İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Kitap Tanıtımları, sy. 34, 2019, s. 515-521.

■ **Wael B. Hallaq,** *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?,* Babil Kitap, Çevirmen: Aziz Hikmet, 1. Baskı, 2019, 316 s.

Değerlendiren: Dr. Öğr. Üyesi Mohamad Anas SARMINI*

تهدف هذه الورقة إلى مراجعة كتاب الدكتور وائل حلاق الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، الصادر أولا باللغة الانكليزية من جامعة كولومبيا عام 2013م، ثم ترجم إلى لغات كثيرة منها اللغة العربية عام 2014م، ومؤخرا باللغة التركية، ويلاحظ فيها أن المؤلف/المترجم قد غير العنوان الثاني فهو في النسخة العربية والإنكليزية متطابق، ولكنه في النسخة التركية تحول إلى صيغة سؤال نحَّى عنه المؤلف/المترجم الإشارة إلى البعد الأخلاقي في عنوان الكتاب، وغلّب فيه السياسي على القِيمي فقال: الدولة المستحيلة: لماذا الدولة الإسلامية غير ممكنة في العصر الحديث، ولعلي لا أوافق الكاتب/المترجم على هذا التغيير لأهمية إبراز العنصر الأخلاقي في الكتاب كما سيأتي.

وكان قد سبقت مراجعة الكتاب من قبل (Murat Sarıtaş) وهو باحث في جامعة إستانبول،[1] ونظرا لأهمية الكتاب، ولصدوره حديثا مترجما إلى اللغة التركية وما رافق ذلك من اطلاع جمهرة الباحثين عليه، ولأن المراجعة السابقة أخذت شكل تلخيص لأهم أفكار الكتاب دون نقد أطروحته ولا على ربط رسالته بالسياقات الاجتماعية والأكاديمية المعاصرة التي صدر أثنائها، فإني عقدت العزم على كتابة مراجعة أخرى له تتضمن ثلاثة محاور، الأولى عرض الأطروحة المركزية للكتاب، والثانية عرض السياق الفكري والأيديولوجي الذي رافق ظهور الكتاب، والثالثة نقد الأطروحة المركزية فيه.

أولا: أطروحة الكتاب المركزية

فكرة الكتاب المركزية وكما يشرحها عنوان الكتاب، أن «الدولة القومية الحديثة» تتضمن مبادئ وقيم أخلاقية تتناقض داخليا مع «القيم الإسلامية»، ولهذا فإن مصطلحي «دولة» و«إسلام» في تركيب «الدولة الإسلامية» لا يمكن أن يجتمعا معا، بل بينهما علاقة تناقض كما

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. asarmini@hotmail.com

١ صدرت مراجعته في مجلة İslâm Araştırmaları Dergisi ٣٤ (٢٠١٥): ١٧٥-٢٠٤.

أومأ في العنوان الثاني من النسخة التركية للكتاب. ولكي تستقر للمؤلف أطروحته المركزية فإنه اشتغل على إثبات أن «الدولة الحديثة» ليست مجرد هياكل وقوالب فارغة يمكن لأي حزب أو أيدلوجيا أن تصب فكرها فيه، بل إنها نظام يحمل فلسفته النظرية وآلياته التطبيقية معه، بحيث يُطَوِّع في ماكينته البيروقراطية كل من يريد توظيفه ولا تتطوع له.

وقد استطاع المؤلف أن يحشد من الأدلة والنماذج ما يؤيد فكرته التي تثبت أن الدولة الحديثة تحمل معها فلسفتها ورؤاها بدقة تتفوق على أطروحات من ينكر ذلك. كما أنه استطاع أن يثبت أن مجال الإسلام ومجال الدولة الحديثة مجالان متباينان تماما، خصوصا في الفصول التي ناقش فيها المسألة القانونية والمسألة السياسية والمسألة الأخلاقية، وكذلك فإنه اشتغل على نقد أهم مظاهر «الدولة القومية الحديثة» بجرأة وأصالة بحيث خلص إلى ما عنوَن به كتابه في النسخة العربية والإنكليزية، وهو أن المأزق الأهم الذي تعاني منه الدولة الحديثة هو مأزق القيم الذي ارتبط بفلسفة نشأتها أصلا وبأدوات تطبيقها لاحقا فلا ينفك عنها، ويقرر حلاق وبشكل مواز في الكتاب أن النظام الإسلامي هو نظام قيمي أخلاقي أصلا، بحيث يمكن وصف الكتاب بأنه تحفة رائعة في نقد الحداثة أخلاقيا وفي إبراز التفوق الأخلاقي لنظام الحكم الإسلامي في الأزمنة الكلاسيكية، وهي النتيجة التي تستدعي عند حلاق القول بأن «الدولة الحديثة» يستحيل لها أن تقترن «بالإسلام».

ثانيا: السياق الفكري والأيديولوجي الذي رافق صدور الكتاب

يَرِد على ذهن القارئ أثناء قراءته الكتاب أمران: الأول قدرة المؤلف اللافتة على الحفاظ على بوصلة كتابه المتجهة إلى إثبات أطروحته المركزية المتعلقة بالمسألة الأخلاقية لا السياسية، وقدرته على الإحاطة بالأطروحات والنصوص التي تبرهن ادعاءاته، وكذلك قدرته على ترتيب أفكاره وفصوله بحيث تؤدي إلى إثبات ما يريد إثباته من غير استطراد ولا اجتزاء ولا تحميل للنصوص ما لا تحتمل، بما يثبت عمق الكتاب ودقة الكاتب سواء اتفقت مع أطروحته أم اختلفت معها، وبما ينفي عنه بالتأكيد الاتهام بالسطحية الذي قيل فيه.

الثاني التوقيت الدقيق والعنوان الجريء الذي صدر فيه الكتاب بنسختيه الإنكليزية ثم العربية التي لحقتها بسرعة فأحدثتا ضجة إعلامية كبيرة تفوق بمراحل ما يرافق عادة صدور أي

كتاب أكاديمي في الغرب والشرق، بحيث لم يعد كتابا متداولا في الأوساط الأكاديمية والنخبوية فحسب، بل وصل إلى الإعلام والسياسة ورجال الفكر والثقافة، فكان نقطة فارقة في التاريخ الأكاديمي لحلاق نفسه.

ولعل هذا يعود إلى عدَّة أمور، أهمها أن سنتي 2012 و2013م كانتا سنتي صعود «الإسلام السياسي» والذي يؤمن «بالدولة الإسلامية» إلى ذروة الهرم السياسي في عدد من البدان، وأنها أيضا زمن انحداره من ذلك في معظم تلك البلدان، كما أنها كانت سنتي بروز المجموعات الإسلامية المصنفة إرهابيا في ساحات المعارك والإعلام، بحيث صارت مصطلحات «الدولة الحديثة والدولة الإسلامية والتطرف» حديث الساعة في الإعلام والفكر والسياسة، وليست حديث الأكاديميين والنخب فحسب، فكان ظهور كتاب بعنوان الدولة المستحيلة ويقصد بها الدولة الإسلامية مثار اختلاف وجدل كبيرين.

ولكن في المقابل، فإن صدور الكتاب في ذلك التوقيت، وإن أثمر جدلا واسعا وشهرة كبيرة له ولمؤلفه، كانت له آثار سلبية عليهما أي الكتاب والمؤلف، وقد تكلم عنها حلاق بصراحة، أهمُّها أنَّه استُقبل استقبالا أيديولوجيا من قِبل شرائح معينة من المثقفين، وقُرئ قراءات غرَضية في سياق التحزبية والمنافسة السياسية، وهي قراءات لا تتصل وسياق الكتاب الذي أراده المؤلف أخلاقيا لا سياسيا، وهو أمر أزعج المؤلف وشوَّه فكرته وحَرَف الأنظار عن غايته من الكتاب، وكان من نتائجه أن أكتسب الكتاب خصوما لم يتفهموا تماما فكرته المركزية، وأكسبه أيضا مؤيدين اكتفوا بعنوانه الأول فقط دون تفاصيله. فحلاق لم يكن معنيا كثيرا في كتابه بثنائية «الإسلام دين ودولة» نقدا أو إثباتا، ولا نظنه ينكر إمكانية أن يبدع المسلمون تحت ضوء القيم الإسلامية، نظامَ حكم يناسبهم ويوافق قيمهم، بل إنه يقر ذلك ويقترحه عندما يثبت التفوق الأخلاقي لنظام الحكم الإسلامي في العصور الكلاسيكية.[٢] ولكن لا مفرَّ من القول بأن هذه النتائج السلبية لم تكن خافية على حلاق، فالكتاب بعنوانه وتوقيته وكثير من طياته وتفاصيله يحمل إمكان قراءته تلك القراءة الأيديولوجية، وهذا مشكل بالنسبة لنا،[٣] ولعله كان خيرا تأخر صدور

٢ مما اتهم به الكتاب الترويج لإسلام جديد ينفي عنه الدولة والحكم، ويجعله عبارة عن مقولات أخلاقية يمكن ان تلبس في كل ثوب بسهولة، أو الترويج لتمسيح الإسلام، بمعنى إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله، والكتاب ليس معنيا بهذه المسألة أصلا، كما ذكرنا أعلاه.

٣ وزاد من استشكالنا في هذه النقطة العنوان الثاني الذي صدر به كتابه في نسخته التركية.

الترجمة التركية للكتاب إلى ٢٠١٩م بحيث انطفأت جذوة ذلك الجدل السياسي وفتحت صفحات جدل أخرى يمكن لها أن توظف أطروحاته في نقاشاتها، أي أن الوضع صار مناسبا لأن تستقبله الأكاديمية الاستقبال الأكاديمي اللائق له، بعيدا عن تلك التجاذبات الأيدلوجية والسياسية التي رافقته طيلة السنوات الماضية.

ثالثا: نقد أطروحة الكتاب المركزية

في سياق المراجعة النقدية للكتاب، يظهر جليًّا لنا أن المؤلف استطاع إثبات الأطروحتين الآتيتين: وهي أن الدولةَ الحديثةَ هياكلٌ وفلسفةٌ معا كما أسلفنا، وهي أصلا الأطروحة التي اشتغل عليها طويلا الدكتور المسيري وكذلك طه عبد الرحمن وهبة عزت عبد الرؤوف وكثيرون ممن نقد الحداثة والإسلام السياسي، وهذا يفسر تلاقي أفكارهم مع ما قدمه حلاق. وأنَّ محاولة أسلمة الدولة الحديثة عبر صبِّ النصوص الإسلامية في قالبها، بحيث تنتج «دولة إسلامية» ليس بالأمر السهل أو الهين كما يُصوَّر، بل ينطوي على تحديات وتنازلات كبيرة على أقل تقدير. والثانية أن نظام الحكم الإسلامي في العصور الكلاسيكي كان من حيث الفضائل والقيم متفوقا على نظام الدولة الحديثة.

أمَّا عن أطروحة الاستحالة التامة في الالتقاء بين الإسلام والدولة الحديثة، وهي الأطروحة المركزية في الكتاب، فيَرد عليها الإشكالان الآتيان:

الأوَّل: لم يوضح حلاق عن أي نظام سياسي إسلامي يتحدث، فهل كان مقصوده النظام النبوي والراشدي أم الأموي والعباسي والسلجوقي والصفوي والمملوكي والعثماني؟ فإن مصطلح النظام السياسي الإسلامي الكلاسيكي الوارد في الكتاب يشملها جميعا. والذي يظهر من خلال عمله واستحضاره النصوص الفقهية المفصلة، أنه يتحدث عن النظام الذي استقر منذ العهد الأموي إلى العثماني، وكما تصوِّرُه كتب الفقه والسياسة الشرعية. إلا أن هذا العمل يسقط من اعتباره حقيقة أنَّ النظام الإسلامي في التاريخ كان حصيلة تواصل مستمر بين المسلمين والثقافات الأخرى، وحصيلة تقارب وتفاهمات متوالية حصلت مع الأنظمة التي اطلع عليها المسلمون، خصوصا النظام الساساني الفارسي، والذي دخل في صميم نظام الخلافة منذ العهود الكلاسيكية المبكرة. ولا يخفى أن الأنظمة السياسية الساسانية والرومانية وما جاء بعدها، لم تكن مجرد هياكل

فارغة وظَّفها المسلمون في نظامهم السياسي، بل إنها حملت معها أيضا فلسفتها وأيديولوجيتها التي ظهر أثرها في كتب السياسة الشرعية،[٤] وهو الأمر الذي تكرر مرارا في التاريخ الإسلامي وكانت هذه التفاهمات دائما مصحوبة بفتاوى الفقهاء ومرفقة بتأييدهم وموافقتهم. وخلافا لما حصل في الدور الثاني من الخلافة العثمانية أي عصر المراسيم من تفاهم مع الدولة الأوربية الحديثة والتي نبه حلاق إليه، ولم يقبله بل وجه نقده إليه، فإنه أغفل الحالات التي سبقته. وكأن الإشكال هو مع الحداثة الغربية فحسب، لا مع أي تنازل وتقارب يكون من جهة المسلمين إلى جهات أخرى على حساب القيم الأخلاقية المركزية. ولا يعنينا هنا في واقع الأمر تقويم تلك المساومات والتنازلات التي حصلت تاريخيا، ولا في مدى موافقتها مع القيم الإسلامية العليا، بل مقصودنا التذكير بأنها تواءمت مع الإسلام في النتيجة وتكيفت معه عبر فتاوى العلماء والفقهاء آنذلك، وأنها لم تكن مستحيلة ومتناقضة داخليا كما يصور عن الدولة الحديثة والإسلام اليوم. والفارق بين الحالتين ساقط، وما دامت المواءمة الأولى قد أمكنت واحتفظت بالمظلة الإسلامية فالمواءمة الثانية كذلك.

الثاني: لم يوضح حلاق في حديثه عن «الدولة القومية الحديثة» أنه يوجه نقده إليها من حيث الفكر والتنظير أم من حيث التطبيق والممارسات، بل إنه أقام نقده على فلسفته ورؤيته الخاصة فذكر المبادئ التي قامت عليها الحداثة، ثم حاكمها بما يجري من تطبيقات حقيقية على أرض الواقع، على أنها المعبر الحقيقي عن الوعي الفكري الباطن اللامُصَرَّح به لديهم، دونما تركيز على الفلسفة والقيم التي تدعيها الحداثة. وهذا أمر رغم صحته من حيث الواقع، إلا أنه مُشكِل من حيث النظر، لأنَّه يخلط التطبيقي بالنظري، فالتطبيق هو انعكاس لكل من فلسفة «النظام»، وفلسفة «الأشخاص القائمين على ذلك النظام» معا، وربط الواقع اللاأخلاقي للدولة الحديثة كما يصرح حلاق بفلسفة النظام فحسب فيه إهمال للطرف الثاني من المعادلة وهو فلسفة الأشخاص، وقد حصل بعض الانحراف في بوصلة الكتاب في هذه النقطة إذ ركز حلاق كثيرا على نقد البيروقراطية وآليات العمل في الدولة الحديثة، وحاكم بها القيم الأخلاقية التي تدعيها.

ويمكن لنا أن نمثل على هذه النقطة بالمفارقة التي حصلت في كلامه عن التغول الذي تمارسه الدولة الحديثة تجاه مواطنيها، وموازنته بين النظام الإسلامي والحداثي في حل هذه المشكلة، فإنه يذكر بأن النظام الإسلامي اختار في معالجة تغول السلطة تقليل صلاحيات أصحابها أنفسهم،

٤ انظر للتوسع فيما سبق: دراسات د. رضوان السيد ككتابه الأمة والجماعة والسلطة، ومقدمات تحقيقه كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، وكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، وكتاب تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي.

وعدم تسليمهم مفاتيح السيطرة على المجتمع كله، فنظام الوقف والفتوى والقضاء والتعليم وأنظمة أخرى كثيرة هي أهليةٌ ومستقلة تماما عن السلطة، وتشاركها وأحيانا تنافسها في إدارة المجتمع والسيطرة عليه، ولهذا فإن فقهاء السياسة الشرعية لم يتكلموا كثيرا في تقليل صلاحيات السلطان، وأهملوا الكلام في وسائل تقليم أظافر السلطة، لأنها أصلا لا تطول أفراد المجتمع كله ولا مؤسساته، ومن هنا لا نجد كلاما عندهم عن تحديد سنوات الخلافة، ولا تفصيلا عن أدوات إنكار المنكر والأمر بالمعروف وهيئاته، وعلى ضوء ذلك تُفهم إطلاقاتهم بوجوب الصبر على ظلم الحاكم ما دام لم ينطق بالكفر البواح، لأن دولته ليست بمتغولة أصلا، والصبر على ظلمه أولى على قاعدة المصالح والمفاسد، وهذا يعني أن الأحكام الفقهية المتصلة بهذا السياق ظلت تحت مظلة القيم الأخلاقية الإسلامية، خلافا للقراءات الاتهامية الأخرى لهذه الأحكام.

وخلافا للمنهج ذي النظرة المثالية الذي سار عليه حلاق في تصويره النظام الإسلامي الكلاسيكي كما سلف، فإنه إذ أراد أن يتعرض لأدوات الدولة الحديثة في معالجة علاج تغول السلطة، ويأتي على رأسها الفصل بين السلطات، فإنه أفرد لهذه المسألة بالذات فصلا تاما في كتابه، ركز فيه على نقدها، مبينا أنه واقعيا لا يمكن أن يعمل «الفصل بين السلطات» بشكل سليم، وإن هذا أحد مظاهر السقوط الأخلاقي لنظام الدولة الحديثة أمام تحدي تغول السلطة فيها، وهذا مأزق أخلاقي على تعبيره، يمنع الدولة الحديثة من أن ترقى لمرحلة العدل المجتمعي، وهذا في النتيجة يؤكد أطروحته المركزية وهي التضاد في القيم بين الإسلام والحداثة.

والإشكال في هذا الطرح أنه يخلط بين القيم الأخلاقية والأدوات التطبيقية، والأمر يمكن أن يصور على غير هذا النسق، وهو أن الدولة الحديثة تمتلك من القيم ما تشترك فيه والإنسانية، وهي إذ أعطت صلاحيات واسعة لحكوماتها وأذرعتها، فإنها قلمت أظافر هذا التغول «نظريا» بتحديد فترات استلام الأحزاب للسلطة، وبإقرار أنظمة المعارضة في الحكومة نفسها، وبفصل السلطات «المنتقد» بين التشريع والتنفيذ والقضاء، وبالبيروقراطية أيضا التي تضمن توفير الوقت الكافي لمراجعة الأحكام والتشريعات ولنقض الأحكام الغير عادلة منها، بحيث لا يسمح لتلك الدولة بالتمكن والسيطرة التامة، وهي كلها إجراءات قد نتفق أو نختلف في تحديد صلاحيتها للحد من تغول الدولة، إلا أنها تقع أيضا تحت مظلة القيم الأخلاقية من حيث المبدأ، ويزيد ذلك أيضا المراجعات التي تجري حاليا داخل الدولة الحديثة للحد من جديد من آثار هذا التغول عبر تمكين

مؤسسات المجتمع المدني الأهلية المستقلة عن الدولة، وهو طرح قيمي أخلاقي أيضا، وفيه عودة صريحة إلى الحل الذي اختاره النظام الإسلامي التقليدي.

وهذا يعني أن الإشكال لم يعد في القيم نفسها بين النظام الإسلامي والحديث، بل إنه متجه إلى الأدوات والمناهج المتبعة في تطبيق هذه القيم.[٥] والجدل في التطبيقات لا ينتج عنه استحالة التقاء، بل ينتج عنه مفاضلة فحسب في المناهج والأدوات. أي أن القضية هنا صارت اختيارا بين نظامين سياسيين ممكنين، بحيث يمكن لأي باحث وأكاديمي أن يشتغل في نقاط التمايز بين النظامين، وأيهما أقرب إلى القيم والأخلاق الإسلامية بل والإنسانية، ولم تعد مسألة استحالة وتناقض داخلي كما يصوره حلاق.

ونحن بالتأكيد مع أطروحة تفوق النظام الإسلامي التقليدي وندعو إلى العمل البحثي على تأكيدها، إلا أننا لا نقر بدعوى الاستحالة والتناقض الداخلي بين الطرفين، كما ظهر من خلال الانتقادين السابقين، بل إننا نقترح قراءة الأطروحة المركزية للكتاب على أنها دعوى مفاضلة بين نظامين أحدهما تقليدي والآخر حديث، أيهما أقرب إلى القيم الأخلاقية العليا الإسلامية والإنسانية، وأيهما يحقق تلك القيم ويتمثلها في الواقع؟ وهي دعوى مشروعة ومطلوبة أيضا، ويحق لأي باحث أن يتخذ فيها موقفا وأن يفاضل بينها، وهي جزء من عملية الاستفادة من التراث الإنساني الكلي، وجزء من فلسفة التعارف والوصل التي قامت بها الحضارة الإسلامية مع الحضارات الأخرى عبر العصور، خلافا لفلسفة القطع والفصل التي يتضمنها مصطلح الاستحالة.

٥ أما إذا كان الإشكال أخلاقيا فلسفيا متجها إلى مفاهيم تلك القيم وموازنتها بين النظامين الإسلامي والحديث، فإن تلك المقاربة قد يلزم منها استحالة الالتقاء لأنها مفاهيم متناقضة، أو ينتج عنها مفارقة بين تفاصيل معينة من تلك القيم كمسألة التعارض بين تلك القيم وخضوعها تحت سقف كُليات أعلى منها وهكذا، ولكنها في النهاية تحت مظلة قيم تحمل المفاهيم نفسها، وهذا لا يلزم عنه القول بالاستحالة أيضا.