

## تقديم مركز نهوض للدراسات والنشر

«الإسلام كنيسة غير مرئية!» و«لا يسمح بقيام أي فصلٍ بين السلطة الدينية وبين السلطة السياسية».

ذلك هو الوصف الذي نعت به عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الإسلام، وتلك هي الأطروحة التي عبّر عنها عند تحليله لمنزلة السياسة في المجال المجتمعي الإسلامي.

وقد خلّص فيبر إلى هذه النتيجة بعد أن قام بتصنيف التصورات المحدّدة لعلاقة السياسة بالدين في تصورين اثنين هما:

«تصور عقلائي» يجد منبعه - حسب زعمه - في الثقافة الغربية، ومقتضى هذا التصور العقلاني الفصل بين الدين والسياسة.

و«تصور ثانٍ» يقول بالتماهي بين المجالين الديني والسياسي، مع هيمنة الأول؛ مما ينتج تحكّم السلطة الدينية في المجال الزمني.

وعلى الرغم من أن فيبر لم يتوسع في دراسة الإسلام وتاريخه، فقد تسرّع في بلورة حكم جازم مفاده أن الإسلام نموذجٌ يمثّل التصور الثاني، حيث لا يعترف باستقلالية السلطة السياسية عن السلطة الدينية. هذا على الرغم من أن تبعية السياسي للدين لم توجد بوضوحٍ بمقدار وجودها الصريح في التاريخ السياسي للمسيحية.

أليس في هذه الأطروحة التي عبّر عنها فيبر افتتاتٌ على التجربة التاريخية الإسلامية؟

أليست تلك التعابير التي نعت بها فيبر الإسلام مجرد إسقاطٍ لخصوصية التجربة الدينية الأوروبية على التاريخ الإسلامي؟

وإذا كان فيبر لم يجد لوصف ما سمّاه بهيمنة الديني على السياسي في المجال الإسلامي، سوى الزعم بأن الإسلام «كنيسة غير مرئية»، فقد كان أمامه في المجال التاريخي الأوروبي كنيسة مرئية محسوسة ومجسدة، مارست خلال القرون الوسطى نفوذًا مطلقًا على السلطة الزمنية؛ فكيف جعل التصور العقلاني من خصوصيات التجربة الأوروبية، نافيًا إمكانية وجوده في تاريخ الإسلام؟

لقد أثر ماكس فيبر تأثيرًا واضحًا في كثير من الدراسات التي اهتمت ببحث الفكر السياسي الإسلامي، حيث تبنت موقفه القائل بأن الإسلام يرجع السياسة إلى ما هو إلهي، نافيًا مشروعية الاجتهاد البشري في تنظيم المجال المدني العام، والتشريع للقواعد المنظمة للعلاقات السياسية والاجتماعية العامة.

ونماذج الدراسات التي تناولت تاريخ الإسلام، وطبيعة العلاقة بين السياسة والدين، وسارت في تأويلها وحكمها مسار التأويل الفيبري كثيرة جدًا، منها كتابات باتريشيا كراونه التي كرّرت موقف فيبر حرفيًا بقولها: إن «المجتمع المسلم كان [في العصور الوسطى] نوعًا من الكنيسة، وجماعة تقوية من المؤمنين محمية من قبل دولة، بعد أن فشلت في أن تكون جماعة تقوية حقيقية»<sup>(١)</sup>. كما أن الكتابات التي التقت مع فيبر في تأويله لعلاقة الإسلام بالسياسة عديدة، أشهرها دراسات غوستاف فون غرونباوم، وآن لامبتون، وبرتران بادي، ولويس غاردييه الذي يذهب إلى حد القول بأن في الإسلام «ليست جميع السلطات نابعة من الله فحسب، بل لا سلطة فيه - باتم معنى الكلمة - غير سلطة الله [...] . فالله لا يعطي السلطة لكل قائد زمني ولو كان معينًا بالانتخاب فحسب، بل نعيد ونكرّر حرفيًا أن لا وجود لأي سلطة زمنية حقيقية سوى سلطة الله»<sup>(٢)</sup>.

والفكرة الجوهرية التي تشيعها هذه الكتابات هي أن الإسلام لا يسمح ببناء مجال سياسي مستقل عن السلطة الدينية؛ ومن ثم فهو يشكّل عائقًا أمام قيام دولة مدنية.

وهذا الكتاب «الإسلام والسياسة في العصر الوسيط» للباحث مكرم

P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, (١) 2005, p. 396.

Louis Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1976, p. 35.

(٢)

عبّاس، هو محاولة علميّة موفّقة لنقد هذا التصور، بالتركيز على بيان تنوّع الفكر السياسي الإسلامي، كما تجلّى في تراثنا الثقافي، وكما تفاعل مع تطورات المجتمع خلال التاريخ.

ويتميّز الكتاب بملمح أكاديميّ جليّ، وبموقفٍ منهجيّ يتجاوز الاختصارات السهلة، ليتعمّق في دراسة دقائق الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط. ذلك الفكر الذي أنتج - حسب رأي المؤلف - «ثلاث طرق لفهم السياسة»:

تتجلّى الطريقة الأولى في كتابات مؤلّفي «الآداب السلطانية» الذين ركّزوا على قيم الحكم، واحتياجه إلى الحكمة والاعتبار بالتجارب السياسية، سواء تلك التي جرت داخل سياق التاريخ الإسلامي، أم تلك المستمدّة من خارجه (الفرس، والروم، والهند).

أما الطريقة الثانية، فهي طريقة الفقهاء الذين يعيب عليهم المؤلّف أنهم انشغلوا بإشكالية الفتنة، وبالغوا في التركيز على أولويّة الأمن وحفظ انتظام المجتمع وتماسكه إلى درجة تسويغ الاستبداد ومنحه الشرعية باسم الدين.

وثالث تلك الطرق طريقة الفلاسفة (الفارابي، وابن سينا...)، وهي طريقة تفكّر في المسألة السياسية من منظور القانون الطبيعي وبمقصد تحقيق كمالات الإنسان، مستلهمة الثقافة العلمية والفلسفية المتداولة في زمنهم.

وقد انتهى المؤلّف بعد تحليله لنماذج من هذه الطرق المنهجية الثلاث إلى خلاصاتٍ مهمّة وهي: أن كُتّب الآداب السلطانية كانوا يقفون إلى جانب العدل، ويتخذونه محورًا في صياغة آداب رجل السياسة؛ بينما الفقهاء - وتلك هي المفارقة - لم يعتنوا كثيرًا بقيمة العدل، بقدر ما اعتنوا بمسألة «المفيد والضروري»، فحبّذوا استبداد السلطة لما فيها من فائدة حفظ الأمن. في حين وقف الفلاسفة إلى جانب الخير وفكرة «الكمال».

وبالعودة إلى موقف ماكس فيبر - ومن تلاه من الباحثين الغربيين في الفكر السياسي الإسلامي - القائل بأن الإسلام «كنيسة غير مرئية»، وأن لا مجال لبناء دولة مدنية مستقلّة عن السلطة الدينية؛ نتساءل:

هل ثمة جواب نقدي دقيق قدّمه مكرم عباس في كتابه هذا؟

يقول المؤلف إن «معنى دُنْيَوَة الدين التي يعزوها ماكس فيبر إلى الإصلاح وإلى الأخلاق البروتستانتية، كان موجوداً بالفعل في الإسلام منذ ولادته، وذلك على وجه الخصوص بفضل ظهور العديد من المعارف الدنيوية، وأهمية الفضول العلمي الذي كان في تعايش تامّ مع مقصد الروحانية ذاته. فنمط الحياة الدينية الذي طوّره الإسلام منذ القرون الأولى لم يهمل تمشير الحياة الدنيا، سواء على المستوى الاقتصادي (التجارة والإثراء)، أو الخاص (الملذات الجسديّة)، أو السياسي (إقامة مدينة أرضيّة تحقّق الطموح المزدوج للإنسان، الجسدي والروحي)».

غير أننا نلاحظ أن مكرم عباس لا يرتهن بمحاولة تنفيذ أطروحة فيبر؛ بل بدل الرد المباشر، قام بمحاولة بحثيّة متميزة، انطلاقاً من مفاهيم الفلسفة السياسية. كما لم ينشغل «بمقارناتٍ بين النصوص المقدّسة للمسيحية والإسلام، ولا بدراساتٍ تاريخية لمؤسستي الخلافة والبابوية من حيث البنية وطرق الاشتغال». بل ركّز على مساءلة «المفاهيم... وتتبع ظهور الأفكار، وتشكّل التقاليد، ونشوء النماذج الرئيسة للفكر السياسي».

بيد أن الملاحظة البادية للعيان هي أن الكاتب لم يرتكز على التجربة النبويّة، ولا استحضّر تجربة عصر الخلافة الراشدة، مع أنهما يشكّلان مرحلة خصبة ومهمّة في تاريخ الإسلام، كان من الممكن أن تفيده في بيان مجموعة من القيم المؤسّسة للحكم الإسلامي قبل انقلابه إلى إمارة ومُلْكٍ مستبدّ. حيث اختار مكرم عباس تجاوز تلك المرحلة للتركيز على دراسة التجربة التاريخية وما أثمرته من فكر سياسيّ في ما بعد عصر الخلافة الراشدة.

لكن على الرغم من ذلك التجاوز للمرحلة التأسيسية، فقد وُفّق المؤلف في إبراز غنى التاريخ الثقافي الإسلامي وثرائه، وتنوّع الفكر السياسي؛ مما يجعل كتابه هذا سفيراً ثميناً حقيقاً بالقراءة والمُدارسة المتأنّية.