

قراءات



”القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة”

قراءة تحليلية نقدية

د. أحمد الفراك



مركز نهوض
للابحاث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND RESEARCHS



”القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة”

قراءة تحليلية نقدية

د. أحمد الفراك(*)

(*) أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين - جامعة عبد المالك السعدي/تطوان.

الفهرس:

الفهرس	٣
مقدمة	٤
أولاً: أسس القانون الأخلاقي وتشكُّل الشريعة	٦
ثانياً: الدستورية القرآنية وتحكيم الأخلاق	١٠
ثالثاً: أوليَّة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي ...	١٢
رابعاً: هل يمكن إحياء الشريعة؟ وكيف؟	١٤
خاتمة	١٨

مقدمة

اشتهر اسم المفكر الكندي (من أصل فلسطيني) وائل حلاق من خلال كتاباته ودراساته الغزيرة، ومنها: «الفقه الإسلامي وتطوره»، و«منطق الشريعة»، و«مدخل إلى الشريعة الإسلامية»، و«الخلفاء والفقهاء والسلاجقة في الفكر السياسي للجويني»، و«تاريخ النظريات الفقهية»، و«الدولة المستحيلة»، و«قصور الاستشراق»، و«إصلاح الحداثة»، وغيرها من الكتب والمقالات التحليلية والنقدية، وكل كتابٍ من هذه الكتب يشكّل حلقةً من حلقات الإنتاج العلمي الأكاديمي الحي والمتفاعل للكاتب مع قضايا عصره (الحداثة والدين والدولة والشريعة والاستشراق...)، ومع آراء قرّائه ومواقفهم في الشرق والغرب.

وقد صدرت عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر ترجمة عربية لكتاب «القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة»، في ١٩٢ صفحةً من الحجم الكبير، موزعةً على أربعة فصولٍ بعد مقدمةٍ للمؤلف وتقديم للدكتورة هبة رءوف عزت. يتناول الفصل الأول أسس القانون الأخلاقي: نظرة جديدة في الأخلاق وتشكّل الشريعة، ويعالج الفصل الثاني مسألة الدستورية القرآنية وتحكيم الأخلاق: نظرات جديدة في المبادئ المؤسسة للمجتمع ومنظومة الحكم الإسلامي، وخصّص الفصل الثالث لموضوع أوليّة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي، ثم يختم الكتاب بفصلٍ رابعٍ جعله جواباً على سؤال: هل يمكن إحياء الشريعة؟

وبخصوص منهجية قراءتنا للكتاب، فقد آلينا أن تجمع بين عرض مضامين فصوله من جهة، وإبراز حضور الأطروحات المضادة التي يشتبك معها الكاتب نقدًا وتقويماً من جهة ثانية، فالكتاب عبارة عن سجالٍ معرفيٍّ وحجاجيٍّ مع دعاوى علمية وثقافية وتاريخية عدّة، تحملها أطروحاتٌ فكرية لكبار المستشرقين المعاصرين، وخاصةً المستشرق الألماني جوزيف شاخت. كما لا يفوتنا تسجيل بعض الملاحظات النقدية لأطروحة حلاق نفسها.

في مقدمة الكتاب، صرح المؤلف أن الكتاب هو ترجمة وتجميعٌ لأربع مقالاتٍ صدرت باللغة الإنجليزية كان قد كتبها في فتراتٍ مختلفة (بين عامي ٢٠٠٤ و ٢٠١٢م)، غير أنها تشترك جميعاً في تناول الموضوع الإشكالي نفسه، وهو: علاقة الشريعة الإسلامية بالقرآن الكريم. فتختص المقالتان الأولى والثانية بنقد ثلاث أطروحاتٍ استشراقية أساسية وتقديم بديلٍ عنها، وهذه الأطروحات هي:

الأطروحة التي تُعين الإطار الزمني لبدايات الشريعة في القرن الهجري الأول، لكن بعد الهجرة أو بعد مرحلة النبوة، بحسب تباين حجج القراءات الاستشراقية للموضوع.



الأطروحة التي تقول بتأخر بناء الشريعة بعد هيمنة المسلمين على البيزنطيين والرومانيين وغيرهم والعمل بتشريعاتهم، ثم تزيين ذلك بالقرآن وكأن القرآن جاء متأخرًا عن تشكُّل الشريعة، ولم يكن مصدرًا لها. أو بعبارة المؤلف: «كأنه مسوغ للشريعة الإسلامية ظهر بعد تشكُّلها»^(١). وبناءً عليه، فالإسلام ينسجم مع جميع التشريعات ويسوِّغها بما فيها التشريعات الغربية الحالية.

الأطروحة التي ترى أن القرآن حدّد الأسس الدستورية للشريعة الإسلامية منذ نزول الوحي إلى القرن التاسع عشر الميلادي، أي إن الشريعة الإسلامية - كما حدّدها القرآن - كانت وما زالت مستقلةً عن التشريعات الخارجية مهما كانت منتشرةً ومسيطرَةً، مما يفيد - بناءً على ذلك - أن «القرآن ينهض مستقلاً بوصفه نقدًا إصلاحيًا لما بعد الحداثة، وليس مجرد نظامٍ قيميٍّ مستقلّ فحسب. بل إن القرآن يتجاوز النقد إلى إيراد حلولٍ موضوعيةٍ لمشكلات الحداثة»^(٢)، شريطة أن تُفهم رسالة القرآن فهمًا كليًا تجتمع فيه الأخلاق والقوانين.

أما **المقالة الثالثة**، فقد خصّصها لموضوع «أولىّ القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي» وذلك في محاولةٍ منه لردّ نظرية المقاصد إلى موضعها الصحيح - حسب زعمه - وتخليصها من التحريف الذي لحقها في أغلب الدراسات الاستشراقية المعاصرة. وبخصوص **المقالة الرابعة والأخيرة**، فقد اعترف حلاق أنها متجاوزة؛ لأنها كانت تدافع عن أطروحة لم يعد صاحبها مقتنعًا بها بعد خمس عشرة سنةً من كتاباتها (كتبها سنة ٢٠٠٤)، وهي التي تقول بأن الدولة الحديثة قد تؤدي دورًا في إحياء الشريعة، على خلاف ما انتهى إليه فيما بعد في كتابه «الدولة المستحيلة»^(٣) من أن دولة الحداثة بنمطها الغربي لا تواتي بتأتًا دولة الشريعة التي يؤسسها القرآن.

وفي تقديمها للكتاب، أكدت هبة رءوف عزت على أن أهمية الفصول التي يجمعها غلاف هذا الكتاب تنبع من كونها «إسهامًا في النظرية الدستورية والسياسية معًا، وتسهم بقوة في البحث عن إجابة للأسئلة المركزية عن طبيعة نظام الحكم في الإسلام لا بمعنى الإطار الدستوري فقط، بل بمعنى معايير الحكم على الحق والباطل، والحلال والحرام، والصلاح والفساد، والمصلحة والضرر.

(١) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم ومحمد المرابطي، مراجعة وتقديم: هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٩م، ص٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٩.

(٣) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط١، ٢٠١٤م.

كما تُراجع تصورات نظام الحكم بمعنى تقسيم السلطات وموضع الفقه من القانون والوشائج التي تجمعهما في التصور الإسلامي، وهي كلها أطر فكرية لازمة قبل السعي للاجتهاد في الصيغ العملية-المؤسسية والتصحيحية للواقع العربي والإسلامي نحو أنظمة عدالة أكثر شمولاً وفاعلية»^(٤).

أولاً: أسس القانون الأخلاقي وتشكُّل الشريعة

جاء الفصل الأول للكتاب بعنوان: «أسس القانون الأخلاقي: نظرة جديدة في الأخلاق وتشكُّل الشريعة»، وهو عبارة عن تحليلٍ منهجيٍّ نقديٍّ للتقليد الذي رسخته كتابات المستشرق الألماني جوزيف شاخ (١٩٠٢-١٩٦٩م) في تلاميذه والمتأثرين به داخل الثقافة الكولونيالية^(٥)، وخاصةً ما يتعلَّق بفرضية محدودة تأثير القرآن الكريم في تأسيس الفقه الإسلامي، أو على الأقل تأخر هذا التأثير إلى القرن الهجري الثاني وما بعده.

ففي موضوع «الدور التشريعي للقرآن في الكتابات الحديثة»، تناول حلاق أطروحة كتاب «أصول الفقه المحمدي»^(٦) لجوزيف شاخ بالنقد والتقويم، وهو الكتاب الذي انتقد فيه شاخ أصول الفقه عمومًا ورسالة الإمام الشافعي على وجه الخصوص^(٧)، ليصل بذلك إلى بناء دعوى عامّة فحواها أن القرآن لم يشكّل قاعدةً وأساسًا للأحكام الشرعية إلّا في مرحلة متأخرة عن نزوله، وبصفته مصدرًا ثانويًّا؛ إذ اعتبر أن النظرية الفقهية تأسست استنادًا إلى الحديث النبوي ومجموع الممارسات الإدارية والشعبية في العهد الأموي، وليس استنادًا إلى القرآن ولا استمدادًا منه.

في هذه المسألة، يرى حلاق أن شاخ يعاني من قصورٍ منهجيٍّ في اتخاذها من بضعة أحاديثٍ دليلاً كافيًا لإصداره حكمًا تعميميًا وإطلاقًا بعدم تأسيس الفقه على القرآن، وإلّا «كيف يكون الأمر

(٤) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٢.

(٥) يعتبر وائل حلاق الكولونيالية تعبيرًا عن «السيطرة التي تمارسها دولة أو مجموعة ما على منطقة جغرافية معينة خارج حدودها... ويُستخدم هذا المصطلح الآن غالبًا للإشارة إلى غزو الدول الأوروبية مناطق كثيرة خارج أوروبا وداخلها في بعض الأحيان، مع ما نتج عن ذلك من تغيراتٍ اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية وبيئية ضخمة». انظر: وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م، ص ٣٩٩.

(٦) جوزيف شاخ، أصول الفقه المحمدي، ترجمة: رياض الميلادي ووسيم كمون، دار المدار الإسلامي، بيروت، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م.

(٧) وصل نقده للإمام الشافعي إلى اتهامه بتحريف أصول العراقيين ومبادئهم. انظر:

Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, First published, 1950, p 321.



بالنسبة إلى ما يقارب ٥٠٠ آية تمثّل مصدرًا هيرمينوطيقًا ثريًا لعددٍ كبيرٍ من الأحكام الفقهية؟^(٨)، متتبّعًا مواضع المغالطات التي سقطت فيها شاخت عندما تعامل مع القرآن بالحديث من جهة، وعندما أعرض عن القرآن ولم ينظر منه إلّا في آياتٍ معدودة في الجانب التشريعي.

هذا القصور الذي يقع فيه كثيرٌ من المستشرقين حاول تجاوزه أحد تلاميذ شاخت، حيث انتهى إلى أن القرآن كان مصدر تشكيل الوعي الأول للمسلمين وللمعرفة الإسلامية، وأن المسلمين «لجأوا بوعي إلى القرآن»^(٩) منذ القرن الهجري الأول، غير أنه لم يوصل هذا الوعي إلى بداية النزول؛ وإمّا حدّده في السنة العشرين بعد الهجرة، مختلفًا عن أستاذه شاخت، وعن المستشرق نويل كولسن (N.J. Coulson)، الذي رجّح تأثير القرآن في التشريع في الفترة التي تلت وفاة النبي محمّد مباشرة، واستأنف التأثير في تغيير العادات والطبائع طيلة القرن الأول^(١٠). غير أنه هو الآخر اعتبر القرآن مجرد «مدوّنة قانونية»^(١١)، متجاهلاً البُعدين الأخلاقي والأخروي بوصفهما - في نظره - مجرد وصايا أخلاقية.

اعتبر حلاق أن أغلب المستشرقين وقعوا في غلط فصل الجانب التشريعي (القانوني والفقهي) عن الوحي (القرآن)، وابتعدوا عن حقيقة القرآن بمسافاتٍ متفاوتة^(١٢)، مما جعلهم يستدركون ملء ثغرات أبحاثهم بالكذب، ربما غير المتعمد، لكنه غير مقبول. ذلك أنهم غالبًا ما يحاكمون زمن القرآن بزمانهم، ومعطى ذلك الواقع بمعطى الواقع المعاصر، وحضارة السابق السحيق بوعي الحاضر المختلف. ولذلك ينبّه وائل حلاق إلى خطوة منهجيّة مهمّة، وهي تحرير الذات الباحثة من هيمنة الأفكار المسبقة والمسيطرة على تفكيرنا وحكمنا على الآخرين ومعارفهم وطرائق تفكيرهم.

وفي موضوع «المفارقة بين الفلسفة القانونية والأخلاقية في الغرب»، نبّه إلى تراجع الدراسات الاجتماعية النقدية في موضوع الدولة الحديثة جراء تلوث أدوات البحث نفسها بأيدولوجيا هذه الدولة التي تميزت باحتكار التشريع والعنف والهيمنة على هندسة المجتمعات وصناعة النخب. فقد تسلّطت الدولة وتسيّدت إرادتها على الأخلاق والقانون، وأوجدت مفكرين وفلاسفة سوّغوا

(٨) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٩) Harald, Motzki. The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fikh before the Classical Schools, translated by Marion H. Katz, Leiden : Brill, 2002, p 295

(١٠) N.J. Coulson. Introduction to Islamic Law, Edinburgh: Edinburgh university Press, 1964, p 34.

(١١) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٢٦.

(١٢) جون بول شارنابي، روح الشريعة الإسلامية، ترجمة: محمد الحاج سالم، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م، ص ٦٢.

لها ذلك التسلُّط والتسَيُّد، حتى عدَّ طوماس هوبز المعايير الأخلاقية صناعةً بشريةً أملتها الحاجة الاجتماعية على عقل الإنسان، ولا علاقة لها بتقاليد النصوص الدينية المقدَّسة. وفي الاتجاه نفسه، ذهب دافيد هيوم وجيرمي بنتام وكثير من الفلاسفة الوضعانيين والذرائعيين. على خلاف القانوني الإنجليزي وليام بلاكستون، الذي لا يرى للقانون البشري معقوليته إلَّا بموافقة القانون الإلهي^(١٣)، وهو ما يوافق عليه وائل حلاق بلا تردُّد.

بهذه اللائيكية المبكِّرة أو ما يسميه حلاق بـ«الإنسانية العلمانية»^(١٤) (Secular Humanism)، انتشرت دعوى انفصال القانون عن الأخلاق، وابتعاد الموجود عن الواجب، وافتراق القيمة عن الواقع، وقد ساهم في ذلك كانط من خلال نظريته عن الواجب، واستأنفت القول به الفلسفةُ الغربية المعاصرة رغم مقاومة التراث الأخلاقي المسيحي، قبل أن يتهم نيتشه الواجب بالعدم، أي إن الحقائق الواجب الإيمان بها مجردٌ أوهام^(١٥).

ففي الفصل الأول كاملاً، يحاول حلاق نقد ونقض أطروحات الاستشراق بشأن نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، وارتباطه بالأخلاق، منتصراً للقول بكليَّة القيم القرآنية وكونيَّة منظومة الأخلاق الإسلامية، ومنه فالعدَّة القانونية مقتبسة من هذه المنظومة القرآنية الكليَّة وغير منفصلة عنها ولا لاحقة بها؛ ولذلك «يجب علينا أن نتوقف عن التفكير في الحدود الفاصلة بين ما هو قانوني وما هو أخلاقي إذا أردنا بالفعل أن نعطي قيمةً للدور «التشريعي» الذي اضطلع به القرآن منذ اللحظات الأولى للوحي، فتلك الحدود لم تكن موجودةً على شكلٍ يماثل أيًّا من صور التقسيم الذي أنشأناه في عالمنا الحديث. وهذا التمييز لم يوجد كذلك في عصر ما قبل التنوير الأوروبي»^(١٦).

زيادة على ما سبق، وفي سياق إثبات مصدرية الأخلاق للقانون والبحث في الميتافيزيقا الأخلاقية للقانون الأخلاقي، اعتبر الكاتب أن مصطلح «أخلاقي» كما نفهمه اليوم لم يكن موجوداً في الإسلام قبل الحداثة، بل لم يكن في البداية أي فصلٍ بين «الأخلاقي» و«القانوني»، بل إن «ما هو قانوني في القرآن هو كذلك أخلاقي»^(١٧) إن لم يكن مشتقاً منه. لينتهي إلى قناعة أساسية مفادها أن القرآن

(١٣) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(١٤) وائل حلاق، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحديث، مرجع سابق، ص ٣٩٥.

(١٥) فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: محمد الناجي وحسان بورقية، أفريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٣١.

(١٦) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٣٩-٤٠.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٢.



يحمل نظريةً أخلاقيةً كونيةً شاملةً، قائلاً: «إن القرآن منذ البداية قد مثّل للمسلمين نسقاً كونياً ينهض كلياً على القوانين الطبيعية الأخلاقية»^(١٨). وقد سرد الكاتب في التدليل على ذلك الكثير من الآيات والأمثلة من القرآن، بدءاً من خلق السماوات والأرض وما فيها بالحق: {خلق السماوات والأرض بالحق} [الزمر: ٥]، وأن الوحي أنزل بالحق: {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق} [الزمر: ٢]، إلى العناية بالخلق وحفظ السنن والقوانين الأخلاقية التي يسير وفقها الكون الطبيعي، وبيان الاتصال بين القوانين المادية والأخلاق، معتبراً أن ما يحدث من تغييرٍ في الكون هو بسبب ما يفعله الإنسان من خيرٍ أو شرٍّ. وكل ما يحدث في الوجود من خلقٍ وإحياءٍ وإماتة، فهو يحدث بقدرة الله في مملكته وفضله على خلقه، من أجل حثّ الناس على الإيمان والعمل الصالح، وفعل الخير وتجنّب الشر، والقيام بالعدل ونبذ الظلم، وتذكيرهم بأنهم سيجازون على أفعالهم ثواباً أو عقاباً، وهو الغني عنهم وعن أفعالهم (حسنات وسيئات) في الدنيا والآخرة.

ويلتقي موقف حلاق هنا بموقف طه عبد الرحمن في الفلسفة الائتمانية التي يكون فيها الإنسان مؤتمناً على الموجودات التي سخرها الله له، ما دام «كل ما في هذا الكون خلقٌ ليستفيد منه الإنسان، ليس بمفهوم النفعية الفلسفية، لكن بصورة تعكس المسؤولية الأخلاقية العميقة، التي تُترجم إلى الاعتراف بأن ما نفعله إنما نفعله لمصلحة أنفسنا، باعتبارنا أفراداً بالطبع، وكذلك - بصورة أهم - باعتبارنا أعضاء في المجتمع. وبهذا، فالأفعال يكون لها عواقبٌ كونية رغم وجودنا المؤقت، وأثرها العارض»^(١٩).

إن القانون الأخلاقي في نظر حلاق هو تعبيرٌ عن أخلاقٍ موضوعية لا تحايي أحدًا لنسبه أو لونه أو عرقه أو جأهه، فالعبادات مفروضة على الجميع، وتقوم جميعها على أساس أخلاقي، كالصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة التي توسع على المعسر وتخفف على الفقير، وبر الوالدين وصلة الرحم، والوفاء بالعهود، والإحسان إلى الخلق أجمعين وكف الأذى عنهم، وتحريم القتل والسرقة والتطيف والغش وشرب الخمر والربا... وغيرها مما يتعسر عدّه من الأعمال الصالحة.

كل ما سبق يؤكّد الحضور القرآني المبكّر في التشريع بما لا يدع مجالاً للشك، وبشكلٍ مستقلٍّ عن التشريعات السابقة في اليهودية والنصرانية؛ إذ حمل القرآن المكي والمدني - على حدٍّ سواء - رسالته

(١٨) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(١٩) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٤٣.

أخلاقيةً إصلاحيةً جديدةً في جميع مناحي الحياة، وهي منسجمة في نظر حلاق مع تقاليد الشرق الأدنى الأخلاقية والسياسية القديمة، والتي لم تفرق هي الأخرى بين الأخلاق والتشريع. لكن دون الطمع في إمكان تطبيق معايير الأديان السابقة أو الثقافات الأخرى على الإسلام والقرآن.

لينتهي إلى نعت كلام شاخت عن فصل الأخلاق عن القانون في القرآن بكونه مجرد «سفسطة لا معنى لها»^(٢٠)؛ لأننا لا نستطيع أن نعزل ما هو قانوني خالص في القرآن عما هو أخلاقي كوني، حيث ولد القانون متصلًا بالأخلاق من رحم الوحي الإلهي.

ثانيًا: الدستورية القرآنية وتحكيم الأخلاق

يدافع حلاق في الفصل الثاني الذي عنوانه بـ«الدستورية القرآنية وتحكيم الأخلاق: نظرات جديدة في المبادئ المؤسسة للمجتمع ومنظومة الحكم الإسلامي» عن أطروحة مركزية تفيد بأن القرآن يحمل بنية معرفية وسياسية ودستورية انبثقت عنها الأحكام والشرائع والأخلاق وقت نزوله، ولم يكن مجرد شاهد يبرر تعليقات الفقهاء فيما بعد.

في هذا الفصل، تجاوز حلاق الموقف الذي ذهب إليه في كتابه «نشأة الفقه الإسلامي وتطوره» (٢٠٠٥م)، كما تجاوز بعض مقولاته في كتابه «الدولة المستحيلة» (٢٠١٣)، حيث كان يعتقد أن الدور التشريعي للقرآن لم يبدأ إلا في منتصف المرحلة المدنية من البعثة، لينتهي إلى أن القرآن (مكيه ومدنيه) أسس نظرية أخلاقية مستقلة لا ينفصل فيها ما هو كائن عما ينبغي أن يكون.

وقد ناقش حلاق الدعوى الاستشراقية لشومولو غويتين (Goitein) التي تعتبر أن الدور التشريعي للقرآن لم يبدأ إلا في السنة الخامسة بعد الهجرة، أي بعد احتكاك المسلمين باليهود، وأنداك تبين للمسلمين أن لهم قانونهم المختلف عن قوانين اليهود والنصارى، وأن القانون لا ينفصل عن أوامر الدين وأحكامه. وهو ما أقره القرآن نفسه في كثير من الآيات، منها: {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا} [المائدة: ٤٨]. ليؤكد حلاق أن سلطة القرآن كانت حاضرةً بشكل قبلي في التأسيس للخطاب الفقهي وليست مسوغةً له فيما بعد؛ إذ كان القرآن حاكمًا على الأقوال والأفعال منذ بداية النزول، موجّهًا لأفعال الناس وحاكمًا عليها، وبذلك تأسست الأخلاق الإسلامية بتمثل القرآن ونموذج النبوة، وشكلت أمرًا مركزيًا للقوانين، وذلك واضح في الموضوعات الخمسة الرئيسة فيه:

(٢٠) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ٦٤.



- القرآن يأمر بالقسط من أوله إلى آخره.
- جميع أفعال الناس متعلّقة بحكم الله وأمره؛ إذ الأمر كله لله.
- لكل أمة رسولٌ يحكم بالعدل ويدعو إلى مكارم الأخلاق.
- القرآن مصدّق لما قبله من الكتب السماوية.
- شاء الله ألا يكون الناس أمة واحدة.

وأشار حلاق إلى أن الدوافع الأيديولوجية لتحيز المستشرقين منعتهم من النظر في تركيب لغة القرآن وعمق بنيته الدلالية بجديّة وموضوعية، كما بيّن من خلال إعادة النظر في المفاهيم الخمسة (الحكم والعلم والحق والعدل والأمر) التي تحمل دلالاتٍ كونيّةً «تتعلّق ابتداءً بالله وانتهاءً بالعباد في تعاملاتهم الحياتية، عظمت تلك المعاملات أو صغرت»^(٢١)، بيّن أن مصدر الأخلاق والقوانين في الإسلام هو القرآن ابتداءً. فالحكم هو الله، ومردّد الحكم إلى الله، والعلم لله وبإذنه، والله هو المعلّم الأول، والحقُّ هو الله وعند الله ومن الله، والعدل بالله وهو مراده من خلقه، والأمر لله من قبل ومن بعد. فالله هو الواحد الأحد الذي له السيادة والقدرة المطلقة على «الأمر والحكم والتشريع»، وسيادته تستلزم رحمته ومحبته وكرمه. ولقد أثر الحكم والأمر منذ اللحظات الأولى لنزول الوحي في نشأة التشريع وتطوره على خلاف ما ذهب إليه كثيرٌ من المستشرقين ومنهم شاخت وغويتين، مما يؤكّد - في نظر حلاق - أن «القرآن كان لديه وضوح أنه نصٌّ تشريعيٌّ لكل شؤون البشر، نظريًا بلا قيود ولا حدود، وعمليًا وفقًا لما يسمح به السياق الزمني، ولم يكن من الممكن أن يكون الأمر على خلاف هذا؛ لأن القرآن كان يُعرف نفسه (وكذلك كان يراه كلُّ من يقرؤه بعناية) بأنه أصدقُ تعبير عن الإرادة التشريعية في هذا العالم»^(٢٢).

وبعد هذا توجّه حلاق إلى استئناف نقده لأطروحة شاخت من جديدٍ بخصوص تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، وإبطالها بالأدلة الثلاثة الآتية:

(٢١) المرجع نفسه، ص ٨٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.

أن مفهوم «قانون الفقهاء» هو مجرد جناسٍ لغويٍّ، وليست له الدلالة نفسها ولا التطبيق نفسه في النظامين. لم يشكّل فقهاء الرومان النظام القانوني الروماني على نقيض فقهاء المسلمين، فقد شكّلوا القانون الإسلامي في استقلالٍ عن السلطة السياسية.

فكرة «قانون الفقهاء» في الإسلام قد تتردّد إلى الأوضاع الدينية في الحجاز وشبه الجزيرة العربية، ولكنها لا تتردّد إلى روما.

كما لاحظ الكاتب ضعف اهتمام المستشرقين بالجانب التعبّدي في الإسلام وما يحمله من أصولٍ قانونية، نظرًا لانصرافهم إلى جانب المعاملات مفصولة عن العبادات؛ ولذلك كان «هذا الفصل بين التعبّدي والقانوني - وما زال - سببًا في التغاضي عن القوة الأخلاقية للقانون، وفي الفشل في تقدير النتائج القانونية للعبادات والنتائج الأخلاقية لتلك المسائل القانونية الخالصة الموجودة في المعاملات»^(٢٣)، حيث لا شريعة بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا عبادات، في رفضٍ واضحٍ للفصل بينهما. وقد حشر الكاتب جملة حجج وأمثلة على أهمية العبادة (الصلاة والزكاة مثلاً) في تحسين الأخلاق والانضباط في المعاملات، في أفق تشكيل عالمٍ إنسانيٍّ قائمٍ على العدل بوصفه مفهومًا كونيًّا تأسيسيًّا ومطلبًا غائيًّا للقانون الأخلاقي في الإسلام، على خلاف التصور الليبرالي للعدالة الذي تحدّث عنه راولز وانتقده لانبنائه على إرادة القوة وهيمنة الدولة.

ثالثًا: أوليّة القرآن في النظرية الأصولية عند الشاطبي

خصّص الكاتب هذا الفصل لنظرية أصول الفقه عند الإمام الشاطبي، حيث وجد في دراسات صاحب الموافقات النموذج المنهجيّ والمعرفيّ الذي انتصر لأوّليّة القرآن في الاجتهاد والنظر في مختلف الإشكالات المعرفية والسياسية التي تعترض المفكّر في قضايا الإسلام في العالم، وذلك على خلاف ما ذهب إليه شاخنت من القول بعدم أصالة التشريع الإسلامي^(٢٤).

فقد استطاع الشاطبي - في نظر حلاق - برؤية معمارية (Architectonic) في تراتب آيات القرآن وانتظامها، أن ينظر إلى القرآن بوصفه كلاً متكاملًا متواشجًا لا ينفصل فيه البُعد الإيماني الاعتقادي عن الأبعاد الأخرى الأخلاقية والتشريعية، فليس القرآن مجرد بنية لغوية فقهية تشريعية، بل هو

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٢٤) جوزيف شاخنت، أصول الفقه المحمدي، مرجع سابق، ص ١٧٨-١٧٩.



«كَلِيَّةُ الشَّرِيعَةِ، وَعَمْدَةُ الْمَلَّةِ، وَبِنُوعِ الْحِكْمَةِ، وَآيَةُ الرِّسَالَةِ، وَنُورُ الْأَبْصَارِ وَالبَصَائِرِ، وَأَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى اللَّهِ سِوَاهُ، وَلَا نَجَاةَ بَغَيْرِهِ، وَلَا تَمَسُّكَ بِشَيْءٍ يَخَالِفُهُ، وَهَذَا كُلُّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْرِيرٍ وَاسْتِدْلَالٍ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مِنْ دِينِ الْأُمَّةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَزِمَ ضَرُورَةً لِمَنْ رَامَ الْإِطْلَاعَ عَلَى كَلِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ وَطَمَعَ فِي إِدْرَاكِ مَقَاصِدِهَا وَاللِّحَاقِ بِأَهْلِهَا، أَنْ يَتَّخِذَهُ سَمِيرَهُ وَأَنْيَسَهُ، وَأَنْ يَجْعَلَهُ جَلِيسَهُ عَلَى مَرِّ الْأَيَّامِ وَالْيَالِي نَظَرًا وَعَمَلًا، لَا اقْتِصَارًا عَلَى أَحَدِهِمَا»^(٢٥).

لقد وضع الشاطبي جملةً من المقدمات المنطقية لبناء نظريته الجديدة التي تجاوز بها النظريات التقليدية السالفة، ومنها:

- وضوح اللغة العربية وإمكان إدراك معاني القرآن ومقاصده بواسطتها، وإلَّا سَيُكَلِّفُ النَّاسَ بِمَا لَا يُطِيقُونَ^(٢٦) أو يتأولون الكتاب بما لا تحتمله أساليب العربية في التأويل.

- تقصي أسباب النزول لفهم مراد الشارع؛ إذ «الجهل بأسباب النزول مَوْجِعٌ فِي الشُّبْهِ وَالْإِشْكَالَاتِ، وَمُورِدٌ لِلنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ مَورِدِ الْإِجْمَالِ حَتَّى يَقَعَ الْاِخْتِلَافُ، وَذَلِكَ مَظَنَّةٌ وَقُوعُ النِّزَاعِ»^(٢٧).

- معرفة السياق الظرفي للوحي، أي معرفة عادات العرب وأعرافهم في اللغة زمن نزول الوحي^(٢٨)؛ لأخذ اعتبار الترتيب الزمني وتواشج الآيات في فهم النصِّ وتأويله، ولا يُكْتَفَى فِقْطُ بِمَا يُسَمَّى عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ بـ«قَرَائِنِ الْأَحْوَالِ» وَلَا «مَسَائِلِ الْحَيْلِ» الْفَقْهِيَّةِ الَّتِي عَابَهَا الشَّاطِبِيُّ عَلَى الْفُقَهَاءِ.

- ويضاف هذا إلى شرط التقوى والنفوذ إلى باطن النصِّ والتحقُّق بالعلم ظاهرًا وباطنًا.

وعلى خلاف الرأي المقتصر على مصدرية السُّنَّةِ فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ وَأَوْلِيَّتِهَا عَلَى الْقُرْآنِ، يَرَى حَلَّاقٌ أَنَّ الشَّاطِبِيَّ عَدَّ السُّنَّةَ وَالْفَقْهَ مُسْتَمَدِّينَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمَنْسَجَمَيْنَ مَعَهُ؛ إِذْ إِنَّ «الْقُرْآنَ يَحْتَوِي كَلِيَّاتِ الْإِيمَانِ جَمِيعَهَا: الرُّوحِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ، فَهُوَ يَشْمَلُ كُلَّ شَيْءٍ، وَلَا شَيْءَ - فِي الْمَقَابِلِ - مِمَّا تَمَسُّ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ فِي الدِّينِ يَخْرُجُ عَنِ إِطَارِ تَعَالِيمِهِ»^(٢٩)، وَلَا يَوْجَدُ فِي السُّنَّةِ مَا لَا يَرْجِعُ إِلَى الْقُرْآنِ؛ لِذَلِكَ

(٢٥) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط٢، ٢٠١٢م، ٢٥٧/٣.

(٢٦) المرجع نفسه، ٢٥٨/٣.

(٢٧) المرجع نفسه، ٢٥٨/٣.

(٢٨) المرجع نفسه، ٢٦١/٣.

(٢٩) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص١٣٣.

فهو يرفض الرأي الذي يقول بأن السُّنة أضافت إلى القرآن إضافاتٍ جوهرية^(٣٠)، مما يعني أن رتبة القرآن مقدمةً على رتبة السُّنة في الاعتبار والاستدلال^(٣١). وهذا الموقف الاجتهادي مما يختلف فيه الشاطبي عن سابقيه من الأصوليين. ومع ذلك، لا ينبغي أن يُفهم مما سبق أن الشاطبي لا يعتدُّ بحجِّية السُّنة كما هو «رأي قومٍ لا خلاق لهم خارجين عن السُّنة»^(٣٢)، وإنما يعني فقط أنه يقرُّ بحجيتها بوصفها مقتفيةً لأثر القرآن شارحةً له، وليست لها حُجِّيَّةٌ مكافئةٌ لحجِّية القرآن الذي يستوعب كلَّ مسائل التكليف الشرعي، يقول الشاطبي: «السُّنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره؛ وذلك لأنها بيانٌ له، وهو الذي دلَّ عليه قوله تعالى: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم} [النحل: ٤٤]، فلا تجد في السُّنة أمرًا إلاّ والقرآن قد دلَّ على معناه دلالةً إجماليةً أو تفصيلية»^(٣٣).

ويلاحظ أن موقف الشاطبي في القول بشمولية القرآن - وخاصةً المكيّ منه - لجميع كليات الشريعة التي تحفظ مصالح العباد وتقدّمه في الاعتبار على السُّنة، ينسجم مع ما يدفع به وائل حلاق نظرية شاخت القائلة بانفراد السُّنة بإنشاء التشريع دون القرآن، وبتأخر التحاق القرآن بتأسيس الفقه الإسلامي وثانويته في التأثير.

رابعًا: هل يمكن إحياء الشريعة؟ وكيف؟

قدّم وائل حلاق جوابين عن هذا السؤال المركب الذي تردّد بغزارة في القرن العشرين بصيغٍ متقاربة، يكشفان تطور فكره، ومرونة موقفه، وقابلية أفكاره للتغيُّر إزاء ما يصل إليه بحثه في الموضوعات التي يعالجها: جوابٌ أولٌ دوّنه في هذا الكتاب، وهو في أصله مقال قديم يدافع عن إمكان استئناف الشريعة الإسلامية لوظيفتها عبر تقمُّص آليات الدولة الحديثة وأجهزتها وقيمها. وجواب ثانٍ جاء فيما بعد دوّنه في كتابه «الدولة المستحيلة»، ويتضمّن موقفًا مخالفًا يقرُّ بالتمايز الجذري بين الشريعة القرآنية أو المستمدّة من القرآن، وبين الدستورية الحديثة التي يدافع عنها التيار الحدائي.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٣٤.

(٣١) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، ٣٣٠/٤.

(٣٢) المرجع نفسه، ٣٣٧/٤.

(٣٣) المرجع نفسه، ٣٣٣/٤ - ٣٣٤.



ويوجّه حلاق نقدًا عميقًا للخطاب العلماني الذي بجهله للفقهاء الإسلامي يرفض الشريعة ويرى استحالة تطبيقها، بل وضعها «وراء طور العقل» (Extramental Object)^(٣٤)، ويرجع السبب في نظره إلى:

- رفع أحكام الشريعة من الواقع في القرن الأخير وإبعادها عن حياة الناس حتى ألفوا الحياة خارجها. وقد لا تتفق مع وائل حلاق في تحديد زمن تعطيل الشريعة في القرن الأخير، وكأن تاريخ المسلمين من البعثة إلى القرن التاسع عشر كان تطبيقًا للشريعة! ونرجح أن تعطيل أحكام الشريعة بدأ مبكرًا في تاريخنا لما انفصل الحكم عن الشورى، وتعطل العدل، وتحوّلت دولة المسلمين إلى كسروية تقليدية أبوية تحكم بالسيف وتتوارث السلطة والثروة. أي «في وقت مبكر من تاريخ أمتنا، بعد الخلافة الراشدة، أو في أواخرها»^(٣٥).

- تبنى المسلمين لمفهوم الدولة القومية وما يستتبع ذلك من سياسة «الهدم والاستبدال»^(٣٦)، أي ما يرتبط بالمفهوم من تغيير في التشريع لصالح القوانين المستحدثة على حساب الشريعة، في إطار ما سُمي بـ«الإصلاحات القانونية» التي تم بها محو آثار الشريعة وإبعادها عن حياة الناس، وإنشاء نخبةٍ عصرية بديلة عن النخب التقليدية المتشعبة بروح الشريعة وثقافتها، وتهميش المؤسسات التقليدية لتحل محلها مؤسسات لائكية عصرية مستعارة من الغرب وعلى النمط الأوروبي وتمولها الدولة بسخاء، كل ذلك في إطار ما يسميه حلاق بـ«تدمير المدرسة»^(٣٧) لتدمير الفقه الإسلامي، وإسقاط مكانة المعلم الفقيه، وطمس روح الشريعة، وتوقيف فقه الاجتهاد، واندثار جميع البنى الدينية من الحياة اليومية.

أما ما حُفظ من بعض القوانين المنسجمة مع بنية الشريعة، فقد جرت مراجعتها باستمرار ومواءمتها بتعسّف وتلفيقٍ مع القوانين الحديثة، وبالتدرّج حصل ما يشبه الانقطاع عن البنية المعرفية للشريعة، حتى لا تكاد تجد لخصوصيتها اليوم أثرًا في تشريعات المسلمين أو في حياتهم، فضلًا عن أن تكون قابلةً للتجدّد والتطور، إلا أن تكون «فرعًا ميتًا» يستحيل إحياءه^(٣٨)!

(٣٤) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٥٤.

(٣٥) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، ص ٥٩.

(٣٦) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٣٨) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٨٤.

بعد تسجيل هذه الملاحظة، يتساءل حلاق عن إمكانية إنشاء صيغة جديدة للشريعة إلى مكانتها؟ ووفق أية منهجية يتم هذا الإنشاء؟

يستمدُّ السؤال مشروعيته - من جهة - من المطلب الملحّ عند المجتمعات الإسلامية بإعادة العيش في ظلّ الشريعة التي كانت «لبّ الحياة الإسلامية وجوهرها» طيلة اثني عشر قرنًا حدّد الإسلام نظامها القانوني. ومن جهة ثانية، من موقف المسلمين من حالة الحداثة الغربية - وما يرتبط بها من مفاهيم العقلانية والعلمانية - المناقضة للرؤية الإسلامية كل المناقضة، مما يفيد الحاجة الماسّة اليوم ومستقبلًا إلى «إحياءٍ مؤسّسيٍّ ومعياريٍّ للإسلام»^(٣٩).

وعلى خلاف موقف جوزيف شاخت الذي لا يرى إمكانًا لعودة الشريعة إلى حياة المسلمين إلّا بتجاوز أوامر القرآن الملزمة، كما يردّد محمد أركون في غير ما موضع^(٤٠)، يقرّر حلاق أن «النزعة الفقهية والذهنية التشريعية التي هيمنت على الحياة الإسلامية قرونًا متطاولة يتعيّن إبرازها مرةً أخرى لإصلاح الخراب الذي أحدثته المشكلات الناجمة عن الأزمات الدينية والثقافية»^(٤١)، وإصلاح هذا الخراب لا يتمّ من خلال تقليد طوفان الحداثة بنمطها الكولونيالي الغربي، ولا من خلال التعويل على نمط الدول القومية المعاصرة التي هي عبارة عن كياناتٍ تابعة للقوى الغربية المهيمنة.

لكن هل يمكن تجاوز واقع الحداثة؟

إن الحداثة - بوصفها «دولة عقلٍ وطريقة حياة»^(٤٢) - انتشرت في العالم، وبسطت سلطانها المعرفي والتقني والسياسي والثقافي والاقتصادي، ومسخت العقل المعاصر^(٤٣)، ولا يمكن أن تختفي من تفكير الناس وحياتهم في الأمد القريب على الأقل، ويتعدّد اليوم تأسيسٌ نموذجٍ خاصٍّ بشكلٍ منغلِقٍ وأحاديٍّ، كما يرى عبد الله العروي بقوله: «إن خلق ثقافةٍ منّا وإلينا وحدنا، هو في الواقع خلق

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(٤٠) محمد أركون، الإسلام - أوروبا والغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٠.

(٤١) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٨٥.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ١٨٨.

(٤٣) تحدّث طه عبد الرحمن عن «مسخ الحداثة» في محاضرة «روح الحداثة والإبداع»، عرض وتعليق: فوزي منصور، جريدة السياسة الجديدة، عدد ٤٤٢، بتاريخ ١١ يوليوز ٢٠٠٣م، ص ٤.



فلكلور جديد»^(٤٤). ومع ذلك، لا تزال النظرية الأصولية قابلةً للإحياء وإعادة الصياغة والتطبيق قبل أن تكتسحها الحداثة بما أوتيت من قوةٍ ومكْرٍ وتجاوزٍ لكل قديم^(٤٥). فمن سيحيي الشريعة؟

يسجّل حلاق عجز الأطر الفكرية الإسلامية أو ما يسميهم حلاق بـ«المفكرين الإسلاميين النفعيين» عن تأسيس نظرية فقهية جديدة؛ لأنهم - للأسف! - اقتصروا في الغالب على «تسويغ ما درجت عليه الدولة من تعسّف في التشريع»^(٤٦)، وكأنه ينتقد محاولات التطبيع بين فقه الشريعة والقانون الوضعي، وبين دولة الشريعة والدولة المدنية، وهو هنا يلتقي مع طه عبد الرحمن في نقده لشعار «الدولة الإسلامية دولة مدنية» في كتابه «روح الدين»^(٤٧).

كما يلمح بدرجة أخفّ إلى عجز «الليبراليين الدينيين» أيضًا عن إنشاء نظرية مكتملة تضاهي النظريات الموروثة في قوتها وتماسكها، بالإضافة إلى عجزها عن الانتشار في المجتمعات المسلمة، وعن تأثيرها في مراكز السلطة السياسية التي ترى من مصلحتها ومن استراتيجيتها العملية تهميش الرأي القائل بأسلمة المجتمع. وفي هذه الحالة، لا يُرجى أيّ إحياء حقيقيٍّ للشريعة. ونسجّل على حلاق هنا تمجيده لمنهج محمد شحرور والإشادة باجتهاده، مع تحسّره على عدم انتشاره في العالم الإسلامي حتى بين المثقفين. فإذا كان الكاتب ينتصر لقدرة الشريعة على الإحياء من جديدٍ والتأسيس لنموذجٍ مختلفٍ لما عليه الوضع مع سيطرة الحداثة الغربية، فهل يستطيع منهج محمد شحرور التأويلي والملتكّف في نظرنا النهوض بهذه المهمة؟

كما حمّل الكاتب الدولة مسؤولية تهميش الشريعة الإسلامية، مثلما رأى أنها هي وحدها التي تستطيع تهديد السبيل لإحيائها مستقبلاً عبر تغيير الأنظمة الحالية التي تستحوذ على السلطة^(٤٨)، وإشراك المفكرين الدينيين في مراكز القرار. ولا يفيد ذلك إخضاع الفقهاء لسلطة الحكّام وتحويلهم إلى موظفين صغار، بقدر ما هو دعوة إلى إنشاء صيغةٍ حديثةٍ من فقه الشريعة يتحرّر فيها نظر الفقهاء في شؤون المجتمع كلّ، ويؤخذ نظرهم بالاعتبار في مراكز القرار. غير أن حلاقًا كان واعيًا بامتدادات قوله ومآلاته، فأنهى هذا الإشكال بقوله: «بيد أنه لا يمكن بلوغ شيء من هذا بغير

(٤٤) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ط ١، ١٩٧٣م، ص ٨٤.

(45) Domenach, Jean Marie. *Approches de la Modernité*, Ecole Polytechnique, Paris, 1986, p14.

(٤٦) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٤٧) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٢، ص ٣٤٧.

(٤٨) وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص ١٩١.

حكومة إسلامية بحق^(٤٩). وذلك هو التحدي!

ونستأنف القول متسائلين مع الكاتب: ما معنى حكومة إسلامية بحق أو حكم إسلامي حقيقي؟ وكيف تنشأ هذه الحكومة الحقّة؟ ومن أين تستمدُّ مشروعيتها؟ وكيف تمارس سلطتها وسط الإكراهات المحيطة بها؟ وما طبيعة المجتمع الذي يُنشئها؟ وهل التحدي هو صناعة حكومة أم صناعة جيل؟

خاتمة

انتهى الكتاب من غير خاتمةٍ تجمع استنتاجات المؤلف، وتؤكّد مواقفه من الإشكالات التي أثارها في مضامينه، ولا غريب في ذلك؛ لأنه يشكّل في مجموعته - كما ذكرنا في المقدمة - أربع مقالاتٍ نُشرت في دورياتٍ مختلفة وفي أوقاتٍ ماضية، تمّ تجميعها وترجمتها عن النصّ الإنجليزي ونشرها ليطلع عليها القارئ باللغة العربية. وعمومًا، لقد ضمّ الكتاب دعوى مركزيةً تمثّلت في محاولة إبراز أثر القرآن الكريم في إنشاء الفقه الإسلامي منذ العهد المكي كما رافق تطوّره في التاريخ، وهو بذلك ينقض أطروحة جوزيف شاخت وكثيرٍ من المستشرقين المعاصرين الذين يدافعون عن فكرة تأخّر حضور القرآن في نشأة الفقه وتطوره، أو عن فكرة عدم صلاحية الشريعة للواقع المعاصر. لذلك لا تغني هذه القراءة عن الرجوع إلى الكتاب، ولا إلى كتاب شاخت «أصول الفقه المحمدي»، وباقي المؤلفات السابقة لوائل حلاق وخصوصًا كتاب «الدولة المستحيلة»، وكتاب «قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي».

(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٩١.



مصادر ومراجع القراءة

- أركون، محمد. الإسلام - أوروبا والغرب: رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ / ٢٠١١م.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات، تعليق: عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط ٢، ٢٠١٢م.
- شاخ، جوزيف. أصول الفقه المحمدي، ترجمة: رياض الميلادي ووسيم كمون، دار المدار الإسلامي، بيروت، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م.
- حلاق، وائل. القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم ومحمد المراكبي، مراجعة وتقديم: هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م.
- حلاق، وائل. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.
- حلاق، وائل. قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م.
- حلاق، وائل. تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، ترجمة: أحمد موصلي، دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٧م.
- طه، عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- طه، عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٦م.
- طه، عبد الرحمن. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
- فريدريك، نيتشه. أفول الأصنام، ترجمة: محمد الناجي وحسان بورقية، أفريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ١٩٩٦م.
- العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ط ١، ١٩٧٣م.
- العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

• شارناي، جون بول. روح الشريعة الإسلامية، ترجمة: محمد الحاج سالم، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠١٩م.

- Domenach, Jean Marie. *Approches de la Modernité*, Ecole Polytechnique, Paris, 1986
- Harald, Motzki. *The Origins of Islamic Jurisprudence : Meccan Fikh before the Classical Schools*, translated by Marion H. Katz, Leiden : Brill, 2002.
- N.J. Coulson. *Introduction to Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh university Press, 1964
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammeden Jurisprudence*, Oxford, First published, 1950.
- Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, 2001.



مركز نهوض
للدراسات والنشر

NOHOUDH CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

قراءات