الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة 8 ماي 1945

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

موضوع البحث

قضايا الاستشراق عند وائل حلاق
" الشريعة و وعي الذات"

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية

إعداد الطالب

نون وئام

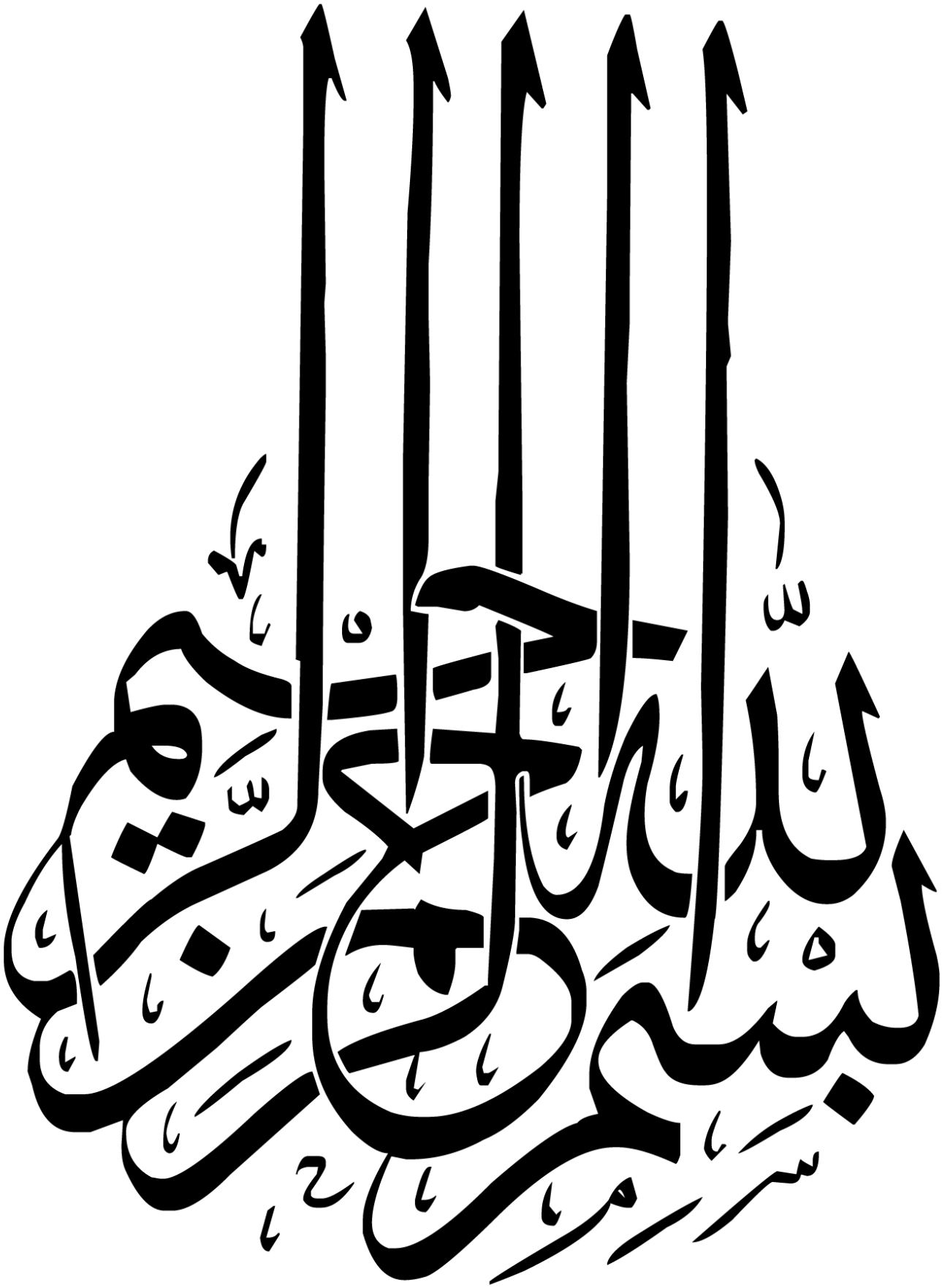
سوالمية نسرين

إشراف الأستاذة الدكتورة

فرحات فريدة

أعضاء لجنة المناقشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة	رئيسا
رابح مراجي	أستاذ محاضرا	جامعة 8 ماي 1945	رئيسا
كحول سعودي	أستاذ محاضرا	جامعة 8 ماي 1945	مناقشا
فرحات فريدة	أستاذ محاضرا	جامعة 8 ماي 1945	مشرفة

السنة الجامعية: 1442– 1443 / 2021م/2022


بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الفلق :أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (1) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (2) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (3) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (4) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ(.5)

صدق الله العظيم

سورة الناس :أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3) مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ(.6)

صدق الله العظيم

إهـــــــداء

الى من أفضلها على نفسي ولم لا، فلقد ضحت من أجلي ولم تدخر جهدا في سبيل إسعادي على الدوام أمي الحبيبة " **أونايسية فوزية** "

نسير في دروب الحياة ويبقى من يسيطر على أذهاننا في كل مسلك نسلكه صاحب الوجه الطيب فلم يبخل عليا طيلة حياته والدي العزيز " **مراد** ".

الى أصدقائي " **هناء**"، "**زهرة**"، "**إيمان**"، " **ملاك**" وأخواتي " **فريال**"، " **ميار**" وأهل زوجي "**ناصري خالد**" وأمي الثانية المرحومة " **مقديش كاهية** "

وجميع من وقفوا بجواري وساعدوني بكل ما يملكون، وفي أصعدة كثيرة أقدم لكم هذا البحث وأتمنى أن يجوز على رضاكم.

سوالمية نسرين

إهـــــــــــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع أولا وقبل كل شيء الى التي أكون قطعة من روحها أمي

العزيزة السيدة **"وردة "**

والى أبي الذي كانت أقصى أمنياته أن يراني في أعلى مراتب العلم والفكر السيد **"**

بوجمعة "

والى أخواتي الثلاثة: **" لبنى "**و **" نسرين "** و **" نوال "** واللاتي كن خير سند لي

وتعويضا لي عن كل الناس.

والى **" حسين "** الصديق الذي كان خير مساند لي والذي زودني بالأمل والتمسك

بالمبتغى وكان فعلا الصديق في وقت الضيق.

كما أهدي هذا العمل أيضا الى كل طاقم قسم الفلسفة الذي كان له الدور في الحرص

على توضيح خطواته.

نون وئام

شكر وتقدير

للنجاح أناس يقدرون معناه، وللإبداع أناس يحصدونه، لذا نقدر جهودكم المعنية

فأنتم أهل للشكر والتقدير ووجب علينا تقديركم لكم منا كل الثناء والتقدير عامة وبالأخص الأستاذة الكريمة " فرحات فريدة"

والى كل أساتذة قسم الفلسفة.

مقدمة

مقدمة:

شكلت العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب إحدى أهم القضايا جدلا في الساحة الثقافية، متمثلة في ظاهرة الاستشراق التي أصبحت أمرا مهما للمفكرين العرب والمسلمين باعتبارها جزءا لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، إذ أثرت بشكل كبير في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام من جهة وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون من جهة أخرى.

وإذا كان الاستشراق في بدايته يحمل غايات علمية وثقافية فإنه مع مرور الزمن وفي مراحله الأخيرة أصبح مرتبطا بغايات أخرى تحمل في طياتها نوعا من التشكيك في مصداقيته، مما جعل الحركة الاستشراقية الغربية تشهد جملة من ردات الفعل من المفكرين والأكاديميين العرب تحمل طابعا للكشف عن غايات ومقاصد الفعل الاستشراقي خصوصا بعدما أصبحت المكتبات الاستشراقية غنية بالخطابات الغربية الموجهة نحو الشرق على أن الاستشراق يعطي صورة الآخر سواء كان موضوع الاستشراق نفسه أو الذات التي تقف وراء النص الاستشراقي باعتبار الاستشراق وجها من أوجه الدراسات الما بعد الكولونيالية التي نالت اهتمام الباحثين والدارسين وهي الدراسات التي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، وتعني بما حدث في العالم ككل على النحو الذي وجدت فيه خلال وبعد السيطرة الإمبريالية الغربية وما ترتب عنها من آثار أدبية وثقافية وسياسية معاصرة تبحث فيها الدراسات عن العلاقة القائمة بين الشرق والغرب، وما يقع خارجه وتحليل الخطابات الاستشراقية وردها الى مسلماتها وفرضياتها، ومعاينة أساليبها والكشف عن مراميها وغاياتها التي تسعى إليها.

إن ردة الفعل العربية تلك كانت أكثرها رافضة للاستشراق خاصة ردة فعل المفكر إدوارد سعيد، فرفضه كان قاطعا والاستشراق بالنسبة له كان مجرد مشروع سياسي لا أكثر لأن أكثر الأعمال الاستشراقية كانت مشككة ومشوهة للدين الإسلامي، ومن بين تلك الكتابات نجدي كتاب " أصول الفقه المحمدي"

للمستشرق " جوزيف شاخت " ، هذا الكتاب الذي كان نقطة بداية لبعض المستشرقين الآخرين الذين كانوا من أتباع شاخت، وشكلت المدرسة الشاختية محطة معرفية للدراسات الاستشراقية في الأكاديمية الغربية ومثلت طيلة قرون مصدرا لمعرفة الشرق والإسلام لدى الغربيين. وكان من بين طلبة الأكاديمية الغربية الذين اهتموا بكتابات

شـاخت خاصـة منها التي تتحدث عن الدراسـات الاسـلامية والشـرقية المفكر الدكتور " وائل حلاق "، والذي سيكون محطة البحث في هذا الموضوع، هذا المفكر الذي كتب شاخت عن الإسلام هي انطلاقته الأولى في مجال الدراسات الإسلامية وخاصة في مرحلة اختياره لموضوع أطروحته في الدكتوراه، فقد واجه صعوبة في الاختيار وقام بمساعدته في ذلك أساتذته في الجامعة حيث طلبوا منه أن يقرأ كتب شاخت عن الإسلام لأن في نظرهم في ذلك الوقت كانت كتبه هي المرجعية التي تزود الطلبة وغيرهم من الباحثين بكل ما يريدون معرفته عن الشرق والإسلام. فقام وائل حلاق بقراءة تلك الكتب لكنه وجد نفس في صدمة فكرية لأن كل ما قرأه عن الإسلام مخالف تماما لما يعرفه عنه بحكم ولادته وعيشه لسنوات في بلد مسلم وهو فلسطين هذا ما دفع به الى التوسع في البحث أكثر عن حقيقة الإسلام والشريعة الإسلامية، وفيما بعد قرر حتى التخصص أكثر في مجال الدراسات الإسلامية، لتكون أبحاثه أكثر علمية وأكثر قربا بالحقيقة التي انطلقت من دافع التشـــويه لهذا الدين ليكون بهذا وائل حلاق من بين الذين صوروا الإسلام على حقيقته بالرغم من كونه مفكر وباحث في الأكاديمية الغربية، بل كان من الذين انتقدوا تشويه المستشرقين للإسلام، واطلق في أطروحته من قضية " سد باب الجهاد " التي قال بها المستشرقين وبهدف الإطاحة بالشريعة الاسلامية واقناع المسلمين بأن شريعتهم قديمة وليست قابلة للتجديد، وهذا ما جعل المسلمين في نظر وائل حلاق يتخلون عن الشـريعة ويتبنون النماذج الغربية خاصـة منها الحداثة والدولة الحديثة وبين كيف كان وعي الذات هو السبيل لاستعادة المسلمين شريعتهم وثقتهم بدينهم والحكم الإسلامي.

وعلى هذا أمكننا طرح بعض الإشـكالات التي أهمها: إذا كان تركيز وائل حلاق على الحداثة كسـبب في تدني دور الشـريعة فما هو البديل الذي اقترحه حلاق ويؤسـس له لإعادة تفعيل دور الشـريعة في المجتمع؟ وكيف يكون تطبيق النموذج البديل بالنسبة له؟

ومن بين الأسباب التي دفعتنا الى اختيار الموضوع:

أسباب ذاتية: تمثلت في اطلاعنا على فكر الدكتور وائل حلاق وإعجابنا الشخصي بأطروحاته خاصة تلك الناقدة للحداثة والتمركز الغربي.

أسـباب موضـوعية: تمثلت في كون وائل حلاق من بين المفكرين المعاصـرين والمعروفين في الفكر الغربي والعربي المعاصـر، وهذا ما زادنا معرفة واطلاعا بكليهما، إضـافة لكون مشـروعه وأطروحته من بين المشـاريع والأطروحات المثيرة للجدل في الساحة الفكرية المعاصرة.

ولمعالجة إشكالية هذا البحث اخترنا تقسيمه الى: مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، حيث كانت المقدمة شاملة كتمهيد لموضوع هذا البحث، أما بالنسبة للفصول فقد خصصنا الفص الأول للإحاطة بكل ما يميز ويخص الشريعة بالنسبة للفصـول. فقد خصـصـنا الفص الأول للإحاطة بكل ما يميز ويخص الشـريعة بالنسـبة لوائل حلاق ومشـكلتها مع الحداثة، وقد قسـمنا الفصـل الى ثلاث عناصـر أولا تطرقنا فيه للإحاطة بمفهوم الشريعة ووظائفها عند حلاق وثانيا تنولنا فيه أحد المشكلات التي واجهت الشريعة في مرحلة التحديث ألا وهي مشكلة التقنين، أما ثال تلك العناصر فخصصناه لأحد أهم المشاكل ومعضلات العالم الإسلامي ألا وهي مشكلة الصراع بين الشريعة والدولة الحديثة.

أما عن الفصـل الثاني فخصـصـناه لأهم الحلول التي ترى فيها وائل حلاق سبيل للخروج من ذلك الصـراع والتي كان أول عناصـرها نقد الحداثة كانطلاقة الى تأسـيس مرجعية أخلاقية جديدة، وصـولا الى ثاني عنصـر وهو إصـلاح الحداثة حيث تطرقنا فيه لموقف وائل حلاق من إصـلاح سـلبيات الحداثة ومسـاوئها، أما العنصـر الثالث فتضـمن البديل الذي سـيكون وسـيلة لإصـلاح الحداثة ألا وهو الأخلاق الإسـلامية كنطاق مركزي، أما الفصـل الثالث والأخير فقد تضـمن فيه تقييم عام وشـامل لمشـروع وائل حلاق الفكري، كما وظفنا فيه أهم المؤيدين من الفكر العربي المعاصـر وحتى من الفكر الغربي، إضـافة الى أهم وأبرز المعاصـرين وهما: عزمي بشـارة وإبراهيم بن عمر السكران.

أما خاتمة فكانت خلاصـة شـاملة لما اسـتنتجناه من هذا البحث، واحاطة مختصـر لأهم ما عرضـه وائل حلاق في مشـروعه الفكري وما تلقاه هذا المشـروع من ترحيب ونقد، كما تضـمنت خاتمة هذا البحث أيضـا أهم النتائج المتوصل إليها فيه.

ومن بين الأمور التي سهلت علينا فهم مشروع فهم مشروع وائل حلاق في هذا البحث هو وضوح أسلوبه وأفكاره، وتوفر الترجمات العربية لكتبه بالرغم من كونها كتب جديدة على السـاحة الفكرية، ولقد كان اعتمادنا على المنهج

التحليلي وذلك لتحليل موقف وائل حلاق من: الشريعة الإسلامية، من الحداثة، ومن البدائل لإصلاحها. وكانت أهم الصعوبات التي واجهتنا في رحلة هذا البحث هي شبه اعدام المراجع التي تتناول في دراستها وائل حلاق ومشروعه كونه مفكر معاصر أصدرت كتبه في مراحل وسنوات القرن الواحد والعشرين، فدراسة هذه الكتب والاطلاع عليها وتناولها بالتحليل والمناقشة هو رهن العصر، إلا أن هذا لم يشكل عائلا كبيرا بالنسبة لنا نظرا لتوفر الترجمات العربية لمصادر وائل حلاق خاصة منها: " الشريعة النظرية والممارسة والتحولات" و " الدولة المستحيلة".

الفصل الأول: الشريعة ومشكلة التحديث

أولا : الشريعة عند وائل حلاق

ثانيا : تقنين الشريعة .

ثالثا : مشكلة الصراع بين الشريعة والدولة الحديثة

إن العالم الاسلامي خضع لحكم الشريعة إبتداءا من منظور الدعوة الإسلامية, وتنظيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأمور الناس والمجتمع فكانت الشريعة الإسلامية بقرآنها وسنتها مصدرا ووسيلة لتنظيم حياة الفرد والجماعة. إلا أن هذه القيمة التي امتلكتها لم تدم للعصور التالية فلم تبق الشريعة هي الوسيلة الوحيدة لتنظيم حياة المسلمين، بل إن تيارات التجديد والاحتكاكات الثقافية ومختلف أنواع الاستعمار والكولونيالية أجبرتهم على الخضوع لأنظمة أخرى ونماذج خارجة عن إطار شريعتهم، ومن بين هذه النماذج مثلا النموذج الغربي لما يعرف بالدولة الحديثة والقانون الحديث اللذين كانا من بين أكبر إفرازات الحداثة الغربية وعليه يمكن لنا أن نتساءل.

أولا: الشريعة عند وائل حلاق:

أ: مفهوم الشريعة عند وائل حلاق

يميز وائل حلاق بين مفهوم الشريعة الحقيقي الذي عرفه التاريخ الإسلامي وبين مفهوم القانون الحديث فإذا كانت الشريعة ليست قانونا حديثا فماهي بالضبط؟[1]

«ويجيب حلاق عن هذا السؤال مقدما تحليلا معمقا في سوسيولوجيا الشريعة مبينا الأسس الإجتماعية والأخلاقية التي تنهض عليها بوصفها ممارسة خطابية ولا بوصفها قانونا حديثا وتعتبر حسبه نمط حياة .»، أي أن الشريعة يمكن إن تقوم خارج إطار المجتمع والإخلاق ،كما لا يمكن حصرها في مفهوم القانون الحديث.

« إن الشريعة لا تميز بين القانوني والأخلاقي ، إن مسمى الشريعة لا يرمز إلى أي جغرافيا ما أو إلى أي ثقافة مؤسسة مادية . إنما هو يرمز إلى الدين، إلى ثقافة دينية وإلى قانون ديني ، وإلى حضارة دينية لا عقلانية وغير علمانية.»

أي أن الشريعة لا تنحاز إلى أية ايديولوجيا أو إتجاه معين ، ولا تخدم مصالح خاصة وإنما تخدم مصلحة الأفراد ككل.

«إن بوجود هذا التصور الجوهراني من قبل اللغة للشريعة سيبقى التوكيد على طبيعتها الدينية اللاعقلانية ولا العلمانية مزدهرا »

[1] بسام ناصر، ماهية الشريعة ؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين، المرجع السابق.

هذا يعني هذا يعني أن الشريعة بعيدة كل البعد عن التحكم الإنساني العقلاني ، فالفرد وحده غير قادر على التصرف في مضامين الشريعة وفقا لأهواء عقله .

ويضيف وائل حلاق في مفهوم الشريعة أنها« منظومة حياتية وثقافة ،إنها تمثل في الأصل مركبا معقدا من العلاقات الإجتماعية والإقتصادية والثقافية والأخلاقية ، مركبا يخترق البنية الإبستيمولوجية للنظامين الإجتماعي والسياسي»

هذا يعني أن الشريعة ترتبط بعدة سياقات في حياة الإنسان سواء السياق الفكري أو الاجتماعي أو الاقتصادي وغيرها.

«كما تعتبر الشريعة عند وائل حلاق ممارسة خطابية تقاطعت فيها هذه العلاقات، وتفاعلت فيما بينها ، وأثرت فيها بطرق لا حصر لها»

ويقصد وائل حلاق بالممارسة الخطابية والتي تعتبر مصطلح خاص للفيلسوف ميشال فوكو والذي يعتبر مفهوم مركزي عنده استخدمه في تحليله لمفهوم الخطاب وهو مصطلح ابستيمولوجي يعرفه فوكو «بأنه مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة، والمحددة في الزمان والمكان والمحددة في الفترة الزمنية بعينها وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي معين.»

فوكو إذن غير معني بالخطاب بماهو كذلك وإنما بالممارسة الخطابية أي مجموعة من «القواعد الموضوعية تماما المحددة في الزمان بعينه والمكان بعينه والشروط الاجتماعية والاقتصادية بعينها، والتي تحدد إنتاج هذا الخطاب ويقابلها الممارسة غير الخطابية كتلك المتعلقة بالموضوعات غير الخطابية كالسلطة أو الطب أو السجن »

حلاق هنا وردا على اختزال الشريعة في صورة نص قانوني بوصفها ممارسة خطابية أي قواعد متغلغلة في سياق اجتماعي واقتصادي وأخلاقي الذي عاشت فيه.[1]

« مركب يتضمن كل الأشياء التالية:

مؤسسات متنوعة اشتغلت على بعضها بعضا وتقاوم وم بعضها بعضا أو تعاضد بعضها بعضا وفقد شملت الكتابة والدراسة والتدريس والتوثيق وشملت أيضا التمثيل السياسي. واستراتيجية لحماية نفسها من الاستغلال

[1] بسام ناصر، ماهية الشريعة ؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين، المرجع السابق.

السياسي أو أي استغلال آخر. إن الشريعة مؤسسة نظريا على افتراض كون المخاطين. جماعات متخلقة على الدوام ومنظومة فكرية إن مس عما تعشر ركيزة بيولوجية كلامية صبعت كثير من رؤية الناس للعالم ووجهتها»

إذن إن مفهوم الشريعة عند وائل حلاق يتوقف على كونها ممارسة خطابية أي ممارسة تطبيقية أو فعلية أدائية ، وتتجلى هذه الممارسة مثلا في العبادات المشكلة لأركان الدين .

«يرى وائل حلاق في كتابه ماهي الشريعة بأن التصور الاستشراقي الحداثي عن الشريعة لا يمد بصلة للشريعة التي عرفها المسلمون طوال تاريخهم، فالتصور الحداثي للشريعة يتعامل معها بوصفها "قانون" وكلمة قانون بمدلولها الحداثي تشمل على معان وأحكام لا تتوقف مع دلالة الشريعة، كما ذكر حلاق أمثلة عن عدم توافق تلك المعاني والأحكام مع دلالة الشريعة في قوله: « فمن هذه المعاني على سبيل المثال: الفصل بين القانون والأخلاق، فكل ما ينطبق عليه وصف قانون حديث يفصل ما بين القانوني والأخلاقي ولابد بينما الشريعة طول تاريخها لم تعرف هذا الفصل أبدا ثم عندها نطلق على الشريعة وصف قانون القانون الإسلامي ثم تنتظر فيها فنجدها لا تعتمد هذا الفصل سنحكم عليها بأنها قانون معطوب بدائي بحاجة لإصلاح» وبهذا يكون حلاق ساهم بدراسته هذه هي تحرير مفهوم الشريعة من قبضة الابستيمولوجيا الاستشراقية الحديثة بإقامة جدار عازل بين مفهوم الشريعة ومفهوم القانون الحديث وإن هدفه هو إثبات كون الشريعة في الأصل ليست قانونا حديثا».[1]

وهذا ما سنتطرق اليه لاحقا لأن تقنين المشاكل التي واجهت الشريعة ومنه يمكن صياغة مفهوم للشريعة كما يراه وائل وحسب وجهة نظره بأنها " تمثل منظومة حياتية وثقافية، حيث يقول " ليست من المبالغة في شيء، إذ القول بأن الشريعة قد مثلت في الأصل مركب معقدا من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية، مركبا يخترق البنية الابستمولوجية للنظامين الاجتماعي والسياسي، ممارسة خطابة تقاطعت فيها هذه العلاقات وتفاعلت فيما بينها وأثرت فيها بطرق لا حصر لها، ويقصد الحلاق من خلال قوله هي ممارسة خطابية أنها قواعد متغلغلة في السياق الاجتماعي والأخلاقي الذي عاشت فيه وهذه الفكرة تتبع من تأثره بما يشكل فوكو في مسألة تشكل الخطابات والشريعة مثلت مركب معقد باحتوائها أشياء مختلفة ومتنوعة فقد شملت الكتاب التدريس والتوثيق، وشملت أيضا التمثيل السياسي أو أي استغلال آخر، وكان السياق الاجتماعي الذي تمارس فيه الشريعة

[1]) بسام ناصر، ماهي الشريعة ؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين ، متاح على الخط : https://m.arabi21.com ،16 ماي 2022، 20:26.

عبارة عن مجمع أخلاقي بدرجة عميقة بحيث لا يمكن لقانونها إلا أن يطاع.[1] هذا يعني أن الشريعة الاسلامية كاملة بذاتها ولا تحتاج لأي نماذج أن يكملها، وقد أثبت ذلك نجاح الحم الإســـلامي في العديد من الإمبراطوريات قبل القرن التاسع عشر.

واســتنادا الى رؤية حلاق فإن الشــريعة لم تكن مجرد نظام قضــائي أو مذهب فقهي تنحصــر وظيفته في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتسـوية النزاعات بين الناس وإنما كانت ممارسـة خطابية ربطت نفسـها بنيوية وخطية، الاقتصـادية والاجتماعية وأخلاقية ، قيمية، فكرية، روحية، ابسـتمولوجية وثقافية، وعلاوة على كون الشـريعة مثلت محصلة لكل هذه العلاقات، فإنها قد ميزت نفسـها عن القانون الحديث من طريق آخر أشـد حسـما أنها قد نبعت وترعرعت في قلب النظام الاجتماعي الذي أتت لكي تخدمه في المقام الأول كل هذا ويؤكد حلاق على أنه لا وجود لانفصال بين الشريعة والواقع الاجتماعي والسياسي.[2]

يمكن القول أن مفهوم الشريعة الذي قدمه وائل حلاق كان تصحيحا للتشويه المفهومي الذي أحدثته النظرة الاسـتشـراقية، وبهذا نسـتطيع القول بأن هذا المفهوم جاء كرد فعل على المفاهيم التي نشـرت في الأكاديمية الغربية الاستشراقية خاصة تلك التي قدمها شاخت. كما يمثل هذا المفهوم وجهة نظر وإعجاب وائل حلاق.

ب: تشكل الشريعة قبل مرحلة التحديث

كانت مع الفتوحات السـريعة للأراضـي الواقعة بين غرب الصـين وشـبه الجزيرة الإيبيرية، أنتج الدين الجديد شـريعة ونظاما شـرعيا راقيين ناضـجين في المدى القرون الثلاثة ونصـف القرن التي أعقبت ظهوره، وأن أهم تطورات التي أسهمت في تشكيل الشريعة نذكر منها:

1 قانونية القرآن: " والتي كانت مهمة محمد (ص) في مكة دينية وأخلاقية، بدعوته الى التواضـــع والإحســـان والإيمان بالله لم يلد ولم يولد، والتخلي عن الأصـــنام، من خلال التوحيد، واتباع آيات المنزلة بالأوامر والوصـــايا والتحريمات، وكذا الفتوحات والأمم الناشـــئة وذلك بعد وفاة النبي في عام 631/11 أعدت العدة لحملات عسكرية منظمة من أجل تحقيق سياسة النبي (ص) هو تعزيز القيم القرآنية بوصفها أساس الحياة المشتركة، كذلك تعزيز أبي بكر وعمر بن الخطاب لأحكام القرآن يشير الى مركزية القرآن في إنشاء الدولة والمجتمع كذلك نجد القضاة

[2]) بسام ناصر، ماهية الشريعة ؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين، المرجع السابق.

الأوائل ونشوء الحجية النبوية أهم عنصر أدى الى تشكل الشريعة الذين عينوا في أثناء العقد الأول من تاريخ الهجرة النبوية، رجال ذوي الخبرة والحكمة، في حل النزاعات التي تنشـــأ بين أفراد المجموعات القبلية وكان هذا شـــغلهم الرئيسي".[1]

كذلك كانوا يعينون ليؤدوا وظيفة مزدوجة وهي سرد قصص تهذيبية تتعلق بقصة القرآن عن أقوام ماضيين وما حل بهم، أهم قصـــة عن حياة النبي وأول تعيين قضـــائي رسمي كان في ما يظهر على يد الخليفة معاوية في أمرهم بأداء واجب محدد هو لعن أعداء الإسلام " بعد صلاة الفجر وتفسير القرآن للمؤمنين بعد صلاة الجمعة.

كذلك نشأة النظام القضائي الذي لعب دورا كبيرا في تطوير الشريعة والذي عند نهاية القرن الثاني الهجري مع حلول بداية القرن الثالث قد بلغ مرحة ناضجة من التطور بالإضافة الى عنصر أساسي هو التوفيق بين الوجهتين العقلية والأثرية الذي كان الموقف الأول بين الوجهتين لإمام الشـــافعي،[2] ومنه نصـــل الى التطور الرابع والأخير وهو تشكل المذاهب الفقهية.

2: **تشكل المذاهب الفقهية:** والذي قاد الفقه الاسلامي الى النضج التام أو الى نهاية حقبة التشكل إذا ..... التعبير على نحو مختلف، وتمثل هذا التطور في ظهور المكتمل للمذاهب الفقهية، وهو تطور جذري اســـتنبطن مرة أخرى نشوء عناصر مختلفة: منظومية وفقهية (وهي تطور جذري) تعليمية وقضائية، فاللفظ مذهب ما يتبع أي " تبني المرء رأي أو فكرة، فقد أصبح لفظ مذهب خلال القرن الثاني/ الثامن، يعني مجموعة من التلاميذ، والمتشرعين، القضاة، الفقهاء، الذين يتبنون مذهب فقه مخصوص من الفقهاء، الأعلام، كأبي حنيفة أو االثور والخصيصة الثانية هي أن المذهب الفقهي كان يشكل كيان منهجيا، والخصيصة الثالثة هي أنه مقيد بحدود فروعه (أحكام، قواعد) وإن المذاهب الشخصية الخلوة الأولى نحو تقديم محور للمرجعية الفقهية".[3]

3: علم أصول الفقه:

لقد تطلع علم أصو الفقه الى ضبط مناهج التفسير والاستدلال المفضلة معياري والمستخدمة في عالم الفقه وتفاعله مع العالم الاجتماعي والقضـائي، وهكذا بمقتضـى الانبعاث الوجودي نفسـه لعلم أصـول الفقه كان هذا

[1]) وائل حلاق، الشريعة، النظرية والممارسة والتحولات، تر: كيان أحمد حازم يحي ، دار المدار الاسلامي، المملة المتحدة، ط1، 2018، ص119.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق،ص،185.

[3]) وائل حلاق، نشأة الفقه الاسلامي وتطوره، تر:رياض الميلادي، دار المدار الاسلامي، المملكة المتحدة، 2007، ط1،ص31.

العلم يعلن عزم الفقهاء متابعة الفقه بطريقة مخصوصة تكون تفعيلاتها هي مجموعة العناصر المكونة لعلم أصول الفقه، ذلك منذ نحو منتصف القرن الرابع/ العاشر، دور النظام التوجيهي مع احتفاظه في الوقت نفسه بوظيفته الوصفية المعيارية، وكانت الوظيفة الوصفية في ذلك الوقت تؤديها أعداد متتابعة من المصنفات الأصولية التي كانت نفس مرآة عاكسة للتطورات التي تحدث في الممارسة الفقهية، وفي الفقه وعلم أصول الفقه أخيرا أي إن الأصوليين بمقتضى انشغالهم التفسيري الدائم والمكثف بإرثهم أفلحوا في جرد التناميات والتطورات في مجال تخصصهم، وإن علم أصول الفقه ينطوي على وظائف تفسيرية وفقهية.[1]

ومنه أصول الفقه نظرية فقهية ومنهجية تأويلية مكتملة التكوين برزت في العديد من المذاهب الفقهية.

4: الإجماع:

"لم يقتصر المصدر الثالث للتشريع وهو الإجماع على ضمان عظمة أحكام الفقه التي عليها إجماع فقهي بل ضمن أيضا البنية الكلية التشريعية فيفضل الإجماع العناصر للبنية الكلية للشريعة يعرف أهل السنة أنفسهم إزاء المسلمين الآخرين، فالجماعة يتمسكون بأمرين هما سنة النبي بوصفها مصدرا معتمدا اعتمادا تاما وهو ما يشترطه الشيعة الاثنا عشرية وحك الاجماع وهذا يجعلهم جماعة موحدة تشترك في مجموعة من المبادئ المحددة، الإجماع الذي هو مؤسس تأسيسا حاسما ليكون مصدرا من مصادر التشريع، يجعل أ ي حكم مخصوص محتمل قيامه على دليل نصي ظني حكما قطعيا من ناحية المعرفية".[2]

يبدو أن الإجماع ذو أهمية كبيرة، فهو يضمن اتفاق الفقهاء والعلماء على الأحكام مما يسهل على الناس معرفتها.

5:الاجتهاد:

قبل الخوض في الاجتهاد "على الفقيه أن يحدد معنى النص وصلته بالمسألة المعينة، وأن يتثبت من سلامته من حيث كونه غير منسوخ ويحتاج الفقيه الى معرفة الحالات المجمع عليها ليتثبت من أن اجتهاده لم يقده الى نتائج مخالفة أو معارضة للإجماع القائم في مذهبه أو بين جماعة أكبر من الفقهاء، وقد ميز الأصوليون عدة أنماط من الاجتهاد، أدرج بعضها في مصطلح ما هو القياس، وق ذهب عدد من الفقهاء إلى أن القياس الأول ليس حجة استدلالية في المقام الأول إذ أن قضية من قبل قولنا: " لحم الخنازير البرية محرم" لا تحتاج الى استدلال لأن ألفاظ

[1]) وائل حلاق، نشأة الفقه الاسلامي وتطوره، المصدر السابق، ص ص 175-176.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية الممارسات والتحولات، المصدر نفسه، ص ص222-223-224-225.

القرآن نفسها تقيد العلم الضروري، وهكذا أدرك الفقهاء من خلال دراسة الفقه أن ثمة مبادئ خمسة كلية هي من الشريعة بمنزلة الأساس من البناء هي حفظ النفس، حفظ العقل، الدين، المال، النسل ومنه يكون الاجتهاد موافق للاستصلاح ويقصد بشرط الكلية أيضا منها شمول مصالح أمة الإسلام عموما".[1] وعلى هذا أولى الإسلام أهمية كبيرة لإعمال العقل خاصة في أمور الدين والشريعة.

إن تقديم وائل لنشأة وتشكل الشريعة قبل مرحة التحديث يدل على أنه يربط هذا العرض بعرض أخر أساء للشريعة وشره نشأتها ومفهومها ألا وهو العرض الاستشراقي, فعلاقة نشأة الشريعة بقضايا الاستشراق عند وائل حلاق هو كون الشريعة بالنسبة له أولا قضية إعجاب بمحتواها وثانيا يعتبر قضية من قضايا الاستشراق لذلك يعمل على تصحيح الرؤى حولها.

ج: وظيفة الشريعة:

أن الشريعة بوصفها وسيلة لبيان صحيح الأعمال والأقوال وخاطئها وأيضا بوصفها أوامر ونواهي، تشكل بالتأكيد أساسا مهما في المجتمع والدولة بين الأفراد. وعلى هذا نجد المفكر وائل حلاق يولي بهذه القضية اهتماما كبيرا، وذلك يظهر جليا في مؤلفاته التي حمل بعضها عناوينا مصاغة بمصطلح الشريعة كمؤلفه: "ماهية الشريعة"، ومؤلفه الآخر: " الشريعة النظرية والممارسة والتحولات".

انطلاقا من هذا ندرك الدور المهم للشريعة، والذي جعل وائل حلاق يركز عليها في مؤلفاته، ومفاد تركيزه هذا، أن الشريعة ليست فقط أمور شكلية أو نظرية، وإنما هي تحقق ممارس وتطبيق عملي. ومن هنا يمكن طرح التساؤل التالي: **ماهي وظيفة الشريعة في نظر وائل حلاق؟**

1: أركان الدين:

«جاء في الأحاديث المهمة أن النبي قال: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان". فإذا استبعدنا الركن الأول الذي يمثل إعلانا اعتقاديا أساسيا للإيمان لا تصحبه أية أحكام فروعية أو إجرائية، وجدنا الأركان الأخرى تشغل حيزا مهما في المؤلفات الفقهية لكونها قد عدت على امتداد التاريخ الإسلامي عماد الدين والممارسة الدينية، وبانطوائها على الجانب الاعتقادي والفقهي لذلك لم يكن من قبيل الاعتباط ما نجده من أنها باتت تشكل مع الطهارة التي تقدم بين يدي

[1] وائل حلاق، الشريعة النظرية الممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص ص 227-228.

الصـــلاة، الكتب الافتتاحية في المؤلفات الفقهية وتشـــغل قدر الربع أو الثلث من المجموع الكلي لمتون هذه المؤلفات».[1]

نفهم من وائل حلاق لاحظ أن ركن الشـــهادة لا تحتوي خاصـــية الإجرائية أو الأدائية أو ما يعرف بالممارسة والتطبيق، خلاف للأركان الأخرى فالصلاة والزكاة والصوم والحج تحتوي كلها على ممارسات وأداءات لا تتجسد إلا من خلالها.

« يبدو أن وضع تلك الممارسات في ذلك الموضع لم يكن علامة على الأهمية الرمزية فحسب، بل كذلك وظيفة جعلت تقديم هذا التجميع الشعائري سابقة منطقية ووظيفية، وكانت هذه الوظيفة لا شعورية وسيكولوجية أيضا بإرسائها تحقيق أسس التسليم الطوعي للشريعة التي ينبغي إتباعها, أي الشريعة التي تنظم شؤون البشر، فالصلاة بأوضاعها الجسدية المتغيرة ترمز الى الخضوع لسلطة فوقية، وما تشتمل عليه من تلاوات وأدعية وتعوذات إنما يعبر عن الحاجة الى رضا هذه السلطة عن أفعال المؤمن وسلوكه وفرحها بها والصوم كذلك يلجئ الى الشعور بما يعانيه لآخرين ويحن على سد خلتهم والتواضع لهم، فهو يمثل إقرارا بفضل الله لما أنعم به ومازال ينعم به على الإنسان. والزكاة أيض ودورها في التعاطف مع المعوزين والمحتاجين وفعل الحج الذي يظهر تواضع المؤمن لله ولخلقه».[2]

يبدو أن وائل حلاق يشيد بهذه الممارسات والعبادات ويؤكد على دورها ويضيف « أن الشريعة إذا أجردت من ما تنطوي عليه من معان أخلاقية فلا يمكن فهمها. ولا يمكن أن تكون فاعلة في أي ســـياق اجتماعي، ونجد الأخلاق في الإسلام تستمد قوتها من القوة الأدائية والفاعلية لتلك الأركان الخمسة وكل تلك لممارسات مجسدة في الأحكام الفقهية وتنطوي على مفهوم عام وهو ما يعرف بالتكليف, وهو مجموعة الواجبات والمسـؤوليات والحقوق المخولة لبني البشـر ويكون التكليف للجميع بتحقق القواعد الشـرعية وفي غيابها أو نقصـها يسـقط عن الشـخص التكليف كالمجنون والصغير والمريض وغيرها من الحالات».[3]

إن الشـــريعة الإســـلامية شـــريعة وظيفية وأدائية بامتياز وصـــالحة لكل نســـق اجتماعي لانطوائها على أبعاد أخلاقية محضة تجسد في أركان الدين الخمسة المعطاة بالتكليف للجميع مع مراعاة ظروف وحالة كل مكلف.

---

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص427.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص428.

[3]) المصدر نفسه، ص ص 429 – 430.

وفي ما يلي عرض وائل حلاق لأركان الدين التي تحمل جلالة الإجرائية والفاعلية أو ما أطلق عليها بالأدائية لأنها عبارة عن ممارسات بالأفعال والتطبيق على خلاف الركن الأول الذي صرحت به الشريعة كركن عقائدي إيماني غير إجرائي وهو الشهادة وباقي الأركان كما ذكرنا إجرائية منها:

-الطهارة والصلاة:

"الطهارة هي مفتاح الصلاة وهي لا تقتصر على جسد المؤمن بل تمتد لتشتمل ثيابه والمكان الذي يصلي فيه، بالإضافة الى الماء نفسه المستخدم فيها وهي تشكل نظاما متكاملا من العمل الذي يعد المؤمن لتحقيق فعل الصلاة ويمرن ذاته الداخلية وجسده بطريقة منهجية ويكون هذا التمرين الذي يكرر في كامل الحياة مشبعا بما هو روحاني ونفسي، إذا نظرنا إليه من حيث غايته النهائية والشرط الأهم لصحة الوضوء كما في أشكال العبادة كلها هو النية ذات الأهمية البالغة ويجب أن يكون للمتعبد نية الطهارة عندما يسرع في الوضوء. والنية محلها القلب أداء التفكير العقلي ومستقر العقل. والنية التي تعمل على مستوى نفسي عميق هي حالة داخلية يعطي وجودها لكل عمل من أعمال العبادة هويته ويفضله عن الأعمال المماثلة التي لا تنتمي لفئة العبادة مثلا: غسل الوجه قد يكون في عبادة الوضوء أو عملا دنيويا عاديا فالنية هي من تجعله عملا خاصا بالعبادة تمثل النية وعيا بالعمل الفردي".[1]

نفهم من هذا أن وائل حلاق يعتبر الطهارة شرط أساسي للخوض في عبادة الصلاة، ويشترط أساس أولي للطهارة النية الخالصة من القلب لأن الطهارة هي البدن والعقل والقلب، ولتميز طهارة الجسد العادي وطهارته الروحية يشترط النية كما قلنا النابعة من القلب، أما فيما يخص نواقض الطهارة ومبطلاتها فيقر وائل حلاق أن:

" ما يطرحه الجسم، ومنه السوائل المفرزة لشهوة أو لغيرها. وكذا القيح والقيء من نواقض الطهارة ولذلك تجنب إزالتها وكذلك الدم والخمر إضافة الى تقسيم نواقض الطهارة لقسمان:

واحد يسببه ما يطرحه الجسم ويسمى حدثا ويضم (نوعين حدث أكبر وهو ما يسببه المني، والجماع، وماء المرأة والنفاس والحيض، والأصغر يضم البول والغائط، وخروج الريح ومذي الرجل والمرأة).

[1]) عمرو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل حلاق، متاح على الخط: https:\\eldjawera.net ،25أفريل 2022، 15:17.

أما القسم الثاني فتسبب عوامل خارجية تسمى عموما نجاسات، الطهارة من كل هذا تكون بالماء الذي هو مطهر وطاهر بالطبيعة".[1]

أما الصلاة " فتمثل بأوضاعها الجسدية المتتابعة خضوعا لسلطة أعلى في حين تمثل بدعائها وتلاواتها الحاجة الى رضا هذه السلطة، إضافة الى إعادة اشتراط النية أيضا في بداية الصلاة لتبدأ الصلاة بالتكبير الإحرام وهي اعتراف بعظمة وكبر قيمة الله. وبعد ركوع وسجود تقرأ الفاتحة، ويستحب أن يقرأ المؤمن آيات من القرآن قبل الركوع، ثم السجود والذي يتطلب ملامسة الجبهة للأرض والرأس يكون مستوي أقل إنخفاضا من أسفل الظهر، إن كل الوضعيات الجسدية الخاصة بالصلاة تمثل خضوع وتواضع من العبد لربه والصلاة واجبة على المؤمن لخمس مرات في اليوم وفي كامل حياته".[2]

وصولا الى هذه النقطة تعتبر الصلاة في الشريعة الاسلامية عماد الدين ووجوبها مقدم على باقي الواجبات فالحج والشهادتان مثلا وجوبهما مرة واحدة في العمر أما الصلاة فهي واجبة ما دام الشخص حي.

-الزكاة:

" أن الزكاة في اصطلاحها تدل على النماء والبركة، فهي تحليل وطهارة لمال المؤمن واقتسام ومشاركة المؤمن أمواله مع غيره ومن يحتاجها والذين حددتهم الشريعة بدورها يمثل اعترافا ايمانيا من العبد بأن رزقه من ربه والله يأمر بالزكاة والعبد يخضع وينفذ أمر ربه. ويشترط في الزكاة أيضا النية لأنها هي التي تفرقها وتميزها عن غيرها من الأعمال التطوعية والهداية وتجعلها واجب لا بد منه".[3]

وفي كتاب وائل الحلاق " الشريعة النظرية والممارسات والتحولات يعدد الأشياء والأملاك التي تجب فيها الزكاة بالطرق والمقادير التي حددتها وضبطتها الشريعة. حيث تجب الزكاة في المال المملوك لصاحبه ملكا كاملا وكذلك المال القابل للنمو كالماشية والأراضي الزراعية وعروض التجارة أما أشياء الانسان المعدة لاستهلاكه في حياته فلا زكاة فيها إضافة الى وجوب الزكاة في المعادن كالذهب والفضة".[4]

---

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية الممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص433.

[2]) عمرو أبو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل حلاق، المرجع السابق.

[3]) عمرو أبو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل حلاق، المرجع السابق.

[4]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص437.

يمكننا القول أن الزكاة في الشريعة أحد أهم أركان الدين الشرعية التي تناولها المذاهب الفقهية بالتفصيل سواء في بيان أنواع الأملاك التي تجب فيها الزكاة أو حتى في مقاديرها وبيان نصابها وشروطها وما نذكره حلاق هنا يشير الى عودته لأصول الفقه وما طرحته المذاهب الفقهية في عرضها لأركان الدين الشرعية وبالتحديد ركن الزكاة.

-الصوم:

" الصيام يتعلق ببدن المؤمن نفسه فهو يعتبر ضريبة على لحمه وبدنه وعلى القوت الذي يقيم عليه صلبه ويعتبر كفرة ووسيلة استغفار يشترط فيه أيضا النية على كل يوم يتم الصيام فيه سواء كان في رمضان أو غيره من الأيام كما يعتبر التزاما وتحكما في الشهوات، كما أنه له عدة أغراض تهدف الى اكتساب الرحمة والانضباط وترويض النفس على الابتعاد عن المعاصي، والشكر للخالق كما يعلم الرأفة بالفقراء والإحساس بهم".[1]

نفهم من هذا أن وائل حلاق أقام أساس عبادة الصيام في الابتعاد عن الشهوات كما ربط الصيام النفسي والاجتماعي، حيث إن النفسي يمثل ترويض النفس وتعويدها على الصبر والعبد عن المعاصي، أما الاجتماعي فهو كون الصيام يوحد بين أفراد المجتمع إذ تنطبق عليهم نفس الشروط فكما الفقير من دون طعام في النهار فالصائم أيضا من دونه، هذا ما يجعل الناس تتأكد أن كل رزق هو من الله والانسان وجب عليه التعامل مع ما أعطاه الله بعقلانية دون إفراط ولا تفريط، مراعيا ذلك أحواله وأحوال إخوانه من المؤمنين.

-الحج:

أما الحج فهو الركن الذي يتوج أفعال العبادة ويختم عليها في صورة مجموعة قوية ومكتملة من الأعمال التي يتضمن الاستسلام لإرادة صاحب الشرع وسلطته, وتوفر تلك الأعمال الأدائية (وهي خطوات وراحل فعل الحج) في قوتها الجمعية النماذج والصيغ التي عليها الأساس والبعد الأخلاقي للقانون".[2]

كما يضيف وائل حلاق: " أن أول أركان الحج هو الإحرام، الركن الثاني هو الحضور عند جبل عرفة في التاسع من شهر ذي الحجة. أما الركن الثالث فهو الطواف حول الكعبة في اليوم الذي يلي يوم عرفة (العاشر من ذي الحجة) والركن الرابع هو السعي بين الصفا والمروة.

[1]) عمرو أبو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل حلاق، المرجع سابق

[2]) عمرو أبو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل خلاق، المرجع نفسه.

والحج هو الركن العملي الأخير الذي يتوج الأفعال التعبدية ويختمها في بنية قوية ومكتملة من الأعمال المؤدية الى الخضوع لإرادة الشارع وسلطانه وتقدم هذه الأفعال الأدائية بما ينطوي عليه بمجموعات من قوة الطرائق التي يكون من خلالها التشكيل والبناء للأساس الأخلاقي والبعد الأخلاقي للشريعة".[1]

2: تحدبد العقود والالتزامات:

يحدد خلاف في العقد بين: « عقد لازم وعقد جائز، ففي العقد اللازم ليس لطرف أن يفسخ العقد إلا برضا الطرف الآخر أو الأطراف الأحرى. وليس الموت أو الجنون بسبب مجيز للفسخ، وعقود البيع والسلم والاجارة والاستئجار وإجازة الأراضي الزراعية من هذا النوع, أما الشركة والوكالة والقرض والوديعة فعقود جائزة يمكن فسخها من طرف واحد, وثمة عقود كعقدي الضمان والكفالة تعد لازمة وغير لازمة لعاقد آخر مثال ذلك أن الشركة عقد جائز لكل العاقدين، لكن إذا سبب سوء التصرف أضرارا فإن القائد المسبب للأضرار يكون العقد في حقه لازما. أي ملزما أن يعوض شركاءه عن الخسارة الناجمة.

وتصنف العقود أيضا الى عقود مالية وعقود غير مالية، أما المالية فتشمل فيما تشمل: الهبات والمضاربات وكل أنواع البيوع، وأما غير المالية فتمثلها الكفالة والوكالة وتعد بعض العقود كعقد النكاح شبه مالية لتضمنها تقديم أحد المتعاقدين عوضا ماليا. أما الإجازة فمن العقود التي تتضمن الانتفاع وقد تكون العقود مفاوضات أو عقود تبرعات، وقد تكون العقود صحيحة (أي سليمة بالمعنى الحرفي) أو غير صحيحة، فالصحيحة بخلاف غير الصحيحة تلبي الشروط الشرعية وهي الإيجاب والقبول وأهلية العاقدين وكفايتهم (البلوغ والعقل ما إليهما) ووجود المعقود عليه وتوافره وغير ذلك. أما العقود غير الصحيحة فتضمن نقض ركن أو أكثر من أركان العقد الصحيح كأن يكون العاقد مجنونا قبل إبرام العقد أو يعد المعقود عليه غير مشروع كالخمر أو الميتة. ويعد العقد الصحيح نافذا إذا لم يعتمد إنفاذه على رضا شخص آخر له ولاية بقدر تعلق الأمر بالمعقود عليه، ويمكن أن يتعاقد الفضولي نيابة عن المالك، لكن يشترط لنفاذ العقد أن يثنى رضاه برضا المالك وإلا عقد العقد موقوفا. فمن غير الولاية إذن يظل العقد غير نافذ وهذا يعني أن العقود النافذة لا تعتمد على موافقة غير الأطراف التي تبرمها مباشرة».[2]

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص439.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص458-459.

وعلى هذا يعرض وائل حلاق أهم شروط العقود وآثارها وطرق إنهائها.

«إن الشروط التعاقدية قد تكون صحيحة أو غير صحيحة فشروط عقد البع المتعلقة بدفع الثمن صحيحة على سبيل المثال، أما الشرط غير الصحيح فهو الذي يكون مضادا لمقصود العقد أو الذي ينطوي على غرر أو ربا. فهذا النوع من الشروط يجعل العقد نفسه غير صحيح، وهناك بعض الحالات تكون فيها لشروط غير الصحيحة لا تؤدي الى عقد غير صحيح بالضرورة.

ويتبنى الشيعة الاثنا عشرية من بين جميع المذاهب أكثر المواقف تساهلا فيما يتعلق بإقرار الشروط التعاقدية إذ يجيزون كل شرط غير محرم تحريما صريحا في القرآن والسنة أو في أحدهما وهما يكن الأمر فلا بد أن يكون لكل عقد سليم أثر هو علة وجود التعاقد نفسها فالأثر مثلا في البيوع والهبات هو نقل الملكية بعوض مالي أو بدونه. ونفس الأمر بالنسبة لعقدي الإجارة والإعارة فلهما أثر في نقل المنفعة».[1]

ومنه نفهم أن الشروط يمكن تلخيصها في: شروط صحيحة وأخرى غير صحيحة.

فالصحيحة تؤدي الى إبرام عقود صحيحة، لكن الشروط غير الصحيحة لا نؤدي بالضرورة الى عقود غير صحيحة.(يعني قد تكون عقود صحيحة في بعض الحالات).

أما الآثار فهناك آثار: النقل سواء نقل منفعة أو نقل ملكية « وهناك آثار أخرى لبعض العقود فالأثر في عقود النكاح مثلا هو الاستمتاع المتبادل، أما في الكفالة فالأثر هو اكتساب ضمان آخر فيما يتعلق بتحصيل بالدين».[2]

3: أحكام الأسرة والميراث: فيما يلي بعض الأحكام الواردة في الشريعة:

1: الزواج:

« يعد النكاح نظام اجتماعي مقدس وشرعي وهو حجر الأساس في النظام الاجتماعي في الاسلام، حيث ينظم العلاقات الجنسية والأخلاقية والأسرية في وقت واحد غايته حسب بعض المؤلفات الفقهية هو المحافظة على النسل وإشباع الحاجات الجنسية لكل من الرجال والنساء، إلا أن النكاح لا يمكن له تنظيم جميع العلاقات الاجتماعية لكنه بالجرجة الأولى مسؤولا عن تنظيم العلاقة الزوجية المتعلقة بإجارة المنافع. وتسعى الشريعة الى محاربة

[1]) المصدر نفسه، ص460

[2]) وائل حلاق، النظرية ا لم الشريعة مارسات والتحولات، المصدر السابق، ص461.

الزنى عن طريق النكاح.[1] " وبذلك يكون النكاح واجب وجوبا على من لا يستطيع كبح شهوته، وفي هذه الحالة عدم النكاح أو اللجوء الى فعل غير شرعي يعتبر مخالفة يعاقب عليها في الأخرة". ولضمان التناغم الاجتماعي لعقد النكاح لابد من قواعد نضع في مقدمتها مفهوم العقد الدائم، وتثبيت النكاح يضمن ديمومة الحقوق والواجبات وهي ديمومة أساسية تفضي الى ثبات النظام الاجتماعي. وهذا العقد الدائم قد يكون كتابيا أو شفاهيا لكن في كل الحالات يتضمن في أقل تقدير: زوجين وشاهدين ووليا. ولابد توفر صيغة القبول والموافقة من طرف الزوجين، فمهمة الشاهدين هنا هي الاقرار الاجتماعي بشرعية هذا النكاح وتمييزه عن أي فعل مماثل لكنه غير شرعي كالزنا.

كما أن صيغ الإيجاب والقبول متنوعة اجتماعية فإن المذاهب الفقهية فصلت فيها وحددت قدرا اصطلاحيا للتعبير عنها لكن المذهب الحنفي ربط تلك المصطلحات بمعاني البيع والتسليم وما شابه ذلك من المعاني المجازية، أما الشافعية والحنابلة والشيعة الاثنا عشرية فقد أقاموا الصيغة على مصطلحي: " النكاح والتزويج وما يشتق منهما واحتجوا على الحنفية بأن النكاح لا يتضمن الهبة ولا البيع خاصة فيما يخص المرأة».[2] وهمنا تظهر قيمة المرأة في الإسلام.

بالرغم من اختلاف الذاهب حول الصيغة ومصطلحات الخاص إلا أنهم اتفقوا جميعا على أنها لابد أن تكون صيغة دالة على الإيجاب والقبول الواضحين لإبرام عقد النكاح لأن وضوح النية هو المطلب المهم مهما تكن وسيلة التعبير وحتى السكوت في حالة القبول يكفي إذا كان في سياق يثير فيه الرفض رد فعل واضح أما الطرفين فيمكن أن يمثل عنهما شخص آخر يتصرف نيابة عنهما بوصفه وكيلا مفوضا تفويضا شرعيا، لكن ينبغي التفريق بين هذا الوكيل والولي الذي يعد لدى معظم الفقهاء من أركان العقد والذي هو العادة لكن لا على الدوام والد المرأة والوكيل من حيث هو وكيل ليس وليا، أما الحنفية فيجيزون زواج المرأة الحرة والعاقلة والبالغة بنفسها دون شرط حضور وليها أو وكيلا عليها. لكن المالكية والشافعية والحنابلة اتفقوا على أن تزويج أي امرأة يشترط حضور وليها بما في ذلك المرأة الحرة، العاقلة، البلغة.

[1]) المصدر نفسه، 489.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية و الممارسة والتحولات، المصدر السابق، المصدر السابق، 500.

إلا أن الحنابلة فصلوا في مدى دور الولي وأعطوه حقوقا واسعة تنفرد أحيانا إلى غض عن إذن من يتولى عنه، لكن إذا مارس الولي هذا الحق على المرأة البكر البالغة فإنه يكون مقيد الحقوق. وفقا لشـــروط أهمها ألا يكون هناك خلاف ظاهر بين المرأة ووليها ذلك أن وجود هذا الخلاف يعد سببا كافيا لإبطال أهلية ذلك الولي تزوج المرأة يغير إذنها. والشرط الثاني هو أن يضمن الولي أن ذلك الزوج صالح وكفء للزواج من تلك المرأة ولكي يكون ذلك الزوج مناسبا تتحدد كفاءته بالحالة الاجتماعية والاقتصادية، والملائمة الشخصية للمرأة وأن لا يكون شيخا أو أعمى.

أما الشيعة الاثنا عشرية فالزوج تتحدد كفاءته بالقدرة على الإنفاق على زوجته وبموافقة دينه لدينها «ويقدم المالكية والشافية الدور الأساسي للأب على خلاف دور باقي الأسرة كما يفضل المالكية إبرام عقد النكاح في المسجد إضافة الى اشتراط العقل والبلوغ والحرية للشاهدين طبعا. فلا يجوز للعبيد أو غير المسلمين أن يشهدوا لزواج المسلمين».[1]

نلاحظ هنا أن عودة حلاقة للمذاهب الفقهية لمناقشتها في قضية شروط الزواج يؤكد على أهمية الشريعة في تحديد السمات الأخلاقية المشروطة للكيان الأسري انطلاقا من وضع الشريعة لأسس الزواج الشرعي التي واصل حلاق في البحث عنها وعرضها ووصوله الى سمة أخرى من سمات الزواج الشرعي ألا وهي:

«المهر حيث يسلمه الزوج الى الزوجة وعادة يقسم الى قسمين: معجل ومؤجل لكن يمكن أن يسلم أقساطا سنوية، فأما المهر المعجل هو الذي يسلم عند إبرام العقد فيظل ملكا للمرأة خلال الزواج، وهي ليست ملزمة أن تنفق منه على شيء أو على أي أحد سوى نفسها ولو كان من أولادها. أما المهر المؤجل فعادة ما ينص عليه حماية للمرأة وهو دين على الزوج تســـتحقه إذا طلقها أو إذا توفي أحدهما وإذا وقع الطلاق قبل الدخول فحين إذن تســـتحق نصف المهر، وأجازت جميع المذاهب إلا المذهب الحنفي أن يكون المهر منفعة كأن يكون إجازة عقار مخصوص أو قيمة غلة زراعية.

ولا يشترط أن يسمى المهر في العقد ويصح النكاح وإن لم يسم فيه مهرا لكن تسليمه مشترط في مستوبي التنظير والممارسة معا. وانفرد الحنيفة بعد العقد غي صحيح إذا لم يسم فيه المهر أما فقهاء المذاهب الأخرى وإذا كانوا يقرون بصحة العقود التي لم يسن فيها مهر ونفادها فاشترطوا تسليمه سواءا سمي في العقد أو لم يسم.

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق،ص501-502-503-504-505.

إن الشريعة الاسلامية أيضا تبيح للحر أن ينكح أربعة نساء وتتيح للعبد أن ينكح امرأتين إلا المذهب المالكي يبيح له أربعا ويبقى الاتفاق على استحباب تعدد الزوجات من جميع المذاهب.

ويحرم نكاح الأم وإن علت والبنت وإن نزلت والأخت وبنات الأخت وبنات الأخ، والعمة والخالة وعمات الأصول وخالاتهم، وإذا عزم الرجل أن يعدد زوجاته فإن عليه أن يلتزم قائمة إضافية من الأنكحة المحرمة والتي تشمل أمهاتهن وأخواتهن وعماتهن وبنات جداتهن وأن نزلن، وبنات أبنائهن وإن نزلن ويحرم كذلك نكاح المرأة والرجل اللذين كانا قد رضعا من ثدي واحد. ويمتد هذا التحريم ليشمل الأقارب أيضا وهكذا ويحرم الرجا أن ينكح أخت أمه من الرضاعة».[1]

كما أنه ثمة شروط أخرى إضافية أساسية تكون وظيفتها تكميلية للعقد سواء ذكرت فيه أو لم تذكر ومنها: المعاشرة، الوطء، حقوق الزوجة في النفقة المادية والمالية، ويرى الحنفية أن إيراد شرط غير صحيح في عقد النكاح لا يبطله بل يجعله الشرط وحده لغوا». وبهذا لا يمكن الاستغناء عن هذه الشروط.

«أما المالكية فيبطلون هذا العقد قبل الدخول لأبعاده، أما الشافعية والحنابلة فلا يبطلون سوى الشروط التي تعود بالضرر على النكاح كاشتراط عدم المهر أو تحديد وطء الرجل لامرأته مرة في السنة على سبيل المثال أو عدم توارثهما.

فالاستمتاع حق واجب لكل من الزوجين على الآخر، على أن للرجل أو الزوج حقوقا في هذا الشأن أوسع من حقوق زوجته التي لها أن يطأها زوجها في كل أربعة أشهر مرو في أقل تقدير، ومن الحقوق المتبادلة أيضا حق التوارث بينهما بالحصص التي تحددها أسهم المستحقين من الورثة الأحياء. ويبدو أن الزوجة شأنها شأن زوجها لها وضعها المالي المستقل في أثناء النكاح فما تحصل عليه من إرث أو هبة قبل الزواج أو في أثنائه يظل ملكا خاصا لها. وكذلك ما تحصل عليه من مهر وما يتجمع لديها من مال فالنكاح لا ينشئ مالا مشتركا، إذ تعطى بإزاء التزاماتها في نطاق بيت الزوجية نفقة تشمل الطعام والمسكن والكسوة والنقود أحيانا. يجب أن تكون مساوية لما كانت معتاد عليه أو أن تكون في مستوى ملائم لمثيلاتها في أقل تقدير قبل الزواج وهي هنا كما هي في المهر غير ملزمة أن تنفق شيء من هذه النفقة أو شيئا من مالها على الآخرين ولو كانوا أولادها. وإن لم يحقق الزوج تلك النفقات للزوجة وأولاده فمن حق الزوجة أن تطالب بنفقة الأولاد والزوجية.

[1]) وائل حلاق ، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات ،السابق، ص ص 506 -507-508.

وعادة ما يعرض القاضي ممتلكات الزوج إن وجدت للبيع لتأمين هذه النفقة وأن لم يتوفر له ممتلكات يجوز للزوجة أن تقترض على أن يكون ذلك دينا في ذمة الزوج».[1]

نستنتج من كل هذا أن وائل حلاق قدم الشريعة هذه المرة أيضا لتكون فعالة وأكثر أدائية وإجرائية في المجتمع بوصفه للأسرة الخلية الأولى لأي تناغم اجتماعي وهذه الخلية لا يحميها سوى الشريعة التي بينت الشروط اللازمة لها والكيفية الواجبة التحقق بها.

-الطلاق:

«وهو إلغاء و إنهاء لعقد النكاح بين الطرفين، ويكون بإرادة من الزوج فعله ولابد أن يكون الزوج عاقلا مختارا بالغا، ويمكن أن يطلق الرجل زوجته بطريقتين:

إما من خلال ثلاث تطليقات متفرقة كل واحدة منهم في طهر من الحيض، وإما من خلال إيقاع الطلاق ثلاثا مرة واحدة، فالطريقة الأولى هي الطلاق الرجعي لأن الزوج يمكنه الرجوع عن التطليقة الأولى والثانية وبهذا يتواصل النكاح من غير حاجة لعقد جديد. أما النوع الثاني فهو يمثل الطلاق البائن فينهي العقد للأبد ولا يجوز له أن ينكحها مرة ثانية إلا إذا نكحها رجلا غيره. وحين يتم الطلاق تدخل المرأة في العدة وقدرها ثلاثة قروء، أما عدة الحمل فإلى حين وضع حملها، والأرملة أربعة أشهر وعشر ليال بعد وفاة زوجها».[2]

عموما فكلما صرحت الشريعة بشروط عقد النكاح وخصائصه وكل ما ينشق عليه فإنها فصلت أيضا في دواعي إنهاء هذا العقد إن أصبح استمراره يشكل ضررا على المتعاقدين وفي هذا مراعاة لأوضاعها ودرجة تحملها فالشريعة لا تحمل الإنسان ما لا طلقة له به.

-الخلع:

« هو أيضا ضورة من صور فسخ عقد النكاح، ويصدر رعن المرأة عندما تكره زوجها لسبب من الأسباب كقبح المنظر أو سوء العشرة. وإن لم يكن هناك سبب فهو يبقى جائز إلا أن المذاهب الفقهية إجازته يغير سبب أمرا مكروها أخلاقيا وقد قسم الخلع الى ثلاثة أنواع: جائز وهو عند توفر أسباب طلب الخلع المذكور سابقا ومكروها وهو الذي يكون طلبه بغير سبب ومحرم وهو الذي يدفع بالمرأة لطلبه بسبب ضغط من زوجها بهدف إكراهها على

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص ص 509 -510.

[2]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص ص 511-512.

ترك عقد الزوجية وطلب الخلع والحصـول بذلك على الغرض، وعن إقرار الزوجة بالفسـخ فإنه يتبع ذلك عوضـا ماديا، وللخلع خمسـة أركان أولها الزوج أو وليه وثانيا الزوجة التي تملك العوض وتقدر على أدائه التي لها أهلية التعاقد أي بالغة عاقلة حرة. والركن الثالث أن يكون عقد الزواج بينهما كاملا جون طلاق أو فراق، أما الركن الرابع فهو العوض المساوي للمهر في القيمة وقد يكون عقارا أو نقدا أو منفعة تشمل إرضاعها أولادها مدة معينة، والركن الخامس هو صـيغة العقد التي تتألف من الإيجاب والقبول والتي قد تتضـمن كما في الطلاق ألفاظ صـريحة أو كنائية».[1]

إذن تلك هي الطريقة التي فرق بها الإسلام بين الطلاق كواقعة لنهاية النكاح كعقد وبين الخلع أيضا كواقعة لفسخ ذلك العقد، حيث الاول مخول للرج والثاني للمرأة، وقد حددت الشريعة كيفية كل منهما وحقوق وواجبات كل من الرجل والمرأة عند وقوعهما.

– والظهار:

« وهو فعل يقوم به الرجل إذا لاحظ تقصيرا من زوجته في أحد مهامها وواجباتها يكون بأن يحلف ويقسم بالتوقف لمدة أقضاها أربعة أشهر عن معاشرة زوجته وهذا لا يفسخ العقد ولا يبطله إلا إذا زادت مدته عن المدة المذكورة فحينها وجب فسخ العقد بالطلاق البائن، ولكن بالرغم من كونه لا يفسخ العقد إلا أنه مكروه لما قد يلحقه من حرمان الزوجة حق الاستمتاع وإمكانية ارتكاب أحدهما الفاحشة لابتعادهما عن بعضهما دون حدوث طلاق. أما إذا أراد الزوج معاودة معاشرة زوجته قبل انقضاء المدة التي حلف وأقسم بها فتجب عليه الكفارة وحددتها الشريعة بثلاث أصناف: عتق رقبة وإن لم يجد فالصوم شهرين متتابعين وإن لم يستطع لعذر شرعي كالمرض فإطعام ستين مسكين ليوم لكن منهم».[2]

يمكن القول أن الإيلاء والظهار يختلف كلاهما عن الطلاق والخلع لأنه مؤقت فقط ولا يلغي العقد.

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص ص 516-520.

[2]) المصدر نفسه، ص 521-522.

-الحضانة والنفقة:

ميزت الشريعة بين حالتين: « الحالة الأولى: حضانة الأولاد غير البالغين تكون للأم وإذا سقط عنها هذا الحق لسبب من الأسباب مثلا زواجها من أجنبي، فإن حضانة الأولاد تنتقل الى أم الأم، ثم أم الأب ثم الأخت لأبوين، ثم الأخت، ثم الخالات وهلم جرا.

أما حي تطليقها من زوجها الأجنبي الثاني يحق لها العودة لحضـــانة أولادها، أما موقف المذاهب فقد رأت الحنفية عمر السابعة والعاشرة للأولاد ومناسبا لإنهاء حضانة الأم فيه.

أما المالكية فقد ذهبت لأن حضانة الذكور تسقط عنها عند بلوغها سن البلوغ والإناث عند زواجهن، أما الحنابلة فيحدونها بالســـنوات الســـبع الأولى من أعمار الأبناء والبنات جميعا. أما الحالة الثانية فهي عند تولي الأب حق حضـــانة أولاده لكنه ليس حقه الانتقال بهم للعيش في مكان آخر لأن ذلك انتهاك لحق الأم، بينما في حالة الحضـانة للأم كذلك لا يجوز لها إلا إذا كان الانتقال الى موطنها (مسـكن أهلها) لأنها يحرم عليها مسـكن زوجها السابق».[1]

أما النفقة: « فخلال عقد الزواج وعند وقوع الدخول الزوج ملزم بالنفقة على زوجته بنفس القدر الذي كانت تلقاه من والدها قبل دخولها. وهو ملزم أن يوفر لها جميع ما كانت تتوفر عليه لأن المكانة الاجتماعية والاقتصادية للزوجة قبل الزواج حاسمة في تحديد مستوى نفقة الزوج على زوجته من وجود الطعام الى وجود الكسوة والمسكن فإن كان خادم قبل الزواج فعليه أن يهيئ لها خادما وتلزمه نفقته.

وكذلك عليه أن يهيئ مأوى يكون في كل الأحوال ذا خصوصية ومعزولا عن أسرته الكبيرة. ولم يعتد بعض الفقهاء بمكانة المرأة وشرفها قبل الزواج ففرضوا على الزوج أن يهيئ لزوجته خادما إن كان متوسط الحال وخادمان إذا كان ميسورا، ولا يعني هذا من الالزام إلا إن كان معسرا,

وأن شئنا التعبير بلغة اصطلاحية قلنا إن كثيرا من الفقهاء يرون أن الزوجة تستحق ملك عين طعامها لا ملك منفعة الكسـوة والمسـكن، لكن النفقة واجبة على الزوج في جميع الحالات إذا دخل بزوجته وإذا لم يهيئ لها طعام في كل يوم كان عليه أن يسـلمها ثمنه مرة في الشـهر. أما نفقة الكسـوة (آلات التنظيف وأدوات الزينة) فتلزمه مرة في كل أشهر وكذلك تلزمه نفقة خدمها في طعامهم وكسوتهم. أما الزوجة فلا يلزمها الطبخ لأسرتها ولا تنظيف البيت إلا

[1]) وائل حلاق، الشريعة، النظرة والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص521-522.

إذا اختارت فعل ذلك من إرادتها وإذا لم تختر ذلك فالزوج ملزم أن يوفر لها من يطبخ وينظف وأن ينفق عليه. وعلى أنه لا تلزمه نفقة علاجها وامتناع الزوج عن أداء النفقة يخول للزوجة أن تطلب من القاضي إصدار أمر يجيز لها الاقتراض من مال الزوج».[1]

« ويرى بعض الفقهاء أنها لا تستحق شيئا إذا لم تلجأ الى مجلس القضاء عند إخلال الزوج بأداء نفقتها وهذه الأحكام بمجملها تنطبق بالتساوي على المسلمات وغير المسلمات والحرائر والإماء.

أما المطلقات فتستحق أيضا خلال عدتهن نفقة إلا إذا كان وقوع الطلاق بسببهن (لخيانة أوردة على سبيل المثال) وتلزم الآباء أيضا نفقة أولادهم الصغار وتشتمل تهيئة مرضع مهمتا إرضاع الطل في مسكن الزوجة، فلا يلزم الأم أن ترضع طفلها إلا إذا لم يكن من العثور على مرضع أو لم يقبل الطفل الرضاع من غير ثديها على أن المالكية يوجبون على الأم الإرضاع إذا كانت من اسرة دنيئة لأنها اعتادت الخدمة.

كما يبطل الفقهاء مناقشة بعض أمواع النفقة الأخرى أكثرها أهمية ما يمكن تسميته نفقة الأقارب التي في ذمة أفراد أسرة معينة لآخرين منها أن يقدم الآباء والأجداد على غيرهم من الأقارب في الرعاية بعد الزوجة والأولاد مباشرة، وإذا كان الوالدان فقيران وجبت نفقتهما على البالغين من الأولاد ذكورا وإناثا.

وتلتزم على أولاد الأزواج نفقة زوجات آبائهم أما نفقة زوجة الأب إذا كانت فقيرة فتلزم والد الزوج وأفراد الأسرة الآخرون سواء كانت قرابتهم من جهة الأب أو من جهة الأم أنما يستحق منهم من كان فقيرا أو به مرض بدني أو عقلي يمنعه من الكسب، والقاعدة العامة في هذا النوع من النفقة هي أن الأقارب الذين يرثون الشخص المحتاج تلزهم النفقة على قدر حصة كل منهم من تركته. ومقادير هذه الحصص وأن لم يمكن تحديدها بدقة قبل الوفاة الفكرة مهمة حي أن من يرث الحصة الكبرى أن يتحمل عبء النفقة الأكبر.

ويقال أخيرا أن السيد يلزمه أن ينفق على مماليكه فإن امتنع عن ذلك جز لمماليكه شرعا يعملوا ويكسبوا ما يكفيهم لنفقتهم هذه الإباحة مهمة لأنها تجعل المماليك في حل من تمليك سيدهم منغعتهم خلال مدة العمل المستقل. فإذا لم يجد المماليك عملا يكسبون منه أجير السيد على بيعهم لمن ينفعهم ولا يحق لسيد الأمة المتزوجة أن يطأها لكن تظل منفعتها له ويرى جمهور الفقهاء أن السيد تلزمه نفقة عبده خلال مدة خدمته له، في حين أن

[1]) وائل حلاق، الشريعة، النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص522-523.

زوج الأمة تلزمه نفقتها في المدة التي تقضـــيها والتي يفترض أن تكون في الليل ورأى مالك أن الزوج تلزمه النفقة كلها».[1]

ما نلاحظه أن الشـريعة الاسـلامية محددة الى أبعد حد للأحكام التي يفضـلها تحمي الأسـرة وبالتالي حماية الكيان الاجتماعي، وبذلك بتركيزها على بيان كل ما يتيح عن أمور وقضـايا الزواج كإطار ووعاء شـرعي للأسـرة تتم فيه جميع الممارسات الشرعية وصولا الى وضعها حدا لهذا الإطار عند وصول الزوجين للرفض المواصلة تحت هذه الإطار وتشريعها الطلاق والخلع إضافة الى تمييزها الإيلاء والظهار عن فسخ وإنهاء العقد، كما حددت ورسمت أهم النقاط التي لابد مراعاتها في قضايا الحضانة للأولاد والنفقة على الزوجة والمطلقة وكل أنواع النفقات الأخرى. ففي حديث وائل حلاق عن كل هذا نسجل ارتياحه واعجابه بمنظومة الشريعة الاسلامية وكيفية تشريعها.

-التركات والوصايا والمواريث:

يناقش وائل حلاق مسـألة التركات للمتوفين « هذا الأخيرة تخضـع لثلاثة أشـكال من الاسـتقطاعات قبل توزيعها على الورثة وهي: مصـاريف تجهيز الميت للدفن، تليها ما على الميت من ديون، ثم تليها ما قد أوصـى به الميت، وهي بنفس الترتيب المذكور عند الحنابلة وبعض الحنفية إذ يقدمون مصاريف الدفن ثم الديون ثم الوصية. أما المذاهب الأخرى وفي القول المعتمد عند الحنفية فيقدم أداء الديون المتعلقة بالتركة على غيره، أما المالكية والشـافعية ومعظم الحنفية فمصـاريف الدفن تقع على اللذين تلزمهم نفقة المتوفي وهي واجب تحدده أيضـا حصـصـهم التي يرثونها من تركة المتوفي.

وكما عرفنا سابقا فإن ورثة الشخص تلزمهم نفقه عند كبر سنة أو عند إصابته بعوق بدني أو عقلي».[2]

نلاحظ هنا مدى اهتمام الشـريعة بأفراد وأموالهم وذويهم وهذا ما شـد حلاق فبالرغم من الاختلاف الظاهري بين أحكام الفقهاء والمذاهب إلا أن أغلب جماعاتهم اتفقوا على تقديم مصاريف الدفن والدين على الوصية.

« أما فقهاء السنة فرأوا أنه لا وصية لوارث، أما الشيعة الامامية فقد أجازوا وصايا كهذه ويشترط غب الموصي أن يكون عاقلا بالغا حرا مسلم أو غير مسلم وترى الشيعة الاثنا عشرية والشافعية أن الوصية من العبد لا تصلح لأنه ملك لسيده ولا يجوز للسيد أن لعبده بشيء لأنه هو نفسه جزء من التركة ولكن يجوز أن يوصي لعبد شخص آخر

[1]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات ، المصدر السابق، ص523-524.

[2]وائل حلاق، الشريعة النظرية-والممارسة والتحولات، المصدر السابق ص525.

أما إذا كان الموصى له قاتل للموصي فاختلف الفقهاء حول صحة أن يرث ذلك الموصى له. لكن أحكام الميراث القرآنية تقر أن القاتل يمنع جميع حقوق الوراثة.

أما الذين صرحوا بصحة انتقال القاتل بالإرث هم: الشيعة الاثنا عشرية والمالكية والشافعية هذه الأخيرة التي ترى أنه يصح شرعا أن يوصي المسلم لغير المسلمين. كما أن الوصية أن تنفق على المرافق العامة والأشياء كالمستشفيات، المدارس، الجسور وغيرها ويقال إن القاعدة تقضي بألا تزيد الوصية عن ثلث التركة بعد استيفاء شروط ومصاريف الدفن والدين منها.

فإن كان ورثة الموصي فقراء يستحب النقص منه، وإن كانوا أغنياء استوفى الثلث وإذا أوصى الموصي بأكثر من الثلث كانت الزيادة موقوفة على إجازة الورثة. فإن لم يجيزوها بطلت الزيادة فإن لم يكن للموصي وارث فقد ذهب معظم الفقهاء الى وجود أن تقصر الوصية على الثلث. أما باقي التركة فيؤول الى بيت المال على أن أبا حنفية رد ذلك وأجاز الإيصاء بالتركة كلها إن لم يكن ثمة وارث ومنع امتيازات بيت المال.

وبعد اخراج مستحقات الموصى لهم يحدد الورثة إن وجدوا سبق أن ذكرنا أن القتل عمدا كان أو خطأ يمنع القاتل من أن يرث ولكنه لا يمنعه عن اعتباره موصى له.

يمكن القول أن التحليل والنقاش الطويل الذي يخصصه وائل حلاق كله بهدف إقراره أن الشريعة كانت موفقة لأبعد حد في تحديدها لمختلف الأحكام سواءا المتعلقة بأركان الدين الشرعية أو تحديد العقود وأحكام الأسرة والميراث وغيرها من الالتزامات المرفقة للفرد في حياته، فكل هذا يبرز الدور والوظيفة التي يقوم بها الشريعة».[1]

ثانيا: تقنين الشريعة:

عادة ما بعض المفاهيم مع بعضها، وذبك راجع إما الى الخلط اللغوي أو تقصد ذلك الخلط من أجل مصلحة معينة، والشريعة مفهوم تم خلطه مع مفهوم آخر ألا وهو القانون ولكن لا يبدو وأنهما يحملان نفس الدلالة فالقانون مفهوم والشريعة مفهوم آخر مغاير ومخالف للأول.

فإن لم تكن الشريعة قانونا بالمعنى الحداثي لكلمة قانون فنا الذي حدث ولماذا غذا الفقه يعني ما لم يعنيه أبدا من قبل : قانون؟

[1]) وائل حلاق، الريعة النظرية والممارسات والتحولات، المصدر السابق، ص526-525.

إن هذا التحول: " قد كان نتيجة مباشرة وأيضا أثرا جانبيا للمواجهة بين الشريعة وبين أهم وأخطر مؤسسة انبثقت من الحداثة: الدولة أس الدولة ما بعد الاستعمار مفاهيميا ومؤسسيا وتاريخيا في صراع مستمر مع الشريعة في وضعية التنافس، لم يكن للشريعة أي فرضة في الفوز بسبب تنحية الكثير من مضامين الشريعة أي فرصة في الفوز بسبب تنحية الكثير من مضامين الشريعة التي ينظر إليها آلات بصورة خاطئة على أنها قانون وضعي وذلك بفعل قوى الدولة تم انجاز المهمة: تحويل دلالة الى قانون".[1]

بسبب ما أحدثته الحداثة من تغيرات أصبحت الشريعة تعتبر جزء من الدولة تحت ما يسمى بالقانون، أي لا بد من تسيير الشريعة وفق للقوانين التي وضعتها الدولة.

" ثمة تناقض مفاهيمي جذري بين الدولة والشريعة بوصفها كيانا مؤسسيا وثقافيا وابستمولوجيا وفقهيا وقضائيا فأولا كلاهما قد صمم لتنظير المجتمع، وحل النزاعات التي تهدد بتشويش النظام الذي أرساه كل منهما، وثانيا كلاهما منتج تشريعي نشط ينتج القوانين (الدولة) أو المبادئ التشريعية (الشريعة) اللازمة للتعامل مع النظام الاجتماعي، ومنه أصبحتا في حالة تنافسية وبالرغم أنه كان بمستطاع الشريعة أن تتيح الفرصة لقدر من تدخل السلطة السياسية وقد فعلت، إلا أنها قد فعلت ذلك بشكل يعتبر ثانويا وهامشيا بعكس القانون الذي فعلته بشكل جوهري وبالتالي إذا كانت الشريعة متقبلة لمنافسة السلطة التنفيذية إلا أنها مع ذلك لم تكن تسمح بأي قدر معتبر من التدخل في التشريع، والدولة محكومة بصيرورتها التاريخية، فقد طورت تدريجيا درجة تحمل ضعيفة جدا للتنافس التشريعي والتنفيذي والبيروقراطي، ومنه كانت السطوة دوما للسلطة التنفيذية والبيروقراطية على السلطة التشريعية والقضائية.[2]

إن لكل من الدولة والشريعة طريق معين مختلف عن الآخرين من أجل التنظير للمجتمع، وأصبح في حالة تنافسية محاولة الشريعة من عدم تدخل الدولة لها إلا أن السلطات التنفيذية كان في صيرورة دائمة على السلطة التشريعية. " فثالثا على الصعيد النظري والعملي، كل من الشريعة والدولة يدعى لنفسه السيادة المطلقة، فحسب نظرية السياسة الشرعية على الأقل تخضع للحكم، إن الغاية وجود السياسة أصل هي خدمة القانون (الشريعة) وليس العكس، هذه السياسة التشريعية التي حافظت على وجودها في مستوى النظرية والتطبيق ضمن نطاق

[1]) **وائل حلاق، ماهي الشريعة؟ ت طاهر عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، ص ص 73-74-75.**

[2]) وائل حلاق، ماهي الشريعة، المصدر السابق، ص76.

الشريعة هي واقع لا يمكن له أن يتناغم بحال مع احتكار الدولة الحديثة لهذا الضرب سيادة التشريع أي دولة بلا سيادة تشريعية ليست بدولة على الإطلاق ورابعا يعمل كل من الشريعة والدولة في اتجاهين متعاكسين، فينما الدولة تتسم بأنها جبرية وتدفع نحو المركزية الشمولية والطلقة، كانت الشريعة بشكل واضح تمارس الطرد بعيدا عي أي مركزا كذا الشريعة منظومة عامية، انبثقت من جماعات متخصصة ومؤسسات تشريعية متجذرة اجتماعيا لقد كان القلب النابض للنظام التشريعي يقبع في وسط النظام الاجتماعي وليس فوقه كما هو الحال في الدواة المستحيلة [1]."

أن الدولة والشريعة يشتركان في تنظيم المجتمع والقضاء على النزاعات إلا أن كلاهما يتوخى من وراء تحقيق هذا الهدف نتائج مختلفة تماما.

إن الدولة تستهدف تحقيق الدمج بين المواطن والنظام الاجتماعي من خلال المراقبة والضبط والعقاب فالدولة تنتج "مواطن صالح" أي طبع القانون أي متفاني في خدمة الدولة وهي أبا للجميع، طاعة القانون وهي الدعامة التي تنهض عليها الدولة وعلى النقيض من ذلك لم تنهم الشريعة بإنتاج "المواطن" ولم تشارك الدولة أيا من سماتها المتعلقة بهذا الصدد، فالشريعة كانت تطلق من الافتراض القاضي بأي قانونها، سوى يمتثل بفضل قوة أخلاقية اجتماعية والدينية، والهدف العام للشريعة هو إعادة الأفراد قدر الإمكان لأوضاعهم الاجتماعية، حيث تعمل الشريعة على التوسط في الصراعات والتحكيم في النزاعات سعيا منها لرتق أي فتق في النسيج المجتمعي، ومن عناصر الشتوية أو السمات هي من بين العناصر الأخر المركزة التكويد القانوني (بالمعنى الواسع)، اي التقنين والبقرطة [التحويل للبيروقراطية والمجانسة التشريعية كلها شكلت عمود فقري لمشروع الدولة الحديثة، على سبيل المثال الهند البريطانية (الهند تحت الاستعمار البريطاني] حيث تم تقنيين الفقه لأول مرة، إذا تم تدوين الفقه لأول مرة- إذا تم تدوين الفقه في النصوص، كضرب من التكويد القانوني، بوضوح هنا تعني أن الهند، ربما بسبب كونها قد وقعت في قبضة صورة مباشرة من صور الكولونيالية، ومنه غذت من ثم التحولات التشريعية في الهند البريطانية منظورا الى سمات الكبرى النموذج النمطي لكل التحولات التي وقعت ولا تزال في العالم الإسلامي".[2] يجعل وائل حلاق من الكولونيالية السبب في حدوث مشكلة تقنين الشريعة.

[1]) وائل حلاق، ماهية الشريعة؟ المصدر السابق، ص ص 77-78.

[2]) وائل حلاق، ماهي الشريعة؟، المصدر السابق، ص ص 79-80.

"لقد كانت خطة وارين هاستنجر في عام 1882 تفضي بوجود نظام يتربع على قمته إداريون بريطانيون يليهم طبقة البريطانيين الذين يستشارون مع القضاة والمفتيين المجلس فيما يخص القضايا التي تحكم فيها الشريعة وعلى الدرجة الدنيا كان يقف القضاة والمسلمون العاديون، الذين ينفذون القانون في المحاكم المدنية بالبنغال وبومباي، كانت الخطة تنهض على الافتراض كون العادات والأعراف المحلية يمكن دمجها ضمن البنية المؤسسة البريطانية للعدالة المحكومة بالمثل التشريعية الكونية أي البريطانية طبعا، ولقد تقلد حياة ضرائب هاستنجر وظيفة أخرى إضافية الى جانب جباية الضرائب الرؤساء نوعين من المحاكم الديوانية والفوجدارية الأولى كانت تطبق "القانون الاسلامي" على المسلمين و" القانون الهندوسي" على الهندوس كانت مهمتها جباية الضرائب بجانب كونها محكمة مدنية، أما الثانية فهي محكمة جنائية فيها القانون الاسلامي بالطريقة التي فهمه بها الحياة عبر استشارة الأساتذة والملالي، يقال إن هؤلاء القضاة قد كانوا بما وجدوه من تنوع مذهل للآراء ومرونة في القانون الاسلامي والهندوسي، وهي السمات التي دفعت البريطانيين للتخلص تدريجيا من هؤلاء الخبراء المحليين الذين نمت تجاههم شكوك متزايدة".[1]

-نستنتج هنا أن هدف البريطانيين دمج القضايا الشريعة تحت مؤسسة بريطانية باعتبار أن الشريعة والعادات محلية أي جزء من المؤسسة وكان هذا هو الهدف الأساسي.

لقد اقترح وليام جونز، أحد أوائل مستشرقين أكسفورد الكلاسيكيين على هاستنجر تحويل النصوص الى قواني الى ما سماه المدونة الشاملة للقانون الاسلامي والهندوسي ومنه صياغته على شكل قانون، ومنه بدأ هاستنجر متأثرا به بترجمة "كتاب الهدايا الى الفارسية" وثم ترجمة كتاب السراجية وهي رسالة في المواريث تمت ترجمتها لتعوض صمت كتاب الهداية عن هذا الباب المهم من أبواب الفقه، والحال أن اختيار كتاب الهداية لم يكن متربة خط فمؤلفه واحد من أكبر فقهاء المذهب الحنفي الذي يتبعه معظم المسلمين السنة في الهند، وإن اقتضاب هذا الكتاب قد عكس أقوال المذهب الحنفي الراجحة كما رآها المرغيناني المؤلف والفقه المدون، ولقد تضمن كتاب بساطة الاقوال التي اعتقد المرغيناني أنها ستلتقي قبولا، وثم يشيع تطبيقها في زمانه ومكانه قبول العام وشيوع الممارسة هما ما يؤسسان السلطة الابستمولوجية والتشريعية حيث أهمية كتاب "الهداية" لا ترجع لمميزات جوهرية خاصة به، وإنما حقيقية كونه قد وفر أساسا متينا ومنصة ملائمة انطلقت منها كل الشروح التي كتبت على طوال قرون، أي ليست

[1]) بسام ناصر، ماهي الشريعة؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين. المرجع السابق.

كملية ممارسة، وهن ترجمت كمادة " موضوع" للشرح وكتاب مدرسي يلقن وليس استخدام ارشادي محلي له كمرتكز للشروح الفقه.[1]

من خلال ترجمته لعدة كتب ترجم أهم كتاب لأصحاب المذاهب الفقهية وصبح تكويد مقنن من طرف البريطانيين.

-إن ترجمة كتاب " الهداية " ترقن من حيث آثارها الى درجة تقنينه وتكويده من خلال قطعة عن تقليد شرحه وتأويله ومنه توقف عن تأدية الوظيفة التي كان يؤديها دوما حتى لحظة ترجمته، ومن ثم تقنيين [تكويد] الهداية قد خدم ثلاثة أهداف:

"أولا: لقد أنجز مهمة التي طالما رغب البريطانيون في تحقيقها كبح جماح اجتهادات القضاة الفردية أي الملالي والمفتيين التي تستعين بهم المحكمة تاركين الحق المطلق والسلطة للبريطانيين أن يقرروا باسم الشريعة والقانون، وكذا القضاة على الفقهاء والعلماء الذين لا تقبل بهم الدولة حديثة وجودهم، ثانيا إن القيام بخلف "فقه مقنن" كان له أثر إبطال أو تعطيل العرف، ومنه تنفيذ للقانون بسلاسة، ومنه جعل كتاب " الهداية" تحت قانون تصدره الدولة القومية تحت الشريعة من ترتبها التأويلية الفقهية، وفي الوقت نفسه من الشياه الاجتماعية المحلية التي احتوتها وضمنت نجاعة تطبيقها والحال أن أثر الترجمات على مسار العدالة لم يكن له أن يتجلى إلا مع بداية القرن التالي ولكن ذلك لم يمنع من أدائها وظيفة ابستمولوجية فورية في اطار الصياغة الكولونيالية للإسلام، فلقد أكد مايكل أندرسون بتعبير على أن الترجمة لم تنتج فقط " اسلام جوهراني " وسكوني عاجز عن التطوير الذاتي من داخله، لأنها خلقت وزكت الممارسة الخطابية الأساسية الشارطة بكل الاستشراق الكلاسيكي".[2] فالاستشراق أيضا ساهم بدود في تقنين الشريعة وإزاحة معناها الأصلي والحقيقي وجعل منها مجرد قوانين يمكن ووجب الاستغناء عنها في ظل وجود قانون الدولة الحديثة القانون الحديث.

" إن فهمنا للهندوسية للشرق لا يكن له أن يتحقق إلا بالدراسة المفصلة للنصوص القانونية [الفقهية] الكلاسيكية، لقد جعل الاستشراق إذن الأمر واضحا بالنسبة إليه والى المسلمين الذين تم تحويلهم لمستشرقين إن الإسلام لابد أن يفهم من خلال النصوص لا من خلال الخبرة الانسانية والاجتماعية للقانون، ومنه ينبغي ألا نظر

[1]) بسام ناصر، ماهي الشريعة؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين، المرجع السابق.

[2]) وائل حلاق، ماهي الشريعة؟ المصدر السابق، ص80.

إذن لترجمة الشـريعة وتقنينها بوصـفها مربوطة سـببا وفقط بإنتاج ما يعرف بالقانون، فإن كل هذه الظروف كانت ضـرورية بالفعل ولكنها مع ذلك لم تكن تكفي وحدها للحصـول عملية " التقنين" الشـريعة وفقهها فعملية " تجميد" أخرى كان عليها أن تحدث تحويل القضاة الشرعي الى كيان يعمل وفق لمبدأ السوابق القانونية القضائية أن تكون المحاكم ملزمة بإتباع قرارات المحاكم العليا السـابقة غير القابلة للجدل، كان لهذا النظام أن ينشـأ في الاسـلام ولكن ذلك لم يحدث لسبب أن الشريعة قد أوكلت التخصيص التشريعي والسلطة الابستمولوجية للمفتي وللفقيه المصنف، وليس للقاضي غير مؤهل درجة لكي يشرع القوانين لقد كانت " * الاجتهادية" هي السمة الأشد تمييزا للشـريعة عن نظم التشـريع التقنينية الحديثة، سمة قد مكنتها من أن تحكم وتسـود ثقافات فرعية متعددة.[1] إن محاولات الاستشراق في فهم الشريعة هي ما شوهت معناها وحولتها لقانون.

ثالثا: مشكلة الصراع بين الشريعة والدولة الحديثة.

إن الوضع الإسلامي يشكل أساس سياسي ويمثل ما يعرف بالدولة الإسلامية التي تحولت بفضل تقنين الشريعة الى نمط تقليد عن نموذج آخر وهو نموذج الدولة الحديثة. أي أن وائل حلاق يعتبر أن المسلمين قد عرفوا نوعين من الحكم: " الأول هو ما أطلق عليه بـــ: الحكم الإسلامي والذي أساسه الشريعة بأدوارها الأخلاقية والاجتماعية، والثاني وهو الدولة الاسلامية أو الحديثة أو التي أطلق عليها حلاق " الدولة المستحيلة".[2]

وفيما يلس الكيفية التي وصف بها وائل حلاق الدولة الحديثة، ذلك النموذج الذي طالما سعى وراء تحقيقه المسلمون انطلاقا من كونهم أفراد حداثيين يحركهم مبدأ عقيدة التقدم الذي يجعل من الإنسـان المعاصـر أسـاس لكل معرفة ولكل نظام ويجعل من الحرية المحرك الأول له. وعلى هذا يتعرض وائل حلاق في كتابه " الدولة المسـتحيلة" الى عرض مسـاوئ وقصـور الحداثة نفسـها في المحافظة على انسـانية الإنسـان نفسـه و "بناءا على ذلك يقول فإننا مضطرون الى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلا سياسيا وقانونيا ذريعا لا يمكن أن نتعلم منه

[1]) وائل حلاق ، ماهي الشريعة؟ المصدر السابق، ص82.

[2]) محمد حصحاص، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة وأزمة القيم الحداثية لوائل بهجت حلاق، متاح على الخط: https://www.mouminoun.com 7ماي 2022، 15:05.

كيف يحكم المسلمون أنفسهم بأنفسهم بطريقة مناسبة في ظل غياب الشريعة (كمصدر للتشريع في دساتيرهم) وإساءة استخدامها سياسيا ".[1]

هكذا يبدي حلاق رأيه في استحالة بناء دولة بمفهوم الحداثة الغربي لأن هذا المفهوم مبني على أسس تختلف وتناقض الأسس التي حكم من خلالها المسلمون أنفسهم في مرحلة ما قبل الحداثة. وفي ما يلي سنعرض كيف وجه وائل حلاق انتقادا لنموذج الدولة الحديثة وكيف فرق بينها وبين الحكم الإسلامي المبني على الشريعة كمصدر وأساس للتشريع السياسي والدستوري.

من أجل الدخول في الأسس التي عليها بنى حلاق أفكاره في نقد الدولة الحديثة وجب أولا التطرق الى رأي وائل حلاق في مفهوم هذه الدولة وكيفية نشأتها وأهم سماتها وخصائصها التي لا تقوم إلا من خلالها.

أ/ مفهوم الدولة الحديثة:

" لقد ظل مفهوم الدولة عند العرب مرتبط دوما بالسياقات الفكرية الغربية، حيث تستعير كل محطة تاريخية بنية تصورية لهذا المفهوم بدءا من المفهوم اللبرالي وصولا الى مفهوم الماركسي لذلك أراد وائل حلاق وضع حد لهذه التبعية الفكرية على مستوى المفهوم، فبدلا من اللهث وراء العناصر المشتركة للمفهوم وضع صيغة تركيبية له، وأقام فيها تفرقة بين شكل الدولة ومضمونها، فاعتبر عناصر الشكل التي تحددت منذ مائة عام تمثل الجانب الدائم والمستمر للدولة. بينما المضمون متغير عبر الأزمنة والأمكنة".[2] من المهم لدينا كمسلمين ومجتمع خاص وقائم بذاته أن يكون لنا مرجعيات خاصة بنا، ومن أصل إسلامي، بدلا من اتخاذ النماذج والمرجعيات الغربية الخارجة عن حضارتنا وثقافتنا وديانتنا.

وبهذا يكون وائل حلاق قد فتح المجال لمناقشة كل ما يخص الدولة الحديثة و" التي تعتبر جنس يتصرف أفراده بطريقة مخصوصة وينطوي على زمان ومكان بطريقة مخصوصة، وتؤدي وظائف مخصوصة تحديدا جيدا يتعلق بالحكم والهيمنة".[3]

---

[1]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ت: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص31.

[2]) عبد الحليم مهورباشة، الدولة المستحيلة، دراسة نقدية في المفهوم عند وائل حلاق، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، الجزائر، العدد، ص386.

[3]) وائل حلاق، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، 633.

إن العيش في مثل هذه الدولة يتطلب منا كبشـــر أن نكون مقيدين بســـلطتها ففي حين تنادي الحداثة والعلمانية بالتحرر، فإن هذه الدولة والتي هي من مفرزات الحداثة تطالب الإنســـان الذي هو مواطن أن يكون حرا ولكن في حدودها وقيودها وبالشـروط التي هي من تصـنعها والقوانين التي هي تدسـترها على حسـاب إرادة المواطن فيصـبح المواطن الصالح فيها هو المأمور الخاضع الذي يخضع للسلطة ولا يخالفها.

"إن نقد حلاق للمفهوم الرائج للدولة، وصـياغته مفهوما مغايرا بمعايير مغايرة ارتكز على أداة منهجية كانت بمثابة نموذج معرفي لمســاءلته النقدية لهذا المفهوم مســتندا في نقده على نقد الذي قدمته الفلســفات الأخلاقية للمفهوم الحداثي للدولة بناءا على ما تولد عليه من آثار ســـلبية مختلفة في المجتمعات المعاصـــرة، فتحولت الدولة من أداة للحكم والتنظيم الى أداة للهيمنة على الإنسان والسيطرة عليه".[1]

يؤكد خلاق أن مفهوم الذي وضعه المنظرين السياسيين والاجتماعيين للدولة ومفهوم قاصر، ويقر كونه يعتبر الدولة كيانا ذا معنى وجوديا وصالحا تحليليا إذ يتساءل عما يشكل ظاهرة الدولة الحديثة.

كما أن وائل حلاق يعرض في كتابه " الدولة المســـتحيلة" حملة من بعض رؤى المنظرين لمفهوم الدولة وذلك لبيان الاختلاف بين هذه النظريات واستغلال هذا في معالجة موضـوع المفهوم بالجمع بين هاته النظريات والاستناد إليها والى اختلافاتها لضـــبط مفهوم الدولة الحديثة الخاص عند وائل حلاق. إذ يقول بأن " تناول الدولة لا يحتاج أن يكون شاملا ولا تاما مع أنه من الضروري ألا تتجاهل خصائص الدولة المتأصلة فيها، وبناءا على ذلك سأفرق بين شكل الدولة ومضـمونها، فاعتبر المضـمون متغير أو مجموعة متغيرات، والشكل مكونا من بنى أو خصـائص أساسية امتلكتها الدولة في الواقعة لمئة عان على الأقل ولا يمكن من دونها تصورها كدولة قط كونها أساسية".[2]

هذا يعني أن وائل حلاق في بنائه لمفهوم الدولة الحديثة ارتكز على شـــكلها ومضـــمونها من ناحية كيفية التشـــكل والخصائص ويعطي أهمية للشكل لأنه هو ما يثبت أنها نتاج أوروبي محض.

" فالدولة منتج تاريخي بقدر تاريخية أي مؤســـســـة أو مفهوم نعرفه، فتاريخ الدولة هو الســـيرورة التي تكشـــف من خلالها الدولة كمفهوم مجرد وكمجموعة من الممارسـات، ولكي يتبنى كيان سـياسـي الخصـائص النموذجية للدولة الحديثة يتعين عليه امتلاك وســائل اختراق المجتمع والثقافة وتشــكيلها بطريقة تســاعد على تكوين رعايا الدولة أو

[1]) عبد الحليم مهورباشة، المرجع السابق، ص386.

2) وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، المصدر السابق ،ص60.

ذواتها وبعبارة أخرى لكي تكون هناك جولة مكتملة التحقق لابد أن توجد داتا معينة ألا وهي المواطن ولا يمكن قيام دولة ومواطنها إلا من خلال سيرورة تاريخية".[1] ومن المؤكد أنه لا يمكن قيام أي مفهوم أو نموذج بدون دلالات ومرجعيات تاريخية.

أن مفهوم الدولة الحديثة لدى وائل حلاق لا يمكن صياغته بعيدا عن الإشارة الى الخواص الخمسة لتشكيل تلك الدولة، وهذه الخواص مترابطة فيما بينها ومتعاقبة في علاقة جدلية.

الدولة نتاج تاريخي محدد:

" إن الدراسات التاريخية تشير الى أن الدولة الحديثة ظهرت في القرون الأخيرة من العمر الزمني للإنسانية وتجلت في جغرافية المجتمعات الأوروبية لجملة من الظروف والمتغيرات التي شهدتها المجتمعات الغربية ".[2]

تلك الظروف التي كانت أهمها التنوير وسيطرت العقلانية والأفكار المحدثة التي جعلت تلك المجتمعات تتسيب من الحكم الديني الذي كان يمثل البعد الأخلاقي فبإنهاء سيطرة النظام الديني لم يتبقى للنظم الأخلاقية أي قيمة، حيث أصبحت كل قيمة هي تكرس فقط للتحرر والعقلانية المادية، وكل هذا نتاج لسيطرة الأفكار والفلسفات الرأسمالية. وبهذا لم يعد أمام تلك الشعوب إلا قولبة نفسها في غمار تلك التطورات منتجة بذلك خصائص وأسس جديدة بقوم عليها كل من المجتمع والدولة، حيث يشير وائل حلاق الى أن الدولة الحديثة "[3] تمثل عملية صيرورة، أي تكشف ترتيب سياسي وثقافي جديد محدد من أصل أوروبي، وأوروبا كانت بمثابة المعمل الوحيد الذي صنعت وأنتجت وتطورت فيه الدولة الحديثة. ويعبر حلاق عن كل هذا بوصفه له على أنه وصف تاريخي سليم ويعتبر سمة جوهرية من سمات الدولة الحديثة، إذ لا يوجد في الدولة ما يمكن أن يعرب من الزمنية، فهي منتج تاريخي في موقع محدد وثقافة محددة وكما سبق وذكرنا فالدولة لم تكن ممكنة إلا في الغرب.

إن هذه الخاصية تفترض وتؤكد أن المجتمعات التي لا تعيش في إطار الدولة تكون مجتمعات همجية ومتخلفة".[4] ومن هذا فإن قيام نموذج جولة خارج عن إطار الزمكانية غير ممكن، ومن الواضح أن الغرب له قداسة كبيرة لهذه الدولة.

---

[1])وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، المصدر السابق ، ص ص 60-61.

[2]) عبد الحليم مهور باشا، الدولة الحديثة: دراسة نقدية في المفهوم عند وائل حلاق، المرجع السابق، ص390.

[3]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص64-65.

[4]) عبد الحليم مهور باشا، المرجع السابق، ص389.

- **السيادة وميثافيزيقيتها:**

تعتبر هذه هي الخاصية الثانية من ناحية الشكل للدولة الحديثة، وإذا قلنا أن الدولة الحديثة يشترط لقيامها سيادة مسيطرة فهذا يعني أن الدولة " ستكون متفردة بطابعها اللاشخصي بمفهوم مجرد يكمن في لب شرعيتها. وباعتبار هذه الدولة أوروبية الأصل بحسب الخاصية الأولى فإن فكرة السيادة تنهض على فكرة أن الأمة التي تجسد الدولة وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها وتظهر الإرادة في لوجود وتتحقق إلا إذا افترضت قطيعة فاعلية مستعبدة أو استبداد مستعبد أو أي شر أو عنف مهيمن من هذا النوع، تمثل تلك القطيعة متطلبا جوهريا لا يكون للسيادة معنى من دونه، فالحديث عن دولة حديثة ينطوي بالضرورة على خاصية الشكل المعنية بالسيادة ".[1]

نفهم من هذا أن خاصية السيادة تقوم على ميتافيزيقا الهيمنة والسيطرة على شؤون ومصير الدولة والتحكم بكل ما فيها، وإثارة التهديد بالعنف والشر الذي يمثل الرادع الأول للمواطنين في حالة الإخلال بقانون الدولة والتعدي على حدودها. وهذا ما سيطرح فيما بعد مبدأ العقاب الذي تقوم عليه الدولة الحديثة.

" فمن شروط تحقق السيادة هو توفرها بنوعيها وهما: سيادة خارجية جولية تكون باعتراف الدول كل واحدة بالأخرى وبقانونها، وسيادة داخلية تفرضها الدولة على مواطنيها وسط الأمة عن طريق القانون والدستور المؤسس على مبدأ التهديد والعنف، وبهذا تصبح الدولة تشترك في هذه الصفة مع الإله فيما يخص تحكمها في كل أمر وخاصة سيطرتها على المواطنين فأن يعيش المواطن داخل دولة وأمه ويكون مجبرا على اتباع قانونها والسير تحت مبادئها أشبه بمعايشة إله آخر يكون تحت إمرته وطاعته".[2]

حسب وجهة نظري فإن وائل حلاق أراد التعبير عن سلب هذه الدولة بحاجة الإنسان للأسس والقيم الأخلاقية التي يقوم الدين بضبطها فالأكثر من هذا حاجته الى الشعور بالقوة والسلطة الإلهية.

التشريع والقانون والعنف:

انطلاقا من خلاصة الخاصية الثانية فإن السيادة بدون قانون غير مشروعة وعلى هذا " يمثل القانون تعبيرا عن الإرادة السيادية لدرجة أن الإرادة السيادية تتوقف عن العمل إذا ما أعلنت الدولة رسميا أن بلدا أو كيانا آخر من يزودها

[1]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة ، المصدر السابق، ص 67.

[2]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص ص 68-69-70.

بالقانون وإذا كان فرض القانون يحسب تحققا للإرادة السيادية فإن إرادة من دون أداة قسر تدعمها ليست قوة أو سلطة على الإطلاق".[1]

هذا يعني أن " السيادة تفضي بنا الى القانون والقانون هو الأساس الذي يعمل الشرعية للسيادة".[2] إذن فإن السيادة بدون قانون ظلم وإجحاف في حق المواطن ولكن ومن جهة أخرى مقولة العنف ضرورية في فهم ظاهرة الدولة، ومن هنا ترسم الدولة وحدها حدود العنف. ونوعه ومستواه اللدين تحددهما معاييرها فالدولة هي الفاعل الأعلى في تشريع العنف الذي يطبق على الخارجين على إرادتها وهي المالكة للحق الحصري في ممارسته".[3]

وكما يصف وائل حلاق هذه الخاصية في كتابه " الدولة المستحيلة" فهو يقر أنها خاصية لا يمكن تصور الدولة من دونها. وإذا كانت السيادة تتجلى بالقانون فهذا يعني أن القانون يفرض الشرعية لتحقيق تلك السيادة.

" فاستخدام القانون كسلطة هو ما يجعل الدولة تفرض العنف والتهديد بالعقاب وهذا ما يجعل سيادتها من سيادة الإله، بحيث أصبحت الإرادة السيادية والقانونية هي الإله الجديد وكأنها تفرض بأن لا إله إلا الدولة فهذه الدولة تستخدم العنف والتهديد كوسيلة لفرض القانون وتطبيقه وهذا ما يجعل القانون والعنف خاصية أساسية من خصائص الدولة الحديثة".[4] وهذه الروعية في نظري صائبة لأننا في إطار هذه الدولة أصيحنا نعيش كالآلات المسيرة لا نعي ما نخضع له خصوصا وكونها نتاج غربي.

وكاستنتاج للخاصية الثالثة لشكل الدولة الحديثة عند وائل حلاق يمكن القول أنه إذا كانت الدلة تتأسس على مبدأ السيادة ومبدأ السيادة تتولد منه القوانين فلا بد أن توظف الدولة العنف لتجسيد تلك القوانين. فالدولة هي الجماعة الانسانية التي تعي أنه من حقها احتكار العنف الطبيعي المشروع. "إذا ما صار ميزة يتميز بها عصرنا الحاضر هو أن لا تمنع التجمعات الأخرى أو الأشخاص الأفراد الحق باستخدام العنف الطبيعي إلا بقدر ما تسمخ لهم الدولة بذلك إذ إن الدولة وحدها مصدر الحق باستعمال العنف".[5]

---

[1]) محمود حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها: من الإغريق الى ما بعد الحداثة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2018م/1438هـ، ص97.

[2]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص72.

[3]) محمد حيدر، المرجع نفسه، ص97

[4]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص74-75.

[5]) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، تر: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص263.

الجهاز البيروقراطي العقلاني:

" يعتقد أن النظام الإداري جزء أساسي من بنية الدولة الحديثة، وهو امتداد للنظام القانوني للدولة، وكما يوظف وائل حلاق في كتابه " الدولة المستحيلة" رؤية ماكس فيبر في أن النظام الإداري يمتلك سلطة ملزمة لأفراد الدولة (المواطنين) ولكل ما يقع ضمن إقليم السيادة.

كما يتميز هذا النظام بنوع عقلاني من السيطرة، وتتسم هذه السيطرة بالطوعية والتنظيم، تتضمن سمة الطوعية الأساس العقلاني بمعنى أن التنظيم السياسي مقرر من ضمن قواعد عقلانية غير خاضعة لعرف أو مرسوم ديني ".[1]

وهذا ما تنص عليه الأفكار العلمانية وتنادي به.

إد يرى وائل حلاق أن " بيروقراطية الدولة تمارس تأثيرا واسع النطاق يتجاوز تأثير أي تنظيم سياسي، وتظل بيروقراطية الدولة في الواقع البنى البيروقراطية الراعية وتأمرها وتخضعها لقواعدها العقلانية.[2]

يمكن القول أن هذه الخاصية هي التي ستؤدي فيما بعد الى بناء الدولة الحديثة على أساس العلماني وبداية التكريس لفكرة فصل الحكم الديني عن الحكم السياسي أو العلماني وعلمنة الدولة.

الهيمنة الثقافية أو تسييس الثقافي:

" تكمن قوة أي دولة وتماسكها في قدرتها على تنظيم المجتمع والتوغل فيه ثقافيا، ولأن الدولة هي صاحبة السيادة والإرادة السياسية فلا يمكن لأي وحدة أو كيان في الدولة أن يتمتع بأي سلطة مستقلة ذاتيا. وهذا هو السبب الذي دفع الدول الأوروبية الى تفكيك مثل الكيانات الداخلية، فالكيانات الداخلية والبنى العضوية مثل العشيرة والحرفيين والجماعات الدينية تؤثر في القرار السياسي والتنظيم الاجتماعي إذا كان لها وجود مؤثر كما أنها تؤثر في ولاء الفرد للدولة. ولذلك تسعى الدولة لفك وتفكيك هذه البنى من أجل توجيه الولاء للدولة وتقوية قدرتها على التوغل ثقافيا".[3]

وبهذا ينقلنا وائل حلاق من وسط أفكاره حول الدولة الحديثة ومفهومها وخصائصها الى عودته للتركيز على الشريعة الإسلامية. كأساس لبناء حكم الإسلامي وهو ينفي هنا نسبة مصطلح " دولة" أو "دولة حديثة"، لأن في نظره

---

[1]) محمد حيدر، الدولة فلسفتها وتاريخها: من الإغريق الى ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص97-98.

[2]) عبد الحليم مهورباشا، المرجع نفسه، ص396.

، المرجع نفسه، ص98.

قيام دولة إسلامية بنفس تلك السمات والخصائص التابعة من الثقافات والسياقات الغربية أمر مستحيل. وبناءا عل هذا يصنف العديد من الأسباب والسمات التي تجعل من الدولة القومية الحديثة تتعارض مع النموذج الشرعي الإسلامي ولا تحقق أي من الذي حققته في أوروبا في الوسط الإسلامي.

فلم تكن معالجة حلاق لموضوع وقضية الشريعة من أجل الإعجاب بالإسلاموية فقط بل كانت تأكيدا على دور فاعلية الحكم الإسلامي عن طريق الشريعة وبيان كيف تخطت الدولة الحديثة حدودها في إزاحة الشريعة.

ب/ الشريعة والدولة الحديثة:

«أن الشريعة ميزت التاريخ الإسلامي بأخلاقها التي تعطي الأولوية للفرد والجماعة كقيم عليا عكس ما تفعل الدولة الحديثة ومؤسساتها بالفرد، كما أن مفهوم الدولة الحديثة مناقض تماما ما لأخلاقيات الإسلام أنهما منهجان مختلفان في جوهرهما وإن أي تصور لدولة إسلامية حديثة هو جوهره مناقض لذاته، إنهما نموذجان على طرفي نقيض وإن الشريعة لا يمكن فهم مقصدها إلا بالنظر الى كل جوانبها، لقد كانت أكثر ديمقراطية من الدولة الحديثة لأنها كنمط حياة لم تكن تطمح الى التسيد والسلطة أولا لأن السلطة الوحيدة فيها هي سلطة الإله الواحد. ولأنها كانت تربي الفرد أولا لخدمة قيمته الإنسانية كخليفة في الأرض ولخدمة الآخر فإن قوانين الشريعة كانت مسخرة لخدمة الإنسان وليس لخدمة الدولة وسلطتها».[1]

« كان الهدف من تشريع القوانين في الشريعة هو تكوين فرد ذي قيم تسمو على أية سلطة أخرى، ولم تكن هذه القيم تكرس للدفاع عن سلطة الأمير أو الخليفة أو القاضي أو المفتي الذي كان إجمالا مستقلا برأيه ولا يعترف بسلطة أكبر من سلطة الإله، فكان القاضي مثلا يصل الى منصبه عن طريق سنعته العلمية لا عن طريق إخلاصه لسلطة ما. كما أنه قريبا من الناس يعرف قضاياهم ويفتي لكل محتاج حسب حالته. وكان ذلك دون مقابل زد على ذلك أن التعليم كان بيد الأوقاف ورجال العلم وليس السلطة الحاكمة، وبما أن العلماء في وقتهم كانوا كذلك رجال دين وفقه فأن تعليمهم كان كذلك تعليما قيميا على عكس التعليم في الدولة الحديثة التي من خلاله تحاول بسط سلطانها وتكوين الفرد الذي لا يفكر بدون سلطة الدولة. أن المجتمع الإسلامي كان حريصا على قيمه وعلى غرسها

[1]) محمد حصحاص، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة وأزمة القيم الحداثية "لوائل بهجت حلاق" , المرجع السابق ، ص ص 75-76.

في الأفراد أولا كل هذا دليل حسب وائل حلاق على أن نموذج الحكم الإسلامي أو الشريعة في تكوينها وتاريخها مختلفة تماما عن ما يعرف بالدولة الحديثة ».[1]

هذا يعني أن الشريعة في الحكم الإسلامي جورها فعال في إنتاج فرد صالح لخدمة نفسه والآخرين والحكام فيها أناس مسيرون حسب ما تمليه عليهم الشريعة المحتكمة لقوانين وسلطة الله، فالحكام لا يخدمون سلطة معينة، أو إيديولوجية معينة بل يطبقون ما أمرهم الشارع وهو الله وفقا لما جاءت به مصادر التشريع الإسلامي من قرآن، سنة، إجماع وغيرها.

« لكن الجولة الحديثة بالنسبة لوائل حلاق تعتبر نتاج تاريخي في ثقافة معينة وهي ثقافة أوروبا وأمريكا الشمالية ومنبتها النهضة الأوروبية وعصر الأنوار والثورة الصناعية والعقلانية، كما أنها هي بنت سياق غربي وبنت بيئته الفكرية، ويؤكد حلاق أن مزاعم العقل الغربي التي جاء بها عصر الأنوار والحداثة المتمحورة حول المفاهيم مثل: العقلانية والمصلحة تبدو متناقضة تماما ومتعارضة الى حد بعيد مع الروح الإسلامية كما أن النظم الإسلامية لا يمكن تطبيقها في عالم اليوم، لقد قامت هذه النظم على ما يسمى عند حلاق ب " الحكم" ولم يكن هناك دولة كما أنه لا يمكن تصور الشريعة بدون الأسس الاجتماعية والأخلاقية المرتبطة بها أي دون السياق الاجتماعي والأخلاقي والسياسي الذي تقتضيه والذي هو متناقض لما تتأسس عليه الدولة الحديثة».[2]

إن وائل حلاق في مجموعة من كتبه ومؤلفاته يولي اعتبارا كبيرا إلى أهم النقاط المؤدية الى فكرة الاختلاف بين الشريعة والدولة الحديثة حيث يظهر ذلك أكثر في كتابيه العروفين:" الشريعة: الممارسة والتحولات" والآخر "الدولة المستحيلة" حيث يقر في الكتاب الأول أن الشريعة والدولة الحديثة غير متوافقين بل متعارضين. و" في ذلك راجع الى أن كل منهما آلية للحكم فكلاهما مصمم لتنظيم المجتمع ولإنهاء النزاعات التي تنذل بالاختلاف بأنظمتها، مهما يكن اخلاف هذه الأنظمة ومهما يكن اختلاف أسباب التعاطي معها وطرائقه".[3]

---

[1]) محمد حصحاص ، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة وأزمة القيم الحداثية "لوائل بهجت حلاق" , المرجع السابق .

[2]) خالد بشير، وائل حلاق وأطروحاته في الشريعة والسياسة والحكم... لماذا سببت الجدل؟، متاح على الخط:

https://hafiryat.com 22/5/2022، 25: 14.

[3]) وائل حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص633.

إن وائل حلاق يشـــير الى أن الدولة الحديثة فرضـــا على الفرد الذي تنتجه الانتماء الى أمه معينة وطاعتها واتباع قوانينها وهذا ما أدى الى ظهور ما يعرف بالدولة القومية وهي تجسـد مماثل للدولة الحديثة لذلك سـنرى كيف ميز وائل حلاق بين الحكم الإسلامي ونموذج الدولة الحديثة القومية.

" إن النموذجان بالرغم من وكونها آليان للتشـريع والحكم إلا أنهما لم يصـرحان بمنهجيهما وأهدافهما النهائية، إذ كانتا بوصفهما مشرعين كليين متمانعتين، ولما كانت أهدافهما ورؤاهما الثقافية والاجتماعية غاية في الاختلاف كان تعايشها مستبعدا، فهذا الاختلاف الغائي هو الذي أوجد الصدام بين الدولة القومية والشريعة الاسلامية وفي هذا التنافس لم تكن لدى الشريعة الإسلامية فرصة لأن التصدي لسطوة السلطات المادية البيروقراطية والعسكرية للدولة، فضـــلا عن عدم قدرتها الفوز في الحرب التشـــريعية الدائرة بينها وبين الدولة القومية ولم يكن انتصـــار الدولة مزيجا للشريعة فحسب بل كان انتصارا مستلزما لإعادة تنظيم البنى الاسلامية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

إذ حول المســـلم المؤمن بهذا الى المواطن الصـــالح إلا أنه حســـب وائل حلاق فإن منهج الدولة القومية الحديثة هو التقنين وهو منهج يستلزم استخداما واعيا لأداة حكم السلطة القانونية والسياسية وهو اختيار مهمات متعددة في وقت واحد.

وأكثر السـمات الأسـاسـية هي إنتاج النظام، والوضـوح والدقة والسـلطة ويجمع الخبراء القانونيون على أن القوانين الحديثة جاءت لتحل محل جميع ما سبقها"[1] من أعراف وعادات وتشريعات، وهذه الإزاحة ذات طبيعة شمولية أيضا لأن القوانين لا يد أن تكون جامعة مانعة ولا بد أن تشـمل كل مجال تزعم تنظيمهن وهذا يسـتبعد بالضـرورة أي تشريع آخر منافس . وإذا كان ثمة استثناء بمعايشة ومشاركة أشكال أخرى من التشريع الذي قد يكون سابق في وجوده على القانون الحديث فهذا الاستثناء لا يسمح به أيضا إلا بعد أن يأذن القانون به، أي أن القوانين الحديثة تقتضـي على الدوام السـلطة الحصـرية والعليا على جميع التشـريعات السـابقة ضـف الى ذلك أن القوانين لا بد أن القوانين لا بد أن تكون واضحة ومنظمة عقلانيا ومنطقيا ومصوغة على نحو يسير على الحقوقيون والقضاة مبتغاهم لأن القوانين لا تولي القضاة ولا الأفراد الأهمية المباشرة فهي بهذا سمة تجريدية ومباشرة على الدوام".[2]

[1]) وائل حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص644.

[2])المصدر نفسه ، ص645.

أما في الشـريعة "فنجد الفقه يتصـف بالتعددية القانونية والقانون في الإسـلام ظاهرو اجتماعية في الأسـاس وليس سياسة وهو مرتبط بالمجتمع وليس بالدولة".[1] كما يصنف وائل حلاق سبع سمات تجعل من الشريعة والدولة الحديثة ككيان لا يجتمعان ولا يتعايشان إلا في إطار الصراع ألا وهي:

1. كونهما ينتميان الى نف الجنس وكونهما وسيلتان للحكم والفصل في تنظيم المجتمع وحل النزاعات.
2. أن كلاهما مسؤول عن انتاج وتشريع قوانين، هذا يعني أن لهما نفس التخصص وهذا ما ينذر بقيام الصراع بينهما.
3. أن كلاهما في مجال النظرية والتطبيق يحتاجان الى سيادة تشريعية مطلقة.
4. أن كلاهما مسلك أو اتجاه، فالدولة الحديثة تسعى الى المركزية الحصرية المطلقة أما الشريعة فظلت بعيدة عن المركزية بوضوح.
5. الدولة الحديثة تمثل نفسها بوصفها كيانا قانونيا تجريديا وظيفته الهيمنة السياسية والاقتصادية بطرائق تشرع الإخضاع وتمثيلها لذاتها على أنها السلطة الإيديولوجية الأولى على الإنسان.[2]

إن تقارب وتشـابه الشـريعة مع الدولة الحديثة في الوظيفة هو ما يخلق الصـراع، لأن وجود نظامين لهما نفس الوظيفة ويعملان معا يعني أن أحدهما لابد أن يفشـل ، هذا يعني تولد الصـراع بينهما فيصبح كل نموذج يعمل على إزاحة الآخر وهذا ما فعلته الدولة الحديثة بالشريعة.

" أما الشريعة بتشكلها الفقهي وتاريخها الاجتماعي والاقتصادي الفعلي فلم تعزز الطبقة الاقتصادية ولم تشجع الهيمنة الرأسمالية أو الطبقة لكن الأهم من ذلك أن الشريعة بافتقارها لهذا المشروع وبعد خدمتها مصـالح طبقة مخصوصة لم تحتج الى الاختفاء وراء إيديولوجيا مستغلقة.

6. كون الشـريعة نابعة من المسـتوى والسـياق الاجتماعي الذي تمارس وظيفتها فيه، أما قانون الدولة القومية الحديثة جهة مركزية عالية بإتجاه نحو الأسـفل، وهو ينشـأ أولا لدى السـلطات القوية لجهاز الدولة، أي أن الدولة وحكامها ينشـؤون القوانين ويفرضـونها على المواطنين والمجتمع الخاضـع للشـريعة الاسـلامية مجتمع

[1]) فهد سليمان الشقيران، الدولة المستحيلة وتحديات الحداثة، متاح على الخط:
https://www.alarabiya.net 23-03-2022، 12 :01.

[2]) وائل حلاق،الشريعة النظرية والممارسة والتحولات ، المصدر السابق ، ص ص 634-635-636-637.

يحكم نفسه بدرجة كبيرة، كما تسعى الشريعة الى خدمة مصلحة المجتمع عن طريق الأخلاق بعكس ذلك فإن المجتمع الخاضع لحكم الدولة القومية الحديثة فهو مجتمع يحكم من الأعلى وهذا يمثل حكم الإنسان.

7. تركيز الدولة الحديثة على مبادئ الرقابة والضبط والعقاب، ولا يحقق هذا إلا أداة واحدة وهي القانون، أما الشريعة فتمارس العقاب عندما تقتضيه الضغوط الاجتماعية".[1] فعلى سبيل المثال نجد عقوبة أوحد الزنا مرتبطة بانكشافها للمجتمع فإذا اتضح للناس أن الشخص وقع في هذه الفاحشة يعاقب بينما إذا لم يعرف الناس فليس أمامه إلا التوبة.

أما فيما يخص نتائج الصراع بين كل من الشريعة والدولة الحديثة فيمكن القول: " أن الشريعة قد تم تقليصها بحلول منتصف القرن العشرين بحيث لم يبقى إلا جزء منها في أحسن تقدير أو لم يبقى من بنيتها شيء البتة في أسوء تقدير. وقد نشأ عن تشظية الدولة الحديثة الشريعة أمور ونتائج أهمها:

- انهيار الأسس المالية والقفية التي دعمت الطبقة الشرعية وآلياتها الإنتاجية.
- الإزاحة التدريجية لهذه الطبقة والإتيان بدلا منها بطبقة من الحقوقيون والقضاة المحدثون اللذين ينتمون الى أسر برجوازية وعلمية متحولة حديثة النشأة.
- الاستغناء عن البنى الشرعية والمؤسسية بكليات القانون الحديثة والمحاكم القانونية التراتبية الحديثة.
- تقديم عدد كبير من القوانين التجارية والجنائية والمدنية وغيرها التي حلت محل الفقه واستوردت من أجل استيعاب الاحتياجات القانونية التي نشأت نتيجة الانفتاح على الأسواق العالمية الجديدة والحرة".[2]

وبهذا فإن وائل حلاق يقرر بأن كل تلك النتائج أدت الى الاحتضار الفعلي للشريعة.

إن تلك النتائج مفادها تغلب الدولة الحديثة على الشريعة وتراجع دورها الأمر الذي أدى الى وعي بعض التيارات الإسلامية بأن الإسلام من دون الشريعة ليكون غالبنا من دون أساس وعلى هذا بدأ التفكير في استعادة دور الشريعة ليكون هذا الوعي هو ردة فعل على ما أحدثته الدولة الحديثة والتي فصل فيها عن هذه المحاولة بإعطائها مسمى الدعوى لاستعادة الشريعة والتي فصل فيها وائل حلاق في كتابه "الشريعة: النظرية، الممارسة، التحولات" وأبرز موقفه منها.

[1]) وائل حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص639.

[2]) وائل حلاق، الشريعة و الممارسة والتحولات، المصدر السابق، ص865.

الفصل الثاني: وعي الذات والإصلاح الأخلاقي

أولا: نقد الحداثة

ثالثا: النسق الأخلاقي للإصلاح الحداثة

ثالث: مركزية الأخلاق الإسلامية

أن النتائج التي توصل إليها وائل حلاق والتي تطرقنا لها في الفصل السابق، والتي مفادها استحالة قيام ما يعرف بدولة اسلامية أو بعبارة أخرى استحالة الجمع بين نموذج الدولة الحديثة ونموذج الحكم الإسلامي الذي أساسه الشريعة مؤكدا أن العطب ليس في الشريعة وإنما في طبيعة الدولة الحديثة، والسبب كونها نتاج للحداثة الغربية التي انسلخت من الوزع الديني الأخلاقي والقيمي. وكان لها العديد من النتائج التي غيرت مجرى حياة انستن العصر الحديث، وعلى هذا وجب علينا التوقف قليلا للتمعن والتفكير في واقع حياتنا كأفراد حداثيين، إذ من المهم وضع حداثتنا موضع الفحص والنقد والتمحيص، كونها نموذج غربي صنع خارج إطار ثقافتنا العربية الإسلامية وهذا ما عمل عليه وائل حلاق في العديد من مؤلفاته حيث تطرق لموضوع الحداثة من مختلف جوانبه خاصة النتائج السلبية وقضية تعلق المسلمين بهذا النموذج وتقليدهم له دون وعي لا بسلبياته ولا بأساسيات تشكله.

ومن هذا التقديم لا يبقى أمامنا إلا أن نتساءل كيف تطرق وائل حلاق لنقد الحداثة بالرغم من كونها نموذج غربي مركزي لكل العالم أو شك بل أصبح كونيا؟ وكيف كانت مناقشته بالأخص على تقليد وإقبال المسلمين على هذا لنموذج؟

وفي تساؤل آخر إذا كانت الحداثة نمط ونموذج صالح في جوانب وفاسد في أخرى وإذا كان الفاسد منها أكثر من الصالح فهل يمكن إصلاح ما فسد منها؟ وإذا كان ذلك ممكنا فكيف وبأي الوسائل يتم ذلك؟ وهل يكون هذا الإصلاح خاص بالنموذج المقلد من طرف المسلمين فقط أم أنه إصلاح عام للحداثة الغربية بعالميتها وكونيتها؟ وأخيرا كيف عاذ وائل حلاق للحديث عن الشريعة الإسلامية مرو أخرى؟ وما العلاقة بين إصلاح الحداثة الذي يمثل جانب من وعي الذات الإنسانية بضرورة فحص الحداثة-والشريعة؟

أولا: نقد الحداثة

يعتبر النقد والفحص والمناقشة من أهم سمات التفكير والمعالجة الفلسفية، وهذا ما نلمحه في منهج وائل حلاق عند وضعه الحداثة محل النقد والنقاش، من حيث أن هي نموذج غربي كوني، ومن حيث هي تقليد إسلامي، كذلك من حيث نتائجها وتعارضها مع القيم. فكيف يقيم وائل حلاق هذا التقدم وعلى أي الأسس يعتمد؟ وما الغاية والهدف من وراء هذا النقد؟

قبل الشروع في مناقشة النقد الذي قدمه حلاق للحداثة، وجب التذكير بأهم ثلاث أسس لها وهي: العقلانية، الذاتية، والحرية، فكل هذه العناصر تجعل من الإنسان ذو طابع فردي ذاتي له حرية التفكير والتصرف

كما يشاء في العالم الذي أصبح ملكا له، وبناءا على هذا أصبحت غايته الأولى تطوير حياته المادية وجمع الثروة دون الاهتمام بالثروة القيمية الأخلاقية.

" إن تحليل وائل حلاق يترافق مع نقد الحداثة ودفاع عن القدامة إذ يحمل الحداثة كل المآسي التي حلت بالشعوب غير الغربية من تفكيك وتدمير للمجتمع والأسرة والبيئة وغيرها".[1]

إن هذا النقد لم ينشأ عنده من العدم وإنما كان نتيجة خبرته وتطلعاته على فلسفات سابقية سواء من الفكر الغربي أو العربي، فمن بين اللذين عاد لهم من الفكر الغربي نجد جماعة مدرسة فرانكفورت أو المدرسة النقدية الألمانية التي تحالف فلاسفتها على نقد الحداثة خاصة من ناحية نتائجها الوخيمة على المجتمع والإنسان والبيئة الطبيعية، في حين آخر فإن وائل حلاق يقر بإعجابه بعناصر العيش القديمة رغم بساطتها فإنها كانت أكثر ملاءمة للإنسان والبيئة وباقي الكائنات، وفي سياق اعتبار وائل حلاق الحداثة نتاج غربي فإنه يحملها مسؤولية كل نتائجها السلبية التي عادت بالأكثر على الشعوب غير الغربية.

في حين يتعرض وائل حلاق لعرض سلبيات ومآسي الحداثة نجد "يلخصها في غياب البعد الأخلاقي الذي يعده الأساس".[2]

يعتبر الاهتمام حلاق بالبعد الأخلاقي في اختيار واعي وصائب لأن الأخلاق هي جوهر الإنسان وجوهر مبحث القيم، وهي من تعطي للإنسان إنسانيته، وتميزه عن غيره من الكائنات أما الحداثة فقد حررت الإنسان من قيود القيم والأخلاق عن طريق تعويض الأخلاق بحرية العقل في اختيار السلوكات إذ أصبح الفرد يفعل كل ما يملي عليه عقله دون إخضاعه لمبادئ القيم، فغذا كل سلوكات يجلب المصلحة والمنفعة واللذة هو سلوك مشروع، أما السلوك الذي يحتكم للمبادئ العليا فقد أصبح يوصف صاحبه بالرجعية والتخلف، وأصبح نمط العيش الغربي هو النمط المفضل والمثالي في اعين غالبية الناس دون وعي منهم.

" إن تعرض حلاق لنقد الحداثة الغربية لا تقبله مسيرة التاريخ والفكر في الغرب ويعتبر حلاق أن الفكر الغربي قد تطور على حساب الاتكاء على المنظومة الأخلاقية".[3]

---

1 عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن، ص125.

[2]) المرجع السابق ، ص 126 .

[3]) المرجع نفسه ، ص 127

هذا لأن الغرب بتوصله للحداثة قد مر بالعديد من المراحل والأحداث أهمها فلسفات التنوير والثورة الصناعية والفكرية والعلمية، إلا أن حلاق يصف هذا التطور بأنه ألغى دور كل القيم خاصة الأخلاقية وهذا النقد يعتبر بالنسبة للغرب إدانة وإتهام للفكر الذي ظلوا عقود من الزمن وهز يعملون من أجل إنتاجه، ضف الى ذلك العقلية الغربية التي تعتبر نفسها مصدر الكل فكرة أو إنجاز في العالم، فهذه المركزية يرفضها حلاق ويعتبرها نوعا من الهيمنة والسيطرة على شعوب العالم غير الغربي ورأيه هذا مستمد مما عايشه سواء في بلاد الشرق الإسلامي من استعمارات أو في الغرب الذي كان اليد المتحكمة في كل الأمور.

ومن نقد وائل حلاق للحداثة من حيث كونها إنتاج غربي وتجسيدا للمركزية الغربية الى نقده لها من حيث نتائجها الوخيمة على كل ما هو موجود على سطح كوكب الأرض. "فبالرغم من أن تاريخ البشرية مليء بالبؤس والشقاء من حروب ونزاعات أرهقت كاهل الإنسان، لكن الحداثة جاءت لتكييف هذا الإرهاق وإذا فكرنا بوعي نجد أنها لم تقدم لنا سوى فائدة واحدة وهي تطور الحياة المادية وتوفير وسائل الراحة. ولكن لا يمكن التفكير في أي جانب آخر للحداثة يمكن أن يكون إيجابي بشكا واضح".[1]

ربما تعب الإنسان من ويلات الحروب وأحيانا من الكوارث الطبيعية، لكن ما خلفته الحداثة وأحدثته كان أقوى تأثيرا مما سبقها لأن تأثيرها كان شاملا بكل معنى الكلمة فقد مس الإنسان والكائنات والبيئة والقيم وأثر على المنظومة الاجتماعية والأسرية وغيرها.

وعلى هدا يمكن تلخيص بعض نتائج الحداثة الكارثية التي عدها وائل حلاق بالذكر "فلقد دمرت الحداثة البيئة الطبيعية والنسيج الاجتماعي للمجتمع والأسرة وسلبت الذات قونها إضافة الى الخراب الإيكولوجي الهائل وارتكاب فضائح استعمارية وامبريالية ساحقة، وتجريد الآخر من الإنسانية (حيونة الانسان) وأشكال غير مسبوقة من العنف السياسي والاجتماعي وإبادة جماعية من كل الأنواع وبناء هويات سياسية قاتلة ومشوهة".[2]

إذ تعرض حلاق للحديث عن تدمير الحداثة للبيئة الطبيعية بتضمن تلك الممارسات الشنيعة التي تطرأ من إنسان العصر المعاصر اتجاه البيئة التي يعيش فيها من خلال إخلال بالنظام الكوني على سطح الأرض خاصة الممارسات المتعلقة بشوية ذلك النظام كالتلوث الذي أدى الى ثقب طبقة الأوزون وإثارة مشكلة الاحتباس الحراري

[1]) حوار مع المفكر وائل حلاق ، حاوره عبد الرزاق بلعقروز ، مجلة نماء ، العددان 7و 8، ص 511.

[2]) المرجع السابق ، ص 512.

التي أثرت حتى على عملية تعاقب الفصول الأربعة، إضافة الى التأثير المراكز الصناعية باستيرادها واستنزافها لثروات الأرض ومشاركتها في طاهرة التلوث. أما تأثير الحداثة على النسيج الاجتماعي للمجتمع والأسرة تبق اليوم أسرة إلا عاتق من الحداثة فكثرت ظاهرة الطلاق وهددت الأسـرة بالزوال وبما أن الأسـرة هي الخلية الأولى للمجتمع فزوالها ودمارها يعني دمار المجتمع أما من ناحية سلب الذات قوتها فقد تم إخضاع الإنسان للقوانين وسلطة الدولة وتطبيق العنف والتهديد السياسي عليه. أما النتيجة التي أثارت أكثر عمقا وأكثر تعقيدا ألا وهي إثارة مشكلة حضارية ألا وهي مشكلة الهوية التي باتت من مشكلات العصر، إذ أصبح الإنسان على إثرها يواجه مشكلة في الانتماء فقد تم القضاء على كل اختلاف حضاري وثقافي في العالم وسيطرة نموذج واحد وهو الغربي المتمثل في ثقافة أوروبا وأمريكا. إضـافة الى العديد من النتائج المدمرة للحداثة "كتسـمم الطعام والماء وإبادة أعداد ضـخمة من الكائنات الحية والتهديدات الصـحية المقلقة بشـكل متزايد، والتفاوت الصـارخ بين الأغنياء والفقراء والانحلال الاجتماعي "،[1] كل هذا يثبته الكم الهائل من الحيوانات والنباتات التي آلت الى الانقراض، إضـافة الى ظهور غربي للكثير من الأمراض التي بتت مشـكلات طبية بدون حلول كما بات هذا العصـر مجالا يزداد فيه الغني غنا ويزداد فيه الفقير فقرا نهيك عن الآفات والظواهر الاجتماعية التي لم يعرف العالم مثيلا لها إلا بمجيء شبح الحداثة.

ومن بين أكثر النتائج التي ركز عليها وائل حلاق أيضا نجد " صعود الفردانية النرجسية السيادية"[2] وهدا ما يعرف بالنزعة الذاتية أو الفردية التي جعلت الإنسـان يسـيطر على كل شـيء ويتعامل مع كل شـيء كما يحلو لذاته وكما تملي عليه ذاته لدرجة أن أصـبح هذا الإنسـان في درجة وفي مقام الإله خاصـة بمجيء الدولة الحديثة فأمسـت هذه الأخيرة هي المشروع والمنفذ والقاضي والقانون وكل ماله سلطة وسيادة، وكأنها أشبه بالإله في الوظيفة.

" إن الحداثة نزعة الإله فكرة السـيادة الدنيوية وجعلتها على الدولة الدنيوية حتى ما عاد الإله هو صـاحب السيادة وإنا أمست الدولة ذلك الإله الفاني تحدث عنه هوبز " هي صاحبة السعادة" موشكة بذلك أن تحل محل الإله وتسـد مسـده. فوائل حلاق إذن يسـير في عكس اتجاه الإتجاه من سـيادة الدولة الى سـيادة الإله. ويرى أن الحداثة والمحدثين يعلنون الدولة إله ويرى أنهم لا يؤمنون إلا بفكرة : "لا إله إلا الدولة".[3]

---

[1] حوار مع المفكر وائل حلاق ، المرجع السابق ، ص 513.

[2]) المرجع السابق ،ص514

[3]) بسام المكي والحاج الدواق و آخرون ، أعلام التجديد للفكر الديني ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، المملكة المغربية ، ط1 ، 2016، ص 291.

يبدو وأن فكرة تأليه الإنسان عوضا عن الإله تخص الشيء الدولة الحديثة التي صنعها الإنسان ويسيرها بالقانون هذا الذي يفرضه على غيره من البشرية الذين لا يملكون أي سلطة بل عليهم الالتزام والخضوع لسلطة القانون والدولة، فالقانون هو من يملي عليهم الحقوق والواجبات وهو من يبين لهم حدود حريتهم وهو من يصنع لهم العقاب، وهو من يهددهم بالعنف، وما عليهم إلا أ يطيعوا قانون دولتهم تلك وكأنها إلهتهم الوحيد، فكما يصفها وائل حلاق في كتابه الدولة المستحيلة "لا إله إلا الدولة".

إن نتائج الحداثة أثرت أُ:ٍ شـــيء على الإنســـان كفرد حيث ســـجلت " زيادة دراماتيكية في الأمراض الاجتماعية الفردية والجماعية والانتشار الكبير لأمراض واضطرابات الصحة النفسية والعقلية، وانتشار وباء الانتحار، وغير ذلك الكثير".[1]

نعم فقد كان التأثير النفســي والاجتماعي هو الأقوى على الإنســان فبالرغم من الرخاء المادي ووفرة ســبل العيش الرفاهي إلا أن الإنسـان المعاصـر أمسـى يتخبط وسـط ضـغوطات نفسـية واجتماعية، ليس هذا فقط وإنما تطورت الاضـــطرابات الى أمراض عقلية، وأورد أنه أنبه الى أن هذه التأثيرات تكون أقوى على الأطفال لها فترة الطفولة من أهمية في صنع شخصية الطفل هذا يعني أن الحداثة لم تترك شيء إلا مسته بسلبياتها، والإنسان ذاته هو المتسبب ذلك.

" أننا في ظل الحداثة دمرنا كل شيء من حولنا لأننا لم نعد نحترم أي شيء سوى القوة والثروة، وإن تعلقنا بالطبيعة وثرواتها يعد مرضيا ونحن بحاجة الى علاج هذه المشكلة بسرعةـــ إذ ليس من المنطقي أن نتمكن من تدمير حوالي 140 نوعا من الكائنات الحية كل يوم هذه الحقيقة وحدها تجعلها نتوقف ونفكر".[2] وفي حديث وائل حلاق عن احترامنا للمادة والثروة فقط اســـتوقفتني مقولة كارل ماركس « لا عابد ولا معبود إلا المادة » وهذا هو واقع هذا العصر فحتى الطبيعة أصبحت تمثل لنا فقط مصدر ثورة لا بد من استنزاف واستغلالها لتطوير وضعنا المادي أكثر فأكثر لأننا أصبحنا مهووسين بزيادة الأرباح وزيادة التطور والتقدم وهذا ما يصفه وائل حلاق بسيرنا خلف عقيدة التقدم.

[1]) المرجع السابق ، ص 517.

[2]) المرجع السابق,ص 518 .

أن الحداثة لم تأثر فقط على الإنسان والكائنات وإنما على نظام الكوكب ونظام الكون ككل، فكانت" عنيفة اتجاه أي شـيء تلمسـه. وكما يعلم الجميع أن القرن العشـرين وحده قد تسـبب في موت ودمار أكثر مما الذي حدث خلال الألفي سنة التي سبقته. لذل فالحداثة استثناء للقاعدة العامة للتاريخ البشري، إنها قطيعة مع كل ما سبقها، ويعود سـبب هذا الانحراف والتشـظي الى ظاهرة واحدة ألا وهي: فصـل أوروبا بين الحقيقة والقيمة أي بين ما هو كائل وما ينبغي أن يكون ومن المهم أن ندرك أن هذا الفصل متعلق بالأخلاق[1]•

تعود بناء فكرة الفص بين الحقيقة والقيمة هذه الى الفلسـفة السـقراطية الأخلاقية إذ اعتبر سـقراط أن العلم فضـيلة والجهل رذيلة، والعلم يمثل الحقيقة، إذن فسـقراط يربط الحقيقة بالفضـيلة كقيمة أخلاقية فيصـبح بذلك كل سـلوك أخلاقي يعبر عن الحقيقة، بل يكون في حد ذاته هو الحقيقة، وتصـبح الحقيقة تعبر فقط كما هو أخلاقي وهكذا أصبح كل من الحقيقة والقيمة مرادفين لبعضـهما هذا وقد دمرت أوروبا هذه الفكرة وفصـلت كل الفصـول بين هذين المرادفين فأصـبح ما هو أخلاقي لا يعبر بالضـرورة عن الحقيقة، وبأن الحقيقة بعيدة عن تمثيل القيم الأخلاقية.

إن علاقة نقد الحداثة بوعي الذات تتمثل في كون :

أن مسـألة نقد الحداثة تمثل جزءا من وعي الذات، بل وتعبر عنه كما تمثل موقف وائل حلاق الرفض للحداثة لأن وعي الذات يتطلب منا فحص ونقد الأفكار قبل الأيمان بها، والحداثة كأي فكرة لا بد من إخضاعها للنقد والتمحيص فروح النقد هذه تعبر عن قمة وعي الذات.

وفي الأخير يمكن القول أن الحداثة بالرغم من نتائجها الإيجابية إلا أن الجانب السلبي والفاسد منها قد طغى على الإيجابي، وعليه يمكن أن نتساءل عما إذا كان بإمكاننا إصلاح ما فسد منها أم لا ؟ وإذا كان هذا الصلاح ممكنا فبأي الطرق والوسـائل سـنقوم بذلك؟ وللإجابة عن هذا لا بد من التطرق للمزيد من أفكار وآراء المفكر حلاق فيما يخص هذا الموضوع.

ثانيا: النسق الأخلاقي لإصلاح الحداثة:

[1]طه عبد الرحمن ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1، 2006, ص 125.

أن تلك النتائج السلبية بل الكارثية للحداثة تجعلنا نفكر في التخلي عن هذا النموذج وإسقاطه، إلا أننا بالرغم من هذا لا نستطيع فعل ذلك لأن الحداثة أصبحت جزء لا يتجزأ من حياتنا وواقعنا لا بدمن الإعتراف به، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاوز نتائجها السلبية بل وجب النظر بالتحديد في هده النتائج ومعرفة أسبابها للتحكم فيها وإصلاحها فإذا كان السبب في انحراف مسار الحداثة هو فصل أوروبا بين الحقيقة والقيمة كما ذكرنا سابقا، فإن السبيل لإصلاحها بالطبع هو معالجة ذلك السبب أو بعبارة أخرى:" إن ذلك الفصل يجعلنا ندرك أهمية استعادة الارتباط الذي يجمع بين الحقيقة والقيمة وبالتحديد القيم الأخلاقية لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لنا لاستعادة إنسانيتنا ومكاننا الصحيح في العالم".[1]

إن تنصيب الأخلاق كسبيل أو وسيلة لإصلاح الحداثة لأمر صائب لأننا كمسلمين من جهة لا يمكن ولا يجب أن ننفصل عن المنظومة القيمية الأخلاقية وكما يقول صلى الله عليه وسلم: «ما جئت إلا لأتمم مكارم الأخلاق»، فالدين الإسلامي دين أخلاق ومعاملات ومن جهة أخرى يهمنا ذلك الربط بين الحقيقة والقيم لأنه يعيد لإنسانيتنا معناها ويميزنا عن عالم الكائنات الأخرى". فنحن بحاجة لإظهار الإحترام للحيوات الأخرى على كوكب الأرض ولبعضنا البعض، ولا يمكن التفكير في شيء آخر سوى الأخلاق التي يمكن أن تتدخل ونصحح ذلك الوضع".[2]

وهذه الفكرة التي تحدث عنها العديد من المفكرين سواء الغرب أمثال فلاسفة مدرسة فرانكفورت أو العرب أمثال طه عبد الرحمان• والذي أبدى وائل حلاق إعجابه بمشروعه وموافقته على أغلب أفكاره، لدرجة أنه ألف كتابه يناقش فيه المشروع الفكري له لذلك حمل الكتاب عنوان "إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمان". وهذا ما يؤكد اهتمام وإعجاب وائل حلاق بأفكار طه في هذا الموضوع، ضف الى ذلك اطلاعه على أغلب مؤلفاته بالقراءة والتحليل وخرج وائل حلاق بعد نقاط أبرزها أن طه "يؤكد على أن الأخلاق

[1]) حوار مع المفكر وائل حلاق ، المرجع السابق ، ص 517 .

[2]) المرجع نفسه ، ص 518 .

• طه عبد الرحمن: (1944) فيلسوف مغربي متخصص في المنطق و فلسفة اللغة و الاخلاق و احد ابرز المفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي من اهم مؤلفاته روح الحداثة و سؤال الاخلاق

تمثل جوهر ماهيتنا الإنســـانية وحلاق يذهب الى أبعد من هذا ويعتبر أننا ولا شـــيء بدون أخلاق وأننا من دونها تكون الحيوانات فضل منا ".[1]

إذن نفهم من هذا أنه يمكن إصلاحه الحداثة وفي إمكانية إصلاحها يأخذ وائل حلاق بفكر طه عبد الرحمان الذي يؤمن بأنه " لا يوجد أمر أو نموذج غير قابل للإصـــلاح، إذ يتمثل المضـــمون العام لمشـــروعه في إضـــفاء الطابع الأخلاقي على الحداثة"[2]

لتكون بهذا الأخلاق هي الحدود التي تتوقف الحداثة عندها، وتصـبح الأخلاق هي المحدد لسـلوك البشـر، فالأخلاق موضـوع تم تناوله من طرف العديد من الفلسـفات السـابقة بدءا بفلسـفات الحضـارات الشـرقية القديمة وخاصة الفكر الكونفشيوسي والفلسفات اليونانية (سقراط وأفلاطون وأرسطو) وصولا الى فلسفات العصر الوسيط ســـواءا الإســـلامية أو مناداة كل من كانط وهيغل وغيرهم بالأخلاق، ومن هنا يمكن لنا أن نفهم أن المرجعيات الأخلاقية تختلف من عصر لآخر ومن فيلسوف لآخر، وعلى هذا فمن المؤكد أن وائل حلاق يريد أن يتم إصـلاح الحداثة بإحدى المرجعيات الأخلاقية التي عرضـنا بعضـا منها، فأي المرجعيات سـتكون وسـيلة حلاق في إصـلاح الحداثة ؟.

وفي ما يخص المرجعيات الأخلاقية الغربية يقر حلاق بأن البديل عنده هو " البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، وهو لا يقدم من تقاليد أخرى إلا التقليد الإسلامي القائم على حكم الشريعة، وحتى في سعيه لتقديم بديل عن الحداثة الغربية كأنما يقع في اشتراك مع فلاسفة مدرسة فرانكفورت أيضا في نقدهم للحداثة، لكنه يصرح بأنه بالرغم من تشـــابه موقفه مع موقفهم إلا أنهم اختلفوا في أســـاس المرجعية، فقد اعتمدوا هم على الفلســـفة الأخلاقية اليونانية بينما وائل حلاق

وفضلا عن كونها أخلاقها متعالية المصدر أي أنها ذات مصدر إلهي، فإنها أيضا أخلاق عابرة للأزمنة على الرغم من كون الماضي سائدا ماديا ومؤسسا، فان مبادئه الأخلاقية ليست كذلك، فان البديل عنده يكمن في ان يبحث عن مصادر اخلاقية في تقاليد اخرى، وهو لا يقدم من تقاليد اخرى الا التقليد الاسلامي القائم على حكم الشريعة وحتى في سعيه الى تقديم بديل عن الحداثة الغربية كأنما يقع في تقليد الاخلاقية الغربية كمدرسة فرانكفورت

[1]) المرجع السابق ، ص 519.

Wael B Hallaq , Reforming Modernitiy , (columbia universiti press New york 1893), p 257-258-259-260-261-262.

لكنه يقر بانه بالرغم من التشابه منهجه معهم الا انه يختلف معهم في المرجعية التي يقيم عليها الاخلاق فان كانن مرجعيتهم فلسفة سقراط وافلاطون وارسطو وتوما الاكويني، فان مرجعية وائل حلاق هي المصادر الاخلاقية الاسلامية.

ومنه هنا الحلاق يؤكد على ضرورة الرجوع الى الاخلاق الاسلامية الاصيلة القديمة من خلال وعي بها.

حيث تستنتج من خلال الحلاق ان الاخلاق جزء لا يتجزا من الانسان ويجب الاعتماد عليها.

في السؤال حول امكانية اصلاح الحداثة يأخذ وائل حلاق بفكرة طه عبد الرحمن ، اذ يرى هذا الأخير انه " لا يوجد امر او نموذج غير قابل للإصلاح، حيث يعتبر مشروع طه ترياق للعلمانية والمادية الليبيرالية هذا من جهة ومن جهة اخرى يؤكد على انه لا يمكن فصل اي مجال من مجالات الحياة البشرية عن الآخر، وبما أن السياسة مجال من هذه المجالات فلا يمكن ان نفصل بينهما وبين مجالات اخرى في رأي طه، وبما ان السياسة مجال واسع وموجود في كل مكان فانه لا بد من ان تخضع لنظام اعلى على الاشياء ألا وهت النظام القيمي، فالسياسة كنظام الادارة الكلية يجب ان تكون اخلاقية ومنه الحلاق مشروعه يتضمن مضمون عام وهو اختفاء الطابع الاخلاقي على الحداثة وارساء الاسس الحداثة الاسلامية الاخلاقية.

نصل من خلال هذا أن الاستاذ حلاق في نقده للحداثة لا ينفي وجود الحداثة وإنما يرصرح بامكانيات تتوافق معها ويضرب أفكار من بينها فكرة طه عبد الرحمن وهي ان كوشي قبل الاصلاح ويتماشى مع الواقع.

على ضوء طه عبد الرحمن لإصلاح الحداثة في مفهوم الجديد للانسان في ضوء ازمات الحداثة لا بد ان يضم خصائص اساسية تكون كلها مترابطة وتشكل كلا منفردا مترابطا، واهم خاصية الدليل على هذا الكل، الانسان الجديد هي اللاماوية والتي تعرف عموما على انها تجاوز للعالم الماوي فان المادية روادها يعترفون بالمبادئ العليا بإعتباره ملزمة دائما لأنها لا تخضع لتقدير ونزوة المادة هذا التي تمثل الجانب الروحي، أي لا يعني أنه يجب إلغاء المادية من العالم لأن العالم بالرغم من هذا مصنوع من مادة، وفي الوقت نفسه لا يمكن اعتباره مجرد مادة وليس مجرد مجموعة من الاجزاء المادية لذلك لا بد من الجمع بين الجانب الروحي والمادي لتحقيق وجود الانسان الكلي، فالإنسان ثنائية حتمية بين الجسد والروح وعلى هذا يجب اعتبار المادة والروح محاضر وريتان لوجود الانسان لكن هنا وجب التمييز بينهما وبين وظيفة كل منهما فالجانب الروحي ومايحطه من قيم ومبادئه عليا اخلاقية لا بد من ان يمثل غاية التي لا بد من الوصول اليها، اما الجانب المادي فلا بد من الوصول اليها، يمكن الوسيلة التي بها

يتكمن الانسان من تحقيق وجود ليتحقق بذلك وجوه الروحاني، نستنتج هنا ان في الحداثة مهم حققت نجاحات لا بد من ان لا ننسى الجانب الروحي الاخلاقي للإنسان، فالاخلاق عنصر اساسي يلعب دورا هاما في تطور الحداثة لا يمكن الاستغناء عنها.

ان المفهوم الجديد للإنسان يتطلب اشكال جديدة من التعليم والتربية، من خصائص هذا الانسان التولضع، وهذه كلها ليست مجرد أسماء أ ومواضيع نعجب بها فقط، بل يمكن القول انها تشكل مكونا لعالم القيم يولد فيه الفرد ويرعى بشكل منهجي، فالتواضع مثلا ليس أبدا خجلا واستبعاد بل أنه مجال لا يوجد فيه للفخر والغرور مكانا كما نحتاج للتواضع فإن الامتنان أيضا مهم، إذ يعبر عن شكر وتقدير وشعور بالفضل، فكل هذه الصفات تحدد الذات الحديثة أو الانسان الجديد، انها في الواقع تقنية اداء ونمط عيش لا مثيل لها.

نستنتج ان الحلاق في منظوره للحداثة انها في تقدم لكن هذا لا ينبغي ابدا اتباع الجانب الروحي الاخلاقي في الحداثة اي انه ينتقد الحداثة لكن لا ينبغي وجودها يضرب مثال بالفكر العربي كبعد الرحمن في كفاحه اصلاح الحداثة وان كل شيء قابل للإصلاح وتعديل ووصول الى حل وهو كيفية تواصل الحداثة مع الجانب الاخلاقي، اي سعي الى مشروع تجديدي يجمع بينهما.

ثالثا: مركزية الأخلاق الإسلامية :

" تتضمن فكرة النطاق المركزي عند كارل شميت بالمفهوم الأساسي الذي تدور حول النظرة التي ينظر بها الإنسان الى فكرة تحقيق الخلاص وحل مشكلات المتعلقة به من خلال تنميطها وجعلها تتمركز حول فكرة واحدة أساسية وإهمال الجوانب الأخرى أو استبعادها والأمل في أن تتصلح بعد حل تلك المشكلة المركزية والمثال الأبرز على ذلك فترة عصر النهضة والفترة التي امتدت فيها تأثيرات الحداثة الصلبة حول العلم والتقدم التكنولوجي الذي يقدم حلا لكل شيء مهما كان تصنيفه الحقيقي بينما يشتبك الدكتور وائل حلاق مع فكرة النطاقات المركزية عند شميت فبينما يعتبر شميت أن باقي النطاقات عدا النطاق المركزي هي نطاقات هامشية، ينطلق حلاق من نقطة أن تلك النطاقات ليست هامشية بقدر ما هي ثانوية وأن ترتيب الأولوية لا يخضع للأسبقية المنطقية أو الوجودية للنطاق المركزي ولكن يتيح الأهمية وثبات رسوخ هذا النطاق ولكن هذا لا يعني أن النطاقات الثانوية لا تشكل بنفس القدر في تشكيل هذا النظام ".[1] نجد هنا أن تعارض بين حلاق وكارل حول مفهوم النطاق المركزي أخلاقي

[1]) عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة ، المرجع السابق ، ص178.

واضح حيث يرى شميت أن النطاقات كلها هامشية عدا النطاق المركزي وأكد عليه حلاق أن ثانوية لابد من إثبات وجودها ودور هام في تشكل النطاق.

" والى المثال على ذلك النظرة السلفية الى العودة الى الله وترك الذوب كنطاق مركزية فهو لا يشكل الحياة التي رسمها وحده فهناك نطاق مختلفة أخرى تساهم بشكل كبير في تشكيل تلك الحياة فالظروف الاقتصادية والسياسية وتفاعلات المجتمع والثقافة والأدب والفن والعلاقة مع الآخر غير المسلم وغيرها من كل هذه الأمور التي لا يكون النطاق المركزي وهو العلاقة مع الله محددها الأساسي ولذا لا يمكن هذا الطرح دليلا على فكرة شميت حول أن مشكلات النطاق المركزي يستوجب أن تحل جميع مشاكل النطاقات الثانوية هنا يرفض الدكتور حلاق تسمية النطاقات غير المركزية بالهامشية نظرا لسلبية مصطلح هامشي ".[1]

يبدأ الدكتور حلاق إذا باشتباكه الأول في فصله الأول الذي يفصل فيه النموذج الذي سيعتمد فيه على أطروحته الأساسية منطلقا من تساؤل حول الطريقة التي حكم بها المسلمون أنفسهم قبل بزوغ الدولة القومية، وينطلق بفكرة أساسية مفادها أن الشريعة هي النطاق المركزي ويمكن ذلك في كونها نظاما أخلاقيا شكل فيه القانون بمعناه الحديث أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة.

فالقانوني في التشريع أنما هو " اداة للأخلاقي وليس العكس كما تنطلق منه الرؤية الحداثية أي الطبع رؤية المشروع الحداثي الغربي من كون القانون يحدد في الغالب على حسب المصلحة وهو الذي يحدد الأخلاق ونطاقات بالتالي يصبح الأخلاقي أداة للقانون وهذا لا يتفق مع فكرة الشريعة الإسلامية الأساسية من كونها في الأساس محمل التي عنوانها الوحي للنبي (ص) وعبر عنه بنفسه (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) ويحكم مون الشريعة نظاما مركزيا فقد كانت المقياس الذي يجري على أساسه تقويم النطاقات الفرعية ".[2]

كما يمكن القول أيضا أن فكرة النطاق المركزي " هي فكرة أو مجموعة من الأفكار الأساسية تنبع منها أو تدور حولها كل الأفكار الأخرى على سبيل المثال فإن الأخلاقي عند حلاق هو مجال الإسلام المركزي. فالشريعة عنده مجموعة من القيم الأخلاقية حتى في مفهومها الضيق وهو الجانب التعبدي كالصلاة مثلا فقد جاءت لتدعيم

[1]) علي عزت بيجوفيتش، الإسلام يسن الشرق والغرب، ت: محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا، بيروت، ط1، رجب 1414هـ، 1994م، ص193.

[2]) وائل حلاق، القرآن والشريعة نحو دستورية إسلامية جديدة، ت: أحمد محمود إبراهيم محمد المراكبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019، ص96.

القيم الأخلاقية (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)، إذن الشريعة هي المجال المركزي للأخلاقي في الإسلام أما المجالات الهامشية فيمكن أن تكون مختلف العلوم التي ارتبطت بالشريعة".

يستخلص وائل حلاق من العبادات العملية في الإسلام العديد من القيم والمبادئ الأخلاقية، إذ يرى أن مجمل الأخلاقيات الإسلامية تكمن في تكلك العبادات، نظرا لكونها عبادات عملية تجعل من الشريعة قابلة للتطبيق، وتجعل أخلاق الشريعة واضحة وممكنة الممارسة.

إد أن وائل حلاق أقر في العديد من المواقف والمؤلفات بضرورة اتخاذ الأخلاق الإسلامية، وأكد على أخلاق التآخي والمحبة بين الناس وذلك في قوله: " أحب جارك كما تحب نفسك "[1] ومن هدا القول نفهم ان وائل حلاق معجب بالأخلاقيات التي دعى إليها بني الإسلام وامر بها أهله واصحابه وعامة الناس.

" فهذه هي روح النظرة الأخلاقية التي تتطلب منا أن يكون خير الآخرين خليقا بذلك القدر من الاهتمام الذي نوليه لخيرنا، ومن الطبيعي أن يرفض أصحاب الإتجاه الأداتي النفعي ربط هذه الفكرة بأي أساس عقلاني حيث يؤمنون بأن تمسكنا بالأخلاق يجب أن ينهض على اساس السعي وراء مصالحنا ويجدون أنفسهم عاجزين عن فهم ما يدعو اهتمامنا الاخلاقي الى أن يمتد ليطاول الغرباء والضعفاء، كما أن يحدث حين يكون لخير شخص آخر وزن لدينا بصورة مستقلة عن خيرنا ".[2]

يرد وائل حلاق في هذا السياق على أصحاب الطرح البراغماتي النفعي أو ما يعرف بالأداتية هذه التي ترى بأن القيم الأخلاقية الخيرة تكمن فيما يدفع بالمصالح والمنفعة، وما يجلب الضرر وزوال المصالح فهو بالنسبة لهم غير أخلاقي، وبهذا تتحول النظرة للأخلاق من أخلاق متعالية إلاهية مصدرها الوحي والكتاب الى أخلاق وضعية يسهم في رسمها الإنسان بكل تحولاته وتقلباته وتبدل مصالحه.

يشير وائل حلاق إلى " استشهاده بالكتاب المقدس لتوضيح مغزى الفهم غير الأداتي للأخلاق، كما يوضح اعتقاد وأصحاب الطرح النفعي بأن الأخلاق تقع فقط ضمن النظرة الدينية. ويذهب حلاق الى أننا يجب أن نحكم على قيمة الدين من خلال المبادئ الاخلاقية التي نعرف في داخلنا أنها صحيحة ".[3]

---

[1]) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، المصدر السابق، ص275.

[2]) المصدر نفسه، ص275.

[3]) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ت: أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي، 2007، ط1، بيروت، ص298.

يبدو لنا من هذا أن وائل حلاق لا يجعل الأخلاق فرائض دينية لأن أساسها في داخل الإنسان ولها علاقة بطبيعة الإنسان الفطرية أما الدين فجاء ليوثق تلك الأخلاق ويبين كيفية تطبيقها وممارستها.

" أن الحكم الإسلامي لا يقبل بالوضعية أو بالمكان لأي شيء ميتافيزيقي يصدر عنها، وإذا كان استقلال الأخلاقي أكبر المطالب المرجوة فإن الميتافيزيقا التي تمثل واجهة الإستقلال الأخلاقي أن يحكم وأن يكون المحدد لكل المحددات فإن الميتافيزيقا لابد أن تتعالى على النطاق الضيق للتمركز الوضعي حول الإنسان ".[1]

هذا يعني أن القيم الأخلاقية ليس الإنسان هو من يصنعها، وليس هو من وضعها وإنما هي ضرورة يقتضيها العيش في المجتمع أو في كيان آخر لذلك ما على الإنسان سوى الخضوع لها كمبادئ مفروضة علينا من سلطة هي ليست سلطة الدولة ولا القانون بل هي سلطة الإله وإرادته، لذلك فالأخلاق الوضعية المتمركزة حول الإنسان فاشلة بالنسبة لوائل حلاق، ولا تمثل إلا النطاق الضيق فقط.

كما يرى حلاق أن " أخلاق الحكم الإسلامي توجه الأفعال الإنسانية، وأنها يجب أن تؤسس على مبادئ الحق والعدل العالمية الأبدية مبادئ تتعالى على تلاعب أي كيان وضعي وأهوائه، ويجب أن تحدد حدود الأفعال البشرية، وترسم خطا فاصلا بين ما يمكن وما لا يمكن فعله، وتكبح جماح نطاق العقلي عندما يؤدي إلى انتهاك نطاقها ".[2]

هذا الاختيار للأخلاق الإسلامية جعل وائل حلاق يؤكد على ضرورة جعلها نطاقا مركزيا لكل مبادئ في العالم، حيث انطلق بداية من فك التمركز حول الإنسان وفك الارتباط الذي أقامه التيار النفعي بين القيم والمصالح الشخصية الخاصة.

"كما أن هذه الأخلاق تضمن العدالة والتساوي بين بني البشر فالله هو مؤسس وواضع وشارع الأخلاق وليس الإنسان وبهذا تكون السيادة والسلطة خارجة عن نطاق الإنسان، إن التركيز الجزئي للمكلف الإسلامي على وحدة " ما هو كائن " وما ينبغي أن يكون هو تمثيل صادق لتركيز الشريعة الكلي على أن الحقيقة والقيمة هما الشيء الواحد نفسه وأن كل الوجود وحدة واحدة وأن كلمة فقير في الخطاب القرآني والحياة الاجتماعية والاقتصادية

[1]) المصدر السابق، ص299.

[2]) حورية تاغلابت، الفقه الإسلامي بين الأصل ولتحديد، بحث أعد لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2007-2008، ص33.

الاسلامية ليست معطى إحصائيا أو علميا، ففي كلمتي " الفقير " أو " الفقر " تكمن قيم الحق الأصيل في المساعدة والنجدة والرحمة مع حقيقة الوقوع في الفقر على نحو لا يعود ممكنا معه التمييز بين الامرين كما يسهى حلاق أيضا في الحديث عن تلك القيم التي خطها الإسلام للعباد من خير وحق وعدالة ".

إذ يبين حلاق هنا جدوى تلك القيم في تنظيم حياة البشر وتساويهم أمام السلطة الأعلى عليهم جميعا وهي سلطة الله، يؤكد وائل حلاق على " أن الدعوة للتمسك بالأخلاق تحتوي على مفاهيم محددة يمكن رصدها في الاركان الخمسة للدين التي لم يشكك فيها الإسلام قط من البداية والى الآن ولم يتخلى عنها قط. وهدا هو الاكثر أهمية ، وإذا كانت الأركان بالتعريف مقتصرة على نفسها ومستبعدة لأي شيء آخر وهي كذلك بالفعل فهذا لأن كل شيء آخر ثانوي وتابع لها، وإذا كانت تلك هي الأركان فكل شيء آخر ليس كذلك. إن هذا الفهم المؤسس يحدد مجموعة من الأفعال الأدائية والأقوال التي لها تأثير متراكم على الجسد والروح والعقل وهي في مجملها أفعال شخصية وداخلية، وبالتالي تتسم بالعاطفة والوجد أن يميل الأثر الجمالي لهذه الأفعال بدءا من الصلاة والصيام اللذين يجدان موقعيهما في هذا الفهم الأساس وانتهاء بالحج والزكاة ".[1]

إن الملاحظ لأثر هذه العبادات يدرك بالفعل أنها تنظم عيش الإنسان وتكفل سعادته وراحته الدنيوية، وتحفظ حقوقه، وتراعي حاجته وضعفه وتحثه على هدر طاقته فيما ينفع، لذلك فأخلاق الشريعة الإسلامية هي النطاق الذي لابد أن تكون له المركزية في كل العالم وهذا بحسب طرق وائل حلاق.

فقد كانت له نظرة محبة وأمله في جعل هذه الأخلاق عالمية ويطمح في تكسر كل بنود النظرية النفعية في الأخلاق، وبهذا تصبح الأخلاق الإسلامية لديه هي الحل والسبيل الوحيد لإصلاح الحداثة.

وإن علاقة هذا العنصر (الأخلاق الإسلامية كنطاق مركزي) بموضوع البحث عامة تكمن في كون الأخلاق الإسلامية هي نتيجة وعي الذات الإسلامية هي نتيجة وعي الذات الإسلامية بما تمتلكه من قيم، كما له علاقة بالشريعة والتي هي بالأساس مصدر تلك الأخلاق التي يريد بها حلاق أن تشكل النطاق المركزي في العالم.

[1]) وائل حلاق، دراسات في الفقه الإسلامي، ت: أبو بكر باقادر، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، 2016، ص233.

الفصل الثالث: وائل حلاق بين مؤيديه ومعارضيه وتقييم مشروعه الفكري.

أولا: المشروع الفكري لوائل حلاق في دائرة التقييم.

ثانيا: المؤيدين.

ثالثا: المعارضين.

الفصل الثالث: وائل حلاق بين مؤيديه ومعارضيه وتقييم مشروعه الفكري.

كإشارة فقط لفهم محتوى ومضمون هذا الفصل، واستيعاب عناصره تعمدت عدم استعمال مصطلح النقد، لأنني سأتطرق إلى مناقشة وتقييم مشروع حلاق بصفة عامة وكلية، ثم تقييمه بصفة خاصة وجزئية، من خلال تعرضي لمقارنة هذا المشروع مع غيره من المشاريع والأفكار التي إما سبقته في وجودها، أو كانت من نفس المجال وهو مجال الدراسات الإسلامية أو بعبارة أخرى:

إنني بتعرضي لعنصر معارضي وائل حلاق فهذا لا يعني بالضرورة أن هؤلاء قدموا سهام النقد له أو عارضوه أو صار بينهم خلاف، أي انه مجرد مناقشة أو مقارنة بين أفكار وائل حلاق في مشروعه وأفكار هؤلاء في مشاريعهم الفكرية.

وفي البداية يمكن القول أن وائل حلاق في مشروعه انطلق من دافع قراءته لكتابات المستشرق "جوزيف شاخت" والتي سببت له صدمة فكرية كبيرة لما كان فيها من تشكيك وتشويه للمنظومة الشرعية للإسلام، وذلك كونه من أصل عربي فقد شهد لحياة العرب المسلمين أحوالها وتعرف على الدين الإسلامي وشريعته بحكم إقامته في البلد التي ولد بها وهي فلسطين. وعند قراءته لتلك الكتابات صدم لأنها معارضة تماما لما كان يتوقع عن الدين الإسلامي بحكم معايشته للمسلمين وحياتهم.

ومن هذا انطلق في مشروعه الفكري الذي يصفه البعض بالدفاع عن الإسلامية، ويراه البعض الآخر مجرد مشروع تجديدي ناقد للحداثة.

وعلى هذا يمكن طرح بعض الإشكالات فيما يخص تقييم هذا المشروع.

فهل وفق وائل حلاق في إنتاج مشروع فكري متكامل البنى والأسس أم كان مجرد أفكار حالمة وآملة في تغيير الواقع العربي الإسلامي والوضع العالمي الذي وصفه بالوضع اللاأخلاقي؟

وإذا كان له من المؤيدين والمعارضين كغير من الأفكار والمشاريع، فكيف وفيما اتفقت أفكاره مع أفكار مؤيديه وكيف وفيما اختلفت مع معارضيه؟

أولا: المشروع الفكري لوائل حلاق في دائرة التقييم

إن كل مشروع فكري يقيم في إطار المحاولة للتعبير، لا يمكن أن يقوم ويكتمل بدون أن يخضع للتقييم، سواءا من الجوانب التي وفق فيها المفكر أو حتى التي لم يوفق فيها، ومعالجة مدى نجاح هذا المشروع وقابليته للتحقق.

ووائل حلاق أراد أيضا من خلال مشروعه أن يغير واقع المجتمع المسلم ويغير أيضا الوضع العالمي اللاأخلاقي ويصلحه، وفي بداية اهتمامه بتغيير الواقع الإسلامي انطلق من "زعزعة الخطاب الاستشرافي في كتابات "شاخت" ومن سار على نهجه من المستشرقين. ليقف حلاق بهذا إلى جانب "إدوارد سعيد"، ويجد نفسه ناقد لما يسميه النسق المعرفي الاستشرافي"[1].

يمكن القول هنا أن هذه هي الانطلاقة الأولى لوائل حلاق، فنقده للاستشراق انطلق من تطلعه وقراءته لكتب جوزيف شاخت خاصة كتاب: "أصول الفقه المحمدي"، والذي صدم من أول قراءة له من الأفكار التي كانت مشوهة وقاصرة عن التعبير عن حقيقة الإسلام والمسلمين، وكان لهذه الصدمة الأثر الكبير في اهتمام وائل حلاق بنقده للاستشراق. لكن هنا وجب الإشارة إلى أن نقده للاستشراق القاصر هذا لا يعني أنه رافض لكل أفكار المستشرقين بل هو يرفض النظرة الاستشرافية القاصرة عن الإسلام وحقيقته. وعلى هذا أنتج كتابه "قصور الاستشراق" وهو كتاب يبين فيه موقفه من الاستشراق والمستشرقين ووضح كيف كانت نظرة بعضهم قاصرة ومخلة اتجاه حقيقة الإسلام.

كما أن محاولة وائل حلاق في مشروعه" لا تخلو من متناقضات فهو ما يفتأ يستعير كل مفاهيمه التحليلية من الفكر الغربي، والفكر الغربي الحديث بالذات ومن بين هذه المفاهيم: "الإيديولوجيا"، "السردية"، الميتافيزيقا" التي تشكل عصب آليات تحليله أو بلغة "فوكو" صندوق أدوات تحليله.

يبدو من هذا أنه يستخدم مفاهيم ما بعد الحداثة للدفاع عن فطر ما قبل الحداثة إذ يستمد مفهوم تقنيات الذات من "ميشال فوكو" فإن المشترك بينهما هو أن فوكو استعمل مناهل الفكر الغربي الحديث لكي

[1] د. جاسر عودة، الدولة المدنية نحو تجاوز الإستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2015، بيروت، ص45.

يدين ما سماه "الحداثة البوليسية" وكأنه جالسا على شجرة ويقطع الغصن الذي يجلس عليه أما وائل حلاق فيستغل مفاهيم الفكر الغربي لكي يرده إلى نحره"[1].

في نظري كان يمكن لوائل حلاق الاستعانة بالفلسفات الأخلاقية للحضارات الشرقية القديمة وخاصة الكونفشيوسية بدل تركيزه على إدانة الفكر الغربي.

"ويضفي وائل طابعا مثاليا شديدا على الحكم الإسلامي وهو الوضع النموذجي للشريعة، فهذا النموذج لم يكن ليضمن بالضرورة وعلى وجه الدوام حياة مثالية، وأن حياة العصر الوسيط الإسلامي لها نصيب من البؤس وأن نموذج الحكم الأخلاقي الإسلامي لم يكن ناجحا على الدوام"[2].

إن هذا الطابع المثالي الذي يضفيه حلاق على النموذج الإسلامي غير ممكن إذ إن هذا النموذج مرتبط بسياقات إجتماعية وفكرية وغيرها ومدى إستيعاب هذه السياقات للنموذج يكون نسبيا وليس مطلقا، ولذلك لا يمكن نجاح النموذج الإسلامي نجاحا مثاليا مطلقا لأن تطبيقه مرتبط بأفراد تتحكم فيهم العديد والكثير من التداعيات الأخرى التي تجعلهم يواجهون صعوبات في تحقيق ذلك النموذج خصوصا في الإطار الذي أصبحنا فيه مجبرين على العيش في نطاق الحداثة وإن كان بإصلاحه فلوكان النموذج الإسلامي مثاليا كما يقول حلاق لكان نفسه قام بهدم وإسقاط النموذج الغربي للحداثة، لكنه في نهاية المطاف يقر بإستبعاد هذا الإسقاط بل ويقول بالجمع بين الحداثة والأخلاق والشريعة، فمادام هذا الجمع قائما فهذا يعني أن كل نموذج إذا تم تطبيقه لوحده وخارج إطار النماذج الأخرى سيكون حتما قاصرا.

"كما أن حديث وائل حلاق عن سيادة الدولة التي حلت محل الإله قد ينزلق الى الوقوع في تكفير أصحاب الطرح الذي يقول بضرورة الدولة وأهميتها.

وفي حديثه عن الشريعة تارة يسميها الخلق أو الأخلاق وهي مجموعة من المبادئ الأخلاقية المحكمة بالقانون، وهذا إما قد يدل على طابعها البشري في حين نجده يقر بأنها من نتاج الأمة، وتارة أخرى يعتبرها إقرار القانون الله"[3].

[1] المرجع السابق، ص46.

[2] باسم المكي والحاج دواق وآخرون، أعلام تجديد الفكر الديني، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2016، ص295.

[3] المرجع نفسه، ص296.

وفي هذا يبدو وأن حلاق لم يعط مفهوما خاصا للشريعة مصاغ صياغة منطقية، إذ أصبح هذا المفهوم يتشارك عنده مع باقي المفاهيم كالأخلاق والحكم الإسلامي مثلا فأكيد أن هناك فرق بين المفهوم الخاص للأخلاق ومفهوم الشريعة، والفرق أيضا بين المفهوم الذي يعبر عنه الحكم الإسلامي والذي تعبر عنده الشريعة.

وعلى هذا يمكن القول أن وائل حلاق في ربطه لمفهوم الشريعة المفاهيم يفعل كما فعل الغرب في ربطهم مفهوم الشريعة بالقانون. وبهذا يهدم حلاق بدون وعي أو إعتراف منه نظرته في تقنين الشريعة، فكيف له أن يربط بين الشريعة كمفهوم وبين مفهوم آخر لأخلاق والحكم الإسلامي وقد سبق له وأن حذر من الجمع بين مفهومي الشريعة والقانون، وهذا ما يثبت وقوعه في أمور كان يعتبرها أخطاء ويطلب إستبعادها.

أما بالنسبة لوائل حلاق فإنه "لا تناقض في أن تكون الشريعة قانونا إلهيا وأن تكون هي الشرعية الأخلاقية، لأن الأخلاق عنده أساس القانون وذلك ما يمنح الشريعة طابع القداسة.

وتارة أخرى نجد الشريعة عنده هي السلطة التشريعية نفسها، وفي النهاية تكاد تنكشف على أنها أخلاق صوفية المنزع على الطريقة الغزالية.

كما أنه لا يوجد عنده مفهوما واضحا عن "التمثيل" فهو يتحدث عن كبار الفقهاء بوصفهم من يمثل الأمة، فهل الأمة هذه دولة الحل والعقد أم دولة ولاية الفقيه وإذا كان وائل حلاق قد إستبعد في مناسبات عدة دولة ولاية الفقيه متحدثا عن فشلها فإنها لربما تكون إذن دولة كبار الفقهاء وهذا ما يطرح معيار التمييز بين كبار الفقهاء وصغارهم.

كما يطرح إستعادة مفاهيم سياسية شديدة الإستشكال من بينها: دار الإسلام، دار الحرب[1].

إن وائل حلاق وطروحاته لا يختلف عن غيره من المفكرين، فقد لاقت أفكاره الترحيب أحيانا وفي أحيان أخرى رفضت وقدمت لها أصابع النقد أو الرفض. وعلى هذا يمكن القول أنه كان له من وافقه في أفكاره كما كان له ممن عارضه عليها. فمن هم أهم المؤيدين والمعارضين لأفكاره؟ وكيف كانت معارضة أهم من كانت له رؤية مختلفة عن رؤيته؟

[1] باسم المكي والحاج دواق وآخرون، أعلام تجديد الفكر الديني، المرجع السابق، ص296.

إن بتقييمنا لمشروع وائل حلاق الفكري نربط هنا هذا التقييم بالموضوع العام لبحثنا هذا فقضايا الإستشراق والتي أهمها الشريعة ووعي الذات تعتبر هي الركيزة أو الأطروحة المركزية لمشروع وائل حلاق لذلك وجب تقييمها.

ثانيا: المؤيدين:

أ- طه عبد الرحمان:

"يبين طه أن ممارسة الأخلاق قد تتبع أحد الطريقتين إما طريق الإلزام الذي هو عبارة عن أوامر ونواهي تفرض من الخارج على إرادة الإنسان، وإما طريق الإعتبار الذي هو عبارة عن حملة من المعاين والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائيا مما تشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال والأسس هو الطريق الثاني "الإعتبار" هذا لأن الفعل الأخلاقي المرتبط بالأمر والنهي ينفر من الإنسان كذا يرى أن إيواء الأحكام الخلفية لابد من ألا يكون في شكل أوامر وإنما في صورة أخبار ولا في صورة نسق وإنما في تاريخ والتاريخ لا يجب إلا بالقصة، فتكون أخلاق الإنسان هي قصته التي تحدد هويته"[1].

ينتقد هنا طه عبد الرحمان الحداثة التي لابد من إصلاحها من خلال ممارسة الأخلاق وإعتبارها جزء من أفعال الإنسان فهي التي تحدد هويته.

يدعو طه إلى الإجتهاد في عرض مضامين الأخلاق الإسلامية في صورة أخبار وأحداث غنية بالدلالات أخبار وأحداث تدعو المتلقي إلى أن يتأملها ويعتبر بها، كما يرى أن علاقة الإنسان العاقل بالشارع تشبه بل وهي نفس العلاقة بين العقل والشرع فمثلما لابد من التوفيق بين العقل والشارع وهذا الإتفاق تكون نتجته الأخلاق وهذه الأخلاق المنتجة تتصف بأنها مؤسسة لأن العقل هو الذي يطلبها حتى يكتمل ويستقيم كما قلنا ويتزود العقل بالأخلاق يلجأ إلى ما هو أعلى منه ألا وهو الشرع، ومن هنا يتبين أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق يحصل بين البشر وحدهم لأن مثل هذا الميثاق لا ضمان فيه، لأن العقل البشري لا يكون إلا مع الثبات الدائم وهذا الثبات بالذات هو الذي يميز الميثاق الذي يكون فيه الشارع الإلهي طرفا متفضلا فطالما للإنسان يحفظ عهده له فلا يخشى أن يضره تقلب عقله لأن هذا الشارع يضمن دوام قائدة هذا التقلب".[2]

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص157.

[2] المرجع نفسه، ص158.

نستنتج هنا أن طه عبد الرحمان يتوافق مع الحلاق في أن الإنسان ملزم بالعقل والثقل معا والتوفيق بينهما في تحقيق الحداثة.

"كما أن تلك الأخلاق عند طه تعتبر متعدية إلى العالم كله ولا فهذه الأخلاق لا تخص علاج الفرد الواحد ولا إصلاح الأمة الواحدة وإنما تسعد لإصلاح البشرية كلها بل تسعى لإصلاح جميع المخلوقات في عالم الإنسان وأنها تدفع بالإنسان إلى القدرة على تحقيق مصالحه و مصالح أسرية وأيضا مصالح المخلوقات والأشياء من حوله، بل تتعدى كله لمصلحة العالم كله ومن الخصائص هذه الأخلاق أنها شاملة لكل أفعال الإنسان فبموجب الميثاق لابد أن يصبح كل فعل عقلي فعلا خلقيا وبهذا يمكن القول أن أخلاق الميثاق الأول هي أنسب أخلاق العالم المنتظر لأنها بفضل أساسها الإلهي تجلب الثقة في العالم لأنها تسوي بين حقوقهم وواجباتهم بفضل شمولها لجميع الأفعال فإنها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعضهم.

وبهذا تكون الأخلاق ميثاق هي الأخلاق الكونية بحق وليس سواها"[1].

ومنه نصل بالقول بأن طه عبد الرحمان من أهم المؤيدين للحلاق في نقدهم للحداثة تحت شعار أن الأخلاق جزء يكمل الحداثة وإصلاح البشرية قائمة عليها.

خلاصة القول أن طه عبد الرحمان أراد إضفاء نظرية أخلاقية إسلامية تسعى إلى إضفاء طابع دينيا على العلوم بتناول غايتها، لإزدهار الإنسان وصيانة الخلق لا تدميره وتغييره كما يسعى إلى ذلك العقل الحداثي لذلك رأى طه ضرورة وقوف الفكر الإسلامي في وجه النموذج الغربي وذلك بطرح مفاهيمه.

إذن حاول فيلسوف المغربي طه عبد الرحمان أن يعيد الإعتبار لسؤال الأخلاق بإعتباره البوابة الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا كصناعة موقف أصيل ومستقل يمكن الإنطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من خلال أرضيية مغايرة بحيث تكون الأخلاق كمدخل للنقد كمشاركة أصيلة إسلامية في تلك الحداثة الكونية.

[1] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص159.

ب- مدرسة فرانكفورت•:

من بين اشهر منظريها الفيلسوف يورغن هابرماس:

"يأتي عمل هابرماس محاولة لبحث إشكاليات "الحداثة إلا أنه من جهة لا يقبل كل مقولات الحداثة ومقوماتها كما هي، ومن جهة أخرى لا يرفض مقولاتها رفضا جذريا مطلقا، حيث يرى أن الحداثة تفسخت بسبب إعتمادها ثوابت تتمثل في إرادة الهيمنة والتسلط، والتقنيات التي أحدثتها، لهذا يقول هابرماس شأن التقنية هو كونها حدث يلزم أن ينظر ويتأمل ويفكر فيه، فلا مجال للتفاؤل أو التشاؤم كما لا مجال للتملص من المسؤولية والعمل باللامبالاة، وإنما العمل هو البحث في حقيقتها، فإن هناك بعدا أخلاقيا يفر من نفسه في مقابل التغذية المتصرفة في الإنسان والمتدخلة في شأنه أدائيا و إستراتيجيا حيث يقول هابرماس إن ما يصنعه العلم تقنيا بتصرفنا يجب أن يكون خاضعا لرقابة أخلاقية تجعلنا بالمقابل ولأسباب معيارية، غير قادرين على التصرف بها على هوانا"[1].

يقصد هنا هابرماس أن الحداثة أحدثت ضجة كبيرة فيما يسمى بالتطور العلمي وإهمالها لجانب الأخلاقي ولا يمكن قبولها إلا بالرجوع إلى الأخلاق وتحقيق مصلحة الإنسان.

ـ وقد إفترض هابرماس شرط آخر لنجاح مشروعه التواصلي هو العنصر الأخلاقي فحتى يكون التواصل سليما، يجب أن يكون أساسه أخلاقي، فالأخلاق هي البؤرة المهيمنة في المشروع التواصلي الهابرماسي، ويشير إلى أنها هي الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق، بمهمتها التاريخية البدائية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة حيث ينتقل هابرماس من نقده للحداثة بإعتبارها مشروع غير مكتمل إلى إعادة بنائها من خلال كل من العقلانية التواصلية والأخلاق التواصلية[2].

• مدرسة فرانكفورت هي مدرسة للنظرية الاجتماعية و الفلسفة النقدية مرتبطة بمعهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوتا في مدينة فرانكفورت تاسست سنة 1923 من قبل كارل غرونبرغ

فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت، ت.ر : خليل كلفت ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط 2 ، 2004

[1] بن تيشة زهيرة وزارع مروة، نقد يورغن هابرماس للحداثة، بحث أعد لنيل شهادة الماستر، قسم العلوم الاجتماعية، 2016-2017، ص61.

[2] المرجع نفسه، ص62.

هنا نصل إلى القول بأن هابرماس يرى أن الحداثة لها إيجابيات وسلبيات لكن يمكن معالجة السلبيات من خلال النظر فيها وإتباعه لمشروعه العقل التواصلي يستلزم وجود أخلاقيات إنسانية نسير عليها وهي جزء من لوازم العقل التواصلي، وتكمل العلاقة هنا أن هابرماس يتوافق مع الحلاق في نقده للحداثة.

نستنتج هنا أن هابرماس مع بين المؤيدين مع المفكر الحلاق فيما يسمى في موضوع الحداثة ولكن يبقى لكل منهما طريق مختلف عن الآخر حيث نجد كل من الحلاق وهابرماس ينتقدون الحداثة لكن لا ينفوا جانبها الإيجابي محاولين جاهدين في إيجاد حلول لها، كما رأيت مع هابرماس درسها بإنتاجه للعقل التواصلي المستمر شرط أن يتوقف مع الاخلاق وكذا الحلاق نظر إليها من خلال أن الشريعة الإسلامية تتشرط بضرورة الأخلاق.

ثالثا: المعارضين:

إن أكبر المشاريع التي قامت في الساحة الفكرية بالرغم من عظمتها لكنها لم تستسلم من النقد والمعارضة وهنا نجد أن مشروع وائل حلاق هو كذلك لم يسلم من هذا، إلا أن تلك الإنتقادات الموجهة له لم تكن لدافع النقد وفقط بل كانت لفحص ومناقشة أفكاره ومن أجل إقامة نظريات وأفكار صحيحة يمكن الإعتماد عليها، وعلى هذا نجد من بين اللذين عارضوا وائل حلاق خاصة في طرحه لفكرة إستحالة قيام دولة إسلامية حديثة.

عزمي بشارة:•

يمكن القول أن رؤية كل من وائل حلاق وعزمي بشارة هما "رؤيتان فكريتان متوازيتان لا يمكن أن يلتقيا، ومتعاكستان في الإتجاه، إذ إن بشارة يذهب مع حركة التاريخ وتطوره ومحاولة التأثير فيه في الحاضر ليؤسس المستقبل في حين يستلهم حلاق لحظة تاريخية مجزأة من سياق التطور ويستأنس بمثاليتها ليؤسس إستحالتها في المستقبل"[1].

يتضح لنا من خلال هذا أن عزمي بشارة يقف في معارضة أفكار وائل حلاق فيما يخص حديثه عن إستحالة حدوث وقيام دولة إسلامية حديثة هذه الدولة التي فصل عنها حلاق في كتابه " الدولة المستحيلة وبين

• مفكر اكاديمي و سياسي فلسطيني ولد سنة 1956 من اهم مؤلفاته: الدين و العلمانية في سياق تاريخي عزمي بشارة ،الدين و العلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات ط1 ،2013

[1] خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر-يورغن هابرماس نموذجا-، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران2، قسم الفلسفة، 2017/2016

أسباب إستحالتها، وقدم البديل عنها ليأتي عزمي بشارة وتكون له رؤية مخالفة تماما لما قاله حلاق عن هذه الدولة.

وبما أننا تعرضنا لموقف ورؤية حلاق لا يبقى هنا سوى أن نتعرف على رؤية عزمي بشارة، فكيف كانت وماهي الأسس والركائز التي يقوم عليها موقفه؟

لبيان الفرق بين رؤية حلاق ورؤية عزمي بشارة "لابد من أن ننطلق من كتاب "الدولة المستحيلة" لوائل حلاق، والذي سبق وتعرضنا لأهم ما جاء فيه من أطروحات (نقد الحداثة وإستحالة قيام الدولة الإسلامية الحديثة...) والذي يصفه وائل حلاق بأنه كتاب بالغ البساطة حيث يقتصر في نظره على مفهوم "الدولة الإسلامية" هذا المفهوم الذي ينطوي على تناقض داخلي.

والفرق هنا ليس أن عزمي بشارة يرى أن الدولة الإسلامية ستتحقق في المستقبل بل لأن القول بإستحالة الدولة الإسلامية أو أي دولة، أو حتى القول بإستحالة ظاهرة إجتماعية وتنبؤ فشلها في المستقبل هو من حيث مبدأ الخروج عن الأسس الطبعة في دراسة الظاهر الاجتماعية، لأن المعروف هو دراسة الظاهرة الموجودة أو التي هي في طور التكوين على الأقل وتشريحها و الحفر فيه أسباب نشوئها وتطورها إذا تطورت، والحفر في أسباب فشلها إن فشلت، أما دراسة الظواهر الاجتماعية بشكل تنبؤي وإطلاق حكم على مستقبلها فلا تستوي والمنطق الداخلي للظاهرة نفسها.

حيث إن ظاهرة المقصودة هنا هي "الدولة الإسلامية المستحيلة" والذي يعني ضمنا أنها غير موجودة لذلك فإن مفهومها الذي يعرفه حلاق ويتحدث عنه لم يتوصل إليه من خلال دراسة تلك الظاهرة وتحليلها بشكل عيني ومتحقق بل بشكل متخيل"[1].

نفهم من هذا أن عزمي بشارة يقف عكس وائل حلاق في نظرته بإستحالة قيام الدولة الإسلامية وهذا النقد الذي يوجهه عزمي لوائل حلاق هو نقد مبني على أساس شروط وقواعد الدراسة والبحث في العلوم الإجتماعية، فيبين كيف خالف وائل حلاق هذه الشروط وإنطلق من حكم مطلق بإستحالة تلك الدولة.

[1] ايغور كون، البحث عن الذات، دار معد للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، ص179

قد يقف بشارة إلى جانب وائل حلاق في أمور ويتفق معه في أخرى لكنه سرعان ما يبدي رأيه في رفضه لفكرة أخرى، فنجده مثلا يتفق معه في فكرة "تاريخية الدولة، لكن حلاق يتجاوز تلك التاريخية ويتناقض معها في أكثر من موقع، ويطبق مفهوم تاريخية الظاهرة عندما يتطرق لمفهوم الدولة الحديثة فقط، أما عندما يتطرق للدولة الإسلامية أو الحكم الإسلامي فإنه يتجاوز التاريخ ويقف عند حدود القرن العاشر أو الدولة الأموية. ويجعل من تلك الظاهرة النموذج للدولة المنشودة لما بعد الدولة الحديثة، وهذا التناقض لا نجده عند عزمي الذي يرى أن الدولة الحديثة هي منتج تاريخي أيضا فيقول "أساس فكرة الدولة الواعية لذاتها كفكرة يعود إلى مرحلة ما بعد نشوء الدولة الحديثة" ويضيف: "لم ينشأ هذا الكيان (الدولة) بقفزة من جوهر إلى آخر جديد، بل تطور تدريجيا من الكيانات الاجتماعية والسياسية المنظمة ومن السلطة"، وفي هذا السياق يقول: "ما يهمنا هو أن من شروط نشوء الدولة الحديثة عناصر كانت قائمة قبل الحداثة مثل وجود سلطة سياسية أي حاكمين ومحكومين... فالدولة الحديثة لم تنشأ من لا شيء"

لكن الفرق هو أن بشارة يرى أن الدولة ما بعد الحديثة ليست من الماضي ولا نستطيع تحديد شكلها وماهيتها في المستقبل فهي منتج تاريخي ينتج عن الصراع بين وحدات الدولة الحديثة المتمايزة"[1].

يبدو وأن هذا نقد منطقي لأنه يراع مبدأ عدم التناقض كمبدأ عقلي، فكيف إذن لوائل حلاق أن يطيل الحديث عن تاريخية الدولة الحديثة، وعند وصوله للحديث عن الحكم الإسلامي يتوقف عند أحقاب زمنية معينة فقط فهو لا يتطرق لتاريخية هذا النموذج.

فإذا كان وائل حلاق يرى بأن الحكم الإسلامي هو أفضل أنواع الحكم على الإطلاق للدرجة التي أقر بها أمله في تحويل أخلاق الإسلام إلى أخلاق عالمية، فإننا نجد هنا عزمي بشارة يفضل "الدولة الديمقراطية الليبرالية كأفضل أنواع الحكم في هذه المرحلة حيث نجده يقول "هل ثمة نظام أقدر من النظام الليبرالي على الموازنة بين قيمتي الحرية والمساواة مكوني العدالة التي يصبو إليها الإنسان المعاصر؟ الجواب في رأيي هو لا". ومع ذلك كله فهو لا يعتبرها نموذجا ثابتا ولايتنبؤ بحتمية مستقبلها ولا يفترض نموذجا جاهزا يمكن تطبيقه في المستقبل لأنه محكوم بتاريخية الظاهرة والمفاهيم الدالة عليها. فلا يمكن نظريا إستبعاد نشؤ إيديولجيات جديدة في المستقبل قادرة على طرح أنظمة حكم وأنماطا حياة بديلة من الديمقراطية الليبرالية.

[1] ايغور كون، البحث عن الذات، دار معد للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، ص180

وفي هذا الصدد حول رؤية مفكر وآخر يقول بشارة في كتابه "في الثورة والقابلية للثورة"

"وهنا يكون الفارق بين متكلم وآخر وليس فارقا في التحليل والتشخيص فحسب، بل هو فارق بالإيمان بالغاية أيضا. فثمة من يفقد الثقة وآخرون يستنطقون التاريخ بالوعود"[1].

إن إعجاب وائل حلاق بنموذج الحكم الإسلامي عنده ينفي فاعلية أي نموذج مختلف عنه، وفي هذا إنحياز كبير لهذا النموذج، وهذا لا يخدم البحث العلمي فلابد من عدم الإنحياز للأفكار والإيديولوجيات وترك إنحيازنا لها في مرحلة البحث فالأحكام المسبقة والرغبات والميول تعيق طريق الدراسة، لكننا لا نجد هذا عند بشارة إذ أن إعترافه بإمكانية ظهور نماذج أخرى وإمكانية نجاحها بالرغم من إعجابها الكبير بالنموذج الديمقراطي الليبرالي، فإن في هذا إحترام لمبادئ وشروط البحث العلمي.

يمكن القول أن الفرق بين طرح عزمي و حلاق "هو أن الأول يبحث في الظاهرة العينية المتحققة على أرض الواقع والتي تطورت بفعل آلياتها الداخلية أي أنه يتعامل مع ظاهرة أنتجها العقل والإرادة والحرية من خلال ذلك الجدل الذي يقيمه العقل بين ماهو كائن وما يجب أن يكون ممثلا كما ضاقت الحرية ذرعا بالمؤسسات أو البنى التي تعمل من خلالها وفيها، تسعى لأن تخلف مؤسسات وبنى أكثر إستيعابا للمفاهيم الجديدة للحرية و إنعكاساتها الفردية والإجتماعية وبهذا التقدم أو التطور نحو مزيد من الحرية ومزيد من تطور البنى اللازمة لإستيعابها كحريات هو الغاية أو المشروع القابل للتحقق مع سيرورة الزمن وعلى الواقع وهو الذي يطور مفهوم الحرية ويطور مفهوم الدولة بنفس الوقت.

وفي هذا السياق يقول بشارة: "إكتسبت الدولة قدرات الدولة البوليسية ودولة الرقابة في الحداثة ونشأت حقوقا قانونية ومؤسسات ترعى هذه الحقوق لحماية حريات الإنسان بدءا بسيادته على نفسه ونهاية بحماية مجال خصوصيته في وجه السلطة وإمتيازاتها وسطوتها كانت هذه مسيرة طويلة أنهت كل معركة من معاركها إلى صيغة جديدة من الموازنة بين حقوق المواطن وسلطات الدولة وأجهزتها[2]"

[1] المرجع نفسه ص 113

[2] ايغور كون، البحث عن الذات، دار معد للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، ص184

يبدو ن هذا أن بشارة يوجه نقده إلى إتهام وائل حلاق الدولة الحديثة القائمة على أساس الليبرالية بأنها دولة لا تخدم الفرد وإنما تسعى فقط وراء حفظ مصالحها فعمارة هنا يبين كيف وفقت الديمقراطية الليبرالية في حفظ خصوصية الفرد وحماية حقوقه.

"كما يدافع حلاق عن الأخلاق المتعالية التي لا يمكن تطبيقها في أرض الواقع سواء في الحاضر أو المستقبل وتطبيق المثاليات والتخيلات أصلا مستحيلا. وإذا تحققت فسيكون ذلك بأدوات خارج سياق العقل وسيرورة التاريخ وأقصى تصور لتحقيقها هي أدوات العنف أو العنف المفرط لأنه كما يقول بشارة: "الإرتداد عن الحداثة إلى مؤسسات المجتمع التقليدية خارج الدولة لا تنتج أنظمة حكم كما رأينا بل مراحل إنتقالية نحو تفسخ الدولة والتحول إلى جماعات عضوية محزبة"[1].

يعني هذا أن بشارة يرى بإستحالة تحقق النموذج الأخلاقي الذي يتخذه وائل حلاق ويصفه بكونه مثاليا والمثاليات لا تتحقق وإن كان ذلك فسيكون إلا بوسائل غير مسالمة كالعنف، كما أن نجاح هذا النموذج في زمن ومكان معين لا يعني بالضرورة نجاحه في كل زمان ومكان.

وعند مقارنة بين نموذجي الدولة الحديثة والحكم الإسلامي كما يسميه حلاق تتم "المقارنة عنده بين أطر وبني مؤسسات معينة ومحددة تاريخيا هي الدولة الحديثة وبين بني ومؤسسات وأطر هي بمثابة مثل ليس لها وجود على أرض الواقع ولا حتى تاريخية تطبيقها تسمح بأن نطلق عليها مثل بل هو نموذج أو بنية جلبها حلاق من الماضي كمنظومة مغلقة أطلق عليها الحكم الإسلامي وجعلها في مواجهة وجودية مع الحداثة"[2].

أي أن حلاق يرفض الحداثة والدولة الحديثة التي حققت وجودها بإعتراف الإنسان المعاصر وعصره ليقيم بدلها نموذجا من الماضي قد أعلن غيابه في الحاضر، فمن غير المنطقي أن نؤسس لمفاهيم غير موجودة ونتجاوز أخرى هي موجوة وبشهادة الجميع.

"ولا يحكم حلاق على دولته الذهنية المتخيلة الخارجة عن حدود التاريخ والجغرافية بأنها مستحيلة بل يسحب ذلك أيضا على التجربة الحالية للمسلمين في ظل الدولة الحديثة ويعتبر فشلت بدرجة كبيرة حيث يقول: "ومن الواضح أن لمسلمي العصر الحديث الحق والفاعلية القادرة كي يزعموا لأنفسهم ذاتية علمانية. ذاتية تعترف

[1] المرجع نفسه ص185

[2] ايغور كون، البحث عن الذات، دار معد للنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، ص186

بالإسلام كإنتماء ديني إسمي من دون أن يستتبع ذلك نظام معين من الممارسات والفروض...وفي الواقع كان مشروع العلمنة هذا حرب وجرى تبنيه في الأرباع الثلاث الأولى من القرن العشرين ولكن ثمة أدلة طاغية على فشل هذا المشروع بدرجة كبيرة"[1].

إن هذا الحكم الذي أصدره وائل حلاق لفشل الدولة الإسلامية قد أرجعه لسبب واحد ألا وهو تراجع دور الشريعة لكن فشلها يمكن أن يكون له عدة أسباب أخرى فهو لم يتطرق إلى دراسة كل الأسباب ومن كل الجوانب فهناك العديد من الأمور التي لم يستطع المسلمين تطبيقها كما فعل الغرب ولذلك لم ينجحوا فيها كما نجح الغرب.

نعم إن ذلك الفشل يمكن أن يكون لعدة أسباب أخرى لم يتطرق لها وائل حلاق "فالمسلمين لم يستطيعوا الوصول إلى الدولة الليبرالية الديمقراطية الحديثة لأن عملية التحول الديمقراطي في البلدان المعنية لم تنجز لأسباب سياسية وإقتصادية وإجتماعية وليس لأن الأخلاقي لم يكن النطاق المركزي المعلن فيها ولا لأن الشريعة لم تكن النطاق المسيطر على البعد التنفيذي والقضائي وهو ما بينه بشارة، المشكلة ليست العلمانية أو التدين لدى أصحاب هذه التوجهات ومصدر الإستبداد الحداثي هو ليس العلمانية بل التحديث من دون حداثة وضرب البنى العضوية من دون مؤسسات ديمقراطية وإنتزاع الفرد من بيئته التقليدية من تحويله إلى مواطن"[2].

هذا يعني أن سبب فشل الدولة الإسلامية حسب بشارة لا يتلخص في تراجع دور الأخلاق أو الشريعة وإنما هناك أسباب أخرى من بينها: سياسية، إقتصادية وإجتماعية مختلفة.

"وبين حلاق مساوئ الحداثة فيرد عليه بشارة في قوله: "يكثر مثقفون إسلاميون من إبراز مساوئ الديمقراطية في الغرب وزيف الحرية التي تدعي أنها تحرسها فهل التركيز على مساوئ الديمقراطية الغربية من باحث يعادي الإستبداد العلماني ويؤيد الإستبداد إذا كان يرتدي رداء الدين، هو موقف جذري من الحرية؟ إنه يدعي كشف زيف الحرية لأنه يعارض الحريات الشخصية والمدنية والسياسية أصلا، لا لأنه يدافع عن الحرية الحقيقية"[3].

---

[1] المرجع نفسه ص 187

[2] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1، 2009 ص229

[3] المرجع نفسه230

كما أن التركيز على مساوئ النموذج الغربي كان من الممكن التخلي عن هذا والإهتمام بتطوير النموذج المطلوب فوائل حلاق يسهب في سرد مساوئ الحداثة لكنه مقصر جدا في بيان كيفية تطبيق نموذجه الأخلاقي.

يعتبر بشارة أن كل "محاولة لإعادة عملية التاريخ إلى الوراء وطمس الفوارق والمفصلات التي أفرزتها العملية التاريخية كل محاولة لإختزال الأمة إلى مجموعة قومية... كل محاولة كهذه تقود إلى تأسيس تيار قومي ذي إيديولوجيا معينة ولكنها لا تبني أمة وهنا يختصر بشارة مفهومه للأمة بهذه الجملة القاطعة الأمة الحديثة هي أمة الدولة"[1].

هذا يعني أن بشارة يتجه بفكره إلى رؤية مستقبليه بأدوات من الحاضر أما حلاق فيستخدم أدوات ماضية سبق استخدامها في عقب مضت.

فنجاحها فيها لا يعني نجاحها في عصرنا، ويمكن القول في النهاية أن هذه مساهمة في تبيان الطروحات التي تناولها وائل حلاق والتي عرضناها سابقا والتي كان لعزمي بشارة رؤية مختلفة فيها.

إننا بتعرضنا لبشارة كمعارض لأفكار وائل حلاق يسهم في بيان ما واجهه هذا المشروع من انتقادات ونقائص كون هذا النقد موجه للمشروع عامة فإن علاقة هذا النقد بموضوع البحث تمكن في أن موضوع البحث الذي هو عبارة عن أطروحة لمشروع فلابد لها من مواجهة الانتقادات.

- إبراهيم بن عمر السكران•:

"والحقيقة أن وائل حلاق شدني في أول لحظات التعرف على أطروحته أنه ينتقد أطروحة شاخت الجاثمة فوق عقول المستشرقين، ولكنني بعد أن طالعت دراساته أصبت بخيبة أمل، فنقد وائل حلاق لشاخت يعتمد على إدخال معطى إضافي على المسألة، وهو فكرة تأجيل إكتمال النظم الفقهية عن اللحظة الزمنية التي إفتر منها شاخت إلى القرن الرابع، وبالتالي قلب الحجة عليه بالمزايدة عليه، كما أن حلاق يقابل بين السنة العملية والحديث النبوي ليقف في المنتصف بين شاخت وأهل الحديث، والتمييز بين السنة والحديث موضوع رث مغبر في الموروث الإستشراقي، ومحاولة حلاق لتجاوز شاخت ليس بإتجاه التصور العلمي الموضوعي لنشأة السنة والفقه، بل المؤلف

[1] المرجع نفسه.231

• إبراهيم بن عمر السكران ولد سنة 1976 باحث و مفكر إسلامي مهتم بمنهج الفقه الإسلامي و بالمذاهب العقدية و الفكرية إبراهيم بن عمر السكران، الطريق الى القرآن، الكتابيات الإسلامية.

يكرس التفسير السياسي لنشأة الحديث والفقه من جوانب أخرى ويمارس التوفييد الفيلولوجي المستهلك في كون الفقه الإسلامي إقتبس أعراف عرب شبه الجزيرة وشرائعهم"[1]

هنا نجد عمر السكران ينتقد مشروع وائل حلاق من حيث أنه بعيد عن الموضوعية العلمية وهو يعيد إنتاج الإستشراق بتلوينات أخرى.

"يقول وائل حلاق مثلا في سياق تسبيب دوافع الفقهاء كانت السلطة الفقهية جزءا من استراتيجيات الفقهاء في سعيهم نحو تقوية نفوذهم الفقهي، وكذا يتعامل حلاق مع رسول صلى الله عليه وسلم بلغة غير مهذبة ولا يتحرى الأدب، وهذا مفهوم للأسف نتيجة كونه نصراني عربي كقوله عن رسول الله " لم يمكن بإمكان محمد أن يفكر في تشريع من خلال هذه المصطلحات المتطورة وهكذا يتعامل بقلة أدب كقوله عن الإمام تشريح "القاضي شريح عرف بممارسة التي تتضمن خرقا صارخا للقرآن وقوله عن قضاة السلف " المعرفة بالقرآن، يجب أن لا نفهم منها أن القضاة الأوائل كانوا يقومون دائما بتطبيق الشرع القرآني".

والفكرة المركزية لدى وائل حلاق أن ما نعرفه اليوم من الحديث والفقه كان شيئا متأخر، وأن العامل الجوهري في صياغة التشريع هو العادات الاجتماعية السائدة في الثقافة العربية وأن الصدر الأول كانت السلطة فيه لخلفاء الصحابة، وليست للحديث النبوي، ثم إنقلب الأمر وصارت السلطة للأحاديث وهذه فكرة إذا قورنت بالمعطيات التاريخية فهي أشبه بالهذيان[2]

نصل هنا بالقول أن حلاق حسب السكران يلقبه بغير المهذب وذلك من خال تعامله مع الأئمة وأقواله عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأن حلاق في حالة من الهذيان.

كما يقول حلاق: "تحول آخر تعلق بمركز السلطة، ويتمثل في تعويض سلطة الصحابة والحلفاء وغيرهم، بسلطة مثل النبي محورها، فهذه العلاقة العضوية إنما هي ضرورية لفهم الدوافع التي تقف وراء التحول الديني الفقهي من

[1] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1، 2009 ص230

[2] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1، 2009 ص240

سلطة الصحابة إلى سلطة الرسول وقد إنطلق هذا التحول خلال النصف الثاني هذا يعني أنه إلى سنة 50هـ كانت السلطة العلمية للصحابة ثم صارت السلطة للنبي

هل هناك باحث شم تاريخ التشريع يخطر بباله أن الفقه الإسلامي تحول من سلطة الصحابة لسلطة الرسول صلى الله عليه وسلم! هذا الكلام يدخل فيما يقال فيه يكفي تصوره لإبطاله والمراد أن نقد حلاق لشاخت أشبه بمحاولة للبحث عن شرعية التجديد والإضافة داخل السياق الغربي بالمزايدة عليه، أكثر من كونها تصحيحا علميا موضوعيا لأخطاء المستشرقين، والدافع الذي دفعني لكتابة مثل هذا التعقيب هو أنني كنت أحسن الظن بوائل حلاق حيث إطلعت أول مرة على نقده لشاخت، ثم لما إستكملت مطالعة كتيبه إكتشفت أنه بعيد عن الموضوعية العلمية، وأنه يعيد إنتاج الإستشراق بتلوينات أخرى، وقد وجدت أيضا من لايزال مغترا بكتاباته[1].

ـ نستنتج هنا أن إبراهيم عمر السكران قدم وجهة نظره في أطروحة وائل حلاق ونقده من الجانب السلبي في أطروحاته غير أنه في قراءاته الأولى له كان معجب به إلا أنه سرعان ماتوصل إلى خيبة أمل لأن حلاق سلك طريق مغاير، وعلاقة السكران بالحلاق تبقى ماهي إلا أنهم مفكرين يسعون للوصول إلى إنتاجات جديدة بعيدة عن الشكوك والنقد.

[1] إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1، 2009 ص241

خاتمة

خاتمة:

نستنتج في الأخير أن المؤلف والاستشرافي الفلسطيني وائل حلاق من أهم المفكرين العصر الحديث تجلت أهم أبحاثه في دراسات العالم الإسلامي من خلال ترتيب لأهم محطات كبرى على مسار الزمن من أبحاثه، حيث عمل جاهدا لتفكيك التصورات الغربية السائدة.

هذا من جهة ومن جهة أخرى حاول وائل بمشروعه التجريدي في التأريخ للفقه الإسلامي والذي قام عل معارضة صريحة وضمنية في الخطوط الاستشراقية، وكذلك التأريخ للشريعة الإسلامية من خلال تركيزه على القرون الإسلامية الأولى، باعتبار يؤرخ لنشأة الفقه القائمة عن الحلاق على ضرورة إعادة النظر في علم أصول الفقه الإسلامي الكلاسيكي ودعوته في إمكانية تجديد طرائق التشريع الإسلامي في العهد الراهن بإتباع منظومات قانونية تضم ما هو ثابت، لذلك حاولنا من خلال عملنا جاهدين للتعرف على وائل حلاق في كيفية إبراز مشاريعه الفكرية بدراستنا الى أهم قضيتين: الأولى وهي مشكلة الشريعة التي عبر عنها كيف كانت في مرحلة التشكل وصولا الى ما أصابها من تقنين من طرف الدولة الحديثة محاولا الحلاق الرجوع بها الى أصالتها ومكانتها الرفيعة متأثرا بالتراث الإسلامي القديم، ثانيا عالجنا قضية وعي الذات يفسرها هنا الحلاق نقده للحداثة والتكنولوجيا الحديثة التي تعيق فكر الإنسان الجديد حيث يشير بالإنسان النهوض بفكرة للتقدم والنجاح متأثرا بمجموعة من فلاسفة العرب ونذكر منهم طه عبد الرحمان الذي يعتمد عليه الحلاق في مشروعه الفكري وهو كيفية إصلاح بالإنسان أو اصلاح الحداثة وكيف يمكن أن تتماشى مع الإنسان ومبادئه تحت شعار أم كل شيء قابل للإصلاح، ومنه نصل بالقول بأن الحلاق فلسطيني حاول إنجاز مشروع يقوم على النهوض بالأمم العربية والغربية الى تطبيق التقدم وفق للمبادئ القديمة من أخلاق والدين نسير عليه.

كان من أهم نتائج هذا البحث هو أننا أدركنا ما يريد حلاق الوصول إليه من خلال تأكيده على الأخلاق الإسلامية كبديل لإصلاح الحداثة ونتائجها هذا فيما يخص الوضع الأخلاقي الإسلامي والعالمي.

أما فيما يخص الأطروحة السياسية لوائل حلاق حول استحالة قيام الدولة الإسلامية بمفهوم الجولة الحديث فإن هذه الدولة تتحول من الإمكان الى استحالة إذا تم تناولها في ضوء معطيات التاريخ ودروسه، فالعالم العربي يمكنه أن يتحقق من هذه الدولة من دون أن يتخلى عن خصوصياته الأخلاقية والثقافية، فتجارب التثاقف والتداخل

الحضـاري تعزز الثقة بظهور هذا النوع من الدولة، فإسـلامية الدولة في هذا السـياق ترتبط بحبل سـري يصـل بين مرجعياتها ومؤسساتها من جهة وبين الأخلاق والسياسة الإسلامية من جهة أخرى وهي أخلاق غير محدودة وغير قابلة للوصف بحيث هي مجال للاكتشاف والانكشاف الدائم بحسب جهاد الفرد والجماعة.

وفي الختام الحياة أمل ونأمل نحن في أن تكون استنتاجاتنا وقراءاتنا لموضـوع هذا البحث صـائبة، كما نتمنى أن نكون قد وفقنا في تحليلنا لأفكر وائل حلاق ومشروعه.

فهارس البحث

أولا: فهرس المصادر والمراجع

ثانيا: فهرس الموضوعات

فهرس المصادر والمراجع

المصادر

- وائل حلاق، الشريعة، النظرية والممارسة والتحولات، تر: كيان أحمد حازم يحي ، دار المدار الاسلامي، المملة المتحدة.

-وائل حلاق ، ماهي الشريعة؟ ، تر طاهر عامر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ، ط1، بيروت ، 2016 .

- وائل حلاق ، الدولة المستحيلة، الإسلام و السياسة و مأزق الحداثة الأخلاقي ، تر عمرو عثمان ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ط 1 ، بيروت ،. 2014

- وائل حلاق، القرآن والشريعة نحو دستورية إسلامية جديدة، ت :أحمد محمود إبراهيم محمد المراكبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ت :أحمد موصللي، دار المدار الإسلامي.

- وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره ، تر . رياض الميلادي ، دار المدار الإسلامي ، المملكة المتحدة ، 2007 ، ط. 1

- وائل حلاق ، السلطة المذهبية التقليد و التجديد في الفقه الإسلامي ، تر عباس عباس ، دار المدار الإسلامي ، ط 1 ،. 2007

- وائل حلاق دراسلات في الفقه الإسلامي ، تر أبو بكر ب قادر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ، ط 1 ، بيروت ،. 2016

- وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، تر ، عمرو عثمان ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط 1 ،2019

المصادر الأجنبية:

- وائل حلاق ، Wael B Hallaq , Reforming Modernitiy , (columbia universiti press New york 1893)

المراجع:

قائمة المصادر و المراجع

أ .الكتب:

- إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، دار الحضارة، ط 1 ، 1435 ، 2014
- بسام المكي والحاج الدواق و آخرون ، أعلام التجديد للفكر الديني ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، المملكة المغربية ، ط 1 ،. 2016
- جاسر عودة، الدولة المدنية نحو تجاوز الإستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1 ، 2015 ، بيروت.
- عبد الوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن.
-علي عزت بيجوفيتش، الإسلام يسن الشرق والغرب، ت :محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا، بيروت، ط1 ، رجب 1414 هـ، 1994 م.
- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ،. 2006
- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1 ،. 2000
- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، تر :جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1 ،. 2011
- محمود حيدر ، الدولة فلسفتها و تاريخها : الإغريق الى ما بعد الحداثة، مركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، ط 1 ، 2018 م ، 1438 هـ.
- ميشيل فوكو ، نظام الخطاب ، تر : محمد سبيلا ، دار التنوير.

ب .المذكرات و الرسائل:

- حورية تاغلابت، الفقه الإسلامي بين الأصل ولتحديد، بحث أعد لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، قسم الشريعة، جامعة الحاج لخضر، باتنة،. 2008 - 2007
- بن تيشة زهيرة وزارع مروة، نقد يورغن هابرماس للحداثة، بحث أعد لنيل شهادة

الماستر، قسم العلوم الاجتماعية،. 2017 - 2016

ج .المجلات:

قائمة المصادر و المراجع

- عبد الحليم مهورباشة، الدولة المستحيلة، دراسة نقدية في المفهوم عند وائل حلاق، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2 ، الجزائر، العدد.

د- الحوارات:

- عبد الرزاق بن عكروس ،حوار مع المفكر وائل حلاق، دورية نما لعلوم الوحي و الدراسات الإنسانية ، العدد 2

هـ- المواقع الالكترونية:

- بسام ناصر، ماهي الشريعة ؟ أطروحة وائل حلاق في مواجهة المستشرقين ، متاح على الخط : https://m.arabi21.com ،16 ماي 2022، 20:26.
- عمرو خليل، سيكولوجية العبادات في فكر وائل حلاق، متاح على الخط: https:\\eldjawera.net ،25أفريل 2022، 15:17.
- محمد حصحاص، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة وأزمة القيم الحداثية لوائل بهجت حلاق، متاح على الخط: https://www.mouminoun.com 7ماي 2022، 15:05.

فهرس الموضوعات

المواضيع	الصفحة
المقدمة	أ– د
الفصل الأول : الشريعة ومشكلات التحديث	6 – 44
أولا : الشريعة قبل الحداثة عند وائل حلاق	7– 33
ثانيا : تقنين الشريعة	35– 44
ثالثا : مشكلة الصراع بين الشريعة و الدولة الحديثة	33– 44
الفصل الثاني : وعي الذات و اصلاح الأخلاق	45– 59
أولا : نقد الحداثة	46– 51
ثانيا : النسق الأخلاقي لإصلاح الحداثة	51– 55
ثالثا : مركزية الأخلاق الإسلامية	55– 59
الفصل الثالث : المشروع الفكري لوائل حلاق بين التأييد والمعارضة	60– 76
أولا : المشروع الفكري لوائل حلاق	62– 65
ثانيا : المؤيدين	65 – 67
ثالثا : المعارضين	68 – 76
الخاتمة	79
قائمة المصادر و المراجع	

الملخص

تناولنا في هذه الدراسة اهم القضايا و الأفكار التي مثلت الاطروحة الخاصة بالمشروع الفكري للمفكر الفلسطيني وائل الحلاق و يمكن القول على هذا المشروع على انه من بين المشاريع التي تدعو الى نهضة المسلمين و استعادة الفكر الإسلامي القائم على الشريعة منطلقا في ذللك من عدة اطروحات مركزية أهمها نقد الحداثة و الدعوة الى إصلاحها و إعادة تفعيل دور الشريعة و الاخلاق لينتهي بهذا الى تعميم نموذج أخلاقي ليصبح نطاق مركزي عالمي الا و هو الاخلاق الإسلامية و بهذا يعتبر هذا المشروع أيضا محاولة لفهم مشكلات العصر العالمية عامة و خاصة منها الأخلاقية و الإسلامية بصفة خاصة

الكلمات المفتاحية: الشريعة، الحداثة، الدولة الحديثة، الاخلاق

Abstract

This research discusses the most important ideas that represents the thesis concerned with the wail halak's ideas. We can say that this project is one of those projects that seeks the raise of Muslims and restore the Islamic values starting from various essential thesis including modern feedback and the call to repair and reactivate the role on religion and morality. All of this will end up to generalize the moral perspective to be on worldwide scale which is the Islamic morals that will be considered an attempt to understand the problems of modern age in general and Islamic values specially.

الملخص

تناولنا في هذه الدراسة اهم القضايا و الأفكار التي مثلت الاطروحة الخاصة بالمشروع الفكري للمفكر الفلسطيني وائل الحلاق و يمكن القول على هذا المشروع انه من بين المشاريع التي تدعو الى نهضة المسلمين و استعادة الفكر الإسلامي القائم على الشريعة منطلقا في ذلك من عدة اطروحات مركزية أهمها نقد الحداثة و الدعوة الى إصلاحها و إعادة تفعيل دور الشريعة و الاخلاق لينتهي بهذا الى تعميم نموذج أخلاقي ليصبح نطاق مركزي عالمي الا و هو الاخلاق الإسلامية و بهذا يعتبر هذا المشروع أيضا محاولة لفهم مشكلات العصر العالمية عامة و خاصة منها الأخلاقية و الإسلامية بصفة خاصة

الكلمات المفتاحية: الشريعة، الحداثة، الدولة الحديثة، الاخلاق.

Abstract

This research discusses the most important ideas that represents the thesis concerned with wail halak's ideas. We can say that this project is one of those projects that seeks the raise of Muslims and restore the Islamic values starting from various essential thesis including modern feedback and the call to repair and reactivate the role on religion and morality. All of this will end up to generalize the moral perspective to be on world wide scale which is the Islamic morals that will be considered an attempt to understand the problems of modern age in general and Islamic values specially.

Résumé

Cette recherche discute des idées les plus importantes qui représentent la thèse concernant les idées de wail halak. Nous pouvons dire que ce projet est l'un de ces projets qui vise l'élévation des musulmans et la restauration des valeurs islamiques à partir de diverses thèses essentielles, y compris la rétroaction moderne et l'appel à réparer et réactiver le rôle de la religion et de la morale. Tout cela finira par

généraliser la perspective morale à l'échelle mondiale qui est la morale islamique qui sera considérée comme une tentative de comprendre les problèmes de l'âge moderne en général et les valeurs islamiques en particulier.