أخلاقية الشريعة في تدبير الشأن العام "دراسة تحليلية نقدية لنظرية و ائل حلاق"

غني أولاكنلي أولاجدي

دكتوراة في الدراسات الإسلامية العليا من مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، الرباط (المغرب)

The Sharia Morality in Public Affairs Management

"A Critical Analysis of Wael Hallaq's Theory"

Olajide Ganiu Olakunle

https://orcid.org/0009-0008-8845-3376

PhD in Higher Islamic Studies from Dar el-Hadith el-Hassania Institution, Al- Quaraouiyine University, Rabat. (Morocco), Olajideganiu65@gmail.com

تاريخ الاستلام: 05 / 05 /2025 تاريخ القبول: 30 / 05 / 2025 تاريخ النشر: 01 / 09 / 2025

الملخص:

نفى وائل حلاق اعتماد الشريعة، بمقتضى أخلاقيتها في تدبير الشأن العام، على آليات الضبط والمراقبة والعقاب، وبالنتيجة، نفى أن يكون من مرتكز التعليم والثقافة الإسلاميين إنتاج المواطن المطيع للقانون، والخاضع لقيم النظام والانضباط، والشغيل المنتج اقتصاديا؛ إذ يرى أن هذه الآليات مما انفرد به القانون عن الشريعة، والإشكال أنه، في سياقات عدة، يثبت وجود هذه الآليات في الشريعة. وأيضا، ادعى حلاق، خطابية ممارسة الشريعة بحكم أخلاقيتها، ونفى بمقتضى هذه الخطابية وجود السلطة والطب والسجن في الشريعة. ومن هنا، يهدف هذا البحث إلى بيان أن الشريعة مع أخلاقيتها، تعتمد كذلك على آليات يرى حلاق اختصاص القانون بها في تدبير الشأن العام. وتتجلى أهمية ذلك في أن وجود هذه الآليات في الشريعة هو الذي يضمن للشريعة الفعالية اللازمة في تدبير الشأن العام، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالذين لا ينضبطون إلا بهذه الآليات؛ لضعف الوازع الأخلاقي عندهم. وباعتماد منهج تحليلي نقدي، توصل البحث إلى أن الشريعة مع أخلاقيتها، تعتمد كذلك على آليات الضبط والمراقبة والعقاب في تدبير الشأن العام؛ وأن من مرتكز التعليم والثقافة الإسلاميين إنتاج المواطن المطيع للقانون، والخاضع لقيم النظام والانضباط، والشغيل المنتج اقتصاديا؛ كما أن ما يراه وائل حلاق من كون الشريعة ممارسة خطابية لا يعني انتفاء الممارسة القانونية فيها، فما ذكره من أمثلة الممارسة غير الخطابية، من سلطة وطب وسجن، كلها موجودة في الشريعة،

كلمات مفتاحية: أخلاقية الشريعة.، الممارسة الخطابية.، القانون.، تدبير الشأن العام.، وائل حلاق.

Abstract:

Wael Hallaq denied that Sharia, by virtue of its morality in managing public affairs, relies on mechanisms of control, surveillance, and punishment. As a result, he denied that one of the focuses of Sharia is the production of a law-abiding citizen, subject to the values of order and discipline, and economically productive workers; he believes that these mechanisms are only used by the modern law and not Sharia. In addition, Hallaq claimed the rhetoric of the sharia practice because of its morality, and by virtue of this rhetoric he denied the existence of authority, medicine and prison in Sharia. Hence, this research aims to show that the Sharia, despite its morality, relies on mechanisms that Hallaq considers to be used only by the

modern law. The importance of this research is that these mechanisms will ensure the effectiveness of Sharia in managing public affairs, especially for the morally weak who can only be disciplined by these mechanisms. By adopting a critical analytical approach, the research concluded that the Sharia, with its morality, also relies on mechanisms of control, surveillance, and punishment in the management of public affairs; and that Sharia focuses on producing a law-abiding citizen, subject to the values of order and discipline, and economically productive workers; and that the Sharia practice being rhetoric does not mean the absence of legal practice in Sharia, as the examples of non-rhetoric practice Hallaq mentioned, including authority, medicine, and prison, exist also in the Sharia.

Keywords: Sharia Morality; Rhetoric Practice; Law; Public Affairs Management; Wael Hallaq.

مقدمة:

يمكن القول إن المقصود بأخلاقية الشريعة في هذا البحث اعتماد الشريعة على الدافع الأخلاقي في تدبيرها للشأن العام؛ فتعتمد في ذلك على القوة الإرادية للمكلف واخياره الحر، دونما إجبار أو إلزام، على حد ما عرف به محمد عبد الله دراز كلمة "الخلق"، لما قال: "الخلق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح (إن كان الخلق حميدا)، أو إلى اختيار ما هو شر وجور) إن كان الخلق ذميما".[1]

وأخلاقية الشريعة مما لا يختلف فيه اثنان، وقد اجتهد محمد دراز في بيان أسس الشريعة الأخلاقية وأركانها، خاصة من خلال القرآن، في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن".[2] وكذلك صالح الشما في دراسته الموسعة للأخلاق في القرآن.[3] غير أن الإشكال في هذا السياق يتمثل فيما إذا كانت الشريعة لا تعمل إلا بالآلية الأخلاقية في تدبير الشأن العام، أم أنها تعتمد كذلك على آليات غير أخلاقية.

وفي هذا السياق، أشار وائل حلاق إلى "ذلك التقرير الروتيني والمنتشر على نطاق واسع، والمستخدم في أكثر الأحيان لتقديم الشريعة إلى عديمي الخبرة بها: إن الشريعة الإسلامية لا تميز بين القانوني والأخلاقي، عدم التمييز هذا يتحول مباشرة إلى إدانة صريحة في حق أي قانون نتحدث عنه".[4]

وبخصوص هذه النقطة يرى وائل حلاق أنه في الوقت الذي تعيش فيه الدولة الحديثة وسط بنى متجزئة إلى أقسام ثنائية متضادة، فإن القرآن ضمن تكامل النظام الاجتماعي، موفرا له ما يمكن أن نسميه صمغا بنيويا يربط جميع العناصر اللازمة التي تشكل ما أسماه رولز مجتمعا منظما، أما الدولة الحديثة فتوجد -بحكم الضرورة كما يبدو- داخل مجالات متصارعة من الأفكار والأفعال، حيث لا ينتهي النقاش حول الأخلاقي والسياسي، الأخلاقي والاقتصادي، والأخلاقي والعلمي، الخاص والعام، الفردي والجماعي...[5]

وهذا هو التفسير الإيجابي الذي يقدمه حلاق للتقرير الروتيني السالف الذكر، فهو يفسر عدم تمييز الشريعة بين الأخلاقي والقانوني بشمولية الشريعة؛ حيث تشتمل على كليهما دون تمييز، على خلاف ما يوجد في قانون الدولة الحديثة من التمييز بينهما، فينظم فيه القانوني دون الأخلاقي، وهذا هو الظاهر من عنوان كتابه "الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي"؛ حيث يغض قانونها الطرف عن كل ما هو أخلاقي، ويهتم بما هو قانوني محض، أو يدعي ذلك على الأقل، والحال أن تطبيق القانون يفتقر دائما إلى الأخلاق التي يفترق عنها في المفهوم؛ "لأن باب الاحتيال على القانون لا يمكن سده في وجه الأذكياء من الناس الذين يقف القانون حائلا دون منافعهم ومطامعهم غير المشروعة، إلا إذا توافرت الأخلاق

الفاضلة لديهم، حتى تصبح أحكام القانون محترمة مقدسة في نفوسهم، فلا يستبيحوا هضم حقوق الغير أو حقوق الدولة إذا استطاعوا أن ينفذوا إلى مطامعهم من مداخيل بعيدة عن رقابة القضاء، آمنة من طائلته وسلطانه".[6]

وقد أكد وائل حلاق ذلك في حوار له مع دورية نماء في علوم الوحي والدراسات الإنسانية؛ حيث أشار إلى أن مفهوم الشريعة الذي يطرحه "يجب أن يفهم على أنه يتضمن العديد من الأشياء بخلاف مفهوم القانون، فمن الإشكالي جدا رؤية الشريعة كقانون بأي معنى حديث للمصطلح، الشريعة هي بالتأكيد قانونية مثل أي نظام حديث، ولكنها أكثر من ذلك بكثير، سواء في مضمونها ومنهجيتها من جهة، وفي تصوراتها للواقع من جهة أخرى، لكن عبارة "أكثر من ذلك بكثير" لا تعني أن الشريعة تتشارك مع الأنظمة الحديثة في بعض السمات، ومن ثم، يمكن مقارنتها بها بسبب هذا التشابه، وبمعزل عن الاختلافات، هذا خطأ. إن اهتمام الشريعة الواسع بالذات كذات بشرية يمنحها سمات إضافية، وهو ما يجعلها مختلفة تماما عن القانون الحديث... في حين أن القانون الحديث هو انضباط تقني أو عملي، يتناول الإنسان من الخارج، فإن الشريعة هي انضباط خارجي وداخلي في آن واحد، فالشريعة هي أولا نظام داخلي واستدخالي وثانيا، نظام خارجي من الإلزام والانضباط."[7]

ولا غموض فيما ختم به حلاق كلامه في هذا السياق، من أن الشريعة، بالإضافة إلى كونها نظاما داخليا واستدخاليا، فهي كذلك نظام خارجي من الإلزام ولانضباط، غير أن الإشكال في ما ذهب إليه حلاق من اختصاص القانون بمجموعة من السمات، والتكلف الملحوظ في التفريق بين الشريعة والقانون، حتى وإن تعسر ذلك أحيانا، إلى درجة نفيه النظام الخارجي من الإلزام والانضباط الذي أثبته للشريعة في الفقرة السابقة.

ومن هنا، يهدف هذا البحث إلى بيان أن الشريعة مع أخلاقيتها، تعتمد كذلك على آليات قانونية مثل الضبط والمراقبة والعقاب في تدبير الشأن العام. وتتجلى أهمية ذلك في أن وجود هذه الآليات في الشريعة هو الذي يضمن للشريعة الفعالية اللازمة في تدبير الشأن العام، ولا سيما بالنسبة إلى ضعاف الوازع الأخلاقي الذين لا ينضبطون إلا بهذه الآليات غير الأخلاقية.

وباعتماد منهج تحليلي نقدي، سيتم الوقوف على سمات القانون التي يرى حلاق أنها تتنافى مع أخلاقية الشريعة، وسيكون الانطلاق في ذلك من أفكاره المتعلقة بالبعد الأخلاقي للشريعة، والأسلوب الخطابي الذي يعتمد عليه هذا البعد. وذلك ما سيتم من خلال مبحثين، يتناول المبحث الأول البعد الأخلاقي للشريعة، كما يناقش المبحث الثاني الممارسة الخطابية للشريعة.

المبحث الأول

البعد الاخلاقي للشريعة

يرى وائل حلاق أن البعد الأخلاقي للشريعة، من حيث اللغة ومن حيث الاصطلاح سيتم نبذه بوصفه واحدا من الأسباب التي صيرت الشريعة غير كفأة وجامدة؛ بحجة أن تلك الأخلاقوية الكامنة بقوة في الشريعة تفصح عن بنية مثالية، تجعلها في منأى عن فوضوية الواقع الاجتماعي والسياسي واضطراباته. لن يكون مصير هذه الأخلاقوية من ثم سوى النبذ، بوصفها بلاغة ليس إلا؛ فآثارها العكسية على الشريعة تجعل هذه الأخيرة مدعاة للرثاء عوضا عن التحليل.

في حين أن هذا التحليل، وللمفارقة، قد أسفر عندما اضطلعت به بعض الدراسات الحديثة عن نتائج ألمعية؛ إذ خلصت على سبيل المثال إلى أن فشل الشريعة المزعوم في التمييز بين الأخلاقي والقانوني، كان أدنى أدواره أنه قد عزز من كفاءة الشريعة، وزودها بأساليب حُكمية ذات مرتكز جماعي ومتغلغلة في المجتمع ومُتَّجَهِهِ من قاعدته إلى قمته، أساليب قد جعلت الشريعة أهلا لضرب لافت من الانصياع الطوعي، ومن ثمة جعلتها أقل إكراها من أية كنيسة، أو أي قانون إمبريالي أنتجته أوروبا منذ انهيار الإمبراطورية الرومانية.[8]

ومن ثم، فإن مجرد استخدامها كلمة "قانون" لوصف الشريعة هو أمر مشكل بصورة قبلية. إن استخدامها يعني أن نسقط على الثقافة الإسلامية التشريعية، مفاهيم مشبعة بالخصوصية المفاهيمية لقانون الدولة القومية، الحديثة، المحكوم بمبدأي المراقبة والعقاب، والذي يفتقر، مقارنة بأنماط التشريع في الإسلام، لعامل الواجب الأخلاقي الحاسم.[9]

وقد حاول وائل حلاق إبراز أخلاقية الشريعة؛ باعتبارها الركيزة الأساس للشريعة، وأهم خاصية لها، فقد أشار - في سياق ما يرى من أن القرآن لم يصوغ القانون بالمعنى التقني، وهو ما تفعله الشريعة بكل تأكيد، ذلك أن القرآن يتكون من سرديات بسيطة نسبيا، خالية من أي خط من خطوط التفكير القانوني المعقدة التي بدأها فقهاء الإسلام اللاحقون وطوروها، لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذا التفكير قد أنشأ تمييزا بين القانوني والأخلاقي – إلى أنه حتى حين تبدو الشريعة أحيانا كما لو أنها تتعامل مع العالم من خلال دقة قانونية تقنية حادة، فإن المبادئ الأساس التي يخدمها مثل هذا التفكير التقني هي مبادئ أخلاقية.[10]

وفي هذا السياق كذلك، تحدث عن نموذج الاقتصاد الأخلاقي للإسلام، وخلاصة ذلك أن النموذج الإسلامي يتأسس على ما يمكن أن ندعوه اقتصادا أخلاقيا، وأن نموذج هذا الاقتصاد نشأ مع القرآن نفسه، ثم أحكمته السيرة النبوية، وبعدها نظام الشريعة الشامل، وبينما اختلفت الممارسات التجارية والأنشطة الاقتصادية من منطقة إلى أخرى، ومن قرن إلى آخر، سادت القيم الأخلاقية الشرعية، وأوجدت واقعا عاما، يشهد على نجاحها وانتشارها، ويمكن قياس هذا النجاح بواقعة لا مراء فيها، مفادها أن الحضارة المادية الإسلامية والتجارة الدولية والإقليمية الإسلامية كانتا من بين الأكثر نشاطا وتميزا في تاريخ العالم قبل الحديث، وتشهد لهذا حقيقة أن الاستعمار الأوروبي لم يستطع الهيمنة على البلاد الإسلامية خلال القرن التاسع عشر من دون تفكيك الأنظمة الاقتصادية التي اعتمدت إلى حد كبير على قواعد وقوانين وقيم شرعية.[11]

ومن بين ما حاول حلاق من خلاله إبراز البعد الأخلاقي للشريعة ما ذكره من أن الآليات البنيوية للقضاء وإجراءاته وموضوعاته وقيمه وأخلاق التقاضي كانت تتبع مفهوما موحدا للعدالة، سواء أكان التقاضي في فاس في القرن الحادي عشر أم كان في سمرقند في القرن الخامس عشر، وهذا المفهوم الأنموذجي للعدالة أسسه وشكله تركيبٌ عناصرُه مزيج من أخلاق دينية أساسية مخصوصة معظمها مستمد من القرآن، ومن أخلاق اجتماعية تشدد في المقام الأول على تكامل الأمة وعلى التناغم الاجتماعي...[12]

وانطلاقا مما سبق، يرى حلاق اختصاص القانون بمبادئ الضبط والمراقبة والعقاب؛ حيث ذكر أن من أهم ما يميز القانون الحديث عن الشريعة الإسلامية مبادئ الضبط والمراقبة والعقاب. إن الضبط مقرونا بالعقاب جزء لا يتجزأ من بنية الدولة الحديثة، وإحدى سماتها الفريدة في نظره، فالشريعة كانت تنطلق من الافتراض القاضي بأن قانونها سوف يمتثل بفضل قوة الأخلاقية الاجتماعية والدينية.[13]

ويبني وائل حلاق على ما يراه من اختصاص القانون بالضبط والمراقبة والعقاب اكتفاء الشريعة بالعمل على التوسط بين النزاعات والصراعات داخل المجتمع؛ بحكم غياب عناصر الضبط والمراقبة والعقاب في الشريعة، وأن العامل الوحيد فيها البعد الأخلاقي، وعند غياب هذا البعد، فلا يمكن للشريعة أن تعمل في إطار تنظيم المجتمع؛ إذ لا تهتم بالمراقبة على مستوى احترام مبادئها فضلا عن العقوبة عليها.

ويرى أن العقوبات القاسية التي نصت عليها الشريعة -وهي قليلة التطبيق- كانت تتلقى بوصفها زواجر، يقصد بها ردع قوى الفساد في المجتمع، بالإضافة إلى أن الحد كان مصمما بحيث يمنع وقوع الإفراط في العقوبة كلما كان ثمة قوة اجتماعية تنادي بالتطبيق الصارم له، وربما هذا ما يفسر لماذا ظن الكولونياليون البريطانيون وغيرهم أن قانون العقوبات الإسلامي متسامح بشكل مفرط ويفتقر للعقوبات، وغير ناجع، ولا يؤدي إلى تعميم الانضباط، ولا إرساء القانون والنظام.[14]

ومما ينبني على ما يدعيه وائل حلاق من انتفاء عمليات الضبط والمراقبة والعقاب في الشريعة عنده أنه إذا كانت الشريعة الإسلامية وقانون الدولة قد تشاطرتا الهدف العام الذي هو تنظيم المجتمع والفصل في الخصومات، فقد اختلفا اختلافا كبيرا في النتائج، فبالنسبة إلى الدولة فهي تستهدف بشكل جوهري تحقيق التجانس التام بين المواطن والنظام الاجتماعي، ولإنجاز هذا الهدف، تنخرط الدولة بشكل ممنهج في عمليات المراقبة والضبط والعقاب؛ فمؤسساتها التعليمية والثقافية مصممة بحيث تنتج المواطن الصالح، أي: المواطن المطيع للقانون، الخاضع لقيم النظام والانضباط، الشغيل المنتج اقتصاديا، ويرى حلاق أن الشريعة على النقيض من ذلك؛ حيث لم تنهم بإنتاج المواطن، ومن ثم لم تشارك الدولة أيا من سماتها المتعلقة بهذا الصدد؛ فجانب أهدافه المتعالية، ولم يكن نظامها التشريعي يعنيه شيء في النظام الاجتماعي سوى تسوية المنازعات بالأسلوب الأقل إخلالا بهذا النظام. ويرى أن الهدف العام للشريعة هو إعادة الأفراد -قدر الإمكان- لأوضاعهم الاجتماعية.[15]

والصحيح خلاف ذلك؛ لأن القانون لا يختص بالضبط والمراقبة والعقاب عن الشريعة، وهذه العمليات موجودة في الشريعة كذلك؛ ولأن الشريعة كذلك تستهدف بشكل جوهري تحقيق التجانس التام بين المواطن والنظام الاجتماعي، وتنخرط، لإنجاز هذا الهدف، بشكل ممنهج، في عمليات المراقبة والضبط والعقاب، ولم يكن نظامها التشريعي يكتفي فقط بتسوية المنازعات بالأسلوب الأقل إخلالا بهذا النظام. وبيان ذلك في مطلبين، هما:

المطلب الأول: وجود عمليات الضبط والمراقبة والعقاب في الشريعة

المطلب الثاني: آثار وجود عمليات الضبط والمراقبة والعقاب في الشريعة

المطلب الأول: وجود عمليات الضبط والمر اقبة والعقاب في الشريعة

إن البعد الأخلاقي للشريعة لا يعني انتفاء عمليات الضبط والمراقبة والعقاب فيها؛ لأن هذه العمليات في الشريعة هي ما يقوم به المحتسب، بكل ما في الكلمة من معنى، وإن كان لا ينفرد به، يقول ابن تيمية موضحًا ما يندرج ويقع تحت اختصاصات المحتسب:

"... ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، وأما القتل فإلى غيره. ويتعاهد الأئمة والمؤذنين، فمن فرّط منهم فيما يجب عليه من حقوق الأمة وخرج عن المشروع ألزمه به، واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والقاضي... ويتفقَّد أحوال المكاييل والموازين، وأحوال الصناع الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات، فيمنعهم من صناعة المحرم على الإطلاق -كآلات الملاهي، وثياب الحرير للرجال، ويمنع من اتخاذ أنواع المسكرات، ويمنع صاحب كل صناعة من الغش في صناعته، ويمنع من إفساد نقود الناس وتغييرها، ويمنع من جعل النقود متجرًا... فعليه ألا يهمل أمرهم، وأن ينكل بهم وأمثالهم، ولا يرفع عنهم عقوبته".[16] وقد دلت على عملية المراقبة عبارات "التعاهد" و"التفقد" و"عدم الإهمال"، كما دلت على عملية الضبط عبارة "المنع"، وعلى عملية العقاب تدل عبارات "المعاقبة بالضرب والحبس"، و"التنكيل"، و"العقوبة".

بل قد ورد في كتاب "الدولة المستحيلة" لوائل حلاق ما يدل على قيام القاضي بعمليتي الضبط والمراقبة، وذلك لما قال: "وكان القاضي، بمساعدة أعوانه، مسؤولا عن الإشراف على أمور كثيرة في حياة المجتمع، فكان يشرف على بناء المساجد والشوارع وأسبلة الشرب والجسور، وكان يراقب، هو أو مندوبوه، المباني الجديدة أو التي تُهدم، والعمل في المستشفيات، والمطابخ العامة، والأوقاف، ويراقب رعاية الأوصياء للفقراء واليتامى، وكان هو نفسه وكيل النساء في الزواج حين لا يكون لهن أقارب قادرون على العمل كأوصياء ذوي أهلية قانونية. بل إن المحكمة الإسلامية كانت المكان الذي تُسجَّل فيه المعاملات

المهمة بين الأفراد، كبيع البيوت، أو تفصيلات أملاك شخص متوفى، أو عقد شراكة بين التجار.[17] فجل ما ذكره هنا من مسؤوليات القاضي بمساعدة أعوانه داخلة في عمليتي الضبط والمراقبة، وتدل على عملية المراقبة في هذه الفقرة عبارتي "الإشراف" و"المراقبة"، كما أن تسجيل المعاملات المهمة في المحكمة الإسلامية عملية للضبط ليس إلا، حتى يسهل ذلك عملية المراقبة.

كما ورد في الفصل نفسه من الكتاب ذاته ما يدل على قيام الحاكم بعمليات الضبط والمراقبة والعقاب وتعيين المفتشين، وذلك في سياق حديثه عن وجوب التزام الحاكم ...بتطبيق العقوبات المنصوص عليها في القرآن والتي حددتها الشريعة، ... وتعيين القضاة ومفتشي الأسواق، وعمال السكة الذين يزاولون أعمالهم بحسب الشريعة، والإشراف عليهم وإعفاؤهم من مناصبهم.[18] فنصه هذا يدل على وجود عقوبات منصوص عليها في القرآن، وهي الحدود، وأن ثمة مراقبة وتفتيشا وإشرافا في الأسواق والأعمال.

وقد ناقض هذه الفكرة في الكتاب نفسه "الشريعة" الذي أشار فيه كذلك إليها، وذلك لما أشار إلى أن الهداية الإلهية إنما يحتاج إليها لغرض تنظيم حياة البشر، "وليس غرضها الضبط والتأديب، وهما أبرز المهمات التي يضطلع بها القانون الحديث والدولة الحديثة التي تحكم به، بل غرضها في التفكير الإسلامي العيش بسلام مع النفس أولا، ومع المجتمع وفيه ثانيا، ومع العالم وفيه ثالثا، إنها فعل الصواب، كائنا من كان فاعله وحيثما كان، والدولة تجيز وتمنع، وحين تمنع تعاقب بشدة على المخالفة، وهي ليس لديها أدنى اهتمام بما يفعله الأفراد خارج مجالات تأثيرها واهتمامها، وأما الشريعة الإسلامية فلها اهتمام شامل بأفعال البشر، فهي تنظمها في أقسام تتردد بين الأقسام الأخلاقية والأقسام القانونية، من غير أن تميز تمييزات كهذه. والواقع أن اللغة العربية، وهي لغة الشريعة تخلو من الكلمات التي تعبر عن الفكرة الثنائية التضادية أخلاقي/ قانوني، وهكذا، بإدراج الأفعال تحت خمسة أحكام، تعد هذه الأفعال شرعية، أي: خاضعة لحكم الشريعة، فلا بد لكل فعل بشر من أن يندرج تحت حكم أو آخر".[19] ولعل مقصوده بهذا كله أن الشريعة لا تهدف من خلال أحكامها إلى الضبط والتأديب، وإنما غرضه الأساس هو تنظيم حياة البشر، بدليل ما تتضمنها أحكامها التكليفية من الإباحة والندب والكراهة، في حين أن القانون الحديث لا علاقة له بشيء من ذلك، وإنما يكتفي في أحكامه بما يستلزم جزاء دنيويا من وجوب وحرمة؛ حيث لا يعنيه من الأخلاق شيء، بينما اهتمام الشريعة شامل لأفعال البشر، فهي تنظمها في أقسام تتردد بين الأقسام الأخلاقية والأقسام القانونية؛ وذلك بدخول كل من الوجوب والحرمة في القسم القانوني، والإباحة والندب والكراهة في الأخلاقي.

وقد أشار دانكن بلاك ماكدونالد إلى وجود العقاب في الشريعة لما ذكر أن قانون العرف كان موجودا في المدينة قبل الهجرة، "ولكن لم يكن له ما يحميه من عقوبات تفرض على من يخالفه ولا سلطة تقوم على إنفاذه، ولكنه سيجد في الإسلام ما يشد أزره بعقاب الله وتقوم سلطة الدولة بتنفيذ هذا العقاب".[20] فهو ذكر وجود العقاب على ما يخالف الشريعة، وقيام سلطة الدولة بتنفيذ هذا العقاب، على خلاف النظام السائد قبل الإسلام.

وممن ذكر وجود العقاب لمن خالف أحكام الشرع كذلك جوزيف شاخت، وذلك لما قال: "ومن اليسير أن نفهم أن التشريع المعياري للقرآن يتضمن عقوبات لمن يخرق القانون، لكن هنا أيضا يطغى على هذه العقوبات الطابع الأخلاقي أساسا. وقلما كان لها الطابع الجزائي. ويعد التحريم في هذا المجال العامل الأساسي، ولا تمثل الإجراءات المتعلقة بالعقاب سوى قاعدة عمل في مسائل القصاص... وقد افترض أن تحريم السرقة أمر معروف، وضُبط لها وحدها عقاب لمرتكبها، لكن في المقابل منع شرب الخمرة ولعب الميسر والربا دون تحديد عقوبات لفاعليها إلا عقوبة الدخول إلى النار. وتوجد إجراءات احترازية تخص القصاص ودية القتيل والسرقة والشذوذ الجنسي والقذف، وفي الحالتين الأخيرتين وفي حالة قطع الطريق تم اتخاذ تدابير ضد المتهمين".[21] فجوزيف شاخت في هذه الفقرة أقر وجود عقوبات لمن يخرق أحكام الشرع، لكن تركيزه على

القرآن، فكأن الشريعة تنحصر فيه، وتركيزه على البعد الأخلاقي جعل كلامه يثير بعض الإشكالات من قبيل انتظاره من القرآن أن يحدد لكل مخالفة عقوبة، مع علمه أن الشريعة أوسع من القرآن وحده؛ فقد أشار في هامش هذا الكلام، مثلا، إلى أن عقوبة الخمر، الذي انتظر من القرآن تحديد العقوبة على شربه، قد تأسست على أحاديث النبي؛[22] وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم عاقب شارب الخمر بعقوبة قدّرها الصحابة رضي الله عنهم بنحو أربعين ضربة. ثم زاد الصحابة في خلافة عمر بن الخطاب على تلك العقوبة، وجعلوا عقوبة شارب الخمر ثمانين جلدة.[23]

المطلب الثاني: آثاروجود عمليات الضبط والمر اقبة والعقاب في الشريعة

أول واجب في هذا السياق إبراز التناقضات الكائنة في تلك الفقرات التي حاول وائل حلاق أن يبرز من خلالها الفرق بين الهدف العام لكل من الشريعة والقانون، بعد إشارته إلى أن كليهما قد صمما لتنظيم المجتمع؛ كما أنهما منتج تشريعي نشط، يدعي لنفسه السيادة المطلقة، وأول تناقض في هذا السياق، ما أشار إليه من كون الهدف العام لكل منهما تنظيم المجتمع، لينقض ذلك بقوله أن الشريعة لم يكن نظامها التشريعي يعنيه شيء في النظام الاجتماعي سوى تسوية المنازعات بالأسلوب الأقل إخلالا بهذا النظام، وأن الهدف العام للشريعة هو إعادة الأفراد -قدر الإمكان- لأوضاعهم الاجتماعية.

فما معنى تنظيم الشريعة للمجتمع، وسعيها لرتق أي فتق في النسيج المجتمعي، دون أن لا يعني نظامها التشريعي شيء في النظام الاجتماعي سوى تسوية المنازعات بالأسلوب الأقل إخلالا بهذا النظام؟ ثم كيف يمكن تنظيم المجتمع الذي يرى أنه الهدف العام لهما، دون أن يكون في الشريعة تلك الآليات التي يخص بها وائل حلاق القانون، من تحقيق التجانس التام بين المواطن والنظام الاجتماعي؛ والانخراط في عمليات المراقبة والضبط والعقاب؛ وتصميم المؤسسات التعليمية والثقافية لإنتاج المواطن المطيع للقانون، الخاضع لقيم النظام والانضباط، والشغيل المنتج اقتصاديا، مع أن كل هذا موجود في الشريعة.

إن من مرتكز التعليم والثقافة الإسلاميين إنتاج المواطن المطيع للقانون، والخاضع لقيم النظام والانضباط، وهو الذي يدل عليه قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ}،[24] وقول النبي صلى الله عليه وسلم في ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة).[25] وذلك ما لم يأمر الحاكم "بمعصية من المعاصي الظاهرة البينة كشرب الخمر وتعاطي الربا ... فيحرم على الأمة طاعته وتنفيذ أمره، فهذه معاص، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"،[26] ولا سيما أن الحديث المذكور قد ورد في بعض طرقه ما يدل على ذلك، ومن ذلك ما روي عَنْ الْعَيْزَارِ بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَمِعْتُ أُمَّ الْحُصَيْنِ الْأَحْمَسِيَّةَ قَالَتْ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَيْهِ بُرْدٌ، قَدِ الْتَفَعَ بِهِ مِنْ تَحْتِ إِبْطِهِ فَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى عَضَلَةِ عَضُدِهِ تَرْتَجُّ وَهُوَ يَقُولُ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، اتَّقُوا اللهَ، وَأَطِيعُوا، وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مُجَدَّعٌ فَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا مَا أَقَامَ فِيكُمْ كِتَابَ اللهِ)،[27] كما يدل على ذلك ما عنون به البخاري الباب الذي أورد فيه ذلك الحديث، وهو: "بَابُ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً".

وأما إنتاج الشغيل المنتج اقتصاديا، فهو ما نجده في قوله تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}،[28] وقوله: {وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ}،[29] وحديث الرسول: "لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير له من أن يسأل أحدًا فيعطيه أو يمنعه"،[30] وفي الحَديثِ: التَّرغيبُ في السَّعيِ والعَملِ، وطَرْقِ الأسبابِ المشروعةِ لكَسْبِ الرِّزقِ بشَرفٍ وكَرامةٍ وعِزَّةِ نفْسٍ، وفيه: مُحارَبةُ الإسلامِ للتَّسوُّلِ والبَطالةِ؛ ولذلك أوجَبَ السَّعيَ والعَملَ، ولو كان شاقًّا؛ كالاحتِطابِ مثلًا.[31]

وتجدر الإشارة إلى أن حلاقا قد أشار في كتابه "الدولة المستحيلة" إلى حض الإسلام وشريعته على السعي من أجل الثراء المادي وتراكم الثروة، وكان الرسول نفسه مدير أعمال وتاجرا، ويحل القرآن من جانبه التجارة والأعمال باعتبارهما

أعمالا مشروعة، يمكن للإنسان السعي فيهما بعد انقضاء واجب الصلاة، كما نجد في الشريعة قواعد وقوانين مفصلة خاصة بالبيع والعقود والتجارة. وتمثل المساحة الكلية المخصصة لهذه القضايا، بما في ذلك الشركات التجارية والعهود والتحويلات والوكالات والودائع والقروض والإفلاس والاختلاس والإيجار وما شابه، ما لا يقل عن 15 في المائة من سجل الشريعة المكتوب، وإذا أضفنا القواعد والقوانين المالية الخاصة بالضرائب والمواريث والوصية والهدايا والأوقاف والطلاق وما شابه، ترتفع هذه النسبة إلى 25 في المائة أو أكثر.[32]

وبهذا كله يكون التمييز الذي يرومه حلاق بين الشريعة والقانون على أساس النتائج المتوخاة فيهما متعذرا؛ لأن كلا منهما يستهدف، بشكل جوهري، تحقيق التجانس التام بين المواطن والنظام الاجتماعي، ولإنجاز هذا الهدف، ينخرط كل منهما، بشكل ممنهج، في عمليات المراقبة والضبط والعقاب؛ فمؤسساتهما التعليمية والثقافية مصممة بحيث تنتج المواطن الصالح، أي: المواطن المطيع للشريعة أو القانون، الخاضع لقيم النظام والانضباط، الشغيل المنتج اقتصاديا. "فالدين والدولة يدفعان إلى العمل والإنتاج والتميز والإتقان، ويطاردان البطالة والكسل والإرهاب والإهمال والفساد، والإفساد، والتدمير، والتخريب".[33]

والبعد الأخلاقي في الشريعة ليس سوى وسيلة لحماية الفرد من الوقوع في المحرمات، ومن ثم، التعرض للعقوبات، فإذا لم يحتم بها، ووقع في محظور، وتحقق ذلك عند المراقبة، فحينئذ يتعرض للعقوبات التي سطرها الشرع، كما أن تطبيق القانون يفتقر دائما إلى الأخلاق التي يفترق عنها في المفهوم؛ "لأن باب الاحتيال على القانون لا يمكن سده في وجه الأذكياء من الناس الذين يقف القانون حائلا دون منافعهم ومطامعهم غير المشروعة، إلا إذا توافرت الأخلاق الفاضلة لديهم، حتى تصبح أحكام القانون محترمة مقدسة في نفوسهم، فلا يستبيحوا هضم حقوق الغير أو حقوق الدولة إذا استطاعوا أن ينفذوا إلى مطامعهم من مداخيل بعيدة عن رقابة القضاء، آمنة من طائلته وسلطانه".[34]

وإلى هذا الغرض الأخلاقي الأخير يشير أبو زهرة بقوله: "وإن جعل القوانين مستمدة من الدين من شأنه أن يقلل الفرار من أحكامها؛ لأن الناس يستشعرون، الخشية من الله إذ يحاولون الفرار، ويحسون من داخل نفوسهم مراقبة الله إذا ضعفت مراقبة الإنسان".[35]

وقد تحدث وائل حلاق عن أهمية العبادات في ترسيخ أسس الخضوع الطوعي للمعاملات، أو بعبارة أخرى دور العبادات في الممارسة الخطابية لترسيخ أسس الخضوع الطوعي لقانون المعاملات الدنيوية في الشريعة، ولذلك تُقدّم على المعاملات في المؤلفات الفقهية.[36] وفي نفس السياق، أشار إلى أنه لأكثر من قرن، كانت الدراسات الحديثة تنظر إلى مجال الشريعة القانوني باعتباره يشتمل على جزئين رئيسين، لكنهما متميزان، الأول يرتبط بالعبادات، والثاني يرتبط بما يطلق عليه اسم القانون الصرف، وقد نظر إلى القانون الإسلامي الصرف بيقين وبصورة متكررة على أنه ذلك الجزء من الشريعة الذي يتناول مجالات القانون المتوافقة عموما مع ما يطلق عليه اسم القانون في التصور الغربي، وقد أطلق على مجالات القانون الصرف هذه اسم المعاملات، إشارة إلى تلك المجالات المتصلة بالعلاقات القانونية بين الأفراد، كقوانين الأسرة والقانون التجاري والقانون الجنائي، كما أشارت العبادات، من جهة أخرى إلى تلك القوانين التي قيل إنها تنظم علاقة الإنسان بالله، ومن الواضح أنها مجموعة من الممارسات الدينية، ولذلك استبعد مجال العبادات هذا، بصفة عامة، من الدراسة حتى بداية القرن الواحد والعشرين. وهو يرى أن هذا التفريق بين الشعائري والقانوني كان ولا يزال منتوجا لتجاهل قوة القانون الأخلاقية، والفشل في تقدير كل من المضامين القانونية للعبادات والمضامين الأخلاقية لقواعد المعاملات القانونية على وجه الدقة.[37]

فهو يرى أن استبعاد مجال العبادات المتمثل غالبا في أركان الدين الخمسة من الفقه يعني نزع الأسس الأخلاقية للقانون، وحرمانه من أشد دوافع الالتزام قوة وإلزاما.[38] كما حاول في سياق شرح هذا المعنى إبراز الجوانب العملية من هذه

العبادات، وأدل مثال في هذا الباب مثال الزكاة التي تنفرد بطبيعة ثنائية، فهي عبادة دينية أساسية من جهة، كما أنها تعمل كمجال قانوني موضوعي باعتبارها قانون الضرائب من جهة أخرى. ومثل الوقف، فإن الزكاة هي إحدى أهم وسائل العدالة الاجتماعية.[39] غير أن ذلك لا يعني انتفاء الممارسة القانونية فيها، إذا لم يحصل هذا الخضوع الطوعي؛ حيث تلجأ الشريعة إلى الممارسة القانونية بالعقاب على المخالفات التي يقع فيها المكلف.

المبحث الثاني

الممارسة الخطابية للشريعة

تحدث وائل حلاق عن طبيعة الأسس الشرعية في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية، بوصفها ممارسة خطابية، والتي يقابلها ممارسة غير خطابية، كالسلطة والطب والسجن،[40] ويختص بها القانون، فهو يرى أن الفقه لم يكن أبدا قانونا، لا في وساعة نطاقه، ولا في تحققه ضمن بيئة اجتماعية ما، ولا هو قد شكل أبدا نصا مجمَّعا للممارسة القانونية. لقد كان الفقه بكلمات أخرى ممارسة خطابية قائمة بذاتها، وتدار بقواعدها الخاصة، وهو لم ينخرط في تحويل الواقع، ولا في ضبط المجتمع كما يفعل القانون الحديث ذلك بشكل لا مناص فيه. فعزو أدوار السيطرة والضبط للفقه سوء فهم حداثي.[41]

ومن الخطأ -في رأي حلاق- المساواة بين الفقه والقانون؛ لأن الفقه عملية فهم، كما تعنيه مفردة الفقه في اللغة العربية؛ ولأن الفقه دراسة أقوال المذهب الفقهي تحقيقا وتنقيحا، بقصد فهم كل الأقوال الممكنة في مسألة ما.[42] فالفقه -في رأيه- مشروع تأويلي، ونشاط فكري، ولم يكن مجموعة من القواعد الموضوعة من قبل سلطة عليا لضبط السلوك، ولا تعبيرا رسميا مهيبا عن إرادة السلطة العليا للدولة.[43]

وهذا كله خطأ، فالممارسة الخطابية في الشريعة لا يعني انتفاء الممارسة القانونية فيها، فهي تمارس الخطابة للحماية والوقاية من الوقوع في المخالفات القانونية، حتى إذا لم ينتفع المكلف بهذا الإجراء، عند ذلك تلجأ الشريعة إلى الممارسة القانونية بالسجن مثلا، فما ذكره من أمثلة الممارسة غير الخطابية، من سلطة وطب وسجن، كلها موجودة في الشريعة. وبيان ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: وجود السلطة في الشريعة

المطلب الثاني: وجود الطب في الشريعة

المطلب الثالث: وجود السجن في الشريعة

المطلب الأول: وجود السلطة في الشريعة

فأما ما أشار إليه من أن الفقه لم يكن مجموعة من القواعد الموضوعة من قبل سلطة عليا لضبط السلوك، ولا تعبيرا رسميا مهيبا عن إرادة السلطة العليا للدولة، فباطل؛ لأن الفقه الإسلامي تناول في كثير من مساحاته قضايا تتعلق بالسلطة، بل لا يمكن وجودها إلا بوجود السلطة. فلم يكن الفقهاء يملكون سلطة التنفيذ حتى يكون بالإمكان القول إن الفقهاء هم من كانوا يُنتجون التشريع بتفاعلهم مع النص بمعزل عن السلطة، فالشريعة ليست مجرد تنظير، وإنما هي أيضًا تطبيق، وقد تم التأليف في مجالات لم يكن بالإمكان قيامها وتطبيقها، بل ولا حتى التنظير فيها كما ينبغي إلا بوجود السلطة والدولة.

فقد ألّف الفقهاء في فترة التجربة الإسلامية كتبا في الأموال، ولعل أشهر هذه الكتب كتاب «الخراج» لأبي يوسف القاضي (182هـ) تلميذ أبي حنيفة، وكتاب «الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ). وتجدر الإشارة إلى أن أبا يوسف افتتح كتابه (الخراج) بقوله: «إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضع له كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج

والعشور والصدقات والجوالي، وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به، وإنما أراد بذلك رفع الظلم عن رعيته والصلاح لأمرهم».[44] ويؤكد هذا النص على أن طبيعة الشريعة ليست مجرد التنظير، وحتى لو تم افتراض أن أبا يوسف كتب كتابه هذا من نفسه دون طلب من السلطة، فهل سيتولى هو أيضًا تنفيذ ما فيه من أحكام فقهية؟ لقد كتب الفقهاء في الأموال؛ لأنهم أدركوا أن في الكتاب والسنة أحكامًا تتعلق بضبط قضايا الأموال، ومن يطالع كتب الأموال سيجد أنه من المستحيل إقامة الدين كاملاً دون أن تقوم السلطة بدورها إزاء ذلك.

وألّف الفقهاء أيضًا في مجال آخر اسمه «السّيَر»، وهو شبيه اليوم بمجال «العلاقات الدولية»، فكتب محمد بن الحسن الشيباني (189ه) كتابه «السير الكبير»، ووضع فيه أحكام الحرب والسلم وعلاقة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى؛ لإدراكه بأن الكتاب والسنة قد جاءا بأحكام شرعية ثابتة تتعلق بهذه المجالات. فهل كان بإمكان الشيباني ومعه ألف فقيه أن يقيموا هذه الأحكام بمعزل عن السلطة، أم إنها من أوجب واجبات السلطة ومجال نفوذها؟

وألّف الفقهاء في أحكام الجنايات والعقوبات، وهو الموجود في معظم كتب الفقه الشاملة، لإدراكهم بأن الكتاب والسنة قد جاءا بأحكام تتعلق بالجنايات والعقوبات، كحكم قطّاع الطرق على سبيل المثال. فهل كان تنظير الفقهاء وحده في هذه الأمور يكفي لتولي مهمة التشريع؟، وهل لهذا التشريع قيمة دون سلطة تنفذه؟، وكيف يمكن القضاء على الجريمة دون أن تقوم السلطة بواجبها؟ فكثير من تلك الأحكام منوطة أساسًا بوجود سلطة.[45]

وقد أشار دانكن بلاك ماكدونالد، في كلامه السابق، إلى أن سلطة الدولة هي التي تقوم بتنفيذ العقاب على من يخالف أحكام الإسلام وشريعته.[46] ولهذا أجمع العلماء على وجوب تنصيب الإمام، يقول الماوردي: "الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم".[47]

ويقول ابن خلدون: (ثم إن نصب الإمام واجب، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام...).[48]

وهذا كله يدل بالضرورة على وجود السلطة، التي يرى حلاق أنها ممارسة غير خطابية، في الشريعة التي يرى أنها ممارسة خطابية.

ومن بين ما ادعاه في هذا السياق أن الشريعة لم تدع أبدا أنها تمتلك حصرا السلطة المطلقة، وأما تعليله لهذا القول الأخير، فخطأ، وذلك ما قاله من أن الشريعة تعتمد على التعاون بين العرف والقانون الإلهي، وأنه ليس ثمة مكان طبقت فيه الشريعة وحدها بشكل حصري، بينما في كل مكان كان العرف يطبق معها، ويعتبر العرف ضروريا لتطبيق الشريعة تطبيقا سديدا.[49]

وبيان ذلك أن الشريعة، حتى وإن كانت تعتد بالعرف في ما للعرف دخل فيه، فإن هذا لا يعني أن السلطة مقسمة بين الشريعة والعرف، أو أن ثمة تعاونا فيه بينهما، وإنما السلطة المطلقة للشريعة في ما تعتبره من العرف، وما لا تعتبره منه، بأن كان مخالفا لمبادئها مثلا، أو لا يكون له مدخل في المحكوم فيه، فقد أبطلت الشريعة جل ما أدركت عليه العرب من جاهلية، كالربا والجهالة والغرر وغيرها من المعاملات الفاسدة، وكالشغار وغيرها من أنماط الأنكحة الباطلة، وكإعطاء المرأة مكانة لم تكن لها قبل الإسلام، وكتغيير نظام الإرث، فهذه أحكام طبقت الشريعة فيها، بشكل حصري، دون مراعاة العرف فيها؛ لفساده.

ويبين حدود إعمال العرف في الشريعة، ونطاق صلاحيته فيها، ومصدر هذه الصلاحية، أن الشافعية قد أنكروا العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي أو لم يرشد النص الشرعي إلى العرف،[50] وهذا قول غيرهم كذلك، والخلاف في

العمل بالعرف لفظي في نهاية المطاف؛ إذ العرف عند من يقول به كالمالكية، إنما يؤخذ به في تخصيص العام أو تقييد المطلق، وأما أن يؤثر في إبطال واجب أو إباحة حرام، فلم يذهب إليه أحد من علماء المسلمين.[51]

يقول ابن السمعاني رحمه الله: "اعلم أن العادة غير موجبة شيئا بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات، أو منبئة عن المقاصد فيها".[52] وقال الولاتي: "ومعنى العمل بالعرف أنه يقيد به بعض الأحكام الشرعية الفرعية، وليس معمولا به في كل فروع الشريعة كما يزعم بعض جهلة هذا الزمن ... بل إنما يعمل به في الأحكام الفرعية التي وكل الشرع أمرها إلى العرف، كمعرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافيات، كصغر صبية وكبرها ... ونادر العذر ودائمه ... وكألفاظ الناس في الأيمان والعقود والفسوخ ...".[53]

ويلخص كل ما سبق قول مصطفى الزرقا لما قال: "إذا كان العرف مخالفا لبعض الأدلة الشرعية من نصوص الشريعة أو من قواعدها وأصولها، فالمبدأ العامل الذي يستخلص من أقوال الفقهاء الباحثين إجمالا هو أنه: إذا ترتب على العمل بالعرف تعطيل لنص شرعي أو أصل قطعي في الشريعة لم يكن عندئذ للعرف اعتبار؛ لأن نص الشارع مقدم على العرف".[54]

ويبدو أن حلاقا يدرك تمام الإدراك مكانة العرف في الشريعة وحدود إعماله فيها، وإن كان لا يدرى ما حمله على قوله هنا، وهذا ما يدل عليه قوله في كتابه "نشأة الفقه الإسلامي وتطوره"؛ حيث يقول: "وإذا كان تطبيق أبي بكر وعمر لتعاليم القرآن يبرز مركزية القرآن في الدولة والمجتمع الناشئين، فإنه من الجلي أيضا أن هذا النظام الجديد قد دعي إلى أن يبحث له عن سبيل فيما لم يوفره القرآن من توجيهات وأحكام، وبقي جزء كبير من شرائع ما قبل الإسلام وعادته سارية المفعول، بل بقيت حية داخل الثقافة التشريعية التي كانت في طور البناء، غير أن التشريعات القرآنية الجديدة ولدت مشاكل فقهية خاصة بها، مما جعل الكثير من الأعراف القديمة ملغاة".[55] فإذا ألغي الكثير من الأعراف القديمة لكونه يختلف عن التشريعات القرآنية الجديدة، فواضح أن السلطة المطلقة للتشريع القرآني، وهذا ما ينفي كل ما ادعاه حلاق من التعاون بين العرف والشريعة، وعدم تطبيق الشريعة وحدها بشكل حصري في أي مكان، وتطبيق العرف معها في كل مكان، وضرورة العرف لتطبيق الشريعة تطبيقا سديدا.

وقد ذكر حلاق نفسه مجموعة من الأعراف التي أبطلها الشرع لما قال: "وكان الميسر عند البدو والممارسات الشائعة بالأسواق العربية مثل المراهنة بالأموال الموقعة للغرر، وتساهل المسيحيين والبدو في شرب الخمر إلى جانب غيرها من الممارسات، فقد نهى عنها الدين الجديد المغالي في حماية الأخلاق، وقد كانت كل هذه الممارسات موضوعا للتحديد أو النهي عنها صراحة.[56]

والغرابة كلها أن حلاقا يرى كون القانون يدعي لنفسه السلطة المطلقة من أهم سماته التي تتعارض مع الشريعة، والحال أن القانون كذلك يعتد بالعرف، وهذا لم يحمله على اعتبار أن السلطة مقسمة بين القانون والعرف، أو أن ثمة تعاونا بينهما، وإن كان الأمر ليس كذلك؛ لأن القوانين الوضعية كذلك لا تعتد بعرف يخالف الدستور أو النظام العام.

المطلب الثاني: وجود الطب في الشريعة

وأما الطب، فلا يمكن لأمة أن تعيش بدونه، وقد ورد في صحيح البخاري "كتاب الطب"، وهو الكتاب السادس والسبعين، ومن بين أحاديث هذا الكتاب، قول رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلَّم: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»،[57] وورد في سنن أبي داود كتاب بنفس الاسم، كما ورد عند مسلم "بَابُ الطِّبِّ وَالْمَرَضِ وَالرُّقَى"، وورد في الموطأ "باب تعالج المريض"، ومما جاء في أحاديث الباب، أَنَّ رَجُلًا فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَابَهُ [ص:944] جُرْحٌ، فَاحْتَقَنَ الْجُرْحُ الدَّمَ، وَأَنَّ الرَّجُلَ دَعَا رَجُلَيْنِ مِنْ بَنِي أَنْمَارٍ فَنَظَرَا إِلَيْهِ، فَزَعَمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُمَا: «أَيُّكُمَا أَطَبُّ»؟ فَقَالَا: أَوَ فِي الطِّبِّ خَيْرٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَزَعَمَ زَيْدٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَنْزَلَ الدَّوَاءَ الَّذِي أَنْزَلَ الْأَدْوَاءَ»،[58] وغير ذلك

كثير، وقد جمع أبو نعيم خمسة وتسعمائة حديث في الطب النبوي، في كتابه "الطب النبوي".[59] وقد طبع الجزء المتعلق بالطب النبوي[60] من كتاب "زاد المعاد" لابن القيم، بشكل مستقل؛ لأهميته، وللرازي "الحاوي في الطب"،[61] ولابن سينا "القانون في الطب"،[62] ولابن النفيس "الشامل في الصناعة الطبية"،[63] وغير ذلك كثير.

وبعد أن كان الطبيب يمارس مهنته على العموم، ظهر في ظل الحضارة الإسلامية الاتجاه إلى التخصص، فالحسن بن الهيثم، مثلا، عالم البصريات الشهير، تحدث فقط عن أمراض العين، وابن الكحال تخصص أيضا في أمراض العيون، وابن الجزار الذي تخصص في أمراض الجهاز الهضمي، والزهراوي اشتهر بالجراحة، وكتب عن كيفية استخدام الأدوات الجراحية التي مازالت تستخدم حتى اليوم، ومنها منظار المهبل والحقن المعدنية ومعالق فحص اللسان والحلق، وهو أول من نجح في عملية شق القصبة الهوائية وإيقاف نزيف الدم عن طريق ربط الشرايين الكبيرة.[64] فلا يمكن، بعد كل هذا، نفي وجود الطب، الذي يرى حلاق أنه ممارسة غير خطابية، في الشريعة التي يرى أنها ممارسة خطابية.

المطلب الثالث: وجود السجن في الشريعة

وأما السجن فقد كان وسيلة من وسائل التعزير المشروعة، وقد شرع في الإسلام لتأديب العصاة والخارجين عن النظام،[65] قال ابن عابدين في الممتنع عن أداء الدين: "(ولا يُغَلُّ) إلا إذا خاف فراره فيقيد أو يحول لسجن اللصوص"،[66] وهذا دليل واضح على أن هناك سجناً خاصاً باللصوص، يفردون به عن باقي أقسام المسجونين، وللقاضي أن يحبس المدين الذي أشكل أمره من العسر واليسر كذلك؛ حتى يتبين أمره فيعمل بمقتضاه، قال خليل: "وحبس لثبوت عسره إن جهل حاله"،[67] وقد اتخذ عمر بن الخطاب دارا خاصة للسجن، وروي عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه كتب إلى أحد أمرائه يقول: "وإذا حبست قوماً في دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات في بيت واحد ولا حبس واحد"،[68] وقد خُصص الْبَابُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ من الفتاوى الهندية لـ "الْحَبْسِ وَالْمُلَازَمَةِ"، فجاء فيه أحكام الحبس في الدين، والدين الذي يحبس فيه والذي لا يحبس فيه، ومن يحبس ومن لا يحبس، وفي ما يحبس غير الدين، من حدود وقصاص، ودعارة، وتشاتم الخصمين عند القاضي، كما جاء فيه تمييز محبس النساء، وأحكام المحبوس، والذي يفر من الحبس، ومدة الحبس"،[69] وقد فصل في كل ذلك أيضا ابن نجيم في كتابه "البحر الرائق"؛ حيث خصص له فصلا معنونا بـ"فصل في الحبس".[70]

وفي وجود السجن في الشريعة وفوائده يقول الشوكاني: "إن الحبس وقع في زمن النبوة، وفي أيام الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى الآن، في جميع الأعصار والأمصار، من دون إنكار، وفيه من المصالح ما لا يخفى، لو لم يكن منها إلا حفظ أهل الجرائم المنتهكين للمحارم، الذين يسعون في الإضرار بالمسلمين ويعتادون ذلك، ويعرف من أخلاقهم، ولم يرتكبوا ما يوجب حداً ولا قصاصاً حتى يقام عليهم فيراح منهم العباد و البلاد، فهؤلاء إن تركوا وخلي بينهم وبين المسلمين بلغوا من الإضرار بهم إلى كل غاية وإن كان سفك دمائهم بدون حقها فلم يبق إلا حفظهم في السجن والحيلولة بينهم وبين الناس بذلك، حتى تصح منهم التوبة، أو يقضي الله في شأنهم ما يختاره، وقد أمرنا الله تعالى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بهما في حق من كان كذلك لا يمكن بدون الحيلولة بينه وبين الناس بالحبس، كما يعرف ذلك من عرف أحوال كثير من هذا الجنس".[71] ففي كل هذا ما يكفي دليلا على وجود السجن، الذي يرى حلاق أنه ممارسة غير خطابية، في الشريعة التي يرى أنها ممارسة خطابية لا غير.

ويذكر حلاق أن هذه الممارسة الخطابية تتضمن كل الأشياء التالية: مؤسسات متنوعة تعاضد بعضها بعضا، وقد شملت الكتابة والدراسة والتدريس والتوثيق؛ وشملت أيضا التمثيل السياسي باسم القانون، واستراتيجية لحماية نفسها (أي: الشريعة) من الاستغلال السياسي أو أي استغلال آخر.[72] كما ذكر أن الشريعة لم تكن إذن مجرد نظام قضائي أو مذهب فقهي تنحصر وظيفته في تنظيم العلاقات الاجتماعية وتسوية النزاعات بين الناس؛ وإنما كانت ممارسة خطابية ربطت نفسها بنيويا وعضويا بالعالم من حولها بطرق عمودية وأفقية، بنيوية وخطية، اقتصادية واجتماعية، أخلاقية

وقيمية، فكرية وروحية، إبيستيمولوجية وثقافية، نصية وشعرية.[73] فماذا يوجد في الممارسة القانونية غير ما ذكره هنا للممارسة الخطابية التي ينسبها إلى الشريعة؟ وهل تحتاج إلى آليات أخرى لكي تنخرط في تحويل الواقع، وضبط المجتمع؟ وتجدر الإشارة إلى أنه ذكر في كتاب "القرآن والشريعة" أن الإسلام قد قدم نظاما قانونيا دائما، بل كانت المجتمعات والحكومات الإسلامية على مدار هذه القرون المثال النموذجي لأرقى شكل يمكن أن يكون عليه نظام قانوني.[74]

وقد تقدم في المبحث الأول بيان وجود عمليات الضبط والسيطرة في الشريعة، والتي يقوم بها، من بين من يقوم بها، الحاكم والقاضي والمحتسب، فلا داعي لإعادة ما قد قيل.

خاتمة

بعد الدراسة التحليلية النقدية لنظرية وائل حلاق حول البعد الأخلاقي وما يلزم عنه من الممارسة الخطابية للشريعة، يمكن أن نستنتج منها مجموعة من الأمور، أهمها: صحة رأي حلاق حول أهمية خاصية الأخلاق في فهم الشريعة، غير أن التركيز المفرط على هذه الخاصية قد أدى بوائل حلاق إلى دعوى اختصاص القانون بمبادئ الضبط والمراقبة والعقاب؛ مع وجود هذه العمليات في الشريعة كذلك، بل قد ورد في كتابه "الدولة المستحيلة" ما يدل على قيام القاضي بعمليتي الضبط والمراقبة، وقيام الحاكم بعمليات الضبط والمراقبة والعقاب. كما أن البعد الأخلاقي للشريعة لا يعني انتفاء عمليات الضبط والمراقبة والعقاب فيها؛ لأن البعد الأخلاقي في الشريعة، مع أسلوبها الخطابي ليس سوى وسيلة لحماية الفرد من الوقوع في المحرمات، ومن ثم، التعرض للعقوبات، فإذا لم يحتم بها، ووقع في محظور، وتحقق ذلك عند المراقبة، فحينئذ يتعرض للعقوبات التي سطرها الشرع؛ كما أن ما يراه حلاق من كون الشريعة ممارسة خطابية لا يعني انتفاء الممارسة القانونية فيها، فما ذكره من أمثلة الممارسة غير الخطابية، من سلطة وطب وسجن، كلها موجودة في الشريعة، ولا سيما أنه قد ذكر في كتاب "القرآن والشريعة" أن الإسلام قد قدم نظاما قانونيا دائما، بل كانت المجتمعات والحكومات الإسلامية على مدار هذه القرون المثال النموذجي لأرقى شكل يمكن أن يكون عليه نظام قانوني.

ومن نتائج البحث كذلك أن من مرتكز التعليم والثقافة الإسلاميين إنتاج المواطن المطيع للقانون، والخاضع لقيم النظام والانضباط، والشغيل المنتج اقتصاديا، عكس ما ذهب إليه حلاق من اعتبار ذلك من خصائص القانون الحديث دون الشريعة. وأخيرا، توصل البحث إلى أن الشريعة، حتى وإن كانت تعتد بالعرف في ما للعرف مدخل فيه، فإن هذا لا يعني أن السلطة مقسمة بين الشريعة والعرف، أو ثمة تعاونا فيه بينهما، عكس ما يرى حلاق، وإنما السلطة المطلقة للشريعة في ما تعتبره من العرف، وما لا تعتبره منه، بأن كان مخالفا لمبادئها مثلا، أو لا يكون له مدخل في المحكوم فيه، ولا سيما أنه يرى كون القانون يدعي لنفسه السلطة المطلقة من أهم سماته التي تتعارض مع الشريعة، والحال أن القانون كذلك يعتد بالعرف، وهذا لم يحمله على اعتبار أن السلطة مقسمة بين القانون والعرف، أو أن ثمة تعاونا بينهما، وإن كان الأمر ليس كذلك؛ لأن القوانين الوضعية كذلك لا تعتد بعرف يخالف الدستور أو النظام العام.

وفي الختام يوصي البحث بضرورة إنجاز بحوث أكاديمية تحترم مبادئ الموضوعية حول مشروع وائل حلاق الفكري، ولا سيما ما يتعلق منه بالأخلاقية؛ لبيان ما لنظريته حول أخلاقية الشريعة وما عليها؛ فقد استطاع هذا البحث الإشارة إلى ما لهذه النظرية من حيث الدلالة على شمولية تدبير الشريعة للشأن العام، كما استطاع البحث بيان ما على هذه الأخلاقية من حيث ما يبني عليها وائل حلاق من اختصاص القانون بمجموعة من الآليات التي يتم بها تدبير الشأن العام، وليس ما تناوله البحث إلا جزءا من الحيثيات التي يمكن بها تقييم هذه النظرية، وبالتالي، لا يزال هناك مجال لمزيد تقييم لأخلاقية الشريعة عند وائل حلاق.

قائمة المصادروالمراجع

الكتب

- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379م، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المحقق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: 428هـ)، القانون في الطب، المحقق: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم)، الناشر: دار الهلال – بيروت.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، الطرق الحكمية، الناشر: مكتبة دار البيان.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المسند، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.
- ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (المتوفى: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.
- ابن النفيس، علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي (المتوفى: 687هـ)، الشامل في الصناعة الطبية، الأدوية والأغذية: كتاب الهمزة، المحقق: يوسف زيدان، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص. ب 2380، الطبعة: الأولى: الجزء: 1، 2000م، الجزء: 2، 2002م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى: 182هـ)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (المتوفى: 430هـ)، الطب النبوي، المحقق: مصطفى خضر دونمز التركي، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ
- جوزيف شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، ترجمة وتقديم: د. حمادي ذويب، مراجعة: عبد المجيد الشرفي، طبعة دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى: 2018.
- خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، المختصر، المحقق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث/القاهرة، الطبعة: الأولى، 1426هـ/2005م
- دانكن بلاك ماكدونالد، تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، ترجمة محمد سعد كامل، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018.
- الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا (المتوفى: 313هـ)، الحاوي في الطب، المحقق: اعتنى به: هيثم خليفة طعيمي، الناشر: دار احياء التراث العربي - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م.
- السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1999م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (المتوفى: 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م.
- الفتاوى الهندية، للجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1310هـ
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، عام النشر: 1406هـ - 1985م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث – القاهرة.
- محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.
- محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي، شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى»، الناشر: دار المعراج الدولية للنشر [جـ 1 - 5] - دار آل بروم للنشر والتوزيع [جـ 6 - 40]، الطبعة: الأولى: جـ (1 - 5) / 1416هـ - 1996م، جـ (6 - 7) / 1419هـ - 1999م، جـ (8 - 9) / 1420هـ - 1999م، جـ (10 - 12) / 1419هـ - 2000م، جـ (13 - 40) / 1424هـ - 2003 م.
- محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، الطبعة الأولى: 1404هـ / 1984م.
- محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ الأخلاق، المطبعة العالمية، 1953م.
- محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، 1998م.

- محمد مختار جمعة، الشأن العام بين حرية الرأي ومسؤولية الكلمة، طبعه مطبعة وزارة الأوقاف، ونشره المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة النشر: 2022م.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/ 2004م.
- وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ضمن سلسلة "ترجمان"، والترجمة لعمرو عثمان.
- وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، والترجمة لكيان أحمد حازم يحيى، ط: درا الكتاب الجديد.
- وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، ترجمة أحمد محمود إبراهيم، ومحمد المراكبي، مع مراجعة هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: 2019م.
- وائل حلاق، "ما هي الشريعة"، ترجمة: طاهرة عامر، وطارق عثمان، الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى: 2016م.
- وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى: 2007.
- الولاتي، الحافظ محمد يحيى بن محمد المختار، نيل السول على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، مراجعة: حمادي بن سيدي بن حمادي، الناشر: مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشوط موريتانيا، الطبعة الثالثة.

المقالات

- أحمد عرفات القاضي، "جهود المسلمين في الطب"، موقع البيان، 26 نوفمبر 2002م. رابط المقال: جهود المسلمين في الطب(albayan.ae) (2)
- شريف محمد جابر، "الدوران في فلك وائل حلاق: معتز الخطيب نموذجًا"، 11/05/2017. رابط المقال: الدوران في فلك وائل حلاق: معتز الخطيب نموذجًا – إضاءات(ida2at.net) .

الحوارات العلمية

- حوار مع وائل حلاق، حاوره عبد الرزاق بلعقروز – رئيس التحرير-، ترجمة: محمد كمال، ضمن العددين، 7، 6، ربيع وصيف 2018م، لدورية نماء في علوم الوحي والدراسات الإنسانية.

المو اقع الإلكترونية

- فتوى حول عقوبة السجن في الإسلام، نشر على موقع إسلام ويب، بتاريخ: الأحد، 19، شوال، 1429هـ، الموافق لـ 19- 10 – 2008م، ينظر الرابط: عقوبة السجن في الإسلام - إسلام ويب - مركز الفتوى (islamweb.net).
- موقع الدرر السنية، رابط الموقع: الدرر السنية - الموسوعة الحديثية - شروح الأحاديث(dorar.net)

المصادر باللغة الأجنبية

- Al-shamma, salih, the ethical system underlying the Quran: a study of certain negative and positive notions. TubingenM: hopfer. 1959.

الهوامش:

[1] - محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ الأخلاق، المطبعة العالمية، 1953م، ص: 4.

[2] - محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، 1998م.

[3]- Al-shamma, salih, the ethical system underlying the Quran: a study of certain negative and positive notions. TubingenM: hopfer. 1959.

[4] - وائل حلاق، "ما هي الشريعة"، ترجمة: طاهرة عامر، وطارق عثمان، الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى: 2016م، ص: 16.

[5] - نفس المرجع.

[6] - مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1425هـ/ 2004م، (1/ 46، 47).

[7] - حوار مع وائل حلاق، حاوره عبد الرزاق بلعقروز – رئيس التحرير-، ترجمة: محمد كمال، ضمن العددين، 7، 6، ربيع وصيف 2018م، لدورية نماء في علوم الوحي والدراسات الإنسانية، ص: 514.

[8] - وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص: 17.

[9] - نفس المرجع، ص: 18.

[10] - وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ضمن سلسلة "ترجمان"، والترجمة لعمرو عثمان، ص: 173.

[11] - نفس المرجع، ص: 261، 262.

[12] - وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، والترجمة لكيان أحمد حازم يحيى، ط: درا الكتاب الجديد ص: 100.

[13] - وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص: 79؛ وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص: 639- 641.

[14] - وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص: 77- 80.

[15] - نفس المرجع، ص: 79؛ وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص: 639- 641.

[16] - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، الطرق الحكمية، الناشر: مكتبة دار البيان، ص: 201، 202.

[17] - وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، مرجع سابق، ص: 121.

[18] - نفس المرجع، ص: 137.

[19] - وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص: 201، 202.

[20] - دانكن بلاك ماكدونالد، تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، ترجمة محمد سعد كامل، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2018، بيروت، ص: 82.

[21] - جوزيف شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، ترجمة وتقديم: د. حمادي ذويب، مراجعة: عبد المجيد الشرفي، طبعة دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى: 2018، ص: 28..

[22] - نفس المرجع.

23 - أخرج مسلم في صحيحه عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ"، قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخَفَّ الْحُدُودِ ثَمَانِينَ، "فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ". صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب: حد الخمر، رقم الحديث: 1706.

[24] - سورة النساء، الآية: 59.

[25] - صحيح البخاري، باب إمامة العبد والمولى، رقم الحديث: 693، وبَابُ السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلْإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، رقم الحديث: 7142؛ ومسند أحمد، رقم الحديث: 12126.

[26] - محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، الطبعة الأولى: 1404هـ / 1984م، ص: 73.

[27] - مسند أحمد، رقم الحديث: 27268.

[28] - سورة الجمعة، الآية: 10.

[29] - سورة المزمل، الآية: 20.

[30] - صحيح البخاري، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم الحديث: 2074، وباب بيع الحطب والكلأ، رقم: 2374، ونفس المعنى في صحيح مسلم، باب كراهة المسألة للناس، رقم: 1042.

[31] - موقع الدرر السنية، رابط الموقع: الدرر السنية - الموسوعة الحديثية - شروح الأحاديث(dorar.net)

[32] - وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، مرجع سابق، ص: 265، 266.

[33] - محمد مختار جمعة، الشأن العام بين حرية الرأي ومسؤولية الكلمة، طبعه مطبعة وزارة الأوقاف، ونشره المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة النشر: 2022م. ص: 69.

[34] - مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، (1/ 46، 47).

[35] - محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م، ص: 6.

[36] - وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، ترجمة أحمد محمود إبراهيم، ومحمد المراكبي، مع مراجعة هبة رؤوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى: 2019م، ص: 107، 108.

[37] - وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، مرجع سابق، ص: 215، 217.

[38] - نفس المرجع، ص: 220.

[39] - نفس المرجع، ص: 227.

[40] - نفس المرجع، ص: 28.

[41] - نفس المرجع، ص: 68.

[42] - نفس المرجع، ص: 69.

[43] - نفس المرجع، ص: 70.

[44]- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري (المتوفى: 182هـ)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ص: 13.

[45] - شريف محمد جابر، "الدوران في فلك وائل حلاق: معتز الخطيب نموذجًا"، 11/05/2017. رابط المقال: الدوران في فلك وائل حلاق: معتز الخطيب نموذجًا – إضاءات(ida2at.net) .

[46] - دانكن بلاك ماكدونالد، تطور الدولة والفقه والكلام في الإسلام، مرجع سابق، ص: 82.

[47] - الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (المتوفى: 450هـ)، الأحكام السلطانية. تحقيق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث – القاهرة، (1/ 15).

[48] - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المحقق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م، ص: 239، 240.

[49] - وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص: 83، وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولات، مرجع سابق، ص: 645.

[50] - ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379م، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (9/ 510)؛ محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي الوَلَّوِي، شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى»، الناشر: دار المعراج الدولية للنشر [جـ 1 - 5] - دار آل بروم للنشر والتوزيع [جـ 6 - 40]، الطبعة: الأولى: جـ (1 - 5) / 1416هـ - 1996م، جـ (6 - 7) / 1419هـ - 1999م، جـ (8 - 9) / 1420هـ - 1999م، جـ (10 - 12) / 1419هـ - 2000م، جـ (13 - 40) / 1424هـ - 2003 م، (39/ 358).

[51] - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، (2/ 499، الهامش).

[52] - السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/ 1999م، (2/ 66).

[53] - الولاتي، الحافظ محمد يحيى بن محمد المختار، نيل السول على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، مراجعة: حمادي بن سيدي بن حمادي، الناشر: مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشوط موريتانيا، الطبعة الثالثة، ص: 279.

[54] - مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، (2/ 902).

[55] - وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، مراجعة: فهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى: 2007، ص: 64.

[56] - نفس المرجع، ص: 49.

[57] - صحيح البخاري، كتاب الطب، بَابُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، رقم الحديث: 5678.

[58] - موطأ مالك (المتوفى: 179هـ)، باب تعالج المريض، رقم الحديث: 12.

[59] - الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (المتوفى: 430هـ)، الطب النبوي، المحقق: مصطفى خضر دونمز التركي، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 2006م.

[60] - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ)، الطب النبوي (جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم)، الناشر: دار الهلال – بيروت.

[61] - الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا (المتوفى: 313هـ)، الحاوي في الطب، المحقق: اعتنى به: هيثم خليفة طعيمي، الناشر: دار احياء التراث العربي - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002م.

[62] - ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس (المتوفى: 428هـ)، القانون في الطب، المحقق: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي.

[63] - ابن النفيس، علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي (المتوفى: 687هـ)، الشامل في الصناعة الطبية، الأدوية والأغذية: كتاب الهمزة، المحقق: يوسف زيدان، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص. ب 2380، الطبعة: الأولى: الجزء: 1، 2000م، الجزء: 2، 2002م.

[64] - أحمد عرفات القاضي، "جهود المسلمين في الطب"، موقع البيان، 26 نوفمبر 2002م. رابط المقال: جهود المسلمين في الطب(albayan.ae) (2)

[65] - فتوى حول عقوبة السجن في الإسلام، نشر على موقع إسلام ويب، بتاريخ: الأحد، 19، شوال، 1429هـ، الموافق لـ 19- 10 – 2008م، ينظر الرابط: عقوبة السجن في الإسلام - إسلام ويب - مركز الفتوى (islamweb.net).

[66] - ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، الناشر: دار الفكر- بيروت، الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م، (5/ 379).

[67] - خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، المختصر، المحقق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث/القاهرة، الطبعة: الأولى، 1426هـ/2005م، ص: 170.

[68] - ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990، (5/ 276).

[69] - الفتاوى الهندية، للجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1310هـ، (3/ 412 – 414).

[70] - ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (المتوفى: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، (307/6).

[71] - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (المتوفى: 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، (8/ 350).

[72] - وائل حلاق، ما هي الشريعة، مرجع سابق، ص: 29.

[73] - نفس المرجع، ص: 30.

[74] - وائل حلاق، القرآن والشريعة: نحو دستورية إسلامية جديدة، مرجع سابق، ص: 185.