف المختلفة والاجتهادات الخاصة والعامّة. وتذكر المصادر أن الخليفة العباسي الثاني حاول توحيد الأحكام، بالاستناد إلى النص كما حاول الأمويون. فطلب المنصور (136-159هـ) من مالك بن أنس (179هـ) أن يؤلف كتاباً فقهياً يصبح بمثابة الدليل في إصدار الأحكام بما لا يتعارض مع النص. وقد ألف مالك الكتاب، بالفعل، وسمّاه «الموطأ»، لكنه نصح المنصور بعدم فرضه لتعدّد ذلك بالنظر إلى سيطرة أعراف وتقاليد مختلفة في الأمصار» وقد امتنع الإمام مالك من إجابة المنصور ثم الرشيد إلى ما عرضاه عليه من إلزام الناس العمل بكتبه، حتى الموطأ الذي هو سنن واطأه جل علماء المدينة عليها⁽³²⁾. وهكذا فشلت السلطة في هذه المسألة التنظيمية عبر محاولة إخضاع الواقع المتبدّل إلى وحدة النص، واستمرّ الأمر على هذا النحو من قصور النص طوال عصور التجربة الإسلامية الوسيطة، ولم يتغيّر بعد ذلك.

³¹- أي الفقهاء أساساً الذين لم يبدوا اهتماماً واضحاً بالخوض في المسائل السياسية في مقابل اهتمامهم بمسائل العبادات والمعاملات.

³²- رضا (محمد رشيد)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، 12 جزءاً، 527/9.



أما التعليل الثاني الذي نراه وراء توسيع حدود النص، فيتمثل في هاجس «فتنة الخروج على الحاكم»؛ يقوم هذا التعليل الممكن بناءً على إضمار أبي الحسن الأشعري لأحداث الفتن التي لم يكن يخلو منها واقع المسلمين السياسي، انطلاقاً من ضرورة «الخروج على الإمام الجائر» وهو ما كانت تقول به فرق كثيرة من بينها المعتزلة والخوارج والزيدية⁽³³⁾ وكثير من المرجئة، كانت ترى في التغلب والقوة سبيلاً لإسقاط «أئمة الجور»، كما ترى أنّ من واجبها الديني بسط العدل، وكانت بعض الجماعات تؤمن بالخروج لأسباب اجتماعية أو اقتصادية أو غير ذلك، سواء تذرّعت بذرائع دينية أو كانت دوافعها مرسلة دون تبيان أسباب واضحة.

وقد كانت مسألة الخروج والفتن المتعلقة بها تشغل اهتمام الكثير من المتكلمين والفقهاء السنة⁽³⁴⁾، فعمدوا إلى النص يبحثون فيه عن أحكام «تلجم شهوة الخروج»، وتكفّ النزوع الديني للخروج بغية إقامة العدل إذا كان صادراً عن هذا النزوع المشروع، متعللين بما تسببه الفتن من المفساد التي قد تربو أحياناً عن المفساد التي يسببها غياب العدل نفسه.

ولم يكن الأشعري في معزل عن الاهتمام بقضية فتنة الخروج وما تسببه من المفساد، وكان من بين من يبحث لها عن مخارج من الأحكام الأصولية التي تؤوّل بها ليخفّ وقعها على المسلمين، وينتهي ضررها بما تحدّثه من فتنة. ويمكن أن يُستشفّ هذا الأمر ممّا كان يورده من أخبار مستفيضة عن الخروج والخارجين وما يسببه ذلك من ضرر؛ ويرى الدّعاء لأئمة المسلمين بالصّلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. ويدين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في الفتنة⁽³⁵⁾. وهكذا فقد كان النزوع إلى الخروج على السلطان الحاكم، بحق وبغير حقّ وبتأويل وبغير تأويل، أحد الموجّهات الأساسية لأبي الحسن الأشعري في فهمه السياسي القائم على محاولة توسيع نطاق النص، وتحقيق غايته في إنكار الخروج على الإمام.

أما التعليل الثالث، فيستند إلى أنّ الواقع السياسي الذي كان يعيشه المسلمون لم يكن يحمل في ثناياه أي استعداد للانضباط بشكل صارم مع النص، بل إنّه كان على درجة كبيرة من التّداخل والانقسام بحيث لا يسهل تسليمه بقواعد وأساليب مبدئية واضحة وغير خلافية (إذا ما سلّمنا بوجودها فعلياً)، ولعلّ اختلاف المسلمين حول العديد من القضايا السياسية التي بدأت في الظهور مباشرة بعد العهد النبوي وتواصلت بعد ذلك بشكل

³³- «والزيدية بأجمعها ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق، وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر ولا تراها إلا خلف من ليس بفاسق.» مقالات 1/ 76

³⁴- «وقال قاتلون: السيف باطل ولو قتلت الرجال وسببت الذرية وأنّ الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه وهذا قول "أصحاب الحديث".» مقالات 2/ 336

³⁵- الإبانة عن أصول الديانة، 1/ 31

تصاعديّ، ووصولهم إلى درجة الاقتتال بالسيف من أجل غايات سياسيّة، يمثل أكبر دليل على اختلاف واقع الممارسة السياسيّة عن أيّ تنظير كلامي أو فقهي انطلاقاً من النصّ المتعالي، ولا أدل على ذلك من أنّ عمليّة التّفكير في المسائل السياسيّة ذاتها لم تنبعث إلّا في متون الخلاف والجدل الكلامي بين المذاهب والفرق المختلفة التي كانت تنطق عن صورة مثاليّة تكوّنت في نظرها حول مبدأ الحكم في الإسلام، فكتب الشيعة والمعتزلة حول الإمامة، ودخلوا بها في معارك كلاميّة، فيما بدأت فرق المسلمين جميعاً تولّي في بحوثها الكلاميّة عناية خاصّة للسياسة، وتفرد باباً خاصاً تؤسّس فيه لأطروحتها في الحكم بما ينطوي على ردود وردود مضادّة.

لعلّ الإقرار بهذا الواقع الخلافي الذي كان سائداً بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة جميعها يحمل في طيّاته إقراراً ضمنياً بأنّ المسائل السياسيّة لدى المسلمين مبنية على تغلب الواقع السياسي العملي على أيّ مستوى تنظير ديني ممكن، كما يحمل إقراراً آخر بأنّ الصيغ السياسيّة التي توصّل إليها الساسة المسلمون في بناء دولتهم وتنظيمها بعد العهد النبوي لم تكن وفق نموذج ديني، بمعنى أنّ سلطة الدّين لم تكن المحدّد الأساسي لشكل الدّولة الإسلاميّة ولا لأساليب تنظيمها، حتّى ما يبدو بأنّه موافق للدّين من تلك النّظم والأساليب لم ينج في حقيقته من أن يكون خلافيّاً، ولم يقع استثناءؤه من عمليّة التّبرير الاسترجاعي التي كان يقوم بها الفقهاء نزولاً عند رغبات الساسة من خلال البحث عن مبررات لأمر واقع بالعودة إلى النصّ الدّيني الذي لم ينج هو نفسه من عمليات التّوسيع في نطاقه ليشمل كل ما أمكن أن يحيط به. فأصبح النصّ المتعالي إمّا مساييراً للواقع السياسي الخاص وإمّا تابعا له، ولم يكن أبداً متقدّماً عليه، وفي كلا الحالين فإنّ النّظر إليه -من زوايا السياسة- قد اقتصر على بعضه دون كلّه ولم يخل من توظيف.

ثم إنّ هذه الطّبيعة الخلافية كانت مبنية على اختلاف المصالح السياسيّة⁽³⁶⁾، ولم يكن باستطاعة النصّ (بحدوده الموسّعة) توحيدها بإرجاعها إلى مستوى معيّن تتّفق حوله الفرق الإسلاميّة المتنوّعة المذاهب، بقدر ما كان ذلك متاحاً بيد الساسة الذين بحثوا عن تحقيق الوحدة استناداً إلى مفهوم التّغلب، وهذا المفهوم هو الذي وجه السيرورة التّاريخية لدولة الخلافة الإسلاميّة فيما بعد، وهو ما جعل من الواقع السياسي للمسلمين ينضبط في حدود ما هو متاح في واقع الممارسة السياسيّة لا في حدود ما هو ممكن (شرعياً) دينياً، وبُنيت السياسة تبعاً لذلك على أحقيّة الأقوى من ذلك «أحقيّة أبي بكر في خلافة النبي في مقابل عدم أحقيّة علي وغيره بذلك، وأحقيّة قريش بالحكم والغلبة في مقابل عدم أحقيّة الأنصار وغيرهم بذلك، فالسلطة قد بنيت على القوّة في مواجهة الضّعف، ويبدو أنّ مفهوم القوّة كان الأشدّ ارتباطاً بالواقع السياسي؛ فمن زالت قوّته زالت سياسته، بغضّ النّظر عن مدى ارتباطه بالجانب الدّيني، وقد أثر ذلك في مستوى التّعاقب السياسي على ممارسة الحكم، وأنتج بالتّالي

³⁶- انظر: الدشراوي (فرحات)، الخلاف على «الخلافة»، سلسلة الدروس العمومية، عدد2، تونس، منشورات كلية الآداب منوبة، ص 8



الأشكال السياسيّة اللاّحقة للدّولة الإسلاميّة، وقد ساهم الجهد الأشعري في هذا الباب في الكشف عن أنّ نظرية الخلافة لدى أهل السنّة والجماعة ليست نتاجاً مباشراً لنص إلزاميّ خالص، وإنّما هي من صناعة التّاريخ، أو هي بعبارة أخرى من صناعة السّلطة.

خاتمة

هكذا بني الخطاب الأشعري حول النصّ، على الإضمار في جوانب متعدّدة منه، بدءاً من الوقائع والأحداث التي تمثّل المادّة الأولى للخطاب، والتي تنتظم بشكل موظف يستجيب إلى مواقف الأشعري المناقضة للقول في الإمامة بالنصّ، لا على منوال الشيعة المغالية في القول بالنص لإثبات إمامة علي، ولا على منوال الخوارج الذين لا يقولون بالنص ويكفّرون من يقول به. وقد أثر ذلك في توجيه المنهج الأشعري في اتجاه الاقتراب من طبيعة الخطاب السياسي المستند إلى الاختفاء وراء النصّ، وذلك بتوسيع حدوده، ليشمل كل ما حوله من إجماع وقياس وتاريخ، وتوجيهه وجهة خاصّة، يتحوّل معها الخطاب إلى بنيات مفهوميّة، ومبادئ عامة قابلة للتّطويع والتّوظيف من أجل إنتاج سياقات وأنساق مراوغة وغير منضبطة، لترقى في النّهاية إلى مرتبة النصّ المتعالّي، ولنكتشف تبعاً لذلك أنّ الخطاب الأشعري الذي يدحض النصّ ولا يقول به في الإمامة، إنّما هو في الحقيقة يؤثّر فيه (النصّ)، ويحوّله، ليقول به بعد ذلك، بل وليصل إلى فرضه، بقوة "الحجّة" كما تبيّن ذلك من خلال إثبات خلافة أبي بكر، والانطلاق منها لإثبات ما بعدها.

المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن)، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت، دار المشرق، 1987
- الأشعري (أبو الحسن)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فؤادية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ط1، - 1977
- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله شاکر محمد الجنيدى، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413 هـ.
- اللّمع في الردّ على أهل الزّیغ والبدع، صحّحه وقدم له وعلق عليه حمّوده غرابه، مطبعة مصر، 1955
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1426 هـ - 2005م، جزآن.
- رضا (محمد رشيد)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، (12 جزءا).
- الزركلي (خير الدين بن محمود)، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط5، مايو 2002
- الشافعي (محمد بن إدريس)، الرسالة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، [د.ت].
- الطبري (محمد بن جرير)، تاريخ الرّسل والملوك، بيروت، دار التراث، ط2، 1387 هـ.
- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)، تاريخ، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، 1999

2- المراجع:

أ- باللغة العربية:

- السيد (رضوان)، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، دار اقرأ، ط1، 1984
- العلوي (سعيد بن سعيد)، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، بيروت، دار المنتخب العربي، ط1، 1992
- مبروك (علي)، الخطاب السياسي الأشعري نحو قراءة مغايرة، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007

ب- باللغة الفرنسية:

- Michel Allard, Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-'Achari et ses premiers disciples, éditions de l'imprimerie Catholique, Beirut-Liban, 1965
- Dubois-Richard, Le Califat, in Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation Arabe, Tome III, Paris centre d'étude de politique Etrangère, Paul Hartmann Editeur, 1939

3- المقالات:

- أبو زيد (نصر حامد)، "الإيديولوجية الوسطية التلقيفية في فكر الشافعي"، مجلة الاجتهاد، العدد 9، السنة الثالثة، بيروت، دار الاجتهاد، 1990
- جب (هاملتون)، نظرات في النظرية السنية في الخلافة، الأبحاث، السنة 16، الجزء 3، أيلول 1963
- الدشراوي (فرحات)، الخلاف على «الخلافة»، سلسلة الدروس العمومية، عدد2، تونس، منشورات كلية الآداب منوبة.
- السيد (رضوان)، "الشافعي والرسالة: دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام" (القسم الأول)، مجلة الاجتهاد، العدد 8، السنة الثالثة، بيروت، دار الاجتهاد، 1990
- المغربي (صالح)، مؤسسة الخلافة، حوليات الجامعة التونسية، عدد 34، سنة 1993



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com