بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 23 أكتوبر 2018

الدولة والأخلاق:
مساءلة لمشروع الحداثة

رضا حمدي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

ملخّص تنفيذي

تتّجه العلوم الإنسانيّة اليوم إلى إلغاء الحدود القائمة بين مباحثها المختلفة، من دون إهدار لطابع التخصّص العلمي. وضمن هذا الأفق، انتعشت الدراسات البينية وطوّرت نتائج أبحاثها. ومن نماذج هذا الاتجاه، اجتماع مسائل الدولة والدين والأخلاق عند وائل حلاّق ضمن مركّب نظري مخصوص، والذي حمله على جمع عناصر هذا المركّب، تفكيره في مدى معقوليّة مطلب إقامة «الدولة الإسلاميّة» الذي تتمسّك به حركات الإسلام السياسي في المرحلة المعاصرة. وعند مقارنة نموذج الحكم الإسلامي -كما تجسّد في التاريخ- بنموذج الدولة القوميّة الحديثة المهيمن اليوم، لاحظ حلاّق وجود تضادّ كلّي بين هذين النموذجين. وقد توسّع هذا الباحث في تأكيد قوله بامتناع إمكان قيام «دولة إسلاميّة»، استنادا إلى مصادرة -لم يستدلّ عليها- مؤدّاها، أنّ «الدولة» جهاز سياسي حديث، أنتجه سياق التحوّلات الغربيّة المتفاعلة منذ بداية عصر النهضة. وقد حملت الدولة في تكوينها بصمات المنشإ، وكرّست اختياراته الاجتماعيّة والثقافيّة (الهيمنة، النزعة المادّية، العولمة). وفي مقابل ذلك، امتاز نموذج الحكم الإسلامي، بارتكازه على العنصر القيمي منذ تكوينه؛ أي تقديم «ما يجب أن يكون» على «ما هو كائن». وهكذا، فإنّ امتناع إمكان قيام «الدولة الإسلاميّة» عائد بالأساس إلى المأزق الأخلاقي لنموذج الدولة، وهو مأزق منوال الحداثة ذاته. ورغم حدّة هذا النقد وجذريّته، فإنّ حلاّق لم يكن عدميا، فقد فتح أفقا نحو الأمل للمسلمين ولغيرهم. ودعا إلى تعاضد الجهود لجعل الأخلاق النموذج المركزي لمنوال الحكم البديل في المستقبل. ولئن أثار الكاتب بهذا النقد النموذجي التقليد والحداثة حفيظة الإسلاميين والحداثيين على حدّ السواء، فإنّه كان يستأنف بذلك المشروع النقدي لإدوارد سعيد وأضرابه في التأسيس لأفكار ما بعد الكولونياليّة التي تنادي بضرورة تجاوز حالة الانفعال بتجارب الماضي، والدهشة إزاء منجزات الحاضر.

مقدّمة

شكّل التفكير في مسألة الحكم موضوع تساؤلات معقّدة خلال الفترة الحديثة. وقد كان ظهور الدولة القوميّة في أوروبّا تكريسا عمليّا للجانب الأبرز من المجادلات العميقة لفلاسفة الأنوار بخصوص نظام الحكم السياسي الممكن. وفي ظلّ التحوّلات الاجتماعيّة الكبرى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نشأت الدولة الحديثة على أنقاض أشكال الحكم التقليديّة، ذات الطابع الكنسي غالبا. ومنذ ذلك التاريخ، دأب الفكر السياسي الغربي على تطوير نظريّاته حول مؤسّسة الدولة، وأجهزتها الأكثر نجاعة في التنظيم والإدارة، والأقدر على تكريس قيم الأنوار من حرّية وعدالة. وعلى الرغم ممّا يبدو من استقرار النظم السياسيّة في كلّ أرجاء العالم وفق قالب واحد جسّده نموذج الدولة القوميّة الحديثة، ومع ما رافق هذا الاستقرار من

ترديد متواصل لسرديّة نجاعة هذه الدولة و«عصمتها»؛ فالثابت أنّ هذا الاختيار لم يكن بمنأى عن النقد والمراجعة، بسبب ما ظهر من عيوب في النظريّة، وكذا في الممارسة خاصّة.

وفي الفضاء العربي الحديث والمعاصر، مثّل موضوع الدولة سؤالا إشكاليّا. وكان مردّ هذا القلق عائدا إلى عوامل متعدّدة ومتشابكة: فقد كانت علاقة مؤسّسة الحكم بالدين، وما اتّسمت به من تداخل بين مجالي نفوذهما في مراقبة المجال العامّ، من أبرز عناوين هذا القلق. وإذا كان واقع ما بعد الاستعمار قد كرّس خيارا محدّدا، هو خيار ما يعرف بالدولة الوطنيّة/ القطريّة، المخوّلة بالتصرّف السيادي في مجالها المحدّد، فإنّ ذلك لم يمنع من نشأة نقاش واسع حول جوانب متعدّدة متعلّقة بهذا الجهاز السياسي الجديد. وقد تشعّبت مسائل هذا النقاش لترسم دوائر اهتمام متعدّدة، تتعلّق بحدود الدولة الناشئة (قطريّة، أو قوميّة، أو أمميّة)، وبطبيعة نظامها (ملكيّة، أو جمهوريّة)، وبهويّتها (دينيّة، أو مدنيّة). واعتبارا لقوّة تأثير المعطى الديني في الفضاء العربي، فقد استغرقت الخصومة حول العنصر الأخير الجانب الأوفر من الجهود الفكريّة من مختلف الاتجاهات. وإذا استبعدنا الصوت الخافت للمنادين باستبعاد الدين كلّيا، فإنّ السؤال المركزي لدى أكثر التيّارات الفكريّة ظلّ، يدور حول تقدير المقصود بالدين الذي يراد له أن يكون ذا صلة ما بالدولة: أهل يقصد بالدّين كلّ الشريعة، أم بعضها؟ ويتفرّع عن هذا الإشكال أسئلة فرعيّة متعدّدة: حول مدى الحاجة إلى تجديد الشريعة لتوافق «السياسي»، وتعيين المجالات ذات الأولويّة على غرار الأحوال الشخصيّة والمعاملات الماليّة، ومكانة القوانين الجزائية، وخاصّة أحكام الحدود ضمن منظومة القوانين الجديدة، وغير ذلك من القضايا.

ولكنّ الذي تمّ إسقاطه من دائرة هذه المجادلات المتشعّبة، كان البحث في موضوع الدولة ذاته، وكأنّ تعريف الدولة كان من الوضوح في دلالته، بما لا يستدعي أدنى نظر أو إعادة فحص. ولا شكّ أنّ حضور «الدولة الوطنيّة» المستنسخة عن النموذج الأوروبّي، في مرحلة ما بعد الاستعمار، قد ساهم في ترك الجدال فيما قد صار حقيقة قائمة. ولكنّ ما أهمله هذا النقاش، خلال أكثر من قرنين من الزمان سيتداركه، قلّة من الباحثين، على غرار الباحث الكندي، الفلسطيني الأصل، وائل حلاق من أجل الدعوة إلى إعادة التفكير في موضوع الدولة في ذاتها. وقد جاءت هذه الدعوة ضمن مراجعة هذا الباحث للسؤال الراهن، والملحّ حول طبيعة العلاقة بين الدين والدولة في المجتمعات العربيّة المعاصرة.

والإشكاليّة الكبرى في كتاب وائل حلاّق الموسوم ب: «الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي»[1]، تهتمّ بتفكيك مصادرة مركزيّة مؤدّاها أنّ «الدولة الإسلاميّة»، التي ينادي بها أنصارها،

1 وائل حلاّق، **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر ديب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، تشرين الأوّل/ أكتوبر 2014). وصدر الكتاب في لغته الأصليّة تحت عنوان:

The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament

غير قابلة للتحقّق. وهذا الامتناع يعود -في الجانب الأهمّ منه- إلى التعارض التامّ بين نموذج «الحكم الإسلامي» من جهة «ونموذج الدولة الحديثة» من جهة أخرى، والذي يجعل هذا الموضوع جديرا بالنظر، أنّ أكثر المسلمين اليوم يتوقون إلى حكم الشريعة، خاصّة بعد فشل المشروع القومي والاشتراكي في ظلّ الدولة الوطنيّة/ القطريّة. وفي تفكيك عناصر هذه الإشكاليّة، تساءل حلاّق عن ممكنات الخروج من هذا التعارض، بين إرادة الذات الإسلاميّة المعاصرة، وما يراه من عوامل حاكمة بالامتناع الموضوعي لتحقّق هذا الطموح؟

والجواب عن هذا التساؤل ظلّ معلّقا على امتداد فصول كتاب «الدولة المستحيلة»، ولم يقطع بشأنه الكاتب إلاّ بعد استكمال الاستدلال على صحّة المقدّمات/ المصادرات، المتعلّقة بامتناع الدولة الإسلاميّة. وكان لهذا الاستدلال موضوعان مركزيان: أوّلا، إثبات التعارض الجوهري بين نموذج «الحكم الإسلاميّ» ونموذج الدولة الحديثة. وثانيا، بيان الإكراهات الواقعيّة المانعة من تحقّق مطلب «الدولة الإسلاميّة» في الواقع الدولي الراهن. وإذ اهتمّت مقاربة حلاّق بالخوض في إشكاليّات تلقّي هذه الأطروحة من جانب الإسلاميين والحداثيين، على حدّ السواء، فإنّ أطرف ما جاء فيها كسرها «لأفق الانتظار» في مثل هذا السياق، حيث ردّ الكاتب مختلف العلل والمبرّرات، المانعة من قيام «الدولة الإسلاميّة»، إلى غير ما اعتاد الخطاب المعاصر تداوله.

ولأجل استيفاء تحليل أهمّ عناصر هذه الإشكاليّة، وخاصّة ما تعلّق منها بمقارنة أشكال الحكم في الموروث الإسلامي بنموذج الدولة الحديثة، يمكن توزيع مسائل بحثنا هذا، على المحاور الأساسيّة التالية:

- ما هي تجلّيات التضادّ الجوهري بين نموذج الحكم الإسلامي ونموذج الدولة القوميّة الحديثة؟

- ما هي العوامل الواقعيّة لاستحالة الدولة الإسلاميّة؟

- أيّ آفاق ممكنة لحكم سياسي معاصر ذي مرجعيّة أخلاقيّة؟

أوّلا: في تضادّ النموذجين

تعزّز البحث في موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الفكر العربي الحديث بعيد الإعلان عن إلغاء نظام الخلافة في تركيا. وقد كان لآراء علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الأثر الكبير في دفع المجادلات في هذه المسألة إلى أوسع مجال. وعلى الرغم من موجة الاستنكار التي واجهت دعوته إلى الفصل بين الديني والزمني، فإنّ هذه المعارضة سرعان ما تراجعت حدّتها. وانبرى المجدّدون إلى الدفاع عمّا بدا أمرا واقعا منذ مرحلة الثلاثينيات من القرن الماضي. وفي هذا السياق، لم يجد محمّد إقبال أدنى حرج

في كيل المديح إلى التجربة السياسيّة التركيّة، واعتبارها النموذج الأمثل لباقي الأمم الإسلاميّة[2]. وسوف يتجاوز أنصار التجديد حالة التردّد، بالقبول التدريجي بمبدأ العلمانيّة في خطابهم الحداثي[3]. وفي الجهة المقابلة، ظلّت جماعة الإخوان المسلمين، والجماعات القريبة منها ترفع لواء الدفاع عن مبدإ ربط الدولة بالدين، تحت شعار «الإسلام دين ودولة»[4]. وعلى امتداد عقود قليلة لاحقة، أنتج هذا الخطاب سرديّة خاصّة مدارها على فكرة «الحاكميّة»[5] في مرحلة أولى، ثمّ على مبدإ «الفريضة الغائبة»[6] في مرحلة تالية. ولا تزال المساجلات بين هذين الفريقين إلى اليوم تستعيد ذات الآراء، وتستخدم أبرز الحجج التي بقيت متداولة منذ أوائل القرن الماضي. ولعلّ أهمّ ما في مقاربة وائل حلاّق، خروجها عن هذا الاستقطاب الثنائي العقيم، في بحث صلة الدين بالدولة في السياق الإسلامي. ولكنّ هذه المقاربة لها وجه آخر، لعلّه الأقرب إلى قصديّة الكاتب، وهو المتّصل بمساءلة فلسفة الأنوار عن حدود صحّة مقالاتها عن الدولة والتقدّم والحداثة.

ومنذ الأسطر الأولى لكتاب «الدولة المستحيلة»، طرح حلاّق المصادرة المركزيّة في مقاربته، ومؤدّاها أنّ فكرة الدولة الإسلاميّة غير قابلة للتحقّق. وأكّد أنّ علاقة الإضافة في عبارة «الدولة الإسلاميّة» لا يسندها التحليل السليم لكلّ من معنى «الدولة»، ومفهوم «الإسلام»[7]. وقبل الاسترسال في بيان أوجه التنافر بين مكوّني هذه العبارة، نبّه هذا الباحث إلى أنّ الكيانات السياسيّة الراهنة التي تحمل هذا الاسم - أي الدولة الإسلاميّة- ليست مرجعا مناسبا في تدبّر جوهر هذا الإشكال (التجربة الإيرانيّة مثلا). والسبيل الأنسب إلى إدراك هذا التناقض يمرّ عبر الإحاطة بجانبين اثنين: الأوّل، إنّ نظام الحكم الإسلامي لا يمكن التعرّف إليه، على حقيقته، إلاّ من خلال التجربة التاريخيّة التي كان فيها الحكم للشريعة الإسلاميّة، وهي التجربة التي امتدّت على مدى اثني عشر قرنا. ولم تنقض سيطرة هذا النموذج إلاّ بحلول القرن التاسع عشر، حيث عمدت حركة الاستعمار الغربي إلى إلغاء العمل بأحكامه. والثاني، إنّ معنى «الدولة» لا يمكن التعرّف إليه إلاّ من خلال نموذج «الدولة القوميّة الحديثة» التي ظهرت في الغرب. ولأجل الوفاء بهذا التمييز المصطلحي، التزم الكاتب على امتداد فصول مؤلّفه عبارة «الحكم الإسلامي»، تجنّبا لإضافة «الدولة» إلى الإسلام.

---

2 تراجع محمّد إقبال عن حماسه المفرط للتجربة التركيّة، لما رآه من غلوّ علماني عند أتاتورك. انظر: محمّد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علام (دار الهداية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2، 1421هـ/ 2000م)، ص 182 وما بعدها.

3 انظر: جمال البنّا، **الإسلام والحرّية والعلمانيّة** (دار الفكر الإسلامي سلسلة رسائل مؤسّسة جمال وفوزية البنّا للثقافة والإعلام الإسلامي – الكوثر، د ت)، ص 33

4 من الطريف أن يكون من بين الساعين إلى نقض هذا المبدإ جمال البنّا، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنّا مؤسّس حركة الإخوان المسلمين. انظر: جمال البنّا، **الإسلام دين وأمّة، لا دين ودولة** (دار الشروق، 2008).

5 تعدّ فكرة الحاكميّة الموضوع الأبرز في فكر سيّد قطب في تفسيره للقرآن الموسوم ب: «في ظلال القرآن»، وهي الفكرة التي استعارها من أبي الأعلى المودودي، انظر أحد أوجه التأويل المفضي إلى فكرة الحاكميّة: «شهادة لا إله إلاّ الله ليس لها مدلول إلاّ أن تكون الحاكميّة العليا لله في حياة البشر»، سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، (دار الشروق، ط 32، 1423 ه/ 2003م)، ج 8، ص ص 1255، 1256

6 "الفريضة الغائبة" عنوان كتاب منسوب إلى محمّد عبد السلام فرج، وهو أحد زعماء تنظيم "الجهاد الإسلامي" في مصر.

7 «أطروحة هذا الكتاب، كما ألمحنا، توضّح أنّ أيّ تعريف لدولة إسلاميّة حديثة، متناقض ذاتيا بصورة جوهريّة»، وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 23

والحقيقة أنّ هذا الرأي لا يقرّه أكثر الدارسين، فقد تواتر -عند القدامى- استخدم عبارة «الدولة» في سياق الحديث عن الإسلام، وفي مقدّمة ابن خلدون معالم نظريّة متكاملة الأركان عن الدولة، سواء اتّصلت بالدين أو انفصلت عنه[8]. وعلى هذا النحو سار المعاصرون، فقد اهتمّ بعضهم برسم ملامح هذه النظريّة الخلدونيّة في الدولة[9]. وألحّ آخر على استخدام مصطلح «الدولة»، عند الحديث عن مرحلة «الملك» الإسلامي، التالية لمرحلة «الخلافة»[10].

والذي نراه أنّ هذا الاختيار الاصطلاحي من جانب حلاّق، كانت له غاية إجرائيّة خالصة، تتمثّل في الإلحاح على حقيقة التمايز بين النموذجين الإسلامي والغربي. ويؤيّد تبريرنا هذا، ذلك الجهد الكبير الذي صرفه الكاتب، في الفصول الأولى من كتاب «الدولة المستحيلة»، لأجل تفكيك ظاهرة التضادّ تلك. ويمكن ردّ مظاهر هذا التنافر إلى ثلاثة محاور أساسيّة، نصطلح على تسميتها كما يلي: التضادّ البنيوي، والتضادّ المرجعي، والتضادّ الأداتي

1- التضادّ البنيوي

تقدّمت الإشارة إلى إحدى مقدّمات مقاربة كتاب «الدولة المستحيلة»، والتي تؤكّد أنّ نموذج الحكم الإسلامي لا يصحّ أن يوسم بعبارة «دولة»، فهذا الشكل السياسي الذي ندعوه دولة هو ظاهرة خاصّة، لم تعرفها مجتمعات ما قبل الحداثة. وما شهده التاريخ الإسلامي هو «الدولة السلاليّة» التي تدول، لتخلفها سلالة أخرى[11]. وفي المقابل، كان موضوع الدولة محلّ تنازع نظري عميق بين مختلف الاتجاهات الفلسفيّة في الغرب، منذ عصر الأنوار الأوروبيّة. ولكنّ هذه الاختلافات -باستثناء المنظور الهيغلي الذي نسب الدولة إلى دافع أخلاقي- لم تكن سوى تنويعات على منوال واحد، نتيجة «تغيّر في المنظور»، وهو ما يسمح بالتأليف بينها في سرديّة واحدة لماهية الدولة[12]. وبعيدا عن إنكار أهمّية هذه المناقشات في بلورة مفهوم الدولة وخصائصها، كان اهتمام حلاّق منصرفا إلى إبراز الجوانب التي تجلي التعارض بين النموذجين: الدولة الحديثة من جهة، والحكم الإسلامي من جهة ثانية. وبالنظر في المعطيات المستخلصة من تفكيك

8 انظر مثلا موضوع الفصل الخامس من المقدّمة، والموسوم بـ: «في أنّ الدعوة الدينيّة تزيد الدولة في أصلها قوّة على قوّة العصبيّة التي كانت لها»، ابن خلدون، **المقدّمة** (القاهرة: المطبعة الأزهريّة، سنة 1348 ه/ 1930م)، ص 132

9 في تحديد معنى الدولة وخصائصها عند ابن خلدون ذكر الجابري أنّها تدلّ في اصطلاحه على «الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبيّة ما». والدولة عنده تكون عامّة، أو خاصّة، كما تكون كلّية أو شخصيّة. انظر: محمّد عابد الجابري، **العصبيّة والدولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط 1، 1391ه/ 1971م)، ص ص 446، 447

10 فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدليّة الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 1989)، ص 330

11 تحفّظ الكاتب على استعمال شرمان جاكسون لهذه العبارة في وصف نظام الحكم الإسلامي. وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 108

12 تعدّدت زوايا النظر إلى موضوع الدولة، فهي أداة قهر طبقي (ماركس)، أو أداة هيمنة(غرامشي)، أو ظاهرة قانونيّة (كلسن)، أو أنها تخترق الثقافي (فوكو). انظر: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص ص 58، 59

حلاّق لأبنية الدولة الحديثة، يمكن لنا ردّ عناصر التضادّ، في هذا المستوى، إلى ناحيتين اثنتين: خصائص الشكل في الدولة الحديثة، والعمل بمبدإ الفصل بين السلطات.

أ- خصائص الشكل

اختار حلاّق أن يقيم مقاربته لموضوع الدولة على قاعدة التمييز بين شكلها ومضمونها. وخلافا لخصائص مضمون الدولة التي تكون متبدّلة باستمرار، من دون تأثير على مكانة الدولة (دولة ليبراليّة أو اشتراكيّة..)، فإنّ خصائص الشكل تبقى ثابتة لمدّة طويلة. وعلى أساس هذا التمييز أكّد حلاّق أنّ الدولة الحديثة، تتوفّر -من جهة شكلها- على خمس خصائص ثابتة، لا يمكن لأيّة دولة أن توجد من دونها، وهي كالآتي:

- تاريخيّة الدولة: الدولة وليدة صيرورة تاريخيّة ذات منشأ أوروبّي، «ولا تزال أوروبّا -أمريكا اليوم هي محلّ الدولة النموذجيّة»[13]. وهذا التعيين الحصري يخرج باقي الأقاليم من دائرة المجتمعات المنتظمة في دول، بما في ذلك بلاد الإسلام[14]. وهذا الوجه الأوّل من وجوه استحالة الحديث عن إمكانيّة قيام «دولة إسلاميّة»، لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل.

- ميتافيزيقا الدولة: تنبني الدولة على مفهوم السيادة التي تعبّر عن إرادة الأمّة، المنشئة للدولة. وداخل حدود الأمّة لا سلطة تعلو على الدولة. ومن البديهي أنّ الحكم الإسلامي لا يمكن أن تسند السيادة فيه لغير الله.

- التشريع والقانون والعنف: يشكّل القانون التعبير السياسي عن سيادة الدولة؛ أي عن إرادة الأمّة ضمن الدولة القوميّة. ولذا تختصّ الدولة وحدها بصنع القوانين المناسبة لإنفاذ سيادتها. وإذ تشابه الدولة -بهذا الامتياز- سلطة الإله، فإنّها تتعارض مع إحدى خصائص الحكم الإسلامي، وهو ما يعني أنّ الله هو صاحب الشريعة.

- الجهاز البيروقراطي: يشكّل النظام الإداري جزءا من النظام القانوني للدولة، وتمتاز البيروقراطيّة بعدم قابليتها للتدمير، ولو بقيام الثورات. وهذا ما يجعل لها دورا لا مثيل له في استقرار الدولة وثبات وجودها.

- الهيمنة الثقافيّة: بين الدولة والثقافة علاقة جدليّة، حيث تنتج كلّ منهما الأخرى. وليس بإمكان أيّة دولة أن تقوم دون أن «تتوغّل ثقافيا» في المجتمع. وهذا يعني أنّ الدولة تقوم بتدمير البنى الثقافيّة السابقة

13 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 64

14 يتقاطع رأي حلاق مع ما روّجت له أيديولوجيا الدولة الحديثة، من أنّ الذين يعيشون خارج أوروبّا لا دولة لهم. وبلا أدنى شك يستند هذا الرأي إلى عقدة تفوّق، في حين ينطلق حلاق من تصوّر مناقض تماما، كما سيتّضح لاحقا.

لها، لأنّ الدولة لا ترى إلاّ ذاتها. وإذا أريد للدولة الإسلاميّة أن تقوم فمن شروط قيامها، اكتساب القدرة على الانخراط في هذه الجدليّة المدمّرة لحرّية المجتمع وتنوّعه الثقافي.

ومن الواضح أنّ استعراض حلاّق لهذه الخاصيّات المميّزة لشكل الدولة، كان هدفه إظهار «تاريخيّة» هذا الكيان السياسي، وقيامه على جملة الخصائص البنيويّة التي تعارض كلّ نماذج الحكم الأخرى، بما في ذلك نموذج الحكم الإسلامي. ولكنّ هذا الاستدلال لا يؤدّي إلى الغاية دائما، فإذا استثنينا الخاصيّة المتعلّقة بمبدإ السيادة، فإنّ باقي الخاصيّات لا تشكّل -عند دعاة الدولة الإسلاميّة- موضوع تعارض حتمي بين نموذج الدولة الحديثة ونموذج التجربة الإسلاميّة. ولكنّ إصرار حلاّق على إثبات هذا التعارض حمله على الاستظهار بأدلّة أخرى، لتأييد مصادرته المركزيّة. ومن ذلك ما استخلصه من التزام الدولة الحديثة بالمبدإ الدستوري القاضي بالفصل بين السلطات.

ب- نظام الفصل بين السلطات

من الدعائم الأساسيّة التي نهضت عليها سرديّة الديمقراطيّة في النظام السياسي للدولة الحديثة، مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث. وقد وضعت هذه القاعدة الدستوريّة بغاية تفادي اجتماع السلطات التشريعيّة والقضائيّة والتنفيذيّة في يد واحدة. وأيّدت إحدى موادّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن مبدأ الفصل بين السلطات، وجعلت منه شرطا لازما للدولة الدستوريّة. ولو صحّ هذا التقدير، فإنّ مطلب الفصل بين السلطات ينبغي أن يكون من بين مطامح المنادين بالدولة الإسلاميّة. ولكنّ هذا المبدأ -في تقدير حلاّق- ليس جديرا بكلّ هذا القدر من الثقة، سواء في المستوى النظري، أو التطبيقي[15].

ومن المطاعن الكثيرة على هذا المبدإ، ما يظهر في تزايد النقد الموجّه إلى أسسه النظريّة. وقد استعرض حلاّق آراء طائفة واسعة من الباحثين الغربيين الذين يجمعهم القول بوجود عيوب جزئيّة أو كلّية في هذا المبدإ[16]. والطعن في هذا المبدإ يستند إلى صعوبة الفصل بين السلطات المختلفة، ضمن إطار الدولة الحديثة. وهذه الصعوبة ناشئة من طبيعة الدولة الحديثة، المتّسمة بصلابة وحدتها البنيويّة، على نحو يمنع الفصل بين عناصرها المتلاحمة. وإدراكا لهذه الحقيقة تحوّل البحث نحو محاولة تعيين درجة الفصل، وفي هذا العدول اعتراف ضمني بتهافت مقولة الفصل بين السلطات. ولأجل ذلك اختار باحث مثل كلسن (Hans Kelsen) أن يتحدّث عن توزيع السلطات في نظام الدولة الحديثة، بدل الكلام على الفصل بينها[17].

15 «الخطاب البلاغي عن الفصل ونظريّته لا يفتقد الدعم المهمّ من الحقائق القائمة فحسب، بل يحجب أيضا واقعا يبدو فيه هذا الفصل مشكلا بقدر إشكاليّة الزعم بأنّه أساس الحكم الديمقراطي»، وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 90

16 كلّ الهوامش –من رقم 12، إلى رقم 24- الواردة في الصفحتين: 90 و91 خصّصت لشواهد تتعلّق بنقد مبدإ الفصل بين السلطات. انظر: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص ص 90، 91

17 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 92

ولهذا النكوص عن التمسّك بمبدإ الفصل بين السلطات، وجه آخر يظهر في الممارسة السياسيّة في إطار الدولة الحديثة. وأوّل ما يكشف خرق هذا المبدإ، أنّ مهمّة التشريع التي تختصّ بها المجالس التشريعيّة تمّ توزيعها على هيئات أخرى. وفي النظام السياسي الأمريكي مثلا، تمّ اقتطاع بعض صلاحيّات السلطة التشريعيّة لفائدة السلطتين التنفيذيّة والقضائيّة، تحت عنوان «المصلحة العامّة». ومن المبرّرات المضمرة لهذا العدول أنّ إخضاع إدارة الدولة للرقابة البرلمانيّة (الكونغرس) الصارمة سيؤول إلى شلل عامّ في مختلف أجهزة الحكم[18]. وكذا تضمّنت أغلب دساتير الدول الحديثة تفويضا لرأس السلطة التنفيذيّة (رئيس الدولة) بتوقيع القرارات الحاسمة، كقرار الحرب والسلم، من دون العودة إلى السلطة التشريعيّة، والحال أنّها المعبّر الأوحد عن إرادة الأمّة وسيادتها.

أمّا ما تقتطعه السلطة القضائيّة من اختصاص السلطة التشريعيّة، فله مظهران أساسيّان: إبطال القوانين التي تراها غير دستوريّة، وسنّ قوانين جديدة تحت عنوان «السوابق القضائيّة» (Jurisprudence). وإلى جانب هذا، فإنّ القضاء موضوع في خدمة الدولة وبقائها، ومن ثم لا يتصوّر إمكان استقلاله عنها، وهو ما يعني تعذّر فصله عن إرادة الدولة[19]. والمحصّلة النهائيّة أنّ الدولة الحديثة قد أهدرت مبدأ الفصل بين السلطات عبر خطيئة مزدوجة: أوّلا، انتهاكها لاختصاص السلطة التشريعيّة. وثانيا، إسناد سلطات واسعة للسلطة التنفيذيّة. والعيب في مبدإ الفصل بين السلطات لا يعود إلى سوء التطبيق فحسب، بل إنّ هذا المبدأ، في ذاته قليل الفائدة، لأنّ هذا النظام قائم داخل الدولة، وهو بالتالي عاجز عن مواجهة نزوعها إلى الهيمنة[20].

وخلاصة هذا التقرير الوصفي أنّ الدولة الحديثة انتهت إلى ضدّ ما كانت تسعى إليه، فقد أعادت تجميع كلّ السلطات بدل السعي إلى توزيعها على جهات متقابلة تتقاسم السلطة، ويراقب كلّ واحد منها الطرف الآخر. ولا يفوت المتابع لآراء حلاّق، الانتباه إلى أنّ الإلحاح على إبراز ما لحق السلطة التشريعيّة من حيف، نابع من تقدير مناقض لما سارت عليه الدولة الحديثة، ففي ظلّ حكم يزعم الاستناد إلى سيادة الأمّة وتنفيذ إرادتها، يتعيّن الاحتكام إلى السلطة التشريعيّة، بصفتها الهيئة المنتخبة والمفوّضة، حصريا بتمثيل ما

18 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 94

19 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 98 وما بعدها.

20 انظر قول حلاق: «إنّ السلطات الثلاث هي جزء لا يتجزأ من النظام برمّته، إذ تحتاج السياسة إلى شيء ما آخر، شيء يقف خارجها، من أجل التحكم والانضباط... لقد كانت خارجيّة القسر هذه هي قصّة الحكم من قبل ظهور الدولة الحديثة»، كريم محمّد، **حوار مع البروفيسور وائل حلاّق حول الشريعة والإسلامويّة والدولة العلمانيّة الحديثة**، (معهد العالم للدراسات، بتاريخ 22 تشرين/ 2 نوفمبر 2017).

http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/600676221117-

سمّاه روسو «الإرادة العامّة»[21]. ولكنّ هذا التقدير العالي لدور السلطة التشريعيّة يجد مبرّره كذلك في الوجه الآخر لهذه المقاربة؛ أي عند المقارنة مع خصوصيّات الحكم الإسلامي[22].

وفي مقابل ما تقدّم، استند حلاّق في مقاربته على مصادرة مركزيّة ثانيّة -بعد قوله بأنّ الدولة اختراع أوروبّي حديث- مؤدّاها أنّ تجربة الحكم الإسلامي، كانت خاضعة لحكم الشريعة وحدها. والحجّة على ذلك أنّ حدود «دار الإسلام» كانت متحرّكة -تمدّدا وتقلّصا- بحسب اتّساع تطبيق الشريعة أو انحساره. والشريعة نظام أخلاقي - قانوني مرتكز على بعد ميتافيزيقي، يجعل السيادة المطلقة لله. ولا سيادة للأمّة في هذا النموذج، بل يترتّب على كلّ فرد في الأمّة القبول الطوعي بنظام الشريعة[23]. وقد أكّد حلاّق أنّ مخالفة تجربة الحكم الإسلامي لنموذج الدولة الحديثة، ليس اختلاف مغايرة بل اختلاف تضادّ ومناقضة. وفي سبيل الاستدلال على عمق هذا التضادّ، استعرض الكاتب أهمّ خصائص الحكم الإسلامي، بالتركيز على إظهار العلاقة بين السلطات الثلاث في هذا النموذج. واختار لذلك تحليل وظائف ثلاثة أطراف هي: المفتي والقاضي والحاكم.

اعتبر حلاّق أنّ المفتي كان يؤدّي الوظيفة التشريعيّة، باعتباره خبيرا ذا دراية بمعاني القرآن والسنّة. ورغم الطابع غير الإلزامي لآراء المفتي فقد كان يطلبها القضاة، ويعملون بها في فضّ جانب من النوازل التي تقع بين أيديهم في المحاكم. ولكنّ وظيفة المفتي -في هذه الحالة- كانت تتمّ تحت سلطة الشريعة ولفائدة المجتمع، لا تحت سلطة الحاكم ولمصلحته[24]. وكان القاضي بدوره خاضعا لسلطة الشريعة وحدها، رغم أنّ تكليفه وعزله كان بيد الحاكم. ومن علامات استقلال القضاء عن الحاكم (السلطة التنفيذيّة) أنّه لم يكن بالإمكان تطبيق أيّة قاعدة من خارج قوانين الشريعة[25]. أمّا السلطة التنفيذيّة، فقد كانت بأيدي حكّام غرباء في الغالب، وكان هؤلاء يؤدّون وظيفتهم تحت سلطة الشريعة، مقابل أجورهم التي يحصلون عليها في شكل ضرائب. وتأكيدا لهذا المعنى، شبّه الكاتب الحاكم بـ «مدبّر البيوت» الذي يمكن استبداله بغيره، وهكذا تدول دولة سلالة معيّنة لتخلفها أخرى[26]. وهذا التوصيف يدحض أباطيل الاستشراق عمّا سمّي بـ «الاستبداد الشرقي»، ذلك أنّ الحاكم في التاريخ الإسلامي كان خاضعا لسلطة أعلى منه، هي سلطة الشريعة.

---

21 انظر:

"Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale , et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout", J.J. Rousseau, **Du contrat social**,(Paris: Union générale d'éditions, 1973), p 74

22 تضطلع السلطة التنفيذيّة بصلاحيات قضائيّة أحيانا، كتحديد العقوبات مثلا، كما يمكن للقضاء أن يبادر بالتنفيذ في حالات معيّنة.

23 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 106 وما بعدها.

24 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 117

25 من عوامل هذا الاستقلال أنّ القاضي لم يكن مرتهنا في معاشه للحاكم، بل كانت له حرفته التي يرتزق منها، وكان عزل القضاة أمرا عاديا.

26 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 131

ولا شكّ أنّ الاعتراضات على هذا الرأي أكثر من أن تحصى فأكثر ما كتب عن علاقة الديني بالسياسي في التجربة الإسلاميّة، يخلص إلى تأكيد غلبة الأخير. وتأكيدا لهيمنة الحاكم اختار فهمي جدعان لسلطة الحكم في الإسلام، اسم الدولة «المونوقراطيّة». وفي مثل هذه الدولة، ينبغي «على كلّ أحد فيها أن يعي أنّ «السياسي» لا يفهم أن يكون لأيّة سلطة أخرى «سبق القدم» عليه، أو أن تكون كلمة أيّ أحد أيّا كان أنفذ من كلمته وأقطع»[27]. وقد كرّس الاستشراق هذه الفكرة، وروّج بعض أعلامه لقابليّة الشرقي للاستبداد، وهي الفكرة التي اعترض عليها حلاّق.

وخلاصة هذا البيان أنّ نموذج الحكم الإسلامي يضادّ نظام الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة. وهذا التضادّ لا يعود إلى موقع السلطة التشريعيّة في النظامين فحسب، بل إلى ما يترتّب عن ذلك بخصوص المفاضلة بينهما. وليس خافيا، وفق هذا التوصيف أنّ نموذج الحكم الإسلامي، إذ منح الشريعة السلطات الأوسع باعتبارها السلطة الأصليّة المعبّرة عن سيادة الله، فإنّه قد كرّس بذلك نظام الفصل بين السلطات بصفة فعليّة، وقيّد أيدي القائمين على السلطتين التنفيذيّة والقضائيّة، ومنعهم من الاستبداد واستغلال النفوذ. وكان ينبغي -حسب حلاّق- لمنتقدي الدولة الحديثة من أمثال كلسن، أن يقرّوا بتحقّق شرط الديمقراطيّة في نموذج الحكم الإسلامي بسبب هذه الخصال[28]. والاستنتاج البديهي المستخلص من هذه المقارنة أنّ مطلب بناء دولة إسلاميّة لا وجاهة له، لأنّ نموذج الحكم الإسلامي متفوّق على تجربة الدولة الحديثة في اعتماد أسباب التوقّي من الاستبداد.

ولا شكّ أنّ أطروحة حلاّق لها وجاهتها في السياق الحديث، الذي يتمسّك فيه الضمير الإنساني بقيم الحرّية السياسيّة والعدالة الاجتماعيّة، غير أنّه يتعيّن إعادة فحص المصادرة التي جعل منها الكاتب أساس مقاربته. والسؤال ينصرف إلى مراجعة قوله بعلويّة حكم الشريعة في التجربة الإسلاميّة، على فرض أنّ آراء الفقهاء والمفتين كانت المعبّر الأمين عن توجيهات القرآن ومقاصده. ويمكن الاكتفاء بعرض جملة من الأسئلة، منها: أيّ موقع لمبدإ «ولاية المتغلّب» في التأسيس لشرعيّة الحكم؟ وهل يعبّر إقرار هذا المبدأ عن تبعيّة السلطة التنفيذيّة للشريعة أم العكس؟ وهل كان الحاكم في ظلّ الحكم الأموي والعباسي مثلا غريبا عن المجتمع، ولا سلطان له على الرعيّة، أم أنّه كان فوق الشريعة؟ ألا تخضع الشريعة للحاكم في إقرار الفقهاء بأنّ الحاكم لا تطبّق عليه أحكام الحدود، بسبب غياب شرط المستوفي في حال وقوعه في حدّ من حدود الله[29]؟ ويتضمّن هذا السؤال الأخير تشكيكا صريحا في ما ذهب إليه الكاتب بخصوص ولاء الفقهاء للعامّة،

27 فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدليّة الديني والسياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص 357

28 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 143

29 من شروط إقامة الحدود عند الفقهاء وجود المستوفي، وهو الحاكم. ولما كان لا مستوفي فوق الحاكم، ففي حال وقوعه في الحدّ فلا يمكن إقامة الحدّ عليه بسبب غياب هذا الشرط. ولهذا قرّروا هذه القاعدة: «إذا انعدم المستوفي انعدم الوجوب»، حسب عبارة السرخسي. انظر: السرخسي، **المبسوط** (القاهرة: مطبعة السعادة، ج 9)، ص 105. وللتوسّع في هذا الباب يمكن مراجعة كتابنا، «**سلطان التأويل، قراءة في آليات التفكير الفقهي**» (تونس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، 2015)، ص 379

واستقلالهم عن الحاكم وسلطته. واللافت أنّ حلاّق لا يعترض على كثير من هذه الأسئلة -بحكم اطّلاعه الواسع على تاريخ الفقه الإسلامي- ولكنّ هذا الإقرار، لا ينبغي أن يردّ إلى تناقض في أطروحات الكاتب، ففي اختياره المنهجي ما يبرّر هذه «الازدواجيّة»، كما سيظهر ذلك لاحقا.

2- التضادّ المرجعي

إنّ التضادّ بين نظام الدولة الحديثة ونموذج الحكم الإسلامي ليس مقصورا -عند حلاّق- على الجوانب البنيويّة، بل يتجاوز ذلك إلى المرجعيّة العقديّة والفكريّة التي صدر عنها هذان النموذجان. وفي خلاصة المقارنة التي عقدها بين المرجعيتين الغربيّة والإسلاميّة، أبرز الكاتب أنّ المقابلة بين الطرفين جوهرها التضادّ بين «ما هو كائن» من جهة، و«ما يجب أن يكون» من جهة ثانية.

أ- مرجعيّة «ما هو كائن»

جاء في توصيف حلاّق لملابسات ظهور الدولة الحديثة، أنّ هذا الحدث اقترن بشيوع أفكار فلسفيّة كثيرة تمجّد السيطرة والقوّة والضبط. وقد تأسّس نظام المعرفة عند أجيال الفلاسفة الغربيين، من شيلر (Max Scheler) وبيكون (Francis Bacon) ونيتشة (Friedrich Nietzsche) إلى فوكو (Michel Foucault) وأعلام مدرسة فرنكفورت على خدمة هذه الأهداف[30]. وهذه السيطرة لا تستهدف المادّة فحسب، بل تتجاوزها إلى الإنسان. وكانت آراء الفلاسفة الميكانيكيين قد مهّدت لهذه الأفكار منذ مطلع عصر الأنوار، بدعوتها إلى اعتبار الطبيعة «بليدة» و«متوحّشة»، وهو ما يعني التعامل معها بدون ضوابط أخلاقيّة. وكان من أخطر نتائج هذا الاتجاه، ذلك الفصل بين الحقيقة والقيمة، وهو المبدأ الذي استقام عليه مشروع الحداثة، في توصيف حلاّق. وقد ترافق مع هذا تأسيس هوبز (Thomas Hobbes) للأخلاق على مقتضى إدراك العقل للمصلحة، بعيدا عن أي موجّهات روحيّة أو دينيّة. وانسجاما مع هذا التيّار اعتبر هوبز أنّ القانون في الدولة الحديثة يستمدّ شرعيته من قوّته التنفيذيّة في الواقع، أي من «ما هو كائن» بالفعل، بصرف النظر عن موافقته للأخلاق. وفكرة القانون كانت مشحونة، غالبا بأفكار فوكو عن «المراقبة والمعاقبة». وبلغ هذا الاتجاه حدوده القصوى مع نيتشه في اعتباره أنّ «ما يجب أن يكون» «فارغ بلا مضمون»[31].

وإلى جانب انفصال القانوني عن الأخلاق، نشأ المجال السياسي في الدولة الحديثة كتعبير صريح عن هذا العالم النيتشوي المحكوم بالقوّة والسيطرة. وفي عالم السياسة، شكّل العنف المظهر الأبرز في ظلّ الدولة الحديثة. وقد خلق السياسي ترابطا عضويا بين المواطن والدولة، يموت بموجبه الفرد من أجل أن تبقى

30 منطلق حديث حلاق كان كتاب شيلر (Max Scheler, Problems of a sociology of knowledge)، انظر: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 152.

31 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 161.

الدولة، وهكذا كانت التضحية بالنفس تؤسّس الانتماء إلى الدولة الحديثة. ولكنّ هذا كلّه، مخالف لمقوّمات العلاقة بين الفرد والسلطة في الحكم الإسلامي، القائمة على مبدإ آخر هو: «ما يجب أن يكون».

ب- مرجعيّة «ما يجب أن يكون»

تظهر مخالفة نموذج الحكم الإسلامي لنظيره الحديث في إسناد السيادة العليا إلى الله، بدل الأمّة. ويترتّب عن ذلك تحوّل في المقياس الذي يتحدّد به القانون، وينضبط به السلوك السياسي، والمقياس الذي وضعه الإسلام لكلّ ذلك هو الأخلاق. وقد زوّد القرآن المؤمنين بنظرة إلى الكون قائمة بالكامل على قوانين طبيعيّة أخلاقيّة. وليس في القرآن تمييز بين القانوني والأخلاقي، فقوانين الكون مصمّمة من أجل حفز الناس على فعل الخير[32]، وقد أضحت هذه الأفعال العمود الفقري للشريعة. والملاحظ في هذه المقابلة بين النموذجين الإسلامي والغربي، أنّ حلاق قد حكم بصحّة التطابق بين التجربة التاريخيّة للحكم الإسلامي ومجموع القيم والفضائل التي دعا إليها القرآن وحثّت عليها السنّة النبويّة. وفي هذا الحكم امتثال للمقولات النظريّة التي اعتمدها هذا الكاتب، وفق ما سنبيّن ذلك.

3- التضادّ الأداتي

نعني بالتضادّ الأداتي كلّ أوجه الخلاف التي أحصاها حلاّق بين نموذجي الحكم الإسلامي والغربي في تعاملهما مع الأفراد، من أجل حملهم على الانضواء في نظام الحكم القائم. وهذا التعامل هو ما استعار له الكاتب عبارة فوكو «تقنيات الذات» Les techniques de soi.

وفي تفكيك خطط عمل الدولة الحديثة للسيطرة على المجتمع، أكّد حلاّق أنّ البهرج الديمقراطي الغربي كان مجرّد واجهة مزيّنة، تخفي سياسية تدجين الذات وترويضها على الطاعة والخضوع. وقد توسّع فوكو في وصف الدور الرقابي الصارم، الذي اضطلعت به المؤسّسات المستحدثة، على غرار المدرسة والمستشفى والسجن ومؤسّسات الإنتاج[33]. وكانت السلطات الأكاديميّة في طليعة الموالين للدولة، والمروّجين لهيمنتها، عبر تبنّي المنطق «الموضوعي». وقد عملت هذه السلطة على تثبيت ثلاث ركائز محوريّة هي: تبنّي المنطق الوضعي دون نقد، والقبول بالدولة كظاهرة مسلّم بها، والتفكير في العالم من خلالها[34]. وقد

32 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 167

33 انظر قول فوكو:

"Que la prison cellulaire, avec ses chronologies scandées, son travail obligatoire, ses instances de surveillance et de notation, avec ses maîtres en normalité, qui relaient et multiplient les fonctions du juge, soit devenu l'instrument moderne de la pénalité, quoi d'étonnant? Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons?", Michel Foucault, Surveiller et punir, naissance de la prison(Paris: Editions Gallimard, 1975), p 229

34 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 195

أمكن للدولة أن تسخّر الأسرة أيضا، كي تعمل كأداة للضبط والتوجيه، وذلك بعد أن أعيد تعريف دورها على نحو يرفع وصايتها عن الأبناء لتحلّ الدولة محلّها. أمّا الوجه الآخر للدولة، والذي كان لها بمثابة الغطاء الميتافيزيقي فهو القوميّة. وقوّة التأثير في فكرة القوميّة، أنّها تحتكر الحقّ في إسناد المعنى للذوات. ومن مبتكرات الضبط لدى الدولة الحديثة ما سمّاه فيبر (Max Weber) «القفص الحديد»، وتتمثّل هذه الأداة في التدريب على الكفاءة والنفعيّة، إلى جانب الامتثال لقانون الدولة[35]. وهكذا تختصّ الدولة الحديثة بإنتاج رعاياها الطيّعين، والمجنّدين لحراستها وبقائها.

وفي مقابل اهتمام الدولة الحديثة بتقنيات الجسد لإخضاعه واستغلاله، لم تشهد تجربة الحكم الإسلامي مثل هذا العنف إزاء الذات. وقد خلا هذا النموذج من نظام المراقبة القاسية، فقد كانت للتعليم مؤسّسات خاصّة، ومستقلّة عن أجهزة الحكم، مثله مثل الشريعة. وبدل الانشغال الغربي بالسؤال عن علّة الأخلاق، اتّجه المسلمون إلى البحث في كيفيّة تجسيد الأخلاق؛ أي البحث في كيف تصاغ الذات الأخلاقيّة المسلمة، انطلاقا من ذلك التداخل السلس الحاصل بين القانون والأخلاق، مع مولد الشريعة[36].

وفي سياق الاستدلال على رسوخ الطابع الأخلاقي في الشريعة، سخر حلاق من غفلة الاستشراق عن تقدير الدور القانوني المركزي لما يعرف بفقه العبادات. وتظهر هذه الغفلة في عدم تقدير دور العبادات في تهيئة الأفراد للقبول الطوعي بقوانين الشريعة، واستبعاد هذه الأركان لا يعني سوى نزع القوة الأخلاقيّة لتلك القوانين وتجريدها من عوامل الالتزام التلقائي[37]. وقد وجد حلاّق في التصوّف السنّي الذي صاغه الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين»، وجها من وجوه تربية الذات، عبر الرياضة الروحيّة التي تترسّخ فيها القيم الأخلاقيّة، المتطابقة كلّيا مع الفضائل الإنسانيّة[38].

ولإظهار هذه المقابلة بين أدوات التوجيه في النموذجين الإسلامي والغربي، رجع الكاتب إلى فوكو مرّة أخرى، في تمييزه بين «تقنيات الجسد» و«تقنيات النفس»؛ فالأولى مرتبطة بالاحتياجات المادّية، في حين تميل الثانية إلى تحقيق ضرب من الانسجام مع الكون والطبيعة. والنتيجة الضمنيّة لذلك، أنّ الذات الحديثة التي درّبتها الدولة الحديثة، تمثّل النقيض التامّ للذات الأخلاقيّة، كالتي أنتجتها التجربة الإسلاميّة. وفي هذا تأكيد إضافي على أنّ محاولات إقامة «دولة إسلاميّة» اليوم، لا تطابق احتياجات الذات الإسلاميّة، بل تناقضها وتضادّها مضادّة كاملة.

35 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 203

36 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 214

37 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 220

38 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، 243

ثانيا: تصادم النموذجين

على الرغم من إقرار حلاّق بالتضادّ التامّ بين نموذجي الحكم الإسلامي والدولة الحديثة في عدّة مستويات، فإنّه ذهب إلى افتراض قيام نظام إسلامي، إلى جانب الدولة الحديثة بأنظمتها المختلفة. وكان سؤاله المركزي، في ظلّ هذه الفرضيّة يتّصل بالبحث في فرص بقاء هذا النظام الإسلامي، وممكنات استمراره في ظلّ القوانين والقواعد التي تحكم العلاقات الدوليّة في المرحلة الراهنة، خاصّة بعد ظهور العولمة (Globalization) كنظام منافس للدولة، ومتجاوز لها[39]. وفي تفكيك هذا السؤال، اتّجه صاحب كتاب «الدولة المستحيلة» إلى معالجة هذه المسألة من خلال زاويتين اثنتين: تحدّيات الدولة الحديثة في ظلّ نظام العولمة من جهة، وحظوظ بقاء الحكم الإسلامي، بشرطه الأخلاقي المذكور أعلاه من جهة أخرى. وفي ضوء ما قد يستبين من نتائج هذا الفحص المزدوج، يمكن رسم معالم رؤى المستقبل بالنسبة إلى حلم الإسلاميين المعاصرين.

1- الدولة والعولمة: إكراهات الحداثة

أدّى ظهور العولمة إلى إحداث تحوّلات عميقة في المجتمعات الحديثة، وكان لهذه التحوّلات نتائج بالغة الخطورة في مستويات متعدّدة. وتكمن خطورة تلك التحوّلات، عند حلاّق في بروز ثلاث خصائص مرتبطة بسياق العولمة، وهي: خاصّية الهيمنة الثقافيّة، وخاصّية السيطرة الاقتصاديّة، وخاصّية القوّة العسكريّة. ومن الواضح أنّ الخاصّية الأخيرة لم تكن تحتاج إلى استدلال، لقيام الشواهد عليها في العلاقات الدوليّة الراهنة (الوجود العسكري المعلن للدول الكبرى في أهمّ المواقع الاستراتجيّة عبر العالم). ولأجل ذلك، اتّجه الكاتب إلى إبراز مظاهر هيمنة العولمة ثقافيا واقتصاديا، وذلك في محضن الدولة الحديثة، وخارج مجالها التقليدي (مجال نفوذ الاستعمار).

وكان ممّا توقّف عنده حلاّق في الجانب الثقافي، إبراز ما أدّى إليه التطوّر الهائل في وسائل الاتّصال الحديث من كسر لنفوذ الدولة على هذا المجال. وقد نشأ من ذلك إحالة جانب من الأشكال الثقافيّة التقليديّة إلى المتاحف، لتحلّ محلّها أشكال تعبير جديدة عابرة للحدود «كفنون الأداء الغربيّة، ووجبات ماكدونالد... وثقافة استهلاك الكحول»[40]. وتظهر أكثر تجلّيات هذه الهيمنة الثقافيّة في بلدان العالم الثالث التي تقلّ فيها القدرة الدفاعيّة، أمام قوّة أساليب الغزو الفكري، وهو ما يؤول إلى تعميم الاستلاب وطمس الهويّات الجماعيّة. وممّا لا شكّ فيه، أنّ الوقوع في دائرة الهيمنة الثقافيّة للعولمة يترسّخ باستمرار، عبر مواقع التواصل الإلكتروني المختلفة، وتجري محاولات دائمة لصياغة ذات كونيّة سلبيّة ومسطّحة ومستلبة.

39 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص ص 250، 251

40 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 256

والعولمة تكتسب قوّتها الأشدّ تأثيرا في الجوانب الاقتصاديّة، حيث يقع التحكّم الفعلي في مصائر الشعوب واحتياجاتها الأساسيّة إلى الدواء والغذاء والتعليم، وغير ذلك. وتعدّ التجمّعات الاقليميّة الكبرى (الاتحاد الأوروبّي، دول جنوب شرق آسيا، إلى جانب مؤسّسات كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالميّة..) قوى ماليّة ضخمة، تتقاسم النفوذ على المقدّرات المادّية للعالم المعاصر. وبالنظر إلى حجم الثروة الهائلة التي تديرها هذه التجمّعات الهائلة، فقد جسّمت، بامتياز حالة «الثراء المادّي والرخاء الاقتصادي» المميّزة لهذا العصر[41]. ويتّسم النظام الاقتصادي المعولم بقلّة التنظيم، قياسا بنظيره الخاضع للدولة. وقد يعود استغناؤه عن النظاميّة إلى طبيعته المتغيّرة على نحو دائم، ولكنّ افتراقه الأبرز عن نموذج اقتصاد الدولة يظهر في تنكّر العولمة كلّيا للأخلاق، والتعلّق المطلق بعقيدة تحصيل الأرباح.

ولكنّ ما يظهر من انفلات العولمة، وتجاوزها لمنطق الدولة الحديثة وإرادتها ليس مطابقا للحقيقة دائما، وآية ذلك -عند حلاّق- أنّ عناصر قوّة العولمة كلّها من إنتاج الدولة. وتعدّ «الشركة» مثالا واضحا على ذلك، فهي من ابتكارات الدولة التي اصطنعتها العولمة، وكرّست بواسطتها منطق البحث الدائم عن الربح، دون مراعاة الأخلاق[42]. والذي لاحظه حلاّق أنّ كلّ الخاصّيات التي استولت عليها العولمة هي من خاصّيات الدولة كذلك، بل إنّ نفوذ الدولة يظلّ أقوى في جوانب كثيرة. ويظهر تفوّق الدولة في اختصاصها بالسلطات التشريعيّة الأوسع، وكذا في احتكارها لممارسة العنف. ولذا، فالعولمة ما تزال بعيدة عن إدراك قدرة الدولة على التوغّل الثقافي، وعلى بسط شامل للهيمنة الاقتصاديّة. وقد رأى الكاتب أنّه، في مقابل مشاركة الدولة للعولمة في كلّ وسائلها المسخّرة للهيمنة، فإنّ الدولة لم تفقد -في منافسة العولمة لها- أيّا من خاصيّات الشكل المميّزة لها (خاصيّات الشكل التي سبق الحديث عنها). وتظلّ أبرز خاصّية مشتركة لكلا النظامين خضوعهما لآلة أعظم تتمثّل في اقتصاد السوق الحرّ.

وفي ضوء ما تقدّم عن هذه الخصائص المعقّدة والمركّبة للواقع الدولي الراهن، يعيد حلاّق التذكير بإشكاليّة بحثه الكبرى، من خلال التساؤل عن مدى قدرة نظام الحكم الإسلامي المفترض على التعايش مع هذا المركّب السياسي والاقتصادي المهيمن (الدولة والعولمة). ولمّا كانت الهيمنة اليوم للقوّة الاقتصاديّة، فقد كانت الخطوة الأولى في إجابة حلاّق عن هذا التساؤل، تبدأ ببيان خصائص المعاملات الاقتصاديّة في الإسلام، قصد تقدير ممكنات انسجامها مع مجال الهيمنة الاقتصاديّة للدولة الحديثة وربيبتها العولمة.

41 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 258

42 «الشركة يقيمها القانون لأجل هدف واحد، ألا وهو زيادة ثروتها وإعلاء هذا الهدف على كلّ ما عداه»، المرجع السابق، ص 259

2- من نماذج ما قبل الحداثة

استند تحليل حلاّق على إظهار مناقضة النظام الاقتصادي الإسلامي لنموذج الاقتصاد في الدولة الحديثة، واستدلّ على هذا التضادّ بسعي الدولة الحديثة، عبر ذراعها الاستعماري على تصفية معالم الاقتصاد الإسلامي في البلدان التي احتلّتها. وجوهر التضادّ بين النظامين يكمن في اختلاف غايتيهما، فإذا كان الربح هو مطلب الشركات في الدولة الحديثة، فإنّ المعاملات التعاقديّة في أحكام الشريعة الإسلاميّة كانت متشبّعة بالقيم الأخلاقيّة، وهي لا تكون صحيحة إذا خالطها الإكراه أو الغبن. وتفترض مختلف المعاملات العدل وحسن النية بين المتعاقدين. وفي الشريعة حثّ على الكسب، باعتباره فرضا دينيّا. وترك التداين ممّا يتحقّق به شرط التعفّف، وهو من المندوبات. وضمن مراعاة المسؤوليّة الاجتماعيّة للثروة عدّ (كنز الذهب) من الآثام الموجبة للعقوبة الأخرويّة، ولذا كان الكسب موجبا لأداء الصدقات، لتدارك الآثام التي قد تتخلّل تلك المعاملات. ومن جهة أخرى، عدّ الإنفاق على الفقراء اعترافا بنعم الله وفضله، إذ (ما دام المال لله فللفقير حقّ فيه)[43]. وهكذا يتّضح أنّ ضوابط المعاملات الاقتصاديّة في الإسلام، تحكمها محدّدات أخلاقيّة في كلّ مراحلها، وهي بذلك تشكّل النقيض الجذري لقواعد الاقتصاد الليبرالي في الدولة الحديثة.

ومن أهمّ النتائج التي قاد إليها هذا المسار التحليلي، لوجوه العلاقة بين نموذج الحكم الإسلامي ونموذج الدولة الحديثة أنّ التضادّ بينهما، لا يعني مجرّد المخالفة بين نموذجين متغايرين، جوهريا وواقعيا، بل إنّه يستتبع نتيجة خطيرة، وهي امتناع إمكان التعايش بينهما. ولا شكّ أنّ جهة التلقّي المقصودة بهذا القول ليست سوى الإسلاميين. ومحتوى رسالة حلاّق إليهم أنّ مشروع الحكم الإسلامي يشكّل الحلقة الأضعف في المعادلة المعاصرة، وآية ذلك أنّ هذه التجربة -لو قامت- فستكون عاجزة عن مواجهة القوّة العسكريّة للدول الكبرى، وتوغّلاتها الثقافيّة، وهيمنتها الاقتصاديّة[44]. ومهما تكن التنازلات الأخلاقيّة التي يمكن أن يقدم عليها القائمون على تجربة الحكم الإسلامي، فستظلّ بعيدة عن الحدّ الأدنى الذي تفرضه الدولة الحديثة ونظام العولمة المتحالف معها. وستظهر علامات الفشل على الصعيد الاقتصادي خاصّة، حيث يؤدّي الالتزام بالبعد الاجتماعي/الأخلاقي في مسارات إنتاج الثروة إلى العجز أمام الاقتصاد العالمي الذي لا يهتمّ بغير مضاعفة قدراته، ودعم مصادر قوّته. وفي ظلّ مثل هذا الوضع لن يكون بمقدور الاقتصاد الإسلامي، سوى التعويل على المساعدات الخارجيّة، وبذلك يكون قد فقد مبرّرات وجوده.

من الواضح أنّ المقالة الأساسيّة التي ردّدها حلاّق، باستمرار في هذا الكتاب، تتعلّق بإظهار التناقض المطلق بين نموذجي الحكم في التجربة الإسلاميّة وفي الدولة الحديثة. وقد تتبّع مظاهر هذا التضادّ وأسبابه المتعدّدة، وانتهى إلى أنّ هذين النموذجين يصوغان رؤيتين متناقضتين للكون والوجود: رؤية ذات توجّه

43 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 266 وما بعدها.

44 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 270

أخلاقي نحو «ما ينبغي أن يكون»، ورؤية أخرى تحثّ على السعي الدنيوي المتواصل وراء «ما هو كائن». وهكذا اعتمدت الدولة الحديثة على رعاية ذات إنسان اقتصادي هدفه الربح، وفي المقابل، كان الحكم الإسلامي يصوغ ذات إنسان اقتصادي خاضع لنموذج أخلاقي أعلى. ومن دون هذا الإنسان الاقتصادي الأخلاقي من الصعب أن يوجد حكم إسلامي حقيقي[45].

وبهذا المعنى، قرّر حلاّق أنّ «الدولة الإسلاميّة» مستحيلة، وهي فضلا عن تناقضها الداخلي، غير قابلة للحياة في المرحلة الراهنة، وستكون ممتنعة مستقبلا، مثلما كانت ممتنعة في الماضي. ولا شكّ أنّ أبرز ما يثير الانتباه في هذا الرأي أنّه لا يردّ هذه الاستحالة إلى عيب ذاتي في ما سمّاه نموذج الحكم الإسلامي، بل العيب كلّه في النموذج المقابل، وهو المثال الذي يراد الاقتداء به، والمقصود بذلك مثال الدولة الحديثة. والمفارقة الواضحة في هذه المقاربة، أنّ نعي الدولة الإسلاميّة يسبقه، ويطغى عليه نعي أشدّ تفجّعا، متعلّق بالدولة الحديثة التي يفاخر بها أنصار الحداثة والتقدّم اليوم. وقبل تبرير هذا الموقف الشاذّ، مقارنة بما هو شائع في الخطاب السياسي المعاصر[46]، يتعيّن متابعة منطق صاحبه، والنظر في المخرجات التي انتهي إليها خطابه في الفصل الأخير من كتابه، بحثا عن أفق مناسب لتجاوز هذا المأزق المزدوج: مأزق الإسلامي الحالم بدولة إسلاميّة، ذات خصائص حديثة، ومأزق الحداثي المنتشي بوهم الحداثة، ومنجزها الأعظم: الدولة القوميّة.

3- إظهار النطاق المركزي

لاحظ حلاّق أنّ الخطاب الإسلامي الحديث كان يستند إلى افتراض أنّ الدولة الحديثة أداة حكم محايدة، وأنّه بإمكان القادة السياسيين تسخيرها لمصلحة الشعب لا ضدّه[47]. والنموذج الذي يقع استدعاؤه غالبا، هو نموذج دولة الرسول في المدينة، التي تمّ توظيفها بنجاح لخدمة الدعوة الإسلاميّة. ولكنّ مثل هذا التقدير يذهل عن تأثيرات ميتافيزيقا الدولة التي تصوغ الذات الفرديّة والجماعيّة، وتحملها على عدم التفكير خارج النسق الموضوع لخدمة هذا الجهاز السياسي، فنرجسيّة الدولة تمنعها من الاهتمام بغير ذاتها. ويظهر انحياز الدولة ضدّ المجتمع بوضوح تامّ، في المستعمرات التي فرض فيها هذا المنوال السياسي الغريب، بعيدا عن إرادة الناس وعن تقاليدهم في الحكم، والذي يتقرّر من هذا أنّ الدولة الحديثة -بالمواصفات المشار إليها من خلال ما تقدّم- غير جديرة بأن تكون النموذج المنشود لنظام الحكم لإسلامي، لأنّ هذا الحكم لا يتطابق إلاّ مع نظام أخلاقي بالدرجة الأولى.

---

45 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 283

46 سرديّة الخطاب الحداثي تنهض على بخس النموذج السياسي الديني، ونعته بالثيوقراطي، وتمجيد النظام السياسي الحديث لقيامه على الحرّية والديمقراطيّة. وقد افتتح علي عبد الرازق البحث في هذا الموضوع في كتابه "الإسلام وأصول الحكم".

47 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 275

ومن أهمّ ما خلص إليه حلاّق في هذا التفكيك لمفردات الواقع المعاصر، أنّ النموذج المستنسخ للدولة خارج أوروبّا وأمريكا تواجه، منذ نشأتها صعوبات كثيرة لتثبيت استقرارها. وعلى الصعيد العالمي تعكس الدولة أزمة الحداثة بصفة عامّة، فهي المسؤولة عن حالة الفراغ الروحاني، وتفكّك الذوات، إلى جانب تدمير البيئة. ومن مقتضيات هذا التشخيص السلبي، البدء باستجواب مشروع الحداثة، ومحاولة التجاوز نحو تعيين أولويّات الذات المعاصرة، أو ما سمّاه حلاّق تحديدا «النطاق المركزي» Central domain، وهو المصطلح الذي استعاره من كارل سميث (Carl Schmitt)[48]. وضمن هذه المساءلة، استعاد حلاّق المعطيات التي فصل بمقتضاها بين المرجعيّة الحديثة ونظيرتها الإسلاميّة، فذكّر بالتمييز الذي أحدثته الأنوار الأوروبيّة بين «ما هو كائن»، و«ما يجب أن يكون»، ونبّه إلى أثر ذلك في فصل القيمة عن العالم الطبيعي، بوصفه «بليدا» «متوحّشا».

وفي هذه المرحلة من البحث، كشف حلاّق عن خاصّية أخرى لفكر الأنوار الغربي، وهي المتمثّلة في فصل العقل (أداة التفكير في العالم) عن الأسباب (العلل الموضوعيّة التي تولّد التفكير). ويعود هذا الانفصال إلى إعلاء درجة العقل إلى مرتبة القدرة على إنتاج أسبابه الخاصّة. ومن تجلّيات هذا الاتجاه ما ذهب إليه كانط (Emmanuel Kant) في تبرير الأخلاق تبريرا عقليا خالصا، بعيدا عن كلّ الموجّهات الأخرى، وخاصّة منها الروحيّة والأخلاقيّة[49].

وعلى الرغم من التأثير الواسع للنظريّة الكانطيّة خلال القرنين الماضيين، فقد صارت اليوم تلقى معارضة جدّية في الأوساط الغربيّة ذاتها. وفي هذا السياق، استدلّ حلاّق بآراء بريتشارد (H.A. Prichard) ولارمور (Charles Larmore)، وبصفة خاصّة آراء تايلور (Charles Taylor) وماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، التي تشترك في القول بأنّه يتعذّر على الإنسان أن يعقل طريقه إلى الأخلاق من خلال رؤية عقلانيّة مستقلّة، تعتمد على المعنى الكانطي للحرّية. والعقل عند لارمور وبريتشارد ليس كيانا فاعلا، بل هو ملكة وآلة للتفكير[50]. ولذلك «لا يمكن اعتبار أيّ مبدإ عقلانيا ما لم تكن هناك أسباب تدعو إلى قبوله»، حسب عبارة لارمور[51]. والأسباب عنده نظام معياري جوهري، لا يمكن اختزاله في حقيقة مادّية أو نفسيّة. ومؤدّى هذا القول إنّ العقل لا يمكن أن يستقلّ بنفسه، مثلما روّجت لذلك سرديّة الأنوار الغربيّة. وتتقاطع هذه الآراء

48 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 285، وقد عرّف حلاق النطاق المركزي بكونه: «فكرة أو مجموعة أفكار أساسيّة تنبع منها، أو تدور حولها كلّ الأفكار الأخرى».

49 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 287

50 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 289

51 نقله حلاق عن لارمور: Larmore, The autonomy of morality, pp 109- 112

مع بعض الأبحاث المعاصرة في الساحة العربيّة، فمنذ سنوات قليلة، أخذ طه عبد الرحمان على عاتقه مهمّة الدعوة إلى الأخلاق، منبّها إلى مخاطر التعويل على العقل وحده[52].

وقد لاحظ حلاّق أنّ هذه المجادلات الحديثة حول صلة العقل بالأسباب، كانت قد شغلت علماء المسلمين منذ حوالي ألف عام. ولكنّ الفارق الأساسي أنّ المسلمين بحثوا هذه المسألة ضمن رؤية روحانيّة للعالم، خلافا للتصوّر الأوروبّي الذي لم يكن يعترف بغير العالم المادّي[53]. وأهمّ ما يترتّب عن هذا الاختلاف في الرؤية، قول المسلمين بالجمع بين العقل والأسباب، وهو ما سمّاه حلاّق «التوليفة العظمى». ولم تكن الشريعة سوى التجسيد الفعلي لهذا الجمع بين هذين الطرفين. وقد رأى حلاّق في تسمية «أمّة الوسط» التي يوسم بها الإسلام دليلا على نبذه للموقفين المتطرّفين داخل الفكر الإسلامي القديم: موقف الحرفيين الذين تعلّقوا بالأسباب وحدها، وموقف من سمّاهم الكاتب «المسلمين الكانطيين» الذين رفعوا العقل فوق الأسباب.

والأسباب التي لا تصادم العقل في المنظور الإسلامي تشير إلى «نظام أخلاقي كوني»، شكّل في القرآن الموضوع المركزي للخطاب الإلهي. ووفق هذه الرؤية، يخضع الإنسان إلى قوّة أعلى منه، ومن مقتضيات هذا الخضوع الالتزام بفعل الخير تجاه الآخرين. وهذا ما يجعل الارتباط وثيقا بين الإنسان والأخلاق. ولأجل ذلك، كان النطاق المركزي في رؤية الشريعة الإسلاميّة هو الأخلاق، بلا منازع. أمّا القواعد القانونيّة المستمدّة من هذا النطاق الأخلاقي فهي متبدّلة، وخاضعة للاجتهاد الدائم في نطاق الرؤية العامّة الجامعة بين العقل والأسباب[54]. وهكذا يعيد حلاّق الاعتبار إلى عنصر القوّة الخلاّقة في التجربة الإسلاميّة، وهي الأخلاق. وإذ تعود الأخلاق إلى موقعها الريادي، كنطاق مركزي، فإنّ كلّ القضايا الأخرى تفهم في ضوئها، وتجد كل المشاكل حلولها ضمن هذا النطاق. وهذا الأفق يشكّل -عند حلاّق- البديل الحقيقي عن أوهام الداعين إلى الأخذ بنموذج الدولة الحديثة، وهو ذات المعنى الذي دعا إليه بحرارة شديدة، طه عبد الرحمان في اعتباره أنّ «الأخلاقيّة هي الأصل الذي تتفرّع عليه صفات الإنسان، من حيث هو كذلك»[55]

ويتّضح في ضوء ما تقدّم، أنّ التضاد بين نموذجي الدولة الحديثة وتجربة الحكم الإسلامي، يعود إلى سبب أصلي، يتّصل بالتقابل بين نطاقيهما المركزي: النطاق المركزي الأخلاقي في التجربة الإسلاميّة، والنطاق المركزي الاقتصادي-السياسي في حكم الدولة الحديثة. وعلى هذا، فإنّ طعون حلاّق على نموذج

52 ميّز طه عبد الرحمان بين نوعين من العقلانيّة: العقلانيّة المجرّدة من «الأخلاقيّة»، والعقلانيّة المسدّدة بالأخلاقيّة. انظر: **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000)، ص 14 وما بعدها.

53 وائل حلاّق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص.291

54 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 292

55 طه عبد الرحمان، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص 14

الدولة الحديثة يستند إلى إدانته لنطاقها المركزي الذي عجز عن تحقيق سعادة الإنسان الحديث[56]، في مقابل تفوّق النطاق المركزي لتجربة الحكم الإسلامي، الذي كان يؤمّن للمجتمع كامل الحرّية في تسيير شؤونه، وفق محدّدات أخلاقيّة مطبوعة في وجدانه الروحي والقيمي. وبمثل هذا التقويم، يتّضح أنّ أفق الخلاص للحضارة المعاصرة -عند حلاّق- يمرّ حتما عبر بوّابة النموذج الأخلاقي. ولكن ما السبيل إلى إحلال الأخلاق في النطاق المركزي للمجتمعات المعاصرة، في ظلّ سيطرة النموذج الحداثي وهيمنته الشاملة؟

ثالثا: الدولة والنموذج الممكن

من الواضح أنّ خطّة عمل حلاّق في هذا الكتاب قد استقامت على اعتماد تقنية النقد المزدوج لنموذجي الحكم في التجربة الإسلاميّة، وفي الغرب المعاصر. ولكنّ نقد النموذج الغربي كان الغالب في هذه المقاربة، والأرجح أنّ هذا الاختيار لا يعود إلى انعدام التوازن في هذه الخطّة النقديّة، بقدر ما يرجع إلى تقدير موضوعي لجدوى الفعل النقدي. ولما كان الحديث عن الدولة الحديثة هو نقد لـ «موجود بالفعل»، بخلاف الحديث عن «الدولة الإسلاميّة»، الذي لا يتعدّى كونه نقدا لـ «موجود بالقوّة» (فهي مجرّد طموح عند أصحابه، لا أكثر)، اتّضحت العلّة من تخصيص الموجود بالفعل بالنصيب الأوفر من النقد. ولا شكّ أنّ تمام كلّ نقد في ما يستتبعه من تصوّرات بديلة، تنهض على أنقاض ما تهدّم من أبنية ورؤى فكريّة. وهذا يقتضي أن تتضمّن هذه المقاربة محاولة لرسم ملامح نموذج بديل. وفي آخر فصول كتاب «الدولة المستحيلة» تحديدا، إيحاءات صريحة وضمنيّة، تصف ملامح عامّة لهذا النموذج الممكن. وبوسع القارئ المتفحّص أن يستجلي معالم نموذج مزدوج الهوية: نموذج معلن/ تنغلق به دائرة هذا البحث، ويعلن فيه عن غاية هذه الاستراتجيّة النقديّة، وهي (دولة الأخلاق الإنسانيّة)، ونموذج مضمر/ تترسّخ به ملامح فكر نقدي شامل وجذري، يمتح من المنابع الفكريّة والمنهجيّة لتيّار ما بعد الكولونياليّة[57].

1- من أجل يوتوبا حديثة

في البحث عن إمكان إعادة تركيب الواقع المعاصر، وتعبئة نطاقه المركزي بمعنى الأخلاق المستمدّة من وهج روحانيّة الأديان، لاحظ حلاّق أنّ حكم الشريعة قد اندثر بمؤسّساته وشخوصه دون رجعة، غير أنّ آثاره الأخلاقيّة لا تزال حيّة في الضمير الجمعي الإسلامي. وعلى الرغم ممّا توحي به مؤشّرات الواقع

56 أكد حلاّق أنّ «منطق الرأسماليّة الحديثة وثقافتها ينزعان إلى التبخيس التدريجي لمركزيّة الأخلاقي في العالم ما قبل الحديث»، وائل حلاّق، ما الشريعة، ص 21

57 أصدرت الباحثة الهنديّة جياتري سبيفاك عام 1985 نصّا تأسيسيا، ضمن تيّار ما بعد الكولونياليّة بعنوان «هل يمكن للتابع أن يتكلّم». وقد استعارت عبارة «التابع» من غرامشي. والتابع هو من «يتلقى الأوامر ولا يصدرها». انظر: ستيف بولسون، **ديريدا والهامش وأعمالها، حوار مع جياتري سبيفاك**، ترجمة محمود أحمد (مجلة لوس انجلوس، موقع حكمة) في:

http://hekmah.org/%D8%AF%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A7-%D9/

الراهن، فإنّ تلك الآثار تشكّل اليوم، رأس مال رمزي ثمين، قابل لإعادة تفعيله على نحو مفيد في البلاد الإسلاميّة. وقد تتّسع تأثيرات قيمه لتتفاعل مع ما يناظرها في كثير من المجتمعات الأخرى، بما في ذلك موطن الدولة الحديثة نفسه (أوروبّا وأمريكا).

أمّا على الصعيد الإسلامي، فقد وفّرت مرحلة ما بعد «الربيع العربي» فرصة ثمينة للمسلمين، كي يجترحوا تصوّرات مبتكرة لـ «أشكال حكم جديدة»، يقع بناؤها «على نحو تكون فيه قابلة لتطوير أكبر وأقوى على النمط نفسه»[58]. وفي مخزون التجربة الإسلاميّة، بتاريخها الطويل موجّهات أخلاقيّة كثيرة، قابلة للاستثمار في مختلف أوجه الحاجات المعاصرة المادّية والمعنويّة: أوّلا، في تحديد مسارات البحث عن المسالك القويمة في الاقتصاد والتعليم والبيئة، وغير ذلك من مجالات التنمية وخلق الثروة. وثانيا، بوسع هذا المخزون الروحي الثري أن يكون مصدرا لاستمداد القيم الإنسانيّة العليا، التي تساعد على إعادة صياغة مفاهيم الحقوق والحرّيات على نحو يكون بديلا مقنعا للتصوّرات الليبراليّة، ومعارضا لنزعات الهيمنة العالميّة.

وأهمّ ما أشار به حلاّق في رسمه لمعالم هذا الطريق نحو «رؤية كونيّة أخلاقيّة»، متحرّرة من هيمنة الدولة الحديثة والعولمة، هو الانفتاح على التجارب المماثلة في المجتمعات الغربيّة الحديثة التي تعمل، بدورها على أن تكون الأخلاق هي النطاق المركزي. وكان حلاّق يشير هنا إلى فريق من تيّار ما بعد الحداثة، وتحديدا أتباع تايلور وماكنتاير ولارمور، ممّن عارضوا منوال الهيمنة الذي تفرضه الحداثة. ومن أجل أن ينجح هذا المسعى المشترك لجعل الأخلاق نطاقا مركزيا في المجتمعات المعاصرة، اشترط حلاّق تحقّق أمرين متلازمين: أوّلا، تطوير المسلمين لمفردات خطابهم الأخلاقي، لتكون سائغة عند الآخر/ المحاور لهم، وهذا يعني القبول ببناء تنويعات للأخلاق، ذات مرونة تناسب خصائص كلّ مجتمع. وثانيا، تخلّص القوى المتحاورة من عقدة التمركز على الذات، والتعصّب الإثني والثقافي، وتوحيد جهودها من أجل «تفكيك أسطورة صراع الحضارات المؤذية»[59].

ولا يتوسّع حلاّق كثيرا في رسم ملامح الكيان السياسي البديل عن الدولة الحديثة القائمة، وعن دولة الإسلاميين المستحيلة، لاعتقاده أنّ مرجعيّة الأخلاق الراعية تكفل تأمين هذا الكيان الجديد من شتى الانحرافات، وتجعله جديرا بإنسانيّة الإنسان. ورغم هذه الثقة المطلقة في «أخلاق الأخلاق» كراع مؤتمن، فقد بادر الكاتب بالإشارة إلى أهمّ الخصائص الأساسيّة التي لا يمكن أن تغيب عن المثال المنشود. وفي مقدّمة ذلك حماية التعدّدية وتعايش الثقافات المختلفة بسلام حقيقي، ويقتضي تحقيق هذا الحلم نبذ الكثير من تعاليم الأنوار الخادعة، والتخلّي خاصّة عن الكثير من تقاليد الحضارة الغربيّة. وممّا ينبغي تركه كذلك، تلك التصوّرات الخاطئة عن العلم والأخلاق، وعن الفهم العلماني للدين، وعن ذلك «التصوّر الإنسانوي

58 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 294

59 وائل حلاق، **الدولة الإسلاميّة**، مرجع سابق، ص 296

للبشريّة على أنّها محلّ الحقيقة المميّز»[60]. وإذا نجح هذا المسعى، فسوف تنفتح أمام البشريّة آفاق أخرى لكينونة جديدة متّصلة بالطبيعة ومنسجمة مع الأحياء التي تعمر هذا الكوكب. وبهذا تكتمل ملامح اليوتوبا التي رسمها حلاّق. والحقيقة أنّ هذه الخلاصة كانت مآلا منطقيا لطبيعة المقاربة النقديّة التي اختارها وائل حلاّق في كتاب «الدولة المستحيلة»، فأيّ ملامح مميّزة لهذه الاستراتيجيّة النقديّة؟

2- استراتيجيّة النقد ما بعد الكولونيالي

واجه كتاب «الدولة المستحيلة» منذ صدوره ردود أفعال كثيرة. ويبدو أنّ الإثارة التي يوحي بها عنوان الكتاب -إلى جانب الصيت الأكاديمي الواسع لصاحبه- قد كانت وراء اتّساع دائرة المشاركة في التعليق على أطروحات حلاّق. والملاحظ في أكثر هذه الردود أنّها أخذت طابع السجال الأيديولوجي، المنتفض ضدّ ما رآه البعض تشكيكا جذريا في تصوّراته المذهبيّة. ومن موقع الانتصار للحداثة ونمطها الكوني المظفّر، كتب خالد الحروب ردّا عنيفا طعن خلاله في نقد حلاّق للدولة الحديثة، معتبرا أنّ آراءه تمثّل امتدادا للفكر الأصولي عند سيّد قطب وأمثاله، فكاتب «الدولة المستحيلة»، «لا يقول ما يقوله سيّد قطب مباشرة، ونصّا وتنظيرا. لكن أيّة قراءة «أصوليّة» ومتأنّية لكتاب حلاّق تصل بالقارئ إلى نفس المحطّة «القطبيّة»[61]. وكان هذا الناقد قد نعى على هذه الأطروحة ردّتها عمّا دعا إليه إدوارد سعيد، من ضرورة ترك التمييز الجوهراني بين الشرق والغرب، واتّهم صاحبها بالمثاليّة الزائفة في التعامل مع التاريخ الإسلامي، والمبالغة في امتداح تجربته التاريخيّة[62].

ومن الجهة المقابلة، صدر نقد لأطروحة حلاّق، بسبب ما ألحّت عليه من قول باستحالة قيام «الدولة الإسلاميّة»، على النحو الذي تنادي به الحركات الإسلاميّة المعاصرة. ولأجل نقض هذه الأطروحة، ذهب الإسلاميون إلى القول بامتناع تأثير الأخلاق في الحداثة -كما زعم حلاّق- في غياب الدولة الراعية لذلك، وهي الدولة الإسلاميّة، إذ «لا مجال للحديث عن تأثير لأخلاق الإسلام في الحداثة، ما لم يساند ذلك نظام سياسي ونظام قانوني موافق للشرع، وهو ما يميّز النظام الإسلامي»[63]. وعند هؤلاء، لا فضل في هذه الكتاب، إلاّ في نقده الحادّ لمنوال الحداثة والحضارة العالميّة. وفي هذا الاتجاه ذاته، ذهب محمّد المختار

60 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 297

61 خالد الحروب، «**سيّد قطب» متخفيا في كتاب «استحالة الدولة الإسلاميّة»** (جريدة الحياة اللندنيّة، الأحد 28 أغسطس/ آب 2016)، الحلقة 3

62 انظر قول الحروب: «والجهد المضني الذي بذله ادوارد سعيد ونقاد الاستشراق في دحض أيّة جوهرانيّة يوصف أو (يتّهم) بها الشرق، يمضي أدراج الرياح مع أطروحة حلاّق الجوهرانيّة، التي تخلع على الإسلام والشرق طبيعة من نوع خاصّ، تختلف عن باقي البشر»، خالد الحروب، «**سيّد قطب» متخفيا**، مرجع سابق، الحلقة1

63 محمّد وفيق زين العابدين، **أوهام الدولة الإسلاميّة** (موقع سياسية بوست، بتاريخ 12 أغسطس 2015) https://www.sasapost.com/opinion/illusions-state

الشنقيطي إلى أنّ «الأخلاق وحدها لا تبني الدول»، ولذا فهذا النقد -في رأيه- موسوم بالسلبيّة والعدميّة إلى أبعد الحدود[64].

والملاحظ أنّ حلاّق لم يخالف أرباب الأيديولوجيات الرائجة فحسب، بل نقض كذلك آراء باحثين، اختاروا المسلك العلمي «الموضوعي»، وخلصوا منه إلى إقرار التباعد بين الرسالة الإسلاميّة، بمثلها الأخلاقيّة السامية، والتاريخ الفعلي للمسلمين، وما اقترن به من انتهاك واسع لتلك المثل. وقد عبّر الشرفي بمنتهى الوضوح عن هذه التباعد في قوله، بعد أن أطال في امتداح مبادئ الإسلام: «إذا كان ما قلناه عن طبيعة الرسالة المحمّديّة صحيحا، فلماذا لم يطبّقه المسلمون الأوائل؟ لمَ لم يتبنّ الصحابة والتابعون ثمّ الأجيال المتعاقبة السائرة على خطاهم سوى الحلول التي تتجلّى لنا اليوم منقوصة، غير مرضيّة، إن لم نقل مزيّفة»[65].

وهكذا اجتمعت آراء كثيرة على القول بتهافت أطروحات حلاّق في نقده المزدوج لمشروعي «الدولة الإسلاميّة» والدولة الحديثة، كما تشكّلا في وعي الخصمين اللدودين: الإسلامي والحداثي. ولكنّ هذا النقد المتشنّج -في معظمه- كان يتجاهل إعراض حلاّق عن المعالجة الأيديولوجيّة، ويغفل تعلّقه بمراجعة وجاهة النماذج الفكريّة الحاكمة، سواء في الفضاء الثقافي الغربي أو خارجه. وقد جرّد حلاّق لهذه المهمّة جملة من الأدوات المنهجيّة، على غرار مفهوم «النطاق المركزي» و«تقنيات الذات». وعلى هذا الأساس، فإنّ نقد أطروحات حلاّق لا يكون بنقض أفكاره عن استحالة الدولة الإسلاميّة، أو عن الطابع التسلّطي للدولة الحديثة، بل الأنسب أن تتّجه المراجعة إلى تقييم نجاعة هذه الأدوات المنهجيّة المعتمدة، والنظر في مدى كفاءتها التفسيريّة.

ومن الواضح أنّ نعي الدولة الإسلاميّة الذي أثار الإسلاميين، وهجاء الدولة الحديثة الذي أغضب الحداثيين، إنّما كان نتيجة منطقيّة للمقدّمات المنهجيّة التي تستند إلى نموذج النطاق المركزي. ومفهوم النموذج بحكم تعريفه «كشكل مثالي» للظاهرة المدروسة، يفترض انتقاء العناصر الأبرز والتسليم بـ «تمثيليتها». وهذا يعني الإقرار بوجود جوانب مغايرة لا تدخل ضمن هذا النموذج، ولكنّها لا تلغي صدق «نموذجيّته». وكان ينبغي على الطاعنين على حلاّق أن يردّوا عليه من داخل منطقه، أي أن يبطلوا صحّة تمثيليّة النماذج التي اعتمد عليها. ومقتضى هذا أن ينقض الحداثي فكرة هيمنة الدولة الحديثة، وما أدّت إليه من مأزق أخلاقي، وأن يثبت الإسلامي تطابق شكل الدولة الحديثة مع المضامين الأخلاقيّة الإسلاميّة.

---

64 بسّام ناصر، **أطروحة «الدولة المستحيلة» بين مؤيّديها ومنتقديها**، (موقع عربي 21، بتاريخ 22 ديسمبر 2015).
https://arabi21.com/story/879105

65 انظر: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، كانون الثاني/يناير، 2001)، ص 98

ولا شكّ أنّ أطروحات حلاّق في كتاب «الدولة المستحيلة» كانت صادمة للكثيرين، بحكم خرقها لنواميس الاصطفاف الفكري المستقرّ منذ عقود في الفكر العربي. والمفارقة في هذا الكتاب أنّه خيّب آمال الجميع، من دون أن يقطع رجاء أيّة جهة، فاستحالة دولة الإسلاميين، اقترنت بالاعتراف برصيدها الوجداني في النفوس، وبتفوّق نموذجها الأخلاقي. وكان هجاء الدولة الحديثة مقترنا بتمجيد ضمني لقدرتها على تشكيل نموذج كوني، ذي قوّة هائلة. والحقيقة أنّه لا يمكن فهم موقف حلاّق، من دون ردّه للمرجعيّة التي صدر عنها، ونعني بذلك مرجعيّة تيّار ما بعد الكولونياليّة. وقد أنتج هذا التيّار، خلال العقود الأخيرة خطابا نقديا، استند إلى مرجعيّة ابستمولوجيّة للردّ على دعاوى الهيمنة الغربيّة؛ أي الردّ باعتماد سلطة المعرفة التي طالما كرّست سرديّة التفوّق الغربي، صاحب الرسالة السامية، في مواجهة الشرق المتخلّف[66].

وفي كتاب «الدولة المستحيلة» يظهر انخراط حلاّق في هذا التيّار النقدي، المناهض للحداثة ولذراعها الاستعماري تحديدا، وذلك في المستويين المنهجي والفكري[67]. وكان اصطناعه للنموذج/ البراديغم، كأداة تحليل بمثابة كسر لما سمّاه عبد الوهّاب المسيري «إمبرياليّة المقولات»[68]. وينهل المسيري نفسه، من نفس المرجعيّة النقديّة لتيّار ما بعد الكولونياليّة، إذ اعتبر أنّ أسباب قصور الخطاب التحليلي العربي يعود إلى سبب واحد هو غياب «النموذج التفسيري الاجتهادي المركّب الذي لا يتبنّى المسلّمات، ولا يستبعد أيّا من عناصر الواقع بقدر الإمكان، ويسترجع الفاعل الإنساني ككيان مركّب لا يمكن ردّه إلى عنصر مادي (أو روحي) واحد أو اثنين»[69]. وكان إدوارد سعيد قد افتتح القول في ضرورة التحرّر من مقولات الاستشراق، بصفته مؤسّسة غربيّة مختصّة في التعامل مع الشرق. ومقتضى هذا التعامل «التحدّث عنه، واعتماد آراء معيّنة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاّب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والسيطرة عليه»[70]. وقد سار حلاّق على هذا النهج في نقده الحادّ للحلقة الابستمولوجيّة المغلقة التي أنشأها شاخت (Joseph Schacht)، والتي أنشأ بها مفهوما مغلوطا للنموذج التاريخي الإسلامي. وقد سبق لحلاّق أن ردّ -في أبحاث أخرى- أطروحات

66 راجع قول إدوارد سعيد في هذا السياق: «كان المستشرق الحديث يرى نفسه بطلا ينقذ الشرق من العتمة والاغتراب والغرابة، ويرى أنّه هو الذي نجح في إدراك ذلك، فبحوثه أعادت ما فقد من لغات الشرق، ومن أخلاقه وطرائق تفكيره»، ادوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق**، ترجمة محمّد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ط 1)، ص 209

67 كشف حلاق بصراحة عن موقعه الفكري في حوار أجري معه حول كتاب «الدولة المستحيلة»، حيث قال: «وليس سرّا أنني معارض أساسا للعلمانيّة، وللإنسانويّة العقلانيّة، وللعقلانيّة العلمانيّة ولكلّ منتجات عصر التنوير التي يمكن أن تكون مسؤولة عن المشاكل الكبرى في العالم اليوم»، كريم محمّد، **حوار مع البروفيسور وائل حلاّق حول الشريعة والإسلامويّة**، مرجع سابق.

68 عبد الوهّاب المسيري، **حوارات مع عبد الوهّاب المسيري: الثقافة والمنهج**، تحرير سوزان حرفي (دمشق: دار الفكر، ط 2، 1431ه – 2010م)، ص 226

69 عبد الوهّاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: نموذج تفسيري جديد** (القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط1، 1999، ج 1، ص 30

70 ادوارد سعيد، **الاستشراق**، مرجع سابق، ص ص 45، 46

الاستشراق حول قضية «غلق باب الاجتهاد» مثلا[71]. ويجد هذا الاتّجاه أصوله في جذريّة النقد في أطروحات ما بعد الحداثة، الذي اختار «التفكير بالمطرقة»، بعبارة نيتشه، من أجل تحطيم الأوثان الفكريّة، وزلزلة مختلف الوثوقيّات في الفضاءين الغربي والشرقي.

وقد شكّل تحطيم الأوثان الفكريّة الوجه الآخر لارتباط حلاّق بفكر ما بعد الكولونياليّة، حيث عمد الكاتب إلى نقض سرديّة التفوّق الغربي، وفضح اختزال الشريعة، في آن واحد[72]. ولئن اكتفى بنقد الطابع الاختزالي في تصوّرات الإسلاميين المعاصرين، فإنّه قد توسّع في هدم دعائم أسس الدولة الحديثة، وكشف تهافت دعاويها عن الحرّية ورعاية الحقوق. وكان حلاّق واعيا بوقوعه في دائرة الاتّهام بالماضويّة بسبب هذه المواقف. وردّا على سيل التهم المحتملة في هذا الباب، كشف حلاّق عن الطابع الأيديولوجي لخطاب «التقدّم»، ووسمه بالازدواجيّة في استدعائه التاريخ، والتنكّر له عندما يناقض مبادئه، بدعوى أنّ «الحداثة ليست بحاجة إلى عجوز حكيم ليعلّمها»[73]. وجاء في طعونه على مبدإ التقدّم، أنّه يعمل على معالجة العلل القائمة، ولكنّه لا يعنى أبدا بالسؤال عن أسباب ظهور الداء أصلا. ويرجع هذا العقم إلى أنّ عقيدة التقدّم، كسائر متعلّقات الحداثة لا تملك مرجعا إلاّ ذاتها.

وتبدو استراتجيّة حلاق مناقضة لاستراتجيّة ناقد كالعروي، رغم اشتراكهما في ذات الموقع المعادي للاستعمار، وتعويلهما على مقاربة النقد المزدوج: نقد القصور المحلّي، وإدانة إرادة الهيمنة الاستعماريّة. وقد كان العروي في مؤلّفاته الأولى: «الأيديولوجية العربيّة المعاصرة» و«العرب والفكر التاريخي» متأثّرا بأوضاع منتصف القرن الماضي، وكان يتطلّع إلى وعود الحداثة في النموذج الاشتراكي المتجاوز -حتما، بمنطق التاريخ- لتوحّش الليبراليّة. ولذا كان مصدر الخطر عنده هو التقليد الممتدّ من الماضي في الحاضر، ذلك الماضي الساعي إلى عزل العرب والمسلمين عن صيرورة التاريخ، بنموذجها الكوني. وهكذا قاده وعيه التاريخاني إلى تفضيل المنطق الحديث بشقّيه (الليبرالي، ثمّ الاشتراكي) على المنطق التقليدي (السلفي والغيبي)[74].

وفي المقابل كان حلاّق، من موقع ما بعد الكولونياليّة، مهتمّا بكشف خدع النموذج الاستعماري، المتخفّي وراء يافطة الحداثة الكونيّة والتقدّم العلمي والتقني والحقوق المدنيّة والسياسيّة، بعد أنّ عاين -وهو على أعتاب القرن الواحد والعشرين- إفلاس مشروع الحداثة، سواء في محضنها الأصلي، أو خارجه.

71 انظر:

Wael, B, Hallaq, **Was the gate of ijtihad closed** (International journal of Middle East Studies, vol 16, N 1, March 1984).

72 كريم محمّد، **نقد النقد «الدولة المستحيلة»، ومأزق الفهم الحداثي**، الموقع الالكتروني إضاءات، بتاريخ 22- 10- 2016

73 وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، مرجع سابق، ص 51

74 عبّر العروي بصراحة عن هذا الاختيار الصعب في قوله: «إذا كان لا بدّ من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبراليّة، فإنّي أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكيّة عصريّة، ولكنّي لا أحبّذ اشتراكيّة على أسس تقليديّة لأنّها تكرّس منطق الماضي»، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت/ الدار البيضاء: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي، 1985)، ص 18

وعندما قارن هزال هذا المنجز الحداثي بالطور السابق عليه، أي طور ما قبل الحداثة، استنتج أنّ حضور الأخلاق في النموذج القديم كان يضمن الحدّ الأدنى من إنسانيّة الإنسان التي أهدرتها الحداثة بشكل سافر. وفي هذا السياق، جاءت دعوته إلى ضرورة استعادة البعد الأخلاقي في الحياة المعاصرة، وإحلالها في منزلة النطاق المركزي الذي تفهم في ضوئه قضايا النطاقات الثانويّة الأخرى، ومنها نطاق الحكم السياسي.

الخاتمة

تعدّ أطروحات وائل حلاّق المعلنة في كتابه «الدولة المستحيلة» حلقة جديدة ضمن سلسلة أبحاثه الكثيرة عن تاريخ الفكر التشريعي الإسلامي. وقد ألحّ الكاتب نفسه، في مقدّمة هذا الكتاب، على ضرورة وصل ما حواه من أفكار بنظائرها ممّا تقدّم له في مؤلّفات سابقة. ولا شكّ أنّ الشهرة التي اختصّ باكتسابها هذا الكتاب تحديدا، إنّما تعود إلى حالة الاستقطاب الحادّ التي رافقت تلقّيه من جانب الجمهور العربي. وقد زاد في تغذية هذا الاستقطاب تزامن صدوره مع اندلاع أحداث ما عرف بالربيع العربي. والرهان الحقيقي عند حلاّق، كان رهانا على النقد الجذري، الذي ينشد إعادة النظر في المسلّمات التقليديّة عن صراع الحضارات، وتفوّق النموذج الغربي، وكونيّة قيم الحداثة وإطلاقيتها. وهذه الأسئلة موجّهة لتحدّي العقل الغربي قبل غيره، ولتكشف عن هزال منجزاته الحداثيّة، في ظلّ اغتراب الإنسان الحديث، وتسارع نسق دمار البيئة الطبيعيّة لهذا الكوكب. وقد قاده هذا التشخيص إلى الحديث عن وقوع المشروع الحداثي في مأزق أخلاقي لا سابق له في التاريخ. وإذ تسلّح حلاّق، في هذا النقد الجذري، بأدوات فلسفة ما بعد الحداثة، كما ظهرت عند أعلامها الغربيين، فإنّه قد استند كذلك على أطروحات تيّار ما بعد الكولونياليّة، المنافحة عن حقوق شعوب المستعمرات القديمة، وقيمها الثقافيّة والدينيّة والقوميّة الخاصّة.

أمّا الرهان الثاني في مقاربة حلاّق، فذو طابع معرفي يتّصل بمراجعة المسلّمات التي تظافر على تكريسها العقل الأصولي من جهة، والعقل الاستشراقي من جهة أخرى. وفي هذا السياق أعاد اكتشاف الثراء التشريعي في التجربة الإسلاميّة، وقرنه بخصيصته الأخلاقيّة التي صيغت وفقها أحكام الفقهاء في شتّى الأبواب، كما تمّ التحاكم إليها في مختلف المسائل على امتداد قرون متلاحقة. وخلص من تشخيصه لواقع الدولة الحديثة، إلى أنّه لا نموذج حقيقي لمشروع الحداثة، وما بعد الحداثة، سوى النموذج الأخلاقي. وهذا يعني أنّ الفوات التاريخي اليوم، في جانب الحداثة الغربيّة، خلافا للمزاعم التي يفرضها «التوغّل الثقافي» للعولمة. وهكذا قلب حلاّق المقاييس الغربيّة القديمة، وأقام مكانها مقاييس أخرى أوثق صلة بإنسانيّة الإنسان، وهو بهذا ينازل -على أرضيّة معرفيّة- مناهج الفكر الحداثي الغربي ومقولاته المركزيّة، ويدعو أعلامه إلى نقاش حقيقي، حول مستقبل الإنسانيّة على هذه الأرض، بعيدا عن المسلّمات والمصادرات الجاهزة.

المصادر والمراجع

المصادر

- حلاّق، وائل، **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر ديب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، تشرين الأوّل/ أكتوبر 2014).

المراجع

- إقبال، محمّد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود مراجعة عبد العزيز المراغي ومهدي علام، (دار الهداية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 2، 1421هـ/ 2000م).

- البنّا، جمال، **الإسلام والحرّية والعلمانيّة**، (دار الفكر الإسلامي سلسلة رسائل مؤسّسة جمال وفوزية البنّا للثقافة والإعلام الإسلامي - الكوثر، د ت).

- نفسه، **الإسلام دين وأمّة، لا دين ودولة**، (دار الشروق، 2008).

- الجابري، محمّد عابد، **العصبيّة والدولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التاريخ الإسلامي** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط 1، 1391ه/ 1971م).

- جدعان، فهمي، **المحنة، بحث في جدليّة الديني والسياسي في الإسلام** (عمّان- الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 1989).

- حلاّق، وائل، ما الشريعة، ترجمة طاهر عامر وطارق عثمان (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016).

- حمدي، رضا، **سلطان التأويل، قراءة في آليات التفكير الفقهي**، تونس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة، 2015).

- ابن خلدون، عبد الرحمان، **المقدّمة** (القاهرة: المطبعة الأزهريّة، سنة 1348 ه/ 1930م).

- السرخسي، محمّد بن أحمد، **المبسوط**، (مطبعة السعادة، 1324).

- سعيد، إدوارد، **الاستشراق: المفاهيم الغربيّة للشرق**، ترجمة محمّد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ط 1).

- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، كانون الثاني/ يناير).

- عبد الرحمان، طه، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة** (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000).

- العروي، عبد الله، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت- الدار البيضاء: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي، 1985).

- قطب، سيّد، **في ظلال القرآن**، (دار الشروق، ط 32، 1423 ه/ 2003م).

- المسيري، عبد الوهّاب، **حوارات مع عبد الوهّاب المسيري: الثقافة والمنهج**، تحرير سوزان حرفي (دمشق: دار الفكر، ط 2، 1431ه - 2010م).

- نفسه، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة: نموذج تفسيري جديد** (القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط1، 1999).

المقالات

- الحروب، خالد، **«سيّد قطب» متخفّيا في كتاب «استحالة الدولة الإسلاميّة»** (جريدة الحياة اللندنيّة، الأحد 28 أغسطس/ آب 2016).

- زين العابدين، محمّد وفيق، **أوهام الدولة الإسلاميّة** (موقع سياسية بوست، بتاريخ 12 أغسطس 2015) في https://www.sasapost.com/opinion/illusions-state/

- سبيفاك، جياتري، **ديريدا والهامش وأعمالها، حوار مع جياتري سبيفاك**، حاورها ستيف بولسون، ترجمة محمود أحمد (مجلة لوس انجلوس)، موقع حكمة في:
http://hekmah.org/%D8%AF%D9%8A%D8%B1%D9%8A%D8%AF%D8%A7-%D9…/

- محمّد، كريم، **نقد النقد «الدولة المستحيلة»، ومأزق الفهم الحداثي** (الموقع الالكتروني إضاءات، بتاريخ 22- 10- 2016).

- نفسه، **حوار مع البروفيسور وائل حلاّق حول الشريعة والإسلامويّة والدولة العلمانيّة الحديثة** (معهد العالم للدراسات، بتاريخ 22 تشرين/ 2 نوفمبر 2017) في:
http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/600676221117-

- ناصر، بسّام، **أطروحة «الدولة المستحيلة» بين مؤيّديها ومنتقديها** (موقع عربي 21، بتاريخ 22 ديسمبر 2015) في:
https://arabi21.com/story/879105

المراجع باللسان الأجنبي

- Foucault. Michel, **Surveiller et punir, naissance de la prison** (Paris: Editions Gallimard, 1975).

- B, Hallaq, Wael, **Was the gate of Ijtihad closed** (International journal of Middle East Studies), vol 16, N 1, March 1984

- Rousseau.J.J, **Du contrat social** (Paris: Union Générale d'Editions, 1973).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018