بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 23 مارس 2023

المصلحة والأخلاق في الفكر السياسي الإسلامي: دراسة تحليلية لرؤى وائل حلاق

يونس أوراغ
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

الملخص التنفيذي:

لعل من نافل القول إن حديث السياسة صبغ بالكثير من الكلام التبريري الأيديولوجي، والذي يعلي من شأن «المصلحة»، باعتبارها نبراس السلوك السياسي. وحري بي أن أنبّه إلى الانتقال الكبير الذي طرأ في تمثلنا للسياسة وما يحيط بها، بين القدماء الذين مزجوا تدبير الناس بتدبير الله للكون، والمحدثين الذين حاولوا الفصل والتمييز، بل إقامة الحدود بين عالم قائم بذاته، وهو عالم السياسة وما عداه.

أحاول في دراستي هذه، أن أعود للضرورات العلمية والمنهجية لعملية التمايز والفصل التي تمت بين السياسة، باعتبارها البحث عن المصلحة، والأخلاق أو «النزعة المبدئية» في فكر وائل حلاق، خاصة وأن الباحث كان له هم واضح، يروم من خلاله استكشاف اعوجاجات الحداثة، وأثرها السلبي على عملية «تثوير» الفكر الإسلامي عامة، والفكر الإسلامي السياسي على وجه التخصيص.

إن سؤال العلاقة بين المصلحة والأخلاق، تنظيرا وتطبيقا في الفكر السياسي الإسلامي، من الاهتمامات التي تفرض نفسها، فهل من علاقة بين المحددين المذكورين في التصور للفعل والممارسة السياسية داخل البيئات الإسلامية؟ وكيف عالج وائل حلاق هذا التفصيل على ضوء إعادة اشتغاله على الشريعة والقرآن كمصدرين للمنتج الفكري الإسلامي؟ وما الحاجة المعاصرة، لإعادة التفكير في اشتراط التزام/إلزام أخلاقي، للفعل السياسي المصلحي؟

مقدمة:

يعد وائل حلاق، المفكر والأكاديمي الكندي الجنسية، الفلسطيني الأصل والانتماء، والإسلامي الهوى والميول الفكري، مفكرا ما بعد حداثي* بامتياز – إذا اعتبرنا أن ما بعد الحداثة هي حركة نقد معرفي وُجِهت للحداثة – وناقدا للمشروع الحداثي عامة، ونسخته الأوربية على وجه التخصيص.

كما يعد مفكرنا، واحدا من أهم الأعلام الجدد والجادين للتنظير الفكري الإسلامي المعاصر، خاصة باشتغاله وانشغاله المثير للانتباه – وللجدل – على مباحث إسلامية، كأصول الفقه والشريعة والحكم الإسلامي عامة، ومبحث الأخلاق خاصة، والذي ه ومناط الاهتمام في ورقتي.

نبّه حلاق، لضرورة ممارسة نقد مزدوج، الأول يُوَجه للحداثة ونسختها الأوروبية تحديدا، نصا وتطبيقا. والثاني - وه ومُتَضمَن في النقد الأول – فيفكك وينقد الرؤى الإسلامية، داخل بناها الفكرية، تنظيرا وتطبيقات تاريخية.

وإذ يمارس حلاق هذا النوع من النقد؛ لأن له يقينا، مفاده «أننا إذا أمعنا النظر في النقد الأخلاقي الداخلي بعد الحداثة الغربية، نجد نظائر قريبة، بل متطابقة بدرجة كبيرة بين ذلك النقد والمعاني المستترة للدعوة الإسلامية الحديثة لتأسيس حكم إسلامي»[1]؛ أي إن مخرجات عملية التفكيك والنقد المعرفية المزدوجة هاته؛ للحداثة وللمتن الفكري الإسلامي، تأول إلى نتائج جد متقاربة ويمكن أن نسميها (مُشترَكة)، وخاصة في تمثل الإنسان وأبعاده وخصائصه المُكوِنَة له، نفسيا، واجتماعيا، وفي مقدمتها الأخلاق.

أحاول في هذه الدراسة، أن أحلل منظور وائل حلاق، لمركزية الأخلاق في رؤيته النقدية الما بعد حداثية الإسلامية*، في تقاطعها – إن وُجِد هذا التقاطع – مع إحدى أحجار الزاوية في البناء الحداثي الغربي، وهي مقولة المصلحة، باعتبارها عقلنة للفعل الإنساني؛ فرديا كان أ وجماعيا.

لأصوغ إشكالا كالتالي: ماهي إذن أبرز أسس النقد الحلاقي المزدوج للحداثة الغربية، وللفكر السياسي الإسلامي؟ وكيف عالج حلاق – على ضوء هذا النقد المزدوج – مبحثي الأخلاق والمصلحة، باعتبارهما وجهين – متنافرين – لنفس العملة؟ وهل يمكن الجمع بين هذين الأسين في الفكر السياسي الإسلامي، وبأي شكل؟

1- حلاق وائل، الدولة المستحيلة: البإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمر وعثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت أكتوبر 2014، ص 26

* لعل هذا التوصيف، قد يبد وغريبا، ولكن أعني به رأسا، الانتماء الابيستيمولوجي والأكاديمي لحلاق، باعتباره مفكرا وناقدا ما بعد حداثي، وفي نفس الوقت منظرا وناقدا إسلاميا.

أولا- نقد مزدوج للحداثة والفكر السياسي الإسلامي، عند وائل حلاق:

لا أبغي في ورقتي هاته، عودة للتأصيلات الأولى لماهية السياسة؛ وماهية الأخلاق – وإن كان الأمر ذا إفادة – ولكن أروم عرضا مقتضبا لما قدمه واحد من أهم المفكرين الإسلاميين المعاصرين؛ وائل حلاق، في موضوعة لا زالت سجالية، وهي العلاقة بين الفعل السياسي والمحددات القيمية، أ وبتعبير أكثر وضوحا العلاقة بين السياسي والأخلاقي.

يرى المفكر الفلسطيني، وائل حلاق أن محاولة فهم التاريخ الإسلامي – والأمر ينسحب كذلك على واقعه – لا يتم سوى بدراسة وافية، ناقدة وعلمية للمنجز الحداثي، باعتبار أن هذا الأخير يطرح نفسه كقاطرة البدائل الاجتماعية، التي يمكن أن تدخل المجتمعات الما قبل- حداثية، للمرحلة التي تعتبر العنوان العريض للعالم الآن وهي الحداثة. وتندرج هذه الممارسة الحلاقية، للنقد، في إطار اشتغاله على علاقة العام/ الحداثي، بالخاص/الما قبل-حدثي، ولعل من أهم المحاور التي أولاها حلاق، اهتماما واضحا، الأخلاق والسياسة وخاصة أن الحداثة أنتجت لنا ممارسة للسياسة منفلتة إلى حد كبير من كل إطار قيمي/أخلاقي.

إن للحداثة ورطة، متعددة المظاهر والجوانب، سرعت من تأسيس حقبة معرفية كبرى، وهي ما يعرف ب (ما بعد-الحداثة)، وقد كان من أهم الموضوعات التي ووجهت من كبار منظري هذه الحركة/الحقبة المعرفية بالكثير من النقد، مبحث الأخلاق. ولعل مناط عمل الورقة، إظهار قدر ة هذا الأس الأخلاقي، والذي يعد مكونا رئيسا في التنظير السياسي الإسلامي، على قبول الإبحار – إن جاز الوصف – في اتجاه مغاير، فرضته بوصلة القارب الحداثي وه واتجاه المصلحة.

بتعبير أكثر جلاء، لكل غامض، أبغي معرفة إمكانية تأسيس تلاق بين المصلحة –باعتبارها أقنوم الحداثة وفكرها السياسي – من جهة والأخلاق من الجهة المقابلة، كحجر زاوية في معظم أدبيات الفكر السياسي الإسلامي.

1- نقد الحداثة، كضرورة معرفية وتاريخية:

في البداية أجدني منحازا، وبشكل كلي، لهذه الدعوة الحلاقية التي أطلقها الرجل في مقدمة كتابه »الدولة المستحيلة«، الصادر سنة 2013، والتي يؤكد فيها على وجود ضرورية تاريخية ومُلِحة لـ «مراجعة الحركات الإسلامية لتصوراتها التاريخية والنظرية ومواقفها العملية بعد التطورات الأخيرة، وهي مراجعة

باتت حتمية بلا أدنى ريب»[2]، خاصة ما آل له التيار الإسلامي، بعد ما عرف بالربيع العربي، من انحصار وضبابية رؤية، نتجت عن الفشل – أو الإفشال – الذي طالها أثناء ممارستها للحكم.

ينبه مفكرنا، في ذات الآن، لضرورة المساهمة النقدية الفعالة والمُبدِعة، لنا كمسلمين، لواقعنا – الذي أُنتِج بفاعلية التاريخ – وكذلك للمنتَج الحداثي في نسخته الأوربية. لهذا يعتبر حلاق – ويشارك هنا طه عبد الرحمن – أن المسلمين وعبر منتجهم الفكري الزاخر وتطبيقاته التاريخية، ساهموا في إنتاج الحداثة؛ إذ «يمثلون اليوم نحو خمس سكان العالم وأنهم بقدر ما يعيشون في العصر الحديث، فإنهم يعيشون أيضا مشروع الحداثة. إنهم شأنهم شأن غيرهم، جزء من ذلك المشروع»[3]، بل لهم الحق في إبداع «الصيغة الإسلامية للحداثة»، والتي «ترى أن الأخلاق مركزية، وهي قيمة لا يمكن فصلها عن الدين والسياسة»[4].

يؤسس حلاق مشروعة النقدي للحداثة الأوروبية على طرح مفاده: غياب الأساس الأخلاقي والقِيَمي في التنظير الحداثي منذ عصر الأنوار، ولينسحب الأمر كذلك على تطبيقاتها التاريخية، فيقول: «وهكذا قام صعود مشروع الحداثة بشكل كامل وعميق على إبعاد الأخلاق عما أسميه بالمجالات المركزية للحياة الحديثة المتجسدة في الدولة، والاقتصاد الرأسمالي، والمادية، والتقنية، والبيروقراطية، والنفعية، والمنطق الأداتي»[5]، وقد نتج عن هذا الغياب/التغييب للأساس الأخلاقي والقيمي داخل المشروع الحداثي، انعكاسات جد سلبية متعددة الجوانب والمظاهر، ولعل أهمها – وه وما يشغلني في المقال – هذا «التآكل العام المدمر الذي يعتري المجالات النفسية والروحية الداخلية للذات الحديثة»[6].

يرى حلاق أن الإسهام الإسلامي في نقد المشر وع الحداثي الأوربي ينبني أساسا على «إعادة إدخال الأخلاق كآلية حاكمة للتكوين الاجتماعي والذاتي»[7]، حيث غُيبت الأخلاق في التأسيس النظري، والتطبيق التاريخي للدولة الحديثة.

لقد أنتجت الحداثة منظومتها الفكرية الخاصة بها، والتي صاغت معنى خاصا للإنسان، يمتح من معين الفردانية، والعزلة بالمعنى المباعد للجمع، ويعلى قدر المنفعة ويجعلها ركن العلاقة بين الإنسان وأخيه –

2- نفس المرجع، ص 9

3- نفس المرجع، ص 24

4- حوار مع المفكر وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، حوار: عثمان أمكور، مركز نهوض للدراسات والأبحاث، 2021ن ص 5

5- نفس المرجع، ص 6.

6- نفس المرجع، نفس الصفحة.

7- نفس المرجع، ص 7.

إن لم نقل وعدوه حسب المتن الهوبزي – ولعل انتصار الدولة في السيطرة على مناحي المنظومة الحياتية الحديثة، عبر امتلاك القوة والعنف والقانون وغيرها، دليل قد يساعدني في اعتبار أن المعنى الحداثي للإنسان، ه ومعنى قلق ومضطرب، بل ومغترب عن ذاته وعن العالم.

يرى حلاق، وجوب تثوير تمثلاتنا لماهية الحداثة، وما يستتبعها، ويتجلى هذا التثوير، في إعادة الاعتبار للمحددات الإسلامية للوجود، الإنسان، الاجتماع، الحكم وغيرها. بتعبير أوضح، إنها محاولة للخروج من الثنائيات التراتبية المفروضة: حداثة/ما عداها وما قبلها، مركز/هامش، وصياغة علاقة جديدة؛ يكون فيها للإسلام، الذي شكل هوية ووجود ومعنى المسلمين منذ 12 قرنا، شأن كبير وحضور بارز في تأسيس ما يمكن تسميته «مشروع حداثة إسلامية»، تنفرد أساسا عن باقي نسخ الحداثة الأخرى، وخاصة الأوربية، بكونها حداثة أخلاقية.

إن النقد الحلاقي للحداثة الأوربية، لم يكن استثناء، أو شذوذا في الرؤية والتوجه، بل كان محاولة إسلامية منه – داخل الدوائر الأكاديمية الغربية – لطرح وجهة نظر خارجة عن المركزية الغربية، للمنتج الحداثي الأوروبي، نقدا للمتن وكذا للتطبيقات التاريخية. كما أنه محاولة إسماع صوت غير-غربي، فيما يخص المُسَلَّمة التي تنظر للنسخة الأوروبية من الحداثة وبما تحمله، كحتمية تاريخية ولزوم اجتماعي، وتُنصب التاريخ الأوربي وصيا على تواريخ أخرى. ولعل أهم ما عُنِي به الرجل ها، ه وموضوعة الأخلاق، وغيابها شبه التام – اللهم فيما ورد من تنظيرات المدرسة النقدية الما بعد حداثية – في التأصيل النظري، وكذا في التطبيق التاريخي.

ربما لاحظ الدارس للنص الحلاقي، أن فيه مبالغة في ميله للحديث عن الأخلاق، ولكنه «اختيار واعي وصائب لأن الأخلاق هي جوهر الإنسان وجوهر مبحث القيم»، وقد يعيب البعض على مفكرنا، قصر الحداثة على الأخلاق وغيابها، خاصة وأنها «حررت الإنسان من قيود القيم والأخلاق عن طريق تعويض الأخلاق بحرية العقل في اختيار السلوكيات»، والتي انفلتت – أي السلوكيات الاجتماعية للإنسان – من كل وازع أخلاقي/قيمي وتنضبط فقط لـ «المصلحة والمنفعة واللذة»[8].

8- نون وئام، سوالمية نسرين، قضايا الاستشراق عند وائل حلاق «الشريعة ووعي الذات»، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية، غ.م، جامعة 8 اي 1945، الجزائر، 2022/2021، ص 47.

«إن مسألة نقد الحداثة تمثل جزءا من وعي الذات»[9]، وعي حقيقي ينطلق من عملية تمحيص وفحص عميق، ناقد للحداثة، من زاوية إسلامية، باعتبار هذه الحداثة كما أُرِيد لها؛ على أقل تقدير، هي منتج إنساني، له سلبياته كما له الإيجابيات.

فما هو هذا الجديد النقدي الإسلامي، المُقَدم كبديل عن مآزق الحداثة؟ وماهي أبرز ملامح هذه المقاربة الحداثية الإسلامية؟

2- التأسيس لحداثة إسلامية:

لعل الأصح نسبة «الحداثة الإسلامية» للمفكر المغربي والفيلسوف الإسلامي طه عبد الرحمن، غير أن وائل حلاق دفع مشروعه النقدي خطوة أخرى للأمام، لما قاطع طرحه الفكري الناقد للفكر الإسلامي، وخاصة جزأه السياسي، برؤى «طه»، خاصة في كتابه «إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن» الصادر سنة 2020، واشترك وبشكل صريح، مع الفيلسوف المغربي في اعتبار الحداثة منجزا إنسانيا، وأن المسلمين لهم كل الحق والأهلية في تقديم رؤاهم الخاصة؛ وبدائلهم للحداثة وداخلها، باعتبارها مشروعا «كونيا»، ولكون المسلمين جزءا من هذا المشروع كما صرح حلاق.

ولما كان الأمر كذلك؛ أي إن المسلمين هم جزء لا يتجزأ من مشروع الحداثة، كان لهم من تم كل الحق والمشروعية في نقدها، ونقد مآزقها، ومحاولة الدفع لإصلاحها، بما لا يتعارض مع محدداتهم الهوياتية الإسلامية، وهوما أسميته حداثة إسلامية.

ولعل من أهم الملاحظات – السجالية – التي قد تعترض هذا المفهوم «حداثة إسلامية»، هوافتراض تناقض إيتيمولوجي ضمني بين الحداثة من جهة، والإسلامي من جهة أخرى. باعتبار الأولى؛ أي الحداثة، هي صيرورة إنسان وتاريخ خاص؛ هوالتاريخ والإنسان الأوروبي، أما الثاني؛ أي الوصف إسلامي، فيحيل رأسا على الدين الإسلامي باعتباره رؤية للوجود والعالم، وهذا فيه الكثير من الصواب للوهلة الأولى، غير أن الربط المُقام هنا بين مصطلحين؛ متعارضين ظاهريا، لنحت مصطلح جديد ببعد إيتيمولوجي جديد كذلك، هو إدراك ضمني وناقد – كما أوضحت – لمآزق الحداثة الأوربية التاريخية، ومن تم ه ومحاولة اقتراح بديل إبيستيمولوجي وتاريخي يبني على إيجابيات الحداثة – التي لا ينكرها سوى مجحف – وتجاوز ورطة الحداثة الكبرى وخاصة السؤال الأخلاقي.

9- نفس المرجع، نفس الصفحة.

لعل من أعمق المآزق التي سقطت فيها الحداثة، الفصل بين القانون والأخلاق، فقد عمدت النصوص الحداثية إلى اعتبار القانون؛ سنّا وتطبيقا، قصرا على الدولة، فاستتبع الأمر تَوارٍ للأخلاق في المشهد المجتمعي العام، باعتبار أن الدولة الحديثة ليست دولة أخلاقية أوغير أخلاقية؛ أي ليس لها كبير اهتمام بحضور الأخلاق من عدمه.

يَعتَبِر حلاق أن البديل الإسلامي لهذا الغياب – التغييب – لهذا المكون المرجعي الأخلاقي؛ داخل صرح البناء الفكري للحداثة الغربية هو «إعادة الصياغة المُبدِعة للشريعة والحكم الإسلاميين أكثر الطرق الملائمة والبناءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي ه وبحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية»[10]، باعتبار أن الشريعة عند حلاق مَكمَن الأخلاق، ومُتَضمَنها، مما يجعلها أساس كل تحديث إسلامي أخلاقي، أو لنقل «حداثة إسلامية أخلاقية». ويقول في هذا السياق «تلك الأخلاقوية الكامنة بقوة في الشريعة تُفصِح عن بنية مثالية تجعلها في منأى عن فوضوية الواقع الاجتماعي والسياسي واضطراباته»[11]، وهو رده على ذلك البراديغم الحداثي الغريب، والذي يفصل القانوني عن الأخلاقي، وبناء على هذا البراديغم المزعوم – حسب حلاق – يتم اعتبار الشريعة مَعيبة؛ لأنها تربط الاثنين؛ لا بل وتدمجهما.

ولما يستقصي حلاق، مفهوما ذاع صيته ودرج، في اشتغال الكثيرين، بغية تجاوز عيوب الشريعة – المُدعاة عنده – وهو مفهوم (الإصلاح)، فهو يجده بذات درجة العيب، كذلك. لكونه مفهوما منحازا، ويتأسس عند أصحابه على افتراض غير سليم، وه وافتراض سُقْم الشريعة وضعفها، وه وما يعترض عليه حلاق، ويستشكل عليه عند القائلين به، باعتبار أن «نطاقا مذهلا من اللغة مُشبع أيديولوجيا بحمولة مرهقة من المعاني المرموزة، متورط في تلك المخاتلة الاصطلاحية والمفاهيمية» ويعتبر أن حمولة مصطلح (إصلاح)، هي حمولة مُوَجهَة غير بريئة، وغير علمية؛ لأنه «المصطلح المعياري المختار لوصف التحولات التشريعية التي أجريت في العالم الإسلامي، تحت تأثير الهيمنة الأوربية المباشرة، وغير المباشرة إذ هومصطلح يُفصِح عن موقف سياسي وأيديولوجي مفصل بعناية، يفترض بالضرورة أن ثمة عيوبا في الشريعة وتحتاج للتصحيح والتحديث»[12]. لست بمعرض تقديم رؤية نقدية لطروحات حلاق، فليس هذا سياقها ولعلي أفردت للأمر دراسة منفردة، غير أني أعتبر أن تشريح مفكرنا الإيتيمولوجي والوظيفي لمفهوم (الإصلاح)، طغى عليه – في ظني الخاص – الكثير من الأدلجة – التي عابها هوبذاته- وطفح كلامه المثبت أعلاه وغيره في مواضع أخرى من كتابه «ما هي الشريعة؟»، ببعد نوستالجي وأقول حالم، لا يخاف من أن يُتَهَم بالانزواء

10- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، أنظر الهامش 15 ص 23

11- حلاق وائل، ماهي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر – طارق عثمان، مركز إنما للبحوث والدراسات، ط. الأولى 2016، بيروت، ص 17

12- نفس المرجع، ص ص18-19

المعرفي في الزوايا المظلمة والرطبة من منتجنا الحضاري الإسلامي وخاصة جزئه التشريعي، والذي وجب الإقرار – وبعيدا عن تحامل الاستشراق – أنه كان هدفا ولا زال لسهام نقد، من قبل مشاريع فكرية، إسلامية رزينة.

لهذا أعتبر أن الإصلاح، التجديد، النقد، التحديث ... كلها مطالب معرفية وتاريخية، تُعْلِن بدءا – ووجوبا – عن وجود اختلالات ومآخذ بل ومآزق، لابد من الوقوف عليها مع الكثير من التدقيق والتمحيص والتشريح العلمي، بعيدا عن منطق الأفضلية والخيرية.

فإذا كانت الدولة الحديثة هي التجسيد الواقعي/البشري للسياسة والقانون، لكونها تَمَلكتهما، وحددت أشكالهما وأوقاتهما، وكذا مقوماتهما، باعتبارها (مالكة) للفضاء العام، فإن هذا يُحَتِم على المتبنين لطروحات حداثية بديلة، وناقدة، وعلى رأسهم المسلمين أن ينجحوا في «تحدي التوفيق بين حقيقتين: الأولى هي الوجود الحقيقي للدولة وحضورها القوي الذي لا يمكن إنكاره، والثانية هي الحقيقة الأنطولوجية المتمثلة في ضرورة استعادة شكل من حكم الشريعة»[13]. وبعبارة لا يعتريها اللُبْس، الدولة الحديثة واقع لا يمكن النط عليه، أو تجاوزه، باعتباره أهم وأبرز مُنجَز للحقبة المعرفية الحداثية، ولما كان الأمر كذلك، وجب على المسلمين باعتبارهم يستشكلون على هذا الإطار المعرفي، أن يقترحوا رؤية – تقويمية /إصلاحية – للدولة تراعي أهم شروط حلاق، وهي ضرورة ورود شكل من أشكال حكم الشريعة، وعلى رأسها البعد الأخلاقي.

فكيف قارب إذن حلاق دعواه هذه؟ أي، ماهي دفوعات الرجل في سعية [لإعادة إحياء الشريعة]*، في نظريات الحكم الإسلامي؟ وما محل الأخلاق تحديدا، من جملة المحاججات تلك الناقدة للحداثة؟

ثانيا- الأخلاق عند وائل حلاق:

1- الأخلاق، باعتبارها واقعا إسلاميا:

يقول حلاق: «حتى بداية القرن التاسع عشر، ولمدة اثني عشر قرنا قبل ذلك، كان قانون الإسلام الأخلاقي، المعروف بالشريعة، ناجحا في التفاعل مع القانون المتعارف عليه والأعراف المحلية السائدة وعن القوة القانونية والأخلاقية العليا التي تنظم شؤون كل من الدولة والمجتمع»[14]، أي أن الواقع الإسلامي

13- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص 22

* وضعت العبارة بين معقوفتين، لكونها مُستَهجنَة في المتن الحلاقي باعتباره يؤكد أن الشريعة، لم تكن يوما، طيلة القرون الاثني عشر، غائبة عن المجتمع أو ميتة في تعاطيها معه، وحضورها فيه، حتى يتم إحياؤها من جديد، بل العكس تماما.

14- نفس المرجع، ص 19

وإلى حدود القرن 19م – قرن الاستعمار الأوروبي – كان أخلاقيا، معنى ذلك أن المحدد الأخلاقي كان يُؤْخذ بعين الاعتبار في أمور التدبير العام، من زاوية الفعل السياسي، الذي يسميه حلاق «الحكم الإسلامي»، وموضوع هذا الفعل/الحكم؛ أي الجماعة المسلمة. وقد اعتبرت الأخلاق، مُتَضَمَنَة في الشريعة، مصدرا أساسيا في تعيير الفعل/الحكم السياسي – فرديا أ وجمعيا – بل استطاعت أن تضفي «تنظيما جيدا» على المجتمع كما وصف «جون رولز»، مما ساعد على استمراره»[15]، مما يؤكد ما ذهبت إليه في التعليق، الذي يرفض فيه حلاق أي تلميح أ وتصريح – وخاصة الاستشرافي المُؤَدلَج – عن غروب شمس الشريعة، منذ القرن الرابع، أ وحتى القرن الثامن الهجري.

قدم حلاق العديد من الدفوعات، يؤكد بها وفيها استمرارية الأخلاق، عبر قناة الشريعة، في عملية تأطير الفرد والجماعة المسلمة، وكذا السياسة الإسلامية، وقد اشتغل مفككا الفقه الإسلامي، والذي يعتبره مفكرنا، من النماذج المعرفية الإسلامية، التي استوعبت الفسيفساء العرقية، والإثنية، والدينية للمجتمع الإسلامي، بل وشكلت «هذه التعددية المدهشة سمة جوهرية للفقه»، وجعلتها تتفاعل جدليا مع هذه المتغيرات لتنتج «آليات واستراتيجيات فقهية استطاعت أن تدبر هذا التنوع وتضبطه بجدارة»[16]، وه وما تأتى عبر تنوع الآراء الفقهية، ودخولها في حالة مُحاجة بين بعضها البعض، وفي نفس المسألة الفقهية والتي قد تجد فيها عشرات الآراء، مما يُستنتج منه أن «أصول الفقه» كانت متفاعلة وبشكل قوي مع الوقائع المجتمعية، ولم تدخل في حالة استاتيكية /مدرسية كما يدعي الكثير.

ويرى حلاق، أن تغليب الرأي الفقهي في مسألة ما، عن غيره، حَكَمَه منطق «الأرجح أو الأصح إبيستيمولوجيا»[17]، هذا صحيح، ولكن يجب التنبيه إلى كون الواقع والمتطلبات الاجتماعية؛ كان لها التأثير البالغ في رُجحان رأي فقهي على رأي آخر، وه وما أسميه «الأصح اجتماعيا/أخلاقيا»؛ إذ الفقه وأصوله ومسائله، هوالتعاطي الإسلامي مع محددات الجماعة الإسلامية، ومكوناتها، في شق العبادات والمعاملات، وهوما سأعود له بتفصيل في لاحقا.

المثال الآخر، الذي يُحاجج به حلاق، ويؤكد عبره حضور الأخلاق الدائم والمستمر في الاجتماع الإسلامي، هو القضاء، والذي يعتبره مفكرنا، تبيئة قانونية/أخلاقية للشريعة والفقه، فقد «كان القاضي يتوسط بشكل ديناميكي بين المتطلبات الأخلاقية والاجتماعية (التي كان مشتركا فيها) من ناحية، وبين المتطلبات الفقهية من ناحية أخرى، والتي كانت تعترف بفوقية كل من القانون الأخلاقي غير المدون

15- نفس المرجع، نفس الصفحة.

16- حلاق وائل، ما هي الشريعة؟، مرجع سابق، ص 43

17- نفس المرجع، نفس صفحة.

والروابط الاجتماعية المؤسسة أخلاقيا»[18]؛ أي إن القاضي لم يكن غريبا عن البيئة الثقافية، والعرفية الدينية والأخلاقية، لوسط اشتغاله، بل العكس تماما. فقد كان على دراية تامة بها، وبتعقيداتها، وه وما يلاحظ مثلا في عمليات التحقيق التي يقودها في النوازل المعروضة عليه، بين المتنازعين، إذ كان القاضي ونوابه، يتأكدون من أطراف النزاع، وخاصة وضعهم الاعتباري في المجتمع، ومن سمعتهم الأخلاقية – ربما ما يشبه جرحا وتعديلا للمتقاضين، على منوال أهل صنعة الحديث -، وقد كان القاضي يحكم بأحكام متباينة في نفس النازلة، مراعاة منه لاختلاف هذه المحددات المشار لها، بين الناس عامة، واللاجئين للقضاء خاصة. فقد يكون الشخص معروفا بالعفاف، غير أنه أتى فعلا مغايرا لذلك، ومعروفا بالصدق والأمانة، وصدر منه ما قد يشذ عما عُرف به بين الناس، فيأخذ القاضي بعين الاعتبار هذا كله في أمر جلل وه وإصدار حكم في نازلة ما، توخيا منه الحذر وابتغاء لمرضاة الله.

ولا ننسى هنا المَقصد الديني الأسمى للقضاء، وهو تحقيق العدل، وإعطاء الناس حقوقها، ولن يتأتى هذا سوى ب(تليين) فعل التقاضي، وجعله كَيِسا، لبلوغ مقصده ذاك. أضف أن المتقاضين كانوا يترافعون بأنفسهم، باعتبار المعرفة القانونية لم تكن تقنية كما ه والحال الآن، مما يجعل القاضي يلمس – في ظني الخاص _ تلك النوازع الذاتية والموضوعية – وخاصة القيمية منها – لهؤلاء ولإتيانهم هذا الفعل أ وذاك، وخاصة مدى الصدق في القول، وما تنطوي عليه سريرة المتقاضين. وه والأمر الذي لا يمكن أن نتخيل حضوره في الشكل الحديث للتقاضي، والذي غلب عليه البعد التقني/الأداتي/البيروقراطي.

لقد كانت المحكمة جزءا أصيلا من بنية المجتمع الإسلامي الما قبل حديث، وهذا يعني أنها كانت تنبض بنبضه، وتنشغل بانشغالاته، ومن هذا المنطلق حرص القضاة حرصا شديدا على الحساسية القيمية والأخلاقية «فالقيم المشتركة مثل الشرف والنزاهة والعار والفضائل الاجتماعية-الدينية قد عرفت طريقها إلى ساحة القضاء»[19]. ولعل من أبرز مظاهر ذلك حرص مؤسسة القضاء الدائم على رأب الصدع، وتقديم الصلح وحل النزاعات عن طريق التفاوض، وهوما كان مقبولا كذلك عند المتقاضين أنفسهم. وبعبارة أخرى، خاطبت المؤسسة القضائية الإسلامية الناس، بنفس خطابهم، وأبانت عن حرصها الشديد على صون قيمهم وتغليبها في فعل التقاضي، وفي إعطاء الناس حقوقهم، فقد «كان المجتمع المسلم التقليدي منغمسا في منظومة القيم التشريعية –القانونية التي أرستها الشريعة، بقدر ما كانت المحكمة بدورها منغمسة في القضاء الأخلاقي للمجتمع»، لقد كان المجتمع الإسلامي يعيش حقا الشريعة وأخلاقها؛ ويتمثلها في تفاصيل حياته، ولعل «من هم السمات البارزة لهذا المجتمع أنه كان يعايش الآداب والأخلاق التشريعية التي شكلت الأسس

18- نفس المرجع، ص 60

19- نفس المرجع، ص 34

الدينية والعرفية للممارسة الاجتماعية»[20]، لقد كان مجتمعا ذ وعرض بشري وجوهر ديني/سماوي، إن وظفنا مفاهيم علم الكلام.

من النماذج التي يسوقها حلاق؛ في محاججته عن فكرته حول مركزية الأخلاق في التاريخ والاجتماع الإسلاميين، مسألة مكانة المرأة، وخاصة في ظل الادعاء عند بعض الطروحات الاستشرافية، أن التاريخ الإسلامي لم يكشف لنا عن مظاهر تشريف المرأة المسلمة ممارسة وواقعا، يساوق فيها المتن الديني على الأقل. بل على العكس تماما وجدنا – كما يدعي هؤلاء – أن المرأة عانت وضعية دونية في مجتمع الرجل المسلم.

بعد نقاش مطول خاضه حلاق، يدافع فيه وبقوة، عما يعتبره ه والمكانة الفضلى للنساء، واقعا، في عملية التقاضي، طرح مثالا خاصا وه والطلاق، وأفاد أن هذه العملية كانت تخضع لأمرين، الأول: حق شرعي للزوج، ويأتيه متى شاء، والثاني: تأطير واقعي لهذا الحق الشرعي، لدرجة أدت لقلة قضايا الطلاق في سجلات المحاكم – خلال العهد العثماني مثلا – وبالمقابل كثرة قضايا الخلع، لكون قرار الخروج من المؤسسة الزواجية في هذه الحالة يعود للمرأة، فيقول: «والحال، أن قلة شيوع الطلاق مقارنة بالخلع يوضح – في هذا السياق – ثلاث سمات مهمة للمقاربة الإسلامية لإنهاء الزواج: الأولى: في الوقت الذي كان فيه الطلاق امتيازا حصريا للزوج، فقد كان ثمة (ثمن). عليه أن يدفعه في مقابل هذا الامتياز»، وقد نتج عن هذا الواقع الكابح لهذا الامتياز الديني للرجل، نقصان كبير في قضايا الطلاق، من زاوية «الروادع المالية الضخمة» هذا صحيح، وكذلك، لقوة «الروادع الشرعية والأخلاقية التي رسختها القيم الفقهية والاجتماعية»[21].

كما أن حلاق نبه لما كان للطلاق من أهمية كبرى في تحسين الوضعية المالية والاستقلال الاقتصادي للمرأة من جهة، وفي المقابل تأزيمه عند الرجل، لكون الطلاق إن وقع «قد يكون بمثابة نقل للملكية في اتجاه واحد، من الزوج للزوجة»، الأمر الذي يصب في مصلحة الزوجات المطلقات ويمكنهن مثلا من «شراء نصيب أزواجهن في منزل الزوجية»[22]، وهوما أدى لعزوف الأزواج وترددهم الكبير في تفعيل هذا الخيار، الصعب أخلاقيا وقيميا، والمكلف ماديا.

أكتفي بما سقت من نماذج، لدفوعات حلاق، وأعتبرها قد أوفت الغرض منها، للتأكيد أن المجتمع الإسلامي القديم كان يتأطر بالشريعة فكريا ودينيا، ويعيشها ممارسة وواقعا، وأن الوضع كان يؤشر عن

20- نفس المرجع، ص 38
21- نفس المرجع، ص ص 65-66
22- نفس المرجع، نفس الصفحة.

ارتباط عضوي/بنيوي بين القانون والأخلاق، بين المؤسسات القانونية والحساسيات الأخلاقية والقيمية الفاعلة في المجتمع، وكذا بين أهل الحل والعقد الشرعيين وعموم المسلمين.

2- مركزية الأخلاق في مشروع وائل حلاق:

إن وددت أن أقدم لهذا المبحث، فلا بد من طرح السؤال التالي: إن كان المسلمون قد حكموا أنفسهم بالشريعة – وعاشوا بها – على مدار اثني عشر قرنا من تاريخهم قبل الاستعمار أو صدمة الحداثة، وإن كانت هذه الأخيرة قد بنت نموذجها للإنسان والمجتمع على (تحييد) الأخلاق، فماهي أهمية هذا الأساس القيمي والأخلاقي في البديل الإسلامي؟

يقول وائل حلاق: «يتم الكفاح السياسي والقانوني والثقافي لمسلمي اليوم من قدرٍ من غياب الانسجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية من جهة والواقع الأخلاقي للعالم الحديث من جهة أخرى، وه ولابد من العيش فيه، وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسهم»[23]. إن رد الفعل المكافح بالوصف الحلاقي، ضدا على الحداثة الغربية عند المسلمين، مؤداه غياب ارتباط بين بنيتهم الدينية والفكرية، والتي تقيم للأخلاق اعتبارا مهما، من جهة، والواقع المفروض والذي ه ومغاير أخلاقيا وقيميا بالضرورة. إن انتماء المسلمين للحداثة باعتبارها الشكل الذي اتخذه الوجود البشري في عصرنا هذا، هوانتماء سالب، مفعول به، في مقابل الحضاري الموجب الفاعل للآخر الغربي، في تحديد شكل ومضامين ومعايير، بل وحتى محاذير هذه الحداثة.

وقد أدى هذا الوضع التراتبي، لتأسيس براديغمات، فاعلة أيديولوجيا، تعتبر أن لا شكل ولا معنى للوجود والاجتماع البشريين، سوى ذاك الحداثي الغربي، وأن لا تاريخ ومعرفة مبنية عنه، سوى ذاك المستمد من الأطر المرجعية الحداثية الغربية، مما أنتج نطاقا مركزيا أوربيا/غربيا ه والعُمدة، ونطاقات غير أوربية / غير غربية، لا تعد وأن تكون مؤثثا للمشهد الحضاري على أحسن تقدير.

وكما أن لكل فعل، رد يماثله في الدرجة ويخالفه في المنطلقات، فقد أنتج في البيئة الإسلامية رد فعل أيديولوجي في شق كبير منه، تمظهر في دعوات للعودة للذات والتأسيس للانغلاق الهوياتي الإسلامي، كما قدمته بعض من التنظيرات المحسوبة على الفكر السياسي الإسلامي، خلال ما عرف ببدايات عصر النهضة الإسلامي، مع العلم أن جزءا من المكون الحركي للفكر السياسي الإسلامي «هي ظاهرة حداثية»، أي «ظاهرة لم تكن ممكنة بغير الحداثة، وأنها رد فعل على الحداثة، بقدر ما هي منتوجها»[24].

23- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص 33

24- عفان محمد، هل تعد الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟، دراسات، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2022، ص 7

فإن كان الأمر، كما وصفه حلاق، تطلعات أخلاقية وثقافية إسلامية لا تجد نفسها ومطلوبها، في النسخة الحداثية الغربية المفروضة عليها، فما الحال المقترح لتجاوز هذا المأزق الكبير؟

ينطلق حلاق من فكرة أساس، وه ومركزية الأخلاق الإسلامية. فإن كان كا المكون الأخلاقي كان من عُمَدِ الاجتماع الإسلامي، قبل الاستعمار، فيجب أن يبقى كذلك، باعتبار الأخلاق والمعطيات القيمية هي النطاق المركزي في الرؤية الإسلامية، وه وما دعمه مفكرنا بحجج معرفية متنوعة. ولما كان حلاق، كما بينت سالفا، يرفض الفصل الاستشرافي بين القانون والأخلاق، ويعتبر أن عكس هذا الادعاء هو الذي وُجِد في البيئة الإسلامية، نظرا لكون الشريعة ليست فقط مدونة قانونية باردة، وبدون روح، بل هي نظام أخلاقي قائم بذاته، إذ الأخلاق في المقاربة الإسلامية غالبة على القانون، ومؤطرة له – مقاصديا. فإنه يذهب لضرورة استعادة الشريعة وجعلها حاكما فيما يمكن أن يكون عليه، هذا التمثل الإسلامي-الحداثي الجديد، سواء للفرد المسلم وللجماعة كذلك. وهو ما أولاه أهمية واضحة لما فكك ما أسميه بـ «فلسفة العبادات» في الإسلام، باعتبارها تتجاوز البعد الطقوسي-الحركي الروتيني، إلى إدراك أعمق لماهية الإنسان المسلم وخاصة أبعاده القيمية، كالإذعان الطبِع للخالق الكلي القدرة، في النطق بالشهادتين، إذ «شهادة أن (لا إله إلا الله) هي راية الاستسلام إلى النظام الأعلى، وكل ما يمثله»[25]، ومن ثم فهي انتماء ضمني لنظام وجودي/قيمي.

ومن محددات عمق هذه الفلسفة العباداتية الإسلامية، أسبقية النية في كل فعل، لكونها ذاك الإقرار الروحي على توجيه العبادة خالصة لله، وه والدخول في حالة التركيز والتَفرُد في آدائها، بدون التأثر بالشواغل الأخرى، ولهذا «يعتبر توافر النية في الأعمال العبادية المتكررة ضمانا لعدم القيام بالفعل كأداء جسدي آلي يفتقر إلى المحتوى، كفعل يُغرس في العقل والروح وفي الملكات العقلية والشعورية لدى كل أداء، كأنه يؤدى كل مرة لأول مرة»[26]. إن حضور النية في العمل العبادي ضمان الإبقاء على معناها وتحققه، فالنية في الصلاة بلوغ معنى الارتباط بالخالق، وفي الزكاة هي تأكيد لصواب فلسفة الجسد الواحد في الحديث الشريف؛ لأنه معنى الأخوة الإسلامية، وغيرها من المعاني العميقة والقوية، والتي هي عُمَد فلسفة أخلاقية قائمة بذاتها في الممارسة العباداتية للمسلم.

تطرق حلاق، وهو يقدم لرؤيته الحداثية/الأخلاقية البديلة، للفلسفة الأخلاقية القرآنية، واعتبر أن جوهر التعاطي القرآني مع الأخلاق؛ ومقصده الأسمى، هوإتيان الخير ودفع الشر. ونبه مفكرنا، إلى حفز القرءان

25- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص 221

26- نفس المرجع، ص 224

الدائم الناس على فعل الخير، لكونه غاية الله في خلقه، بل إن «الكرم والقدرة الإلهيين صمما منظومة الخلق وإعادة الخلق والموت بكاملها – أي سلسلة القوانين التي تحكم عمل الكون – خصيصا ن أجل هدف وحيد، وه وحفز الناس على عمل الخير»[27]، ويتجلى التطبيق العملي، أ وإمكانيته – على أقل تقدير – في التركيز القرآني الدائم على عمل الصالحات، والذي ه والقناة القرآنية لإتيان هذا الخير ودفع الشر.

إن النص القرآني مليء بآيات، توجه عمل المسلم الموحد والمؤمن، للصالح منه، وتحثه عليه، ابتغاء رضى الله والفوز الدنيوي؛ كما الأخروي. كما جاء في سورة النمل، مثلا، من قوله تعالى: «من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»[28]، وقول الله جل وعلى، كذلك: «وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا»[29]، وغيرهما من المواضع القرآنية الكثيرة. ونجد أن القرآن الكريم، وازن، وجعل من شروط ائتمان شر الظلم وهضم الحقوق، اجتناب العمل الطالح وتعويضه بأعمال فيها مصلحة للذات المسلمة المؤمنة بداية، وللناس، ذات قيمة وحمولة أخلاقية رفيعة، مصداقا لقول الله عز وجل، في سورة فصلت: «من عمل عملا صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد»[30].

إن هذه الفلسفة القرآنية، الحاثة على جلب المصلحة بالعمل الصالح الخير، ودفع المفسدة، أساس نظري معرفي/وجودي، يؤطر سلوك المسلم، ويؤثر فيه. إنها تمثل منظومة تربوية قرآنية متماسكة، تجعل من القيم والأخلاق نبراس السلوك اليومي للمسلم، بغية تحصينه من أفعال السوء، بتذكير دائم ومتكرر بضرورة دفع الشر بفعل الخير.

وقد ارتبطت الفلسفة الأخلاقية القرآنية، وكذا الشريعة، بمنظومة لها أهميتها كذلك، وهي الجزاء والعقاب. فكان من الملاحظات/الاتهامات التي وجهت لها، الغِلظة في العقاب وأحكامه، مما لا يتسق، كما تزعم هذه الاتهامات، مع مقصد العدل والرحمة الربانيين. وهنا نجد مفكرنا، يجادل هذه المزاعم، ويتحفظ على قياس العقوبة الإلهية بعقوبة الدولة، ويعتبر الأمرين متمايزين، لكون العقوبة الإلهية إن غُلِظت؛ ففي حق الظلم والظالمين، «ذلك أن الله، بالنسبة إلى من يستحقون العقاب، جبار وشديد العقاب بدرجة وبصورة لا يمكن للعقل البشري تخيلهما»، ويقل حجم العقوبة وشكلها، وربما آلت لرحمة وتوبة من الله، إن كان الفعل من أناس ليسوا ذوي الدور الاجتماعي البارز والمكانة المُتصدِرة، فيكون إثمهم في حق أنفسهم والناس والله، أقل مما

27- نفس المرجع، ص 167
28- القرآن الكريم، برواية ورش، سورة النحل، الآية 97
29- القرآن الكريم، برواية ورش، سورة الكهف، الآية 88
30- القرآن الكريم، برواية ورش، سورة فصلت، الآية 46

هو عليه، فعل غيرهم من ذوي الحظوة «. أما بالنسبة إلى صغار الآثمة والأكبر من ذلك قليلا، فهوغفور رحيم. والتوبة تنفع.». ومن عدل الله، أن جعل تقييم أفعال العباد، يُسَبَق فيه العمل الصالح والحسنات، على العمل الطالح والسيئات، وتُستبدل الثانية بالأولى «فهي لا تغفر كثيرا من الذنوب فحسب، بل يَثاب العمل الصالح يكون له تأثير مقابل للسوء في الحساب النهائي»، بل ويتجاوز العمل الصالح وحسناته في هذه الحالة، العمل السيء وذنوبه لأن «الثواب مضاعف»[31]. يقول الله تعالى في سورة آل عمران: «وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم»[32]، إن هذه الآية وغيرها، تُظهر بل وتؤكد هذا التمييز الإيجابي الرباني للثواب على العقاب، بوصفه من أهم أشكال حِلم الله بعباده؛ وعدالته بينهم، ويؤكد هذا بما ليس فيه مجال للسجال، أن فلسفة القرآن في الحث على إتيان الخير وعمل الصالحات، هو «بالتعريف (قربى) من الله في الدنيا والآخرة»[33].

إن فلسفة الأخلاق القرآنية، وما يساوقها من ثنائية، ثواب وعقاب، مقصدها ه وإقامة العدل بين الناس، عبر تغليب الصالح والخيِر، نقيض قيمي للطرح البراغماتي/الأداتي، الذي يرى أن الأعمال الخيرة هي الأعمال النافعة والمصلحية، وما عداه من أفعال لا تجلب المصالح وتجلب الضرر فهي غير أخلاقية*. قد كان النقاش الفلسفي الأخلاقي حول إشكالية، الأخلاق في ذاتها، أم الأخلاق لوظيفتها، يصب في هذا التحول الكبير الذي تم، من الأخلاق المتعالية ذات المصدر الإلهي، إلى أخلاق وضعية يُرسمها الإنسان ويضفي عليها طابع النسبية؛ أي المرور من الأخلاق المطلقة في ذاتها، للأخلاق النسبية لوظيفتها.

لقد أكد الدين الإسلامي أن الأخلاق والقيم معطى فطري طبيعي، مُتَضَمن في الإنسان، ولم يقم سوى باستنهاض هذه المعطيات، وتكثيفها، خاصة بقرنها بالقربى من الله، وبمصلحة الناس، وتحقيق العدل كمقصد أسمى وغاية أكبر. وهي كذلك ضرورة يقتضيها العيش والاجتماع البشريين، فالناس ليسوا جمادات، أو حيوانات، أو روبوتات، تُطَبق فقط، دون تَمَثُل ما تطبقه، وتقييمه، بل وتقويمه كذلك. ولهذا كانت الأخلاق باعتبارها استعدادات فطرية لدى البشر، يقتضيها العيش المشترك، مفروضة من الله؛ لإعطائها القوة الدلالية اللائقة بها، واللازمة لها. وباعتبار هذه القوة الدلالية للقيم، وه وما يكون بتذكر وتأكيد إلهي، فالأخلاق الوضعية المتمحورة حول الإنسان، فاشلة عند وائل حلاق، لكونها خاضعة لموضوعها؛ أي إن الأخلاق الوضعية في الطروحات الحداثية وغيرها، تجعل موضوعها والذي هو الإنسان، فاعلا، في علاقته بها، بل ومسيطرا، عبر تقليص أو تمديد لمجال الحضور الأخلاقي، وربطه بالمنفعة، بل ودفع الأخلاق لنطاق

31- حلاق وائل، الدولة المستحيلة، مرجع سابق، ص221

32- القرآن الكريم، برواية ورش، سورة آ ل عمران، الآية 58

33- حلاق وائل، نفس المرجع، ص 222

* أتطرق للمصلحة وفلسفتها عند وائل حلاق، ومن خلاله جزء كبير من الفكر الإسلامي، في الجزء الثالث من الدراسة.

ثانوي، مقابل هيمنة العقل ذي النطاق المركزي. وهذا ما يمنع الأخلاق/القيم الوضعية، من كبح جموح العقل، ومن تم كبح جموح الإنسان.

إن مركزة الأخلاق، ودفعها للنطاق المركزي مرة أخرى، لن يتم حسب حلاق سوى، بالخروج من المغالاة في محورة الإنسان والعقل، والابتعاد عن سطوة التيار النفعي، الذي أقام صرحا تعبديا لقيم المتعة، والسعادة الطارئة، والمصلحة الفردية الضيقة.

يعتبر حلاق، أن الوعي بالذات المسلمة – وعيا فوكويا – شرط أساسي في بناء الأخلاق الإسلامية، أخلاق الشريعة الإسلامية تحديدا، والتي تنظم عيش الناس وتكفل سعادتهم وراحتهم في الدنيا، وتحافظ على حقوقهم، كما تراعي حاجتهم وضعفهم، وتحثهم وتدفعهم على بذل الجهد والطاقة فيما ينفع الدين والدنيا، وهوما أوضحته سابقا فيما أسميته بفلسفة العبادات ومنظومتها. ويقترح حلاق، هذه الأخلاق الإسلامية، كجمع معرفي بين الحداثة والأخلاق، والشريعة، ما يؤهلها لتكون بديلا معتبرا لدعوات إصلاح الحداثة الغربية.

يطرح حلاق، في نص مطول، في كتابه «الدولة المستحيلة»، شروط تأسيس النظام الأخلاقي وتحققه كاملا، من خلال:

1- سيادة إلهية، تُترجَم فيها المبادئ الأخلاقية والإلهية لقوانين عملية واقعية.

2- فصل صارم للسلطات.

3- إنباء السلطتين التشريعية والقضائية على نسيج أخلاقي، يُنسَج بين القيم والحقائق الواقعية.

4- سلطة تنفيذية تضع السيادة الإلهية، موضع التنفيذ.

5- قاعدة أخلاقية، تنبني عليها القواعد القانونية العملية، مثل المساواة ونظام العدالة الاجتماعية القائم في القرءان، لخدمة المجتمع.

6- سيادة مؤسسات تعليمية، مبنية على الشروط الخمس المذكورة.

7- سيادة نظام تعليمي يطرح أسئلة الحياة الفاضلة الأخلاقية.

8- تَمَثُّلً معنى آخر لمفهوم المواطن، يرتكز على العلاقات الأخلاقية المتبادلة بين أفراد المجتمع الأخلاقي النموذجي.

9- اعتبار الاهتمام بالنفس وتربيتها، امتدادا للكون الأخلاقي.[34]

إنها خريطة طريق، لما يمكن أن يكون عليه الحكم الإسلامي، أ والبديل الإسلامي للحداثة، في تمثل حلاق، والذي يتأسس ويُعَرَف بقاعدته الأخلاقية الإسلامية الواضحة، ويلتزم بتجاوز كل مآزق الحداثة، وعلى رأسها، ورطة الأخلاق والقيم. وانطلاقا من هذا، يمكن تكثيف شروط الوصفة الحلاقية، لبديله، في: أولا: ضرورة تجاوز الفرد اللاأخلاقي الحداثي، للإنسان الأخلاقي ماهية وفاعلية، ثانيا: سلطة تدبر الفضاء العام، تُراقَب وتُؤطَر أخلاقيا، وأخيرا: قواعد قانونية منضبطة للقيم والفضائل، لتأطير العقل وكبح جموحه.

على ضوء ما رأيناه سابقا، من إقرار ترابط بنيوي بين الأخلاق والمصلحة، تغليبا للثانية على الأولى في التمثلات الحداثية، وللأولى على الثانية في الطروحات الإسلامية الكلاسيكية. ما ه وجديد وائل حلاق، وكيف وازن بين المكونين البنيويين في الاجتماع الإنساني؟ وماذا يعني حلاق بالمصلحة، في ظل سيطرة براديغم حداثي لها؟

ثالثا- المصلحة عند وائل حلاق:

1- في وجوب نقد البراديغم الحداثي للمصلحة:

اعتمدت الحداثة الغربية، على مصفوفة براديغمات، تحكمها، وتتخذها مفاتيح لفهم الوجود والاجتماع الإنسانيين، وما يتفرع عنه، في قضايا السياسة والاقتصاد والفن والأخلاق وغيرها. وقد أوضحت سابقا في هذه الدراسة*، أن حلاق، انطلق من ضرورة فهم؛ ونقد للحداثة، لا محيد عنها، في سبيل فهم؛ ونقد رزين للتصورات الإسلامية، والانطلاق بعد ذلك في التأسيس لبديل لنا.

وقد اعتبرت المصلحة، أ ومذهب اللذة hédonism، أ والمنفعة utilitarianism، الشكل الأخلاقي للمذهب التجريبي الوضعي، في مرحلة التأسيس الحداثي. وبوصف أكثر دقة، منحى مقلنة الأخلاق، وإضفاء المسحة الفردانية عليها.

34- حلاق وائل، نفس المرجع، راجع الصفحة 252

* راجع ما قلته في الجزء الأول من هذه الدراسة.

حاولت الطروحات المقرة لبراديغم المصلحة/المنفعة، أن تتماهى مع تعريف جون ستيوارت ميل، في كون «نظرية المنفعة لم يقصد منها شيئا ما مقابلا للذة، بل قصد اللذة عينها مع غياب الألم»[35]، وقد نَسِجت منظومة أخلاقية على مقاس هذا البراديغم المؤسس، تجعل كل خير ه ونافع ضرورة، والعكس، بل اختُصِر في زيادة اللذة، وما ه وشر؛ هوغير نافع في إنقاص الألم لزوما، لتَعَمد المنفعة/المصلحة/اللذة «كمبدأ أعظم سعادة كأساس للأخلاق»[36].

تأسس البراديغم، هذا صحيح، ونسج منظومة أخلاقية حوله، انضبط لها الفرد والجماعة الحداثيين، لردح طويل من الزمن، إلى أن عرفت الحداثة مشاكل وأزمات، استلزمت وقفة نقدية. وه وما عمد (آلان تورين)، على سبيل الذكر، لإيضاحه، في كتابه الذائع الصيت «نقد الحداثة». فقد اعتبر أن عملية النقد- التفكيك للحداثة «لا تؤدي إلى رفضها ولكن (...) يَفصل بين عناصرها ويحلل ويقيم كل عنصر منها بدلا من أن نظل حبيسي الكل أو اللاشيء»[37]، ويندرج هذا الموقف في إطار محاولات إصلاح الحداثة، ككل تقبل جزئياته هذا التقويم والإصلاح، بعدما طالها من اتهامات، كان من أبرزها، اعتبارها «كحركة للتدمير الخلاق»[38].

وقد أوضح تورين، نقلا عن طروحات المدرسة النقدية لفرانكفورت، أن الانتقال التاريخي من العقل الموضوعي، إلى العقل الأداتي؛ أي انتصار النزعة العقلانية الأداتية، برز في طغيان التقنية والتكنيك، و«خدمة حاجات المستهلك أو الديكتاتور التي لا تخضع للعقل»[39]. ويمكن أن ندرج هنا، كذلك بعض ملامح النقد الفوكوي، للأخلاق الجمعية، والتي يمكن اعتبارها مَلزِمة للجماعة، ومقبولة عندها، بمقدار ما هي نافعة، والعكس صحيح، فمثلا: طاعة القوانين والقواعد القيمية العامة للمجتمع الحداثي، والالتزام بها، قائمة، لكونها نافعة؛ ذات مصلحة عند الفرد والجماعة الحداثيين. ويتم إضفاء شرعية على هذه المسلمات البراديغمية، بحضور سَلَط عديدة، منها العلم مثلا، حتى يصير السلوك البشري المعتبر نافعا، ه وذاك المراعي لقول العلم، أ والقانون، أ والدولة، وغيرها من وسائل الضغط الأيديولوجي. فيعتبر مثلا، هذا السلوك في الأكل، أ والحديث، أ والصحة النفسية، أ والعلاقات الاجتماعية، أ والموقف من القضايا العالمية، مقبولا، إن شُرعِن بورقة علمية داعمة، أ وقانون، أو حملة إعلامية، وربما بعد مضي وقت صار العكس تماما، ومرة أخرى

35- ميل جون ستيوارت، النفعية، ترجمة: سعاد شاهرلي حرار، مراجعة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز (يوليو) 2012، ص 35

36- نفس المرجع، ص 37

37- تورين آلان، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 130

38- نفس المراجع، نفس الصفحة.

39- نفس المرجع، ص 131

بحضور، لنفس قنوات الضغط وفاعليتها. وأستحضر هنا ما رافق الإعلان عن «الحجر الصحي»، زمن تفشي وباء «كورونا»، في العديد من الدول الغربية، من نقاش بدأ بسؤال تقييد الحرية الفردية، من عدمه، وهل يجب النط عليها في لحظات الاستثناء؟ ليقول العلماء، ويؤيدهم الساسة، قولهم ويعتبرون أن النافع، الذي فيه مصلحة للفرد والجماعة ه وما كان من تقييد للحريات. فكان بذلك للعلم، والقانون، والدولة، سلطا فرضتها، فيما اعتبرته هي نافعا، وذا مصلحة، والأمثلة كثيرة في هذا الصدد.

ينتقد تورين ما أسماه «القوى الأساسية»، الفاعلة والمسيطرة على المجتمع الحداثي، وهي «الجنس والاستهلاك السلعي والمؤسسة الإنتاجية والأمة»، ويعتبر أن هذه القوى، أنتجت «اللامجتمع» حسب توصيفه، بسبب «تفكك الحداثة الكلاسيكية»[40]. وقد تم هذا التفكك في الأصول النظرية، أو الجذور، التي قامت عليها الحداثة، فمثلا: لا يمكن النظر للفردية باعتبارها تحريرا للذات الحداثية، هذه التي صارت موضوع المؤسسة الإنتاجية، بل صارت قوة لها كما يقول ماركس، وهي كذلك مجال صراع ضار للثقافة الاستهلاكية، ويمكن القول أن الفردانية والفرد، أصبحا موضوعا للاستهلاك كذلك، بحضور الأمة تارة، وغيابها تارة أخرى، في معرض التحول إلى المواطن الكوني.

أورد تورين، ملمحا مهما للصراع الفكري الكبير، الذي خاضه «إميل دوركهايم» ضد «المفهوم النفعي للعقد الاجتماعي»، وطور لمفهومه عن «الإنسان المزدوج»[41]، هذا الذي في يقف مرتبكا، بين التمثلات القيمية – الأطر النظرية – والرغبة، بل اعتبر دوركهايم أنه نَجِح في تغليب الطرف الثاني، ليتم الإعلان عن ولادة إنسان الرغبة، الذي لا يمكن إلا تعريفه وتوصيفه، بكونه (أنا اللذة أ والرغبة النفعية). وقد نبه تورين، إلى محاولة دوركهايم مجابهة «النفعيين، بدولة قوية قادرة على فرض احترام الاتفاقات الضرورية بين مصلحة المجتمع ورغبات الفرد»[42]، غير أن محاولة احترام التوازنات هاته، سرعان ما تختل، إذ مصلحة المجتمع الحداثي، تبنى بأنا اللذة الفردية كما أسميته، وفي تفاعل جدلي، فالمجتمع الحداثي يعرف نفسه – ضرورة – أنه حامي الرغبات الفردية، يطلق عنانها أ ويقيدها، لا لسبب سوى لكونها ركنه الركين.

وينبهنا آلان تورين، لجزئية مفصلية في نقده، لما يطرح سؤالا بالغ الأهمية، «كيف يمكن للفرد في هذه الظروف أن يفلت من قوانين مصلحته التي هي في نفس الوقت قوانين المنفعة الاجتماعية؟»[43]؛ أي نعم معرفة الكيفية والطريقة أساسية، غير أني أسجل ملاحظة – ربما هي هامشية – غير أنها ذات أثر عندي

40- نفس المرجع، ص ص 137- 138
41- نفس المرجع، ص 177
42- نفس المرجع، ص 178
43- نفس المرجع، ص 179

في ما يأتي من جواب تورين، فقبل توصيف كيفية الانفلات هاته، لابد من معرفة مدى تشابه مصلحة الفرد، بمصلحة الجماعة؟ والقوانين الفاعلة في هذا الطرف، وفي ذاك؟. ولا أخفي أن سؤال تورين، حكمته مسلمة، لا يمكن الركون لها، وهي مسلمة اعتبار أن ما يحكم وجود الفرد في الحداثة، يحكم كذلك وجود الجماعة، وإن كان ماكس فيبر يذهب لكون الدولة الحداثية، قد استولت على الركح في المشهد الحداثي، عبر احتكارها لكل مناحي الوجود الإنساني فرديا كان، أ وجمعيا، وكذا من خلال ادعاء التمثيل الحصري لإرادة الفرد والجماعة. لتظهر فعاليات المجتمع الحداثي، في حضور الدولة بحد ذاتها.

وعودة لسؤال تورين، فقد كشف النقاب عن حتمية، يخضع لها الفرد – الذي حُرِر في نصوص الحداثة على أقل تقدير من كل سلطة- هي المصلحة والمنفعة، التي يتشابه فيها ما ه وفردي بالجمعي. ويعتبر تورين في جوابه، أن ما يمكن أن ينتشل الفرد من طغيان اللذة-النفعية، ه وعودة جمالية-إيتيقية، يعاود بها هذا الفرد التعرف لذاته وللوجود. غير أن عائقا يعترض مسار الانتشال الوجودي هذا، وه ونزعة الأنانية الطاغية في المجتمعات الحداثية، والتي يعد إنسان أ وأنا اللذة النفعية، مياهها الجوفية.

فكيف عالج حلاق، والذي سار في دروب وأزقة النقد الأكاديمي الغربي للحداثة، هذه المعطيات؟ وما المعنى الذي أعطاه للحداثة، في بديله الحداثي الإسلامي الأخلاقي؟

2- المصلحة في الحداثة الإسلامية:

لن أقف طويلا عند تعريف المصلحة، لغة واصطلاحا، عند العلماء المسلمين، كأبي حامد الغزالي، أم نجم الدين الطوفي، أ وأبي إسحاق الشاطبي، وغيرهم. غير أن المصلحة لغة، ترادف ألفاظا، كالنفع، والحسن، والخير، والصواب[44].

أما اصطلاحا، فبالرغم من الاختلاف الذي قد يلاحظ نتيجة التشعيبات عند الأصوليين، فيمكن توحيد المصطلح شرعا من حيث ه وحفظ أصول الدين، عبر «جلب منفعة أ ودفع مضرة»، كما يقر الإمام الغزالي، في المستصفى، وأسس «قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه»، سواء أكانت معنوية أ ومادية، حسب ما ذهب له الإمام الشاطبي، والعز بن عبد السلام، الذي يعتبر أن «المصلحة لذة أ وسببها، أ وفرحة أ وسببها» وغيرهم

44- راجع مادة «صلح»، ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط. الثالثة، ج.7، بيروت، 1999، ص ص: 384 و385

كثير، من علماء الأصول[45]. ويمكن إرجاع المصطلح لركنين أساسين: الأول- حفظ حقوق الله، بحفظ تشريعه ودينه، والثاني: حفظ حقوق العباد.

أصدر وائل حلاق سنة 2001، كتابه «السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي»، قام فيه بما أسماه «حفرا تاريخيا» في الشريعة، أبرز فيه معنى وأشكال التقليد والثبات، الذين طغيا عليها، ومساحات التغيير والتجديد فيها كذلك. وقد نبه مفكرنا، إلى ركن أساس في مقاربته، وه وأن الاجتهاد والتقليد، وجب إخضاعهما لفهم تاريخي، وفق آليات تتعلق ببعد مصلحي للجماعة المسلمة. ونبه أنه على عكس علماء الكلام والفلاسفة، وغيرهم، فالفقهاء «كانوا مكبلين بثقافتهم الشرعية»، من جهة، و«مقيدين بحقيقة البنية التحتية الاجتماعية والثقافية على الأرض»[46]. لقد كانت المصلحة واحتياجات المجتمع، حاضرة وبقوة في اشتغال الفقهاء، خاصة، والشريعة الإسلامية عامة، ولم يكونوا منفصلين عنها *، بل ومارست تأثيرا واضحا وبينا خاصة لما نتصفح كتب الفتاوى.

يقر حلاق، وهو يناقش مراحل التأسيس الفقهي للشريعة، بممارسة الفقهاء للتأويل؛ وفقا لمحددات المنهج جهة، والموضوع المَشتغَل عليه من جهة ثانية، والفاعلية الاجتماعية من جهة ثالثة. وانطلاقا من هذه المرتكزات الثلاثة: النص، المنهج، والمجتمع، فقد أنتِجت المذاهب الفقهية، باعتبارها كينونة آراء مجموعة، وفي نفس الوقت، أنتِجت الآراء المختلف عليها، ما أسماه حلاق «التعددية الاجتهادية»، التي ظلت عصرا معرفيا أساسا في البنية الكلية للشريعة. وتشه على استمراريتها، حقيقة عدم إمكانية كبح التعددية، كنتاج للتنوع في التفكير الشرعي، ولخضوعها لـ «منعطفات التاريخ الإسلامي»، وقد لاحظ حلاق الأثر السلبي للقرن اتسع عشر، أدى لـ «اجتثاث جذور»[47]، هذه التعددية الفقهية.

وأطرح هنا سؤالا: أي رأي فقهي نعتمد؟ وما معايير ذلك؟

الجواب على هذا الاستشكال، يفتح باب الحديث عن المصلحة من وراء تبني رأي فقهي بعينه، وهي مصلحة رُبِطت بحفظ المذهب هذا صحيح، وكذلك بالسلطة السياسية، خاصة «علاقة الفقه بالسياسة في

45- أنظر: الغزالي، أب وحامد، المستصفى في أصول افقه، تحقيق: محمد بن عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ج. 1، بيروت، 1993، ص: 174، وانظر: ابن عبد السلام، أب ومحمد بن عز الدين بن عبد العزيز، القواعد الصغرى، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، ط. الأولى، دمشق، 1416ه، ص: 32. وانظر: الشاطبي، ـاب وإسحاق، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، ج. 2، بيروت، د.ت، ص: 25

46- حلاق، وائل، السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الثانية، بيروت، 2018، ص: 21

* راجع عرضي حول أهمية الفقيه، والقاضي، والمفتي، في المجتمع الإسلامي، في الجزء الثاني من هذه الدراسة.

47- نفس المرجع، ص 185

الحضارة الإسلامية»، والصراع الخفي بين «نزوات رجال السياسة ورغبتهم في توظيف الدين لصالحهم م ناحية ورغبة الفقهاء والعلماء في ترويض الساسة وكبح تسلطهم خدمة للشرع من ناحية أخرى»[48].

وقد نحت محاولات الفقهاء، في اتجاه استحضار المصلحة المجتمعية، أثناء استنباط كل رأي فقهي، خاصة عبر القياس، من خلال التنبيه لجدوى ربط نازلة لا حكم فيها، بأخرى ذات حكم أصلي؛ وتشترك مع الأولى، بالمصلحة القائمة في مسار القياس هذا. ولهذا أُكِدت «العلة الناجمة عن مراعاة المصلحة العامة»، والتي تُقدَم على «أخرى أكدتها اعتبارات أخرى»[49].

لما يناقش حلاق قاعدة التصحيح في الفقه، يؤكد ورود الفاعلية الاجتماعية في الحم، وفي رَجحان رأي على ما عاه في نازلة ما، في حالة تعد الأحكام والآراء، فيقول: «وقد يقوم التصحيح أيضا على اعتبارات الأعراف المألوفة (العادة)»، ويعتبر أن الدوافع الاجتماعية، وخاصة المصلحة، قد تحدد مسار الرأي الشرعي (الفتوى) مثلا، تكوينا – أي أثناء استنباطه- وبنية معرفية، تُدَعَم بأدلة، في ترجيح الأصح من الصحيح. ويزيد فكرة التأثير الاجتماعي/المصلحي، وضوحا، ودور في تشكل الرأي الشرعي ورجحانه، لما يسوق كلاما لابن عابدين في «شرح المنظومة» حيث يقول: ليس كل رأي صحيح حتى يفتى به؛ لأن الصحيح في نفسه لا يفتى به لكون غيره أوفق؛ لتغير الزمان وللضرورة ونح وذلك»[50]. ما دام الأمر فيه مراعاة لتبدل الزمان وللضرورة، فإن ضرورة مراعاة المصلحة، شرط أساسي في إصدار الرأي الشرعي.

يختم حلاق، كتابه «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، بفصل سادس، بعنوان «تحديات الحداثة نح وأصول نظرية جديدة مؤصلة للفقه»، أورد فيه رؤيته لإمكانية [تثوير]، أصول الفقه، وملائمتها مع معطيات الحداثة، ونبه لذلك المأزق الذي عرفه المجتمع الإسلامي بالإبقاء على الحضور التقليدي للشريعة، قبل الحداثة. وكنتيجة فقد عمدت طروحات فكرية، لمحاولة إيجاد حل، إما عبر نقل الآلة القانونية الغربية تارة، أ وبتجاوز الضيق المذهبي؛ بإتاحة المجال للاختيار في الأحكام بين المذاهب، للجواب على الحاجات الحديثة، والتي رأى مفكرنا «أن سن المزيد من القوانين على أساس قضايا مختلطة يمكن أن يؤدي إلى مشاكل في تماسك الاجتهاد»[51]. وقد أورد تقسيما ثنائيا لهاته المحاولات، فيه فئة النفعيين كما أسماهم، والذي رأوا ضرورة لتغليب المصلحة في عملية تبيئة جديدة للشريعة «فإطار عملهم اقتصر على مفاهيم

48- حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلاي: مراجعة: د. فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، بيروت، 2007، ص: 19

49- حلق، وائل، السلطة المذهبية، مرجع سابق، ص 194

50- نفس الرجع، ص 205

51- حاق، وائل، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أ.د. أحمد موصللي، مراجعة: د. فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، بيوت، يوني و2007، ص 274

الفائدة والحاجة والعوز»[52]، وفئة المتحررين، والذين مارسوا بحثا غريبا في خلد مخالفيهم، إلا أنهم رفضوا حسب حلاق، تغيير تراتبية الشريعة والمفاهيم الوضعية، «أن تخضع لهذه المفاهيم وتستبدلها بأفكار منظمة لتحليل نصي/سياقي حيث يتم التركيز على القانون الإنساني»[53]. ويؤكد حلا على ضرورة انضباط الشريعة الإسلامية، لضوابط، منها: أولا) علاقة المكونات الاجتماعية بالأحكام التشريعية، ثانيا) تأثير حركة التشريح على فكر ومحاولات الإصلاح.

خاتمة، ورأي:

حاولت في هذه الدراسة، أن أحلل بعضا مما طرحه وائل حلاق فيما يخص موضوعتي الأخلاق والمصلحة. وأظهرت أن الأكاديمي الفلسطيني، وفقا لرؤيته الناقدة المزدوجة، جعل من المكون الأخلاقي قاعدة أساسا، للبديل الإسلامي الحداثي. كما اتضح عبر تفاصيل الدراسة، أن الشكل الذي يقترحه حلاق لهذا المكون الأخلاقي، ه والشريعة، وينطلق في ذلك من قاعدة الارتباط البنيوي بين البعد القانوني للشريعة، بالبعد القيمي الأخلاقي. ونقد حلاق نقدا كبيرا التطبيقات التاريخية للحداثة، لما دفعت الأخلاق للنطاق الهامشي وأبقت على العقل والعلم والإنسان في النطاق المركزي، مما نتج عنه جموح كبير لاحظناه في أزمات الحداثة العميقة. وللخروج من هذه المعضلة يقترح حلاق، كبح جماح العقل والإنسان، عبر التأطير الأخلاقي الصارم.

من ناحية أخرى، أوضحت، الإشكالات البراديغمية للحداثة، وخاصة التأسيس للأخلاق النسبية، ذات النزعة الفردانية، وقد نبهت الطروحات النقدية، لما آل له الأمر من طغيان غاية اللذة والمنفعة.

ثم انتقلت، للتركيز على أهمية المصلحة في عملية الاستدلال الشرعي، عند العلماء المسلمين القدماء، وطغيانه في تنظيرات مفكري النهضة الإسلامية بتياراتها الأيديولوجية المتنوعة، والتشديد أن المصالح السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، وغيرها، وجب مراعاتها في عملية التأصيل التجديدي للفقه والشريعة.

لأقول، إن التعويل على محددات التقويم النفسي، والذي أظهرته من خلال نقاش ما أسميته «فلسفة العبادات»، بالغ الأهمية في عودة الأخلاق للمجال العام. فالملاحظ، أن القانون عجز عن التقليل من نوازع الشر، وهوما بشرت به الحداثة، والقائلون بها في المجتمعات الإسلامية. وفي نفس الوقت، فتعويل التيار الإسلامي على استدعاء إرث أخلاقي، والذي يفرض لزوما مجتمعا أخلاقيا، يشوبه الكثير من الخلل، خاصة

52- نفس المرجع، ص 325

53- نفس المرجع، نفس الصفحة.

لما طغت النسخة الغربية من الحداثة. كما أن التعويل على «طهرانية» الخطاب الأخلاقي الإسلامي، يجعله ضعيفا في مجابهة سؤال المنفعة، اللذة، والمصلحة، والتي هي نوازع الوجود الإنساني.

المصادر والمراجع المعتمدة

- **القرآن الكريم، برواية ورش.**

***- المصادر:**

- **ابن منظور، محمد بن مكرم**، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط. الثالثة، ج.7، بيروت، 1999

- **ابن عبد السلام، أبو محمد بن عز الدين بن عبد العزيز**، القواعد الصغرى، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، ط. الأولى، دمشق، 1416هـ.

- **الشاطبي، أبو إسحاق**، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، ج. 2، بيروت، د.ت.

- **الغزالي، أبو حامد**، المستصفى في أصول افقه، تحقيق: محمد بن عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ج. 1، بيروت، 1993

***- المراجع:**

- **تورين آلان**، نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997

- **حلاق، وائل:**

تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أ. د. أحمد موصللي، مراجعة: د. فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، بيوت، يونيو 2007

الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، مراجعة: ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت أكتوبر 2014

السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة: عباس عباس، مراجعة: د. فهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الثانية، بيروت، 2018

ماهي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر – طارق عثمان، مركز إنما للبحوث والدراسات، ط. الأولى، بيروت، 2016

نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلاي: مراجعة: د. فهد عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، ط. الأولى، بيروت، 2007

- **ميل، جون ستيوارت**، النفعية، ترجمة: سعاد شاهرلي حرار، مراجعة: هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز (يوليو) 2012

***- دراسات:**

- **عفان محمد**، هل تعد الحركات الإسلامية السياسية حركات متعلمنة؟ دراسات، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2022

***- رسائل جامعية:**

- **نون وئام، سوالمية نسرين**، قضايا الاستشراق عند وائل حلاق «الشريعة ووعي الذات»، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية، غ. منشورة، جامعة 8 اي 1945، الجزائر، 2022/2021

***- حوارات:**

- حوار مع المفكر وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، حوار: عثمان أمكور، مركز نهوض للدراسات والأبحاث، 2021

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023