

## التطور الدلالي لمفهوم الخليفة في الإسلام من الاستخلاف القرآني إلى التوظيف السياسي

د. سرتيب عزيز فارس

جامعة السليمانية/ كلية العلوم الإسلامية

### THE SEMANTIC EVOLUTION OF THE CONCEPT OF THE CALIPH IN ISLAM: FROM QUR'ANIC VICEGERENCY TO POLITICAL INSTRUMENTALIZATION

DR. SARTEEP AZIZ FARIS - UNIVERSITY OF SLEMANY/COLLEGE  
OF ISLAMIC SINCESS

المخلص:

يهدف هذا البحث إلى تتبع تطور الدلالة المفهومية لمصطلح الخليفة والاستخلاف في النص القرآني والتفسير الإسلامي، وتحليل مسار تحوله من دلالة أخلاقية تكليفية عامة إلى مفهوم ذي حمولة سياسية سلطانية في مراحل تاريخية لاحقة. يعتمد البحث المنهج التحليلي التاريخي، من خلال دراسة السياق اللغوي والنصي لآيات الاستخلاف، ثم رصد كيفية تعامل التفسيرات القرآنية المبكرة والمتأخرة مع هذه الآيات، وربط ذلك بالسياقات السياسية لتشكيل الدولة في التاريخ الإسلامي. ويخلص البحث إلى أن الدلالة السياسية لمفهوم الخليفة ليست معطى قرآنياً أصيلاً، بل نتاج تأويل تاريخي ارتبط بتحويلات السلطة وبنية الحكم، وأن لقب خليفة الله عرف استعمالات متعددة لم تستقر على معنى سياسي واحد ثابت. وتسهم نتائج البحث في إعادة قراءة مفهوم الاستخلاف قراءة نقدية تاريخية، بما يساعد على تجاوز القراءات الإسقاطية التي تجعل منه أساساً لنظرية سياسية دينية مغلقة. الكلمات المفتاحية: الخلافة، الاستخلاف، الخليفة، خليفة الله، التفسير القرآني، الفكر السياسي الإسلامي

Abstract:

This study examines the conceptual development of the term khalīfa (caliph) and the notion of vicegerency in the Qur'an and Islamic exegesis. Using a historical-analytical approach, it explores the original textual and linguistic meanings of vicegerency and traces their transformation into a political and sovereign concept in later interpretive traditions. The study argues that the Qur'anic notion of vicegerency primarily conveys an ethical and moral responsibility rather than a predefined political model. It further demonstrates that the title God's Caliph was employed in diverse historical and mystical contexts and did not represent a fixed political doctrine. The article concludes that modern political readings of the concept often rely on retrospective projections and overlook the historically contingent nature of its development.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والسلام والصلاة على النبي المبعوث رحمة للعالمين. يُعدّ مصطلح الخليفة من أكثر المصطلحات حضوراً في المخيال السياسي الإسلامي، وأكثرها التباساً في الدلالة والاستعمال؛ إذ تراكمت حوله عبر القرون طبقات من المعاني الدينية، والتفسيرية، والسياسية، حتى غدا في كثير من الخطابات المعاصرة وكأنّه مفهوم قرآنيّ مكتمل الدلالة السياسية منذ البدايات الأولى للإسلام، وقد أضفت عليه نوع من القداسة الصامتة. الأمر الذي يجعل من الضروري العمل على إرجاعه من ناحيته الشكلية والمفاهيمية إلى سياقها الأصلي. غير أنّ هذا التصوّر، على الرغم من شيوعه، يفتقر في الغالب إلى تتبع تاريخيّ نقديّ لمسار تشكّل المصطلح، وتحوّلاته الدلالية، وسياقات توظيفه المختلفة؛ وإنّ فهم ذلك يضعنا أمام مدخلٍ لحل إشكاليّ من إشكالات الفهم السياسي الإسلامي. تكمن أهمية هذا الموضوع في الوقوف على التحوّلات التي لحق بمصطلح الخليفة والتراكبات التاريخية التي اختلط بالفهم الأساسي للمصطلح، وبهذا نستطيع رؤية المصطلح ومفاهيمه الأساسية بشكل أوضح حتى نستطيع المساهمة في إعادة صياغة الفكر السياسي الإسلامي برؤية ينسجم مع متطلبات عصره لا البقاء في تاريخ غابر غير قابل لإعادة. ينطلق البحث من فرضية مفادها هل الاستخلاف الوارد في النص القرآني يحمل أي دلالة سياسية مؤسسية؟ وهل مصطلح الخليفة جزء من القداسة الدينية أم

استجابة لواقع عصره حسب المتعارف عليه حينئذ؟ ما هو الجانب الأصيل في المصطلح وما هي التحولات التي لحق بها؟ المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي التاريخي، يقوم على تتبع الدلالة المفهومية لمصطلح الخليفة في مصادرها الأولى، والقرآن الكريم، و ثم رصد تحولاتها في التفسير والمدونات الإسلامية عبر عصور، مع مراعاة السياقات التاريخية والسياسية التي أسهمت في توجيه هذا التحول. فيتعامل البحث مع مفهوم الخليفة بوصفه دلالةً متشكّلة، خضعت لإعادة تأويل مستمرة بتغيّر الواقع السياسي ومتطلباته. ونستعمل المنهج النقدي المقارن بشكل جزئي في السياقات التي تطلب ذلك. وخطة البحث تتضمن المقدمة وخمسة مباحث على الشكل الآتي: فالمبحث الأول: الإطار المفاهيمي واللغوي لمصطلح الخليفة: خصص هذا المبحث للكشف عن المستوى اللغوي والمفاهيمي لمصطلح الخليفة، والوقوف على الأصل الدلالي في اللغة والمفاهيم المصطلح في القرآن وتحليل سياقاتها ودلالاتها المباشرة. وفي المبحث الثاني: التحول السياسي التاريخي وأثره في بناء مصطلح الخليفة. عرضنا في هذا المبحث كيفية دخول المصطلح إلى المجال السياسي بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وطبيعة الأقباب التي استقر عليها العرف السياسي في العصر الراشدي والأموي. والمبحث الثالث: دلالة الاستخلاف في التفسير القرآنية وتطورها نحو المعنى السياسي. يتناول هذا المبحث تطور دلالة الاستخلاف في التفسير القرآنية عبر القرون، وبيان المحطة التي بدأ فيها المعنى السياسي يفرض نفسه كتفسير لآيات الاستخلاف. والمبحث الرابع: مصطلح خليفة الله في الأدب العرفاني. تم تخصيص هذا المبحث لدراسة مصطلح نو إشكال سياسي وهو خليفة الله في الأدب العرفاني، وتشكل المفهوم خارج سياق رسمي وسلطاني، بوصفه مقاماً روحياً، لا منصباً سياسياً. والمبحث الخامس: الخلافة في السياق السياسي: استراتيجيات السلطة والدلالة الرمزية للقب خليفة الله. خص هذا المبحث لعرض أطروحات عدد من الباحثين الغربيين الذين جعلوا مصطلح خليفة الله نقطة رئيسة في دراساتهم لفهم طبيعة الحكم الإسلامي ولبسه صفة سلطة ثيوقراطية، فتم التعامل مع هذه الأطروحات في ضوء المعطيات النصية، والتاريخية، والتفسيرية، مع بيان ما اعترأها من تعميمات منهجية وافتراسات غير علمية. ولا يهدف هذا البحث إلى نفي البعد السياسي عن التجربة الإسلامية التاريخية، ولا إلى إنكار واقع الخلافة كنظام حكم، بل يسعى إلى تحرير المفهوم من الإسقاطات اللاحقة، وفصل الدلالة القرآنية والأصيلة عن التوظيف السلطاني المحاط بهالة تعظيمه مبالغ فيها لاحقاً، بما يفتح المجال للإسهام في إعادة صياغة تصورنا عن بعض أساسيات الفكر السياسي الإسلامي، وبيان المتغير من الثابت، وفهم أكثر توازناً لعلاقة النص، والتأويل، والسلطة في التاريخ الإسلامي، ويسهم في إعادة بناء النقاش المعاصر حول الخلافة على أسس علمية وتاريخية أدق.

## المبحث الأول: الإطار المفاهيمي واللغوي لمصطلح الخليفة

### المطلب الأول: المعنى اللغوي

أصل كلمة "الخليفة" من الجذر (خ ل ف)، الذي يدلّ في اللغة على القيام مقام الغير في أمرٍ من الأمور. قال الخليل: "والخِلاف بمنزلة بعد، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَلْبَسُونَ خِلْفَكَ﴾<sup>١</sup> والخلفُ: الخليفة بمنزلة مالٍ يذهب فيخلفُ الله خلفاً، ووالدٌ يموتُ فيكون ابنه خلفاً له، أي خليفة فيقوم مقامه... والخليفة: من استخلف مكان من قبله، ويقوم مقامه...".<sup>٢</sup> أما عند الجوهري فقد تطور المعنى، فبعد ذكر المعاني السابقة للخلف صار يُطلق على من يتولّى مقام غيره في السلطان؛ قال: "الخليفة: السلطان الأعظم".<sup>٣</sup> وقال ابن منظور: "والصحيح في هذا وهو المختار أن الخلف خلف الإنسان الذي يخلفه من بعده يأتي بمعنى البديل فيكون خلفاً منه أي بدلاً".<sup>٤</sup> وقال ابن الأثير: "الخليفة من يقوم مقام الذاهب ويسد مسده، والهاء فيه للمبالغة، وجمعه الخلفاء".<sup>٥</sup> وبناءً على ما سبق، يتضح أن "الخليفة" في اللغة هو من يخلف غيره ويقوم مقامه في شأنٍ من الشؤون، ثم أخذ منه المعنى فيمن يخلف النبي -صلى الله عليه وسلم- في تدبير أمور الأمة وسياسة الدين والدنيا.

### المطلب الثاني: الاستخدام القرآني لمفهوم الخليفة

بالرجوع إلى القرآن نجد أن كلمة "خليفة" فيه لا تدل على المعنى السياسي والإداري بل لها معنى أوسع مما تتضمنه الدلالة اللغوية للكلمة. وردت في القرآن كلمة "الخليفة" باللفظ المفرد مرتين، الأولى تتعلق بوجود الإنسان على الأرض كصاحب مهام ومسؤوليات، وفي هذا قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>٦</sup>. وقد أساء كثيرون فهم هذا اللفظ، فظنوا أنه يعني النيابة عن الله في الأرض، وهذا مخالف للمعنى اللغوي، إذ الخليفة هو من يخلف غيره، ولا يقال للنائب عن غيره خليفة. ومادة "خلف" تعني أخذ مكان من سبق، أي الاستبدال، لذلك ذهب الزمخشري إلى أن الأفراد باللفظ بدلاً من قول "الخلفاء" كان القصد في الخليفة آدم.<sup>٧</sup> بما أن الاستخلاف في الأرض ليس ميزة حصرية له، فقد ورد أيضاً في خطاب الله لآدم وأولاده، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾<sup>٨</sup>. وقد فسر الطبري معنى "الاستخلاف" باعتباره استبدال من سبق فيه، واعتبر ذلك أصلاً في استعمال لفظ

"ال خليفة"٩. أما لفظ "خلفاء" فقد ورد ست مرات في القرآن، في سياق عام أو لمجموعة معينة، وفي ثلاث منها ورد بعده لفظ "من بعد"، مثل قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِكُمْ﴾١٠. مما يؤكد معنى الاستخلاف العام للبشر، مع أنه مسؤولية وهبة من الله. لهذا نجد أن السياق القرآني كثيراً ما يذكر المؤمنين في عهود مختلفة أن الله جعلهم مستخلفين بدل أقوام أفسدوا في الأرض ولحدوا عن أمره. وفي الاستخدام الثاني، جاء الخطاب موجهاً لداود: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾١١. فخلاقة داود هنا أقرب من المعنى السياسي إذ قال الطبري: "يقول تعالى ذكره: وقلنا لداود: يا داود إنا استخلفناك في الأرض من بعد من كان قبلك من رسلنا حكماً بين أهلها"١٢. وجاء في حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون..".١٣ وفي الأدب المسيحي يُلقب داود بالملك، في حين في الأدب الإسلامي هو "النبي الملك"، حيث يطلب منه الحكم بين الناس، ويشتمل على القضاء كما سجله القرآن قصة قضائه في النعجة. لكن إذا رجعنا سياق استلاء داود على العرش نجد أنه مرتبط بقصة انتصار داود وجنده على جالوت أو "غليات-Goliath" كما هو اسمه في العهد القديم، وقتله من قبل داود، فيربط القرآن بين انتصار داود في هذه المعركة على جند طالوت وبداية مسار خلافته، حيث يقول: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾١٤. قبل ذلك لم يعرف لداود الملك، لهذا فخلاقة داود وإن كان خلاقة ملك فهو قد استخلف ملك من سبقه، ولا يخرج بذلك من السياق اللغوي.

### المبحث الثاني: التحول السياسي التاريخي وأثره في بناء مصطلح الخليفة

بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- أصبحت قيادة المسلمين موضع نقاش بين المسلمين في رواية السقيفة المشهورة، بعد أن طُرحت بعض الآراء من الأنصار، فجاء إليهم أبو بكر وعمر دون اتفاق مسبق على شخص معين، سوى أن يكون رجلاً من المهاجرين. وخلال النقاش وطرح الآراء -ومنها إقتراح "منا أمير ومنكم أمير" - ذكر أبو بكر رواية إشتراط القرشية في الخليفة، واقترح البيعة لعمر أو لأبي عبيدة الجراح، غير أن عمر بايعه، ثم أصبحت البيعة له من الحاضرين واقفاً. لهذا كان عمر يصف هذه البيعة بأنها كانت "فلتة" أي وقعت في ظروف استثنائية، وكان يحذر من تكرار مثلها لأحد بعده، فقال: "...ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتل"١٥. أما عن اقتراح "منا أمير ومنكم أمير". في السقيفة، فقد برزه ابن حجر بأن ذلك كان جارياً على عادة العرب، إذ لا يتأمر على القبيلة إلا رجلاً منها١٦. ويستنتج مما سبق أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يضع أصحابه أمام طريقة معينة للحكم بعده، وكان النقاش حينئذٍ يدور إطار العادات السياسية والتنظيمية المعروفة آنذاك، إلى أن ذكر أبو بكر شرط القرشية في الأئمة، فتم الاتفاق دون تفاصيل مؤسسية واضحة. كما أخذت البيعة -وهي أمر معروف في المجتمع القبلي العربي- لابوصفها إختراعاً إسلامياً خالصاً، بل ممارسة اجتماعية أُعيد توظيفها في السياق الإسلامي. من هنا دخل مصطلح الخليفة إلى الفكر الإسلامي بوصفه مصطلحاً ذا بُعد ديني وسياسي معاً؛ فالبعد الديني يتمثل في دلالاته على الخلافة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، أما البعد السياسي فيتعلق بإدارة الشأن الديني. ومن حيث الاستعمال، فقد استعمل لفظ الخليفة لأبي بكر، وإن كان هو أنكر اللقب تواضعاً. أما في عهد عمر، فقد اختار لقباً آخر هو "أمير المؤمنين". ويثور هنا السؤال: هل كان ذلك لأن تسمية الخليفة -بمعناها اللغوي، أي من يخلف النبي صلى الله عليه وسلم- قد انتهت بانتهاج خلافة أبي بكر، لكونه هو الذي خلفه مباشرة؟ أم كان اختياراً ذا طابع عسكري مرتبط بالفتوحات، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين؟١٧ ولا يبدو القول الثاني قائماً على دليل علمي مقنع، إذ إن القيادة العسكرية لا تمنع من الاحتفاظ بلقب الخليفة، وقد سبق لأبي بكر أن قاد حروباً مفصلية. أما عن الفرضية الأولى، فقد ورد بشأنها ما رواه معاوية بن قرة: "قال: ما كان أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يشكون أن أبا بكر خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وما كانوا يسمونه إلا خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وما كانوا يجتمعون على خطأ أو ضلالة وما كانوا يكتبون إلا أبي بكر خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وما كان يكتب إلا من أبي بكر خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. فما زالوا كذلك حتى توفي فلما كان عمر بن الخطاب أرادوا أن يقولوا خليفة خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، قال عمر: هذا يطول. قالوا: لا، ولكننا أمرناك علينا فأنت أميرنا. قال: نعم، أنتم المؤمنون وأنا أميركم فكتب أمير المؤمنين"١٨. وفي رواية أخرى أن أول لقبه بذلك كان المغيرة بن شعبه١٩. وبذلك جاء هذا اللقب حلاً لإشكال لغوي معروف، إذ إن الخلف إنما يأتي لمن سبقه مباشرة، فاستقر الاستعمال على هذا النحو. ويكتشف هذا التحول في الألقاب عن عدم وجود لقب ذي تأسيس شرعي قطعي، إذ جرى استعماله بوصفه جزءاً من اللغة السياسية المتداولة، لا لكون التحلي به مطلوباً

شريعياً. ويلاحظ أن لفظ "أمير" قد طُرح في السقيفة بقولهم: "منا أمير ومنكم أمير"<sup>٢٠</sup>، كما أن له أصلاً قرآنياً في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ﴾<sup>٢١</sup>، وكذلك قوله: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾<sup>٢٢</sup>. كما كان من يرسله النبي -صلى الله عليه وسلم- لرئاسة سرية يُسمّى أميراً<sup>٢٣</sup>، في توظيفٍ وظيفي واضح. وقد استمر استعمال لقب "أمير المؤمنين" بوصفه التوصيف الرسمي للسلطة العليا بعد عمر، فاستخدمه عثمان في مراسلاته، واستمر هذا الإستعمال إلى نهاية العهد الأموي، حيث يظهر في الوثائق الرسمية وغير الرسمية بصيغة: "عبدالله أمير المؤمنين". ويلاحظ من خلال هذا الثبات النسبي في الاستعمال، أن لقب الخليفة لم يكن اللقب المؤسسي المعتمد في الخطاب الإداري والسياسي المباشر، بل ظل لقب أمير المؤمنين هو الصيغة الغالبة في تمثيل السلطة العليا. ويكاد يكون الانحراف الوحيد عن هذا الاستقرار منسوباً إلى عهد عبد الملك بن مروان (ت: ٨٦هـ)، حيث أُشير إلى استعمال لفظ "خليفة الله" في بعض العملات المعدنية المنسوبة إلى دمشق. غير أن هذا الاستعمال - مع الشك في صحته - لم يدم طويلاً، وسرعان ما اختفى، ولم يعد للظهور مرة أخرى<sup>٢٤</sup>، ولم يثبت له تداول رسمي مستقر، فضلاً عن أن نسبته نفسها محل نقاش أكاديمي، لافتقاره إلى شواهد موازية من الوثائق أو النقوش المؤكدة. كما أن اختفاء هذا اللفظ وعدم استمراره في الاستعمال الرسمي يعزّز الشك في كونه توجهاً سياسياً معتمداً<sup>٢٥</sup>، وربما يدلّ على وجود حساسية دينية حالت دون ترسيخه، أو معارضة ضمنية حالت دون استمراره. ومع ذلك، فإن غياب التنبّي الرسمي لا يعني غياب اللفظ من التداول العام، إذ احتفظت لنا كتب التاريخ والأدب بشواهد على وجود استعمالات غير رسمية للقب "خليفة الله" في بعض الأشعار والأقوال المروية في هذه الفترة. غير أن المقصود هنا ليس مجرد التداول البلاغي أو الوصفي، بل التنبّي المؤسسي للمصطلح، وهو ما لم يثبت استقراره في هذه المرحلة. وفي هذا السياق، تردّ بعض الروايات التي تُسبب فيها استعمال لقب "خليفة الله" إلى عهد أبي بكر، كما في الرواية التي ذُكر فيها أن رجلاً قال لأبي بكر: "يا خليفة الله". فأنكر أبو بكر ذلك و قال: "لست بخليفة الله عز وجل، ولكني خليفة رسول الله، أنا راض بذلك"<sup>٢٦</sup>. غير أن هذه الرواية تعاني إشكالاً سندياً، إذ إن راويها ابن أبي مليكة لم يدرك أبا بكر، وقد ولد في خلافة علي أو قبيلها كما ذكره الذهبي، ما يعني أن الرواية منقطعة السند، ويحول هذا دون اعتمادها دليلاً على تداول المصطلح في العصر الراشدي. وعليه فإن الثابت تاريخياً هو توصيف أبي بكر بلقب خليفة رسول الله، لا غير<sup>٢٧</sup> وهناك أثر عن عبدالله بن جعفر (ت ٨٠هـ، وقيل مات: ٩٠هـ) -وهو من صغار الصحابة وتوفى في العهد الأموي- أنه قال: "ولينا أبو بكر فكان خير خليفة الله، وأرحمه بنا، وأحناه علينا"<sup>٢٨</sup>. هذا الاستعمال، وإن دلّ على تداول اللفظ في زمن عبد الله بن جعفر، إلا أنه لا يصلح دليلاً على وجود اللقب في العصر الراشدي نفسه، لكونه استعمالاً بأثر رجعي، صدر في سياق أموي لاحق، وربما في عهد عبد الملك بن مروان. غير أن أهميته تكمن في دلالاته على شيوع استعمال اللفظ في العهد الأموي بوصفه أداة تعظيم أخلاقي تُستحضر من خلالها سيرة الخلفاء الراشدين نموذجاً للعدل المثالي في المخيال الإسلامي، وفي الوقت نفسه تتطوي على نقدٍ ضمني ومعارضة لواقع الحكم القائم، إذ يوحي هذا الاستعمال بأن من لا يسير بسيرتهم لا يستحق وصف "خليفة الله" بوصفه أميناً على الرعية. أما مصطلح الخلافة نفسه، وهو مشتق من لفظ الخليفة، فعلى الرغم من شيوعه في الاستعمال المتأخر، لم يُتبن مباشرة بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بوصفه مصطلحاً سياسياً محدد الدلالة كما هو شائع اليوم. ويؤيد ذلك ما روي عن أبي بكر قبيل وفاته قوله: "انظروا ما زاد في مالي منذ دخلت الإمارة فابعثوا به إلى الخليفة من بعدي فإني قد كنت أستحله"<sup>٢٩</sup>، مما يدل على أن لفظ الخليفة كان حاضراً قبل أن يتبلور مصطلح الخلافة ذاته. ويبدو أن توصيف العهد الراشدي بوصفه عهد الخلافة جاء لاحقاً بأثر رجعي في الروايات التاريخية المتأخرة.

وعلى الرغم من وجود الحديث المشهور: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً"<sup>٣٠</sup>، فإن بعض الباحثين يذهبون إلى أن الظهور العلني لمصطلح الخلافة، خارج الإطار الروائي، كان متأخراً، إذ يُنسب ظهوره إلى نقش غير رسمي في عهد هشام بن عبد الملك (ت ١٢٥هـ)، ثم يظهر بصورة رسمية في أواخر العهد الأموي على ختم من الرصاص، وعلى علامتين تجاريتين من الرصاص<sup>٣١</sup> في عهد مروان بن محمد (ت ١٣٢هـ)<sup>٣٢</sup>، وهو ما يعزّز القول بأن تشكل المصطلح اصطلاحياً تأخر عن تشكل اللفظ دلاليًا.

### المبحث الثالث: دلالة الاستخلاف في التفسير القرآنية وتطورها نحو المعنى السياسي

للقوف على التطور الدلالي لمعنى الخليفة في تفسير الآيات الدالة على الاستخلاف، لا بد من النظر في التفسير عبر القرون، بغية بيان ما هو أصيل في الفهم، وما طرأ عليه من تغيرات دلالية لاحقة. ومن هنا نبدأ بتتبّع «نبض التفسير» لهذه الآيات بحسب السياق الزمني.

القرن الأول والثاني الهجري: لم ينقل مجاهد (ت: ١٠٤هـ) في تفسيره أي تحديد لنوع الخلافة وماهيتها<sup>٣٣</sup>، وكذلك لم يُنقل عن التابعي السدي الكبير (ت: ١٢٧هـ) -فيما نقله من التفسير بالمأثور عن ابن عباس وابن مسعود- شيء يبيّن طبيعة هذا الاستخلاف<sup>٣٤</sup>. وهؤلاء المفسرون ممن عاشوا في

العهد الأموي. أما مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ) - الذي عاش في العصر العباسي المبكر - فقد نقل في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة (آية ٣٠) "أَنَّ الْجِنَّ كَانُوا سَكَانَ الْأَرْضِ قَبْلَ الْإِنْسَانِ، فَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَجَعَلَهُ وَذُرِّيَّتَهُ سَكَانَ الْأَرْضِ وَخَلَفَاءَ عَلَيْهَا".<sup>٣٥</sup> وبذلك يفهم مقاتل الخلافة هنا على أنها استخلاف الإنسان لمخلوق سابق، وهم الجن، في عمارة الأرض وتسبيح الله وعبادته فيها، من غير أي دلالة سياسية. أما عبدالرزاق الصنعاني (ت: ٢١١هـ) وهو من أتباع التابعين، وقد عاش أكثر عمره في القرن الثاني إلا إحدى عشرة سنة، فقد نقل لنا أثرًا عن معمر بن الحسن البصري في تفسيره لسورة "فصلت: ٣٣"، قال: "قال: تلا الحسن: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ فقال: هذا حبيب الله، هذا ولي الله، هذا صفوة الله، هذا خيرة الله، هذا أحب أهل الأرض إلى الله، أجاب الله في دعوته، ودعا الناس إلى ما أجاب الله فيه من دعوته، وعمل صالحا في إجابته، وقال: إنني من المسلمين هذا خليفة الله"<sup>٣٦</sup>. هنا نقف - لأول مرة فيما وصلنا - على تفسير ذي نزعة صوفية لكلمة الخليفة في القرن الثاني الهجري على لسان حسن البصري، غير أن التوصيف لا علاقة له بالسياسة، بل هو توصيف عام لكل من يسلك طريق الله. وينبغي التنبيه إلى أن تفسير عبدالرزاق ناقل لهذا القول لا منشأ، إذ إن زمن القول أسبق من زمن تدوينه.

**القرن الثالث الهجري:** فسر الطبري معنى "الخليفة" بالمعنى اللغوي، أي المستخلف في الأرض، وكون بعض الناس يقوم مقام بعض، فيكون بدلاً عنه<sup>٣٧</sup>، ثم قال: "ومن ذلك قيل للسلطان الأعظم: خليفة، لأنه خلف الذي كان قبله، فقام بالأمر مقامه، فكان منه خلفاً"<sup>٣٨</sup>. ونقل عن محمد ابن إسحاق أن معنى الخليفة هو من يسكن الأرض ويعمرها<sup>٣٩</sup>، ثم الروايات التي تقيد بأن الجن سكنوا الأرض قبل الإنسان، وأن الإنسان خلفهم فيها وكان بدلاً منهم.<sup>٤٠</sup> ثم خلاص إلى نتيجة قال فيها: "إني جاعل في الأرض خليفة مني يخلفني في الحكم بين خلقي، وذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله والحكم بالعدل بين خلقه".<sup>٤١</sup> وهنا دخل عنصر جديد في تفسير الاستخلاف، بإدخال الحاكم العادل ضمن دلالة الخليفة، وهو تحول لافت؛ إذ لا يسنده ما سبق من أقوال، ولا يتحملة السياق المباشر للآية، غير أن معنى الخليفة توسع ليشمل الحاكم و السلطان أيضا. مع ذلك، فإن تفسير الطبري لم يجعل الخلافة هنا سياسية صرفة، بل أدخل احتمالا فقهيا-أخلاقيا، جرى توظيفه لاحقا في البناء السياسي للمفهوم. وفي تفسيره لآية: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الْأَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾<sup>٤٢</sup> فسر الخلافة فيها بأن الله يورث المؤمنين أرض مشركي العرب والعجم ويملكونها.<sup>٤٣</sup> كما فسر خلافة داود بأنه خليفة لما سبقه من الرسل في الحكم بين أهل الأرض<sup>٤٤</sup>، ونقل عن السدي أن معنى جعله خليفة هو "ملكه في الأرض".<sup>٤٥</sup>

**القرن الرابع الهجري:** نقل ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ) في معنى جعل آدم خليفة في الأرض آثارا تقيد أن المقصود هو إعمار الأرض والسكنى فيها.<sup>٤٦</sup> أما الماتريدي، فبعد أن نقل الأقوال في معنى الخلافة - من كونهم خلفوا من قبلهم، أو يخلف بعضهم بعضا - أضاف رأيا آخر، وهو أن الاستخلاف يشمل، إلى جانب عمارة الأرض، إظهار أحكام الله تعالى ودينه.<sup>٤٧</sup> واستدل على ذلك بآية جعل داود خليفة فقال: "فجعل كذلك ليحكم بين أهلها بحكم الله ولا يتبع الهوى، وبذلك أمر بنو آدم"<sup>٤٨</sup>. كما نقل في تفسير آية سورة فصلت قول الحسن البصري في وصف "خليفة الله"<sup>٤٩</sup>. **القرن الخامس الهجري:** بعد أن ذكر آية الاستخلاف من سورة البقرة وبيان المعاني اللغوية و المنقولة في معنى الخليفة، عقد الثعالبي (ت: ٤٢٧هـ) فصلا مستقلا بعنوان "فصل في معنى خليفة"، وشرع في بيان المعنى السياسي للخليفة، الذي مفاده العدل والرحمة بالرعية، وذكر أن الفرق بين الخلافة والملك يكمن في وضع الأشياء - ولو كان درهما واحدا - في مواضعها؛ فإن تم ذلك كانت الخلافة، وإلا فهي ملك<sup>٥٠</sup>. ونقل عن معاوية قوله: "أيها الناس إن الخلافة ليست لجمع المال ولا تقريته، ولكن الخلافة بالحق والحكم بالعدل وأخذ الناس بأمر الله عز وجل"<sup>٥١</sup>. وهنا تتضح إحدى أبرز محطات التفسير السياسي لمعنى الخليفة في الآية، والثعالبي من مفسري القرن الخامس الهجري، أي في مرحلة الخلافة العباسية الوسطى.

**القرن السادس:** ذكر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) أن آدم كان خليفة الله في الأرض، وكذلك شأن كل نبي، كما صرح بذلك في حق داود<sup>٥٢</sup>. وفي تفسيره لخلافة داود، اقترب من المعنى السلطاني السياسي أكثر من المعنى الوجودي الكوني، إذ جعلها استخلاقا على ملك الأرض، وتمكينا في الحكم والتصرف في شؤون الناس، على نحو تمكين السلطان لولائه. فالخلافة عنده تنفيذ لأوامر الله، وداود وارث لمنصب النبوة والقيادة الدينية والسياسية عن الأنبياء الذين سبقوه. وأشار الزمخشري أيضا إلى شيوع قول الناس: "خلفاء الله في الأرض"<sup>٥٣</sup>، غير أنه قيد هذا الاستعمال بالمجاز، أي النيابة في تنفيذ أوامر الله، لا الخلافة الحقيقية. وفي تفسيره لقوله تعالى في سورة (آل عمران: ١٠٤) عن خيرية الأمة، نقل حديثا منسوبا إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة رسوله، وخليفة كتابه"<sup>٥٤</sup>. وهو حديث ضعيف، ذكره ابن عدي في الكامل، وفي سنده كادح العرني أحاديثه غير محفوظة ولا يتابع عليها، كما فيه عبدالله ابن لهيعة قد اختلف<sup>٥٥</sup>. كما نقل الرازي (ت: ٦٠٦هـ) الخلاف في معنى خلافة آدم على قولين: إما أنه خلف من سبقه من الجن، أو أنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه،<sup>٥٦</sup> وأضاف قولاً

آخر مفاده أن آدم خليفة الله لأن الله خلقه على صفته<sup>٥٧</sup>. القرن السابع: ذكر القرطبي أن المقصود بالخلافة هو آدم، "وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره، لأنه أول رسول إلى الأرض"<sup>٥٨</sup>. ثم قال: " هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع، لتجتمع به الكلمة، وتنفذ به أحكام الخليفة، ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم<sup>٥٩</sup>. واستدل على ذلك بآية جعل داود خليفة، وبقوله تعالى ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾<sup>٦٠</sup>. أي يجعل منهم خلفاء. ثم شرع في بحث وجوب نصب الإمام، وتكلم عن نصب أبي بكر الصديق واستحقاقه لهذا المنصب<sup>٦١</sup>. وفي تفسيره لقوله تعالى في سورة المائدة (آية ٩٧)، أعاد الاستدلال بآية البقرة، ثم قال: "فأمرهم الله سبحانه بالخلافة، وجعل أمورهم إلى واحد يزعمهم عن التنازع، ويحملهم على التآلف من التقاطع، ويرد الظالم عن المظلوم، ويقرر كل يد على ما تستولي عليه"<sup>٦٢</sup>. كما نقل في تفسير آيات سورة آل عمران (٢١-٢٢) الرواية نفسها التي ذكرها الزمخشري في وصف من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بأنه خليفة الله ورسوله وكتابه<sup>٦٣</sup>.

**خلاصة تطور الدلالة:** بالنظر في عهد هذه التفسير، نجد أن التفسير السياسي لخلافة آدم وبنيه يكاد يكون معدوماً في العهد الأموي، لكن يبدأ في الظهور في نهاية القرن الثالث مع الطبري، وهو ممن عاش في العهد المزدهر (من القرن الثالث إلى الخامس). وتبعه ابن أبي حاتم والماتريدي في القرن الرابع، وبلغ أوضح تجلياته عند الثعالبي في القرن الخامس، وفي القرن السادس صار أحد الأقوال الرئيسية في تفسير الآية، أما في القرن السابع فقد بلغ عند القرطبي درجة من التأسيس القوي، وربط صريح بالخلافة الإسلامية، حتى أصبحت مسألة الإمامة جزءاً أساسياً من تفسير الآية. أما ذكر "خليفة الله" فأقدم ما بين أيدينا فيه هو ما نقله عبدالرزاق عن الحسن البصري. وقول الحسن لا يتضمن أي معنى سياسي، بل يرد في سياق عام يتعلق بوظيفة الإنسان في الأرض، أي الخلافة التكليفية والعمرائية لا السلطانية. وإذا أخذنا في الاعتبار مواقف الحسن البصري النقدية من الخلافة الأموية فإن قوله هذا لا يمكن حمله على تأصيل سياسي لبني أمية ولا تبرير لخلافتهم، بل ينسجم مع نزوعه الروحي والأخلاقي، لا السلطاني. وفي ضوء هذا العرض التفسيري عبر القرون، يكشف هذا التتبع التاريخي لدلالة مفهوم الخليفة وخليفة الله في التفسيرات القرآنية أن المعنى السياسي للاستخلاف لم يكن أصيلاً في التفسير المبكر، ولا ملازماً للنص القرآني في سياقه الأول، بل تشكل تدريجياً عبر القرون بتأثير التحولات التاريخية وبنية الدولة الإسلامية. ففي التفسيرات الأولى، اقتصر معنى الاستخلاف على الخلافة العمرائية والوظيفية التكليفية العامة للإنسان في الأرض، دون ربطها بشرعية الحكم أو بنظام سياسي محدد. ومع توسع الدولة وتبلور مؤسسة الخلافة، بدأ المعنى السياسي يظهر تدريجياً في التفسيرات، لا بوصفه تفسيراً لغوياً أو سياقياً محضاً، بل باعتباره تأويلاً وظيفياً يخدم تنظيم السلطة وتبرير مركزيتها. وبلغ هذا المسار ذروته في تفسيرات القرن السابع الهجري، حيث أدمجت مسألة الإمامة ووجوبها في تفسير آيات الاستخلاف، وتحولت الخلافة من مفهوم قرآني عام إلى أصل يُستدل به على شرعية السلطة السياسية. ويُبرز هذا التحول أن الربط بين النص القرآني وشرعية الحكم لم يكن نتيجة دلالة نصية ثابتة، بل ثمرة مسار تأويلي تاريخي، ما يفتح المجال لإعادة النظر النقدية في الاستدلالات المعاصرة التي تقدم الخلافة بوصفها مفهوماً سياسياً قرآنياً مكتماً منذ البدايات.

### المبحث الرابع: مصطلح خليفة الله في الأدب العرفاني

لقد تم استعمال لفظ خليفة الله في الأدب العرفاني الإسلامي، غير أن هذا الاستعمال سبقته مرحلة تفسيرية ارتبط فيها معنى الخلافة بتحمّل الأمانة التي أودعها الله في الإنسان، لهذا نجد عارفاً مثل الحسن البصري (ت ١١٠هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾<sup>٦٤</sup>، قال: "فقال هذا حبيب الله هذا ولي الله هذا صفوة الله هذا خيرة الله هذا أحب أهل الأرض إلى الله أجاب الله في دعوته ودعا الناس إلى ما أجاب الله فيه من دعوته وعمل صالحاً في إجابته وقال إنني من المسلمين هذا خليفة الله"<sup>٦٥</sup>. ويبدو أن هذا النص عن الحسن البصري من أقدم النصوص المروية عن تيار الزهد المبكر الذي ينتمي إليه، قبل تبلور التصوف في صورته التنظيرية. وقد كرر حارث المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ) النص نفسه في بيانه للآية دون أن ينسبه إلى الحسن البصري<sup>٦٦</sup>. كما نجد عند أبي حبيب السلمي، وهو بصري ينتمي إلى الزهاد الأوائل في القرن الثاني الهجري، قوله: "قرأت في الحكمة: أنصت للسائل حتى ينقضي كلامه، ثم اردد عليه برحمة، وكن لليتيم كالأب الرحيم، وكن للمظلوم ناصرًا، لعلك تكون خليفة الله في أرضه"<sup>٦٧</sup>. ويُفهم من هذا أن لفظ "خليفة الله" عند مدرسة الزهاد الأوائل يدل على معنى الإنسان الصالح الذي يكون مرآة لعدل الله ورحمته في الأرض، دون أن يُربط بالجانب السياسي. وقد تطور المفهوم من لفظ تفسيري عام إلى رمز سلوكي يتمثل في الرحمة، ورعاية اليتيم، ونصرة المظلوم، وهو ما شكّل لاحقاً أحد الأسس لمعنى الإنسان الكامل في الأدب العرفاني الذي جاء بعد ذلك.

وفي القرن الثالث الهجري نظر الحكيم الترمذي (ت: ٢٩٥هـ) في معنى خليفة الله، فجعل آدم هو خليفة الله في الأرض، وجعل الملائكة جنوداً لهذا الخليفة يصلحون ما يفسده ولده<sup>٦٨</sup>، ثم قال: "ولله في ولد آدم عجائب، وخلقه لأمر عظيم. ولما عرف العاقل أن الله ولي خلق آدم بيده علم أن هذه خطة فيها أمور عظام. ولما عرف أنه سماه (خليفة) علم أن ههنا عجائب: فإن الخليفة له شعبة من ملك المستخلف"<sup>٦٩</sup>. وبالنظر إلى الإطار الكلي لعمل الحكيم الترمذي، نجد أنه طوّر معنى الخلافة إلى أفق الخلافة الكونية والإنسان الكامل، حين جعل الإنسان مرآة لربه، إذ هو في نظره "الذي يدل بذاته من أول البديهة على ربه، هو تاج الملك، ولي إلاّ الإنسان الكامل، وهو قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إنّ الله خلق آدم على صورته"<sup>٧٠</sup>..<sup>٧١</sup>. ومع أن الحكيم الترمذي لم يستخدم لفظ "الإنسان الكامل" اصطلاحاً، إلا أنه عرض المفاهيم والصفات التي أسست لولادة هذا المفهوم لاحقاً بوصفه اصطلاحاً فلسفياً وعرافياً واضح المعالم، إذ صاحب نظرية الولاية في التصوف أيضاً. فقد جعل الترمذي الخلافة مقاماً روحياً لا يُنال بالقوة أو الوراثة، بل بالمعرفة الإلهية الحقيقية والعلم الباطني، فأصبح الإنسان الصالح خليفةً لله عن طريق المعرفة وحسن السلوك.<sup>٧٢</sup> وبهذا، أسس الحكيم الترمذي الأساس المفهوم الذي سبني عليه ابن عربي لاحقاً نظرية "الإنسان الكامل". وقال الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ): "وإنه باكتساب المكرمة يستحق الإنسان أن يوصف بكونه خليفة الله". ومن ثم يستدل بآيات الاستحلاف ويذكر أن هذه الخلافة لله لا تصلح إلاّ بطهارة النفس مثلما أنّ أشرف العبادات لا تصلح بدون طهارة الجسم.<sup>٧٣</sup> وإنّ الطريق إلى ذلك هو مجاهدة الهوى، إذ العقل يشير إلى الصواب مثلما يشير الطبيب إلى طريق الشفاء للمريض، وبفضيلة العقل، الذي هو أشرف القوى في الإنسان و أصبح الإنسان خليفة الله في العالم<sup>٧٤</sup>. وفي تصنيفه للناس، يبين الراغب أن الإنسان قد يكون عبداً مسترقاً بطبعه وإن كان ملكاً في العالم الخارجي، وقد يكون ملكاً في طبعه وإن كان عبداً مسترقاً في الظاهر. فالذي يتحقق فيه وصف "خليفة الله" هو ذلك الذي كسب الملوكية والسيادة الحقيقية بطبعه لا في ظاهره، فخليفة الله ليس ذلك قابع على السلطة والسلطان السياسي بل الذي ظفر بالاكتمال وفضائل النفس، وهي: العقل، الحكمة، التقوى<sup>٧٥</sup>. وبمركزية العقل في نيل صفة خليفة الله قال الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) أيضاً: وبالعقل صار الإنسان خليفة الله وبه تقرب إليه وبه تم دينه"<sup>٧٦</sup>. وعليه، فإن الخلافة في الأدب العرفاني تنطلق من فهم استخلاف الله للإنسان في الأرض، بهدف عيش حياة كريمة، متحرراً من شهواته، متحملاً للأمانة التي وكلها الله إليه، ومسؤولاً تجاه الخلق كافة، إذ هو المخلوق الوحيد الذي ميّزه الله بالعقل. وبذلك يجب أن يتحلى بالكمال الأخلاقي الظاهر والباطن، وبهذا تصبح الخلافة عامة غير سياسية، ويغدو خليفة الله هو الفرد الذي يتحقق فيه مقصد الاستخلاف، بوصفه مقاماً روحياً لكل عارف يزكي نفسه، وهو ما عُرف بالإنسان الكامل. أما عن وجود دولة سلطانية، فقد تطرق إليه الحكيم الترمذي (ت: ٣١٨هـ)، إذ صنف أهل الدين إلى صنفين:

الأول: عمال الله، وهم الذين يعبدون الله على البر والتقوى بالأعمال الظاهرة، غير أنهم بحاجة إلى بيئة عادلة ودولة حق تؤيدهم على الاستمرار، وهو ما سماه بـ"خير الزمان وإقباله ودولة الحق"، فدولة الحق هي التي تحمي الدين وأهله.

الثاني: أهل اليقين، وهؤلاء يكون تأييدهم مباشراً من الله، فلا يحتاجون إلى دولة سلطانية في استمرار عبادتهم وثباتهم على الحق،<sup>٧٧</sup> ومن ثم تكون الدولة ضرورية للصنف الأول دون الثاني. وعند الشيخ عبدالقادر الجيلاني (ت: ٥٦١هـ) نجد أن القطب هو خليفة رسول الله وخليفة الله معاً، فهو خليفة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ونائبه في أمته بتبعه طريقه ووارث سره، وخليفة الله من حيث هو قائم مقام الأنبياء واستمراره في عملهم، قال في وصفه: "هذا خليفة باطن وإمام المسلمين المتقدم عليهم خليفة ظاهر، وهو الذي لا يحل لأحد من المسلمين ترك متبعتة وطاعته"<sup>٧٨</sup>. يضعنا هذا النص من الشيخ الجيلاني أمام ثنائية الولاية العرفانية في مقابل الولاية السياسية، فالقطب مرشد روحي وخليفة الله، مع إيجاب اتباعه مقابل الخلافة السياسية، ويسبق ذلك وصفاً دقيقاً للمؤمن الذي يعيش لغاية، ولا يصبح أسير شهواته، وبعد هذا النص يطرح الجيلاني فكرة أخرى، وهي إمكان الجمع بين الولايتين لشخص واحد، فيقول: "وقد قيل: إن إمام المسلمين إذا كان عادلاً هو قطب الزمان، لا تحسبوا أنّ الأمر هين، قد وكل بكم من يحصي أفعالكم الظاهرة وهو يحصي أفعالكم الباطنة..."<sup>٧٩</sup>. يقدم هذا النص العلاقة بين القطب الروحي والسلطان السياسي، فالسلطان حين يكون حسن السيرة يرتقي مقامه من مجرد حاكم دنيوي ظاهر إلى مقام القطب الذي يحظى بالعناية الإلهية، وشرط هذا -كما صرح به الجيلاني- هو العدل، وهو الشرط الذي به يصبح خليفة الله. ومع أنه لم ينكر إمكان تحقق هذا الجمع، فإنه أقر أنّ الجمع بين السلطتين الظاهرة والباطنة، صعب المنال، لذلك يبقى الإمام الجائر خليفة في الظاهر فقط، أما الخلافة الحقيقية فهي لمن جمع بين الولايتين وأصبح ولياً حقاً. وعليه، فإنّ الجيلاني لا يلغي الولاية السياسية، بل يفكك بنيتها بإرجاعها إلى الولاية الحقيقية، في حين يبقى المسلم فهو مراقباً من جهة الخلافة السياسية ومن جهة الخلافة الروحية معاً. إذ يرى كليهما ضروري. وقد ظهرت هذه الفكرة في سياق سياسي مضطرب، حيث كانت الخلافة العباسية تمر بوضع استثنائي، وكان الوضع الاجتماعي ببغداد مضطرباً، فجاء تصور الجيلاني بمثابة بديل روحي عن واقع سياسي متهاك، إذ تتأى الإمامة الباطنية بنفسها لتستمر في مسارها دون أن تتأثر بالولاية الدنيوية الظاهرية المضطربة. وفي كتاب عرفاني آخر، نجد محمد بن منور في كتابه "أسرار التوحيد

في مقامات أبي سعيد" الذي كتبه بالفارسية وخصه لجمع أخبار جده وكراماته، وقدمه إلى السلطان الغوري أبي الفتح غياث الدين محمد بن سالم (ت: ٥٩٩هـ) فقد نعته بـ"مولى ملوك العرب والعجم... وظل الله في البلاد.. معين خليفة الله، غياث الدنيا والدين".<sup>٨٠</sup> والسلطان الغوري هذا مؤسس دولة الغورية بخراسان، فقد وصفه الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) أنه كان عادلاً ومحسناً للريعية، وبذل ماله في خدمة الدين وقرب العلماء.<sup>٨١</sup> وفي آثار صوفي آخر نجد روزبهان البقلي الشيرازي (ت: ٦٠٦هـ) يقدم القطب، بوصفه نائباً عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- في أخلاقه ومقالاته ومقاماته، على أنه خليفة الله في العالم، وهو آدم ثانٍ، ويسمى غوثاً أيضاً.<sup>٨٢</sup> وهنا يتجلى توظيف آية الاستخلاف بوضوح، إذ أصبح وصف آدم الثاني صفته لمن تحققت فيه المعرفة، على مثال آدم الأول الذي خصه الله بالمعرفة الحقيقية ووكله بمهمة الاستخلاف في الأرض. ويذكر في كتاب آخر له أنه إذا وصل الواصل إلى قرب الله أصبح خليفة الله في البلاد والعباد، ودعا الناس بلسان نور، ودلهم على طريقه.<sup>٨٣</sup> أما الشيخ نجم الدين الكبرى (ت: ٦١٨هـ) فقد سمى السالك الذي ملك الحالة وذاب في الطريقة بأنه خليفة على الاستحقاق في الطريقة.<sup>٨٤</sup> وفسر به آيات الاستخلاف في القرآن: ﴿وَجَمَعُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾.<sup>٨٥</sup> ﴿خَلَيْفَ فِي الْأَرْضِ﴾.<sup>٨٦</sup> ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.<sup>٨٧</sup> عند ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ)، فإن الله خلق الخلق ليظهر ذاته ويتجلى فيهم، فكان الوجود كله مرآة لظهوره. غير أنه لما أراد أن يتجلى بأكمل وجه وأتم صورة، خلق الإنسان، لأنه وحده القادر على أن يجمع في كيانه جميع الأسماء والصفات الإلهية. ف"خلق على صورته" أي أنه خلقه على الصورة الجامعة للأسماء الحسنى والصفات الكلية، لا بمعنى الشكل أو الهيئة، بل بمعنى التمثيل الوجودي. فصار الإنسان يجمع بين الظاهر المخلوق، وهو عالم المادة، والباطن الإلهي، وهو الروح والنفخة الربانية، فكان جامعاً بين العالمين: الخلق والحق. ومن هنا كان الإنسان الكامل مرآة يتجلى فيها الحق لنفسه، وبهذا صار خليفة الله في الأرض، أي نائباً عنه في إظهار كماله في الكون، لا خليفة بالسلطة أو الحكم السياسي.<sup>٨٨</sup> وعلى هذا، فإن الخلافة عند ابن عربي ليست من النوع السياسي، ولا خلافة عرفانية تربوية بالمعنى الضيق، بل هي خلافة وجودية كونية. والذي يمثل الخلافة الحقيقية هو القطب، بوصفه الولي الكامل، أما الخلافة السلطانية فهي ناقصة، تستمد مشروعيتها وقوتها من القطب.<sup>٨٩</sup> وقد افتتح الله تجربة الخلافة في الأرض من خلال النسخة الأولى من الإنسان الكامل، وهو آدم، إذ تجلت فيه أول خلافة إلهية.<sup>٩٠</sup> وقد كتب عبد الكريم الجيلي (ت: ٨٢٨هـ) كتباً بعنوان "الإنسان الكامل" وقال فيه: "فتى ظهر الحق تعالى في مظهر بذاته، كان ذلك المظهر خليفة الله في أرضه".<sup>٩١</sup> ثم فسر الأرض بأنها "الحقائق الوجودية المنحصرة بين المجالي الحقية والمعاني الخلقية". فالأصل عند الجيلي هو القلب، والعالم هو الفرع. ويستدل بحديث: "ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي مؤمن"<sup>٩٢</sup> ، ومن ثم يبين أن هذا الوسع على ثلاثة أنواع:

الأول: وسع المعرفة العلم، وهو معرفة الله، فالقلب هو الوحيد بين الخلائق، القادر على معرفة الله من جميع الوجوه، وهذه هي السعة الحقيقية. الثاني: وسع المشاهدة، وهو الكشف الذي يطلع القلب من خلاله على محاسن الله، فيذوق محاسن أسمائه وصفاته عند شهودها. الثالث: وسع الخلافة، وهو التحقق الكامل، وهو الذروة في السلوك الروحي، ويتمثل في الاتحاد، أي اتحاد الوجود المعنوي للعبد بصفات الله، من حيث الفعل والتدبير لا الذات، وهذا هو معنى الخلافة الحقيقية الكونية، أو وسع الاستيفاء، وهو مقام الإنسان الكامل.<sup>٩٣</sup> فهذه المراتب الثلاث هي مقياس كمال الإنسان. فالإنسان الكامل الذي وُصف بخليفة الله هو عند ابن عربي خليفة الله في الوجود من حيث الظهور والتجلي، أما عند الجيلي هو خليفة الله في من حيث الفعل والتدبير. وحسب ما تقدم في الأدب العرفاني، فإن استعمال مصطلح خليفة الله كان القصد به المقام الباطني لشخص العارف، الذي تحمل الأمانة التي أودعها الله فيه، وكان مرآة لأسماء الله وصفاته في الأرض. وهو بذلك لا يرتبط بالضرورة بالمقام السلطاني أو الخلافة الدنيوية، بل بمن نال الولاية والمعرفة، وأصبح خليفة لله في الأرض، وهو ما عرّف بالإنسان الكامل. وهو ما يؤكد أن مصطلح خليفة الله في الوعي العرفاني نشأ خارج منطق الدولة والسلطة.

### المبحث الخامس: الخلافة في السياق السياسي: استراتيجيات السلطة والدلالة الرمزية للقب خليفة الله

بعد تتبع الدلالة اللغوية والتفسيرية لمفهوم الخليفة والخلافة في القرآن وتطور تأويلاته المبكرة، ننتقل إلى مستوى آخر من التحليل، وهو مستوى الاستعمال السياسي للمصطلح في السياق السياسي والسلطاني. فإن المصطلحات لاكتسب معانيها من أصولها اللغوية فقط، بل تتدخل أموراً عدة في إعطائها المعنى من ذلك أنماط توظيفها في الخطاب السياسي والرمزي، ولا سيما حين تتحول إلى أدوات لتثبيت الشرعية السياسية وبناء الطاعة. لهذا يُعد مصطلح الخليفة -ومعه خليفة الله- مثلاً دالاً على هذا التحول، إذ استخدم في الخطاب الرسمي المكتوب والخطابي وكذلك النقوش بوصفه عنصراً من عناصر الهوية السياسية، لا بإعتباره تعريفاً ثيوقراطياً للحكم. لقد إهتم باحثون غربيون بهذا الجانب من طبيعة الحكم الإسلامي وبالأخص إن لقب خليفة الله أخذ بعداً استراتيجياً في أبحاثهم وأصبح مركز الفكرة والاستنتاج. فمن هنا يسعى هذا المبحث إلى دراسة لقب "خليفة الله" في سياقه السياسي والرمزي، وتحليل أطروحات هؤلاء الباحثين حول أصالته ودلالته، ونقد هذه الأطروحات في ضوء المعطيات العلمية. لقد ترجم الباحثان

كرون وهيندرز خليفة الله بمعنى النائب عن الله، والذي هو إدعاء قوي لحكم ديني، وضع الباحثان ثلاث أساسيات لإنطلاقتهم في بحثهم عن اللقب، وهي:

أولاً: استخدام اللقب لجميع الخلفاء الأمويين ممن حكموا أكثر من سنة، وليس فقط لبعضهم.

ثانياً: إنّه كان لقباً رسمياً لرأس الدولة الأموية وليس فقط إطرأ.

ثالثاً: إنّه كان واضحاً في الدلالة على معناه، أنه يفيد الغرض ولو استخدم فقط بلفظ الخليفة وحده.<sup>٩٤</sup> ومن أجل إثبات هذه الأساسيات استخدمنا ماورد من روايات ورد فيهن إثبات اللقب، وذهبنا إلى أنّ لقب خليفة الله كان لقباً رسمياً لرئيس الدولة إلاّ أنّه لم يكن اللقب الشائع في الإشارة إليهم ومخاطبتهم، بعكس لقب "أمير المؤمنين" الذي كان اللقب الشائع في هذا الجانب، لكن بقي لقب الخليفة هو التسمية الرسمية لعمل الخليفة، ولقب الخليفة كان يعني خليفة الله وليس خليفة رسول الله، كما ظهر فيما بعد في العملة المعدنية في عهد عبد الملك، بل ولم يوثق استخدام الأمويين لقب خليفة رسول الله على الإطلاق.<sup>٩٥</sup> كما أنّ استخدام لقب خليفة الله في شعر هذه الحقبة يدل على الاستخدام الرسمي وليس فقط اطراء شعري<sup>٩٦</sup>.

وفي سبيل إثبات أن مصطلح الخليفة كان يساوي خليفة الله وليس خليفة رسوله - كما هو المعلوم في الأدب السياسي -، ذهب الباحثان إلى أنّ قصة رفض الخليفة الثاني عمر للقب، قصة ملفقة وأنّ مؤلف هذه القصة أيضاً كان يؤمن بأنّ دلالة الخليفة تساوي خليفة الله وليس خليفة رسوله، مع أنّ القصة تتضمن في نفسها سبب الرفض وهو فقدان الدلالة اللغوية للفظ خليفة رسول الله بعد أبي بكر، فتركه عمر إلى لقب أكثر واقعية وهو أمير المؤمنين، فلو كان الخليفة تعني الانتساب مباشرة إلى الله لما كان هناك سبب وجيه لرفضه إذ إنّ الله موجود وبإمكان أي شخص نسبة قوته إليه. فان الاحتراز منه لسببين: أولاً: فقدان دلالاته اللغوية. والثاني: الاحتراز من لقب خليفة رسول الله لسمو هذا اللقب، كما لجأ إليه بعض الملوك لاستعمال السمو ذاته. فقد جمع الباحثان جميع استعمالات لفظ الخليفة خليفة الله حتى القرن التاسع عشر الذي استخدمه الطهطاوي لوصف ملك مصر بـ"خليفة الله في الأرض"، إضافة إلى كل استخداماتها من قبل السلاطين والحكام، بعبارة أخرى من السنة ٦٤٤م - ٩٨٤م كان لقب الخليفة يرمز إلى خليفة الله وكان لازماً لدلالاته حتى أصبح فهماً بديهيًا عند الناس، وعليه فالشيعة لم يكونوا مخطئين إذ آمنوا منذ البداية بوجود شخص يجمع بين السلطة الدينية والسياسية وهو شخص الإمام، فالخلفاء السنيين أرادوا أن يجمعوا لأنفسهم خلال لقب الخليفة هاتين السلطتين، لكن علماء السنة أرادوا تغيير معنى الخليفة من خليفة الله إلى خليفة رسول الله<sup>٩٧</sup>. ويرى الباحثان أن رفض العلماء للقب بهذه الدلالة فيه معقولة، إذ وجوده يسلبهم سلطتهم، إذا كان شخص الخليفة هو خليفة الله أي نائبه فهو يمتلك السلطة الدينية أيضاً فحينئذٍ لاحتاجة لهم أو لغيرهم أخذ التوجيه الديني من العلماء. ومما اعتضداً به وجود الخلفاء قبل العلماء، فإنّ حسب هذا الواقع من المرجح أن يكون العلماء هم ممن غيروا اللقب ليتناسب مع فصلهم السلطة الدينية عن السياسية للخلفاء، وفي سبيل هذا قدما ثلاث نقاط رأوهن يقوي وجهة نظرهما وهن:

الأول: الذين رفضوا لقب خليفة الله هم أبو بكر و عمر، وعمر الثاني و العلماء وأبواقهم، والقصاص منسوبة إليهم في رفض اللقب قد تكون من تليفق العلماء أنفسهم.

الثاني: يدعي مصادرنّا أن من رفض لقب خليفة الله هما أبو بكر وعمر، وقد غيروا إلى خليفة رسول الله، أضافوا قصة ملفقة أن عمر رفض اللقب لإيصال أن الخليفة تعني خليفة رسول الله، بمعنى آخر ولد خليفة رسول الله في سياق جدلي.

الثالث: إذا كان أساس لقب الخليفة وضع على أنه خليفة رسول الله، فلماذا اختفى هذا اللقب بعد أبي بكر وعمر تقريباً حتى العهد العباسي في نظام ادعى قربه من النبي عندما أصبح للعلماء نفوذاً في البلاط<sup>٩٨</sup>. حقيقة أنّ هذا الاستنتاج بُني على نظرية "الفرغ التشريعي الإسلامي" التي صاغها عدد من المستشرقين، أمثال: شاخ و جولدتهير وغيرهم، وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بنظرية اختراع السنّة كمصدر تشريعي ثانٍ من قبل العلماء لمواجهة سلطة الخلفاء<sup>٩٩</sup>. وانطلق أصحاب هذه الرؤية من افتراض وجود صراع بين الخلفاء والعلماء على السلطة، دفع كل طرف إلى توظيف النصوص الدينية، بل واختراعها، لإضفاء الشرعية على موقفه ونزعها عن خصمه. غير أنّ هذا التصوير للصراع، وإن أُعطي بعداً تشريعياً في الكتابات الاستشراقية، لا يعبر عن حقيقته التاريخية؛ إذ كان في جوهره صراعاً إنقيادياً وسياسياً، يهدف إلى إخضاع العلماء لسلطة الخلفاء في الطاعة وعدم الانجرار وراء المعارضين للسلطة، الذين كان كثير منهم يطالب بخلافة أكثر عدلاً. ولم يكن هذا الصراع متعلّقاً بالتشريع أو بإقامة سلطة دينية بديلة، ولم يمس الجانب الديني إلا في حالات محدودة جداً، كما وقع في عهد المأمون أثناء فتنة خلق القرآن. ولم يُسجّل لنا التاريخ أن خليفة سعى إلى إبراز نفسه بوصفه سلطة دينية بديلة عن العلماء أو مجتهداً مستقلاً في مقابلهم، وما كان الباحثان ليصلا إلى استنتاجهما لو توسّعا في دراسة الروايات الموضوعية أيضاً، إذ يمكن لهذه الروايات أن تكشف لنا عن جانب من الصراعات الأيديولوجية في ذلك العصر، حيث لجأ بعض الناس إلى اختراع الأحاديث لإضفاء الشرعية على ما يراه. وفي المقابل كان العلماء يقرّون بشرعية سلطة الخلفاء بوصفها ضرورة دينية لحماية

الدين والمجتمع ولو يقروا بممارسة الجور من قبل السلطة، ولذلك شاع في التراث الفقهي تفضيل تحمل ظلم السلطان على الوقوع في الفتنة والفضي. كما أن كتب الفقه -مع قلة ما تناولته من تشريعات سياسية- لم تسجل لنا ذلك الصراع الحاد الذي افترضه الباحثان وغيرهم من الباحثين الغربيين، وكذلك كتب التاريخ، فإن كتب الفقه تعكس في الغالب حالة من الصمت أو المداراة للواقع السياسي القائم دون إحتكاك مباشر معه. ولو صحت فرضية نشوء نظام السنّة ومصدريتها للتشريع نتيجة هذا الصراع المزعوم، لكان من اللازم أن ينعكس ذلك بوضوح وجلاء في هذه المدونات، إذ لا يُعقل أن يختفي صراع بهذه الحدة والحساسية ولا يبقى منه إلا تخمينات الباحثين، بخلاف ما وقع في التجربة الغربية في العصور الوسطى، حيث كان الصراع حاضرًا بقوة في الفكر والواقع معًا. وفي الواقع كان الخليفة في التاريخ الإسلامي يتمتع بمكانة دينية بوصفه حامي الدين والمجتمع وبلاد المسلمين، وهو ما تؤكد الخطب والرسائل التي ركزت على الترخيم الرمزي لموقع الخليفة. أما العلماء فكانوا يمارسون ما لا يقدر عليه الخليفة من الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، وهي مهمة لم يسع الخلفاء إلى انتزاعها لأنفسهم، ولم يُعرف عنهم أنهم أرادوا أخذ هذه المهمة منهم. وكان لكل خليفة مؤسسة قضائية يعين فيها القضاة لممارسة تطبيق الأحكام الشرعية، حتى في العصر الراشدي عندما كان لا يزال القوة الاجتهادية مصاحبة لشخصية الخلفاء الدينية لم يدع أحدهم مصدر حصري للفقه، وإنما صدرت عنهم اجتهادات محدودة التي غالبًا ما كانت مقرونة بالمشاورة، وبوصفهم من أهل الفهم الديني لا لمجرد كونهم خلفاء. وقد ميّز الباحثان بين عهد النبوة وعهد الخلفاء، ورأيا أن الخلفاء تولّوا تطبيق الدين وحمايته، وهو أمر لم ينكره العلماء أنفسهم، إذ رأوا في وجود الخليفة وسلطته ضرورة شرعية. غير أن هذا لا يعني أن عهد الخلفاء كان عهدًا مقدسًا مستقلًا فوّض فيه الخلفاء تفويضًا إلهيًا مماثلًا لتفويض النبوة، كما فوّض الرسول بالرسالة والوحي. ويُعد هذا الخطأ أحد مظاهر الخطأ في استنتاجهم، حين اعتبروا أن لفظ ومعنى «خليفة الله» هو الأصل، وأنه يدل على نيابة إلهية مستقلة في الدين. أما الحديث عن انفصال السلطة الدينية عن السلطة السياسية، فلا يصح إسقاط المفهوم الغربي عليه؛ إذ إن التداخل بينهما في التجربة الإسلامية كان مختلفًا في طبيعته. ففي عهد الخلفاء الراشدين اتسمت الدولة ببساطة تنظيمية، ومع ذلك بدأت ملامح التمايز المؤسسي بالظهور حيث فصلت وظيفة القضاء عن الخليفة، وتم تعين القضاة بسلطة مستقلة نسبيًا. ثم تطور هذا المسار في العهد الأموي، سواء بتأثير من تراث المناطق التي خضعت للحكم الإسلامي، أو استجابة لتحولات واقع عصرهم. ولم يكن استقلال العلماء بالوظيفة التشريعية، وانفراد الخلفاء بالسلطة السياسية، نتيجة صراع مقصود بين الطرفين، بل كان بسبب فقدان الخلفاء المتأخرين لمملكة الفقهاء التي تمتع بها الخلفاء الراشدون، الذين جمعوا بين الحكم والاجتهاد والمشاورة، لكونهم من كبار الصحابة وذو خبرة دينية عميقة، فسبق خبرتهم الدينية تجربتهم السياسية. أما من جاء بعدهم، فانصب اهتمامهم على إدارة الحكم، بينما تولّى العلماء مهمة الاجتهاد والإرشاد الديني للمجتمع والحاكم معًا. ولعلّ من أوضح الأدلة على بطلان فرضية الصراع الديني-السياسي أن مؤسسة القضاء بقيت تحت سلطة الخلفاء، وكان ومع التأكيد على بطلان هذه النظرية الاستشراقية القائمة على إسقاط التجربة الغربية على التاريخ الإسلامي، ينبغي التنبيه إلى أن ذلك لا يعني نفي وجود توترات أو صراعات بين الخلفاء وبعض العلماء في بعض المراحل، فقد سجّلها التاريخ بالفعل، لكنها لم تكن صراعًا على احتكار السلطة الدينية أو إقامة ثيوقراطية إسلامية، بل كانت في الغالب صراعات تتعلق بمقاومة الظلم أو بمواجهة المعارضة السياسية، وهو أمر يختلف جذريًا عما بناه المستشرقون من تصورات حول الفراغ التشريعي الإسلامي. القضاة يُعيّنون من علماء المذاهب المعروفة. ومع التأكيد على بطلان هذه النظرية الاستشراقية القائمة على إسقاط التجربة الغربية على التاريخ الإسلامي، ينبغي التنبيه إلى أن ذلك لا يعني نفي وجود توترات أو صراعات بين الخلفاء وبعض العلماء في بعض المراحل، فقد سجّلها كتب التاريخ بالفعل، لكنها لم تكن صراعًا على احتكار السلطة الدينية أو إقامة ثيوقراطية إسلامية، بل كانت في الغالب صراعات تتعلق بمقاومة الظلم أو بمواجهة المعارضة السياسية، وهو أمر مختلف تمامًا عما ذهب إليه المستشرقون وبنوا عليه كثير من نظرياتهم المتعلقة بالفراغ التشريعي الإسلامي. وانطلاقًا من بطلان فرضية الصراع الديني-السياسي بين الخلفاء والعلماء التي قامت عليها هذه القراءة الاستشراقية، يصبح من الضروري إعادة النظر في الأدلة النصية التي استند إليها الطابع الثيوقراطي للخلافة، وفي مقدمتها توسيع دلالة آيات إستخلاف آدم وداود وغيرهما وربطها مباشرة بمفهوم النيابة الإلهية بما يتجاوز سياقها النصي والتاريخي وقد تبين من خلال البحث في التطور السياسي لمفهوم الاستخلاف في التفاسير، أن التفسير السياسي لهاتين الآيتين لم يكن ماثورًا عن المفسرين الأوائل. أما القول بأن لفظ «الخليفة» منذ البداية كان بمعنى «خليفة الله» لا «خليفة رسول الله»، فإن الروايات الواردة عن الحقب الأولى تخالفه بوضوح. غير أن كرون وهيندرز ولتقادي دلالة هذه الروايات من دون تقديم دليل معقول، عمدوا إلى الطعن فيها واعتبارها من تلفيق العلماء بقصد انتزاع السلطة الدينية من الخلفاء. ومع ذلك، يمكن -نظريًا- افتراض الاتجاه المعاكس والقول بأن الخلفاء هم من صاغوا هذا المعنى لإضفاء المباركة الدينية على سلطتهم، غير أن هذا الافتراض بدوره يفنر إلى أي دليل تاريخي، فيتساوى الاحتمالان من حيث غياب الحجة. وللفظ «الخليفة» ذو أصل لغوي عربي معروف، وقد جرى عرضه في موضعه، ولا يكتسب هذا اللفظ معنى دينيًا تأسيسيًا بالصيغة التي طُرحت إلا بقرائن قوية ودلائل

واضحة لا يمكن أن تختفي عن المدونة التاريخية، كما هو الشأن في غيره من المصطلحات الشرعية. ويُعلم يقيناً أن تشكّل البعد التأسيسي للمعنى الديني المقرون بالمباركة لم يتم دفعة واحدة، بل احتاج إلى زمن طويل، ولم يتبلور إلا في العهد العباسي، حين طُرحت الشرعية السياسية على أساس الانتساب إلى بيت النبوة، بخلاف النموذج الأموي القائم على الغلبة. ويقوّي هذا المسار القول بأن المقصود بالخليفة في المراحل الأولى هو «خليفة رسول الله» لا «خليفة الله». أما معنى النيابة، فليس هو المعنى الكلي للخلافة، بل أحد معاني الاستخلاف، بوصفه نيابة عن الغائب، لا تفويضاً إلهياً مستقلاً. ويستند جزء آخر من هذه النظرية في تقرير أصالة لقب "خليفة الله" على "خليفة رسول الله" إلى دعوى أنّ الأمويين استعملوا اللقب الأول، وأن لقب "خليفة رسول الله" كان شبه معدوم في عهدهم، قبل أن يعود للظهور في العصر العباسي. غير أنّ عدم لجوء الأمويين إلى استعمال لقب "خليفة رسول الله" لا يقدح في أصالة هذا اللقب، مثلما لا يقدح فيه استعمال اللقب مفرداً معرّفاً بالألف واللام دون تعريفه بالإضافة إلى النبي، فإنّ الواقع التاريخي يشير إلى عكس ذلك. فقد جرى العدول عن لقب "خليفة رسول الله" في عهد عمر بن الخطاب إلى لقب "أمير المؤمنين"، لا إنكاراً لأصالة اللقب الأول، بل لعدم انضباط لفظ "الخليفة" من حيث دلالاته اللغوية والواقعية بعد أبي بكر، الذي كان وحده خليفة رسول الله حقيقةً ولغةً. أما لقب "أمير المؤمنين" فقد كان أوسع دلالة على معنى الحكم، إذ إنّ وظيفة الخليفة تتمثل في قيادة المؤمنين وحماية الدين والمجتمع، لا في وراثة حكم مقدس ذي طبيعة ثيوقراطية. فموقع الرسالة يختلف عن موقع الخلافة، وكذلك من اتصف بكلٍ منهما، وهو ما استقر عليه الاستعمال السياسي لاحقاً. وبالنظر إلى أنّ الأمويين لم يصلوا إلى الحكم بشرعية الانتساب إلى بيت النبوة، ووقوع الصراع والحروب مع عليّ بن أبي طالب، الخليفة الشرعي الرابع، ثم انتقال الحكم إلى معاوية بعد صلح الحسن، وما أعقب ذلك من فاجعة كربلاء وقتل الحسين بن علي، حفيد النبي صلى الله عليه وسلم -، الذي خرج مطالباً بالخلافة، فإنّ هذه الملابسات كلّها لم تكن تمنح الأمويين معنىً أو شرعية لاستخدام اسم الرسول بوصفه أداة تقويم لقي لتوريث السلطة، خاصة مع تحويلهم نظام الشورى إلى ملكٍ عائلي خارج بيت النبوة. وعلى خلاف ذلك، بنى العباسيون شرعيتهم السياسية على الانتساب إلى بيت النبوة، واتخذوا هذا النسب أساساً لمعارضتهم للأمويين، في سياق لم تكن فيه معارضة الحكم الأموي خافية، سواء من التيار المنتسب لآل البيت أو من المطالبين بالخلافة الشورية، كما في حالة عبد الله بن الزبير. وفي ظل هذه المعارضة الواسعة، كان من الطبيعي أن يلجأ الأمويون إلى تقويم سلطتهم، من خلال تصويرها بوصفها عطاءً إلهياً واختياراً من الله لهم، وإبراز مهمتهم الدينية تجاه المجتمع. ولعلّ من أوضح الدلائل على ذلك احتفاظ الخلفاء، على اختلاف عصورهم، بلقب "عبد الله أمير المؤمنين"، حيث يدل وصف العبودية على الخضوع لسلطة الله وخدمته الدينية، وعليه، فإنّ إبراز الهالة التقديسية لمنصب الخليفة ينبغي فهمه ضمن هذا السياق السياسي-الاجتماعي، لا على أنه ممارسة ثيوقراطية، فتضخيم المنصب ومن يشغله جاء من جهة ما يترتب عليه من مسؤولية دينية وسياسية. وقد أسهم هذا التصور في ضمان خضوع المجتمع، وقمع المعارضين بوصفهم خارجين أو مفسدين في الأرض، والساعين إلى إثارة الفتنة بما يضر الدين والدولة، وهو ما مهّد لاحقاً لظهور نظرية المتغلب. بما أنّ الباحثان قد إعتدوا المصادر الأدبية بشكل كبير فلا بد من التنبيه أنّ المصادر الأدبية -سواء كان من شعر أو خطب أو رسائل بلاطية ذات طابع إنشائي وخطابي- لاتصلح من حيث المنهج التاريخي أن تتخذ لإثبات الطابع الرسمي أو العقدي للألقاب السياسية، وذلك لأنّ العرف الأدبي شأنه شأن الآداب السلطانية في مختلف الحضارات قائم على المبالغة والتفخيم والزخرفة اللفظية، وإضفاء أوصاف مثالية على الحاكم تعكس موقعه الرمزي لاموقعه التشريعي أو العقدي. ومن ثم فإنّ ورود لقب "خليفة الله" في نصوص مدحية لا يدل بذاته على أنه كان لقباً رسمياً ثابتاً للحاكم، ولا على أنه كان يفهم كقداسة مجسدة بوصفه نيابة إلهية خاصة، بقدر ما يعكس اشتغال الخطاب الأدبي بوظيفته الإقناعية والتعظيمية التي تُنتج لغة أعلى من الواقع المؤسسي الفعلي. وعليه فإنّ الاستدلال بالمصادر الأدبية لإثبات أطروحات تتعلق ببنية الحكم أو طبيعته الدينية يظل استدلالاً ضعيفاً للغاية مالم يُعضد بنصوص إدارية أو تشريعية أو ممارسات مؤسسية واضحة الدلالة وقوية الإقناع. إضافة إلى ماسبق بيانه، لقد نبّه مارشام، في بحثه "إعادة النظر في خليفة الله"، إلى سياقٍ مهمٍ ابتعد عنه الباحثان كرون وهيندز حين قرّرا أن لقب "خليفة الله" متولّد عربي أصيل. إذ يرى مارشام أن هذا اللقب لم ينشأ بمعزل عن ثقافة سياسية كانت سائدة في المراحل المتأخرة من الإمبراطوريات اليونانية-الرومانية والبيزنطية، وأن البيئة التي ظهر فيها كانت مشبعة بتراث فكري وسياسي غني، يعود في جذوره إلى العالم الهلنستي، حيث كان يُصوّر الملك على أنه صورة للإله أو نائب عنه. كما استخدمت الإمبراطورية الرومانية ألقاباً ذات طابع مهيب ومقدّس، لتأكيد الهبة الإلهية للسلطة، ثم تبنت الإمبراطورية المسيحية "البيزنطية" هذا النهج، فأضحى الإمبراطور المسيحي نائباً لله وصورةً للمسيح على الأرض، ولا سيما في روما خلال القرنين السادس والسابع، حيث أمكن للإمبراطور الجمع بين صفة الملك والكاهن، محتكراً السلطة السياسية ومتمتعاً بشرعية دينية. وفي هذا الإطار، يذهب مارشام إلى أن السياق الحاسم لفهم ألقاب الخلافة هو سياق المسيحية الرومانية<sup>١٠٠</sup>. وعلى هذا الأساس، فإن لقب "خليفة الله" على الأرجح لم يكن إبتكاراً عربياً أصيلاً خالصاً، ولا حكراً على المسلمين، بل يحمل تشابهاً واضحاً مع العرف السياسي البيزنطي، وله جذور أقدم في التراث

الهلمستي. وبالتالي تبقى احتمالية التأثير والتأثر واردة، لا سيما أن الأمويين ورثوا الحكم في بلاد الشام الذي كان تحت تراثهم وحكمهم سابقا. غير أن التوحيد الإسلامي لم يكن يسمح بفكرة الحاكم ذي الهالة الإلهية أو المصور على صورة الله، فأعيدت صياغة هذه الرموز بما ينسجم مع التصور الإسلامي، وهو ما يفسر إقرار كرون وهيندز بمعنى "النائب عن الله" للقب "خليفة الله"، لا بمعنى التجسيد الإلهي للخليفة. أما عن إطار استخدام هذا اللقب، فيرى مارشام أنه استُخدم في نطاق محدود وضمن سياق مدحي يرمي إلى تثبيت العظمة السياسية وترسيخ الشرعية أمام جماهير متعدّدة الثقافات. ولم يكن الحاكم موضع تقديس ديني أو عبادة، كما في الثقافات الشركية القديمة، بل كان اللقب جزءاً من خطاب سياسي-رمزي متأثر بمحيطه. وتحمل هذه الصورة الرمزية للخلافة بعداً أخلاقياً ودينياً، يقارب -إلى حد ما- الخطاب المسيحي البيزنطي في تصوير الحاكم على مثال المسيح أو آدم، وهو ما كان يخدم توجيه الجماهير إلى الاعتراف بمكانة الخليفة بوصفه وكيلاً عن الله في تطبيق الشريعة وتحقيق العدل وحماية رغبة المسلمين. وبهذا المعنى، فإن فهم لقب "خليفة الله" في العهد الأموي يندرج في إطار كونه أداة للخطاب السياسي والرمزي، مستمدّة جزئياً من التراث المسيحي الروماني والهلمستي، بوصفه تعبيراً عن تأييد إلهي لا عن ثيوقراطية حقيقية. ويُضاف إلى ذلك أن جانباً من التصورات التي نُسبت إلى الأمويين، ولا سيما ما ذُكر حول الوليد بن يزيد، هو نتاج سرد تاريخي عباسي لاحق، لا انعكاساً لفكرة أموية أصيلة في زمنه<sup>١١</sup>. وقد انتقد مارشام نتائج كرون وهيندز، وبيّن أن النصوص التي اعتمدا عليها تدل على الاستخلاف الإنساني العام في الأرض لتحقيق غاية أخلاقية ودينية، لا على نيابة إلهية خاصة<sup>١٢</sup>، وهو ما ينسجم مع ما انتهى إليه البحث في تتبع الفهم التفسيري للاستخلاف ويضيف مارشام سياقاً آخر مهماً لتبني مثل هذه الألقاب التشريفية، يتمثل في التناقص الديني والسياسي مع الإمبراطورية البيزنطية المجاورة. فكما كان اللقب يهدف إلى ترسيخ الشرعية السياسية بتقديم الخليفة حامياً للدين في الداخل، حمل في الوقت نفسه رسالة موجهة إلى الجارة المنافسة دينياً وعسكرياً، بتقديم الخليفة ممثلاً للدين الصحيح والحكم المختار من الله<sup>١٣</sup>. ولعل ظهور درهم منقوش بلقب "خليفة الله" في عهد عبد الملك -على الرغم من الشكوك المثارة حوله- يندرج في هذا السياق، بوصفه جزءاً من خطاب نقدي وسيادي يقابل النقوش البيزنطية والساسانية، دون أن يكون بمنأى عن التأثير بها. ختاماً، النصوص الواردة حول استخدام "خليفة الله"، على الرغم من التشكيك الوارد على بعضها، لم تكن جزءاً من صراع بين الخلفاء والعلماء على الهيمنة على السلطة الدينية، بقدر ما كانت توظيفاً لقدسية الدين في ترسيخ مكانة الخلفاء السياسية. وكان بإمكان لقب "الخليفة" وحده، أو "خليفة رسول الله" أن يؤدي هذا الدور، غير أنّ لقب "أمير المؤمنين" ظلّ اللقب الرسمي، إلى جانب ألقاب التعظيم والتكريم، ومنها "خليفة الله"، التي جاءت ضمن خطاب مدائحي وبلاطي مقصود، موجّه في سياقات محددة ولأغراض بعينها. ومن ثمّ، فإن هذا اللقب لم يكن أداة عقدية، لا في وعي الحاكم نفسه ولا في وعي المؤمنين، ولم يكن مختلفاً في وظيفته عن غيره من الألقاب أو عن الدعاء للخليفة على المنابر، بل كان جزءاً من تداخل الدين والدولة في هذا العهد. غير أن الفارق الجوهرى في النموذج الإسلامي يتمثل في أنّ الحاكم لم يكتسب قداسة إلهية، لا في حياته ولا بعد مماته، فظلّ لقب "عبد الله" ملازماً لألقاب التعظيم، في انسجام دلالي بين خضوع الخليفة لأمر الله وعظمة مهمته بإشرافه على حفظ الدين والمجتمع.

## الخاتمة

سعى هذا البحث إلى تتبع المسار الدلالي والتاريخي لمصطلح الخليفة منذ ظهوره الأول في السياق الإسلامي، انطلاقاً من النص القرآني، مروراً بالتجربة السياسية المبكرة، وصولاً إلى تحولاته في التفسير والأدب العرفاني والخطاب السلطاني. وقد أظهر هذا التتبع أنّ العلاقة بين النص والتاريخ في هذا المفهوم أكثر تعقيداً مما تفترضه القراءات المعاصرة التي تُسقط على الخلافة طابعاً دينياً مؤسسياً ثابتاً منذ البدايات الأولى.

- فقد تبين أن الاستخلاف الوارد في القرآن الكريم يحمل دلالة وجودية وأخلاقية تتصل بوظيفة الإنسان في الأرض ومسؤوليته تجاه العمران والعدل، لا بوصفه نظام حكم أو نظرية سياسية. ولم يقدّم النص القرآني نموذجاً للدولة ولا منصباً سياسياً باسم "الخلافة"، وإنما جرى لاحقاً تحميل هذا المفهوم بحمولات سلطوية في سياقات تاريخية متغيرة.
- كما كشفت الدراسة أن مصطلح الخليفة بوصفه لقباً سياسياً لم ينشأ بوصفه امتداداً مباشراً للنص، بل بوصفه حلاً تاريخياً لإدارة السلطة بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-، حيث استعمل أولاً بصيغة خليفة رسول الله، بما يدل على وظيفة تعويضية إدارية، لا على مقام ديني أو نيابة إلهية. ثم شهد المصطلح تحولاً في بنيته الدلالية مع تطور الدولة، واكتسب مع الزمن بعداً رمزياً وشرعياً متزايداً.
- وفي السياق نفسه، أظهر البحث أن مصطلح خليفة الله لم يتكوّن أصلاً داخل الحقل السياسي، بل نشأ في الأدب العرفاني بوصفه توصيفاً لمقام روحي وأخلاقي، قبل أن يُستعار لاحقاً من قبل السلطة ويُعاد توظيفه لإضفاء هالة قدسية على منصب الخليفة وتعزيز شرعيته. وهو ما يدل على أنّ كثيراً من المضامين اللاهوتية المرتبطة بالخلافة ليست نابعة من النص أو من التجربة السياسية الأولى، بل من تداخل الخطاب الديني مع حاجات السلطة.

• كما بين البحث أن كتب التفسير كانت إحدى الساحات المركزية التي جرى فيها تسييس مفهوم الاستخلاف، حيث تحولت دلالاته من إطار أخلاقي وجودي إلى أفق سياسي، في تفاعل واضح مع تطور الدولة والحاجة إلى بناء شرعية دينية للحكم، بدءًا من بعض التفاسير المبكرة وتبلوره بصورة أوضح في المراحل اللاحقة.

• وبناءً على ذلك، فإن وجود الخلافة كنظام حكم في التاريخ الإسلامي لا يستلزم بالضرورة أن يكون مفهومها كما استعمل ذا أصل قرآني مؤسسي، ولا أن تكون بنيتها السياسية نابعة من نصٍ ديني. بل تُظهر نتائج هذا البحث أن قداسة الخلافة تشكلت تاريخيًا في سياق الصراع على السلطة وتثبيت الهيمنة، لا بوصفها معطًى دينيًا سابقًا على التاريخ.

ومن هنا، فإن تحرير مفهوم الخلافة من إسقاطاته اللاحقة، والفصل بين دلالاته القرآنية الأصيلة وتوظيفاته السلطانية وتطوراتها، يفتح المجال لإعادة التفكير في أسس الفكر السياسي الإسلامي بصورة أكثر توازنًا، تُميّز بين الثابت والمتغير، وبين النص وتأويله، وبين الدين بوصفه مرجعية أخلاقية والسلطة بوصفها واقعًا تاريخيًا متحوّلًا. وهو ما يتيح إعادة بناء النقاش المعاصر حول الخلافة والدولة في الإسلام على أسس علمية وتاريخية أدق وأكثر انفتاحًا على تعقيدات الواقع.

### المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم

١. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد: المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢. ابن الأثير، المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (بدون رقم الطبعة).
٣. ابن حبان، محمد: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٤. ابن حنبل، أحمد: الزهد. تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط٢، ٢٠٠٣م.
٥. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع: الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٦. ابن عدي، أحمد عبد الله: الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد، معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٧. ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية. دار الكتب العربية الكبرى - القاهرة، الطبعة الميمينية (طبعة بولاق الثالثة)، ١٩١١م.
٨. ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم. الشرح: الشيخ عبدالرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع - القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
٩. ابن عساکر، علي بن الحسن بن هبة الله: تاريخ دمشق. تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٠. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة - مكتبة أولاد الشيخ.
١١. ابن منظور، : لسان العرب. تحقيق: عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف - القاهرة، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
١٢. أبي بكر بن الخلال: السنة. أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد. تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
١٣. البخاري: صحيح البخاري
١٤. ابن جبر، مجاهد: تفسير مجاهد. تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، ط١، دار الفكر الإسلامي الحديثة - مصر، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
١٥. ابن سليمان، مقاتل: تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: أحمد فريد، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
١٦. ابن منور، محمد: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ترجمة: اسعاد عبدالهادي القنديل، بدبع الجمعة - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ٢٠٠٧، (بدون رقم الطبعة).
١٧. بورينغ، جيرارد: مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي. تحرير: جيرارد بورينغ، ترجمة: عمرو بيسوني، ابن النديم للنشر والتوزيع - الجزائر، دار الروافد الثقافية - لبنان، ط١، ٢٠٢٠م.
١٨. الثعالبي، أحمد بن محمد: الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

١٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧.
٢٠. الجبلي، عبد الكريم بن إبراهيم: الإنسان الكامل. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده - ميدان الأزهر - القاهرة، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٢١. الحاكم، عبدالله: المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١ - ١٩٩٠ م.
٢٢. الحكيم الترمذي: محمد بن علي: علم الأولياء. تحقيق: سامي أحمد لطيف، مكتبة الحرية الحديثة - جمعة عين الشمس، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٢٣. الحكيم الترمذي، محمد بن علي ختم الأولياء. تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - ط١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٤. الحكيم الترمذي، محمد بن علي ختم الأولياء. تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - ط١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٥. الحكيم الترمذي، محمد بن علي: ختم الأولياء. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٢٦. الحكيم الترمذي، محمد بن علي: رياضة النفس. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٢٧. الحكيم، د. سعاد: معجم الصوفي. دندرة للطباعة و النشر، ط١، ١٠٤١ هـ - ١٩٨١ م.
٢٨. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد: سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٢٩. الذهبي، محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٠. الرازي، ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٩ هـ.
٣١. الرازي، محمد بن عمر: التفسير الكبير. دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠ هـ.
٣٢. الزمخشري، محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ.
٣٣. السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٤. السدي الكبير، إسماعيل بن عبد الرحمن: تفسير السدي الكبير. الجمه والدراسة: د. محمد عطا يوسف، ط١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٩ م. دار الوفاء - المنصورة.
٣٥. الشيرازي، روزبهان البقلي: المصباح في مكاشفة بعث الأرواح. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت، (بدون رقم وتاريخ الطبعة).
٣٦. الشيرازي، روزبهان البقلي: مشرب الأرواح. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٣٧. الصنعاني، عبدالرزاق: تفسير عبدالرزاق. تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤١٠ هـ.
٣٨. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٩. الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ٤٤٩/١.
٤٠. العسقلاني، أحمد بن علي: فتح الباري شرح صحيح البخاري. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ.
٤١. الغزالي، أبو حامد محمد: ميزان العمل. تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، ط١، ١٩٦٤ م.
٤٢. الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين. تحقيق: د مهدي المخزومي - د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)،
٤٣. القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
٤٤. الكبرى، نجم الدين. فوائج الجمال وفوائح الجلال. تحقيق: د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح - القاهرة، ط١، ١٩٩٣ م.
٤٥. الكيلاني، عبدالقادر: الفتح الرباني والفيض الرحماني. تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، (بدون تاريخ ورقم الطبعة).
٤٦. الماتريدي، محمد بن منصور: تأويلات أهل السنة. تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٤٧. المحاسبي، حارث: الوصايا. تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٩٨٦م.  
٤٨. محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.  
**المصادر الإنجليزية:**

49. Andrew Marsham, God's Caliph Revisited, Arabica, vol. 65, no. 2-3, 2018, pp pp. 169-176  
50. Crone, Patricia, and Martin Hinds. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Reprint, 2003  
51. Tawfiq Ibrahim: SEALS AND COINS OF THE Umayyad Conquest of Hispania, 711-755. (lecture) a case study on material evidence and "EARLY ISLAM. CASA ÁRABE, CÓRDOBA, 17-22 JULY, 2017, [www.academia.edu](http://www.academia.edu). Seen in:23.9.2025.

## هوامش البحث

- <sup>١</sup> سورة الإسراء: ٧٦.  
<sup>٢</sup> الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين. تحقيق: د مهدي المخزومي- د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ٢٦٧-٢٦٨/٤.  
<sup>٣</sup> الجوهرى، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ١٣٥٦/٤.  
<sup>٤</sup> ابن منظور، : لسان العرب. تحقيق: عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف- القاهرة، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ١٢٣٨/٢.  
<sup>٥</sup> ابن الأثير، المبارك بن محمد: النهاية في غريب الحديث. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، (بدون رقم الطبعة)، ٦٩/٢.  
<sup>٦</sup> سورة البقرة: ٣٠.  
<sup>٧</sup> ينظر: محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ، ١٢٤/١.  
<sup>٨</sup> سورة الأنعام: ١٦٥.  
<sup>٩</sup> ينظر: الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ٤٤٩/١.  
سورة ص: ٢٦.  
<sup>١٠</sup> سورة الأعراف: ٦٩.  
<sup>١١</sup> سورة ص: ٢٦.  
<sup>١٢</sup> الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ١٨٩/٢١.  
<sup>١٣</sup> البخاري: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم(٣٤٥٥)، ص ٦٣٥. مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم (١٨٤٢)، ص ٧٣٩.  
<sup>١٤</sup> سورة البقرة: ٢٥١.  
<sup>١٥</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم (٦٨٣٠)، ص ١٢٣٨.  
<sup>١٦</sup> ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي: فتح الباري شرح صحيح البخاري. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ، ٣٢/٧  
<sup>١٧</sup> ينظر: بورينغ، جيرارد: مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي. تحرير: جيرارد بورينغ، ترجمة: عمرو بيسوني، ابن النديم للنشر والتوزيع- الجزائر، دار الروافد الثقافية- لبنان، ط١، ٢٠٢٠ م، ٧٦.  
<sup>١٨</sup> باين عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله: تاريخ دمشق. تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ٢٩٧/٣٠.

- ١٩ المصدر نفسه، ٩/٤٤.
- ٢٠ البخاري: صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم-، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم- "لو كنت متخذاً خليلاً"، رقم (٣٦٦٨)، ص٦٦٨.
- ٢١ سورة النساء: ١٨.
- ٢٢ سورة النساء: ٥٩.
- ٢٣ وفي حديث: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عصى أميرى فقد عصى الله، ومن عصى أميرى فقد عصاني". ابن حبان: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، باب طاعة الأئمة، ذكر وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم- رقم (٤٥٥٦)، ٤٢٠/١٠.
- ٢٤ ينظر: بورينغ: مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي، ص٧٢-٧٦.
- ٢٥ ينظر:
- Tawfiq Ibrahim: SEALS AND COINS OF THE Umayyad Conquest of Hispania, 711-755. (lecture) a case study on material evidence and "EARLY ISLAM. CASA ÁRABE, CÓRDOBA, 17-22 JULY, 2017, [www.academia.edu](http://www.academia.edu). Seen in:23.9.2025.
- ٢٦ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد: المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ، رقم (٣٧٠٤٨)، ٤٣٢/٧. أبي بكر بن الخلال: السنة. أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد. تحقيق: د. عطية الزهراني، دار الراجعية - الرياض، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، رقم (٣٣٤)، ٢٧٤-١.
- ٢٧ ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ٨٩/٥.
- ٢٨ الحاكم، عبدالله: المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ٨٤/٣، رقم (٤٤٦٨). وقال الذهبي: "صحيح".
- ٢٩ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع: الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ١٤٣/٣.
- ٣٠ ابن حبان، محمد: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، رقم (٦٩٤٣)، ٣٩٢/١٥. قال المحقق: إسناده حسن.
- ٣١ طريق للتوثيق التجاري، يختم بها البضائع و وثائق المرور.
- ٣٢ ينظر: بورينغ: مدخل إلى الفكر السياسي الإسلامي، ص ٧٧.
- ٣٣ ينظر: بن جبر، مجاهد: تفسير مجاهد. تحقيق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، ط١، دار الفكر الإسلامي الحديثة- مصر، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، ص ١٩٩.
- ٣٤ ينظر: السدي الكبير، إسماعيل بن عبدالرحمن: تفسير السدي الكبير. الجمه والدراسة: د. محمد عطا يوسف، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٨م، الوفاء - المنصورة، ص ١٠٥.
- ٣٥ ينظر: بن سليمان، مقاتل: تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق: أحمد فريد، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٤٠.
- ٣٦ الصنعاني، عبدالرزاق: تفسير عبدالرزاق. تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤١٠هـ، ١٨٧/٣.
- ٣٧ ينظر: الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ٤٤٩/١.
- ٣٨ المصدر نفسه.
- ٣٩ ينظر: المصدر نفسه.

- ٤٠ ينظر: المصدر نفسه، ١/٤٥٠-٥٥٢.
- ٤١ المصدر نفسه، ١/٤٥٢.
- ٤٢ سورة النور: ٥٥.
- ٤٣ ينظر: المصدر السابق، ١٩/٢٠٨.
- ٤٤ ينظر: المصدر السابق: ٢١/١٨٩.
- ٤٥ المصدر السابق.
- ٤٦ ينظر: الرازي، ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٩هـ، ١/٧٦.
- ٤٧ ينظر: الماتريدي، محمد بن منصور: تأويلات أهل السنة. تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ١/٤١٧.
- ٤٨ المصدر نفسه.
- ٤٩ المصدر نفسه، ٩/٨١.
- ٥٠ الثعالبي، أحمد بن محمد: الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ١/١٧٧.
- ٥١ المصدر نفسه.
- ٥٢ ينظر: الزمخشري، محمود بن عمرو: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١/١٢٤.
- ٥٣ ينظر: المصدر نفسه، ٤/٨٩.
- ٥٤ ابن عدي، أحمد عبد الله: الكامل في معرفة ضغفاء المحدثين وعلل الحديث. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد، معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٧/٢٣٠.
- ٥٥ المصدر نفسه.
- ٥٦ ينظر: الرازي، محمد بن عمر: التفسير الكبير. دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٢/٣٨٩.
- ٥٧ ينظر: المصدر نفسه، ١/١١٨.
- ٥٨ القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ١/٢٦٣.
- ٥٩ المصدر نفسه، ١/٢٦٤.
- ٦٠ سورة النور: ٥٥.
- ٦١ ينظر: المصدر السابق.
- ٦٢ المصدر السابق، ٦/٣٢٥.
- ٦٣ ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/٤٧.
- ٦٤ سورة فصلت: ٣٣.
- ٦٥ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة - مكتبة أولاد الشيخ، ١٢/٢٤٣.
- ٦٦ ينظر: المحاسبي، حارث: الوصايا. تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ٧٢.
- ٦٧ ابن حنبل، أحمد: الزهد. تحقيق: يحيى بن محمد سوس، دار ابن رجب، ط٢، ٢٠٠٣م، رقم (٥٤٥)، ص ٢٠٨.
- ٦٨ الحكيم الترمذي، محمد بن علي: رياضة النفس. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٧٢.
- ٦٩ الترمذي، الحكيم: ختم الأولياء. تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٧٨.
- ٧٠ البخاري: صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم (٦٠٢٧)، ص ١١٤٠. مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام مثل أفئدة الطير، رقم (٢٨٤١)، ص ١٠٩١، (باختلاف يسير في اللفظ)

- ٧١ الحكيم الترمذي، محمد بن علي: ختم الأولياء. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية-بيروت، (بدون تاريخ ورقم الطبعة، ص ٢٧٥.
- ٧٢ ينظر: الحكيم الترمذي: محمد بن علي: علم الأولياء. تحقيق: سامي أحمد لطيف، مكتبة الحرية الحديثة- جامعة عين الشمس، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ١٠١.
- ٧٣ ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.
- ٧٤ ينظر: المصدر نفسه، ٩٠.
- ٧٥ ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- ٧٦ الغزالي، أبو حامد محمد: ميزان العمل. تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف- مصر، ط١، ١٩٦٤م، ص ٣٣١.
- ٧٧ ينظر: الترمذي، الحكيم: ختم الأولياء. تحقيق: الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٨٥-٨٦.
- ٧٨ الكيلاني، عبدالقادر: الفتح الرباني والفيض الرحماني. تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ١٩٧.
- ٧٩ المصدر نفسه.
- ٨٠ بن منور، محمد: أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد. ترجمة: اسعاد عبدالهادي القنديل، بديع الجمعة - المجلس الأعلى للثقافة-- القاهرة، ٢٠٠٧، (بدون رقم الطبعة)، ص ٢٥.
- ٨١ ينظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد: سير أعلام النبلاء. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٣، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ٣٢٠/٢١.
- ٨٢ ينظر: الشيرازي، روزبهان البقلي: المصباح في مكاشفة بعث الأرواح. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، (بدون رقم وتاريخ الطبعة)، ص ٧٧.
- ٨٣ ينظر: الشيرازي، روزبهان البقلي: مشرب الأرواح. تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م، ص ٢٧٧.
- ٨٤ ينظر: الكبرى، نجم الدين. فوائح الجمال وفوائح الجلال. تحقيق: د. يوسف زيدان، دار سعاد الصباح- القاهرة، ط١، ١٩٩٣م، ص ٢٣٢.
- ٨٥ سورة النمل:
- ٨٦ سورة يونس: ١٤
- ٨٧ سورة البقرة: ٣٠.
- ٨٨ ينظر: ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم. الشرح: الشيخ عبدالرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع- القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص ٤٨-٥٣.
- ٨٩ ينظر: الحكيم، د. سعاد: معجم الصوفي. دندرة للطباعة و النشر، ط١، ١٠٤١ هـ- ١٩٨١م، ص ٤١٢-٤٢٣.
- ٩٠ ينظر: ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية. دار الكتب العربية الكبرى- القاهرة، الطبعة الميمية (طبعة بولاق الثالثة)، ١٩١١م، ١٠٦/١، ٢/١، ٢٦٣/٢٨.
- ٩١ الجبلي، عبدالكريم بن إبراهيم: الإنسان الكامل. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده- ميدان الأزهر- القاهرة، (بدون تاريخ ورقم الطبعة)، ص ٧٣.
- ٩٢ السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، كتاب الإيمان، ص ٧٥٢.
- ٩٣ ينظر: المصدر نفسه، ص ١٦.
- ٩٤ ينظر:

Patricia Crone and Martin Hinds. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Reprint, 2003, p 5-6.

<sup>٩٥</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص ١١-١٢.

<sup>٩٦</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

<sup>٩٧</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨-١٩.

<sup>٩٨</sup> ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

<sup>٩٩</sup> وقد بحثنا هذه النظرية في بحص مستل من اطروحتي دكتوراه ومنشور.

<sup>١٠٠</sup> ينظر:

Andrew Marsham, God's Caliph Revisited, Arabica, vol. 65, no. 2-3, 2018, pp pp. 169-176

<sup>١٠١</sup> ينظر: المصدر نفسه.

<sup>١٠٢</sup> ينظر: المصدر نفسه.

<sup>١٠٣</sup> ينظر: المصدر نفسه.