حوار مع البروفيسور وائل حلاق

حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة (١ من ٢)

المؤلف: وائل حلاق.

أستاذ الشريعة في جامعة ماكغيل. وحالياً أستاذ في الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كولومبيا. له إصدارات عدة، منها كتاب «الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات»، و«الدولة المستحيلة»، إلى جانب ثلاثيته عن الفقه الإسلاميّ تاريخاً ونظريةً؛ غير العديد من الكتب والأوراق العلمية.

المترجم والمحاور: كريم محمد.

باحث ومترجم مصري. مهتم بأسئلة الدين والعلمانيّة والسوسيولوجيا والفلسفة المعاصرة. وصدرت له في ذلك مقالات وأبحاث منشورة إلكترونيّاً. بالإضافة إلى أنه صدرت له ترجمة كتاب «الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ» عن مركز نماء للأبحاث والدراسات.

معهد العالم للدراسات
في أسئلة الواقع وإجاباته
THE WORLD INSTITUTE

www.alaalam.org

مقدّمة المحاور

لا شكّ أنّ الدكتور حلاق مبرّزٌ بما يكفي لعدم تقدمته. ولكن، كما تجري العادة، فإنّه لا بدّ من تعريفٍ ما. يعمل الدكتور حلاق على مواضيع الشريعة والفقه الإسلاميّ وتاريخهما منذ ما يقارب الثلاثة عقود من الزمان. وقد صدرت له إنتاجاتٌ جمّة، تُعدّ بمثابة أعمال جوهريّة لأيّ دارس للشريعة وتاريخها، وهي، بلا شكّ، تشكل تحدّياً كبيراً أمام تيّار استشراقيّ غربيّ واسع. يأتي هذا الحوار الذي قمت به مع الدكتور حلاق شاملاً النقاش الذي أعقب نشر كتابه الدّولة المستحيلة، والذي كُتبَ فيه الكثير. وقد شرّفني الأستاذ حلّاق بشرف الإجابة المستقصية، وهو العقل-الشخص واسع الصّدر والمعرفة والأخلاق قبل كلّ شيء. سيتم نشر الحوار في جزئين، يمثّل هذا الجزءَ الأول منه.

كانت أجوبة الأستاذ حلّاق بالإنجليزيّة، لذا اضطلعت بترجمته على نحو يجعله كأنّه حوار متسلسل لا ترجمة فيه. ولكن لا مهرب من الترجمة. أليسَ الفكرُ ترجمةً أصلاً، كما علّمنا هيدغر؟

ليست مهمة هذا الحوار أن يتعسّفَ في إثبات صوابية مقولات الأستاذ حلاق، فهذا يعود لمضمون الأفكار من ناحية، ولفهم القارئ من ناحية ثانية. وهو نفسهُ الذي يتحدث من بداية الحوار عن أن ما يُهمّهُ يكمن في "مركزيّة الأسئلة التي يثيرها الكتاب، سواء أكانت حججي مقبولة أم غير مقبولة، وبأنّ الإشكالات التي يطرحها الكتاب تكمن في لبّ الاهتمامات العربيّة والإسلاميّة"، كما يقول. أملي في نهاية المطاف، أنّ هذا الحوار يضيف، في عمقه ورصانته، آفاقاً للنظر تعضدُ ما في كتب الدّكتور حلاق نفسه من مقولات هامة.

السؤال الأول: ربّما لم يُثر كتاب ضجّة في الساحة العربيّة بعد ما يُسمّى الرّبيع العربيّ مثلما أثار كتابك الذي حملَ عنوانًا لافتًا هو "**الدّولة المستحيلة**". لقد نقده أقوام، وفرح به آخرون؛ فاعتبره صنفٌ إجهاضاً معرفياً لمشروع الإسلام السياسيّ الذي يحمل لافتة ديمقراطيّة وسط هذا الضباب الاستبداديّ والسّلطويّ الذي يخيّم على المنطقة بأكملها؛ في حين اعتبره صنف آخر تَصفية حقيقيّة لأوهام الإسلامويّة، وبالتالي إثباتًا للفكرة العلمانيّة الرائجة منذ مطلع القرن العشرين (علي عبد الرازق نموذجًا في **الإسلام وأصول الحكم**) التي تقول إنّ الإسلام لم ينطوِ على نمط حاكميّة سياسيّة. قد تكون، كأكاديميّ مرموق، مزعوجاً من هذه القِسمة الثنائيّة، لكن هذا هو الواقع فعلاً. ونعلم جميعاً أنّ **الدّولة المستحيلة** لم يُخاطب العرب والمسلمين أولاً، بل الغربيين بالإساس لإثبات عجزهم عن التعاطي الأخلاقيّ الجادّ مع نظرائهم المفكرين المسلمين. لكن اسمح لي، بما أنّ هذا الحوار موجَّه لقرائك العرب خصّيصاً، أن تشرح لنا ما أردتَ قوله بالضبط للعرب والمسلمين في هذا الظّرف الخانق الذي يعيشونه، وفي هذا المأزق التاريخيّ حقيقةً، بعد

الآفاق المعرفيّة والسياسيّة في أغلب بلدانهم؟

وائل حلّاق: كما يعرف كلّ أحد، فإنّ المؤلف يفقد السيطرة على كتاباته وأفكاره في اللحظة التي تصبح فيها هذه الكتابات والأفكار منشورة على الملأ. ولا يمكنني أن أخبركم كم أذهلتني ردود الفعل المختلفة على الكتاب. لقد عرفتُ من قبل حتى اكتمال المسودّة الأولى أنّ الكتاب سيكون مثيراً واستفزازيّاً من الناحية الفكريّة، لكنّ الكتاب أثبت أنّه يتخطّى كونه استفزازيّاً بكثيرٍ بالنسبة إلى بعض القرّاء. وبالفعل، لقد تمّ تسييس الكتاب فيما وراء الاعتراف بقيمته وأهمّيته. بيد أنّني مرتاحٌ لفكرة أنّ كثافة ردود الفعل تتحدّث عن مركزيّة الأسئلة التي يثيرها الكتاب، سواء أكانت حججي مقبولة أم غير مقبولة، وبأنّ الإشكالات التي يطرحها الكتاب تكمن في لبّ الاهتمامات العربيّة والإسلاميّة.

لقد أساء كثيرٌ من القرّاء فهم الكتاب، يحدوهم طموح سياسيّ من بين أمورٍ أخرى في ذلك، ناسبينَ إلى الكتاب مواقف تتعارض مع أساسات تفكيري بحدّ ذاتها. على سبيل المثال، إنّني أختلف بعمقٍ مع الأطروحة الأساسيّة لعلي عبد الرازق حول الحوكمة الإسلاميّة السياسيّة. ومن ثمّ، ما مِن شيءٍ في كتاب الدّولة المُستحيلة يقرّ أفكار عبد الرازق ويصدّق عليها إذا ما قرئ الكتابُ بشكل صحيح. وإذ كانت الحكومةُ والسياسةُ (بالمعنى العامّ للمصطلحين) أدواتٍ لتنظيم المجتمع في بنيةٍ معقّدة، فقد قدّمَ الإسلام إذن، منذ بدايته، نهجاً متيناً للحوكمة، لكنّه نهجٌ أكثر مرونةً وتغيراً ممّا رأينا في العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة في الغرب (وفي جميع أنحاء العالم مؤخراً). كان عبد الرازق مخطئاً في حجاجه بأنّ الإسلام لم يقدّم نموذجاً للسياسة وللحوكمة. فقد قدّم الإسلام نموذجاً، ويمكن وصف النموذج بأنّه متطوّر جداً، وحتى أكثر تعقيداً في بنيته الداخليّة. بيد أنّ عبد الرّازق، مثله مثل المستشرقين، رأى غياباً في التنظيم القضائيّ والمؤسّساتيّ للإسلام، لأنّ اعترافاً بالنّظام المؤسّساتيّ والسياسيّ-القضائيّ المتين من شأنه أن يقف سدّاً في طريق "الإصلاح الحديث" الذي كان عبد الرّزاق وآخرون كثيرون غيره مندفعين في تبريره وتسويغه. وإذا تمّ الاعتراف بِنَسقٍ "جيّد التنظيم" كهذا بأنّه كان موجوداً على مدار التاريخ الإسلاميّ، فإنّ سؤالاً محرجاً وصعباً سيطرح نفسه: لماذا نختار النموذج المتمركز أوروبيّاً إذا كان التقليدُ الإسلاميُّ قد قدّم لنا نموذجاً كفؤاً بالمثل، حتى وإن لم يكن أكثر كفاءةً؟ حيث إنّ صيغة التبرير وتموقعها في أواخر اللحظة

الكولونياليّة إنّما تحدّد من حيث الجوهر أفكار السّواد الأعظم من المفكّرين المسلمين، بمن فيهم أمثال عبد الرّازق. من ناحيةٍ أخرى، يرفض كتاب الدّولة المستحيلة شرعيّة ما يُسمّى بالإصلاحات ويعتبرها جزءاً لا يتجزّأ من مشروع الكولونياليّة، بحيث يُحدّد بنيويّاً هذا المشروع، والذي ترك للمسلمين مفاهيم القوميّة والعقلانيّة المتأصّلة التي ضمنت استمراريّة الهيمنة الأوروبيّة، حتى بعد أن خرجت أوروبّا ماديّاً من كثير من الأراضي الإسلاميّة. وما نراه اليوم هو بقايا هذه الهيمنة.

ويتحتّم القول أيضاً إنّ أيّ حجّة مفادها أنّ كتاب **الدّولة المستحيلة** "يؤكّد" أفكاراً كأفكار عبد الرازق يجب أن تنظر إلى الكتاب باعتباره دفاعاً عن العلمانيّة، الأمر الذي يُعدّ قراءةً خاطئة تماماً. وليس سرّاً الآن أنّني معارضٌ أساساً للعلمانيّة، وللإنسانويّة العلمانيّة، وللعقلانيّة العلمانيّة ولكلّ منتجات عصر التنوير التي يمكن أن تكون مسؤولة عن المشاكل الكبرى في العالَم اليوم. وهذا ما أوضّحه بشيءٍ من التفصيل في كتابي القادم عن الاستشراق (٢٠١٨). وبالتالي، فإنّ الحجّة القائلة إنّ كتاب الدولة المستحيلة يناضل ضدّ المشروع الإسلاميّ من خلال نقدٍ علمانيّ هي حجّة سخيفة في أحسن أحوالها.

وأنتَ محقٌّ بقولك إنّ الكتاب كان موجّهاً بالأساس إلى الجمهور الناطق بالإنجليزيّة، لا سيّما إلى الأكاديميين والفلاسفة الغربيين، على الرّغم من أنّ الجماهير العربيّة والمسلمة لم تكن خارج نطاق الكتاب. إذا جاز التعبير، فإنّ الكتاب موجَّه إلى العالم، كما قد كتبتُ سابقاً (لا سيّما بعد ٢٠٠٥)، وذلك بحكم حقيقة أنّ كتبي ومقالاتي تترجم إلى كثيرٍ من اللغات. وهذه الحقيقة ماثلة في ذهني على الدّوام. وإنّه لصحيحٌ أنّ الكتاب، من حيث مضمونه وتداخلاته، كان رامياً أيضاً للاشتباك مع الفلاسفة الأخلاقيين والسياسيين الغربيين. ولم يلحظ الدّافع الأساسيّ وراء هذا الكتاب سوى القلّة القليلة من القرّاء في العالم العربيّ -على حدّ علمي-: أي إحضار منظورٍ إسلاميّ ورؤيةٍ للعالم وتجربة تاريخيّة على طاولة الأكاديميا الغربيّة، ولدفع الباحثين الغربيين، بطريقةٍ ما، إلى الاشتباك مع الإسلام وإيتيقاه وقيمه على قدم المساواة مع ما يُسمّونه بالإرث المسيحيّ-اليهوديّ، وهو الإرث الذي سيطر على النّقاشات لفترة طويلة جداً. فأنا مقتنعٌ، بعد أن درستُ التاريخ الإسلاميّ والتاريخ الأوروبيّ لعقودٍ، بأنّ كثيراً من التطوّرات الفكريّة الغربيّة على مدى آلاف السنين الماضية كانت متأثّرة بصورة كبيرة بالإسهامات الإسلاميّة في المعرفة والثقافة، وأنّ أوروبا استوعبت هذه المعرفة بطرق لا تُعدّ ولا تُحصى، وعلى مدار امتداد تاريخيّ طويل. لكن عندما يتحدث الأكاديميّون الغربيّون عن إرثهم الفكريّ والثقافيّ، فإنّهم يميلون إلى إزالة هذه العناصر من تراثهم الذي أسهم فيه الإسلامُ بصورة كبيرة للغاية.

هذا شِقٌّ من خلفيّة الكتاب. أمّا الشِّق الآخر، فيتعلّق بالإمكانات الكبرى للتقاليد الفكريّة الإسلاميّة

للمساعدة في نقد الحداثة ولنقد كلّ آثارها السيّئة. وكما سبقَ وقلتُ في الصفحات الأولى من الكتاب، فإنّ التجربةَ الإسلاميّة بشكلٍ عامّ -بما فيها تجربتها السياسيّة والاجتماعيّة المُعاشَة- يمكن أن تقدّم أرضاً خصبة للنقد وللنقاش، وبمقدورها بهذا المعنى أن توفّر أراضٍ أكثر خصوبة ممّا قدّمه باحثون من أمثال ألسادير ماكنتير -أي من اشتباك ماكنتير مع أرسطو وتوما الأكويني. وليست المقارنات التي حاول عقدها كتابُ الدّولة المستحيلة مجرّد أفكار فلسفيّة، لكنّها أفكارٌ عِيشَتْ في واقع سياسيّ-اجتماعيّ حقيقيّ. باختصار، كان أحد الأهداف الأساسيّة للكتاب أن يسلّط الضوء على مشكلة الدّولة طويلة الأمد في المشروع الحديث ودعوة المفكّرين والأكاديميين الغربيين لإعادة التفكير في هذه المشكلة في ضوء التجارب التاريخيّة الأخرى. ذلكَ مشروعٌ استكشافيّ، وهو مشروعٌ جوهريّ للنقاشات الفكريّة. والتجربةُ الإسلاميّةُ، كونها أباً من أبويْ أوروبّا الحديثة، بمنتجاتها الفكريّة والثقافيّة، يمكن أن تقدّم زاداً وعتاداً كبيراً للتفكير بالطريقة التي يمكننا بها أن نعالج إمكانات الخروج من أزمات الحداثة.

ولكن لسوء الحظّ، في حين أنّ الغرب ينافح من أجل المواجهة وإيجاد الحلول للخروج من الأزمات الحديثة (التي أضحى معترفاً بها في الغرب الآن عموماً -وإنْ بشكلٍ غير كافٍ-)، فإنّ العالمين العربيّ والإسلاميّ يجعجعانِ بتقديم أنفسهما كحداثيين، وهذا ما يفعلونه بالمشي على خُطى الحداثة الغربيّة دون بذل أيّ قدر مهمّ من الفكر الاستقلاليّ والأصليّ. وإذا كان ثمّة شيءٌ تعلّمناه بشأن

المشروع الحديث في العالم، فهو أنّ المشروع الحديث كان قصّة العالم غير الغربيّ الذي يحاول اللحاق بالغرب على نحو دائم: فكّلما قلّدَ العالمُ غير الغربيّ الغربَ أكثر، كلّما تخلّف وراءَه، لأنّ التقليدَ دائماً وبحكم طبيعته يأتي متأخراً. ومع الوقت، يُجسّد العالمُ غير الغربيّ القيمَ والمؤسّساتِ الغربيّة، وبالفعل ينتقلُ الغرب إلى المرحلة الثانية. إنّ كتاب الدّولة المستحيلة أيضاً هو محاولة للتخلّي عن هذا الموقف، وهذا سبيلٌ من العيش والكينونة في العالم. فيشدّد الكتاب على أنّ النّقد الإسلاميّ لا يمكن أن يكون مستقلاً فحسب بل يمكن أن يقود الطريق أيضاً إلى ما يحاول الغرب تجاوزه تحت شعار ما بعد الحداثة. وبالتالي، فإنّ النقدَ الإسلاميّ (إذا كان للمرء شجاعة التفكير بطرقٍ جريئة) لديه القدرة على تقديم حلٍّ ما فوق حديث، أو عنده الاقتراح لحلّ ما، لا لمجرّد تصحيح الحداثة، وإنّما لإعادة هندستها من جديد بالأحرى -من خلال النّقاش العقلانيّ والمقاربة التدريجيّة. إنّه مشروعٌ بطيء وذو أناة، ولكنّه مشروعٌ يجب الاضطلاع والقيام به. وفي حال فشل تحقيق هذا الهدف الطموح، فإنّه مع ذلك يمكن أن يساهم في هذا الجهد، حتى ولو جزئيّاً، بدلاً من أن يظلّ متلقياً سالباً في عالم الإنتاج الفكريّ والثقافيّ.

وإذا تمّ القبول بذلك، فسيصبح إذن من الواضح لماذا يتوجّه الكتاب فوراً إلى كلّ من الجمهور الغربيّ والعربيّ/الإسلاميّ. ويتعيّن على الجمهور الأخير، من إخواننا وأخواتنا الذين يعانون عالماً مضطرباً، أن يدركوا النقاشات -في وسطهم وفي العالَم الغربيّ- من أجل البدء في رؤية قيمة إسهاماتهم في هذا المشروع العالميّ تفكيراً ونقداً. فلا يمكن أن يكون هناك نقدٌ إسلاميّ بدون استيعاب مشاكل الغرب -وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن يكون هناك استقلاليّة فكريّة دون الوقوف خارج البرديغمات [النماذج الفكريّة] الغربيّة المركزيّة.

السؤال الثاني: لعلّ بمقدورنا أن نقول إنّ اشتغالك الأخير، غير المفصول عمّا قبله طبعاً، هو إبستمولوجياً محاولة للاشتباك مع الفلسفة الأخلاقيّة، واجتهاد في استعادة الأخلاقيّ في شرطٍ أصبحت الأخلاق فيه ذرائعيّة. واهتمامك بمسألة المسؤوليّة الأخلاقيّة واضح، وهو برأيي اهتمام له شقّان لا أدري أتتفق معي في توصيفي لهما أم لا: شقّ معرفيّ بحت لمحاولة إيجاد بيئة أخلاقيّة جديدة بعد إرث عصر التنوير والكولونياليّة الغربيّة، وشقّ سياسيّ لمحاججة المفكّرين الغربيين الليبراليين الذين خدموا، بوعيٍ أو عن غير وعيٍ، السياسات الغربيّة تجاه الإسلام والمسلمين والمنطقة عموماً. وتعود أصولك إلى فلسطين، النّاصرة، البلد المحتلّ عن آخره. ماذا تفيد الأخلاق الآن؟ بمعنى آخر، ما الذي ستوفّره الدّعوة إلى فلسفة أخلاقيّة سياسياً بالمقام الأوّل ومعرفياً في هذا الشرط العالميّ الضاغط؟

وائل حلاق: هذا السؤال مهمّ بشكلٍ عميق. فقد يفسّر بعض القرّاء السؤال باعتباره يقيم تمييزاً ضمنيّاً بين الإيتيقيّ والأخلاقيّ من ناحية، وبين الإيتيقيّ والسياسيّ من ناحيةٍ أخرى. وإنّني لستُ متأكداً بالضبط ما هو قصدهم تحديداً. بيد أنّني يمكنني القول بثقةٍ إنّ مشروعي على مدى العقدين الماضيين كان منصّباً على التركيز على عدم فصل الإيتيقيّ عن أيّ مجال من مجالات الحياة، وهذا يعني أنّني أجدُ نفسي -لأنّ ذلك كان موقفي المُعتبَر- في خلافٍ مع أشكال العقلانيّة التي تقود ما سمّيتُه بالنّطاقات المركزيّة للحداثة ولعصر أنوارها. وأدركُ تماماً أنّ السياسة أكثر ملائمةً من حقول أخرى للنّشاط البشريّ لتوريط نفسها في الهيمنة والقوّة، وبالتالي لتوريط نفسها في السّلوك اللاأخلاقيّ والمعادي لما هو إنسانيّ. وعليه، فأنا لا أرتكزُ على السياسة لكبح السياسة، لأنّ فعل ذلك من شأنه أن يفتح الباب للإساءة والاضطهاد. إنّ فكرة فصل ما يُسمّى السّلطات الثلاثة بأكلمها (التشريعيّة، والقضائيّة، والتنفيذيّة) تسمحُ للسياسة تحديداً، بموجب تدبيرٍ معيّن، بالسيطرة على تعسّفها وتقليصه، وذلك هو السبب في أنّ النظام الحديث فشل كمشروع إنسانيّ وأخلاقيّ. وفي نهاية المطاف، فإنّ السّلطات الثلاثة هي جزءٌ لا يتجزأ من النظام برمّته. إذ تحتاجُ السياسة إلى شيءٍ ما آخر، شيءٍ يقف خارجها، من أجل التحكّم والانضباط، ولا يمكن لهذا الشيء أن يكون نظاماً من الضوابط والتوازنات التي يتمّ الإملاء بها من جانب إواليّة قسْريّة خارجيّاً، مفروضة على الذات من خارجٍ. لقد كانت خارجيّة القسْر هذه هي قصّة الحكم من قبل الدّولة الحديثة، وهي شكلٌ مختلٌّ من التشكّل الإيتيقيّ الذي يسمح، بقوّة، بإنتاج الطغاة والقتلة الجماعيين والأنظمة البيروقراطيّة التي لا تُعدّ ولا تُحصى. ويمكن أن يُرى فساد وتعسّف السّلطة (الذي يعمل عمله تحت محسّنات لفظيّة كثيرة) في كلّ مكان، وآخر طورٍ له يتجلّى أشدّ الجلاء في الموقف الراهن في الولايات المتحدة الأمريكيّة، حتى مع أقبح التمظهرات له في بلدان كثيرة، عربيّةٍ وغير عربيّة. ولا بدّ لي أن أوضّح أيضاً أنّني لا أرى كثيراً من الاختلافات بين المشاريع الكولونياليّة بوضوح والمشاريع السياسيّة الأخرى في الحداثة، اللهمّ إلّا كاختلافٍ في الدرجة. فمن حيث البنية الداخليّة، ليست الكولونياليّة الإسرائيليّة استثناءً عن حكم الدّولة الحديثة، وإنّما مجرّد درجة مكثّفة منه. ولكي نفهم إمكانات الدّولة الحديثة، يمكن للمرء أن يشخّص ملامحها في الحالة الإسرائيليّة بصورة أكثر يسراً من الحالات الأخرى، تماماً كما يتمّ تشخيص نموّ سرطانٍ بصورة أفضل في حالة متقدّمة. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ بنية المرض غائب أو أقلّ إماتةً في حالة مبكّرة. فكما أشرحُ في كتابي القادم عن الاستشراق، فإنّ الدولة الحديثة مهيّأة بطبيعتها لمجموعة

محدّدة من المواقف، بما فيها صلاحيّة اللاأنسنْة والقيام بإبادة جماعيّة شاملة. فكلّ دولة قادرة على الإبادة الجماعيّة بواقع كونها دولة (وبالطّبع ذلك جزءٌ من قصّة معقّدة أتناولها بالتفصيل في كتابي القادم آنف الذكر). لكنّ الدّولة مهيّأة أيضاً للقيام بأشياء كثيرة أخرى على نحو معيّن، بما فيها استعمال القانون لتحقيق الغايات الهدّامة، وتعزيز التعسّفات الاقتصاديّة والاستغلال الاجتماعيّ، وخلق المواطن العسكريّ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

وبالتالي، فأنا لا أفصلُ بحالٍ بين الإبستمولوجيّ/الفكريّ والسياسيّ. وفي تجربتي الشخصيّة، كانت الكولونياليّة الإسرائيليّة الاستيطانيّة بالطّبع دافعاً كبيراً لبناء نقدي، لكن من المهمّ أن نفهم أنّه في حين أنّ التبدِّي الخارجيّ لهذا الموقف كان سياسيّاً، فإنّ جذوره وأساساته أكثر اتساعاً -وأكثر عمقاً- من ذلك. فليست إسرائيل وأشباهُها مشكلة سياسيّة فحسب. كما إنّه لا السياسة ولا السياسيّ (بالمعنى الشيميتّي) أفكار كونيّة سادت التاريخ البشريّ منذ عهدٍ سحيق: فهي بشكل كبير نتاجٌ لضربٍ معيّن من ضروب التشكّل الأخلاقيّ (الذي يجب أن نقول إنّه غير إخلاقيّ) الحديث. وما الدولة الحديثة، والكولونياليّة، والإبادة الجماعيّة، وخلافه، سوى نتاج وتمظهرات لهذا التشكّل.

إنّ استدعاء الأخلاقيّ هو دعوةٌ للوعي بتشكّل الذاتيّة البشريّة، ووعي بالدّور المحوريّ الذي يلعبه الفردُ، باعتباره أهلاً للمسؤوليّة الأخلاقيّة وللمساءلة. لقد تجاوزت المؤسّسة، في الحداثة، الفردَ عبر استعباد ذاتيّته/ا وفاعليّته/ا، وبالتالي سخَّرته لمقتضيات السّلطة المؤسّساتيّة. فليست مؤسّساتنا الحديثة مجرّد تقانات للتدبير والإدارة -إنّها، بالأحرى، بنى لأشكال بعنيها من العقلانيّة. وأعتقدُ أنّه آنَ الأوانُ للنّظر في إنتاج الذّات الفرديّة باعتباره الخطوة الأولى لأيّة مؤسّسة. ولا أظنّ أنّ هناك ما هو أهمّ من الشّروع في تشكيل نقدنا المتجاوز لما هو حداثيّ.

السؤال الثالث: يؤسس كتاب **الدولة المستحيلة** الالتزام على الأخلاق، حيث تقول فيه: "إن الأخلاقي هو نطاق الإسلام المركزيّ". يقوم اليقين و/أو الالتزام على سلطة الضمير كقاعدة للتحكّم في الذات، حيث لا يحتاج الضمير لموجّه، "فأنْ تمتلك ضميراً فذلك يكفي" كما يقول كانط. ويقول روسّو إنّ الالتزام الأخلاقيّ يقوم على سلطة الضمير الذي غرسه الله داخل الفرد من دون العودة إلى الغارس. وهذا ما يجعل طلال أسد يقول إنّنا عندما نجعل الضمير كقاعدة للتحكّم في الذات ألا يجعلنا ذلك أمام شيء حديث ومسيحيّ في الوقت نفسه؟ يعتبر **الدولة المستحيلة** أنّ أهم مبدأ أخلاقيّ "هو عدم القدرة على أو الامتناع عن ارتكاب عمل ما ليس لأنّك لا تستطيع فعله من حيث المبدأ، بل لأنك لا تستطيع العيش مع نتائجه". هنا تريد أستاذ حلاق تقييد الفعل لواجهة ما يمكن تسميته بـ"الإرادة الاقتحاميّة" (دمار الطبيعة، تفكيك بنى عضوية مثل الاسرة وغيرهما).

تفكيك بنى عضوية مثل الاسرة وغيرهما). هنا الأخلاقي يعني الامتناع عن الفعل، وهي فكرة نجدها عند طه عبد الرحمن الذي تُشيد به دائمًا. أصولياً، الأفعال لا تخرج عن: الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح. فالواجب لا يمكن أن يقوم على الأخلاقيّ؛ لأنّه ليس نابعاً من الضمير، بل من سلطة النصّ كنصّ، بمعنى لا يمكن الامتناع عن فعله لأنّه يعاقب على تركه ببساطة. بينما يتجسّد الأخلاقيّ في المكروه لأنه متروك لضمير الفرد؛ فإنْ قام به فلا يعاقب وإنْ امتنع عن القيام به يُثاب حيث يوجد خيار الضمير هنا. وهذا أيضًا ينطبق على المندوب. ولا ينطبق على المحظور، فهذا يعاقب على فعله، ويثاب على تركه. وهكذا، ألا ترى أنّ قولك إنّ "الاخلاقيّ هو النطاق المركزيّ للإسلام" يجعل من أفعال التكليف كلّها متساوية أو على مرتبة واحدة؟

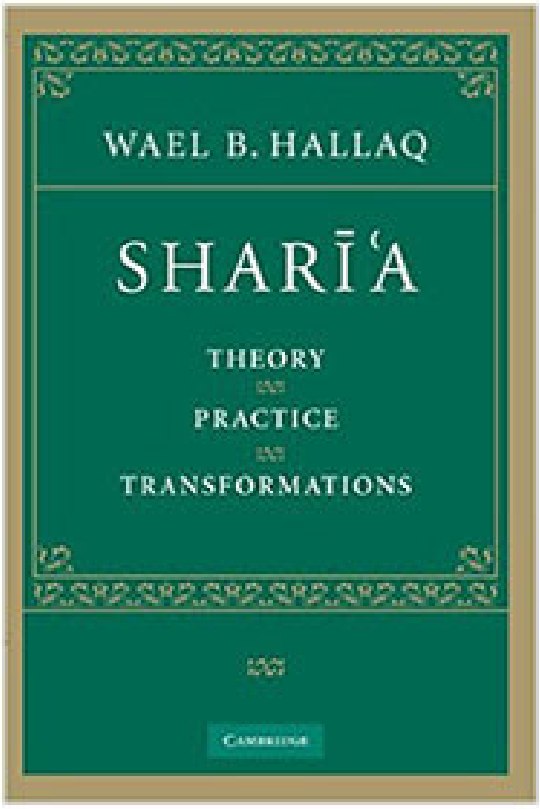
وائل حلّاق: أعتقدُ أنّ السبيل الأمثل للإجابة على سؤالك تتمثّل في التفرقة بين الضّمير وما أطلقَ عليه الغزاليُّ وفوكو برياضة النّفس وبتقانات الذات على التوالي. وبرأيي، لم يكن كانط مهتمّاً بهذه التقانات؛ وذلك لأنّه نظرَ إليها باعتبارها رواسب من إرثٍ مسيحيّ استبداديّ. اهتمّ كانط بشكلٍ مكثّف بالإرادة العقلانيّة الحرّة، وكانت "الحريّة" التي دعا إليها متناقضةً إلى حدّ كبير مع مفهوم تقانات الذّات، على الأقلّ بالطريقة التي فهمَها هو في ثوبها المسيحيّ. ولعلّ هذا ما أرادَ طلال أسد أن ينقدَه. فالضمير سبيلٌ مفتوحةٌ للعيش في العالم، وهي سبيلٌ يمكن تعريفها وإعادة تعريفها باستمرار في الإرادة: وهو الأمر الذي يفسّر رواجه في الخطاب والممارسة الليبراليّة. ولا يلتزمُ الضميرُ بالضرورة بإملاءات المبادئ الأولى، وهي تلك المبادئ التي تُعيّن حدّاً، أو ما أسّميه أنا بمرجعيّة، حول السّلوك البشريّ، سواء أكان هذا السّلوك اعتقاداً أو فعلاً. وكون الضمير مروَّضاً إيتيقيّاً -وأنا أستعملُ المصطلح الأخير بأناةٍ وحذر- فيعني أنّه يكون في العالَم بشرطٍ من **الهابيتوس* الإيتيقيّ**، وهو نمطٌ من التهذيب الإيتيقيّ للذّات الذي يمرّن الرّوح على الاشتباك مع العالم (بعناصره البشريّة، والحيوانيّة، واللامجسَّدة) بطريقةٍ مسؤولة؛ بيد أنّ الأكثر إثارةً من ذلك بشأن ذلك الهابيتوس هو حقيقة أنّ سيرورة الهابيتوس تصوغها وتشكّلها أفعالٌ محدّدة، نسقيّة ومنتظمة، تنتجُ ذاتيّةً محدّدة. وعليه؛ تلفّ المشاكل كثيراً من الليبراليّة وسبل العيش الليبراليّة: فالهبيتوس الليبراليّ مائعٌ وخاضعٌ لتغيُّرات المصالح الماديّة والرأسماليّة والاستهلاكيّة، والتي هي مُحدّدةٌ كلُّها، في نهاية المطاف، بمفهوم الحريّة السَّالِبة (التي ناصرها إزايا برلين ومن على شاكلته كما هو معلوم). ففي الليبراليّة، ليس ثمّة مرجعيّة إيتيقيّة تربطُ دائماً المعتقد والفعل البشريّيْن بالمبادئ الأولى -أي بما هو خلاف المفاهيم المعينة للملكيّة والماديّة والتدبير السياسيّ الخانع. ويجب علينا ألّا ننسى بأنّ هذه التدبيرات الأخيرة ليست مستقلّة، بل تنتجُ مباشرة عَقِب اقتصاديّات وعقب مفهوم محدّد جدّاً للملكيّة. ويمكننا أن نرى آثارَها هذه في بزوغ الشّركة الحديثة وآثارها المدمّرة بشدّة على المجتمع الحديث.

وبالتالي، عندما نتحدّث عن تقانات الذات باعتبارها متّصلة بتصوّر المبادئ الأولى، فإنّنا نتحدّث عن ذاتٍ ملتزمة بمبادئ أخلاقيّة ليس بإمكانها أن تفسّرها بمعزلٍ عن الإرادة. وبكلمات أخرى، عندما تختفي المبادئ الأولى من الحياة البشريّة، فإنّ السيادةَ تكفّ عن البقاء في أيّ شيء يسمو على الإرادة البشريّة، سواء أكان فرداً أو دولةً. بعبارةٍ أخرى، غالباً ما تحرمُ المبادئ الأولى المجتمع البشريّ من هذه السيادة، هذه السيادة التي أثبتَ وجودها القويّ في الحياة الحديثة كارثيّتها تماماً (كما وضّحت ذلك بإسهاب في كتابي عن **الاستشراق**).

بيد أنّ تقانات الذّات التي أتحدّث عنها هنا إنّما تقوم بما هو أكثر من مجرّد تخصيص السيادة بالمبادئ الأولى. إذ تخلقُ هذه السيادةُ، أو تستمرّ في خلْق، بنيةً من المواقف والمعتقدات تعملُ عملها دائماً على نحوٍ تتغلّل به في كلّ المواقف بواسطة قالبٍ إيتيقيّ أو ركيزة إيتيقيّة. ولا يعني ذلك، كما قد خَلُصَ كثيرٌ من قرّاء كتابي **الدّولة المستحيلة** بشكلٍ خاطئٍ، أنّ كلّ شخصٍ أو مجتمعٍ ككلّ يُدبّر ذاته إمبريقيّاً بطريقةٍ إيتيقيّة. فتلكَ قراءةٌ سطحيّة وانتقائيّة لكتابي، وهي قراءة تبني القشّة بسهولة لجعل مهاجمة الكتاب أيسر لناقدٍ دوغمائيّ ومتهوّر. فعندما أتحدّث عن تقانات الذات، فليس لديّ في اعتباري فقط مفهوم للمعياريّة، وإنّما على وجه التخصيص، مفهوم للمرجعيّة. ولا تنجحُ المرجعيّات تماماً دائماً في تحقيق أمانيها في العالم الفعليّ، ولكن تقفُ بالأحرى كتذكيرٍ لا يتزعزع وكمعايير عنيدة لا يُقاس الواقع ضدّها فحسب، بل يُضغَط به ضدّها. والمرجعيّة الراسخة هي المرجعية التي يكون ضغطها أكثر بكثير من الضغوطات التي تقوم بها مرجعيات أُخَر، لا سيّما إذا كان قالبُ سلطتها ومصدرُها مشتّقاً ممّا أسميته في الكتاب بـ"النطاق المركزيّ". وإذا كانت المرجعيّات الإيتيقيّة بحكم التعريف أخلاقيّةً وإيتيقيّةً، فإنّ منهجَها إذاً هو أقلّ قسريّةً وأكثر تعليميّةً؛ وإنّها، لهذا السبب تحديداً، تسمحُ بمزيدٍ من الانحراف عن المعيار المفروض قسْراً.

ما أطمحُ بالتشديد عليه هو الآثار النَّسقيّة للمرجعيّات؛ بمعنى عملها على الرّوح، بغضّ النّظر عمّا إذا كانت هذه الرّوح الفرديّة ملتزمة بهذه المرجعيّات أم لا. وإذا نُظر إليها على هذا النّحو، فإنّ هذه المقولات مثل "المحظور" و"الواجب" لا يمكن أن تُفصَل عن مقولات أخرى من حيث المحتوى الإيتيقيّ والعلاقة الإيتيقيّة بينهم. لقد شُكِّلتِ الرّوح بتقاناتٍ (وقد تأخذ هذه التقانات أيّ صيغة أو أيّ شكل، وما فقه العبادات أو التعاليم والممارسات الصوفيّة سوى تشكّلين قائمين من بين تشكّلات أخرى) -كما أتحدّث عنها- ليس بمقدورها التمييز، مثلاً، بين "المستحبّ" عن "المحظور"، لأنّ كلًّا منهما أعمال طاعة وتعبُّدٍ نابعة من الذّات الإيتيقيّة نفسها. ومع ذلك، يجب ألّا يعني ذلك أنّ كلّ الأفعال متساوية، لأنّ الأفعال باعتبارها مقولاتٍ فقهيّة-أخلاقيّة خطابيّة قد تكون تراتبيّة، أو ثانويّة، أو غير ذلك. فمن الواضح مثلاً أنّ القتل ليس هو نفسه بمرتبة عبور الشارع والضوء

أحمر. كما إنّه ليس "المحظور" مساوياً لـ"المستحبّ". لكنّ هذا ليس موضوع حديثنا. ما هو على المحكّ في إشكاليّتنا هو كيف تعمل المرجعيّة الإيتيقيّة وتقانات الذّات معاً لإنتاج الذات المروَّضَة إيتيقيّاً بقدر ما يرى/ترى الواقع ويتعامل/تتعامل معه، بما في ذلك تشكيلة الأفعال المتاحة له أو لها. فإذا كنتُ ذاتاً تمّ تشكيلها إيتيقيّاً، فإنّ ملكاتي الإيتيقيّة ستتخلّل أيّاً ما أقوم به وتدخل على كلّ أفعالي، سواء أكان عبورَ شارع أو دفعاً لـ"ضرائبي"، أو، إذا كنتُ جنرالاً عسكريّاً، عندما آمرُ بعمل إبادة جماعيّة ضدّ جماعة أخرى. فلا يمكنُ للذات الأخلاقيّة الحقّة أن تكون متشظيّة ولا قابلةً للقسمة.



السؤال الرّابع: إذا عدنا قليلًا لأعمالك السابقة، لا سيّما "هل يمكن استعادة الشريعة؟" (٢٠٠٤) ثمّ كتابك الكبير **الشريعة: النظريّة والممارسة والتحوّلات** (٢٠٠٩)، سنجد فكرة مفادها أنّ "الشريعة" كما نفهما اليوم كنسق قانونيّ هي فكرة حديثة جداً، وعلمانيّة بالأحرى، فتقنيين الشريعة هو الصيغة الأكثر تدميراً للشريعة في واقع الأمر، وهو أمر ساعد عليه الاستشراق عندما فهمَ الشريعة باعتباره "Law"، وأيضاً عندما اختُزلت الشريعة في المستعمرات إلى قانون الأسرة والأحوال الشخصيّة. لا شكّ أنّ هذا الاختزال، كما تشير صبا محمود في **الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ** وحسين عجرمة في **مساءلة العلمانيّة**، كان على صلةٍ وثقى بمشروع الدّولة الحديثة للتصرّف في الشريعة وجعلها تحت إمرتها. فهل شارك الإسلاميّون في هذا المنعطف بدعوتهم لـ"تطبيق الشريعة"؟

وائل حلّاق: أودّ، أوّل الأمر، أن أفصل المقالة عن الكتاب. فقد عُدِّلت مقالتي "هل يمكن استعادة الشريعة؟" من جانب كتاباتي اللاحقة، وأعتبر أنّ هذه المقالة مضى عليها الزمن (كما أشرتُ في **الدّولة المستحيلة**). لذا؛ فهي ليست ذات صلةٍ بأيٍّ من اهتماماتي الراهنة.

أعتقدُ أنّه من المعلوم على نحوٍ واسع اليوم أنّ الشريعة بعد عام ١٨٢٦ لم تعد مثل سالفتِها، اللهمّ إلّا في الاسم فحسب. وكتابي الشّريعة، المنشور عام ٢٠٠٩ هو، بمعنى ما، بيانٌ شاملٌ عن هذا

التامّ للدّولة الحديثة وسلطتها. تكمنُ المشكلة ههنا في أنّ هذه الدّولة، لكونها قويّة وهيمنيّة، غدت مُسْتبْدَهةً ومسلَّماً بها، وحدسي هو أنّ عدداً قليلاً جدّاً اليوم مَن يتصوّر العالَم دون دولةٍ. إذاً، من المفهوم أنّه عندما يهاجمُ بعضُ النّقاد كتابي **الدّولة المستحيلة** بشراسةٍ لا تلين، فإنّهم إنّما قاموا بذلك لأنّهم ليس بمقدورهم أن يتخيّلوا العالَم دون هذه الدّولة. إذ إنّ الدّولة الحديثة هي -مع الأسف- الحدّ الناظِم لتفكيرهم بصورة قويّة. وأؤمنُ أيضاً أنّ الإسلامويين لم يشرعوا حتّى في التفكير في أشكال مغايرة للحوكمة. فالمشكلةُ، كما أراها، هي أنّ الإسلامويين (بكلّ اختلافاتهم وتنوعاتهم) لا يفهمون ما هي الدّولة الحديثة باعتبارها شكلاً محدّداً من الحوكمة والحكم. وليس الليبراليّون العلمانويّون في العالم الإسلاميّ بأفضل حالاً. يظنّ الإسلامويّون أنّهم حالما يمكن تطبيق نسخة وضعيّة من الشّريعة، فإنّهم سيحقّقون الدّولة الإسلاميّة تلقائيّاً. وهذا خطرٌ كبير يفضحُ الفهمَ المبتذَل لما هي عليه الدّولة حقّاً في الواقع. وعليه؛ فنَعمْ: الإصرارُ، في آنٍ واحدٍ، على الدّولة الحديثة وعلى تطبيق الشّريعة في ظلّ حكمها سيكونُ إخضاعاً للشّريعة لنظامٍ سياسيّ أعلى، وهو نظامٌ يتعارضُ مع أيّ مفهومٍ للشّريعة -كما عرفناها على مدى اثني عشر قرناً قبل الكولونياليّة-. وإذا كان على الدّولة أن تحدّد محتوى الشريعة واختصاصها، فإذن هذه الشريعة هي قانونُ للدّولة ولا يمكن أن تكون أيّ شيءٍ آخر. وعندما تُملي الفاعليّة التشريعيّة المستقلّة للشريعة على [السّلطة] التنفيذيّة ما بإمكانها أن تفعله وما ليس بإمكانها فعله، فعندها فقط يمكننا أن نبدأ -فقط نبدأ وليس أكثر- في القبض على أساسيّات حوكمة الشّريعة. والحال أنّ هذه الصورة الأخيرة -كما أوضحتُ في الفصل الثالث من **الدّولة المستحيلة**- متناقضةٌ كليّاً مع الدّولة الحديثة، وليس بوسع أحدٍ من النّاس، إلّا المكابر، أن ينكرَ ذلك.

ولا أظّنه من قبيل المبالغةِ القولُ إنّ الإسلامويين يواجهون تحدّيْن على أقلّ تقدير -وهما التحدّيان اللذان دفعهما كتابُ **الدّولة المستحيلة** بقوّة إلى المواجهة. التحدّي الأول هو أنّهم ، وقبل الشّروع في أيّ طموحٍ سياسيّ، يحتاجون إلى فهم المبادئ التي حكمت عمل الشّريعة على مدار التاريخ، وذلك حتّى القرن التاسع عشر. فلا يزال هذا الفهم منعدماً، وإنْ كان ثمّة فهم، فيبقى متورّطاً بمفارقاتٍ والتباساتٍ تاريخيّة على أقلّ تقدير. لستُ أقول إنّ الأنماط التاريخيّة الفعليّة لعمل الشّريعة ومؤسّساتها التاريخيّة يمكن بعثها من جديدٍ في عالمِ اليوم كما كانت موجودةً في الماضي. فهذا أمرٌ مستحيل، كما يجب أن يقرّ أيّ إنسان عاقل بذلك. بيد أنّه من المهمّ أنْ نفهم المبادئ التي حكمت عملَ الشريعة، سواء في العالَم الطبيعيّ أو في التدبير السياسيّ؛ إذ إنّ تلك المبادئ تختلفُ اختلافاً بيّناً عن تلك المبادئ التي توفّرها الدولة الحديثة. ويجب عليّ تبيان أنّه ليست هذه المبادئ مهمّة بسبب هذا الاختلاف فحسب. فهي مهمّة، إذا فُهِمَت بشكلٍ سليم، بسبب كونها

تقدّم سبيلاً للمضيّ قدماً؛ لأنّه تكمن فيها بذرةٌ لنقد هادفٍ وذي معنى. **فليس النّموذج الماديسونيّ (Madisonian model) الذي تبنّته أوروبا وأمريكا صالحاً لكلّ الشعوب ولكلّ المجتمعات في العالم**. حيث إنّ تلك النماذج انبثقت من سيرورة تاريخيّة محدّدة لم تجترحها المجتمعات المسلمة، وذلك لأنّ تاريخهم وشريعتهم عملا عن طريق منطقٍ مختلف.

ثانياً، يحتاجُ الإسلامويّون إلى دراسة الدّولة الحديثة، والتي لم تُفهَم إلّا قليلاً حتى في الغرب. فلم يشرع الإسلامويّون حتى في فهم هذه الظاهرة الكبرى والهامّة جداً. كيف يمكننا أن نمضي وأن نرسمَ شكلاً من الحوكمة دون فهم المعطيات المتاحة لنا، في الواقع وفي الإمكان؟ وإذا بُعث فقيهٌ مسلم من القرن الثاني أو السادس أو العاشر من جديد، لكان له أن يقول على الأرجح إنّ باب الاجتهاد الإسلاميّ قد أُغلقَ تماماً في القرن العشرين والحادي والعشرين. إذ كلّ سيراه ليس سوى تقليد أعمى ميؤوسٍ منه للغرب لا أقلّ ولا أكثر!

ويتحتّم عليّ أن أضيف بأنّه يجب ألّا نُغرَّ ببعض البرامج الفكريّة المؤثّرة التي تزعمُ أنّها تقدّم "مشاريعَ إصلاحيّة" مستقلّة عن حداثة الغرب. فهذه المشاريع -وأذكر هنا أحد النماذج البارزة مثل مشروع محمّد عابد الجابريّ- ليست على بيّنةٍ بتواطؤها مع بنى الهيمنة لعصر الأنوار وحداثته. ولا تملك هذه المشاريع سوى مظهر خادعٍ من الاجتهاد، لكنّها، في جوهرها وفي لبّها الحقيقيّ، ليست بشيءٍ من هذا القبيل.

* رأيت إبقاء مفهوم الهابيتوس كما هو دونما تعريب. إذ كلّ المحاولات الترجميّة لها غير مقنعة، أو قاصرة في أحسن الأحوال. وعليه، فلمعرفة المفهوم عند بيير بورديو واستعمالاته السوسيولوجيّة والمعرفيّة، يمكن الرّجوع إلى هذه الدراسة التفصيليّة عن مفهوم "الهابيتوس" من ترجمة الصديق العزيز طارق عثمان، انظر الرابط. [كريم محمد]

فئة: حوارات.
تاريخ النشر: 22-11-2017
رابط المادة: معهد العالم للدراسات

حوار مع البروفيسور وائل حلاق

حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة (٢ من ٢)

المؤلف: وائل حلاق.

أستاذ الشريعة في جامعة ماكغيل. وحالياً أستاذ في الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كولومبيا. له إصدارات عدة، منها كتاب «الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات»، و«الدولة المستحيلة»، إلى جانب ثلاثيته عن الفقه الإسلاميّ تاريخاً ونظريةً؛ غير العديد من الكتب والأوراق العلمية.

المترجم والمحاور: كريم محمد.

باحث ومترجم مصري. مهتم بأسئلة الدين والعلمانيّة والسوسيولوجيا والفلسفة المعاصرة. وصدرت له في ذلك مقالات وأبحاث منشورة إلكترونيّاً. بالإضافة إلى أنه صدرت له ترجمة كتاب «الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ» عن مركز نماء للأبحاث والدراسات.

معهد العالم للدراسات
في أسئلة الواقع وإجاباته
THE WORLD INSTITUTE

www.alaalam.org

السؤال الخامس: بماذا تردّ على نقّادك الذين يقولون إنّ وصفَك لجلّ المفكرين العرب بأنّهم "مقلّدة" للغرب يعني، فيما يعنيه، تكريسًا للخصوصيّة الثقافيّة. وكما تعلم أستاذ حلاق، فإنّ هذه التهمة جاهزة مسبقًا لكلّ من يفكّرون بالشرط الحديث نقديًّا، وذلك، كما تعلّمنا، لغلبة فكرة التقدّم على مخيالنا الحديث، وأيضًا لاعتقادنا الحداثويّ بأنّ التقليد جامد ولا يتطوّر. هل يمكنك إلقاء الضوء على ثنائيّة الخصوصيّة والكونيّة؟ وكيف أنّ ادعاءات الخصوصيّة هي ادعاءات مركزيّة في أوروبيّتها بوصف كلّ ما هو غير أوروبيّ 'خصوصيّ' في حين أنّ كلّ ما تنتجه أوروبّا 'كونيّ'؟

وائل حلاق: أعتقدُ أنّ سؤالك سؤال ثاقب بلا حدّ، وينطوي على براعة الإشكال الذي تطرحه. إنّني أظنّ أنّ المشروع الإمبرياليّ-الكولونياليّ لأوروبا مرتبطٌ، بنيويّاً، بعصر التنوير الذي أنتجَه -لأنّه عُضِّدَ تحديداً ضمن علاقة ديالكتيكيّة مع مشروع أوروبا الكولونياليّ- سرديّة كونيّة حدّدت روح وماهيّة إمبرياليّته. بمعنى آخر، قلّما يُفهَم أنّ الحداثةَ الغربيّة وخطابها الأنواريّ الكونيّ التقدّمويّ كانا يقعان في قلب المشروع الكولونياليّ نفسه وجزءاً لا يتجزّأ عنه؛ وما من فصلٍ فعليّ يمكن فعله بين الاثنين بحال. ولم يكن نجاح هذا المشروع في أوروبا فحسب، بل وفي المستعمرات أيضاً بقدرٍ ما، إن لم يكن بشكل كبير؛ فهو نجاحٌ أوروبيّ نجحَ في إعادة هندسة عقل المُستعمَر. وما عقيدة التقدّم التي لا تُساءَل والتي لا ترقى إلى الشكّ في أوساط الأسيو-أفريقيين سوى برهان قويّ على هذا النجاح. وإنّنا لنراهُ رأي العين يوميّاً. **ومع ذلك، لما كان الحال أنّ الدّولة قلّما يفهمها المسلمون، فإنّني أعتقدُ أنّ ثيولوجيا التقدّم (وأنا أشدّد على هذه التسمية) يُساء فهمها كذلك.**

والحال أنّني أسمّي الاعتقاد بالتقدّم ثيولوجيا لأنّه يقوم بدوره تقريباً كدينٍ، وهو دينٌ يتمّ تربية الأطفالُ عليه وفيه. إلّا أنّ الأكثر أهميّة من ذلك هو أنّ هذه الثيولوجيا لا تُساءَل من قبل معتنقيها ومتّبعيها. غير أنّه خلافاً لكثيرٍ من الثيولوجيّات، كان التقدمُ مدمّراً بصورة ملحوظة تحت مسمّى الأخوّة والمساواة، حيث ألحقَ الخرابَ بالعالم في نصف قرنٍ بصورةٍ أكبر ممّا قد أنزلته المسيحيّة بأوروبّا لمدّة ألف سنة. وإنّه من المُستبدَه والمسلّم به بصورة كبيرة أنّ الغالبيّة العظمى من النّاس، بمن فيهم عددٌ غفيرٌ من الباحثين والمفكّرين البارزين، لا يفكّرون حتى في ثيولوجيا التقدّم هذه، أو في آثارها العميقة حتى على طريقة تفكيرهم. لقد أصبحت عقيدة التقدّم هي سواء السبيل كطبيعةٍ ثانية. كما إنّ مفهوم التقدّم موقفٌ أيديولوجيّ، يعالجُ ويحدّد سلفاً قواعد الخطاب لصالح هذا الموقف، ومن ثمّ يكبح رؤى منافسة من أيّ نظرٍ واعتبار. وهذا هو السبب في كون أنّ استدعاء سرديّة معادية للتقدّم يتمّ اعتبارها ضرباً من ضروب الهرطقة، وتتمّ مهاجمتها باعتبارها

أفضل من الحاضر (أو المستقبل) يتمّ تصنيفه كنوستاليجيّ، وكمحافظ، منتمياً إلى العصور الوسطى، وأنّه شخصٌ ضلّ سواء السّبيل بنوعٍ ما. والحال أنّ التقدّم ليس مجرّد استبعاد للتاريخ من النّظر والبحث، لأنّ التاريخ يستدعيه كلّ أحدٍ في كلّ منعطف. والتاريخُ كتقدّم ليس كائناً في لغتنا فحسب، بل إنّه يشكّل هذه اللغة. لكن، إذا كان التاريخُ جزءاً من ثيولوجيا التقدّم، فإنّه يكون كذلك لإظهار أنّ التاريخ يكون في المؤخرة دائماً. والحال أنّ هذا الموقف الأيديولوجيّ إنّما يُتمّ تحديده مسبقاً إلى حدّ ما بواسطة إقصاءٍ قبْليّ لأيّ زعمٍ في التاريخ يتعارض مع الأفق التقدمويّ، وهو الأفق الذي وجدَ سلاحاً خطابيّاً للدفاع في العقيدة الاستراتيجيّة للتقدّم. وهناك تناقضٌ في تصوّر هذه الثيولوجيا للتاريخ، لأنّها هي نفسها ناجمة عن رؤية تاريخيّة للعالم (Weltanschau-ung)، بحيث تستخدم التاريخ لتسويغ وشرعنة نفسها، لكنّها تتنكّر للتاريخ في الآن نفسه عندما يُستخَدم التاريخ لصالح تأويل يتعارض مع رؤيتها الخاصّة. بمعنى آخر، ليس التاريخ الحداثيّ، مثله مثل النظريات العرقيّة، منافقاً فحسب، بل إنّه أيضاً مُعَدٌّ خصيصاً لتصنيف الماضي في تراتبيّات، مما يجعل ماضياً ما متفوقاً على ماضٍ آخر؛ ومما يجعل، في خاتمة المطاف، الحاضرَ متفوقاً على كلّ الماضي؛ حتّى إنّ المستقبل غير المعلوم يصبح، بطريقةٍ مبهمةٍ، متفوقاً على الحاضر! وبالتالي، فإنّ هذه العقيدة، عن طريق تقييد متزمّت للتاريخ، تبرّر وتعقلن ممارسات الحاضر، وتُلبسه لبوسَ السّلطة التفوقيّة للكلام عن أيّ شيءٍ وعن كلّ شيءٍ يُعتبر واقفاً خارج معاييره. وأيّاً كان الحاضر هو أفضل أم لا، فإنّه من غير المسموح لأيّ أحد أن يسائل هذه الفرضيّة ويشكّك فيها دون أن يدفع ثمناً باهظاً. وعليه مثلاً، فإنّ استدعاء إيتيقا ما في تقليدٍ تاريخيّ (مثل الطريقة التي عاشت بها بعض المجتمعات في العالَم) لغرض إرشادنا في إعادة تقييم انغماس المشروع الحديث في تدمير الطبيعة عادةً ما يُعد نوستالجيا، ذلك لأنّ الأدوات التقدميّة للحداثة مجسَّدةً في حنكتها التقنيّة، يُقال إنّ لديها القدرة بنفسها على مداواة هذه الآثار التدميريّة. إذا لم يكن هذا طغياناً، فلا أعرف ما هو الطغيان إذاً.

وبالتالي، فإنّ الحداثةَ، تقدميّةً في جوهرها، دائماً ما تعتني بنفسها وفقاً لشروطها هي، ولم تعد بحاجة إلى المرشد القديم الذي كان يأمرُ ويرشدُ. وعليه، فإنّ ثيولوجيا التقدّم هي شكلٌ قويّ من أشكال السيادة. ويمكن للحداثة أن تهتمّ بنفسها وبالآخرين وفق شروطها؛ لكن، مع كلّ تحقيقاتها المثيرة والتي لا مثيل لها للمعرفة والتمرّس التقنيّ، فلا يزال تدمير النّظام الطبيعيّ، بمن في ذلك البشر أنفسهم، جارياً دون هوادةٍ وخارجاً عن نطاق سيطرتها. "إنّنا نعلمُ ما هو الأفضل دائماً"، حتى إنّنا نعرف الأفضل ممّا عرفته أنفسنا منذ فترة سحيقة. لا تقوم فكرة التقدّم على الحقائق الإيتيقيّة الأبديّة، وإنّما على العلم التقنيّ بحيث تكون المرجعيّة النهائيّة للحقيقة هي نفسها. وإنّنا نعلمُ دائماً ما هو الأفضل لأنّ العقلانيّة والعلمَ والتقنويّة (technicalism) قد وضعت أسس

الحقيقة وأملت قواعدها. وأيّاً ما قالَ العلم والعقلانيّة، في أيّ مرحلة من الزمن، فهو الحقيقة. فالتّرياق العلميّ للمرض يُصبح الحقيقةَ إلى أن يتسبّب في خطرٍ يتجاوز المنافع التي كان من المفترض أنّها مرجوّة منه أصلاً، وإلى أن يُخترَع ترياقٌ آخر -وأيضاً يكون حصيلةً للتقدّم-. ولا تسألُ عقيدةُ التقدّم أبداً لماذا يوجد المرض أصلاً، كما إنّها لا تسأل أسئلةً أخلاقيّة ووجوديّة عميقة بشأن النّسق الذي ينتج أمراضاً كهذه، وبشأن بُناه وأنماط إنتاجه. فما أنْ يتمّ مساءلة النّسق في كليّته، فإنّ العلمَ بحدّ ذاته الذي ينتج العلاج سيتمّ مساءلته، رغماً عنه، وسيتمّ تقويضه في نهاية المطاف. ولذا؛ تعيشُ عقيدة التقدّم، مثلها مثل النّعام، في الرمال، تحيا في اللحظةِ، وهي لحظة غير يقينيّة، لحظةٌ حقيقتُها بقدر ما هي عابرة بقدر ما هي منتشيةٌ بالحقيقة الأخرى التي سيتمّ إنتاجها. ولا يمكن لعقيدة التقدّم أن تلتمسَ التوجيهَ من الماضي، لأنّ الماضي رغم "بساطته"، يفرض عليها واجب أن تسأل الأسئلة الكبرى التي ليست مهيأة للتعامل معها وسؤالها. كما لا يمكنها أن تكفلَ حقيقتها الخاصّة ضدّ المستقبل، والذي دائماً له سلطة الإلغاء والإبطال المطلقة. فأنْ نحيا في عالم التقدّم، فهذا يعني أننا نحيا في حُلْمٍ -أي نحيا دائماً في حالةٍ دائمة من التّوق والعمل دون استيفاءٍ حقيقيّ.

وعليه، فلا أساس لثيولوجيا التقدّم ولا مرجعيّة، اللهمّ إلّا نفسها. فهي المصدر الخاصّ لسلطتها، وهي، على هذا النّحو، إلهٌ سيّدٌ، كما قد قلتُ. ولمّا كان من المفترض أن يكون هذا الإله مستقلًّا من الناحية العقلانيّة، كما نفترضُ جميعاً أنّه كذلك، فإنّ هذا الإلهَ قرّرَ، عن طريق العلم والعقل، أنّ

الأسئلة الكبرى للماضي لا يمكن إلقاء السّمع إليها لأنّها متحجّرة وغير ذات صلةٍ بتقدّم الحضارة الحديثة، والعلم والعقل الحديث، وهذا الأخير كونيّ بطبيعة الحال. ولكن تبقى حقيقة الأمر أنّ أسئلة الماضي لا تزال غير مأبوهٍ لها لأنّه لا شيء في ثيولوجيا التقدّم يجبرها على التفكير في الأسئلة الأخلاقيّة المعمّقة التي تُزعج البنى الأساسيّة للحداثة. والحال أنّ هذا العجز ليس متأصّلاً فحسب في الثيولوجيا؛ بل إنّه أيضاً حصيلة للثيولوجيا التي هي نفسها نتيجة للوضع المترنّح لتلك البنى أصلاً. وتُحلّ مشاكلها دائماً من داخل تلك البنى، لكنّه من المؤكّد أنّ هذه الحلول ليست إيتيقيّة بالمرّة. وإذا تظاهرت هذه الحلول بأساسٍ إيتيقيّ، فإنّه اعتبارٌ أداتيّ تفرضه مقتضيات اللحظة. وهذا بالضبط السبب في أنّ ثيولوجيا التقدّم ترفض الاشتباك مع الأسئلة الأخلاقيّة بقولبتها باعتبارها نوستالجيا، وباعتبارها ليست شيئاً يتدّعى كونه محاولة لاسترجاع "استبداد الأخلاقيّة"، غاضّةً الطرفَ عن حقيقة أنّ الموقف العقائديّ لهذه الثيولوجيا هو، من الناحية الفكريّة، لا أقلّ قمعيّة واستبداديّةً.

تُؤسَّس ثيولوجيا التقدّم، بحكم تعريفها، على أنّ للزمنِ بنيةً تيولوجيّةً متجانسةً، وبأنّه لا مفرّ من هذه البنية، وبالتالي بأنّ المراحل الماضية من التاريخ كانت عبارة عن مراحل تحضيريّة لهذه المراحل المتأخرة، والتي كانت، بدورها، مجرد وسيلة للوصول إلى الذروة المُعدَّة للتقدّم الإنسانيّ الفعليّ: أي الحداثة الغربيّة. ولم تكن بنية الزّمن هذه (والتي يُساء فهمها بشّدةٍ في الغرب، لكن على الأخصّ في العالمين العربيّ والإسلاميّ) مجرّد مقتضى منطقيّ لثيولوجيا التقدّم؛ إنّها، بالأحرى، أيّدت وشرعنت بقوّة الأحداث وتطوّرات الحاضر، لأنّ تطورات الحاضر هذه اعتُبِرَتْ قدراً محتوماً وبالتالي لا مفرّ منها. بيد أنّ هناك بعداً آخرَ بالنسبة إلى فكرة التحديد المُسبق (predetermination): وهي أنّ كلّ التاريخ -الذي مُعدّ هو نفسه لبزوغ الحداثة- لا يتمّ تطويره بشكلٍ كافٍ، وبالتالي "لم يبلغ رشده" بعد. والحال أنّ الاستنتاج المنطقيّ لنمط التفكير هذا هو أنّه ما من ثقافةٍ أو "حضارة" تقع خارج أوروبا الحديثة أو سابقة عليها ستتمتّع بالصلاحيّة، والكفاءة، والتطوّر الأخلاقيّ والفكريّ نفسه. ومهما كانت تلك الحضارات ذات قيمةٍ -من ناحيةٍ ثقافيّة أو غيرها-، فإنّها تمّ استهلاكها في التحضير لغاية أعلى، خارجها وبما يتجاوزها. أمّا السبيلُ الوحيد أمام تلك الحضارات لتجنّب مصيرها كعلفٍ للماشية نحو المسيرة التاريخيّة فكان، ولا يزالُ، متمثّلاً في اللحاق بالحضارة "الحقّة" و"الراشدة".

متخلّلةً ما اصطلحَ عليه بعض الفلاسفة بـ"بنية الفكر الغربيّة للهيمنة"، غدت ثيولوجيا التقدّم، في كافّة أشكالها تقريباً، تُبَنْين التاريخَ تحديداً بطرقٍ متمركزةٍ أوروبيّاً، وهي الطُّرق التي لا يُردك متضمّناتها كثيرٌ من الغربيين وغير الغربيين، بمن فيهم العلماء والمفكّرين العرب والمسلمين. فمثلاً،

نظر الفيلسوف الفرنسيّ كوندرسيه إلى النّكسات في التاريخ باعتبارها، إذا جازَ لنا التعبير، "أخطاءً" إرشاديّة يمكن لأوروبا، وهي قمّة الحضارات، أن تتعلّم تجنّبها. طبعاً، فالأخطاء دائماً ما تقع في مكانٍ ما خارج أوروبا. ويبدو أنّ كافّة مجتمعات الماضي، بصرف النّظر عن الجغرافيا والزمن، قد عاشت وماتت من أجل، وتحضيراً لـ، أوروبّا الحديثة ورؤيتها للعالم. وهذا ما نراه عند فولتير الذي حاججَ بأنّ البواعث الحاكمة للتأريخ كانت منصّبة للانتفاع بكافّة تاريخ العالم لخدمة التنوير. وبنى هيغل الحريّة الشخصيّة على متن نظريّته حول تاريخ الروح. فحروب التاريخ وعنفه وفظائعه هي، في واقع الحال، مفضيةٌ إلى تهذيب الرّوح وتحسينها. والحال أنّ هناك شيئاً ما مميّزاً ومتفوّقاً في نظريّة هيغل بشأن فترة الحداثة، وهي الفترة التي كانت كلّ التواريخ السابقة بمثابة تواريخ تحضيريّة لها. فلا يزال هذا الفهمُ، وهذه الثيولوجيا، قائماً معنا في القرن الحادي والعشرين، وهو قويّ الآن بشكل لم يكن عليه في أيّ وقت مضى. حيث يتخلّل حتى بنية الإنتاج الفكريّ الإسلاميّ، لا سيّما خلال نصف القرن الماضي. وقلّةٌ، للأسف، هم من يدركون آثار وعواقب هذه الثيولوجيا الدوغمائيّة، الأمر الذي يجعل السّواد الأعظم ماضياً في سبيل "تحديث الفكر الإسلاميّ" ببلاهةٍ وسذاجة فكريّة رهيبة.

لا تشكّل النظريّة الأنواريّة للتقدّم التاريخَ وحده فحسب، كما بيّنا، بل أيضاً تشكّل بنى اللغة الحديثة بحدّ ذاتها، وهي اللغة التي لا تعكس فقط بدورها رؤية للعالم للهيمنة على الطبيعة والإنسان، بل تشكّل وتنقل الهيمنة نفسها أيضاً. ولعلّه ما من فكرةٍ أو عقيدة قويّة في العقل الحديث كما هي هذه النّظريّة. فقد كرّست قانوناً للتطوّر التاريخيّ، وفلسفةً للتاريخ، وبالتالي كرّست، كنتيجةٍ لذلك، فلسفةً سياسيّةً. وما من فكرةٍ كانت أكثر أهميّة في الحضارة الغربيّة الحديثة -والحالية- مثلها، كما بينّ ذلك غير ما واحدٍ، وهي أقوى الأفكار أو القيم الأوروبيّة التي غدت تسيطرُ على الطرق التي نرى بها التاريخ ونكتبُه؛ بما فيها تاريخنا كعربٍ ومسلمين. وكان لهذه الفكرة تأثيرٌ كبيرٌ في الشؤون العموميّة والخصوصيّة على مدار القرنين الماضيين، ولم تحزْ فكرة هذا النفوذ والتأثير مثلما حازت هذه الثيولوجيا. وكونها وعاءً للأيديولوجيا، فإنّ ثيولوجيا التقدّم تخلقُ أتباعاً مؤمنين يؤمنون بأنّهم على الحقّ المبين مطلقاً، ودائماً ما يجدون أنفسهم في مجابهة مع الآخرين الذين هم، من وجهة نظرهم، في ضلالٍ مبين. وذلك هو التزّمت في أحسن أحواله. والحال أنّ ما يجعل هذه الثيولوجيا مغويةً بشدّة هو أنّها، خلافاً للثيولوجيات الأخرى من النّمط التقليديّ، لا تعترفُ بنفسها كثيولوجيا، والشيء الأكثر مأساويّةً أنّ المفكرين العرب والمسلمين لم يفهموا تجذُّرَها في تصوّر التاريخ الذين يتبنّونه هم أنفسهم دون فهم مغزى وآثار هذا التبني. وهذا التبني هو الذي أفقدهم ليس فقط حريّة تفكيرهم، بل تاريخهم الخاصّ وهويّتهم.

السؤال السادس: هدفَ كتابك **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره** إلى زعزعة الخطاب الاستشراقيّ الذي يؤرّخ للحقبة التاريخية التي تشكلت فيها الشريعة الإسلاميّة. هذه الزعزعة التي تريد أن تؤسّسها انطلقت من إرساء منهج واضح: يجب أن يشارك الخطاب المزعزِع (بكسر الزاي) بعض الافتراضات والمقدّمات الأساسيّة للخطاب الاستشراقيّ المزعزَع (بفتح الزاي). ذلك أنّ عدم المشاركة هذه، كما تشير، هي من المسبّبات الأساسيّة لحرق الجسور المعرفيّة بين الذّات والآخر، لا سيّما أنّ علم التاريخ يقوم على معطيات وافتراضات أساسيّة لا يمكن تجاهلها، وأنّ هذا التجاهل سيكون بمثابة قطع الطريق للوصول للآخر. وفي كتابك **تاريخ النظريات الفقهيّة في الإسلام**، تشير إلى أنّ زعزعة الهيمنة الغربيّة الاستشراقيّة لا يمكن تحقيقها من خارج نطاق هذا الفكر.

أستاذ حلاق، ندرك بأنّك تضع هذا المنهج من أجل تغيير مفاهيم الآخر لبناء الجسور المعرفيّة بين الذات والآخر، لكن أليست هذه المنهجيّة تنطوي على مخاطرةٍ ما غير محسوبة النتائج: لماذا يجب أن تكون زعزعة الخطاب الاستشراقيّ، حتى تكون ذات كفاءة، من داخله، وأن تشاركه بعض افتراضاته ومعطياته الأساسيّة؟ أليست هذه تمثل عملية إدخال صيغ ووحدات لغوية إلى الإسلام تنتمي إلى المخزون اللغويّ الحديث؟ **أليست هذه محاولة شبيهة بمحاولات بعض الإسلاميين الليبراليين عندما يركّبون بين الديمقراطيّة والشورى، المواطنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحكم الإسلاميّ -لا الدّولة الإسلاميّة كما توضّ لنا في الدّولة المستحيلة- والحداثة... إلخ والتي تؤاخذ عليهم ذلك انطلاقًا من عدم المقايسة بين نظم الإسلام ونظم الحداثة؟**

بمعنى آخر، كيف يمكن التوفيق بين قولك إنّ هناك معطيات وافتراضات باتت أساسيّة في علم التاريخ الحديث لا يمكن تجاهلها في دراسة التاريخ الإسلاميّ، علمًا بأنّ ثمة فارقًا جوهريًا بين علم التاريخ الحديث والعلم القديم (العلم الإسلاميّ)، فالأول تحرّر ممّا يسمّيه المفارق/الوحي في التاريخ لصالح علم ثنائي الدلالة يقيم علاقة مباشرة مع التاريخ والطبيعة (من هنا ظهرَ المنهج التجريبيّ القائم على الفرضيّة) ما شكّل افتراضاته ومعطياته الأساسيّة اللذين يتحرّكان بموجب نظام معرفي علمانيّ ضمنيّ يشكّل خلفية الرؤية للظواهر التاريخيّة. وهذا يشتغل بطريقة مختلفة عن العلم الإسلاميّ ثلاثيّ الدلالة؛ إذ يقوم على القياس أو التوسط، وليس الفرض. ما يجعل علم التاريخ الحديث سببيًّا ينطلق من فرضية تحلّ محل القياس ليصبح السؤال إذا ما كانت تنطبق على الواقع أم لا بغرض الضبط والتحكم. بينما علم التاريخ الإسلامي أخلاقيّ، إنجازيّ أكثر مما هو خبريّ، لا يحتاج لإثبات مشروعيّته واتساقه بقدر ما هو لضمان سلوك حسن يقوم على الفعليّ لا عمّا ينبغي. **أليس ذلك يجعلنا أمام نظم معرفيّة غير متقايسة تستعصي على التقريب وتعطل بناء الجسور المعرفيّة؟**

وائل حلّاق: أنت تطرح أحد الأسئلة الأكثر عمقاً وأهميّةً، وهو سؤالٌ يشكّل التحدي الأكبر في نقد الحداثة. في الواقع، لقد اضطلعتُ بهذا السؤال في الكتاب الذي أتممته لتوّي **عن الاستشراق (والذي سيصدر عن مطبعة جامعة كولومبيا بعد بضعة أشهر*)**؛ وبمعنى هامّ، فإنّ جزءاً معتبراً من الكتاب يشتبكُ مع هذا السؤال ويحاول حلّ الإشكالات الشائكة التي يثيرها هذا السؤال. ولستُ متأكّداً من أن هذا هو المكان الصحيح للولوج في إشكاليّةٍ حبّرت عشرات الصفحات في الكتاب. لكن دعني أحاول إيجاز ردّ ما.

أولاً، إنّه من الحقائق البديهيّة أنّنا لا يمكننا التحدّث من خارج الحداثة، ببساطةٍ لأنّنا لا نستطيع إبستمولوجيّاً أن نصلَ مباشرةً إلى واقعٍ خارج الحداثة من داخل الحداثة. فهذه استحالةٌ إبستمولوجيّة. وبالنسبة إلى أحدٍ يدعي مقدرةً كهذه، فإنّ زعمه ذلك يعادل الزعمَ بأنّه يُمكن نقله عالمٍ تاريخيّ آخر، أو أنّ الزمان التاريخيّ يمكن استعادته كتجربة معيشيّة أو مُعاشة. لذا: إذا سُمِحَ لنا بتبصّر في جانبٍ من جوانب الواقع الخارج عن الحداثة، فسيكون تبصّراً، بحكم الواقع، موقعاً في الحداثة. وعليه، يجب علينا الكفّ عن الوهم بأنّنا يمكننا الوقوف خارج الحداثة في نقدها. فليس هناك مساحة نقديّة قائمة في العالم اليوم تقع خارج محيط الحداثة وجوّها، ذلك لأنّ النقد نفسه -كما نعرفه اليوم- قد صِيغَ وشُكِّلَ كظاهرة حداثيّة مميّزة (بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ أشكالاً معيّنة من النّقد لم تكن موجودة قبل الحداثة؛ بلى، كانت موجودة، لكنّها كانت محكومة، مثلها مثل أيّ شيءٍ آخر، بمنطقٍ داخليّ مختلف، وهو ما يجعلها أنواعاً أخرى من النّقد).

ومع ذلك، لا ينبغي أن يعني ذلك كلّه -وفي الواقع لا يمكن ذلك- أنّه من المستحيل تدمير الحداثة من داخلها عن طريق النّقد. حلّي لذلك، أو الحلّ المرجوّ، هو تأسيس نقدي على نظريّة الباراديغمات التي طرحتها في كتابي الدوّلة المستحيلة وتوسّعتُ فيها في كتابي القادم عن الاستشراق. وربّما يوضّح اقتباسٌ من مقدّمة الكتاب القادم عن الاستشراق بوضوح تلك المسائل: "على الرّغم من أنّ نقطتي الانطلاقيّة تبدأ من كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، فإنّني أواصل توسيع دائرة البحث حولها، مضيفاً تشابكاً تاريخيّاً وفلسفيّاً، واصلاً إلى الذروة بتحاشي سرديّته وأساساتها السياسيّة إلى حدّ كبير. بمعنى آخر، على الرّغم من أنّ الكتاب يبدأ بالسياسة باعتبارها موضعاً للنقد، فإنّهي ينتهي بنطاق فكريّ مختلف كليّةً، وذلك بالتحديد هو الهدف منه. وبالتالي، فهذا الكتابُ مقالةٌ في المبادئ الأخلاقيّة التأسيسيّة والبنى الإيتيقيّة التي تقع في مجموعة معقّدة من العلاقات مع الحداثة، كقالبٍ من الإنكار والسّلب في معظمها، لكن أيضاً كموضع للنقد التصحيحيّ. فقد يبدو، في الإبستمولوجيا والنّسق العقلانيّ الذي تمّ تأسيس وجوده على استبعادٍ مبدئيّ لرؤى معيّنة وأنماط من التفكير، أقول فقد يبدو أنّ أيّ دعوة لفكرٍ كهذا من شأنها أن يُحكَم بالفشل عليها حالما يُدعى إليها. ومع ذلك، وكما سيحاجج هذا الكتابُ على الدّوام، فإنّ الأدائيّة (performativ-ity) والتشكّل الخطابيّ والمعرفة وبنى السّلطة إنّما هي أمور ديناميكيّة، ودائماً ما تخلّف داخل النطاقات المركزيّة -بحكم ديناميكيّتها- فَتحات وشقوقَ وتصدعاتٍ وفجواتٍ وتمزقات متناقضة مع البنى البراديغميّة. والحال أنّ المشروع الحديث مليءٌ بتلك التصدعات والشقوق، لأنّه تحديداً ينكرها، والظنّ بأنّها لا يمكن أن توفّر لنا ما أسميته بالنقد التصحيحيّ ليس اقتراحاً متناقضاً فحسب، بل اقتراح يُؤبّدُ بكلّ بساطة الإماتة الاستعاريّة لموت المؤلف لدى فوكو. والحال أنّ التفكير من خلال تلك الفتحات والشّقوق والتصدعات، ومنح الاستثناءات والإبْكامات حضوراً فاعلاً، وإحياء ما جعلته النطاقات المركزيّة هامشيّاً وغير ذي صلةٍ - تلك هي كلّها المعاني الحقيقة الوحيدة للنّقد".

ولديّ نقطة أخيرة ههنا: لقد قلتُ قبل قليل أنّ الحداثة يمكن تدميرها، والنّقد هو المنهج الأوحد للتدمير. فكثيرٌ من الذين هاجموا كتابي الدّولة المستحيلة (سواء أكانوا في أوروبا وأمريكا أم في العالم العربيّ) إنّما قاموا بذلك على أساس أنّني أنقد ظاهرةً لا مفرّ منها. أعتقدُ أنّني دقيقٌ تماماً بقولي إنّ زعمَهم (وقد قال ذلك البعض جهاراً) هو أنّ كلاً من الحداثةَ والدّولةَ "أبديتان"، مما يعني أنّه لا مكان للنّقد أو للمقاومة. آملُ أن تتغيّر. فإذا كان التاريخُ الدوريّ الكبير (بكلّ إخفاقاته) قد علّمنا شيئاً ما، فهو أنّه ما من ظاهرةٍ في التاريخ البشريّ يمكن أن تكون أبديّة، ولا حتّى النّوع البشريّ بحدّ ذاته. وبدون نظريّة للتناوب "الحضاريّ" (الأمر الذي يمكن استخلاصه بصورة مفيدة من ابن خلدون ومن مفهوم فوكو للإبستيم)، فقد نجد أنّه من المستحيل تفسير بزوغ الحداثة خارج ما قبل الحديث نفسه لأوروبا، أو بزوغ اليونان أو الإسلام -من بين آخرين- خارج الكوكبة الحضاريّة التي حلّوا محلّها.

السؤال السابع: أشرتَ في حوار مع جدليّة في ٢٠١٣ إلى أنّك تعمل حاليًا على كتاب عن القرآن الكريم. ماذا وصلت فيه؟ وأليس هذا تغييرًا لمسار اشتغالك باعتبار أنّك تعمل على النّص الثاني (أصول، وفقه، وتفسير...) لا على النّص الأوّل المؤسّس (القرآن، والسّنة)؟ وما الذي تودّ قوله بإيجاز في هذا الكتاب المُنتظَر؟

وائل حلّاق: لا أريد قول شيء يجلبُ التوقعات. فعمل العلماء والمفكرين دائماً ما يكون متورّطاً باللايقين، لأنّ المؤلف لا يمكنه أن يقول ما سيحدثُ لمشروعاته. فبإمكانهم أن يتخذوا أيّ اتجاه. فمثلاً، عندما تفرّغت في العام الماضي لكتابة مقالة عن الاستشراق (المقال الذي كنتُ معنيّاً بكتابته لعددٍ من السنوات)، وجدت نفسي غارقة في كتابة مستمرّة أفضت إلى كتابٍ طويلٍ نسبيّاً، والذي أتممته لتوّي. وقد أدّى ذلك إلى تأخر مشروع حول القرآن، والذي اضطلعت به أيضاً لعدد من السنوات، ويشكّل ما كتبته حتى الآن نصف الكتاب فقط. وهناك أيضاً كتاب آخر لم يُكتب أيضاً منه سوى نصفه، وهو بحاجةٍ إلى تكملةٍ، وهو كتاب حول الاشتغال المهمّ للفيلسوف المغربيّ طه عبد الرحمن (الذي يستحقّ أن يكون أكثر شهرةً في العالمين الإسلاميّ والغربيّ). لذا لا أستطيع قول ما سيكون عليه الكتاب، سواء هذا أو ذاك، لكن نرجو العافية والفرصة لإكمالهما.

أمّا بالنسبة إلى مسار تفكيري، فأنا لا أرى نفسي في مسار متغيّر. وأنزع إلى التفكير في اشتغالي كاشتغال متواصل ومتنامٍ. إذ يعتقدُ كثيرٌ من النّاس أن كتابي الشريعة (الذي نأمل ظهوره في العربيّة قريباً) يمثّل تحولاً، لكنّي لم أر ذلك على هذا النحو.

وللإجابة عن الشّطر الآخر من سؤالك، فقد كنتُ مهتمّاً دائماً بالمصادر التأسيسيّة، وكتبت، على سبيل المثال، حول الحديث سنواتٍ طوال. كما قمتُ بتدريس سيمنارات متقدّمة (مُعدّة أصلاً لطلبة الدكتوراه) حول القرآن على المدى السنوات العشرين الماضية، ونشرتُ في عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٠ مقالتين طويلتين حول دوره الدستوريّ والتشريعيّ المبكّر.

* تلك المعلومة هي من أملاها عليّ الدكتور حلاق نفسه. [كريم محمد]

فئة: حوارات.
تاريخ النشر: 22-11-2017 26-11-2017
رابط المادة: الجزء الأول: الرابط الجزء الثاني: الرابط