

من نقد الاستشراق إلى «سوسيولوجيا الإسلام» جدلية الشريعة والاجتماع في مشروع «وائل حلاق»



عبد السلام المنصوري
باحث مغربي

مهمنه بل احدث
Mominoun Without 3 orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

خلاصة البحث

ينطلق هذا البحث من محاولة تحديد مفهوم «سوسيولوجيا الإسلام» باعتباره حقلاً معرفياً طارفاً، تتقاطع فيه مجموعة من التخصصات المعرفية في دائرة العلوم الإنسانية، بقدر ما يستقل بموضوعه الخاص. ويهدف هذا الحقل البحثي أساساً إلى البحث عن الروابط المفترضة بين الإسلام والحداثة، رداً على تصور نمطي عن الإسلام باعتباره يقف عائفاً وسداً أمام محاولات التحديث. وتجادل هذه السوسيولوجيا الوليدة ضد فرضيات سائدة حول الإسلام، أنتجت حقول معرفية ثلاثة وهي: حقل الاستشراق القديم والحديث، وحقل المركزية الغربية، وعلم الاجتماع الكلاسيكي. ومن هذه الفرضيات الشائعة حول الإسلام: نظرية الاستبداد الشرقي، والاستثناء الإسلامي في تقبل الحداثة، وغياب المجتمع المدني في الإسلام... إلخ.

ثم يحاول هذا البحث أن يضع مشروع «وائل حلاق» ضمن أبحاث سوسيولوجيا الإسلام، باعتباره مشروعه يمثل رداً صريحاً مباشراً وغير مباشر على معظم الفرضيات الغربية عن الإسلام، وبصفة خاصة عن الشريعة الإسلامية. ولقد أبان «وائل» بالتحليل الدقيق عن الوهم الكبير الذي تقع فيه الدراسات الغربية للإسلام، حين تطابق بين الشريعة والقانون. وأيضاً الوهم الأكبر الذي أشاعته عبر فرضية «سد باب الاجتهاد». وقد كشف «حلاق» عن الفعالية الاجتماعية الكبرى التي مارسها الشريعة في المجتمعات الإسلامية عبر الجغرافيا الكونية، وأيضاً عبر تاريخها الطويل، ورفع الغطاء عن الخصائص الحيوية التي تتميز بها الشريعة، بالقدر الذي جعل منها أداة ضبط اجتماعي هائلة، حكمت مختلف الأعراق والجنسيات والثقافات، وأبانت عن مرونة كبيرة في التعامل مع مختلف الظروف والمستجدات.

إن الشريعة، كما كشف «وائل حلاق»، ليست قانوناً مجرداً يُطبق على المجتمع من فوق، بل هي ممارسة خطابية (حسب المفهوم الشهير لفوكو)، تتغلغل في عمق النسيج الاجتماعي، وتتحد معه أفقياً وعمودياً. والفقهاء أيضاً طبقة خرجت من رحم المجتمع، وحملت همومه وتطلعاته، وعبرت عن رغباته وآماله. مما يجعل المجتمع والشريعة كلاً واحداً، ونسيجاً متوحداً. ومن ثم فلا مجال لأية مقارنة بين الشريعة والقانون الحديث، وهي المقارنة التي أفرزت كمّاً وفيراً من الأخطاء والأوهام في الدراسات الغربية الحديثة للإسلام.

مقدمة

يُشكّل «سوسولوجيا الإسلام» مفهوماً حديثاً في حقل الدراسات الإسلامية، إذ لا يتجاوز عمره أربعة عقود¹، ويُنظر إليه باعتباره مجالاً استراتيجياً جديداً من مجالات البحث في العلوم الإنسانية، ويقع في تقاطع دقيق بين تنوع من التخصصات المعرفية: علم الاجتماع، التاريخ، الأنثروبولوجيا، الأديان المقارنة، علم الاجتماع الديني... إلخ². غير أنّ هذا الوجود الملتبس لا يُخفي حقيقة واضحة؛ وهي أنّنا إزاء حقل بحثي طارف ومستقل، لا يأخذ من الحقول المجاورة إلّا ليؤسّس مجاله البحثي الخاص.

ويبدو أنّ إطلاق وصف «المنهج» على «سوسولوجيا الإسلام»، هو إطلاق غير دقيق، وأيضاً غير حصيف؛ لأنّ الموضوع يتعلّق بحقل بحثي أكثر ممّا يتعلّق بمنهج أو أسلوب في الدراسة، إذ لا تخطئ العين النافذة والناقدة تلوينات مختلفة ومتباينة؛ ضمن نطاق هذه السوسولوجيا الوليدة، والحديثة عهداً بالنعمة (إذا صحّ التعبير). كما أنّه لا يجب الخلط بين هذا المجال البحثي الحديث، وبين درس السوسولوجيا بصفة عامة، أو سوسولوجيا الدين بصفة خاصة، لأنّ فكرة «سوسولوجيا الإسلام» تمتّ صياغتها في سياق ثقافي وتاريخي مُعيّن، يبحث في الإسلام تحديداً دون باقي الأديان. ويحاول الإجابة عن أسئلة محدّدة تتعلّق بعلاقة الإسلام بالحدّات، ويروم أصالة تفكيك بعض المسكوكات الجاهزة في مجال الدراسات الإسلامية، سواء التي رسّخها الحقل الاستشراقي، أو التي طوّرها حقل الدراسات الإسلامية الحديث، والذي ظلّ غالباً مكبلاً بأغلال الفرضيات الاستشرافية الصارمة.

كما يسعى حقل «سوسولوجيا الإسلام» إلى البحث عن الروابط المفترضة بين الدين والمدنية، وبيان كيف أسهم الإسلام في خلق مدينة خاصة به، (ليست بالضرورة شبيهة بمدينة الغرب، التي يُصار إلى اعتبارها مقياساً ومعيّاراً لباقي المدن). كما يرصد هذا الحقل الدراسي التحوّلات التاريخية المفصلية التي عرفتها التجربة الإسلامية، ومن ثمّ: «التركيز على العلاقات الاجتماعية، وطريق إنتاجها لوشائج ترابطية، وتكوينات مؤسّساتية». ومن جهة أخرى؛ يهدف هذا الحقل العلمي «إلى تيسير فهم الإسلام كقوة طويلة الأمد، توفر رابطاً اجتماعياً، ثقافياً، ولحمة مؤسّسية لتتّوّع من العلاقات والترتيبات»³.

1 - غالباً ما يُورّخ لحقل «سوسولوجيا الإسلام» بكتاب "برايمان تيرنر": «فيبر والإسلام» الصادر سنة 1974، الذي حاول فيه تفكيك مقولات «ماكس فيبر» عن الإسلام، وقد ترجم الكتاب إلى العربية أبو بكر أحمد باقادر، وصدر بعنوان: «علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر»، عن دار القلم في طبعة أولى، كما صدر عن دار «جدول»، سنة (2013).

2 - أرمادو سالفاتوري، «سوسولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية»، ترجمة: ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، (2017)، ص: 9.

3 - المرجع السابق، ص: 13.

وإذا كان لكل علم أو حقل بحثي سؤال مركزي يسعى للإجابة عنه، فإن السؤال الأساسي في سوسيولوجيا الإسلام هو علاقة الإسلام بالحدثة: هل فعلاً يقف الإسلام عائفاً أمام الحادثة، كما تذهب إلى ذلك معظم الدراسات الاستشراقية والسوسيولوجية في الغرب؟ أم أن عوائق الحادثة لا ترتد بالضرورة للإسلام، بقدر ما تعود إلى عوامل تاريخية متضافرة؛ لعل الحادثة الغربية إحداها؟ وقبل ذلك؛ هل الحادثة ظاهرة كونية كما يُصرُّ على ذلك سدنة الحادثة، أم أنها ظاهرة خاصة ومحلية، قد تظهر في أشكال وصور مختلفة؟ ليست بالضرورة هي المتعارف عليها في التقليد الغربي⁴؟

تُحاول «سوسيولوجيا الإسلام» الخروج من عنق الزجاجة، أي من الأطر التفسيرية الشائعة والمقبولة عند معظم الدارسين في علم الاجتماع، وهي الأطر التي قررها العلماء الرواد الكبار، واكتسبت ما يُشبه «الإجماع العلمي»، من قبيل: نظرية الاستبداد الشرقي، والاستثناء الإسلامي في تقبل الحادثة، وغياب المجتمع المدني في الإسلام، ونموذج الإنتاج الآسيوي، كما في تحليلات هيجل وماركس، ودين البدو المحاربين عند فيبر... إلخ؛ لتقترح تفسيرات جديدة أكثر تفهماً وإنصافاً لعلاقة الإسلام بالحادثة.

أولاً: الولادة العسيرة لـ «سوسيولوجيا الإسلام»

سبقت الإشارة إلى أن «سوسيولوجيا الإسلام» هو حقل معرفي طارف وحديث، والأعمال التأسيسية فيه تكاد تُعدُّ على الأصابع، مما يجعل من ولادة هذا الحقل المعرفي ولادة عسيرة، ويجعل من الباحث فيه أشبه ما يكون بالمغامر، أمام ندرة المصادر، وقلة الموارد، وعدم وضوح الطريق. وبصفة خاصة أمام حجم التحديات التي يواجهها؛ وهو يقف أمام أصنام ثلاثة أخضعت العلوم الاجتماعية لمنهجها وفرضياتها، وهي: صنم الاستشراق، وصنم المركزية الغربية، وصنم علم الاجتماع الكلاسيكي⁵.

تبدأ قصة هذه السوسيولوجيا بصدر كتاب «براين تيرنر» الموسوم بـ «فيبر والإسلام» سنة (1974)، والكتاب في جوهره دراسة نقدية لفكر السوسيولوجي الألماني الأشهر «ماكس فيبر»، وبصفة خاصة تطبيقاته المُنحازة ضد الدين الإسلامي. وقد ظهر مصطلح «سوسيولوجيا الإسلام» لأول مرة في هذا الكتاب حين برَّر «تيرنر» انهماكه بالموضوع إلى: «عدم توافر التراث العلمي في مجال الدراسة السوسيولوجية

4 - غالباً ما ترتبط فكرة محلية الحادثة، ووجود «حداثات متعددة» بتيارات الخطاب التقليدي الأصلي المدافع عن الهوية، أو بعض التوجهات في نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي المفككة للهيمنة الغربية. في حين يدافع أنصار الحادثة ودعاة الغربية عن كونية الحادثة وضرورة الانخراط في الحادثة العالمية. وفي الفكر المغربي المعاصر تظهر هذه المقابلة صارخة بين فلسفة «العروي» وفلسفة «طه عبد الرحمن»، إذ يُصرُّ الأول على كونية الحادثة، في حين يُفرِّق الثاني بين «روح الحادثة» و«واقع الحادثة» ليؤكد على محليتها وتعددها، كما جادل في كتابه «روح الحادثة: المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية».

5 - سنقف لاحقاً على تعريف «سوسيولوجيا الإسلام» حسب مبدأ النفي، أو الحد التمييزي، أي باعتباره تجاوزاً لحقول معرفية ثلاثة.

للإسلام»⁶. كما أكد في موضع آخر أن هدفَ دراسته هو «تقديم تفسيرٍ لفيبر، وترتيبُ الحقائق المشهورة عن الإسلام داخل إطار نظريّ، قد يثيرُ الاهتمامَ بسوسيولوجيا التاريخ والمجتمع الإسلامي»⁷.

وفي سنة (1995) نظمت جامعة «هومبولت» ببرلين حلقةً دراسيةً بعنوان: «هل يمكنُ وجودُ سوسيولوجيا للإسلام؟» وقد دعت الجامعة للإشراف عليها وتأطيرها الأكاديمي الإيطالي «أرماندو سلفاتوري» المتخصص في الموضوع، وصاحب كتاب «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية».

وبعد هذا التاريخ بثلاث سنوات فقط أطلق «جورج شتاوت» (صديق «براين تيرنر») حولية «سوسيولوجيا الإسلام»، والتي استمرّ صدورُها إلى سنة (2008)، وقد شارك في تحريرها الأكاديمي الإيطالي «أرماندو سلفاتوري» المشار إليه سابقاً. وكان الهدفُ من هذه الحولية ربطُ السياق السوسيولوجي لدراسة الإسلام مع برنامج البحث الرئيس، الذي حاولَ علم الاجتماع عن طريقه نزاعَ صفة التبعيّة، والفكاك من قبضة الافتراضات الرائجة بين أوساط المُستشرقين بصفة خاصّة.

غير أنّ المُنعطفَ الرئيس في تاريخيّة سوسيولوجيا الإسلام تمثّل في عقد «الجمعيّة السوسيولوجيّة الألمانيّة» مؤتمراً دولياً بعنوان: «سوسيولوجيا الإسلام: تأملات، ومراجعة، وإعادة توجيه»، في يونيو (2015). وقد عُقد المؤتمر بجامعة «الرومر» في مدينة «بوخوم» الألمانيّة. وفي الخطاب الافتتاحي عرض «براين تيرنر» حصداً أربعين سنة من التطور الذي اعتري هذا المجال. وأعلن أنّ هذا الحقلَ البحثي وُلدَ بالتوازي ونقّد الاستشراق لكن بالاستقلال عنه⁸. وقد شارك فيه «أرماندو سلفاتوري» بورقة بعنوان: «سوسيولوجيا الإسلام وصعودُ الصين».

ومن الكتب الحديثة المهمّة عن «سوسيولوجيا الإسلام» كتابُ الأكاديمي الإيطالي «أرماندو سلفاتوري» الموسوم بـ «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية». وهو حصيلةُ تفاعلٍ طويلٍ مع موضوع سوسيولوجيا الإسلام، منذ أطروحته للدكتوراه: «الإسلام والخطاب السياسي في الحداثّة» الصادرة سنة 1997. وقد صرّح في مقدّمة كتابه المذكور بأنّ هذا الكتاب هو جزءٌ أوّل من ثلاثيّة في الموضوع، يعقبها الجزء الثاني بعنوان: «القانون والدولة والفضاء العام»، ثم الجزء الثالث بعنوان: «عبور القوميات وتفاعل الثقافات والعولمة».

6 - براين تيرنر، «علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر»، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، جداول، ط1، (2013)، ص: 14.

7 - المرجع نفسه، ص: 18.

8 - هذه الجملة تعتبرها مفتاحيّة في التمييز بين «نقد الاستشراق» و«سوسيولوجيا الإسلام»، إذ خطاب نقد الاستشراق هو حصيلة حوار مستمر مع الخطابات الاستشراقية، يروم تعريضها وكشف زيفها، أمّا سوسيولوجيا الإسلام؛ فعلم مستقل، وإن ينطلق من رفض النظريات الاستشراقية الأساسية، إلا أنّه يقدّم نظريات مستقلة تقدّم بدائل كاملة. وهذا التمييز هو الذي يوضح الفرق بين عمل «إدوارد سعيد» وبين عمل «وائل حلاق»، فالأول جعل مشروعه تقويض خطاب الاستشراق عبر ربطه بالمؤسسة والسلطة، أمّا الثاني فكان هدفه تقديم مداخل جديدة لسوسيولوجيا الشريعة الإسلامية نقيضة لما هي عليه في الجامعات الغربية.

ثانياً: عوامل ظهور «سوسيولوجيا الإسلام»

من خلال استقراء السياق المعرفي والتاريخي العام الذي ظهر فيه هذا الحقل البحثي الجديد، ومن خلال قراءة ما كُتب حول الموضوع، يمكن استخلاص بعض العوامل الثابتة وراء ولادة «سوسيولوجيا الإسلام» نعرض بعضها:

1. نُدره الدراسات العلمية في حقل علم الاجتماع الديني خاصة المرتبطة بالإسلام وتاريخه. في مقابل وفرة ملحوظة في هذه الدراسات، تتناول باقي الأديان، حتى الديانات القديمة، والديانات البدائية والميتة.
2. جمود النماذج الصارمة لعلم الاجتماع التقليدي، وقصورها عن تفسير الظاهرة الإسلامية في التاريخ، خاصة سوسيولوجيا «ماكس فيبر»، التي وجهت معظم الدراسات الغربية عن الإسلام، بما انطوت عليه من عداوة وكرهية للإسلام.
3. تطوّر نظريات علم الاجتماع في اتجاه نقد الاحتكار الغربي للحدث، وإطلاقية بعض النظريات في المركزية الغربية المنتشية بعناوين من قبيل: فراهة الغرب، وعبرية الغرب، وديموقراطية الغرب، ونهاية التاريخ بهيمنة الغرب.
4. إعادة قراءة الأعمال التأسيسية في علم الاجتماع قراءة جديدة تضعها في سياقاتها الفكرية والتاريخية، خاصة أطروحات كارل ماركس وماكس فيبر وإميل دوركايم... إلخ.
5. تجاوز خطاب الاستشراق حول الإسلام، الذي عمل على ترسيخ بعض الفرضيات المعرضة والعنصرية، وقد أشار «تيرنر» في ورقته الافتتاحية لمؤتمر «سوسيولوجيا الإسلام» إلى أن هذا الحقل البحثي وُلد بالتوازي ونقد الاستشراق لكن بالاستقلال عنه⁹.
6. تزايد الحاجة إلى فهم الإسلام في العالم المعاصر، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، حيث مسّت الحاجة إلى فهم الإسلام والاقتراب منه، بدل مناصبته العداوة، وقد أشار «سالفاتوري» إلى أن فرع سوسيولوجيا الإسلام «تلقى دفعة كبيرة بعد أحداث 11 سبتمبر، جنباً إلى جانب مجالات أكاديمية أخرى تتعامل والإسلام من زاوية الحدث»¹⁰.
7. مساس الحاجة إلى مقارنة الإسلام علمياً بعيداً عن خطاب التسييس، وما ترتب عنه من تجبيش

9 - أرماتو سالفاتوري، «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية»، (م س)، ص: 11.

10 - المرجع نفسه، ص: 11.

واستقطاب عالمي، ومواجهة العنف بالعنف، وقد أشار «تيرنر» في ورقته الافتتاحية لمؤتمر سوسيولوجيا الإسلام إلى خطورة «خطاب التأسيس الذي يشكل تحدياً خطيراً أمام مشروع سوسيولوجيا الإسلام»¹¹.

ثالثاً: «سوسيولوجيا الإسلام» بما هو خطابٌ متجاوز

لا يمكن تحديد برنامج عمل حقل «سوسيولوجيا الإسلام» إلا عبر تمييزه عن بعض الحقول المعرفية التي تصدت للإسلام بالدرس والتحليل، وأصدرت في حقه أحكاماً قاطعة وصارمة، شكّلت «عوائق إبستمولوجية» في وجه أي مقاربات حديثة أكثر موضوعية، وأكثر إنصافاً، وهي تحديداً: حقل الاستشراق، وحقل علم الاجتماع التقليدي، وخطاب المركزية الغربية المعيارية. ومن ثم فإن «سوسيولوجيا الإسلام» خطابٌ متجاوز لهذه الخطابات الثلاثة وما أنتجت في حقل الدراسات الإسلامية.

* تجاوز علم الاجتماع الكلاسيكي: لا شك أن «سوسيولوجيا الإسلام»، ك مجالٍ بحثيٍّ مستقلٍّ، هو فرعٌ من علم الاجتماع العام، ومن علم الاجتماع الديني. ولا شك أيضاً أن أحد سمات علم الاجتماع الأساسية «نشأته فيما يتعلق بالحدثة، كانعكاس أكاديمي لها وعليها، بما تحويه من عمليات تأسيسية وتحويلية... وربما اعتمد فهمنا الحدثة أكبر اعتماد على فهم علماء الاجتماع، أكثر من اعتماده على عمل المؤرخين والفلاسفة»¹²، بالقدر الذي يسمح لنا بالقول: إن علم الاجتماع هو المؤرخ المُنْزَاح والكفاء للحدثة بكل تحولاتها.

غير أن علم الاجتماع استطاع بوساطة أعلامه الكبار صياغة نماذج تفسيرية صلبة وصارمة، استطاعت تفسير وتحليل الكثير من الظواهر المرتبطة بالحدثة، خاصة مع أعلام من قبيل: دوركايم وماركس، وبصفة خاصة ماكس فيبر، هذه النماذج بقدر ما أغنت علم الاجتماع بدراسات وتحليلات عميقة، فإنها شكّلت أيضاً عقبة إبستمولوجية أمام فهم وتفسير ظواهر اجتماعية وفكرية ظلت عصية على النمذجة.

على رأس هذه الظواهر يأتي الإسلام الذي اعتُبر وضعه قلماً في علم الاجتماع التقليدي، وعلم مقارنة الأديان على مستويين: نُدرة الكتابات¹³ وضعفها من ناحية، وهو ما اعترف به كبار المختصين في الموضوع، إذ إن دراسة الإسلام بأسلوب منسق «يُمثّل ميداناً مُهملاً في علم الاجتماع والفينومينولوجيا وتاريخ الأديان...

11 - المرجع نفسه، ص: 11.

12 - أرماتنو سالفاتورري، «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدينة»، ترجمة: ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، (2017)، ص: 17.

13 - كتب «تيرنر» تعليلاً لذلك: «ولعل السبب في ذلك هو أن ماركس ودوركايم لم يقدّما شيئاً يذكر عن الإسلام، بينما توفي فيبر قبل أن يختتم دراسته للاجتماع الديني، بدراسة تفصيلية عن الإسلام». انظر: براين تيرنر، «علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر»، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، جداول، ط1، (2013)، ص: 23.

إذ يصعبُ أن نغتنرَ على دراسات سوسيولوجية أساسية للإسلام»¹⁴. ومن جهةٍ أخرى؛ التَّعاملُ المُنحازُ ضدَّه، عبر إخضاعه قسراً لمعاييرِ الحداثَةِ، والنماذجِ التفسيريةِ الأساسيةِ في علم الاجتماع، بحيث يبدو ديناً بدائياً، وتقليدياً، ومُمتنعاً أمامَ التحديث¹⁵.

وليسَ منَ المصادفةِ في شيء أن ارتبطَ ظهورُ «سوسيولوجيا الإسلام» بنقدِ فكر «ماكس فيبر»، إذ على الرَّغم من ضعفِ حضورِ الإسلام في علم الاجتماعِ الفيري، إلّا أنَّ أحكامَ «فيبر» حولَ الإسلام هي أحكامٌ مُتسرَّعةٌ وضعيفةٌ ومُشوَّهةٌ كما بيَّنَ بجدارةٍ «تيرنر»، الذي من خلال ردِّه على «فيبر» ردَّ على بعض كبار علماء الاجتماعِ ممَّن تقاطعتْ معُهم تحليلات هذا الأخير، مثل تحليلات «كارل ماركس». فقد بين «تيرنر» باقتدار أنَّ «مفهومَ السَّيطرة الوراثةية يُماثلُ من الناحيةِ التَّصوريةِ مفهومَ المُجتمع الآسيوي لدى ماركس»¹⁶.

وقد كشفَ «تيرنر» أنَّ أفكارَ «ماكس فيبر» لا تخرُجُ عن الآراءِ العامَّة التي كانت شائعةً عن الإسلام في القرنِ التاسع عشر، والمُرتبطةِ بشكلٍ أو بآخر بالاختلافاتِ الجُوهريَّة بين الغرب والشرق. فآدم سميث في كتابه «ثروة الأمم»، وجيمس ميل في كتابه «تاريخ الهند البريطانيَّة»، وجون ستيوارت ميل في كتابه «أسس الاقتصاد السياسي»، كانوا يعتقدون بوجود فرق شاسع بين أوربا الإقطاعية والاستبداد الشرقي¹⁷، وأنَّ هذا الأخير قد مهَّدَ لظهورِ اقتصاديةِ جامدة، قاتلت نموَّ الرأسمالية.

*** تجاوزُ خطابِ الاستشراق:** أشار «براين تيرنر» في مُحاضراته الافتتاحية لمؤتمر «سوسيولوجيا الإسلام» سنة (2015) إلى أنَّ هذا المجالَ الدَّرَاسي وُلد في السَّبعينات بالتوازي ونقدِ الاستشراق ولكن باستقلال عنه، وتلقى دفعة كبيرة مع أحداث 11 ستمبر جنباً إلى جنب مع مجالات أكاديمية أخرى تهتم بدراسة الإسلام¹⁸.

وبعد صُذور كتابه «فيبر والإسلام»؛ تأكَّدت العلاقة الوطيدة بين نقدِ الاستشراق وبين سوسيولوجيا الإسلام، إذ نجد «تيرنر» أثناء ردِّه على طروحات «ماكس فيبر»، يُجادِلُ ضدَّ طروحات كبار المُستشرقين

14 - براين تيرنر، «علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر»، (م س)، ص: 23.

15 - من الكتابات المهمة التي سعت إلى تحدّي الافتراض الشائع في العلوم الاجتماعية، القائل: إنَّ «السياسات الدينية ونمو الليبرالية الديمقراطية أمران متعارضان»، عبر تحليل التجربة الإسلامية الحديثة ذاتها. كتاب نادر هاشمي «الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية: نحو نظرية ديمقراطية للمجتمعات المسلمة». وقد ترجمه إلى العربية أسامة غاوجي، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، سنة 2017.

16 - المرجع نفسه، ص: 35.

17 - راجع رد ممتاز على نظرية «الاستبداد الشرقي» عند وائل حلاق في كتابه «الدولة المستحيلة»، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014 ص: 134.

18 - أرماندو سالفاتوري، «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية»، (م س)، ص: 11.

من قبيل: جولدزيهر وواط وروندسون، في تقريرهم لأحكام عامة عنصرية، أو على الأقل سطحية متسرعة ضد الإسلام.

وبالنظر إلى الدور الكبير الذي لعبه الاستشراق التقليدي في توجيه البحث في حقل الدراسات الإسلامية، يمكن القول إن مهمة سوسيولوجيا الإسلام الأساسية كانت تفكيك مقولات الاستشراق واقتراح أطر تفسيرية جديدة وتوجيه حقل البحث في الإسلام بتوجيه مركبه إلى بحار ومحيطات جديدة لم يصلها الاستشراق.

* **تجاوز المركزية الغربية:** من الأسئلة الأساسية التي يحاول أن يجيب عنها حقل «سوسيولوجيا الإسلام» سؤال الإسلام والحادثة، أي: هل يقف الإسلام عائفاً أمام التحديث؟ وهو السؤال الذي أنتج ما عُرف بالاستثناء الإسلامي، أي أن الإسلام، كونه ديناً، هو بطبيعته مقاوم لأنماط التحديث رافضاً للحادثة. وبطبيعة الحال تنطوي نظرية الاستثناء هاته على فرضية مضرة، وهي معيارية الحادثة الغربية في الحكم على أية تجربة مختلفة. ومن هنا فإن من الأدوار الأساسية لسوسيولوجيا الإسلام تفكيك المركزية الغربية، وتقديم دراسة علمية تفهمية تحاول فهم وتفسير التجربة الإسلامية في سياقاتها التاريخية والاجتماعية الخاصة. ولعل علم الاجتماع من بين فروع العلوم الإنسانية من كان مؤهلاً وقادراً على «التشكيك فيما يُفترض أنه احتكار غربي لتعريف الحادثة وإدارتها»¹⁹.

رابعاً: وائل حلاق؛ من نقد الاستشراق إلى سوسيولوجيا الشريعة

يقوم المشروع الفكري لـ «وائل حلاق» على إعادة قراءة الشريعة والفقه الإسلامي، على ضوء الممارسة الاجتماعية والتطورات التاريخية التي عرفها الإسلام في مختلف تعيناته التاريخية. ويمكن أن نستبق الأحداث؛ وأعلن أن مشروعاً واحداً من أرقى النماذج التي قرأت سوسيولوجيا الإسلام بكفاءة واقتدار. كما أن مشروع يقف في مواجهة الأصنام الثلاثة المشار إليها سابقاً: صنم الاستشراق، وصنم علم الاجتماع التقليدي، وصنم المركزية الغربية.

- لا يمكن غلق باب الاجتهاد إلا بإيقاف الدينامية الاجتماعية

في نهاية السبعينيات من القرن العشرين كان «وائل حلاق» في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية، يبحث له عن طريق بحثي جديد، في خضم هيمنة مطلقة للأطر المعرفية المغلقة التي كرّسها الاستشراق التقليدي، خاصة فيما يتعلق بالعلوم الإسلامية وعلى رأسها الشريعة، فقد كانت أسيرة الأحكام الصارمة التي أصدرها في حقها علماء الاستشراق، وكاهنهم الأكبر «جوزيف شاخت». ومن هذه الأحكام

19 - المرجع نفسه، ص: 17.

والمعتقدات «التي كانت متغلغلة في الكتابات الغربية، ومنها كتاب «شاخت»، أن الشريعة جامدة ومتجسدة، وأن مرد ذلك إلى ظاهرة عبّر عنها بعبارة «انسداد باب الاجتهاد»²⁰.

لم يطمئن «وائل حلاق» إلى هذه الدّعى العريضة والخطيرة، فطرح تساؤلات عميقة كفيّة بنسب هذه الفكرة الفطيرة من أساسها: «إن كان باب الاجتهاد قد انسَدَّ، فكيف نجح المسلمون إذن في العيش في ظلّ حكم الشريعة طوال قرون كثيرة جداً، بعد حدوث ذلك الانسداد المزعوم؟ وإن كان باب الاجتهاد قد انسَدَّ، فلمْ انسَدَّ؟ ومن سَدّه؟ وكيف سَوَّغ الفقهاء والأصوليون ذلك الانسداد؟»²¹. إنَّ سؤال: كيف نجح المسلمون إذن في العيش في ظلّ حكم الشريعة طوال قرون كثيرة جداً، يضَعنا في قلب سوسيولوجيا الإسلام، وتحديدًا سوسيولوجيا الشريعة. أي البحث في الوظائف والأدوار الاجتماعية التي مارسها الشريعة تاريخياً، وبصفة أخص: الآليات التي اعتمدتها الشريعة لمواجهة الانعطافات الكبرى، والأزمات العظيمة التي عرفتها الشعوب الإسلامية في الأزمنة الحديثة.

- الشريعة تُشكّل الوضع البشري في الإسلام

إنَّ الحديث عن «سوسيولوجيا الشريعة» هو المُعادل الموضوعي للحديث عن «سوسيولوجيا الإسلام» في المشروع الفكري لـ «وائل حلاق». فالشريعة ليست فرعاً من فروع الفكر الإسلاميّ مثل التصوف أو الفلسفة أو علم الكلام، بل هي قِوامُ الإسلام وعمادُه، وجوهرُه ولبائُه، إذ تُغطّي جميع مظاهر الوضع الإنساني بالنسبة إلى الفرد المسلم، فهي نمطُ عامٌ للحياة الإسلامية، وقانونٌ شاملٌ يُنظّم الحياة الفردية والجماعية للمسلمين، فهي تتغلغل في النسيج الاجتماعي بكل مظاهره وتلويناته: «إنَّ الشريعة قد مثّلت في الأصل مُركباً معقداً من العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والأخلاقية. مُركباً يخرقُ البنية الإستمولوجية للنظامين الاجتماعي والسياسي»²². هذا الوضع هو الذي جعل الحضارة الإسلامية تصطبغ بالصبغة الفقهية، وكما سجّل بحق ناقد العقل العربي: «إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها؛ فإنه سيكون علينا أن نقول عنها: إنها حضارة فقه»²³.

وكان المُستشرق الألماني الكبير «جوزيف شاخت» قد تنبّه إلى مركزية الشريعة والفقه بالقياس إلى الدين الإسلاميّ ككل، فكتب يقول: «إنَّ الفقه الإسلاميّ هو خلاصةُ الفكر الإسلاميّ، وأهمُّ أنموذج تتجلّى

20 - وائل حلاق، «الشريعة: النظرية والممارسة والتحوّلات»، ترجمه وقدم له: كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018 ص: 12.

21 - المرجع نفسه، ص: 13.

22 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016، ص: 28.

23 - محمّد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، 2011، ص: 96.

من خلاله طريق حياة المسلمين، وهو جوهر الإسلام ولبّه... فقد طبعت آراء الفقه الإسلامي بعمق حياة المسلمين كلها، والأدب العربي، ومناهج التعليم العربيّة والإسلاميّة، وغدا من المستحيل فهم الإسلام دون فهم الفقه الإسلامي»²⁴.

يتفق «وائل حلاق» مع ما يقرّره «جوزيف شاخنت» في هذه الهيمنة للشريعة، ثم يكتب قائلاً: «ويمكن إضافة أن القانون/ الفقه لا يُعرّف فقط طريقة حياة المسلم، ولكن يُعرّف أيضاً ثقافة عموم المسلمين ونفسيّاتهم منذ أربعة عشر قرناً. فالفقه الإسلاميّ حكم طريقة حياة المسلم حرفياً وأدارها في كل التفاصيل، بدءاً من الحكومة السياسيّة حتى بيع العقار، ومن الصيد إلى آداب الأكل، ومن العلاقات الجنسيّة إلى العبادة وأداء الصلوات... باختصار إنه يُقرّر كيف يرون أنفسهم والعالم من حولهم»²⁵.

من هذا المنطلق يدرك «وائل حلاق» بعمق وفطنة بالغين كيف أن تشويه الشريعة وإساءة قراءتها في الخطاب الاستشراقيّ يعني بالضرورة تشويه الإسلام، وهو ما حدث فعلاً، فقد انتقلت عمليّة مهاجمة الإسلام واختزاله في أحكام فقهية محدّدة؛ تخصّ الحدود أو وضع المرأة... إلخ من خطاب الاستشراق الأكاديميّ المغلف بالعلميّة إلى وسائل الإعلام وقنوات الحوار، ممّا كان له أخطر الآثار على علاقة المسلمين بالغرب.

- اجتماعيّة الشريعة وتجريدية القانون

يتحدّث «وائل حلاق» في دراسة عميقة بعنوان: «ما هي الشريعة؟»²⁶ عن مشكلة التمثيل اللساني، أو ما اصطلح عليه «نيتشه»: «تقنين اللغة». «فلكي تتحوّل الكلمة إلى مفهوم؛ عليها أن تُوفّق بين ما لا يُحصى من الحالات التي قد تتشابه بقدر أو بآخر بيّنها، ولكنها قطعاً حالات غير متطابقة»²⁷. هذا التقنين اللغويّ يرقى إلى أن يكون «تقنيناً للحقيقة». وبالنسبة إلى مفهوم الشريعة يعاني من هذا الوضع بشكل مضاعف، إننا نقف شبه عاجزين أمام هذا الامتداد الشاسع للشريعة الإسلاميّة ولتاريخها، ذلك لأن: «لُغتنا لا تُسعفنا في مساعيها لإخراج وصف لهذا التاريخ، الذي أفصح عن نفسه مفاهيمياً، وإبستمولوجياً، وأخلاقياً، واجتماعياً،

24 - جوزيف شاخنت، «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، ترجمة وتقديم: حمادي ذويب، مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018، ص: 11.

25 - وائل حلاق، «غضبة مسلم والقانون الإسلامي»، مقال ضمن كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه = وائل حلاق وديفيد باورز»، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2016، ص: 27.

26 - الدراسة نشرها «وائل حلاق» في الولايات المتحدة الأمريكيّة ضمن «حولية القانون الإسلامي والشرق أوسطي» المجلد 12 العدد 1 سنة 2005، وقد ترجمها كل من: طاهرة عامر، وطارق عثمان، ونشراها بالعنوان نفسه في كتاب مستقل في حوالي 100 صفحة، صدر عن دار نماء للبحوث والدراسات، ط 1/ 2016.

27 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، (م س)، ص: 14.

وثقافياً، ومؤسّساتياً، عبر طرق ووسائل تختلف كليّةً عن تلك الثقافات الماديّة والمثاليّة التي أنتجت الحادثة ومعرّفتها اللسانيّة الغربيّة»²⁸.

هذا الوضع اللغويّ القلق انعكس على وضع المقابل اللغويّ للشريعة في الفكر الحداثيّ، إذ لا توجد كلمة تعادل مفهوم الشريعة من حيث الدلالة. فالتصوّر الحداثيّ للشريعة يتعامل معها بوصفها قانوناً، وكلمة «قانون» بمدلولها الحداثي تشتمل على معانٍ وأحكام لا تتوافق على الإطلاق مع دلالة الشريعة. ومن ثمّ كانت «مهمّة حلاق الأساسيّة في هذه الدراسة تتمثّل في تحرير مفهوم الشريعة من قبضة الإيستمولوجيا الاستشراقية، بإقامة جدارٍ عازلٍ بين مفهوم الشريعة ومفهوم القانون الحديث»²⁹.

إنّ المقابلة بين الشريعة والقانون الحديث لها أولى آفات الخطاب الاستشراقي في قراءة الشريعة، ترتبت عليها نتائج خطيرة، فعندما قامت أوربا على مدار قرن أو أكثر بالنظر في شأن الشريعة: «وجدتها مخيّبة للآمال، ومُحبطّة تماماً، إذ لم تجدّها تُصاهاي أيّة نسخة من القانون الأوربيّ، وإنّما وجدتها عديمة الفاعليّة، وعديمة الكفاءة، بل ومُفتقرة للأهليّة أساساً»³⁰. ومن ثمّ كان الدور المحوريّ لـ«وائل حلاق» هو الكشف تحديداً عن كفاءة الشريعة وفعاليتها الاجتماعية وقدرتها الهائلة على الضبط.

- أخلاقيّة الشريعة ودهرانيّة القوانين

يُعدّ الفصل بين القانونيّ والأخلاقيّ سمة القانون الحديث، بينما الشريعة طوال تاريخها لم تعرف هذا الفصل مطلقاً، فهي لا تُميّز بين القانونيّ والأخلاقيّ. إنّ عدم التمييز هذا يتحوّل في الدراسات الغربيّة الحداثيّة إلى إدانة صريحة في حقّ أيّ قانون نتحدّث عنه: «وفقاً لمنطلقاتنا البرادايميّة والمعياريّة، يتمّ اعتبار ذلك القانون شيئاً مناقضاً لما نعتبره مثلاً الأعلى التشريعيّ، الذي يجب أن تكون عليه جميع القوانين»³¹.

يُوجّه «حلاق» نقداً قوياً لهذا التّحليل المعياريّ، مؤكّداً أنّ ما يعتبره هذا التّحليل نقطة ضعف خطيرة، يعتبرها هو بمنهج نقطة قوّة جديرة: «إنّ فشل الشريعة المزعوم في التمييز بين الأخلاقيّ والقانونيّ كان أدنى أدوارِه أنّه قد عزّز من كفاءة الشريعة، وزوّدها بأساليب حكميّة ذات مُرتكز جماعيّ، ومُتغلّظة في المجتمع، ومُتّجهة من قاعدته إلى قمّته، أساليب قد جعلت الشريعة أهلاً لضربٍ لافٍ من الأنصياح الطوعيّ، ومن ثمّ جعلتها أقلّ إكراهاً من أيّة كنيسة أو أيّ قانونٍ إمبرياليّ أنتجته أوربا»³².

28 - المرجع نفسه، ص: 14.

29 - طارق عثمان، مقدّمة ترجمته لكتاب وائل حلاق «ما هي الشريعة؟»، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط 1، 2016، ص: 8.

30 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ص: 15.

31 - المرجع نفسه، ص: 16.

32 - المرجع نفسه، ص: 17.

إن الجانب الأخلاقي في فلسفة التشريع هو ما يتم تجاهله بإصرار في الدراسات الحديثة للقانون، فالقانون يقوم على الإكراه، والزجر، والحق في احتكار العقاب، أما الشريعة فتقوم على الحرية والأنصياح الطوعي، والمشاركة في الضبط الاجتماعي، انطلاقاً من مبدأ الواجب الأخلاقي: «إن قانون الدولة الحديثة محكوم بمبدئي المراقبة والعقاب، لذا فهو يفتقر مقارنة بأنماط التشريع في الإسلام لعامل الواجب الأخلاقي الحاسم»³³.

- الأسس الاجتماعية والأخلاقية للشريعة

يقدم «حلاق» تحليلاً معمقاً في سوسولوجيا الشريعة، مبيّناً الأسس الاجتماعية والأخلاقية التي تنهض عليها، بوصفها ممارسة خطابية³⁴، لا بوصفها قانوناً حديثاً مختزلاً في قواعد شكلية بين دفتي مدونة قانونية: «فبعدما كانت الشريعة بمثابة منظومة حياتية وثقافية، تم اختزالها في مدونة لا تمثل فقط الفرق بين صورتها ما قبل الحديثة كبنية عضوية وهذه الصورة المقتننة، وإنما هي أيضاً تُقحم نفسها بوصفها نصاً قانونياً في سياسات لم تخبرها أبداً الصورة ما قبل الحديثة»³⁵.

إن الشريعة أبعد ما تكون عن القانون الشكلي الجامد، بل هي تقع في القلب من الحركة الاجتماعية في المجتمعات المسلمة، فلا يمكن تحليل أي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية بعيداً عن الشريعة، إذ «مثلت في الأصل مركباً معقداً من العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والأخلاقية، يخترق البنية الإستيمولوجية للنظامين الاجتماعي والسياسي، ممارسة خطابية تقاطعت فيها هذه العلاقات، وتفاعلت فيما بينها بطرق لا حصر لها»³⁶.

من خلال استقراء مجمل ما كتبه «وائل حلاق» في هذا الموضوع، يمكن أن نُحدّد الأسس الاجتماعية والأخلاقية للشريعة، من خلال العناوين الآتية، وغالباً ما يقاربها «حلاق» انطلاقاً من عملية مقارنة علنية أو مضمرة بالقانون الحديث.

*** الشريعة ضد النخبوية:** تمتاز الشريعة بكونها ضد النخبوية، بل كانت أكثر المعارف ديموقراطية في الثقافة الإسلامية، فهي قد نبعت وترعرعت في قلب النظام الاجتماعي، الذي أنتت تخيمه في المقام

33 - المرجع نفسه، ص: 18.

34 - مفهوم مركزي عند «ميشيل فوكو»، يُعرّفه بكونه مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحددة دوماً في الزمان والمكان، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي معين، وتحدد إنتاج هذا الخطاب.

35 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ص: 27.

36 - المرجع نفسه، ص: 28.

الأول: «فقط في تجليها النصوصي التقني كانت نُخبوية، ولا شيء منها تقريباً كان نُخبوياً»³⁷. فقد كان علماء الشريعة قادمين من مختلف طبقات المجتمع، بل غالباً ما مثلوا أكثر فئاته هامشية، ومن ثم كانوا أقدر فهماً وإنصافاً للنخب الاجتماعي³⁸.

*** الشريعة والفضاء العام:** كان علماء الشريعة يُمارسون وظيفتهم الشرعية ضمن الفضاءات العمومية والشعبية، فمجلس القاضي، كما هي حلقة العالم، ومجلس المفتي، كلها كانت تتعقد في ساحات المساجد، أو في الأسواق، أو في بيوت خاصة: «فالمعرفة الشرعية كانت مُنتشرة في نطاق النظام الاجتماعي كله بدرجة يصعب المزيّد عليها»³⁹. ممّا يُنتج ضرباً من المشاركة والتفاعلية بين ألوان الطيف الاجتماعي وبين علماء الشريعة، الذين يبدو دورهم أقرب إلى دور المجتمع المدني الحديث منه إلى دور الدولة.

*** الشريعة وديموقراطية المعرفة القانونية:** لم تكن هناك هوة بين المحكمة كمؤسسة قانونية وبين المتقاضين، والفضل في ذلك لا يعود إلى علماء الشريعة فقط، بل إلى المتقاضين أنفسهم: «فعلى النقيض من المجتمع الحديث، حيث الأفراد بطرق شتى في مبعده عن المجال القانوني، كان المجتمع المسلم التقليدي مُغمساً في منظومة القيم التشريعية القانونية التي أرستها الشريعة بقدر ما كانت المحكمة بدورها مُغمسة في الفضاء الأخلاقي للمجتمع»⁴⁰. إنّ عموم المسلمين كان لديهم الحد الأدنى من المعرفة بالشريعة، بالقدر الذي يُحدّد مدى استجاباتهم الطوعية لأحكامها. عكس المواطن الحديث الذي يقع ضحية جهله التام بالقانون، حين يجد نفسه تائهاً بين مؤسسات وتخصّصات لا يفقه في آليات عملها شيئاً، ممّا يجعله عرضة للخداع والتدليس⁴¹.

*** التنظيم الذاتي للشريعة:** عاش الكثير من المجتمعات الإسلامية في محطات تاريخية حاسمة، خارج مظلة الدولة، في ضرب من الحكم الذاتي، وكان البديل الذي عوّض غياب الدولة هو الشريعة ذاتها، يقول حلاق: «إنه لمن المسلمات تقريباً أنّ مجتمعاتاً يُدار بمعايير الشريعة الثقافية والتشريعية القانونية، لهو مجتمع يحكم نفسه ذاتياً بدرجة كبيرة، وأن يحكم المجتمع نفسه؛ لهو آية على غياب الدولة، وهو الأمر الذي يصعب في زمننا هذا تصوّر أنه قد حدث يوماً ما»⁴².

37 - المرجع نفسه، ص: 28.

38 - وائل حلاق، «الدولة المستحيلة»، ص: 118.

39 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ص: 31.

40 - المرجع نفسه، ص 38.

41 - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص 119.

42 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ص: 42.

*** مرونة الشريعة وجمود القانون:** لقد طوّرت الشريعة ضرباً فريداً من التعامل النُصويّ مع العالم. فمن المعلوم جيداً أنّ الفقه الإسلاميّ فقهٌ تعدّديٌّ بشكلٍ كبير، ففي كلّ مسألة يكونُ ثمة رأيان أو ثلاثة أو أكثر، ويقعُ على طيف الأحكام الشرعيّة المُمتدّ من الإباحة إلى التحريم: «وبالرغم من كلّ الجهود المبذولة لتّحجيم هذه التعدّدية، فإنّ الفقه قد ظلّ تعدّديّاً بشكلٍ لا مراءٍ فيه، ممّا يشي بكون التعدّدية واحدة من صفاته الأكثر جوهرية، لقد كانت هذه التعدّدية آية على حسّ قويّ بالنسبيّة القضائيّة»⁴³. وفي تشريع بهذه المرونة لا مكانٌ لسيّدة العدالة معصوبة العينين، فعُدالة مُغطاة العينين ليست بعدالة، لأنّه عندما يتعلّق الأمرُ ببشر ليسوا سواء يجبُ على القانون لكي يكون عادلاً تجاههم ألا يتعامل معهم ككينونة واحدة. إنّ عدالة معصوبة العينين «لا يمكنُ أن يوثقَ بها كقاضٍ، إلّا بقدرٍ ما يوثقُ في شهادة أعمى على واقعة ما»⁴⁴. ويرى «حلاق» أنّ هذه التعدّدية هي النقيضُ الموضوعيُّ للتّكويد القانونيِّ الحديث، «بوصفه وسيلةً حديثةً أخرى، لدمج القوانين وصهرها في كلّ مُتجانسٍ، ومن ثمّ دمجٍ وصهرٍ أولئك الخاضعين لها بالتّبع»⁴⁵.

*** الصلح قبل الحكم:** إنّ مبدأ «الصلح سيّد الأحكام» كان تقليداً راسخاً في المُجتمعات المُسلمة وفي الشريعة، إذ كان يُنظرُ إلى المحكمة باعتبارها الحلّ الأخير، إذ تلعبُ الوساطات والتحكيم دوراً رئيساً في تسوية النزاعات: «ولا غرو أن يكون ذلك هو الشّأن في مجتمع مُتماسك بشدّة، بحيث تميلُ الجُماعات إلى تصفية خلافاتها فيما بينها، قبل أن تُقرّر الذهاب إلى المحاكم»⁴⁶. كما كان القضاة بدورهم يلعبون دورَ التّحكيم والوساطة قبل إصدار الأحكام، وكانوا يتفحصون السّياق الاجتماعيّ الأوسع للعلاقات بين أطراف الدّعوى، والأهمّ من ذلك كانوا «يُحاولون قدرَ المُستطاع أن يُحولوا دون الانهيار التام للعلاقات، بغرض الحفاظ على واقع اجتماعيٍّ يمكنُ فيه للأطراف المُتنازعة أن تستمرّ في العيش بِسلام»⁴⁷.

خامساً: تكويد الشريعة والدولة الإسلامية المستحيلة

ما الذي حدّث حتى غدا الفقه يعني ما لم يعنيه أبداً من قبل: قانوناً؟ هذا أحدُ الأسئلة المُهمّة التي ترصدُ التحوّلات الكبرى التي عرفتها المُجتمعات الإسلاميّة في العصر الحديث، نتيجة اتّصالها بالحضارة الغربيّة، وتحديدًا نتيجة وقوعها تحت الهيمنة الكولونياليّة، التي فرضت نموذجها السّياسي والاقتصاديّ

43 - المرجع نفسه، ص: 43.

44 - المرجع نفسه، ص: 43.

45 - المرجع نفسه، ص: 44، وانظر الدولة المستحيلة 123

46 - المرجع نفسه، ص: 47، وانظر الدولة ص 121

47 - المرجع نفسه، ص: 50.

(لنقل: الحداثي) على هذه المجتمعات. ولقد تصدّى الكثير من الدراسات لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال وتعميق البحث في مخرجاته⁴⁸.

هذا هو السؤال الجوهرى الذي يُحاول «حلاق» الإجابة عنه. والجواب يختصره في الفرضية التالية: «إنّ هذا التحول كان نتيجة مباشرة، وأيضاً أثراً جانبياً، للمواجهة بين الشريعة وبين أهم وأخطر مؤسسة انبثقت من الحداثة؛ وهي الدولة. لقد انخرطت الدولة سواء الكولونيالية أو وكيالتها المحلية (دولة ما بعد الاستعمار) مفاهيمياً ومؤسسياً وتاريخياً في صراع مستمر مع الشريعة... وقد كان من بين تداعيات هذه المواجهة تجفيف البنية المؤسسية للشريعة وتفكيكها نهائياً، بما في ذلك مدارسها وكياناتها وجامعاتها المستقلة مادياً»⁴⁹. ولعلّ السؤال البدهي الذي قد يطرحه قارئ هذه الدراسة: هل يدعو «وائل حلاق» إلى العودة إلى الشريعة شأن الدعوات السلفية التي تنامت في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة؟ وبالنظر إلى التطور الكبير الذي عرفته الدول الإسلامية في ترسيخ المؤسسات الحديثة، ما موقع هذه المرافعة الطويلة لصالح الشريعة؟

بطبيعة الحال؛ إنّ «وائل حلاق» أبعد ما يكون عن مثل هذه الدعوات، وهُمومه وهواجسه من طبيعة معرفية علمية خالصة، لا علاقة لها بأية دعوات دينية أو تبشيرية، كما أنّ أصوله المسيحية تؤكد أنّه يدرس الإسلام بمعناه الثقافي والحضاري. غير أنّ الجواب عن هذا السؤال يتطلب الرجوع إلى كتاب وائل حلاق «الدولة المستحيلة»، والكتاب، كما هو واضح من العنوان، ينطلق من فرضية أساسية تقول: «إنّ مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق، وينطوي على تناقض داخلي وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة»⁵⁰. ولا يتسع المقام لعرض حُجج الكتاب، وتلخيص نقاشاته، لكنّه ينطوي بمجمله على رُصد التعارضات بين مفهوم الدولة كما أنتجت الحداثة الغربية، وبين مفهوم الشريعة بمرجعيتها الأخلاقية كما أفرزتها الحضارة الإسلامية، ممّا يعني أنّ استمرار إحداها رهين بانسحاب الأخرى.

ويظهر هذا التعارض على عدّة مستويات: فمن جهة، كلّ من الشريعة والدولة مُنتج تشريعي نشيط يُنتج القوانين، وبسبب هذا التقارب بين وظيفتيهما وجدت الدولة والشريعة نفسيهما في وضعية تنافسية. وعلى الصعيد النظري، كلّ من الشريعة والدولة يدّعي لنفسه السيادة المطلقة، فبحسب نظرية السياسة الشرعية؛

48 - انظر على سبيل المثال: عزة حسين، «سياسات تقنين الشريعة: النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة» ترجمة: باسل وطفه. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019.

49 - وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ص: 74.

50 - وائل حلاق، «الدولة المستحيلة»، ص: 19.

يخضع الحكم السياسي للشريعة، بل كانت غاية وجود الدولة هي خدمة الشريعة، خلاف الدولة الحديثة التي تحتكر السيادة بما فيها سيادة التشريع، «إن دولة بلا سيادة تشريعية ليست بدولة على الإطلاق»⁵¹.

إن هذه المواجهة حُسمت لصالح الدولة الحديثة، ونحن مجتمعات حديثة على الرغم منّا، ولا خيار لنا في العودة بالزمن إلى الوراء، أو اختيار مسارات غير هاته، التي حدّدت وضعنا في العالم، غير أن هذا النقد الأخلاقي للقوانين الحديثة وللمؤسسات الحديثة لا يمنع من الاستفادة من التجربة الأخلاقية الغنية التي تستضمّرُها الشريعة، في أفق الجمع بين المؤسسات الحديثة كما أنتجتْها الدولة، وبين روح التشريع الأخلاقي كما أنتجتْها الشريعة.

51 - ما هي الشريعة 76.

لائحة المراجع

- أرماندو سالفاتورى، «سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية»، ترجمة: ربيع وهبه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، (2017)، ص: 9.
- براين تيرنر، «علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر»، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، جداول، ط1، (2013).
- جوزيف شاخت، «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، ترجمة وتقديم: حمادي ذويب. مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018.
- طارق عثمان، مقدمة ترجمته لكتاب وائل حلاق «ما هي الشريعة؟»، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016.
- عزّة حسين، «سياسات تقنين الشريعة: النخب المحلية والسلطة الاستعمارية وتشكل الدولة المسلمة» ترجمة: باسل وطفه. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019.
- محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، 2011.
- وائل حلاق، «الدولة المستحيلة»، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014.
- وائل حلاق، «الشريعة: النظرية والممارسة والتحوّلات»، ترجمه وقدم له: كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، ط1، 2018.
- وائل حلاق، «غضبة مسلم والقانون الإسلامي»، مقال ضمن كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه»، وائل حلاق وديفيد باورز»، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016.
- وائل حلاق، «حواليّة القانون الإسلامي والشرق أوسطي» المجلد 12، العدد 1، سنة 2005، وقد ترجمها كلٌّ من: طاهرة عامر، وطارق عثمان، ونشراها بالعنوان نفسه في كتاب مستقل في حوالي 100 صفحة، صدر عن دار نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2016.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com