



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

نماء وانتماء

أوراق نماء (78)

وائل حلّاق ومنتقدوه: مراجعة لكتاب «الدولة المستحيلة»

كريم محمد

(١)

كيف يُمكننا إعادة بناء سياقِ (*Recontextualisation*) لكتاب: «الدولة المستحيلة: الإسلام، والسياسة، ومأزق الحداثة الأخلاقي» بعد كلِّ هذا الاستقبال العربيّ - الإسلاميّ للكتاب، هذا الاستقبال الذي توزّع معظمه بين شريحتين - إسلاميّة إصلاحية، وعلمانيّة - ييدوان، نظريّاً، مختلفين، لكنّهما في الحقيقة مؤمنان بطرح واحدٍ خفيّ، أي: الإيمان بأفق الدولة الحديثة لإنهاء هذا الجدل العربيّ حول مسألة الدولة؟

فعللاً أول إشكالٍ يُجابهه الباحث حينما يريد أن يكتب عن كتابٍ ككتاب البروفسور وائل حلاق هذا، هو أفق تلقّي الكتاب، لا الكتاب نفسه. إنّ أفق التلقّي يُشكّل حدوداً في تلقّي المرء للنصّ، ومن ثمّ يحصرُ الباحث في تأويلات «منافسة»، كلّما أفلت من تأويلٍ وقع في آخر. لكن أفق التلقّي يلعبُ أيضاً دوراً حيويّاً في حياة النصّ نفسه؛ لأنّه يفتح على النصّ حدوداً ومساحاتٍ تعطي راهنيّة للنصّ، وحيويّة، وتمنحه فرصة أن يُعيد بناء نفسه في سياقٍ مُثقل بأسئلته. ومن هذا الإشكال المزدوج، أي: إشكال التلقّي بوصفه حدّاً للنصّ، وأيضاً بوصفه مُساءلة وإعطاء حيويّة له، تكون العودة لكتاب: «الدولة المستحيلة» هي أشبه بتحدٍّ عسير. لكن ما من قارئٍ بلا سياقٍ، وما من نصٍّ حرٍّ من آفاق تلقّيه.

إنّ الإشكال المتعلّق بفهم النصّ وتلقّيه، خاصّة في سياقنا العربيّ والإسلاميّ، يبدو للوهلة الأولى أنّه قد سيطر على مؤلّفه (وائل حلاق)؛ إذ النصُّ مكتوب باحترازٍ شديد، وهو - دائماً - يحاول أن يوجّه تأويله نحو معانٍ مُحدّدة يريدّها حلاق؛ وبالتالي: تكثر الاستطرادات؛ لنفي (الشُّبه التأويليّة) عن مواضع مُحدّدة للكتاب.

ومن البائن جدّاً لكلّ قارئٍ حصيف، كيف أنّ الكتاب ذو بنيةٍ متماسكة، يشدُّ بعضها بعضاً، وأنّ أجزاء الكتاب تحيلُ إلى بعضها البعض. هذا إن دلَّ على شيءٍ؛ فإنّما يدلُّنا على قلقٍ سوء الفهم الذي حاول

الكتاب، باستطرادٍ أحياناً، أن ينفيه على طوله. وإنَّ هذا الاحتراز هو احترازٌ منهجيٌّ بالأساس، نابغٌ من كون النصِّ يحدِّف، بعمقٍ وبعتمادٍ على منهجياتٍ مُعمَّقة من الفلسفتين: (السياسية، والأخلاقية)، خاصَّةً بالإضافة إلى القانون وفلسفته، ضدَّ تأويلٍ سائدٍ حول مسألة الدولة والإسلام. وما أكثر العناوين التي تصدرُ، غريباً وعربياً، حول مسألة (الإسلام، والدولة). وإذا كانت المعرفة الاستشراقية قد ساهمت في التعمية على هذه الإشكالية؛ فإنَّ الفكر الإسلاميَّ الحديث والمعاصر لا يقلُّ تشوبهاً لها. **ومن هنا:** تأتي أهمية كتاب: «الدولة المستحيلة»، بشكلٍ أساسيِّ.

ينطلقُ حلاق من أطروحة شديدة الأهمية، ولا بُدَّ من إبرازها بعمقٍ على مدار هذه الورقة، (حيث إنَّ من تناولوا الكتاب قد أهملوها بشكلٍ مُؤسفٍ)، وهي: أنَّ مقارنة الشريعة لا بُدَّ أن تبدأ ممَّا قبل الحقبة الاستعمارية للعالم الإسلاميِّ، أي: ما قبل القرن التاسع عشر؛ فحلاق يعتبرُ أنَّ الشريعة في السياق الاستعماريِّ، وما بعد الاستعماريِّ بالعالم الإسلاميِّ (الدول القومية) قد جرَّدت من كلِّ فاعلية، وأيِّ إمكانٍ يُمكن أن تتيحه للمسلمين، وغدا دورها ثانوياً، كموقرة تشريعاتٍ لأحكام الأسرة، فضلاً عن أنَّها قد شوَّهت من قبل الدولة الحديثة، إن لم تستخدمها الأخيرة كمبررٍ أيديولوجيِّ حيناً، أو بمأسستها وجعلها (مؤسَّسةً رسميةً) تابعة للدولة أحياناً أخرى.

ومن هذا المنطلق؛ فإنَّ حلاق قد تفادى التشويه الإسلاميَّ والحدائويِّ المعاصر، هذا التشويه الذي يبدأ بمعالجة سؤال الإسلام والدولة الحديثة من أفق الشريعة الحديث (الذي شوَّه وأعيد إنتاجه)، وليس من تفحص ما كانت تعنيه الشريعة سابقاً؛ (مفاهيمياً، واجتماعياً، وأخلاقياً)، وأيِّ (براديجم)، (*paradigm*)، (المصطلح الذي يعمل من خلاله حلاق طول الكتاب) قد وفَّرت.

لعلَّ من الجائز أن نقول: إنَّ مسألة الدولة وعلاقتها بالإسلام هي المسألة الأساس التي تسيطر على الإنتاج العربيِّ الحديث، بشقِّه الإسلاميِّ والعلمانيِّ. فمنذ ما يُسمَّى: (النهضة العربية)، والمفكِّرون المسلمون، بشتَّى توجُّهاتهم الفكرية، يبحثون عن حلٍّ لإشكال السياسة الحديث.

اتخذَ هذا البحث عدَّة صور، منها: التوفيق بين الدولة الحديثة والإسلام، أو القول: إنَّ الإسلام لم يدعُ إلى دولة، وهي أمر من أمور التدبير الإنسانيِّ، أو عبر محاولة أخذ منتج الحدائثة السياسية، (الذي تُمثِّل الدولة أحد تجلِّياته الأساس)، وتفعيله في سياقٍ إسلاميِّ - قيميِّ. وعلى الرُّغم من شتَّى هذه المقاربات العربية؛ فإنَّ البحث العربيِّ لم يتعمَّق في بحث سبل تشكُّلات هذه الدولة الحديثة من جهة، وأيضاً لم

يتعمق باستكشاف إمكانات التراث الإسلامي، وما يحمله من تجربة لنظام الحكم فيه على المستوى النظري والعملي، بل كان البحث مُتَجَهًّا - أو لنقل مُوجَّهًا - نحو نتيجة مسبقة غير منطوقة في البحث نفسه.

ومن ثم؛ فإنَّ الكتاب منذ بدايته قد تجاوز - برأينا - مازقًا تقع فيه جلُّ الكتابات الإسلاميَّة والحداثيَّة الحديثة حول مسألة الشريعة والدولة؛ إذ تنطلق هذه الكتابات والرؤى - غالبًا - من شيء اسمه: (الشريعة)، ليس له من أيِّ تحديد، ولا بُدَّ من موافقته مع دولة حديثة مدنيَّة، دون أيِّ فحصٍ لِمَا يعنيه المصطلحان، ولا شروط إنتاجهما التاريخيَّة؛ إذ إننا - كما يشتكي حَلَّاق في الكتاب، وفي حوارٍ معه حول الكتاب - اعتبرنا: (الدولة بوصفها شيئًا بديهيًّا) ⁽¹⁾. وبالتالي: فإنَّ المعالجة البنيويَّة لحَلَّاق فيما يتعلَّق بالشريعة، وما تعنيه، ضمن أفقها الحيوي لاثني عشر قرنًا كانت إفلاتًا مبكرًا وصحيحًا. **فكما يقول حَلَّاق:** «الدولة الحديثة في العالم الإسلامي ليست مصدرًا للإلهام، كما إنَّ ما يطلق عليه اسم شريعتها هو في حالة رثَّة. لذلك: فإننا سنحسنُ صنعًا إذا غضننا الطرف عن التجربة الإسلاميَّة الحديثة، وشريعتها، وأخرجناها من الاعتبار، وركَّزنا بدلًا من ذلك على ما عنته الشريعة للمسلمين على مدار اثني عشر قرنًا قبل الحقبة الاستعماريَّة عندما كانت ظاهرة نموذجيَّة» ⁽²⁾.

ورغم الوقت الذي ظهر فيه الكتاب بعد ما يسمَّى بـ (الربيع العربي)؛ فالكتاب - على خلاف ما يبدو - غير معنيٍّ حصراً بالأوضاع الإسلاميَّة الراهنة في علاقتها بالدولة الحديثة، إنَّما بالأحرى معنيٍّ بكشف الأصول المشكَّلة لكلِّ من الدولة الحديثة، كدولة مركزيَّة تستولي على الأخلاقيِّ والسياسيِّ - الاقتصاديِّ من جهة، وباستكشاف الأصول المكوِّنة للشريعة الإسلاميَّة كناطقٍ أخلاقيٍّ شكَّل بنية التراث الإسلاميِّ في التعاطي مع مسائل كنظام الحكم والتشريع والفتوى، إلى غيرها من هذه المسائل. (لكنَّ هذا لا يعني بتاتاً أنني أقول: إنَّ الكتاب غير موجَّه لنا كمسلمين، كما حاول بعضه قراء الكتاب أن (يتخلَّص) من الكتاب بقوله: إنَّ الكتاب كُتب لجمهورٍ غربيٍّ، وهي حجة لا يُمكن مناقشتها؛ لافتقادها أيَّ أساسٍ من الصحَّة).

(1) بخصوص هذا الحوار ، انظر ترجمتنا له على موقع مركز نماء للأبحاث والدراسات :

<http://nama-center.com/DialogueDatials.aspx?Id=42>

(2) وائل حَلَّاق ، «الدولة المستحيلة : الإسلام ، والسياسة ، ومازق الحداثة الأخلاقيَّة» ، ترجمة : عمرو عثمان ، المركز العربيُّ للأبحاث ودراسة السياسات ، (ص / ٣٢).

ويجدُر بنا الانتباه عند قراءة هذا الكتاب أن حَلَّاق، أستاذ الدراسات الإسلاميَّة سابقًا بجامعة مكغيل، لا يتعلَّق نقاشه بموضوعٍ سياسيٍّ، بقدر ما هو يبحثُ، تاريخيًّا وفكريًّا، في الأسس التي شكَّلت الدولة الحديثة وبنيتها الميتافيزيقية الحديثة، وما هو مختلفٌ، بنيويًّا، مع نموذج (الحكم الإسلاميِّ) - وهو مصطلح سأعودُ إليه - كما يراه حَلَّاق.

وبالتالي: فلا علاقة مباشرة بأطروحة الكتاب باهتمامٍ سياسيٍّ معيَّن، إنَّما هو بالأساس اهتمام وتوجُّه معرفيٍّ تجاه موضوعٍ إشكاليٍّ يهم الباحثين والعلماء في مجال ما يُدعى: (الدراسات الإسلاميَّة) غربًا وشرقًا. وهذا الاهتمام الذي أولاهُ حَلَّاق لموضوعة الدولة نابع من اشتغاله على مدى ثلاثة عقود ونيف بالشرعية، والفقهِ الإسلاميِّ، وكان لا بُدَّ له من اختبار علاقة الدولة الحديثة بما هي كذلك، والدولة العربيَّة الحديثة ما بعد الكولونياليَّة أيضًا، بالشرعية وإعادة التشكيل التي أحدثتها الدولة للشرعية.

فقد توزَّعت انتقادات شتَّى لـ (الدولة المستحيلة) على أنه كتاب في اليأس، أو للقول بأنَّ الدولة الإسلاميَّة غير ممكنة. في حين أن هذه الانتقادات لم تفحص أمرًا مهمًّا برأينا يمكن النمذجةُ عليه بهذا السؤال:

ما هي الدولة (المستحيلة)؟! هل هي الدولة الإسلاميَّة - وهو مصطلح يرفضه حَلَّاق، كما سألين لاحقًا - في التاريخ الإسلاميِّ بحيث لا يُمكن استعادتها؟! أم الدولة الإسلاميَّة كما يطرحها الإسلاميون اليوم؟! أم ماذا بالضبط؟!

إنَّ الدولة (المستحيلة) - برأينا - هي الدولة التي تدَّعي أنَّها إسلاميَّة باستنادها إلى أخلاقٍ ميتافيزيقيةٍ ومتعاليةٍ - وهي - في الوقت نفسه، حديثةٌ له سيادة ميتافيزيقيةٍ كذلك وأخلاقها، وذواتها التي تنتجهم - أي المواطنين - . ومن ثمَّ؛ فالكتاب موجّه، نقديًّا، للإسلاميين (الذين يظنُّون أن «الدولة القوميَّة لا تتعارض مع الإسلام»، كما هو قولهم بصورة ساذجةٍ وغير حصيفة)، وأيضًا للحدائين (الذين يضمرون قناعة كثيرًا ما لا تُقال، وهي أنَّ الشريعة لم تنتج شيئًا في التاريخ، ومن ثمَّ؛ فلا شيء مُميِّز لها، وأنَّ التجربة الإسلاميَّة للحكم الإسلاميِّ تجربة عقيمة، أو لا قيمة لها).

(٢)

يُقيم حَلَّاق كتابه على فرضية أساسية في مقدّمة الكتاب؛ لينطلق منها كفرضية كلية مدللاً عليها - عن طريق حقلِي الفلسفة الأخلاقية والسياسية بشكلٍ أساسي - في كتابه ذي الفصول السبعة التي تستكشف نطاقات الدولة الحديثة ونطاقات الشريعة. **والصورة الكلية لهذه الفرضية، كما كتب في المقدمة هي أن:** «أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: مفهوم (الدولة الإسلامية) مستحيل التحقق وينطوي على تناقضٍ داخليٍّ، وذلك بحسب أيّ تعريفٍ سائدٍ لِمَا تُمثله الدولة الحديثة»⁽³⁾. لكنّ الإشكاليّ في مفهوم (الدولة الإسلامية) ليس كونها إسلامية، وإنما لأنّها دولة حديثة بالذات، كما أوضحنا عاليه. بمعنى أنّ التناقض الذي ينطوي عليه هذا المفهوم - أعني مفهوم (الدولة الإسلامية) - هو تناقض؛ لكونه يتصوّر الدولة كياناً مفرغاً يمكن أن يُملأ بأيّ توجهٍ فكريٍّ من خارجه. بل الأمر، وكما يجادل حَلَّاق، هو أنّ للدولة الحديثة صفاتٍ أساسية، ومن دونها لا تكون دولة، وهذه الصفات هي صفات مختلفة جذريّة عن نموذج (الحكم الإسلاميّ) - وسوف نعود لهذا المصطلح، كما يستخدمه حَلَّاق عمّا قليل - الذي عرفته التجربة الإسلامية السياسية، حتى مطلع القرن التاسع عشر، أي: قبل الكولونيالية الغربية، وهيمنتها على الشعوب، والحكم الإسلاميّ حينها، ممّا جعلها تقوم بجلب نموذج حكم مختلفٍ على هذه البلاد - نموذج الدولة الحديثة - ، وأيضاً بتغييرها ومكافحتها الدائمة لِمَا تعنيه (الشريعة)، ممّا أدّى؛ لتبديل دورها القيميّ الاجتماعيّ الذي يتّخذ من مفهوم (الأمة)⁽⁴⁾ نطاقاً أساسياً لعمله، ويستند، ميتافيزيقياً، على الأخلاق بمرتكزها الإلهيّ.

يُجادل وائل حَلَّاق، أستاذ الإنسانيّات والدراسات الإسلامية حالياً بجامعة كولومبيا بنيويورك، أنّ للدولة الحديثة (نطاقاً مركزياً)، (central domain) - وهو مفهوم أخذه من كارل شميت⁽⁵⁾ - يرتكز على ميتافيزيقا حديثة مختلفة عن (النطاق المركزيّ) للشريعة، حيث إنّ عصر التنوير وفلسفة الأخلاق الذاتية الحديثة بما وفّرت من نزعةٍ فرديّةٍ وقطيعةٍ (breaking) مع الميتافيزيقا القديمة التي تستند على مفاهيم

(3) حَلَّاق، «الدولة المستحيلة»، (ص / ١٩).

(4) (مفهوم الأمة) مفهوم شائك هنا؛ ولذا: لا بُدّ من التنبيه بأنّي أعني به المعنى الإسلاميّ ما قبل الحديث، وليس المعنى القوميّ.

[لمفهوم الأمة الحديث، انظر: بندكت أندرسن، «الجماعات المتخيّلة»، ترجمة: نائل ديب، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات].

(5) انظر الفصل الأوّل من الكتاب الذي سمّاه حَلَّاق: (مُقدّمات)، ففيه يشرّح مفهوم النموذج - البرادغم - كما عند شميت، ونقده المميّز لمفهوم (النطاق المركزيّ)، وعلاقته بالنطاقات الثانويّة الأخرى، وتفسير معنى (ثانويّ) بالنسبة إلى حَلَّاق، (ص / ٢٩ - ٥٧).

الخير والفضيلة، أسسَ لفصلٍ ما بين: «ما ينبغي أن يكون» (is) ، و«بين ما هو كائن» (ought)، وهذا - حسب حلاق - فصل بين القيمة وبعدها المتعالي، ممّا سيفصل الأخلاق عن الدين، ويُنشئ، من ثمّ، ذاتاً نرجسيّةً متشظّيةً، وسيطر عليها نزوع الهيمنة على الطبيعة والإنسان. وهكذا: فالقانوني سيغدو مفصولاً عن الأخلاقي؛ لأنّه، بصورةٍ أساسيّة، يعملُ على ما هو كائن لا على ما ينبغي أن يكون، وهذا على عكس ما كان في التراث الإسلاميّ، حيث: «في التراث الإسلاميّ قبل الحديث وخطاباته، بما في ذلك القرآن (وهو النصّ المؤسّس بالطبع) لم يُنظر إلى القانوني والأخلاقي باعتبارهما مقولتين منقسمتين، فقد كان (ما هو كائن)، و(ما ينبغي أن يكون)، والحقيقة، والقيمُ الشيء الواحد ذاته. ولم يكن التمييز قائماً بأيّ طريقةٍ من الطرق التي اتخذناها في العالم الحديث. كما إنّ هذا التمييز لم يُوجد في أوروبا قبل عصر التنوير»⁽⁶⁾.

إذن؛ إنّ المدخل الذي يعتمدُ عليه صاحب «الدولة المستحيلة» هو مدخل أخلاقيّ بامتياز⁽⁷⁾ ، ومقارنته لنموذج الدولة الحديثة الذي يُراد أسلمته بوصفه نموذجاً ممكن الأسلمة، هي مقارنة تقول: إنّ «النطاق المركزي» للشريعة نتاج أخلاقيّ بالأساس، وإنّ «النطاق المركزي» للشرط الحديث هو نطاق يعاني من أزمات بنيويّة لأنّه مفتقد للأساس الأخلاقيّ الذي يوفر الحياة الخيرة للذات الإنسانية.

ولعلّ هذه الأطروحة - على وضوحها طوال الكتاب - لم تستفزّ من كرهوا الكتاب، واعتبروه تعجيزاً للعرب والمسلمين؛ إلّا أنّي أعتقد أنّ هذا التأويل السلبيّ للكتاب نابغ من قناعات كارهي الكتاب حول مشروع الحداثة تختلف، بنيويّاً، مع قناعات حلاق. إنّ حلاق لا يميّز بين حداثة (جيدة)، وأخرى (سيئة)، كما يفعل غالب الإسلاميين الليبراليين، مثل نظرائهم الحداثيين الذين يتغاضون عن كلّ تاريخ، إضافةً لإيمانهم بنظرية التقدم، واعتناقهم الجليّ للداروينيّة الاجتماعية، إنّما يُسائل المشروع الحديث ككلّ أخلاقياً، وأنّ فشل هذا المشروع هو فشل متعلّق بالبنية لا بـ (انحراف) هذا المشروع. وهذه نقطة لا بُدّ من التشديد عليها، وسوف أرجع إليها بشيءٍ من التفصيل في نهاية هذه الورقة.

(6) حلاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ١٦٢).

(7) يعتبر حلاق أنّ كتابه ما هو إلّا (مقالة في الفكر الأخلاقيّ ، أكثر من كونه تعليقاً على النواحي السياسيّة أو القانونيّة). انظر : «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٢٤) ، مرجع سابق. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ الكتاب لا علاقة له بالسياسيّ والقانونيّ ، بقدر ما أنّ حلاق يعتبر أنّ الأخلاقيّ يجب أن يكون حينما يكون ما هو سياسيّ وقانونيّ.

يُمكن القول: إنَّ تعريف ماكس فيبر للدولة بوصفها «الجماعة الإنسانيَّة التي تدَّعي داخل أرضٍ مُحدَّدة (وبنجاح) حقَّها باحتكار العنف الطبيعيِّ المشروع»⁽⁸⁾، هو التعريف الأكثر تداولاً في العلوم الاجتماعيَّة، حيث يُعرِّف فيبر الدولة بما هي كذلك، أي: ككيانٍ يُحدِّد نظرياً في أفق العلوم الاجتماعيَّة دون تعرُّض لمسألة تعيّن دولةٍ بعينها. ويلتصق بمفهوم العنف المشروع الذي يحقُّ للدولة استخدامه مفهوم الأرض - كما يشير فيبر أيضاً - ، أي: الحيز الجغرافيُّ التي تُمارس عليه الدولة عنفها المشروع هذا؛ فالأرض هي مجال تحقُّق السيادة، وبلا (أرضٍ محدَّدة) تختفي فكرة السيادة نفسها. وبهذا، فلا عنف بغير سيادة، والسيادة تستلزم العنف وتوجِّبه، سواء بالقدرة على إلجام من يُهدِّد جغرافياً الدَّولة، أو عن طريق إقرار (حالة الاستثناء)، كما وصَّفها كارل شيمت.

ويُعتبر القانون هو المعبر الأسمى عن السيادة، فالقانون يعني: وجود إرادة قوَّة لدى كيانٍ ما اسمه (الدولة) له حيز جغرافيُّ، ولكن له أيضاً (شعب)، أو لنقل: (شعباً سيِّداً) بتعبير تشارلز تايلر في كتابه «المتخيَّلات الاجتماعيَّة الحديثة»⁽⁹⁾.

يتعلَّق تعريف فيبر بكيان الدولة (state)، دون تعلُّقه بالشرعيَّة السياسيَّة؛ إذ قد تكون دولة لا شرعيَّة - كحال أغلب الدُّول العربيَّة - تقوم على هذا التعريف المحدَّد سابقاً، وتستخدم العنف وتمارس سيادتها، لكنَّ هذا شيء وأمر مشروعيتها شيء آخر. صحيح أنَّها - سوسيولوجياً وواقعياً - دولة، لها سيادة، وتمارس عنفاً وتتميِّز بالبيروقراطيَّة؛ لكنَّها، من جانبٍ معياريِّ، تفتقد قوامها السياسيِّ، أي: الشرعيَّة. وبالتالي: فالدُّول الشرعيَّة وغير الشرعيَّة تتشارك في الأساس الكيانيِّ، وتقوم - هذه وتلك - على ميتافيزيقا السيادة ذاتها، فهذا أمر منفصل عن الشرط السياسيِّ - العمليِّ لها كدولة.

وبما أنَّ النقاش حول الدولة؛ فلا عجب أن يُخصَّص حلق الفصل الثاني برمته للدولة الحديثة (ص / ٥٧، ٨٥). وفي هذا الفصل، يُجادل وائل حلاق بأنَّ المنظورات التي أبدعها المُفكِّرون والمُنظِّرون الغربيُّون عن الدولة الحديثة، والتي «تعاذل عدد المُفكِّرين المرموقين الذين يكتبون عنها»⁽¹⁰⁾، هي تنوُّعات في المنظور. ومن ثمَّ، يشتغل حلاق على ثنائيَّة طريفة هي ثنائيَّة الشكل والمضمون، بحيث يقول:

(8) ماكس فيبر ، «العلم والسياسة بوصفهما حرفة» ، ترجمة : جورج كتورة ، المنظمة العربيَّة للترجمة ، (ص / ٢٦٣).

(9) تشارلز تايلر ، «المتخيَّلات الاجتماعيَّة الحديثة» ، ترجمة : الحارث النبهان ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، تحديداً الفصل الثامن المعنون : (الشعب السيِّد).

(10) حلاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٥٩).

«أعتبرُ المضمون مُتغيِّراً، أو مجموعة من المتغيِّرات، والشَّكل مُكوِّناً من بنى أو خصائصٍ أساسيةٍ امتلكتها الدولة في الواقع لمائة عامٍ على الأقلِّ، ولا يُمكن من دونها تصوُّرها كدولةٍ قَطُّ، كونها أساسيةً» (11).

وبالتالي: يطرح حَلَّاق خمس صفاتٍ شكليةٍ للدولة الحديثة، يجد أنَّها تعنيها حصراً بما هي دولة. وهذه الخمسُ صفاتٍ هي: (أولاً): الطبيعة التاريخية للدولة. (ثانياً): امتلاك السيادة وميتافيزيقا السيادة. (ثالثاً): القيام بعملية التشريع والقانون والعنف. (رابعاً): امتلاكها لجهازٍ بيروقراطيٍّ عقلانيٍّ. (خامساً): هيمنتها الثقافية، أو تسييسها للثقافيِّ (12).

وتتميِّز صفات حَلَّاق الخمس بأنَّها تجمع خلاصة ما أنتجه المُفكِّرون والفلاسفة السياسيُّون غربياً، بحيث يُمكننا القول إنَّ الصفات الخمس هذه مُستخلصة من غرامشي وفوكو (الهيمنة مثلاً)، وكلسن (القانون)، وماكس فيبر (العنف).

ومن ثَمَّ، فالدولة الحديثة، بما هي دولة، لها خصائص شكلية - ليست (شكلية) وهنا بمعنى عَرَضِيَّة، إنَّما بمعنى منفصلة عن مضمونها الأيديولوجيِّ، وهذه ملاحظة شديدة الأهمية - أشبه بخصائصٍ متعالية، وهي بمثابة الشرط لها، وما المحتوى الأيديولوجيُّ - سواء أكان ليبرالياً، أو ماركسياً، أو إسلامياً... إلخ - سوى شيءٍ لاحقٍ لتشكُّلها كدولة. وإن فقدت الدولة الحديثة هذه الخصائص الشكلية، تفقد ذاتها، وتتحوَّل إلى فوضى، دون سيِّد، ودون أمرٍ متعالٍ، ودون بيروقراطيةٍ تحكم نسق العلاقات الإجرائية بداخلها.

صحيح أنَّ هذه الخصائص التي تحكمها ليست متعالية بمعنى أنَّها متجاوزة، ومن ثَمَّ؛ فهي خصائص لا تاريخية. لا؛ ف «تاريخ الدولة هو الدولة؛ إذ إنَّه لا يوجد في الدولة ما يُمكن أن يهرب من الزمنية» (13)، كما يقول وائل حَلَّاق.

وبناءً على هذه الصفات الشكلية / الجوهرية للدولة الحديثة، يرى حَلَّاق أنَّ هذه الصفات صفات مختلفة جوهرية عن نموذج الحكم الذي عايشه المسلمون لمدةٍ اثني عشر قرناً قبل الاستعمار. ومن ثَمَّ؛ يقول حَلَّاق: إنَّ مفهوم (الدولة) (state) لم يعرفه التراث الإسلاميُّ، ويفضَّل، صاحب كتاب (الشريعة) والأعمال المبرزة عن الفقه الإسلاميِّ، استعمال مصطلح (الحكم الإسلاميِّ).

(11) حَلَّاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٦٠).

(12) حَلَّاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٦٣ - ٧٦).

(13) حَلَّاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٦٦).

ويبرّر حَلّاق هذا بقوله في الفصل الثالث: «لم يكن ثمة دولة إسلامية قط. فالدولة شيءٌ حديثٌ، وعندما أقول (حديث)؛ فأنا لا أشيرُ إلى فترة زمنية مُعيّنة في موضعٍ مُعيّن من مسار التاريخ الإنساني. فالحديث [The Modern] هو بنيةٌ مُعيّنة من العلاقات التي تتميّز كظاهرةٍ فريدة. إنه [أي: الحديث] خاصيةٌ مُعيّنة. ولذلك: فإنّ اللجوء إلى استعمالاتٍ مثل (الدولة الإسلامية) - ككيانٍ وُجدَ في التاريخ - ليس انخراطاً في تفكيرٍ ينطوي على مفارقة تاريخيةٍ فحسب، بل ينطوي كذلك على سوء فهم للاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة و(أسلافها)، خصوصاً ما سمّيته (الحكم الإسلامي)» (14).

إنّ إشارة حَلّاق للتفريق بين مفهوم (الدولة) الحديث ومفهوم (الحكم الإسلامي) - كما يقترحه - ذات دلالةٍ مهمّةٍ في هذا الموضوع بالنسبة إلينا. فكثيرٌ من الكتابات العربية - إسلاميةٌ وحداثيّةٌ - تُعاني من فوضى مفاهيميةٍ عارمة، تخلع المفاهيم من زمايّتها لتجعلها كأنّها روحٌ يُمكن أن تحلّل بها أيّة ظاهرةٍ كانت. فكم من الكُتّاب حول (الدولة الإسلامية) في تاريخ المسلمين، إلى آخر هذا الكلام المنتشر. ومن ثمّ؛ فإنّ تفريق حَلّاق يدلُّ على وعيٍ بنيويٍّ ومفاهيميٍّ بطبيعة الاشتغال والحقول التي يحرثها خطابياً، بحيث لا يُسقط على حقلٍ مفهوم لم يتشكّل - أو لنقل: ليست لديه مقدرة تفسيريةٍ عالية - في إطار هذا الحقل. هذا من جانبٍ.

ومن جانبٍ آخر: إنّ نظريةَ التقدّم التي تكلم عنها حَلّاق في الفصل الأول تستدعي منّا توقُّفاً في علاقتها بمفهوم الدولة؛ إذ إنّ من يستعملُ مفهوم (الدولة) الحديث مطبّقاً إيّاه على تجربة (الحكم الإسلامي) لدى المسلمين هو واقع ضمن ميتافيزيقا نظريةَ التقدّم هذه، حيث يفترضُ أنّ التجربة الحديثة هي (الأكمل) و(الأصح) والأكثر تقدُّميةً، ومن ثمّ يحاكم تواريخ ما قبل الحداثة إلى مفاهيم الحداثة (التاريخية)، والتي نشأت في سياقٍ محدّد. (يمكننا أن نذهب بعيداً لنقول: إنّ أغلب نُقاد الكتاب يؤمنون بكونيّة الحداثة، وأنّها لا تاريخيةٌ بالمعنى الذي طرحنا، ولهذا سبّب لهم هذا الكتاب إحراجاً كبيراً). وتتضاعفُ الأزمة حين تطبّق هذه المفاهيم على تاريخٍ وُسمَ من قبل معرفةٍ غريبةٍ واسعة النطاق بأنّه (اللا غرب).

لكن؛ ما هي الاختلافات البنيوية والنوعية بين الدولة الحديثة و(أسلافها)؟ وإذا كان نموذج (الحكم الإسلامي) مختلفاً، جذرياً - كما يجادل حَلّاق - عن (الدولة الحديثة)، فما هي طبيعة هذه الاختلافات؟ هل هي طبيعة تاريخيةٌ؟ أم هي طبيعة أخلاقيةٌ - ميتافيزيقيةٌ؟!

(14) حَلّاق، «الدولة المستحيلة»، (ص / ١٠٥).

لقد خصَّص حَلَّاق بالفعل جزءاً كبيراً، أو لنقل: الجزء الأكبر، من الكتاب للردِّ على هذا السؤال في كتابه! حيث يرى حَلَّاق أنَّ الشريعة - بمعناها الأعمِّ والواسع - هي التي كانت تشكِّل نطاقات الاجتماع البشريِّ بين المسلمين، وأنَّ السيادة لم تكن للدولة، أو للمشرِّع القانونيِّ، إنَّما كانت لله، والله وحده. ذلك أنَّ التراث الإسلاميِّ لم يكن يعرف الدولة بمعناها السياديِّ الحديث، إنَّما (الحكم) في واقع هذا التراث ليس سوى منظِّم شكليِّ لحاجيات المسلمين، وكان الأمر موكولاً إلى المجتمع الذي تحكمه الشريعة بقانونها الأخلاقيِّ (والاعتراف بثانويَّة وتنظيميَّة الحكم في التراث الإسلاميِّ لا يعني التقليل من سلطويَّة هذا الحكم، بل وانحرافه أحياناً). ومن ثمَّ، فكي تُفَعَّل الشريعة في سياقٍ ما، لا بُدَّ وأن يكون هذا السياق أخلاقياً بشكلٍ أساس؛ وإلَّا: فقدت الشريعة معناها كما يقول حَلَّاق!

صحيح أنَّ هناك انحرافاً سياسياً حصلَ في التراث الإسلاميِّ على مستوى نموذج الحكم، لكنَّه عدَّ انحرافاً وليس (ما ينبغي أن يكون) من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى: فإنَّ هذا كان على مستوى الحكم السياسيِّ، ولم يكن على مستوى المجتمع الذي لم تكن الدولة تشكِّل له معنى كبيراً بالنسبة إلى وضعنا الحاليِّ. وأيضاً - وكما يوصِّف حَلَّاق - كان الاجتماع البشريُّ في التراث الإسلاميِّ لا يعتمد على هيمنة الدولة على المجتمع - كما هو حال الدولة الحديثة - ، بل كان المجتمعُ مُستقلاً بعلمائه وعلومه ومدارسه ومصارفه عن الدولة. بل إنَّ الشريعة كانت حماية للمقهورين إذا ما وقعَ جورٌ من الدولة على أحدٍ من رعاياها.

لقد انتشرت انتقاداتٌ واسعةٌ من فئاتٍ واسعةٍ مفادها: أنَّ كتاب «الدولة المستحيلة» يتعامل بمثاليَّة زائفةٍ مع التاريخ الإسلاميِّ، وكأنَّه يتغاضى عن الاستبداد السياسيِّ الذي كان قائماً في هذا التاريخ الطويل. لكنَّ أغلب مَنْ أطلقَ هذا الحكم لم ينتبه إلى منهجيَّة الكتاب التي قد استفاض حَلَّاق في تبينها على مدار الكتاب صراحةً أو ضمناً. فبالنسبة إلى حَلَّاق؛ فإنَّ منهجه منهج يقوم على مفهوم (البراديجم) ⁽¹⁵⁾، حيث يجرِّد نموذجاً من خطاباتٍ ونصوصٍ مؤسَّسةٍ تمثِّل (النطاق المركزيِّ) لفضاءٍ ما، ومن ثمَّ؛ فهو يتعاطى مع (البراديجم) بوصفه النموذج الحاكم المجرِّد والأعلى، لكنَّه من جانبٍ آخر لا ينفي أيَّ فسادٍ أو استبدادٍ أو هيمنةٍ سياسيَّةٍ كانت من قبل الحكَّام المسلمين على الأُمَّة. لكنَّه، من ناحيةٍ أخرى، يعتبرُ لأمرين مهمَّين:

(15) مفهوم (البراديجم) (*paradigm*): هو مفهوم حاسم لفهم كتاب «الدولة المستحيلة»، وأعتقدُ أنَّ الفصل الأوَّل من الكتاب تحت عنوان: (مقدِّمات) لا بُدَّ من قراءته بعناية تامَّة لتفادي كثير من انتقادات المعلنين من الكتاب، هذه الانتقادات التي أخذت عنواناً عريضاً، وحاولت أن تعمِّمه على بقية الكتاب دون وعي للمنهجيَّة التي أوضح معالمها حَلَّاق في الفصل الأوَّل بشكل جليِّ. ولهذا: نعتقدُ أنَّ النقد للكتاب ينبغي أن ينطلق، أوَّلاً وقبل كلِّ شيء، من نقدٍ لنظريَّة (البراديجم) إذا أردنا نقدًا فعلاً؛ وإلَّا: فإنَّ النقد التعميميُّ لن يُجدي نفعاً.

(أولاً): أن هذا الانحراف والاستبداد السياسي لم يكن يُنظر إليه على أنه النموذج الحاكم.

و(ثانياً): أن الشريعة كانت تُمثّل أفقاً حياً للمجتمع، لدرجة أن هذا المجتمع لم يكن يعني له استبداد الدولة بالشكل المعاصر لاستبداد الدولة الحديثة.

صحيح أن الحكم الإسلامي قد مارس من القمع والاستبداد ما هو معلوم (ولا أعتقد أن حلاق يُخالف هذا الأمر)، لكن ما كان يشغل حلاق هو طبيعة (الحكم الإسلامي) المختلفة، بنيوياً، عن طبيعة الدولة الحديثة؛ حتى لا تختلط المفاهيم، ولا الوقائع التاريخية بعضها ببعض.

وأيضاً: فإن أغلب النقد الموجّه للممارسات السلطانية الجائرة في التاريخ الإسلامي تغفل، بصورة مخجلة، الطابع التسلطي للدولة الحديثة، بحيث يتم تصوير الأمر كأن وضعنا اليوم - في ظل الدولة الحديثة - أكثر حريةً وتحرراً من المجتمعات ما قبل الحديثة، والقروسطية. وهذا له علاقة بالطبع بعقيدة التقدم التي تحدت عنها حلاق في الكتاب بصورة جليّة. فكل ما هو (حديث) هو أكثر تقدماً وحريةً ممّا هو (قروسطي)، أو ما قبل حديث عموماً. (وهنا لا نغفل عن أن: كيف ما هو (حديث) يُعيد تشكيل (ما قبل الحديث) بطريقة معيارية بوصفها الأقل شأناً وأكثر بدائية، وهو جوهر عقيدة التقدم المنفشية). ومن ثم، كان الاعتبار المنهجي من قبل حلاق تجاه التاريخ الإسلامي وأفق الشريعة إفلتاً من مصطلحات ومفاهيم التقدم التي تهيمن على كتابات الباحثين، بحيث يكتشف أفقاً أخرى قد نبذناها طويلاً بلا رجعة.

وبصورة مختصرة: يحتاج حلاق في الفصلين الثالث والرابع بأن الشريعة أسست لنموذج أخلاقي، وكلّ الممارسات والأفعال والتصورات انطلقت من هذا النموذج. وينطوي النموذج الأخلاقي للشريعة على مرتكز ميتافيزيقي بإفراد الله بالسيادة الكاملة، وأن معنى وجودنا في العالم هو أخلاقي وليس نفعياً بالأساس. ومن ثم، لم يكن لأحدٍ مهما كان أن يتحكّم في الشريعة بهذا المعنى الكلي، **حيث إن الشريعة** «باعتبارها ممثلة لإرادة الله السيادية، تنظّم الشريعة مجال النظام الإنساني بأكمله، إمّا بصورة مباشرة، أو من خلال تفويضٍ محدد جيّداً ومحدود. وفي حين تتحكّم الدولة الحديثة بمؤسّساتها الدينية وتنظّمها، مخضعةً إياها لإرادتها القانونية؛ فإن الشريعة تتحكّم بالمنظومة الكاملة من المؤسّسات العلمانية وتنظّمها. وإذا كانت هذه المؤسّسات علمانية أو تتعامل مع ما علماني؛ فهي تقوم بذلك في إطار الإرادة الأخلاقية الرقابية الشاملة التي هي الشريعة. ولذلك: فإن أي شكلٍ سياسي أو مؤسّسة سياسية (أو اجتماعية أو اقتصادية)، بما فيها السلطات التنفيذية والقضائية، هي في النهاية خاضعةٌ للشريعة. **ومن جهةٍ أخرى:** فإن

الشريعة نفسها هي (السلطة التشريعية) بامتياز. [...] ، ولا توجد مراجعة قضائية في الإسلام؛ ولذلك: لا يستطيع القضاء المشاركة في التشريع بصورة مباشرة»⁽¹⁶⁾.

ولا ينبغي للقارئ أن يفهم من هذا الكلام لحلاق أنه مع دعواتٍ مثل (تقنين الشريعة)، فهذا القانون الذي يُراد أن تقنن الشريعة داخله هو قانون حديث يتنافى والأصل الأخلاقي في الشريعة الذي يريد حلاق أن يبرزه ويؤكد عليه، بل ويوضح كيف أنه هو من صاغ الإنتاج والذات والمجال الإسلامي. فغاية ما يريد حلاق أن يوضحه هو سؤاله الذي طرحه: (كيف حكم المسلمون أنفسهم لمدة اثني عشر قرناً؟!). أي: إن دعوات (تقنين الشريعة)، ودسترتها هي نتاج الوضع الحديث، وليست مطلباً في التاريخ الإسلامي⁽¹⁷⁾.

أما الفصل الخامس؛ فيركّز فيه حلاق على نقطة طريفة، وهي نقطة طالما ناقشها فلاسفة ومفكرون سياسيون من قبل، ألا وهي إنتاج الدولة الحديثة لرعاياها. مرتكزاً على ميشيل فوكو، يشتغل حلاق على مفهوم (تقنيات الذات)، (technologies of the self)، وهي جملة الأمور التي توجه الذات أخلاقياً في هذا العالم. حيث يرى حلاق أن لا أرضية للتلاقي بين نموذج إنتاج الرعايا للدولة الحديثة، ونموذج الحكم الإسلامي لذلك؛ فالحكم الإسلامي لم يعرف كمية الرقابة التي تقوم بها الدولة الحديثة، كما إنّ الذوات لم يكونوا أبناء الدولة، أو تنتجهم الدولة، إنّما الدولة هي من جاءت لهم، على خلاف الدولة الحديث التي يكون الفرد نتاجها، ومسخرًا لها، بل ويموت في سبيلها⁽¹⁸⁾. ومن ثمّ؛ فالدولة الحديثة، على عكس ما يُشاع هي دولة فدائية، تجنّد الأفراد - وفقاً لمبدئها السيادي الكلي - في سبيل الزود عنها. كما إنّ نتاج ذاتاً متشظية غير أخلاقية محكومة بميتافيزيقا دنيوية لا موجه خارجي لها، بل كلّها موجّهات داخلية.

(16) حلاق، «الدولة المستحيلة»، (ص / 111).

(17) حول هذه النقطة، يُمكن الإشارة إلى عمل نوح فيلدمان: «صعود الدولة الإسلامية وصعودها»، خاصة الفصل الثالث من الكتاب. وهذا مع الفارق الجلي بين كلّ من منهج فيلدمان ومنهج حلاق، وهو برأينا إن تقاطع جزئياً؛ إلا أنّه يختلف منهجياً بصورة لا يمكن إخفاؤها، ولعلّ المقارنة بين العمليين، وإبراز هذا التمايز المنهجي أمرٌ نعود له مستقبلاً.

(18) مناقشة هذه النقطة الممتازة، يمكن الرجوع إلى محاضرة لوائل حلاق تحت عنوان: (تشظي العلماني)، وهذا رابطها:

<https://www.youtube.com/watch?v=WFAqQiIVsF8>

وهذه ترجمة عربية لها:

<https://www.youtube.com/watch?v=cr-UnZ1JyZE>

كما يُمكن الرجوع إلى: طل الأسد، «عن التفجيرات الانتحارية»، ترجمة: فاضل جكر، المركز الثقافي العربي.

إنَّ الفصلين الأخيرين من الكتاب يمكن اعتبارهما بمثابة برهنة وتدليل أكبر على أطروحة الكتاب المركزية. فالعالم الحديث - الذي يُنشد فيه بعضهم أن يكون دولة إسلامية أخلاقية - عالم محكوم بحصار عولميٍّ مهيمن، والعولمة تُقارب - دائماً - على أنها نمطٌ اقتصاديٌّ، إلا أنها، كما يقول حلاق، نمطٌ سياسيٌّ للهيمنة جديد، كما إنَّ العولمة تسعى لإنشاء عالم على شاكلتها بالأساس. ولا يمكن أن ينشأ نموذج اقتصاديٍّ إسلاميٍّ متوهم من داخل هذه الأسس التي تهيمن على النظام العالمي، فلا بُدَّ من تبيئةٍ شرطٍ جديد لإنتاج ذلك. ومن ثمَّ، ما يُدعى (مصارف إسلامية)، كمحاولة للخروج من هذه الهيمنة، ما هي إلاَّ رأسمالية لها لبوس الاسم فقط، ولا مضمون سوى المضمون النيو - ليبراليِّ الحديث.

ما العملُ الآن؟ إذا كان ما من تلاقٍ بين الأَرْضِيَّة الأخلاقية للإسلام وأخلاق الدولة الحديثة، إذا صحَّ التعبير، وإذا كان هناك تحوُّلٌ جذريٌّ في مفهوم السيادة (sovereignty) بحيث يرتكز على بعد ميتافيزيقيٍّ غير أخلاقيٍّ، وهو مفهوم ضبُطيٌّ بالأساس للدولة الحديثة على القانون والذوات والاجتماع والسياسة، ما هو الحل للمسلمين اليوم؟

في الفصل الأخير، يناشد حلاق علماء المسلمين ومفكرِّي الإسلام الذين يريدون نظامًا يحمل رؤيتهم للعالم أن يتضامنوا مع العلماء والفلاسفة الغربيين الذين يهتمُّون بموضوعة الأخلاق؛ لتصويب نقدٍ جذريٍّ للدولة الحديثة، ليس فقط، بل وللشرط الحديث بأكمله. ولا بُدَّ من هيمنة للنطاق المركزيِّ للأخلاقيِّ على النطاق المركزيِّ للسياسيِّ بمعناه الحديث والذي نعاصره. ف (كلُّ هذه الأصوات - الإسلامية والمسيحية، الشرقية والغربية - تتفاعل مع الظرف الأخلاقيِّ نفسه مهما اختلفت مفرداتها ومصطلحاتها.

هكذا: يبقى السؤال الأهمُّ هو: هل يمكن لتلك القوى من جميع الجهات أن تتسامى على تمحورها الإثنيِّ حول نفسها، وتوحِّد جهدها في مُساءلة المشروع الحديث ودولته؟ [...] ، وهل يُمكن لهم جميعاً - غربيين وغير غربيين - تفكيك أسطورة صراع الحضارات المؤذية؟ وهل يُمكن لهم مضاعفة قوتهم الأخلاقية لتحقيق نصرٍ يُؤسس الأخلاقيِّ كنطاقٍ مركزيٍّ لثقافات العالم، بصرف النظر عن التنوعات (الحضارية)؟ فكما أنه لا يُمكن أن يكون هناك حكمٌ إسلاميٌّ من دون هذا النصر، لا يُمكن أن يكون هناك أيُّ نصرٍ أصلاً من دون أن تستفيق الحداثة أخلاقياً، وهذا ما لم يحدث⁽¹⁹⁾ ، هكذا يدعو حلاق في نهاية الكتاب.

(19) حلاق ، «الدولة المستحيلة» ، (ص / ٢٩٦).

(٣)

إنَّ الدَّرْسَ الأهمَّ لكتاب «الدولة المستحيلة» هو إعادة النَّظَر والتفكير في مفهوم الدَّولة من حيث هو مفهوم أساسيٌّ ومرتكز في الفلسفة السياسيَّة الحديثة. وهذا التَّشَوُّش المفاهيميُّ لدى الإسلاميين، بل ابتعادهم عن (النظريِّ) لأجل (العمليِّ) المتوهَّم، هو ما يُنتج كلَّ هذه السياسات البراجماتيَّة الظرفيَّة التي تُنتج عفويًّا دون أيِّ أبعاد نظريَّة تُبنى عليها، وينتج هذا التشويه الحاصل. فما من دراسةٍ لِمَا تعنيه الشريعة ولِمَا تعنيه الدولة، ومن ثمَّ يغدو المفهومان محلَّ رغبة لا أكثر.

وبالتالي: فإنَّ الاتهام الموجَّه إلى كتاب حَلَّاق باعتباره كتابًا غير عمليِّ، أو أنَّه كتاب قد يُقبل على المستوى النظريِّ، لكن لا يُمكن قبوله عمليًّا = هو اتِّهام ينمُّ عن قلقٍ لقراءٍ من هذا النوع، قلق ينمُّ عن الخوف والتخلُّص من أيِّ أفق تحرُّريِّ، سياسيًا أو أخلاقيًّا، يمكن أن يفتحه لنا الكتاب. كما إنَّه ينمُّ، بصورةٍ أساسيَّة، عن يقينٍ راسخٍ بالدولة الحديثة التي يعتقدُ كثيرٌ من الباحثين، أو - على الأقلِّ - الذين يتعاملون معها بوصفها حقيقةً تاريخيَّةً كان الوصول إليها أمرًا حتميًّا، وهو موقفٌ نابغٌ من موقفٍ أكثر إبستمولوجيَّةً يتعلَّق بالنظرة للتاريخ الإنسانيِّ وإمكاناته، ونابغ أيضًا من إيمانٍ بالمشروع الحديث الذي لم يعد يُمثِّل أيِّ إغراءٍ نظريِّ أو عمليِّ.

ولذلك: فإنَّ المواجهة التي يضعها كتاب «الدولة المستحيلة» في وجه العرب والمسلمين هي مواجهة حاسمة، وتدلُّ على قدرة الكتاب على زعزعة ما هو مستقرٌّ بشأن تاريخ العرب والمسلمين ومستقبلهم. فقد كان أغلب النقد الموجَّه إلى العرب والمسلمين غير معتبرٍ لشرط الفاعليَّة؛ إذ هو نقد يحاول أن يستدخلهم في منظومات إبستمولوجيَّة جديدة، دون أيِّ نداءٍ للعرب والمسلمين أن يتأمَّلوا في إمكانات تاريخهم وشريعتهم، ومن ثمَّ لا بُدَّ أن يُمثَّلوا مشروعًا، وأن لا ينجروا وراء دعاوى كونهم (متخلفين) ولا يُمكن أن يُقدِّموا شيئًا. وهذا ما لم يدركه قراء الكتاب. فالكتاب - برأينا - يبعث على أملٍ، وليس على يأسٍ كما يُتصوَّر، فهو يقول - بشكلٍ حاسمٍ -: إنَّ التاريخ الإسلاميَّ قد حوى نموذجًا أخلاقيًّا هيَّأته الشريعة، وهو نموذج هائل، ويمكن أن يتفوق على غيره من النماذج الأخرى. ولهذا ليست دعوى (تعجيزيَّة) الكتاب بذاتِ بالٍ لنا، اللهمَّ إلا إذا كان التفكير خارج براديجم الحداثة واكتشاف إمكانات ما

كان موجوداً يُسمَّى تعجيزاً، أو فشلاً. وبالتالي: لم يفهم منتقدو الكتاب التحدي الذي يضعنا فيه هذا الكتاب، وهو تحدّي حاسم وجريء.

إلا أنني لا أعني بهذا الكلام أن كتاب حلاق يُمثّل وصيةً سياسيةً لتيّارٍ ما، فهذا موقفٌ من تبنّاه يقع في صلب الموقف الآخر الذي يرى أن الكتاب غير عمليّ. إنّ «الدولة المستحيلة» هو كتاب قادمٌ من أفقٍ ما بعد حديث، أفقٌ لا يُسلّم بكونيّة الحداثة، ولا بمعاييرها السياسيّة والأخلاقيّة، وهو - في الوقت نفسه - ليس دفاعاً عن تقليدٍ ما، وإن كانت نظرتَه للتقليد مابينةً لنظرة الحداثيين إلى ما عادت تعنيه كلمة (تقليد) في سياقٍ حداثيٍّ. وإنّ الأرضيّة الأخلاقيّة التي ينطلقُ منها الكتاب لا تنتهي بأيّ شكلٍ من الأشكال إلى صوفيّةٍ سياسيّةٍ باعتزال الشأن العامّ، (كما هو حال انتقادات أخلاقيّة تقدّم للدولة الحديثة، وتنتهي فيما تنتهي إليه إلى التخلّص من كلّ ما هو سياسيٌّ باعتباره شرّاً محضاً، وهي رؤى تُعزّز من قدرة الدولة بلا شكّ، بل وتغدو مصلحة لها، وإن لم يُرد أصحابها ذلك)، بل هي أخلاقيّة فاعلة لا تريد أن تختزل (الدولة) و(الإسلام) كعناوين عريضة في أفق خصامٍ أو تصالح، كما قد فعل الإسلاميون ويفعل خصومهم إلى اليوم، سياسياً ومعرفياً.

وإذا كان الخطاب الإسلامي قد مرّ بتحوّلاتٍ في حديثه حول الدولة؛ فإنّه يعاني فشلاً حقيقياً في تصوّر ما تعنيه دولة حديثة. يقول حلاق مُبيّناً طبيعة تصوّر الخطابات الإسلاميّة للدولة بكلام مهمّ: «تفترض الخطابات الإسلاميّة الحديثة أنّ الدولة الحديثة أداة حكمٍ محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائفٍ مُعيّنة، طبقاً لخيارات قادتها وقراراتهم. كما تفترض أنّ بمقدور القادة أن يُحوّلوا آلة حكم الدولة، حين لا تُستخدم للقمع، إلى مُمثّل لإرادة الشعب، مُحدّدين بذلك ما ستكون عليه الدولة [...]». هكذا تنظر الخطابات الإسلاميّة إلى الدولة الحديثة، كما نظر أرسطو والأرسطيّون إلى المنطق، أي: كتقنية محايدة، أو كأداة تُوجّه التفكير السليم في ما يخصُّ أيّ موضوع أو مشكلةٍ في العالم»⁽²⁰⁾. وهذا يشهد له فعلاً الممارسة السياسيّة لدى الإسلاميين، حيث ينظرون إلى الدولة كوعاءٍ للأيديولوجيا، وأنّ الدولة يُمكن استخدامها في أيّة أهداف.

ويترتّب على هذه النّظرة عند الإسلاميين، وهي إرثٌ إصلاحيٌّ يُستعاد طوال الوقت، تفريقهم الدائم بين الوسائل والفلسفات (الغايات) الكامنة داخل المفاهيم الحديثة؛ فتغدو الدولة آليّة شكلاً، ويغدو الاقتصاد من مفهوم جوهريٍّ يشدُّ بنية النظام العالميّ إلى إنتاج عمليّات مصرفيّة بأسماء جديدة لا أكثر. هذه الشائبة

(20) حلاق، «الدولة المستحيلة»، (ص / 275 - 276).

الإصلاحية بين الوسيلة والفلسفة هي ما تُنتج هذه الخطابات المشوّهة لدى الإسلاميين، الخطابات الإصلاحية التي تنطوي على توفيقيات معطوبة، ولا تستطيع أن تبلور لنفسها خطاباً عن (الشّرط الحديث)، إنّما تُدمج ضمن تصوّرات إصلاحية انشطارية ليس إلّا.

ومن هنا يكمن إسهام الكتاب الرئيس أنّه، عبر خوض نقاشات فلسفية موسّعة، قد أبان عن جوهر ما تعنيه دولة حديثة، وما تتطلبه من نمط (تدوّت) (subjectivisation) جديد يانتاج مواطنين على شاكلتها، وأيضاً تضمّنها لمفهوم (السيادة) الذي هو ناظم كيانٍ للدولة الحديثة.

ومن منطلقٍ مُعاضد، ترى الباحثة المصرية الدكتورة هبة رؤوف عزت في كتابها «الخيال السياسي للإسلاميين» بعد تحليلها المهمّ لكتابات الإسلاميين في أواخر التسعينيات ومطلع الألفية في المجلة المسماة: (المنار الجديد) - وهو اسم يتقاطع مع (مجلة المنار) القديمة لمحمد رشيد رضا، ممّا يضمن امتداداً إصلاحياً بوعياً، أو بغير وعيٍ - ، أنّه: «لا يجد القارئ كلاماً (في) نظرية الدولة وضرورة مراجعة مركزيتها لدى الحركة الإسلامية في تطويرها رؤاها وخطابها»⁽²¹⁾. يثبت كتابها - عملياً - أطروحة حلاق النظرية عن أنّ اختزال الإسلاميين لمفهوم الدولة - وهو اختزال لا يقلُّ عن اختزالهم لما تعنيه (الشريعة) - هو اختزال سيعيق أيّ إفلات من الهيمنة؛ لأنّ هذا الاختزال يساعد الهيمنة، ولا يكافحها في حقيقة الأمر.

لقد تمّ النقاش طويلاً عمّا تعنيه (دولة إسلامية)، لكن آن الأوان للنقاش حول ما يعنيه كلّ من مفهوم (دولة)، ومفهوم (إسلامي). ويُعتبر كتاب حلاق محطة لا يمكن تفاديها إذا ما أردنا أن نفتح هذا النقاش على مصراعيه، بكلّ تأكيد.

(21) هبة رؤوف عزت ، «الخيال السياسي للإسلاميين» ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، (ص / 55).