الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر باتنة 1

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل :.....
الرقم التسلسلي:.....

نقد وائل حلاق للخطاب الإستشراقي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د في الفلسفة

تخصص الفلسفة التطبيقية

إعداد الطالب:
كمال رمضاني

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد المجيد عمراني

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
محمد شروف	استاذ محاضر –أ–	جامعة باتنة 1	رئيسا
عبد المجيد عمراني	استاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
موسى بن سماعين	استاذ محاضر –أ–	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
عبد المجيد مسالتي	استاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا
الوردي حيدوسي	استاذ محاضر –أ–	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2022-2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر باتنة 1

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل :.....
الرقم التسلسلي:.....

نقد وائل حلاق للخطاب الإستشراقي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د في الفلسفة

تخصص الفلسفة التطبيقية

إعداد الطالب:
كمال رمضاني

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد المجيد عمراني

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
محمد شروف	استاذ محاضر –أ–	جامعة باتنة 1	رئيسا
عبد المجيد عمراني	استاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
موسى بن سماعين	استاذ محاضر –أ–	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
عبد المجيد مسالتي	استاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا
الوردي حيدوسي	استاذ محاضر –أ–	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2022–2023

شكر و عرفان

الحمد لله الذي أسبغ النعم وأرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للأنبياء وحجة على الأمم ، فلك الحمد على تذليل كل صعب وتسهيل الحَزَن .

أما بعد :فان الشكر لله تعالى ابتداء وانتهاء ، إذ هو المنعم بإكمال هذا البحث وإتمامه سائلا إياه الإخلاص لوجهه الكريم في هذا العمل ، وأن يكون ذخرا لي يوم نلقاه و نافعا لكل من قرأه وأطلع عليه إلى يوم الدين .

ثم أقدم بموفور الشكر وجميل العرفان وحق التقدير إلى المشرف الأستاذ الدكتور : **عبد المجيد عمراني**–حفظه الله تعالى– الذي تكرم علي بقَبول إشرافه على هذه الرسالة وما رأيت منه إلا الفضل الذي لا نقدر أن أوافيه فيه بشيء، من توجيهه ونصحه واهتمامه ودقته في متابعة حيثيات البحث حتى انتهى ، راجيا من المولى أن يكون في ميزان حسناته .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة ، على تجشم أعباء هذه المناقشة وتيسيرها ، وإسدائهم إيانا النصائح والتوجيهات الثمينة حتى تخرج الرسالة في أحسن صورها .

ثم أثني بجزيل الشكر للقائمين على كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية –باتنة–1 عامة وقسم الفلسفة خاصة وكافة أساتذته الكرام فجزاهم الله عنا وعن طلبة العلم خير الجزاء .

وأخيرا نتقدم بالشكر كذلك لكل المهتمين بنجاحنا وتألقنا وإتمام هذه الرسالة من الوالدين والإخوة والأصدقاء المخلصين فأجزل الله ثوابهم وجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

إهـــداء

إلى من تألقت له القلوب ، واشتاقت لرؤيته العيون ، إلى قائدي وقدوتي وسيدي وحبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم إيمانا وتصديقا ...

إلى جسر المحبة والعطاء ، والتضحية والوفاء، إلى الذين ربياني صغيرا ، وأدباني وعلماني من خير العلم والأخلاق ، إلى والدي الكريمين ودعائي لهما (رب أرحمهما كما ربياني صغيرا)

إلى من ضاقت السطور من ذكرهم فوسعهم قلبي، وإلى الذين طالما أعطوا وشجعوا وقدموا وما تأخروا إلى زوجتي وأبنائي وبناتي كل باسمه ومقامه.

إلى من أحبهم القلب ، وهفت إليهم النفس ، كل الأصدقاء والزملاء ، إلى رواد الفكر ومنابع الهدى ومصابيح الدجى ، وورثة الأنبياء ، إلى مشايخي و أساتذتي الأعلام ...

إلى روح الذين غادرون ونحن في أمس الحاجة إلى مصابيح تنير لنا دروب الفلسفة الدكتور البشير ربوح والدكتور بلام محمد الصادق والأستاذة زروق زينة (رحمهم الله برحمته الواسعة)

إليهم جميعا اهدي هذا الجهد المتواضع

الباحث

مقدمـــــــــــــة

لا تزال إشكالية الخطاب الاستشراقي* ، تشكل الموضوع الرئيسي في تاريخ الفكر الإنساني، فهي مدخل يمكننا من فهم أزمتنا الحضارية، مما دفع هذا الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر إلى البحث عن خلفية التحليلات الاستشراقية والتي أدت إلى العديد من المفاهيم الخاطئة حول الشرق، وهي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، وبخاصة أن الاستشراق كخطاب يرتبط بسلطة يستمد منها قوته، وتوظف فيه أدواتها للتلاعب بدلالات اللغة، لخدمة أغراضها وتحقيق الهيمنة على الآخر .

ان الدراسات الاستشراقية في اغلبها –حسب اعتقاد بعض المفكرين – تنطلق من خلفيات ايديولوجية، تتأسس على منطق الاستعلاء والمركزية، حيث تنظر إلى الغرب كنموذج للتقدم والحضارة وللشرق نظرة احتقار وازدراء، وهي أحكام ذات طبيعة متحيزة واختزالية، تستند إلى سياق تاريخي وحضاري غربي، عاشته أوروبا منذ العصر اليوناني إلى عصر الحداثة، وهذا ما يفسر تعدد المفاهيم الدالة على حقيقته، وهو ما فتح الباب أمام تعدد التفسيرات والتصورات وتمايزها في إطار النماذج المعرفية الغربية والشرقية.

ان نظرة فاحصة لواقعنا المعرفي المعاصر تكشف عن حقيقة مفادها أن إعادة قراءة الخطاب الاستشراقي نابعة من خطورته ومآلاته، التي كان لها آثارها على الشعوب العربية والإسلامية على المستويات المختلفة، والتي أفرزتها الهيمنة الكولونيالية .

لقد تعرض الاستشراق لانتقادات واسعة في القرن العشرين بدأها "عمر فروخ ومحمد البهي" في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" وملحقه "المستشرقون والمبشرون ومناهضة الإسلام"، ثم تابعها "أنور عبد الملك" في

- *هو الكلام الذي تدعمه مؤسسات سلطوية استعمارية لغرض الهيمنة على الشرق، و القائم على وجود علاقة بين القوة والمعرفة أي اسلوب للسيطرة على الشرق (ادوارد سعيد ، الاستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، تر: محمد عناني ، (القاهرة :دار رؤية للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2006)، ص44.

مقالة شهيرة نشرت في مجلة "ديوجين" بعنوان " الاستشراق في أزمة"عام1963، ومن بعده كتب عبد الله العروي كتاب "الأيديولوجية العربية المعاصرة" وكذا ادوارد سعيد من خلال كتابه "الاستشراق : المعرفة، السلطة ،الانشاء " وذلك سنة 1978.

وفي هذا الإطار، فقد ظهرت موجة حديثة من مراحل النقد الاستشراقي، يعد أغلب روادها من المفكرين الذين يعيشون في بلاد الغرب، رغم أصولهم الشرقية، ومن بينهم المفكر الفلسطيني الكندي الجنسية وائل حلاق، الذي يأتي مشروعه من أجل توضيح موقفه من الخطاب الاستشراقي، وكشف تناقضاته الفكرية المشوهة للحقائق في مجال التاريخ الإسلامي والفقه وأصوله، وذلك لغايات استعمارية تدميرية للبنى المعرفية للثقافة الشرقية، لذا فقد عمل حلاق على تفكيك مفاهيم الاستشراق وتمثلاته النمطية للشرق، ومقارناته التحيزية بين الغرب والشرق، من خلال الإصدار الأخير بعنوان " قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحداثي" عام 2018

ان الفهم القاصر لحقيقة الاستشراق، ساهم في استمرار النقاش والجدل بين المهتمين بنقد هذه الظاهرة، وساهم في استمرارها في أداء مهامها ، واكسبها قوة الفعل في إطار ارتباطها الايديولوجي والاجتماعي والأمني مع مؤسسات الدولة الحديثة.

ومن هنا ومن أجل رؤية واضحة للدراسات الاستشراقية، جاءت محاولة وائل حلاق للكشف عن البنى المتحكمة في إنتاج الاستشراق والموجهة لأدواره وأهدافه وهو ما صادفه حلاق في أثناء تحضيره لأطروحة الدكتوراه حول إشكالية "غلق باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي" حيث تفاجأ بكمية التزييف والتحريف للحقائق حول التأريخ الإسلامي، باعتباره من المهتمين بهذه الدراسات وهو فلسطيني المولد.

لقد كانت بدايات حلاق مع الاستشراق، حينما عرف بان المستشرقين هم الذين كانوا وراء التشويهات التي طالت التاريخ الإسلامي، بغرض تقديم صورة مزيفة للجمهور الغربي عن الشرق الإسلامي تمهيدا للهيمنة عليه، الأمر الذي دفعه إلى محاولة نقض الرواية الاستشراقية حول التاريخ الإسلامي من داخل الغرب – من

أمثال "جولد زيهر وجوزيف شاخت" – وتفكيك اللبس المتولد في الوعي الغربي تجاه المسلمين وتحسين صورته، من خلال قراءة الشريعة في مسارها التاريخي الإسلامي وممارستها الاجتماعية في فترة ما قبل الاستعمار.

ان ثورة حلاق ضد الخطابات الاستشراقية، لا يمكن أن تجني ثمارها، إلا بالتعرف على بنية الاستشراق الحقيقية المتحكمة في نشوءها ومهامها، وهذه البنية هي الحداثة ، وهذا ما يفسر تحامل حلاق على نقد ادوارد سعيد للاستشراق، الذي اعتبره مجرد ظاهرة سياسية عرضية في النموذج الغربي، متجاهلا أن الاستشراق هو أحد تجليات الحداثة الكولونيالية، وهذا وجه القصور في أطروحة سعيد كما يرى ذلك حلاق، وان الرواية الاستشراقية انتظمت في سياق الرؤية الاستعمارية حول الشرق والذي يجب معرفته وتشويه صورته لاحتلاله وتشكيله من منظور غربي .

يسعى وائل حلاق من نقده للاستشراق، الى توجيه نقد للحداثة الغربية ودولتها الحديثة القائمة على فكرة التسيد وإخضاع الذات الانسانية، نظرا لكون الاستشراق أداة معرفية من أدواتها لإخضاع الشرق والهيمنة عليه، إذ من المهم وضع هذه الحداثة موضع تساؤل وتمحيص، كونها منتوج غربي يعاني من أزمة أخلاقية، مما يقتضي حلا، بالرجوع إلى التجربة الأخلاقية الإسلامية قبل الاستعمار أي أن الشريعة في نظر حلاق هي أداة لنقد الحداثة ، وأيضا بديلا أو حل لأزماتها الأخلاقية.

وظف حلاق للدفاع عن مشروعه عدة مفاهيمية، استلهمها من ميشيل فوكو حول المعرفة والسلطة ونظرية المؤلف، كما استفاد من نظرية النماذج والنطاقات المركزية للألماني كارل شميت، والتي ادخل عليها تعديلا جاعلا من النقد الايجابي البناء للخطاب الاسشراقي الحداثي منهجه .

لقد ميز حلاق بين النقد والانتقاد السلبي*، إذ اعتبر أن النقد يدخ في صميم المنقود

*يفرق وائل حلاق بين النقد والانتقاد ، فبينما يهدف النقد إلى هدم الحداثة ثم إصلاحها ، فان الانتقاد يساهم في المحافظة عليها وبزيدها قوة ،لأنه لم يتوجه بالنقد لأسسها، وهذا بعكس النقد.

ويسأله أسئلة وجودية وابستمولوجية، بهدف زعزعة المنظومة والأسس التي تبنى عليها،لأن من منطلقات النقد الأساسية، أنه يبدأ بتفعيل أدواته النقدية في اللحظة التي يحكم فيها أنه يجب أن تتغير المنظومة تغييرا جذريا .

أما الانتقاد فهو بمثابة المصلح والمرمم للمنظومة الحداثية، فادوارد سعيد لم يغير بنقده حقل الاستشراق، بل نبهه لنقاط ضعفه ليرمم نفسه ، فكان نقده للمنظومة سلبيا.

أسباب أختيار الموضوع

ترتبط دوافع اختيار البحث استجابة لأسباب ذاتية ، وأخرى موضوعية، تقتضيها ضرورة التعرف على المشاريع الفكرية المستجدة، وهو ما نستشفه في مشروع حلاق الناقد للاستشراق والحداثة .

الأسباب الذاتية:

-تناول نموذج نقدي عربي متميز بمنهج متفرد لزعزعة المشروع الحداثي والاستشراقي.

-التعرف على الآليات المنهجية والابستمولوجية التي انطلق منها حلاق للتأسيس لمشروعه.

- اطلاع القراء العرب على أخر الدراسات في مجال الدراسات الاستشراقية.

الأسباب الموضوعية:

-معرفة معالم الجدة والابتكار في طرح وائل حلاق ،والمختلف عن طرح ادوارد سعيد في رصده للبنية الأساسية للاستشراق وهي الحداثة.

-الوقوف على الدور الذي يلعبه الاستشراق الجديد في توجيه العالم نحو التبعية للغرب وبالتالي عولمته.

-الاهتمام العالمي بالمأزق الأخلاقي للحداثة، بسبب الفصل الذي أقامه المشروع الغربي بين الحقيقة والقيمة.

– ضرورة الانخراط في مساعي حل المعضلات المترتبة عن تطبيق المشروع الحداثي، وما أفضى إليه من كوارث بيئية وهيمنة على الآخر المهمش، نظرا لراهنية الطرح الفلسفي لمشكلة الأخلاق.

إشكالية البحث

انطلاقا من أن المشروع الفلسفي لحلاق، يسعى إلى نقد الاستشراق والحداثة والبحث عن بدائل لإصلاحهما ، واصفا مشروع ادوارد سعيد بالقصور، فان الاشكالية التي تعالجها الدراسة تتأسس على التساؤل عن البدائل المنهجية والابستمولوجية التي أقام عليها حلاق نقده للاستشراق والحداثة والمختلفة عن ادوارد سعيد: فهل استطاع وائل حلاق تجاوز مدرسة النقد السلبي الادواردية إلى محاولة بناء أطروحة تفسر ظاهرة الاستشراق وتربطها ببنية الحداثة ؟

لتبسيط هذه الإشكالية المركزية،ينبغي تفريعها إلى مشكلات جزئية تجيب عنها فصول *البحث*،نذكرها على الترتيب :هل وظف حلاق مرجعيته الغربية والعربية في بناء مشروعه؟ كيف نقد وائل حلاق الخطاب الاستشراقي كإفراز طبيعي قائم على رؤية معرفية حداثية؟ وهل كان نقده للاستشراق مؤسسا وفق منهج ورؤية معرفية أم كان نقدا مصوغا بطابع الأيديولوجيا ؟ ما هي قراءته النقدية للمشروع الحداثي؟وكيف شكلت هذه الرؤية النقدية مدخلا أخلاقي لإصلاح الحداثة وأداتها الاستشراقية؟

منهج البحث

سنحاول من خلال هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات، وكذا محاولة إبراز الموقف الذي اتخذه حلاق إزاء الاستشراق والحداثة. وذلك من خلال الاعتماد على المنهج التحليلي، حيث انطلقنا من خلاله بقراءة تحليلية لأفكار وائل حلاق لمعرفة الخيط الناظم الذي يحكمها ، وبالاستعانة بما توفر من مصادر ومراجع ، وتتبع أهم أفكار وائل حلاق المتعلقة بمشروعه الفكري والفلسفي سواء كانت النقدية أو البديلة .

خطة البحث

للإجابة على الإشكالية، تم تقسيم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة خصص كل فصل للإجابة على مشكلة فرعية لنصل في الأخير إلى تقديم إجابة عن الإشكالية المركزية ، لكن يبقى الباب مفتوحا لبدائل أخرى في مشاريع مستقبلية.

في **المقدمة** قمنا بتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمها إلا بتحديد سياقها الفكري و التاريخي ، والتي تم تقديمها وفق الصياغة المذكورة سالفا .

أما **الفصل الأول** : الذي كان عنوانه: **المشروع الفكري والفلسفي لوائل حلاق** فقد خصصناه للتعريف بوائل حلاق ومشروعه ، لأن التعريف بوائل حلاق يعد أمرا وظيفيا ومنهجيا ، إذ يكاد يجهله الكثير لحداثة التعرف على مؤلفاته، رغم ما أنجزه من أعمال أكاديمية، وهو ما سيمكننا من الوقوف على أهم المحطات البارزة في حياته ومساره الفكري، كما أبرزنا مرجعياته الفكرية العربية منها والغربية في تشكيل النسق الفكري العام لمشروعه الفكري، وأهم الأدوات المنهجية التي استخدمها وائل حلاق لقراءة النموذج المعرفي الغربي، ومناقشة الرؤية الاستشراقية المهيمنة على مجال الدراسات الإسلامية .

أما **الفصل الثاني** : فقدمناه بعنوان: **وائل حلاق وقصور النقد الادواردي للاستشراق** تطرقنا فيه إلى الضبط اللغوي والاصطلاحي للاستشراق، لنمهد للتعريف بالإطار المعرفي والتاريخي للخطاب الاستشراقي، وعلاقته بالتمركز الغربي والانسانوية العلمانية والاستعمار الغربي والاستشراق المعولم ، ثم بيان مآخذ ادوارد سعيد على الاستشراق، لننتقل إلى الانتقادات التي وجهها وائل حلاق لنقد سعيد (نقد النقد) ، ليفسح المجال أمام انتقادات وائل حلاق للاستشراق الذي زيف التاريخ الإسلامي ، لأنه وليد المشروع الحداثي الكولونيالي حسب وائل حلاق.

في **الفصل الثالث** : والذي عنوانه: **من نقد الاستشراق إلى نقد الحداثة**، تطرقنا فيه إلى النقد الذي قدمه وائل حلاق للحداثة التي همشت الشريعة الإسلامية، وحصرت

مهامها في مجال الأحوال الشخصية بعد ما قامت بتقنينها، وحلت محلها القوانين الوضعية، غير ان حلاق ومن خلال تطبيقه لنظرية النطاقات المركزية والهامشية جعل من الشريعة (الأخلاق) التي عدها النموذج الغربي هامشا، أداة لنقد الحداثة أي نقدها بأدوات من الخارج، مبرزا الاختلافات الجذرية بين الحكم الإسلامي(الشريعة) والدولة السيادية الحداثية التي فصلت بين الحقيقة والقيمة وأقامت مشروعها على العقلانية والمنفعة وثيولوجيا التقدم (The thelogy of progress) *.

في **الفصل الرابع:** والذي عنوناه: **إصلاح الحداثة وإعادة النظر في الخطاب الاستشراقي،** تعرضنا فيه إلى أن طبيعة المأزق الحداثي هو مأزق أخلاقي، حيث عرضنا مجموعة من المقاربات لمفكرين غربيين وعرب والتي نقدت الأزمة الأخلاقية للحداثة ، واقترحت بدائل لهذا المأزق من التراث في فترة ما قبل الحداثة ، حيث اقترح وائل حلاق التجربة الأخلاقية الإسلامية ما قبل الحداثة كحل لهذه الأزمة.

و في الأخير خاتمة توصلنا فيها إلى الإجابة على الإشكالية المطروحة وعرض أهم نتائج البحث وآفاقه.

أهمية الموضوع

تأتي أهمية الموضوع من كون الخطاب الاستشراقي لا يزال يحتل مكانه في المدونات المعرفية والسياسية ، نظرا لخطورته ونواتجه التي أثرت سلبا على الشعوب العربية وغيرها وأيضا لارتباطه العضوي بالمشروع الحداثي الكولونيالي الابادي ، الذي له رؤيته الكلية للوجود والتي لا تؤمن إلا بالعلم ومناهجه المعرفية. ثم إن دراسة الاستشراق من المدخل الابستمولوجي ، سيمكننا من الوصول إلى نتائج علمية غير

* يرى حلاق ان الحداثة تتضمن مبدأ التقدم ،وهو مبدأ أوروبي مقدس أو عقيدة (ثيولوجيا) تخضع لها جميع شعوب العالم ، وتستبعد كل ما ديني وأخلاقي.(وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، (بيروت : الشبكة العربية للابحاث، ط1 ، 2019)ص396.

متحيزة تكشف لنا حقيقة أهدافه ، بدليل ظهور دراسات حديثة بديلة للاستشراق تتخفى تحت مسميات مثل دراسات الشرق الأوسط.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى فهم أهم التحولات المعرفية في الغرب، ومدى استفادة الإستشراق منها لتطوير مناهجه، وكذا البحث عن العلاقة المفترضة بين الاستشراق والحداثة، للرد على أطروحة ادوارد سعيد التي تجعل من الاستشراق مجرد ظاهرة لها أبعاد سياسية ، وتؤسسها على علاقة مفترضة هي علاقة القوة والسلطة ، وهو ما لا يثبته تاريخ الإمبراطورية الصينية والإسلامية اللتين بلغتا مسافات بعيدة ، ولكنهما لم يعرفا ظاهرة مماثلة للاستشراق.

المصادر والمراجع

استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع، حيث وظفنا أهم مصادر المفكر وائل حلاق نذكرها مرتبة حسب تراتبية مشروعه : تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام– مقدمة في أصول الفقه السني (2007م) ، السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي (2007م) ،نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (2007م)، الشريعة بين النظرية والممارسة والتحولات(2009) ، الدولة المستحيلة–الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي (2014) ، قصور الإستشراق منهج في نقد العلم الحداثي (2019) ، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن" (2020) .

أما المراجع ، فقد اعتمدنا على مجموعة من الكتب والمقالات لها علاقة بالدراسة وعالجت مشروع وائل حلاق بالتحليل والنقد نذكر منها :كتاب فهد الحمودي : مقالات في الفقه دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق (2014)، والذي أعاننا في التعريف بأستاذه وائل حلاق ، ومقالاته حول الفقه الإسلامي، أيضا كتاب رياض الميلادي: وائل حلاق مجددا في التأريخ للفقه الإسلامي(2016)، الذي أفادنا في انتقادات وائل حلاق للاستشراق، استدفنا في نقد الحداثة والبديل القرآني من

مقالة علي الصديقي: الأزمة الفكرية العالمية:نحو نموذج معرفي قرآني بديل (2010)، كذلك كتاب عزة حسين: سياسات تقنين الشريعة، النخب المحلية والسلطة الاستعمارية، وتشكل الدولة المسلمة (2019)، الذي ساعدنا في التفريق بين موقفها وموقف وائل حلاق من تقنين الشريعة ودور النخب المحلية قبل وبعد الاستعمار.

وأيضا الحوار الذي أجراه الأستاذ عبد الرزاق بلعقروز مع الأستاذ وائل حلاق لفائدة مجلة نماء (2018) وكان ذا أهمية كبيرة ، لأن وائل حلاق حدد هدفه من مشروعه وهو نقد الحداثة عن طريق الشريعة ، وبين بوضوح مراحل مشروعه وأخيرا مقالة الأستاذ المغربي رشيد بن بية: الحداثة والكولونيالية والإبادة (2021) والذي كان بحق معين في إبراز العلاقة بين الحداثة والكولونيالية والابادة، ودور النطاقات المركزية والهامشية في نقد الحداثة من داخلها.

صعوبات الدراسة:

يجب التأكيد على أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهين بل تواجهه صعوبات جمة وعراقيل مختلفة، ويمكن حصرها في نقطتين هما:

– قلة الأعمال والأبحاث حول فكر وائل حلاق ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة؛ تحلل وتقيم فكر وائل حلاق، ماعدا بعض الأعمال والمقالات التي اعتمدت الطريقة السردية لمؤلفاته أي تلخيصها أو استخلاص بعض الأفكار والنتائج منها، نذكر على سبيل المثال بعض القراءات لكتابه الدولة المستحيلة .

–الطابع الأكاديمي لأعمال حلاق جعل من الصعوبة ، التعامل معها خصوصا من حيث البناء اللغوي والمنطقي، لصعوبة استيعاب دلالاتها ومعانيها إلا بعد الاطلاع على مشروعه كاملا، وهو أمر ليس بالهين، إلى جانب عامل الترجمة الذي لم يكن موفقا على درجة كبيرة وخصوصا مع كتاب قصور الاستشراق .

لكن، وعلى الرغم من هذه العوائق والعراقيل إلا أنه تم بعون الله، إنجاز هذا العمل المتواضع الذي نأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في التعريف بمشروع وائل حلاق.

الفصل الأول : المشروع الفكري والفلسفي لوائل حلاق

تمهيد

المبحث الأول: السيرة والمشروع

1- حياته ومؤلفاته

2- مراحل مشروعه الفكري

المبحث الثاني: تجليات الفكر الغربي والعربي في أطروحات وائل حلاق

1-المرجعية الغربية

2-المرجعية العربية

المبحث الثالث :آليات الدراسة النقدية للإستشراق عند وائل حلاق

1- النموذج المعرفي والنطاق المركزي والهامشي

2- المنهج التفكيكي

3- المنهج التاريخي

4- المنهج المقارن

خلاصة الفصل الأول

تمهيد:

الحقيقة أنّه لا يمكن الكشف عن الأدوات المنهجية التي استخدمها وائل حلاق لقراءة النموذج المعرفي الغربي، ومناقشة الرؤية الإستشراقية "orientalisme" المهيمنة على مجال الدراسات الإسلامية، من دون ردّه للمرجعية التي صدر عنها، حيث استعان بأدوات معرفية من عدة مرجعيات، غربية وشرقية، واستند إلى مرجعيّة إبستمولوجيّة للردّ على دعاوى الهيمنة الغربيّة، وهو ما يكشف انخراط حلاّق في التيّار النقدي المناهض للحداثة ولذراعها الاستعماري تحديدا، وذلك في المستويين المنهجي والفكري.

اعتمد حلاق على النموذج أو البراديغم (paradigm) كأداة، وعلى الخطاب الغربي ذاته ومفاهيمه الكبرى، إلا أن تحليل مشروعه غير ممكن من دون توضيح مقدمات قراءة العمل الفكري لهذا المفكر ،الذي اشتكى سوء فهم أعماله، فكتابه"الدولة المستحيلة" تعرض لسوء فهم وتفسير مثلما يقول، ولكي لا ننتج سوء فهم مماثل، نبدأ بعرض مقدمات ضرورية لفهم عمله حول الاستشراق والحداثة.

إن التعريف بوائل حلاق يعد أمرا وظيفيا ومنهجيا، إذ يكاد يجهله الكثير لحداثة التعرف على مؤلفاته، رغم ما أنجزه من أعمال أكاديمية، وهو ما سيمكننا من الوقوف على أهم المحطات البارزة في حياته ومساره الفكري، لذا سنحاول إبراز مرجعياته الفكرية العربية منها والغربية، حيث تضافرت هذه المرجعيات في تشكيل النسق الفكري العام لمشروع "حلاق" الفكري .

ففيما تمثّلت هذه المرجعيات العربية والغربية؟ وكيف ساهمت في بلورة أفكاره النظرية والتطبيقية لمشروعه الفكري؟ وماهي المنطلقات المنهجية والفكرية التي حددت مسار وائل حلاق النقدي؟

المبحث الأول:السيرة والمشروع

1-حياته ومؤلفاته

1-1 حياته:

وائل بهجت حلاق (Wael Behjet Hallaq) من مواليد مدينة الناصرة في فلسطين عام 1955 ينتمي لأسرة مسيحية، تحصل على البكالوريوس من جامعة حيفا عام 1978م في العلوم السياسية وتاريخ الشرق الأوسط، انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، نتيجة الاضطهاد الصهيوني والنكسات التي تتعرض لها القضية الفلسطينية، ونال درجة الماجستير من جامعة واشنطن سنة1979 والدكتوراه من نفس الجامعة سنة 1983 بأطروحة عنوانها : غلق باب الاجتهاد.[1]

بعد تخرجه من جامعة واشنطن، عين محاضرا في نفس الجامعة في قسم دراسة الحضارة واللغات شرق أوسطية، ثم انتقل للعمل كأستاذ مساعد بمعهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل (McGill University) بكندا في الفترة الممتدة من (1985-1989) بعد إلقاءه محاضرة ، نقض فيها نظرية جوزيف شاخت حول مسألة "غلق باب الاجتهاد" ثم ترقى أستاذا مشاركا في نفس المعهد في الفترة (1989-1994)، وبعدها حصل على منصب الأستاذية في الفقه الإسلامي وأصوله في الفترة (1994-2010)[2] لينتقل فيما بعد إلى جامعة كولومبيا بأمريكا كأستاذ للإنسانيات والدراسات الإسلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آسيا وافريقيا[3]، درّس في جامعات: واشنطن تورنتو، سنغافورة واندونيسيا.

---

[1]-فهد الحمودي ، مقالات في الفقه دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق(بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، 2014) ص11.

[2]- المرجع نفسه ، ص12.

[3]- وائل حلاق ، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر : عمر عثمان (الدوحة : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1، 2014) ص07.

أشرف الأستاذ وائل حلاق على عدد من الرسائل الجامعية في الجامعات الغربية وتُمثل أطروحاته محطات مهمة عاد إليها عدد من الباحثين الغربيين بالتوسع والتحليل. كما كتب فصولا ومداخل حول الشريعة الإسلامية والقرآن، والفقه في عدد من الموسوعات المتخصصة، مثل الموسوعة القرآنية "Encyclopeadia of the Quran" ودائرة المعارف الإسلامية في نسختها الجديدة "The Encyclopaedia of islam"والموسوعة الإيرانية " Encyclopaedia Iranica"، وموسوعة الشرق الأوسط الحديث " Encyclopedia of the Modern Middle East"، وغيرها.[1]

لقد ساهمت نشأة حلاق وتجربته العملية في تكوين اتجاهاته الفكرية، حيث جمع بين الميل إلى الاطلاع على التراث المسيحي والإسلامي وكل ما هو حديث ، فهو لم يبق سجين فكر فلسفي معين، بل انفتح على الفلسفة الغربية والعربية، فهو لا ينتمي حسب تأكيده، إلى فكر أو مدرسة بعينها بل يعمل على المقاربة بين متناقضات عدة معتمدا على أدوت منهجية لغوية ونقدية وإحالات ومباحث عديدة ومتنوعة فلسفية ولغوية سوسيولوجية وقانونية وسياسية وعلمية وما بعد حداثية ...

كما تأثر بالتحولات التي عرفها العالم المعاصر،انطلاقا من كونه فلسطيني عاش مرارة الاحتلال وعايش أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية إلى جانب متابعته للدراسة في أمريكا، وهو ما أتاح له التعرف عن قرب على الثقافة الغربية ويتشبع بالفكر

[1]– رياض الميلادي، وائل حلاق مجددا في التأريخ للفقه الإسلامي(بيروت:المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، ج1 ، 2016) ص280.

الغربي، وبالمدارس والمناهج التي ظهرت في أمريكا، وهو ما كان له أبعاد هامة داخل النسق الفلسفي لوائل حلاق.

إلا أن ما أثر سلبا على شخصيته ومساره الفكري شعوره بعدم الاستقرار وبعده عن موطنه الأصلي، حيث تجرع في بداية حياته مرارة الإبعاد والنفي والسفر بين كندا وأمريكا ، فهو يشعر بالغربة، إذ لا ينتمي إلى المكان الجديد من حيث الهوية والانتماء الحضاري ولا هو متحرر من انتماءه لموطنه الأصلي وهو فلسطين .

لقد شكلت هذه الأمكنة وعيه لذاته وللآخر، فبالرغم من انه مفكر أكاديمي مسيحي يعيش في الغرب، وينشغل بمشكلات الغرب، وهو ما يتضح في قوله « يجب علينا أن نبحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، مصادر ربما تساعدنا في مغامراتنا الاجتماعية والاقتصادية والسّياسية والقانونية وليس البحث عن مصادر أخلاقية بالطريقة التي سنقترحها هنا بالشيء الجديد حيث أنها شغلت على الدوام عددا من المفكرين...»[1] إلا أنه يتفاعل مع القضايا العربية والإسلامية، ويسعى إلى أن يساهم في تحقيق نهضة فكرية عربية معاصرة رغم صعوبة ذلك، كما يدعو المفكرين الليبراليين العرب إلى العمل على إحياء التجربة الإسلامية، وعدم التماهي مع المنظومة الغربية .

ان هذه الازدواجية بين الانتماء للشرق والعيش مع الآخر الغربي، ساهم في بلورة منظوره الفكري والفلسفي واللغوي، وهو ما سهل عليه الاطلاع على فكر الحداثة واكتشاف ما يعانيه من أزمات أخلاقية.

لقد مكنته دراسته في أمريكا وتدريسه فيها من التعرف على الغرب وثقافته الأكاديمية وهو ما دفعه نحو تحليل الخطاب الغربي وقراءة العقلية الغربية تجاه

[1]– وائل حلاق، الدولة المستحيلة ،مصدر سابق، ص 36.

الشرق. لكن هذا لم يمنعه من دراسة العقيدة والفلسفة الإسلامية ومصنفات الفقه ومصادر التراث الإسلامي.

توجه اهتمام حلاق بدراسة التاريخ الإسلامي والفقه وأصوله، وكانت له مساهمة في بلورة تصور شامل وعميق في أبحاثه، رغم تكوينه الغربي الأكاديمي، وهذا راجع لتمكُن الأستاذ حلاق من المصادر المتعلقة بالدراسات الإسلامية والدراسات المقارنة والتي كان يوجهها للقارئ الغربي من اجل تصحيح ما شوهه الإستشراق.

شارك في تحرير موسوعات علمية عن الإسلام، وتاريخه، وله فصول مهمة في الموسوعات العلمية، فضلا عن أن وائل حلاق قد ترجم كتاب"الرد على المنطقيين لابن تيمية" إلى الإنجليزية وكتب مقدمة تحليلية ممتازة له.ويرجع ذلك إلى إتقانه وتدريسه اللغة العربية إلى جانب العبرية والإنجليزية والفرنسية.

كما ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها الإندونيسية والإيطالية والعبرية والتركية واليابانية. وقد تم تصنيفه ضمن أكثر خمسة مئة شخصية مسلمة تأثيراً على مستوى العالم في عام 2009.« إلى درجة انك قلما تجد عملا جادا حول الفقه الإسلامي وأصوله،لا يحيل على أعمال وائل حلاق"[1]

تكتسب أطروحة وائل حلاق راهنيتها، نظرا لدفاعها عن أصالة التشريع الإسلامي وأخلاقياته، في مقابل العلمانيين الذين دافعوا عن المفاهيم الغربية حول الدولة والحق والقانون والفرد والمؤسسة، وحاولوا أن يطوعوا الإسلام مع الحداثة، بإتباع أسلوب التأويل الحداثي للتراث الإسلامي في الخطاب الليبرالي والماركسي المعاصر.

ويرى المفكر التركي داود أوغلو(Ahmet Davutoğlu:1959–...) بأن« الصراعات والتباينات بين الفكر السياسي الغربي ونظيره الإسلامي ناشئ أساسا عن خلفيات

[1]– فهد الحمودي، مقالات في الفقه ، مرجع سابق، ص10

هذا الفكر الفلسفية والمنهجية والنظرية، وليس عن مجرد الاختلافات التاريخية والمؤسسية، ما يجعل محاولات التطويع مستحيلة نظريا وعمليا ».[1]

1-2- كرونولوجيا مؤلفاته

ان عرض كرونولوجيا مؤلفات وائل حلاق تمكننا من التعرف على كيفية تأسيسه لمشروعه الفلسفي، حيث ينطلق من نقد المشاريع التي يخالفها في الساحة الفكرية ليواجهها وينقضها والمتعلقة بالخطاب الإستشراقي حول التاريخ الإسلامي، ثم البدء بمسار يؤسس للنقد الأخلاقي للحداثة، ليصل في الأخير إلى بدائل لإصلاح الحداثة وإعادة صياغة الخطاب الإستشراقي، متأثرا بالفلسفة الائتمانية الأخلاقية " لطه عبد الرحمن* (1944-...)

لوائل حلاق مؤلفات ودراسات في تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله وأنظمته، يمكن تقسيمها منهجياً إلى ثلاثة أقسام: أولها المراجعة النقدية لدراسات الفقه الإسلامي الإستشراقية، وبخاصةٍ مقاربات "غولدزيهر وجوزيف شاخت" التي كانت مقولاتها منتشرة في أوساط الأكاديميين الغربيين.

وثانيها نقد الأطروحات السائدة حول الفقه وتاريخه ومذاهبه في أوساط الاتجاه النهضوي والإصلاحي الإسلامي، وبعض المفاهيم والمقولات التي تعود إلى زمن ما قبل الحداثة.

[1]- احمد داود أوغلو ، اثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية، تر: سعيد فارس حسن (بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، 2019) ص 18.

* مفكر مغربي تلقى تكوينا تقليديا على يد والده ، تعرف من خلاله على مداخل العلوم الشرعية، مكنته دراسته في جامعة السوربون بفرنسا من الاطلاع على الفلسفة الغربية ، توجه بالنقد للحداثة في كتابيه روح الحداثة وسؤال الأخلاق داعيا إلى تأسيس حداثة إسلامية .إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، 2009 ، ص27.

والقسم الثالث هو القراءة الدقيقة لمنهج الفقه ونظامه ورؤيته للقضايا والمشكلات وطبيعة العلاقة بين القواعد الفقهية والأصول أو ما يسمى بفقه الفروع . وقد بلغت دراساته الذروة بهذه الشأن في كتابه «الشريعة» الصادر عام 2009 والذي تُرجم مؤخراً إلى العربية.[1]

لوائل حلاق مجموعة من المؤلفات باللغة الانجليزية، ترجم بعضها إلى اللغة العربية وله عدد معتبر من المقالات والبحوث والدراسات والمراجعات المتخصصة حول موضوعات تاريخ التشريع الإسلامي والنظام القضائي في الإسلام، وكذا نشوء وتطور النظريات والمذاهب الفقهية، كما شارك في إعداد وتحرير موسوعات عن الإسلام. ومساهمات في مجلات معروفة عالميا،لاسيما مجلة دراسات إسلامية (Islamica Studia)، والمجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (Int. J Middle East Stud).[2]

ولعل من أهم المؤلفات التي تعد الركيزة الأساسية في مشروعه الفكري، وتعبر عن الترتيب التاريخي لهذا المشروع، نذكر منها :

1-2-1

A History of Islamic Legal theories: An Introduction to Sun Usul al-Fiqh 1997.

نقله إلى العربية سنة(2007م) أحمد موصللي، تحت عنوان (تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، مقدمة في أصول الفقه السني) ولقد خصص حلاق هذا الكتاب ليقف على النظرية التشريعية الإسلامية، من حيث آلياتها ووظائفها وأبرز

[1]-رضوان السيد ، مراجعة الاستشراق أم نقض الغرب؟ https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/100920
29ديسمبر 2018 تاريخ التصفح: 15-12-2021

[2]-رياض الميلادي، وائل حلاق مجددا في التأريخ للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص280.

الصلة الوثيقة بين ظهور علم أصول الفقه من جهة، وتطور الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي من جهة أخرى.

كان هذا الكتاب فرصة حقيقية ليعرض حلاق شكه مرة أخرى في كون الشافعي المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه، وهو ما أوضحه في مقاله: (هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي 1993 Was al-Shafi the Master Architect of Jurisprudence Islamic والذي نقله إلى اللغة العربية رياض الميلادي عام 2007.[1]

1-2-2 Authority, Continuity and Change in Islamic Law2001

ترجم الكتاب إلى العربية سنة (2007م)،عباس عباس، تحت عنوان (السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي». وفي هذا الكتاب، ناقش وائل حلاق مجموعة من المسلمات التي أشاعها الإستشراق عن الفقه الإسلامي، مثل القول بسد باب الاجتهاد، والتي حللها في مقال(هل سد باب الاجتهاد؟) Was the 1984 Gate of Ijtihad closed ? والذي ترجمه إلى العربية سعد خضر في سنة 2022.

1-2-3 The Origins and Evolution of Islamic Law 2005

نقل هذا الكتاب إلى العربية سنة (2007م)،رياض الميلادي، تحت عنوان (نشأة الفقه الإسلامي وتطوره) وخصصه الكاتب للرد على المستشرقين، في مسألة تشكل الفقه الإسلامي وتطوره، من خلال البحث في نشأة مؤسسة القضاء وتطورها عبر الزمن، وكذا نشأة المذاهب الفقهية السنية...

[1]-المرجع السابق ، ص181.

1- 2-4 Sharia, theory, practice transformations 2009

ترجم هذا الكتاب إلى العربية عام(2018) كيان احمد حازم يحي، تحت عنوان (الشريعة بين النظرية والممارسة والتحولات). يشكل بحثا شاملاً حول الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالمجتمعات الإسلامية منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا، عن طريق بيان كيفية قيامها بوظيفتها في مجتمعات ما قبل الاستعمار، بوصفها مطلبا أخلاقيا، بعد أن اصطدمت الحضارة الإسلامية بالحداثة.

تتبع حلاق في كتابه هذا، تاريخ الشريعة الإسلامية ولحقها من تغيرات خلال الحكم العثماني، وفي عدد من المناطق في إفريقيا وجنوب شرق آسيا والهند منذ بدايتها في الجزيرة العربية في القرن السابع ، إلى وقتنا الحالي.

كان هدف حلاق من تأليف هذا الكتاب هو الرد على الخطاب الإستشراقي الذي تضمن تناقضات وتشويهات خطيرة للشريعة الإسلامية، وسعى إلى إزالة هذا النموذج الإستشراقي القديم وإحلال نموذج آخر.

1-2-5

The Impossible State: Islam. Poletics, and Modernity's Moral Predicament, 2013

ترجم هذا الكتاب إلى العربية عام(2014) عمرو عثمان، تحت عنوان (الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي) وهو استكمال لكتاب الشريعة: "النظرية والممارسة والتحولات" وبالتالي فهو امتداد لمشروع وائل حلاق.

يكشف حلاق في كتابه هذا عن أطروحته، والتي تعتبر أن مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض، لوجود تعارض بين أسس الدولة الحديثة وهي أسس لا أخلاقية مع النموذج الأخلاقي الذي يقوم عليه الإسلام وهذا ما تطلب منه العودة إلى التاريخ الإسلامي، ليعمق أبحاثه من خلال مقارنته بين الدولة الحديثة باعتبارها كيانا قانونيا وبين الشريعة الإسلامية ككيان أخلاقي.

لقد استفاد حلاق من نتائج دراسته للشريعة الإسلامية، بما تتميز به من مرونة في أحكامها وقدرة الفقهاء على الاجتهاد لحل المشكلات المطروحة عليهم من ناحية، وما تحويه من قيم وأخلاق من ناحية أخرى، « ولذلك فإننا نجده يدعو إلى إعادة النظر في مفهوم القيم في الدولة الحديثة؛ التي استلبت الإنسان وأعدمت ذاته وإنسانيته لفائدة الدولة والسلطة، ثم إنه يطالعنا بدعوة ملحة تتواتر كثيرا في مصنفاته على نحو ضمني وهي الدعوة إلى إعادة الاعتبار لقيم الشريعة الإسلامية على نحو جديد إبداعي، عادا أنها تضم من القيم الجوهرية للإنسان ما لا تضمه قيم الدولة الحديثة»[1]

6-2-1

Restating Orientalism - Critique Modern of Knowledge 2018

ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية عام (2019) عمرو عثمان تحت عنوان (قصور الإستشراق منهج في نقد العلم الحداثي)، وهو دراسة نقدية للإستشراق وللحداثة الغربية انطلاقا من نقد كتاب الإستشراق لادوارد سعيد، الذي لم يكتشف البنية الفكرية للإستشراق وستكون لنا وقفة معه في أطروحتنا هذه.

---

[1]- رياض الميلادي، المفكر الفلسطيني وائل حلّاق نحو آفاق جديدة في التأريخ للفقه الإسلامي ، 21-12-2022

تاريخ التصفح: 04-01-2022 https://www.mominoun.com/articles-8375

ان هذا الكتاب،هو في الأصل مقالة نشرها حلاق في مجلة "القانون الإسلامي والمجتمع" رد فيها على مقالة لرئيس تحريرها، والذي أتهم فيها حلاق بأنه أحد أتباع مدرسة المستشرق الألماني–البريطاني جوزيف شاخت(Joseph Schacht: 1902–1969) المعروف بنقده للقرآن الكريم والحديث النبوي.

7-2-1

Reforming Modernity*:* Ethics *and the* New Human *in the* Philosophy *of* Abdurrahman Taha *2019*

ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية عام (2020) عمرو عثمان تحت عنوان "إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن" ويعد هذا آخر ما صدر للمؤلف وائل حلاق، إذ يطرح حلاق مشروع طه عبد الرحمن كأحد أهم المشروعات الواعدة لحل مشكلة الشريعة والحداثة، إذ يحاول حلاق أن يجد البدائل لحل هذه الإشكالية التي طرحها في كتبه السابقة والتي تشكل مشروعه الفكري .

بالرغم من أن حلاق يرى في كتابه الشريعة بأنه من الصعوبة التوفيق بين الحداثة والشريعة. إلا أنه يحاول أن يجد حلولا وسطى تتعلق بمشاريع إصلاح الحداثة وأيضا تجديد الشريعة، والتي يمكن من خلالها إعادة صياغة الإستشراق وإعادة صوغ الذات الإنسانية في العالم العربي والإسلامي،وكذا الغربي بما يحقق وجوده الحقيقي في هذا العالم.

يبرر حلاق سبب اهتمامه بطه عبد الرحمن أن مشروعه « يرتبط بنفس القضايا التي استولت على اهتمامي خلال العقدين الماضيين »[1] وهي قضايا: الحداثة

[1]–وائل حلاق ،إصلاح الحداثة ،الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن ، تر: عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1، 2020) ص10.

ونقدها المركزية الغربية، الشريعة، والأخلاق، وهذه الأخيرة هي الخيط الناظم لمشروع طه عبد الرحمن.

2- مراحل مشروعه الفكري:

انطلاقا من عرضنا لكرونولوجيا مؤلفات وائل حلاق، فانه يمكننا أن نحدد أهم مراحل مشروعه الفكري، والذي يعد من المشاريع الواعدة في التداول الغربي والعربي الإسلامي، فهو وان توجه بالنقد في البداية للإستشراق، واهتم بمراجعة ما ألحقه المستشرقون من تحريف وتشويه بالتاريخ الإسلامي من اجل استعماره، فان هدفه من ذلك هو توجيه النقد للحداثة الغربية .

والملاحظ على وائل حلاق أنه له اطلاع كبير على التراث الإسلامي، وحتى على الكتابات المعاصرة المهمة والمؤسِّسة، وما يؤكد ذلك، إنّه اشترى أول كتابين له في سن الخامسة عشرة وهما: الأغاني للأصفهاني وتاريخ الطبري.

لذا فانه ومتى حاولنا رسم خطاطة للمشروع النقدي لوائل حلاّق، وما يحتويه من عناصر مؤسسة ومنظومة مفاهيمية وعدة منهجية، فإننا نجد أن كتابه "قصور الإستشراق" يعد فرعا صغيرا ضمن مشروعه الفكري الكلي، وبالتالي لا يمكن الحكم على المشروع الفكري ككل من خلال فرع من المشروع .

ان مشروع وائل حلاق يتأسس على تعقب شخصيتين هما :

أ-الشخصية الأولى هو جوزيف شاخت*، من خلال كتابه "أصول الفقه المحمدي" حيث يرى حلاق في كتابه الشريعة أن الغرب لا يعرف الفقه والشريعة إلا من

* مستشرق ألماني، وباحث في الدراسات العربية والإسلامية. متخصص في الفقه الإسلامي. له مؤلفات عدة أبرزها «أصول الفقه المحمدي» والذي حلل فيه فقه الإمام الشافعي ورسالته الشهيرة بالإضافة إلى تحليل نشأة علم الحديث (عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين ، ط3 ،1993،ص366).

خلال"شاخت"، والذي أعطى صورة مشوهة عن الإسلام، والتي تلقاها الغرب بالقبول فكان لابد من تصحيح هذه المغالطات المعرفية التي ترسخت في وعي الغرب عن الفقه الإسلامي خاصة والتراث الإسلامي عامة.

لقد برز تفوق "شاخت" في دراسة تاريخ الفقه الإسلامي، حيث أصدر عام 1950 كتاب «بداية الفقه الإسلامي» في جامعة أكسفورد، وهو كتاب من ثلاثة مئة صفحة يتناول دراسة في فقه الإمام الشافعي وكتاب الرسالة. وفي عام 1953م أخرج كتاب «مخطط تاريخ الفقه الإسلامي»، ثم «مدخل إلى الفقه الإسلامي» عام 1960م في جامعة اكسفورد .[1]

ويعد كتاب "أصول الشريعة المحمدية"من أهم كتبه المثيرة للجدل في الساحة العلمية والذي تمركز حول قضية أصالة الشريعة الإسلامية، وقضية موثوقية الأحاديث الفقهية ، فالفقه الإسلامي حسب شاخت في مجمله لا يمت بصلة لأي مصدر إلهي وهو نتيجة عملية تطور تاريخي، نافيا بذلك ما يؤكده الفقهاء من أن علوم الشريعة بأسرها تأسست على مصادر خمسة هي: القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستحسان، وفي المقابل يدعي شاخت أن هنالك مصادر أخرى تشكل منها الفقه الإسلامي وهي على التوالي: أعراف البدو وتقاليدهم التي سادت الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام وهي ما يطلق عليه اسم "السنة" أما سنة النبي (ص) فهي حسب زعمه "اختراع متأخر". [2]

ويدلل "شاخت" على عدم تشكل الفقه خلال هذه الحقبة المبكرة، أن هناك فراغ قانوني شهده القرن الأول، والذي استطاع القانون البيزنطي ملؤه، بسبب أن

---

[1]– عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين (بيروت : دار العلم ، ط 3 ، 1993) ص 366.

[2]–نجيب العقيقي ، المستشرقون (القاهرة : دار المعارف ، ط5 ، ج2 ، 1965) ص803

المسلمين لم يتجهوا إلى حل المشكلات القانونية، إلا بحلول القرن الثاني مع تشكل المذاهب حيث:« أعتقد المستشرقون الكلاسيكيون أن المنطقة العربية في عهد الرسول كانت معدمة ثقافيا، وان العرب لما بنوا مدنهم المتطورة وإمبراطوريتهم وأنظمتهم التشريعية لم يكن بوسعهم التعويل على مصادرهم الثقافية الباهتة. وقد استقر الرأي لديهم أن العرب بدل ذلك استوعبوا دون حرج عناصر ثقافات المجتمعات التي فتحوها بما فيها خاصة الحضارتين البيزنطية الرومانية والفارسية والساسانية وعلى هذا الأساس أصبحت سوريا والعراق معبرا تنفذ منه المعارف التشريعية»[1]

ويهدف "شاخت" من ذلك أن « تمسك المسلمين بأحكام الشريعة ليس واجبا ما دام الأمر كذلك، بل لهم أن يطوروها كيفما شاءوا، ويقصد من ذلك فتح الباب على مصراعيه لمشروعية القوانين الوضعية، وهذا ما وقع فيه المسلمون الآن لتحديث الإسلام وهو الهدف الذي سعى إليه الغرب منذ زمن طويل»[2]

كما أنه يرى في الإمام الشافعي– رغم انتقاداته له ولمنهجه – مبتكرا " لأصول الفقه المحمدي"؛ لأنه «لا يمكن للعوامل التي تحدُّ من تحليل الشافعي، ولا الأخطاء التي تتخلَّله أن تقلِّل من شأن المستوى الرفيع، الذي يميز تفكيره الفقهي الدقيق، والذي لم يسبق أن أدركه أحد من الفقهاء، إذ يعد هذا التفكير دون أدنى شك، أرقى إنجازٍ فرديٍّ عرفه الفقه المحمدي» [3]

---

[1]-David F. Forte, Islamic Law: The Impact of Joseph Schacht(1 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev. 1 ,1978) p9.

[2]– وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره ،تر: رياض الميلادي، ط1 (بيروت: دار المدار الإسلامي 2007) ص25

[3]–عبد العظيم المطعني ، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1987،1) ص132

ويعود التميز المنهجي الذي انفرد به "الشافعي" حسب "شاخت" إلى عاملين أساسهما لغوي ولساني يوضحهما بقوله: « ويتميز تفكيرُ الشافعي بخاصيتين نموذجيتين تتمثلان في استعماله السليم لتمييزات مؤداها فقه اللغة من ناحية، ولحججٍ لسانية من ناحية أخرى».[1]

وهذا ما دفع وائل حلاق، للرد على شاخت والمستشرقين من خلال ثلاثيته حول الفقه الإسلامي وهي : تاريخ النظريّات الفقهيةّ في الإسلام (1997) وكتاب "نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره" (2004) .

ويبرر حلاق ذلك، بأن المستشرقين يتخيرون الأدلة التاريخية التي تؤيد مواقفهم وتحقق أغراضهم ، لذلك كان هدف حلاق هو « تفنيد تلك الرؤية المتوارثة القائلة إن الحضارة العربية قبل ظهور الإسلام، لم تكن سوى حضارة أعراب رحل يضربون في الصحراء بحثا عن الكلأ والمرعى. وأن هذه الرؤية الدونيّة للثقافة العربية لا يمكن أن تقود إلى نظرية أساسها أن كل أشكال الثقافة لدى المسلمين بما فيها المؤسسات الشرعية، قدتم أخذها من ثقافات الإمبراطورية الشمالية ولاسيما الثقافة البيزنطية » .[2]

ما من شك في أنّ حلاق قد عمد إلى التذكير بالمجال الثقافي الإسلامي العام بالاعتماد «على الأدلة الأثرية والمكتوبة التي تؤكّد أن شبه جزيرة العرب عامة

[1]–وائل حلاق ، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام ، تر : احمد موصللي(بيروت :دار المدر الإسلامي ،2007) ص153

[2]–وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره ، مصدر سابق ، ص 54

والحجاز خاصة، كانا ينتميان الى الثقافة العامّة التي انتشرت في الشرق الأدنى منذ عهد حمورابي»[1]

في هذا الإطار، يؤكد حلاق أن العرب في الجزيرة العربية توجهوا إلى الاعتناء بالتجارة والزراعة والرعي، ولم يكونوا مجرد رحل يمارسون اقتصاد صحراوي بدائي وبالتالي لا توجد علاقة ضرورية بين ترحالهم ونمط عيشهم البدائي ،« فالعرب كانوا جزءا من الخارطة الثقافية للمنطقة وكان الحجاز يوفر موطن استقرار لهم. [2]

ب–الشخصية الثانية هو ادوارد سعيد: ينطلق وائل حلاق في مشروعه من نقد كتاب الإستشراق لإدوارد سعيد، إلا أن ذلك لم يكن هو هدفه، إذ استعان بهذا الكتاب كمبرر لنقد المشروع الحداثي الغربي ككل. حيث تعقبه في كتابه " قصور الإستشراق" موجها نقده له، مبينا المآخذ المنهجية التي وقع فيها "إدوارد سعيد" موضحا أن تخصصه كناقد أدبي، أفقده التناول التاريخي الذي يتطلبه هذا النوع من المواضيع، مؤكدا قصوره في فهم الخطاب الإستشراقي، حيث ظل "ادوارد" في هامش الإستشراق مبتعدا عن حقيقته الذي تأسس عليها، وهي بنى الحداثة الغربية « فان هذه القراءة للإستشراق لا تعدو كونها سياسية، وهو أحد الأسباب التي تجعلني أجد مشروع سعيد قاصرا وغير مرض. فالإستشراق ليس مجرد مشروع سياسي كما اعتقد سعيد»[3]

[1]– المصدر السابق ، ص 57

[2]– المصدر نفسه ، ص54

[3] – وائل حلاق،قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحداثي، تر : عمرو عثمان (بيروت : الشبكة العربية للابحاث، ط1 ، 2019) ص 13.

ففي الوقت الذي يرى فيه حلاق، أن الاستشراق هو من جوهر الثقافة الغربية التي صاغتها الحداثة، يرى إدوارد أن الاستشراق هو مجرد عَرَض من المشروع الغربي.

إن المشروع الفكري لوائل حلاَّق ليس مشروعاً مُبتدَعاً على الإطلاق، بل هو في حقيقته امتداد لمشروعين اثنين سابقين:

– **مشروع إدوارد سعيد:** نشير في البداية إلى تشابه مسار كل من ادوارد وحلاق فكلاهما مسيحي ومن أصول فلسطينية، يعيشان في أمريكا ويدرسان في نفس الجامعة لذا لا يمكن تغييب فكرة التواصل بينهما، إذ يؤدي الفصل بين مشروعيهما إلى قراءة ناقصة لأطروحة حلاق، حيث أسس سعيد مشروعه على فكرة أن الشرق قد تم تمثله من قبل الاستشراق أو شرقنته ، من اجل استعماره واحتلاله ، وهي الفكرة التي انطلق منها وائل حلاق، محاولاً تصحيح الصورة الزائفة والمشوهة التي صنعها العالم الغربي عن العالم الشرقي.

كما حاول حلاق الاستفادة من الانتقادات الموجهة لادوارد سعيد حول الاستشراق ليوسع دائرة بحثه حوله، مضيفًا أبعادًا فلسفية وتاريخية ، لينتهي إلى اعتبار أن الاستشراق ليس مشروعا سياسيا.

لذا يقول في شأن إصداره لكتابه "قصور الاستشراق" « اشك في إمكانية تحقق هذا الكتاب لولا إسهامات سعيد... لقد قدم سعيد نموذجا لشجاعة فكرية منقطعة النظير لازمتني منذ عام 1979 حين اطلعت على عمله»[1] فحلاق وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهها لعمل ادوارد سعيد حول الاستشراق، إلا انه يدين له بالكثير ويعترف بفضل كتاب إدوارد سعيد في وضع مؤلفه قصور الاستشراق.

[1] – المصدر السابق ، ص22.

– **مشروع المفكر المغربي د. طه عبد الرحمن:** لقد استفاد طه عبد الرحمن من التراثين الإسلامي والغربي، إلا انه لم يكتف بذلك، بل توجه إليهما بالنقد وطرح بديلا عن المشاريع التي سبقته، تركزت حول الأخلاق باعتبارها أداة ناظمة لجملة من الموضوعات كالعقل والمنطق واللغة ... ويعود اهتمام حلاق بطه عبد الرحمن إلى سنة 2002، حينما اطلع على كتابه "سؤال الأخلاق" .

لقد استفاد وائل حلاق من فلسفة "طه عبد الرحمن" في نقده للحداثة الغربية والتأسيس لمشروعه الأخلاقي، والتأكيد على أخلاقية الشريعة الإسلامية التي يعتبرها حلاق كما هو الشأن لطه عبد الرحمن حلا لازمات الحداثة الغربية، وهو ما زاد من قناعة حلاق بتميز فلسفة طه عبد الرحمن عن الكثير من التيارات الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة « ان معرفته بالشريعة والتصوف لا تقل رسوخا عن معرفته بالعقيدة والمنطق وعلوم اللغة والتراث الأفلاطوني الجديد والأرسطي وهي معارف وظفها عبد الرحمن كلها في فلسفته الأخلاقية ونقده للحداثة ».[1]

كما يؤكد حلاق، أن السبب الذي دفعه إلى الاهتمام بمشروع طه عبد الرحمن يعود إلى أن مشروعه يرتبط بنفس القضايا التي استولت على انتباهه خلال العقدين الأخيرين وهي قضايا: الحداثة ونقدها، المركزية الغربية، الشريعة والأخلاق، حيث يقول:« كما يجدر بي أن أوضح في بداية هذا الكتاب يقصد– إصلاح الحداثة – أن النمط المدهش لطه عبد الرحمن المفكر لم يكن السبب الوحيد الذي استرعى انتباهي له. بل هناك سبب آخر، ألا وهو أن مشروع عبد الرحمن يرتبط بالقضايا نفسها التي استولت على اهتمامي خلال العقدين الماضيين ».[2]

[1] وائل حلاق ، اصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 14.

[2] –المصدر نفسه، ص10

فحلاق يعتبر أن مشروعيهما لهما نفس الهموم الفكرية والاهتمامات البحثية كما يُعد مشروع طه عبد الرحمن امتدادا لتأملاته الشخصية، التي بدأت بكتاب "الشريعة: النظرية، الممارسة، والتحولات" وصولا إلى كتابيه "الدولة المستحيلة " و" قصور الاستشراق".

ان الهدف الذي يسعى إليه حلاق من خلال مشروعه، هو إبطال المنظومة المعرفية الغربية الإستشراقية، التي عملت على تشويه التاريخ الإسلامي، ورمت الإسلام بكل صفات التخلف والجمود، لذا نجده يدعو إلى ضرورة الاطلاع أولا على التاريخ الأوروبي وفهمه، ثم إعادة قراءة التاريخ الإسلامي من اجل تصحيحهما و«يتفق الباحثون للدرس الاستشراقي وناقدوه على غلبة النزعة التشكيكية على هذا الدرس واقتفائه منهج الانتقائية في التعامل مع المصادر والمراجع الإسلامية، كما يعمد هذا الدرس إلى قراءات تأويلية للنصوص تأخذ بها إلى التعسف في توجيه الألفاظ على غير مراد واضعها فيقع في دائرة التحريف والتزييف»[1]

2-1 التجديد في التأريخ الإسلامي:

ان رفض الممارسات التآمرية على التاريخ الإسلامي، وعلى الشرق عموما هو هدف خطاب حلاق في مواجهة الفكر الاستشراقي،« فالإستشراق مازال وجها من وجوه الاحتلال الاستيطاني، ومازال هذا الوجه يتمحور ليعضد الهيمنة الغربية حتى صار كالسرطان المعرفي الخبيث»[2]

بدليل توجه المستشرقين إلى الاهتمام بدراسة فترتين اثنتين من هذا التاريخ: المرحلة التأسيسية قديما، والمرحلة الإصلاحيّة حديثا. فالفترة التأسيسية امتدت

[1]–محمد بسناسي ، الدراسات الاستشراقية بين الأمس واليوم ، مجلة دراسات استشراقية (بيروت : المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد 09 ، 2016) ص57

[2] – وائل حلاق ،السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الاسلامي ، تر: عباس عباس (بيروت :دار المدار الاسلامي، 2007) ص9

على مدى القرون الثلاثة الأولى لظهور الإسلام، في حين بدأت الفترة الإصلاحيّة مع منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، غير ان الملاحظ أنهم تجاهلوا المرحلة الوسطى بين هذين التاريخين، والمقدرة بحوالي ثمانية قرون، والتي ظلّت مجهولة.

ويعتقد حلاق بأن عملية اختيار هاتين الفترتين يرمي إلى اتهام الفقه الإسلامي بعدم الأصالة، وأنه مأخوذ من القوانين الرومانية واليونانية، وهي الفترة التي حدث فيها نوع من التلاقي بين الثقافة الرومانية وثقافة الأنوار الأوروبية الحديثة.

لذا كان هدف وائل حلاق، البحث عن حلول لهذه الاتهامات، من خلال الاستناد على منجزات كل من "شاخت وتسيهر"، التي تعد مرجعا للبحث العلمي في مجال الفقه الإسلامي«حيث يرفض حلاق النظرة الإبستمولوجية العامة للبحث الحداثي، من حيث هي نظرة تحكم على الماضي بمعايير الحاضر، حيث كان يُنظر إلى القرآن باعتباره نصًا أخلاقيًا لا نصًا قانونيًا، وكان ذلك يمثل عقيدة أساسية للاستشراق القانوني لأنه –القرآن– يفتقر إلى السلطات القهرية التي يتوفر عليها القانون بمعناه الحديث»[1]

يضاف إلى ذلك ، ادعاءات المستشرقين القائلة بأن الشريعة الإسلامية أصابها الجمود مما يجعل العالم الإسلامي في حاجة إلى الحضارة الغربية بما تملكه من قوانين ونظم للخروج من هذا الوضع، وفي هذا السياق كتب عبد الكريم الخطيب قائلا :« إن الاستشراق حركة ولدت في هذا العصر الحديث وهي – في ظاهرها– حركة علمية يراد بها دراسة التراث الشرقي في معتقداته وآدابه، ولكنها تبغي من

[1]–وائل حلاق وديفيد باورز، دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه، تر: أبو بكر باقادر(بيروت :مركز نماء للبحوث والدراسات، ، ط1، 2019) ص11

وراء هذا التعرف على منابع هذا التراث، محاولة صرف أهله عنه ليولوا وجوههم شطر الغرب ويتعلقوا بركاب حضارته». [1]

يسعى حلاق بهذا الأسلوب، لتقديم إضافات للفكر الغربي المعاصر الأنجلو ساكسوني إلى جانب مفكرين آخرين، ومن بينهم: ألسدير ماكنتاير (Alasdair Maclntyre) وتشارلز تايلور (Charles Taylor) وتشارلز لارمور (Charles Larmore) وغيرهم.

ان مراجعة حلاق لجملة التشويهات التي طالت التاريخ الإسلامي، يتطلب منه ضرورة إعادة ترتيب كل ما يتعلق بهذا التاريخ في كل الكتابات العربية والغربية ومحاولة التجديد في التأريخ الإسلامي في المسائل المتعلقة بإنشاء أصول الفقه والمذاهب الفقهية وإغلاق باب الاجتهاد وتوقفه .

إلا أن هذه المحاولة لا تسعى إلى تجديد قراءة الفقه الإسلامي وتأويل النصوص الدينية كما فعل بعض المفكرين المسلمين والعرب المعاصرين، كما هو الشأن بالنسبة لـ : محمد أركون ونصر حامد أبوزيد وغيرهم. بل تهدف إلى البحث في مراحل تطور الفقه الإسلامي وأصوله .

ولعل ما يفسر الجهد المبذول للجدل مع المفكرين الآخرين، هو سعي حلاق إلى إبراز مدى تفاهت الخطاب السائد في الوسط الأكاديمي الغربي حول الثقافة الإسلامية، سواء ما تعلق منها بمؤلفات "جوزيف شاخت"، أو التي تمثلها كتابات باتريسيا كرون (Patricia Crone) و"ديفيد باورز (David Powers) حيث « أن معظم المستشرقين قد غلبتهم العصبية على أن يقولوا كلمة الحق وأن ينطقوا بما

[1]-عبد الكريم يونس الخطيب وآخرون، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،1981)ص 391.

في أيديهم من شواهد، فقد كابروا، ولجّوا في الضلال ورموا الإسلام بكل ما تحمل صدورهم من غل وما تنفث أقلامهم من سم، حتى فضح ذلك عند من لا يعرفون الإسلام من قومهم حين رأوا سباباً وشتائم لا تتفق مع منهج العلم الذي من شأنه أن يعرض الحقائق ويترك للناس الحكم عليها، دون أن يمزجها بمرارة الحقد ، ونفثات عداوته..».[1]

2-2- تفكيك التصور الإستشراقي حول الفقه الإسلامي:

إن المراجعات الكبيرة التي قام بها حلاق للمنتوج الاستشراقي، لا يمكن تقييمها بعيدا عن السياق المعرفي الذي أنتجت فيه، فمؤلفاته ومقالاته الأخرى المكملة لأعماله السابقة حول مسألة تكوّن الفقه الإسلامي ومنها بالأخص العناوين التالية "استخدام وإساءة استخدام الأدلّة: مسألة التأثيرات الرومانيّة على الفقه الإسلامي المبكّر"(1990) "مسألة أصول أم عقيدة؟ الدراسات الفقهيّة باعتبارها خطاباً كولونيالياً(2002) "تشكّل الفقه الإسلامي وتشكّل العالم الإسلامي الكلاسيكي" (2004) "أصول وتطوّر الفقه الإسلامي: مواضيع في الفقه الإسلامي (2005). ما هي إلا نقد قوي لكتابات المنتمين إلى " الباراديغم الاستشراقي".

وبخاصة في ظل الأحكام الذاتية والمتحيزة للمستشرقين في دراستهم المعرفية للتاريخ الإسلامي، ومن أهم المعتقدات «التي كانت متغلغلة في الكتابات الغربية في هذا الموضوع ، ومنها كتاب شاخت ، أن الشريعة جامدة ومتحجرة ، وأن مرد

[1]- عبد الكريم يونس الخطيب وآخرون، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام ،مرجع سابق، ص 441.

ذلك إلى ظاهرة عُبّر عنها بعبَارة "انسداد باب الاجتهاد" ».[1]

وائل حلاق لم يتقبل هذه الافتراءات المغرضة، مما جعله يطرح جملة من التساؤلات لدحض هذه الافتراءات «إن كان باب الاجتهاد قد انْسَدّ، فكيف نجحَ المسلمون إذن في العيش في ظل حكم الشريعة طوال قرون كثيرة جدا، بعد حدوث ذلك الانْسِداد المزعوم؟ وإن كان باب الاجتهاد قد انسَدّ، فلِمَ انْسَدّ؟ ومَن سَدّهُ؟ وكيف سَوّغ الفقهاء والأصوليون ذلك الانسداد؟ ».[2]

ولذا يسعى حلاق من خلال مشروعه، إلى مناهضة الخطاب الإستشراقي ومقاومة التشويه والهيمنة الغربية، من أجل وضع تصور أكاديمي جديد، له تصورات مختلفة عن الثقافة الغربية، فغاية مشروعه كما يحددها بنفسه هو«زعزعة الخطاب الإستشراقي وتقويضه ومناهضته بمشروع أكاديمي منفصل بنيويا عن خطاب الهيمنة الغربي».[3]

ان الخطاب الاستشراقي يضع تمثلات تصور الشرق على غير حقيقته، وذلك لتحقيق الأغراض التي وجد من أجلها، وهي بث الأكاذيب والأساطير حول الشرق بغرض إعادة تشكيله من جديد، خدمة لمؤسسة الحداثة التي تحكمها دوافع الهيمنة الاستعمارية والاستعلاء .

من هذا المنطلق، فقد أدرك حلاق بأنه من اللازم الرد على الرواية الإستشراقية حول التاريخ الإسلامي من داخل الحضارة الغربية وليس من خارجها « إذ نجح الفكر الإستشراقي في تهميش جميع الانتقادات التي قدمها الكتَّاب العرب والمسلمون

---

[1]– وائل حلاق ، الشريعة والممارسة والتحولات ،تر: كيان أحمد حازم يحي (بيروت: دار المدار الاسلامي، ط1، 2018) ص12

[2]–المصدر نفسه، ص13

[3]– وائل حلاق ،نشأة الفقه الإسلامي وتطوره ، مصدر سابق ، ص10

من خارج معاقل هذا الفكر تهميشا كاملا »[1]، ولعل هذا ما يبرر فشل الكثير من المشاريع العربية والإسلامية التي نقدت المشروع الغربي من خارجه ، وكان مصيرها التجاهل الغربي لها.

من هنا، فقد اهتم حلاق بنقد آراء شاخت التي ضمنها كتابيه " مدخل إلى الفقه الإسلامي1964."Introduction to islamic law " وكتاب "بدايات الفقه المحمدي "Origins of jurisprudence Muhammadan1950 والتي اعتبرت الشريعة منتج غربي لأنها مستلهمة من القوانين اليونانية والرومانية واليهودية ، حيث استخدم وائل حلاق مجموعة من أساليب النقد المعرفية والمنهجية لمقاومة النسق المعرفي الاستشراقي "orientalism paradigmatic" لأن جل الدراسات الغربية المهتمة بالفقه الإسلامي تنطلق من رؤية استشرقية واحدة .[2]

ان الخطاب الاستشراقي لم يهتم بالثقافة العربية والإسلامية لأهداف أكاديمية بل لأغراض تجارية استعمارية، نابعة مما يستبطنه هذا الخطاب من نظرة عرقية قائمة على التمركز الغربي، وتخفي دوافع السلطة والقوة في الهيمنة على الآخر عن طريق تصويره على غير الحقيقة، بأنه متخلف وجامد وضد الحضارة تمهيدا لاحتلاله بحجة تمدينه .

2-3-الدولة المستحيلة ونقد الحداثة :

في المرحلة الثالثة، وبعد أن رد وائل حلاق على الخطابات الاستشراقية التي سعت إلى تشويه التاريخ الإسلامي، ينتقل إلى مرحلة أخرى ناظمة لمشروعه

[1] -وائل حلاق ، تاريخ النظريات الفقهية ، مصدر سابق ، ص 6.

[2]-Wael hallaq ,On *Orientalism*, *Self-Consciousness* and History (Islamic Law and Society, n◦ 18 , 2011)p 387

الفكري من خلال كتابه "الدولة المستحيلة" الذي عده حلاق امتداد لكتاب الشريعة : النظرية والممارسة والتحولات".

ان مشروع حلاق النقدي وصل مرحلة متقدمة مع كتابه (الدولة المستحيلة..) والمقصود من ذلك، أن الدولة الإسلامية مستحيلة التحقق،وذلك من منطلق أفضلية التجربة الإسلامية التاريخية لدى حلاق في الحكم، باعتبارها أكثر أخلاقية وإنسانية وهو ما يكشف التناقض بين الإسلام والدولة الحديثة، وهذا ردا على دعاوى المستشرقين والرغبة المنشودة لدى بعض الإسلاميين في ضرورة تبني ميكانيزمات الدولة الحديثة .

إن الدولة الحديثة في نظر حلاق لا تعاني فقط من مشكلات قانونية وسياسية ودستورية خطيرة، ولكنها أيضًا بطبيعتها ووفقًا للمعايير الإسلامية، تفتقر إلى الجانب الأخلاقي، ثم إن الدولة الإسلامية اليوم كما يبدو لحلاق، لم تفعل شيئًا يذكر لتعزيز شكل مقبول من حكم الشريعة الأصيل. ففشل الإسلاميين في مواقع كثيرة من مصر إلى باكستان وتونس والثورة الإيرانية، تؤكد هذه الحقيقة. ومع ذلك، لا تزال الدولة الحديثة هي النموذج المفضل لدى الإسلاميين والعلماء.

لقد استثمر حلاق، ما وصل إليه من نتائج حول دراسته للشريعة الإسلامية وما تتميز به من « مرونة أحكامها، وقدرة الفقهاء، على امتداد تاريخ المسلمين وعلى تطويع اجتهاداتهم لفائدة المسلمين، وحول قيم الإسلام وأخلاقه من جهة وبؤس وضعية الإنسان في الدولة الحديثة من جهة أخرى»[1] ليتوجه بالنقد الأخلاقي للحداثة، ولنموذجها السياسي المتمثل في الدولة الحديثة، التي استعبدت الإنسان وسلبت ذاتيته وإنسانيته .

[1]– رياض الميلادي، تجديد الفكر الديني(مؤمنون بلا حدود ، ط1، ج1 ، 2016) ص 291.

يعتقد حلاق أن الإسلام نظام أخلاقي، تمكن من إنشاء دولة ذات طابع ديمقراطي وإنساني، بطرق لم تعرفها الدولة الحديثة، لذا فهو يؤكد قائلا « إنه إذا كان هناك تعارض جذري بينهما، فإن ذلك لا يعود بالضرورة إلى مشكلة في الإسلام نفسه، بل يعود، أولا وأساسا، إلى صعوبة التوفيق بين هذه الدولة الحديثة وتطورها التاريخي ونسقها الفكري من جهة، وأي نظام قيمي من جهة أخرى مهما كان ارتباط ذلك النظام بدين معين أو بفلسفة أخلاقية قائمة على مبادئ تختلف عن مبادئ عصر التنوير الأوروبي والحداثة الغربية».[1]

وهو ما جعل نموذج الدولة الحديثة مناقض تمامًا من حيث جوهره المادي لأخلاقيات الإسلام، وهذا راجع إلى أن كل نموذج يتأسس على نطاق مركزي مختلف عن الآخر، مما يجعل من الصعب الجمع بينهما، إذ من المستحيل قيام دولة إسلامية حداثية حسب اعتقاد حلاق، لأن ذلك« ينطوي على تناقض داخلي وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة».[2]

إن الكتاب يتأسس على أطروحتين اثنتين مختلفتين: تقول أولاهما باستحالة قيام دولة إسلامية على أسس حداثية، لاختلاف بنية النموذجين حيث أن الدولة الحديثة دولة مهيمنة تفصل بين الأخلاق والدين والسياسة، بينما التشريع السياسي في الإسلام لا يضع حدا فاصل بينها، وتقول الأطروحة الثانية أن الحداثة في مأزق، وهذا المأزق ذو طبيعة أخلاقية بالأساس والإسلام ليس حلا أو بديلا للحداثة على الأقل آنيا .

[1]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص 12.

[2]–المصدر نفسه ، ص29.

إلا أن حلاق يدعو المسلمين إلى البحث عن بدائل من اجل فتح حوار، من اجل صياغة موقف موحد يخرج الحداثة من مأزقها، ويجنب دمار كل من البشرية والبيئة.

2-4- قصور الاستشراق

يشكل كتاب" قصور الاستشراق : منهج في نقد العلم الحداثي"، إضافة نوعية في نقد مشروع الحداثة، حيث ينطلق حلاق من نقده كتاب" الاستشراق: المعرفة السلطة، الإنشاء" لإدوارد سعيد، مبينا فشل هذا الأخير، في الكشف عن حقيقة الخطاب الاستشراقي حينما نقد الاستشراق من داخل الحداثة وبأدواتها، حيث تعامل معه من خلال خلفيته الليبرالية وقيمه الحداثية، كما اعتبره مشروع سياسي أما حلاق فقد رفض اعتبار الاستشراق حدثًا عرضيا في التاريخ، بل هو نتاج للثقافة الغربية الحداثية القائمة على فكرة السيادة والتقدم والهيمنة على الآخر.

لقد اتخذ حلاق من نقده للاستشراق، ذريعة لنقد الحداثة ومشروعها الكولونيالي الإبادي لغرض تصويبه وتصحيحه، لان أزمته هي أزمة معرفية أخلاقية وبالتالي فهو في حاجة إلى بديل تحتل فيه الأخلاق مركز الصدارة ،وهو نفس ما سعى إليه طه عبد الرحمن في كتابيه روح الحداثة وسؤال الأخلاق .

وبالتالي فإن أية مقاربة موضوعية للظاهرة الإستشراقية لا يمكن أن تتحقق دون الوعي المسبق بالبنية الحداثية المنشأة له ، والمُشَكِلَة للذات الاستشراقية .

2-5 إصلاح الحداثة

اصلاح الحداثة هو كتاب يتضمن خلاصة للفكر الفلسفي والأخلاقي للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، الذي يعتبره وائل حلاق أحد أهم الفلاسفة في العالم الإسلامي منذ الحقبة الاستعمارية، والذي يتميز بأصالة أفكاره وحداثة أدواته

المعرفية، فهو يعكس تقليدا فلسفيا جديدا غير متمركز حول الغرب واجتهاد في استعادة الأخلاقي، من أجل إيجاد بيئة أخلاقيّة جديدة جراء ما عاشته الانسانية من حركات استعمارية وحروب ودمار سببها عصر التنوير والكولونيالية الغربية.

مع الأخذ في الاعتبار الأخلاق باعتبارها السمة المميزة لروح الحداثة، يوضح حلاق مركزية القرآن في فكر طه عبد الرحمن كمستودع للأخلاق، والذي لديه القدرة على تغيير الوضع المأساوي الذي تعيشه الحداثة الغربية، التي استندت على مفاهيم التنوير المركزية ولاسيما العقلانية، والحريات الإيجابية والسلبية والتمييز بين الحقيقة والقيمة والعلمانية الانسانوية.

انشغل حلاق في هذا الكتاب بتحليل الأسئلة الرئيسية التي شغلت فلسفة طه الأخلاقية بدءاً من سؤال التراث، حيث بين المناهج التي استخدمها طه لنقد الفكر الإسلامي المعاصر، الذي أساء التعامل مع مسألة التراث نتيجة عجز بعض الإصلاحيين أمثال – محمد عابد الجابري ومحمد أركون وفرح أنطوان وغيرهم – على التموضع في إطار مجال معرفيً مستقل، والذين اعتمدوا على مناهج غربية لدراسة تراثهم لها منطلقات مفارقة لكل ما هو ديني وأخلاقي.

ويوضح حلاق أن طه يرجع هذا الوضع إلى التطبيق الغربي الخاطئ لروح الحداثة مقارنة بواقعها، وهو ما كان وراء الأزمات الأخلاقية للمشروع الغربي للحداثة، إلا انه لا يكتفي بعرض المشكلات، بل يقدم حلولاً لهذه المآزق من خلال التمييز بين الحداثة وواقعها.ومفهومه للعقلانية وأنواعها وللإنسان الجديد ، من اجل بناء مشروعه حول الحداثة الإسلامية. وهي القضايا نفسها التي أثارت اهتمام وائل حلاق .

المبحث الثاني: تجليات الفكر الغربي والعربي في أطروحات وائل حلاق

لقد نهل حلاق لبناء مشروعه من مصادر متعددة، حيث استفاد من رواد العقد الاجتماعي : توماس هوبز(ThomasHobbes) وجون لوك(Locke John) وجان جاك روسو(Jean-Jacques Rousseau) حول موضوعات السلطة والسيادة والقانون والأخلاق، ومن منتجات مدرسة فرانكفورت الألمانية حول نقد الحداثة والعقل الأداتي ومن الفلسفة الكانطية وموقفها من المعرفة والأخلاق ومن الفلسفة السياسية لكل من جون راولز(JohnRawls) وتشارلز تايلور(Charles Taylor) ومن البنيوية وما بعد البنيوية لميشيل فوكو(Michel Foucault) بالإضافة إلى العديد من المفكرين الغربيين الذين اشتغلوا في مجال الفلسفة السياسية.

رفض وائل حلاق مزاعم المستشرقين مستأنسا بما كتبه علماء الإسلام المحدثين منذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومن بعدهم تلامذتهم من أمثال أحمد شلتوت والشيخ أبو زهرة وعبد الله دراز والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهم فضلا عن تأثره الكبير بالشاطبي وابن تيمية و ابن القيم وكذا مؤلفات أبو حامد الغزالي ومن بينها كتاب " إحياء علوم الدين"، الى جانب كتاب " الوجيز في فقه الإمام الشافعي".

ولهذا لم يكن بحاجة لهؤلاء المستشرقين للتأكيد على أصالة الأخلاق الإسلامية والفقه الإسلامي وقوته وثرائه، وخاصة نظرية المقاصد المرتبطة ارتباطا وثيقا بالمنظومة الأخلاقية الإسلامية كما حددها القرآن الكريم، وهو ما طرحه طه عبد الرحمن من خلال "النظرية الإئتمانية " وما ألفه من كتب في هذا الشأن كالحق في الاختلاف الفكري وسؤال الاخلاق وروح الحداثة وروح الدين وبؤس الدهرانية .

ان علاقة وائل حلاق بالاستشراق تعود إلى فترة دراسته في أمريكا وخاصة على يد المستشرق جوزيف شاخت، وهو ما ساهم في بلورة عنايته بالفلسفة والاطلاع على الثقافة الغربية والاستفادة من المنابع الرئيسية للفكر الغربي

لقد ساهمت في تشكيل أفكار حلاق مجموعة من المؤثرات الغربية، وحددت موقفه من تطور الفكر الديني في الإسلام وفي مقدمة تلك المؤثرات المؤسسة الاستشراقية التي كان لها أثرٌ في مجمل أعماله، ولاسيما المتعلقة بالفلسفة وبحث مسار تطور التفكير الديني في الإسلام وخاصة أستاذه جوزيف شاخت، مما أعانه على تحليل تراث الإسلام وغربلته، بما يتوافق مع التوجهات الإسلامية الرامية إلى تجديد الأسس الفكرية والفلسفية فيها، وللرد على هذه المؤسسة الاستشراقية باعتماد الأدوات الابستمولوجيّة ذاتها.

على الرغم من ذلك فانه لم يحاول أن يقحم هذه الأفكار الغربية في مجال الحضارة الإسلامية – بالرغم من دعوته إلى ضرورة إعادة النظر في الفكر الإسلامي،في ضوء ما عرفته المعرفة الإنسانية من تطور – بل استفاد منها بما يخدم أغراضه في نقد الحداثة الغربية والخطابات الاستشراقية التي لم تكن موضوعية في دراسة مصادر التشريع الإسلامي، وفي نظرة الباحثين الغربيين(الأنا)ضمن مؤسسة الاستشراق إلى الشرق(الآخر).

لقد وظف وائل حلاق في دراسته آليات من تفكيكية جاك دريدا(Jacques Derrida) وأدوات من حفريات المعرفة لمشيل فوكو لكشف حقيقة الخطاب الاستشراقي. وبالرغم من استعارته بعض أفكاره من نقاد ما بعد الحداثة، إلا أن

منطلقاته الفكرية تختلف عنهم، وموقفه من الحداثة يماثل موقف الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس *(Habermas Jürgen:1929-...) في اعتباره أن الحداثة مشروع لم يكتمل.

يوظف حلاق عدة مفاهيمية فلسفية، بالنظر إلى طبيعة مشروعه الناقد للحداثة ومقولاتها وتجلياتها في الدولة الحديثة والاستشراق، ومآلاتهما التدميرية على الإنسان والبيئة والبدائل التي يقترحها كحل لأزمات الحداثة الأخلاقية وهي: النموذج المعرفي، النطاق المركزي، النطاق الثانوي، تقنيات الذات والتجربة الأخلاقية الإسلامية .

أ- المرجعية الغربية:

يزخر متن وائل حلاق بعديد المرجعيات الغربية المعروف عنها بنقدها الجذري للمشروع الحداثي، زيادة على غناه بمفاهيم تفكيكية للبنى الفكرية والمقولات التأسيسية للحداثة الغربية من قبيل: النموذج و"النطاق المركزي (centra domain) "النطاق الهامشي أو الثانوي" (Secondary domain) وكذا تقنيات الذات (technologies of the self) وهذا ما اتضح جليا في جل مؤلفاته ولا غرابة في ذلك لأنه تكوّن في الأكاديمية الغربية ، حيث مكنته دراسته في الغرب ولاسيما في الجامعات الأمريكية، من أن يقتبس منها الطابع الخاص لفكره ويتحكم في مفاهيمه ومصطلحاته .

ان القاعدة الأساسية التي توجه الباحث أو المفكر، تتمثل في جملة المصادر الفكرية أو القراءات التي يتأسس من خلالها مشروعه الفكري، ومن خلال كتابات

*فيلسوف نقدي الماني من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، بنى نظرية اجتماعية قائمة اخلاقيات المناقشة ، من مؤلفاته :النظرية والممارسة 1963، نظرية الفعل التواصلي 1981 (يورغن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، منشورات الجمل ، ط1 ، 2001) ص151

وائل حلاق نكشف أهم المصادر والقراءات الأكثر حضورا في مشروعه ومن أبرزها:

جوزيف شاخت:

لقد شكك شاخت في أصالة التشريع الإسلامي واعتبره انه لا يمتلك أصالة وتفردًا، بل هو خليط من التأثر بالشرائع اليونانية والرومانية واليهودية كما أبرز دور الشافعي في تطوير أصول الفقه الإسلامي من خلال كتابه "الرسالة ".

عندما اتجه حلاق إلى الاهتمام بدراسة الشريعة الإسلامية وأصول الفقه نصحه أستاذه بالتوجه إلى قراءة كتب شاخت كمقدمة لدراسة الشريعة، حيث يقول :«وأخبرني أن شاخت أهم عالم، في كل زمان ومكان، كتب في هذا الموضوع وأحالني على كتابيه أصول الفقه المحمدية ومدخل إلى الفقه الإسلامي، وقال أستاذي أن أحكام فهم هذين الكتابين هو أهم ما ينبغي أن أصرف إليه همتي وإني لن أستطيع أن أنجز شيئا ذا شأن في هذا المجال ما لم أتخد مما كتبه شاخت أساسية لبحثي»[1]

لقد استفاد حلاق من كتب أستاذه شاخت، إلا انه كلما زاد تصفحه، إلا وأزاد قلقه وتوتره من التناقضات التي تحويها كتب شاخت حول الشريعة الإسلامية وما عرفه عنها من خلال مطالعاته ومعاشرته للمسلمين في فلسطين، حيث وصف شاخت الشريعة أنها متحجرة وجامدة، بسبب انسداد باب الاجتهاد، وهو ما جعله يتساءل: إن كان باب الاجتهاد قد انسد، فكيف نجح المسلمين إذ في العيش في ظل حكم الشريعة طوال اثني عشر قرنا ؟

[1] – وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، مصدر سابق ، ص 11.

الأمر الذي دفع حلاق إلى الرد على شاخت بأن باب الاجتهاد لم يغلق وأن الشريعة في تطور مستمر، فكانت بالتالي مؤلفات شاخت دافعا لحلاق للبحث أكثر في الشريعة وأصول الفقه، ومعالجته لافتراءات المستشرقين حول أصالة الشريعة الإسلامية، وحول اعتبار الشافعي رائد أصول الفقه.

- **ميشال فوكو:** (1926-1984)

وظف حلاق مفاهيم ميشيل فوكو*خاصة في كتابيه" الكلمات والأشياء" (1966) و"أركيولوجيا المعرفة "(1969) حول المعرفة والسلطة وهي فكرة مركزية معروفة في فلسفة فوكو في نقده للاستشراق والحداثة والاستعمار، وسيبين نشأتها وتجلياتها في الحداثة ، وأيضا استخدامه لنظرية فوكو حول المؤلف، وأهمية ذلك في تحديد موقع المؤلف في المنظومة الخطابية وموقع هذه المنظومة في إطار نظام القوة « تخدمنا نظرية النماذج والنطاقات المركزية بأكثر من طريقة إذ أنها تؤطر أولا النقاش حول موقع المؤلف داخل علاقات القوة ثم تفسر جدلية المعرفة والقوة التي هي عماد أفكار كل من فوكو وسعيد»[1]

كما كان لمفهوم الابستيمي حضور قوي في مشروع حلاق، والتي تعني "جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر على السطح"[2]

استعار حلاق أيضا من فوكو مصطلح" محصّنات الذات الأخلاقية" moral " technologies of the self" ليبرهن على مدى تجذر الأخلاق في الذات الإسلامية

* فيلسوف فرنسي ارتبط اسمه بالفلسفة البنيوية وما بعد البنيوية، وجه اهتمامه إلى العقل الغربي وكيف تطور ، كما انتقد الحضارة الغربية ومكانة الإنسان فيها، من أهم مؤلفاته: اركيولوجيا المعرفة ، الكلمات والأشياء.

[1] – وائل حلاق،قصور الاستشراق، مصدر سابق، ص 82

[2] –مصطفى كيحل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون (المغرب : منشورات الاختلاف ، ط1، 2011) ص 29

رغم محاولات دولة الحداثة إنتاج ذوات يدينون لها بالولاء ، ولا تربطهم بالعقيدة رابطة ، كما هو الشأن للذات الغربية.

ان حلاق لم يكتف باستيعاب طرح فوكو، بل راجعه وأدخل تعديلات على نظرية فوكو، خاصة ما يتعلق بأنواع المؤلفين، حيث فرق فوكو بين مؤلفين هما: المؤلف الطيع والمؤلف الخطابي، إلا أن حلاق أضاف مؤلفين آخرين هما : المؤلف المعارض والمؤلف الهدام.

-كارل شميت:(Carl Schmitt:1888 -1985)

لقد استفاد حلاق مما ذهب إليه كارل شميت*في كتابه "اللاهوت السياسي" بأن الدولة هي الإله، ولم يعد المسيح هو الإله المجسد بل أصبحت الدولة لاهوت دنيوي، أمتلكت كل معاني التسيد وعلمنت كل أخلاقيات الإله، فهي غاية الغايات ولا تمثل إلا إرادتها من حيث كونها واضعة القانون ومنفذته .

ليتحول خضوع الإنسان من الكنيسة إلى ديكتاتورية الدولة التي تسعى إلى تحقيق هيمنتها على الآخر. وهو ما مكن حلاق من التعرف أكثر على حقيقة الدولة الحديثة ومقارنتها بالحكم الإسلامي قبل الحداثة بتوظيف نظرية النماذج والنطاقات المركزية والهامشية لكارل شميت، لنقد الحداثة ودولتها الحديثة .

جورجيو أغامبين:(Giorgio Agamben:1942-...)

يعد كتاب "حالة الاستثناء" للفيلسوف الايطالي جورجيو أغامبين** ، من الكتب التي استفاد منها وائل حلاق في عرض الفصل الأول من كتابه "الدولة المستحيلة"

*مفكر ألماني ، عرف بالانتماء للنازية ، نشر أعمالًا نذكرُ منها" عن الدّكتاتورية (1921) "و"اللاهوت السّياسي (1922) "و"أزمة الدّيمقراطيّة البرلمانيّة (1923)"و"الشّرعية والمشروعيّة(1932) "

**فيلسوف سياسي، من أهم كتبه : الانسان المستباح ، الذي انتقد فيه الحضارة الغربية وادعاءات تفوقها الحضاري.

حيث اقتبس عن أغامبين مايسميه "حالة الاستثناء"والذي يعكس مبدأ سيادة الدولة كحالات تعدي السلطة التنفيذية على صلاحيات السلطة التشريعية، بمبرر المحافظة على أمن الدولة في حالات الطوارئ، وهو ما يعد مساسا بمبدأ الفصل بين السلطات،غير أن حلاق وجد أنه من الضروري تعديل هذا المفهوم بما يخدم أطروحته حول إشكالية السيادة في الدولة الحديثة .

أنطونيو غرامشي:AntonioGramsci(1891-1937)

استفاد حلاق من مفهوم الهيمنة عند غرامشي*، عندما أراد الحديث عن طبيعة الدولة الحديثة، التي اعتبرها شميت بأنها تجسيد للسياسي، في حين اعتبرها غرامشي تجسيدا للهيمنة، حيث يمكن للدولة أن تجعل المواطنين يقبلون سلطتها طوعا باللجوء إلى الايدولوجيا ودون الحاجة إلى ممارسة القوة والعنف، غير أن حلاق جمع التباينات حول تحديد طبيعة الدولة في توليفة ترى بأن للدولة الحديثة خمس سمات تتمثل في أن :

1-الدولة منتج تاريخي غربي 2- السيادة وميتافيزيقيتها 3- التشريع والقانون والعنف 4- الجهاز البيروقراطي العقلاني 5- الهيمنة الثقافية أو تسييس الثقافة.

*ولد الفيلسوف والسياسي الماركسي "أنطونيو غرامشي" في بلدة آليس Ales وهي بلدة زراعية صغَيرة في جزيرة "سردينيا (Sardaigne) "الايطالية من عائلة برجوازية، اقترن نقده للدولة الحديثة بتعميق المفهوم اللينيني عن «الهيمنة»، أي تطوير البنيات الفوقية بقيادة الطبقة العاملة والعناصر التقدمية في المجتمع.أشهر كتبه «المادية التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشه» (1948)، و«المثقفون وتنظيم الثقافة» (1949)؛ و«الأدب والحياة القومية» (1950)، وكتاب «ملاحظات حول مكيافيللي والسياسة والدولة الحديثة» (1949)

Pochothèque, Encyclopédie de la philosophie, Garzanti, 2002, p 659.

رينيه غينون:(1886 -1951 : ***René*** Guénon **)**

لقد تأثر حلَّاق بالمستشرق برينيه غينون* في نقده للاستشراق والحداثة الغربية التي فقدت مبادئها وآمنت بالتقدم، إذ قدم نقدا قاسيا لعقيدة التقدم الغربية الحديثة ورفض مسارها المادي المحض المنفصل عن القيمة، واستنكر هيمنتها ونزوعها للعنف نسبة للحضارات الإنسانية الأخرى التي عرفها التاريخ.

وصنفه حلاق بأنه ذو توجه روحاني وناقد للأكاديميا الغربية، كما وجد ضالته في غينون في نقد الحداثة والعلم الحداثي، وأسهب في شرح وجهة نظره حول الحداثة وفكرة التقدم والمادية وغيرها، كما قارنه بادوارد سعيد، في كتابه " قصور الاستشراق" وأطلق عليه اسم المؤلف الهدام لأسس المشروع الحداثي القائم على الفصل بين الدولة والأخلاق. واستعان بأفكار غينون في توجيه نقده لعلمانية ادوارد سعيد وإنسانويته الليبرالية، وبعده عن الدين، وعدم دفاعه عن ثقافة الشرق لتمسكه بقيم الحداثة.

وبناء على رؤية غينون، دعا حلاق إلى إصلاح الحداثة، وإعادة تأسيسها بشكل كامل. ومن أهم مؤلفات غينون التي اعتمد عليها حلاق كتاب"شرق وغرب"وكتاب "أزمة العالم الحديث".

ب-المرجعية العربية:

-ادوارد سعيد:

إن حلاق ورغم قراءته النقدية التشريحية لكتاب الاستشراق لادوارد سعيد، فانه يعترف بفضل سعيد عليه، إذ مكنه ذلك من إعادة صياغة الاستشراق ووضعه في

*رونيه غينون والمعروف باسم عبد الواحد يحي بعد اسلامه ، هو فيلسوف ومستشرق فرنسي متخصص في مقارنة الأديان ،عرف بتصوفه ودفاعه عن الاسلام ونقده للحداثة الغربية وخاصة في كتابيه شرق غرب وأزمة العالم الحديث Jean-Pierre Laurant, René Guénon, les enjeux d'une lecture, Dervy, Paris, 2006, (p 34)

سياقه الصحيح، خاصة بعد تأكيد حلاق أن ادوارد سعيد أساء فهم الاستشراق وساهم في إعطاء صورة قاصرة حول حقيقة الخطاب الاستشراقي، فبالرغم من اعتبار وائل حلاق لادوارد سعيد ممثلا للمنظومة الغربية، إلا انه لم ينكر فضله فقد زوده بشرارة البحث والتقصي، إذ لولا كتاب ادوارد سعيد حول الاسشتراق لما كان لكتابه هذا الحضور اللافت في نقد الدراسات الاستشراقية، حيث يقول :«وعلى الرغم من نقدي المتواصل والقوي "والذي آمل أن يكون عادلا أيضا" الذي أوجهه له، فإنني أسجل امتناني له ولسيرته الباقية»[1]ذلك أن كتاب ادوارد سعيد نبه المفكرين ومن بينهم حلاق، إلى الدور الذي لعبه الاستشراق في المنظومة الحداثية الكولونيالية.

أبو حامد الغزالي*:(1058 -1111)

يعتبر البعض أن حلاق ذو نزعة عرفانية صوفية، لأنه كان غزاليا أكثر من كونه رشديا حيث يدرك المتعن في كتبه وحواراته استشهاده بالغزالي أكثر من ابن رشد، وبكتبه وهي "المستصفى من علم الأصول"، "وإحياء علوم الدين"، والتي عاد إليه الفهم تقنيات الذات إذ تعتبر كتاباته عرض ذواقا لفن الممارسة الدينية والعيش الفاضل، كما استفاد من تطبيق الغزالي للمنطق في دراسته مسائل الدّين والفقه.

طه عبد الرحمن:

يثني حلاق كثيرا على طه عبد الرحمن، معتبرا أياه حليفه فينقده للحداثة الغربية وفي ضرورة إصلاحها لأنها تعاني أزمة أخلاقية، وقد أشار إليه في كتابه

[1] وائل حلاق ،قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 22

*فيلسوف وصوفي ، لقب بحجة الاسلام ، ولد في مدينة طوس ، احدى مقاطعات خرسان ، عكف على دراسة وقراءة كتب التصوف، وهو ما أثر فيه وأدّى إلى انعزاله عن الآخرين والاتجاه إلى التصوف و الخوض في مرحلة جديدة في حياته، بغية اصلاح نفسه ، من اهم كتبه : احياء علوم الدين والمنقذ من الضلال. جعفر آل ياسين ، فلاسفة مسلمون، ص221

الدولة المستحيلة، وألف كتابا خصصه للفكر الفلسفي لطه عنونه"إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن" والذي بيّن فيه انه ينشغل بنفس القضايا التي أثارت اهتمام طه عبد الرحمن، وان توافقهم على عديد القضايا المتعلقة بنقد الحداثة وممارسات دولتها الحديثة القائمة على العقلانية المجردة واستعادة الأخلاق والتسيد والهيمنة على الآخر وضرورة طرح البديل الأخلاقي الإسلامي، يغطي مساحة اختلافهما.

استفاد حلاق من نظرية طه حول الفلسفة الإئتمانية من خلال كتبه : سؤال الأخلاق وروح الدين وسؤال العمل وبؤس الدهرانية و شرود ما بعد الدهرانية ودين الحياء وثغور المرابطة، حيث يقول :« زادت قناعتي بتميز فلسفة عبد الرحمن عن الإتجاهات السائدة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وبالتالي إقتناعي بضرورة الإهتمام الجاد بها»[1]

القضية الفلسطينية:

لقد عاصر وائل حلاق الكثير من الأحداث المرتبطة بالقضية الفلسطينية، فهو فلسطيني المولد، ودرس في مدارس فلسطين، قبل الانتقال إلى كندا، مما جعله يقع بين هوية مكانية وهوية واقعية، وهذه الثنائية الوجودية (ثنائية الهوية) ساهمت في صقل أفكاره ، وإبراز موقفه من الغرب.

فقد لامس عن قرب عدائية الصهاينة وعانت أسرته كبقية العائلات الفلسطينية وهو ما كان سببا في هجرتهم، إلا أن هذه الأحداث ، شكلت لوائل حلاق أحد مصادر فكره النقدي للحضارة الغربية المدمرة والمتحالفة مع الصهيونية . وأيضا

[1] – وائل حلاق ، اصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 11

للفكر الاستشراقي .لكن ماهي الآليات المنهجية التي استند إليها لنقد الخطاب الاستشراقي؟

المبحث الثالث : آليات الدراسة النقدية للاستشراق عند وائل حلاق

ان طبيعة الخيار المنهجي لمقاربة موضوع الاستشراق هو الذي سيحدد أهداف البحث ويسطر مساره المنهجي والمعرفي، ولذا يعتمد خطاب حلاق النقدي في تناوله للدراسات الاستشراقية على مجموعة من المناهج النقدية التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية منها الألسنية والتاريخية والابستمولوجية والجينيالوجية والايتمولوجية *والأركيولوجية والبنيوية والتفكيكية وغيرها من المناهج الأخرى وعليه يجب الإحاطة بهذا المناهج، والوعي بآليات اشتغالها.

تتميز مقاربة حلاق بتعددية منهجية حيث تنوعت المناهج التي استخدمها في نقده للاستشراق والحداثة الغربية، ومن أهم هذه المناهج:

1-النموذج المعرفي والنطاق المركزي والهامشي

ان فهم التجربة التاريخية للوعي الغربي والقوانين المنظمة لها، تقتضي التعرف على النموذج المعرفي السائد في تلك المرحلة التاريخية، والذي أنتج المنظومة المعرفية الغربية، لذا فإن طريقة تفكير أي فيلسوف أو باحث لابد أن تكون منهجية حيث يسعى إلى عرض أفكاره ومشروعه من خلال مناهج وأدوات تمكنه من إبراز وإظهار تلك البنية الفكرية.

*إتيمولوجيا أو علم أصول الكلمات أو (Etymology) هو علم يبحث عن العلاقات التي تربط كلمة بوحدة قديمة جدا تعد هي الأصل. بالمعنى القديم، هي البحث عن المعنى الأصلي والأولي للكلمة ، وهي عملية لسانية تعتمد المقارنة بين الصيغ والدلالات لتمييز الأصول والفروعhttps://ar.wikipedia.org/wiki/

أ–النموذج في معاجم اللغة العربية، جمعها نماذج ونموذجات هي كلمة معربة تعود جذورها إلى الكلمة الفارسية "نموذجة" التي تعني «مثال الشيء»[1]

ويشير الفيروز آبادي في قاموسه إلى أن: «النموذج بفتح النون: مثال الشيء معربة»[2]

من المفردات التي لها معاني مشتركة مع النموذج في اللغة العربية: نمط نسق هيكل، نظرية، منظور، رؤية، بنية..إلخ وفي اللغات الأجنبية نجد مثلا: (Model) (paradigm) (Ideal Type) (System) (Type)، كما ينبغي الإشارة إلى أن هناك مفاهيم تتداخل مع مفهومالمعرفي ومن بينها :مفهوم "رؤية العالم" ومفهوم "الابستمي" .

ب–أما اصطلاحا فيعرف عبد الوهاب المسيري*(1938–2008) النموذج بقوله: «هو بنية تصويرية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث فيستبعد بعضها لعدم دلالتها "من وجهة نظر صاحب النموذج" ويستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح "من وجهة نظره" مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.»[3]

ومعنى ذلك أن النموذج هو عملية عقلية تتضمن مجموع ما يملكه الإنسان من معلومات وخبرات وأنظمة ومكتسبات ومعتقدات، تعمل على تحديد ما ينبغي أن

---

[1] –محمد التونجي ،المعجم الذهبي (بيروت : دار العلم للملايين ، ط1 ، 1969) ص574

[2] – الفيروز آبادي ، القاموس المحيط (الجزائر : دار الهدى ، د ط، د س) ص271

*مفكر مصري ، متخصص في تاريخ الحركة الصهيونية ، وناقد للحضارة الغربية ونظامها الرأسمالي ، من كتبه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، و"الحداثة وما بعد الحداثة"، و"الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان" . (عبد الوهاب المسيري ،رحلتي الفكرية في البذور والجذور).

[3]– عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة (القاهرة: دار الشروق ، ط1 ، 2003) ص 298

يقوم به الإنسان في الظروف المختلفة، وتكون انعكاسا لرؤية حضارية تتضمن تصورات عن الانسان والطبيعة والله.

يعتبر فيلسوف العلم الامريكي "توماس كون(Thomas Kuhn) أول من وظف مفهوم النموذج في دراسة تاريخ تطور العلوم في كتابه الشهير "بنية الثورات العلمية"، حيث يرى أن لكل علم قياسي نموذجه الإرشادي الذي يستخدمه الباحثون لدراسة الظواهر الطبيعية، لكن سرعان ما توسعت استخدامات هذا المفهوم إلى مختلف فروع المعرفة الاجتماعية والنفسية والسياسية .

والنموذج المعرفي يعكس رؤية الإنسان إلى هذا الكون، الذي يدور حول العناصر الثلاثة وهي الإله والإنسان والطبيعة، وبناء على رؤيته لهذه العناصر يمكننا التعرف على التفاصيل الأخرى وموقفه الفلسفي منها. كما « يساعد في فهم التحولات الفكرية التي حدثت في العصور المختلفة »[1]

كتب فوكو في مقدمة كتابه "الكلمات والأشياء LesMots et les Choses " الصادر عام1966م ، بأن كل بناء ثقافي ينتمي إلى مجتمع أو عصر ما، هو انعكاس للنموذج المعرفي السائد فيه، إذ لا يمكن أن نفهم أي ظاهرة ثقافية في مجتمع من المجتمعات أو عصر من العصور، إذا لم نعرف البنية أو النظام"paradigm" الذي يحكمها، والذي ينظم ادراكاته وقناعاته الثقافية وقيمه ولغته، مما يعني أن النموذج المعرفي هو نموذج مفسر للظواهر السائدة في زمن ما أو فترة تاريخية معينة .

ان النماذج المعرفية قد توسع مساحة تفسير بعضها دون أن يلغي أحدها الآخر، إذ قد يسود نموذج في فترة أخرى، ثم يحل محله نموذجا آخر أكثر إقناعا وقوة، ثم يختفي هذا الأخير ليعود الآخر ... ومثال ذلك أن النظرية النسبية

[1] – بدر الدين مصطفى ، النموذج المعرفي مدخلا لفهم الفكر الغربي (مجلة الفكر الثقافية ، العدد 20 ، 2017) ص38

لأينشتاين لم تؤدي إلى إلغاء فيزياء نيوتن، لكنها قدمت توضيحا أحسن وأوسع منها.

ان هذا الفهم للنموذج المعرفي، سيمكننا من قراءة منهجية وائل حلاق لدراسة الحضارة الغربية ونقدها وإعطاء البدائل لأزماتها، بعيدا عن القراءات والتحليلات التأويلية، وذلك بالانطلاق من رؤية كلية قائمة على ربط النتائج بالبنية التي أنتجتها، فالمنظومة الغربية هي النماذج المعرفية القائمة على استبعاد الدين والاعتماد على العقل،والمنفعة والفصل بين الحقيقة والقيمة .وبالتالي فان دور المفكر يكمن في محاولة الإمساك بالخيط الناظم أو الكامن وراء هذه الأزمات. أي البحث عن مرجعية المنظومة التي تنطلق منها أو تتبني عليها. فالنموذج الغربي هو نموذج عقلاني مادي، لا أخلاقي، وقائم على التسيد ومتحيز للتقدم وهذا ما يفسر أسباب إقدام هذه المنظومة على الهيمنة وممارسة العنف ...

ان النطاق المركزي، هو نقطة انطلاق حلاق نحو تعريف النموذج الذي بنى عليه أطروحته، لان النماذج المعرفية تلعب دورا أساسيا، إذ بدون نموذج معرفي موجه سيجد الباحثون صعوبة في تحديد المشاكل المهمة في مجال أبحاثهم ومعرفة ما هي أفضل الطرق لحلها. فالنموذج المعرفي هو الذي يحدد ماذا ندرس وما هي الأسئلة التي ينبغي أن توجه وكيف تصاغ وما هي الإجراءات المتبعة في تفسير نتائج البحث؟

وهو ما بينه وائل حلاق في كتابيه "الدولة المستحيلة" و" قصور الاستشراق" من خلال توظيفه للنموذج المعرفي كأداة منهجية في مساءلته النقدية لظاهرة الاستشراق والحداثة منخرطا مع الفلسفات التي نقدت المشروع الحداثي، بناءا على الآثار السلبية التي تولدت عنه.

حدد حلاق في البداية المقصود بالنموذج المعرفي –الذي يسود في فترة زمنية من التاريخ، حيث يسود مناخ فكري ، فبين في كتابه "الدولة المستحيلة" تصوره للنموذج، مبينا بأنه اعتمد على مفهوم النطاق المركزي عند كارل شميت، حيث يأخذ النطاق المركزي دلالة مفهوم البراديغم المعرفي عند حلاق، وفي هذا يقول:«يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بكارل شميت نقطة الانطلاق نحو تعريف النموذج فعندما يصبح نطاق ما مركزيا فان مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي وتعد هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما أن تحل مشكلات النطاق المركزي»[1]

بناء على هذا، فان حلاق يعرف النموذج من خلال مفهوم النطاق المركزي لكارل شميت، حيث يقول :« يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بكارل شميت نقطة انطلاق نحو تعريف النموذج. فعندما يصبح نطاقُ ما مركزيا، فان مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي. وتعد هذه المشكلات ثانوية إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما أن تحل مشكلات النطاق المركزي»[2]

يستند حلاق إلى فكرة النطاقات المركزية والهامشية بعد إدخال تعديلات عليها ليتناسب مع مشروعه، ولفهم طبيعة المشكلات الأخلاقية في الحداثة، حيث أصبحت الدولة والرأسمالية والبيروقراطية نطاقات مركزية تحكم جميع النطاقات الهامشية الأخرى. وهو ما شكل شخصياتنا، وجعلنا ما نحن عليه.

ان العلاقة بين هذه النطاقات هي علاقة ديناميكية، حيث تعمل النطاقات الهامشية أو الثانوية كما يسميها حلاق،على تصحيح وتشكيل النطاق المركزي من خلال

[1]–وائل حلاق ، الدولة المستحيلة، مصدر سابق ، ص39

[2] – المصدر نفسه ، ص39

عملية استرجاع إرشادية،من أجل إزاحة النطاقات المركزية المسؤولة عن أزمات الحداثة واستبدالها بالأخلاق التي تعد نطاقا ثانويا .

2-المنهج التفكيكي:

أعتمد حلاق على المنهج التفكيكي الذي يفكك مركزية الحداثة ويعيد للهامش وهو الشريعة مركزيتها. ويميل حلاق -كما هو الشأن لطه والمسيري- إلى استعمال مصطلح التقويض بدل التفكيك "الدريدي" المؤدي إلى هدم كل المرجعيات، لذا فان التقويض هو إجراء لا يكتفي بالنقد بل يهدف إلى البناء والتركيب من جديد، وفي هذا الصدد يقول المسيري :« فحينما أنظر إلى نص فإنني أقوم بتفكيكه في المرحلة الأولى، ولكنني بعد ذلك أقوم بإعادة بنائه بطريقة أكثر تفسيرية. وبذا أكون قد استخدمت آليات المنهج التفكيكي دون أن أسقط في العدمية»[1]

3- المنهج التاريخي:

استخدم حلاق المنهج التاريخي في تقييم الدراسات الاستشراقية وتصحيحها وخاصة أعمال جوزيف شاخت وباتريشيا كرون وديفيد باورز وغيرهم، في مجال التاريخ الإسلامي، وكشف عيوبها الابستمولوجيّة خدمة للمشروع الكولونيالي الغربي. ذلك أن المنهج التاريخي يهتم بمجرى الأحداث التاريخية ومطابقتها للعقل والمنطق ودورها في التأثير على الواقع وتغييره، وقد أدى انحراف المستشرقين عن هذا المنهج إلى الفهم المشوه للتراث الإسلامي بعيدا عن الواقع الإسلامي قبل الإسلام. وهو ما جعله يتتبع الدراسات التاريخية في هذا المجال للكشف عن عوارها، وكذا الأهداف المتوخاة من تشويه التاريخ الإسلامي من اجل تقديم صورة

[1]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج (دمشق: دار الفكر، ط1، 2009) ص231

مزيفة للقارئ الغربي والإسلامي، تمهيدا لإقناعه بضرورة الهيمنة على الشرق من اجل تمدينه.

يتضح من خلال هذا أن وائل حلاق يوجه اهتمامه إلى النقد التاريخي على مستوى البحث عن البنية المشكلة للفكر ودراسة تطوره .وقد عرض في مقالته "الاستشهاد بالأدلة وإساءة الاستشهاد بها " أهم المبادئ التاريخية التي يجب أن تتوفر في البحث التاريخي،لان الباحث يجري حفرا جنيالوجيا، حيث يسعى من خلال تحليل الخطاب إلى البحث في التشكيلات الخطابية :

-ينبغي أن يكون البحث التاريخي عادلا منفتحا وموضوعيا ونزيها.

ينبغي أن يكون البحث التاريخي غير متأثر بالتحيزات الايديولوجية سواء ما كان منها ظاهرا أو ضمنيا .

-التعميمات التاريخية ينبغي أن تكون حقيقية وموثوق بها.

-على المؤرخ أن يعرض أبحاث من مختلف معهم بدقة .

-الاستنتاجات ينبغي أن تقوم على تقييم دقيق للدليل وليس على سلسلة استدلالات.

-ينبغي أن يكون المؤرخ متسقا في أبحاثه.[1]

4-المنهج المقارن :

وظف حلاق المنهج المقارن لاكتشاف المفارقات بين الفكر الغربي والعربي، حيث قارن بين مشروعي ادوارد سعيد ورونيه غينون حول نقد الاستشراق والحضارة

[1]-وائل حلاّق، الاستشهاد بالأدلّة وإساءة الاستشهاد بها، تر: أبو بكر باقادر, طاهرة عامر (بيروت : مركز دار نماء للبحوث والدراسات ، ط1 ، 2016) ص 81

الغربية، مبينا أن رونيه غينون كان دقيقا في مسعاه، حينما ربط بين أزمات الحضارة الغربية وبنيتها المعرفية التي تنزع إلى المادية واستبعاد الأخلاق والى التسيد والإيمان بعقيدة التقدم. في المقابل كانت تحليلات ادوارد سعيد سطحية ولم تصل إلى العمق .

كما استعان حلاق بمنهجية المقارنة بين الحكم الإسلامي والدولة الحديثة، حيث اتخذ الأخلاق منطلقا وسبيلا ومعيارا للمقارنة بين الإسلام والغرب على مستوى الدولة والحكم والممارسة، ليصل إلى المفاضلة بينهما، والإقرار بصلاحية الأخلاق الإسلامية كأداة لإصلاح الحداثة .

خلاصة الفصل الاول

يكتسي التعرف على مشروع المفكر الفلسطيني المسيحي، الكندي الجنسية وائل حلاق قيمة معرفية وابستمولوجية، لأنه مشروع متعالي عن كل انتماء سياسي، صدر في كتب متعددة على مدار أكثر من عقدين من الزمن ، منها: "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام"، و"نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره"، و"الدولة المستحيلة"، و"قصور الاستشراق" و"إصلاح الحداثة".و بالتالي فهو مشروع ينتمي إلى مجالات معرفية متعددة ومتنوعة تضم تاريخ التشريع والفقه الإسلامي وأصوله وفلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية. له دراسات وأبحاث ومقالات ومراجعات حول مواضيع متعددة ، تشمل التاريخ الإسلامي والفقه وأصوله والحداثة والدولة الحديثة والاستشراق وكذا إصلاح الحداثة .

استطاع حلاق أن يلفت الأنظار من خلال كتابه الدولة المستحيلة الذي صدر عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر في أمريكا، وتوجه فيه بنقد للحداثة الغربية ودولتها الحديثة، وإقراره باستحالة إقامة دولة إسلامية حديثة قائمة على مبادئ دولة الحداثة، لوجود تعارض بينهما من حيث المنطلقات والمبادئ ليصل إلى ضرورة إصلاح الحداثة من خلال التجربة الأخلاقية الإسلامية .

استعان حلاق بعدة مفاهيمية، استقاها من مرجعيات عربية وأخرى غربية واعتمد على آليات منهجية منها خاصة النموذج والنطاقات المركزية والهامشية ليكشف عن مدى ارتباط الاستشراق بالمشروع الحداثي، والتناقضات بين الإسلام والدولة الحديثة .وهذا ماسيتضح في نقد وائل حلاق لنقد ادوارد سعيد ، ومدى علاقة الخطاب الاستشراقي بالحداثة الغربية.

الفصل الثاني : وائل حلاق وقصور النقد الادواردي للاستشراق

تمهيد

المبحث الاول: التأصيل المعرفي والتاريخي للخطاب الاستشراقي

1-تعريف الاستشراق لغة واصطلاحا

2-الاطار المعرفي والتاريخي للاستشراق

المبحث الثاني : الخطاب الاستشراقي بين النقد ونقد النقد

1- المنظور النقدي للإستشراق في فكر إدوارد سعيد

2-نقد وائل حلاق لرؤية ادوارد سعيد للخطاب الاستشراقي

المبحث الثالث: البنية المعرفية للخطاب الاستشراقي من منظور وائل حلاق

1-القراءة التفكيكية لأطروحات الاستشراق

2-الاستشراق وبنية المشروع الحداثي

خلاصة الفصل الثاني

تمهيد

استند نقد نقد الاستشراق عند حلاّق على الاطلاع الواسع بمجال دراسته وذلك من حيث الإلمام بالتاريخ الإسلامي انطلاقا من مرحلة التأسيس إلى فترة إجراء إصلاحات حديثة عليه، ومعرفة واسعة بحقل الاستشراق وبالخلفية الإبستمولوجية والاتجاهات الفكرية التي تكون تتأسس من خلالها الفكر الاستشراقي.

ان مسعى حلاق في كتابه "قصور الاستشراق" يفوق ماسعى إليه المفكر ادوارد سعيد من خلال كتابه الاستشراق الصادر عام 1978، حيث أنصب اهتمام سعيد المركزي في الاستشراق على إظهار كيف ساعد المخيال الاستشراقي في بناء صورة سائدة ومعادية للثقافات الشرقية على أنها أقل شأناً ومتخلفة. كما أنه حاول إظهار مدى تغلغل هذه التمثيلات في الثقافة الغربية وكيف استغل الغرب هذه التصورات لتبرير سياساتهم الإمبريالية في احتواء العالم الاسلامي.

يراجع حلاق موقف سعيد من منظور أكثر وضوحًا وأوسع نطاقًا ، ولا يشمل الاستشراق فحسب، بل يشمل أيضًا جميع فروع التعلم الغربي– العلوم والدراسات المهنية والعلوم الاجتماعية والإنسانية– بالإضافة إلى مجمل السياسة الغربية. والهياكل الاقتصادية والثقافية التي تدعم هذه الأشكال من المعرفة.

لكن ما الإستشراق في دلالته التاريخية والمعرفية ؟ وما هي الانتقادات التي وجهها حلاق لمشروع سعيد؟ وما مدى تداخل الخطاب الاستشراقي في منشئه بإرادة القوى الاستعمارية؟ أو بالأحرى هل الاستشراق مجال علمي أكاديمي أم أنه بناء أيديولوجي لا يختلف التعامل معه عن أي خطاب متحيز؟ وهل الاستشراق مجرد مشروع سياسي أم ذو بعد بنيوي أعمق له روابطه مع الحداثة الغربية؟

1-التأصيل المعرفي والتاريخي للخطاب الإستشراقي

لقد عرفت الدراسات الإستشراقية ازدهارا وانتعاشا في القرن التاسع عشر إلا أن الخلفيات النظرية لهذه الجهود تأسست من رؤى فلسفية سابقة لهذه الفترة، والتي وجدت جذورها في التحوّلات الفكرية التي عاشتها أوربا في عصر الأنوار والنهضة، ومن خلال المذاهب الاجتماعية والسياسية، والتي أسست لرؤية جديدة للعالم، تبنتها الثقافة الغربية، وفرضتها بقوة السلاح على الشعوب الأخرى والتي كانت محل اهتمام الإستشراق الغربي، بدعوى دوافع ظاهرها علمي أكاديمي وباطنها الخفي هو السيطرة والهيمنة عليها .

1-مفهوم الاستشراق لغة واصطلاحا

أ-**لغة:**يقال إستشرق : طلب علوم الشرق ولغاتهم، يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة .[1]

والإستشراق مشتقٌ من الفعل شرق، وهي جهة شروق الشمس، والتشريق هو الأخذ في ناحية المشرق، وشرَّقوا ذهبوا إلى الشرق أو أتوا الشرق. [2]

ب-اصطلاحا: يعرف المستشرق "رودي بارت(Rudi Paret: 1983 -1901) الإستشراق بقوله: « الإستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شي إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه. وكلمة إستشراق مشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الإستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي»[3]

---

[1] -أحمد رضا ، معجم متن اللغة (بيروت : دار الحياة ، 1958) ص310.

[2]-ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب (بيروت:دار صادر، ط1 ،ج 8، ب ت) ص 64.

[3]-بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، تر: مصطفى ماهر(القاهرة : دار الكتاب العربي،2011) ص 17.

أما وائل حلاق، وان لم يعرّف الإستشراق بشكل مباشر، فانه يمكن استنتاج مفهومه للاستشراق من كتابه" قصور الاستشراق" حيث يعرفه بأنه:« بناء نسقي مركب في هيكل أكبر يحدد له طبيعته وهدفه، يمتد رأسيا وأفقيا عبر المشروع الحداثي وفلسفته التنويرية»[1] ويعني هذا أن الاستشراق هو بنية مؤسسية وفكرية حديثة، لإعادة إنتاج الشرق معرفيا وماديا ونفسيا، للهيمنة عليه. أي هو خطاب مؤسسي وليد الحداثة، التي أنتجته لغرض تشويه صورة الشرق من أجل تبرير الهيمنة عليه. والمستشرق أنتجته الحداثة لخدمة أهدافها الاستعمارية.

وعليه فان الدراسات التي تهتم بدراسة الشرق، أطلق عليها مصطلح الاستشراق والذين يقومون بهذه الدراسات اسم المستشرقين ، وهم الذين اهتموا بدراسة المواضيع التراثية و التاريخية و الدينية و الاجتماعية للشرق.

2-الإطار المعرفي والتاريخي للاستشراق

ان التعرض للخلفية المعرفية والتاريخية للاستشراق، تمكننا من موضعته في سياقه، حيث يدعي المستشرقين أن أهدافهم علمية، وهي إحداث تواصل ثقافي وحضاري بين الشعوب المختلفة، في حين أن الوقائع التاريخية تبين أن اهتمامهم بالآخر، له أهداف استعمارية نابعة من الأطر المعرفية والتاريخية التي يرتكز عليها، والمتمثلة في :

2-1 إشكالية التمركز وثنائية الأنا والآخر

أ-مفهوم المركزية الغربية وجذورها :

-لغـــة :

المركزية مصدر الفعل ركز و«المركز هو المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع والمركزي المنسوب إلى المركز، والمركزية نظام يقضي بتبعية البلاد

[1]-وائل حلاق، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص38

لمركز رئيسي واحد ونقيضه اللامركزية وهو النظام الذي يمنح الأقسام المختلفة نوعا من الاستقلال المحلي»[1]ويقابل المركز الهامش وهو« الذي يعيش منفردا غير مندمج في الواقع، لا دخل له بما هو مهم ولا علاقة له بالنشاط الأساسي».[2]

-اصطلاحا:

يعرف سمير أمين التمركز في كتابه نحو نظرية للثقافة بقوله:«ينتمي التمركز الأوروبي إلى مجموعة الرؤية الثقافوية الطابع »[3] ويقصد بها ثقافة البعد الواحد الغربية والعالمية التي ربطت تفوقها بالاقتصاد والرأسمالية وبالعولمة.

ب-جذور التمركز الغربي:

كان للاتجاهات والمذاهب الفكرية والفلسفية والسياسية مساهمة كبيرة في ولادة هذا التمركز الغربي وهو ما أثر في تشكيل الرؤية الإستشراقية للآخر الشرقي، بحيث لا يمكن للاستشراق الذي نشأ في الفضاء الغربي، أن يكون بمعزل عن مؤثرات هذا الفضاء وأسلوب تفكيره وهو ما أوقع الكثير من المستشرقين في التعامل مع التاريخ الإسلامي وفق أصول ومحددات المركزية الغربية .

إن تحديد الأصول والمنطلقات التي تأسست عليها المركزية الغربية والتي لازمت مراحل الحركة الإستشراقية، تمكننا من معرفة طبيعة الصراع التاريخي بين ما هو غربي ما هو شرقي على المستوى الحضاري والفكري والديني والذي اخذ صورا متعددة : ففي المجال الديني برزت الحروب الصليبية أو الحروب

[1] – مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ، ط1، 2004) ص 369

[2] – عبد الرحمان تبرماسين،إشكالية المركز والهامش في الأدب(جامعة بسكرة :مجلة الخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري ، العدد10 ، 2004) ص31.

[3] – سمير أمين ، نحو نظرية للثقافة (لبنان : دار الفارابي، 2003) ص 87

المقدسة، أما في المجال الثقافي والحضاري فيبرز ذلك في الحط من قيمة التاريخ الإسلامي وأصالته وهذا بهدف تشويه الدين الإسلامي.

ثم تطور هذا الصراع إلى مرحلة الاستعمار المباشر للشرق، وما صاحبه من هيمنة فكرية واقتصادية وثقافية،وبالتالي فان ما قدمه المستشرقين بخصوص دراستهم لحضارة والتاريخ الإسلامي ، لم يكن هدفه معرفي ، بل لغرض الإساءة وتشويه هذا التاريخ. [1]

-مرحلة الإغريق (فجر الحضارة)

لعبت الخلفيات الفلسفية دورا هاما في تكريس فكرة المركز والهامش في الفكر الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث سعى الأوروبيين إلى تكريس الفكرة الفلسفية "الوحدة والاستمرارية" وهو منزع ساد الفكر الغربي خلال مرحلة التنوير ثم النهضة، بهدف تبرير التفوق الأوروبي في كل المجالات معتمدا على فلسفة التاريخ بدل السرد التاريخي لاستنتاج أهم القوانين المتحكمة في مجرى التاريخ، ومن أهمها وحدة التاريخ الإنساني، كل ذلك من اجل الوصول إلى أن تلك الأحداث واحدة ومتجانسة .

ان مسار المركزية الغربية انطلق من الحضارة اليونانية (الإغريقية) التي اعتبرت نقطة البدء للتفوق والتمركز الغربي، بل إن اليونان من المركزيات الأساسية للتأصيل الغربي،لأنها المعجزة التي ابتكرت الأنساق الفكرية الكبرى الفلسفية،السياسية الأدبية العلمية وهذا ما يؤكده الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه(1900/1844: Friedrich Nietzsche) في كتابه:"الفلسفة في العصر

[1] – لخضر شايب ، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر(الرياض: مكتبة العبيكان ، ط 1، 2002) ص37

المأساوي الإغريقي" « لقد ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي ولم يبق للأجيال اللاحقة إن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها »[1]

إذًا تعد الحضارة الإغريقية نقطة الانطلاق لتفوقها وتمركزها دون الحاجة إلى غيرها من الحضارات الأخرى، وهي محاولة لتهميش الآخر ودوره في مجال الحضارة الإنسانية، لأنه لا ينتمي إلى الجنس الآري .

لهذا فالفلسفة والعلم اختراعان يونانيين، دون تدخل عوامل خارجية عنها مما يظهر أن العقلية الغربية منذ اليونان، وهي تحاول تهميش أي شيء خارجي عنها جاعلة ذاتها هي المركز من خلال فصلها لنشأت الفكر اليوناني عن الحضارات الأخرى « حيث تنطلق المركزية الغربية ملقية عرض الحائط باللوغوس الإغريقي التي تسعى توكيد الانتماء إليه قائلة إن الفلسفة اليونانية شيء ولد من لاشيء أي بتعبير أخر إنها خلق من عدم »[2]

يتضح مما سبق أن العقلية اليونانية حاولت تهميش الآخر، مدعية أنها أنشأت نفسها بنفسها، وهذا أمر ليس بالغريب على الجنس الآري الذي تسري في دمه صفات التفوق والعبقرية « فان المركزية الغربية ستأخذ بهذا التصور البيولوجي، الذي بدا وكأنه يعفيها من مهمة تعليل العقل الفلسفي مبررة عرقيا بل ولا تحتج لأي مساءلة تطالبها بالتعليل لأن الجنس الآري من طبيعته الماهوية الاهتداء إلى التحليل والتركيب والعقلنة، لذا لا ينبغي الاندهاش من أن هذا الجنس العلم والفلسفة لا تنتجها الحضارات الأخرى،لان هذه الحضارات لا تمتلك هذه الطبيعة العرقية الآرية » .[3]

---

[1] –فريديريك نيتشة ، الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي، تر:سهيل القش (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات ، ط1 ، 1983) ص21.

[2] –الطيب بوعزة ، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة : نقد التمركز الغربي (لبنان: مركز نماء ، ط1 ، 2012) ص124.

[3] - المرجع نفسه ، ص 135.

ان الدراسات الإستشراقية تبين أن فكرة التمركز الغربي، كانت بدايتها يونانية، فالفيلسوف اليوناني أرسطو(Aristote: 384ق.م - 322 ق.م) ناد بالفصل بين البشر وصنف العديد من البشر تحت خانة البرابرة وربط مفهوم العبودية بالمفهوم الطبيعي بغض النظر عن الثقافة والإقليم والتقاليد، متجاهلا كون الإغريق لم يكونوا سوى خليط من الأجناس، وهو ما دعا "جيل دولوز(Gilles Deleuze1925-1995) إلى القول « ما كانت الفلسفة إغريقية إلا بالقدر ما كان الفلاسفة أجانب»[1]

-مرحلة العصور الوسطى المسيحية

أقامت المسيحية في العصور الوسطى، فصلها بين البشر، على ثنائية مؤمنون وكافرون مخالفة ثنائية الإغريق والبرابرة، وهو ما جعلها تشن الحروب الصليبية على كل الأديان المخالفة للمسيحية، وهو ما ينسجم مع الطابع التبشيري للمسيحية التي تتركز على فكرة التمركز اللاهوتي وتعاليمه المسيحية.حيث اعتبر "فريديريك هيجل(Friedrich Hegel : 1770- 1831)المسيحية هي الديانة الحقة والمطلقة .

-مرحلة عصر النهضة

لقد تدعمت فكرة التمركز العرقي في عصر النهضة بمعيار التقدم والمدنية للتمييز بين الأمم، وهذا ما شجع على احتلال الشعوب الأخرى، بدعوى نقل الحضارة الغربية للآخر وإخضاعه للنموذج الغربي باعتباره الأنموذج الأمثل والأصلح، ولذا « انتُزع الشرق الذي هو موضوع الإستشراق، أو بعبارة أخرى "الشرق الإستشراقي" من بنيته الثقافية، وأُعيد إنتاجه غربيا؛ ليوافق استيراتيجية المركز الموجِّه وليكون جزءا من آليّة عمل المركزية الغربية، ولهذا اكتسب من

[1] - jilles deleuze et felix gutta ,*qu'est*-ce que la philosophie? Minuit , 1991 , p 84

وجهة نظر تلك المركزية أهميّته التاريخيّة لأنه تجلّ من تجليّات العقل الغربي وممارسة من ممارساته الخاصّة».[1]

-مرحلة الحداثة وما بعدها

لقد مكنت الحداثة الإنسان من السيطرة على الطبيعة، بمعرفة قوانينها وهو ما يعني سيادة الإنسان على الطبيعة وتأليهه، حيث استبدلت آلهة الإله بآلهة الإنسان، حيث أن « الحضارة الأوربية الغربية التي قدمت نفسها حضارة عقل مطلق أعادت في ضوء هذه القراءة ، قراءة تاريخ الفلسفة،وكانت النقطة المركزية في إعادة القراءة تغريب العقل اليوناني بوصفه العقل المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة، وبالمحصلة أصبح التوليف بين الحضارة الإغريقية القديمة وحضارة الحداثة الأوروبية في عصر النهضة مكونا جوهريا من مكونات ثقافة التمركز الأوروبية»[2]

إن الإنسان الغربي قد زاد من تمركزه كونه أكثر حضارة من الآخر، مما قوى من نرجيسته وتهميشه للحضارات الأخرى، و« مع الحداثة أصبح الوجود الإنساني مركز العالم ومعيارا لجميع الأشياء وأساسا لكل معرفة»[3] واعتبر نفسه بعد الحداثة نهاية للتاريخ بسبب ما بلغه من تقدم وتطور. ومن هنا عد التاريخ الأوربي وحده هو التاريخ العام والرسمي للفكر الإنساني كله،أما ما غيره فهو هامش .

مما يجعل أوربا القرن التاسع عشر،هي الماضي التليد،والحاضر والمستقبل بما وصلته من تقدم في المعارف العلمية والفلسفية« والحال أن فكرة التقدم

---

[1]-عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (بيروت:المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004) ص 216

[2] –عامر عبد زيد الوائلي وآخرون ، *موسوعة الإستشراق* معاودة نقد التمركز الغربي وكشف التحولات في الخطاب ما بعد الكولينيالي(الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2005) ص621.

[3] – جورج لارين، الايدولوجيا والهوية والثقافة الحداثة وحضور العالم الثالث (القاهرة : مكتبة مدبولي ،ط1 ، 2002) ص25

مدمجة مع فكرة الوحدة والاستمرارية، تعني أن بني البشر محكومون بنمو خطي نحو الكمال الإنساني وأن هذا الكمال ترعاه أوروبا، بغاية التقدم نحو صيرورة أفضل. فكرة التقدم إذا تتويج لنسق من الممارسة الفلسفية الممتدة في الفكر الغربي منذ عهود متقدّمة، مثّلتها وعبرت عنها مجموعة كبيرة من التصورات والممارسات المتواشجة ببعضها البعض، وهي التي تشكّ لصميم المركزية الغربية »[1]

إن تأثير النزعة المركزية الغربية على الرؤى الإستشراقية حول التاريخ الإسلامي أكده المستشرقون أنفسهم، فهذا المستشرق الفرنسي مكسيم رودينسون(Maxime Rodinson:1915 -2004) يقول :« إن النزعة المركزية واضحة هنا ، وإذا كان من العبث أن ندينها الآن بكل هذا العنف والهيجان وان نمارس تجاهها نوعا من الاستنكار الأخلاقي السهل والزائد عن الحد، فان ذلك لا يعني أن نغض النظر عن الظاهرة وعدم ملاحظة وجودها بكل آثارها الضارة، فلم يكتف هؤلاء العلماء فقط في تنصيب المجتمع الأوروبي والحضارة الأوروبية بوصفها نموذجا كونيا أعلى صالح للجميع، ولم يكتفوا فقط بافتراض تفوقها على المستويات كافة بل اعتبروا تاريخهم هو التاريخ العظيم والحقيقي وهذا من اجل طمس تاريخ الحضارة الأخرى »[2]

انطلاقا من هذا « ينبغي التأكيد، أن النشاط الإستشراقي، ليس فعلا مجردا عن مضامينه الغربية، وهو ليس فعل أفراد دفعهم (حب المعرفة) لجعل الشرق موضوعا غربيا، إنما هو في حقيقة الأمر، ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي،لأن يشمل بـ(كليته) المعطيات الثقافية

[1]– عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية،إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات(بيروت: المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1997) ص38

[2] – هاشم صالح ، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه (لندن: دار الساقي ،1998) ص49.

لـ (الآخر)، وإعادة إنتاجها، بما يجعلها تندرج ضمن سياقات المركز وهو يفكر ويتفكر في شؤون غيره »[1]

لقد سعى حلاق إلى مناهضة المركزية الغربية المزعومة ومعارضة فكرة تميز أوروبا من حيث ثقافتها وواقعها، لا من اجل التأكيد على نهاية الحداثة بل من اجل فتح أفق جديد.

2-2-النزعة الإنسانية العلمانية

تعود جذور النَّزعة الإنسانية إلى الفلسفة اليونانية القديمة،مع "طاليسThales" و"اكسينوفا Xenophon" كأوّل الإنسانيّين اليونانيّين. وكما أكد السوفسطائي "بروتاجوراس Protagoras" في مقولته الشهيرة أنّ "الإنسان هو مقياس الأشياء" حيث عمد المخيال الأسطوري والفلسفي على تكريس فكرة محورية الإنسان في هذا الكون وفي مواجهة السماء، وهو الخيال الذي عبر عنه الشاعران هوميروس في الإلياذة، وهزيود في "أنساب الآلهة".

وقد تطورت تلك النزعة في عصر النهضة ، ودعت إلى الاهتمام بالإنسان وتحريره من قيود وأغلال العصور الوسطى ومن سيطرت الكنيسة، لكن ما حقيقة ادعاء الإنسانوية باحترام الحريات والأعراق والأجناس والأديان ؟

أ-مفهوم النزعة الإنسانية العلمانية:

تعـود جذور المصطلح (humanism) إلى الـيونان من خـلال لفظـة هـي enkiklio paelia وتشير تلك اللفظة إلى (التعليم المتوازن) وهو مجموعة المعارف الإنسانية لدى اليونان كالقواعد اللغوية ، المنطق، علم الأعداد، الفلك

[1]-عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ، مرجع سابق ، ص 215

التجانس الصوتي، كذلك يدل مصطلح التعليم على ان الطبيعة الإنسانية يمكن التحكم في نموها عن طريق التعليم.[1]

وقد عرف أندريه لالاند(André Lalande:1867–1964) النزعة الإنسانية في قاموسه بأنها:« مركزية إنسانية متروية تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شانه تغريبه عن ذاته،سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية » [2]

أما معجم (Merriam-webeter:1831) فيعرف الإنسانوية بأنها « اتجاه عقلي يضع الإنسان في مركز الاهتمامات»[3]

كما عرفت أيضا بأنها: « حركة فكرية تمثل الإنسانية بوصفها فلسفة مثلها إنسانيو النهضة " بترارك، بوغيو، لورنت فالا، اراسموس، بوديه، اولريخ دو هوتن"، وهي تتميز بجهود لرفع قيمة الفكر البشري وجعله ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة مع محاولة لتجاوز العصر(الوسيط والمدرسية – وهي حركة يعدها بعضهم أنها إلغاء المسيحية » [4]

تهدف هذه النزعة إلى التخلص من المذهبية والعنصرية والطائفية والتحرر من كل قيود إلهية على أساس أن مصير الإنسان بيده، وهو الذي يحدده ولا تفرضه عليه إرادة متعالية. ومعاملة الجميع بمساواة لتتحقق إنسانية الإنسان وتزول الصراعات والحروب بين الشعوب.

---

[1]– عاطف احمد ، النزعة الإنسانية ، في دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط (القاهرة : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، 1999)ص 17

[2] – أندريه لالالند، موسوعة الالند الفلسفية ، تر : خليل احمد خليل (بيروت : عويدات ، ج1 ، ط2 ، 2001)،ص 74

[3] –مصطفى حنفي ، النزعة الانسانية وارث الانوار، (المغرب : أفريقيا الشرق ، 2014) ، ص 57

[4] – المرجع نفسه، ص66

ب-المبادئ الناظمة للنزعة الإنسانية

-النزوع نحو الإلحاد وتأليه الإنسان.

-الاستناد إلى العلوم الطبيعية والتجريبية وعدها مصدرا أوحد للمعرفة.

-التوجه إلى الإنسان وحده والانفصال عن تشريع الإله.

-التعويل على العقل وحده والانفصال عن توجيه الوحي.

-التعلق بالحياة الدنيا وحدها والانفصال عن أية دلالة أخروية.[1]

لقد طرح الإنسانوي الانجليزي ستيفن لو stephen law في مقدمته عن الإنسانوية الرؤية الكلية للانسانويين ، فيقول:

-يؤمن الإنسانويون ان العلم والعقل أداتان لا ينبغي النظر لأي معتقدات على أنها ممنوع الخوض فيها، وغير خاضعة للاستقصاء العقلاني.

-الإنسانويون إما ملحدون وإما على الأقل لا أدريون. إنهم يتشككون في الزعم بوجود اله وآلهة ، وكذلك يتشككون في وجود الملائكة والشياطين وغيرها من مثل هذه الكيانات فوق الطبيعة .

-يؤمن الإنسانويون أن هذه الحياة هي الحياة الوحيدة للبشر ، فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواح الناس إلى أجسادهم بعد الموت كما لا توجد جنة أو نار .

-تنطوي الانسانوية على إيمان شديد بوجود وأهمية القيمة الأخلاقية. كما يؤمن الانسانويون بأنه ينبغي أن تستمد الأخلاق عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة لا الحياة الآخرة. وينكر الانسانويون الزعم بأنه لا يمكن وجود قيم أخلاقية دون الإله، وان البشر لن يكونوا أخيارا دون دين يرشدهم .

---

[1]-عبد الرواق بلعقروز، قوة القداسة: تصدع الدنيوية واستعادة الديني لدوره (بيروت : دار النشر منتدى المعارف ، ط1، 2014) ، ص79

–يؤكد الانسانويون على الاستقلال الأخلاقي الفردي، فمن مسؤولية البشر أفرادا أن يصدروا أحكامهم الأخلاقية الخاصة لا أن يحاولوا تسليم تلك المسؤولية إلى سلطة خارجية ما– مثل زعيم سياسي أو عقيدة دينية – لتصدرتلك الأحكام بالنيابة عنهم.[1]

ويضيف الباحث الامريكي جون لويك(John Luik:1950-...)في موسوعة الفلسفة(1998) مجموعة من الأبعاد الأخرى التي تجعل من النزعة الإنسانية مشروعا تحرريا وثوريا على كافة الأصعدة، إذ يرى أنها قامت على الإيمان بما يلي :[2]

–بدور العقل والشك والمنهج العلمي باعتبارها الوسائل المناسبة لتأسيس المجتمع البشري .

–بمقولة الذات الإنسانية واستقلالها الأنطولوجي والمعرفي.

– رفض فكرة أن يكون للعناية الإلهية دورا في تشكيل الوجود البشري، فالحياة الإنسانية والمجتمع يتأسسان وفقا لقواعد العقل وحده .

– بقدرة العقل على تحرير الأفراد من الأنظمة المستبدة، فالعقل لا يتوصل إلى الحقيقة فقط، بل أيضا إلى العدالة والمساواة.

ج–النزعة الإنسانوية والآخر:

يتضح من البيان الانسانوي الثالث، رؤية الاتجاه الانسانوي للحياة والتي تتمثل في النزوع نحو الالحاد، وتأليه الانسان، والقول بنسبية الأخلاق وفصلها عن الدين وعلمنة الدولة وانكار الحياة الأخروية،والاكتفاء بمنجزات العلوم

[1] – ستيفن لو ، الانسانوية : مقدمة قصيرة جدا ، تر :ضياء وراد(القاهرة :مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة ،ط1 ، 2016) ص ص 9–10

[2]-John C. Luik: Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy(London, Routledge, 1998) p:3672

الطبيعية والتجريبية واعتبارها مصدرا وحيدا للمعرفة، ويعود هذا إلى اغترار الإنسان الغربي بما اكتشفه من أسرار هذا الكون، حيث اعتبر غيره من أشباه الإنسان وأدخلهم في مرحلة ما قبل تاريخ العقل،وبناء على ذلك كان التعامل مع الشعوب المستعمرة فرض الوصاية عليها.

ويؤكد هذا، الرئيس التنفيذي لمنظمة أمريكان أفارقة من اجل الإنسانوية (African americans for humanism) في مقال نشره عام 2020 بعنوان "غطرسة الإنسانوية " بقوله:« ان كثيرا من الإنسانيين البيض يعتقدون أن الحضارة الغربية (البيضاء) هي المعيار الذهبي للعقلانية والموضوعية ويظنون أنهم محصنون ضد التعصب والعنصرية، وأنهم فوق التأثر السلبي بموروثاتهم التاريخية والثقافية.ويذكر بعض المواقف التي تعرض فيها الأفارقة إلى تهميش وتعليقات مسيئة من الإنسانويين البيض»[1].

ان النزعة الانسانية العلمانية هي الخلفية المعرفية للاستشراق ، الأمر الذي جعل وائل حلاق يوجه نقده لادوارد سعيد ويصف مقاربته حول الاستشراق بأنها قاصرة لتبنيها « النزعة الإنسانية العلمانية المتولدة عن فكر الأنوار في تصورها السلبي للحرية ونظرتها الأداتية للأخلاق من منطلقات قانونية إجرائية لا تقيم شأناً لآداب السلوك والتسامي الخلقي»[2]

بل ان بعض المفكرين الغربيين يعمدون الى ربط كل تجربة انسانية ناجحة الى ما يسمونه "العبقرية الغربية"، وهذا ما يصرح به المسيري قائلا : « فالإنسان الغربي يتحدث على سبيل المثال، عن "عصر الاكتشافات"وهي

[1] –مارك غوديل ، الاستسلام للمثالية :انثربولوجيا حقوق الإنسان ، تر : هناء خليف غني (الجزائر : منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2015)، ص196

[2]-السيد ولد أباه ، اعادة النظر في الاستشراق ، https://hafryat.com/ar/blog2018-9-18

تاريخ التصفح:15-06-2021

عبارة تعني أن العالم كله كان ينتظر الإنسان الأبيض لاكتشافه»[1]

أماالفيلسوف الألماني ليو شتراوس(Leo Strauss: 1899 –1973) فيقول : « نحن الأوربيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزي الذات وانفراديين ...وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة الآخرون هم الجحيم »[2]

لقد كشفت الحرب العالمية الاولى والثانية حقيقة النزعة الانسانية الغربية وعرت دوافعها للهيمنة والسيطرة على الآخر باللجوء الى الحركات الاستشراقية التي كانت تدعي سعيها الى نشر الحضارة الانسانية وتخليص الشعوب الأخرى من واقعها المتخلف، وهو ما رسخ في العقل الغربي الذي اعتقد«أن الله أمسك علوم الإبحار عن الفرس والمغول والعباسيين والصينيين والتتار والترك ، حتى تسطع شمس الحق والحقيقة من غربنا لتضيء الشرق»[3]

وفي هذا الصدد يقول المفكر البريطاني جاك غودي(Jack GOODY:1919-2015):« لقد وضع الغرب مزاعم امتلاكه لمجموعة من القيم المتركزة حول مفهوم المذهب الإنساني والسلوك الرحيم ...ولكن مثل هذه المقولات هي في الغالب خطابية بلاغية وتطبق على جماعات معينة فقط، ولا تنطبق على (الآخر) العدو،الإرهابي، الخائن. ذلك واضح جدا في زمن الحرب الذي يجري فيه في الغالب قمع مثل هذه القيم واسعة الانتشار أو قلبها رأسا على عقب» [4]

---

[1] – عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة : دار الشروق ، ط1 ، 1999)، ص61

[2] –عبد الوهاب جعفر ، البنيوية في الانثربولوجيا وموقف سارتر منها (القاهرة : دار المعارف ، 1980)، ص148

[3] –جيريمي سولت، تفتيت–الشرق–الاوسط :تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربي ، تر :نبيل صبحي الطويل (دمشق : دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ،2011) ص23

[4] –جاك غودي ، سرقة التاريخ ، تر: محمود محمود التوبة (السعودية: العبيكان للنشر ، ط1 ،2010) ص373

إن هذه الوقائع ، تبين أن الإنسانوية كخلفية معرفية للإستشراق تستخدم دوما في خطابات الاستعمار والامبريالية والاستغلال،فقد ارتكزت الكولونيالية الغربية إلى الإنسانوية في استعمارها للشعوب الأخرى، وأعطت بذلك تبريرا لتصرفاتها ذلك أن الحضارة الغربية وان كانت تدعي رفضها ونبذها للعنف لطبيعته اللاأخلاقية الوحشية،فانه في الحقيقة يعد من صميم بنيتها الذي يكسبها شرعيتها.« إن الحديث عن إنسانية الغرب لا يكون إلا عن نزعة إنسانية (جذبية) دون إشعاع، وفي هذه الحالة نراها تعني (إنسانية أوروبية) في الداخل ، و(إنسانية استعمارية) في الخارج»[1]

2-3 الاستشراق والاستعمار

يعتبر وائل حلاق الكولونيالية تعبيرا 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 تغييرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية وثقافية وبيئية ضخمة ».[2] وكان الهدف الاستراتيجي بالطبع لهذه الحملات هو «الاستطلاع والتعرف على الاراضي الصالحة للاحتلال مستقبلا، ثم التسلل الى ضمائر السكان المحليين من أجل تطويعها وتسخيرها لصالح القوى الاستعمارية »[3]

كان الاستشراق في قمة نضجه خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوروبا وأمريكا، وكان ممهدا للاستعمار الغربي من

[1] – مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، تر : عبد الصبور شاهين (دمشق : دار الفكر المعاصر، ط1 ، 1986) ص 20

[2]–وائل حلاق، قصور الاستشراق :منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة :عمرو عثمان(بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،ط1 ،2019) ص399

[3]–غريغور منصور مرشو، مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذاته(الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط1 ، 1996) ص16

خلال الجهود التي بذلها المستشرقون لدراسة كل ما يتعلق بالعرب والمسلمين،حيث عمل على تسريع احتلال دول الشرق للهيمنة عليها واستغلال ثرواتها، انطلاقا من النص الماركسي القائل بأن« شعوب الشرق والبلدان المتخلفة قدرها هو التبعية باعتبارهم ما زالوا في الدرك الأسفل للحضارة»[1]

لقد تشكلت الرؤية الثقافية الأوروبية تجاه العالم الشرقي بفعل مساهمة الاستشراق في عملية الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية، وفي هذا الصدد يقول المفكر السوداني "عزية علي طه":« وقد كان الهدف الرئيسي في إنشاء مؤسسات الاستشراق هو التزويد بمعارف واسعة ومتنوعة حول الإسلام وأهله كي يتسللوا إلى الدوائر العلمية الإسلامية من مدارس ومعاهد وجامعات ليعيثوا فيها فسادا بجانب إلى تصديهم لأبناء الدول الإسلامية وإلحاقهم بهذه المؤسسات والإشراف على تعليمهم وتوجيههم »[2]

لقد ولد الاستشراق في خضم الصراع الدائر بين المسيحية والإسلام باعتباره أداة معرفية لتصوير الآخر المسلم على غير حقيقته، ليقنع الغربيين بأنهم أعداء المسيحية تمهيدا لاستعمارهم، وقد تكونت هذه الحركة الاستشراقية من فلاسفة ورجال أعمال وعسكريين ومتخصصين بالأديان وعلماء وموظفي إرساليات...وهو ما تبنته الدوائر الاستعمارية من اجل تبرير احتلالها للشرق.

2-4 الاستشراق والعولمة:

تستوجب محاولة الإجابة على العلاقة بين الاستشراق والعولمة، التعرف على سيرورة ظاهرة العولمة ونماذجها عبر التاريخ، وموقع الاستشراق منها وعلاقة ذلك بالوعي الغربي وما وضعه من أطر ومفاهيم .

---

[1]-سالم يفوت ، حفريات الاستشراق : في نقد العقل الاستشراقي (بيروت: المركز الثقافي العربي ،ط1 1989) ص 57

[2]- عزية علي طه ، من افتراءات المستشرقين على أحاديث التوحيد (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد13، 1989) ص 23

لكن هل يمكن القول أن الغرب أوكل مهمة الاستشراق للعولمة ؟وما الخيط الناظم للعلاقة بين الاستشراق باعتباره مادة مليئة بالاتهامات والتشويهات للإنسان الشرقي، وبين العولمة كحالة مفروضة على الإنسان المعاصر والشرقي بالأخص؟

لقد أثبت الاستشراق وجوده، بما أتيح له من وسائل ومؤسسات ودعم مادي وإعلامي، واستند في دعم الصراع الحضاري، بالاعتماد على تصورات نمطية واختزالية وتعميمات تجاه التراث الشرقي، وهي تصورات مماثلة لتصورات نزعة العولمة والتي تحكمها إرادة الهيمنة والسيطرة والاستغلال والرغبة في التفوق على الآخر.وقد ساهمت فلسفة الأنوار في تكريس هذه التصورات التي تستمد مرجعيتها من الحروب الصليبية.

ان الدول المتحكمة في العولمة، تواصل محاولاتها من أجل عولمة الثقافة والتعليم والدين وسائر مكونات المنظومة الحضارية، وذلك عن طريق اختراق الآخر، لأجل فرض نموذجها على حساب خصوصية ثقافات الشعوب المختلفة «والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله من خلال محاولة السيطرة على الإدراك، عبر الصورة السمعية البصرية التي تسعى إلى تسطيح الوعي وجعله يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي مثير للادراك ومستفز للعواطف وحاجب للعقل ».[1]

ان الرؤية النقدية التاريخية، ترى أن العولمة ليست بالظاهرة الجديدة، بل هي ظاهرة قديمة عرفها التاريخ البشري، وهي وليدة الاستشراق، لكن بتجليات مختلفة، بالنظر إلى السياق الفكري والتاريخي السائد، حسب طبيعة الفترة

[1]-عواطف عبد الرحمان، الإعلام العربي وقضايا العولمة(القاهرة : العربي للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2003) ص 17

ومعطياتها، وهذا ما يشير إليه حسن حنفي بقوله:«العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل قديمة قدم التاريخ، عندما تتصدر حضارة ما لباقي الحضارات وتقود العالم.فالعولمة ليست ظاهرة اقتصادية أو سياسية أو تقنية أو معلوماتية فحسب، بل هي ظاهرة تاريخية مستمرة » .[1] **أي** أن الاستشراق يتقاطع مع العولمة فبالرغم من كونهما فضاءين منفصلين إلا أن هناك علاقة بنيوية بينهما فالاستشراق يحمل مفاتيح العولمة التي استندت عليها.

كما يرى "الفين توفلر Alvin Toffler(1928–2016) « أن الماضي يزحف إلى الحاضر ويعيد إنتاج نفسه في المستقبل»[2] فالاستشراق الأوروبي يزعم إخراج الشرق من التخلف ونقله إلى عالم الحضارة وإشاعة الديمقراطية والحرية، ولكن الحقيقة أن لا هدف له إلا الهيمنة والسيطرة عليه،وهو الهدف نفسه الذي تسعى إليه العولمة.

ان هذا يبرهن على أن الاستشراق الأكاديمي التقليدي، لم يتراجع أو يتقلص دوره، بل فقط غير أساليبه وبقي هو الأساس، يضع المخططات ويسيّر الهيئات العلمية الأكاديمية وظل في إطار العولمة مصدر المعلومات حول الإسلام والعالم الإسلامي، وبالتالي انتقل تأثيره إلى أوسع، لأهميته ودوره الوظيفي في تشكيل الخلفية الأيديولوجية لسياسة الغرب الراهنة.

فهناك حدود مشتركة بين الاستشراق والاستعمار والعولمة، فهي تنهل جميعها من أرضية مشتركة وهي النزعة المركزية الغربية، وعلى الرغم من تغير الظروف التاريخية وانتهاء الاستعمار وبروز الحركات التحررية الوطنية

---

[1]-حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة ؟ (بيروت : دار الفكر المعاصر، ط 1 ، 1999) ص 16 .

[2]–آلفين توفلر ، صدمة المستقبل: المتغيّرات في عالم الغد، تر:محمّد علي ناصيف(القاهرة: نهضة مصر، 1990) ص420

العربية« وما العولمة إلا مظهرا من مظاهر الاستعمار الحديث، تقوم في محور من محاور بنيتها على فكر الاستشراق والمرتبط به أشد الارتباط » .[1]

كل هذا يدل على الاستمرار للأخذ بمقولات الاستشراق وغاياته ، وهذا ما ينسف الاعتقاد بنهاية الاستشراق ، ويؤكد عودته بثوب جديد وأساليب حديثة ترجع إليه ازدهاره وانتشاره على نحو لا مثيل له من قبل.وفي هذا الصدد يرى "جلال أمين " أن لفظ (العولمة) حديث، ولكن الظاهرة نفسها قديمة جدا يقول: « فإذا نحن فهمنا العولمة بمعنى التضاؤل السريع في المسافات الفاصلة بين المجتمعات الإنسانية – سواء أكان فيما يتعلق بانتقال السلع أم الأشخاص أم رؤوس الأموال، والمعلومات، أو القيم – فإن العولمة تبدو لنا وكأنها تُعادِل في القدم نشأة الحضارة الإنسانية »[2]

لقد تحول الاستشراق الى صيغة جديدة وذلك على الأوجه التالية:

– لم يعد موضوع الاستشراق محدداً بـ الشرق عموماً، وإنما أصبح الإسلام هاجسه الحاسم.

– إن الأدوات البحثية الجديدة، المهيأة لمعالجة الإسلام، سيجري استنباطها من خصوصية المرحلة التي تغطيها العولمة، التي قد تتحدد مفهومياً بأنها الظاهرة التي تسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وإلى تمثلهم وهضمهم ومن ثم تقيئهم سِلعا ، ولعل هذا يجعلنا نضع يدنا على بعض المفاهيم، التي تعبّر عن ذلك وتغطيه، مثل: الكونية، والهيمنة الكلية، والقطب الواحد، والهوية الواحدة، وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ .[3]

---

[1]–صالح دبوبة، من الاستشراق الى العولمة (الجزئر :مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، المجلد 21، العدد 01 ، 2006) ص164.

[2] – يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط1 ، 2000) ص10

[3] –حمد الكعبي ، ما–بعد–الاستشراق–والعولمة–والإسلام ، 26–08– 2022

تاريخ التصفح 30–09–2022 https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/284

ان العلاقة بين العولمة والاستشراق تتضح معالمها أكثر في ما يطلق عليه اليوم " ما بعد الاستشراق " والتي تكشف عن حالة التعاون المتصاعدة بين دعاة العولمة والمستشرقين الذين يملكون تراكما تاريخيا ضخما حول الإسلام وغيره من الأديان .

ان العولمة مظهر من مظاهر الاستعمار الحديث تقوم بنيتها على فكر الاستشراق وهي امتداد لها تنتهج أساليب متعددة كاحترام حقوق الإنسان وتعدد الأحزاب وتبني اليمقراطية وهي أفكار هدفها السيطرة على الآخر والقضاء على ثقافته، وهذا ما يجعلها عملية ذات طابع تاريخي تعود إلى أكثر من خمسة قرون مضت وهي المدة التي بدأت فيها ظاهرة الاستشراق بمفهومها الاكاديمي « ان العولمة كما يرى كثير من الباحثين لم تكن طارئة ولا هي قطيعة ثورية مع الماضي القريب ، فهي عملية تاريخية يمكن العودة بها الى أكثر من خمسة من قرون مضت»[1]

ان الصفة التي تجمع بين مفهومي الاستشراق والعولمة، أن كلا منهما كانت انطلاقته من المركزية الغربية، ومثّلا عنوانا لهيمنة الغرب على العالم، ولذا فان كلا منهما يتفقان في الإشكال والهدف والغاية، حيث بدأ الغرب بالاستشراق الاستعماري وانتهى بالعولمة المهيمنة على العالم ، وذلك للسيطرة على العالم فكريا وثقافيا وأقتصاديا ، فبعد أن كان شعار المستعمر قديما (فرق تسد) أصبح شعار العولمة (وحد تسد).[2]

[1]–محمد الفرجاني حصن، افريقيا وتحديات العولمة (القاهرة : الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، 2003) ص24.

[2] –سمر الديوب ، نقد الغيرية في العقل الاستشراقي ، نقد خطاب الغرب حيال العرب والمسلمين(العراق : مجلة الاستغراب ، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد 10 ، 2018) ص90

ان أطروحة نهاية التاريخ(1992) "لفرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) وصدام الحضارات(1996) "لصامويل هنتجتون(Samuel Huntington) هي أطروحات استشراقية معولمة، ذلك أن المراكز المهيمنة في الغرب لا تقبل بوجود مراكز حضارية أخرى في العالم ، وحتى وإن وجدت فان العولمة تسعى إلى تفكيكها باعتبارها مراكز مقاومة للهيمنة الغربية قد تضر بمصالح الغرب مستقبلا وهي نفس أهداف وأساليب الاستشراق الكلاسيكي .

في الأخير يمكننا القول أن الخلفيات التي تأسس وفقها الاستشراق، هي خلفيات قائمة على التمييز والعنصرية والدعوة إلى الهيمنة على الآخر، مما يقتضي التوجه نحو نقد الخطاب الاستشراقي.

المبحث الثاني : الخطاب الاستشراقي بين النقد ونقد النقد

لقد شهد الخطاب الاستشراقي ردود فعل نقدية متباينة من قبل المفكرين والأكاديميين العرب حول حقيقة الاستشراق وخلفيته وأهدفه وأبعاده المنهجية وعلاقته بالقوى الاستعمارية وكذا مدى مصداقيته .

ومن بين المفكرين الذين ساهموا في هذا المجال المفكر الفلسطيني "ادوارد سعيد" حيث أعطى للاستشراق مفهوما ابستمولوجيا، مما شكل تغيرا في مجال البحث في الخطاب الاستشراقي، إلا أن وائل حلاق أتهم محاولة ادوارد بالقصور وهو ما يستوجب علينا عرض مقاربة ادوارد سعيد للاستشراق، ثم بيان أوجه القصور التي بينها حلاق من خلال كتابه "قصور الاستشراق" بهدف البحث عن خلفيات الخطاب الاستشراقي والمقاصد التي توجهه والأطراف المؤسساتية المتحكمة فيه، وهل أهدافه معرفية بحته أم استعمارية ؟

1- المنظور النقدي للإستشراق في فكر إدوارد سعيد

لقد حاول "ادوارد سعيد " كشف حقيقة الرؤية الغربية وتفكيك بنيتها، لغرض معرفة النوايا الحقيقية للسلطة الغربية التي تخدم مركزية الغرب ولها روابطها بالاستعمار والامبريالية، ولعل تفرده في هذا المجال، يعود إلى كونه انه عايش واقعين : واقع عربي شرقي ولد فيه ويعكس هويته، وواقع غربي عايشه بكل اختلافاته ومشكلاته خاصة مشكلة الهوية والانتماء ...وهو ما جعل من قراءته لكتابات المستشرقين تختلف كل الاختلاف عن باقي القراءات الأخرى للفكر الاستشراقي.

علاوة على ذلك، فان وجهة نظر سعيد حول الاستشراق، قد ألهمت ولادة مجال جديد في الدراسات الغربية هو"الدراسات ما بعد الكولونيالية"، وهي حركة فكرية تدعو إلى مراجعة وتفكيك التراث الاستعماري خاصة في مجال المعرفة.

1-1 ادوارد سعيد: النشأة العلمية والتربوية

إدوارد سعيد مسيحي الديانة، ولد في مدينة القدس عام 1935 وتوفي عام 2003، وتخرج من مدرسة سانت جورج الإنجيلية المقدسية في سنة 1957 وفي عام 1947 انتقلت عائلته إلى بيروت ثم إلى القاهرة، ثم إلى الولايات المتحدة. وعمل كأستاذ جامعي للغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا لمدة أربعون سنة.

لإدوارد سعيد العديد من المؤلفات لها علاقة بالاستشراق والكولونيالية ، نذكر منها كتاب"الاستشراق"1978، بعده "مسألة فلسطين" سنة1979 الذي يعبر فيها عن معاناة شعبه ضد الاحتلال الصهيوني، يليه "تغطية الإسلام"1981 بعده "الثقافة والامبريالية" بالإضافة إلى عديد الدراسات والمقالات والمحاضرات والمداخلات.[1]

2-1 مرجعيات إدوارد سعيد

- **ميشال فوكو:**

لقد وظف سعيد نظرية ميشال فوكو حول الخطاب من حيث العلاقة بين السلطة والمعرفة، فهو « يدين دينا عظيما لتنظيرات فوكو حول العلاقة بين السلطة والمعرفة ذلك أن سعيد ينظر إلى التمثيلات الفوكوية المتعلّقة بالنظام والاستقرار والسلطة التنظيمية للمعرفة بوصفها المفهوم المؤسّس لكلّ مؤسّسات الحكم»[2] لكنه لم يكتف بذلك فقط، بل أخذ عنه مفهومه للخطاب ليحدد هوية الإستشراق ويتعرف على السلطة التي تقف وراء الخطاب الإستشراقي حيث «يستثمر المنتظم الفوكوي ليضع مجموعة متباينة من النصوص ليعيّن خطاب الإستشراق، ويمضي لينظر في البنى التي تكمن من وراء إنتاج

[1] –ادوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي،(عمان: المؤسسة العربية للنشر،ط1، 1961) ص158

[2]– واليا شيلي ، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، (الأردن : دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1 ، 2007) ص 32

النّصوص والملفوظات التي تبدو ضرورية لفهم استراتيجيات المعرفة والسلطة»[1].

لقد تمكن" ادوارد" أن يكشف ما أسماه بـ "الإستشراق المستتر" من خلال استخدامه لتلك التقنيات النقدية، حيث كشف النزعة الاستعمارية عند بعض الكتاب الذين يخفون علاقاتهم بالقوى الاستعمارية، كجين أوستن وألبير كامو.

ان "ادوارد"، ورغم تأثره بمفاهيم "ميشال فوكو" عن الخطاب وعلاقة المعرفة بالقوة في تحقيق الهيمنة والسيطرة، إلا انه اعترض عليه لأنه لم يعطي اهتماما للمؤلف والظروف التي تحيط به، وكذا إهماله لدور النص حيث يقول «إنني أعتقد اعتقادا راسخا أن كل مؤلف فرد يكسب عمله طابعه الذي يحدد طابع النص، ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة جماعية مجهولة المؤلف من النصوص التي تمثل الاستشراق .. يعتقد "فوكو" أنه ليست هناك قيمة تذكر للنص المفردأو المؤلف المفرد لكنني وجدت أن الواقع العملي، في حالة الاستشراق – وربما ليس في حالات أخرى – يقول بغير ذلك، ومن ثم فإن تحليلاتي قراءات نصية دقيقة ترمي إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية، وبين التشكيل الجماعي المركب الذي يشارك فيه عمل المؤلف ».[2]

-أنطونيو غرامشي:

وظف سعيد أيضا مفهوم "انطونيو غرامشي" للهيمنة السياسية والثقافية « الذي يربط بين القبول الذاتي وبين العمل على تكريس السلطة، بالاعتماد على عمليتي

[1]-المرجع نفسه ، ص 33

[2]- ادوارد سعيد ، الاستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، تر: محمد عناني ، (القاهرة :دار رؤية للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2006)ص ص 74.73

الإقناع والتعاون مع مؤسّسة الحكم» [1]ومعنى هذا أنّ الهيمنة تشمل كلّ من السلطة والحكم والسيطرة السياسية، وهو ما مكن الاستشراق من الاستمرار إلى وقتنا الحالي.

ان"ادوارد" ورغم اتفاقه مع غرامشي، إلا انه سيعمل على تعميق هذا المفهوم من خلال تطبيقه على الغرب ، حيث سيؤطر الثقافة الغربية التي لا يمكن أن تعرف ذاتها إلا من خلال الآخر الشرقي، وبهذا المنطق فان الاستشراق « ليس سوى وجهة نظر هوياتية غربية مقابل الهويات الأخرى وهي وجهة تستند إلى مزاعم التفوق الأوروبي مقابل التخلف الشرقي، وتحاول عبر إدعاء العلمية والموضوعية والمنهج العلمي أن تثبت ذلك التخلف وأن تنسب للمشرقيين، خاصة العرب والمسلمين، كل نقيصة.»[2]

-غامباتيستا فيكو(1688 - 1744)Giambattista Vico

هو فيلسوف إيطالي ومؤرّخ قانوني، وهو رائد النّزعة التاريخية، والذي يؤكد في كتابه "العلم الجديد" « أن البشر يعرفون فقط ما يصنعون، وأن رؤيتهم للأشياء تتطابق وزوايا نظرهم، وأن معرفة البشر التاريخية تستند إلى طاقاتهم القادرة على صنع المعرفة لا على امتصاصها بصورة سالبة».[3] وفي هذا الاتجاه ، يعترف فيكو بأن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، أي أن البشر هم الذين يصنعون الدول والاثنيات.

لكن علينا، أن ندرك أن فيكو هو واحد من المؤثرين في إدوارد سعيد ويتضح ذلك في كتبه ومقالاته وحواراته، حيث يروي في واحد من الحوارات التي أجريت

[1] – المرجع السابق ، ص 36

[2] –محمد الفاتح، فلسفةالاستشراق:عن غرامشي وفوكو وإدوارد سعيد ، 16-01- 2018 فلسفة-الاستشراق-عن-غرامشي-وفوكو-وإدوارد/،www.alquds.co.uk تاريخ التصفح : 22-08-2022

[3] – فخري صالح ، النقد والمجتمع: حوارات مع رولان بارت، بول دي مان، جاك دريدا، نورثروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كريستيفا، تيري إيجلتون ، دار كنعان، دمشق، 2004 ،ص 136

معه، عن الأثر الذي تركه فيه كتاب "العلم الجديد" لفيكو عندما اطلع عليه في المرحلة الجامعية، وخاصة «مشهد الرجل الوحشي الوثني مشهد العمالقة؛ في المرحلة التي أعقبت الطوفان مباشرة والبشر يهيمون على وجوههم تائهين على ظهر البسيطة، حيث يبدؤون بتنظيم أنفسهم بالتدريج نتيجة للخوف من جهة وللعناية الإلهية من جهة أخرى. هذا النوع من العصامية والاعتماد على الذات سحرني ولفت انتباهي لأنه يقيم في قلب جميع الرؤى التاريخية الأصيلة والخارقة ... الطريقة التي يشكل بها الجسد من نفسه عقلا وجسدا، ثم يكون مجتمعا ».[1]

ويبدو من خلال هذا القول، تأثر ادوارد بفيكو في مجال:

- ان البشر بإمكانهم تغيير حياتهم، فهم الذين يصنعون تاريخهم، ولهم قدرة خلق مجتمع بديل لمجتمعهم الحالي، وإنما يحتاج ذلك إلى الجد والاجتهاد، وحسن استخدام التفكير .
- ان مفهوم الشرق والغرب هو صناعة غربية، فهم الذين قسموا المناطق الجغرافية الى كيانات تاريخية واجتماعية.

-القضية الفلسطينية:

لقد كانت القضية الفلسطينية والصراع الفلسطيني الإسرائيلي ماثلا في كتابات ادوارد سعيد، فرغم المنفى الذي يعيش فيه، إلا انه لم يستطع التخلص من شعوره كفلسطيني، بدليل ذكره وزير خارجية بريطانيا "اللورد بلفور" صاحب وعد بلفور الشهير في الفصل الأول من كتابه "الإستشراق" الذي يقر للإسرائليين بفلسطين كأرض للميعاد، كما توجه بالنقد للمستشرقين الذين يؤيدون إسرائيل وعبر عن احترامه للمستشرقين الذين دافعوا عن القضية الفلسطينية، مثل لويس ماسينيون وجاك بيرك وغيرهم .

[1]- المرجع السابق ، الصفحة نفسها

ان الحكم السابق، نابع من حس مرهف محب لوطنه فلسطين، يشعر بفقدان وطنه وهويته، ولهذا ففلسطين «تعتبر الخلفية في مشروعه الإستشراقي حيث تدفعه للكشف عن أشكال تمثيل الغرب والإسلام من خلال معرفة العرب والمسلمين في الفكر الغربي واعتبار الفلسطينيين جزء من هذين العالمين»[1]

وكتب إدوارد سعيد في هذا السياق قبل وفاته قائلا: «وقع خطأ في الطريقة التي تمّ بها اختراعي وتركيبي في عالم والديَّ وشقيقاتي الأربع. فخلال القسط الأوفر من حياتي المبكّرة، لم أستطع أن أتبين ما إذا كان ذلك ناجمًا عن خطئي المستمر في تمثيل دوري أو عن عطبٍ كبيرٍ في كياني ذاته. وقد تصرّفت أحيانًا تجاه الأمر بمعاندةٍ وفخر. وأحيانا أخرى وجدت نفسي كائنا يكاد أن يكون عديم الشخصية وخجولاً ومتردّداً وفاقداً للإرادة، غير أن الغالب كان شعوري الدائم أني في غير مكاني»[2]

ويقول أيضا في كتابه "الإستشراق" :« ومعظم رصيدي الشخصي الذي أستثمره في هذه الدراسة، مستمد من وعيي بأنني شرقي، باعتبار أنني نشأت طفلا في مستعمرتين بريطانيتين... ولقد كانت دراستي للإستشراق من عدة زوايا محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتا شرقيا ... وهذا السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور اهتمامي»[3]

1-3 مفهوم الإستشراق عند ادوارد سعيد

يحدد ادوارد سعيد الإستشراق ضمن ثلاث مفاهيم أساسية؛ مفهوم أكاديمي يدرس الشرق من عدة جوانب معرفية وتخصصات مختلفة،« وأما أيسر

[1]-إدوارد سعيد، مفارقة الهوية ، (بيروت : مجلة الكرمل، العدد 70 و71، 2002) ص 101.

[2] –إدوارد سعيد، خارج المكان ، تر: فواز الطرابلسي (بيروت : دارالآداب للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2000) ص 25

[3]–ادوارد سعيد ، الاستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، مرجع سابق، ص76

التعريفات المقبولة للإستشراق فهو مبحث أكاديمي، بل أن هذا المفهوم لا يزال مستخدما في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة، أو إجراء لبحوث في موضوعات خاصة بالشرق سواء كان ذلك في مجال الأنثربولوجيا أي علم الإنسان أو علم الاجتماع أو التاريخ أو فقه اللغة وسواء ذلك كان يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة والإستشراق وصف لهذا العمل».[1]

أما المفهوم الثاني للإستشراق فهو لا يتعلق بالجانب الأكاديمي بل يستند إلى التمييز الوجودي والفكري بين الشرق والغرب حيث يقول ادوارد« للإستشراق معنى أعم وأشمل يتصل بهذه التقاليد الأكاديمية وهي التي يرصدها هذا الكتاب إلى حد ما، أقدارها وهجراتها وتخصصاتها، وأحوال بثها، فالإستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب ».[2]

في حين يؤكد التعريف الثالث بان« الإستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه»[3] ، ويكشف هذا المفهوم أن الإستشراق يتعدى نطاق الدراسة الأكاديمية للشرق والتمييز الوجودي بين الشرق والغرب إلى ما تخفيه الخطابات الاستشراقية، وهو السعي للهيمنة والسيطرة على الشرق وإعادة تشكيله وفق منظور الغرب .

4-1 آليات نقد ادوارد سعيد للاستشراق:

يُنظر اليوم بالإجماع تقريبًا إلى إستشراق إدوارد سعيد باعتباره اللحظة التأسيسية للمثقفين غير الغربيين،من أجل صناعة تقليد يتوجه بالنقد للمنتوج الغربي حول مجتمعاتهم وتراثهم الأصلي،وهو تقليد تتضح معالمه في نقد

[1]–المرجع السابق ، ص 44

[2]-Edward Said, Orientalism, Vintage Books Edition, London, 1979, p 2

[3]– المرجع السابق ، ص 45

ادوارد للخطاب الاستشراقي في كتابه "الاستشراق " والذي تمت ترجمته الى لغات متعددة منها الفرنسية والألمانية والتركية ...الخ حيث بين سعيد مقاربته من المواقف المختلفة للغربيين تجاه الشرق وثقافته، حيث ربط بين الاستشراق والمنظومة الثقافية الغربية، وسعيها للهيمنة والسيطرة على الشرق وفرض نموذجها الثقافي.

ان النقد الذي وجهه ادوارد سعيد للمستشرقين لم يميز فيه بين مستشرق وآخر وحتى الذين تظاهروا بالموضوعية، فان أعمالهم لم تخلوا في نظره من التشويه في تصوير وتمثيل الشرق، لأنهم في نظر سعيد هم صناعة امبريالية، لكن ما هي الآليات والخلفيات التي تحكم الخطاب الاستشراقي في منظور إدوارد سعيد ؟

أ-الشرق والغرب

أثار كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد ضجة كبيرة بسبب حمولته الفكرية والمعرفية المتهمة للغرب، وكون المؤلف من أصل عربي ويعيش في بيئة غربية، وقد تلقى تعليماً أميركياً "غربي"، ولذا كان نشر هذا الكتاب، ذا أهمية حيث اعتبر من أكثر الكتب العلمية تأثيرًا والتي نُشرت باللغة الإنجليزية في العلوم الإنسانية في الربع الأخير من القرن العشرين، خاصة في الطرق العديدة التي صور بها الغربيون الثقافات الشرقية.

مما أثار نقاشا في العالم الأكاديمي، نظرا لاتهام الغرب بأن لديه وجهة نظر منحرفة ومتعالية تجاه الشرق، وهذا ما يؤكده سعيد في قوله:« أنا أعتقد شخصيا أن القيمة الكبرى للإستشراق تكمن في كونه دليلا على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه "خطابا"صادقا حول الشرق وهو ما يزعمه الاستشراق في صولاته الأكاديمية أوالبحثية»[1]

[1]- المرجع السابق ، ص 40

إن معظم ما ألفه الغرب عن الشرق في نظر ادوارد، هو مجرد صورة وهمية مبتدعة، تشمل جملة من التوصيفات التي تظهر الشرق وفق رؤية غربية، لا علاقة لها بواقع الشرقيين«وهي صورة افترضت أن الشرق مختزل في كونه شيئا غير أوروبي، وهي إلى ذلك صورة جامدة، ليس الشرق شاذا فيها وحسب وإنما هو غير متغير»[1]

إن طريقة الفعل والرؤية هذه، هي التي ميزت دائمًا الأدب الاستعماري مثل الروائي الفرنسي ألبير كامو(Albert camus)على سبيل المثال. الذي يجعل من الآخر كتلة فقيرة بشكل فريد، ولا يمكن الثقة به باعتباره كائن رديء ومنحط وخطير، ولا يمكنه أن يستعيد إنسانيته، إلا إذا وافق على الاندماج في المجتمع الأوروبي، وهذا ما يشير إليه محمد أركون أيضًا من خلال استحضار حالة الجزائر.

ان الشرق تمت شرقنته (Orientalized) من طرف الغربيين، مما يقتضي دراسة العلاقة بين الغرب والشرق باعتبارها علاقة قوة وهيمنة، وهو ما دفع بادوار سعيد إلى كشف الأقنعة التي تختفي وراءها كل الخطابات الإستشراقية التي تهدف إلى الهيمنة على الشرق، وهو ما استدل عليه من خلال العديد من الكتابات الإستشراقية المرتبطة بالإستشراق البريطاني والفرنسي والأمريكي مثل كتابات (اللورد كرومر، وبلفور، وروايات فلوبير وشاتوبريان، ولامارتين وإدوارد لين... الخ).

وصفوة القول أن الرؤية الإستشراقية ذات الطابع السياسي، كانت نقطة انطلاق المعرفة الغربية بالشرق، والتي ميزت بين عالمين وهو الغرب أو نحن والشرق أو هم، من أجل تقسيم العالم إلى قطبين متصارعين. وهذا ما جعل

[1] –ادوارد سعيد ، رواية لأجيال (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 ، 2005) ص74

الإستشراق يتحول من خطاب معرفي إلى خطاب سياسي استعماري.وهو ما يفسر اعتماد ادوارد على الآليات التالية لدراسة الخطاب الاستشراقي:

أ-سلطة الخطاب والمعرفة

وظف ادوارد سعيد مفهوم (الخطاب discours) عند الفيلسوف البنيوي ميشيل فوكو، إذ يعرف هذا الأخير الخطاب بقوله : «هو أحيانا يعني الميدان العام لمجموع المنطوقات وأحيانا أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات وأحيانا ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها»[1] ويعني هذا أن الخطاب كمنطوق يتحدد بالظروف والسياق الذي يتواجد فيه،أي شروط وجوده. وبالعلاقة التي تربطه بمنطوقات أخرى داخل التشكيل الخطابي، وبالتالي فهو يحتاج إلى حفر للتعرف على دلالته العميقة والمتعددة.

ولذلك يعتقد ادوارد بأنه لا يمكننا فهم الإستشراق إذا لم نأخذه كخطاب، حيث يقول في مقدمة كتابه الاستشراق : « لقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو لتحديد الخطاب ذا فائدة لتحديد هوية الاستشراق. ما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الإستشراق بوصفه خطابا فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم هذا الحقل المنظم تنظيما عاليا، والذي استطاعت الثقافة الغربية من خلاله أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنتجه سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعقائديا وعلميا وتخيليا في مرحلة ما بعد عصر التنوير»[2]

ويعترف هنا "ادوارد" بأهمية استخدام مفهوم فوكو للخطاب، لتحديد هوية الاستشراق وكذا تحليل الخطاب الاستشراقي، حيث يقول أيضا « إذ وجدت أنه من المفيد هنا توظيف مفهوم فوكو للخطاب كما وصفه في حفريات المعرفة

[1]- زواوي بوغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو(الجزائر: المجلس الأعلى للثقافة،2000)ص94.

[2]-إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق ، ص 39.

في المراقبة والعقاب لتحديد هوية الاستشراق، إني أرى دون دراسة واختبار الاستشراق كخطاب، فلن يكون بوسع المرء ، فهم الانضباط كمهج بشكل هادئ والذي أستطاعت الثقافة الأوروبية من خلاله إدارة وحتى إنتاج الشرق»[1]

إن الاستشراق يستخدم خطاب القوة في المعرفة لبناء الهيمنة، والتي تُرجمت لاحقًا إلى علاقة ثقافية، حيث تكون الأهمية الجوهرية للسلطة في صميم جميع مجالات الدراسة الاجتماعية،بمجرد إنشاء الهيمنة الغربية، ثم تم نقل هذه المعرفة من الأجيال إلى الأجيال مما أدى إلى هيمنة ثقافية أبدية.ومنه فإن «العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة سلطة وهيمنة» [2]

لكن ما الذي يميز بين منظور ادوارد وفوكو إلى سلطة الخطاب ؟ يقول إدوارد سعيد « اعتقد أني كنت محدودا جدا في ما حاولت فعله. أي أني حاولت النظر إلى الطريقة التي تتشكل بها رؤية معينة للشرق وكيف تستخدم لإخضاع الشرق خلال حقبة امبريالية ابتداء من غزو نابليون لمصر ...هذا نقد منصف، لأنني أعتقد أن أحد الأمور التي أخطأ فيها فوكو هو أنه كتب دائما من وجهة نظر السلطة، وهذا غريب، فمعظم الناس ينظرون إليه على أنه متمرد ... يمكنك القول أن ميشيل فوكو يتحدث عن السلطة من منطلق أن السلطة تفوز دائما»[3]

إذا كان فوكو اعتبر المعرفة سلطة، فان ادوارد نظر إلى الاستشراق باعتباره معرفة بالشرق أنتجت سلطة، والتي ساهمت في السيطرة والهيمنة على الشرق واستعماره، وهو ما جعله يستخلص أن الاستشراق هو أسلوب غربي

[1] –وليام هارت، ادوار سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان (الامارات:هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة ،ط1 ، 2011) ص97

[2]- Said.w Edward, L'***O**rientalisme*. L'Orient*créé par l'Occiden* (Paris: Editions Seuil, 1994)p18

[3]– إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي(بيروت : دار الاداب ، ط1 ، 2008) ص264.

للسيطرة على الشرق بفعل المعرفة التي يوفرها للغرب كي يمكنه من فرض قوته ونفوذه الامبريالي.أي النظر إلى نتائج تطبيق الخطاب في الواقع العملي الاجتماعي والسياسي.[1]

ان الخطاب الاستشراقي حسب ادوارد ليس خطابا نظري، بل عبارة عن أحداث واقعية موضوعية، مما يوضح أن تفكيك إدوارد سعيد لبنية الخطاب الاستشراقي مختلف عن المنظور البنيوي عند مشال فوكو، وفي هذا يقول سعيد « أما في الاستشراق فلم أتحدث بتاتا عن الخطاب مثلما فعل فوكو مثلا في علم آثار المعرفة وكأنها شيء له حياته الخاصة ويمكن مناقشته خارج إطار العالم الواقعي أو ما أسميه العالم التاريخي، أعتقد أن احد الأمور التي أفتخر بها أكثر من غيرها ربما، هو أني أحاول تسيير الخطاب يدا بيد مع رواية الاستيلاء وتشكيل أدوات الهيمنة وتقنيات المراقبة التي لم تكن جذورها في النظرية بل على أرض الواقع»[2]

ولكن في قضية الاستشراق وكما ذكرنا سابقا الأمر يختلف، لان إدوارد سعيد يسعى إلى معرفة مدى قدرة الخطاب على أن يتشكل كسلطة، وكيف يتوسع هذا الخطاب ليشمل المستعمرات في الشرق متجاوزا القصور الذي وقع فيه ميشيل فوكو في تطبيق تلك المعرفة في حالة الاستعمار.حيث يقول سعيد« "أنا أفصل نفسي عن ميشيل فوكو، الذي أدين كثيرًا لعمله، حول نقطة واحدة: أنا أؤمن بالتأثير المحدد للكتاب الفرديين على مجموعة النصوص سواء كانت جماعية أو مجهولة الهوية، مما يشكل تشكيلًا استطراديًا مثل الاستشراق »[3]

[1]- ayachi Monia , l' orientalisme théorie de l'invention de l 'occident et stratagémes l'éclipse de l'orient (Canada:Université du Québec, 2018) p28

[2]- إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق ، ص264

[3]– المرجع نفسه ، ص73.

ب -النزعة الإنسانية :Sécularisme humaniste

على الرغم من إيمان ادوارد سعيد بأهمية النزعة الإنسانية، إلا انه سعى إلى صياغة نزعة إنسانية مغايرة للنزعة الإنسانية التي أساءت المركزية الغربية استعمالها، وساهمت في احتلال الشعوب الأخرى والهيمنة عليها، بدعوى نشر الإنسانية الغربية وهذا ما عبر عنه الفيلسوف النمساوي بول فييرابند (Paul Feyerabend) بقوله« أعلم أن هناك أناس يعتقدون أنهم يحبون " الإنسانية" ويكتبون عن علاقة الحب الغربية هذه ولكن سرعان ما يتبخر حبهم حين تقدم لهم وجوها معينة ترتبط بأجساد معينة ...»[1]

لقد وسع ادوارد نموذجه النقدي إلى النزعة الإنسانية العلمانية حيث يدعونا سعيد بالقول :« احذروا الآلهة الزائفة، الكونية المفترضة التي لا تخفي فقط هياكل السلطة وعدم المساواة فيها، بل هي المحفزات الرئيسية والمحافظة على الاستقطاب غير الأخلاقي الموجود»[2].

وهذا ما أكد عليه المفكر المغربي "محمد عابد الجابري(1935-2010) عند صياغته لمفهوم الإنسان في الفكر المعاصر حيث يقول :«إن مفهوم الإنسان في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي يفكر بها فيه اليوم، في عالمنا المعاصر، والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الأوروبية وبالخصوص في تصورات ما يسمى"النزعة الإنسانية"، ذلك أن مفهوم الإنسان في المرجعية الأوروبية قد شيد وفكر فيه على أساس إعادة الاعتبار للفرد البشري بتحريره من الشعور بوزر الخطيئة الأصلية ، خطيئة آدم الذي لم يعمل بأوامر ربه».[3]

---

[1] -بول فييرابند ، طغيان العلم (الرياض : مركز دلائل ، ط1 ، 2017) ص 41

[2] - ادوارد سعيد ،الاستشراق ، المرجع السابق ، ص 42

[3] - محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، 1997) ص197

لقد ساهمت النزعة الإنسانية من موضعة الإنسان من الهامش إلى مركز الكون، وأصبح يعتمد على ذاته وقدراته وليس على قوى ميتافيزيقية مفارقة وهي بذلك ترى « في البشر وحدهم أصل ومقياس كل قيمة ...»[1]

من هنا يتضح، أن النزعة الإنسانية بتكريسها لمركزية الإنسان، واعتباره أعلى من الكائنات الأخرى، أدى إلى الإضرار بالإنسان، لأنه سيغتر بقوته ويجعله يتصرف بكل حرية ، وكيف شاء، مما يسبب أضرارا بغيره من البشر وبالكائنات الأخرى بما فيها الطبيعة التي تشهد دمارا وتعديا عليها من قبل الإنسان الغربي، ولعل هذا ما ساهم في إنتاج النازية والفاشية.

ان الصراع بين تيارات نقد الاستعمار وما بعده مع أنصار المركزية الغربية كان هدفه إعادة الاعتبار للنزعة الإنسانية التي استخدمها الغرب لتحقيق مشروع هيمنته على الآخر، والاتجاه نحو نزعة إنسانية تحترم الآخر وثقافته وحضارته بعيدا عن التهميش والإقصاء والتمركز العرقي. لذلك انتهج "ادوارد" أسلوب النقد الإنساني من أجل فتح جبهات جديدة ضد الهيمنة الثقافية والعسكرية الغربية للشرق، وتفكيك مقولات النزعة الإنسانية الهادفة إلى إعادة إنتاج الذات الغربية وتهميش الآخر، وفي هذا الصد يقول كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss(1908-2009) منتقداً هذا التصور للآخر«إننا"أي الغربيون"، نعتبر أن كل ثقافة تتطور في اتجاه مواز لثقافتنا الغربية، ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا ذا معنى، في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية ليس بالضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل... في كل مرة نكون مضطرين لوصف ثقافة إنسانية بأنها جامدة أو سكونية، علينا أن نتساءل

[1]– مايكل زيمرمان ، الفلسفة البيئية : حقوق الحيوان الى الايكولوجيا الجذرية ، تر: معين شفيق رومية (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 2006) ص 19

عما إذا كان هذا الجمود الظاهر ليس ناتجاً عن الجهل الذي نحن فيه بالنسبة لمنافعها الحقيقية»[1]

لقد استطاع " ادوارد" أن ينتج نزعة إنسانية نقدية، هدفها كشف التناقضات في الثقافة الغربية بين أقوالها وأفعالها، للانتقال إلى نزعة إنسانية عالمية وهو ما تجلى في كتابه "الأنسنية والنقد الديمقراطي" إنها نزعة عالمية تشمل الجميع تتشغل بإعادة إحياء القيم العالمية؛ مثل العدالة والكرامة وتقف ضد نظرية صدام الحضارات والتسلط الإيديولوجي،وفي هذا الاتجاه يقول سعيد: « يجدر الإصرار في هذه القضية و في سواها على أن التهجم على تجاوزات شيء ما، لا يعادل التخلص من ذلك الشيء أو تدميره كليا. من هنا كنت أرى أن تجاوزات الفكرة الإنسية قد أساءت إلى سمعة ممارسيها دون أن تنال من سمعة الإنسية ذاتها». [2]

لقد شكك "ادوارد" في النزعة الإنسانية الأوروبية لأنه يسعى إلى بناء هوية معارضة بين الشرق والغرب. من أجل الترويج لهويته الفلسطينية والعربية لأنه يشعر بالارتباط بالمجتمع الفلسطيني والبعد الإنساني للثورة الفلسطينية وقيمها الأخلاقية، ولهذا فهو يدعو إلى تفعيل المقاومة لزعزعة النظام الذي صنع الهيمنة الاستعمارية، من خلال تفكيك خطاباتها وتمثلاتها للشرق ويقول في هذا المنحى: «إن الوقت قد حان، بالنسبة لي على الأقل، لكي أعيد النظر بالمكانة التي تحتلها النزعة الإنسية، وإخضاعها للتمحيص وإعادة الصياغة

[1]- كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، 1981) ص 23

[2] –ادوارد سعيد ، الأنسنية والنقد الديمقراطي ، تر : فواز طرابلسي(بيروت : دار الآداب، ط1 ، 2005) ص29

فيما نحن متجهون إلى الألفية الجديدة حيث ظروف عديدة جدا يطرأ عليها من التغيرات الدرامية ما يحول المشهد كله تحولا كليا».[1]

والخلاصة أن ادوارد سعيد ذهب في كتابه الاستشراق إلى اعتبار الشرق اختراع غربي من خلال تمثلات صاغها الفكر الاستشراقي في شكل معرفة لفتح السبيل أمام سلطة الكولونيالية لتحويل الشرق إلى فضاء كولونيالي للسيطرة عليه وتحقيق تحضره، وإخراجه من حالة التخلف التي يعيشها مبينا كيف يمكن لإنتاج معرفة ما،أن يمهد السبيل للهيمنة على الآخر وهو ما تجسد في المعرفة الاستشراقية.

لكن هذه القراءة النقدية الادواردية للخطاب الاستشراقي، يجدها حلاق قاصرة لأنها لم تكشف عن البنية الحقيقية التي أنتجت هذا الخطاب.

2-نقد وائل حلاق لرؤية ادوارد سعيد للخطاب الاستشراقي

ما يزال عمل سعيد موضع تقييم معرفي ومنهجي، منذ إصدار كتابه "الاستشراق عام 1978، وعجزه على التعرف أو تجاهله للأصل الفلسفي الذي تأسس عليه الاستشراق، والذي كان له دورا في امتدادات الحداثة المادية إلى الآخر .

يعد وائل حلاق من الذين قدموا نقدا لنقد سعيد، نظرا لقصور نظرته لظاهرة الاستشراق وتضمنها جملة من المشكلات المعرفية والمنهجية، تستوجب توجيه النقد، لكن ما هي الدوافع المعرفية والحضارية ليعيد وائل حلاق نقد كتاب ادوارد سعيد؟

-يعتقد وائل حلاق أن ادوارد سعيد لم يفهم الاستشراق جيدا أو كما ينبغي فقد اعتبره مشروعا سياسيا، وقدم مفهوما قاصرا للاستشراق، حيث عده تمثيلا أو تصويرا سلبيا للشرق بعيد عن الحقيقة، وهذه الصورة السلبية كانت مقدمة

[1] -المرجع السابق ، ص 22

للسيطرة والهيمنة عليه حيث يقول وائل حلاق « بيد أنه حسب ما أزعم في هذا الكتاب بأكمله – يقصد كتاب قصور الاستشراق– فان هذه القراءة لا تعدو كونها سياسية، وهو أحد الأسباب التي تجعلني أجد مشروع سعيد قاصرا وغير مرض. فالاستشراق ليس مجرد مشروع سياسي كما اعتقد سعيد»[1]

–اعتقد ادوار سعيد، أن كل مؤلف كتب عن الشرق، فهو بالضرورة مستشرقا كما قدم فهما عاما للخطاب الاستشراقي، بكونه خطابا هادما للشرق الإسلامي وهذا ما يدل على فشله في كشف حقيقة الاستشراق ومدى ارتباطه بِبُنَى الحداثة، مما ساهم في الإساءة إلى مصطلح الاستشراق، حيث تم تسييسه وأصبح كل مستشرق مدان، وفقد الاستشراق قيمته كمبحث في مجال البحث العلمي، «إن الاستشراق – هذا المصطلح البسيط ذو المفهوم المركب– قد أسيء فهمه بشدة، بل تحول فعليا – وبسبب كتابات ادوارد سعيد إلى حد ما – إلى شعارات سياسية بدائية وكلمات هتافية تجد لها مجالا خصبا في حقل من الاستعراض اللغوي الإيديولوجي. وأصبح وصف باحث ما بأنه "مستشرق" ضربا من الإدانة ونعتا سلبيا»[2]

–بحسب حلاق، فإن أكثر نقاط ضعف سعيد جوهرية، هي أنه يرى في الاستشراق سببًا لتشويه العالم الغربي للإسلام،وهو ما يخالفه فيه حلاق، الذي يرى إن الاستشراق ليس سببًا، ولكنه مجرد عرض من أعراض المعرفة الغربية الحديثة.

–إن ما يدل على غموض مفهوم سعيد للتسلسل الزمني هو الجذور التاريخية اللامتناهية والامتداد الجغرافي الذي ينسبه إلى ما يراه نشاطًا استطراديًا للاستشراق

---

[1]–وائل حلاق ، *قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحداثي*، تر : عمرو عثمان (بيروت : الشبكة العربية للابحاث، ط1 ، 2019) ص 13.

[2]– المصدر نفسه، ص29.

حيث اعتقد سعيد خطأً أن المستشرقين موجودون في كل مكان من اليونان القديمة مع "هوميروس" و"اسخيلويس" و"يربيدوس" إلى علماء اللاتينية في القرن الثالث عشر، إلى"فون غرونيباوم" و"برنارد لويس" وأمثالهم في القرن العشرين.

لذلك عمل حلاق على حصر نطاقه التاريخي،لان الاستشراق لم يكن قبل الحداثة ولا حتى في ثقافات العصور القديمة حسب اعتقاد سعيد، الذي يجعل النظرة الدونية إلى الشرق شيء ملازم لطبيعة الفكر الغربي منذ فجر تكوينه وليس مجرد ظاهرة تاريخية بزرت مع التوسع الاستعماري في القرن الثامن عشر، وهي مزاعم مذهلة ولا معنى لها من وجهة نظر تاريخية، بحسب حلاق.

-إن سبب فشل سعيد في رؤية المشكلة الأساسية للاستشراق حسب حلاق يعود إلى كونه ليبرالي وعلماني، وبعبارة أخرى هو جزء من النظام الايديولوجي الغربي، بدليل أنه لم يتوجه بالنقد إلى الليبرالية والعلمانية، كما أنه تجاهل إدخال القيم والتقاليد الدينية وخاصة الإسلام في التخصصات التي شارك فيها.

-تناول "ادوارد" حسب "حلاق" خطاب الاستشراق كنص أدبي، ولم يتناول البنى المعرفية والسياسية التي أنتجت الاستشراق، وهي بنى لها علاقتها بالقوة أكثر من ارتباطها بالمعرفة، وهذا لكونه ناقد أدبي يفتقد للحس التاريخي أو بلا خبرة تأريخية. فلقد « بدأت المشكلة جزئيا في الأسلوب الأدبي الذي تبناه سعيد والذي أدى إلى أن تظل إشكاليات الحداثة المركزية بمنأى عن التمحيص والذي خلف لنا تفسيرا بسيطا أو حتى سطحيا لتلك الإشكاليات»[1]وهو ما يجعل قراءة الاستشراق قراءة عميقة مطلبا ضروريا للتعرف على الأصول الحقيقية للخطاب الاستشراقي.

[1]-المصدر السابق ، ص30.

–ان الاستشراق كمعرفة، ليس ظاهرة استثنائية تستغلها أوروبا لتشويه الآخر وللهيمنة عليه حسب تصور ادوارد، بل إن المعرفة الغربية كالطب والاقتصاد والقانون والفلسفة... كلها متواطئة مع السلطة للسيطرة على الشرق وإخضاعه ولكن يبدو الاستشراق مجرد عرض يبدو في الواجهة لكونه خطاب يتحدث عن الآخر الشرقي، لذلك لا يجب إدانة الدراسات الاستشراقية فحسب،بل يجب إدانة جميع المعارف الغربية الحديثة.

–ان القول بان معرفة الغرب بالشرق تمت عن طريق الاستشراق، وهو ما أدى إلى السيطرة عليه، استنادا إلى علاقة المعرفة بالسلطة هو تعميم مخل وبحسب "حلاق" فهناك العديد من المستشرقين ذوي المصداقية الذين قدموا مساهمات كبيرة في مختلف التخصصات، وهم لا يحملون أي خلفية سيئة عند وصف العالم الشرقي، كما هو الشأن بالنسبة للاستشراق الألماني، مما يجعل نهج "ادوارد" غير عادل في نظرته للاستشراق. إذ« يصعب على المرء الاتفاق مع ادوارد سعيد أن كل ما قام به المستشرقون من حفريات وفك لرموز الحضارات واللغات القديمة وتحقيق للمخطوطات التاريخية مثلا مجرد تشويه لتلك اللغات والحضارات ؟ وان تلك الجهود الجبارة والمخاطرات العظيمة بحياتهم لا يعدو أن يكون الدافع من وراءها خدمة المطامع الاستعمارية والتوسع الامبريالي ؟»[1]

–لم يقدّر "ادوارد" الجذور التاريخية للاستشراق، ولم يستطع تحديدها بشكل صحيح ،لأنه لم يفهم جذوره العميقة في البنى الفرعية للمشروع الحديث ، وان انتقاد الاستشراق يعني انتقاد الإنسانية العلمانية، والليبرالية، والنزعة المادية والرأسمالية، وهذا الذي لم يقم به "ادوارد"، وبقي هذا البعد الأوسع والأكثر حسماً بمنأى عن انتقاداته.

[1] – هاشم صالح ، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق ، ص 88

–لقد اخلط ادوارد سعيد بين النصوص الاستشراقية وبين ما كتبه الرحالة والأدباء وبعض الإداريين العسكريين، والتي لا علاقة لها بالتراث الاستشراقي وفي هذا يقول المستشرق الفرنسي كلود كوهين: « ونظرا لأنه – أي ادوارد – لا يميز بالشكل الكافي بين الأدبيات الاستشراقية المبتذلة أو الصحفية وبين بحوث العلماء الحقيقيين،فانه يرتكب أخطا فاحشة ويقع في ظلم كبير » . [1]

ان انتقادات وائل حلاق لادوارد سعيد، تبين أن نقد هذا الأخير للاستشراق سطحي للغاية، وليس له عمق في التحليل ولا يرى المشكلة من أساسها الفلسفي، لان المشكلة الجوهرية بحسب حلاق لا تكمن في الاستشراق نفسه بل في الحداثة وفلسفة التنوير التي أنتجت الاستشراق.

[1] –نضال قوشحة ، في نقد الاستشراق وإعادة تعريفه https://alarab.co.uk بتاريخ 10–05–2022 تاريخ التصفح 06–07–2022

المبحث الثالث: البنية المعرفية للخطاب الاستشراقي من منظور وائل حلاق

لقد كان الاستشراق أحد الفروع الأساسية للأكاديميا الغربية، لكونه يعكس تعاون المثقفين الغربيين مع السلطة الاستعمارية في اضطهاد الآخر الشرقي انطلاقا من العلاقة المتشابكة بين المعرفة والقوة وتواطؤ الاستشراق في المشروع الأكبر للاستعمار بين أجيال من العلماء.

لذا يعد الاستشراق حسب اعتقاد حلاق أحد إفرازات الحداثة بمقولاتها ومفاهيمها، وهو ما يفسر الخطة التي انتهجها والتي تتكون من مجموعة خطوات مترابطة، تنطلق من الرد على ادعاءات المستشرقين حول التاريخ الإسلامي وخاصة "جولد تسهير و"جوزيف شاخت"، ثم رد الاستشراق إلى بنيته الذهنية والحضارية التي أنتجته والمتمثلة في الحداثة الغربية، وفي نهاية المطاف تقديم البدائل للخروج من مآزق الحداثة.

1-القراءة التفكيكية لأطروحات الاستشراق

لا يمكن تقييم المراجعات الرئيسية التي أجراها وائل حلاق على "الفقه الإسلامي كمجال فرعي للمعرفة بمعزل عن السياق المعرفي الذي أنتج فيه فأعماله الرئيسية الثلاثة: "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام" (1997) و"السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي" (2001) وكتاب "نشوء وتطور الفقه الإسلامي" (2004) هدفها نقد كتابات المنتمين إلى "النموذج الاستشراقي" .

لقد اتخذ المستشرقون نهجا يهدف إلى كشف الثغرات ونقاط الضعف في البنية الفكرية والمذهبية الإسلامية، من أجل تقويض النظام الإسلامي وإطاره المرجعي معتبرين أنه نظام هجين تم استعارته من مصادر خارجية مثل اليهودية والقانون الروماني. بالإضافة إلى الادعاءات الاستشراقية القائلة أن العالم الإسلامي بحاجة إلى الحضارة الغربية للخروج من التخلف الذي يعانيه

لان شريعته قد أصيبت بحالة جمود وتوقف العمل بها في إطار ما يسمى "غلق باب الاجتهاد ".

وقد تناولت الدكتورة عائشة عبد الرحمن، هذا الموضوع في كتابها " تراثنا بين ماض وحاضر"حيث تقول عن المستشرقين« وعلماء الاستشراق بشر مثلنا يتعصبون لدينهم وقومياتهم مثلما نتعصب لديننا وقوميتنا.وما ينبغي أن نلومهم على هذا التعصب أو نغضب لعجزهم عن التجرد من أهوائهم، وإنما نحن هنا بصدد قضية علمية وتاريخية، تلزمنا بأن نكون على وعي بما لابس عمل أكثر المستشرقين من انحراف لم يكن منه بد، بحكم ما استهدف الاستشراق في نشأته الأولى من خدمة الكنيسة.»[1]

ان الاستشراق تناول دراسة ونقد العديد من جوانب الحضارة الإسلامية من القرآن والسنة والسيرة النبوية ... إلا أن الأضرار التي طالت الفقه ومؤسسته وفقهاءه كانت هي الأبرز ولهذا يقوم المشروع الفكري لوائل حلاق «على إعادة قراءة الشريعة والفقه الإسْلامي على ضوْء الممارسة الاجتماعية والتطورات التاريخية التي عرفها الإسلام في مختلف تعييناته التاريخية»[2]

على الرغم من أن حلاق له خلفية استشراقية، ويشارك الغرب قيمه الثقافية إلا أنه يخالفهم في وجهة نظرهم في الموضوعات التي يشتغلون عليها. ويتجه إلى نقدهم من داخل معاقلهم، لأنهم لا يعيرون اهتماما للانتقادات التي تأتي من الخارج أي جهة المفكرين العرب، ومن هنا فان زعزعة هذا الفكر الاستشراقي « لا يمكن تحقيقه من خارج نطاق هذا الفكر الاستشراقي... إذ

[1]– عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماضٍ وحاضر (القاهرة: دار المعارف ، 1970) ص 53.

[2]–عبد السلام المنصوري ، مِن نقْدِ الاسْتشراقِ إلى "سُوسْيولوجيا الإسْلام": جدليّةُ الشّريعَة والاجْتِماع في مَشْروع "وَائِل حَلّاق" ص9 بتاريخ 05 –09–2019 6763 /https://www.mominoun.com/articles تاريخ التصفح 20–09–2021

إنه قد نجح في تهميش جميع الانتقادات التي قدمها الكتَّاب العرب والمسلمون من خارج معاقل هذا الفكر تهميشا كاملا».[1]

ان هدف حلاق من مشروعه هو «زعزعة الخطاب الاستشراقي المؤرخ للحقبة التاريخية التي تشكلت فيها الشريعة الإسلامية وتكاملت، ألا وهي الفترة التي لا تتعدى القرون الأربعة الأولى من الهجرة» [2] وتبعا للأهداف التي حددها حلاق في مشروعه، فقد وقف حلاق عند ثلاث مقولات مهمة لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي :

أمّا الأولى، فتتمثل في الرد على الأسطورة الاستشراقية القائلة بعدم أصالة الفقه الإسلامي.وأمّا المقولة الثانية، فجعلها الباحث مناسبة لإعادة النظر في المسلّمة القائلة :إنّ الشافعي يمثّل، بالنسبة إلى أصول الفقه ما يمثله أرسطو بالنسبة إلى المنطق. وأمّا المقولة الثالثة فهي مسألة إغلاق باب الاجتهاد.

أولا :عرض بعض آراء المستشرقين حول الفقه الإسلامي:

-المقولة الأولى: نشأت الفقه الإسلامي

اتفق الفكر الاستشراقي بالإجماع تقريباً على أن الفقه الإسلامي تأثر بمصادر خارجية مثل القانون الروماني والتلمود اليهودي، وأنه لم يكن مبنياً على مصادر إسلامية مثل القرآن والسنة والإجماع. وهذا ما ذهب إليه كل من "جولد تسهير" و"جوزاف شاخت" اللذين يعدان مصدرا للفكر الاستشراقي ،وفي هذا يقول شليدون آموس(Sheldon Amos):« إن الشرع المحمدي ليس إلا القانون الروماني للإمبراطورية معدلا وفق الأحوال السياسية والممتلكات العربية»[3]

[1]- وائل حلاق ، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام مقدمة في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ص06

[2]- وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره ، مصدر سابق، ص10

[3]- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري (القاهرة: دار المعارف، 1997) ص 113

وفي المقابل يتهمون المسلمين « بالتواطؤ المقدس على السكوت الجنائي بصدد المصادر التي أخذوا منها مادتهم، فهم في نظرهم جناة سطو على سواهم، واتفقوا جميعا على أن يلوذو بالصمت، وألا يفصحوا عما كان منهم من نقل أو سطو»[1] ويستدلون على تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني بوجود مدارس القانون الروماني في بعض المدن العربية كالاسكندرية وبيروت ومن هناك تسربت القوانين الرومانية للفقهاء المسلمين، إلى جانب أيضا الرحلات التجارية بين الرومان والعرب والتي سهلت انتقال التشريعات والقوانين الأجنبية إلى البلاد الإسلامية.

لقد حاول المستشرق "جولد سيهر" دراسة الفقه الإسلامي من حيث تطوره وتاريخه وقدم حججا تثبت عدم أصالة واستقلالية الفقه الإسلامي، مؤكدا على تأثر الفقه الإسلامي بما سبقه من القوانين والتشريعات الأجنبية وخاصة القانون الروماني والديانة اليهودية، حيث جاء في كلامه : " وليس غريبا أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال آثارا غير منكورة من الفقه الروماني، سواء في ذلك من ناحية الطريقة أو من ناحية الأحكام الفرعية"[2]

كما يعتقد أيضا، أن الإسلام لم يزود المسلمين بما يحتاجونه من إرشادات في حياتهم، فاحتاجوا إلى التطفل على تراث وتقاليد الحضارات السابقة خلال الفتوحات الإسلامية، ثم صبغوها صبغة إسلامية ونسبوها إلى نبيهم. وبالتالي فان علماء المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كانوا كذابين ملفقين، ولذا فان

[1] محمد الدسوقي ، الاستشراق والفقه الإسلامي(القاهرة :مكتبة المهتدين الاسلامية لمقارنة الأديان ، 1987) ص308

[2] – جولد سيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون(بيروت: دار الرائد العربي ، 1946) ص 56

«تمسك المسلمين بأحكام الشريعة ليس واجبا ما دام الأمر كذلك، بل لهم أن يطوروها كيفما شاءوا، ويقصد من ذلك فتح الباب على مصراعيه لمشروعية القوانين الوضعية، وهذا ما وقع فيه المسلمون الآن لتحديث الإسلام وهو الهدف الذي سعى إليه الغرب منذ زمن طويل»[1]

أما "جوزيف شاخت" فيرى أن التشريع الإسلامي، لا يمتلك أصالة وتفردًا بل هو مزيج من التأثر بالشرائع المحيطة به والتي تحولت إلى الإسلام في العصور التي تلي عهد النبي – صلى الله عليه وسلم – لنيل الشرعية والقوة وأن النبي لم يؤسس نظام تشريعي متين.ولهذا تقول " باتريشا كرون" تلميذة شاخت في الفكر الاستشراقي«اعتقد شاخت أن كل العناصر الأجنبية في الفقه الإسلامي إنما اقتبسها الإسلام من بلاد العراق، حيث ولد هناك الفقه الإسلامي الكلاسيكي، أما فيما يتعلق بأن كثيرا من العناصر الرومانية تبدو في ظاهرها غير رومانية، فهذا إنما يرجع إلى التغيرات التي تعرض لها القانون الروماني في فترات زمنية طويلة قبل انتقاله للإسلام »[2]

ووفقًا لشاخت، فإن الفقه الإسلامي وهو نتيجة لعملية تطور تاريخي ذو صلة بما كان سائدا عند العرب قبل الإسلام من عادات وتقاليد ، وهو ما كان يسمى بالسنة .[3]

المقولة الثانية:الشافعي وبداية تأصيل الفقه:

يرى شاخت في الإمام الشافعي– رغم انتقاداته له ولمنهجه في الاعتماد على السنة – مبدعًا لما أسماه بـ "أصول الفقه المحمدي"؛ لأنه: «لا يمكن للعوامل التي تحد من تحليل الشافعي، ولا الأخطاء التي تتخلَّله أن تقلِّل من

[1]– عبد العظيم المطعني ، الاسلام في مواجهة الاستشراق العالمي ،مرجع سابق ، ص132

[2] –فهد الحمودي، مقالات في الفقه دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق، مرجع سابق ، ص40.

[3]- David F. Forte: Islamic Law The Impact of Joseph Schacht(1 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev. 1 ,1978) p9.

شأن المستوى الرفيع، الذي يميز تفكيرَه الفقهي الدقيق، والذي لم يسبق أن أدركه أحدٌ من الفقهاء، إذ يُعدُّ هذا التفكير دون أدنى شك، أرقى إنجاز فردي عرفه الفقه المحمدي»[1] أما المؤلفين اللاحقين به فاتبعوا طريقه، وبمعنى آخر «ساد اعتقاد بوجود استمرارية غير منقطعة في تاريخ أصول الفقه بين رسالة الشافعي والكتابات اللاحقة حول الموضوع»[2]

ويعود التميز المنهجي الذي انفرد به الشافعي حسب"شاخت" إلى عاملين أساسهما لغوي ولساني، يوضحهما بقوله: "ويتميز تفكيرُ الشافعي بخاصيتين نموذجيتين، تتمثلان في استعماله السليم لتمييزات مأتاها فقه اللغة من ناحية ولحججٍ لسانية من ناحية أخرى»[3]

الجدير بالذكر، أن الأصوليين المسلمين المعاصرين لم يحاولوا إعادة النظر في المسلمة القائلة بتأسيس أصول الفقه أو اختبارها، بل اكتفوا، في أغلب الأحيان، بالبحث عما يدعمها. فهذا الإمام "فخر الدين الرازي" يقول في كتابه "مناقب الإمام الشافعي": « اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة أرسطو طاليس الحكيم إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العَروض... فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلَّمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، ولكن ما كان لهم قانون كلي يُرجَع إليه في معرفة الدلائل الشرعية وفي كيفية معارضتها وترجيحها؛ فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع»[4]

---

[2] – وائل حلاق ، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام ، مصدر سابق، ص53

[3] جوزيف شاخت، أصول الفقه المحمدي، تر: رياض الميلادي ووسيم كمون(بيروت : دار المدار الإسلامي، 2018) ص419

[4] – فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي(القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، ط1، 1986) ص157

المقولة الثالثة: غلق باب الاجتهاد

لقد جادل المستشرقون في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بأن الاجتهاد لم يمارسه العلماء المسلمين منذ القرن الثالث عشر، وهذا ما دفعهم إلى غلق باب الاجتهاد.

في هذا الإطار، أكد "جولد تسيهر" في كتابه "مقدمة في علم اللاهوت والقانون الإسلامي" أن الاجتهاد قد اختفى من الدراسات الإسلامية في القرن الثالث عشر. ولم يعد علماء الدين المسلمون يجدون في استخدام الاجتهاد ذا معنى. وقد أدى هذا النقص في الاجتهاد إلى الانحطاط الفكري للعلم الإسلامي.

اما" شاخت" فيرى أنه في مطلع القرن الرابع للهجرة أغلق العلماء المسلمين باب الاجتهاد، ووضعت قواعد لكل المسائل الضرورية والتي تم البحث فيها بشكل مستفيض وبالتالي ليس هناك من له الحق في الاجتهاد، ويكمن دور الفقهاء في الشرح والتفسير وفقا للأحكام التي وضعها الفقهاء الأوائل.

ومن هنا فان كل نشاط جديد أو اجتهاد في شرح هذه القواعد يعد تقليدا وهو يعني قبول ما تحدده المذاهب الفقهية دون تحفظ أو نقاش،يقول شاخت:«ببداية القرن الرابع الهجري ظهرت فكرة انسداد باب الاجتهاد حين رأى الفقهاء أن كل المسائل الضرورية قد بحثت باستفاضة واستقر القول فيها كما بدأ الإجماع يتشكل تدريجيا حول أنه لم يعد هناك من الآن فصاعدا من يملك مقومات الاجتهاد، ومن ثم فإن دور الفقهاء سيكون منحصرا في الشرح والتنزيل والاكتفاء بتفسير الأحكام الثابتة التي أرساها الفقهاء الأوائل والتي ما زالت باقية لا تتغير في أقصى تقدير، وهو الأمر الذي عرف "بانسداد باب الاجتهاد" »[1]

[1]- wael Hallaq,Was the Gate of Ijtihad Closed,International Journal of Middle East Studies (America : Cambridge University Press, Vol 16, No. 1, 1984) p3

اما المستشرق " نويل كولسون(Noel Coulso:1928 –1986)فيرى أن غلق باب الاجتهاد،أدى إلى توقف تطور الفقه الإسلامي، واستبدل الاجتهاد بالتقليد « فأصبح كل فقيه مقلدا لمن سبقه، وقد أرجع ذلك إلى استنفاد مصادر الفقه الإسلامي» [1]. ومن هنا أصبحت مهمة الفقهاء مجرد التعليق والتحليل والتدقيق على أحكام أئمتهم السابقين، لأن عملية الاجتهاد قد انتهت بوفاة أئمة المذاهب الأربعة.

2–نقد وائل حلاق للمقولات الاستشراقية حول الفقه الإسلامي:

لقد استخدم وائل حلاق مجموعة من مناهج النقد المعرفي والمنهجي لمقاومة النموذج المعرفي الاستشراقي "orientalism paradigmatic"، لأن معظم الدراسات الغربية المهتمة بالفقه الإسلامي تنبع من رؤية استشراقية واحدة [2]وهذا ما جعل وائل حلاق يعتمد في نشاطه الأكاديمي على جبهتين:

أولهما : البحث والاستقصاء في مجال النصوص القديمة التي ساهمت في تشكيل الأنظمة الفقهية من جمع المادة التي يحتاجه بحثه.

ثانيهما: الاطلاع على البحوث الحديثة التي كتبها باحثون عرب وغربيون محدثين ومعاصرون على حد سواء، نظرا لضرورتها لمعرفة ما كتبه معاصروه ومن سبقهم في العصر الحديث ،وذلك للرد على المقولات الاستشراقية حول الفقه الإسلامي.

---

[1]- Coulson, Noel , A History of Islamic Law(Edinburgh :Edinburgh University Press, 1964)p81.

[2]- wael Hallaq,On *Orientalism*, *Self-Consciousness* and History (Islamic Law and Society , Vol. 18, No. 3-4, 2011)p 387

نقد المقولة الأولى : نشأت الفقه الإسلامي

ان السؤال الأساسي الذي اهتم به المستشرقين تركز حول نشوء الإسلام وفي المقابل لم ينشغلوا بالفترة الوسطى بين النشوء والعصر الحديث. وتوجه اهتمامهم خصوصا ببداية القرآن والحديث والفقه، من حيث الزمان ومدى اعتمادهم على الحضارات التي كانت تحيط بهم وخاصة الحضارة الرومانية بهدف معرفة أصل هذه العلم، وللتأكيد حسب اعتقاد "حلاق" على حاجة المسلمين المتخلفين إلى الثقافة الغربية « ومثل هذا النظر يوافق الرؤية المنتشرة عن المسلمين اليوم باعتبارهم متخلفين في حاجة دائمة إلى استيعاب الثقافة والقيم الغربيين حتى يتمكنوا من مسايرة إيقاع الحداثة والتمدن »[1]

يذهب حلاق إلى القول أن الأبحاث الاستشراقية تجاهلت عمداً المرحلة الوسطى أو على الأقل لم يتم الاهتمام بها، وركزت على مراحل النشأة والتجديد والإصلاح الحديث . لذلك يرى حلاق أن الفقه الإسلامي تعود نشأته إلى منتصف القرن الأول وليس إلى بداية القرن الثاني للهجرة ، أي عندما حوّلت عاصمة الإمبراطورية الإسلامية إلى دمشق وهو ما يخالف فيه "حلاق" العديد من العلماء المعاصرين.وهذه المرحلة شهدت نشاطا معتبرا في مجال الفقه من قبل العرب المسلمين وغيرهم من معتنقي الإسلام من الديانات الأخرى .

ولدحض معتقدات المستشرقين القائلة بعدم أصالة الفقه الإسلامي، بدأ "حلاق" باستثمار ما كشفت عنه الدراسات الأثرية والحفريات المعاصرة في الجزيرة العربية « من قيام حضارة مدنية مكينة في عدد من نواحيها ،عرفت حياتها استقراراً أفاد من نشاط حركة التجارة بالمنطقة، وهو ما سهل تأثر القبائل العربية بغيرها من الشعوب في الممالك المتاخمة بل حتى في الإمبراطوريات

[1]- ibid ,p 387

البعيدة لإثبات أن هذه المنطقة كان لها حضور ثقافي واضح ولم تكن منطقة فراغ ثقافي وتشريعي على نحو ما يصور الاستشراق»[1]

علاوة على ذلك ، فإن القضاء بحسب حلاق، هو أفضل مقياس يمكننا من خلاله ضبط تطور مبادئ التشريع الإسلامي، إذ أن مهمة القاضي هي امتداد لدور المحكم قبل الإسلام والذي كان يفض النزاعات بين المتخاصمين الذين يلجؤون إليه، وهو ما ساهم في تشكيل منظومة متكاملة للتعليم الفقهي في نهاية القرن الأول الهجري، إلى جانب الحلقات العلمية الدراسية في الإسلام التي اهتمت بالفقه وتدبر النصوص الشرعية لإيجاد حلول للمشكل المطروحة.

نقد المقولة الثانية: الشافعي وبداية تأصيل الفقه:

لقد جادل وائل حلاق الفرضية الاستشراقية لكل من شاخت وجولد سيهر والتي تدعي أن الشافعي هو مؤسس علم الأصول، وطالب بإعادة النظر في هذه المسلمة التي يتكرر ذكرها في الدراسات الخاصة بتاريخ الفقه الإسلامي حيث «أصبح الشافعي العلم والحجة الذي لا يشق له غبار والذي لم يسبق أبدا في عبقريته الشرعية حتى وإن قارناه مع عباقرة الشريعة المتأخرين مثل الإمام الجويني والغزالي وابن رشد وابن تيمية وغيرهم من فحول العلماء. هذا التصور يكمل الأسطورة الاستشراقية القائلة بأن التاريخ الإسلامي عانى من تدهور متواصل بدأ ظهوره في الشريعة بعد وفاة الشافعي.»[2]

ان الشافعي، بحسب حلاق كان أول فقيه يؤكد أن التقييم الذي يقدمه الوحي يتميز بالاكتمال والشمول لأفعال الناس. ولذا فان القبول بالقياس كاجتهاد يعود إلى أن النصوص المنزلة في حد ذاتها قد لا تقدم إجابة مباشرة لكل القضايا المستحدثة.

---

[1]– وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام ، مصدر سابق ، ص33

[2]– المصدر نفسه ، ص181

مع ذلك، يرى حلاق أنه من الخطأ اعتبار الشافعي مؤسسا لعلم الأصول وذلك لأن علم الفقه كان إلى حد كبير نتاج مسار تاريخي طويل،وبالتالي فهو يدين بها للمدرسة الشافعية وليس للشافعي.

نقد المقولة الثالثة: غلق باب الاجتهاد:

لقد تعرضت المقولة الإستشراقية حول انسداد باب الاجتهاد لانتقادات واسعة من قبل وائل حلاق وغيره من الباحثين، وهذا ما دفع بوائل حلاق إلى نشر مقالة في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط عام 1984 بعنوان هل انسد باب الاجتهاد ».[1]

يرفض حلاق الأدلة الاستشراقية التي تدعي أن باب الاجتهاد أغلق منذ القرن الرابع الهجري، وهو ما جعله يقول بعدم دقة ادعاءات المستشرقين ولا أساس لها من الصحة ، وأثار أسئلة عميقة ردا على هذه الفكرة من أساسها حيث يقول : «إن كان باب الاجتهاد قد انْسَد فكيف نجح المسلمون إذن في العيش في ظل حكم الشّريعة طوال قرون كثيرة جدا، بعد حدوث ذلك الانسداد المزعوم؟ وإن كان باب الاجتهاد قدا نسَدّ، فلِمَ انْسَدّ؟ ومَن سَدّهُ؟ وكيف سَوّغ الفقهاء والأصوليون ذلك الانسداد». [2]

لإثبات خطأ القول بأن باب الاجتهاد قد سد في القرن الرابع، فان "حلاق " ومن خلال اطلاعه على كتب أصول الفقه، لم يجد شيئًا يشير إلى صعوبة استيفاء الشروط التي وضعها الأصوليون في الاجتهاد، بل أن المجتهدين كانوا يمارسون الاجتهاد بالفعل على ارض الواقع ، ولم يستعينوا بالتقليد إلا في

[1]– وائل حلاق، الشريعة : النظرية والممارسةوالتحولات ، تر: كيان احمد حازم يحي(بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2018) ص12

[2]–المصدر نفسه ،ص13

القرن العاشر الهجري وليس في القرن الرابع الهجري، كما ادعى ذلك المستشرقون.

ان الضوابط والأصول التي قررها علماء الأصول كأبي الحسين البصري ثم الغزالي وغيرهم من الأصوليين، لا تمنع الفقهاء من الاجتهاد، إذ ينبغي على المحكم من الاطلاع على الأحاديث النبوية، وتكون له قدرة التمييز بين الصحيح منها والضعيف ويجيد اللغة العربية، ويكون على اطلاع بكتب الفروع ومسائل الإجماع...وفي هذا الصدد يقول وائل حلاق : «ومن ثم فإنه سيكون من المجاورة للصواب أن نفترض أن شروط الاجتهاد التي ذكرت في مصنفات العلماء المسلمين قد أدت إلى جعل الاجتهاد أمرا مستحيلا... وإذا كان الأمر كما ترى، فإن بإمكاننا أن نقول بنوع من الثقة إن من الصعوبة بمكان أن تحمل النظرية الفقهية بما تضمنته من شروط للاجتهاد المسؤولية في تضييق مساحة الاجتهاد، ناهيك عن إغلاق بابه»[1]

أما عمليا، فقد ذكر "حلاق" أن المجتهدين في القرنين الثالث والرابع الهجري كان لديهم تفسيرات شخصية واضحة للفقه، ومن بينهم : "ابن خزيمة و"ابن المنذر" وكذلك الحال في القرن الخامس الهجري: فقد خص "ابن عبد البر" بابا أنكر فيه التقليد واستشهد بآيات كثيرة في هذا الشأن. وجاراه في هذا: الخطيب البغدادي، والموارديي.

ويذهب حلاق إلى أن الفكر الفقهي لم يتوقف عن التطور، من خلال مجموعة من الفقهاء والأئمة كالجويني والغزالي وغيرهم، الذين كانت لهم مساهمات واضحة المعالم في مجال الاجتهاد، متمثلة في المئات من الفتاوى المسجلة في

[1]– محمد المراكبي ،وائل حلاق بين الشرق والغرب(القاهرة : دار المرايا للانتاج الثقافي ، 2018) ص317

كتب المصنفات الفقهية كلها تعود إلى القرن الرابع الهجري مما يؤكد أن باب الاجتهاد لم يغلق وبقي مفتوحا أمام اجتهادات الفقهاء والأئمة.

2-الاستشراق وبنية المشروع الحداثي

ان وائل حلاق، حاول إعادة بناء تاريخ نشوء الفقه الإسلامي وتطوره على أنقاض أطروحة شاخت والاستشراق الكلاسيكي بشكل عام، حيث استطاع تجاوز بعض الادعاءات الكاذبة في بناء تاريخ العلوم الإسلامية ليتمكّن من مناقشة الرؤية الاستشراقيّة المهيمنة على مجال الدراسات الإسلامية،لكن السؤال الأساسي الذي حاول حلاق الإجابة عنه، يتمحور حول ما هي بنية الاستشراق؟

2-1 بنية الحداثة وأدائية الخطاب الاستشراقي

2-1-1 الرؤية الاستشراقية وليدة نموذج معرفي له رؤيته للعالم

ان الاستشراق في نظر حلاق، انبثق من الحداثة الغربية، فهو أحد تجلياتها وبالتالي فان الخطاب الاستشراقي هو انعكاس للمشروع الحداثي وليس للمشروع الاستعماري، فلا وجود لإستشراق ولا مستشرقين ما قبل الحداثة وهو ما لم يتناوله ادوارد سعيد الذي نقد الاستشراق ولم ينقد الحداثة التي أنتجته لأنه اتخذ الحداثة الغربية معيارا له. كما يذكر وائل حلاق أسماء بعض المستشرقين الذين تورطوا مع الاستعمار ومن بينهم : السير وليام جونز (Sir William Jones)وسنوك هرخرونيه(Snouk Hurgronje) ومارسيل موراند (*Marcel Morand*) وجوزيف شاخت.

وهذا يعني، أن الفكرة الأساسية التي يطرحها حلاق في مشروعه هي أن الاستشراق ليس ظاهرة منعزلة، بل هي نظام متصل ببنية المشروع الحداثي وفلسفته التنويرية. فهو يعمل في إطار مشروع الحداثة، مخالفا "ادوارد سعيد" الذي ركز اهتمامه على نظرية المؤلف للكشف عن بنية الاستشراق.

ان حلاق يوجه اهتمامه لطبيعة البنية الفكريّة التي أنتجت الاستشراق، فهو مهتم بالحداثة بقدر اهتمامه بالاستشراق، ويرفض اعتبار الخطاب الاستشراقي ظاهرة سياسية «فالنظر إلى الاستشراق بوصفه مشروعا سياسيا يشبه النظر إلى قمة جبل الجليد فوق سطح الماء في البحر، أي رؤية ذلك الجزء الصغير من الجبل والذي يخفي بعدا بنبويا أهم وأعمق» [1]

ومن المعلوم أن الحداثة لها منطقها الخاص، وهو التجرد من كل ما هو أخلاقي، وهو ما جعل الخطاب الاستشراقي ينخرط في صراع مع الشرق الإسلامي، بغية الهيمنة عليه والسيطرة عليه استعماريا، مما ساهم في تشويه الشريعة الإسلامية وإحلال مؤسسات قانونية بديلة،« وقد كان من بين تداعيات هذه المواجهة تجفيف البنية المؤسسية للشريعة وتفكيكها نهائيا، بما في ذلك مدارسها وكلياتها وجامعاتها »[2]

لقد أدى هذا التأسيس إلى اعتبار الاستشراق– لكونه أحد تجليات الحداثة الغربية ضمن سيرورتها التاريخية– شريكا في الهيمنة والإبادة التي تعرض لها الشرق، ولذلك ولفهم ظاهرة الاستشراق، فان حلاق اهتم بدارستها من داخل الحداثة، حيث يقول: «على خلاف كثير ممن تصدى لإشكالية الاستشراق وأشكال المعرفة الأخرى، فإنني أتناول هذا المشروع من داخل حقل الاستشراق، إذ كتبتُ فيه وكتبتُ عنه على مدار ما يربو على الأربعة عقود»[3]

ويفسر ذلك حلاق، بالرجوع الى جملة من الاعتبارات:

– ان الحداثة – وبتأثير من الكوجيتو الديكارتي(Cartesian cogito):أنا أفكر اذًا أنا موجود– جعلت من الإنسان الغربي هو المركز والمنتج للأفكار

[1] – وائل حلاّ ق، ما هي الشريعة، المصدر نفسه ، ص 14

[2]– المصدر نفسه ، ص 74.

[3] – وائل حلاق ، قصور الاستشراق، مصدر سابق ، ص 23

والأحداث بعيدا عن كل سلطة متعالية، وهو ما يشكل تحولا كبيرا في مجال الفكر الإنساني، لذا فـ «المطلوب أن تكفّ سلطة الماضي عن توجيه حياة الناس وأن توكل هذه المهمة إلى مشروعهم المستقبلي، الذي يهدف إلى تحرير الإنسان من كل تسلط، فليس للمعرفة سوى: مصدرين هما: العقل والتجربة وكلاهما في متناول كل إنسان »[1]

–لقد كان "ماكس شيلر(Max Scheler:1874 –1928)، من أوائل المفكرين الرئيسيين الذين رفعوا وعينا بالترابط بين المجتمع والأفكار، فقد أظهر تحليلاته الفلسفية–الاجتماعية أن كل مجموعة اجتماعية أو وحدة اجتماعية تمتلك نوعا معيّنا من بنى معرفية محددة، وأن كل وحدة بشرية مرتبطة في أي نقطة معينة من ترابطها التاريخي. ومنها تتولد الأعراف والاتجاهات.

ولهذا يولي علماء الاجتماع أهمية قصوى لعمليات التنشئة الاجتماعية حيث تشكل الرابطة الاجتماعية جزءا أساسيًا من الذات. فلا «يوجد "أنا"بدون وجود "نحن". وتكون "نحن"مزودة بمحتويات سابقة لـ "أنا"، وهذا يعني استبعاد إمكانية ظهور أي أفكار بشكل مستقل عن المعاني المشتركة اجتماعيا وهو ما يحول إمكانية الإنتاج المستقل للأفكار، أي يمنع ظهور أي أفكار لا يشترك فيها أعضاء المجموعة ».[2] ويعني هذا، أن علماء الاجتماع أصبحوا يقدرون دور اللغة في إنتاج المعرفة والحفاظ عليها وهي لغة تؤطر تلك المفاهيم التي يجب أن يعيش بها المجتمع، ويتم تلوين كل كلمة من خلال البنية الفكرية الموضوعية والسياقية للمجموعة والمجتمع حيث يتم استخدامها بشكل طبيعي وهو ما يمنع من ظهور أفكار لا يتقاسمها أعضاء تلك المجموعة. في المقابل

[1]– تزفيتان تودروف، روح الأنوار، تر: حافظ قويعة (تونس : دار محمد علي للنشر،ط1 ، 2010) ص11

[2]- W. B. Hallaq, On Orientalism, Self-Consciousness and History, Islamic Law and Society, op cit ,p392

يقدم حلاق تحليلًا ثاقبًا لتأثير المؤسسات القانونية الغربية والأفكار القانونية على الشرق بشكل عام والإسلام بشكل خاص.

– يتتبع حلاق جذور نظرية المعرفة المهيمنة هذه إلى عصر التنوير في أوروبا وتمييز "ديفيد هيوم (David Hume) الشهير للحقائق عن القيم في كتابه "أطروحة الطبيعة البشرية" (1937) لأن الأخلاق لها علاقة بالمشاعر وليس الحقائق. وبعبارة أخرى، تتعلق الأخلاق بما يعتقده الناس وما نشعر به والمعتقدات والمشاعر ليست واقعية أو مشتقة من الحقائق، ذلك ان الحقائق تتعلق بالعلاقات بين الأشياء، في حين الأخلاق تتعلق بموضوع بشري يعبر عن مشاعره تجاه مسألة ما .[1]

ولهذا يرجع حلاق أزمات المشروع الحداثي الى الفصل بين الحقيقة والقيمة فعندما « يتم تجريد عالم الحقائق الموضوعي من قيمته ونظامه المتأصلين يصبح هذا العالم متاحًا لإرادة أولئك الذين يعرفونه ويسيطرون عليه »[2] أي أن هذا الفصل يتيح للأنا الغربي أن تتصرف بكل حرية تجاه الآخر.

لقد قاد بحث حلاق في أسس الاستشراق إلى استنتاج مفاده أن الاندفاع نحو الإبادة الجماعية للاستعمار الغربي، هو الآلية السببية الحقيقية للانقسام بين الغرب والشرق، بالإضافة إلى هياكل السلطة الفعلية التي أدت إلى ظهور الاستشراق واستمرار إنتاجه، مما يبين أن النقد الثقافي للنصوص في العلوم الإنسانية محدود للغاية.

ان أطروحة ادوارد سعيد المركزية، من وجهة نظر حلاق، والتي ربطت الاستشراق بالسياسة لا تحتاج إلى أن تكون دقيقة أو معدلة، بل تحتاج إلى

---

[1]–ديفيد هيوم ، *رسالة في الطبيعة البشرية*، تاريخ النشر :04–03–2002 تاريخ التصفح: 10–01–2023 https://www.gutenberg.org/files/4705...5-h/4705-h.htm

[2]-Wael B. *Hallaq*,*Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*(New York: Columbia University Press) p104.

تصحيح الأبعاد البنيوية للاستشراق المرتبطة بالنظام المعرفي الغربي التنويري المدعوم بالعقلانيات السياسية والاقتصادية العلمانية التي أوصلت الإنسانية غير الغربية إلى الرأسمالية الجشعة والاستعمار والإبادة الجماعية على نطاق عالمي وإقحام العالم في كارثة بيئية. فـ« لقد شوّه تسييس مصطلح الاستشراق جوهر مضمونه وأفرغ مفهومه من معناه الحقيقي، مخفية تواطؤه في بني الفكر التحتية وقواها الفاعلة ...ما أدّى إلى عزله عن بني الفكر التحتية التي أنتجته في المقام الأول»[1]

ان هدف حلاق الأساسي، يكمن في الكشف عن البنية والنظام المنتجين للخطاب الاستشراقي، فهو منطلقه ومنتهاه، انطلاقا من كون الاستشراق هو فرع لأصل وهو المشروع الحداثي، وهي المشكلة التي ما لم يتمكن سعيد من طرحها على نطاق واسع كما يلاحظ ذلك حلاق، لأنه كان مرتبطا بالعلمانية والليبرالية والإنسانية، وقلقًا بشأن التمثلات والتحيزات التي تظهر في أعمال المستشرقين، لدرجة أنه لم يدرك أن هذه الأيديولوجيات كانت من مكونات الرأسمالية والاستعمار والإبادة الجماعية، وبالتالي لم يستكشف النطاق الكامل للقوى التي شكلت العالم والأسس المعرفية لتلك القوى. ولهذا كانت أطروحة حلاق موجهة إلى نقد أسس العلوم الغربية ككل– كما يبدو ذلك في عنوان كتابه "منهج في نقد العلم الحداثي"– و« الاستشراق نموذجاً مصغراً للبنية الحداثية»[2]

[1] –وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص29

[2] – المصدر نفسه ، ص 44

2-1-2 الإطار النظري البديل

ان قصور محاولة ادوارد سعيد لمعرفة خلفيات الخطاب الاستشراقي، جعل حلاق يبحث عن البديل النظري الذي يمكنه من معرفة كيفية تشكل هذا الخطاب.

أولا – النماذج أو النطاقات المركزية

اقترح حلاق نظرية النماذج أو النطاقات المركزية من أجل رؤية واضحة للخطاب الاستشراقي، بمعنى أنه يمكن التعرف على جوانبه السلبية والإيجابية في وقت واحد، وهذان المفهومان أي مفهومي النموذج*والنطاق المركزي*تصاغ من خلالهما كل التعاريف الخاصة بالاستشراق والدولة والشريعة والأخلاق والقانون...إذ أن معرفتنا بالنطاق المركزي، تمكننا من فهم كيفية تشكل النموذج المعرفي وطرق توجيهه.

لقد استمد حلاق هذه النظرية من "كارل شميت" حيث يقول :« يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بكارل شميت نقطة الانطلاق نحو تعريف النموذج فعندما يصبح نطاق ما مركزيا فان مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي. وتعد هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما أن تحل مشكلات النطاق المركزي»[1] .

إن وائل حلاق يؤكد على الدور الذي تقوم به النطاقات الثانوية، حيث تساهم في رسوخ وثبات النطاق المركزي مما يبين أن دورها ليس هامشي كما اعتقد ذلك كارل شميت.

---

*النموذج: يشير هذا المفهوم إلى مجموعة الافتراضات والمسلمات والأفكار السائدة في عصر ما ، ويتقاطع هذا المفهوم عند حلاق مع النطاق المركزي.

*النطاق المركزي :هي الفكرة أو مجموعة الأفكار الأساسية التي تتبع منها أو تدور حولها كل الأفكار الأخرى التي تصبح هامشية، فعلى سبيل المثال تعد الرأسمالية النطاق المركزي للحداثة .

[1] – وائل حلاق، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ،ص39

تجدر الإشارة إلى أننا لا نجد في كتاب حلاق تعريفا مباشرا للنموذج ، بل يتم تعريفه من خلال مفهوم ثان هو مفهوم النطاق المركزي، أو من خلال الأمثلة التي تمثل حالات تاريخية نموذجية، مثل حالة التنوير الأوروبي كنموذج.

ان النموذج المعرفي سيمكن حلاق من تحديد « القوى المحركة في الأنظمة والعلاقات والبنى المفهومية. وتعطي هذه القوى الأنظمة والأبنية نظاما معينا للأشياء»[1] مما يبين اثر النموذج المعرفي في تشكيل الرؤية الاستشراقية.

يعرف "عبد الوهاب المسيري" النموذج المعرفي بأنه « تلك الرؤية الكلية التي تحدد للإنسان مجال رؤيته لذاته، وللكون المحيط به، وتوجهها ولذلك فهي تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية" ينظر الإنسان من خلالها للواقع»[2]، ووراء كل نموذج بعد معرفي لا يمكن تجاوزه ، ويتمثل« هذا البعد في جملة من المعايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات ... تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها ... والمبدأ الواحد التي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه...»[3] بهذا المعنى، نجد أن مفهوم "النموذج" يمثل المجال الإدراكي والمعرفي الذي من خلاله يدرك الإنسان واقعه المحيط به، ويحكم عليه بالقبول أو الرفض.

وانطلاقا من أن البراديغم المعرفي عند حلاق يأخذ مفهومه من النطاق المركزي، فان فكرة "النطاقات المركزية للفكر" كما تصورها المنظر السياسي

---

[1]-وائل حلاق ،قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص38

[2]– عبد الوهاب المسيري ،العالم من منظور غربي (مصر: دار الهلال ، العدد602 ، 2001) ص15

[3]– علي الصديقي ، الأزمة الفكرية العالمية:نحو نموذج معرفي قرآني بديل (الأردن : مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد59 ، 2010) ص29

الألماني كارل شميت تعتبر أساسية لنقد حلاق للعقلانية العالمية، حيث تعتبر نقطة انطلاقه لانتقاد ومعالجة أزمة الحداثة الغربية. وكمثال على ذلك يعتبر حلاق أن النطاقات المركزية في الحضارة الغربية هي الرأسمالية والمادية وهذان النموذجان يحددان سلوك الإنسان الحديث في الغرب اليوم، ويصعب على الإنسان الغربي الهروب من هيمنة هذين النموذجين.

ان حلاق لا يستخدم نظرية سميت كما هي فحسب، بل يدخل عليها تعديلات، فقد طور حلاق في كتابه "الدولة المستحيلة" مفهوم النطاقات المركزية والنطاقات الهامشية الواجب توافرهما في الثقافات والحضارات كلها فعلى سبيل المثال : في الحداثة تمثل الدولة والرأسمالية والبيروقراطية، وهذا النطاق المركزي هو الذي شكّل ذواتنا، وصنع هويتنا بحسب وائل حلاق.

يعتقد "حلاق"، بأن لكل ثقافة مجالين: الأول مركزي ومسيطر والثاني هامشي . فالمجال المركزي له وظيفة رئيسية واحدة، وهي إنشاء ترتيب عام (ترتيب الأشياء) في النظام، ومن ثم يصبح القوة الدافعة لمجمل الكيانات في النظام. أما النطاقات الهامشية الأخرى التي تعمل داخل النظام ، فلا يمكنها الإفلات من المجال المهيمن.

ان "حلاق" لا يفصل بين النطاق المركزي والهامشي، فهناك علاقة جدلية بينهما، إذ يرى أنه يمكننا الاستفادة من النطاقات الهامشية، هذه الأخيرة التي تساعد في دعم النطاق المركزي بهدف إنتاج النطاقات المركزية، وتعدالأخلاق أحد النطاقات الهامشية التي تمكننا أن نبدأ بإعادة التفكير في ذواتنا من خلالها.

ولتحقيق فهم واضح لأطروحة حلاق، سيتم الانطلاق من مفهومه لكل من النماذج والنطاق المركزي ونظرية المؤلف وعلاقة القوة بالسلطة لاستثمارها في

بيان علاقة الاستشراق بالمشروع الحداثي« تخدمنا نظرية النماذج والنطاقات المركزية ...بأكثر من طريقة ، إذ أنها تؤطر النقاش حول موقع المؤلف داخل علاقات القوة ، ثم تفسر جدلية المعرفة والقوة – التي هي عماد أفكار كل من فوكو وسعيد– وتوسّع منها بصورة مقارنة أبرهن عليها لا حقاً»[1]

أ–نظرية المؤلف

يحاول حلاق تجاوز دراسة "ادوارد" للاستشراق المتمحورة حول المؤلف إلى نهج محوره النموذج، فبدلاً من إتباع النقد "الأفقي" الذي يركز على المؤلف والذي يفضله ادوارد، طور حلاق منهجًا "رأسيًا" يركز على النموذج للتعمق أكثر في "المعرفة الحديثة"

من هذا المنطلق، يسعى حلاق من خلال نظرية النماذج والنطاقات إلى توطين المؤلف في البنى الأساسية للمشروع الحداثي ، وهو ما يحقق الأهداف التالية حسب حلاق :

–تأكيدا على دور المؤلف في الخطاب، ونظرية النماذج في تحديد موقع المؤلف في المنظومة الخطابية الأوسع، فان حلاق تجاوز نهج سعيد الذي يركز على المؤلف إلى نهج يتمحور حول النموذج المعرفي أو النطاقات المركزية حيث يقول :«تخدمنا نظرية النماذج والنطاقات المركزية بأكثر من طريقة، إذ أنها تؤطر أولا النقاش حول موقع المؤلف داخل علاقات القوة ثم تفسر جدلية المعرفة والقوة التي هي عماد أفكار كل من فوكو وسعيد» [2]

– تحديد موقع المؤلف في سياق النظام الخطابي من خلال النماذج المعرفية والتي تمكننا بدورها من تحديد موقع المنظومة الخطابية ضمن أنظمة القوة

[1]–وائل حلاق،قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 82

[2]–المصدر نفسه ، ص 82.

الأوسع ، فالمؤلف وخطابه يتشكلان داخل النطاق المركزي ،وفق خصوصيات النموذج المعرفي المنتمي إليه وليس من الخارج ، على أن يحقق هذا الخطاب شرط الملائمة مع البنية المعرفية أو المنظومة الخطابية التي أنتجته ، ومثال ذلك انه ليس بالضرورة ، أن كل من يكتب عن الشرق فهو مستشرق.

––توفر أسلوبا يمكن بواسطته المقارنة بين ظاهرتين مختلفتين من الناحية التاريخية والثقافية،كالمقارنة بين خطابات استشراقية في الثقافات والحضارات المختلفة ، تجنبا للوقوع في التعميمات المخلة، كما هو الشأن بالنسبة للنموذج الحداثي والنموذج الإسلامي .

– يمنع المقارنات الفاسدة بين شيء ثانوي أو هامشي بصفة منتمية لنطاق مركزي أساسي في ثقافة أخرى مغايرة ، كالمقارنة الفاسدة بين الأخلاق في الحداثة كنطاق ثانوي والأخلاق في الإسلام كنطاق مركزي .

من هنا وبغض النظر عن النموذج الاستشراقي وأسبابه الكامنة، يصبح نقد سعيد للعديد من المؤلفين الغربيين أكثر بقليل من مساهمة تقليدية في التاريخ الفكري القائم على التحليل النصي، من خلال سرد متعمق للمكانة المحددة والمصالح المادية للمؤلفين المسؤولين عن النصوص الاستشراقية.

إلا أن حلاق يرى أنه بدون تنظير أكثر صلابة للعلاقة بين هؤلاء المؤلفين والبنى الأساسية للحداثة، فإن هذا التركيز المفرط على النصوص الفردية والمؤلفين، واعتبار الإستشراق ظاهرة منفصلة عن البيئة الفكرية والمادية الأوسع التي أنتجت الإستشراق في المقام الأول، يجعل عمل ادوارد ضمن "الإجماع الليبرالي" لإنتاج المعرفة.

يعتقد حلاق أن الخلل الذي وقع فيه سعيد يعود إلى عدم فهمه لنظرية المؤلف،حيث اغفل العلاقة بين المؤلف والمنظومة الحداثية، وعليه فكل من يتحدث عن الشرق إيجابا أو سلبا فهو مستشرق في نظر سعيد ولا وجود لتمايز بينهم، وكلهم متفقون على الانتماء إلى خطاب تكوّن وفق علاقات القوة. ويعود هذا حسب حلاق إلى افتقار سعيد لنظرة تمكنه من التمييز بين نظرية المؤلف ونظرية النماذج حتى يستطيع التفريق بين مستشرق وآخر.

ان نظرية النماذج تساعدنا على تحديد موقع المؤلف في المنظومة الخطابية وعلاقته بالبنية المعرفية (النموذج أو النطاق المركزي) التي نتج عنها هذا الخطاب.وهو ما يمكننا من التمييز بين المؤلفين، ويبدو أن موقف حلاق يخالف ما ذهب إليه ميشال فوكو ، حينما اعتبر أن المؤلف جزء من خطاب القوة السائدة، في محاضرة ألقاها في الجمعية الفرنسية للفلسفة في بداية عام 1969 تحت عنوان "ما المؤلف what is an author" وليس "من هو المؤلف". حيث ركز فيها على دور المؤلف في النص وأطلق عليه وظيفة المؤلف، حيث يدعو فوكو إلى دراسة الخطابات ليس من زاوية قيمتها التعبيرية باعتبارها حديثا تواصليا، بل على أساس نمط وجودها، أي مدى تجذرها في شبكة العلاقات الاجتماعية، حيث يقول فوكو ان «الطريقة التي تفصّل(الخطابات) بموجبها على أساس العلاقات الاجتماعية يمكن فهمها بطريقة أسهل ...في نشاط المؤلف كوظيفة آلية وتعديلاته،وليس في الموضوعات أو المفاهيم التي يثيرها الخطاب»[1]

ان حلاق وبالرغم من استفادته من نظرية المؤلف " لفوكو" فقد حاول تأسيس مقاربة جديدة متمثلة في إعادة قراءة بعض أفكار فوكو حول نظرية

[1]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق، ص 88.

المؤلف على سبيل إعادة البناء والإضافة. فهو لم يكتف بالتصنيف الذي وضعه فوكو للمؤلفين والمتمثل في المؤلف الفرد أو الطيع* والمؤلف الايديولوجي أو الخطابي** وإنما قدم تصنيفين آخرين –للتمييز بين المستشرقين، للتأكيد على إمكانية وجود مؤلف يقوض الأسس المعرفية للحضارة الغربية مثل الفرنسي "رينيه غينون" الذي انتقد المعرفة الغربية التي أنتجت الاستشراق، وهذا ما يبين إمكانية ظهور مستشرق له بصمته الخاصة التي تختلف عن البصمة العامة التي ذكرها سعيد وهما:

– المؤلف المعارض:dissenting author

وهو الذي يتوجه بالنقد لغيره من المؤلفين من داخل النظام الخطابي الذي ينتمي إليه، لكنه يبقى بعيدا عن البنية المعرفية التي تحكم هذا النظام، وهو ما يساهم في البقاء عليها ويزيدها قوة المقاومة« ان المؤلف المعارض لا يقتصر على القيام بوظيفة المعارض الوفي بل يعمل على تغيير النظام من الداخل ما يجعله أقوى وأكثر مرونة وحيوية»[1] ويصنف وائل حلاق إدوارد سعيد في خانة المؤلف المعارض.

وفي هذا الشأن فقد عرض "ادوارد" مشكلة الإنسانيات داخل الحقل الاستشراقي، حيث ساهم ذلك في «تخريج جيل جديد من الباحثين المدربين

*المؤلف الطيع ويطلق عليه فوكو المؤلف الميت ، وهو الصنف الذي ينتمي إليه غالبية المؤلفين، الذين يخضعون للقوة وتشكلاتها الخطابية دون وعي منهم.

**المؤلف الخطابي وهو الصنف الذي يمثله كل من ماركس وفرويد ، وهذا الصنف يوفر للنطاقات المركزية الأدوات الأيديولوجية التي تمكنها من تعريف نفسها وإضفاء الشرعية عليها.

*المؤلف الخطابي وهو الصنف الذي يمثله كل من ماركس وفرويد ، وهذا الصنف يوفر للنطاقات المركزية الأدوات الأيديولوجية التي تمكنها من تعريف نفسها وإضفاء الشرعية عليها.

[1]–أنظر: المصدر السابق ، ص265

على تحسين مناهج دراسة الشرق ليصبح محتوى هذه الدراسات أكثر ضبطاً إلا أن سعيد اعتقد صوابية دعائم ذلك النظام ولم يضعها موضع تساؤل»[1]

كما يعطي وائل حلاق مثالاً آخر على المؤلف المعارض من واقع التاريخ "فعالم الاقتصاد الكبير جون مينارد كينز "john maynard keynes " كان كاتباً معارضا، فقد انتقد ما سبقه من نظريات، وكان له أثر على أجيال من الاقتصاديين،إلا إن عدم انتقاده أسس النظام الرأسمالي، ساهم في تحقيق قوته.

-المؤلف الهدام:Subversive author

وهو الذي يبحث في الأسس المعرفية والسلطوية التي تشكل منها الخطاب، من أجل تغيير أسس النظام وإنشاء نظام جديد مختلف تمامًا. والعمل لإنتاج نظام خطابي جديد، حيث يقول حلاق : «يمكن للاستشراق أن يزودنا – من داخل نطاقه نفسه –بخطاب ناقد بنيويا للكولونيالية والاستشراق، وهو نقد أكثر عمقا وفائدة من نقد سعيد إذ يستمد قوته من وصوله إلى قلب النطاق المركزيdomaine central».[2]

ويصنف وائل حلاق، المستشرق الفرنسي"رينيه غينون" في خانة المؤلف الهدّام وكلمة الهدّام، لا تعني الهدم أو التخريب بالمعنى السلبي، بل بمعناها الايجابي، وهو استقلال المؤلف عن أنماط المعرفة الغربية أو النطاق المركزي المهيمن ويسعى إلى كشف الخلل في مسار الخطابات التي سبقته لتشكيل خطاب هدام للاستشراق والحداثة وإعادة تشكيلهم من جديد.وهذا ما يفسر فشل سعيد الذي نقد الاستشراق لكنه في نفس الوقت اتخذ من الحداثة معيارا لاستدلالاته.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 266

[2]- المصدر السابق ، ص 223

يرى حلاق أن غينون كشف بأن الاستشراق ليس انحراف عن الخطاب الحداثي، بل هو وغيره من الحقول الاكاديمية الاخرى متورطون في الإبادة الكولونيالية، ولهذا توجه غينون بخطاب للمنظومة المعرفية الحداثية، ومن ضمنها الخطاب الاستشراقي، حيث يرى غينون أن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة التي تقدس المادة، وتعبر عن عمق القيم الحداثية الغربية التي تعتبر أصلا لفرع الاستشراق،والمتمثلة في الليبرالية والعلمانية والانسانوية...[1]

ب- الفصل بين الحقيقة والقيمة

ان وائل حلاق كما ذكرنا سابقا، يعتمد في بناء أفكاره على مفهومين أساسيين هما: مفهومي النموذج والنطاق المركزي ، واللذين يصاغ بناء عليهما فهمنا الصحيح لظاهرة الاستشراق وهو ما يتضح في مجال الفصل بين الحقيقة والقيمة ، أو بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون .

انطلاقا من أن كل عصر حسب كارل شميت، يسيطر عليه نظام معرفي مهيمن يستمد منه قيما تحدد تصوراته حول العالم بما يحويه، وهو ما يشكل النطاق المركزي الذي تحيط به نطاقات ثانوية ، ومثال ذلك أن التقدم في القرن الثامن عشر ، كان يقصد به بالدرجة الأولى التقدم في المجال التعليمي والتربوي والسيطرة على الذات. أما في عصر التفكير الاقتصادي فان التقدّم الاقتصادي والتقني، هو المركزي وليس التقدم الأخلاقي الذي يعتبر نطاقا هامشيا .

من هنا، فإن الاستشراق كأحد النطاقات الثانوية، والذي طورته الحداثة كمشروع مركزي، مرتبط بجملة من المفاهيم الأساسية كالليبرالية والعلمانية والدولة الحديثة، وهي نطاقات قائمة على الاستبداد السياسي والاقتصادي والتدمير، كونها تتبنى منظورات وآليات تناقض البنية الأخلاقية، وتتقاطع مع الاستعمار من خلال السعي إلى إخضاع الشعوب الأخرى ونهب ثرواتها.لان

[1]–المصدر نفسه ، ص228

المشكلة متعلقة بالتمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون أو الفصل بين الحقيقة والقيمة، ولذا الإنسان الغربي يمتلك حسب وجهة نظر "شيلر" توجها قيميا قائما على الرغبة في السيطرة على العالم المادي،وهو ما يوضح أن التاريخ الأوروبي والثقافة والمعرفة الأوروبيتان،جزءاً من ممارسة الاستعمار وأداة له.

لقد ساهمت الحركة الفكرية لفلاسفة التنوير الغربيين بداية من (ديكارت إلى كانط وهوبز وهيوم ونيتشه)، في التوجه نحو الفصل بين الواقع والقيمة، وهو المشروع الذي تأسست عليه الحداثة، والتي عاش في كنفها المستشرقون وتأثروا بمخرجاتها، وهو ما أدى إلى فقدان الأخلاق دورها في توجيه النظام والسلوك، واعتبارها أمرا ثانويا أو يمكن التغاضي عنها ، وشجع على بروز الكثير من الشرور والمظالم .

لذا كان موقف حلاق من ذلك واضحا وحازما حين قال «إن تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك كان في جوهر المشروع الحديث، وهو ما أدى بنا إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفّر لها كلاّ من الاستغلال المادي والقيمة» [1]

مجمل القول أن الذات الحديثة التي طوعها الاستشراق، أصبحت متماهية مع الدولة الحديثة التي تفصل بين الأخلاق والدين والسياسة، وجعلت نطاقها المركزي هو الاقتصاد والسياسة وليس الأخلاق ، ومن هنا فالإنتاج الاستشراقي –باعتباره وليد ثقافة التنوير الغربي– يؤسّس نتائجه على حقيقة الفصل بين الحقيقة والقيمة، ولا يهتم نهائيا بالجوانب الأخلاقيّة .

[1]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص36

بحيث يستطيع المستشرق أن يدرس الآخر الشرقي، ويحرض على الهيمنة عليه واستعماره بشكل مجرد من المشاعر والعواطف وبدون مراعاة الجوانب الأخلاقية أو القيمية، وفي هذا الصدد يقول حلاق: « تتمثل المشكلة الأولى في ما تشهده أوربا الحديثة من صعود التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وسأطلق على هذه المشكلة نشأة القانوني ... وترتبط المشكلة الثانية بنشأة السياسي»[1]

ج-المعرفة والقوة

يوسع حلاق نظرية فوكو عن المؤلف، ودوره في تشكيل خطابات السلطة لاكتشاف العلاقة المتشابكة بين المعرفة والقوة، الأمر الذي يثبت تواطؤ الاستشراق كمعرفة مع السلطة والتي أنتجتها أوروبا لأغراض استعمارية ومن أجل الهيمنة على الآخر.

لذلك فإن الاستشراق وغيره من المعارف الأكاديمية الأخرى، كالهندسة والطب والأعمال التجارية والاقتصاد والقانون والتاريخ، وحتى الفلسفة متواطئة مع السلطة لتحقيق أهدافها. لان للمعرفة الاستشراقية دورها في إعطاء صورة عن الشرق للثقافة الغربية، والتي تم استغلالها لبسط الهيمنة على الآخر الشرقي .

لهذا يؤكد حلاق على أن العلاقة بين المعرفة والقوة، تتجاوز العلاقة الجدلية « سأكد أن العلاقة ليست جدلية فحسب، بل تدور جدليتها هذه بطريقة تضارع ما أطلقت عليه في سياق آخر"العجلة الجدلية". يقودني هذا إلى استطلاع السؤال الجوهري عن سبب الاشتباك الجدلي بين المعرفة الحديثة

[1]- المصدر السابق ، ص148

والقوة في الأساس،وهو سؤال تستتبعه أسئلة عن سبب نشأة الاستشراق أصلا...»[1]

يوظف وائل حلاق نظرية النماذج ، للتفرقة بين المعرفة والقوة ، لأنها في نظره «أفيد حين تكون شديدة الوضوح والحدة...»[2] فالمعرفة أداة السلطة حيث تشكلت كل الحقول المعرفية الغربية على هذه العلاقة القائمة السيادة والهيمنة والقوة والعنف ، والتي لا يمكن التفكير خارجها، ولهذا يعد الاستشراق بوصفه معرفة ملازما للقوة الغربية وهيمنتها الاستعمارية مما يوحي بوجود علاقة ارتباط بين الاستشراق وبنية التفكير الأوروبي الميال إلى السيطرة والهيمنة والسيادة بواسطة المعرفة.وكما يرى (نيتشه) فان امتلاك القوة ليس إرادة بل أصبح كينونة غربية تعلو على كل شيء.[3]

ان ارتباط المعرفة بالقوة في الدول الغربية الحديثة ، حسب حلاق يعود الى سببين هما:

–تطوير الدولة الحديثة لأشكال من الحكم السلطوي الملكي تحت الكنيسة الكاثوليكية.

– مبدأ السيطرة على الطبيعة والفصل بين الواقع والقيمة وبين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون.

ثانيا ـ النظرية الأدائية

لقد وظف حلاق النظرية الأدائية لفيلسوف اللغة الانجليزي"جون أوستن(John *Austin* :1911–1960) لفهم العلاقة بين الخطاب الاستشراقي والحداثة، من خلال أدائية هذا الخطاب، في علاقته بالكولونيالية، وكما تعْرِضُ نظرية أوستن حول

[1]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 45

[2]– المصدر نفسه ،ص46

[3] - رضا حمدي ،صراع القصديّات: نقد براديغم الاستشراقhttps://tanwair.com/archives/10027 ، 25مارس، 2021 تاريخ التصفح 15-03-2022

الأدائية، فانه لكي تؤسس العبارة فعلا معين، فلابد من توفر ظروف الملاءمة وهو ما فشل ادوارد سعيد في فهمه، إذ لا يمكن فهم الاستشراق إلا بالانتقال من التصوير إلى الأدائية ، لكن ما المقصود بالأدائية عند أوستن؟

لقد تصدى أوستن للرد على فلاسفة الوضعية المنطقية الذين كانوا يرون اللغة أداة رمزية لها مقابل في الوجود الخارجي، وتنحصر وظيفتها في الإخبار عن هذا العالم الخارجي، ثم الحكم على ذلك بالصدق أو الكذب حسب مطابقة الوصف للواقع، وهذا ما أنكره أوستن وأطلق على ذلك بالمغالطة الوصفية .

إذ توجد – حسب أوستن – عبارات« تشبه في التركيب العبارات الوصفية ولكنها لا تصف شيئا في الواقع الخارجي ولا تحتمل الصدق أو الكذب، فإذا رأيت مثلا أن توصي ببعض مالك لجمعية خيرية، فقلت : " أوصي ببعض مالي إلى جمعية رعاية اليتيم " فهذه العبارة لا تصف شيئا من وقائع العالم الخارجي ولا تحتمل الصدق أو الكذب فإنك إذا نطقت بها لا تلقي قولا، بل تنجز فعلا، فالقول هنا هو الفعل أو جزء منه، لأنك تنجز فعل التوصية بقولك" أوصي" فالقول في هذه العبارة ليس مجرد كلام، بل هو فعل كلام ».[1]

لذلك ميز "أوستن " بين نوعين من الأفعال :

–أفعال إخبارية أو تقريرية constatif / constative وهي الأفعال التي تخبر أو تصف الواقع الخارجي ويحكم عليها بالصدق أو الكذب .

–أفعال أدائية أو إنشائية performatif/ performative وليس لهذه الأفعال صفة الحكم عليها بالصدق أو الكذب فهي تستخدم لإنجاز فعل مثل قولي : " أرجو منك المعذرة "فهي عبارة لا تخضع لحكم الصدق أو الكذب وإنما بما

[1]– ينظر: محمود أحمد نحلة ، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر (مصر: دار المعرفة الجامعية ، 2006) ص61

توفر لها من شروط أدائها كالتوفيق أو الإخفاق، وهي ما أطلق عليها اسم شروط الملاءمة .[1]

اذًا الفهم الصحيح للخطاب الاستشراقي، لا يمكن أن يتحقق إلا بتوفر شروط الملاءمة في النص الاستشراقي، متمثلة في تحقق الفعل أو الوقائع أما عكس ذلك، فان التمثيل النصي يؤدي إلى تزييف الواقع المدروس،ولهذا لم يتمكن ادوارد سعيد من ربط الاستشراق بالبنى الفكرية للحداثة وتفسير ظاهرة الكولونيالية والإبادة .

[1]–المرجع نفسه ، ص43

خلاصة الفصل الثاني

ان الاستشراق لا يمكن فهمه إلا بمعرفة خلفيته الفلسفية والمعرفية والتاريخية وربطها بإشكالية التمركز وثنائية الأنا والآخر في الحضارة الغربية المتأصلة في الفكر الغربي منذ العصر اليوناني إلى يومنا هذا، رغم الادعاء الأوروبي بحماية حقوق الإنسان ومحاربة التمييز العنصري، والسعي من اجل السلام العالمي، ومن اجل عولمة كونية لا تمايز فيها بين الثقافات ...

إلا أن الطبيعة البنيوية للفكر الأوروبي التي تنزع إلى التسيد بدعوى أنها حضارة التقدم، وتفصل بين الحقيقة والقيمة، وتهمش كل ما هو أخلاقي تأبى إلا أن تهيمن على الآخر، لاستغلال موارده وإبادته،من خلال الانطلاق من تصورات وتمثيلات استشراقية تشوه الآخر وتصفه بالتخلف والجمود والحاجة إلى التمدن، الأمر الذي دفع مجموعة من المفكرين ومن أبرزهم ادوارد سعيد إلى نقد هذه المعرفة الاستشراقية الممهدة للكولونيالية.

وبالرغم من أن هذا النقد، قد فتح المجال أمام الاحتجاج على الآخر الأوروبي ورفض مشاركة الاستشراق كمعرفة في السيطرة والهيمنة على الشرق وكشف حقيقة التلازم بين المعرف والسلطة في الحضارة الغربية .فقد رأى في هذا النقد قاصرا وهو ما يمثله وائل حلاق الذي انتقد قصور وجهة نظر ادوارد سعيد في نقده للخطاب الاستشراقي، لأنها ربطته بأسباب سياسية ، ولم تتوجه إلى عمق بنيته الحداثية، لان الاستشراق هو أحد تجليات الحداثة وأدواتها للهيمنة على الآخر .

لقد سعى حلاق التي تفكيك المنظومة الاستشراقية وزعزعتها،لإعادة الاعتبار للتاريخ الإسلامي، الذي شوههه المستشرقون وفك الغموض واللبس من الوعي الغربي ، الذي كان الاستشراق مرجعه الأساسي في مجال التاريخ الإسلامي

وهو ما وقع فيه وائل حلاق نفسه، في فترة تحضيره لأطروحته حول ما أطلق عليه "غلق باب الاجتهاد "

ان غاية مشروع حلاق كما يحدده بنفسه، هو زعزعة الخطاب الاستشراقي وتقويضه ومناهضته بمشروع أكاديمي منفصل بنيويا عن خطاب الهيمنة الغربي، حيث انطلق حلاق من نقد الاستشراق لإعادة التفكير في أسس المشروع الحديث وتحديداً المعرفة الحديثة التي تنتجها الأكاديمية الحداثية، مع رفضه عزل الاستشراق واعتباره المسؤول الوحيد عن تشويه الآخر، وتشجيع الكولونيالية والإبادة، ليوسع نقده إلى بقية المؤسسات والفروع الأكاديمية الأخرى من القانون والأعمال والاقتصاد إلى الفلسفة والأنثروبولوجيا والبحث العلمي لكنه استبعد عدد غير قليل من المجالات الأكاديمية منها الفنون البصرية والموسيقى.

الفصل الثالث : من نقد الاستشراق الى نقد الحداثة

تمهيد

المبحث الاول: الشريعة كنطاق مركزي لنقد الحداثة

1-الحداثة وهامشية الشريعة

2-مركزية الشريعة ونقد الحداثة

المبحث الثاني: الحداثة والسيادة والابادة الكولونيالية

1-الحداثة والسيادة

2-السيادة وعلاقتها بالكولونيالية والابادة

المبحث الثالث: الحداثة وانتاج الذات الغربية

1-المعرفة السيادية وتشكيل الذات

2-الذات الاستشراقية والكولونيالية وجرائم الابادة

خلاصة الفصل الثالث

تمهيد:

ان هدف وائل حلاق من نقده للاستشراق، هو توجيه نقد للحداثة (Modernité) نظرا لكون الاستشراق هو احد تجلياتها، وأداة من أدواتها لإخضاع الشرق والهيمنة عليه، إذ من المهم وضع هذه الحداثة موضع تساؤل وتمحيص، كونها منتوج غربي لا يمت بصلة لموروثنا الحضاري، إذ يرى حلاق أن عدم التوافق المتأصل بين حداثة التنوير والإسلام هو الذي أدى إلى هذه الإخفاقات والمآزق وبالتالي لا ينبغي دمج الإسلام في المفاهيم الحديثة، بل يجب أن يقف بمفرده باعتباره أسلوب حياة قابل للحياة متفرد، بنظامه الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الذي يتعارض مع حداثة التنوير.

لكن ما هي مآخذ حلاق على الحداثة ؟ وما هي الآليات التي استعان بها لنقدها بالنظر إلى كونها نموذجا غربيا وكونيا وهو يعيش في كنفها ويموضع نفسه في إطارها؟وهل يمكن للشريعة أن تكون آلية ممكنة لنقد الحداثة؟ وكيف أنتجت بنى الحداثة الفكرية الكولونيالية؟

المبحث الاول: الشريعة* كنطاق مركزي لمساءلة مشروع الحداثة

انطلاقا من رؤيته للاستشراق كمنتج حداثي**، تأسس على أفكار التنوير الغربي وجه حلاق نقدًا للاستشراق والحداثة، نظرا لغياب البعد الأخلاقي في بنيته التأسيسية والذي انعكس على نظامه القانوني والسلطوي على حد سواء، واعتبر أنّ المستشرق منخرط في هذا المشروع الهادف لهدم أصول الشريعة، ولا يمكنه الخروج عليه لخضوعه للنموذج الغربي المهيمن المغلق.ويبرر حلاق هذا بالوضع الهامشي للأخلاق في المشروع الحداثي، إذ عملت الدولة الحديثة على عزل الدين ومنحه دورا هامشيا.

1-الحداثة و هامشية الشريعة

لقد بين وائل حلاق في أعماله ومن أهمها: «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني، الشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات وكتاب الدولة المستحيلة وكذا قصور الاستشراق » كيف سلك الغرب استراتيجيات عدة لمواجهة الشريعة، من خلال فرض الهيمنة على العالم الإسلامي في جميع المجالات ، وإحلال الدولة القومية الحديثة ومؤسساتها باعتبارها ذات طابع قانوني محل الشريعة الإسلامية لفرض هيمنتها على العالم الإسلامي وإعادة تشكيله وإعادة تشكيل الفرد المسلم، ليرى العالم من منظور الدولة الحديثة، واستبدال

*الشريعة عند حلاق هي ممارسة خطابية أي قواعد متغلغلة في السياق الاجتماعي والاقتصادي والاخلاقي الذي عاشت فيه.

** مصطلح الحداثة يشير إلى بنية فلسفية وفكرية ، تميزت بإعطاء قيمة مركزية للإنسان ومرجعية أساسية في الكون وكذلك في بروز نزعة أداتية صارمة في مجال المعرفة...) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي ،ص7

الشريعة بالقانون الوضعي والفصل بين ما هو قانوني وأخلاقي وإحلال رجال القانون محل الفقهاء .

ومن هنا وبعد أن كانت الشريعة منظومة حياتية وثقافة، تم تحويلها إلى صورة مقننة في شكل نص قانوني، وهو ما لم تكن عليه في فترة ما قبل الحداثة، وهذا ما يبينه حلاق بقوله « تميز الشريعة في صورتها المعاصرة نفسها بوصفها مدونة قانونية وهي الصورة التي استحالت إليها، على مدار القرنيين الماضيين تقريبا فبعدما كانت الشريعة بمثابة منظومة حياتية»[1]

ان تراجع تراتبية الشريعة، بالتزامن مع تعرض العالم الإسلامي للغزو الأجنبي وتبني المسمين لنموذج الدولة الحديثة، أصبح نطاق الشريعة نطاقا هامشيا، حيث تم تقنينها لتحل محلها تدريجيا القوانين الغربية «إن هذا التحول كان نتيجة مباشرة وأيضا أثرا جانبيا للمواجهة بين الشريعة وبين أهم وأخطر مؤسسة انبثقت من الحداثة وهي الدولة»[2]

لقد استعان الغرب بالمستشرقين للتشكيك في الشريعة الإسلامية ومرجعيتها ويتضح ذلك من خلال كتابات بعض المستشرقين مثل كتاب(الهاجرية Hagarism) (1977) "لباتريشيا كرون"، و"خنجر الإسلام" (The Dagger of Islam:1975) لجون لافين (John Lavin)،و"نهاية التاريخ" لفرانسيس فوكوياما و"صدام الحضارات" لصامويل هنتجتون" وذلك للحط من قيمة القرآن الكريم والسنة النبوية وربطها بالمصادر اليونانية والرومانية،وتشويه الرموز الإسلامية ومنتجاتهم الفقهية

[1] – وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص191

[2] – وائل حلاق ، ما هي الشريعة ؟ ، مصدر سابق ، ص73

كما حدث في الجزائر والهند ومصر وغيرها وإيهام الشعوب الإسلامية بخضوعهم لحكم الشريعة من خلال الدساتير .

في حين أن القوانين الغربية هي التي تتحكم في دواليب السلطة وشؤون العامة ومثال ذلك « إحلال القانون الإنجليزي بالتدريج محل الفقه الجنائي الإسلامي في الفترة من (1790–1861م) وأيضا طبق الإنجليز القانون (الأنغلو– محمدي) بوصفه تشريعًا إسلاميًا بينما هو في حقيقته قانون إنجليزي، يفرض قسرًا على المسلمين ويخضعهم لتصوراته وفلسفته»[1]

ان التصور الاستشراقي الحداثي، يتعامل مع الشريعة بصفتها قانونا إسلاميا "Islamic law" ، وهو تصور لا يمت للشريعة بصلة، وهو تحول حدث منذ تعرض العالم الإسلامي للاحتلال الغربي الكولونيالي، ويبرر ذلك وائل حلاق بالاستناد إلى مقولة نيتشه" تقنين اللغة legislation of language"، إذ لا توجد كلمة تتوافق مع مفهوم الشريعة في القاموس اللغوي للفكر الحداثي، غير كلمة قانون، وهو تقنين لا يتوافق مع ما تدل عليه الشريعة من معاني.

ولعل من البراهين الدالة على سعي الدولة الحداثية تغييب الشريعة، هو ما صرح به القنصل البريطاني" اللورد كرومر (Earl of Cromer) حاكم مصر الفعلي في الفترة من عام1883 حتى 1907م حينما قال :« ثمة علاج أوحد وفعال للموقف، وهو إلغاء المحاكم الشرعية بوصفها مؤسسة مستقلة كليًا، ونقل ولايتها

[1] – انظر وائل حلاق، الشريعة: النظرية والممارسة والتحولات، مصدر سابق ، ص ص 672.650

القضائية إلى المحاكم المدنية العادية. وهو ما قد تم في الهند قبل عدة سنوات وأنا لن أيأس أبدًا من تحقيق تغير مشابه لم يسبق له الحدوث في مصر».[1]

لقد وصف حلاق بشكل قاطع التغييرات بعيدة المدى التي أحدثها الاستعمار في المؤسسة التاريخية للشريعة، وهي مؤسسة كانت متجذرة بشكل أساسي في الناس، وكانت ذات طبيعة أخلاقية عميقة. وهو ما كان له انعكاسات خطيرة على الشريعة ومعناها، حيث أضحت الشريعة بدون قيمة أمام القوانين الغربية، وحصر مجالها في نطاق الأحوال الشخصية بتهمة فشلها في التفرقة بين ما هو قانوني وأخلاقي، وهذا بتأثير من الحداثة ومفاهيمها، والتي تحكم على مفاهيم الماضي من خلال مفاهيم الحاضر .

ان الحداثة ومن خلال علاقتها البنيوية بفكر التنوير ومقولاته، أصبحت أداة دمار للعالم، حيث تفرض سيادتها وقيمها على الآخر تحت ستار الكونية والعالمية والإنسانية، وذلك باللجوء إلى قوتها العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية مستبعدة كل ما هو ديني وأخلاقي عن طريق الفصل بين الحقيقة والقيمة أو بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وموضعة ما هو عقلاني محل ما هو ديني وأخلاقي، وبالتالي فان هدف المشروع المركزي للتنوير كما عبر عنه الفيلسوف الانجليزي "جون غراي"« كان استبدال الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية وكل أشكال الإيمان المتعالي بأخلاق نقدية وعقلانية قدمت كأساس لحضارة كونية »[2]

[1] – عزة حسين، سياسات تقنين الشريعة، النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكل الدولة المسلمة، تر: باسل وطفة(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019) ص287

[2]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص40

لهذا ينبغي التأكيد على أن القانون الإسلامي الحديث ليس هو الشريعة الإسلامية ذاتها، بل هو منتج آخر ساهمت في تشكله سلطة الدولة الحديثة وسياسات الاستعمار، التي أنتجت هذا الشكل المختلف والمتميز عن الشريعة الإسلامية في صورتها المعروفة تاريخيا في فترة ما قبل الحداثة.

وهو ما يوضح التحولات والتغيرات الجوهرية في جوهر وسلطة الشريعة الإسلامية وكيف ساهمت الحداثة في إفقاد الشريعة الإسلامية، ما تتميز به من مرونة وقدرتها على احتواء فكرة التعدد الطائفي والانتماء إلى حاضنة اجتماعية وما تزخر به من أدوات ووسائل تمكنها من تجديد نفسها، وهذا الوضع هو محاولة ضمنية من دولة الحداثة لإدامة الهيمنة الاستعمارية للعالم الإسلامي.

هذا الأمر، طرحه أيضا كل من "عبد الوهاب المسيري والمغربي طه عبد الرحمن"، حيث أكد طه على أن الحداثة ليست محايدة ، ويستحيل التوفيق بينها والشريعة وبالتالي فهو يرى أن الحل ليس حلا حداثيا، وذلك في رده على بعض المفكرين والمصلحين العرب مثل محمد أركون وفرح أنطوان وعابد الجابري وغيرهم، لان الحداثة تعاني من مأزق أخلاقي خطير، مما يستوجب الانطلاق بتوجيه نقد أخلاقي للمشروع الحداثي المهيمن على العالم والقائم على العقلانية المجردة، والذي همش الأخلاق وجعلها في مرتبة نطاق ثانوي، وهو ما يفسر الأزمات التي تعانيها الحداثة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والبيئي.

يحرص حلاق في مشروعه على الانطلاق في بيان أسس الحداثة، والتي انطلقت من مبدأ مفارق ومعادي للعقائد، من خلال الإعلاء من قيمة العقل وضرورة الاحتكام له خارج أية وصاية متعالية كما جعلت من الإنسان مركزا

وحيدت الله ، وركزت فلسفتها على التمحور حول المادة والمكاسب المادية وأهملت كل ما هو روحي وأخلاقي، مما يستدعي الاشتباك مع الحداثة ودولتها الحديثة.

لقد أدى هذا التأسيس إلى اعتبار « الدولة الحديثة –بما هي بنية من بنى الحداثة الغربية –ضمن سيرورتها التاريخية ،تتنكر للأخلاق، حيث تتمركز حول نفسها وتنفي أية مرجعية متجاوزة، باحتكارها السيادة وتقرير ما هو قانوني وما هو غير قانوني مع استبعاد ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي» .[1]

ان التحولات المعرفية والبنيوية التي عرفتها الشريعة الإسلامية، كانت نتيجة الصراع بين الشريعة والحداثة ودولتها، وهو ما أدى إلى إحلال مؤسسات الدولة الحديثة محل مؤسسات الشريعة، حيث أغلقت مدارسها ومعاهدها ومؤسساتها الشرعية ، واستبدال التشريع الإسلامي بمجموعة من القوانين الوضعية الجديدة .

يقدم وائل حلاق عديد الأمثلة على الوضعية التي ألت إليها الشريعة في زمن الاستعمار، وهذا ما حدث في الهند واندونيسيا وماليزيا، وكيف سيطرت الحداثة في شمال إفريقيا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما ترتب عن ذلك من تغيرات بنيوية في المجالات القانونية والتشريعية والاجتماعية والأخلاقية وهو ما يستعرضه كتاب "سياسات تقنين الشريعة: النُّخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكُّل الدولة المسلمة" لأستاذ السياسة والقانون في جامعة كامبردج:(عِزَّة حسين) والذي هو محاولة إعادة عرض تاريخ الهند الكولونيالية من منظور النخب الهندية .

أكدت الكاتبة على العلاقة الترابطية بين تقنين الشريعة والحركة الاستعمارية الكولونيالية، وما أفرزه من ارتباط حركة التقنين بالحركة الاستعمارية الكولونيالية

[1] –وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص33

التي أثرت بعمق على النخب المحلية في الدول المستعمرة، خصوصًا في نظرتها للشريعة الإسلامية والقانون ومدى العلاقة بينهما، وهو ما يكشف أهداف الاستعمار الانجليزي من تقنين الشريعة الإسلامية، والمتمثلة في إدخال تغييرات جوهرية على البنية المجتمعية للشعوب المحتلة، لتثبيت دعائم السلطة الاستعمارية.

ان الدولة الحديثة كدولة بيروقراطية، كان لها دور أساسي في المشروع الحداثي، وما لحق بالشريعة من هدم لأسسها ونظمها وممارساتها، وأقننتها وهو ما أدى إلى نشوب صراعات انتهت بانتصار الدولة الحديثة، باعتبارها النظام الأكثر قوة وتماسكا، تسانده في ذلك القوة العسكرية وحتى الأكاديمية ممثلة في الاستشراق وغيره .

ان النموذج الحداثي بتهميشه للشريعة الإسلامية، وجعله بالتالي الأخلاق في منزلة النطاق الثانوي، والاقتصاد والسياسة كنطاق مركزي، أي استبداله للأخلاق التقليدية والمتعالية بأخلاق عقلانية ونقدية، هو ما يفسر الأزمة الأخلاقية التي يعيشها هذا المشروع والتي كان تأثيرها على العالم الإسلامي كبيرا، خاصة منذ الاستعمار الذي فكك العالم الإسلامي وأغرقه في أزمات اجتماعية واقتصادية وسياسية.

لقد كان مشروع تحييد الشريعة، مشروعا حداثيا استعماريا بامتياز، باتهامها بالجمود وعدم مواكبة العصرنة، مما جعلها خادمة للدول الحديثة، من خلال إضفاء شرعية على بعض النصوص، لتبدوا وكأنها مطابقة لما في الشريعة .

ان الدولة الحديثة وهي دولة علمانية تدعو إلى فصل الدين عن الدولة فالدين ليس جزءًا من الحياة الخاصة والعامة على حد سواء، ولا علاقة للدين عندما يتعلق الأمر باتخاذ القرارات، وتصميم وتطوير السياسات الاجتماعية والاقتصادية

والثقافية والسياسية وتشكيل الحياة المعيشية، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، ويتم الاعتماد على العقل البشري وحده لفهم العالم.لأن« الحداثة التقدمية حتى النخاع تدير شؤونها على الدوام بمقتضى شروطها الخاصة، ولا تحتاج إلى موجه قديم يمكن أن يوجهها »[1]

ان دخول الاستعمار الغربي إلى العالم الإسلامي، وفرض حداثته ونظمها على المجتمع الإسلامي، أدى إلى تفكيك النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي المهيكل من طرف الشريعة، التي كانت تحكم المسلمين خلال الاثني عشر قرنا الماضية وتحويلها إلى قوانين وضعية. فليس« ثمة شك في أن القرن الذي امتد من عام 1826 إلى عام 1923 ، شهد تدميرا ضخما لمؤسسات الإسلام بمفهومها الشامل، إذ كانت البنى الاقتصادية والاجتماعية والدينية والقانونية والتعليمية قد دمرت، إما بصورة تامة وإما بقدر كبير»[2]

ومن الأمثلة البارزة التي يقدمها حلاق حول تحييد الأخلاق إلى الهامش، ما حدث للمدرسة اليسوعية في اسبانيا، والتي يقودها علماء في القانون الطبيعي وفي الأخلاق والتي عوقبت بالتجاهل وعدم الاهتمام من قبل الكولونيالية الاسبانية وكانت نهايتها في القرن السابع عشر، لأنها عارضت النظريات الاقتصادية المتعلقة بالمال والثروة والشركات المنفصلة عن المبادئ الأخلاقية، لإيمانها بان جميع البشر يشتركون في نفس الطبيعة ويشتركون أيضًا في نفس الحق في الحياة والحرية...

[1] –وائل حلاق ، الشريعة والممارسة والتحولات ، مصدر سابق ، ص 25

[2] وائل حلاق ، اصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 17

ان هذه الأدلة التي ساقها وائل حلاق، هي نموذج من ممارسات الحداثة في مواجهة الشريعة الإسلامية، فـ « لم تستطع الحداثة ودولتها أن تقبلا، ولا يمكن لهما أن تقبلا الشريعة بمعاييرها، لأنّ هذه المعايير أخلاقية وذات نزعة مساواتية بصورة عميقة، بينما أنزلت الدّولة والعالم الذي أنتجته الأخلاق إلى منزلة النطاق الثانوي، وباختصار شديد كان النطاق المركزي للاستعمار هو الاقتصادي والسّياسي وليس الأخلاقي. كما يظل الاقتصادي–السّياسي هو النطاق المركزي للحداثة وعولمتها المتزايدة »[1]

ان الدراسة الفلسفية التي يعتمدها حلاق، قائمة على تفكيك مركزية الحداثة الغربية وإعادة الاعتبار للهامش وهو الشريعة في النطاق المركزي، وهو ما يسمح لأي باحث أن يفكر خارج أطر المركزية الغربية للحداثة، وهو ما يُمكِنه من نقد الحداثة، وبعث الشريعة من جديد لتؤدي دورها في مجال النقد والحل والبدائل باعتبارها تجربة أخلاقية ما قبل حداثية. ذلك أن « الشريعة كانت قانونا أخلاقيا أنشأ مجتمعا جيد التنظيم وساعد على استمراره »[2]

ان الشريعة التي عرفنا المسلمون طوال الاثني عشر قرنا مضت، مثلت في نظر وائل حلاق قانون الإسلام الأخلاقي المنظم لمتطلبات الحكم والمجتمع والأفراد في مختلف شؤونهم الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، وكانت نموذجا أخلاقيا في الممارسة السياسية في حالات السلم والحرب، وهو ما يبرز بوضوح أن مشروع حلاق يهاجم الحداثة ومنجزاتها ويعلي من قيمة التاريخ والتراث

[1] –وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص293

[2]– المصدر نفسه ، ص19

الإسلامي، ويعيدهما إلى المركز والى سابق عهدهما، قبل أن ينقض عليهما الاستعمار الاستشراقي ربيب الحداثة.

2-مركزية الشريعة ونقد الحداثة

ان ما أفرزته الحداثة من أزمات على مختلف الأصعدة، دفعت بوائل حلاق إلى المزيد من الحفر في عمق الحداثة ونقد تصوراتها، وهو ما دفعه إلى البحث عن أطروحة مختلفة تمكنه من نقد الحداثة الغربية، خارج الشرط أو المعيار الحداثي، وبعد عدة سنوات من قراءته للأطروحات الناقدة للحداثة أدرك كما يقول : « ان شكوكي وظنوني الأولية حول مشكلات الحداثة وأنماطها المعرفية لم يتم تأكيدها فحسب:لقد توصلت إلى خلاصة مفادها أن دراسة الشريعة يمكن أن تساعد في الواقع على فهم المشكلات التي اجتاحت المشروع الحداثي، وبعبارة أخرى ، لم تكن دراسات الشريعة التي أجريتها ليست دراسات تاريخية فحسب بل صارت الشريعة نفسها –نسقا فعالا بمنطقها الداخلي ومجتمعها الخاص– مصدرا لنقد الحداثة » [1]

لقد توجه حلاق بالنقد للمفكرين الذين يدّعون– بأن الحداثة والدولة الحديثة أبديتان ولا يمكن تدميرهما، وبالتالي ليس هناك حاجة لنقد أو مقاومة الحداثة – قائلا بان التاريخ يعرفنا بأنه ما من ظاهرة أو نوع بشري في التاريخ الإنساني يمكن أن تكون له الأبدية، وهذا ما تثبته فلسفة التاريخ عند "ابن خلدون وفيكو وغيرهم" ، من أن لكل حضارة دورة لها بداية ونهاية .

[1]–عبد الرزاق بلعقروز ، حوار مع الاستاذ وائل حلاق ، تر: كمال محمد ، (الشارقة : مجلة نماء ، مركز نماء للبحوث والدراسات العدد 7 ، 2018) ص515

وبتأثير من غينون حول رؤيته الدائرية للتاريخ الإنساني، بنى حلاق نقده هذا للنموذج الخطي الذي تصورته الحداثة متأثرة بعقيدة أو ثيولوجيا التقدم . وقد ارجع حلاق هذه النظرة الاستعلائية الحداثية إلى ما يسميه ثيولوجيا التقدم، التي تعتبر الماضي الإسلامي أدنى منزلة من الحاضر الحداثي.

في هذا السياق، يصر حلاق على انه هناك إمكانية كبيرة لنقد المشروع الحداثي من داخله، والحداثة كمنظومة قابلة للتدمير من داخلها، تسري عليها الدورة التاريخية كباقي الأنظمة، وهي ليست نهاية التاريخ كما يعتقد الأمريكي"فرانسيس فوكوياما " فالدول تولد وتتطور وتسقط فالحضارات تتعاقب حيث جاءت الحداثة في أعقاب المسيحية الأوروبية والإسلام جاء في أعقاب الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ومن قبلهما ورثت اليونان الفرعونية المصرية والفينيقية.

لقد رفض حلاق التجربة الإسلامية الحديثة، مؤكدا«أن ممارسات تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية الحديثة لا صلة لها بأطروحاتنا في هذا الكتاب، ولا يمكن اعتبارها ويجب عدم اعتبارها مقياسا لفهم الشريعة وتقويمها والحكم عليها كنموذج سابق على العصر الحديث»[1] ووجه اهتمامه إلى الشريعة الإسلامية ما قبل الفترة الاستعمارية، معتبرا أن التجربة الأخلاقية الإسلامية لحظة أخلاقية معيارية ومثالية سابقة عن الحداثة وخارجة عنها والتي عملت الحداثة على تهديمها، لذا يدعو حلاق إلى استدعاءها من اجل التصدي لمشكلات الحداثة الغربية ، وفي آن واحد اعتبارها الحل لهذه المشكلات .

[1]–وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص32

ان ما يفهم من كلام حلاق، أن الشريعة أو التجربة الأخلاقية الإسلامية (الهامش) تعد مجالا جديدا لمساءلة أو نقد الحداثة،لكن كيف يمكن اعتبار الشريعة وسيلة لنقد الحداثة ؟

يبني حلاق مقاربته من خلال توظيفة لفكرة "كارل شميت"عن"النطاق المركزي" و"النطاقات الهامشية"، والعلاقة الجدلية بينهما، فهو يرى أن الشريعة هي النطاق المركزي للأخلاقي، مما يجعلها نِدًّا للحداثة، بل وبديلا أخلاقيا لها.

حيث يمكن استدعاء التجربة الأخلاقية من الماضي لإصلاح مشكلات الحاضر دون الوقوع في تهمة الماضوية، وهم ما نجده في التقاليد الغربية مثل استدعاء أرسطو وتوما الاكويني. لذا لابد من الاعتماد على هذه التجربة لكونها نجحت في إقامة نموذجا واقعيا.

لقد مر التفكير الأوروبي حسب "كارل شميت"على مدى القرون الأربعة الأخيرة بأربع نطاقات مركزية رئيسية وهي الروحي ثم الميتافيزيقي فالاقتصادي وأخيرا التقني حيث تتفاعل هذه النطاقات وتتبادل الأدوار، بحيث تحل جميع مشكلات النطاقات الهامشية الأخرى في إطار نطاق المركز المتسيد، ومع كل انتقال من مرحلة إلى أخرى، كان يُحيَّد النطاق السابق أمام المرحلة الجديدة. فظهور العلوم الطبيعية في القرن السابع عشر، أدى إلى تحييد النطاق اللاهوتي الذي ساد القرن السادس عشر.

ومن هنا تعتمد التفسيرات للظواهر طبقا للنطاق السائد في تلك الفترة ، فمثلاً: في إطار النطاق اللاهوتي،نجد الزلزال يُفسَّر على أنه إشارة لتدخلِ إلهي يحمل رسالة معينة. أما في الإطار الاقتصادي، فالزلزال لا معنى كبير له، بخلاف الأزمة الاقتصادية التي تتطلب تفسيرات ومحاولات جادة للجواب عنها.

في هذا السياق، يرى كارل شميت أن الصراع العقائدي في أوربا خلال القرن السادس عشر هو الذي دفعها إلى التحول من النطاق اللاهوتي، إلى نطاق آخر لتحقيق الأمن والقضاء على تلك الصراعات ، إلا أن الملاحظ أن كل نطاق جديد كان يأتي هو الآخر بصراعاته وحروبه .[1]

ان حلاق ورغم استفادته من فكرة النطاقات لشميت، إلا انه يخالفه في القول بانفصال هذه النطاقات عن بعضها وان ظهور نطاق يؤدي إلى إلغاء النطاقات الأخرى، بحيث يلغي وجوده وجودها، في حين يرى حلاق أن العلاقة بين النطاقات المركزية والهامشية علاقة جدلية، وبالتالي فإن تحديد نطاق ما في ثقافة ما بوصفه نطاقها المركزي لا يعني بالضرورة إلغاء فاعلية النطاقات.لكن كيف تؤدي هذه النطاقات الهامشية دورها ؟

باستعراض عدد من كتب المفكر وائل حلاق وعلى رأسها كتابه الشريعة، نجد أن أطروحته الأساسية تتلخص في نقد الحداثة واستحالة الجمع بينها وبين الشريعة الإسلامية بمعناها الحقيقي، وهذا ما جعل وائل حلاق يبحث عن مخرج يمكنه من نقد أخلاقي للحداثة وتقديم رؤية جديدة للإسلام وتاريخه، وهو ما وجده في الشريعة كآلية لنقد الحداثة من خلال توظيفه لنظرية النماذج والنطاقات المركزية والهامشية للفيلسوف كارل شميت.

ان الحركية الديناميكية التي تتصف بها تلك النطاقات الهامشية داخل النطاق المركزي تؤدي إلى وجود فَتحات وشقوقَ وتصدعاتٍ وفجواتٍ وتمزقات متناقضة مع بنية النطاق المركزي، مما يجعل التفكير من خلال تلك الفتحات والشّقوق

[1]- Carl Schmitt, Age of Neutralization and Depoliticization, trans. Matthias Konzen and John McCormick, in The Concept of the Political Trans. George Schwab, (USA: University of Chicago Press, 2007), p. 89

والتصدعات ومنح الهامش حضورا فاعلا، وإحياء ما جعلته النطاقات المركزيّة هامشيّاً سيساهم في توجيه نقد خارجي لتلك النطاقات المركزية، واستعادة الأخلاق ووضعها في المركز وبالتالي تحويل ما هو هامشي" الأخلاقي" إلى مركزي .[1] ومادامت أخلاق الشريعة الإسلامية ما قبل الحداثة لها من الثراء والقيمة ما يؤهلها لتوظيفها كمنهج نقدي للحداثة، أين غدت الشريعة ندا للحداثة بل موطن الحل والعقد في كل ما يتعلق بأزمات الحداثة.

ويفهم من هذا أن وائل حلاق يستدعي الأخلاق كنطاق مركزي مستقل لتوجيه نقد للحداثة من داخلها بأدوات خارجة عن منطقها أو تصوراتها، أو ما يسميها حلاق " النزعة الخارجانية Externality " وليس من داخل الحداثة،لان كل نقد للحداثة يكون نابعا من داخلها يبقى ذو طابع حداثي، قد يؤدي إلى تحصين الحداثة بدل تدميرها ذلك أن محاولة البحث عن أسباب المشكلات وعن حلولها النابعة من داخل نفس النظام الإبستيمولوجي الذي ولّد المشكلة سيؤدي إلى الفشل .

وهو ما يتضمنه محتوى الانتقاد الذي وجهه حلاق لادوارد سعيد، بسبب ارتهانه العميق للحداثة الغربية، حينما اعتبر الاستشراق مشكلة سياسية وليست مشكلة بنيوية مرتبطة بالمشروع المعرفي الحداثي، مما سيعزز من قوة الحداثة وينبهها إلى نقاط ضعفها لتعمل على تصحيح نفسها مما يزيدها قوة،لأنه نقد الحداثة من داخلها وفق معاييرها.

[1]-انظر : كريم محمد ، حوار مع البروفيسور وائل حلاق حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة ج2 ، بتاريخ26-11-2017 تاريخ التصفح : 25-03-2021/http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/600

ونفس الانتقاد يوجهه حلاق لعالم الاقتصاد جون مينارد كينز " john maynard keynes " الذي انتقد العديد من النظريات الاقتصادية السابقة وكان لذلك أثره على أجيال من الاقتصاديين، إلا انه وحسب حلاق لم ينتقد « الأسس النظرية للرأسمالية، ولا صحتها، أو المبادئ الكبيرة لممارستها في العالم، بل ساهم في تحقيق قوة النظام الرأسمالي».[1]

وهذا بعكس ما إذا استخدمنا الشريعة باعتبارها خارجية عن الحداثة، « وأنها نظامٌ ثقافي مستقل ومحمل بتقانات تهيئه للاستمرارية والديمومة على الرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة من جهة أخرى»[2]، وهو ما سيمكننا من نقد الحداثة بنجاح، وإحداث ثغرات عميقة وقاتلة في جسم الحداثة والعمل على إنتاج منظومة خطابية جديدة. وهذا ما نجده عند" رينيه غينون" حيث يرى وائل حلاق، بأن غينون هو نموذج للمستشرق الغربي الذي نقد الحداثة من الداخل بالاستعانة بأدوات خارجية عن الحداثة والمستلهمة من التجربة الأخلاقية الإسلامية بهدف تدمير النطاق المركزي للمشروع الحداثي وإعادة صياغته من جديد بأخلقته وخلاف ذلك سيؤدي إلى عدم حل المشكلات في النطاقات .

وهذا معناه انه لا يمكننا مواجهة الحداثة من خارجها لأننا نعيش في الحداثة فهذه استحالةٌ إبستمولوجيّة. حسب وائل حلاق .

لذا يدعو إلى الاستفادة من النموذج الحضاري الإسلامي–وهو موقف فلسفي وليس ايديولوجي– والذي تكمن قوته في كونه تجربة واقعية تجسدت على ارض الواقع وهي تجربة يراها ناجعة لنقد الحداثة، نظرا لحمولتها الدينية والمعرفية

[1]– وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص266

[2]– عبد الرزاق بلعقروز ، حوار مع الأستاذ وائل حلاق، مرجع سابق ، ص 515

والثقافية، ولا يكون ذلك إلا من خلال توطين التجربة الإسلامية في موضع المركز مرة أخرى، بعد أن همشتها الحداثة.

وهنا يبدو الاختلاف بين منهج حلاق وادوار سعيد في نقد المشروع الغربي حيث استعان حلاق بالشريعة كنظام نقدي في حين استخدم ادوارد سعيد الليبرالية في مواجهته لهذا لمشروع وهو ما أفشل سعيه ذاك ، حيث يقول حلاق :« أعتقد أنه من الواضح الآن أن مشروعي يبدأ بالشريعة كما قلت،ويستخدمها كأساس لنقد الحدثة...انه محاولة لإعادة بناء التراث عن طريق تقديم قراءة جديدة له»[1]

وبطريقة مماثلة، فان هناك أمثلة للإحياء الإسلامي لتقاليد ضاربة في الماضي كان لها دورها في فهمنا المعاصر للإسلام، ففي دمشق، مثلاً، كانت أعمال ابن تيمية هامشية الأثر ولا تتجاوز حدود المذهب الحنبلي حتى نهاية القرن التاسع عشر عندما تم إحياؤه على يد مجموعة من المصلحين الملتفين حول جمال الدين القاسمي وعبد الرزاق البيطار، في سياق الإصلاح والتفاعل مع الحداثة الغربية في مواجهة مزدوجة مع الفكر التقليدي الإسلامي والتحدي الحداثي–الغربي. وقد أدى استدعاء ابن تيمية والدعوة إلى التحرر من التقليد إلى محنة أصابت المجموعة وعُرفت بحادثة المُجدِّدين 1896.[2]

لقد مكنت نظرية النماذج والنطاقات المركزية والهامشية وائل حلاق، من المقارنة بين الشريعة والحداثة ودولتها الحديثة لكونهما نموذجين مختلفين من الناحية التاريخية والثقافية والبنيوية، للتدليل على أطروحته القائلة بان الشريعة

[1]–عبد الرزاق بلعقروز ، حوار مع الاستاذ وائل حلاق ، مرجع سابق ، ص513

[2]– أنظر : موريس عايق، سجال الحداثة ونقدها 11 اكتوبر 2022 /https://aljumhuriya.net/ar
تاريخ التصفح: 03-01-2023

الإسلامية –لكونها تجربة أخلاقية – بإمكانها دراسة وفهم مشكلات المشروع الحداثي ، كما أنها تملك نسقا داخليا قويا ومتماسكاً ، يمكنه أن يكون مصدرا لنقد الحداثة.

فالشريعة في نظر وائل حلاق ليست مجرد مذهب فقهي أو نظام قضائي لتسوية الخلافات بين الناس، بل هي أيضا ممارسة خطابية بحسب المفهوم الفوكوي للخطاب ولها أبعاد اجتماعية وأخلاقية واقتصادية وثقافية، إذ كرس التقليد الإسلامي تصورات قائمة على الأمانة والاستخلاف بدلاً من السيطرة والسيادة وأولوية الأخلاق على القانون، وأولوية الجماعة على الدولة، حيث يقول :« ليس من المبالغة في شيء إذن القول بأن الشريعة قد مثلت في الأصل مركبا معقدا من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأخلاقية مركبا يخترق البنية الإبيستمولوجية للنظامين الاجتماعي والسياسي؛ ممارسة خطابية تقاطعت فيها هذه العلاقات وتفاعلت فيما بينها وأثرت فيها بطرق لا حصر لها»[1] أما الدولة الحديثة فهي قائمة على نزعة الهيمنة والعنف والعقلانية المادية والفردانية وإقصاء الإنسان وانحصار الأخلاق .

يجادل حلاق بأن العالم الإسلامي ما قبل الحداثة ساهم في ظهور مجتمعات أخلاقية وتقنيات ذاتية أخلاقية بطبيعتها. حيث يتصرف الشخص في مختلف المواقف بشكل أخلاقي من خلال غرس المبادئ الأخلاقية التي تقف أمام ميول الفرد إلى السلطة والسيطرة والهيمنة ومختلف التجاوزات الأخلاقية وهي المقومات

[1] –وائل حلاق ، ماهي الشريعة ؟ تر:طاهرة عامر وطارق عثمان (بيروت : مركز نماء للبحوث والدراسات ، ط1 ، 2016)ص28

التي يربطها حلاق بالحداثة. إذ من الضروري أن لا نهتم فقط بما استفادته البشرية من الحداثة ، بل بما فقدته منذ ظهور الحداثة.

ان التجربة الإسلامية، تبين أن السيادة كانت لله وحده ، ولم تكن للحاكم أوالخليفة أو للمفتي أو القاضي، هذا الأخير كان له الاستقلال بالرأي، وليست هناك سلطة تفرض نفسها على ما يصدر من أحكام، لان سلطته لا يحوزها بالتعيين من السلطة، إزاء ما يقدم لها من خدمات، بل بالنظر لسمعته العلمية ومواصفاته التي يفترضها منصبه، فقد كان هدفه تحقيق العدالة بغض النظر عن مكانة المتخاصمين، ولنا في التاريخ أدلة تؤكد عدالة الإسلام، وهذا المفهوم « الأنموذجي للعدالة أسسه وشكله وحدده تركيب عناصره مزيج من أخلاق دينية مخصوصة معظمها مستمد من القرآن»[1]

ثم إن التعليم لم يكن بتاتا بيد السلطة، بل كان تحت إشراف الأوقاف وكان المعلمين من علماء الدين، ولعبت الأوقاف أدوارا مهمة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث ساهمت في تمويل الكثير من مرافق الخدمات الاجتماعية، في مجال التعليم والصحة وغيرها، بما يحقق التكافل الاجتماعي بين المسلمين .فنظام الوقف مصدر من المصدر المصادر المهمة لتحقيق فاعلية المجتمع وحيويته مما يدل على مدى وعي الفرد بمسؤولياته الاجتماعية ، وشعوره بهموم إخوانه وقضاياهم.

هذه بعض الأمثلة التي استقاها وائل حلاق من التاريخ الإسلامي، ليؤكّد أنّ الشريعة الإسلامية بمواصفاتها تلك، كفيلة أن تقف بالند للحداثة ولدولتها الحديثة وتكشف عن علاقتها بالكولونيالية والإبادة.

[1] –وائل حلاق ، الشريعة ، مصدر سابق ، ص100.

المبحث الثاني:الحداثة والسيادة والإبادة الكولونيالية

لا يمكننا نقد الحداثة ، دون أن يحضر تلقائيا في أذهاننا مصطلحات من قبيل الكولونيالية والسيادة والهيمنة والمركز...لذا فان نقد الحداثة النابع من النطاقات الهامشية كما يرى وائل حلاق، يمكننا من التعرف على علاقة الحداثة بالكولونيالية والإبادة.

1-الحداثة والسيادة :

يعد مفهوم السيادة أساسيا في مشروع حلاق، لأنه يحدد بدقة بنية وأدائية الفكر الحداثي الغربي، وهو ما دفعه إلى التمييز بين مفهومي السيطرة والسيادة نظرا لتقارب المفهومين، فعلى الرغم من الفوارق الأساسية بينهما، وكذا لعلاقة مفهوم السيادة بالحداثة والكولونيالية ، فان السيطرة «هي مجرد تحكم وتأثير يمارس على إنسان أو شيء ما، وهذه سمة يمكن أن تنطبق على كل المجتمعات والإمبراطوريات التي اتسمت بقدر من التعقيد في الماضي ، أي منذ فجر التاريخ الحضاري»[1]

من هنا يتضح، أن هناك تمايزا بين السيطرة والنزعة السيادية التي تعني الإخضاع باستخدام القوة والعنف تجاه الآخر، دون ضوابط أخلاقية باعتبارها هي منشأة القانون والمنفذة له دون قيد أو شرط إلا إرادتها، ولنا في ممارسات الإمبراطوريات والممالك الإسلامية السابقة للحداثة ما يبرهن أن ممارستها للسيطرة على الشعوب لم تكن قائمة على وعي معين تهدف من خلاله إلى إخضاع إرادة الإنسان أو ذاته، باعتباره امتدادا للطبيعة بل كانت قائمة على اعتبارات أخلاقية عليا لضبطها وتوجيهها ، ملتزمة في ذلك بقيود الشريعة الإسلامية.

[1]-وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 163

تعتبر السيادة من المميزات الاساسية في السياسة الغربية، والتي برزت مع كتابات كل من ميكيافيلي(Machiavilli) وتوماس هوبز (Thomas Hobbes)وجان بودان(*JeanBodin*)

وفي هذا الشأن يجمع علماء الفقه الدستوري الحديث، على أن نظرية *السيادة* تعود أصولها إلى الفقيه "جان بودان" الذي عمل على دعم سلطة ملك فرنسا من اجل بناء الدولة ومحاربة الإقطاع، ويعرف بودان السيادة بأنها« سلطة الأمر والإكراه من دون أن تكون مأمورةً أو مكروهة من أي كان على الأرض»[1]

ان هذا التعريف يوضح أن التمتع بالسيادة هو ما يميز الدول الحديثة ، داخليا وخارجيا ولا تخضع إلا لسلطانها، فهي المسؤولة الوحيدة عن إرادتها ومصيرها لأنها تملك سيادتها على نفسها وهذا ما يفترض وجود قانون يعكس سيادتها على إقليم جغرافي معين، وبدون سيادة فلا معنى للقانون، غير أن السيادة تتطلب بالضرورة العنف لتوجهه لتحقيق أغراضها، وبالتالي فان احتكار الدولة للتشريع يجعلها شبيهة الإله المشرع، ولذلك « فان علاقة الاقتضاء والتبعية الضرورية بين السيادة وصنع القوانين تفسر الذي يوجب على الدولة أن تدّعي ملكية قانونها بمعنى أن ما تتبناه يصبح لها»[2]

ويذهب وائل حلاق في نقده للنموذج الحداثي الغربي، إلى التأكيد على أن هذا النموذج قائم بنيويا على فكرة السيطرة والسيادة – والتي فصلت بين الحقيقة والقيمة أو بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون – وهي فكرة تعود إلى الفيلسوف الفرنسي

[1]–محمود حيدر ، الدولة فلسفتها وتاريخها من الإغريق إلى ما بعد الحداثة (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيات ،ط1 ،2018) ص23

[2]–وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص73

ديكارت(René Descartes) الذي دعا الإنسان إلى أن يكون سيدا على الطبيعة ويمكنه التعامل معها بدون حواجز أخلاقية لتتحول هذه السيادة إلى سيادة على الإنسان والطبيعة معا .

ان الدولة الحديثة هي تجسيد لفكرة التسيد الإنساني، حيث استبدلت الحداثة مركزية الإله بمركزية الإنسان،ومنحته قوة السيطرة على الطبيعة وعلى الآخر« انّ الحداثة مرتبطة تمامًا بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر مصدر المعنى والقيمة والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة»[1]

ان السيادة تُشكل أحد الأركان الجوهرية التي تُبنى عليها الدولة الحديثة، فهي التي تحدد طبيعة الدولة ونطاقها وأسلوب عملها، ولا يمكن للسيادة أن يكون لها وجود فعلي على ارض الواقع، بدون آلة الدولة الحديثة التي تعد يد السيادة لتنفيذ ما تحتاجه من قوة وإبادة وهيمنة وتدمير، كل هذا من اجل حماية الإرادة القانونية السيادية ضد المخاطر الداخلية والخارجية وخاصة الشرق المختلف عن الغرب .

من هذا المنطلق نشأت الكولونيالية في داخل أوروبا نفسها وليس في المستعمرات فقط فأوروبا كما يقول حلاق احتلت نفسها قبل احتلال الآخر، بل أن الهولوكوست هي أول مذبحة غربية تقوم بها الامبريالية الغربية داخل أوروبا وضد أوروبيين حسب قول "عبد الوهاب المسيري"، وبعد تنظيم الدولة الحديثة بُعدَها الداخلي

[1]- عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة :دار الشروق ، 2006) ص34

توجهت نحو تنظيم العالم والهيمنة عليه، وبرزت أمامها ما يماثل المشكلة اليهودية وهي المشكلة العربية .

إن الشعار القائل بان" كل تاريخ العالم من أجل خدمة التنوير"، يعكس عقدة التقدم والسعي إلى السيادة، لأنه في نظرهم لا وجود لحضارة لها الشرعية إلا الحضارة الأوروبية، وما على الثقافات الأخرى، إلا الانضمام إلى هذه الحضارة الناضجة أو البقاء في الهامش، فـ«الحداثة التي يحدد مفكروا الغرب الحديث خطابها المهيمن، قد أجحفت بحق ثلثي سكان العالم الذين فقدوا تاريخهم وفقدوا معه طرائق وجودهم العضوية»[1].

هذا ما يذهب إليه حلاق حينما يربط بين السيادة والقانون، حيث يقول : « فالسيادة لابد أن تؤسس قانونا، بالمعنى الحرفي، من خلال دستور سياسي قانوني، وإلا ظلت مجرد عمل من أعمال العنف الاعتباطي. هكذا يكون العنف الطريق المباشر للسيادة عندما يكون تعبيرا عن إرادة شعبية مؤسسة قانونيا»[2]

ان الارتباط بين فكرة السيادة والقانون، يعد أحد السمات الأساسية في الدولة الحديثة،ولذا من حقها وحدها وضع القانون واحتكار أدوات القوة والقمع والإكراه التي يحتاجها تطبيق سلطتها على المستوى الداخلي والخارجي، وهذا ما يبدو في تحليل "بودان" لمعنى السلطة العليا، حيث يرى بأنها تتصف بالديمومة، فهي لا تنحصر في مدة زمنية، بل تدوم مدى الحياة.كما انه لا يمكن تفويضها لأي جهة أخرى أو التصرف فيها ولا تسقط بالتقادم، وأخيرا فان صاحب السيادة لا يخضع للقانون ولا للمسؤولية القانونية بوصفه واضع هذا القانون .

---

[1]–وائل حلاق : الدولة المستحيلة ، مصدر سابق، ص33

[2]– المصدر نفسه ، ص 68

ان وائل حلاق ، يؤكد على ما ذهب إليه الأمريكي "بول كان paul kahn" بأن للسيادة مجموعة من المواصفات :[1]

-فهي كلية القدرة، فكل الأشكال السياسية متاحة لها

-إنها حاضرة في الزمان والمكان تماما، وفي كل لحظة من حياة الأمة

-إنتاجها يدل على وجودها لأنها ليست شيئا ماديا.

- نتعرف على أنفسنا من خلالها، لأن الإرادة السيادية تشكل ذاتنا وهويتنا على صورتها.

ان هذا التمايز، يجعلنا ندرك حسب حلاق، إن الكولونيالية والإبادة هما نتاج بنى الحداثة الغربية، التي جعلت من السيادة نطاقها المركزي، مخالفا بذلك التفسير المادي الماركسي للكولونيالية، الذي ربطها بشروط تاريخية مادية حيث اعتبر الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية .

ان ثيولوجيا التقدّم هي احد الأشكال الأساسية للسيادة، مما يجعل الحداثة تقدمية في جوهرها وهي في حاجة إلى نفسها والى نطاقها المركزي، وليست في حاجة إلى تجارب الماضي الهامشية لتوجيهها وتصحيحا، فهي بمثابة دين أوعقيدة يربى وفقها الإنسان الغربي، المالك للإرادة المطلقة على الطبيعة والآخر البشري، وهذا التقدم الحداثي كان سببا في دمار العالم واستعماره بدعوى نقل الحضارة والتقدم إلى الشعوب المتخلفة .

ومن هنا، فان الحداثة تضفي الشرعية على هياكل القوة الاستعمارية وتعيد إنتاجها في الواقع، فعلوم وفلسفات الحداثة كلها موجهة لخدمة الاستحقاق الكولونيالي .

[1]- أنظر : المصدر السابق ، ص 70

2-السيادة وعلاقتها بالكولونيالية والابادة

ان المعرفة الحديثة والأكاديمية الحديثة لها مساهمتها في التحول الابستمولوجي الذي فصل تاريخ الغرب عن العالم منذ نشوء الشركة ذات المسؤولية المحدودة في القرن السابع عشر وما صاحب ذلك من ظهور فكر التنوير. ومن هذا المنطلق، بدأت النزعة الفردية في الظهور، والتي هي احد القيم الثقافية الأوروبية للهيمنة على العالم.

ويذهب وائل حلاق إلى التأكيد على العلاقة البنيوية بين الحداثة الكولونيالية والإبادة والشركات الرأسمالية، كما هو الشأن في شركة الهند الشرقية واليوم في فلسطين والقائمة على تدمير البيئة والإبادة الجماعية، وهذه الأخيرة كما يلاحظ حلاق، قد تكون مباشرة كماهو الحال في الاستعمار الاستيطاني لأمريكا الشمالية وفلسطين أو هيكلية، أي نتيجة محاكاة النموذج الغربي، مثل الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر.فـ« 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».[1]مما يمكننا من القول أن كل مشروع حداثي هو بالضرورة مشروع كولونيالي.

وهذا ما يكشف على حقيقة أن الكولونيالية هي شكل من أشكال القوة الاستعمارية ولكنها تختلف عن الاستعمار أو أي شكل من أشكال القوة السياسية أو العسكرية. وهذا يقودنا إلى التأكيد على أن الكولونيالية لم تختف مع استقلال الدول في القرن التاسع

[1]- كريم محمد ، حوار مع البروفيسور وائل حلاق حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة ج2 ، مرجع سابق.

عشر، فهي ظاهرة معقدة وطويلة المدى، إذ قد تؤدي إلى إعادة إنتاج علاقات الهيمنة الفكرية على هذه الشعوب خارج القوة العسكرية وهو ما نشهده في البلدان المستقلة حديثا .وهو ما يدل على ان نهاية الاستعمار لا تدل بالضرورة على نهاية الكولونيالية .

ان ما يثبت هذه الحقيقة هو أن النظر في كيفية تأثير الماضي الاستعماري على العلاقات بين الثقافات في الوقت الحاضر، تبرز مدى استمرار الاستعمار من حيث طرق التفكير والشعور والارتباط بالهيمنة الأوروبية العالمية لفترة طويلة بعد نهاية الحكم الاستعماري، كما يستمر الاستعمار في علاقات القوة التي تضفي طابعًا يبدو طبيعيًا على الهيمنة الاستعمارية وتنصيب المؤسسات الاستعمارية والأوصياء عليها في فترة ما بعد الاستعمار، كمالكين شرعيين للموارد المنهوبة من الشعوب الأصلية.

لقد شهد القرن التاسع عشر توسعا وانتشارا كبيرا للحملات الاستعمارية الكولونيالية التي تعتبر في بلادها الأصلية، نقلا للحضارة للآخر المتخلف، كما تروي ذلك السرديات أو المرويات الكبرى، في حين كان هدف التوغل الاستعماري استغلال المواد الأولية والأيدي العاملة وتشكيل الآخر،وفق الأفكار الليبرالية والتنويرية والمركزية الأوروبية لجان جاك روسو وجون لوك وغيرهم. وتشكل السرديات الكبرى مبررات عقلية مقنعة للإبادة في حق الشعوب، وبهذا المعنى تعتبر « السردية الكولونيالية أحد الأمثلة البارزة للسرديات الكبرى. فهي تقدم نموذجا مقنعا لحكاية التنوير المشروخة بمفاعيل المفارقة الساخرة، إذتبرر حكايتها الاستعمارية

بدافع الرسالة التحضيرية الإنسانية، لكنها تاريخيا مارست بعنصرية عرقية أفظع أشكال الاستغلال والقهر والاضطهاد ضد الشعوب المستعمرة »[1]

إلا أن المفارقة هي أن هؤلاء الفلاسفة الذين يرفعون شعارات الحرية ونبذ العنصرية كانوا من تجار العبيد . ليتضح الرابط العميق بين الحداثة والكولونيالية التي مارست الإبادة على الشعوب المستعمرة . وما نعايشه اليوم من أحداث بين روسيا وأوكرانيا ورود الفعل الغربية حولها، تكشف الوجه الخفي والقبيح للديمقراطية الغربية التي تتشدق بشعارات حقوق الإنسان وحرية التعبير والمساواة والعدالة والسلام العالمي، لتتضح حقيقة الذات الغربية المتعالية المتركزة على الرجل الأبيض،والمتجاهلة لحقوق الشعب الفلسطيني، والمؤيدة للكيان الصهيوني الكولونيالي.

ولعل هذا ما يبرزه ادوارد سعيد في كتابه "الثقافة والامبريالية" حول ما يسميه بالسرديات الامبريالية التي يصيغها المستشرقون كحقيقة ثابتة في التاريخ، من خلال تصوير أو تمثيل الآخر المتخلف والبدائي، الذي يحتاج إلى أوروبا المتقدمة لتمدينه، وذلك تمهيدا لاستعماره والهيمنة عليه، وشرعنة احتلاله، وتعد رواية "روبنسون كروز" تجسيدا للغربي الذي يخاطر بحياته في البراري والصحاري من أجل تمدين الآخر .

في هذا السياق، نشير إلى الطرح الما بعد الكولونيالي، الذي ينتمي إلى حقل ما يسمى بالنقد ما بعد الكولونيالي في زمن ما بعد الحداثة، والذي من ابرز رواده (ادوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا وفرانز فانون) والذي سعى بعد الاستقلال عن الاستعمار إلى إنتاج خطاب مقاوم للكولونيالية التي سيطرت على

[1]–محمد بوعزة ، تشكل الهوية في ظل المواجهة الكولونيالية (الدوحة : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 26 ، 2018)https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue0026/Pages/Tabayun26-_.pdf

مستعمرات في افريقيا وآسيا لفترة طويلة . وذلك بهدف رد الاعتبار إلى الهامش وهويته وثقافته، ورفض الهوية المفروضة من الغرب على الشعوب المستعمرة وبالتالي العمل على زحزحة المركز بإعادة إصلاحه أو تدميره.

وعلى الرغم من تركيز الخطاب ما بعد الكولونيالي على الممارسات الكولونيالية في فترة الاستعمار، والتي ساهم فيها الخطاب الاستشراقي في بلورة تمثلات غير حقيقية عن الآخر بوصفه المتخلف حضاريا والجامد، وبالتالي يجب تشكيله وصياغته من جديد تحضيرا للسيطرة والهيمنة عليه. فان هذه الخطابات كما يرى حلاق، لم تشر إلى علاقة الكولونيالية ببنى الحداثة الغربية بالرغم من سعيها إلى زحزحة المركز، والتأكيد على الدور الحضاري للهامش، وهو ما يفسر عدم نجاحها وقصور تأثيرها على الخطابات الحداثوية المهيمنة، لأنها أرادت أن تنقد ممارسات الحداثة الكولونيالية من داخل النطاق المركزي للحداثة، أو من داخل الشرط أو المعيار الحداثي، دون الاستناد إلى تجاربها التاريخية(النطاق الهامشي) أو مجال آخر لنقد الحداثة وعلاقتها بالكولونيالية والإبادة ، فكان نقدهم سطحيا، لأنه لم يدخل عمق هذا النطاق ليكشف عن بنى الحداثة .وهو ما سيجعل هذا النقد تنبيها للحداثة، لتصحح مسارها.فـ « لقد كان موقف سعيد نموذجيا لمفكر ليبيرالي لم يستطع رؤية العالم بمعزل عن القيم الليبرالية مهما بلغت درجة نقده –هو والليبراليون الآخرون – لهذه القيم من ثقابة ذهن»[1]

ان الكولونيالية التي أعمى بصيرتها التفوق العلمي والمادي، أجحفت في حق الكثير من الشعوب وخاصة من المسلمين، مما يؤكد على العلاقات التشابكية البنيوية لليبيرالية الغربية مع الكولونيالية والإبادة والمرتبطة هيكليًا ببنية فكرية

[1] – وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص124

قائمة على الهيمنة، ترى بان الإنسان خلق ليمتلك الطبيعة ويسيطر عليها ويعاملها بدون حواجز أخلاقية، لأنها "وحشية" و"خاملة"، وبما أن الطبيعة تمثل الآخر، فانه يجب معاملة غير الأوروبي بنفس طريقة معاملة الطبيعة.

لقد دفعت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الغرب، عقب الثورة الصناعية وتشكل الدولة الحديثة، وبدافع من عقيدة التقدم والسعي إلى السيادة على الآخر، وبروز أنماط رأسمالية تحتاج لترسيخ وجودها، إلى المواد الأولية الخام والى البحث عن أسواق جديدة لصرف فائض منتوجها من السلع، وهي سياقات تمكننا من فهم العلاقة بين الحداثة والسيادة والكولونيالية.

فلقد أدى بروز النظام الرأسمالي كقوة صاعدة، إلى بلورة مصطلحِ الكولونياليّةِ ودفع النظام المعرفي الغربي بالتوازي إلى الانخراط في الهيمنة وممارسة القوة والسيطرة على الطبيعة ومحاولة تغيير العالم، وهذا ما كان يسعى نحوه فرانسيس بيكون .وهو ما يبين وجود ارتباط ضروري وأنطولوجي بين المؤسسات الأكاديمية للنطاق المركزي والكولونيالية من ناحية وبين الكولونيالية والإبادة من ناحية أخرى والاستشراق في ذلك نموذجا حيث يقول حلاق :« أزعم أن السيطرة على الطبيعة لم تكن مجرد حدث، بل كانت بنية تفكير وعملية ممنهجة، أوتوجها جعل السيطرة أسلوب حياة وأساس النظرة إلى الكون» [1]

ويُبيّن لنا وائل حلاّق من ناحية أخرى، أنّ مؤسّسة الاستشراق والأكاديمية الغربية ككل شريكة الاستعمار الغربي في الهيمنة وإبادة الشعوب المستعمرة بحكم كون الاستشراق أحد تجليات الحداثة المهمشة للبعد الأخلاقي، وحليفها في التمهيد لتوسعها اقتصاديًّا على حساب المستعمرات للمحافظة على الثروة الرأسمالية واستثمارها

[1]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 150

في أسواق الدول المستعمرة وجلب المواد الأولية الضرورية للتصنيع، بالاعتماد على القوّة العسكريّة والتقنية والاقتصاديّة.

وهنا كانت مشاركة المُستشرق كفاعلٍ مُنتجٍ للمعرفة من أجل التعرف على الآخر لتبرير الاستعمار، بدعوى نقل الحضارة.وفي هذا الصدد تقول الكاتبة البريطانية "كارين ارمسترونغ(Karen Armstrong)« كان للحداثة تعصباتها الخاصة بها وفيما وجد البعض العصر الحديث محررا وآسرا ، خبره آخرون بصفته قامعا عدوانيا توسعيا مدمرا »[1]

في مقابل الطرح ما بعد الكولونيالي، ولتعزيز فكرته القائلة : بان الإبادة الكولونالية ترتبط ببنية الفكر الحداثي، يشير وائل حلاق إلى أطروحة عالم الاجتماع الايرلندي زيغمونت باومان(Zygmunt Bauman:1925- 2017) في كتابه (الحداثة والهولوكستModernity and the Holocaust* 1989) ، والذي أثار نقاشا واسعا ولا يزال حول ابرز الشواهد في مجال الإبادة الجماعية ، ففي هذا الكتاب يرفض الكاتب، المواقف الشائعة حول التعامل مع الإبادة الجماعية لليهود: بأنها مأساة داخلية في التاريخ اليهودي ومعاداة للسامية ، وحادث مؤسف لا يمكن تفسيره في الحضارة الغربية.

على العكس من ذلك، يؤكد باومان بان العامل الأساسي الذي جعل الإبادة الجماعية للهولوكوست ممكنة، هو الحداثة وأحد تجلياتها ونتاج المجتمع الألماني

[1]–كارين آرمسرونغ ، مسعى البشرية الازلي، الله لماذا؟ تر:فاطمة نصر وهبة محمود عارف (القاهرة : الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ط1 ، 2010) ص177

*الهولوكوست يُقصد به عملية الاضطهاد والقتل الممنهج الذي سلكته الدولة بغرض قتل ستة ملايين يهودي أوروبي من قبل النظام الألماني النازي وحلفائه والمتعاونين معه في الفترة بين 1933 حتى 1945 . ويُشار أحيانًا إلى الهولوكوست باسم "المحرقة" ، وهي كلمة عبرية تعني "الكارثة". انظر:https://encyclopedia.ushmm.org

والغربي ككل،وفي هذا الصدد يقول زيجمونت باومان :« وبهذا التأويل تصبح الهولوكست حقيقة الحداثة وليس فقط إحدى إمكاناتها، إنها تصبح الحقيقة المخفية وراء الديباجات الأيديولوجية التي يفرضها المستفيدون من الكذبة الكبرى المسماة الحداثة »[1]

أدت تجربة "بومان" الشخصية مع معاداة السامية وأبحاثه اللاحقة حول الهولوكوست، إلى التساؤل عما إذا كانت الأشكال الحديثة للتنظيم الاجتماعي والعقلانية التي غالبًا ما يتم الدفاع عنها كعلامات للتقدم البشري، تقوض الالتزام الأخلاقي والمسؤولية. لذا فقد جادل "بومان" بشكل استفزازي في كتابه الحداثة والهولوكوست، القائلين بأن الهولوكوست ليس نموذجًا بربريًا مضادًا للأخلاق الحديثة، فهو في نظرهم لا يتماشى مع العديد من المبادئ الحديثة للعقلانية الأداتية التي يُنظر إليها على أنها متفوقة أخلاقياً في معظم الظروف الأخرى. لكن الواقع يبين أن آلية التصنيع والبيروقراطية الحديثة جعلت الهولوكوست ممكنًا، والإبادة الجماعية لليهود أمرا واقعا.

وبالتالي، لا يمكن فصل الحداثة الغربية عن ممارساتها القذرة، التي يراها الحمقى خروجا عن المألوف حسب تعبير باومان، بالرغم من أن الاستعمار والإمبريالية والإبادة الجماعية والتطهير العرقي من أهم مكونات بنية الحداثة الغربية.وقد عبر عن ذلك باومان باستعارة بديعة حين قال بإن الغرب يمارس الإبادة تماما مثلما يرش المزارع المبيدات ويقتلع النباتات الضارة من بستانه الجميل« وهي الصورة التي تظهر الدولة باعتبارها بستانيا يتولى تشذيب حديقته

[1]- زيجمونت *باومان*،الحداثة والهولوكوست ، تر : حجاج أبو جبر ودينا رمضان (القاهرة :مدارات للابحاث والنشر ، ط1 ، 2014) ص57

"المجتمع" وزرعها بأنواع الزراعات المفيدة –حسب تصوره– ويطهرها من الأعشاب الضارة»[1]

ان محرقة اليهود لم تكن مصادفة في تاريخ الغرب، بل كانت نتاج حداثتهم وعقلانيتهم، وهذه الجريمة هي نوع من أنواع الإبادة الجماعية، نفذها نازيين تسيطر عليها ديناميات عملية الإبادة و« بتعاون كامل بين مؤسسات العلم الألمانية وبيروقراطية الدولة النازية، وهذا راجع للبنية السوسيولوجية الحديثة التي همشت الإنسان الفرد ، ومنظومته الأخلاقية لصالح الدولة الحديثة »[2].

ينطلق هذا التيار من الاتجاه النقدي للكولونيالية (الاستعمار) الذي برز بقوة في الفلسفة الهندية الراهنة، ويتغذى من المقاربة التفكيكية للحداثة التقنية المعولمة في رؤيتها الاستغلالية العدمية للطبيعة والإنسان، كما يتجلى لدى عدد مهم من المفكرين الغربيين من ذوي الخلفيات الايكولوجية الطبيعية.

ان البرهنة على الارتباط البنيوي بين الحداثة والكولونيالية والابادة، تتطلب من وائل حلاق أن يدعم مشروعه، بما يدل على وجود علاقة بين المعرفة والقوة وهي معادلة أقام عليها ميشال فوكو مشروعه، ووصل إلى أن السلطة هي الأساس الذي ينتج المعرفة، وليس العكس« السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وانه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة»[3]

وينطلق حلاق للبرهنة على موقفه من التاريخ، طارحا أسئلته حول عدم وجود علاقة بين المعرفة والسلطة إلا في الحضارة الغربية « فقد نتساءل عن سبب عدم

---

[1] – زيجمونت *باومان*، الحداثة والهولوكوست ، مرجع سابق ، ص17

[2]– المرجع نفسه ، ص 19

[3]-ميشيل فوكو ،المراقبة والمعاقبة ، تر :علي المقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي ، 1990) ص65.

إنتاج المعرفة والقوة –هذا الرباط شديد التشابك والتعقيد– في أي مكان وزمان آخرين» [1] حيث وبالرغم من أن الدول العظمى مثل الدولة الإسلامية والصين والهند، شكلت إمبراطوريات عظمى، امتدت سلطتها إلى مسافات بعيدة ، إلا أنها لم يكن لها منتوج خطابي مماثل للخطاب الاستشراقي الغربي، وهذا ما يؤكد العلاقة بين الحداثة والاستشراق، لذا يقول حلاق :« يهدف تناولي لدراسة هذه الحالة – اذًا– إلى البرهنة على فرادة أوروبا التي أنتجت الاستشراق واستثنائيتها ». [2]

في هذا السياق، يؤكد حلاق بان الاستشراق هو منتوج غربي، وان الحضارة الإسلامية ورغم قوتها ، واتساع مساحتها، وتعدد الثقافات والأعراق الاثنية فيها لم تعرف ظاهرة الاستشراق أو ما يماثلها، بل كان التعاون قائما بين هذه الشعوب في المجالات التعليمية والثقافية والاجتماعية التي تمثل نطاقات فرعية للنطاق المركزي الأخلاقي، ولم تعرف ثقافة الصراع والتمييز والتسيد وإبادة الشعوب، كما هو الشأن في الثقافة الغربية وبالتالي فالعالم الإسلامي لم يعرف « مفهوم السيادة السياسية الحداثي قبل المواجهة مع الكولونيالية الأوروبية الحديثة حيث كانت شريعة الإسلام هي المحدد لمعنى السيادة، وكانت الشريعة عصية على المناورات السياسية، ولم تخضع للسلطة ». [3]

ان الحداثة وفي سعيها إلى الهيمنة على الآخر، عملت على توثيق العلاقة بين المعرفة والسلطة، بما يضمن خلق نظام كولونيالي، ليس من أجل السيطرة وفرض السيادة على الشعوب الأخرى فحسب، بل لإعادة تشكيلها وصياغتها بما

[1]- وائل حلاق، قصور الاستشراق ، مصدر سابق، ص 124

[2]–المصدر نفسه ، ص 125

[3] –المصدر نفسه، ص 185

يتماشى مع متطلبات مشروع الحداثة الاستعماري. وفي هذا الإطار لعبت الذات الاستشراقية دورا في تحقيق المشروع الحداثي الكولونيالي، فكيف ساهمت في ذلك ؟ وما هو موقعها في إطار المعرفة السيادية الغربية؟

المبحث الثالث: الحداثة وإنتاج الذات الغربية

يرى حلاق أن التفسيرات السياسية والاقتصادية، لم تقدم لنا إجابات كافية عن أسباب الأزمات في الحداثة الغربية المرتبطة بالكولونيالية والإبادة، مما يستوجب النظر إلى المشكلة من زاوية فكرية تتعلق بالذات الحداثية ودورها في هذا المشروع الكولونيالي، وهو ما يتطلب منا البحث عن كيفية نشوء هذه الذات.لان أزمة الحداثة هي "أزمة الأفكار" التي تتجلى في فقدان الأفكار التأسيسية والمثل والمعتقدات في قلوب الناس وعقولهم. حيث أن بنية الفكر في نظر حلاق هي التي جعلت الإبادة والهيمنة أمرا ممكنا، وليس قوة الكولونيالية الدافعة المتمثلة في البوارج الحربية أو الإدارة البيروقراطية.

1-المعرفة السيادية وتشكيل الذات

لقد تناولت الكثير من الدراسات النسق الحضاري الغربي في مجال تعامل المعرفة الغربية المتسيدة مع الذات الغربية، ولهذا لا يمكن أن نحقق ما نبتغيه، إلا من خلال تناول النسق الذي يقابله وهو النسق الحضاري الإسلامي، وذلك بهدف معرفة طبيعة نظرة كلا النسقين إلى ما يسميه "فوكو" تقنيات النفس، ذلك أن « الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية بحكم طبيعتهما وبحكم تقنيات الذات التي يمتلكانها أصلا...»[1]

فالذوات المُنتَجة من كلا النسقين تختلفان اختلافا جوهريا، مما سينتج ذوات مختلفة من حيث تمثلاتهم على المستوى الأخلاقي والسياسي والمعرفي والنفسي والاجتماعي للعالم تبعا للاختلافات البنيوية والفلسفية والمادية والفكرية بين النسقين.

[1] -وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص 25

ان الدولة السيادية الحديثة هي التي تشكل المواطن وهويته التاريخية، حيث مكنته من التحكم في الطبيعة وتسخيرها لصالحه، وجندته للدفاع عنها والتضحية بحياته من أجلها، أما الحكم الإسلامي فهو يشكل هويات لا علاقة لها بأهدافه السياسية، ولهذا فالفرد لا يضحي من اجل الدولة، إلا ما يتطلبه واجبه الأخلاقي المتمثل في الدفاع عن النفس.

إن المشكلة الأساسية، تتمثل في الدور الذي تلعبه القوة الاستعمارية في الحفاظ على أشكال الهيمنة وتفعيلها حتى بعد الاستقلال، ومن ثمة معرفة موقع الفرد الغربي في سياق نشأة الكولونيالية والإبادة،فـ« ليس الأهم هو التفكير خارج المعيار الحداثي فقط، بل لابد من أن ينصب هذا التفكير على الفرد الأوروبي وعلى نفسيته التي تتحقق فيها نزعة التسيُّد التي رسختها الحداثة، فالذات الأوروبية التي أنتجها عصر التنوير بقيت بمنأى عن كل نقد على الرغم من أن طريقة تشكيلها ساهمت في نشأة الكولونيالية والإبادة »[1]

فالحداثة تلعب دورًا أساسيًا في إنتاج الذات، وفي ضمان استمرارية أنماط بناءها والتي تستمد مصادرها من الخطابات العلمية والعقلانية، التي تحدد الفضاء الثقافي داخل أوروبا،وهو ما جعل حلاق يوجه كل اهتمامه إلى الذات الغربية ومكانها في مشروع الحداثة الكولونيالي، وكيف يمكن النأي بهذه الذات عن مشاريع الحداثة المدمرة من أجل تكوينه أخلاقيا .ولذا يؤكد حلاق على وجود تماهي بين الدولة السيادية والذات، وهو ما يعكس تشكلا للذات في إطار القانون الذي تشرعه الدولة، وتمثلا لفلسفتها وقيمها والدولة موجودة لأجل ذاتها وهي تمتلك القوة

[1]-رشيد بن بية ، الحداثة والكولونيالية والابادة ، (بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد 503 ، 2021) ، ص10

والقانون، ويمكنها أن تضحي بمواطنيها من اجل بقاءها ودوامها ، لان المواطن في نهاية الأمر لا قيمة له .

ان مؤسسات التعليم الغربي الحديث وهي مؤسسات مركزية حداثية، تساهم في تشكيل ذوات ترى العالم من منظور الدولة الحديثة، ولهذا يخضع الباحثين في الغرب لإرادة الدولة السيادية، نظرا لتبعية الأكاديميين المستشرقين والجامعات والمؤسسات التعليمية للدولة تنظيما وتمويلا، وهو ما يفرض عليهم التفكير من خلال الدولة، *وهذا* يدل على اشتراك الباحثين والمستشرقين الممنهج والبنيوي في إعادة خلق العالم الآخر، لأنهم صنيعة الدولة الحداثية .

ان الذات الحداثية لا يمكن لها أن تفكر خارج أطر أو بنى الحداثة، لان « أغلب سكان العالم ، ولا سيما سكان المدن، حداثيون حتى النخاع في الوقت الذي لم يكونوا فيه كذلك قبل قرن أو قرنين مضيا من الزمن»[1]

ويعني هذا أن حلاق يحث على التساؤل عن من المسؤول عن غزو الأمم وحدوث جرائم الإبادة وتدمير البيئة . ففصل القيمة عن الحقيقة أو ما ينبغي أن يكون وهو ما كائن أعطى للدولة الحديثة الحرية المطلقة في ممارسة سيادتها على الطبيعة والذات الإنسانية وإعلان الحرب، والتضحية بالقيم في مقابل الحقيقة، دون أن تتحمل المسؤولية الأخلاقية عن ممارستها للعنف وشرعنته ، لأن هذا الأخير، هو الذي يشكل مصدر قوة السلطة في عالم السياسة وبالتالي فهي تستطيع أن تشكل الذوات وتتحكم فيها طبقا للقانون الذي صاغته بإرادتها المنفردة للحفاظ على الدولة وسيادتها، وهو ما يقتضي إذا لزم الأمر التضحية بالمواطن للحفاظ عليها.

[1]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص14

ان الدولة الحديثة تهدف إلى تنشئة الأفراد على قبول السلطة طواعية، ولتحقيق ذلك فهي لا تكتفي بآليات القمع – الجيش والشرطة – المحاكم والقوانين والتشريعات بل أنها تستعين بوسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية المختلفة من أجل القضاء على الوعي المعارض في المجتمع وتنشئة الأفراد على القبول بوضعها والاقتناع بالطابع الهيمني للدولة، وإحباط كل حركات المقاومة والتمرد.

لقد طرح غرامشي سؤال ما معنى الإنسان في ظل أنظمة الهيمنة؟ لأنها تحاول أن تضع الإنسان أمام واقع يحاول أن يلغي إنسانيته وينفي فردانيته ووعيه الشخصي، بهدف صناعة الفرد الابادي الذي يعيش في إطار دولة قائمة على مفاهيم سلطوية واستعلائية [1]وهذه المفاهيم هي التي ستمكن الذات الغربية من التعرف إلى ذاتها، والى قوة الإرادة التي تملكها من أجل مواجهة الآخر«انها ذات عسكرية عنيفة تطلب الغنى والسلطة والمجد»[2]

2-الذات الاستشراقية والكولونيالية و جرائم الإبادة

يؤكد وائل حلاق على دور الذات الغربية في المشروع الغربي وذلك بتشويه الآخر وسلب إرادته وتشكيل ذاته، وهو ما يبين العلاقة بين بنية الحداثة الكولونيالية والذات الغربية والتي تؤدي دور الوسيط بين المعرفة الغربية ومعارف الآخر.

ان الحداثة أنتجت أنواع معينة وجديدة من المعرفة جعلت نفسها طيِّعة بصورة موضوعية وأصلية لاستغلال القوة لتشكيل رعايا مدجنين عبر الوحدات الأكاديمية في النطاق المركزي كالعلم والاقتصاد والطب والفلسفة... الأمر الذي ساهم في

[1]-أمينة رشيد ، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (دمشق:دار كنعان للدراسات والنشر ، ط1 ، 1991) ص103

[2]- رشيد بن بية ،الوجوه المظلمة للحداثة الغربية وخفاياها:نقد ديكولونيالي(بيروت : مجلة المستقبل العربي مركز داسات الوحدة العربية ، العدد 517 ، 2022) ص67

إعادة تشكيل هذه الذات وهندستها بصورة مستمرة،وهو ما يجعل الإنسان نفسه هو أساس المشكلة والحل في آن واحد لكونه منتجا للمعرفة ، لذا فان هذه « الذات التي اعتادت أن تساءل الآخر وتموضعه أي تجعله موضوعا وجب مساءلتها»[1]

لقد أصبحت الذات الغربية وتحت تأثير الأنوار ثم الحداثة، ترى نفسها بأنها قادرة على تغيير مصيرها ومصير الآخرين،ويتجلى ذلك في الصورة التي اصطنعها المستشرق للآخر الشرقي، بوصفه المتخلف والمتوحش الذي يجب نقله من التخلف إلى أفق الحضارة، وهذا ما يفسر حاجة الغرب إلى خلق الآخر(others) الذي ينبغي الهيمنة عليه، وهو ما افرز التوجه نحو الكولونيالية، من اجل صياغة إنسان يفكر من خلال بنى الحداثة ومقولاتها،ف « أغلب سكان العالم ، ولا سيما سكان المدن، حداثيون حتى النخاع في الوقت الذي لم يكونوا فيه كذلك قبل قرن أو قرنين مضيا من الزمن»[2]

ان حركة الاستعمار الأوروبية القائمة على استعباد الشعوب الأخرى ، والتي ترى نفسها ملهمة الحضارة والتقدم ، وجالبة للحداثة والتطور لشعوب العالم ، هي في حقيقتها نتاج ثقافة التسيد والاستعلاء التي اعقبت فترة الاكتشافات العلمية والتكنولوجية الصناعية ، والتي جعلت الذات الغربية تنظر للآخر نظرة احتقار والى اوروبا بانها مركز العالم في مقابل الأطراف أو الهامش، وهو ما برر الحملات الاستعمارية، ومن بينها الاستعمار الفرنسي للجزائر، حيث يقول حلاق « لقد مثلت الكولونيالية الفرنسية ومستشرقوها شكلا بشعا من الوحشية والقسوة، ما يعني القول ان

[1]– رشيد بن بية: الحداثة والكولونيالية والابادة ، مرجع سابق ، ص16

[2] –وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص14

سياساتهم وممارساتهم – والتي ارتبطت بسيادتهم – كانت أكثر تمييزا وتعسفا من سياسات وممارسات القوى الكولونيالية الأخرى»[1]

وفي هذا السياق، يعتقد الفيلسوف الأرجنتيني أنريكي دوسيل (Enrique dussel: 1934–...) بأن عنف الذات الغربية راسخ في بنيتها، وان الذات الغازية الغربية لها الأسبقية على الذات المفكرة مخالفا بذلك ما ذهب اليه ديكارت بأسبقية الذات المفكرة، « لقد سبقت الأنا الغازية (Ego conquiro) بأكثر من قرن الأنا المفكرة (Ego cogito) التي صاغها ديكارت سنة 1637...لم تتشكل الذات الغربية دفعة واحدة ، بل تشكلت بالتدريج ، لكن انطلاقا من الأنا المحاربة والمتسيدة»[2]

وهنا يكمن خطر المُستشرق كفاعل اجتماعيّ مُنتج للمعرفة والتمثيلات النمطية عن الآخر الشرقي، وهو ما احتاجت إليه المؤسسة الاستعمارية لمعرفة الآخر لتبرير استعماره، حيث تقوم مؤسسة الاستشراق كما يبين اللاهوتي الأمريكي "ويليام كافانو William cavanaugh« بشرعنة ترتيبات معيّنة للسّلطة في الغرب الحديث وتحديد الآخر والعدوّ داخليًّا وخارجيًّا، الذي يُهدّد النّظام الاجتماعي والذي يؤدّي دور الشرّير المطلوب لتقوم الدولة القوميّة بحمايتنا منه»[3]

إن الاستشراق في بداياته كان نتيجة الإعجاب بتطور المسلمين وبأخلاقهم وعلومهم مما أدى إلى« قناعة الكنيسة بأن تتولى رعاية كل الجهود الرامية إلى تعلم العربية وفهم الدين الإسلامي، وهي الجهود التي تطورت بعد ذلك لتكون

[1] – وائل حلاق ، *قصور الاستشراق ،مصدر سابق* ، ص 202.

[2] -رشيد بن بية،الوجوه المظلمة للحداثة الغربية وخفاياها، مرجع سابق ، ص70

[3] – ويليام كافانو: أسطورة العنف الديني، تر: أسامة غاوجي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017) ص 361.

حركة الاستشراق»[1]،وبعد أن كان الاستشراق بيد الكنيسة وفي أحضانها، أصبح الاستعمار بديلا لها من حيث الاهتمام بالمستشرقين دعما وتخطيطا،وانحصر دور الكنيسة في التبشير، وأصبح المستشرق الموجه والمؤطر لمجريات الصراع متخفيا وراء الادعاء بطلب علم الشرق.

لقد مُنح الاستشراق مكانة أساسية بين مجالات العلم والمعرفة لدى الاستعمار وهو ما جعله الأداة التي ساعدت المستعمر على التغلغل في أرض الإسلام،حيث كان يُعد أهم الطلائع التي تمهد الطريق للاحتلال، من خلال نقل ثقافة الآخرين وترجمتها وتقديمها جاهزة للإدارة الاستعمارية، للتعرف على الشعوب الشرقية وعاداتها وعقيدتها وأنماط تفكيرها، ليسهل احتلالهم ،ومثال ذلك دور المستشرق "لويس ماسينيون(Massignon Louis) في تقديمه الكثير من الخدمات للحكومة الفرنسية كضابط في الجيش والمخابرات،وكذا المستشرق الهولندي "سنوك هرغورنيه" (Snouck Hurgronje) الذي لعب دورا في احتلال هولندا لاندونيسيا وكذلك هاملتون جب (Hamilton gibb) وبرنارلويس(Bernard Lewis) وهو ما جعل محمود شاكر يطلق عليهم « حملة هموم الشمال المسيحي... فقدموا معلومات موسعة ومفصلة عن الدول التي رغبت الدول الغربية في استعمارها والاستيلاء على ثرواتها وخيراتها. وقد اختلط الأمر في وقت من الأوقات بين المحتل والمستشرق فقد كان كثير من موظفي الاحتلال على دراية بالشرق لغة وتاريخاً وسياسة واقتصاداً »[2]

[1]-محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3،2011) ص25

[2]– جون جوردون لوريمر ، دليل الخليج: القسم التاريخي (قطر: الحكومة القطرية ، ج1 ، 1908) ص 609

وهو ما يؤكد على العلاقة الترابطية والتبادلية بين أطراف ثلاث، بين الحداثة والكولونيالية من ناحية وبين الكولونيالية والاستشراق من ناحية أخرى، حيث خدم الاستشراق المنظومة الكولونيالية بتقديم كل المعلومات عن الآخر المجهول، من اجل تسهيل عملية الهيمنة عليه ، هذا من جانب ، كما أفاد الاستشراق الحداثة من جانب آخر من المناطق المستعمرة في مجالات متعددة لبناء الحضارة الغربية.

خلاصة الفصل الثالث

ان نقد وائل حلاق للاستشراق لم يكن إلا تمهيدا منه لنقد الحداثة الغربية باعتباره أحد تجلياتها، وذلك انطلاقا من الشريعة الإسلامية ونطاقها الأخلاقي بالنظر إلى الأدوار المختلفة للشريعة الإسلامية في تشكيل السياسة والاقتصاد والمؤسسات الاجتماعية للمجتمع الإسلامي، وهو ما يتعارض مع الصورة التي ظهرت بها الشريعة في العالم المعاصر، حيث تغيرت هذه الأدوار بين عصور ما قبل الحداثة والعصر الحديث، بتأثير من الحداثة الغربية ، التي تعاني أزمات بنيوية لأفتقادها للأساس الأخلاقي الذي يوفر الحياة الخيرة للذات الإنسانية .

لذا يجب التأسيس لنقد الحداثة، من خارج الشرط الحداثي ، وليس من داخله مما يتطلب نقد النقد الذي ينطلق من أدوات النطاق المركزي للحداثة وهو ما يمثله ادوارد سعيد في نقده للاستشراق ، وذلك من خلال التراث الإسلامي ما قبل الاستعمار الذي يرى فيه حلاق إمكانية الرد على الحداثة الغربية.

ان الحضارة الحديثة الأوروبية تعتبر نفسها أنها الحضارة الأكثر تطوراً وتفوقاً وهذا الإحساس بالتفوق يلزمها، في شكل واجب قاطع بتطوير الحضارات الأكثر بدائية وبربرية وتخلفًا ، وهو المسار الذي اتبعته أوروبا في تطورها منذ العصور القديمة والعصور الوسطى، وذلك باللجوء إلى العنف لإزالة العوائق أمام تحديث الشعوب الأخرى ، وهو ما يفسر الأساليب المستخدمة في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر ، من اجل تصميم هيكلية عالمية لحكم العالم من خلال الإجابة عن جملة من التساؤلات الأنطولوجية حول هوية الإنسان : من أين أتى؟ إلى أين هو ذاهب؟

ومن هنا، فان أعمال وائل حلاق الأخيرة لا تكتفي فقط بالتوجه النقدي للحداثة الغربية والطرق التي أدت إلى ظهور تصنيفات ومعايير وأشكال من المعرفة عملت على تشويه التاريخ الإسلامي وشريعته. بل قدم أيضا التجربة الأخلاقية الإسلامية ما قبل الحداثة كبديل لإصلاح الحداثة الغربية، التي أحدثت في العالم مجموعة من الأزمات، من بينها تدمير البيئة، والنسيج الاجتماعي للمجتمع.

الفصل الرابع: اصلاح الحداثة واعادة النظر في الخطاب الاستشراقي

تمهيد

المبحث الأول:التأسيس لحداثة اخلاقية

1-التناول الأخلاقي لإشكالات الحداثة

2- وائل حلاق والرهان الاخلاقي في معالجة ازمات الحداثة

المبحث الثاني : اعادة صياغة الخطاب الاستشراقي والانسان الجديد

1-اصلاح الخطاب الاستشراقي

2-مفهوم الانسان الجديد

المبحث الثالث:المشروع الفكري لوائل حلاق الحدود والمآلات

خلاصة الفصل الرابع

تمهيد

ان النقاش الراهن حول الحداثة والاستشراق وما يربط بينها من دلالات على مر التاريخ وكذا مختلف المراجعات لهذين المفهومين، اوجد أنماطا مختلفة من نقد الاستشراق ،حيث يعد الرابط الذي يربط بين الغرب والشرق،وأحد وسائل الغزو الفكري الذي تبناه المشروع الحداثي، في مواجهة الشرق أو الآخر، من اجل إعادة صياغة قيمه وفق منظور غربي، له علاقة بقناعاتهم الذاتية وميولاتهم السياسية والفكرية والقيمية.

الأمر الذي دفع بالبعض إلى القيام بمهمّة تقييم الحداثة الغربية، وهي مهمّة نهض بها مفكرو العصور المتأخرة، من ماركس ونيتشه وفرويد إلى رواد مدرسة فرنكفورت النقدية وطه عبد الرحمن ووائل حلاق، وسواهم من المفكرين غربًا وشرقًا باختلاف المناهج والمنطلقات، فلم يقتصر البحث في ظاهرة الحداثة على المجال التداولي الغربي فقط، إنما كان له حضور أيضا في المجال التداولي العربي .

ويبدو أن مسألة الأخلاق هي ما يهم حلاق في إطار اشتباكه الخطابي مع المشكلات التي تعانيها الحداثة، إذ أن الخلل في هذه المنظومة له علاقة بالأخلاق وهو ما يفسر الأزمات في المجلات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية وهذا ما يبين أن إصلاح الحداثة مرتبط بفلسفة الأخلاق ، لكن ماهي مظاهر الإفلاس الأخلاقي في الحداثة الغربية؟وكيف حاول حلاق علاج هذه الأزمة الأخلاقية في المشروع الحداثي؟ وهل هدفه إحداث القطيعة مع المشروع الحداثي أم إعادة هيكلته أخلاقيا ليتجاوز مأزقه الأخلاقي؟

المبحث الأول : التأسيس لحداثة أخلاقية

يقدم حلاق نقدا للحداثة الغربية كغيره من فلاسفة الغرب في العصر الحديث سعيا منه إلى إعادة التفكير في النموذج الحداثي ونقده، وتجاوز المآزق التي وقعت فيها الحداثة وذلك عن طريق « الغوص في أعماق المعرفة الحديثة وأصولها من أجل دراسة المعرفة المهيمنة التي أنتجتها أوروبا منذ القرن السابع عشر تحت اسم عصر التنوير والتي ما لبثت أوروبا أن فرضتها على سائر العالم »[180]

1- التناول الأخلاقي لإشكالات الحداثة

يرى حلاق أن المسلمين كغيرهم من الشعوب، يعانون من مأزق الحداثة، والتي تبحث عن حلول أخلاقية لمشكلاتها، كون فلسفة الحداثة تفتقد في الأصل لهذا البعد (الأخلاقي) لكونها تتبنى منظورات وآليات تناقض البنية الأخلاقية النموذجية،مما يؤكد إن أزمة الحداثة الغربية هي أزمة أخلاقية وهذا ما يجعل مشروع حلاق مشروع أخلاقي أكثر منه سياسي أو قانوني، وفي هذا الصدد يقول عن مشروعه انه:«مشروع أخلاقي من الطراز الأول، ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجيه الأخلاقي. وهو مشروع للنقد الأخلاقي...والبديل الأخلاقي»[181]

فالبرغم من أن المشروع الحداثي يدعي سعيه لخدمة الإنسانية، إلا انه يستبطن في داخله نزوع نحو الهيمنة على الثقافات الأخرى وفرض نموذجه.فالحداثة قائمة على الاستبداد السياسي والاقتصادي والتدمير للمصادر والبيئة. وهو ما تطلب طرح السؤال لماذا يجب ان نكون أخلاقيين؟

---

[180]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 14.

[181]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص 49

ويرى حلاق أن هذا التساؤل« يعكس ورطة جوهرية في الحداثة والشرط الحداثي فهو سؤال لم يسأله التراث الإسلامي السائد في أي من أشكاله قبل الحداثية أو على الأقل، لم يسأله بالطريقة التي طرحه بها الخطابُ الحديث.وعلى حدّ علمي، لم تطرحه كذلك أي ثقافةٍ قبل حديثة، فهو سؤال حديثٌ في قوته وصوغه وأصوله المفهومية وناتج عن الشرط الحداثي ويفترضه»[1]

ويهدف حلاق من هذا، إلى إعادة النظر في مفهوم القيم في المشروع الحداثي الغربي لأنها سلبت ذات المواطن الغربي وإنسانيته وقيمه لصالح مشروعها، وكذا إعادة الاعتبار لأخلاق الشريعة الإسلامية، التي اهتمت بالذات الإسلامية، ومنعت استغلال الإنسان والتحكم فيه. لذا فقد «عدّ المطلب الأخلاقي هو المسألةَ الجوهريّة في نقد الحداثةِ وتشخيصِ أزمتها، وحَجَر الزاويةِ في مشاريعِ إعادة تأسيسِهَا، وعدُّ الدينِ حين يتمّ الاضطلاع به فلسفيا، وليس فقهيا، هو الفاعليّة الأكفأ في تقديم الجواب الأخلاقي عن إخلالات الحداثة».[2]

من هنا ينتقل حلاق إلى توجيه نقد للعلم الحداثي الذي يتأسس بنيويا على مفهوم السيطرة السيادية، هذه السيطرة التي عملت على فصل القيمة (value) عن الحقيقة (fact)، وهذا ما يُعبَّر عنه في حقل الفلسفة في الفصل بين ما ينبغي أن يكون (Sought) وما هو كائن (is) . وهذا الفصل هو أساس الحضارة الحديثة وعمودها الفقري، لان "عقيدة التقدم" حسب "حلاق" ليس لديها ما يربطها بالأسئلة الأخلاقية العميقة. فالمشروع الحداثي، لا يهتم بهذه الأسئلة الأخلاقية ويعتبرها أسئلة ماضوية

[1]- المصدر السابق ، ص210

[2]-محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق (الجزائر : مجلة تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22، 2017) ص63

لا علاقة لها بالعلم الحديث ولا بالحضارة ومنجزاتها، ذلك أن تجارب الماضي وكل الأطوار التاريخية السابقة كانت نقطة انطلاق نحو قمة الارتقاء الذي تمثله الحداثة الغربية.

ان نقد المشروع الحداثي يكتسب قيمته من تفكيكه لمبدأ السيادة، ومبادئه الفكرية والأخلاقية والسياسية والكشف عن تأثيرها في تشكيل الآخر وتحقيره وتمجيد الرجل الأبيض، واعتباره المركز وغيره الهامش، لهذا يعتقد حلاق أن الحداثة الغربية تعيش أزمة أخلاقية، وتتجه نحو دروب مجهولة،جعلت بعض المفكرين الغربيين يؤكدون أن الحضارة الغربية على مشارف الانهيار، لكون مشروع الحداثة يقوم على مبدأ الفصل بين الحقيقة(الواقع) والقيمة(الأخلاق)، وبالتالي فان فشل الحداثة هو فشل أخلاقي بالدرجة الأولى .

فقد جعل "هوبز" القانون قائما على ما هو كائن وهو ما يشرعه الحاكم والذي ينبغي أن يعترف به بأنه القانون الشرعي بدون منازع. وفي هذا الصدد يقول "داوود أغلو":« في الحضارة الغربية يتولد الاختلال الأخلاقي من اعتمادية المعرفة على مؤسسة السلطة، والتي بدورها تعمل داخل إطار استبدادي بسبب قدرة مراكز القوى على إنتاج معرفة مناسبة كافية لتوليد نظام قيمي ملائم يعمل لمصالحها الذاتية»[1]

وهذا بغض النظر عن مدى مخالفته للأخلاق، وهو ما وافقه عليه فيلسوف القانون "جون أوستن (John Austin) وفي هذا الصدد يقول عالم الاجتماع الروسي " بتريم سوركين (PaTrim Sorkin) « لما كانت الحياة الاجتماعية في الحضارة المادية معقدة جدا، وكان النضال فيها من أجل السعادة عنيفا، فإن السعي وراء اللّذة يحطم

[1]–أحمد داوود أغلو، *العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية* تر: إبراهيم البيومي غانم (القاهرة:مكتبة الشروق الدولية، ، 2006)، ص130

التوازن العقلي والأخلاقي لدرجة أن الجهاز العصبي لمعظم الناس لا يحتمل الضغط الرهيب، الذي يتعرض له فيتفكك، ولما لم يكن للإنسان من مثل العليا، في هذه الحضارة كانت حياته يكتنفها صراع مضطرب. فيتعرض لدرجات عنيفة تحطم حصانته. فالحضارة الغربية تمر بأخطر مرحلة في تاريخ الإنسانية كلها، كونها لا تهتم إلا بالرفاه المادي لا بغيره»[1].

لقد أدى المشروع الحداثي إلى حدوث كوارث على المستوى الاجتماعي والأسري وكذا البيئي وكل هذا يعود إلى « تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك»[2]وهذا يعني أن الحداثة أقصت الأخلاق مما جعلها تبدوا مشروعا اقتصاديا وسياسيا ذي خلفية معرفية مفصولة عن القيمة من مظاهرها . لذلك فالأخلاق في نظر حلاق تبقى "النطاق المركزي" لأي نقد جاد ومعمق للمشروع الحداثي الغربي. وهو ما جعله ينافح ضد المفاعيل السياسية والاقتصادية وكذا المعرفية والمتمثلة في الدولة الحديثة والعولمة والاستشراق .

ان تراجع الرؤية الأخلاقية للعالم، حسب حلاق يعود بالدرجة الأولى إلى تراجع مكانة الدين بفعل الثورة التي قادها الفكر الغربي ضد الكنيسة، وهذا أدى إلى أزمة خانقة شملت كل مجالات الحياة في الغرب، وهو ما عبر عنه عالم الاجتماع الفرنسي" آلان تورين (Alain Touraine)في كتابه" الخطاب الفلسفي للحداثة" بقوله :«إن الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر،لايمثل مرحلة

[1]– عبد السلام بوزبرة ، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة (بيروت : جداول للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2011) ص 134

[2]–المرجع نفسه ، ص 36

جديدة في مسار الحداثة، بقدر ما يمثل مرحلة نقدها وتفككها»[1]

اما أنصار مدرسة فرانكفورت (Institut für Sozialforschung)– هي مدرسة ذات نزعة نقدية تأسست سنة 1923 في معهد العلوم للأبحاث الاجتماعية، ظهرت على يد مجموعة من الباحثين وتأثرت بمختلف المرجعيات الفلسفية الكبرى(الكانطية الهيغلية، الماركسية، الفرويدية وغيرها) ومواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة،ولتحولات عالمنا الفكرية والاجتماعية والسياسية[2]– فقد خلصوا إلى نتيجة أساسية مفادها انه لا فائدة من الحداثة والتنوير، ولا يعنيهم انتهاء مشروع الحداثة وانتكاسته .

لقد ارتبط اسم النظرية النقدية بمؤسسيها"ماكس هوركهايمر(Max Horkheimer) و" ثيودور أدورنو(theodor adorno)، كما ارتبط اسمهما بمعهد البحث الاجتماعي بجامعة غوته بفرانكفورت الذي اتخذ في ما بعد اسم «مدرسة فرانكفورت».حيث توجه ممثلي هذه النظرية بنقدهم للحداثة الغربية، واعتبروا أن التطبيق السيئ للمشروع الحداثي ليس هو السبب في الأزمة التي تورط فيها التنوير– وأدت إلى الهيمنة على الإنسان والتحكم فيه، والى معاناة الشعوب من الفقر والجوع وانتشار الأمراض وتدهور البيئة، وتفكك الأسر والمجتمعات واستلاب الذات الغربية – بل هي في العقل الأداتي ذاته.

[1]- رفيق عبد السلام بوشلاكة، مآزق الحداثة – الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة –(بيروت: مجلة إسلامية الفكر للفكر الإسلامي ،العدد6،1992) ص112

[2]–فيل سليتر ، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها ، تر : خليل كلفت (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط2 ، 2004)ص15

إلا أن ما وعدت به الحداثة لم يتحقق، بل انقلب سلبا، ومن هنا فان إعراض عقلانية النظام العلمي والتقني عن مراعاة الاعتبارات الأخلاقية الدينية، أدت إلى رمي الإنسان في أزمات كثيرة.وهذا ما جعل" أودرنو"يؤكد أن العقل الأداتي هو عقل قمعي، عقل يسلب ويدم، بل أن الحداثة الغربيّة في نظر"ماكس هوركهامر" نوع من الأسطورة تحمل في ثناياها جملة من الأساطير لأغراض أداتيّة مصلحية .[1]

لذا يدعو هوركهايمر وأدورنو إلى الوقوف على الأزمة التي أصبحت تعرفها الحضارة الغربية منذ بدايتها الأولى، حيث «أصبح العقل الأداتي وسيلة للاضطهاد فالعتمة التي ينتظر أن تضيئها الحداثة المزعومة، صارت أكثر غموضا لما استحالت في خدمة الأقوياء على حساب الضعفاء، لتصبح منهارة اليوم »[2]

اما "هابرماس"فيرى في كتابه " القول الفلسفي للحداثة" أن الحداثة أزمة مؤقتة وأنه باستطاعتها تجاوزها، فهي بالنسبة له مشروع لم يكتمل.فهي في نظره « ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية :السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع ، والسيادة على الذات ناهيك عن عدها قطعا للصلة بكل ما هو تراث وقديم وانشاء لعالم جديد كليا».[3]

وهي نفس الخلاصة التي وصلت إليها تيارات ما بعد الحداثة، بالتأكيد على فشل مشروع الحداثة وإفلاسه، حيث توجهت بنقد جذري للحضارة الغربية من أجل إعادة

---

[1]– هاشم صالح، الفلسفة الغربية في ختام هذا القرن – تيارات ومذاهب– (البحرين : مجلة البحرين للثقافة " العدد 23، 2000) ص71.

[2]–آلان تورين ، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث(القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1997) ص23

[3]-Jürgen Habermas, Le Discours Philosophique de La modernité (Paris : Gallimard, 1985) P7

النظر في مقولاتها ونتائجها في ضوء التحولات التي أفرزتها الحداثة الغربية، كذلك قامت بدور بارز لكشف مختلف الأزمات التي عرفها المجتمع الغربي المعاصر كالتشيؤ والاغتراب وضياع مكانة الفرد وأزمة المعنى وغيرها.

يعد الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور من الفلاسفة الذين نقدوا الحداثة الغربية حيث رأى أن بنية الهوية الغربية الحديثة أصابتها ثلاث أزمات أرجعها إلى الصراع بين الموروث القديم والقيم الحداثية، وهذه الأزمات هي الفردانية المتطرفة وسيادة العقل الأداتي والاستبداد الناعم، إذ وجد المجتمع الحداثي صعوبة في التخلص من هذه الموروثات، التي تتمثل أساسا في هيمنة الفردانية التي شكلت أنانية الذات الغربية ونزعتها الاستهلاكية المفرطة وفصمت الروابط الإنسانية لتحولها إلى علاقات جافة قائمة على المنفعة.إلا أن هذا البحث في نظره سيكون ناقصا ما لم نفهم «نشوء تصوراتنا للخير، فالذات والخير أو أقول بطريقة أخرى، الذات والأخلاق هما موضوعان مترابطان ترابطًا لا فكاك منه»[1]

ومن هنا يخالف "تايلور" مجمل النظريات الأخلاقية الحديثة التي تركز على الأفعال الصحيحة وليس الأفعال الخيرة، وعلى محتوى الواجب وليس طبيعته الخيرة.وهذا ما نجده لدى أنصار المذهب النفعي الذين يركزون على معيار وحيد هو السعادة.

ان الحداثة الغربية تقدم نفسها وكأنها النموذج الأوحد والنهائي في الكون، ومع على البشرية إلا أن تحتذي به. وحجة تايلور« أن عالمنا اليوم زاخر بـ "حداثات

[1]–تشارلز تايلور ، منابع الذات تكون الهوية الحديثة ، تر:حيدر حاج اسماعيل ،(بيروت: المنظمة العربية للترجمة ، 2014) ص 41

متعددة"، لكلٍّ منها مشروعيته في الوجود والتطور، أما العلاقة التي يجب أن تكون بين هذه الحداثات فهي علاقة التفاعل الايجابي الفعال»[1]

أما عبد الوهاب المسيري فيرى أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم، الذي تأخذ به الحداثة الغربية هو مفهوم مادي بحت، يطغى على أي جانب من الجوانب الأخلاقية ولا يعترف بها إلا كجوانب هامشية أو جوانب ذاتية تخص الأفراد كلا على حدة، وفي هذا الصدد يؤكد المسيري على أن« العقل الغربي هو الذي قام بحربين عالميتين مدمرتين بفعل العقل الحداثوي الغربي الذي لم تلجمه لا القيم ولا الوجدان، ولا الضمير ولا القيم الأخلاقية » . [2]

ولهذا فقد طور مفاهيم جديدة استمدها من خلال اشتغاله على النموذج المعرفي كمفاهيم المطلق ومركزية الكون والمادية الحلولية، والمادية الصلبة التي تعبر عن المرحلة الأولى للحداثة، ثم المادية السائلة، أي مرحلة ما بعد الحداثة. كما يظهر تفسيره الخاص لمفهوم العلمانية باعتباره عملية مستمرة تنتقل من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة .[3]

لقد اعتمد "المسيري" على مصطلح التحيز لنقد الحداثة الغربية وكشف تناقضاتها الداخلية، مبينا من خلاله تحيز الحضارة الغربية من حيث الأدوات والمناهج التي يستخدمها الفكر الغربي الذي يدعي أن القيَم الغربية هي قيَم عالمية، إلا أنهامقطوعة الصلة بكل ماهو أخلاقي، لأنه مستمد من الدين . مما أدى إلى استبدال القيم

---

[1]- رشيد الحاج صالح ، لماذا عادت الهويّات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة وعلمانيتها (الجزائر:مجلة تبيين،العدد 41 ، 2022) ص88

[2] – عبد الوهاب المسيري ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية ، مرجع سابق ، ص 120

[3]–سمير ابو زيد ، فلاسفة العربhttp://www.arabphilosophers.com/Arabic ب – ت . تاريخ التصفح يوم 2022-11-25

الأخلاقية الدينية بقيم علمانية برغماتية، وهو ما نجم عنه تفكيك الأسرة الغربية وأصبح الفرد يتلقى تعليما لتلك المبادئ والقيم الحداثية والتي على إثرها فقد الفرد كل مقومات شخصيته، إلا أن الثورة التي شهدها عصر ما بعد الحداثة، عجلت بالبحث عن بدائل وحلول للازمات التي تسببت فيها الحداثة.

أما طه عبد الرحمن فقد انتقد الحداثة الغربية في كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة بالنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، بناء على رؤية فكرية فلسفية، اشتملت على بيان الأهداف التي كان يسعى إليها مفكروا الحداثة، والتي لم يتحقق منها على ارض الواقع إلا القليل وتسببت في وقوع أزمات متعددة مست الكثير من مجالات الحياة.

وقد سعى طه عبد الرحمن من خلال قراءته للحداثة الغربية ، إلى رؤية نقدية لتقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي، وذلك ببيان هشاشة مرتكزاته لما افرزه من مختلف مظاهر الاختناق والتأزم. لأنها أسست نظامها المعرفي على مبدأ لا أخلاق في العلم، ومبدأ لا غيب في العقل، وسعت إلى تحرير الإنسان من إتباع أي سلطة خارج عقله، ولو كانت سلطة دينية، باعتبارها حداثة عقلانية– تعتمد على العقل والعلم لا غير.

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للحداثة العربية من التفريق بين واقع الحداثة الغربية وروحها ، حيث سعت الحداثة الغربية إلى تجسيد أهدافها وقيمها ومبادئها في الواقع الحداثي والتي يلخصها في: النقد والرشد والشمول. ولكن هذه القيم والمبادئ لم تتحقق في ارض الواقع الحداثي الغربي، مما سبب أزمات متعددة هددت مستقبل العالم «فهذا التطبيق قد دخلت عليه آفات مختلفة جعلته يبدو محكوم بقانون عام قد نسميه بقانون انقلاب المقصود إلى ضده : ومقتضاه أن هذا التطبيق توصل في

كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليه»[1]

ان الحداثة الغربية تقوم على جملة من المبادئ والتي تتجلى في :

-مبدأ التوجه إلى الإنسان:نتوجه في تصوراتنا إلى الإنسان، بدل التوجه إلى الإله لان الإنسان له القدرة على الأخذ بزمام أموره ويحدد مصيره بنفسه، دون الحاجة إلى قوة ميتافيزيقية متعالية .

-مبدأ التوسل بالعقل: ومقتضاه أن نترك التوسل في أفكارنا بالوحي ونقتصد فيها على التوسل بالعقل،إذ بواسطة العقل يصدر الإنسان أحكامه على جميع الأشياء.

-مبدأ التعلق بالدنيا: ومقتضاه انه يجب علينا أن نتعلق بالدنيا ونترك التعلق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة .

وعلى أساس هذه المبادئ الانفصالية الثلاثة" مبدأ التوجه إلى الإنسان "و"مبدأ التوسل بالعقل"و"مبدأ التعلق بالدنيا" اشتغل أرباب الحداثة الغربية بإنشاء أخلاقهم الدينية البديلة عن الأخلاق الدينية وهي التي يتهمونها بكونها غير إنسانية وغير عقلانية، وغير دنيوية،حتى نفوا الأخلاق عن الدين واثبتوا الدين وحده.[2]

في الاتجاه نفسه، يذهب مالك بن نبي إلى أن ثقافة الحضارة تحولت بسبب الاستعمار وعنصريتها إلى ثقافة الإمبراطورية، بسبب ابتعادها عن المثل الأخلاقية

[1]-طه عبد الرحمن، روح الحداثة(الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي،ط. 1، 2006) ص 32

[2]- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل (الرباط : المركز الثقافي العربي ، ط 02 ، 1997) ص17

وهذا ما أدى إلى« تدهور الأخلاق في الغرب تدهورا كبيرا منذ أن عمّت النظرية وتبناها العالم وأخذ الفرد يؤمن أن كل ما يرغبه مبرور...»[1]

ان التوجه نحو الأخلاق هو صدى للازمة الأخلاقية العميقة في الواقع الغربي والتي ساهمت في انتشار العدمية أو فقدان المعنى ، وقد كان لهذه الأزمة عدة إفرازات مست بالكرامة الإنسانية كما أشاعت أدوات القتل والدمار والإبادة وحولت الإنسان إلى آلة مستلبة الإرادة لخدمة النظام الاقتصادي الرأسمالي، مما يقتضي الاعتراف بأن أزمة الحداثة هي أزمة أخلاقية، تستوجب البحث عن بدائل وذلك بإرجاع الأخلاق إلى المركز، بعد أن همشتها الحداثة وهذا ما يسهم في ترسيخ الوعي بإشكالية الأخلاق ، ولعل هذا ما يفسر الردود الرافضة من العالم الإسلامي للمشروع الحداثي الذي مثّل اخطر اختراق لقيمنا الإسلامية .

لقد آن الأوان للإقرار بان الحداثة الغربية في الطور العولمي الرّاهن آيلة للزوال لسببين الأول: والمتمثل في تحول قيم التنوير إلى كولونيالية، استعمرت الشعوب المهمشة، وساهمت في انتشار الدمار والقتل وبروز الفاشية والنازية في أوروبا ووقوع حربين عالميتين، أما الثاني فيعود إلى رفض الفلاسفة الأوربيين أنفسهم، لما آلت إليه الحداثة الغربية – بانحرافها عن وعودها وكشف تلازم القوة مع السلطة وإعادة إنتاجها، وكذا تحالف المعرفة مع السلطة – واستعدادهم للمساهمة في تفكيك الحداثة وإعادة النظر في منتوجها وتقييمه والبحث عن بديل لها، فلقد فشل «فيما يبدو مشروع الحداثة، إذ سارع فلاسفة الحداثة إلى إصدار شهادة وفاتها وما يقدم زعما

[1]–إسماعيل راجي الفاروقي ، التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث (مصر : جمعية المسلم المعاصر ، العدد 39 ، 1994) ص14

على انه العالمية الغربية للتنوير وحقوق الإنسان ليس شيئا آخر غير صوت الرجال البيض والعجائز الموتى، الذين يقمعون حقوق الأقليات العرقية والدينية والجنسية»[1]

اما المستشرق الفرنسي "رينيه غينون" فقد وجه نقدا عميقا وشاملا للحداثة، ولذا اعتبره حلاق بأنه "سابق لعصره" بتشخيصه للانحراف المدمر للحداثة الغربية في مجال الميتافيزيقيا والأعراف الاجتماعية والبنى التقليدية، حيث عد عمل "غينون" أفضل ما في النظرية الاجتماعية الحديثة والنظرية النقدية والنقد الثقافي وهو ما يمثل اختراقًا في التيار الفكري الغربي السائد رغم حضوره الهامشي في الخطاب الأكاديمي الغربي السائد وخاصة الفرنسي، الذي يعطي مكانة كبيرة لفوكو ويتجاهل غينون وخصوصا بعد إسلامه .

ان "رينيه غينون "أو"عبد الواحد يحي" بعد إسلامه، انصب اهتمامه بمصير الحضارة الغربية في كتابيه "أزمة العالم الحديث" و"الشرق والغرب"، حيث حدد جملة من الأسباب لتي كانت وراء هذا الانحدار الذي تعرفه هذه الحضارة، ومن بينها اهتمام هذه الحضارة بالكم الذي يرتبط بالجانب المادي منقطعا عن الجانب الروحي، وتفاخرها بالتقدم العلمي الذي كانت له عواقب وخيمة على الإنسان والطبيعة والعالم ككل. إذ يقول غينون :« ونحن لم نشكك أبدا في وجود "نقد مادي" وإنما اعترضنا فقط على أهميته. والرأي الذي نؤيده هو أنه لا يكافئ ما يتسبب في فقدانه في "الجانب العرفاني" ولا يخالف هذا الرأي إلا ما كان جاهلا بالعرفان الحق»[2]

مما ادخل أوروبا عصر الظلمة أو ما يسميه غينون عصر "الكالى–يوغا" حسب التعبير الهندوسي، حيث فقدت أوروبا صلته بالسماء وعززت ارتباطها بعالم الكم

[1]– باك أولريش، ما هي العولمة؟ تر: أبو العيد دودو(بيروت : منشورات الجمل، ط2 ،2012) ص28

[2]- رينيه غينون ، شرق وغرب ، تر:عبد الباقي مفتاح (الاردن : عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1 ، 2016) ص67

والمادة وفصله عن العالم الروحاني، لسوء فهم للعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي، إلى جانب تنامي النزعة الفردانية التي جعلت من الفرد مركزا ومن العقل سبيلا وحيدا للمعرفة، مما جعل الأدنى يحكم الأعلى ويحل الإنساني محل الإلهي وهو ما يعني بتعبير غينون بداية نهاية الحضارة الغربية.

ان التدهور والفوضى الذي تعرفه الحضارة الغربية سيبلغ مداه، حيث سيشمل الشرق وسيمس الجانب السياسي والاقتصادي وأيضا الروحي، وهذا الأخير سيكون من طرف الشرقيين أنفسهم الذين تأثروا بالحضارة الغربية وسلبتهم أرواحهم وعقولهم رغم محدودية تأثيرهم حسب اعتقاد غينون، رغم تظاهرهم بالدفاع عن تراثهم.

2-وائل حلاق والرهان الأخلاقي في معالجة أزمات الحداثة

ان مأزق الحداثة الغربية دفع الغربيين إلى البحث عن مخرج أخلاقي لهذه الأزمة حيث لم يتوانا المفكرين الغربيين المعاصرين عن مساءلة الحداثة وأدواتها واتخاذ النقد وسيلة لمتابعة نتائج الحداثة.ولكن عبر مواقف دنيوية من بينها أطروحة أرسطو وأفلاطون وتوما الاكويني، مما يجعلنا أمام طريقين : إما الإعلان عن إفلاس الحداثة ، وهدمها وتجاوزها والقطيعة النهائية معها وهذا ما نجده عند دعاة تيار ما بعد الحداثة كـ فرانسوا ليوتار في مؤلفه "الظرف ما بعد الحداثي" وطرح التساؤل وإما أن نسعى إلى مسار جديد يصحح مسار الحداثة وانحرافاتها وهو ما نجده عند وائل حلاق وهابرماس وغيرهم .لكن ما هي جانب الأزمة الأخلاقية في الحداثة الغربية ؟ وما هي آليات إصلاحها؟

2-1. طرق وبدائل للتفكير في إصلاح الحداثة

يشهد الغرب انحطاطا ملحوظا وعميقا في مجال القيم، إذ بالرغم مما قدمته الحداثة الغربية بشكلها الإنساني والتنويري، من وعود لتحسين الوضع الأخلاقي للإنسان ، بعد انفصالها عن كل ما هو ديني ، إلا أن ممارستها على ارض الواقع وما آل إليه مشروع الحداثة من فراغ روحي وتفكك اجتماعي واستعباد لذات الإنسان وانتشار لثقافة الاستهلاك ، وانحطاط أخلاقي ودمار عظيم لكوكب الأرض ،وبروز قيم الفردانية واختفاء التقاليد الدينية والأخلاقية القديمة وطرق العيش الفوضوي بلا أخلاق ولا معايير، وظهور صيغ جديدة لمفهوم الإنسان : كالإنسان السائل الإنسان الآلي، الإنسان النرجسي ...

ان التحدي الحداثي لم يقتصر تأثيره على المنظومة الأخلاقية التقليدية، حيث أدى الفصل بين الحقيقة أو الواقع والقيمة، أو بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون إلى سعي الإنسان إلى إحلال منظومته الأخلاقية كبديل بعيدا عن أية منظومة خارجة عنه تقوم على مفاهيم"التسامح" و"المساواة بين المواطنين" و"العقد الاجتماعي" و"المسؤولية الاجتماعية" وأخلاقيات"الدين المدني"

في ظلِّ الدعوى إلى مركزية الإنسان، فـ «لقد غدت قضايا الأدوار الجندرية وتغيير الجنس وطبيعية الميول المتعدِّدة قضايا مفروضةً على أجندة الحقوق العالمية. فإذا كانت الأسرة في الإسلام –وفي غيره من الأديان أيضًا– تقع في قلب الرؤية الأخلاقية عن المجتمع، فإن مفهوم الأسرة بات مُهدَّدًا بألوان هجينة من الأُسر لقد باتت الافتراضات البنائية مهيمنةً على ساحة النقاش الأخلاقي الغربي؛ إذ لم تعُد

لمفاهيم "الفطرة" أو"الروح" صلاحية "علمية"، في وجه النزعات القائلة بإمكانية التشكيل الاجتماعي المستمرّ للذوات»[1]

ان الأزمة الأخلاقية للحداثة، يتقاطع مسارها مع التقدم التكنولوجي القائم على العقلانية الأداتية، ومنطق تحقيق الأرباح في ظل نظام رأسمالي ساهم بشكل كبير في تدمير الإنسانية والطبيعة على حد سواء، ولن يتأتى الخروج من هذه الأزمة إلا بالكشف عن زيف ادعاءات الحداثة التي جعلت من الإنسان مركزا للكون وما يرتبط بذلك من معاني السيادة والسيطرة . وقد نتج عن هذه الروح نشوء نموذج معرفي لا أخلاقي هيمن على المنهج العلمي الحديث وذلك بفعل تحالف العلم مع التقنية والذي تتلخص أهم مبادئه في استبعاد كل اعتبار أخلاقي في البحث العلمي، عملا بمبدأ أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه. [2]

مما كان من نتائجه المباشرة تقرير سيادة الإنسان المطلقة على الآخر الإنسان والطبيعة، الأمر الذي أدى إلى الهيمنة عليه، والى استلاب الذات الانسانية وإلى كارثة بيئية غير مسبوقة في تاريخ الإنسانية، منذرة بقرب نهاية الاستثناء البشري على حد تعبير الفيلسوف المعاصر جون شيفر(John Cheever).

لذا بات لزاماً على مفكري الغرب إعادة النظر في نتائج الحداثة التي وعدت بها وتقييمها وبيان العلاقة التي يجب أن تكون بين الإنسان والطبيعة ودورها «وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الغربية نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة

[1]–مركز نهوض للدراسات والبحوث ، الأخلاق–الإسلامية–في–عصر–ما–بعد–الأخلاق:-https://nohoudh-2022-11-10center.com/news تاريخ التصفح 28-12-2022

[2]–طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق ، ص 45.

غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام قاهرا للإنسان ولا يطيعه ، أو قل بإيجاز نظاما متسلطا»[1]

لكن جوهر الوظيفة الذي يجب أن تضطلع به الفلسفة بجميع تياراتها لمواجهة هذه الأزمة تكمن في البحث عن الجذور التاريخية لهذه الأزمة وذلك بردها إلى اللحظة الفلسفية التي ميزت عصر النهضة في القرن السابع عشر، تحديدا على يد الفلسفة العقلانية الديكارتية الباعثة للثورة الصناعية في أوروبا.

كل هذا دفع العديد من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين ومن بينهم (ألسدير ماكنتاير تشارلز تايلور، تشارلز لارمور، مايكل ساندل) وغيرهم، إلى محاولة الكشف عن الجذور التي أنتجت هذه الأزمات وجعلتهم يتساءلون أمام هذا الوضع المؤسف الذي آلت إليه الحداثة عن الحلول للخروج من هذه الأزمة، وحالة الضياع التي يعانيها المشروع التنويري ، وطرح التساؤل حول ما إذا كان تجاوز أزمة الحداثة المعاصرة يتطلب شحن قيم الحداثة بشحنة أخلاقية.

وفي هذا الإطار أصبحت الحاجة إلى ميثاقٍ عالميٍّ للتعاطي مع النقاش الأخلاقي لعالم اليوم، عبر تفحص مدى نجاعة العودة إلى المصادر الأخلاقية الأصيلة ما قبل الحديثة وبخاصة في التراث الأوروبي(أفلاطون وأرسطو وتوما الاكويني وغيرهم) أو البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى . وهذا ما نجده عند كل من :

رينيه غينون:

لقد ترسخت لدى "غينون" قناعة بأن الحضارة الغربية تعاني أزمة عميقة في المجالات الفكرية والعلمية والاجتماعية، ويتضح ذلك في كتابه" أزمة العالم الحديث "

[1] – المرجع السابق ، ص 142

عام 1927، وان الحل يكون عن طريق إعادة بعث التراث الغربي المرتبط بالوحي الإلهي، أما« كل ما هو من نمط بشري صرف لا يصح لهذا السبب أن يوصف شرعا بأنه تراثي أصيل... فالتعابير الشائعة اليوم من طراز التراث الفلسفي والتراث العلمي والتراث السياسي وتراث قومي تعابير مشوهة لمفهوم التراث الأصيل»[1]

ويهدف"غينون"إلى معالجة الأزمة التي تعانيها الحضارة الغربية، وإعادة التواصل بين الشرق والغرب بغية الإفادة من التراث الروحاني للشرق، والعمل على إعادة بعث ما يسميه غينون" الصفوة الروحانية" في الحضارة الغربية،وذلك لكون العالم الغربي متمسك بالجانب المادي ومنفصل عن الجانب الروحي و« ربما لن يتوان بعضهم عندئذ من إدراك كل ما ينقصهم هم أنفسهم بالأخص في وجهة النظر العرفانية الروحية الخالصة»[2]

ان الانحرافات التي حدثت للديانتين اليهودية والنصرانية حسب اعتقاد "غينون" تعود إلى ابتعادهما عن مبادئ التراث التي عن طريقها يمكننا التعرف على جوهر الدين تفاديا لترك مجال للتلاعب به في حالة غياب تلك المبادئ، ولايمكن تفادي ذلك إلا بتكوين علماء لهم معرفة بالتراث الروحاني والعرفاني الأصيل والذين يطلق عليهم غينون اسم" الصفوة " .

وهذا معناه أن الروح الإلهية المنتشرة في الشرق، يمكن أن تبدد ظلام العقلانية الحديثة الدامس في الغرب، كما يؤكد أن العالم على أعتاب بداية النهاية نتيجة للمادية الرافضة لكل القيم حتى لو كانت متخفية وراء الشعارات الداعية للإنسانية

[1]– رينيه غينون ، هيمنة الكم وعلامات آخر زمان تر: عبد الباقي مفتاح (الاردن: عالم الكتب الحديث ، ط1 ،2013) ص232

[2]– رينيه غينون ، شرق غرب ، مرجع سابق ، ص49

ومن ثم كانت البدايات الأولى للعلمانية التي فصلت ما هو روحي عن بقية المجالات وشجعت الانسان على البحث على ما يشبع رغباته المادية.

في هذا الاطار، توجه"غينون" بالنقد للكاتب الفرنسي "هنري ماسيس (Henri Massis) مؤلف كتاب" الدفاع عن الغرب" والذي يرفض اقتداء الغرب بأية أفكار شرقية باعتبارها خطر يهدد الغرب، معتبرا ان رد فعل "ماسيس" نابع من خوفه من انهيار وشيك للحضارة الغربية والتي لا يمكن النهوض بها إلا بإعادة إحياء التراث الأصيل حتى تتمكن من تصحيح مسارها وإصلاح انحرافها، إلا أن التراث المطلوب هو التراث الحي، وهو ما نجده في الشرق، وما على الغرب إلا التقرب منه لإخراج هذه الحضارة من أزمتها.

ان النخبة الروحية " نخبة الصوفية أو العارفين بالله " المتواجدة في الشرق مطالبة بأن تلعب دورا مهما للحفاظ على العالم الذي يوشك أن ينهار، لبناء العالم القادم وهو ما تنبه إليه بعض المفكرين في الغرب، الذين أدركوا أن فقدانهم للمعرفة الإلهية هو سبب انهيار حضارتهم، ولذا ينبغي العودة إلى تراثهم الأوروبي، أو الاستعانة بما لدى الحضارات الشرقية من علوم إلهية، وذلك من خلال وسطاء غربيين استفادوا من المعرفة الإلهية الشرقية. أو من خلال الكنيسة الكاثوليكية بالرغم من بعض العوائق ومن أهمها التبشير والغرور الغربي وعدم تقبله للآخر، وتمسكهم بالفلسفة التي يعدونها أهم المعارف العليا، رغم كونها تضليلا للمعرفة الحق.

ان ما نلاحظه أن"غينون" يدعو إلى تغليب الجانب الروحي، وان لا نقطع الأمل بوجود مخارج لأزمة الحضارة الغربية ، فالحقيقة تنتصر على كل شيء وهو ما جعله يرى أن الإصلاح أصبح أمرا غير ممكن، والنهاية اقتربت ، وهذه النهاية هي نقطة انطلاق البداية لعالم جديد وهو ما أخبرت به الكتب السماوية فهو جزء من المسيرة

العامة لدورة هذا الوجود، بان الناس سيغرقون في عالم المادة بلا ضوابط أخلاقية ويتخلون عن الحكمة الربانية والعرفانية.

يبحث "غينون" عن خطاب مشترك يجمع الشرق والغرب، مستشهدا بآيات الإنجيل لدفع الغرب إلى الأخذ بالجانب الروحي والى التعاون مع الشرق خصوصا وهو ينتمي إلى الغرب وعاش فيه، ثم عايش الشرق بعد إسلامه،مع ملاحظة أن "غينون" لا يرفض الغرب، ولكنه يرفض إقصاء الفكر الغربي للعرفان الروحي، وهو ما جعله يدرك أهمية العودة للإرث الرباني في الشرق والغرب بعد أن أضاعه وهم الحداثة.

وهو ما جعل الكثير من المفكرين الغربيين يرجعون الى الدين والحكمة الالهية حينما كشف لهم "غينون"عيوب الحضارة الغربية التي استقوت بالعلوم التجريبية وصنعت حضارة فارغة من محتواها الروحي.وفي هذا الصدد يقول غينون :« من الضروري لاستعادة الفهم المفقود الاتصال بالروح التراثي الحيّ لايقاظ ما هو مستغرق في نوع من السبات. انّ هذا هو بالخصوص ما يحتاجه الغرب كمعونة من الشرق، ان اراد العودة الى الوعي بتراثه الخاص به»[1]

لقد أعلن العقل الغربي عجزه عن مواجهة أزمة الحداثة، وانه في حاجة إلى حلول وبدائل تمكنه من مراجعة مسيرته، وهو الأمر الذي جعل الكاتب الايرلندي"جورج برنارد شو(George Bernard Shaw)يقول« كنت أعرف أن الحضارة تحتاج إلى دين وإن حياتها أو موتها يتوقف على ذلك، فالحضارة تسقط في اللحظة التي تكون فيها قوة الإنسان أشد وأكبر من قوة الدين »[2]

[1]–رينيه غينون ، شرق وغرب ، مرجع سابق ، ص76

[2]–ولسن كولن ، سقوط الحضارة ، تر: أنيس زكي حسن (بيروت : دار الآداب ، ط2 ، 1971) ص396

ان البديل الذي يؤكد عليه "غينون" لإخراج الغرب من أزماته، هو حل روحي ما دامت الأزمة ذات طابع روحي، لتفادي انهيار الحضارة الغربية، وبعثها من جديد بالتوجه إلى الفرد الغربي المنهزم سيكولوجيا وانتشاله من عبث المادية، إلى عالم روحاني يشعر فيه بالاستقرار النفسي.وفي هذا يقول :«فلا داعي اذًا لليأس ، وحتى لو لم يبق أيّ أمل لبلوغ نتيجة محسوسة قبل فناء العالم الحديث بفعل كارثة ما فليس هذا سببا مقبولا لعدم القيام بعمل تمتد آثاره الايجابية إلى ما بعد الحقبة الراهنة... وان الفوضى والباطل والظلام أن تكون لهم الغلبة إلا ظاهريا وخلال فترة مؤقتة محدودة جدا ولا شيء في النهاية أن يتغلب على قدرة الحق»[1]

يورغن هابرماس:

اهتم "هابرماس" بدراسة المجتمعات الرأسمالية المتأخرة (ما بعد الصناعية) ذات الأيديولوجية التكنوقراطية، كما صاغها في نظريته النقدية التواصلية التي تضع حلولا عقلانية لمواجهة تحديات الرأسمالية والعولمة وما بعد الحداثة. من أهم مؤلفاته "النظرية النقدية التواصلية" التي هدف فيها إلى بناء عالم عقلاني إنساني ومنظم عن طريق الديمقراطية التعددية، التي تقوم على التفاهم والتواصل والحوار العقلاني المستمر للتحرر من العقل الأداتي الذي يسيطر على العقل الأوروبي.

ان مسعى "هابرماس" هو إعادة بناء مفهوم الحداثة، من خلال التخلص من فلسفات الذات التي أنتجها العصر الحديث، انطلاقا من ديكارت وكانط وهيجل وماركس ليؤسس لنظرية لا تقوم على الذات أو الموضوع، بل إلى جدل بينذاتي تجتمع فيه الذوات من أجل تحقيق الأهداف التي لم تستطع فلسفات الذات انجازها.

[1]–رينيه غينون ، أزمة العالم الحديث ، مرجع سابق ، ص128.

وذلك من اجل إعادة تشكيل وعي الإنسان عن طريق التواصل والتفاعل الإنساني باستخدام أسلوب المناقشة والحوار كمنهج أخلاقي، والمدعم بالحجج والحجج المضادة والمعتمدة على معايير أخلاقية كونية، يشترك فيها كل الشعوب على اختلاف عاداتهم وثقافتهم، من اجل إيجاد حلول للمشكلات المطروحة ، وهو ما أطلق عليه "أخلاقيات المناقشة".

ان أخلاقيات المناقشة هي نموذج للعقلانية، تتمايز عن العقلانية الأداتية التي استعبدت الإنسان واختزلت العالم في منظور أحادي، قاد إلى وقوع هذا العقل في أزمات خطيرة مست الإنسان والطبيعة، ولا يمكن علاجها حسب "هابرماس" إلا عن طريق العقل التواصلي الذي هو عقل عملي قائم على النشاط والتفاعل بين الإنسانية بغية وضع أخلاق تشاركية مبنية على معايير تتصف بأنها قبلية وكلية ، ذلك أن أخلاقيات المناقشة هي « مبحث إجرائي قعد فيه للإجراءات الضرورية لتنظيم مناقشة عقلانية تمكننا من التواصل إلى إجماع حول أخلاقية مشتركة ذات طابع كوني»[1]

من هنا فان نقطة الانطلاق حسب "هابرماس" هي الإجماع الكوني حول القاعدة المراد الوصول إليها، عبر مناقشة تجمع كل الأطراف المعنية، أو ما يسميه هابرماس " نحن" بدلا من الانفراد بوضع هذه القواعد وفرضها على أساس أنها قاعدة أخلاقية كونية.

بناء عليه يرى "هابرماس" بأنه لا ينبغي التخلي عن مشروع الحداثة ، بل يجب فحصه نقديا لاكتشاف ايجابياته وسلبياته ، من أجل معالجة نقائصه لكون الحداثة

[1]–محمد الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهبرماس (عمان: دار ورد ، 2013) ص16

"مشروع لم يكتمل"، وذلك بالاستناد إلى النقد الذي يكشف نقائصها ويعطيها تصورا جديدا يختلف عن التصور القديم لها .وبالتالي تقوم رؤيته على إعادة الثقة في مشروع الحداثة ، بعد الانتقادات التي صدرت « من داخل الحضارة الغربية ، وهم أهلها والعارفون بأسرارها وخباياها تدعو إلى تصفية النموذج الغربي من سيادة العقل والعلم الذي تحكمه قوانين المادة والتجريب الأمبريقي ومن سيادة قيم المادة المسيطرة عليه قيم السوق ورأس المال والتفتت والتشرذم والتراجع المهول للقيم الروحية مما أوصل الحضارة الغربية إلى أزمة»[1]

ولا يتم ذلك إلا من خلال بناء أخلاق مشتركة تجمع بين الكونية والخصوصية أي بالاعتراف بأن لكل مجتمع ثقافته الخاصة المتميزة بالحركية والتفاعل مع غيرها من الثقافات الأخرى في بوتقة واحدة تمثل مشتركا إنسانيا كونيا دون إلغاء هذه الخصوصيات أو تجاهلها. مما يعني أن الحداثة يمكنها أن تصحح مسارها في كل مرة وهي بذلك لا تدعي لنفسها الكمال،بل تعترف في المقابل أنها منظومة ناقصة وقاصرة، وهو ما تستمد منه قوتها في مواجهة فلسفة ما بعد الحداثة.

ألسدير ماكنتاير*:(1929-...)

يعد كتاب "بعد الفضيلة" من أبرز مساهمات "ماكنتاير" في مجال الفلسفة السياسية عام1981م، كما أن له أيضًا أعمالًا أخرى في اللاهوت والماركسية والعقلانية والميتافيزيقا والأخلاق وتاريخ الفلسفة. وتميزت أعماله بتوجهه بالنقد للعالم الرأسمالي الليبرالي الحديث، لأنه يعتقد أن الفلسفة الحديثة ، تفتقد إلى قانون أخلاقي

[1]–حميد سمير، خطاب الحداثة قراءة نقدية (الكويت : وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية ،2009) ص36.

*ألسدير ماكنتاير: فيلسوف وعالم أخلاق اسكتلندي،له إسهاماته في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية و تاريخ الفلسفة واللاهوت. من أهم مؤلفاته: كتاب مابعد الفضيلة"(1981) https://ar.wikipedia.org/wiki

متماسك ويعود ذلك إلى انحرافها عن التقليد الفلسفي العريق للفلسفة الخلقية واستبداله بأخلاق ذات طابع عقلي. «إن الفرضية التي أود أن أعرضها ، مفادها أن اللغة الأخلاقية في العالم الواقعي الذي تقيم فيه هي في حالة من الفوضى الخطيرة والمهلكة ،لأنها فقدت الصلة بالعالم الذي نشأت فيه بحيث صارت أجزاء تفتقر إلى البيئات (السياقات) التي منها استمدت معناها وأهميتها، فما نحوز عليه إن هو إلا صور مزيفة عن الأخلاق ونحن ما زلنا نستخدم الكثير من التعابير الرئيسية غير أننا فقدنا كثيرا جدا إن لم كليا ،فهمنا الشامل النظري والعملي أو الأخلاقي»[1]

ساهم "ألسدير ماكنتاير" في مختلف مجالات الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، فهو أحد المؤيدين الرئيسيين للمقاربة الأخلاقية للفضيلة(Virtue ethics) في الفلسفة الأخلاقية، وهي جزء من محاولة أوسع لاستعادة المفهوم الأرسطي لكل من الأخلاق والسياسة. كانت عودته إلى المصادر القديمة مدفوعة بإدانة انتقادية للمأزق الأخلاقي الحديث، والذي يعتبره "ماكنتاير" مشوشًا نظريًا ومشتتًاعمليًا؛ فقط العودة إلى التقليد الذي يجمع بين الموضوعات الأرسطية والأوغسطينية سوف يعيد العقلانية والوضوح إلى الحياة الأخلاقية والسياسية المعاصرة.

من هذا المنطلق يتوجه "ماكنتاير" للفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو، لاقتراح طريقة مختلفة للحياة يعمل فيها الناس معًا في مجتمعات سياسية حقيقية لاكتساب الفضائل وتحقيق هدفهم البشري المتأصل. خصوصا وان الفلسفة الأخلاقية تعيش في حالة من الاضطراب في العصر الحديث، بسبب فوضى المفاهيم حولها والتي يصعب حصرها والإمساك بها، وخاصة بعد العصر المظلم الجديد الذي حل على

[1]-ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة بحث في النظرية الأخلاقية ، تر:حيدر حاج اسماعيل (بيروت :المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، 2013) ص36

أوروبا، ولذا يجب الحفاظ على طريقة الحياة هذه في المجتمعات التي يجب أن تقاوم بأفضل ما يمكن القوى المدمرة للرأسمالية الليبرالية.

لذا يريد "ماكنتاير" الإطاحة بالإيديولوجية الرأسمالية الليبرالية التي تهيمن حاليًا على العالم سواء في مجال الأفكار أو في مجال مظاهرها في المؤسسات السياسية والاجتماعية .إنه يسعى لتحقيق ذلك ليس من خلال استخدام القوة ولكن عن طريق تغيير طريقة تفكير الناس وفهمهم وتصرفهم في العالم .وبالبحث عن مفردات أخلاقية تمكننا من التعامل مع الآخر .

ولإثبات أن التغييرات التي يريدها ممكنة ومرغوبة، عاد "ماكنتاير" إلى المفهوم الأقدم للأخلاق المستمد من فلسفة أرسطو ومن تعاليم القديس توما الاكويني، وهو تصور قديم لمفهوم الأخلاق باعتباره متفوقًا ومعاد بشكل أساسي للنظام الحديث، وله قدرة على تشخيص الأشياء كما تكون، ويسعى إلى البحث عن حلول لتجاوز المشكلات الأخلاقية التي تعاني منها الحضارة الغربية،وتهدف حججه الفلسفية إلى المساعدة في استعادته إلى العالم، من ناحية أخرى ، فهو يعي أن الرأسمالية الليبرالية تتمتع بقوة هائلة وجاذبية في كل من عالم الأفكار وفي المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في آن واحد.

وهكذا فإن الطريقة المثلى لمعالجة المسألة الأخلاقية المتنازع عليها بين المحدثين (من كانطيين وأتباع مذهب المنفعة خاصة) تكون بالعودة إلى«تقليد آخر غير حديث كان قد صاغه أرسطو تحديدا، وذلك من أجل أن نفهم نشوء الحداثة الأخلاقية وورطتها». [1] لأن الأخلاق في الفلسفة اليونانية تتميز بأنها أخلاق سعادة

[1] – ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة بحث في النظرية الأخلاقية ، مرجع سابق ، ص16

وليست أخلاق واجب كما هي عند "كانط" والقائمة على القاعدة التي تقول" افعل الفعل لأنه واجب" وهو ما يخالف القاعدة عند اليونان التي تقول "افعل الفعل لأنه يحقق سعادتك" هذا التقليد الذي صاغه أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" والذي كان له تأثيرا في مجال الأبحاث الفلسفية الأخلاقية من كانط الى جون راولز، وهو ما يعني استدعاء فلاسفة الماضي للمشاركة في النقاش وكأنهم معاصرون لإيجاد حل لازمات الحداثة.

ان فلسفة الأخلاق عند "أرسطو" قائمة على مبدأ الفضيلة، بحيث ينبغي على«الإنسان الفاضل أن يعمل بمقتضى العقل، لا بمقتضى النية أو الإرادة الخيرة كما هو الشأن عند كانط، فأرسطو يحدد الفعل الأخلاقي بالنظر إلى نتائجه والغاية منه»[1]. وجعل من تحقيق السعادة أسمى الفضائل الأخلاقية باعتبارها غاية الغايات، ولا يتحقق ذلك إلا بأعمال العقل وتوجيه السلوك العقلاني نحو الخير الأسمى. وكذا الاعتدال والتوسط في الأفعال لتحقيق السعادة الحقيقية .

وفي نهاية المطاف يؤكد "ماكنتاير" أن الظروف الخاصة للعالم الحديث، تتطلب من أولئك الذين يتفقون مع حججه بالانسحاب من العالم إلى المجتمع، حيث يمكن الحفاظ على الأخلاق القديمة حتى يحين الوقت المناسب للعودة للظهور مجددا.

من هنا فانه يجب الخروج من الفوضى الأخلاقية المعاصرة، حتى لا نواصل استخدام مفردات أخلاقية ، فقدت السياق الذي نشأت فيه، مما يستوجب علينا أن نؤرخ لها من جديد حتى تعود إلى سياقها الخاص بها، لذا يجب أن نركز على ما نكون وما نفعل أي بين هويتنا وأخلاقنا،لان الأخلاق تستمد دلالتها من السياق الذي

[1]–محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية (بيروت :مشورات عويدات، ط2 ، 1981) ص204

نشأت فيه أي من الهوية التي تسبق الأخلاق من حيث الأصل والتي بدونها ينهار عالم الأخلاق، فـ« إن التنكر للدين غيب المرجعيات الكبرى للأخلاق، فأدى ذلك إلى أن نعيش عصرا اندثرت فيه المعايير التقليدية، عصرا تنقصه الأسس والقواعد، تبتكر الأخلاقيات المعاصرة في فراغ مطلق، بما أننا نجهل في الواقع ما يسمح لنا بالقول بان قانونا ما عادل، أو أن وجوبا ما يفرض نفسه، لماذا هذا الفراغ؟ انه يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل العدمية التي تعني"وفاة الإله"» [1]

لكن يبقى التساؤل عن المصادر أو التقاليد التي تمكننا من إعادة بناء القيم الأخلاقية التي فقدناها بسبب الفوضى الأخلاقية التي يعيشها الغرب؟

ان "ماكنتاير" يدعو إلى موقف فلسفي، يقف في وجه الحداثة الأخلاقية الليبرالية والفردانية ويستلهم عناصر قوته من تقليد أخلاقي قديم وخاصة الأرسطي، وهو تقليد لا يرتبط بالواجب الكانطي ولا النفعي، وهو« خير متجسّد في فضائل لا يتم استنباطها عقليًا بل يعيشها أناس حقيقيون منخرطون في قصة حياتهم، وذلك في خضم سعيهم إلى بناء وإبقاء أشكال من المجتمع موجهة نحو التحقيق المشترك لتلك الخيرات المشتركة، التي من دونها لا يمكن تحقيق الخير الإنساني الأقصى» [2]

تشارلز تايلور :(1931 -...)*

لا يخرج الفيلسوف الكندي "تشارلز تايلور" عن سياق المفكرين في نقدهم للحداثة الغربية؛ فقد أجرى فحصا للحضارة الغربية المعاصرة، وشخص انحرافاتها ، واقترح

[1]–جاكلين روس ، فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ضمن كتاب فلسفات عصرنا (بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ،2009) ص265

[2] – ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة بحث في النظرية الأخلاقية ،مرجع سابق ، ص33

*هو فيلسوف كندي من ، كيبيك، له مساهمات في الفلسفة السياسية وفلسفة العلوم الاجتماعية وتاريخ الفلسفة والتاريخ الفكري. https://ar.wikipedia.org/wiki

مخارج وحلول لأزمتها،ويتضح ذلك في أعماله العديدة التي خصصها لهذا الموضوع، وخاصة كتابه: (منابع الذات 1989) .

في كتابه "منابع الذات " يعتقد تايلور أن الحداثة انحرفت عن مسارها نتيجة تشويه بعدها الأخلاقي خاصة الأخلاق الكانطية والأخلاق النفعية،«لقد بتنا نعتمد على مفهوم "تكران الذات" أو"مفهوم النزاهة العلمية" عند بنتام أو مفهوم " الدافع الداخلي للطبيعة" عند روسو، أو مفهوم "الإرادة الخيرة "عند كانط ، إلا أننا لا زلنا دائما نجاور نظم الأخلاق المسيحية الأصيلة لمفاهيم العفو والمغفرة »[1]

لذا، فإنه من غير الضروري أن تندمج الحضارات في نموذج أوحد، إذ أن لكل حضارة خصوصياتها التي تميزها عن غيرها من الحضارات الأخرى، ذلك أن تايلور يؤمن بتعدد الحداثات ولكل حداثة خصوصيتها، هذه الخصوصيات يجب في نظر تايلور الإبقاء عليها لكن يجب أن تكون موضوع تفاهم، باعتبار أن «الحضارات تتقارب فيما بينها ويتعلم بعضها من بعض، لا تلغي هذه الفوارق بل تموهها فحسب وذلك لأن فهم معنى الاستعارة من الآخر أو الاقتراب منه، يكون في غالب الأحيان مختلفًا جدا بحسب زوايا النظر المختلفة إليه»[2]

ان الأخلاق كما يرى تايلور هي من تعطي لحياتنا معناها، لكن حينما نعيش وفق قيم الحداثة الأخلاقية الأصيلة كالحرية والعدالة والمساواة ... إلا أن انحياز الحداثة للذات الغربية ومقولاتها وتحييدها للدين الذي كان يعد عنوانا للأخلاقية حتى القرن

[1] – مصطفى بن تمسك، تشالز تايلور : الجذور اليهو–مسيحية للحداثة الغربية (الرباط: مجلة الباب ، العدد 09 ، 2016) ص 154

[2]– تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، تر: الحارث النبهان (بيروت: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ، 2015) ص222.

الرابع عشر هو الذي جعل الحداثة تدخل في أزمة أخلاقية ، وتتجه إلى عدم معاملة الذوات الأخرى بالمساواة ، وهو الأمر الذي دفع بتايلور إلى الدفاع عن الحداثة رافضا وصفها بالزيف والبطلان والعدمية.

ومن ثم، فان تايلور يدعو إلى التحرر من الفردانية التي صاغها عصر التنوير وفرضها على الذات الحديثة، ووجهتها وجهة دنيوية، نابذة لكل ما هو ديني، كل هذا من اجل استعادة أصالة الحداثة واكتشافها من جديد، والاستعداد للعيش المشترك والتفكير المشترك وقبول قيم الاختلاف والتعددية، التي ميزت الحداثية في مراحل نشوءها وسيرورتها.

إن تايلور الكاثوليكي – الملتزم بدينه، المنتسب إلى التقليد الفلسفي الأرسطي والاكويني– يرفض فكرة نهاية الدين مع إقراره بان هناك تراجعا في ممارسته، فهو لم يصبح مؤسسة قائمة بذاتها كما في السابق، حيث أن الكنائس فارغة والممارسات الدينية تتضاءل باستمرار، إلا أن فكرة الله لها وجود قوي في نظر تايلور ويدعو إلى الرد على اعتقاد "نيتشه " بموت الله ، لان الله موجود في مكان من العالم وفي كل شؤون حياة الإنسان الغربي .

يتضح من خلال ما سبق أن تايلور ورغم مناداته بالعلمانية، فانه لا يدعو إلى القطيعة مع الدين،لان العلمانية في نظره بما تحمله من قيم روحية لا تتناقض مع الدين ، بل تعمل على إعادة صياغته من جديد. وهذا بخلاف الحداثة التي تعاني من أزمة نتيجة فشلها في تحقيق الأهداف التي وعدت بها، مما يجعلها في حاجة إلى الدين المسيحي البروتاستنتي لتستعيد توازنها وهو ما يفسر حسب تايلور عودة التدين عند اليمين المسيحي في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، تحت شعار " أمة واحدة تحت رعاية الله " .

الفلسفة النسوية

النسوية هي محاولة للانفلات من هيمنة الذكور بأبعادها الإقصائية، على حياة الأنثى، ورسم تصور جديد للعلاقة بين الذكر والأنثى تتجاوز فكرة التمركز حول الذكر، واعتبار المرأة ذلك الهامش أو الآخر، وبالتالي يمكن اعتبارها رد فعل ضد الليبيرالية التي فصلت بين ما هو عام "الذكورية" وماهو خاص "الأنثوية" ومن هنا فهو دفاع عن الوجود ضد الخطابات الذكوية المسيطرة والتي نظرت للمرأة كجنس منحط وشهواني، وغير عقلاني...

ان نضال المرأة وسعيها لصناعة ذاتها بذاتها في مقابل الاستيلاب والتهميش الذي مارسه الذكر تجاهها، مكنها من تقديم رؤية اجتماعية فلسفية مختلفة في ظل سيطرة القوى الذكورية المهيمنة على الهامش، حيث حققت مزيدا من التحرر والاعتراف متجاوزة السيطرة الذكورية والمجال الذي سجنت فيه. وإعادة الاعتبار للآخر النسوي في إطار النقد ما بعد الحداثي للتنوير والحداثة وأنانية الفرد الذي أنتجته الحداثة الغربية.

وفي هذا الصدد توجهت كل من الكاتبة الانجليزية "فرجينيا وولف Virginia) Woolf) والمفكرة الفرنسية " سيمون دي بوفوار(simone de Beauvoir) بالاتهام للغرب بأنه« مجتمع أبوي يحرم المرأة من طموحاتها وحقوقها وأن تعريف المرأة مرتبط بالرجل فهو ذات مهيمنة وهي "آخر" هامشي سلبي»[1]

لقد استفادت الفلسفة النسوية في نقدها للحداثة من مفكري ما بعد الحداثة ووجدت فيها مرجعا لأطروحتها، وتعد أعمال الفرنسيين "جاك دريدا" و"ميشال فوكو" واحدة

[1]–ميجان الرويلي، سعد البازعي:دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصرا(المغرب: المركزالثقافي العربي ،ط3، 2002)ص222

من هذه الأعمال، حيث اعتبرت النسوية مسألة نقدية رئيسية، تحكمها بحسب "ابستيمية فوكو" علاقات القوة والهيمنة للسلطة الذكورية واحتقار لشأن الأنثى .

حيث يتحول النص الذكوري الذي يشكل معرفة إلى شكل من أشكال السلطة والتي تموضع المرأة في قوالب ثقافية مهينة «إن معظم فلاسفة التاريخ الذين هيمنوا منذ عصر الأنوار أرغموا السرد التاريخي على الوحدة والتجانس، هذه الوحدة تزج بالمرأة خارج التاريخ لكونها تفتقر إلى تاريخ خاص بها»[1]

ان هدف النقد النسوي للحداثة، هو إعادة قراءة تاريخ الفلسفة، لمعرفة أسباب مآلات الوضع النسوي السيئ، وسيطرة الذكورية على كل ما يتعلق بالمرأة بتأثير من الأنا الديكارتية الذكورية،وهو ما جعل الاتجاه النسوي يرفض كل التفسيرات التي تحط من قيمة المرأة وتهمش دورها وتعلي في نفس الوقت من قيمة الرجل وتجعل من «الذات العارفة للرجل مقياسا أو نموذجا قياسيا تقاس على أساسها كل الذوات العارفة الأخرى أعني المرأة التي ليس لديها القدرة على الاستقلال والسيطرة على الطبيعة»[2]

ان الهوية الأنثوية حسب الفيلسوفة الفرنسية لوسي اريغاري(Luce Irigaray)هي هوية مستقلة وترفض مطالبة بعض الحركات النسوية بالمساواة بين المرأة والرجل لان المساواة تشير إلى وجود ذات (الرجل) تشعر المرأة اتجاهها بالنقص وتسعى للوصول إلى مرتبتها، ومن هنا فهي تطالب بالاعتراف بالآخر كآخر أي بوجود ذاتيتين مستقلتين .[3]

---

[1]-عزيز الهلالي ، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية (الجزائر: منشورات الاختلاف ، ط1، 2013) ص507.

[2]-Elizabeth *Anderson*, *Feminist epistemology*: An interpretation and a defense(Arkansas: University of Press Arkansas, No. 2 ,1995)p50

[3]–انظر : محمد بكاي ، الغيرية واشكاليات الهوية النسبوية عند لوس ايريغاري (الجزائر : منشورات الاختلاف ، ط1، 2013)ص434

ان العلاقة بين الأنا (الذكر) والآخر أو المهمش (الأنثى)، تبقى علاقة صراع في السياق النسوي إذا لم يعترف الرجل بوجود واستقلالية الطرف الآخر(المرأة) التي هي النقيض للذكورة والتي تبقى ضرورة للرجل ليمايز ذاته عن غيره، لان وعيه بذاته يمر بالضرورة عبر وجود الآخر. وهو ما يجعل « طرح الباحثات النسويات هذا يعزز فكرة وائل حلاق عن كون الأكاديميا كلها تخدم تقنيات الذات المتسيدة ليس على مستوى التخصصات، بل على مستوى مناهجها كذلك»[1]

-الاخلاق البيئية

انطلاقا من الكوجيتو الديكارتي، فان الإنسان له حرية التصرف والهيمنة على الطبيعة وإخضاعها لمصالحه، بفضل ما يملكه من علوم وتكنولوجيا، غير أن تسيده على الطبيعة نتج عنه نتائج أضرت بها وتسبب في تدهور خطير للبيئة ،وهو ما استلزم ظهور مقاربة الأخلاق البيئية والتي تمثل رفضا: لسيطرة الإنسان على الطبيعة، و تدمير الجسر الأخلاقي الذي كان قائما بين الإنسان والطبيعة.

هذه البيئة المريضة تحتاج إلى علاج مناسب، يتخطى فكرة مركزية الإنسان ويبحث عن حلول أخلاقية للازمة البيئية، متمثلة في الأخلاق البيئية التي تهتم بدراسة العلاقة بين الإنسان والبيئة ودور الأخلاق فيها، من خلال الإيمان بأن البشر جزء من المجتمع إلى جانب الكائنات الحية الأخرى، بما في ذلك النباتات والحيوانات. وقد كان هذا الظهور بلا شك نتيجة لزيادة الوعي في الستينيات من القرن الماضي بالآثار السلبية للتكنولوجيا والصناعة والتوسع الاقتصادي والنمو السكاني على حساب البيئة.

[1]-رشيد بن بية ، الحداثة والكولونيالية والابادة، مرجع سابق ، ص17

في هذا الإطار، يمكننا الإشارة إلى الأخلاقيات الإيكولوجية العميقة التي دعا إليها الفيلسوف الألماني "هانس يوناس (Hans Jonas) في كتابه "مبدأ المسؤولية" وذلك من أجل التأسيس لقانون أخلاقي ، يساهم في الاعتراف بحقوق العناصر البيئية والتراجع عن مركزية الإنسان.[1]

ان تاريخ الفلسفة الغربية يهيمن عليه هذا النوع من المركزية الإنسانية، وهو ما جعله عرضة للانتقادات من قبل فلاسفة الأخلاق البيئية، الذين دعوا إلى توسيع مجال الأخلاق لتشمل ما وراء الإنسانية، وأن تُمنح المكانة الأخلاقية للعالم البيئي وبموجب هذه الأخلاق تصبح لدينا التزامات في ما يتعلق بالبيئة لأننا في الواقع مدينون للكائنات أو الكيانات داخل البيئة نفسها. ولهذا ارتفعت الأصوات لانتقاد السياسة الغربية تجاه الطبيعة حيث «ترفض هذه الأصوات موقف الغرب الحديث من الطبيعة والبيئة ولا سيما نظرته الآلية غير العضوية التي عرت الطبيعة من القيمة ومن أي شكل من أشكال الميتافيزيقا ».[2]

وظيفة الأخلاق البيئية هي تحديد التزاماتنا الأخلاقية في مواجهة مثل هذه المخاوف. والسؤال الذي يجب طرحه: ماهي واجبات البشر فيما يتعلق بالبيئة ولماذا؟ للإجابة عن ما هي التزاماتنا تجاه البيئة، فانه من الضروري التساؤل عن المتسبب الرئيسي في التهور البيئي والمتمثل في الحداثة بفعل التوجه الصناعي وعقيدة التقدم ومنطق السيادة والسيطرة ومركزية الإنسان كما يرى ذلك وائل حلاق وهذا ما يجعل الخطاب البيئي أحد مظاهر الأزمة الأخلاقية للحداثة.

[1] -Jacqueline Russ, La pensée éthique contemporaine, que sais-je?(Puf, 1995), P 190-121

[2]–وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص364

لقد كان النقد الفلسفي البيئي للتفكير الكلاسيكي، والنتائج المدمرة للطبيعة في عصر الحداثة الغربية؛ منطلقا للبحث عن مشروع إنقاذي للازمة البيئية، وذلك بإزاحة الإنسان عن مركزيته وتجاوز الرؤية الفلسفية التي تؤطرها، والتركيز على أخلاقيات احترام الطبيعة، والاعتراف بكينونتها المستقلة ونظامها الداخلي الخاص فـ «لقد ساهمت نشأة الأخلاق البيئية في ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين تحديدا في بدء المراحل الأولى من زعزعة قبضة هذه المنظومة الخطابية »[1]

-طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن هو مفكر منهجي ذو رؤية أخلاقية ودينية واضحة المعالم وتكمن قيمته لا في قدرته الفلسفية فحسب، بلفي تمثيله لاعتراضات معظم المفكرين الإسلاميين الآخرين على الحداثة. ودعوته لإحياء التراث الأخلاقي الإسلامي، فهو يركّز في مؤلفاته الأخيرة على أهمية التجربة الأخلاقية في مواجهة الفلسفة المادية ويعتبر كتابيه" العمل الديني وتجديد العقل" و" سؤال الأخلاق" من أهم الكتب لفهم مشروعه الفكري، أما مؤلفاته الموالية، ما هي إلَّا شرحًا وتوسيعًا لمجمل أطروحاته في كتابيه السابقين.

إذا كان محمد عابد الجابري ومحمد أركون وغيرهم من التنويريين العرب، قد نظروا إلى الفكر الإسلامي والعربي من منظور الأزمة، فإن طه عبد الرحمن يقلب هذه الرؤية من الداخل إلى الخارج ورأسًا على عقب.لان المشكلة في نظره ليست لها علاقة بالتراث الإسلامي ولكنها مشاكل ناتجة عن قوى خارجية متمثلة في هيمنة المعرفة الحداثية الغربية على العالم الإسلامي.

[1]– المصدر السابق ، ص 279

وانطلاقا من أن طه عبد الرحمن، يقر بوقوع الحداثة في أزمة أخلاقية، نظرا لتركيزها على مركزية الإنسان وتسيده في الكون من جهة وعلى استيلابه من جهة أخرى.فانه يقدم إجابات لشروخ الحداثة الأخلاقية كما يرى ذلك و.حلاق ، وذلك من خلال التراث الفكري الذي ينتجه ويغذيه الدين، ولا يقصد طه بذلك الدين الإسلامي فحسب ، بل كل الديانات السماوية ،لان هدفه هو الإنسان عامة وليس الإنسان المسلم فقط .

لقد ساهم طه عبد الرحمن في تطوير رؤية أخلاقية تنبع من التجربة الإيمانية ونهج قائم على هدم أخلاقيات الحداثة، فقد قوض العديد من المعتقدات الخاطئة التي رسخها فكر الحداثة لغرض إنشاء البديل«فالغرب الذي ارتضى ثقافة خاصة وتراثا خاصا ليس من المفترض أن نتبنى ما ارتضاه، وكما هو يبني شخصيته على أسس تناسب تراثه وتاريخه الروماني اللاتيني، فلنا أيضا طرقنا وأساليبنا في بناء شخصيتنا، وهذا البناء يبدأ بصياغة أسس جديدة لتدوين تاريخنا الحديث والمعاصر وثقافتنا العربية الإسلامية».[1]

لأجل ذلك، يطرح عبد الرحمن نظريته في الحداثة الإسلامية القائمة على مفهوم مركزي وهو "روح الحداثة" مقابل "واقع الحداثة" فالغرب في نظريه كواقع حداثي هو مجرد تطبيق واحد من تطبيقات عديدة محتملة لروح الحداثة،ويحدد طه عبد الرحمن هذا المفهوم"أي روح الحداثة"بثلاث مبادئ كبرى وهي : مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول .[2]

[1]– حسن الباشا ، صدام الحضارات(بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ،ط1 ، 2002) ص38.

[2]–طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق ، ص24.

ان المآزق الأخلاقية التي تعانيها الحداثة الغربية، دفعت إلى طرح بديل لها مما يتطلب تفكيك النموذج المعرفي الغربي، واستبداله بنموذج جديد هو النموذج المعرفي الائتماني وذلك للمبررات التالية:

-طرح بديل لمفهوم الإنسان وعلاقته بالله انطلاقا من الرؤية التوحيدية، والتي تقوم على فكرة الآمرية الإلهية، إذ نجد فيها أن اله يقوم في مركز عالي وكل الأشياء الأخرى مخلوقات أخرى.

-الآفات الخلقية التي لحقت بالإنسان نتيجة استخدام التقنية وتطبيقاتها، ومما زاد الأمر سوءا الإقصاء الممنهج الذي تعرضت له القيم الدينية في المجال التداولي الغربي ، فالإضرار بالأخلاق الدينية -إن إقصاء أو استيلاءً أو استبدالًا- ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق .[1] من خلال اعتبار الأخلاق السمة المميزة لروح الحداثة، يوضح حلاق مركزية القرآن في فكر عبدا لرحمن كمستودع للأخلاق، له القدرة على إدخال تغييرات على الواقع الحالي للحداثة من خلال نقد مفاهيم التنوير المركزية، ولاسيما "العقلانية والحريات الإيجابية والسلبية والحقيقة والقيمة".

ومن هنا يرى طه أن الدين هو الحل الوحيد لمآزق الحداثة، لكن الإشكال المطروح :هل يجب أن تعود كل أمة إلى دين أسلافها، لتستخرج منه مبادئ أخلاقية لمواجهة شرور الحداثة؟ أم يجب أن يجتمع القادة المثقفون من كل الأمم والشعوب من أجل الاتفاق على مبادئ مشتركة تمكنهم من الخروج من أزمات الحداثة ؟

[1] -طه عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق، مرجع سابق ، ص 123.

إجابة طه هي: إذا حددت كل مجموعة مشاكلها بشكل منفصل، فإن تعدد الأنظمة الأخلاقية ستؤدي بلا شك إلى فشل الحوار. علاوة على ذلك، حتى لو اتفقوا بشكل جماعي على إجراء مشترك، فإن هذا الإجراء المشترك ستكون فاعليته بالضرورة محدودة للغاية، وهو ما يجعله غير قادر على الصمود أمام قوة العولمة.

لذلك، فإن النظام الأخلاقي الذي يمكن أن يوفر الأدوات الكفيلة بمواجهة المشروع الحداثي، هو النظام الإسلامي الذي يمكن أن يوفر هذا البديل الأخلاقي وهو ما استفاد منه حلاق في مشروعه، إذ يدين حلاق لطه لأنه ضغ دماء جديدة في دعوة حلاق لإصلاح الحداثة. فما هي البدائل التي يقترحها حلاق لأزمة الحداثة؟

2-2. وائل حلاق والأخلاق الدينية لإصلاح الحداثة

2-2-1 مشروعية التأسيس لحداثة أخلاقية

ان الأزمة التي يعاني منها الكوكب الأرضي ككل، سببها المأزق الأخلاقي الذي تعيشه الحداثة الغربية، وهو ما يتطلب بالضرورة إخضاعها لنقد أخلاقي يعيد بناءها من جديد، لذلك يلح وائل حلاق على القول بان البحث عن مخرج جديد لازمة الحداثة وتناقضاتها، أصبح مطلبا ضروريا لإقامة توازن بين الجوانب المادية والروحية من أجل تجاوز المأزق الأخلاقي للحداثة ودعوة الأكاديميين والمفكّرين في بلاد الغرب لإعادة التفكير في هذه المشكلة في ضوء التجارب التاريخيّة الأخرى.

وهو ما يستوجب وعي إنساني جديد يتميز بطابعه النقدي من أجل إيجاد بيئة أخلاقيّة جديدة لتجاوز إرث عصر التنوير والكولونياليّة الغربيّة « إن تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك، كان في جوهر المشروع الحديث؛ وهو ما أدى بنا إلى تشجيع أو إهمال

الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفر لها كلاً من الاستغلال المادي والقيمة»[1]

لكن هل بإمكان النظرية الأخلاقية الإسلامية الاستجابة للتحديات الجديدة التي فرضتها الأزمة الأخلاقية للمشروع الحداثي كما طرحها وائل حلاق؟ وهل الحوار الأخلاقي مع الطرف الغربي سيكون له الند للند وتكون له فوائد مثمرة مستقبلا ؟ هل سيتقبل الآخر المغتر بنفسه أخلاق الشريعة مما سيؤدي إلى إنعاش المنظومات الأخلاقية الدينية الماضوية لتقاوم مآلات المشروع الحداثي في كل النواحي؟

ان البحث عن حلول للأزمة الأخلاقية للحداثة، والتركيز على القيم التقليدية ليس المقصود منه العودة إلى الحقبة الماضية، ولكنه يمثل جهدًا للتعامل مع المشكلات المعاصرة من خلال الالتزام المتجدد بالمبادئ الأخلاقية الأساسية لتلك الحقبة، وهو ما دفع كما ذكرنا سابقا بعض المفكرين الغربيين والإسلاميين إلى البحث عن حلول حيث توجه كل من (ألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وتشارلز لارمور)إلى البحث عن حلول لدى أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني وغيرهم.

إلا أن حلاق توجه إلى المصادر الأخلاقية الإسلامية، لان التراث الإسلامي هو تراث ثري بانجازاته الفلسفية والثقافية والاجتماعية والقانونية والسياسية والاقتصادية وله جذوره الضاربة في أعماق التاريخ، وهو ما يخالف المرجعية الأخلاقية التي استند إليها الفلاسفة الغربيين، الذين اعتمدوا على مفاهيم فلسفية نظرية وعلى تصورات قائمة في أذهانهم هم لمجتمعات لم يكن فيها أحد (يوتيوبات) ،وهو ما

[1]–وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص36

يوضح سعي حلاق،إلى العودة للتراث والتاريخ الإسلامي كأداة تخلصنا من مشكلات الحداثة .

من هذا المنطلق، يرى حلاق أن النظام الاسلامي الذي كان قائما قبل الاستعمار كان نظاما أخلاقيا، وهو ما يدعو إلى استبعاد التجربة الإسلامية التي تأسست زمن الكولونيالية كونها تجربة فاشلة، لان النخبة السياسية التي تولت زمام الحكم حافظت على المؤسسات التي أنشأها الاستعمار والتي تطورت بالموازات مع صناعة الذات الغربية والتي يطلق عليها فوكو "تقنيات الذات".

إلى جانب أن الشريعة الإسلامية كانت غائبة مؤسساتيا، رغم وجود نصوص في الدساتير تعدها مصدرا من مصادر التشريع.لذلك يقول وائل حلاق«فإنّنا مضطرّون إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي، باعتبارها فشلا سياسيا وقانونيا ذريعالا يمكن تعلّم دروس منه عن كيف يمكن للمسلمين حكم أنفسهم بطريقة مناسبة»[1]

ومن هنا يتوجه حلاق بالخطاب للغربيين لعدم جديتهم في التعاون الأخلاقي مع أقرانهم من المفكرين المسلمين ويعتبرونهم من الدرجة الثانية وأحيانا من الدرجة الثالثة وذلك من خلال رؤية أخلاقية إسلامية للعالم وتجربة تاريخية، وذلك لفتح باب الحوار والاشتباك مع الإسلام وقيمه، انطلاقا من مبدأ المساواة مع الإرث الغربي الذي عد من حيث المفاضلة أعلى قيمة من الإرث الإسلامي .

ففي حين يثبت حلاق من خلال دراسته للتاريخ الإسلامي والتاريخ الأوروبي لسنوات عديدة، أن أوروبا استفادت من إسهامات المسلمين في المجالات المختلفة

[1]– المصدر السابق ،ص 31

إلا أن الدارسين الغربيين يتجاهلون هذه الإسهامات، ويتعمدون إنكارها «إنّ "العالَم الإسلاميّ" أكبر بكثير جدًّا من مثقّفيه المسلمين المُحدثين. وهو أكثر ثراء وأشدّ تعقّدًا من ذلك الجزء الذي ندعوه "الإسلام الحديث"منه »[1]

ان وائل حلاق يدعو المفكرين المسلمين أن يختاروا بين الاعتراف بالدولة الحديثة والاستسلام لها، أو العكس حيث تعترف الدولة الحديثة بالحكم الإسلامي وشرعيته وكلا الأمرين يصعب تحقيقهما، لذا ينبغي اللجوء إلى أمر ثالث له إمكانية حل المشكلات التي سببتها الحداثة وأدواتها، ويتجه بالسؤال إلى المفكرين الغربيين والمسلمين حول ما هو النطاق المركزي الذي ينبغي أن يسود في عالمنا ؟

ان التحديث لا يرتبط بالضرورة بنموذج الحداثة الغربية ، وهذا باعتراف الغرب نفسه الذي وقف على نماذج من شعوب ، تعرف تطورا متمايزا عن الغرب منهجيا وفلسفيا في مجالات متعددة كالصين وسنغافورة ...والذي استلهمته من تراثها الثقافي دون ما ارتباط بالنموذج الحداثي الغربي، الأمر الذي يدعو إلى التفكير في طريق ثالث يقوم على أساس الحوار والتلاقي والتثاقف بدل الصراع والتباعد، من أجل تحقيق رؤية كونية مازجة للقيم والمنظومات الأخلاقية العالمية، ذلك أن الفكر الغربي «إذ يفكر في موضوع أو حدث بمعزل عن سواه ، ويطبق عليه القوانين المجردة فانه يصل إلى نتائج متطرفة وخاطئة »[2]

ان هذا ما تنبه إليه في نظر وائل حلاق، العقلاء من المفكرين الغربيين،الذين ادركوا أنهم ليسوا وحدهم في هذا العالم، وأن نموذجهم الغربي قابل لتصحيح وتعديل

[1]–حسن أزاد ،المسلمون ومسار العبوديّة الفكريّة،حوار مع وائل حلّاق ،ج2 ترجمة: كريم محمد 31–12–2016 تاريخ التصفح: https://nama–center.com/articles/details/407432020–09–11

[2]–ريتشارد اي نسيبت ، جغرافيا الفكر (الكويت: عالم المعرفة ، العدد 312 ، 2005) ص50

ما فيه من مآزق ومشكلات، وان هناك في التراث الأوروبي من الثراء ما يمكن الغرب من تجاوز أزمات الحداثة، كما أن هناك حضارات نموذجية أخرى يمكن الاستفادة منها في هذا المجال، وهذا ما نجده في مقاربة حلاق لإصلاح الحداثة الغربية.

2-2-2 نحو افاق ممكنة لحداثة أخلاقية بديلة

في هذا الإطار، يؤكد وائل حلاق على إمكانية إسهام التراث الإسلامي في إثراء المشروع الحداثي الغربي، وإخراجه من مأزقه الأخلاقي، وإعادة هندسة الحداثة من جديد من خلال النقاش والحوار العقلاني، وهو ما أدركه بعض الأكاديميين الغربيين الذين يكافحون من اجل إيجاد الحلول التي تمكن الغرب من تخطي أزمته.

وهنا يبدو أن حلاق متأثر بأطروحة "غينون" التي طرحها في كتابه "شرق غرب " حول تصفية الحداثة، وذلك عن طريق التواصل بين مفكري الغرب والشرق لنقل المعارف الشرقية الأخلاقية إلى الغرب ، بغية إصلاح الحداثة.

ان تحقيق هدف إصلاح الحداثة وتجاوز مأزقها، يستوجب من المسلمين حسب ما يرى حلاق :

-ان يفهموا المبادئ التي كانت تعمل الشريعة وفقها إلى غاية القرن التاسع عشر انطلاقا من دراسة موضوعية وواقعية بعيدا عن التشويهات التاريخية، وهذا لا يعني حسب حلاق العودة إلى إحياء عمل مؤسسات الشريعة من جديد كما كانت في التاريخ الإسلامي .

لكن المقصود هو فهم 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»[1]

– ان يقوموا بدراسة الدولة الحديثة من أجل فهمها، وهو لم يتناولوه إلى يومنا هذا ولهذا يتساءل حلاق : كيف يمكننا أن نضع تصورا للحكم دون الشروع في فهم الدولة الحديثة، إذ كل ما نلاحظه هو مجرد تقليد لما هو موجود في الغرب.

ولعل مشروع محمد عابد الجابري هو مثال للمشاريع العاكسة لثقافة الحداثة بالرغم من مظهرها الإصلاحي الخادع الذي لم يقدم للأمة الإسلامية حسب اعتقاد حلاق أي جديد.« فبينما سعى الجابري إلى نقد التراث لم يقم بنقد مفاهيم الغرب وخصوصا مفهومي العقل والعقلانية ، وبينما قام بنقد النظرة التجزيئية الاستشراقية للتراث قام بتجزيء هذا التراث إلى برهان، وبيان وعرفان وانتصر لجزء دون باقي الأجزاء»[2]

ان مرحلة ما بعد الربيع العربي، كما يرى حلاق توفر للنخب الإسلامية الفكرية والسياسية فرصة كبيرة لإبداع تصورات، لبناء مؤسسات جديدة وفق قواعد الشريعة تكون لها قابلية التطور باستمرار، لان الإسلام يحوي موجهات ذات طابع أخلاقي يمكن استغلالها في كل المجالات، بما يخالف تصورات المشروع الحداثي ذو الخلفية الكولونيالية المهيمنة على العالم،إذ بدلا من مساءلة التراث وفق الشرط الحداثي ينبغي التفكير في مساءلة المشروع الحداثي من خلال التراث الإسلامي.

في هذا الإطار، يدعو حلاق المفكرين الغربيين والمسلمين، إلى البدء في النقاشات وتقديم إسهاماتهم في إطار هذا « المشروع العالمي تفكيرا ونقدا، فلا يمكن أن يكون

[1]– محمد كريم ، حوار مع البروفيسور وائل حلاق حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة 22–11–2017تاريخ التصفح 21–11–2022https://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/6002

[2]–رشيد بن بية ،الحداثة والكولونيالية والابادة ، مرجع سابق ، ص10

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» [1] فلا يمكن إذًا نقد الحداثة الغربية –دون التعرف على المشاكل التي يعانيها الغرب– بعيدا عن البراديغم الغربي وأدواته المعرفية، ولا يمكن استيعاب مشكلات الحضارة دون الوقوف خارج النموذج الفكري المركزي الغربي .

ان الحجة المركزية التي يعتمدها حلاق هي أن "التفاوض الخطابي" بين الشرق والغرب لن يساهم في السلام العالمي فحسب، بل سيولد أيضًا نهجًا جديدًا وأصيلًا للتخفيف من أمراض الحداثة، إلا أن نجاح هذا التفاوض يتوقف على مدى تقبل الطرفين التخلي عن بعض الاشتراطات التي قد تفشل هذا التفاوض، حيث يجب على المسلمين إدخال إصلاحات بالرجوع إلى النظام الذي كانت تنظمه الشريعة الأخلاقية ما قبل الحداثة .

ولكن بإعادة إبداع خُلُق الشريعة(acreative reformation of the sharia) للمساهمة في إصلاح مسار الحداثة وعدم العودة إلى أخلاق الشريعة بالنموذج الحالي الذي دنسه الاستعمار الأوروبي، حيث أن« الشريعة نفسها أفرغت من مضمونها، واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الحديثة بالمادة الخام»[2]

كما يجب على النخب الغربية الموافقة على إصلاح حداثتهم،كونهم مسؤولين أخلاقيا على مشاركتهم في الحملات الاستعمارية على الشرق ، مما يقتضي منهم الاستماع للآخر بتواضع والمساهمة على تخطي الأزمة التي أثرت سلبا على الكثير من دول

[1] – محمد كريم ، حوار مع الأستاذ وائل حلاق ، المرجع السابق

[2]-Wael Hallaq, Sharia: Theory, Practice ,Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p. 371

العالم. وهكذا يتخلص المسلمون من الأزمة التي عصفت بتاريخهم الحديث وسيعيد الغرب إصلاح ذاته بالشريعة الأخلاقية.

من هنا، ومن خلال الانخراط الجاد في ابستميات مختلفة، يبين لنا حلاق أن طرقًا بديلة وأكثر أخلاقية للحياة وتشكيلات سياسية مختلفة، والتي كانت موجودة منذ آلاف السنين خلال فترة ما قبل الحداثة الإسلامية في التاريخ الإسلامي، للاستفادة منها باعتبارها موردًا لمواجهة تحديات المشروع الحديث، وهو مشروع أثبت أنه غير قادر على حل تلك المشكلات التي صنعتها حداثته.

ان استخدام النموذج الأخلاقي المتمحور حول الشريعة كمثال وكبديل وتحدي للنظرية الكونية الليبرالية للتقدم، راجع إلى كون الشريعة ما قبل الحداثة كانت طريقة لرؤية العالم وفهمه والعيش فيه وتوجهًا أخلاقيًا، وأساسًا روحيًا، مارست أدوارا ووظائف اجتماعية عبر تاريخها، من خلال مواجهتها للازمات التي عرفتها الدول الإسلامية في الأزمنة الحديثة .

لقد كانت الشريعة ممارسة أخلاقية شاملة غطت العالم من حولها وهذا ما قد يقودنا إلى نتائج تفضي إلى حل أزمات المشروع الحداثي، إذا أردنا منع المزيد من الدمار والإبادة الجماعية والتي هي نتيجة للفصل بين الحقيقة والقيمة في عصر التنوير وهو ما يتطلب إعادة الربط بينهما« وسوف توفر المصادر الأخلاقية التاريخية مخطط عمل لتعريف ما يعنيه الانخراط في الاقتصاد والتعليم والمجالين الخاص والعام إضافة إلى ما هو أهم من ذلك كله، أي البيئة والنظام الطبيعي»[1]

[1] –وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص294

كان مسلمو ما قبل الحداثة رعايا يخضعون للمساءلة وينظمون أنفسهم ولديهم دافع جوهري لإتباع القوانين الإلهية، التي كانت ملزمة للجميع، بما في ذلك الحكام كان لديهم "بوصلة أخلاقية داخلية" مستمدة من ممارساتهم اليومية والتي تضمنت أركان الإسلام الخمسة، وكان الهدف منها تدريب الروح. وفي المقابل يتم تشكيل رعايا الدولة الحديثة ليخضعوا للدولة ويتبعوا قوانينها لضمان بقائها. يجب طاعة هذه القوانين لتجنب العقوبة والسجن.

ان المسلمين يمكنهم أن يقدموا إسهامات للغرب لحل معضلات الحداثة ، كما هو الشأن بالنسبة للمسلمين الذين تفاعلوا مع الامبراطوريات السابقة عليهم كالروم والفرس وغيرهم واستفادوا من نظمهم وطوروها لتتلاءم مع أحوالهم، وهذا ما عبر عنه المفكر الإسلامي "عزت بيجوفيتش (1925–2003) بقوله:«انك لا تستطيع أن تغير العالم برفضه ولكن بقبوله»[1]

في هذا الشأن، يرى حلاق أن بناء رؤية أخلاقية عالمية، متحررة من سيطرة المشروع الحداثي وأدواته، ولها مواصفات الكونية والمرونة، بعيدا عن ثقافة التمركز والعرقية وصراع الحضارات،وهو ما ينبغي أن تشارك فيه النخب الإسلامية وتدلي بدولها، وعدم تقبل ما يفرض عليهم حتى يكونوا مساهمين في بناء حضارة أخلاقية كونية. وهذا يقتضي من المسلمين الانفتاح على تجارب الآخرين في الغرب، من أجل وضع الاخلاق في النطاق المركزي .

[1]-محمد المختار الشنقيطي ،عيون الحكمةبتاريخ 28-11- 2020
https://twitter.com/mshinqiti/status/1332810378540146688?lang=ar-x-fm-
تاريخ التصفح : 13-02-2021

لقد حول حلاق النقاش المعاصر من أولوية السياسة إلى حتمية الأخلاق، ويقدم اقتراحين لتنشيط الشريعة كمصدر أخلاقي:

-يجب على المسلمين البدء في صياغة وبناء أشكال جديدة من الحكم مبنية على تراثهم وهو ما قد يكون أكثر الطرق ملاءمة وبناءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث « لذلك فإنه ينبغي التأكيد بصورة مطلقة أن أطروحة هذا الكتاب تتبني على المقدمة الآتية: ربما تكون إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميين أكثر الطرق الملائمة والبناءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية ،ولا يمكن للمسلمين تخيل إعادة التأسيس هذه وتوابعها السياسية والقانونية من دون تشخيصٍ سليم لمشكلة"الدولة الإسلامية " وهو ما يفسّر أيضًا السبب في أن أي طرح قوي لإعادة البناء هذه لا بد أن ينتظر فهمًا أصيلا للتناقض متعدد الأوجه المتأصل في أي تصور لـ" الدولة الإسلامية"»[1]

-يجب على المسلمين ونخبتهم الفكرية والسياسية إشراك نظرائهم الغربيين لإعادة إحياء الجوهر الأخلاقي للحكم الإسلامي ووضع الأخلاق كنطاق مركزي. إلا أن هذا يتطلب حسب حلاق من«المسلمين تطوير مفردات يمكن لهؤلاء النظراء المحاورين أن يفهموها ، مفردات تهتم ضمن ما تهتم بمفهوم الحقوق في سياق ضرورة بناء تنويعات للنظام الأخلاقي تناسب كل مجتمع. هنا يجب أن يكون المسلمون المشتركون في هذه العملية مقتنعين وأن يبذلوا قصارى جهدهم الفكري لإقناع الآخرين، بما في ذلك المسلمين الليبراليين» .[2]

[1]- وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص23

[2]- المصدر نفسه ، ص295

لكن لا ينبغي أن نفهم بأن حلاق يدعو الغرب إلى ضرورة الأخذ بالأخلاق الإسلامية، لكنه يدعوه إلى أن يطور أخلاقه التي تناسب ثقافته، لكن بشرط أن يكون هناك تفاعل وبذل للجهد لتحقيق الغاية المطلوبة.

إن اكتشاف التراث الإسلامي الحديث، يعكس أسلوب حياة نموذجي، لأن التقليد الإسلامي الذي يمكن أن يعتمد عليه مشروع الاسترجاع، هو تقليد مركب يجمع بين النظرية الفلسفية والاجتماعية والأنثروبولوجية، والظواهر القانونية والسياسية والاقتصادية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي كمعتقدات وممارسات نموذجية.

فالتراث الإسلامي يشكل رصيدا فلسفيا وأخلاقيا يمكنه المساهمة في تأسيس دولة نموذجية مخالفة للنموذج الغربي اللاأخلاقي « نظرًا إلى أن للمسلمين تراثهم الخاص بهم ، وهو تراث ضخم وثري يضرب بجذوره في قرونٍ من الإنجازات الثقافية»[1]

بعبارة أخرى، إن عملية بناء مجتمعات قائمة على الأخلاق، تمكن المسلمين من المساعدة في إصلاح الأخلاق الحديثة. على الرغم من أن هذا الاقتراح قد يبدو للوهلة الأولى جريئًا وبعيد المنال، لكنه ليس كذلك، لأن هناك تيارًا أخلاقيًا مهمًا في الفكر الفلسفي والسياسي الغربي الذي له أهدافا قريبة من المسعى الإسلامي المعاصر، وهو يجد نظيره في الأصوات الغربية كما ذكرنا سابقا من ماكنتاير وتايلور وحتى لارمور... وان كانت مفاهيمها وتعابيرها مختلفة عن بعضها البعض.

لكن تبقى التساؤلات مطروحة: هل تستطيع هذه القوى المسيحية والمسلمة أن تتخطى نزعتها العرقية؟ وتنضم إلى الصفوف في استجواب المشروع الحداثي؟ وهل يستطيع هؤلاء حشد ما يكفي من الشجاعة الفكرية لوضع الأخلاق الإسلامية كنطاق مركزي لثقافات العالم؟ وكيف يمكن تجاوز اتهام مشروع حلاق بالماضوية حينما دعا

[1]- المصدر السابق ، ص 37

إلى تبني أخلاق الشريعة الإسلامية ما قبل الحداثة؟ وهو نفس الاتهام الذي وُجه من قبل لكل من ماكنتاير وتايلور.

وبناءً على ذلك، يرفض حلاق الدولة الحديثة كتجربة في العالم الإسلامي ويعتبرها مشروعا فاشلا على جميع الأصعدة، لبعدها عن التطبيق الحقيقي للشريعة الإسلامية ومبادئها، حيث أسيء استخدامها، وامتزجت بالقوانين الغربية،ودعا إلى التوجه للشريعة ما قبل الفترة الاستعمارية، باعتبارها نظاما أخلاقيا، وثورة روحية واجتماعية وإنسانية وقانونية للإصلاح والعدالة قائمة على منع استغلال الإنسان واستيلابه ، حيث تعمل الشريعة على تشكيل الفرد من الداخل، من خلال عملية تنمية ذاتية استبطانية أخلاقية، لتحقيق الضبط الذاتي.

وهذا بخلاف الدولة الحديثة التي تشكل رعاياها من الخارج، من خلال الإكراه والانضباط وبالتالي فهي جماعية وتفتقر إلى الديناميكيات الداخلية للأداء الذاتي.

لذا ينبغي الأخذ بـ« النموذج الملتزم بالشريعة والمُوجّه أخلاقيًا على هذا الأساس فكما أن الغرب الحديث عوّل ولا يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث وعلى عصري النهضة والتنوير والفكر الليبرالي فإن المسلمين اليوم يتحدون تلك السردية التقليدية ويطورون بصورة متزايدة تاريخهم الخاص– كممارسة أخلاقية خطابية – بطريقة تزودهم بمصدر خاص بهم»[1].

يرى حلاق بان هذه الدعوة للحوار مع الغرب، من أجل تبني أخلاقيات الشريعة " الاستعادة الأخلاقية "لإصلاح الحداثة، ذلك أن«استعادة المصادر الأخلاقية الإسلامية تمثل مشروعا حداثيًا بقدر الحداثة نفسها وهي كمشروع حديث. ما بعد

[1]–وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص48

حداثية أيضًا حتى النخاع. وبعبارة أوضح، فإن ما بعد الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظل حداثة على الرغم من ذلك».[1]

وانطلاقا من كون أزمة الحداثة هي أزمة أخلاقية، ناتجة عن "عقيدة أو ثيولوجيا التقدم" التي لا تعترف بأي مبادئ أو معايير أخلاقية، فان الاستناد إلى أي نطاق أخلاقي من الماضي أو الحاضر، قد يؤدي إلى حل مشكلات المشروع الحداثي لذلك يعتبر حلاق بأن الشريعة الإسلامية كنطاق مركزي أخلاقي بديل، يمكنه المساهمة في إصلاح الحداثة، « لكن الشريعة بوصفها نطاقا مركزيًا للأخلاقي، لا تمثل فقط ندًا للتنوير وللنطاق الأخلاقي الناتج عنه، بل تملك أيضًا إمكان أن تكون ينبوعًا أخلاقيًا هاديًا إلى أبعد الحدود»[2].

لكن يجب أن يكون التفكير في الإصلاح موجها إلى الذات الغربية والى نوازع التسيد الذي زرعته قيم الحداثة والتنوير فيه، آو بمعنى آخر يجب أن نتوجه بالنقد والإصلاح لا للذات فقط ، ولكن أيضا لتقنيات إنتاجها الكامنة في النطاق المركزي الغربي.وهذا ما أكد عليه الكاتب الأردني معتز أبو القاسم بقوله :«وهنا يتبدى لحلاق الفرق العميق بين حياة يُسيرها مبدأ أخلاقي وحياة يسيرها التقدم، فبينما أفضت أخلاقيات المسلمين إلى صناعة ذوات تقية تزكوية كنموذج يقصده الناس بقدر طاقتهم، أفضى التقدم إلى تهديد الكوكب بمن عليه من إنسان وحيوان ونبات وأصبح

[1]– المصدر السابق ، ص 49

[2]– المصدر نفسه ، ص48

مستقبل الأجيال القادمة قاتما، لا يمكن التكهن بصلاحه، فقد استهلك "إنسان التقدم" وما زال كل ما يمكن أن يصبح موارد للاستغلال».[1]

في هذا الإطار، وللدفاع عن مشروعه حول إصلاح الحداثة، من خلال الموروث الأخلاقي الإسلامي، فقد حدد حلاق مجال وجود هذا الموروث في المصادر أو الأدوات التالية: القرآن والأركان الخمسة والكليات الخمس والشريعة .

يحدد وائل حلاق هذه الأدوات في كتابه "الدولة المستحيلة "حيث يقول:«لنفترض بقصد النقاش أنّ نظاما إسلاميّا قد تحقّق بالكامل. ولنفترض أنّ الشروط الدنيا لهذا التحقيق قد استوفيت بما في ذلك الأمور الآتية، من دون اقتصار عليها:

1-تأسيس سيادة إلهيّة تترجم فيها قوانين اللّه الأخلاقيّة الكونيّة باعتبارها نظاما من المبادئ الأخلاقيّة إلى قواعد قانونيّة عمليّة.

2-فصل صارم للسلطات تكون فيه السلطة التشريعيّة -باعتبارها مكتشفة القواعد القانونيّة العمليّة المذكورة- مستقلّة بالكامل، وتمثّل بصورة حقيقيّة مصدر كلّ القوانين في البلد.

3-السلطتان التشريعيّة والقضائيّة منسوجتان من نسيج أخلاقيّ لحمته وسداه خليط متكامل من الحقيقة والقيمة ومن "ما هو كائن" و"ما ينبغي أن يكون".

4-سلطة تنفيذيّة يقتصر عملها على وضع الإرادة السياديّة موضع التنفيذ ويسمح لها بإصدار لوائح إداريّة مؤقّتة وضيّقة النطاق تتّسق مع تلك الإرادة.

[1]-بسام ناصر ، بعد دولته المستحيلة.. ماذا قدم حلاق لإقامة النظام الإسلامي؟ 17-01-2022
https://arabi21.com/story/1411568 تاريخ التصفح:11-07-2022

5-وضع تكون فيه "القواعد القانونيّة" العمليّة القائمة على الأخلاق في خدمة المجتمع وتدعم المجتمع كمجتمع وتخدم مصالحه ككيان مؤسّس أخلاقيّا "يشمل هذا جرعة شافية من المساواتيّة ونظام عدالة اجتماعيّة قائم على القرآن" .

6-مؤسّسات تعليميّة على كلّ المستويات، يصمّمها ويديرها مجتمع مدنيّ مستقلّ بالكامل وتشكّله جدليّة الشروط الخمسة السابقة.

7-نظام تعليميّ ابتدائيّ وعال يطرح أسئلة عن معنى الحياة الفاضلة ويجيب عنها، ولا يتناول العلوم والإنسانيّات إلاّ بقدر ما تتطلّب الحياة الفاضلة الأخلاقيّة "فلا يجري التعامل مع العقل على أنّه أداة".

8-تحوّل مفهوم المواطن بنجاح إلى مفهوم المجتمع الأخلاقيّ النموذجيّ الذي يرتبط كلّ فرد فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقيّة متبادلة "هنا يختفي مفهوم السياسيّ بمعناه لدى "شميت"ومعه مفهوم تضحية المواطن".

9- ممارسة أفراد الأمّة المسلمة فنّ الاهتمام بالنفس ناظرين إلى أنفسهم، جماعات وفرادى على أنّهم امتداد للكون الأخلاقيّ[1]»

ان الشروط أو الأدوات التي ذكرها حلاق، تتضح معالمها من خلال التجربة الأخلاقية الإسلامية والمتمثلة في :

-القرآن الكريم :

ان القرآن الكريم في نظر وائل حلاق هو المصدر الأول لكل تشريع باعتباره من وحي السماء،لذا فهو المرجع الوحيد للتحكيم في النزاعات خلال بعثة النبي (ص) وليس في القرآن تمييز بين القانوني والأخلاقي، في الخطاب والممارسة الإسلامية ما قبل الحداثة ، لم يتم الاعتراف بالقانوني والأخلاقي كفئة ثنائية التفرع. لذلك، ولتقدير

[1]- وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص250

الدور"القانوني" الذي لعبه القرآن منذ اللحظة الأولى التي بدأ فيها الرسول بتلقيه يجب أن نتخلص من مفهوم الحدود وخطوط الفصل بين ما هو شرعي وما هو أخلاقي.

ان القرآن، هو بمثابة نظرية أخلاقية كونية شاملة حيث يقول حلاق:« إن القرآن منذ البداية قد مثّل للمسلمين نسقا كونيا ينهض كليا على القوانين الطبيعية الأخلاقية»[1]

-الشريعة:

من حيث السياق، فإن الشريعة هي ما شرعه الله للبشر، وكما أن الماء أمر حيوي لحياة الإنسان، فإن الشريعة بوضوحها واستقامتها هي وسيلة للحفاظ على حياة النفوس والعقول. فهي بالنسبة للمسلمين، تنظم جميع الأعمال البشرية وتغطي كل جانب من جوانب الحياة البشرية.

لذلك فإنها تتضمن القوانين المتعلقة بالعبادات، والمعاملات التجارية، ومسائل قانون الأحوال الشخصية، وقوانين العقوبات...فلقد أرست الشريعة معايير السلوك الأساسية، وأصبح القضاة مسؤولين عن تفعيل مجموعة من القوانين الإدارية والمالية مستندين في أحكامهم القضائية على أحكام القرآن ذات الصلة من جهة، وبالاجتهاد في القضايا التي تحتاج إلى القياس من جهة أخرى، ولذا فان الشريعة«وعلى الرغم من كون الماضي بائدًا ماديا ومؤسسيًا، فإن مبادئه الأخلاقية ليست كذلك. وهكذا

[1]-وائل حلاق ، القرآن والشريعة : نحو دستورية اسلامية جديدة ، تر: احمد محمود ابراهيم ومحمد المراكبي (بيروت :الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 ، 2019) ص42

فإن استدعاء نموذج الحكم الإسلامي هو على القدر نفسه من المعقولية والمشروعية مثل استدعاء أرسطو والأكويني أو كانط. وهذا الاستدعاء هو ما سيشغلنا»[1]

ان الشريعة لها بُعدًا أخلاقيًا، رغم ما تعرضت له من تشويه خلال فترة الاستعمار وتعطيل العمل بها أثناء وبعد الاستعمار. وهو ما تفتقده الحداثة الغربية التي فصلت بين ماهو قانوني وأخلاقي ، في حين أن عدم فصل الشريعة بينهما«قد عزز من كفاءة الشريعة وزودها بأساليب حُكمية ذات مرتكز جماعي ومتغللة في المجتمع ومتجهة من قاعدته إلى قمته أساليب قد جعلت الشريعة أهلا لضرب لافت من الانصياع الطوعي ، ومن ثمّ جعلتها أقل إكراها من أية كنيسة أو أي قانون امبريالي أنتجته أوربا»[2]

لذلك يقترح وائل حلاق استدعاء الشريعة الإسلامية كمصدر – كاستدعاء الغرب لأرسطو وتوما الاكويني – لمواجهة تحديات المشروع الحداثي، وهو مشروع فشل في حل الأزمات التي صنعها بنفسه،وإعادة صياغته على أسس أخلاقية .

-أركان الإسلام

استعان حلاق بما يسميه فوكو "تقنيات النفس (technologies of the self)*وهي مجموعة من المحصّنات الأخلاقية المرتبطة بالشعائر الدينية،وخاصة أركان الإسلام الخمسة التي يستعرضها حلاق واحدة تلو الأخرى، ليدلّل على معانيها الأخلاقية

---

[1]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص 56

[2]–وائل حلاق ، ماهي الشريعة ؟ مصدر سابق ، ص17

* لقد عرّف فوكو تقنيات الذات على " أنها مجموعة من التقنيات التي تسمح للأفراد بالتأثير بوسائلهم الخاصة أو بمساعدة الآخرين عددًا معينًا من العمليات على أجسادهم وأرواحهم وأفكارهم وسلوكهم وطريقة وجودهم ، وذلك من أجل يغيرون أنفسهم من أجل الوصول إلى حالة معينة من السعادة أو النقاء أو الحكمة أو الكمال أو الخلود".
Michel Foucault, "Technologies of the Self," in *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, eds., Huck Gutman, Patrick H. Hutton, and Luther H. Martin (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988) p 16.

التي تربّيها في الفرد داخليا، والتي شكلتإنسانماقبلالحداثة، مبرزا أن « هذه الأعمال الأدائية هي أعمال بناءة من حيث أنها تشكل من قبل المؤمنين كأعمال تكريس لغرض الوفاء بالعهد مع الله»[1]

لقد أضاف وائل حلاق، لتقنيات النفس عند "ميشال فوكو" بعدا أخلاقيا للاستفادة من أركان الإسلام الخمسة، كأدوات عملية للتأكيد على أخلاقية الشريعة الإسلامية وهي الشهادة "شهادة الإيمان"، والصلاة "الصلوات الخمس" والزكاة "الصدقة والتكافل الاجتماعي"، والصوم (الصيام) والحج (الحج) حيث أننا نجد الموارد المعنوية لإعادة توجيه حياتنا نحو هدف أخلاقي،لأنها في الأساس دعوة إلى الاستقلال الذاتي. والانضباط الداخلي حتى يظل المسلم مخلصًا لمعتقداته ويسترشد بالضرورات الأخلاقية لعقيدته، من أجل مواجهة القوة المهيمنة التي تحركها الحداثة الغربية التي تعمل على تشكيل الذات وفق مقولاتها داخل المجتمع المعاصر.إلا أن هذا لا يتحقق إلا«إذا أخذنا في الاعتبار الأهمية العظمى لـ"الأركان" التي تشكل تقنيات النفس»[2]

قدم حلاق عالم الدين" ابو حامد الغزالي" من القرن الحادي عشر، الذي استوعب الجانب الأخلاقي النموذجي للشريعة في التصوف، والذي مزج بين القانون والأخلاق والعقيدة والتصوف والفلسفة ، ليكشف عن المعنى الكامل لطقوس التقوى أو "التقنيات الأخلاقية للذات"، حسب المصطلح الذي استعاره حلاق من فوكو .

ان الإنسان في نظر ابو حامد الغزالي، مطواع بطبيعته، فهو ليس خيرا ولا شريرا في أصله وبالتالي يمكن تشكيله وصناعته كيف ما نشاء، و«هكذا يكون السلوك

[1]- Wael B. Hallaq, Shar'a Theory, Practice, Transformations (Cambridge Books Online (Cambridge University Press, 2014)p. 225

[2]– وائل حلاق ، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ، ص 266

الأخلاقي مكتسبا بالكامل ومسألة تدريب، ولو لم يكن كذلك لما كان هناك معنى على الإطلاق للموعظة الأخلاقية والمشورة والتوجيه التربوي»[1]

على نفس المنوال، عرض حلاق موقف المغربي" طه عبد الرحمن" الذي اعتبر الأخلاق المكون الرئيسي للذات الأخلاقية، وهو ما يتطلب نقضا وثورة على المشروع الحداثي من أجل تزويد الذات الحديثة بجرعة كبيرة من الاخلاق،إلا أنه يمكن الكشف عن تشابه أساسي ومركزي بين كل من فوكو وطه عبد الرحمن، حيث يسعى كلاهما إلى تحديد مجموعة من التقنيات التي يمكن للفرد أن يستخدمها في مواجهة مجال القوة المهيمنة للعلاقات التي تحرّك جهاز الحداثة العالمية،أي مجموعة من الممارسات التي يمكن للفرد أن يؤديها من أجل مقاومة هيمنة الحداثة وتشكيل الذات من وجهة نظر بديلة.

ومع ذلك، فان طه عبد الرحمن استند على مجموعة من التقنيات التي تنبثق من التقاليد الإسلامية الضرورية ليس فقط لمقاومة الاتجاه الكوني للحداثة، بل لتدريب الذات أيضا على تحمل مسؤولية رعاية الآخر والعالم الطبيعي كاعتبارات مسبقة لرعاية الذات، حيث لا يمكن العناية بالذات إلا من خلال البحث أولاً عن رعاية ما هو موجود خارج الذات لأنها مؤتمنة عليه.

وفي الأخير، يؤكد حلاق على أهمية الأركان الخمسة في مجال الشعائر الدينية وعلى قوتها الأخلاقية وبالتالي فان استبعادها يؤدي إلى حرمان القانون من أسسه الأخلاقية الدافعة بالمسلم إلى الالتزام الشرعي في المعاملات.

[1]–أبي حامد الغزالي ، علوم احياء الدين (السعودية :دار المنهاج للنشر والتوزيع ،ط1 ، ج3 ، 2011) ص65

-الكليات الخمس

الكليات الخمس هي « القواعد المؤثرة التي تحكم حقوق النفس والدين والعقل والنسل والمال. ويقال أن هذه الكليات مستنبطة من مجموع قيم الشريعة وضوابطها وممارساتها على مدى قرون الإسلام الخمسة الأولى أو الستة، لتقدم لفقهاء العصور اللاحقة مسارات التوجيه الفقهية للتفكير الشرعي والاجتهاد»[1]

ان استقراء الشريعة الإسلامية ، يكشف لنا أنها وجدت لتحقيق مصالح العباد في عاجلهم وآجلهم، وهذه المصالح لا تخرج عن خمس كليات وهي : حفظ الدين وحفظ النفس، وحفظ العقل والنسل والمال، وهي مصالح «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، حيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين »[2]

لقد قصد الشارع من ذلك أن يحفظ عليهم دينهم ونسلهم وعقلهم ومالهم، فمن حفظهم فقد حقق بذلك مصلحة، ومن لم يراعهم فقد جلب مفسدة، ولهذا فقد وضعت الشريعة الإسلامية أحكاما لحفظها، ووفرت لها شروط تحققها في المجتمع، ودوامها واستمرارها وحمايتها من كل اعتداء عليها، وضبطت الجزاءات المناسبة لذلك .

ويوضح وائل حلاق العلاقة بين هذه الكليات الخمس في تكوين الذات الإسلامية والمحافظة عليها بقوله:« بيد أن أيًا من هذه الكليات ليس مستقلا. وكي تُطبّق بأي قَدر معقول وتكون ذات معنى، لا بد لكل منها أن تتكئ على الكليات الأخرى وتتداخل معها، محافظة على علاقة اعتمادٍ متبادلٍ فيما بينها. ومن الواضح أن كلية حفظ نفس هي كلية أساسية تضع البنية الأساس للنظام الذي لا يمكن للكليات

[1]-وائل حلاق ، الشريعة النظرية والممارسة والتحولات ، تر : كيان أحمد حازم يحي (بيروت : دار المدار الاسلامي ،ط1 ، 2018) ص975

[2]– ابو اسحاق الشاطبي، االموافقات (عمان دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1997) ص17

الأخرى أن تتحقق من دونه. ولا تقل كلية حفظ الدين أهمية عن سابقتها فهي تحدد كلا من نوعية النظام الذي أسسه المبدأ الأول أي حفظ النفس وطبيعته». [1]

للتأكيد على الجانب العملي لأخلاق الشريعة،فقد استعان حلاق بالجانب الاقتصادي أو المالي، وبشرحه المستفيض لعمل القضاة والفقهاء والمفتين،إذ يقوم النموذج الإسلامي على الاقتصاد الأخلاقي، الذي يستمد أسسه من القرآن والسنة والاجتهاد، حيث تبنى فيه المعاملات التجارية على المبادئ الأخلاقية الإسلامية وهو ما ساهم في نجاح التجارة الإقليمية والدولية في ظل الحكم الإسلامي ما قبل الحديث .

لقد بين حلاق أن الشريعة تحارب الفساد في المعاملات التجارية، وتعمل على توجيهها وجهة أخلاقية، مما يمكن النموذج الاقتصادي من تفادي الوقوع في الفساد من خلال توجيه سلوك الإنسان في المعاملات المالية توجيها أخلاقيا متوازنًا. ولذلك ومن أجل تزكية المال – التزكية مبدأ روحي– وضعت الشريعة مجموعة من الآليات القانونية والأخلاقية كالصدقة وتزكية المال والوقف ... ، لتفادي ممارسات السوق اللااخلاقية.

لكن ورغم وجاهت هذا المشروع للإحياء الأخلاقي في حل أزمات الحداثة ، فان حلاق يرى بأنه سيشكك فيه بعض المفكرين ويتهمونه بالماضوية، وأنه لا مكان له في العصر الحديث وهي تهمة جاهزة لتوجيهها لأي مشروع للاستعادة الأخلاقية ويقصد بذلك، المتأثرين من اللبيراليين العرب بالتراث الغربي، وكذا الانتقادات التي وجهها الكاتب الأمريكي "جون غراي (*JohnGray*) لطرح " ماكنتاير" حول استعادة

[1]–وائل حلاق، الدولة المستحيلة ، مصدر سابق ،ص264

التراث اليوناني لحل مشكلات الحداثة. وهذا ما جعل حلاق يدافع عن مشروعة ضد القائلين بفكرة الماضوية باستعراض جملة من المبررات منها:

–ان الشريعة لها قابلية تجديد نشاطها من جديد، باعتبارها نموذجا ناجحا في الماضي أخلاقيا وقانونيا وثقافيا ونفسيا، فالمسلمون يملكون تراثا ثقافيا ضخما وهو ما يرصده الواقع ما قبل الحداثي، وتؤكده الدلائل التاريخية،والوقائع الملموسة اليوم في حياة المسلمين. حيث« إن الإسلام كحضارة عالمية ، طور أخلاقا قانونية نموذجية راسخة تاريخيا حددت هويته ، ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك إسلام، أو بالأخص ثقافة أخلاقية –قانونية إسلامية خارج التاريخ فالأخلاق هي التي كانت وما زلت تشكل الإسلام»[1]

– الغربيون أنفسهم اعتمدوا على مصادرهم الأخلاقية التاريخية، من خلال محاولة استعادة النماذج الأخلاقية اليونانية الأفلاطونية والأرسطية والتومائية « فكما أن الغرب الحديث عوّل ولا يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث وعلى عصري النهضة والتنوير والفكر الليبرالي، فان المسلمين اليوم ...يطورون بصورة متزايدة تاريخهم الخاص – كممارسة أخلاقية خطابية– بطريقة تزودهم بمصدر خاص بهم»[2]

– ان دعوة حلاق للإحياء أو الاستعادة الأخلاقية للشريعة، ليس معناه العودة إلى الشريعة كما كانت في الماضي، بل هي دعوة للاستفادة منها باعتبارها تجربة أخلاقية ثرية، يمكن أن تسهم في حل المشكلات الأخلاقية للحداثة .

[1]- المصدر السابق ، ص 142

[2]– المصدر نفسه ، ص48

-يؤكد حلاق على أن تهمة الماضوية تكون دائما مقرونة بفكرة التقدم، والتي يصفها حلاق بأنها فكرة خبيثة وماكرة، لأنها تعكس فكرة التمركز الغربي ورفض الحقبات التاريخية السابقة التي تعدها مجرد مقدمات لتتولى الحضارة الغربية زمام قيادتها للعالم،وهو ما يبرر الفضائع التي ارتكبتها الكولونيالية في حق الشعوب المستعمرة تحت شعار "خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام".

المبحث الثاني : إعادة صياغة الخطاب الاستشراقي والانسان الجديد

ان دعوة حلاق إلى إصلاح الحداثة، وما تسببته من أزمات أخلاقية، يتطلب منا التساؤل عن مآلات الأدوات التي استخدمتها الحداثة لتحقيق أهدافها ومن أهمها الخطاب الاستشراقي ، فهل ينبغي احداث القطيعة معه أم ينبغي هو كذلك إعادة صياغته وكيف ذلك ؟

1-إصلاح الخطاب الاستشراقي

1-1 الاستشراق بين القطيعة وإعادة التوجيه

إن الهيمنةُ الغربيّة على الشرق ليست ذات بعد سياسيّ فقط، بل هي بالأساس ذات أبعاد معرفيّة، كرسها الفكر الاستشراقي وكذا الفكر الشرقي بوعي أو بدونه، لأنه انعكاس للسياسة الاستعماريّة والمعرفة الاستشراقيّة ذاتها، بدليل أنه لا يمكن قبول الرأي الآخر إذا كانت معرفته متوافقة مع النموذج الغربي، وهو ما يبرر فشل النقد العربي للمشروع الحداثي والاستشراقي، مما يستوجب الدفع نحو أفق جديد لممارسة النقد، يكون متحررا من النموذج المعرفي الغربي وقاطعا الصلة به، من أجل مساهمة معرفية حقيقية مستقلة بموقفها عن الخلفيات السياسية الامبريالية المهيمنة في العالم.

ان تحرر دول آسيا وإفريقيا، وانتشار وعي متطور في العالم الشرقي، وبروز فكر نهضوي، أدى إلى إحداث تغييرات على مستوى معادلة المركز والهامش، حيث مكن ذلك من انتزاع الاعتراف بفرادة الحضارة الإسلامية وتميزها عن الحضارة الغربية وهو ما أدى إلى تعدد المواقف الناقدة للاستشراق، وتجاوز ما كرسه من ثقافة الاستعلاء والهيمنة على الآخر المسلم والحكم عليه بالجمود والتخلف وتغلب ثقافة الاستهلاك على ثقافة الإسهام في المجال الحضاري.

ان الحركة الاستشراقية ، كانت بدايتها في نهاية القرن الثامن عشر، وتطورت في منتصف القرن العشرين، ثم خف وطئها تدريجيا، إلا أن هذا لا يعني انقطاعها عن ممارسة أدوارها، بل تغيرت أساليبها وأدواتها ومقارباتها، وازدادت مؤسساتها ومعاهدها ولا تزال ترصد لها الميزانيات، ويعين لها الخبراء المتخصصين في الشرق و« ما زالت الكتب تكتب والمؤتمرات تعقد حول "الشرق" باعتباره الموضوع الرئيسي، وهي التي تقيم حججها على ما قاله المستشرقون القدماء أو المحدثون باعتبارهم موضع الثقة ».[1]

لقد تمنع الاستشراق، من النقد ما بعد الكولونيالي والتفكيك ما بعد الحداثوي وانبعث من جديد واتجه نحو دراسة الإسلام، وساهم في بناء صورة مشوهة للثقافة الإسلامية والسبب « كامن في العرب أنفسهم وفي بحوثهم وفي طريقة تعاملهم مع الاستشراق تحليلاً وتفكيكاً فمازالت معرفتهم بهذا الفنّ محدودة،لأنَّهم يستعملون في تعريفه عبارات أهترأت من كثرة ما ليكت ويقسّمونه تقسيماً معيارياً غير علمي وغير أكاديمي ولا يميزون بين مراحله ومكوناته ومقوماته ولا يستكنهون تطوراته ومنعرجاته بدقة وعمق ».[2]

ان ما يميز الاستشراق الجديد ، ليس كثرة المراكز البحثية والمجالات ووسائل الإعلام والمختصين الغربيين، بل هو استعانته بمختصين وخبراء من الدول العربية والإسلامية لدعم تصوراته حول الشرق، حيث غدت « الوظيفة الأساسية لغالبية مؤلفات وكتابات النخب العربية العاملة في حقل الاستشراق الجديد، هي أن يعاد من

[1]– سعيد ادوارد، الاستشراق ، مرجع سابق ، ص45.

[2]–المبروك الشيباني المنصوري،صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر (بيروت :مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2014) ، ص 298

خلالها عرض المجتمع العربي كموضوع دراسي وتشريحي قابل للمعاينة من جانب اختصاصيين آخرين ، بوصفه مجتمعا شاذا وغرائبيا»[1]

ان الاستشراق كحقل أكاديمي له عيوبه ونقائصه، وهو بحاجة إلى إصلاح جذري منشؤه الشعور بالاستياء من قوة السلطة التي مارسها الاستشراق ومن خلاله الاستعمار على الشعوب المستعمرة ، عن طريق الصور و التمثلات النمطية حول الإسلام.لذا فقد عملت الحداثة على تمويه أدواتها ووسائلها، للهيمنة على الآخر واستيلابه وصناعته.

ففي مؤتمر تم انعقاده في باريس جمع المستشرقين، تم إلغاء مسمى (الاستشراق) واستبداله بمسميات أكثر قبولا لدى الغير، منها (دراسات الشرق الأوسط دراسة المناطق، مستودعات الأفكار....) تم الاتفاق أيضا على تغيير اسم المؤتمر إلى "المؤتمر العالمي للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا" كما استبدل مصطلح "مستشرق" المرتبط بالاستعمار والتلفيق... بمسميات أخرى تكون مقبولة كـ"مستعرب" أو "مختص بالإسلاميات" مما أفرز حقلا استشراقيا جديدا بغطاء مختلف وطرق جديدة،حيث وسع مجاله من اللغة إلى العلوم الأخرى كعلم الاجتماع، أو الاقتصاد والأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم النفس والادراة والسياسة... وطبق مناهج متعددة من أهمها: المنهج الأنثروبولوجي والمنهج الفيلولوجي "اللغوي" المتطور.

في هذا السياق ، يرى عالم الاجتماع البريطاني" براين تيرنر(bryan turner) أن الاستشراق يعاني الكثير من الأزمات منذ الحرب العالمية الثانية إلا أن« البديل لم يكن من السهل إيجاده؛ وذلك لأن الاستشراق ما زال يحتفظ بدعم فكري ومؤسساتي

[1] – فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2007) ص158

وهو يملك مقومات ذاتية تدعم وجوده. وقد جرت محاولات عديدة لإعادة بناء مجاله العلمي بما يضمن استمرار فاعليته وتحقيقه لأهدافه». [1]

كما توجه السياسي الامريكي "مارتن كرامر (Martin Kramer) بالنقد للدراسات الشرق الأوسطية في كتابه: "بروج عاجيه على الرمال: فشل الدراسات الشرق أوسطيه في أمريكا" لعجزها عن إيجاد حلول لأزمة الإرهاب العالمي، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 في أمريكا، وفشلها في مهمتها المتمثلة في تشويه الإسلام الرافض للهيمنة الغربية على الشرق، مما يدل على أن العداء وثقافة العنصرية الغربية تجاه الحضارات الأخرى المختلفة معها دينيا وعرقيا مازالت هي المتمكنة في نفوس الغربيين.وهذا ما بينه المستشرق البولندي "يوناش دانيتسكي (Jonas Danitski) من ان « سبب أزمة الاستشراق تعود إلى نقطتين أساسيتين:الأولى: متصلة بالهيكل الداخلي لهذا الحقل من المعرفة ، والثانية: تنبع من التطورات العامة التي نشأت إثر فصل علوم الأستشراق عن بقية العلوم والذي أدى إلى تقسيم مفتعل لا مبرر له». [2]

وفي مقابل ارتدادات الخطاب الاستشراقي العنصري، ظهرت هناك ردات فعل تتوزع بين المواقف المؤيدة لهذا الخطاب والرافضة له، والمواقف الوسطية التي ترفض وسائل وأهداف الاستشراق، ولكنها تدعو في نفس الوقت إلى إعادة توجيهه لخدمة الأغراض العلمية والإنسانية المشتركة . ويمكننا الإشارة إلى بعض المواقف التي اتخذت بدائل لمواجهة الاستشراق الذي جعل من الذات الغربية المتمركزة هي المرجعيَّة الحضاريَّة لكل الحضارات الأخرى نذكر منها على سبيل المثال وليس

[1] –عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقمات أولية (الرياض : مركز البحوث والدراسات ، ط1 ، 1913)ص12

[2] – ليانوش دانيتسكي ، الاستشراق بين الشرق والغرب (ليبيا : مجلة الاستشراق ، العدد 1، 1987) ص 51

الحصر، مشروع حسن حنفي "الاستغراب" والذي انطلق بشكل معكوس لتأكيد فكرة مركزيَّة الشرق وأسبقيَّته وتفوقه الحضاري في مقابل مركزية الغرب.

كما قدم " انور عبد الملك" رؤيته للاستشراق في مقالة بعنوان "الاستشراق في أزمة"باعتباره أحد المهتمين بالعلاقة بين الشرق والغرب حيث توجه بالنقد للاستشراق بدعوى وقوعه في أزمة أخلاقية لاشتراكه في الحملات الاستعمارية على دول الشرق ومساهمته في تصوير الشرق تصويرا سلبيا ومتحيزا للحضارة الغربية، وهذا من أجل تقديم رؤية بديلة تدعو إلى « حوار حضاري يعترف بالآخر وامتداداته الوجودية ويعيد طرح المفاهيم من جديد ليقلب رأسا على عقب الكثير من التصورات التي سادت نتيجة لهيمنة مراكز القوى العالمية »[1]

اما مالك بن نبي ، فقد ميز بين المستشرقين المنصفين، والمستشرقين المضللين الذين يريدون هدم العقيدة الإسلامية، ويدعو إلى مواجهة هذا الصنف الثاني، إذ « علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي»[2]

2-1 وائل حلاق وإعادة النظر في دور المستشرق

ان أنصار الحداثة، بتهميشهم للشعوب الأخرى وتاريخها وثقافتها، واستنادهم إلى السيادة المتمركزة حول الإنسان، وتشجيع الدولة الحديثة رعاياها على الاستهلاك المادي والمشاركة في الهيمنة على الآخر، بدافع من عقيدة التقدم، يُضيعون فرصة للحوار والعيش المشترك، وخاصة كما يقول وائل حلاق بتهميشهم للتجربة الأخلاقية

[1] –جميل ابو العباس زكير بكري ، انور عبد الملك ومستقبل النظام العالمي الجديد (القاهرة: مجلة اوراق فلسفية ، العدد 37 ، 2013) ص349

[2] –مالك بن نبي،انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث(بيروت : دار الارشاد، ط1، 1969) ص48

الإسلامية قبل الاستعمار، الثرية بنظام الأوقاف الذي كان يمثل نظامًا أخلاقيًا سياديًا مستقلًا عن سلطة الحاكم، لأن القواعد الأخلاقية الإسلامية مكرسة في الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقا من كون الأخلاق هي النطاق المركزي للشريعة .

لذا فإن المسار الصحيح الذي يجب إتباعه هو الالتفات إلى دراسة الثراء الروحي للعالم التقليدي غير الغربي وإعادة تشكيل الذات التي صاغتها الحداثة،وهي مهمة يمكن أن تسند للاستشراق الذي يهتم بدراسة التقاليد الروحية لآسيا وإفريقيا والأمريكتين، مما يجعله في وضع جيد لإظهار تقنية التعلم من العالم الآخر وإصلاح الذات الأوروبية كخطوة أولى في حل أزمات الحداثة.

ان مشروع وائل حلاق يسعى للبحث عن الطرائق الناظمة للخطاب الاستشراقي على مستوى تناوله لموضوعاته، وعلى مستوى الآليات والمناهج المعتمدة للنظر ودراسة تلك المواضيع خصوصا وان الاستشراق تغير على مستوى البنية السطحية لكنه لم يتغير على مستوى بنيته الكامنة، باعتباره أحد تجليات الحداثة، وهذا يفترض الاستناد إلى المنهج الابستمولوجي للقيام بعملية تحليل وتفكيك الخطاب الاستشراقي ثم إعادة البناءبعيدا عن التحيّزات الدينيّة والثقافيّة والسياسيّة.

ان وائل حلاق لا يدعو إلى القطيعة مع الخطاب الاستشراقي أواستبداله بخطاب آخر – كما هو الشأن لبعض المفكرين العرب والمسلمين ومن بينهم ادوارد سعيد الذي اعتبر الاستشراق فشل إنسانيّ بقدر ما هو فشل فكري– فان موقف وائل حلاق يبدو واضحا من خلال رفضه للقطيعة مع الخطاب الاستشراقي ودعوته إلى إعادة صياغته من جديد، و« توجيهه توجيهًا مستحدثًا ويرسم له الطرائق ويحدّد له الآلّيات اللازمة بغية تحقيق العلميّة والدقّة المعرفيّة، بعدما عجزت الخطابات الاستشراقية

القديمة على بلوغ هذه الغايات، لذلك كانت عبارة عن مبادرات فوضويّة مبعثرة ومعزولة تتّسم بالتكراريّة، ومحمّلة بأغراض ونوايا غير علميّة».[1] وبالتالي فحلاق يقترح طرقا بديلة لها طابع الأخلاقية، كان لها وجود منذ قرون ويمكن للاستشراق الأخذ بها، بعد أن يتوجه بالنقد الداخلي لأدواته ووسائله وأهدافه ومرجعيته وكل ما تتطلبه العقلانية الحداثية للخروج من المأزق،لان المشكلة ذات طابع حداثي، مما يتطلب حلا خارجا عن الحداثة يعيد التفكير في بنية الحداثة نفسها .

في هذا السياق، يقترح حلاق على المستشرقين أن يقبلوا بأنفسهم على هدم صرح المعرفة الحداثية، ويستعدوا لمواجهة جادة باستخدام المعايير الأخلاقية الخاصة بالحضارات التي درسوها(الإسلامية والهندوسية والبوذية)، مما سيمكن الاستشراق "الأخلاقي" المعاد هيكلته، أن يستغل التراث الإسلامي لأغراض النقد الذاتي وهو أمر يبدو جريئًا ومتناقضًا في نظر البعض، فالمعرفة الاستشراقية« كمثل السكين الذي يغدو في يد الطاهي الماهر أداة تسمح لإنتاج أطباق شهية، لكن نفس السكين إذا أمسى بيد مجرم يتحول إلى أداة قتل. ومنه فإن حامل السكين هو من يحدد كيفية استخدامه وكذا الغرض منه ».[2]

وهذا يعني ان توظيف المعرفة الاستشراقية يرتبط بذات المشتشرق وكيف يستخدمها إما في المجال العلمي الموضوعي او في مجال خدمة الاستعمار والهيمنة، وهذا يتطلب إعادة التكوين الأخلاقي للذات الاستشراقية ذاتها والمتحكمة في تكوين المؤسسات كالمؤسسة الاستعمارية، مما يجعل إمكانية تحول الاستشراق إلى مجال

[1]- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح(بيروت: مركز الإنماء القومي، ط2، 1996) ص262

[2]–عثمان أمكور ، حوار مع الدكتور وائل حلاق حول الاستعمار والاستشراق
https://www.aljazeera.net/culture/2021/10/17 تاريخ التصفح: 26–12–2021

بحث إنساني قابل للإنجاز يقوده جيل من المستشرقين يتميزون بالتواضع وتقبل الآخر، لكن بعيدا عن مقولات التمركز والكولونيالية والتسيد للمشروع الحداثي .[1]

بهذه الثورة وحدها سيتمكن الأكاديميين الغربيين من المساهمة في المشروع الكبير لإنقاذ العالم من الإبادة الجماعية وإبادة البيئة. مع ضرورة إعادة الاعتبار لعمليات تكوين الذات الأخلاقية التي دمرها المشروع الحداثي، وهذا ما نلمسه في مقاربة بعض المفكرين الغربيين المعاصرين ومن بينهم الفيلسوف الألماني" شيلر" الذي دعا الغرب إلى الترفع عن محاولة السيطرة على العالم وتغييره وبدلا من ذلك يجب أن نتعلم منه الأخلاقيات الروحية وفن التعايش المشترك.

لكن كيف يمكن استخدام ما هو خارجي وما قبل حداثي من أجل نقد ما هو داخلي في الحداثة؟

ان إحياء الأخلاقيات الإسلامية والتراث الشرقي عموما ما قبل الحداثة، هو الأمل لإنقاذ الحضارة الغربية من مآزقها الأخلاقية، والاستشراق مطالب بتغيير اتجاهاته وتطوير نظرياته من خلال الانطلاق من « ذات تختلف عن الذات التي أنتجت الاستشراق على مدار القرنين المنصرمين »[2]ولا يتحقق ذلك إلا بتغيير نطاقهم المركزي القائم على العلمانية والكولونيالية والمعرفة السيادية وعقيدة التقدم وهي مقولات مستقلة عن كل ما هو أخلاقي، إلى نطاق مركزي قائم على الجانب الأخلاقي ويتم ذلك بتوظيف التراث الإسلامي والشرقي، مما سيساهم في تغيير علاقة المستشرق بذاته، ثم علاقته بالآخر.

[1]–انظر : وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص61

[2] –المصدر نفسه ، ص 367

وهو ما استلهمه حلاق من "غينون" الذي انبهر بروحانية الشرق ودعا المستشرقين الغربيين إلى الأخذ بهذه الروحانية، وان يتواصلوا مع منابع هذه الحياة الروحية تواصلا صحيحا من جل إنقاذ حضارتهم. لان «طاقة الشرق الروحية قادرة على تحرير الغرب من طغيانه، وهي قادرة على أن تعيد إلى ذهنه معنى الإنسانية الصاعدة في طريق الحق، ولكنها لا تستطيع ذلك إلا بمقدار صمودها وجرأتها ووعيها»[1]

وهذا يعني، أن "غينون" يرى في توجه الغرب نحو الشرق ضرورة انطولوجية للاستئناس بثقافته قبل الحداثية وما تحويه من قيم ترشده لصياغة أدوات تفكير جديدة في العالم، وهو ما يقتضي حسب حلاق دراسة الإسلام والتعامل معه باعتباره مشروع عقلانيا،حيث يقول «تتمثل المهمة الأولى في دراسة الإسلام (وكل منظومات البحث الأخرى بالمنطق نفسه) في التعامل معه بوصفه مشروعا عقلانيا ومهما اختلف فهم الإسلام للعقلانية عن طريقة التفكير التي اعتاد عليها العقل الحديث وفور الكشف عن المنطق الداخلي لذلك التراث سينكشف البعد الإرشادي للإسلام والذي لا يقل عن أي تراث آخر»[2]

ونظرا لصعوبة إقناع واقتناع الغربيين الليبراليين المغترين بعقيدة التقدم والتفوق من التواصل مع الحضارات والثقافات الأخرى، فقد دعا حلاق المستشرقين الرافضين لسياسة بلدانهم وطريقة تعاملهم مع الدول الإسلامية وقيمها، لدراسة الإسلام بطريقة عقلانية، ليتعرفوا على القيم الأخلاقية التي سادت الثقافة الإسلامية ومقارنتها بثقافتهم الحداثية الفاقدة للمعايير الأخلاقية .

[1] – بديع ألكسيم ، الشرق والغرب في فلسفة رينيه جينون (دمشق : مجلة الثقافة الأسبوعية، العدد7 ، 1960)

[2] وائل حلاق ، قصور الاستشراق ، مصدر سابق ، ص 367

ان الوضع الأخلاقي المتأزم للحداثة والاستشراق ،وهو وضع كان له آثار سلبية على الغرب نفسه وعلى شعوب العالم ككل اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وبيئيا يتطلب بالضرورة نقدا أعمق للمشروعين للتعرف على نتائجهما على الذات الغربية (الأنا) والآخر. ولذا فان النقد الداخلي الذي تتطلبه العقلانية الحداثية نفسها، تفرض على الاستشراق إعادة تقييم نفسه من اجل مقاومة المشروع الحداثي المدمر للذات وللطبيعة بالنظر إلى موقعه «المميز وتبحره الكبير، مما يمنحه إمكانات اللحاق بهذه التطورات، بل وقيادتها وتحديداً قربه من المنظومات التراثية للآخر وخبراته».[1]

فالاستشراق لم يكن مجرد مشروع أكاديمي بل كان مشروعا مرتبطا ببنية الفكر السيادي للحداثة القائم على القوة والعنف والمرتبط بالمؤسسات الكولونيالية « فما قالته أوروبا –أمريكا وما فعلتاه هو المعيار والأسلوب الحتمي الذي يجب أن ينظر إلى العالم من خلاله ويدار بواسطته »[2]

لذا فالمطلوب من المسلمين انتهاز فرصة التعامل مع الاستشراق، لتقديم صورة دقيقة وواضحة ومقبولة عن الإسلام للغرب، وإنتاج معرفة لها خصوصيتها المرتبطة بتاريخهم وثقافتهم وقيمهم، وهي شرط أساسي لبناء علاقتهم بالغرب علاقة قائمة على الاحترام المتبادل والرغبة في العيش المشترك بعيدا عن صراع الحضارات.وهو ما يستوجب على الغرب التواصل فكريا مع الشرق للإفادة والاستفادة، مع المحافظة على الخصوصية الذاتية والمعرفية لكلا الطرفين، وهذا ما يجسد تحققه في مقاربات كل من " فرانس فانون" و" هومي بابا" و" أنتونيو نيغري" و" جورجيو أغامبن" في تواصلهم مع المقاربات الغربية التي لها نفس التوجه.

[1]- المصدر السابق ، ص364

[2]- المصدر نفسه ، ص356

وبناء على هذا يقترح حلاق أن يقوم الاستشراق المعاد تشكيله بدور بارز في إصلاح الحداثة وذلك بإعادة تعريفها وتحريرها لمواجهة أمراض الحداثة الأخلاقية والبيئية.ويرجع اختيار حلاق للاستشراق للأسباب التالية:

-الانشغال الصريح والواضح للاستشراق – مع الأنثروبولوجيا – بالآخر، فقد ساهم في استيلاب الآخر والهيمنة عليه باعتباره أحد أدوات المشروع الحداثي ونتاج أوروبا المهيمنة على العالم ،ومن هنا فهو المؤهل الآن للمشاركة في صوغ الذات الجديدة «إن هدف المستشرقين من نزع النصوص الإسلامية من سياقها الثقافي والنفسي ليس الفضول العلمي، بل بهدف تشكيل الطريقة التي يفكر بها المسلمون أنفسهم في العالم»[1]

-يحتل الاستشراق موقعا هاما، باعتباره احد الأدوات المعرفية التي تستغلها الحداثة لإعادة هيكلة الشرق، إلى جانب المؤسسات الأكاديمية الأخرى، إلا أنعلاقته الوثيقة بالشرق وبالوكالات العسكرية والسياسية والاقتصادية،تجعل من الاستشراق المعدل الوحيد القادر على تقديم خطاب معاكس لتوجهات المشروع الحداثي والأزمات المترتبة عنه.

– يمتلك الاستشراق أدوات فيلولوجية متقنة وقدرة على الوصول إلى نصوص الآخر وأرشيفاته والتعامل معها. وبالتالي فهو الحقل الأكاديمي الوحيد في الغرب القادر على التعامل مع تراث الشرق الفلسفي والأخلاقي والقانوني والصوفي الغريب والمركب. [2]

[1] -انظر : المصدر السابق ، ص 344

[2]– انظر: المصدر نفسه، ص363

- ان إصلاح الاستشراق في نظر حلاق، سيمكنه من الاستفادة من معارف الشرق ونقله إلى الغرب على وجهه الصحيح، وهو ما يساعد الغرب على إصلاح نفسه وما أفسده من قيم وأخلاق في العالم.

– لقد لعب الاستشراق دورا أساسيا في توجيه المتخيل الغربي لصياغة الأفكار والأدوات التي تضبط العلاقة بين الغرب والشرق، وتشكل وعي الآخر وفق نمطية معينة يصعب تجاوزها ومقاومتها والقضاء عليها، وهو ما شكل دافعا للحركة الاستعمارية باحتلال الشرق ونهب ثرواته وخلق فضاء من الانحياز والتفرقة بدل التعايش والتعاون الثقافي. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عما ينبغي فعله كذوات شكلتهم الحداثة، وكيف يمكننا المساهمة في صناعة ذواتنا بعيدا عن هيمنة الحداثة؟

2–مفهوم الانسان الجديد

حاولت الحداثة وضع تصور حديث لمفهوم الإنسان وفق نظرتها للعالم،حيث عملت على الإعلاء من شان العقل وتقديس الذات الإنسانية واستبعدت بعده الروحاني بعد أن أصبح الإنسان مرجع ذاته، ومع انتهاء القرن التاسع عشر تبين بوضوح أن الحداثة عندما أسقطت المرجعية الدينية، أسقطت نفسها في مأزق.

وفي هذا الإطار يحاول وائل حلاق مساءلة مفهوم الإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن في مقابل ما تصورته الحداثة ،خصوصا وان هناك توافقا كبيرا بين مشروعيهما وهو ما عبر عنه في كتابه الأخير" إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن" حيث يقول: « إن مشروع عبد الرحمن يرتبط بالقضايا نفسها التي استولت على اهتمامي خلال العقديْن الماضييْن»[1]وهو ما يدلل

[1]– وائل حلاق ، إصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص10

على مدى مساهمة طه في مشروع حلاق المناهض للحداثة. وبالتالي فان الرجلين يسعيان إلى تقديم مفهومً جديدً للإنسان، ردا على التشكيل الفعلي للإنسان الحديث من طرف الحداثة الغربية، وهو ما أتضح من خلال ممارسات الذات الاستشراقية التي تكونت في أحضان الحداثة وتغذت بمقولاتها القائمة على التعالي واحتقار الآخر، والسعي إلى الهيمنة والسيطرة عليه، وهو ما أفرز ذاتًا غربية ديكارتية مريضة بالتسيد ترى نفسها هي مركز العالم ، ومن حقها أن تموضع الآخر كيف ما شاءت، مما يجعلها في حاجة إلى إعادة تصور وإعادة تشكيل من جديد.

ان بناء الإنسان الجديد في نظر حلاق وطه، لا يكون إلا عن طريق الأخلاق المسددة التي تصوغ الذات المسلمة والغربية، صياغة جديدة، وهو ما يستدعي إعادة النظر في مفهوم القيم لإنقاذ الإنسان الحداثي من استلاب ذاته الأنطولوجية وإعادة الاعتبار لقيمته الإنسانية خاصة « وان الاهتمام بتكوين الذات وتقنياتها كان ممارسة حاضرة عند جميع الثقافات، باستثناء الثقافات الحديثة. هذا الإهمال للذات الحديثة مفهوم بالطبع تمامًا؛ لأن الاهتمام بالهياكل الداخلية للذات يتناقض مع النزعة الاستهلاكية البنيوية العميقة والمادية للحداثة».[1]

لقد أدرك طه عبد الرحمن مشكلة العلاقة بين الحداثة والأخلاق، حيث اعتبر أن الأخلاق هي المدخل الرئيسي لعودة إنسانية الإنسان، التي أضاعتها الأخلاق العالمية المعاصرة القائمة على العقل المجرد، الذي أوهم الإنسان الحديث بأنه سيدا على الخلق،وهو ما يقتضي في نظر طه رفض« ولادة إنسان جديد من هذا الإنسان

[1]– عثمان أمكور، حوار مع المفكر وائل حلاق حول إصلاح الحداثة ،مركز نهوض للدراسات والأبحاث 13–9–2013 https://nohoudh-center.com/dialogs تاريخ التصفح:05-10-2020

القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية، إلا بتحول خلُقي أشبه بالتحوّل الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد »[1]

ولذلك يطمح طه في أخلقة الحداثة للوصول إلى حداثة إسلامية، من خلال صياغة طريقة جديدة للعيش المشترك في العالم تستهدف التكوين الروحي والمعرفي للفرد ذاته لعلاج ما ألحقته الحداثة من أزمات بالذات الإنسانية. وليس بديلا يقلد المنظومة الأخلاقية الغربية وهو المسعى الذي يرفضه طه عبد الرحمن ويمثله كل من "محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعبد الكريم سروش وغيرهم في القرن العشرين".

ان الحداثة الإسلامية التي يسعى طه لتحقيقها، تعمل على تصحيح أعطاب الحداثة الغربية وعلى تحقيق أسلوب للعيش المشترك في العالم قائم على الاحترام المتبادل.وأخيرا وضع تصور لإنسان جديد يختلف عن إنسان الحداثة الغربية والذي هو نتاج التطبيق الغربي السيئ لروح الحداثة حسب طه عبد الرحمن.

اذا كان حلاق يطلق على هذا الإنسان بالإنسان الجديد، فان طه عبد الرحمن يسميه الإنسان المنسي لأنه نسي أصله الحقيقي، واستغنى عن عالم الغيب ويرفض تسميته بالجديد،لأنه لا يحتاج إلى إعادة خلقه من جديد بل هو في حاجة إلى استعادته وصياغته بعد أن سلبت الحداثه إنسانيته.

لقد حاول حلاق بيان السمات (characteristics) التي تميز الإنسان الجديد في تصور طه عبد الرحمن، وهي سمات بينها روابط ، ولا يمكن فصلها عن بعضها

[1]-طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري(الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي، ط1، 2005) ص80

فهي تشكل كلا متصلا ، وتتمثل هذه السمات كما ذكرها طه عبد الرحمن في كتابه "دين الحياء" [1]في ما يلي :

-سمة مناهضة المادية :هي الرفض النقدي والمنظم لتأليه العالم المادي، واعتبار المادة وسيلة وليست غاية للبقاء حيا « فالمادة خاضعة دائما، إلاأنها تظل أساسية لنظام وجود أعلى يتكون من المبادئ الأكثر سموًا»[2] وهو ما يفرض النزوع إلى عالم ميتافيزيقي روحاني تسمو فيه النفس عن عالم الشهوات. وهذا ما يلزم الذات الجديدةمناهضة النوازع المادية الرأسمالية المهيمنة .

–السمة الثانية هي عنصر السيادة المؤسس، إذأن رفض المادية يستتبع بالضرورة رفض نزعة التسيد والاستعلاء التي تميز الذات الحديثة،لان المادية والسيادة تربطهما علاقة تلازم ، ولا يمكن الفصل بينهما ، وهو ما يستوجب على الإنسان الجديد كما يقول طه عبد الرحمن، الاتصاف بخلق الحياء الذي يشمل مفهوم الامتنان والتواضع «فان التواضع والحياء والامتنان تمثل طرائق العيش الايجابية»[3]

السمة الثالثة هي الأشكال الجديدة من التثقيف والتعليم والتربية، ذلك أن النفس مولعة بطبيعتها على الميل إلى حب السيطرة والتسيد والتسلط، مما يستوجب أساليب جديدة للعيش والتخلق، يمنعان طغيان حب التسيد والسيطرة وهي ما تمثل مجموعة تقنيات النفس والتي يجب أن تكون أداتية بالفعل. أي وحدة النظرية والممارسة وعدم الفصل بينهما.

---

[1]– طه عبد الرحمن ، *دين الحياء* : من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (بيروت : المؤسسة العربية للفكر والإبداع،ط1 ،ج1، 2017)ص ص 245–246

[2]– وائل حلاق ، اصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 355

[3]–المصدر نفسه ، ص357

–السمة الرابعة للإنسان الجديد، هي العيش في العالم، لا فوق العالم ، وهي تمثل« منظومة معرفية ونفسية تحدد الطريقة التي يعيش فيها الإنسان نوعيا فضلا عن المعنى الكامل للعيش في العالم»[1] أي أن هذه الطريقة تحدد للإنسان الجديد كيف يحيا من الداخل ومع العالم وكيف يكون تواصله أخلاقيا وقائم على تحمل المسؤولية الائتمانية والوجودية .

–السمة الخامسة وهي وحدة النظري والتطبيقي لان المسؤولية ليست قول فقط بل هي فعل وممارسة أخلاقية في نفس الوقت، وهذا ما يحقق شرطية استخلاف الإنسان على الأرض وائتمانه عليها ، في زمن يعاني فيه العالم من أزمات الحداثة التي تتطلب حلا خارجا عن النطاق المركزي للشرط الحداثي .

[1]–المصدر السابق ، ص358

المبحث الثالث:المشروع الفكري لوائل حلاق الحدود والمآلات

يعد مشروع وائل حلاق من المشاريع الرائدة في القراءة النقدية للحداثة وللخطاب الاستشراقي والبدائل التي طرحها لإصلاحهما،عن طريق الإحياء الأخلاقي أو الاستعادة الأخلاقية للموروث الحضاري الإسلامي أو الشرقي ما قبل الحداثة ، وهو ما يعد رد فعل عن قصور ابستمولوجي في مقاربة ادوارد سعيد في نقده للاستشراق وبلوغ النتائج المرجوة ، وهي ردة فعل سبقتها محاولات نقدية للخطاب الاستشراقي .

ان ما يحسب لوائل حلاق، أن مشروعه قائم على أن الأخلاق هي أساس نقد الحداثة وإعادة تأسيسها من جديد، وهو موقف فلسفي وليس ديني، يساهم في إيجاد حلول لمآزق الحداثة، ويجعل منها مشروعا كونيا يجمع كل شعوب العالم. حيث يقول«ربّما تكون إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميّين أكثر الطرق الملائمة والبنّاءة لإعادة تشكيل المشروع الحديث الذي هو بحاجّة ماسّة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقيّة».[1]

ومن الطبيعي أن يقع كل مشروع معرفي تحت طائلة المساءلة النقدية، لكون أن كل عمل إنساني معرض للنسيان والخطأ، وهو ما كان من حظ حلاق من الانتقادات التي يمكن أن نجملها في جملة من الاعتراضات على مشروعه، ومن هؤلاء محمد المختار الشنقيطي ومحمد فاضل ومحمد أكرم الندوي وأسامة الأعظمي وأبو يعرب المرزوقي والشيخ إبراهيم السكران وغيرهم.

فلقد اعتبر المفكر الموريتاني "محمد المختار الشنقيطي" طرح وائل حلاق بأنه طرح عدمي لأنه يبني مقاربته على مجموعة من المصادرات دون البرهنة المقنعة عليها وهي المصادرة الاخلاقية، حيث اهتم بالشريعة بمعناها الأخلاقي وكأن

[1]- وائل حلاق ، اصلاح الحداثة ، مصدر سابق ، ص23

الإسلام ذو طابع أخلاقي، ولا علاقة له بالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث يقول الشنقيطي« فنحن نرى أن التلاقي بين الإسلام والحداثة السياسية ممكن جدا، بل هو حتمي، لكن بناء على قاعدة معيارية صلبة من القيم السياسية الإسلامية، لا تلفيقا ذوقيا وظرفيا، ولا تكراراً لتاريخ مضى وانقضى. كما نرى أن مصير الحضارة الإسلامية اليوم –وربما الحضارة الإنسانية كلها– مرهون بالتشبث بالقيم السياسية الإسلامية...لا بالتخلي عن تلك القيم أو تجاهلها».[1]

اما محمد فاضل فقد اعتبر الحلول التي ساقها وائل حلاق حول أزمة الحداثة وما آلت إليه الشريعة في الدولة الحديثة، بغير الواقعية وغير القابلة للتطبيق وأيضا تجاهله لبعض المفكرين الذين قدموا انتقادات للدولة الحديثة ومشروعها وتركيزه على البعض الآخر والتي اعتبرها محمد فاضل هامشي كمحمد شحرور.

من الانتقادات التي طالت مشروع حلاق، النقد الذي وجه لفكرة النموذج والنطاقات المركزية والهامشية، والتي أفرزت تصورا خياليا لواقع من الصعب تحقيقة أو التحقق من نموذجيته (يوتيبيا)، وهو احتراز تؤكده أوضاع المسلمين المتردية في عالم تحكمه اليوم الحداثة المعولمة مما يدل على طرافة الطرح ومحدوديته.كما أن اعتبار الشريعة هي النطاق المركزي للإسلام، ليست بالفكرة الحديثة، فقد سبقه إلى هذا الطرح، بعض المفكرين كطه عبد الرحمن وعزت بيغوفيتش وطارق البشري الذي يقول :«إن لب الخلافة هو اتخاذ الشريعة الإسلامية أساس الشرعية في قيم السلوك

[1]-محمد المختار الشنقيطي :عيون الحكمة بتاريخ 28-11-2020 تاريخ التصفح : 13-02-2021
https://twitter.com/mshinqiti/status/1332810378540146688?lang=ar-x-fm

والأخلاق وفي أحكام المعاملات والأحوال الشخصية وفي نظم الدولة والجماعة »[1] ثم إن الاستناد إلى الأخلاق المستعادة من التاريخ الإسلامي ما قبل الحداثي لإصلاح الحداثة وأدواتها، يعد مغامرة محفوفة بالمخاطر، خاصة وان التاريخ الإسلامي يتضمن شواهد على الممارسات اللاأخلاقية للوصول إلى السلطة وعلى الاستبداد السياسي للمحافظة على الحكم، وهو ما يفترض في حالة تطبيقه على ارض الواقع أفرادا يعيشون منعزلين عن نطاق الحداثة وتداعياتها، وهو أمر صعب تحقيقه، مما يقتضي التعويل على مجموعة من المداخل أو العوامل المتشابكة (اقتصادية سياسية ، اجتماعية ، ثقافية) من اجل تحقيق الغايات المنشودة .

ان امكانية استنساخ نموذج الدولة الحديثة، وتكوين حكم ذي طبيعة إسلامية ليس بالأمر المستحيل، وخصوصا أن وقائع التاريخ تثبت أن المسلمين احتكوا بغيرهم من الحضارات السابقة كالروم والفرس، واستفادوا منهم في مجال أساليب الحكم وتسيير الدولة وهو ما يفند طرح وائل حلاق.

ان البعض لم يكتف بنقد مشروع وائل حلاق، بل تباينت مواقفهم حول أهداف الرجل من مشروعه هذا، وطرحت التساؤلات حول ما إذا كان هدفه الدعوة إلى إسلام معولم لكونه مفكر غربي يفكر للغرب ومتشبع بالثقافة الغربية ومسيحي علماني ومستشرق ولكنه يدافع عن الإسلام، في حين ان منتسبي الإسلام من الليبراليين يهاجمونه أم هدفه الدفاع عن الموروث الحضاري العربي الإسلامي لكونه مفكر عربي فلسطيني، غيور على عروبته .

[1]–طارق البشري: السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2011) ص 11.

ان اقتراح حلاق لحلول وبدائل لأزمة الحداثة، وتنبيهه للغرب وغيرهم، للوعي بواقع الحداثة ومآزقها، لايرقى إلى مشروع قابل للتطبيق ، وقد لا يتجاوز تطبيقه في أحسن الحالات العالم الإسلامي ، وبتأطير من مؤسسات وأفراد مؤدلجين حداثيا.

خلاصة الفصل الرابع:

ان الانتقادات التي وجهها وائل حلاق للحداثة الغربية، قائمة على أن الحداثة تعاني أزمة أخلاقية، بالنظر إلى أهم المقولات التي تأسست عليها وهى العقلانية والعلمانية والفردانية والمادية، وهي مقولات منفصلة عن كل ما هو أخلاقي، وهو ما يتفق مع الكثير من المواقف الفلسفية التي تم عرضها والتي ترى أن الحداثة واقعة في أزمة أخلاقية .

ان المخرج من هذه الأزمة يتطلب البحث عن بدائل لإصلاح الحداثة وأخلقتها وقد استلهم حلاق هذا الحل من خلال إعادة إحياء التجربة الإسلامية الأخلاقية ما قبل الحداثة ، واتخاذها كنموذج إرشادي لتخرج الحداثة من مأزقها هذا،نظرا لما لهذه التجربة الأخلاقية الإسلامية من نتائج مثمرة على جميع الاصعدة .

وعلى الرغم من تهمة الماضوية التي وجهت لوائل حلاق على اختيار هذا الحل وهو ما رد عليه بالرجوع إلى التقاليد الغربية نفسها من خلال عرضه لمقاربة كل من شارلز تايلور، وشارل لارمور، و ماكنتيار وغينون ...للبحث عن حلول لازمة الحضارة الغربية وذلك بالرجوع إلى التراث الأوروبي .

ان الأدوات التي يمكن الاعتماد عليها لإصلاح عطب الحداثة الغربية هو إعادة توجيه الذات الاستشراقية – والتي هي جزء أساسي من المنظومة المعرفية الغربية والأقرب إلى الاحتكاك بالآخر وثقافته – نحو فتح باب الحوار مع الثقافات الأخرى لتحقيق التعايش الحضاري وتجنب الصراع معها.ولن يتأتى ذلك بدون وضع تصور لإنسان جديد يختلف عن إنسان الحداثة الغربية، والذي هو نتاج التطبيق الغربي السيئ لروح الحداثة حسب طه عبد الرحمن.

خاتمـــــة

يعد مشروع وائل حلاق أحد المقاربات النقدية في الفكر الغربي والعربي، التي تنطلق من نقد الخطاب الاستشراقي، وهو أحد إفرازات الحداثة بمقولاتها ومفاهيمها متبعا في ذلك خطة ممنهجة تنطلق من الرد على ادعاءات المستشرقين حول التاريخ الإسلامي وخاصة المستشرق "جوزيف شاخت" ثم رد الاستشراق إلى البنية الفكرية والمعرفية التي أنتجته والمتمثلة في الحداثة الغربية، التي تعاني أزمة أخلاقية جراء فصلها بين الحقيقة والقيمة مما جعلها مدخلا للسيطرة والهيمنة على الآخر، وهو ما يتطلب إصلاحا أخلاقيا للمشروع الحداثي.

ان مشروعه يتأسس على مناهضة المنظومة الاستشراقية، التي استعانت بأدوات ووسائل معرفية حديثة من اجل قراءة التاريخ الإسلامي، وصولا إلى استنتاجات من شأنها أن تنفي عنه أي صفة علمية، وتقنع الشرق بالحاجة الدائمة إلى الغرب وهو ما يمكنها من الهيمنة على النظام المعرفي للعالم الإسلامي، من خلال اختلاق تاريخ للشريعة الإسلامية صفته الجمود، الأمر الذي دفع حلاق إلى منافسة المشروع الامبريالي الغربي بنفس أدواته، ليكشف عن زيفه وتشويهه للتراث الإسلامي أو ليكشف عن لا أخلاقية المشروعات الاستشراقية، بوصفها مقدمات لاحتلال استيطاني جديد يبدأ باحتلال العقول تمهيدا لاحتلال الأجسام .

لقد سعى حلاق إلى رسم ملامح الشريعة، وكيف تغيرت على أيدي القوى الاستعمارية متوجها إلى دعاة الحداثة في العالم العربي الذين تعاملوا مع الحداثة بأنها نهاية التاريخ وأفق وحيد للبشرية وهي أفضل ما توصلت إليه البشرية، ويأخذ عليهم أنهم لم يشتغلوا على نقدها وبيان مشاكلها، الناتجة عن ثيولوجيا التقدم والنزعة التصنيعية والتي أدت إلى حروب تدميرية كان لها أثرا سلبيا على الإنسان والبيئة .

وظف وائل حلاق آليات منهجية وابستمولوجية لنقد أطروحات الفكر الاستشراقي من داخل معاقله، ومن بينها النموذج المعرفي والنطاقات المركزية والهامشية، ليدلل على

قصور مقاربة ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" حين اعتبر الاستشراق مجرد ممارسة سياسية عرضية، متجاهلا أبعاده البنيوية ذات الصلة بالمشروع الحداثي الكولونيالي، فهو فرع للأصل وهو الحداثة ، إلى جانب الفروع الأكاديمية الأخرى كالطب والفلسفة والهندسة وغيرها .

واستعان أيضا في نقده للخطاب الاستشراقي وللحداثة، بالتيارات النقدية الغربية والعربية داعيا اياهم إلى التعاون الجماعي في مشروع نقدي مشترك، يتجاوز نقاط الاختلاف بينهم من أجل تشخيص مبدئي دقيق للمأزق الأخلاقي الحداثي، ثم اقتراح البدائل التي تمكن الجميع من الخروج من المشكلات والأزمات التي تسببت فيها الحداثة، لأن الأزمة لا تخص طرف دون الأطراف الأخرى .

وانطلاقا من كون أزمة الحداثة والاستشراق هي أزمة أخلاقية، فهو يدعو إلى إصلاح الحداثة والاستشراق، عن طريق الأخذ بالتجربة الأخلاقية الإسلامية ما قبل الحداثة لإنقاذ الحداثة الغربية، باعتبارها تجربة قادرة على كسب الصفة الإنسانية الكونية، وهو تقليد غربي انتهجه كل من ألسدير ماكنتاير وشارلز تايلور وغيرهم، والذين دعوا إلى الاستفادة من التراث الأوروبي لإصلاح الحداثة الغربية. ففرق بين حياة يسيرها مبدأ أخلاقي، وحياة يسيرها التقدم، إذ أفضى النموذج الأول إلى صناعة ذوات تقية تزكوية، بينما أدى الثاني إلى تشكيل ذوات دمرت الكوكب بمن عليه، ولهذا فهو يستبعد التجربة الحالية للمسلمين لتأثرهم بمفرزات المشروع الحداثي.

ومما سبق يمكننا أن نستلخص جملة من النتائج نبرزها في النقاط التالية :

1-يحسب لوائل حلاق نجاحه في التوصل إلى منهجية متميزة في التعامل مع الدراسات الاستشراقية بروح نقدية توظف جملة من المعارف الفلسفية والإنسانية، في سبيل الحفر داخل بنية الحداثة، وهذا يعني أن حلاق وهو يسائل واقع الإستشراق يسعى للتنبيه إلى واقع مخفي يحرك التاريخ الغربي وجدلية الأنا والآخر وهو واقع الحداثة.

2-ان الواقع الحداثي، هو نقطة الخلاف الرئيسي بين حلاق وادوارد سعيد، إذ توقف ادوارد عند نقد الاستشراق ولم ينظر بعيدًا إلى الخلفية البنيوية للاستشراق، بينما حلاّق تجاوز نقد المنظومة الاستشراقية، وتوجه نقده الى الحداثة الغربية المادية التي أنتجت الخطاب الاستشراقي، وهذا ما يجعل تحليلَ ادوارد للاستشراق قاصرًا لأنه لم يتوصل إلى معرفة مدى تأثير المشروع الحداثي في فكر الاستشراقيين وتوجيه نظرتهم إلى الآخر .

3-تمثّل كتابات وائل حلاّق، عملا مرجعيّا في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي نشأة وتطوّرا وتكمن أهميّة أطروحته في محاولته إعادة بناء تاريخ نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره على أنقاض أطروحة شاخت وأطروحة الاستشراق الكلاسيكي عموما.

4-بالرغم من انتساب حلاق إلى قيم المستشرقين الثقافية الغربية، إلا أنه لا يشاطرهم نظرتهم إلى الموضوعات التي يعملون عليها، لذلك توجه بكتاباته إلى القارئ الغربي مباشرة من أجل تصحيح النظرة إلى التاريخ الإسلامي من داخل الأكاديميا الغربية، لأنه يعلم أن كل المحاولات التي كانت من خارجها، أغلبها باء بالفشل ولم يستطع ولوج معاقل الفكر الاستشراقي.

5-ان التحديات الفكرية والهيكلية التي يواجهها العالم جراء المشروع الاستشراقي الحداثي التدميري، القائم على التسيد وعقيدة التقدم، هو الذي دفع وائل حلاق إلى المساهمة في محاولة إعادة الاعتبار للشريعة الإسلامية وللذات الغربية والإسلامية .

6- لقد حاول حلاق أن يتجاوز المنظور التاريخي للاستشراق، في كتابات بعض الناقدين للخطاب الاستشراقي،وهو الذي يرتكز على سرد الوقائع التاريخية دون تحليلها،إلى منظور ابستمولوجي ، قائم على تقديم قراءة تحليلية دقيقة للكشف عن العلاقة الجدلية بين النص الاستشراقي والمشروع الحداثي، ويتم ذلك عن طريق إبراز العناصر المعرفية والايديولوجية في الاستشراق، وكيف تتخفى السلطة ومؤسسة الحداثة في خطابه ذي الوجه المعرفي، لذا فهو يرى ضرورة الربط بين المؤلف والبراديغم المعرفي (النطاق المركزي)لان المؤلف

يتشكل داخل هذه النطاقات المركزية وتكون إنتاجاته انعكاسا للنموذج المعرفي الذي ينتمي إليه، أو يدور ضمنه وليس خارجا عنه وهوما يمثله ادوارد سعيد .

7-وجه وائل حلاق نقده لفكرة فوكو حول العلاقة بين السلطة والمعرفة، حيث اعتبر أن التلازم بين المعرفة والسلطة يخص الاستشراق الأوروبي فقط، لان هناك دولا عظمى تاريخيا كالصين والدولة الإسلامية، لم تشهد ظاهرة مماثلة للاستشراق رغم قوتهما ووصولهم إلى أراضي شاسعة وبعيدة ، كما استطاع إدخال تعديلات على نظرية فوكو حول المؤلف بإضافة مؤلفين هما المؤلف الهدام والمؤلف المعارض.

8-ان وائل حلاق له مساهمات فكرية في المجال التداولي الغربي، ويمكن القول أيضا العربي، لان كتاباته يوجهها أيضا للقارئ العربي، ينبهه فيها إلى وضعه الراهن، وأنه أسير الهوية الحداثية المفروضة عليه في تعليمه وتفكيره ومشربه ومأكله، وهو ما انعكس على هويتنا وواقعنا الحالي كأفراد شكلتهم الحداثة الكولونيالية .

9-تواجه المراجعة النقدية العميقة للحضارة الغربية تحديا كبيرا اليوم، ووائل حلاق من بين الذين يحملون رؤية تفكيك نقدي لمآلات الفلسفة الغربية، مما يجعلنا أمام حركة استقلال جديدة لميادين البحث الفلسفي والتي ما يزال أمامها صعوبات للوصول إلى رؤية كونية بعيدا عن الارتهان بشخصيات الفلسفة الغربية وتقديسها .

10-إن أطروحة وائل حلاق تسعى إلى موضعة الأخلاق في النطاق المركزي وإخراجها من المجال الهامشي من أجل رؤية نقدية للحداثة المهيمنة، وبيان مأزقها الأخلاقي، ثم الاستعانة بأخلاقيات الشريعة ما قبل الاستعمار لحل مشكلات الحداثة، داعيا الغرب المعاصر إلى الاستفادة من هذه التجربة الأخلاقية الإسلامية ، وهو ما يتوافق مع مقاربة طه عبد الرحمن.

11-ان وائل حلاق لا يدعو إلى عودة الشريعة أو إلى حداثة إسلامية على غرار طه عبد الرحمن، بل يدعو إلى إصلاح الحداثة والاستشراق، من خلال الاستفادة من التجربة

الإسلامية أو التجربة الهندية والصينية، لتجاوز أمراض الحداثة، وهي تجارب يمكنها أن تقدم حلول ما بعد حداثية. ولهذا فهو يحمّل المسلمين مسؤولية مساعدة أنفسهم والعالم على التغلب على أمراض الحداثة الحالية، بإحياء ماضيهم القيمي، واستبعاد النموذج الحداثي الذي يعد أملهم المستقبلي، وهي مشكلة يدرك حلاق وجودها الواقعي.

وانطلاقا مما سبق فان الدراسة، تأمل أن تفجر هذه الأبحاث مسارات جديدة للنظر في تراثنا الحي وتقدم للباحثين أرضية جديدة لبحوثهم. وتوصي بمتابعة أعمال وائل حلاق الفكرية وقراءتها قراءة واعية نقدية للوقوف على آراء جديدة في مجال الفقه والشريعة الإسلامية، والحداثة، والاستشراق وخصوصا وان هذا المفكر وبالرغم من أصوله العربية (فلسطين) فهو يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية ويكتب للفرد الغربي لتصحيح الرؤية الاستشراقية للتاريخ الإسلامي.

وختاما، فان هذه الدراسة للعلاقة بين الخطاب الاستشراقي والمشروع الحداثي الغربي مازالت في حاجة إلى المزيد من التحليل والنقد، للإجابة على جملة من المشكلات التي تبقى مطروحة والمتعلقة بمدى إمكانية أخلقة الحداثة؟ وهل التجربة الأخلاقية الإسلامية يمكنها أن تعالج مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر في عالم تحكمه العولمة وقيم السوق.

قائمة المصادر والمراجع

I. المصادر:

1- مصادر وائل حلاق باللسان العربي:

- وائل حلاق ، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره ،تر: رياض الميلادي، ط1 (بيروت: دار المدار الإسلامي ، 2007)
- ـــــــــ ، السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الاسلامي ، تر: عباس عباس (بيروت :دار المدار الاسلامي، 2007)
- ـــــــــ ، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام ، تر : احمد موصللي(بيروت :دار المدر الإسلامي ،2007)
- ـــــــــ، الاستشهاد بالأدلّة وإساءة الاستشهاد بها، تر: أبو بكر باقادر, طاهرة عامر (بيروت : مركز دار نماء للبحوث والدراسات ، ط1 ، 2016)
- ـــــــــ ، ماهي الشريعة ؟ تر:طاهرة عامر وطارق عثمان (بيروت : مركز نماء للبحوث والدراسات ، ط1 ، 2016)
- ـــــــــ ، الشريعة والممارسة والتحولات ،تر: كيان أحمد حازم يحي (بيروت: دار المدار الاسلامي، ط1، 2018)
- ـــــــــ ، القرآن والشريعة : نحو دستورية اسلامية جديدة ، تر: احمد محمود ابراهيم ومحمد المراكبي (بيروت :الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 ، 2019)
- ـــــــــ ، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر: عمر عثمان (الدوحة : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1، 2018)
- ـــــــــ ، قصور الاستشراق منهج في نقد العلم الحداثي، تر : عمرو عثمان (بيروت : الشبكة العربية للابحاث، ط1 ، 2019)

- وائل حلاق وديفيد باورز، دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه، تر: أبو بكر باقادر (بيروت :مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1،2019)
- وائل حلاق، إصلاح الحداثة ،الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن تر: عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1، 2020)

2- مصادر وائل حلاق باللسان الأجنبي:

- wael Hallaq, Was the Gate of Ijtihad Closed, International Journal of Middle East Studies (America : Cambridge University Press, Vol 16, No. 1, 1984)
- ————, Sharia: Theory, Practice ,Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)
- ———— , On *Orientalism*, *Self-Consciousness* and History (Islamic Law and Society , n◦ 18 , 2011)
- ———— , *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*(New York: Columbia University Press2018)

II. المراجع:

1-المراجع باللغة العربية

- احمد داود اوغلو ، اثر تباين الرؤى المعرفية الاسلامية والغربية في النظرية السياسية، تر: سعيد فارس حسن ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ، 2019
- ابو اسحاق الشاطبي، االموافقات (عمان دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1997)
- أمينة رشيد ، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (دمشق:دار كنعان للدراسات والنشر ، ط1 ، 1991)
- ألسدير ماكنتاير، بعد الفضيلة بحث في النظرية الأخلاقية ، تر:حيدر حاج اسماعيل (بيروت :المنظمة العربية للترجمة، ط1 ، 2013)

- أبو حامد الغزالي ، علوم احياء الدين (السعودية :دار المنهاج للنشر والتوزيع ،ط1 ، ج3 ، 2011)
- آلان تورين ، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث(القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 1997)
- ادوارد سعيد ، الاستشراق ، المفاهيم الغربية للشرق ، تر: محمد عناني ، (القاهرة :دار رؤية للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2006)
- ـــــــــــ، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحي حديدي، (عمان: المؤسسة العربية للنشر، ط 1، 1961)
- ـــــــــــ ، مفارقة الهوية ، (بيروت : مجلة الكرمل، العدد 70 و71، 2002)
- ـــــــــــ ، خارج المكان ، تر: فواز الطرابلسي (بيروت : دارالآداب للنشر والتوزيع ،ط1 ، 2000)
- ـــــــــــ ، رواية لأجيال (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، 2005)
- ـــــــــــ، السلطة والسياسة والثقافة، تر: نائلة قلقيلي حجازي(بيروت : دار الاداب ، ط1 ، 2008)
- ـــــــــــ ، الأنسنية والنقد الديمقراطي ، تر : فواز طرابلسي(بيروت : دار الآداب، ط1 ، 2005)
- *إسماعيل راجي الفاروقي* ، التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث (مصر : جمعية المسلم المعاصر ، العدد 39 ، 1994)
- بول فييرابند ، طغيان العلم (الرياض : مركز دلائل ، ط1 ، 2017)
- باك أولريش، ما هي العولمة ؟ تر: أبو العيد دودو(بيروت : منشورات الجمل، ط2 ،2012)
- جوزيف شاخت، أصول الفقه المحمدي، تر: رياض الميلادي ووسيم كمون(بيروت : دار المدار الإسلامي، 2018)

- جاكلين روس ، فلسفة الأخلاق المعاصرة ، ضمن كتاب فلسفات عصرنا (بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 ،2009)
- جورج لارين، الايدولوجيا والهوية والثقافة الحداثة وحضور العالم الثالث (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ط1 ، 2002)
- جيريمي سولت، تفتيت–الشرق–الاوسط :تاريخ الاضطرابات التي يثيرها الغرب في العالم العربي ، تر:نبيل صبحي الطويل (دمشق : دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ،2011)
- جاك غودي، سرقة التاريخ ، تر: محمود محمود التوبة (السعودية: العبيكان للنشر ، ط1 ،2010)
- ج.ج. لويمر، دليل الخليج: القسم التاريخي (قطر: الحكومة القطرية ، ج1 ، 1908)
- جولد زيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون(بيروت: دار الرائد العربي،1946)
- واليا شيلي ، إدوارد سعيد وكتابة التاريخ ، (الاردن : دار أزمنة للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2007)
- هاشم صالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه (لندن: دار الساقي ،1998)
- وليام هارت، ادوار سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، تر: قصي أنور الذبيان (الامارات:هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة ،ط1 ، 2011)
- ولسن كولن ، سقوط الحضارة ، تر: أنيس زكي حسن (بيروت : دار الآداب ، ط2 ، 1971)
- حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة ؟ (بيروت : دار الفكر المعاصر، ط 1 ، 1999)
- زواوي بوغورة ، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (الجزائر: المجلس الأعلى للثقافة ،2000)

- حميد سمير، خطاب الحداثة قراءة نقدية (الكويت : وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية ،2009)
- حسن الباش، صدام الحضارات(بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع ،ط1 ، 2002)
- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل (الرباط : المركز الثقافي العربي ، ط 02 ، 1997)
- ـــــــــــــ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005)
- ـــــــــــــ ، روح الحداثة(الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي،ط. 1، 2006)
- ـــــــــــــ ، دين الحياء *: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني (بيروت : المؤسسة العربية للفكر والإبداع،ط1 ،ج1، 2017)*
- طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ، 2011)
- الطيب بوعزة ، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة : نقد التمركز الغربي (لبنان: مركز نماء ، ط1 ، 2012)
- يوسف القرضاوي ، المسلمون والعولمة (القاهرة : دار التوزيع والنشر الإسلامية ، ط1 ، 2000)
- كلود ليفي ستروس ، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، 1981)
- مصطفى كيحل ، الانسنة والتأويل في فكر محمد اركون (المغرب : منشورات الاختلاف ، ط1، 2011)
- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، 1997)

- مايكل زيمرمان ، الفلسفة البيئية : حقوق الحيوان الى الايكولوجيا الجذرية ، تر: معين شفيق رومية (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، 2006)
- محمد الفرجاني حصن، افريقيا وتحديات العولمة (القاهرة : الدار المصرية اللبنانية ، ط1 ، 2003)
- محمد التونجي ، المعجم الذهبي (بيروت : دار العلم للملايين ، ط1 ، 1969)
- محمد الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهبرماس (عمان: دار ورد ، 2013)
- مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، تر : عبد الصبور شاهين (دمشق : دار الفكر المعاصر، ط1 ، 1986)
- ـــــــــــ ، انتاج المستشرقين واثره في الفكر الاسلامي الحديث(بيروت : دار الارشاد، ط1، 1969)
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط2، 1996)
- مارك غوديل ، الاستسلام للمثالية :انثربولوجيا حقوق الانسان ، تر : هناء خليف غني (الجزائر : منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2015)
- مصطفى حنفي ، النزعة الانسانية وارث الانوار، (المغرب : أفريقيا الشرق ، 2014)
- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3،2011)
- محمد الدسوقي ، الاستشراق والفقه الاسلامي (القاهرة :مكتبة المهتدين الاسلامية لمقارنة الأديان ، 1987)
- محمود أحمد نحلة ، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر (مصر: دار المعرفة الجامعية ، 2006)

- ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصرا(المغرب: المركزالثقافي العربي ،ط3، 2002)
- محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري (القاهرة: دار المعارف، 1997)
- محمد المراكبي ، وائل حلاق بين الشرق والغرب(القاهرة : دار المرايا للانتاج الثقافي ، 2018)
- محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية (بيروت : مشورات عويدات، ط2 ، 1981)
- – المبروك الشيباني المنصوري، صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر (بيروت :مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2014)
- محمد بكاي ، الغيرية واشكاليات الهوية النسبوية عند لوس ايريغاري (الجزائر : منشورات الاختلاف ، ط1، 2013)
- محمود حيدر ، الدولة فلسفتها وتاريخها من الاغريق الى ما بعد الحداثة (بيروت: المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجيات ،ط1 ،2018)
- محمد بسناسي ، الدراسات الاستشراقية بين الامس واليوم ، مجلة دراسات استشراقية (بيروت : المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد 09 ، 2016)
- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر(الرياض: مكتبة العبيكان ، ط 1، 2002)
- نجيب العقيقي ، المستشرقون (القاهرة : دار المعارف ، ج2 ، ط5 ، 1965)
- ستيفن لو ، الانسانوية : مقدمة قصيرة جدا ، تر :ضياء وراد (القاهرة :مؤسسة هنداوي لنشر المعرفة والثقافة ،ط1 ، 2016)
- سالم يفوت ، حفريات الاستشراق : في نقد العقل الاستراقي (بيروت: المركز الثقافي العربي ،ط1 1989)

- سمير أمين ، نحو نظرية للثقافة (لبنان : دار الفارابي، 2003)
- عزيز الهلالي ، مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية (الجزائر: منشورات الاختلاف ، ط1، 2013)
- عبد العظيم المطعني ، الاسلام في مواجهة الاستشراق العالمي ،(مصر :دار الوفاء للطباعة والنشر ،ط1، 1998)
- عزة حسين، سياسات تقنين الشريعة، النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكل الدولة المسلمة، تر: باسل وطفة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019)
- عامر عبد زيد الوائلي وآخرون ، موسوعة الإستشراق (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2005)
- عائشة عبد الرحمن ، تراثنا بين ماضٍ وحاضر (القاهرة: دار المعارف ، 1970)
- عواطف عبد الرحمان، الإعلام العربي وقضايا العولمة (القاهرة : العربي للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2003)
- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة (القاهرة: دار الشروق ، ط1 ، 2003)
- ـــــــــــــــ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة :دار الشروق ، 2006)
- ـــــــــــــــ ، العالم من منظور غربي (مصر: دار الهلال ، العدد602 ، 2001)
- ـــــــــــــــ ، الثقافة والمنهج (دمشق: دار الفكر، ط1، 2009)

(القاهرة : دار الشروق ، ط1 ، 1999)
- عبد الله إبراهيم ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)

- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية،إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات(بيروت: المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1997)
- عبد السلام بوزبرة ، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة (بيروت : جداول للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2011)
- عزية علي طه ، من افتراءات المستشرقين على احاديث التوحيد (جامعة الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية ، العدد13 ، 1989)
- عاطف احمد ، النزعة الإنسانية ، في دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط (القاهرة : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ، 1999)
- عبد الرواق بلعقروز، قوة القداسة: تصدع الدنيوية واستعادة الديني لدوره (بيروت : دار النشر منتدى المعارف ، ط1، 2014)
- عبد الوهاب جعفر ، البنيوية في الانثربولوجيا وموقف سارتر منها (القاهرة : دار المعارف ، 1980)
- عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد مقمات أولية (الرياض : مركز البحوث والدراسات ، ط1 ، 1913)
- عبد الكريم يونس الخطيب وآخرون، الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،1981)
- فهد الحمودي ، مقالات في الفقه دراسات حول الشريعة للدكتور وائل حلاق(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط1 ، 2014)
- فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي(القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، ط1، 1986)
- الفيروز آبادي ، القاموس المحيط (الجزائر : دار الهدى ، د ط، د س)
- فاضل الربيعي، ما بعد الاستشراق: الغزو الأمريكي للعراق وعودة الكولونياليات البيضاء (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2007)

- فيل سليتر ، مدرسة فرانكفورت نشأتها ومغزاها ، تر : خليل كلفت (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط2 ، 2004)
- فريديريك نيتشة ، الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي، تر:سهيل القش (لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات ، ط1 ، 1983)
- فخري صالح ، النقد والمجتمع: حوارات مع رولان بارت، بول دي مان، جاك دريدا، نورثروب فراي، إدوارد سعيد، جوليا كريستيفا، تيري إيجلتون ، دار كنعان، دمشق، 2004
- رينيه غينون ، شرق وغرب ، تر:عبد الباقي مفتاح (الاردن : عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1 ، 2016)
- رونيه غينون ، هيمنة الكم وعلامات آخر زمان تر: عبد الباقي مفتاح (الاردن: عالم الكتب الحديث ، ط1 ،2013)
- رياض الميلادي، وائل حلاق مجددا في التأريخ للفقه الإسلامي (بيروت: المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، ج1، 2016)
- ـــــــــــــ: تجديد الفكر الديني(مؤمنون بلا حدود ،ط1،ج1، 2016)
- –تزفيتان تودروف، روح الأنوار، تر: حافظ قويعة (تونس : دار محمد علي للنشر، ط1 ، 2010)
- تشارلز تايلور، منابع الذات تكون الهوية الحديثة ، تر:حيدر حاج اسماعيل ،(بيروت: المنظمة العربية للترجمة ، 2014)
- ـــــــــــــ ، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، تر: الحارث النبهان (بيروت: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات ، 2015)
- غريغور منصور مرشو، مقدمات لاستتباع لشرق موجود بغيره لا بذاته(الاردن: المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ط1 ، 1996)

2-المراجع باللغة الأجنية

- jilles deleuze et felix gutta , *qu'est*-ce que la philosophie? (Minuit 1991)
- John C. Luik, Humanism, in Routledge Encyclopedia of Philosophy (London, Routledge, 1998)
- Edward Said , Orientalism (Vintage Books Edition, London, 1979)
- ———— , L'***O**rientalisme*. L'Orient*créé par l'Occiden* (Paris: Editions Seuil, 1994)
- ayachi Monia , l' orientalisme théorie de l'invention de l 'occident et stratagémes l'éclipse de l'orient (Canada: Université du Québec, 2018)
- David F. Forte, Islamic Law The Impact of Joseph Schacht (1 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev. 1 ,1978)
- Coulson, Noel , A History of Islamic Law(Edinburgh :Edinburgh University Press, 1964)
- Carl Schmitt , "Age of Neutralization and Depoliticization", trans. Matthias Konzen and John McCormick, in "The Concept of the Political" Trans. George Schwab, (USA: University of Chicago Press, 2007)
- Jürgen Habermas, Le Discours Philosophique de La modernité (Paris : Gallimard, 1985)
- Elizabeth *Anderson*, *Feminist epistemology*: An interpretation and a defense(Arkansas: University of Press Arkansas, No. 2 ,1995)
- Jacqueline Russ, La pensée éthique contemporaine, que sais-je? (Puf, 1995)

III. القواميس والمعاجم:

- مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ، ط1، 2004)
- أحمد رضا ، معجم متن اللغة (بيروت : دار الحياة ، 1958)
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط1 ،ج 8 ، ب ت)

IV. الموسوعات:

- عبد الوهاب المسيري ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (القاهرة : دار الشروق ، ط1 ، 1999)
- عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين (بيروت : دار العلم ، ط 3 ، 1993)

V. الدوريات :

- بدر الدين مصطفى ، النموذج المعرفي مدخلا لفهم الفكر الغربي (مجلة الفكر الثقافية ، العدد 20 ، 2017)
- بديع ألكسيم ، الشرق والغرب في فلسفة رينيه جينون (دمشق : مجلة الثقافة الأسبوعية، العدد7 ، 1960)
- جميل ابو العباس زكير بكري، انور عبد الملك ومستقبل النظام العالمي الجديد (القاهرة: مجلة اوراق فلسفية ، العدد 37 ، 2013)
- ليانوش دانيتسكي ، الاستشراق بين الشرق والغرب (ليبيا : مجلة الاستشراق ، العدد 1، 1987)
- محمد بوهلال، الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: مقاربة وائل حلاق (الجزائر : مجلة تبيُّن للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 22، 2017)
- مصطفى بن تمسك، تشالز تايلور : الجذور اليهو–مسيحية للحداثة الغربية (الرباط: مجلة الباب ، العدد 09 ، 2016)
- سمر الديوب ، نقد الغيرية في العقل الاستشراقي ، نقد خطاب الغرب حيال العرب والمسلمين(العراق : مجلة الاستغراب ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد 10 ، 2018)
- عبد الرحمان تبرماسين، اشكالية المركز والهامش في الادب (جامعة بسكرة :مجلة الخبر ابحاث في اللغة والادب الجزائري ، العدد10 ، 2004)

- علي الصديقي ، الأزمة الفكرية العالمية:نحو نموذج معرفي قرآني بديل (الاردن :مجلة الفكر الاسلامي المعاصر، العدد59 ، 2010)
- عبد الرزاق بلعقروز ، حوار مع الاستاذ وائل حلاق ، تر: كمال محمد ، (الشارقة : مجلة نماء ، مركز نماء للبحوث والدراسات العدد 7 ، 2018)
- صالح دبوبة، من الاستشراق الى العولمة(الجزئر: مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، المجلد 21، العدد 01 ، 2006)
- صالح هاشم، الفلسفة الغربية في ختام هذا القرن – تيارات ومذاهب– (البحرين : مجلة البحرين للثقافة " العدد 23، 2000)
- رشيد بن بية ، الحداثة والكولونيالية والابادة (بيروت :مجلة المستقبل مركز دراسات الوحدة العربية ، العدد 503 ، 2021)
- ـــــــــــ ، الوجوه المظلمة للحداثة الغربية وخفاياها:نقد ديكولونيالي (بيروت : مجلة المستقبل العربي مركز داسات الوحدة العربية ، العدد 517 ، 2022)
- رفيق عبد السلام بوشلاكة ،مآزق الحداثة الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة (بيروت: مجلة إسلامية الفكر للفكر الإسلامي ، العدد6 ، 1992)
- رشيد الحاج صالح ، لماذا عادت الهويّات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة وعلمانيتها (الجزائر:مجلة تبيين، العدد 41 ، 2022)
- ريتشارد اي نسيبت ، جغرافيا الفكر (الكويت: عالم المعرفة ، العدد 312 ، 2005)

IV . مواقع الانترنت

- بسام ناصر ، بعد دولته المستحيلة...ماذا قدم حلاق لإقامة النظام الإسلامي17-01-2022 https://arabi21.com/story/1411568
تاريخ التصفح : 11-07-2022

- حمد الكعبي ، ما-بعد-الاستشراق-والعولمة-والإسلام ، 26-08-2022 https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/284 تاريخ التصفح 2022-09-30
- حسن أزاد ، المسلمون ومسار العبوديّة الفكريّة،حوار مع وائل حلّاق ،ج2 ترجمة: كريم محمد 31-12-2016 تاريخ التصفح: 11-09-2020 https://nama-center.com/articles/details/40743
- محمد كريم ، حوار مع البروفيسور وائل حلاق حول الشريعة والإسلامويّة والدّولة العلمانيّة الحديثة ج2 ، بتاريخ 26-11- 2017 http://alaalam.org/ar/interviews-ar/item/600-676221117 تاريخ التصفح : 25-03-2021
- محمد الفاتح، فلسفةالاستشراق:عن غرامشي وفوكو وإدوارد سعيد www.alquds.co.uk/،/ 16-01-2018 تاريخ التصفح 22-08-2022
- موريس عايق، سجال الحداثة ونقدها 11 اكتوبر 2022 https://aljumhuriya.net/ar/ تاريخ التصفح: 03-01-2023
- مركز نهوض للدراسات والبحوث ،الأخلاق-الإسلامية-في-عصر-ما-بعد-الأخلاق:https://nohoudh-center.com/news 10-11-2022 التصفح 28-12-2022
- نضال قوشحة ، في نقد الاستشراق واعادة تعريفه https://alarab.co.uk بتاريخ 10-05-2022 تاريخ التصفح 06-07-2022
- محمد المختار الشنقيطي ،عيون الحكمة https://twitter.com/mshinqiti/status/1332810378540146688?lang=ar-x-fm-02-13 بتاريخ 28-11-2020 تاريخ التصفح : 2021
- السيد ولد أباه ، اعادة النظر في الاستشراق ، https://hafryat.com/ar/blog 18-9-2018 تاريخ التصفح 15-06-2021

- سمير ابو زيد ، فلاسفة العرب ب – ت . تاريخ التصفح يوم 25-11-2022 http://www.arabphilosophers.com/Arabic
- عبد السلام المنصوري ، مِن نقْدِ الاسْتشراقِ إلى "سُوسْيولوجيا الإسْلام": جدليّةُ الشّريعَة والاجْتِماع في مَشْروع "وَائِل حَلّاق" ص9 بتاريخ 05-09-2019 https://www.mominoun.com/articles/ 6763 تاريخ التصفح 20-09-2021
- عثمان أمكور ، حوار مع الدكتور وائل حلاق حول الاستعمار والاستشراق https://www.aljazeera.net/culture/2021/10/17 تاريخ التصفح: 26-12-2021
- ـــــــــــ ، حوار مع المفكر وائل حلاق حول اصلاح الحداثة ،مركز نهوض للدراسات والابحاث https://nohoudh-2013-9-13 center.com/dialogs تاريخ التصفح: 05-10-2020
- رضوان السيد ، مراجعة الاستشراق أم نقض الغرب؟ https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/100920 29-12-2018 تاريخ التصفح: 15-12-2021

[1]- رياض الميلادي، المفكر الفلسطيني وائل حلّاق نحو آفاق جديدة في التأريخ للفقه الإسلامي ، 21-12-2022 تاريخ التصفح: 04-01-2022 https://www.mominoun.com/articles-8375

- رضا حمدي، صراع القصديّات: نقد براديغم الاستشراق https://tanwair.com/archives/10027، 25 مارس، 2021 تاريخ التصفح 15-03- 2022
- ديفيد هيوم ، *رسالة في الطبيعة البشرية*، تاريخ النشر:04-03-2002 تاريخ التصفح: 10-01-2023 https://www.gutenberg.org/files/4705…5-h/470h.htm

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة.....أ-ط

الفصل الأول:المشروع الفكري والفلسفي لوائل حلاق

المبحث الأول: السيرة والمشروع.....03

1- حياته ومؤلفاته.....03

2- مراحل مشروعه الفكري.....13

المبحث الثاني: تجليات الفكر الغربي والعربي في أطروحات وائل حلاق.....31

1-المرجعية الغربية.....33

2-المرجعية العربية.....38

المبحث الثالث : آليات الدراسة النقدية للاستشراق عند وائل حلاق.....41

1- النموذج المعرفي والنطاق المركزي والهامشي.....41

2- المنهج التفكيكي.....46

3- المنهج التاريخي.....46

4- المنهج المقارن.....47

خلاصة الفصل الأول.....49

الفصل الثاني : وائل حلاق وقصور النقد الادواردي للاستشراق

المبحث الأول: التأصيل المعرفي والتاريخي للخطاب الاستشراقي.....52

1-تعريف الاستشراق لغة واصطلاحا.....52

2-الإطار المعرفي والتاريخي للاستشراق.....52

المبحث الثاني : الخطاب الاستشراقي بين النقد ونقد النقد.....73

1- المنظور النقدي للإستشراق في فكر إدوارد سعيد.....73

2-نقد وائل حلاق لرؤية ادوارد سعيد للخطاب الاستشراقي.....93

المبحث الثالث: البنية المعرفية للخطاب الاستشراقي من منظوروائل حلاق..........93
1-القراءة التفكيكية لأطروحات الاستشراق..................................93
2-الاستشراق وبنية المشروع الحداثي.................................... 105
خلاصة الفصل الثاني..124

الفصل الثالث : من نقد الاستشراق إلى نقد الحداثة

المبحث الأول: الشريعة كنطاق مركزي لنقد الحداثة...............................128
1-الحداثة وهامشية الشريعة..128
2-مركزية الشريعة ونقد الحداثة..137
المبحث الثاني: الحداثة والسيادة والإبادة الكولونيالية.............................146
1-الحداثة والسيادة,,146
2-السيادة وعلاقتها بالكولونيالية والابادة..............................151
المبحث الثالث:الحداثة وإنتاج الذات الغربية..161
1-المعرفة السيادية وتشكيل الذات...................................161
2-الذات الاستشراقية والكولونيالية وجرائم الابادة.............................164
خلاصة الفصل الثالث...169

الفصل الرابع : التأسيس لحداثة اخلاقية

المبحث الأول:التأسيس لحداثة أخلاقية..173
1-التناول الأخلاقي لإشكالات الحداثة..................................173
2- وائل حلاق والرهان الأخلاقي في معالجة أزمات الحداثة..............185
المبحث الثاني : إعادة صياغة الخطاب الاستشراقي والإنسان الجديد............231
1- إصلاح الخطاب الاستشراقي.......................................231
2-مفهوم الإنسان الجديد...242

المبحث الثالث:المشروع الفكري لوائل حلاق الحدود والمآلات.....247
خلاصة الفصل الرابع.....251
خاتمة.....253
قائمة المصادر و المراجع 259
فهرس الموضوعات..... 275

الملخص:

تتسم مقاربة وائل حلاق بجملة من الخصائص، حيث تقدم نظرة تسعى لحفر معرفي دقيق من أجل إنتاج خطاب فلسفي متميز ومستقل، يشمل جميع مناحي الاستشراق والحداثة وصلتهما بمفاهيم ثلاثة وهي التسيد والذات والنماذج المعرفية، لذلك كان عليه أن يتخذ مقاربة تمكنه من كشف البنية المتحكمة في الخطاب الاستشراقي الحداثي لغرض التأصيل لرؤية أخلاقية، يفتقدها الفكر الغربي الذي تأسس على عقلانية مجردة تفصل بين الحقيقة والقيمة، وهو ما جعل هذا الغرب يعيش أزمات أخلاقية تتطلب بديلا أخلاقيا.

Abstract

Wael Hallaq's approach is characterized by a number of characteristics, as it presents a view that seeks to dig an accurate epistemological in order to produce a distinguished and independent philosophical discourse, which includes all aspects of Orientalism and modernity and their connection with three concepts, which are mastery, the self, and epistemological models, so he had to take an approach that enables him to reveal the controlling structure of the discourse. The modernist orientalist for the purpose of rooting an ethical vision, which is lacking in Western thought, which was founded on abstract rationality that separates truth and value, which is what made him live in moral crises that require a moral alternative.