مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

قراءة وصفية تحليلية لكتاب

الدولة المستحيلة

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

لـ أ.د وائل حلاق

قراءة / سوسن العتيبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله

قراءة وصفية تحليلية لكتاب

"الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقيّ"

لـ أ.د. وائل حلّاق.

قراءة: سوسن العتيبي

مقدّمة

بعض الكتب كحجر ألقي في ماء راكد؛ فأحدث موجات هائلة، انتبه الناس للأثر ولم ينتبهوا للعمل المغيّر لصفحة الماء. هذا الكتاب "الدولة المستحيلة" لـ أ.د. وائل حلّاق كهذا الحجر، رأينا موجات تلو موجات، وموجات مجاورات لكتبه الأخرى، وأما هو فصار كمضخ في العمق يغيّر السطح، فيقف الناس عند الأثر، وربما لا يتوقفون كثيراً عند السبب، فضلاً عن سؤال: لماذا وجد هذا المضخ؟ وكيف يعمل؟

أما وقد ألقي الحجر، واشتغلت المضخة؛ فإن الغوص هو الذي سيفسر الموجات، لا الحديث عن الموجات، وقد لزمتني كتابة هذه المراجعة لكتاب لم أقرأه راغبة، وإنما لطلب كريم من أساتذة وصحب كرام في بعض البرامج، والحاثّ الأكبر: أ. هشام العبيلي –وفقه الله–. ليقدّم كل منا رؤيته لهذه المضخة وكيف تعمل؟ ولماذا تعمل؟ من خلال استنطاق ما كتبت.

أمّا وائل حلّاق فقد عُرف، ولن يضر الإنسان أن ينقر بعض كلمات على جهازه ليصل لترجمته، وأمّا أعماله فيتسارع العرب على ترجمتها من لغتها الأصليّة "الإنجليزيّة"، وأمّا معرفة قيمة أعماله فتحتاج قبل ذلك لمرحلة "الفهم"، ومعرفة "السياق". وقد كفانا مؤونة السياق الكتاب المتميّز لـ د. مصطفى محمود هندي "**جدل الشريعة: المقاربات الاستشراقية للفقه الإسلاميّ من جولد تسيهر إلى وائل حلّاق**" (الرياض: آفاق المعرفة، ط١، ١٤٤٥هـ– ٢٠٢٤م). وأما "الفهم"، فقد كتبت كتابات عدّة عن كتاب "الدولة

المستحيلة" غير أنها كلها تخدم القارئة في رؤية التلقي العربي لها، وليس بالضرورة أن تخدمها وفق طريقة التحليل والوصف. وبقي لدي: الوصف والنقد؛ أمّا الوصف فدون يديك سيدي القارئ الكريم، وأمّا النقد فقادم في كتاب مستقل بإذن الله تعالى –أوثّق الوعد حتى ألزم نفسي به–.

تعتمد هذه المراجعة على الوصف وفق مناهج المراجعات الوصفيّة، وأهمها الاهتمام بالمصادر المعرفيّة، كذا معرفة سياق الكتاب، كذا الأطر المعرفيّة التي أطّرته، فضلا عن المشروع البحثي وفق الإطار النظري الذي اختاره الباحث الكريم. فأصل الكتاب أطروحة أكاديمية، والأطاريح الأكاديمية معنيّة بتصميم البحث ثم بعد ذلك تغديته بالمعطيات ""، ففهم كل أطروحة ينبع من إطارها النظري، وما يعتمده من منهجيات لتحقيق غرضها لحلّ الإشكالية التي من أجلها صاغ الكاتب فرضيّته، ومن ثم تُعامل المعطيات معاملة المغذّيات التي تبحث من جهة "تحقيق شرط المناسبة"، مناسبة المعطيات للأطروحة، فلا يصح مثلا أن نعالج بإطار نظري استقرائي حالة فحص فتاوى تعتمد على الاستنباط؛ وهكذا، فلا بدّ لكل معطيات من أسس منهجيّة أخرجتها.

ولما وجدت أن كتاب "الدولة المستحيلة" بعدّه امتداداً لكتاب "الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحوّلات"؛ لم ينظر إليه ولا لأصله نظرة في أصل المنهجيات والأطر النظرية؛ أدركت أن من واجبي وصف ما أثار بعض الجدل في مناقشات خاصّة حول الكتاب، وأن المعطيات غير مؤثرة بذاتها ما لم ينظر لكامل الموضوع، وأين نضع "المعطى" وفق التراتبية، فمثلاً: لا يصح أن نصوّب كل إنسان عرّف الصلاة بما يعرفها كل مسلم به، ويبين فضلها، ثم يضع الصلاة في مرتبة المستحبات مثلاً. فلا بدّ من حفظ مراتب المفاهيم في علاقاتها مع بعضها، وفي علاقاتها بالخطاب الكلي للشريعة. فضلا عن إشكالية أخرى تلحق الكتاب الأصل "الشريعة"؛ وهي تغيير المفاهيم وفق ما يسمّى بـ "الخطأ المقولي".

في هذه المراجعة وصف وتحليل، وقليل من النقد، وهدفي الوفاء بشق الإبانة أولاً –قدر وسعي وطاقتي–، وبعد ذلك التثبت من هذا الفهم بسؤال المؤلف إذا استطعنا إلى ذلك سبيلا، وما يلحق كلامه من لوازم لا بدّ أن تتسق مع أطروحته، فإن تجاوزت مرحلة التثبت فتليها مرحلة التقويم إن شاء الله تعالى.

وعليه سأقسّم هذه المراجعة إلى محورين:

المحور الأوّل: الأُطر النظريّة العامّة لأطروحة "الدولة المستحيلة".

المحور الثاني: عرض هيكل الأطروحة وفصولها.

المحور الأوّل: الأطر النظريّة العامة لأطروحة "الدولة المستحيلة":

الأطروحة أشبه بالقضية التي يراد إثباتها لغرض ما، فأصل الكتابات الأكاديمية أطاريح جديدة، وبذا تختلف عن الكتب المدرسيّة والتعليمية، فهذه الأطاريح حل مشكلة ما، وسد فجوة علميّة ما، وهذه الأطاريح لأنها في أصلها أجوبة وحلول لمشكلات، فيجب أن تسبق بإشكالية يشخص من خلالها الباحث مشكلة تواجهه، أو تواجه غيره، ليساهم في حلّها بحسب مكانه، ويمد ساعده لمن بعده ليبني عليها ويتجاوز مشكلات عدّة.

وأصل أطروحة وائل حلّاق رابض في مشروع "نقد الحداثة" عنده، والذي تفرّع عليه تشخيص، فحلّ هو "مشروع الاستدعاء" وهذا المشروع يتضمن معطيات حاول من خلالها أن يلاءم بين مشروعه الناقد، وبديله "الاستدعاء"، وهذا الاستدعاء في أصله "استعادة" لنموذج محدد يتسق مع الإطار النظري. أي الإطار النظري أوّلاً ثم استدعاء ما يناسبه بحسب المؤلّف الكريم؛ الفرضيّة فالتطبيق.

مشروع الاستدعاء:

يَعدُّ وائل حلّاق نفسه من فلاسفة الأخلاق ما بعد الحداثيين، إذ لديه مثل ما لديهم "مشروع استدعاء"؛ وهو نموذج يجمع بين الواقع والواجب، بدلالة الواقع على المادة والمرئيات غالبا، ودلالة الواجب على ما ينبغي أن يكون وفق قيم معيّنة؛ أي نموذج خُلقيّ. غير أن امتياز وائل حلّاق عليهم –كما يذكر ذلك عن نفسه– باستدعائه لنموذجٍ قد ظهرت جدوى فعاليته، لا مجرد نموذج نظريّ لم يُطبّق ويعاش. وهذا النموذج اختاره لا لأنه الحق الذي لا أفضل منه، بل يمكن اختيار عدّة نماذج أُخر بحسب كل ثقافة من زمن "ما قبل الحداثة"، وقد اختار "وائل حلّاق" نموذج "الشريعة" –حسب تعريفه لها– لتقديم هذا الحلّ؛ غير أن هذا الحلّ قد لحقت به مشكلات تصوّره خلاف صورته المتقدمة وفق رؤية المستشرقين –أي تصوّر المستشرقين للشريعة–، فانعطف لتبيين الصورة الحسنة لهذا النموذج؛ ليزيح عن هذا النموذج التشوهات التي تحدّ من قبوله بعدّه حلّاً لإصلاح الحداثة؛ أي كإعادة كتابة سيرة المتقدّم لشغل وظيفة الإصلاح الخُلقي للحداثة؛ مما يعني أن "الشريعة" وسيلة لتحقيق غرض "إصلاح الحداثة"، ومطروحة على طاولة المداولات الخُلقيّة الناقدة للحداثة، فهي المرشّح عند وائل حلّاق، ويريد أن يبين صحة اختياره بتبيين امتيازها بحسب معايير جماعة طاولة المداولات.

مشروع وائل حلّاق "الاستدعاء" من خلال كتابه "الدولة المستحيلة":

إنَّ شغل وائل حلّاق هو "الخطاب الحداثي"، ومن ثم فكل الخطابات التي يريد من خلالها إعادة إصلاحه؛ هي خطابات يستعملها استعمال وسيلة لهذا الغرض، لأنه يرى أن هذا الخطاب الحداثيّ خطاب دمار. فـ "الخطاب الحداثي" قد حددته المؤسسات ومفكّرو الغرب، وقد عمّ هذا الخطاب وطمّ، مهيمناً على العالم في كافة المجالات. أي أن الخطاب المهيمن الآن هو "الخطاب الحداثي"، ومن يملك الخطاب يملك القوّة التي تصنّع كل ما تنتجه في كل مجال، خصوصاً إنتاج المعرفة التي تخدمه. وهذا الخطاب في أصله مرتكز على مرتكزات قوّته، وأهمها عقيدته، وهي "عقيدة التقدّم".

عقيدة التقدّم وفق الخطاب الحداثيّ: "لا تمتلك عقيدة التقدّم أساساً أو مرجعاً إلا بذاتها لذاتها على التوالي. فهي مصدر السلطة بالنسبة إلى نفسها، وتكتسب صفة الألوهية على هذا الأساس"[1]. والنطاق المركزيّ[2] لعقيدة التقدم لا يهتم بالأسئلة الخُلقية العميقة، فالنطاق الخُلقي ليس مركزياً فيها، ولا يوجد حل لمشكلات النطاق الخُلقي ولا أهميّة؛ إلا بعد حل مشكلات النطاق المركزي؛ المفتقر للأخلاق. ومصدر النطاق المركزي لعقيدة التقدّم هو: التصور الحديث للتاريخ وفق عصر التنوير، وأصل التصوّر يعرف بمعرفة البنية، وبنية التاريخ في عصر التنوير: بنية خطيّة تَعُدُّ كل التجارب التاريخية دفعة نحو الارتقاء التقدّمي في ذات الزمن الدنيويّ، طارحة البنية الأخرويّة في المجتمعات المتقدمة؛ أي أن الغاية الأخروية للمجتمعات المتقدمة أُسقطت، و[بالتبع أسقط أهم عامل خُلقيّ وهو تحمّل التبعات، والمحاسبة على ما مضى]. وحلت محلّ الغاية الأخرويّة غاية عصر التنوير "التقدّم" المحايث، وفق مبادئ مادية، ومعرفة علمية تطورية تقنية وسياسية، تتصل بالأشياء وتستعمل الإنسان. فهي بنية "دوغمائية" منفصلة عن الواقع الإنساني، ومرتبطة بالغائية المادية الحتمية، ومن ثم فإن النطاق الأوروبي هو المخوّل لاستكمال هذه المسيرة التقدّمية للتاريخ (أي الشرعيّة)، ومن ثم فالأمم الأخرى يجب أن تنضم إليها في مسيرتها، وهذا بنى "المركزية الأوروبية".

وهذه العقيدة لا تنعكس على المجالات التاريخية فقط بل حتى على اللغة بوابة المعارف، باب للتعرّف وباب للتعريف: "إن نظرية التقدم الخاصة بعصر التنوير لا تشكل التاريخ وحده، بل تشكّل أيضاً، وكما أسلفنا، بُنى اللغة الحديثة نفسها، وهي لغة لا تعكس بدورها رؤية العالم التي تدعو إلى الهيمنة على الطبيعة والإنسان فحسب، بل أيضاً تشكّل وتوصل الهيمنة نفسها. وقد لا توجد فكرةٌ في العقل الحديث أكثر قوةً من هذه النظرية ولا يوجد مبدأ حتى"[3].

---

[1] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٦، ٢٠٢١) ص٥٢.

[2] وسيأتي تبيين المراد بـ "النطاق المركزيّ" إن شاء الله تعالى.

[3] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٥٥.

المشروع التدميري:

إنّ أهم سمّة يخشاها وائل حلّاق من هذا الخطاب هي "السمة التدميريّة"؛ إذ يرى مشروع الحداثة مشروع تدمير، وهذا الخطاب قويّ قد أُسس على عقيدة وميتافيزيقا، وله طرائق لتثبيته وإنتاج منتجاته. وقد أخرجت عقيدته "عقيدة التقدّم" تناقضات في الزمن الحديث، منها: المظاهر التي تعني التأخر خلاف أصلها "التقدّم"، فمن مظاهر عقيدة التقدّم:

- **الفقر**: تصنيع ضحايا الفقر؛ إذ كان الفقر في الأزمنة قبل الحديثة فقراً طبيعياً لا بدّ منه في الحياة، غير أنه في زمن الحداثة صار "تصنيعاً للفقر"؛ بعدّه نتيجة غير مباشرة للتحديث.
- **التفكك البنيوي للوحدات المجتمعيّة**: فانهيار الأسرة، والجماعات التقليدية؛ أنتج الفرد المغترب المتشظّي، والنرجسيّ.
- **و"جوهر الآثار": إنتاج المعرفة الحديثة**: فهي معارف ينتجها الخطاب الحداثي الأكبر؛ لتعزيز، وضبط قوّته، وهيمنته؛ باستمرار.

فتدميرية التقدّم أظهرت الآثار التدميرية الكبرى: اقتصادية، إنسانية...، التي انعكست على الإنتاج المعرفيّ. وقد سمّاه بـ "مشروع الدمار"، وهو مشروع يحاسب عليه الجميع، بوصف كل إنسان مخلوقاً مسؤولاً خُلقيّا، فـ "لا يمكن تجاهل المسؤولية الإنسانية الأخلاقية حتى بمعايير عصر التنوير، فما بالك بنظائرها من المعايير الإسلاميّة؟"[4]. والآثار وتداعياتها في جوهرها "معرفية"[5]، فتعيد صبغ وتشكيل العلوم والمعارف، من: الفلسفات، وعلوم الاجتماع، والتقنية، والسياسة... إلخ. ومن ثمّ فالمقاربات الخُلقيّة لتقويم "مشروع التدمير" تتطلّب توغلا معرفياً في السياسة والاقتصاد والقانون... وغيره.

مقاوم مشروع التدمير الحداثيّ (الفاعل الخُلقي المُستعاد):

بما أن جوهر الآثار هو "المعرفة" التي تعزز وتعيد تشكيل المجتمعات، فإن شغل وائل حلّاق للإصلاح ينطلق من هذه "المعرفة" من ينتجها؟ ولا بدّ أن تكون معرفة خُلقيّة، إذ مختصر تعريف الخُلق أنه: تحمّل الآثار والتبعات، أي "تحمل مسؤولية الأفعال"، فلا بدّ من استعادة "الإنسان الخُلقيّ"؛ بعدّهِ الفاعلَ الأوّل لتشكيل الخطاب المقاوم لخطاب الحداثة المدمّر، فمرتكز مشروع "الاستدعاء" هو: استعادة الإنسان؛ الإنسان الذي يتحمل مسؤولية أفعاله. وهذا هو التعريف الدقيق للأخلاق عند وائل حلّاق: تحمّل المسؤولية عن آثار أفعاله، وهذا يعني أن تكون الأخلاق في أعلى سلّم هذا الفاعل الخُلقي وخطابه المنتج وفق نطاق يسمح له

[4] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٥.

[5] الرجاء التنبه لدلالة المعرفة عند وائل حلّاق تأثراً بميشيل فوكو.

بذلك. وبهذا التعريف سيحل إشكالية المشروع الحداثي، لأن زمن ما قبل الحداثة قد تعامل مع الأخلاق بهذه الطريقة، وجعلها أولوية، في حين الأخلاق في الزمن الحداثي هامشية أو ثانوية، والإنسان يمكن أن يستعاد لينتج خطاباً خُلقيّا كان قد أنتج مثله قبل زمن الحداثة.

النموذج المقاوم لمشروع التدمير الحداثيّ (الاستعادة الخُلقيّة):

ذكر وائل حلّاق قيام فلاسفة غربيين بتشخيص واقع الحداثة، ووجدوا أن الحل الخُلقي هو العلاج لها، ولكن ما البديل الذي يقدّم الأخلاق عبر آليات استعادة تتواءم مع راهنية الواقع الحداثيّ؟

1. بديل فلاسفة الغرب: بحثوا عنه في الإرث الغربي، نحو: تايلور، لارمور، ماكنتاير؛ فاقترحوا الإجابة من إرث أفلاطون وأرسطو وتوما...
2. وائل حلّاق: بحث عنه في المصادر الإسلاميّة، فوجده في تراث له منجز ثقافي خُلقي حافل وخاص، وبقي تأثيره على المسلمين حتى اليوم، وهذا يحقق مصداقية لنقد مصدَّق للفصل بين الواقع والقيمة.

ويرى وائل حلاق اتفاقه مع فلاسفة ما بعد الحداثة الخُلقيين من وجه، ويفترق عنهم من وجه يُظهر امتيازه عليه؛ فمن جهة موضوعية وفلسفية يتفق معهم، ويفترق عنهم بامتيازه عليهم لاستناده على تراث في أسلوب نموذجي للعيش قد وقع عملياً، في حين يحتوي التراث الغربي على مفاهيم نظرية وفلسفية لتصور مجتمع لم يعش فيه أحد. أي امتياز وائل –بحسبه–:

- تقديم منجز واقعي جمع بين "الواقع والقيمة"، في واقع عاشه من سبق، لا مجرد نظريات ومفاهيم فلسفية، لعالم متخيّل؛ لم يُختبر بالعيش والتجربة.

إذن، مشروع "**استعادة النماذج الخُلقيّة**" هو **أساس** مشروع وائل حلّاق، أما **الفرع** غير المؤثر إلا في عملية النمذجة، والتصديق؛ فهو استعادته من "التراث الإسلاميّ". فالأساس "الاستعادة"، أما الفرع "تحديد المراد استعادته". والتراث الإسلامي هو الملائم لهذا المشروع عند وائل حلّاق، لأنّه "مشروع مركب يضم الظواهر النظرية– الفلسفية، والاجتماعية، والأنثروبولوجية، والقانونية، والاقتصادية؛ التي ظهرت في التاريخ الإسلامي كمعتقدات وممارسات نموذجيّة"[6]. **وهنا مربط الفرس "النموذج"، فما النموذج عند وائل حلّاق عند تجريده من تشخصه إن في واقع إسلامي أو غير إسلاميّ؟**

[6] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٨.

النموذج:

يرتكز النموذج على "مجالات لعلاقات القوة"[7]؛ التي تُنتج خطابات نموذجية لنطاق مركزي ما، **والنطاق المركزي**: "نظام من المعرفة والممارسة التي تتقاسم نطاقاتها التأسيسية بُنية معيّنة من المفاهيم، تميّزه نوعياً من النظم الأخرى من الجنس نفسه"[8].

مصادر صياغة مفهوم "النموذج" عند وائل حلّاق:

شميت، توماس كون، فوكو؛ هم أُسس صوغه لتعريف مفهوم "النموذج" كما نصّ عليهم، وظهروا في تصميمه لأطروحته؛ فيما يلي:

1. المنطلق لتعريف النموذج: مفهوم "**النطاق المركزي**" من كارل شميت، فالمفهوم المركّب عند تحليله: "**النطاق**"؛ نطاق لمجموعة من الأفكار والقيم الموجّهة، ويوسم بـ "**المركزية**" متى ما كانت مشكلات النطاقات الأخرى تُحلّ أو تعالج في إطاره (أي تحت مظلته وموجّهاته)؛ إذ تعدّ تلك النطاقات الأخرى ثانوية بالنسبة له، فتحلّ بصورة تلقائية لا تحتاج لكثير جهد كالنطاقات المركزيّة. مثل: "نموذج عصر التنوير" الذي "يمثل نموذجاً؛ يبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات، والمقتضيات، التي تضفي عليه وحدة معينة، على الرغم مما يحفل به من تنوع داخلي"[9]. وقد كان مشروع هذا النموذج "عصر التنوير": استبدال الأخلاق والإيمان المتعالي (التقليديين) بأخلاق نقدية وعقلانية، تأسيساً لحضارة كونية؛ ومن ثمّ فالمؤطِّر للمؤسسات والمجتمعات الإنسانية من الأخلاق هو هذا النوع من الأخلاق النقدية والعقلانية "الأخلاق الجديدة العلمانية والإنسانية"، وهي النطاق المركزي الذي تحل جميع المشكلات الأخرى وفقه، وهو الموجّه للحياة الحديثة.

أي عند الحديث عن لفظ مجمل هو "الأخلاق" فهو حديث لا يقدّم شيئاً؛ ما لم يقيّد بنطاقه المركزيّ الذي في ضوئه تُعرّف الأخلاق[10]؛ بملاحظة عقيدة هذا النطاق، ومسائله، وعصره الذي يهيمن خطابه عليه، وغاياته، فضلا عن الرتبة لهذا المفهوم وفق النطاق المركزي، إذ "الأخلاق" في النطاق المركزي الخُلقي تحتل المرتبة الأولى، في حين قد تحتل مرتبة هامشية في النطاق المقابل. وللتوضيح؛ هذا المثال التقابليّ:

---

[7] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٢.

[8] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٠.

[9] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٠.

[10] ولعل من اللطائف التقريبية الاستباقيّة أن نقول: عند تعريف "الشريعة" بهذا اللفظ العام بين جانبين: غربي وإسلاميّ، فلا بدّ من تعريفها بحسب النطاق المركزي الذي ينشأ فيه التعريف ويقيّد. فالشريعة عند وائل حلاق ليست هي النطاق المركزي، وإنما مشروعه في أصله نقد للحداثة، والشريعة أحد الأدوات المساعدة لنقده، فهي ليست في الأصل، ومن ثمّ فإن معالجتها تتم في ضوء النطاق المركزيّ عنده.

مثال: "**نموذج التقدم التقني الأوروبي**" و"**التنشئة الخلقية في عصر الدين التقليدي**"

نموذج التقدم التقني الأوروبي في القرن ١٩	نموذج التنشئة والتعليم الخُلقيين في زمن الدين
عقيدة المعجزات التقنية: كل المشكلات ستُحلّ بالتقدم التكنولوجي، كمشكلة الإنتاج والتوزيع.	**عقيدة الدين التقليدي:** كل المشكلات تُحل بواسطة التربية الدينيّة الخُلقيّة.
الغاية: التقدّم المحايث؛ والتطور والإنجاز هو مؤشر غاية التقدم الاقتصادي والتقني.	الصلاح الخُلقيّ هو الغاية.
المرتبة: المسائل الخُلقيّة والاجتماعية في الهامش	المسائل الخُلقية والاجتماعية في المركز.
الزمن: عصر التنوير (الحداثة)	عصر ما قبل الحداثة
النطاق المركزي: التقنية والعلم	الأخلاق

إذن، **النطاق المركزي** هو: الإطار المعرفي؛ لفهم المفاهيم المركزية في الفكر الإنساني–والأنثروبولوجي، نحو: الإله، الحرية، التقدم، الطبيعة البشرية، العقلانية، العقلنة، الطبيعة، الثقافة...؛ ومن ثمّ فكل تعريف لهذه المفاهيم لا بدّ أن يتأطّر به.

والفرق بين النطاقات المركزية والنطاقات الهامشية عند كل من شميت ووائل هو: إنّ العلاقات بين النطاقات علاقة جدلية عند شميت، فالنطاقات الهامشية عنده في حالة صراع؛ في حين وائل حلاق يجعل النطاقات الهامشية نطاقات ثانوية مساندة لا مصارعة، في حين النطاقات المركزية نطاقات تمتاز بكثافة القيم فيها، أما الثانوية فتتخللها تلك القيم التي تُنتجها وتَنتج عنها في آن. ومن زاوية يرى شميت أن النطاقات المركزية هي المنتجة للقوة، أمّا وائل فيرى وائل النطاقات المركزية مركزية لمركزية القيم فيها، والقيم هي المحرّكة للقوّة لا أن المركزيّة للقوّة، ومركزيّتها لأنها قيم مثاليّة. وهذا يدعم أساس طرحه للوصل بين "الواقع والواجب".

2. **علاقات النموذج:** أخذ من فوكو مجالات "علاقات القوة": هذه العلاقات في أصلها مُنتجة، لا مجرّد علاقات غير مؤثّرة. وتشمل هذه المجالات "خطابات وإستراتيجيات متنافرة ومتنافسة"[11]، وهي التي تنتج "النطاقات المركزية"، ويبقى النطاق المركزي مركزيا ما دامت علاقات القوى متوازنة بحسب

[11] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٢.

القيم التي تحدد إستراتيجياتها في التنظيم. ويتزامن مع الخطابات المركزية خطابات أخر مُنتجة، لكنها مثبطة ومقاومة تتحدى الخطابات النموذجية (أي خطابات المركز).

3. **استنفاد النموذج**: استعان برؤية توماس كون للبراديم: أخذ وائل حلّاق البراديم ووظفه في أطروحته، ويظهر أنه تجلّى هنا في آخر مراحل استنفاد "النطاق المركزي": "إذا كانت تلك قوى هدامة، كما هي عليه بحكم تعريفها، فهي كذلك تحديداً؛ لأنّها لا تحدّد النطاق المركزي بصورة إيجابية، مع أنها قد تحدده بصورةٍ سلبية؛ بحكم الاستجابات التي يقدمها النطاق المركزي لمواجهة تحديها. ومع ذلك فحالما يستطيع أي من تلك القوى نسف النموذج القائم، واستبداله بوصفه محلّ قيمةٍ أو قيم عليا، فإن ما كان نموذجاً أو نطاقاً مركزياً سابقاً؛ ينضم الآن إلى صفوف القوى المثبطة، أو يختفي كلياً"[12].

وظيفة النماذج في أطروحته:

1. الهدف الأساس: تحديد "**القوى المحرّكة" للقيم** في الأنظمة، والعلاقات، والبُنى المفهومية.
2. أثر هذه القوى المحرّكة: وهو **المعطى** التنظيمي والبنيوي للأشياء؛ الذي أعطته هذه "القوى المحركة".

وحينها نفهم أن من إثبات مصداقيّة مشروعية النموذج؛ إظهار البديل وفق سمات نظامية متوازية تسمح بالمقارنة [هنا يعني المشاكلة/ المناظرة (أي النظير)]. وهذه من المتطلبات الأكاديميّة لمشاريع الأطاريح الكبرى.

ثمرات مفهوم النموذج عند وائل حلاق:

- السماح بالتعدد في إطار الوحدة.
- السماح بالاستثناءات، والانتهاكات، والخروج عن القاعدة، والانحراف؛ وفق إطار الوحدة.

إذن، أفهم مما سبق ومن مجمل ما في الكتاب، أن النموذج عند وائل حلّاق هو نتاج لـ "النطاق المركزي"، والنطاق المركزي نتيجة لـ "علاقات" وفق "مجالات القوى"، التي أظهرت "خطابات مشكلة له: خطاب نموذجي"، وفي المقابل "خطابات مثبطة له: من إستراتيجياتها المقاومة والتحدي". فالمنتج الرئيسي هو النطاق المركزي؛ ذلك الخطاب بقيمه وممارساته، والحكم على النطاق المركزي في أصله حكم على أصل "المجال" الذي نبع منه، وفق علاقات في أصلها علاقات قوّة أو علاقات خُلق؛ وهذا يعني "فن العيش"[13] كما عند فوكو واستفاد منه وائل. ويبقى السؤال: كيف تكون هذه الخطابات المقاومة عند فوكو هي الخادمة "الثانوية" عند وائل حلّاق؟ هذه نقلة لم يبيّنها في انتقاله من فوكو إلى شميت لاختيار علاقة "الخدمة" لا

[12] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٣.

[13] وهو الذي سيتصل بتقنيات الذات، التي يجعلها وائل حلاق بحسب النموذج الإسلامي؛ ممارسات أركان الإسلام الخمسة.

"التصارع" كما عند شميت" و"المقاومة" عند فوكو. فلماذا وجدت هذه الثانوية في أصلها للتثبيط إن كانت خادمة؟

بعد تبين النموذج وفق الخطاب الذي سيُطرح، فلا بدّ من التمييز بداية بين ممارستين؛ "ممارسة خطابية" و"ممارسة تقنية الذات" (التي أخذها صراحة من فوكو)، وبينهما تداخل في علاقة جدليّة. ومخططها بشكل عام في اتصالها بالشريعة:

ممارسة خطابية (نظر+ عمل)	ممارسة تقنية
قيم ومفاهيم موجهة، سواء منطوقة أو غير منطوقة	آليات أو تقنيات النفس
خطاب الشريعة	الأركان الخمسة
الوحدة: المجتمع وفق علاقات من الأصغر	الوحدة: الذات وفق علاقة مع الإله[14]

الفرضية المختبرة لمصداقية تصميم "النموذج":

وبعد بيان النموذج، وتصميمه، في صلته بالممارستين؛ يقدم وائل حلّاق الشاهد، أو العينة، أو المثال، الذي يدعمه ويصدّقه، منطلقاً من مقارنة تبيّن نموذجين متقابلين، نموذج يقاومه "نموذج الدولة الحديثة"، ونموذج يقاوم به وهو "الحكم الإسلاميّ". فيتناول نموذج "الدولة الحديثة" مُنْتَجاً للحداثة، و"الحكم الإسلاميّ" مُنْتَجاً للشريعة. وأصل الفرضية عنده تبيين للحل الذي يرتضيه المؤلّف، وتصحيح لحلّ الحركات الإسلامية في آن، فالحلّ الحلّاقيّ هو: "الحكم الإسلاميّ"، وشاهد صدق الحلّ في نضير ممارسته في زمن ما قبل الحداثة؛ في حين الحلّ الملتبس عند الإسلاميين هو "الدولة الإسلاميّة" في زمن الحداثة. فالممكن والمتاح هو "الحكم الإسلامي" لكن لا بدّ أن يسبق بشرط النطاق المركزي الخُلقي، في حين "الدولة الإسلاميّة" عند الإسلاميين تريد الوجود دون الشرط، في حين دوران وجودها مع شرطها، فإن عُدم عُدمت. فمأزق الكفاح السياسي الإسلامي، هو: التنافر بين التطلعات الخُلقيّة والثقافية من جهة، والواقع الخُلقي للعالم الحديث من جهة أخرى. وهذه الإشكالية هي سبب من أسباب أطروحة الكتاب: "مفهوم الدولة الإسلاميّة الحديثة مستحيل التحقق ومتناقض ذاتياً"[15]. وقد جعل مختصر هذه السبب عنوان كتابه "الدولة المستحيلة"؛ لا لأنه هو غرض الكتاب أصالة، ولكن لأن فيه ردّ للطريقين: الحداثي والحركي الإسلاميّ في آن، جمعاً بين "الدولة"

[14] في حين يعدّها فوكو: وفق علاقة الذات مع ذاتها. لكن وائل حلاق لم يكن واضحاً بشأن تعريف فوكو لعلاقة الذات بذاتها، بعيدا عن كل ميتافيزيقيا أو صلة متعالية، بل وصرّح بأن فوكو كالغزالي تماماً في شأن ممارسة تقنية الذات –كما سيأتي ذكره–، مع اختلاف أطراف العلاقة أصلاً! راجع: ميشيل فوكو، **تأويل الذات**، ترجمة: الزواوي بغورة (الكويت: صوفيا، ط٢، ٢٠٢٠م).

[15] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٠.

المنتج الحداثي، والاستحالة "الحلّ الإسلاميّ"، ومن ثمّ يبقى الحلّ الثالث عند وائل حلّاق، وهو "الحكم الإسلاميّ" وفق شرط النطاق المركزي الخُلقيّ.

وعند الربط بوظيفة النموذج كما أشار إليه: فلا بدّ من تبيين الهدف الأساسي للنموذجين –كما قدّمهما–: الدولة الحديثة والحكم الإسلاميّ، وهو: تحديد **"القوى المحرّكة" لقيم النموذجين**؛ في الأنظمة، والعلاقات، والبُنى المفهومية. ثم الهدف التابع الفرعيّ، بتبيين أثر هذه القوى المحرّكة، أي: المعطى التنظيمي والبنيوي، للأشياء.

ولكن لا يمكن فهم هذا التوظيف إلا عند فهم الكتاب الأسبق "**الشريعة: النظرية والممارسة والتحوّلات**"، في مقابلة بين النطاقين المركزيين: الخُلقيّ: ممثلا بالشريعة، وغير الخُلقي: ممثلاً بالحداثة. لأن المقابلة في "الدولة المستحيلة" مقابلة لإثبات التناقض بين حلّ وائل حلّاق الذي يطرحه في خاتمة الكتاب، وحلّ الحركات الإسلاميّة "الدولة" في ظل الحداثة، والذي في أصله نموذج حداثيّ لا خُلقيّ.

شرط اختبار الفرضية الأسبق:

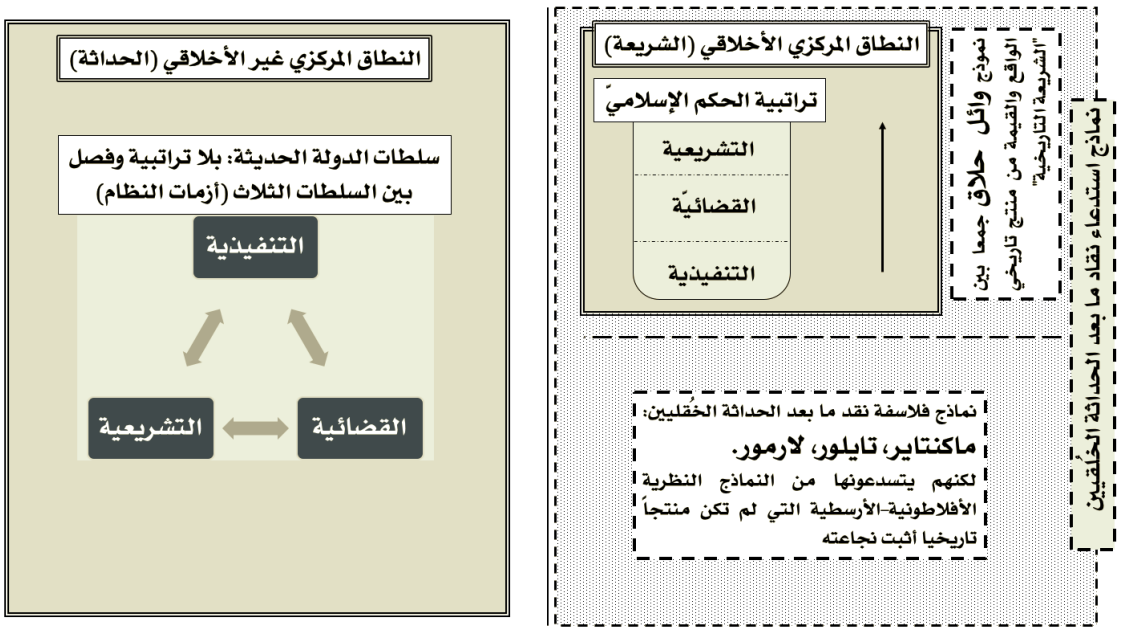
بناءً على هذا الطرح العلميّ لا بدّ أن يحقق وائل حلّاق شرط "الملائمة"، أي إثبات التناظر أو "المشاكلة" بين البنيتين، أو العكس لإثبات التنافر. وهو ما قام به عندما شاكل بين نموذجين "الحكم الإسلاميّ" و"الدولة المستحيلة"؛ ليثبت بالخلف التناقض بينهما، ومن ثمّ لا بدّ من تغيير البيئة التي يريد "الحكم الإسلامي" أن يستوطن فيها، لأنها لا تحقق له شروط وجوده. وقد استعمل لذلك نموذج "السلطات الثلاث"؛ بعدّه نموذجاً مثاليا للحكم؛ في حال كانت التراتبية هي: السلطة التشريعية، فالقضائية، فالتنفيذيّة؛ مع تفاصل يحفظ لكل سلطة امتيازها.

إذن: مشروع استدعاء النطاقات المركزيّة:

- هو المشروع الأصلي والأساسي لوائل حلّاق.
- يعدّه عملاً مشروعاً لتوفير المصادر الخُلقيّة.
- عملية الاستدعاء هي استدعاء للمبادئ الخُلقية قبل الحديثة التي قد بادت بُناها؛ ممثلة في شخص الإنسان الخُلقيّ.
- النموذج يصمم قبل اختيار ما يملؤه من ممارسات نموذجيّة.
- الممارسة النموذجية الأليق بهذا النموذج هي "الشريعة".

وفي حال نظر لمشروع الاستدعاء أنه ماضويّة؛ فإن وائل يجيب بالنفي، ويعدّه حداثة بقدر الحداثة ذاتها، وهو ما بعد حداثي حتى النخاع، فهو افتراض الحداثة وتجاوزها. فهو "محاولة لاستعادة القيم العليا والشاملة التي حددت الإسلام وطرائق حياته على مدار ألف عام بشكل نموذجيّ"[16].

إذن، الشريعة ومن ثمّ "الحكم الإسلاميّ" هما معطيات يوظفها لصالح مشروعه النظري "الاستدعاء" لمقاومة الحداثة بالأخلاق.



طبيعة كتاب "الدولة المستحيلة" تحت سياق مشروع الاستعادة:

يرى المؤلف أنّ الكتاب في أصله تناول لأزمات الحداثة، من قضايا فلسفيّة، خُلقيّة، معرفية؛ إضافة لما يتضمنه الكتاب من قضايا مادية، وطبيعية. لكن **كيف يُفهم هذا الكتاب؟** لا بدّ أن يُسبق بفهم كتاب "الشريعة"، إذ "لا يمثل هذا الكتاب خروجاً جوهريا على لبّ العرض الذي قدمته في كتابي الشريعة..." [17].

إضافة لتبيين قالب مفهوم "النموذج" للممارسة النموذجية وفق مفهوم التطبيق "الشريعة"؛ إذ يبني وائل حلّاق مفهوم الشريعة بحسب المفهوم التجريدي "النموذج"؛ الذي يستعيد من خلاله البنية النموذجية للنموذج الخُلقيّ، ومن ثمّ يمكن المقارنة بين "الدولة الحديثة" وفق نطاقها، و"الحكم الإسلاميّ" وفق نطاقه. **وحينها يتجلّى السؤال: ما أهميّة الشريعة بالنسبة لمشروع الاستدعاء عند وائل حلّاق؟** إن إجابة سؤال

[16] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٥٠.

[17] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٧.

مثل هذا تتطلّب تعريفا لـ "الشريعة" عند وائل حلّاق، وبعد ذلك تبيين أهميّتها من خلال استعماله لها في مشروعه الاستدعائيّ؛ أي لماذا يستدعيها؟ (لأنها بحسبه ميّتة بنيوياً).

أولاً: الشريعة عند وائل حلّاق من خلال كتابه "الدولة المستحيلة":

دلالات لفظ "الشريعة": إنّ الشريعة خطاب نطاق مركزي؛ فالنطاق المركزي ينتج خطاباً له منتجاته من: نظم، ومؤسسات ماديّة كـ "الوقف"، وينتج المعرفة كـ "الفقه"، التي هي في الوقت نفسه مُنْتِجَةً لـ "القانون الأخلاقي للإسلام، المعروف باسم الشريعة"[18]. فكلمة "المعروف" هنا يعني بها ما يُعرف عند المسلمين بالشريعة، بعدّها المنتج المعرفيّ، في حين يوسع وائل حلّاق دلالة "الشريعة" لتكون "النطاق المركزي" المنتج لأمور عديدة منها "المعرفة الشرعيّة". وهنا تنفلق دلالتان: "الشريعة المعروفة" وهي ما يتعارف عليه المجتمع المسلم –المتشرّع خصوصاً–، و"الشريعة" كما عند وائل حلّاق؛ وهي في أصلها –عنده– تفاعل خُلقيّ ناجح ومتجذّر في الأعراف المحليّة –قبل الشريعة–، بحسب المجتمعات التي دخلت في الإسلام، وقد قُبلت – أي الشريعة– بعدّها نظاماً مركزياً للقواعد العامة والعليا، ثم تطوّرت بحسب المقتضيات والممارسات الخطابيّة؛ أي يراها رؤية تاريخية، من الجذور إلى الظهور إلى التطورات، ويسميها "**الشريعة التاريخية**" تقييداً لها بهذا الوصف عن عموم إطلاق "الشريعة" عند مناقشة الإسلاميّين.

ومن هذه التفرقة: يمكن تبيين أن "الشريعة المعروفة" هي بحسب وائل ما يعرف بالشريعة دون تبيين، هل هي المعروفة عند المسلمين أم عند المستشرقين؟ أم هما معا؟

ولتجلية بعض الصورة، يمكن التذكير بأن "الشريعة المعروفة" عند المسلمين؛ هي: الشريعة المتجاوزة للتاريخ في أصل تعريفها الإسلاميّ، إذ هي مما لا يتبدّل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، والمتغيّر فقط تنزيلها إلى الواقع، ودخول العلوم في تعريفها الأصلي تعريف لها بالمجاز، عند من يصح عنده إدخال العلوم الشريعة في مسمّى "الشريعة" دون لفظ "العلوم". فالشريعة في أصل اللغة العربية امتزاجاً بالرسالة الإلهية "الإسلام" هي: طريق ارتضاه ربنا سبحانه وتعالى، له مصدر ووجهة، فالشريعة ربانية المصدر والوجهة والطريقة. فالتشريع: "سنّ الشريعة، وبيان الأحكام، وإنشاء القوانين. والتشريع الإسلامي بهذا المعنى **لم يكن إلا** في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومنه فقط، إذ لم يجعل الله لأحد غير نبيه صلى الله عليه وسلم سلطة التشريع، وكان يعتمد فيه الوحي"[19]. أمّا شريعة وائل حلّاق فيصرّح بأن منطلقها أخلاط إنسانية وبعض المصادر الإلهيّة، أما الغاية فخُلقيّة، فيما اتصل بالإله أو بالحياة، وطبيعتها تاريخيّة، وهي بحسب تحقيبه

[18] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٩.

[19] محمد علي السايس، **تاريخ الفقه الإسلاميّ** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، د.ت) ص٧.

التاريخيّ: السابق منها "الشريعة التاريخية"، والآني منها "الشريعة الميّتة"، والمطلوب استدعاؤه "الشريعة الجديدة"، والمعيار في ذلك: زمن ما قبل الحداثة، وزمن الحداثة، وزمن ما بعد الحداثة.

والمفهوم المركزي لنظام الشريعة –التاريخيّة– عنده، هو: مفهوم "الجهاد" لا المقابل للقتال فقط، بل الموسع، بمعنى: بذل الجهد، والوسع، والطاقة؛ في كافة الممارسات الإنسانيّة. فالشريعة "نظام عيش" يجمع بين العناية بالذات ومعرفتها، وكافة الممارسات المجتمعيّة الخُلقيّة. والشريعة وفق سياق "المقابلة بين الأخلاق والقانون" لتبيين أطروحة "الدولة المستحيلة" هي: نظامٌ القانونُ فيهِ أداةٌ؛ والأدوات تخضع للمنظومة الخُلقية العامة، وفق النطاق المركزي المهيمن على كل النطاقات؛ فمشكلات النطاقات الفرعية تحلّ تحتهُ، ودور النطاقات الفرعية أنها داعمة ومساعدة للمركزي، لا مصارعة له كما عند شميت؛ إذ نطاق الشريعة المركزي هو الذي ولد النطاقات الفرعية الأخرى.

ومن الخطابات الفرعيّة التي ولدها النطاق المركزي لتدعمه: خطابات داعمة للخطاب المركزيّ "بنية التعليم الإسلاميّ" وفق المجال الفكري؛ فله خطاب مركزي أساسي لا يتطرق للخطابات الفرعية الأخرى، والخطابات الفرعية الأخرى هي: اللغة، علوم القرآن، علوم الحديث، علوم العقيدة، علوم المنطق، علوم التصوّف... إلخ؛ وهذه النطاقات الفرعية تخدم النطاق المركزي وتلبّي احتياجه. فـ "الشريعة بوصفها نطاقاً مركزياً للأخلاقي، لا تمثل فقط نداً للتنوير وللنطاق الأخلاقي الناتج عنه، بل تملك أيضاً إمكان أن تكون ينبوعاً أخلاقياً هادياً إلى أبعد الحدود"[20].

والأسئلة المطروحة التي لم يبينها وائل حلّاق وهي الأساسية: ما القيم العليا التي تحكم النطاق المركزيّ الذي سمّاه الشريعة –تحديداً–؟ ولماذا يعدّ أكثر المجالات العلمية التصاقا بكلمة "شرعي" من النطاقات الفرعية، وهي: علوم الحديث، والقرآن، والعقيدة؟

ومن ذا نفهم: أن الوضع النموذج للشريعة هو "نطاق مركزيّ خلقيّ" منتج لمعرفته، لا أن الشريعة هي "الوحي" حصراً، فالشريعة نموذج فعاليته النموذجية خُلقيّة تاريخيّة، تسعى لغاية خلقية، ونشأت من: نسيج خلقي ممتد عبر الأزمنة، له رؤية كونيّة خُلقيّة تربط القيم بالظواهر والوقائع.

[20] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص ٤٨.

ثانياً: أهميّة الشريعة بالنسبة لكتاب الدولة المستحيلة:

الشريعة هي الشعار المميز لنموذج "الحكم الإسلاميّ"، وقد مثلت الشريعة[21] "قانوناً أخلاقياً وتشكلت به"[22]، وجوهر أهميتها بعدها مصدراً خُلقياً للمشروع الحداثي لاستعادة الإنسان، عوض المصدر الخُلقيّ الأفلاطوني والأرسطي كما عند مصلحي الحداثة. فـ "وضعها النموذجيّ، في رأينا، يكمن في كونها نظاماً أخلاقياً شكّل فيه القانون (بالمعنى الحديث) أداةً وطريقةً خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة، ومنشبكتين فيها، لكنّها لم تكن غاية في حد ذاتها"[23]. وهي النطاق المركزي، إذ عدّ الشريعة "نطاقاً مركزياً"، ومن ثمّ هي المقياس الذي تُقوّم به النطاقات الفرعيّة في زمنها. ومن ثمّ فـ "الحكم الإسلاميّ" يحقق ما قامت "الدولة" على نقيضه، وهو الجمع بين القيمة والواقعة، تحققاً بالخُلقيّة.

ثالثاً: الموت البنيويّ للشريعة:

يرى أن الشريعة مما باد، ومات، وعُطِّلَ؛ في عصر الحداثة؛ إذ "الشريعة عُطّلت مؤسسياً في العصر الحديث (بما فيها نظرياتها التفسيرية، ومحاكمها، وممارستها الخطابية، ونظمها التعليمية، ومجمل علم اجتماعها المعرفي)" [24]، غير أنّ "كثيراً من كوامنها النفسية والروحيّة لا يزال حياً، وهو ما يفسّر بقاءها في الذاكرة بوصفها مصدراً أخلاقياً"[25]. وهو يعني هنا "الشريعة" بوصفها النموذج كما مثّله، أي النموذج الخُلقي للنطاق الخلقيّ. ووصف حالتها في العصر الحديث: "مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي، تفكك النظام الاقتصادي–الاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكلياً، أي أن الشريعة نفسها أفرغت من مضمونها، واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام"[26].

وجمعاً بما مضى من تبيين مصدر وغاية الشريعة عند وائل حلّاق؛ بوصفها التاريخي، فالشريعة صنيعة المجتمعات التي خرجت فيها، ولكن عندما أتاها منتج "الدولة الحديثة" فقد أتاها من خارج نسيجها الاجتماعيّ، فعارض أصلها المجتمعي (وهنا لا يذكر أصلها الإلهي إلا بمقدار تجذره لا كماله!). ومن ثمّ فقدت استقلالها ودورها الاجتماعيّ: "فقدت الشريعة استقلالها ودورها كفاعل اجتماعي لمصلحة الدولة

---

[21] عندما يأتي لدلالة "الشريعة" عند المسلمين يبيّنها أنها عرفت بـ "الشريعة" أو مثّلت "الشريعة"، لكن هذه الملاحظة الدقيقة يجب أن تبقى لفهم دلالة "الشريعة" عند وائل حلاق، وهي ليست تماماً الشريعة المعروفة أو الممثلة عند المسلمين.

[22] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٣.

[23] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٣–٤٤.

[24] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٨.

[25] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٨.

[26] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٩.

الحديثة، وأضحت الحاجة إليها مقتصرة على إضفاء الشرعية على مشاريع الدولة التشريعية من خلال مبادئ معينة من الشريعة، وهي مبادئ أعيد تشكيلها، وأعيد خلقها لمواءمة ظروف العصر الحديث"[27]. وأمّا تطبيق الزواجر –المتعارف عليها بحدود الزواجر– كالرجم؛ فهي مجرد انتقاءات تتجاهل الظروف الاجتماعية التي تتواءم مع هذه التطبيقات، لأنها تطبيقات للحدود في غير نطاقها المركزيّ! وأما في قلوب المسلمين، فالشريعة بوصفها مصدرا دينيا في وجدان المسلمين، ما زالت هي أصل السلطة الدينية والخُلقيّة، ويتمنون عودتها، لكنهم دون وعي قد قبلوا بالدولة الحديثة التي تعارضها، لذا فمحاولات المفكرين المسلمين للتواءم مع واقع الدولة الحديثة كان بين عدة توجهات:

- من حاولوا التوفيق بين "الشريعة" و"الدولة الحديثة"؛ من خلال الاسترشاد بـ "دستور المدينة".
- من عدّوا مفاهيم: المواطنة، والديمقراطية، وحق الاقتراع؛ مما توفر في الفترات الإسلامية المبكرة.
- من يرون أن الدولة الحديثة تصلح لكل زمان.

إذن، الفرضية في أصلها إشكالية المأزق الفكري الإسلامي السياسيّ، إذ "يواجه مسلمو اليوم تحدّي التوفيق بين حقيقتين: الأولى هي الوجود الحقيقي للدولة وحضورها القوي الذي لا يمكن إنكاره، والثانية هي الحقيقية الديونطولجية [أخلاق الواجب] المتمثلة في ضرورة استعادة شكل من حكم الشريعة"[28].

والسؤال المطروح: لماذا الشريعة ميتة بنيويا عند وائل؟ وما هي العناصر التي جعلتها تموت؟ وما علاقة "الذات المسلمة وفق الشريعة" بـ "الذات المسلمة الحديثة"؟

يمكن رؤية أجوبة هذه الأسئلة تحت المطلب المستتر لكتاب "الدولة المستحيلة"، وهو الدافع الثاني للكتاب (وليس الأطروحة المركزية)؛ فإذا عرفنا أن الممارسة –عند وائل حلّاق– ممارستان: ممارسة خطابية "الشريعة"، وممارسة تقنية هي "تقنية الذات: الأركان الخمسة"؛ فإن الذات المسلمة الحديثة تحتفظ بالثانية "تقنية الذات"، وأما الممارسة الأولى الخطابية "الشريعة" فإنها تنتمي إليها انتماء ذاكرة لا انتماء تحقق، لأنها في ظل نظام أو مشروع علماني، و"النطاق المركزي" المعلن عند الإسلاميين هو "الخُلقيّ" أو "الشرعي"، في حين الواقع هم تحت نطاق مركزي "علماني". أي حتى لو سعى الإسلاميون للدولة الإسلامية –ولا يسميها وائل دولة بل حُكم؛ لأن حمولة دلالة دولة سلبيّ عنده–، فهم يسعون سعي المعلن لانتمائه، لا سعي المحقق لنطاق الشريعة المركزيّ. وبرهان ذلك: أن المشكلات الأخرى للنطاقات الثانوية لا تُحلّ وفق نطاق مركزي

[27] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٠.

[28] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٢.

خُلقي، وإنما وفق نطاق علماني مركزي "قوّة محرّكة"، فحتى ما يسمّى "المالية الإسلاميّة" ليست إسلامية إلا بالشعار؛ لأنها لا تنتمي لنظام الشريعة، إذ الشريعة ميّتة الآن.

ولكن، هل يمكن للشريعة التاريخيّة أن تحيا من جديد كما كانت في السابق؟

لا، لا يمكن أن تسترجع كما هي، لكن يمكن أن يعاد تكوينها تكويناً للنطاق المركزي مستقبلا، وأما الوضع الحالي فلم يبق من الممارسة الخُلقية إلا ممارسة "تقنيات الذات"، وهي ما تبقى مما يحدد كون المرء مسلما. وبناءً على المتبقي؛ يحدد وائل حلاق بشكل عام "المصادر الخُلقيّة" في ضوء ممارسة "تقنيات الذات" لا "الشريعة"، فالواجب على المسلم في زمن الحداثة "الممارسة التقنية"، ومع ذلك "فإن البناء على تقنيات الذات لا يتضمّن بأي طريقةٍ استعادةً لمؤسسات الشريعة قبل العصر الحديث، ولا لممارستها، أو حتى نظامها التعليمي[29]. فهو مشروع أخلاقي من الطراز الأوّل، ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجيه الأخلاقي... فهو مشروع يهدف إلى إيجاد فضاء أخلاقي للذات المسلمة في العالم الحديث"[30] [أي المتاح الممكن لا المطلب الأعلى!].

إذن، نفهم من ذلك أن خطوات الاستعادة هي:

- استعادة الذات الخُلقيّة "هنا الذات المسلمة المتخلّقة"، بوسيلة "تقنيات الذات"، وفق "الأركان الخمسة".
- ثم إنشاء فضاء خلقيّ.
- ثم منتجات هذا الفضاء الخلقي: الشريعة الجديدة، بعدّها خطابا ينتج مؤسسات ماديّة، وممارسات عمليّة.
- ثم مؤسسات مادية قائمة لهذه الشريعة الجديدة، توازي مؤسسات الوقف والقضاء في "الشريعة التاريخية".
- ثم الحكم الإسلاميّ.

فالاستعادة هنا ليست استعادة النظم المتقدمة، وإنما استعادة كيفية إنتاجها من جديد.

---

[29] من الهامش: يعتمد عرض الكتاب "على ظاهرات وأبنية كبرى في مشروع الحداثة ككلّ ويتحدد بها. وعلى المرتابين أن ينتبهوا إلى أنني لا أدعي، بأي طريقة، أن الشريعة الإسلامية أو الحكم الإسلامي لا مكان لهما في العالم الذي نعيش فيه والذي نأمل أن يعيش فيه أطفالنا. فلا يسمح بهذا الفهم إلا نظرةٌ متعصبةٌ وضيقةٌ وقصيرة الأمد [وقد أحال إلى فضل]، لذلك، فإنه ينبغي التأكيد بصورة مطلقة أن أطروحة هذا الكتاب تنبني على المقدمة الآتية: ربما تكون إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميين أكثر الطرق الملائمة والبناءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجة ماسّة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية... ولا يمكن للمسلمين تخيّل إعادة التأسيس هذه وتوابعها السياسية والقانونية من دون تشخيص سليم لمشكلة "الدولة الإسلامية" وهو ما يفسّر أيضاً. السبب في أن أي طرح قوي لإعادة البناء هذه لا بدّ أن ينتظر فهما أصيلاً للتناقض متعدد الأوجه، المتأصل في أي تصورٍ لـ "الدولة الإسلامية"." وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٣.

[30] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٤٩.

أطروحة "الدولة المستحيلة":

وبعد تبيين الأطروحة وفق المفهوم المحوري "النموذج"، في ظل السياق الأساسي لمشروع وائل حلّاق؛ "استدعاء" لإصلاح الحداثة خُلقيّاً، تظهر أطروحة كتاب "الدولة المستحيلة"، وفق إشكالية، فمسلّمة، فطرق إبانة لاختبار الفرضية.

الفرضيّة:

"إن مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقق، وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثّله الدولة الحديثة"[31].

ف "أطروحة هذا الكتاب... توضّح أن أي تعريف لدولةٍ إسلاميّة حديثة، متناقضٌ ذاتياً بصورة جوهريّة"[32]. وأصل هذا الطرح مع مسلّمته ليس قصداً أولياً لـ "الشريعة" لذاتها، وإنما قصد الشريعة بعدّها الموافقة لنموذج الاستدعاء؛ لمقاومة مشروع الحداثة خُلقيّا.

فرز بعض مقتضيات الفرضية:

- التناقض بين "الدولة" و"الإسلام"؛ يعني عدم إمكانية التحقق جمعاً بين النقيضين.
- إمكانية إعادة تكوين وتأسيس "الشريعة" لتتناسب مع الزمن.
- عدم إنكار وجود الشريعة، لكنه ليس الوجود النموذجيّ.

إشارات من الفرضيّة:

- يمكن إيجاد الشريعة من جديد لكن بإعادة تكوين وتأسيس، دون استقدام من الماضي.

إذن، أصل الفرضية: فرضيّة التناقض بين "الشريعة" و"الدولة الحديثة"، وهما ما ركّب منهما مركّب "الدولة الإسلاميّة".

وبناء على الأطر والمحددات النظرية السابقة يأتي القسم الثاني من القراءة، وهو استعراض أطروحة الكتاب وفق هيكلها ثم محتويات الفصول.

---

[31] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٩.

[32] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٣.

المحور الثاني: عرض هيكل الأطروحة وفصولها:

هيكل الأطروحة بحسب فصولها:

الأطروحة: التناقض بين "الشريعة" و"الدولة الحديثة" ينتج: استحالة "الدولة الإسلاميّة"، وهيكل هذه الأطروحة لتبيين مفاصل قيام هذه الدعوى:

الفصل الأوّل: انتخاب النموذج الملائم، لتوظيفه لشرح التعارض بين الدولة الحديثة والحكم الإسلامي، فانتخب ما سمّاه بـ "الحكم الإسلاميّ **النموذجي**"، محدداً معالمه في الفصلين الأول والثاني؛ إذ الأوّل يرسم حدود مفهوم "النموذج"؛ وهو مفهوم مركزيّ في الأطروحة الكليّة لتبيين معارضته لـ "الحداثة"، وهذا يتطلّب استعراض أيديولوجيّا لرؤية خطاب الحداثة والتقدّم. أما **الفصل الثاني** يحدد "خصائص شكل الدولة الحديثة". وبعد تحديد مفهوم "نموذج الحكم الإسلاميّ" من جهة القالب "النموذج"، ومحددات الشكل، ومضمونه وفق الحكم الإسلاميّ؛ يناقش في **الفصل الثالث** الفروق بين نظامي الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، من حيث الأطر والبنى الدستورية، تجلية لهذه الاختلافات من خلال مفاهيم بنيوية، وهي: الإرادة السيادية، وحكم القانون، وفق مبدإ "**الفصل بين السلطات الثلاث**" وتطبيقها؛ وهذا سيُظهر علاقة القانون بالأخلاق.

أما **الفصل الرابع**: فهو الاستعراض الفلسفي، بعد الاستعراضات الشكلية، والبنيوية، والمضمونية السابقة. وهذا الاستعراض الفلسفي يؤكد الاختلافات النوعيّة بين: "المفهوم القانوني للدولة الحديثة" و"الحكم الإسلاميّ"، أي **وفق المستوى الكليّ**. ويتلوه تضييق لفحص هذه العلاقة بين "القانون والأخلاق" في **الفصل الخامس**؛ الذي ينتقل من الكليّ إلى الجزئيّ، من النظم العامة من تدبير سياسي، أو فكري، إلى تكوين الذات، وفق صناعة "الذات" و"تقنينات الذات"، بين المجالين المتباينين: مجال الدولة الحديثة، ومجال النطاق الخُلقيّ. إذ لكل مجال ذاته التي ينتجها، وتقنيات تكوينها ورعايتها، ومن ثمّ فما ينتجه المجالان المتباينان هما: ذاتان متباينتان، ومن ثم إنتاج رؤى خُلقية، ومعرفيّة، وتدبيريّة، ونفسيّة، واجتماعيّة؛ مختلفة لكل ذات. والوحدة الأصغر "الذات" تجلّي الاختلافات الكونية المادية، والبنيوية، والدستورية؛ بين النظامين "الدولة الحديثة" و"الحكم الإسلاميّ".

وبناءً على ما تقدّم **فالفصل السادس** يقدّم احتمالين ينتجان عن فرضية التعارض بين المجالين والذاتين، وهما:

- "الحكم الإسلامي" وفق النطاق الذي أنتج "الدولة الحديثة"؛ مستحيل التحقق (والاستحالة مجرّد تجلٍ لعدة مشكلات أخرى).

- أو: غير قابل للاستمرار (وهذا احتمال أضعف لأنه يفترض تأسيسا غير قابل للتحقق).

وبذا يصل للفصل الأخير **الفصل السابع**، الذي يعيد النظر في المفهومين الإجرائيين الأهم: "النموذج" و"النطاق المركزي"؛ من جهة "الآثار" التي ولّدت أزمات خُلقيّة من أصل التأسيس الحداثي.

التعريف العام بفصول الأطروحة:

الفصل الأوّل: مقدمات [أو مسلّمات]

ينطلق وائل حلّاق في هذا الفصل من المسلمة الأولى –المتقدّم ذكرها–، ثم يبين بعدها الخطاب الحداثي وعقيدته، ومن ثم بناء النموذج الذي يقاومه، وانتخاب الممارسة النموذجية لمقاومته لتأكيد مصداقيّته. أمّا المسلّمة فهي: "**مفهوم الدولة الإسلاميّة الحديثة مستحيل التحقق ومتناقض ذاتياً**"[33]؛ وتنطوي هذه المسلمة على سؤالين:

- س١: إن كان هذا المفهوم مستحيلا، فكيف حكم المسلمون فيما سبق؟
- س٢: وفق هذه الاستحالة، فما الحكم الذي يتبعه المسلمون اليوم؟ ومستقبلا؟ (هذا ليس صلب الأطروحة).

وعلى هامش السؤال الثاني غير المعتمد في الأطروحة:

- ورثت النخبة القومية بعد الاستعمارية الدولة الحديثة، بعد ما سمّي بالاستقلال، ولم تملأ فراغات البُنى القديمة.
- لا قيمة للنصّ في دساتير دول ما بعد الاستقلال على أن: "الشريعة أحد مصادر التشريع"؛ لأن الشريعة "ميتة مؤسسياً، ومُساءة الاستخدام سياسياً"[34].

إذن، مفهوم "الشريعة" يتحدد زمنياً بـ: ما قبل الحداثة، أما ما بعد الحداثة فمجرد تسمية غير حقيقية عند المسلمين[35]. إضافة لاستحضار ما تقدّم ذكره من دلالات مفهوم الشريعة عند وائل حلّاق.

الشريعة والنموذج:

كانت الشريعة "ظاهرة نموذجية" قبل الاستعمار فقط، أما بعد الاستعمار فقد حصل التعارض بين الشريعة والدولة الحديثة، لأسباب منها:

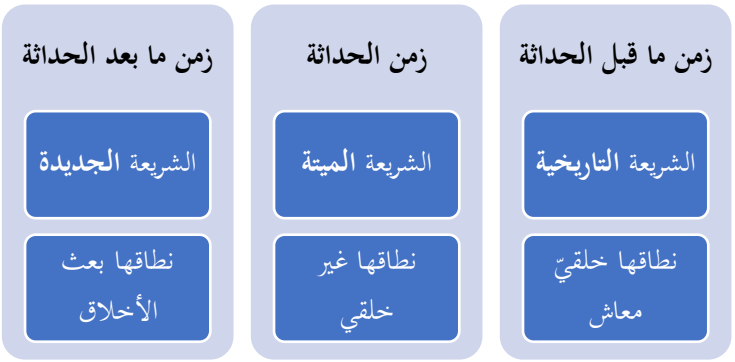
---

[33] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٠.

[34] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣١.

[35] انظر: وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣١-٣٢.

- **سبب تاريخي:** الدولة الحديثة ذات أصل أوروبيّ، من نسيج مجتمعي مختلف.
- **سبب نوعيّ:** اختلاف نوعي بين بنيتين ونموذجين، فالحكم النموذجي وفق الشريعة **مختلف** عن نموذج الدولة الحديثة.
- **سبب نموذجيّ (متفرّع عن النوعيّ):** أما سبب الاختلاف النموذجي، فلأن القوى النموذجية التي شكّلت البنية النموذجيّة -أي أعطتها شكلها ومضمونها- تتعارض. فالقوى النموذجية للحكم الإسلامي ليست هي القوى النموذجيّة للدولة الحديثة، إذ ما شكّل الدولة الغربية المعاصرة هو: **مبادئ عصر التنوير، والثورات الصناعية والتكنولوجيّة، والعلم الحديث، والقوميّة، والرأسمالية، والتراث الدستوري الأميركي-الفرنسي**...؛ وهي منتجات عضوية من داخل النسيج الغربيّ. فهذا المنتج، "الدولة الحديثة"، أحد منتجات "الخطاب الحداثي"؛ الخطاب الذي تقدّم ذكره وذكر عقيدته "عقيدة التقدّم"، والذي حثّ وائل حلّاق على مشروع الاستدعاء لاستعادة الإنسان الخلقيّ، فصمم من أجله النموذج، وانتخب للنموذج أمثل ممارسة تحقق تمثيله وهي "الشريعة" -كما تقدّم-، وقد استطرد لبيان "الشريعة التاريخية" المختلفة عن "الشريعة" المعروفة، لذا قيّدها بالممارسة الخطابية، وألزمها بالموت البنيوي، وطالب بإعادة إحيائها إعادة للأخلاق؛ ثم على إثرها تبعث من جديد شريعة جديدة، تنطلق من مبادئ خُلقيّة من نسيج المجتمع الإسلامي الجديد. ومن هنا يمكن أن نفرز ثلاث دلالات لـ "الشريعة"، بتقييد كل دلالة بما يناسبها، وفق معيار الزمن المحكوم بالنطاقات المركزيّة عند وائل حلّاق، على النحو التالي:



الفصل الثاني: الدولة الحديثة

يبدأ الفصل بأوّل طرفي العنوان "الدولة"؛ المركبان في كلمة "الدولة الإسلاميّة" دون تبيين سياق كل كلمة من هذا المركّب، بفارق نطاقها المركزيّ. فيبيّن "الدولة" القادمة من أصلها وهو "الدولة الحديثة"، فيبيّنها بحسب

رؤيته لها، لينصب بعدها أحد طرفي المقابلة بين النقيضين: الدولة، والإسلاميّة. والدولة عند وائل حلّاق "الدولة كيان ذا معنى وجودي"[36]؛ وهذا المعنى تتعدد تعريفاته بتعدد منطلقات المعرفين له. ومن ثم يجيز وائل حلاق إعادة تعريف "الدولة" من منظورات عدّة، باستثناء نظريات هيغل والهيغليين؛ ربما لأن دافعها عند هيغل خُلقيّ، في حين وائل حلّاق يعزل الدولة عن الأخلاق، وهذا أصل رؤيته "التناقض بين الدولة الحديثة والأخلاق". وبناء عليه فالدولة عند وائل حلّاق تبنى على فرق بين "الشكل" و"المضمون"، مع تقدّم الشكل على المضمون، تقدّم أصل وتأسيس:

الدولة	
شكل الدولة	**مضمون الدولة**
"مكوّن من بُنى، أو خصائص أساسية، امتلكتها الدولة في الواقع لمئة عام على الأقل، ولا يمكن من دونها تصوّرها كدولة قط؛ كونها أساسية".	"متغيّر، أو مجموعة متغيرات"[37]

إذن، الدولة عند وائل حلّاق في ماهيتها "شكل"، ولهذا الشكل خصائص ثابتة، بحيث مهما كان المضمون الذي يعمرهُ فهو متغيّر؛ سواءً أكان المضمون ليبرالياً، أم اشتراكياً، أم ماركسياً... إلخ، فتبقى ماهية الدولة الحديثة هي هذا الشكل، أو "البنية". أي: أن وائل حلّاق يتخذ المنطق البنيوي سبيلا لبيان المفهوم، وهذه البنية ليست بياناً للوظيفة -أي هو أقرب لما بعد البنيويّة-، بل هي بيان للبنية بعدّها أحد تجليات النطاق المركزي ومنتجاته. مع أن دلالة "الماهية" عنده تفتقر لدلالة الماهية في أصلها، وما يلحق الماهية من شروط، إلا إن كانت الترجمة قد استعملت كلمة الماهية في غير ما يدل عليه أصلها الفلسفي. يقول وائل: "فالشكل ليس فقط عنصراً جوهرياً لوجود الدولة، بل هو الذي يكوّن ماهيتها كدولة"[38].

ومن خلال هذا الشكل البنيوي نعرف أهميّة "العلاقات" في البنية؛ فمفهوم "العلاقات" محوريّ لأنه هو المشكل للطبقات، ومن ثم الشكل النهائي للبنية. ومن هنا تبرز قيمة "العلاقة بين السلطة والمعرفة" وفق الممارسة الخطابية، بحسب ما اقتبس من فوكو، كذا "مجالات علاقات القوّة" -كما تقدّم ذكرها-.

[36] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٥٨.

[37] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦٠.

[38] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦٠.

نموذج الدولة الحديثة

ماهية الدولة الحديثة:

نسلّم لغاية الفهم أن "الماهية" هي الشيء الثابت عند وائل حلاق، وهذا الثبات ثبات الشكل، ولكن هذا الثبات "الشكل" في أصله منتج تاريخي لتشكل تاريخي، إذ "الأصل التاريخي جزءٌ أصيل من ماهية الدولة... فتاريخ الدولة هو السيرورة التي تتكشف من خلالها الدولة كمفهوم مجرد، وكمجموعة من الممارسات"[39].

إذن، يفهم على الأقل أن "الماهية" دالة على "اسم ذات"، وهذه الذات "الدولة الحديثة" لا يمكن استنساخها في بيئة أخرى، لأن المكون الأصيل لهذه الذات هو "التاريخ الذي أنتجها في بيئتها"، لكن اسم الذات لا يبقى منه عند وائل حلّاق إلا المنتج المشخّص، لا الذات وفق خصائصها المعهودة. ومن هنا يفرّق بين "الدولة" ذلك الكيان الثابت، و"الذات" الإنسانية الفاعلة وفق الخطاب الممارس؛ لتكوين رعايا هذا الكيان. وعليه، فلـ "كي يتبنى كيانٌ سياسي الخصائص النموذجية للدولة الحديثة، يتعيّن عليه امتلاك وسائل اختراق المجتمع والثقافة، وتشكيلهما بطريقة تساعد على تكوين رعايا الدولة أو ذواتها. بعبارة أخرى، لكي يشكّل كيانٌ ما نفسه في صورة دولة مكتملة التحقق، يجب عليه أن يفترض ذاتاً/ ذاتية معينة، ألا وهي المواطن. ولا يمكن قيام الدولة ومواطنها المكتمل التحقق إلا من خلال سيرورة تاريخية، سيرورة قد لا تكون أساسيةً في كثير من الدول التي ندعوها اليوم دولاً "ضعيفة" أو "مارقة" أو "متخلفة"."[40].

السمات أو الخصائص المحددة لماهية الدولة الحديثة:

هي خصائص تكوينية أساسية لوجود وعمل الدولة الحديثة المنتظم، وهي خصائص تتحدث عن شكلها الحالي دون الحديث عن ثبات دائم مستمر في المستقبل. والخصائص هي:

1. **الدولة الحديثة "تجربة تاريخية محددة ومحلية"**[41] (أي لا متعالية أو مطلقة أو كونيّة)، وهذا المنتج التاريخي أوروبي الجغرافيا والإنسان في زمن محدد، وفق مفاهيم التقدم والتنوير والحضارة والعلمية. فهذا المكوّن المعرفي هو "الأيديولوجيا"؛ بعدها خاصية أساسية لهذا الشكل "شكل الدولة"، وفق المنتج التاريخي، فـ "الدولة لم تكن ممكنة إلا في الغرب"[42] .
2. **للدولة الحديثة "سيادة" و"ميتافيزيقيا" قد أنتجتها** (أي: أصلها وفلسفتها)، والسيادة أيضا مفهوم أساسي، وهو من الخواص الأساسيّة لـ "شكل الدولة"، وهذه السيادة تتشكل وفق علاقات

[39] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦٠.
[40] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦١.
[41] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦٣.
[42] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٦٦.

معرفية بالسلطة داخل المجتمع، فتشكّل هذه السيادة بعدٍّ الأمّة مشكلة لهذه الدولة وفق مفهوم "التمثيل"، أي أن إرادة الدولة هي إرادة هذه الأمّة، بوصف الدولة ممثلا لهذه الأمّة. وهذه الدعوى هي "ميتافيزيقيا الدولة الحديثة"، لا أنها حقيقتها في تمثيل الأمّة. وهذه السيادة المتيافيزيقيّة لها أبعاد، منها: اعتراف الدول الأخرى بسيادة هذه الدولة وفق نطاق ما، بوصفها ممثلة لأمّة هذا النطاق الجغرافيّ. وهذه السيادة لا بدّ أن تؤسس قانوناً "دستوراً"، وهذا الدستور هو الذي يعطي العنف مشروعيته. إذن، السيادة خصيصة لشكل الدولة الحديثة، تضم تحتها: الدستور؛ وهو شرط تنظيم العنف، الذي يعد منطق قوة، وشرطاً أساسياً للسيادة. فالدستور ممثل للإرادة القانونية للدولة، وتحدي هذا القانون الموضوع هو تحدٍ للإرادة نفسها. وشرط السيادة الوجودي الأسبق هو: "وجود الأمّة"، التي تتخذها هذه الدولة لتمثيل إرادتها، أي قوميّة ما[43].

ويقارن وائل حلاق بين "السيادة" و"القدرة الإلهية"، بعدّ السيادة استبدالاً للإله:

- السيادة كلية القدرة.
- السيادة محيطة بالزمان والمكان.
- السيادة تتجلى بما تنتجه –تخلقه–.
- السيادة أصل المعرفة، فهي شرط تعرفنا على هويتنا، من خلالها نتعرف على أنفسنا بعدنا جزءاً من منتجاتها.

وهذا ينتج التماهي بين الذات والدولة، إذ تعيد الدولة تشكيل الذات من خلال هذه "الإرادة السيادية". ف "الإرادة": "تخلق الذات وتشكّلها على صورتها"[44]، وهذه علمنة للتصوّر المسيحي للخلق على صورة الإله، إلى الخلق على صورة الدولة.

3. **الدولة الحديثة تحتكر التشريع و"العنف المشروع"** (أي: آمريتها)؛ ذلك أن الإرادة السيادية تولّد القانون، والقانون هو المجلّي النموذجي لهذه الإرادة في حاكميتها، أي: القانون هو التجلّي الأكبر لسيادة الدولة (الخصيصة الأهم لشكل الدولة)، وذلك التجلي في مجال "ممارسة الحكم". ومن ثم فالدولة هي المشرّع الشبيه بالإله! فقانون الدولة هو الدولة، فلا انفصال بينهما، وفرض

[43] وهنا عند نقد مفهوم "القوميّة"؛ لا بدّ من فهم دلالة كل ناقد، ورؤيتهم لهذه القومية، وفق شروط الأشكال السلطويّة في الغرب، لا تعميمها على كل أمم الأرض؛ لكسل معرفي في الفحص، وتقليد لمجرد الإعجاب بكلام ما. وقس على ذلك كل المفاهيم التي ولدت ونشأت في سياق غربيّ، وأممي، مختلف عن السياقات التي يعاد زرعها فيها، ثم نقدها بأدوات لا تصلح لها. بل حتى المفاهيم في تقلباتها الزمنية في أمة من الأمم، فالمفاهيم مثل الكائن الحيّ؛ دائمة التحوّل والتبدل الاستعماليّ، وكما أن هناك "واجب" و"واقع" في عالم الإنسان، كذا في لغة الإنسان "واجب" و"واقع"، ما دام يستمد دلالات القيم من مصدر إلهيّ.

[44] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٧٠.

القانون تحقق لإرادتها السيادية. وبناءً عليه ترسم حدود العنف المشروع لردع مخالفه قانونها؛ بوصفهِ التجلّي لإرادتها، أي: مخالفة إرادة الدولة يوجب العنف.

4. **جهاز الدولة الحديثة بيروقراطي (أي: التنظيم والضبط)**؛ فهو النظام الإداري القانوني القابل للتغيير بواسطة التشريع (نقطة ٣)، وسلطته ملزمة، ومن ثم فعنفه مشروع. والبيروقراطية من الجوهريات في ماهية الدولة الحديثة، بل هي مما لا يتغير كما يتغير غيرها بفعل الثورات، ونموها مستمر. فالبيروقراطية "أداة الإدارة ووسيلتها، والإدارة في الدولة الحديثة هي: تنظيم التحكّم، والحكم، وقابلية الحكم، والعنف"[45] . والبيروقراطية تتجاوز المجال العام إلى المجال الخاص الذي تضع له المعايير، وتعيد صوغ الجماعة، والمجتمع المدني، مما يشكّل "جماعة الدولة".
5. **الهيمنة الثقافية أو تسييسُ الثقافي**؛ إذ تنتج الدولة الحديثة "الذات الوطنية"؛ لهيمنتها الثقافية على النظام الاجتماعيّ (أي: منتجها البشريّ). وهنا يستعمل جدلية أو آلية "السلطة والمعرفة" (وإن كان المترجم قد وسمها بـ "الدولة والثقافة"). فالمجتمع يُشكَّل ثقافيا من الأعلى، ويعاد تصميمه بحسب الإرادة السيادية للدولة، وقانونها، وبيروقراطيتها.

يمكن اختصارها في: الدولة الحديثة إنسانية تاريخية مقيّدة، وهويته أوروبيّة حديثة، وفلسفتها مرتكزها السيادة الإنسانية، ولها ميتافيزيقيا سردية لذلك، وآمريتها مطاعة، وتنظيمها بيروقراطي، وغاية لذاتها، ومعرفتها خدمتها بذات المواطن. أي: نموذج مغلق في زمان ومكان، وغايته ذاته. وهذه الخصائص الخمس متداخلة غير منفصلة عن بعضها.

بناء على النموذج السابق "نموذج الدولة الحديثة" يطرح وائل حلّاق معالجته لإمكانية قيام دولة إسلامية في نطاق حداثي، ومتى ما تغيرت الخصائص الخمس السابقة للدولة الحديثة فستتغير الأطروحة والمعالجة. وهذه المقارنة لا بدّ لها من تبيين الصلة بين طرفي المقارنة، وهذه الصلة هي: "السلطات الثلاث: التشريعية، القضائية، التنفيذية". لذا يتوسط الفصل الثالث لتبيين "الفصل بين السلطات"، ويتبعه في الفصول اللاحقة بالفرق التابع بين القانون والأخلاق، ثم بعد ذلك أصل الفرق، وهو: "الذات الفاعلة" بين ذات سياسية "القانوني، السياسي" وذات خُلقية، ليختم بالنظر في فرضية "ماذا لو قام حكم إسلامي خُلقي؟" في نطاق عولمي غير خُلقي؟ ليجعل مشكلة النطاق المركزي هي الأصل، وأمّا "الدولة الحديثة" فمجرد منتج. وحينها يتبين أن فصول الأطروحة من الثالث حتى السابع هي لتبيين هذه الصلة بين طرفي المقارنة، وأنها أبعد من مجرد تقابل بُنية سياسية لبنية سياسية أخرى، بل هي تقابل نطاقين مركزيين.

[45] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٧٨.

الفصل الثالث: الفصل بين السلطات: حكم القانون أم حكم الدولة؟

مبدأ فصل السلطات الثلاث؛ مبدأ يفترض وجود ثلاث وظائف رئيسية للحكومة، هي: وضع القوانين من قبل فرع الحكومة "**السلطة التشريعية**"، وتفسيرها عند فرع "**السلطة القضائية**"، وتنفيذها عند فرع "**السلطة التنفيذية**". ومع مجمل ما تقدّم تبين أن الدولة الحديثة تعيد تشكل المجتمع لإنتاج "مجتمع الدولة"، أو جماعتها الخاصة، وبذلك فهي منفصلة عن الثقافة الاجتماعية القادمة من الأسفل. وهي بذلك –أي الدولة– تشكل وحدتها وهي: السياسة، والقانون، والمجتمع؛ ومن ثمّ فقد تجاوزت مرتبة "السلطة التنفيذية" إلى السلطات الأعلى. في حين يظهر من خلال "الحكم الإسلاميّ" –طرف المقارنة المقابل، وهو أطروحة الفصل الثالث– كيف أنّ هذه الوحدة المتداخلة بين السلطات الثلاث لا تحقق معايير الحكم الإسلاميّ؛ لأن الحكم الإسلامي يفصل، ولا يسمح بالتداخل، وقلب التراتبيّة؛ وسمّاه "الحكم" لأن الدولة تعبير عن تداخل هذه الوحدات الثلاث، في حين الحكم الإسلامي لم تكن هذه السلطات متداخلة في تجربته بل متمايزة.

ويستعمل وائل حلاق لتبيين هذه الأطروحة آلية فصل السلطات الثلاث، وأنها تحققت في التاريخ الإسلامي، فصلا بين السلطة التشريعية التي يضعها الفقهاء، والسلطة التفسيرية التي يقضي بها القضاة وفق رؤية الفقهاء، والسلطة التنفيذية التي يتولاها الأمراء، بتراتبية تجعل الأعلى لسلطة الفقهاء الحاكمة على القضاة، ومن ثم الأمراء أداة لتنفيذها. وفي المقابل فإن القانون الخاص بالدولة الحديثة في أصله تمثيل لإرادة سياسية جاءت لتدبير الصراعات والنزاعات وفق التاريخ الأوروبي، خلاف التجربة الإسلامية ذات الأصول العرفية والاجتماعيّة، المنتجة وفق تعامل خُلقيّ. لذا:

1. **الفصل بين السلطات الثلاث في العصر الحديث**: فصل مطلوب ومتخيّل، لكنه غير متحقق؛ لأن أصله إرادة القوّة، وفق بنية الدولة الحديثة، ذات الأصل السيادي لا الخُلقيّ، وفق مسلّمة الفصل بين الواقع والقيم.
2. **نموذج الحكم الإسلامي**، نموذج أقيم على أسس خُلقية، وقانونية، وسياسية، واجتماعية، فيها الجماعة "الأمّة" بقيادة الفقهاء؛ هي التي تطبق الشريعة المنتجة، بعدها قانونا نموذجيا يصنعه الفقهاء، ويتولون سيادته باسم "سيادة الأمة"، تحت سيادة الإله.

إذن تراتبية السلطات الثلاث:

السلطة	الحكم الإسلامي (فصل السلطات)	الدولة الحديثة (تداخل السلطات)
الأولى	السلطة التشريعية (سيادة الأمة)	السلطة التنفيذية (الدولة)
الثانية	السلطة التفسيرية (القضاة)	السلطة التشريعية (البيروقراطية)
الثالثة	السلطة التنفيذية (الأمراء)	السلطة التفسيرية (القضاء)
مجالها	الأخلاق	التقنية والعلم
صاحب السيادة	الإله	الدولة نفسها
العلاقات	الفصل بين السلطات	تداخل السلطات

إذن، الشريعة هي "قانون الله"، وبدون الشريعة لا يمكن أن يكون هناك إسلام، أي لا إسلام دون نظام خُلقيّ– قانوني، في حين لا يمكن أن تكون هناك دولة حديثة دون سيادتها الذاتية. وهنا التناقض بين المشروعين "الدولة الحديثة" و"الحكم الإسلاميّ" في أصل السيادة، "فإن الدولة الحديثة لا تستطيع أن تكون إسلاميّة إلا بقدر ما يستطيع الإسلام امتلاك دولة حديثة"[46].

فما الشريعة؟

الشريعة هي "صناعة الأمة"، التي أنتجت الخبراء القانونيين؛ وهم "الفقهاء"، وفق قيم المجتمع، والمستوحاة من أصول منها: قيم القرآن الكريم. والشريعة متغيرة متطوّرة بحسب الأزمنة، وفق قيم المجتمع، "فإن أغلب أحكام الشريعة وقواعدها هي، إلى حد بعيد، منتوج الاجتهاد، وهو مجال للتأويل يعتمد على الظن"[47]. وغرض الشريعة: "اهتمامها الأول تنظيم العلاقات الاجتماعيّة والاقتصادية؛ على أسس أخلاقية"[48].

بنية الشريعة السُلطوية:

الفصل بين السلطات الثلاث، "فقد فصل الحكم الإسلامي بين السلطتين التنفيذية والتشريعية بدرجاتٍ، إذ أُخضعت الأولى **تماماً** لإرادة الثانية التي كانت القانون الأخلاقي الأعلى"[49]. وعلى مرّ التاريخ الإسلامي؛ السلطة التنفيذية مجرد سلطة مستأجرة لرعاية مصالح الشريعة، مع بقاء مفهوم السيادة لله سبحانه.

---

[46] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١١١.

[47] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٢٣.

[48] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٢٥.

[49] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٤٤.

وبذا، يثبت أن نموذج "الحكم الإسلامي" هو المرشح الأقوى للاستدعاء إلى زمن الحداثة، لواقعيته، ولإثباته فصل السلطات الثلاث، وحينها لا حاجة للإسلاميين للأخذ من النظام الغربي "الدولة الحديثة"، بل العالم الأوروبي بحاجة لهذا النموذج التاريخي الإسلامي لإصلاح الحداثة ومنتجاتها، وخلخلة بنية "الدولة الحديثة"[50].

وهذه الفرضيات التي قدّمها وائل حلّاق تستبطن مسلّمات لم يحسمها، وإنما قال بها وكأنها مما يُسلّم به، فهل الأصل في الإسلام الفصل بين السلطات؟ وهل الشريعة هي القانون الاجتماعي الخلقي؟ وهل سلطة المتغلب مستأجرة؟ وما هي الحكومات الإسلامية على مر الزمن التي يعترف وائل حلّاق بها دون إقصاء ما لا يلاءم رؤيته؟ وهل يصح إسقاط نموذج السلطات الثلاث على تاريخ المجتمع الإسلامي في ممارسته الإسلامية الفقهية التي سماها شريعة في حين "نموذج السلطات الثلاث" نموذج غربي أوروبي حديث؟ فلماذا يقبل وائل حلّاق بمنظومة السلطات الثلاث ويرد رداً تاماً "الدولة الحديثة"؛ رغم انبثاقهما من ذات التشكيل الحضاري الغربيّ؟ وهل يمكن إسقاط نموذج "السلطات الثلاث" على الزمن الأمثل في التاريخ الإسلاميّ، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم؛ وهو مجتمع يرى أن الأصل نموذج "الخليفة" عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يجمع كل السلطات متابعة للوحي؟ وهل مصدر الشريعة الفقهاء فعلا؟ وما مقياس كون الحلّ علمانياً "الدولة الحديثة"، وغير علمانيّ "السلطات الثلاث المتفاصلة" عند وائل حلّاق؟

وحينها، بعد أن يبين الفرق بين الشريعة الإلهية والشريعة الوضعيّة كما جاءت معتمدة عند المسلمين؛ يمكن التسليم أو عدم التسليم لوائل حلّاق بأن تمثيل السلطة بيد الشعب، لأنها في أصلها تشريعية وتفسيريها، أما التنفيذية فأداة.

الفصل الرابع: القانوني والسياسي والأخلاقي

استخلص وائل حلّاق نتيجة الفصل السابق ليضعها مقدمة ينطلق منها في هذا الفصل، وموجزها:

مسلّمة: انعدام أو ندرة وجود "الحكومة الصالحة" للدولة الحديثة؛ لعدم إمكانية الفصل بين السلطات الثلاث. لذا ليس من حاجة للمسلمين اليوم للتعلّم من نموذج الدولة الغربية المعاصرة، ذلك أن "طبيعة الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية في الإسلام كانت أكثر دقّة في تجسيد معنى هذا الفصل وهدفه، وأكثر تفوقاً قياساً بما نجده في الدولة الحديثة النموذجيّة"[51]. فالنتيجة من الفصل السابق (المسلّمة في

[50] "ليس لدى المسلمين من الأسباب ما يدفعهم إلى اختيار قانون الدولة الحديثة، لأنهم ما زالوا يتمتعون بثقافة قانونيّةٍ أصرّت لأكثر من اثني عشر قرناً على قانونٍ ذي بنيةٍ نموذجيّةٍ، أي قانونٍ أعطاه لحمته وسداه مصدر أخلاقي شامل". وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٧٤.

[51] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٤٨.

هذا الفصل)؛ تجرّ إشكالية البحث في تكوّن القانون، والنظرية الدستورية الحديثة؛ ومن ثم تبرز على سياق المقارنة مع الشريعة مشكلتان:

- **الأولى**: زيادة حدّة الفصل بين "ما هو كائن" [الواقع] و"ما ينبغي أن يكون" [الواجب]، وهذه هي "مشكلة نشأة القانونيّ"[52]. [الفاعل القانونيّ].
- **الثاني**: مشكلة "السياسي الذي أفصحت عنه أشد الإفصاح هوبزية كارل شميت الجديدة"، أي: "مشكلة نشأة السياسيّ"[53]. [الفاعل السياسيّ].

والقانوني والسياسي (بعدّهما فاعلين)؛ ظاهرتان من ظواهر "ممارسة السيطرة"، لأنهما مثل الفاعل الخُلقي في الممارسة الخُلقيّة؛ الذي ينشئ المعرفة، ومن ثمّ السلطة الشعبية.

أي: وائل حلّاق يتحرّك هنا على "الفاعل" وفق "الخطاب"؛ بوصف الخطاب ممارسة يمثلها الفاعل توجهاً وتوجيها في أصل الممارسة الخُلقية، أو العكس؛ أن يكون الفاعل مُوجّهاً بالخطاب في الممارسات المادية القانونية والسياسيّة، وبما أن "الشريعة" هي الطرف المقابل للمقارنة، فإن "الفاعل" هو "الفقيه".

(١): "الأخلاق ونشأة القانونيّ"

يرى وائل أن من سمات الغرب الحديث "الهوس باكتساب السيطرة" على الطبيعة، وهي سمة بنيويّة مرتبطة بالفكر التنويري عن "الذات المستقلة"؛ بعدّها "نموذجاً حديثاً" للرشد، كما عند كانط؛ رُشد يضمن له الاستقلال، ومرتكزها "الحريّة"، بدلالة التحرر من كل أنواع السُلط التاريخية، والسياسية، والعبوديّة، وتعريف الإنسان –بحسب إشارة شلر– بخاصيّة السيطرة "السيادة على الطبيعة"؛ وهي الأفكار التي مهد بها لمدرسة فرانكفورت ونظريات فوكو عن "الضبط والقوّة" –أي أفكار شلر–، وامتدت للسيطرة على الإنسان بوسائل التعليم والسياسة والتنظيم. وهذا الخط العام "السيطرة" هو الذي كوّن "الذات الغربيّة الحديثة"، ومن ثم فالعلوم المطلوبة هي العلوم التي تغيّر العالم وتسيطر عليه، أما القطاعات التعليمية الثقافية والدينية فهمّشت. فإذا كان "نظام المعرفة الغربي موجّه بصورةٍ مبرمجة لخدمة القوّة والضبط والسيطرة وتغيير العالم، فإن المعرفة، بمعناها الدقيق، تصبح انخراطاً في ممارسة القوّة وتغيير العالم"[54]. فالعالم وفق الرؤية الكونية الغربية الحديثة طبيعة مادية متوحشة بليدة، وهذا يعني انفصال "الوقائع" عن "القيم"، ومن ثمّ التعامل موضوعيا[55] مع

---

[52] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٤٨.

[53] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٤٨.

[54] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٥٢.

[55] أي موضوع أمام الشخص كما توضع الأشياء، بأبعاده المادية، من: شكل، ووزن، وحجم، وطول، وعرض، ولون... إلخ، خلاف القيم التي تعرف بالمعاني، وهي لا ماديّة، ولا يمكن حدّها، وإنما العلاقة معها علاقة اتصال قرب أو بعد.

العالم، لخلوّه من القيم؛ ومن هنا سادت العلوم الطبيعيّة، وعلى أصل العلوم الطبيعية تأسست بقية العلوم الإنسانيّة؛ وهذا الفصل بين الوقائع والقيم أهم عوامل الحداثة الغربيّة. و"ليست الدولة الحديثة وإرادتها السياديّة، المتمثلة في القانون، جزءاً لا يتجزأ من رؤية العالم هذه فحسب، بل هي أيضاً واحد من معماريها الأساسيين"[56]. وإرادة القوّة من خلال "الدولة الحديثة" يمثلها الفاعل القانوني أو الفاعل السياسيّ، في شخصيّة القاضي وشخصيّة الحاكم.

وبحسب وائل حلّاق؛ فقد تأسس مفهوم "العقل" على هذا النمط "القوّة"، فالعقل الإنساني يكمن في الذات الإنسانية بعدّها قوّة، كذا "الكرامة الإنسانية تتعلق بمبدإ العقل صاحب السيادة"[57]. وهذا يجعل مفهوم "الواجب" الخُلقي عند كانط محلّ إشكال؛ إذ يُرى أنه ينتمي لبقايا التراث المسيحي لا الرؤية الحداثية، وهذا الإشكال عند كانط ولّد ثنائية "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"؛ في ثنائية تصارع بين إرث الدين وفق الزمن الخُلقي، والرؤية الحداثية الماديّة؛ وقد صُيّرت هذه الثنائية في الحداثة كأنها حقيقة واقعية لا معقد إشكالية تلاقٍ بين نمطين، وقد دُفعت لنهايتها القصوى مع نيتشه؛ بغلبة ما هو كائن. فـ "إذا كان هوبز وديكارت هما اللذان كيّفا فكرة الانقسام بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"، في البداية بصورةٍ مبسطة، وإذا كان هيوم هو الذي طرحها كإشكالية فلسفيّة، في حين ترجمها أوستن إلى الوضعية القانونيّة؛ فإن نيتشه هو الذي أعلى سقفها الوضعي بإنكاره الحاد صحّة الانقسام كلياً، وهو إنكارٌ لم يتأتَّ من التوفيق بين الاثنين، أو على حساب شقّ الحقيقة من المعادلة، بل تحقق عن طريق التضحية بالقيمة، أو بـ "ما ينبغي أن يكون"، حيث يبدو أن فلسفته قد جرّدته من كل قيمة". إن مفهوم نيتشه عن الحقيقة من حيث ارتباطها بمبدإ إرادة القوّة الذي تبناه من شأنه أن يجعل "ما ينبغي أن يكون" فارغاً وخادعاً بالكليّة"[58].

الشريعة وهذا التفريق:

إذا عُدّت الأخلاق ممثلة للقيم؛ فإن التفريق بين "القانون" و"الأخلاق" لم يقع في التاريخ الإسلامي، لأن الشريعة وفق مصادرها وممارساتها لم تفرق بين القيمة والواقعة، إضافة للشاهد اللغوي وفق اللغات الإسلامية (العربية وغيرها)؛ إذ لم تكن كلمة "الأخلاق" مرادفة للقانون. "التمييز بين "الأخلاقي" و"القانونيّ" لا يمكن أن يكون قد وُجد، لا في الشريعة عموماً ولا في القرآن على وجه الخصوص..." [59]. ومن ثمّ لا بدّ من

[56] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٥٥.

[57] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٥٩.

[58] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٦١.

[59] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٦٤.

استعراض الرؤية الكونية للشريعة، التي لا تفرّق بين إطار التفريق بين القانوني والخُلقي، وهو الفرق بين الواجب القيمي والوقائع.

سردية تأسيس القرآن للشريعة المؤسِّسَةِ للذات الإسلاميّة:

يعدّ وائل حلّاق القرآنَ أحد المساهمين في تأسيس الشريعة، لا أنه هو المؤسس الحصريّ لها، ومن ذلك "الرؤية الكونيّة القرآنيّة"، التي أمدّت الشريعة بتصوراتها الكونية القيمية.

الرؤية الكونية القرآنيّة:

- **المصدر**: القرآن مصدر النظرة الإسلامية للكون عند المسلمين، فالكون قائم على قوانين طبيعية أخلاقيّة، وليس مجرّد سبب ومسبب، أو أثر ومؤثّر.
- **طبيعتها**: الترسانة الخلقية القرآنية ضاربة بجذورها في "نظام شامل للإيمان"، وهي رؤية "كانت هي نفسها جزءاً من نظام أخلاقي يكتنفها ويتجاوز مقولات اللاهوت وعلم الباطن والميتافيزيقيا... الرؤية الكونية في القرآن... مصنوعة من نسيج أخلاقي في شكلها ومحتواها على السواء".
- **مكوّنها الخُلقيّ**: السردية القرآنية للرؤية الكونية سردية لخلق الكون، تقصد سرده وفق رؤية خُلقية موجهة للسلوك والفعل البشري، كخلق السماوات والأرض وفق مبادئ العدل والحق الإلهيين.

أي: يريد أن يثبت أن الرؤية الكونية القرآنية مشبّعة بالقيم، وليست مجرد سببية أو قوانين مادية لا تدل على شيء. "إذا كانت قوانين الطبيعة الإلهية قائمة بصورة أساس، إن لم تكن بصورة كاملة وحصريّة، على مبادئ أخلاقيّة إراديّة؛ فإن الكون يكون عندئذٍ متشبع بنسيج أخلاقي ومنسوجاً منه، وهو نسيج مصمم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[60].

ولما تقدّم أن "القرآن" يقدم رؤية كونية خلقية لا تفرّق بين قيم وواقع، وهي ذات مصدر إلهي، فإن الشريعة هي بلورة وتطور من قبل الفقهاء، فبنيتها أو "كينونتها" هي بناء سياسي واجتماعي، في تعامل قانوني بالمعنى التقني في أحيان كثيرة، لكنه في أصله قانون وفق نسيج خُلقيّ، **وأخلاق القرآن ليست تماما هي أخلاق الشريعة**. فـ"الشريعة الإسلامية ليست وضعية[61]، بل هي قواعد موضوعية قائمة على مبادئ

[60] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٦٩.

[61] لم أجزم بدلالة "وضعيّة" هنا، هل هي المقابل للإلهي؛ فإن كانت فإن السياق لا يدعمها. وأرجّح أن تكون "وضعية" وفق رؤية "الوضعيّة المنطقيّة"، لتأثيرها على اللغة القانونيّة؛ وهذه الدلالة يدعمها السياق، لكن لم ينص عليها المؤلف صراحة، فلا أستطيع الجزم بشيء، خصوصا والكتاب مترجم، ولم أتمكن من تحصيل النسخة الإنجليزية بعد.

دقيقة تعددية بطبيعتها، ومتجذّرة في نهاية الأمر في ضرورة مطلقة أخلاقية كونية"، وذلك عند مقارنتها بالقانون.

(٢): "التضحية ونشأة السياسيّ"

لقد نشأ الفاعل السياسي من لحظة انفصال "ما هو كائن" عن "ما ينبغي أن يكون"؛ وهي لحظة ظهور "السياسة" إلى الوجود، ومكابدتها من أجل ذاتها، في تلاحم بين "السلطة" و"القواعد الوضعية". فالسياسة ابنة هذا الانفصال، ومتحيّزة إلى "ما هو كائن"، والذات الناتجة: السياسي، والقانوني؛ هويتهما داخل الدولة وفق هذه الرؤية، التي ترى أن كل ما هو قائم يقوم تحت السلطة لا الأخلاق، فالسلطة الحكم النهائي.

وتتعدد الدلالات للفظ "السياسي"، ليدل على ظاهرة شاملة تعني كلا من:

- الفاعل السياسي (الهوية الشخصية للذات وفق هذه الرؤية).
- ومجال علاقات القوّة، تتغلغل فعاليته في كل المجالات وفق طبيعته العنيفة.
- موضوع للسياسة، الاقتصاد، الأخلاق، العلم... كل المجالات.
- اسم لعصر "العصر السياسي" كما يقال "العصر البرونزي"... وهكذا.

وطبيعة السياسي عنيفة، لأن العنف هو مصدر قوة السلطة، والسياسي يمثّل حدة الفصل بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون"؛ انتصاراً لما "هو كائن"، أي تقديم "الواقع" وسيطرته على "القيم". و"مفهوم السياسي عند شميت هوبزي بعمق، إلا أنه يختلف عن هوبز في بُعدٍ مهم؛ فبينما اهتم هوبز عموماً بالكيان السياسي الداخلي، وبتطوير نظريةٍ خاصةٍ بالسيادة الدنيويّة، فإن شميت يهتم أساساً بالمجال الخارجي للكيان السياسي، حيث "يواجه جمعٌ مقاتل من البشر جمعاً آخر". وتعتبر الدولة لدى شميت لاعباً واحداً في مجال سياسي، مع أنه لا يشك في أنها تظل اللاعب المركزي الأوّل"[62].

الدولة القومية:

هي الدولة وفق هذه السياسية التي تشكل الأمة المشكلة من أفراد هم "المواطنون"، وهم منتج لهذه الرؤية للسياسي، فـ "الذات الحديثة كيان متجنّس قوميّ أو منتمٍ إلى أمة بالتعريف، أي ذات متماهية مع الأمة كطريقة حياة"[63]. فتعريف الإنسان بالمواطنة تعريف له بموقعه السياسي كأسلوب حياة، في مماهاة بين الذات والدولة، وهذا يستوجب التضحية بالنفس في سبيل الدولة.

---

[62] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٧٧.

[63] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٧٨.

وبحسب وائل، في المقابل فأساس الحكم الإسلامي المنتج للذات المسلمة هو أساس خُلقيّ، يجعل التضحية بالذات منطلقاً خُلقياً للدفاع عن النفس، وليس فيه أي إجبار. وأعطى نبذة عن "الجهاد" مفرقاً بينه وبين الحروب التي حصلت على مدار التاريخ الإسلامي، بحسب الدول والمماليك، وعدَّ الجهادَ الممثل للعنف المشروع في الحكم الإسلامي، لغاية حفظ النفس وإعلاء كلمة الله، ومع ذلك لم يكن من قبيل "التجنيد الإجباري".

(٣): "البعد الأخلاقي: ملاحظة ختامية"

أصل هذا البعد هو هويّة الذات، فـ "الدولة الحديثة هي التي تشكّل هوية الذات الفريدة تاريخياً، أي المواطن؛ فالحكم الإسلامي الذي تحدده القيم الشرعية في الأساس يشكل للذات هويةً مختلفة جذرياً، هوية لا تعرف السياسي، وبالتالي لا تعرف المعنى السياسي للتضحية". والعنف أصلي في هوية الذات في المجال السياسي، للإلزام بالتجنيد خدمة لكيان الأمّة أو الجماعة، في حين كان العنف المشروع بالنسبة للمسلم اختياريّ لدوافع خلقية. "ولم تمتلك الشريعة، وهي النموذج للسلطة "التشريعية" الإسلامية، إرادة سياسية بالمقارنة مع إرادة الدولة على الأقل. كانت الشريعة معنية بالمجتمع وبدرجة أقل كثيراً بالسياسة؛ أي بالشخصية الاجتماعية الأخلاقية وليس بالمجتمع السياسي الذي كان واحداً من اهتمامات ثانوية متعددة"[64].

أي:

هنا تمييز بين إطارين:

"ما هو كائن" (الواقع)	"ما ينبغي أن يكون" (القيم)
عالمه: الواقع المادي لسيطرة المجال السياسي	عالمه: القيم الخلقية لسيطرة المجال الخلقي
منتج مجاله السياسي : المجتمع السياسي	منتج مجاله الخلقي: المجتمع الخلقي
ذاته: المواطن	ذاته: الإنسان الخُلقي (وهنا هو المسلم)
سلطته: لِذَاتِه	سلطته: لقيم المجتمع
عالم الدولة: فارغ قيميا	عالم الشريعة (وتجسيد الحكم الإسلامي): محل القيم الخلقية.
ممثله التشريعي: القانون	ممثله التشريعي: الشريعة
الممثل للسلطة: السياسي	الممثل للسلطة: الفقيه

[64] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص١٨٦.

ومن ثمّ فالدولة الحديثة هي دولة في عالم لا قيم فيه ألبتة؛ لأنها تنزع القيم عن كل شيء، فرؤيتها للكون رؤية السيطرة عليه، ورؤيتها للإنسان توظيفه لصالحها، ورؤيتها للمجتمع تجسيد للنطاق الجغرافي، ورؤيتها للعلاقات رؤية لأصل التعانف... وعكسها رؤية الحكم الإسلاميّ.

الفصل الخامس: الفرد السياسي والتقنيات الأخلاقية لدى الذات

(١): "إنتاج رعايا الدولة"

يرى وائل حلاق التمايز بين المجتمعات الحديثة وما قبل الحديثة من ناحية أخرى، وهي: من يحكمها؟ فالمجتمعات قبل الحديثة تحكم ذاتها بذاتها، في حين المجتمعات الحديثة محكومة بالدولة بواسطة البيروقراطية. وبما أن الدولة الحديثة عنده من نطاق الواقع "ما هو كائن"؛ فإنها تنتج الرعايا الذين لا يعرف لهم هوية إلا وفق الدولة "المواطن الجديد"؛ الذي تحده أجهزة الرقابة والضبط، فصلاحه صلاح ضبط تحت المراقبة تعكس ذاتية الدولة، لا صلاح الذات قبل الحداثية التي تعمل وفق "تقنيات الذات"، التي تطبقها الذات على ذاتها، هجراً للعالم المادي وتحلياً بالقيم. فالدولة ليست هي المجتمع العضوي، بل هي فكرة جاءت لخلخلة المجتمعات وتفكيكها وإعادة تنظيمها. وأما تقنيات الذات الخُلقيّة كما عند فوكو فهي تدريب الذات على حكم ذاتها، وفق ما سماه فوكو "اعرف نفسك".

وهنا إشكال الخلط بين تعريف الإنسان بين الزمنين عند وائل ومن قبله فوكو؛ فالإنسان اليوناني في أصل تعريفه بالأخلاق القديمة؛ تعريف لـ "السعي للكمال"؛ ففي الجانب النظري تحصيل الحكمة، وفي الجانب العملي لتحصيل السعادة، في حين إنسان الزمن المعاصر يرى استقلال الذات أولا قبل السعي لتكميلها، فهويته تحرر من كل ما حوله من سُلط، ومن ثم فمولد مفهوم "السلطة" مقترن بمفهوم "الحرية" التي يعرّف بها الإنسان في الجانب السياسي أصالة، وهو هنا منطلق وائل حلاق، ومن قبله فوكو. وإلا لكان أول تحرر مطلوب هو التحرر من مفهوم فوكو، ومن مفهوم وائل، ومن مفهوم الفلسفة اليونانية للإنسان، لأن كل مفهوم هو عمليات ضبط متعددة لمنح قيم محددة، وكلها محايثة لا متعالية؛ إلا من حيث التوهم عند اليونان، والمنع والإنكار عند فوكو. ومن ثم فعند التحقيق من يقبل قيم الدولة الحديثة كمن يقبل قيم الفلسفة اليونانية العملية، أو فلسفة فوكو، فيخضع لها خضوعاً اختيارياً، فهو خاضع لنظام مادي سياسي، أو نظام معرفي فلسفيّ، وحينها يمكن القول لا فرق بين نظام ونظام إلا من جهة إجبار إنسان عليه أو عدم إجباره!

والأعجب من ذلك، أن يجعل وائل حلّاق "تقنيات الذات" هي هي عند الغزاليّ! في نسف للأصول الإلهيّة، والوجهة الإلهيّة، وتسوية بين المظاهر -وستأتي الإشارة لذلك-، ولم يكتف فقط بجمع

المتناقضات وفق مفهوم "الحريّة"، بل حتى في مفهوم "تقنيات الذات"، وهو واقع هنا في "ما هو كائن"، ويرفض القيم الدافعة لأصل الاختلافات الجذرية في أصول هذه المفاهيم.

(٢): "التقنيات الأخلاقية لدى النفس"

أولاً مصدر الرعايا للدولة الحديثة هو أوروبا، في حين مصدر رعايا الحكم الإسلامي هو الحكم الإسلامي؛ فهنا المصدرية حاكمة وموجهة لكل منتجاتها، فهذا التقابل الأول بين المصدرين يلزم بالتقابل بين منتجيهما: "الذات الحديثة" و"الذات المسلمة"، ومن ثم التقنيات الضابطة لكل منهما، فالأولى ضبطها خارجي سلطوي من الدولة، والثانية ضبطها ذاتي خُلقيّ من الذات على نفسها. وانفصال الأخلاق عن القانون يعني أن الغائية التي تزوّد بها الأخلاق القانون تُلغى، ويصبح القانون إجراءات لتنفيذ إرادة الدولة، ولا يقيم وزنا للغائيات الخُلقية التي من أجلها تعمل تقنيات الذات المطلوبة.

الفصل بين الأخلاق والقانون لدراسة الشريعة:

يرى وائل حلّاق أن الفصل بين الأخلاق والقانون لدراسة الشريعة مغالطة تسقط على محل الدراسة "الشريعة" من خارجها، قائلاً: "**ذلك أن فرض مفردات أجنبية لتحديد الوحدات المفهوميّة والعضوية وتفريقها سرعان ما يصبح العائق الأول للفهم، كما يصبح أول فعل يُحرِّف من خلاله موضوع دراستنا المعرفية ويُعرَّف بطرائق غريبة عن موطنه الطبيعي والأصليّ. وهذه طريقة أخرى للقول إنه فور اقتحام لغة الباحث ذخيرة خلق التمايزات المفهومية ذات الصلة بها، والمناسبة لها وحدها، يتعرّض الموضوع للتغيّر بصورةٍ جوهرية ما إن تبدأ تلك الدراسة المعرفية، أي في اللحظة المتفردة الأولى لظهورها إلى حيّز الوجود. لكننا بهذا اللعب اللغوي الذي لا مفرّ منه لا نغير موضوعاتنا فحسب، بل نعيد تشكيلها في الحقيقة**"[65].

ومن المفارقات أن وائل حلّاق قد وقع فيما حذر منه، فقد استعمل نموذج "السلطات الثلاث"؛ فأسقطه على الحكم الإسلاميّ، وأعاد تشكيل الشريعة لتتواءم مع رؤيته، جاعلاً المفهوم الأصلي لمعالجتها هو "القوة المحرّكة" للشريعة أهي السلطة التشريعية أم التنفيذية؟ ليثبت امتياز الشريعة بمفهوم "القوّة"، رغم أنه ذكر أن المفهوم الأساسي في الشريعة هو "الجهاد" (بمعنى بذل الجهد للصلاح)، لكنه حينما تعامل مع الموضوع تعامل معه بأدوات أجنبية لم يختبر ويثبت صلاحيتها، واختزل تاريخ أمّة واسعة النطاقات لـ ٩٠٠ سنة في

[65] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢١١.

كلمة واحدة "الشريعة"؛ التي غيّر دلالتها الأصلية، وأعاد بناء البُنية على هذا النحو. ولو أنه التزم بما قرره في الاقتباس أعلاه؛ لوجد أن إسقاطه للنموذج الذي بناه لمشروع الاستدعاء؛ خلل كبير. ولو اكتفى ببناء النموذج، وناشد وجوده نظرياً، دون التحكم في موضوع الدراسة؛ لربما كانت أطروحته متميّزة في بنيتها وشكلها، حتى يجد لها ما يناسبها، محققاً الشروط الأكاديمية التي تسمح له بالإسقاط التمثيلي أو التطبيقيّ.

مبحث القانون الإسلامي:

يرى وائل أن مبحث "القانون الإسلامي" في الدراسات الاستشراقية نشأ من "الفصل بين القانوني والأخلاقي"، في القرن التاسع عشر، في أوروبا الكولونيالية، وقد أخطأوا حينما سمّوه "قانونا"، وكذا في جعل المعيار للدراسة هو النموذج القانوني الأوروبي؛ ومن ثم جاءت أحكامهم السلبيّة عن الشريعة بناءً على هذا المعيار، إضافة لخطل في الرؤية التطبيقية لهذا القانون بحسب رؤيتهم، فضلا عمّا حصل من الحطّ من شأن القوة الخُلقية المقصاة من الحقل القانونيّ. "هكذا، طُوِّعت الأدلة التاريخية لتناسب ما يعنينا، لا لتناسب ما عنى ثقافة كانت تُعرِّف نفسها نظامياً وغائياً ووجودياً بمصطلحات أخرى... كما أُنزل التاريخ إلينا وإلى حاضرنا المعرفيّ بحسب شروطنا، مع أن أحداً لا ينكر نظرياً أن أفكارنا التأريخية كان يجب أن تخضع لمبادئ الكتابة التاريخية"[66]. وهذا الاقتباس المهم رؤية منهجية دقيقة، ولكن وائل حلّاق عند التطبيق خالفها.

ثم يمضي ليبين أن سؤال المسلمين لم يكن هو السؤال الحداثي اليوم "لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟"؛ لأن الأخلاق لم تكن محل تساؤل وانفصال، إنما السؤال هو "كيف صيغت الذات الأخلاقية؟"، وفق سياق نشأ فيه القانون في وسط خُلقي. فالشريعة "ولدت –تاريخيا– من خلفية روحية ودينية عميقة في الشرق الأدنى، واستمرت في التطور بطرائق استوعبت مجتمعات كان "قانونها" مختلطاً بأخلاق اجتماعية وروحية ومحاطاً بها. بعبارة أخرى، لم تخترع الشريعة الأخلاق الاجتماعية تاريخياً، بل جنّدتها لخدمتها ونظمتها مستفيدة من سلطتها وقوتها لدعم مبادئها وممارساتها وأبنيتها ومؤسساتها الأخلاقية الخاصة. وبهذا البناء على الأساس الاجتماعي للأخلاق، ومن خلال توجيه قوة الأخلاق الاجتماعية وتحديد منهجياتها، أفرزت الشريعة نظام القيم الأخلاقي الخاص بها، وهو نظام "قانوني"، لكنه ذا أساس اجتماعي، ومن هنا الأهمية الجوهرية التي للسؤال: كيف قام هذا النظام بعمله، وكيف صيغت الذات الأخلاقية، وهي الوحدة المميزة للأمة والحياة المجتمعية؟"[67].

[66] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢١٢.

[67] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص.٢١٣

الشريعة والمجتمع:

يمكن دراسة اندماج الشريعة مع المجتمع بعدة طرق؛ والمهم هنا عند وائل حلاق دراستها من خلال "إنتاج الذات الأخلاقية". فالذات الخُلقيّة أصلا قد صيغت بوصفها "الفاعل الاجتماعي"، وفق سياق علاقات اجتماعية في نطاق خُلقي، ومن ثمّ فتعاملها مع القانون عند الحاجة تعامل لا للضبط الخُلقي، وإنما لمسائل استدعت ذلك، وفق غائية خُلقية للقانون.

وقواعد القانون تجلياتٌ للشريعة، وبما أن الشريعة أصلا نتاج العلاقات الاجتماعية الخُلقية، وفق موجهات قيمية، فإن "الفاعل الخُلقي" وفق هذا الخطاب يتفاعل مع تجليات الشريعة "القواعد الخلقية" المتسقة مع "ما ينبغي أن يكون" عليه كل من: "الذات الخلقية" و"القانون". والعبادات الشعائرية "الأركان الخمسة" هي جوانب شعائرية من هذا القانون، وكل ذلك يشكل "صياغة" الذات الخُلقيّة.

الأركان الخمسة:

يرى وائل حلّاق أن "الأركان الخمسة" هي الأساس الذي بنيت عليه الشريعة، ومن هذا المنطلق فثم فصل بين "الشريعة" و"الأركان الخمسة"، إذ الأركان الخمسة ممارسات تقنية، وهي الشرط لخلق الفضاء الخُلقي، الذي بموجبه توجد الشريعة، فوظيفة الأركان الخمسة متقدمة منطقياً ووظيفيّاً، و"الأركان الخمسة" عنده ممارسات دينية كانت موجودة قبل الإسلام[68]. وواضع العبادات هم المؤمنون: "تبدو العبادات التي وضعها المؤمنون وأسَّسوها كأعمالٍ تعبّدية من أجل الوفاء بعهد الله، كأنها تنفصل عن باقي القانون، إذ ترتبط الأعمال بأشياء دنيوية وأشخاص دنيويين، وتكون النية ومبرر الوجود نيل ملكية أو بيعها أو زواج... بيد أن هذا الوضع [أي وضع العبادات في أوائل كتب الفقه]، لم يكن دالاً على الأهميّة الرمزية والأولوية فحسب، بل كانت له وظيفة جعلت مجموعة الشعائر تلك متقدمة منطقياً ووظيفياً. وهذه الوظيفة غير شعورية ومنهجية ونفسية على نحو عميق، تضع أسس تحقيق الالتزام الطوعي لما يأتي من قانون، أي القانون الذي ينظم الأفراد والممتلكات..."[69].

يقول عن شرطية وتأسيس الأركان للشريعة: "الشريعة لا يمكن فهمها ولا يمكن أن تعمل في أي سياق اجتماعيّ من دون تبعاتها الأخلاقية، فالشريعة من دون مجتمع أخلاقي (يفترض وجود أفرادٍ مؤسَّسين أخلاقيا) ليست شريعة. وترجع أصول الأخلاق –القانونية والاجتماعية وغيرها– بدرجةٍ كبيرة إلى القوة

[68] انظر: وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢١٨.

[69] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢١٩.

العملية للأركان الخمسة، إذ تؤسّس هذه الأعمال الأدائية الأخلاق التي تفعّل الخضوع الطوعي لسلطة "القانون"..."[70]، فالأركان الخمسة أساس الأخلاق، التي بموجبها وتخرج من نسيجها "الشريعة".

ومن البيّن هنا، أن وائل حلّاق يجعل ترتيب الأبواب الفقهية بحسب رؤيته، لا أنها بحسب رؤية الفقهاء، من جهة الفروض العينية والفروض الكفائيّة، وأن أصل الشريعة الفروض العينيّة، ثم الكفائية بحسب مراتبها الحكميّة، فالأركان الخمسة هي الأصل، والضروري من الدين، وليست وسيلة لتحقيق ما يراه وائل حلّاق. فتراتبية الفقهاء ومراتب الأدلة؛ ليست هي ذاتها عند وائل حلّاق.

الغزالي وفوكو "تقنيات الذات":

ويوضح وائل حلّاق أن "تقنيات الذات" وجدت صيغتها الأوضح عند الإمام الغزاليّ، الذي بيّن الحِكم الخُلقية من العبادات "الأركان الخمسة"، وأفاض في وصف حِكم الأركان الخمسة، ووجد أن الغزالي شديد المشابهة لفوكو: "قدّم أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وهو أحد أعظم أعلام الإسلام، شرحاً قوياً لما أطلق عليه فوكو تقنيات الذات. وبالفعل، **كان فوكو غزالياً بالكامل** وبأكثر الطرق صلةً بموضوعنا، وإن كان أقل اهتماماً بتقويم الذات ما قبل الحديثة"[71]. و"في تصوّر الغزالي، يتسع مدى التدريب ليشمل مجال السلوك الإنسانيّ كله. فالمعيشة بحد ذاتها تدريب. بيد أن مصدر التدريب يستقر في مجموعة أفعالٍ محددةٍ جيداً ومؤسَّسة كنموذج: أي الأركان الخمسة التي ناقشناها قبلا. **فهي تمثل وسائل الوصول إلى الأخلاق**، بمعنى أنها الممر الذي يمكن من خلاله اكتساب الأخلاق التأسيسيّة"[72].إذن وظيفة الأركان الخمسة: تحدد التدريب، وتضع التدريب موضع التنفيذ. وموضوع هذا التدريب هو "مجال الحياة والعيش"، وكل ركن يقدم خدمة لمجال الحياة والعيش.

ومجال العلاقات لتقنيات الذات وفق "الأركان الخمسة" هو مجال علاقة تفاوت بين "الإنسان" و"الإله"، فالأركان الخمسة تجعل الإنسان معظما لله سبحانه، وهذه العلاقة "قوّة" أساسية في هذه العلاقة تستجلب معها "الحياء"، "ويمثل هذا الحياء وعياً فكرياً بالرغبة الدائمة في "الاهتمام بالذات" والسعي وراء ذلك، أي وعياً بالأخلاق المؤسسة التي توفر أساس كلّ الأعمال الأخرى"[73]. ومن ثم فالممارسة التقنية "تقنية الذات" تؤدي لخلق فضاء خُلقي يسمح بخروج "الشريعة"، وبهاتين الممارستين "تقنيات الذات" و"خطاب

[70] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٢٠.
[71] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٣٥.
[72] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٤٠.
[73] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٤٢.

الشريعة" يظهر لدينا "فن العيش". وهذه الممارسة "تقنيات الذات" يسميها بـ "الشريعة الصوفية" وهي التي قدّمها الغزاليّ: "ويبدو هذا التعريب المركب والتوليفي أميناً تجاه الواقع الفعلي، ذلك الواقع الذي تشابكت فيه الصوفية السائدة والشريعة واندمجتا وتوحدتا في مجالٍ واحد من الممارسة الخطابية والتقنية"[74]. "إن مجمل الأثر الذي لمفهوم الشريعة الصوفية –كما يمثلها الخطاب الغزالي هنا– هو تحديداً جعل ما هو فاضل متناسباً مع ما هو أخلاقي ومتخللاً إياه"[75]. وربما استعمل وائل حلّاق ثنائية الشريعة والحقيقة هنا، فتأثر بالتفريق التراثي بين الشريعة "ظاهر الأعمال" والحقيقة "باطن الأعمال"، وهذا قد أوقعه في إشكال مهم: وهو أنه رفع ما حقّه الخفض عند من فرّق بين الشريعة والحقيقة، إذ قدّم "الشريعة" على "الحقيقة"، حينما جعل مخرجات "ممارسات تقنية الذات" واحدة، فسوّى بين الغزالي وفوكو، بغض النظر عن حقائق القلوب لكل واحد منهما!

والسؤال المطروح: إن كان فوكو غزالياً بامتياز فما قيمة تحديد الوجهة للقصد بالعبادة في علاقة بين الذات والإله؟ فهل يستوي عند المسلمين أن تقيم الأركان الخمسة لله وأن تقيمها لمصلحة ضبط الذات ولو لم تؤمن بالله؟ حينها ما القيمة التي جاء بها الإسلام وخالف عبادات المشركين، أو من قبل الإسلام كما يسميها وائل حلاق "الشرق الأدنى"؟ ومن ثمّ فإن كانت مخرجات هذه الممارسات الفعلية واحدة، بغض النظر عن الوجهة والنيّة؛ أليست هذه نظرة مادية للأعمال التعبديّة؟ تجعل المخرجات واحدة بغض النظر عمّا يحدث في القلوب، وما تحدثه العبادات من علاقة متجاوزة لعالم الحسيات، في علاقة بين الإنسان وربّه؟ فهل يستوي من يتعبد لربّه ومن يتعبد لذاته ولغاية خُلقيّة –حتى لو ذكر وائل الإخلاص–؟ ثم أليس في جعل تقنيات الذات بهذه السطحية يصيّر العبادات عبادات صوريّة، لا يضر معها شرك أو إلحاد، ما دامت تؤدي لضبط الذات؟

(٣): "تعارض الذاتيات"

اعتمد وائل حلّاق في هذا الفصل على رؤية ميشيل فوكو لـ "تقنيات الذات" وماهي بينها وبين الرؤية الإسلامية بشكل تام! ومن هذا المنطلق "التماهي" تحدّث عن "تقنيات الذات الإسلاميّة".

تقنيات الذات الإسلاميّة:

الحديث عن تقنيات الذات وقف الرؤية الإسلامية؛ ثمرة اجتماع ثالوث: الأخلاق والقانون والصوفية المعتدلة، وتقنيات الذات تنصب على "النفس" الداخلية وتدريبها خُلقياً، وفق "تقنيات الذات" لا "تقنيات الجسد"،

[74] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٤١.

[75] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٤٤.

ذلك أن تقنيات الجسد تجعل رؤية الإنسان وفق علاقات قوى ماديّة بحسب قوة الجسد؛ وهو مقياس العالم بالنسبة للإنسان السياسي المعاصر، وفق رؤية التحول الفوكويّة من "تقنيات النفس" إلى "تقنيات الجسد"، يقول عن إنسان "تقنيات الجسد" في العالم المعاصر: "هذا هو الإنسان الذي يرى العالم "كما هو"، كياناً وضعياً، لا يسمح إلا بالسلطة والقوة بوصفهما منطق العلاقات الاجتماعيّة– السياسيّة وقانونها الوحيد. (من الجدير بالذكر هنا أن هذا التحوّل لا يفسّر نشأة نظرية فوكو في القوّة/ المعرفة فحسب، بل أيضاً أهميتها الشديدة في العصر الحديث..."[76].

وكما تقدّم فقد قدّم نموذج الذات من الإمام الغزاليّ، وعدّ الإمام الغزالي نموذجاً لهذه الممارسة الجامعة للثالوث، فيعدّه مظهراً للذاتية الإسلامية بعد تكوّن أكثر من رافد ركّب نظريته عن "تقنيات النفس" في المجال الإسلاميّ. وهذه الذات الخُلقيّة من بين ذاتيات ما قبل الحداثة هي النقيض لذات الدولة الحديثة.

أي، أن الذات تكتسب خُلقيتها من انتمائها لنسيج خُلقي، لا أنها تكتسبها من مجاهدتها لنفسها وفق التعبّد للإله! والأصل في الشريعة هو "توزيع السلطات" في نسيج خُلقي، لا قصد الإنسان وجه الحقّ سبحانه.

وبعد أن تتحقق ممارسات الذات مع الممارسة الخطابية، فإن وجود "حكم إسلامي" لا يغني، لأنه وجود في نسيج عالمي لن تُكتب له الحياة فيه، لذا في الفصل القادم يرفع استحالة "الحكم الإسلامي" من وجود كيان في ذاته، إلى إيجاب وجود نطاق مركزي خُلقيّ عالميّ. فالتغيير لا بدّ أن يكون شاملاً للأمم، ومن ضمن هذا النطاق الخُلقي للأمم يخرج نظام الحكم الإسلامي، فلا بدّ من إصلاح للحداثة لتتجلى دائرة الممكن في إقامة نظم خُلقية متعددة. وهذا ما سيظهر في الفصل التالي.

الفصل السادس: عولمة متحرّشة واقتصاد أخلاقيّ

وضع وائل حلاق المدخل لتبيين "تحرّش العولمة" في حال الافتراض المتخيّل: أن هناك نظام إسلاميّ قد تحقق بالكامل، وأدنى شروط تحققه المستوفاة، هي:

1. تأسيس سيادة إلهية؛ وهذه السيادة تُجري تمثيل الرؤية الكونية للقوانين الكونية، وفق مبادئ خُلقيّة، وقواعد قانونية عملية.
2. فصل صارم بين السلطات؛ والسلطة التشريعية هي مصدر كل القوانين.
3. مصدر السلطتين التشريعية والقضائية من نسيج خُلقي اجتماعيّ يدمج بين "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون".

[76] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٤٦.

4. محدودية السلطة التنفيذية على تنفيذ الإرادة السيادية وما يتسق معها.
5. خدمة القوانين الخُلقيّة للمجتمع الخُلقي (ولا بدّ من جرعة من المبادئ الخُلقيّة القائمة على القرآن).
6. تصميم وتأسيس المؤسسات التعليمية من قِبل المجتمع المدني.
7. نظام تعليمي يخدم سؤال الحياة الفاضلة، وكل العلوم الأخرى خادمة لهذا المطلب.
8. تحول مفهوم المواطن من فرد في علاقة مع الدولة (وفق مفهوم السياسي عند شميت) إلى فرد في علاقة خُلقيّة متبادلة مع الآخرين.
9. "ممارسة أفراد الأمة المسلمة فنّ الاهتمام بالنفس ناظرين إلى أنفسهم، جماعات وفرادى، على أنّهم امتداد للكون الأخلاقيّ"[77].

هذه هو النظام الإسلامي المتكامل عند وائل حلّاق، وعليه يكمل بقيّة الافتراض بوضع هذا "النظام الإسلامي" في علاقات مع النظم الأخرى في العالم.

(١): "عالم معولَم"

مع افتراض وجود نظام إسلامي كامل محقق للشروط السالفة، فإن وجوده في عالم اليوم هو وجود في نسيج دول قوميّة؛ مضبوطة بنظام عولمة اقتصادي سياسي ثقافيّ، وعولمة المحلّي عبر وسائل الإعلام، فضلا عن سيطرة الشركات العابرة للقارات. "إذا كان الحكم الإسلامي... لا يتوافق مع الدولة الحديثة، فإنه سيكون بالأحرى أقل توافقاً مع (١) الشكل الحاضر (أو المحتمل) للعولمة باعتبارها الشكل الوحيد للحكم، ومع (٢) النتيجة المركبة لأي جدلية بين هذا الشكل من العولمة والدولة"[78]. وإن كان هذا النظام الإسلامي الكامل غير قادر على الانعزال عن العالم، فهو غير قادر على الانعزال عن نسيج الدول القوميّة "العولمة"، التي تؤثّر عليه تأثيراً بالغاً خصوصا على النظام الاقتصادي.

(٢): "الاقتصاد الأخلاقي للإسلام"

البنية الأشمل للنظام الإسلامي:

يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي على مبادئ خُلقيّة، والثروة فيه محفوظة الملكية والنماء وفق الضروريات أو الكليات الخمس. والكليات جاءت نتيجة استقراء الشريعة، وهي في الوقت نفسه التي أنتجت الشريعة في علاقة جدلية تحت مفهوم "الخطاب"، والكليات الخمس هي التي تمثل معنى الإسلام[79].

---

[77] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٥٠.

[78] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٥٦.

[79] انظر: وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٦٤.

الاقتصاد الإسلامي اليوم: أما اليوم فإن الاقتصاد الإسلامي يفتقد لشرعية الشريعة، ذلك أنه "لا يكفي تجنب الدخول في مشاريع ربوية أو محتملة الغرر، وهما ركنان يزعم النظام البنكي والمالي الإسلامي الحديث الاعتماد عليهما إنما بصورة مُشكِلَة. ويجب ممارسة الأعمال التجارية وتحصيل الربح وفق نظرةٍ شاملةٍ إلى العالم مستمدة من نظام ممارسات وعقائد تشكل تقنيات النفس في مداها الكامل وتعكسها، لتشكل بدورها المكلف الأخلاقيّ وتقوّيه. وتغيب هذه التقنيات بالكامل عن أي طرح للبنوك والمالية الإسلامية الحديثة، وهي ظاهرة تفضي بالضرورة (عندما تضاف إليها الاهتمامات الفنية الضيقة التي تهيمن على هذه الطروح)، إلى استنتاج مفاده أن كلّاً من نظرية المعاملات البنكية والمالية الإسلامية الراهنة وتطبيقها معيب إلى حدّ بعيد. وفي نهاية المطاف، **فهي إسلاميّةٌ بالاسم وحده**، ولا تكاد تعكس أي معنى للإسلام كنظام أخلاقي"[80].

وهكذا فكل نظام فرعي تحت نظام الحكم الإسلامي، وإن وجد في واقع اليوم، كـ "المالية الإسلاميّة"؛ فهو إسلاميّ بالاسم، لأنه يعيش في نطاق مركزي غير خُلقيّ.

(٣): "ملاحظات ختامية في شأن المآزق"

وفق الفرضية السابقة لقيام حكم إسلامي، فإن هذه الفرضية تعني وجود تحديات مجابهة له، فإن تجاوز "الإلزام بالدولة الحديثة" وتخطاه، فلن يتجاوز "عالم العولمة"، وستواجهه تحديات ثلاث على الأقل:

1. "الطبيعة العسكرية للدول الإمبراطورية القوية
2. التغولات الثقافية الخارجية
3. السوق العالمية الرأسمالية– اللبيرالية"[81].

فعلى الحكم الإسلامي أن يواجه التحديات الأمنية، والثقافية، والاقتصادية؛ التي تهيمن على العالم، وأن لا يغير ذوقه ومزاجه بحسب مزاج الغرب المهيمن عولمياً، وهذا يعني أنه سيدخل عالم الدول بشروطه، وهذا من شبه المستحيل؛ "عدم التضحية بالقيمة" في عالم الواقع المادي. ومن ثم فلا مجال إلا بالعودة لما سلف من خلق "فضاء خلقيّ" شرطه "الأركان الخمسة" وفق الممارسة الإسلاميّة.

ومن هنا يتضح دور "النموذج" الذي بناه وائل حلّاق لمشروع "إصلاح الحداثة"، وأن المقارنة بين "الحكم الإسلاميّ" و"الدولة الحديثة"، مجرد استدلال لإثبات نموذجه، لا أنه قصد النقض رأساً، فكتابه امتداد لمشروعه، والشريعة هي المعطى لهذا النموذج الذي يريد إعماله.

---

[80] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٧٠.

[81] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٧٠.

الفصل السابع: النطاق المركزي الأخلاقي

ليقرّب وائل حلّاق خلل الأخذ بـ "الدولة الحديثة"، جعل "المنطق اليوناني"، عند دخوله للعالم الإسلاميّ، كـ "الدولة الحديثة"، بجامع أنهما منتجان قادمان من خارج النسيج الإسلامي، جاعلاً المنطق في أول دخوله عند ظن المسلمين الأوائل أنه مجرد أداة منفصلة عن أسسها الميتافيزيقية؛ كذا ظنت الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة منفصلة عن أسسها الميتافيزيقية: "تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقاً لخيارات قادتها وقراراتهم"[82]، ويرى أن البون بين الدولة الحديثة وتصور المسلمين شاسع، كما كان الحال مع المنطق اليوناني. وفي هذا القياس رغبة في تمرير مشروع وائل حلّاق بالتباين، لذا وضع بعد ذلك مقارنة لإظهار مفاصل التباين بين "الدولة الحديثة" و"الحكم الإسلاميّ" -الجدول التالي-. والسؤال المطروح: ألا يمكن المقارنة أيضاً بين "المنطق اليوناني" و"السلطات الثلاث"، من محلّ الاستشهاد بالمنطق اليوناني لردّ "الدولة الحديثة"، فالحجّة واحدة للرد، فعلاما يمايز بين منطقين؟.

مفاصل التباين بين "الدولة الحديثة" و"الحكم الإسلاميّ":

(١): "التباينات الأساس"

	الدولة الحديثة	الحكم الإسلامي
الميتافيزيقيا	كيان يتمركز حول الإنسان، وميتافيزيقاها التي صنعتها، ولها معاييرها الخاصة؛ تطبّق ضمن حدودها المتسيدة عليها. أهم مصدر ميتافيزيقاها: الوضعية؛ فالدولة تعكس مفاهيمها، وأبنيتها، وممارساتها. جوهر الدولة: حقيقة إرادتها (إرادتها في التسلط).	الرؤية للكون خُلقيّة (كما تقدّم)، ومن ثم فميتافيزيقيا الحكم الإسلامي تتجاوز العالم القاصر المادي، والأخلاق تحكم بلا حدود، تعالياً على المكان والحدود.
السيادة	سيادتها داخلية من التكوين الذاتي، فالسيادة تشكل الدولة وتتشكل بها في آن.	لله سبحانه، ومن ذلك الأخلاق المتعالية التي لا تخضع لأي حكم وضعي يغيرها لإرادة أخرى. الحكم الإسلامي: إرادته السيادية

[82] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٧٦.

		خارجة عنه ومتعالية وسامية.
التشريع	عيوب نظام عدم فصل السلطات في الدولة الحديثة، ورفع السلطة التنفيذية، وهذا بسبب جعل السيادة للدولة.	نظام يضبط السلوك الإنساني بالمبادئ الخُلقية العليا تحت السيادة الإلهية، ويفصل بين السلطات الثلاث.
آثار التباينات الثلاث المتقدمة: إنتاج الذات	إنتاج رعايا "الدولة الحديثة" في نطاق الواقع.	إنتاج "المكلف" الجامع بين الواقع والواجب؛ "ما ينبغي" و"ما هو كائن".
النطاق	نطاق العولمة الذي يلزم بإنتاج الإنسان الاقتصادي؛ الذي لا همّ له إلا الربح.	نطاق خُلقيّ متكامل، فيه الإنسان الاقتصادي الخُلقيّ.

مشكلة وائل حلّاق إسقاط النموذج الغربي للسلطات:

يمكن القول وفق "إنتاج الذات" في الإسلام؛ أن وائل حلّاق حاول معالجة الفصل بين العبادات والمعاملات، من حيث هما مجالين مختلفين ركّز المستشرقون على الفصل بينهما، لكن معالجته جعلت الأركان الخمسة شرطاً للشريعة، وفق فصل بين ممارستين: ممارسة التقنيات، وممارسة الخطاب. فممارسة الأركان الخمسة (الشهادة، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحج)؛ ممارسة لتخليق الذات التي ستنخرط في المجال الخُلقي في تراتبية سلطوية تتزعمها "السلطة التشريعية"، وهذه السُلط الثلاث تخضع لمفهوم "السيادة لله". فالفصل الذي قاومه قد قاومه بفصل أخف، حيث فصل بين الشريعة والأركان الخمسة، في حين الشريعة مرادفة للدين، والأركان الخمسة هي أسس هذا الدين، وقد بني عليها. فتفريقه بين الإسلام والشريعة، أو "أخلاق القرآن" و"أخلاق الشريعة" -كما قد ذكر-، أو تقنيات الذات (الأركان الخمسة) والشريعة؛ تفريق يتجاوز مجرد تغيير المسميات إلى قلب التراتبيات؛ ذلك أن أساس الإسلام هو: الأركان الخمسة، ثم تتفرع هذه الأركان لأمورٍ أخر، أو تترقى أكثر بالإيمانيات إلى مرتبة الإيمان فالإحسان؛ ارتباطاً بالغيب أكثر من ارتباطها بالتعامل الخُلقي في مجتمع متخلق. فيمكن للإنسان المنعزل أن يكون صِدّيقا من أرفع الناس دينا، ولا يشترط لتجلّي أعلى أخلاقه أن يمارسها في مجتمع سمّاه وائل "الشريعة".

أما الفصل بين السلطات وفق النموذج الإسلامي؛ فالأصل عدم الفصل بين السلطات الثلاث في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الخليفة، ولم تكن سلطة الأمراء مفصولة عن سلطة العلماء في شخص من جمع بينهما، والفصل حادث لا أنه المعيار والأصل في كُتب العلماء وأدبياتهم عن "السياسة

الشرعيّة". وهنا يتجاوز وائل حلّاق معياره من الجمع بين "الواقع" و"الواجب" إلى رفع "الواقع" (ما هو كائن) إلى مرتبة الواجب، فيقع في مثل ما عابه على الدولة الحديثة؛ حيث جعل الواقع هو الأصل والمعيار؛ لكنه الواقع التاريخي ما قبل الحداثيّ، فمرجعيته هي "الواقع ما قبل الحداثيّ"، في حين كتب السياسة الشريعة مرجعيّتها من الوحي وإشاراته، وتقرّ أن الخلافة النموذجية هي التي تجمع في شخص الأمير كل الصفات العلمية والشرعية التي تجعله حاكماً فقيها إماما في الصلاة والجهاد وإدارة البلاد، أخذاً من مرجعية الكتاب والسنّة، والتمييز بين أنواع التصرّفات النبوية، وبحسبها وضعت أدبيات تصرفات الحكّام، فضلا عن الأحاديث التي تحدد الفئة المؤهلة للحكم.

ولعل أحد الأسباب الجليّة أنه فرّق بين "الأركان الخمسة" في صوريتها وممارستها و"الشريعة"، فالأركان الخمسة لا تنفصل في الشريعة عن مقاصدها وأعمالها القلبيّة، والتي أصلها صدق التوجّه لله، فلو ظهر للإنسان من معاني القلوب من خشية ومحبة وخضوع...؛ فإنها لا تنفعه إلا إن كانت خالصة لوجه الله سبحانه وتعالى، في أصل العبادات القلبية الأساسية، كالصلاة والحجّ والصيام، أما الزكاة فيتنازعها أكثر من جانب. فلو أن وائل حلّاق قام بسرد الشريعة وفق سردية المسلمين فلن يكون للشريعة أي دور في إثبات أطروحته وفق "مشروع الاستعادة"، لأن الأصل الذي وضعه هو لهذا المشروع ليس الأصل الذي قامت عليه الشريعة عند المسلمين، فالقوّة المحركة للمسلمين هي "التوجه إلى الحق سبحانه"، أما الشريعة فهي الرسالة الإلهيّة، وأما ما فرّع عليها من علوم فقد نسبت إليها مجازاً (جعلها وائل من النطاقات الثانوية لا المركزية الأساسية). فضلا عن أن التاريخ ليس مرجعية للشريعة في عرف المسلمين، وإنما هو نماذج تنزيل لما تقرر في الشريعة. ومع هذا كلّه فلم يعبأ وائل بذلك، وغير المسمّى، والبنية، وأعاد تشكيل التاريخ؛ ليتواءم مع أطروحته.

نتيجة التباينات الخمس:

بعد أن فلق وائل حلّاق الثنائية بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة وفق نطاقين مركزيين: النطاق الخلقي، النطاق غير الخلقي (المادي)؛ جعل المسلمين بين خيارين:

- إمّا الاستسلام للدولة الحديثة وعالمها الذي أنتجها (النطاق المركزي).
- وإمّا اعتراف الدول الحديثة بالحكم الإسلامي ونطاقه الذي أنتجه.

أمّا الخيار الثاني فهو المتعذر أو شبه المتعذر، فكأن وائل حلّاق يعطي المسلمين حتى يستعيدوا الشريعة (بعدها ممثلة النطاق المركزي) خيار استعادة النطاق قبل الحكم، فقبل الحكم لا بدّ من عملية تخليقية متقدّمة تخلّق النطاق، ومن ثم تستعيد الحكم. ومن هنا يسدّ عليهم أبواب الخروج عن العالم الحداثي، ليبقي لهم باباً

واحداً يجلّيه في النقطة التالية، وهو باب فلسفي خُلقي تواصليّ من جهة، وباب قانوني سياسي اجتماعيّ من جهة أخرى.

(٢): "هل هناك من مخرج؟"

نعم، ليس بشكل الدولة الحديثة ولا باستعادة شكل الحكم الإسلامي، إنما باستعادة النطاق المركزي الخلقي، الذي مثلته "الشريعة" وفق اختيار وائل حلاق، خلاف من اختار نطاقات مركزية خُلقية من الفلاسفة الآخرين كتايلور، حينما اختاروها من كتابات نظريّة.

ولأن الخاصية التي شكّلت هذا النطاق غير الخلقي هي الفصل بين القيمة والواقع، أو الواجب والواقع، أو "ما ينبغي أن يكون" و"ما هو كائن"؛ فيجب على المسلمين استعادة هذا التوازن بين القيمة والواقع، لأنهم أمة وسطاً –كما وصفهم القرآن–، لكن هذا التوازن ليس باستعادة "الشريعة التاريخية"، وإنما بإعادة إنشاء شريعة تتناسب مع الزمن، في حالة توازن لهذا النطاق الخلقي.

(٣): "مناهج عمل"

يرى وائل أن الشريعة التاريخية قد دُمّرت بفعل الاستعمار، تدميراً للنطاق المركزي الخلقي، و"بينما اندثرت مؤسساتها وتفسيراتها وشخوصها من دون أمل في العودة، لا تزال آثارها الأخلاقية صامدةً بإصرار لا يتزعزع. ويمكن لهذا النظام الأخلاقي، وهو رأس مالٍ لا يقدَّر بثمن، أن يدعم وجهتين للعمل على الأقل، إحداهما داخلية والأخرى خارجية"[83]:

الأولى (بناء داخلي): إعادة بناء مؤسسات المجتمع الخُلقي؛ بإعادة صياغة قواعد الشريعة، وتقديم صور جديدة للمجتمع السياسي، وفق المبادئ الخُلقيّة، ومن ثم طرح أشكال الحكم الجديدة لهذه المجتمعات الإسلامية المقاومة لنطاق العولمة، وشكل الدولة الحديثة وفقه.

الثانية (العمل الخارجي): وفق النقطة السابقة من البناء الداخلي، يتطلّب البناء الخارجي سعياً حوارياً مع نظرائهم الغربيين لتخليق النطاق المركزي؛ تشكيلاً للمفاهيم والتصورات الخُلقيّة. والحليف الغربيّ لهذه الجهة هو التيار الخُلقي ما بعد الحداثي، كأتباع: تايلور، ماكنتاير، لارمور.

[83] وائل حلّاق، **الدولة المستحيلة**، ص٢٩٣.

كلمة خاتمة:

بعدما تقدّم من استعراض وصفيّ، تخلله تركيب لأطروحة وائل حلّاق، وفق أطرها النظرية أولاً، فنموذجها التطبيقيّ -بحسب نصّه عليها-؛ فقد جلّت المراجعة الحاجة الأولى "الوصف"، ولهذا الوصف أهدافه التي تتوخاها الباحثة، ومنها: إعادة تصحيح "صورة وائل حلّاق" في أذهان كثير من المسلمين، وأن وائل حلّاق لم يداهن ولم يراوغ، بل كان في غاية الوضوح والصراحة، لكن مدحه للحكم الإسلامي والشريعة الإسلامية أعمى التلقي العربي الإسلامي -بشكل واسع- عن التوظيف لهذه المعطيات التي استعملها لتحقيق مشروعه "مشروع الاستعادة"، باستدعاء نموذج خُلقي من الماضي، لكنه أعاد تشكيله من جديد خلاف شكله في بيئته الأصليّة. ومن ثمّ لا بدّ من الارتفاع عن المعطيات والتفاصيل والنظر في "الإطار النموذجي"؛ الذي اختاره، وكل قلب يتحدد بالقالب الذي صبّ فيه، وقد وضع وائل حلّاق قالب دراسته وفق "النموذج"، وقدّمه بخطابه المركزي "إصلاح الحداثة"، ومن ثمّ استدعى الشاهد الأمثل لتمثيل النموذج المقترح "الشريعة"، فالشريعة شاهد يوظفه لخدمة أطروحته، لا أن الشريعة هي قصد وائل حلّاق لنبذ السردية الاستشراقية؛ إذ نبذه للسردية الاستشراقية نبذ للصور الاستشراقية التي شوّهت الشريعة -كما يراها وائل حلّاق- في حسنها الخُلقي، لا أن الشريعة التي يراها وائل حلّاق هي ذات الشريعة التي يراها المجتمع المسلم، فلزم التمييز بين مفاهيم للشريعة: "الشريعة المعروفة"، "الشريعة التاريخية"، "الشريعة الميتة بنيوياً"، "الشريعة المستعادة" أو "الجديدة".

وبالتبع فإن مراجعة هذا الكتاب بالوصف أيضاً يتخللها بعض النقد العام، الذي يتجاوز التفاصيل التاريخية والفقهية؛ ليبين أن منطلقات مفاصل رؤية وائل حلّاق كلها بحاجة لإعادة نظر، سيما الفصل بين الأركان الخمسة والشريعة، فضلا عمّا تقدم من تعريف الشريعة ومرجعية التاريخ الإسلامي، وإسقاط نموذج السلطات الثلاث على الشريعة في تفاعلها مع المجتمعات الإسلاميّة. وكما تقدّم؛ فمن اللطائف أن وائل حلّاق وقع من جهة أخرى في نفس ما عابه على غيره من المستشرقين، ذلك أنه أعاد النظر في "الشريعة" من جهتين: جهة المفهوم "الخطأ المقولي"، وجهة مجتمع الدراسة وعدم تحقيق شرط المناسبة الذي طالب به في الاقتباسات المتقدّمة، إذ في الخطأ المقولي وضع للشريعة دلالة غير الدلالة الموضوعة لها أصلا، وقد عاب في الوقت نفسه تسمية الشريعة بالقانون، وأما جهة مجتمع الدراسة فقد أسقط عليه رؤية الحقل السياسي-القانوني الذي يدرسه، إذ أعاد تشكيل مجتمع الدراسة وفق مفهومه المغَيَّر "الشريعة"، تحت نموذج "السلطات الثلاث".

فخلاصة الأمر: معرفة موقع "الشريعة" في أطروحة وائل حلّاق، وأنها وسيلة لمشروعه "إصلاح الحداثة" خُلقيّاً. ولو فعل هذا الأمر مع أي مجتمع ما قبل حداثي، وخالف رؤية أصحابه عنه -تحكماً في الموضوع المدروس-؛ فقد خالف أهم المعايير العلميّة البحثيّة، عند تطبيق الإطار النظري على معطيات معيّنة.

ا.هـ والله أعلم، تم بحمد الله وفضله وتوفيقه

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https//Afkaar.center

afkaarcenter@gmail.com

facebook.com/afkaarcenter