

قراءة في كتاب

ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة"  
لعبد الإله بلقزيز

عزالدين العلام

أستاذ العلوم السياسية  
جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء

14 يناير 2022



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

تقديم:

هل كان محمد بن عبد الله نبيا وكفى، أم كان صاحب مشروع سياسي؟ ألا يكون جامعا بين الدعوة إلى الله وبناء كيان سياسي؟ من يستقصي التجربة العربية - الإسلامية، فكرا وواقعا، يلاحظ تقابل العديد من الثنائيات المتعارضة (والمساكنة في آن واحد): القرآن والسلطان، الصحابة والحاشية، الجهاد والحرب، الخلافة والمُلك، الشرع والسلطان، الدين والدنيا...

أغلب من يتحدّث باسم الإسلام، معتدلا كان أو متطرّفا، يتوق لتحقيق الطرف الأول من هذه المعادلات. يحلم بالخلافة وألوية القرآن وتطبيق الشريعة وإعلان الجهاد... ومع ذلك، ينبئنا التاريخ كيف انقلبت الخلافة إلى مُلك، وتسكن الطرفان، وكيف تكامل الحكم السلطاني مع مبادئ الشرع، فتعايش الاثنان<sup>1</sup>، وكيف تجاوزت، بل وتكاملت الوظائف السلطانية - الدنيوية (من وزارة وكتابة وحجابه...) مع الخطط الخلافية - الدينية (من قضاء وإفتاء وحسبة...)<sup>2</sup>، وكيف أصبغت كل الدول التي تعاقبت على الرقعة العربية الإسلامية طابع الجهاد على كلّ حروفها، حتى ولو كانت قتالا للمسلمين، بعضهم بعضا.

كلّ الثنائيات المذكورة تجد أصلها في ثنائية أعمق هي النبوة والسياسة؟ ذلك هو التساؤل المركزي الذي تتفرّع عنه كلّ القضايا المثارة في الكتاب.

يتمحور الكتاب، إضافة إلى مدخله الذي تحدّث عن "المصادر الكلاسيكية للسيرة النبوية"، حول ثلاثة أقسام. أولها بعنوان "من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية"، ويخصّ "المسألة السياسية في إسلام الصدر الأوّل، بين النص والاجتهاد"، و"الجماعة السياسية والسلطة - ما قبل النظرية السياسية"، وثانها تحت عنوان "دولة الدعوة والتمكين السياسي"، ويتحدّث عن "التوحيد عقيدة واجتماعا"، و"الحرب والمفاوضة"، و"الدمج والتمايز". أمّا القسم الثالث، فخصّه الباحث لموضوع "دولة المدينة وآليات الإنشاء"، تحدّث فيه عن موضوع "التنظيم السياسي - الإداري"، و"اقتصاد المدينة: الغنيمة وفلسفة التوزيع"، ليختتم أخيرا ب"الكاريزما المحمدية"<sup>3</sup>.

موضوع شائك تباينت فيه التأويلات بين من رأى فيما وقع دينا لا علاقة له بأي تشريع سياسي، ومن استغرق الدين كلّه في الفعل السياسي، ومن حاول ضبط تشابكات وتقاطعات دعوة دينية أرخت بظلالها على واقع اجتماعي - سياسي (وهذا بالضبط ما حاول القيام به صاحب الكتاب). ناهيك عن انعكاس هذا التصور أو ذلك لعلاقة الدين بالسياسة على الوضع الراهن للعالم العربي والإسلامي.

<sup>1</sup> يقول عبد الله العروبي: إنّ السلطان يخدم الشريعة ظاهرا لأنها تخدمه باطنا". أنظر عبد الله العروبي: مفهوم الدولة ص 107، المركز الثقافي العربي 1981.

<sup>2</sup> أنظر عز الدين العلام: الآداب السلطانية - دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، ص 162 وما يليها، منشورات عالم المعرفة، الكويت 2006.

<sup>3</sup> سوف نكتفي في هذه الدراسة بصياغة بعض الملاحظات حول الكتاب دون أيّ عرض مفصّل لمحتوياته. ويمكن طبعا للقارئ المهتم أن يعود إليه للاطلاع على مضامينه.



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

وقبل أن أبادي ما عن لي من ملاحظات، أرى ضرورة تأكيد مزيتين أساسيتين أثارتني وأنا أتصفح محتويات هذا الكتاب. تتعلق الأولى بتخصيص مدخل بكامله لإشكالية المصادر التي يمكن اعتمادها في مثل هذا الموضوع، وتتعلق الثانية بالروح النقدية التي عالج بها المؤلف القضايا المتصلة بموضوعه.

ففي تقديمه للكتاب نجد حرصاً شديداً على تبيان المصادر وحدودها. حرص دفع الباحث أولاً إلى التفكير فيما إذا كان ثمة مصادر أخرى للسيرة النبوية أكثر دقة من كتب السيرة نفسها، وثانياً إلى طرح الارتباط العضوي بين "السيرة" و"الكتابة التاريخية" مما يستدعي، ليس فقط نقد السيرة، بل التدوين التاريخي نفسه، ناهيك عن ردّه الضمني على أولئك الذين يقصون مصادر الغرب الاستشراقي لاعتبارات متعدّدة.<sup>4</sup>

تستلزم طبيعة المصادر الإسلامية الكلاسيكية الكثير من الاستقصاء والتنقية للتأكد من حجيتها. فهذا بن إسحاق، على سبيل المثال، الذي يُعتبر كتابه مركزياً ومصدراً أساسياً، يراه مالك بن أنس "دجلاً وكذباً"، ومالك بن أنس بدوره لم يسلم من لسان ابن إسحاق الذي رآه "بدون نسب"<sup>5</sup>. وقد كان ابن خلدون من الأوائل الذين شككوا في الكثير من موادها مذكراً بالأسباب التي أدت إلى الغلط وأهمها "الجهل بطبائع الأحوال في العمران"، كما شكك فيها بعض المحدثين مثل عبد العزيز الدوري، أو ومعروف الرصافي الذي استعان به الباحث في ذكره لدرجات مصداقية الروايات.<sup>6</sup>

المطلوب في هذا السياق ألا يتمّ الاكتفاء فقط بمصادر يشكّ بعضها في البعض الآخر، ناهيك عن سقوطها أحياناً في أسطورة حياة النبي محمد، وإنما استقصاء ما كتبه الغربيون، وما كتبه المراجع العربية الحديثة والمعاصرة. غير أنّ الكاتب كان واضحاً في قصده، وهو الاكتفاء بالمصادر الكلاسيكية، وتأجيل البحث فيما تبقى. وبالتالي، وهذا ما لاحظته، ينضاف تأويل الباحث لما سبق من تأويلات لكتب السيرة، ومع ذلك، يشير الكاتب عن حق، أنّ ما كُتِب عن النبي، صحيحاً كان أم خاطئاً، بلور مخيال المسلمين وأثر في سلوكهم، وهذا وحده يكفي لأخذه بعين الاعتبار.

أما المزية الثانية فألخصها في جملة واحدة مفادها أنّ خلافة الرسول مسألة سياسية لا علاقة لها بالدين رغم كلّ العبارات المتداولة مثل "أمير المؤمنين" و"خليفة الرسول"... والنتيجة أن مجال السياسة في الإسلام "نشأ بعيداً عن أية قداسة دينية مفترضة"<sup>7</sup> كما يدعي البعض اليوم.

<sup>4</sup> ناقش المؤلف في مدخل الكتاب، طيلة عشرين صفحة، العديد من القضايا الشائكة التي تطرحها "المصادر الكلاسيكية للسيرة النبوية". منها ما هو منهجي: هل نبحث في الوقائع كما جرت بالفعل، كمؤرخين، أم أننا نؤول ركاباً هائلاً من الوقائع حسب ما يقتضيه غرضنا منها؟ ومنها ما يتعلّق بصلّة التاريخ بالسياسة، وبالمطالب العقديّة، وبالصراعات السياسيّة. كما عرج على أسباب تأخر التدوين (السيرة والتاريخ) وارتباطه بتأخر علم آخر مؤسس هو "علم الحديث"، وتساءل أيضاً فيما إذا كان بالإمكان اعتبار القرآن الكريم، على غرار ما فعل المستشرقون، مادة إخبارية...

<sup>5</sup> عبد الإله بلقزيز، النبوة والسياسة، ص 17، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

<sup>6</sup> م - س، ص 26، 27، 28

<sup>7</sup> م - س، ص 58



# ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزير

## 1- الدعوة النبوية والفعل السياسي

كان يمكن للجماعة الإسلامية أن تظل جماعة اعتقادية فحسب، وألا تصير إلى جماعة سياسية. في سياق هذا السجال، بلور علي عبد الرازق موقفه الجريء. فلا النص القرآني ينصّ على الخلافة، ولا الحديث النبوي يشير إليها، ولا هي حققت الإجماع حولها، وإنما هي، ولنسَمِّها باسمها سلطة سياسية، شوكة وعصبية. هي إذن، كما هي حروب الردّة، مسألة سياسية.

طيلة صفحات الكتاب، يتصوّر الأستاذ بلقزير هذه الثنائية من زاوية مغايرة. فلا هو يصطّف تماماً مع علي عبد الرازق، العزيز على العلمانيين، ولا هو براص على الموقف المقابل الذي مثله حسن البنا، العزيز على الإسلاميين. مقابل ذلك، يرى أن هناك تلازماً بين الدين والسياسة، وتقاطعا بينهما، سواء في عهد النبوة، أو في فترة ما سمي بالخلافة الراشدة (استمرار نشر الرسالة، حروب الردة، الفتوحات خارج الجزيرة، البحث عن الشرعية...)

وملاحظتي هنا، سواء تعلق الأمر بفترة النبوة أو الخلفاء الأربعة الأوائل، تتمثل في غياب أي نظام حكم يقوم على الوازع الديني، لا غير. مثل هذا الحكم يتطلب معجزة ربانية تغيّر من طبيعة الإنسان. ليس مستغرباً، والحال هذه، أن يستعمل عبد الله العروي عبارة "طوبى الخلافة" في حديثه الذي خصّ به 'الدولة التقليدية العربية'. (ربّما هذا ما يفسّر حذر الباحث الذي فضل استعمال عبارة "دولة المدينة" في أكثر من سياق). وفي مقابل ذلك، لا يمكن أبداً أن نشكّ في وجود "الفعل السياسي"، بل وفي "ماكيافلية" النبي.

كان التناقض حاصلًا بين العصبية القبلية وعالمية الدين الجديد. كانت الدعوة تكسّر الكثير من روابط هذه العصبية، في نفس الآن الذي كان فيه الرسول يحرص على توظيفها لنشر الدعوة (مكانة قريش، وهم "الطلاق"، ناهيك عن مصاهرته لأبي سفيان وهو على كفره، واعتبار داره بمثابة "المسجد" في أمانه<sup>8</sup>).

وفيما عدا الحرب، وهي "خدعة"، يلاحظ الكاتب أنّ هناك على الأقل أربعة أشكال طبعت الفعل السياسي النبوي: المحالفة، والمساومة، والمخادعة، والتنازل. لجأ الرسول إلى "المساومة" لفكّ حصار معركة الخندق، ممّا جلب عليه انتقاد بعض الصحابة. كما لجأ إلى "الصلح" مع قريش في الحديبية، ممّا جعل عمر بن الخطاب يرى في الأمر تنازلاً "دينيًا"، وهو غير ذلك في ذهن الرسول. كما لجأ أيضًا إلى "التجسس"، ناهيك عن تنظيّمه لاغتيالات<sup>9</sup> والسؤال هو: كيف لرسول الله أن يساوم، أن يتجسس، أن يخادع، ألا يفني بعهوده، والله يقول "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود!"

تبين هذه المواقف أنّ الرسول، وفيما وراء الدعوة، أو بها، كان يطمح لبناء كيان سياسي، وأنه كان "ماكيافليًا" بامتياز. ومع ذلك، فإنّ مؤاخذته أخلاقيا حكم لا يستقيم، ذلك إن تهمة "الماكيافلية" الشهيرة لا يكون لها أي معنى إلا بخلطنا بين أخلاق الدولة السياسية وأخلاق الفرد المدنية، والحال هذه يتعيّن الفصل بين المستويين. وهنا أكتفي للتوضيح بمثال واحد يخص الوفاء بالعهود، أو الإخلال بها.

<sup>8</sup> نلاحظ هنا كيف أنّ الرسول، في سبيل بناء الجماعة السياسية، اكتفى بما ستقولُه لاحقًا الأدبيات السياسية السلطانية من ضرورة الاكتفاء بـ"ظاهر الطاعة" دون التنقيح في ما بذات الصدور...  
<sup>9</sup> أنظر الفصل الرابع، الحرب والمفاوضة، ص 97 وما يليها، ع بلقزير م - س.



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزير

تصبح الرذائل فضائل، ويصير العنف مشروعاً، والإلحاد إيماناً، والإخلال بالعهد وفاءً، إن كان ذلك في مصلحة الدعوة. يخلص ماكيافلي في كتابه "الأمير" إلى أن السياسي الذكي لا يحافظ على وعوده عندما تكون هذه المحافظة عائقاً أمام ما يطمح إليه<sup>10</sup>. ومع ذلك، فإن من يواجه ماكيافلي على المستوى الأخلاقي، لا يفهم منطق "الأمير". ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، وحتى إن وقفنا عند هذه النقطة بالذات، فإننا نلاحظ، كما يقول كلود لوفور Claude LeFort "أن الجرأة توجد في العبارات، أكثر مما هي في الفكرة"<sup>11</sup>. لو صغناها بطريقة مغايرة، لقلنا: إن محمداً كان وفيّاً لرسائلته بخيانتته التزاماً ما كان له أن يتشبث به دون الإضرار بدعوته. "ليس هناك تعارض بين الوفاء و"الخيانة"، حين "يخون" رجل السياسة عهداً، فلن يكون "وفياً" لمهمته، وحين "يفي"، وبشكل مطلق بعهوده، فإنه قد "يخون" مهمته كرجل سياسة.

### 2- القرآن والسياسة

دأبنا على تكرار القول بأن الإسلام دين ودولة، بل هناك من يرفع هذا القول إلى علامة تمييز لهذا الدين مقارنة مع كافة أديان المعمور. ربّما يكون علينا، ونحن نتحدّث عن هذا الموضوع الحساس، أن نبدأ بالمرجع الأعلى الذي يحتكم إليه كافة المسلمين ونتساءل: هل يوجد في القرآن الكريم آية قرآنية واحدة تحدّد طبيعة الدولة، وآليات الحكم، وما يصاحبه من أجهزة سياسية وإدارية وغيرها؟ والجواب بمنطوق النصوص، وباعتراف أغلب الباحثين، هو النفي. في هذا السياق، يشير الدكتور عبد الإله بلقزير إلى أنّ القرآن الكريم تحدّث عن "التجارة والبيع والعقود والمواريث والأنكحة والطلاق والولاية وقسمة أموال الفتوحات والحدود..." إلا التشريع السياسي<sup>12</sup>. وتأكيده لهذا المنحى الذي سار عليه الأستاذ بلقزير، نضيف أنّه حتّى لو تجاوزنا زمن النبوة والوحي، وتصفحنا بعض ما كتبه فقهاء الإسلام لاحقاً، لا يسعنا إلا أن نستغرب من هذه المقولة التي تجمع بين الدين والدولة في التجربة العربية - الإسلامية. ففي كتابه "أدب الدنيا والدين"، يميز الماوردي، كبير فقهاء السياسة، بين "أدب الشريعة" و"أدب السياسة"، ويعني بالأول كل "ما أدى إلى قضاء الفرض"، وبالثاني كل "ما عمّر الأرض". وفي مقدمته ل"سراج الملوك"، يميز الفقيه الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بين "الأحكام" و"السياسات"، ويعني بالأحكام كل ما تعلق ب"الحلال والحرام..."، وب"السياسات" كل ما يتعلق ب"تدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وحصون الأعراس..." وفي مقدمة كتابه "الجواهر النفيس في سياسة الرئيس" يرى "ابن الحداد" أن السياسة نوعان متميزان: "سياسة دين" و"سياسة دنيا". تتعلّق الأولى بما فرضه الله على عباده، وتختصّ الثانية بكل ما يقوم به هؤلاء العباد في سبيل عمارة الأرض<sup>13</sup>.

10 ن. ماكيافلي، الأمير، ص 184، تعريب خيرى حمادي، دار الأفاق الجديدة، بيروت 1979

11 C. Le Fort, Le travail de l'œuvre, Machiavel. P 413, Gallimard 1972.

12 عبد الإله بلقزير، م - س، ص 46 وما يليها. وحتى لو استقصينا الحديث النبوي، وهو ثاني أعلى سلطة مرجعية، شريطة الانتباه لضخامة ما تُسبب لنبي الإسلام من أقوال أغلبها مشكوك في عنعناته، فلن نجد حديثاً عن نظام سياسي بعينه. وهذا دون أن نشير إلى ما عرف عن الرسول من تحرّج اتجاه كلّ تدخّل في شؤون دنيا المؤمنين، وهو القائل: أنتم أدرى بشؤون دنياكم، وبالأحرى شؤون سياساتكم.

13 الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 114، دار إحياء التراث العربي. 1979.



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

أدب الشريعة شيء، وأدب السياسة شيء آخر. والأحكام شيء، والسياسات شيء آخر. وسياسة الدين شيء، وسياسة الدنيا شيء آخر. وأكثر من هذا، لا يتعلق الأمر فقط بنصوص واضحة تميّز بين المجالين، السياسي والديني، بل نجد نوعاً من الأولوية يضيفها هؤلاء المؤلفون "الفقهاء" على المجال السياسي باعتباره يخصّ الشأن العام. فمن خرج عن قواعد "الدين" يلوم نفسه، ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كتارك الصلاة مثلاً، في حين أن خرق قواعد "السياسة" يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض، وظلم الناس، وحصول الضرر للعموم، وهذا لا يجوز.

ومع ذلك، وفي شبه استدراك، يشير المؤلف إلى أن هناك من يحتج بأيّ الشورى. ودون الدخول في تأويلات هذه العبارة، وما أكثرها، نشير إلى ثلاث دلالات أو مراحل طبعت هذا المفهوم: تهم الأولى الفترة النبوية حيث لم تكن الشورى عامة، بل محصورة عند كبار الصحابة. وتهم الثانية عهد عمر بن الخطاب واستشارته قبيل وفاته لستة صحابة لا غير. أما الثالثة، فتخصّص تولية معاوية وابتعاده عن الشورى بتعيينه لولي عهده. هكذا تبخّرت الشورى عملياً، في مقابل تضخّم الحديث عنها نظرياً. ومهما يكن، لنا أن نتساءل: ما معنى "وأمرهم شورى بينهم"، إن لم يكن يعني أنّ السلطة اصطلاحاً... ما معنى أن يكون أمر السياسة "شورى" بيننا، إن لم يكن يعني انسحاب الأوامر الدينية من كل تحديد "قبلي" لأي نظام سياسي يكون علينا أمر التدبّر في قواعده باتفاق "بعدي" وتوافق لاحق.

### 3- ميلاد دولة

يقول الأستاذ عبد الإله بلقزيز: "أن يكون" يهود بني عوف أمّة مع المسلمين" كما ورد في نصّ الصحيفة، وأن يكون لجميع "طوائفهم" وعشائهم من حقوق الانتماء إلى الأمة ما لبني عوف، شأن ينهنا إلى حقيقتين لا محيد عن تأمل ما فيهما من دلالة: أولاهما أنّ الصحيفة أدت بتخطي مفهوم الأمة الروحية (= الجماعة الاعتقادية) إلى مفهوم للأمة ينتبه أكثر فأكثر إلى الرابطة الاجتماعية – السياسية التي تخترق حدود التباين الديني بعد أن تسلّم به ابتداءً. وهو أمر يضعها على أعتاب مفهوم الأمة الذي سيصار إلى بناء السياسة عليه في عصر لاحق على العصر النبوي بما يزيد عن ألف عام.<sup>14</sup>

أرى شيئاً من المبالغة في هذا القول الذي يفيد انتقال المسلمين من أمة "روحية" إلى أمة برابطة "اجتماعية سياسية". كيف نتحدث عن "انتقال" و"بناء روابط اجتماعية – سياسية" في فترة مضطربة لا تتجاوز سنتين؟ الواقع أنّ ما حدث، ليس أكثر من تكتيك مرحلي، أو دهاء سياسي مؤقت. يؤكّد ذلك حدث الانهيار السريع "لمسألة الأمة الاجتماعية" بديلاً عن "الأمة الروحية" الذي يشير إليه الباحث نفسه<sup>15</sup>. ولتغيير القبلة في هذا المجال من

أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، ص 50، 51، تحقيق د/جعفر البياتي. رياض الرايس. لندن 1990.  
ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، ص 61، 62، تحقيق ودراسة. د/رضوان السيد. دار الطليعة بيروت 1983.  
14 ع. بلقزيز، م – س، ص 92

15 ع. بلقزيز، م – س، ص 86



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزير

الشام إلى الكعبة مجدداً، وفضّ التحالف مع اليهود أكثر من دلالة... ويبدو أن لا شيء كان يمنع الرسول من تغيير وجهة القبلة مرة أخرى إن اقتضى الحال، هي السياسة لا أقل ولا أكثر.

وفي نفس المنحى الرامي إلى تأكيد وجود كيان سياسي، يرى الأستاذ بلقزير أنّ هناك ثلاثة عناصر تفيد تأسيس هذا الكيان: أولها الأرض والسيادة عليها، وثانيها الأمة على مرّ لحظات تأسيسها من أمة اعتقادية إلى أمة المدينة مروراً بأمة بدينين... وثالثها النظام السياسي الذي يقوده الرسول<sup>16</sup>. واضح هنا اقتباس العناصر الثلاثة المتداولة في تعريف القانون العام للدولة، (وتحديداً في القانون الدستوري)، وهذا ما انتبه إليه الكاتب نفسه في فقرة لاحقة مستدركا بقوله:

"ربّ قائل يقول إننا سقطنا فيما حدّرتنا من مغبة السقوط فيه: التفكير في "دولة المدينة" -عناصرها وأسسها - بمفردات الدولة الحديثة، وليس ذلك ما قصدناه، وإنّما قصدنا التنبيه على ظواهر لا يمكن تجاهل معناها السياسي أو دلالتها على قيام مجال سياسي في الإسلام المبكّر"<sup>17</sup>.

لا أشكّ مطلقاً في الحذر الشديد الذي يخالجه الكاتب وهو يستعمل عبارات "الدولة" و"اللامركزية" و"العلاقات الخارجية" و"الضريبة" و"المواطنين"، وهي كلّها عبارات تحيل على الدولة بمفهومها الحديث. والواقع أنّه يصعب تماماً الحديث عن شيء اسمه الدولة. أيّ أجهزة سياسية وإدارية يمكن الاستناد عليها، وعن أي استقرار يمكن الحديث؟ مع الرسول محمد، كانت الدعوة، ومع خليفته الأول أبي بكر، كانت الردة، ومع الخليفة الثاني عمر، كان الانشغال بالفتوحات، ومع ثالثهم عثمان، حلّت الفتنة التي نتج عنها "مراكز ثلاث (علي في المدينة، ومعاوية في الشام، وطلحة في البصرة..). فأين الاستقرار الذي تحدث عنه الباحث كعنصر من عناصر الكيان السياسي، علماً أنّ الحديث كله يدور حول فترة زمنية لا تتجاوز ثلاثة عقود تقريباً!

#### 4- جهاز الدولة

في هذا السياق، يشير صاحب الكتاب إلى وجود "طبقة سياسية" وجهاز إداري بكلّ مكوناته، تشكّلاً حول النبي بصفته المدير والمهمل لهذا الجسم الإداري والسياسي، (النيابة عنه، قيادة الحرب، العلاقات الخارجية، الولاية على الأقاليم، القضاء، الجباية، الكتابة، إمامة الصلاة)<sup>18</sup>.

أما عن الحجج التي يسوقها الباحث لإثبات وجود هذا الجهاز، فإنّما تبرز أنّ هناك فارق بين القول بوجود "الفعل السياسي"، سواء في الفترة النبوية، أو فترة ما سمي بالخلافة الراشدة، وهذا لا شكّ فيه، وبين القول بتأسيس دولة مع كلّ ما تقتضيه من أجهزة إدارية وسياسية واستقرار، وهذا أمر يدعو للتساؤل.

إذا ما تجاوزنا فترة الدعوة "المحمدية" وحكم "الخلفاء الراشدين"، وهي مدة يسيرة في كل الأحوال، تميزت في عمومها بانشغالات لم تكن تسمح بالتفكير في الأجهزة المؤسسة للدولة وتحديد طبيعتها (نشر الرسالة، حروب

16 ع. بلقزير، م - س، 141 - 143

17 م - س، ص 143

18 م - س، ص 145



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

الردة، الفتوحات الإسلامية، الفتنة الكبرى...)، أمكننا القول إن ظهور الدولة كدولة في التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان، أول "ملك - خليفة" عربي إسلامي. والحقيقة أن الجمع هنا بين "الملك" و"الخلافة" يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة، ويبرز أهم مكوناتها.

يمكن اعتبار "انقلاب الخلافة إلى ملك"، على حد تعبير ابن خلدون، بمثابة المدخل التاريخي لبروز هذه الدولة (السلطانية في جميع الأحوال)، ونقصد بذلك أن المجتمع العربي الجديد في ثقافته السياسية وأجهزة دولته، أصبح مهياً لاستقبال الآثار السياسية السلطانية، أو المملوكية "بالقوة" عند بدء الحكم الأموي، وإن لم تتبلور بشكل واضح إلا في مراحل لاحقة كما هو معلوم، وخاصة في العهد العباسي. كان لابد للعرب المسلمين، وقد أصبح نظامهم السياسي "مُلُكا" من التأثير بالأنظمة السياسية التي انهدت تحت ضربات "الفتوحات"، وكان النظام السياسي الفارسي من أبرز هذه الأنظمة التي "ورث العرب تلقائياً" أجهزته وتنظيماته<sup>19</sup>، إذ كان "أول المنظومات التي عرفها العرب المسلمون...<sup>20</sup>" ووجدوا فيها "صورتهم" وضالتهن لتسيير شؤون الدولة الوليدة.

غير أن انتقال التنظيمات الإدارية والسياسية من جماعة ما إلى جماعة أخرى، ليس بالعملية الوظيفية البحتة، إذ تتضمن مستتبعات ثقافية تسهل عملية استنبات هذه التنظيمات، كما تتطلب من جهة أخرى وجود "موظفين" مستأنسين بآلياتها. والعاملان معا متلازمان. فمن حيث الوقائع ظهرت فئة الكتاب الإداريين والموظفين، وكان أغلبهم من أصول غير عربية، ومن حيث التنظير لهذه التحولات، ازدهرت عمليات الترجمة والاقتباس عن التراث الفارسي الذي ظلّ الثابت الذي يغدي النشاط التنظيري لأغلب كتاب الدواوين، كما ظل تبعاً لذلك المصدر الذي تستلهم منه "نصائح الملوك" المناسبة لخلفاء وسلطين الإسلام.<sup>21</sup>

إذا أخذ العرب عن الفرس، فلحاجة "تاريخية" لا مفرّ منها. ووجود انجذاب بين أمّتي العرب والفرس، هو في حد ذاته علامة على إمكانية الالتقاء بينهما. فكلّ المواضيع ذات العلاقة بجهاز الدولة، مثل مواضيع "الجيش" و"المراتب" و"أقسام الرعية" و"مسلكيات الحاكم" و"الحروب"... كان العرب المسلمون يكتشفونها ويغرفون منها، ويتعلمون من خلالها أصول التدبير السياسي. قد ينقلونها كما هي، وقد يدخلون عليها تحويرات من هنا أو هناك، وقد يطعمونها بأقوال مستقاة من تراثهم أو وقائع من تاريخهم...

وأخيراً، فمن المعروف أنّ ابن خلدون يقرن بين ظهور هذه "المراتب" أو "الوظائف"، وهي بالضبط جهاز الدولة المسماة "إسلامية"، وبين "العمران الحضري". وهكذا لا تحتاج الدولة في بداية تأسيسها للكثير من هذه الوظائف

19 عبد الله العروي : مفهوم الدولة. ص 92.

20 رضوان السيد : الأمة والجماعة والدولة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي 96 دار إقرأ 1984.

21 عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ص 87. دار المنتخب العربي. 1994.

وحول هذا الموضوع، انظر الدراسة التقييمية المطولة التي خص بها د. عبد الرحمن بدوي كتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام"، دار الكتب المصرية. القاهرة 1954 وكذا تقديم د إحسان عباس لـ "عهد أردشير"، وأيضاً كتابه "ملاع يونانية في الأدب العربي" ص 99 إلى 132، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1977.



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقرز

نظرا للطابع "البدوي" الملازم لها في مرحلة التأسيس<sup>22</sup>، وبسبب من السلطة شبه الجماعية "للعصبية" الحاكمة المتميزة بـ "التعاقد والمشاركة"<sup>23</sup>، وهذا موضوع آخر

### 5- الحكم بالدين والحكم باسم الدين

يقول الأستاذ بلقرز: "إنّ وجود النبي على رأس الدولة، وإدارة شؤونها، وميلاد هذه الدولة في حضن الدعوة، هي العوامل التي أفضت إلى مثل ذلك التداخل، الذي تحدثنا عنه، بين الديني والسياسي. أما بعد وفاته، وبسبب غياب تشريع قرآني سياسي، فلم يعد ممكنا الحديث عن وجود تداخل. فالخلفاء الراشدون – وعلى عظيم ما لديهم من امتياز صحبة النبي- هم خلفاء له في السياسة (في القيادة) لا في الدين، لأنه وحده صاحب الرسالة. وكلّ الذين أعقبوهم في حكم المسلمين حكموا باسم الدين ولم يحكموا بالدين، والفارق عظيم بين الأمرين: الحكم باسم الدين فعل التماس للشرعية الدينية لسياسة قد لا تكون دينية. والحكم بالدين حكم بنصوص الدين، أو قل إنّه حكم ديني (= ثيوقراطي) على نمط حكم البابوات في أوروبا المسيحية الوسطى، وهو ما لم يعرفه تاريخنا الإسلامي"<sup>24</sup> تختزل هذه الفقرة معطيات عدة لا بدّ من طرح تساؤلات في شأنها. ففي زمن النبي، كان هناك تداخل بين الدين والسياسة. وفي زمن الخلفاء الراشدين، انفض التداخل بين الدين والسياسة، فكان الحكم خلافة في السياسة. وفي الزمن الممتد لما بعد الخلافة الراشدة، كان الحكم باسم الدين، وليس بالدين. وذلك على خلاف الحكم الثيوقراطي الذي عرفته أوروبا المسيحية في عصورها الوسطى.

أربعة أزمنة يتحدث عنها الكاتب في الفقرة أعلاه: زمن الرسول حيث كان التداخل بين الدين والسياسة، وزمن الخلفاء الراشدين حيث كانت الخلافة في السياسة وليس في الدين، وزمن التجربة العربية – الإسلامية لما بعد الخلافة الراشدة، حيث كان الحكم باسم الدين وليس بالدين، وزمن أوروبا العصر الوسيط حيث كان الحكم "ثيوقراطيا" بالدين ونصوصه.

قد نسلم بالتداخل بين الدين والسياسة الذي أكده الباحث في حديثه عن زمن النبوة (وإن كان هناك من يرى غير ذلك). أمّا وأن ينفي التداخل عينه في زمن الخلفاء الراشدين، فأمر لا يستقيم لأسباب ذكرها الكتاب نفسه في فقرات مختلفة. وأما القول بأنّ الحكم في التجربة العربية – الإسلامية الممتدة منذ نهاية الخلافة الراشدة، كان حكما باسم الدين وليس بالدين، كان حكما يوظف الدين، كما قد يوظف غيره، خدمة للسلطة القائمة، فتلك وقائع تاريخية لا يرقى إليها الشك. وبالمقابل، ما يطرح التساؤل هو القول بالاختلاف النوعي بين التجريبتين العربية

22 لا تحتاج الدولة في طورها الأول لكثير من الوظائف، مثل دولة الموحدين "التي أغفلت الأمر أولا للبداءة ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب". (ص189) ومثل دولة بني عبد الوادي التي "لا أثر عندهم لشيء من هذه الألقاب ولا تمييز للخطط لبداوة دولتهم وقصورها". (ص 191) كما يلاحظ ابن خلدون في مكان آخر حول "وظيفة الحاجب" ويقول: "ولم يكن في دول المغرب وإفريقية ذكر لهذا الاسم للبداوة التي كانت فيهم". (ص190) وفي موضوع "ديوان الرسائل والكتابة" يشير إلى أن "هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها رأسا كما في الدول العربية في البداوة التي لم يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع". (ص194).

23 المقدمة: ص 144. ويلخص م عابد الجابري وضعية هذا الطور الأول بقوله: "إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة: المساهمة في السلطة والمشاركة في الثروة الناجمة عن الغنائم..." العصبية والدولة. ص 339. دار النشر المغربية. (ب.ت)

24 عبد الإله بلقرز، م – س، ص 201



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

الإسلامية والغربية المسيحية، على أساس أنّ الأولى "حكم باسم الدين" كما أسلفنا، بينما الثانية "حكم بالدين"، أي حكم ثيوقراطي حسب عبارة عبد الإله بلقزيز، وهو ما لم يقع في الرقعة العربية الإسلامية. غالباً ما يرى البعض فارقاً نوعياً بين تجربة حضارية مسيحية تميّزت بحكم ثيوقراطي، كما هو وارد في الاستشهاد أعلاه، مقابل تجربة حضارية إسلامية تجهل تماماً مبدأ "الحق الإلهي". بل وهناك أيضاً، من يذهب عكس ذلك تماماً مؤكّداً، مرة أخرى، الفارق النوعي بين تجربة غربية مسيحية تفصل بين السلّطتين الدينية والدينيّة على أساس أنّ ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وتجربة عربية إسلامية تجمع بين السلّطتين على أساس أنّ الإسلام دين ودولة. وفي جميع الأحوال، ورغم تناقض التوجهين، تكون الفكرة هي إثبات التمايز بين الدينين، وهذا أمر يحتاج لبرهان.

كي تستقيم المقارنة بين الحضارتين، ينبغي التمييز، كما يوضّح عبد الله العروي، بين الدين كـ"عقيدة" وبين الدين كـ"وقائع" تاريخية عينية، وهو التمييز الذي يسمح لنا بتجاوز بعض المسلّمات الخاطئة، وعلى رأسها القول بأنّ الإسلام، وعلى خلاف المسيحية، دين ودولة في آن واحد، أو القول بعكس ذلك كما يتصوّر الأستاذ بلقزيز، والواقع أعقد من ذلك.

في هذا الإطار، يبدو أنّ عبارة "دولة إسلامية" لا تستقيم لتضمّنها خلطاً فضيعةً بين الوقائع والتصورات، بين "التاريخ" كما جرى بالفعل وبين "المثال" كما تم بناؤه في الذهن، وهو ما تجنّب الوقوع فيه صاحب الكتاب، وهو ما أوضحه المفكّر عبد الله العروي بتأكيد على أنّ عبارة دولة إسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة. عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبب في التباس كبير لأنّ القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، فالقول مقبول ما دمنا لا نعني نظاماً إسلامياً بل فقط نظاماً تُقام فيه شعائر الإسلام، ويعيش فيه مسلمون مؤمنون، لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية، وهي التي اخترناها، الأقرب إلى الواقع والأقل التباساً<sup>25</sup>.

في هذا السياق، يضيف عبد الله العروي، يتضح الخلط الذي يرتكبه الكثير، سلفيون ومستشرقون عندما يؤكدون مثلاً أنّ "النصرانية" دين فقط، وأنّ "الإسلام" دين ودولة، ذلك أنّهم "عندما يقولون: النصرانية دين فإنهم يعنون المعتقد، وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لو عنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية، ولو عنوا بالإسلام المعتقد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها"<sup>26</sup>.

ومهما يكن من أمر هذين التوجهين، تكون الخلاصة دائماً هي إقرار الفارق بين التجربتين العربية – الإسلامية والغربية – المسيحية، في حين أنّ هناك العديد من الوقائع والعلامات التي توضح الكثير من المشترك بينهما. نعم، قد يعترض من ينفي مبدأ "الحكم الثيوقراطي"، ويقول إنّ التجربة العربية – الإسلامية لم تعرف طيلة مسارها مؤسّسة دينية تجمع رجال الدين وتوحّدهم على غرار المؤسّسة الكنسية؟ اعتراض وجيه يبدو أنّ وقائع

25 عبد الله العروي ص 120 م- س

26 نفسه ص 122 - 123



## ملاحظات حول كتاب "النبوة والسياسة" لعبد الإله بلقزيز

التاريخ وطبيعة الديانتين، المسيحية والإسلامية، تعزّزانه. ولكن، هل يمكن أن نستنتج من غياب المؤسسة انتفاء دورها، أو بطلان سلطتها؟ ألم يكن العلماء والفقهاء يشكّلون، ولا يزالون كذلك، فئة "خاصة" تميّز عن "عامّة" المسلمين؟ ألم يكونوا "وسطاء" بين الناس وكلام الله ورسوله، شارحين لعموم الناس ما يجب وما لا يجب شرعا ودينا؟ وألم تكن مهمّتهم تكمن في استنباط "أحكام" تنظّم معاملات الرعية المؤمنة وتفصّل منازعاتها؟ ألم يلجأ إليهم خلفاء وملوك الإسلام لاستصدار "فتوى" أو طلب "مشورة"؟ كيف لنا، والحال هذه أن ننزع عن هذه "الفئة" العاملة مكانتها (حتى لا نقول مؤسستها)، وننفي عنها دورها؟<sup>27</sup>

وبالمقابل، قد يعترض من يرى في الإسلام "دين ودولة"، ويقول: في الغرب الأوروبي، عانى المسيحيون من اضطهاد الإمبراطورية الرومانية إلى أن حلّت بوادر الانفراج مع إعلان تمسّح الإمبراطور قسطنطين. أمّا الإسلام، فقد أنشأ دولة جديدة في حين أنّ المسيحية احتضنتها دولة قائمة. فرق في المسار التاريخي أكيد. ولكن، ألم تكن النتيجة واحدة هنا وهناك؟ ألم تلتق في نهاية المطاف السلطة بالدين، هنا وهناك؟ ثمّ إنّ هذا الاعتراض يلزمه توضيح: ما هي طبيعة هذه الدولة الجديدة التي أنشأتها الدّعوة الإسلامية، وما هياكلها؟ ألم تكن أغلب أجهزتها السياسية والإدارية نقلا واقتباسا عن الدولة الفارسية - الساسانية، كما تؤكّد ذلك وقائع التاريخ والعديد من الباحثين؟ وما المانع إذن في "ربط" الإسلام بهذه الدولة المستحدثة كما ارتبطت المسيحية بالإمبراطورية الرومانية؟ ألسنا هنا أمام نفس النتائج وإن اختلفت المقدمات؟<sup>28</sup>

موضوع شائك، دون شكّ، يلزمه المزيد من النقاش والتوضيح.

<sup>27</sup> لمزيد من التفصيل، أنظر الفصل الخامس من كتاب عزالدين العلام "النصيحة السياسية، دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرآيا الأمراء المسيحية، المركز الثقافي للكتاب، 2017

<sup>28</sup> لمزيد من التفصيل، أنظر المبحث الثاني من الفصل الخامس، عزالدين العلام م - س