Al-Qasemi Journal of Islamic Studies, **volume 4, Issue 2 (2019), 89-98**

الحكم الإسلاميّ وأوهام المعرفة الحداثيّة

وائل حلاق[1]

من أهمّ ما يلفت الانتباه في الدراسات حول مفهوم الدولة الإسلاميّة -وهو مفهوم خاطئ تاريخيًّا وأبستمولوجيًّا- أنّه منذ بدء الدراسات الإسلاميّة الاستشراقيّة الّتي وجّهت وقرّرت معرفتنا الحداثيّة عن الاسلام ليس هناك حتّى كتاب واحد يعالج المفاهيم السياسيّة والمؤسّسات الدستوريّة في التاريخ الإسلاميّ منذ بداية هذه الدراسات في منتصف القرن التاسع عشر وحتّى اليوم.

لا شكّ أنّ هذه الظاهرة غير بريئة ولها أبعاد سياسيّة ومعرفيّة في غاية الأهمّيّة، فهذا السكوت هو سكوت معرفيّ لانطوائه بحدّ ذاته على عدّة فرضيّات ومسلّمات قد تفشّت في الدراسات الاستشراقيّة لتحلّ محلّ أيّ سرد تاريخيّ مفيد عن البنية الدستوريّة في الإسلام منذ بداية هذه الحضارة وحتّى القرن التاسع عشر، والّذي تملّك خلاله الاستعمار الغربيّ بلاد الإسلام ودمّر مؤسّساته.

ما أريد التشديد عليه هنا هو:

أوّلًا: أنّ هذا السكوت ينطوي عليه أمران، أوّلهما هو أنّ الاستشراق اعتبر نظام الحكومة الإسلاميّة نظامًا استبداديًّا ليس فيه من التعقيد ما يتطلّب أكثر من نظرة عابرة إلى حاكم يستبدّ استبدادًا عشوائيًّا برعاياه. لكنّ هذا السكوت وافتراضاته عن الاستبداد المتضمّن فيه قد بدأ يظهر قلقًا معرفيًّا خلال العقود القليلة الماضية وذلك لأنّ هذا السكوت أصبح يناقض النتائج الجذريّة والمهمّة عن مركزيّة الشريعة الإسلاميّة ودورها في السيطرة على المجالات السياسيّة أو الحاكمة في الإسلام. السؤال الّذي يُسأل الآن: إذا كانت سيادة سياسيّة حاكميّة للشريعة الإسلاميّة فمن أين الاستبداد إذًا؟ فليس هناك منطقة وسطى: إمّا أنّ للشريعة

[1] بروفيسور وائل حلاق أستاذ الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية، جامعة كولومبيا، نيويورك.

سيادة سياسيّة حاكميّة يكون فيها الحكم حكم القانون وسيادته أو لا يكون. تبدو ملامح هذا التناقض الآن واضحة في العديد من المجالات من قبل بعض المستشرقين لإثبات أنّ السلطان وليس الفقهاء قد سيطر على الشريعة وتلاعب فيها لجعلها تخدم أهدافه الاستبداديّة وليس أهداف المسلمين ومصالحهم.

ثانيًا: أنّنا لم نشرع بعد في أيّ دراسة جدّيّة أو صحيحة للمفاهيم السياسيّة الحاكميّة في الإسلام ولا في دراسته من الناحية الدستوريّة.

جدير بالذكر هنا أنّني باستخدام مصطلحات مثل السياسة والدستور والدستورانيّة وحتّى القانون والسيادة أكون قد بدأت بداية غير مصيبة وغير مجديه لأنّ هذه المصطلحات نفسها مليئة بالمسلّمات الّتي عكّرت علينا صفو التفكير في تاريخ مميّز، تاريخ لا يشارك التركيبات البنيويّة الّتي نشاهدها في الحداثة الحاليّة وهي حداثة أملت شروطها وكُتبت من قبل تجربة تاريخيّة غريبة عنه.

السؤال الّذي يواجهنا اليوم هو: كيف ندرس التركيبات البنيويّة الّتي سادت في الحكم الإسلاميّ قبل الحداثة؟ وهنا أريد أن أطرح خريطة طريق تحاول تجنُّب الأخطاء المعرفيّة الفادحة الّتي سادت في الدراسات الإسلاميّة في الشرق والغرب منذ منتصف القرن التاسع عشر.

من البديهيّ والعاديّ في حقل هذه الدراسات أن تُتَّخذ المراجع الإسلاميّة القديمة كمصادر لأبحاثنا، فنحن نقرأها ونحلّلها ونكتب عن هذا المشروع البحثيّ أو ذاك على هذا الأساس. ولكن هذه بداية ساذجة إن لم تكن خاطئة لأنّ هذا التوجّه التاريخانيّ يفترض أنّنا لسنا أكثر من مُتلقّين للمعلومات الّتي نجدها في الكتب الإسلاميّة القديمة، فنحن نبدأ مثلًا بسؤال: ما هي علاقة القوّة التشريعيّة بالقوّة التنفيذيّة في العصر الأيوبيّ أو المملوكيّ أو العبّاسيّ الأوّل؟ وعادة نذهب مباشرة إلى المصادر الإسلاميّة لنكشف عمّا قالته بهذا الصدد. هذا، إذا جاز لي القول، هو بعينه المحور الاستشراقيّ الّذي سيطر على معرفتنا الحداثيّة عن الإسلام والّذي من خلاله قد شكّلنا نحن المسلمون والعرب هوّيّتنا الوطنيّة والقوميّة في القرن

الأخير. وتنبع شرعيّة هذا المحور من مفهوم معيّن للسيادة الإنسانيّة كما شرحته شرحًا مطوّلًا في كتابي الأخير **قصور الاستشراق**.

فالخطأ المسكوت عنه في هذا المحور أنّ القارئ هو السيّد والمتسيّد، وهو يتعامل مع هذه المصادر من غير قيود أخلاقيّة أو عقلانيّة مسدِّدة، ولا يتوازى في تفكيره العنصر الأخلاقيّ مع ما تتمتّع به المصادر الإسلاميّة، فينبع من ذلك خلل جذريّ في القراءة والتحليل لأنّ في هذه القراءة استهتارًا تامًّا بالعامل الأخلاقيّ وأهمّيّة تأثيره في التفكير الإسلاميّ الشرعويّ والسياسيّ في القرون العديدة قبل دخول الاستعمار.

فالقارئ الحداثيّ المتسيّد يقرّر ما هي الأسئلة الّتي يجب أن تُسأل وكيف يجب أن تتمّ الإجابة عنها. بكلمات أخرى، تكون الأجوبة لهذه الأسئلة قد قُرّرت منذ اللحظة الّتي طُرح السؤال عنها، وكأنّما ليست هناك حاجة للإجابة عن السؤال لأنّ السؤال كما طرح يكون قد أجيب عنه مسبقًا بالقوّة والفعل على الجواب، لأنّ هذا الجواب يكمن في طوايا السؤال عينه، فتكون الإشكاليّة المعرفيّة في هذا المحور الاستشراقيّ، وهو المحور الّذي سيطر على جميع أنحاء المعرفة الحداثيّة غربيّة كانت أم إسلاميّة حداثيّة، هي إشكاليّة وحدويّة، وأعني بالوحدويّة هنا أنّ طلب البيّنة يكمن في مجال المسؤول عنه وحده مُبَرّئًا السائل من كلّ أعباء وإشكاليّات المعرفة، فالسائل لا يتحمّل ثقل الإشكاليّات المعرفيّة وكأنّه ليس للقول "البيّنة على من ادّعى" أيّة أهمّيّة معرفيّة.

فعلى هذا هناك نقص كبير في هذا المحور يكمن علاجه عن طريق إضافة محور آخر لا يقلّ أهمّيّة عن المحور الأوّل، ويتطلّب هذا المحور المعرفيّ الثاني التساؤل المكثّف عن السائل أوّلًا بمعزلٍ عن المسؤول عنه.

يبدو لي أنّ هناك إشكاليّة عويصة في المتاهات المعرفيّة للسائل، إشكاليّة أسمّيها بأمّ المشاكل الّتي يتفرّع عليها العديد من المشاكل الأخرى.

تسمّى هذه الإشكاليّة عادة "نظريّة التقدّم"، ولكن بعد تفكير طويل وعميق فيها فأنا أرى أنّ هذه التسمية غير مناسبة لحجم وضخامة هذه الإشكاليّة، وهذا ما دفعني إلى أن

أستبدل هذه التسمية في كتاب **قصور الاستشراق** إلى تسمية أخرى ألا وهي "ثيولوجيا التقدّم"، وهذا لأنّ هذه الثيولوجيا أصبحت مذهبًا مقبولًا قبولًا أعمى في ثقافتنا الحديثة أنّه كالدين الّذي يُنشأ الأطفال عليه وفيه. وقد بلغ التسليم به مبلغًا أنّ الجمهور الأعظم من الناس، ومنهم أعداد كبيرة من الباحثين والمفكّرين، لا يكلّفون أنفسهم حتّى بالتفكير فيه أو في آثاره في طرائقهم في التفكير. إنّه موقف فكريّ يثبّت سلفًا قواعد الخطاب تثبيتًا يصبّ في مصلحة هذا الموقف ويقرّره سلفًا مستبعدًا بذلك منذ البداية الآراء المنافسة من أيّ اعتبار. فكلّ من يعتقد أنّ الماضي أفضل من الحاضر والمستقبل يوسم بالحنين إلى الماضي والمحافظة والانتماء للعصور الوسطى وبأنّه شخص رجعيّ ومتأخّر. ولا ينطوي التقدّم على قدر كبير من استبعاد التاريخ نفسه من الاعتبار، فالتاريخ يستحضره كلّ الناس عند كلّ منعطف، وهو لا يكمن في لغتنا فقط بل إنّه يشكّل هذه اللغة. بيد أنّه إذا كان التاريخ جزءًا من ثيولوجيا التقدّم فإنّ ذلك يبيّن أنّ التاريخ في الخلف دائمًا، بل إنّ الموقف الفكريّ يحدّد بأن يُستبعد ابتداء كلّ زعم في التاريخ يخالف النظرة التقدّميّة، وهي نظرة وجدت في مذهب التقدّم الاستراتيجيّ سلاح دفاع خطابيّ. ثمّة تناقض في مذهب تصوّر التاريخ هذا، فهو نفسه إنّما ينشأ من رؤية تاريخيّه للعالم مستخدمًا التاريخ لتسويغ نفسه، لكنّه في الوقت نفسه يجحد التاريخ حين يمنحه تأويلًا يخالف تأويله. أي أنّ التاريخ الحديث شأنّه شأن النظريّات العرقيّة، وهو مصمّم تصميمًا محدّدًا لتصنيف الماضي في تراتبيّات جاعل ما يفوق غيره ماضيًا، ولجعل الحاضر يفوق كلّ ماض سابق، بل لجعل المستقبل المجهول يفوق الحاضر! فبوساطة تقييد قصريّ للتاريخ، يسوّغ هذا المذهب ممارسات الحاضر ويعقلنها منتحلًا سلطة الحاضر العنصريّة الّتي تخوّله إبداء الرأي في أيّ شيء وفي كلّ شيء يعدّ غير موافق لمعاييره.

ف "معرفتنا الآن أفضل دائمًا"، أفضل حتّى ممّا كنّا نعرف قبل مدّة. ولا تعتمد فكرة التقدّم على حقائق أبديّة، بل تعتمد على علم تقنيّ مرجع حقيقته المطلقة هو ذاته.

فمعرفتنا أفضل دائمًا لأنّ العلم والتقنيّة قد أرسيا أسس الحقيقة وأمليا قواعدها، فكلّ ما يقولانه، في أيّة نقطة زمنيّة، هو الحقيقة. ويصبح العلاج العلميّ للمرض هو الحقيقة

إلى حين إثبات أنّ الضرر الّذي يسبّبه يساوي النفع الّذي كان يفترض أنّه يقدّمه، وإلى حين اختراع علاج آخر ينجم أيضًا عن التقدّم. لا يتساءل مذهب التقدّم البتّة عن سبب وجود المرض أصلًا، ولا يتساءل تساؤلات وجوديّة وأخلاقيّة عميقة عن النظام الّذي يُنتج هذه العلل وعن بناه وأنماط عمله، ذلك بأنّه لو وجدت مراجعة لمجمل النظام فتكون قد وجدت بالضرورة مراجعة وتقويض كلّيّ للعلم نفسه الّذي ينتج هذه العلاجات، فثيولوجيا التقدّم إذن إنّما تعيش في لحظة راهنة، وهي لحظة لا يقين فيها وسرعة زوالها كالسرعة الّتي تقدّم بها الحقيقة اللاحقة، ولا يمكن أن تلتمس هداية الماضي لأنّ الماضي -على الرغم من "بساطته النسبيّة"- يفرض عليها واجب إثارة تساؤلات أكبر لا قبل لها بمعالجتها، وكذلك لا يمكن أن تضمن حقيقتها في المستقبل الّذي له على الدوام سلطة الاسترجاع المطلقة.

ليس لثيولوجيا التقدّم إذن أساس ولا مرجع إلّا أساسها الذاتيّ ومرجعها الذاتيّ، فهي مصدر سلطتها الذاتيّ، وهي بهذا المعنى إله (ويمكن أن يقال مع العياذ بالله باتت إله الحداثة)، وهذا الإله -الّذي هو مستقلّ عقلانيًّا مثلما يفترض كانط أنّنا مستقلّون عقلانيًّا- قد قرّر من خلال العلم والعقل أنّ مسائل الماضي الكبيرة لا يمكن الالتفات إليها لأنّها بالية وغير ملائمة لتطوّرات الحضارة الحديثة والعلم الحديث والعقل الحديث الّذي لا شكّ في أنّه كلّيّ. بيد أنّ حقيقة الأمر تظلّ محصورة في نطاق المفهوم الخاطئ أنّ شؤون الماضي لا يُلتفت إليها لأنّ ثيولوجيا التقدّم لا تنطوي على ما يمكّنها من التفكّر في المسائل الأخلاقيّة العميقة الّتي تتعلّق بالبنى الكبرى للحداثة، وهذا يكشف بدقّة عن سبب رفض ثيولوجيا التقدّم الخوض في المسائل الأخلاقيّة بنبزها أنّها تمثّل حنينًا إلى الماضي وبأنّها محاولات لإعادة "استبداد الأخلاق" غير ملقية بالًا لحقيقة أنّ موقفها المتصلّب لا يقلّ من الناحية الفكريّة طغيانًا واستبدادًا عن موقف الأخلاق.

فثيولوجيا التقدّم من بنات أفكار التصوّر الحديث للتاريخ ومن صنعه، إذ أمدّ التنوير الأوروبّيّ التاريخ الّذي هو مستودع كلّ الخبرة البشريّة منذ بدء الخليقة ببنية جديدة. وتقوم ثيولوجيا التقدّم الّتي هي جزميّة بطبيعتها على افتراض أنّ للزمن بنية غائبة متجانسة، وأنّ

هذه البنية حتميّة، وأنّ حِقَبَ التاريخ المتقدّمة كانت حقبًا ممهّدة للحقب اللاحقة الّتي هي أيضًا ليست سوى وسيلة للوصول إلى القمّة المنشودة للتقدّم البشريّ الحقيقيّ (الحضارة الغربيّة). ولم تكن بنية الزمن هذه (الّتي أسيء فهمها إساءة بالغة في الغرب وفي البلدان العربيّة والعالم الإسلاميّ خصوصًا) مجرّد متطلّب منطقيّ تقتضيه ثيولوجيا التَّقدّم، بل إنّها سوّغت أحداث الحاضر وتطوّراته تسويغًا فعّالًا وأكسبتها الشّرعيّة لأنَّ أحداث الحاضر وتطوّراته كانت تعدّ مقرّرةً سَلَفًا وحتميّة تبعًا لذلك. ومع ذلك، ثمّة بُعد مهمّ آخر لمفهوم التقرير المسبق هذا هو أنّ التاريخ كلّه –الّذي يُقصد به هو نفسه أن يكون "ممهّدًا" لظهور الحداثة- غَير مكتَمِلِ التَّطَوُّر وأنّه لم يَبلغ مَرحَلَةَ "النُّضْج". النَّتيجَة المَنطِقيَّةُ الّتي يَقودُ إليها مَسارُ التّفكير هذا هي أنّه ما من ثقافة ولا "حضارة" خارجة عن نطاق أوروبّا الحديثة وسابقة لها يمكن أن يكون لها ما لأوروبّا الحديثة من المشروعيّة والكفاية والتطوّر الأخلاقيّ والفكريّ.

فمهما يكُن لهذه الحضارات من قيم –ثقافيّة أو غير ثقافيّة- فإنّها قد استهلكت في السيرورة التاريخيّة الّتي هي بمنزلة التمهيد لهدف أسمى خارج عن نطاق هذه الحضارات ومتجاوز لها. وليس أمام هذه الحضارات طريق للهرب من هذا المصير الّذي لا تكون بمقتضاه سوى مراحل يقطعها التاريخ إلّا طريق اللحاق بركب الحضارة الحقيقيّة "الناضجة".

وقد اخترقت ثيولوجيا التّقدّم ما أسماه بعضُ الفلاسفة بنية فكر الهيمنة الغربيّة، فعمدت بجميع أشكالها تقريبًا إلى بناء التاريخ بطرائق تجعل أوروبّا خاصّة مركزًا له، وهي طرائق لا يُدرك نتائجها معظم من ليسوا بغربيّين ومنهم المفكّرون العرب والمسلمون.

إذ عدَّ الفيلسوف الفرنسيُّ كوندورسيه Condorcet، على سبيل المثال، حتّى انتكاسات التاريخ "أخطاء" موجّهة لنا، إن جاز التعبير، بوسع أوروبّا الّتي هي أرقى الحضارات أن تعرفها لتتجنّبها، وكلّ مجتمعات الماضي يبدو أنّها قد عاشت وماتت من أجل أوروبّا الحديثة وتمهيدًا لها. وكان لفولتير Voltaire رأي مماثل، إذ رأى أنَّ الدّوافع الّتي تحكم كتابته التاريخيّة هي تسخير مجمل تاريخ العالم لخدمة التنوير. أمّا هيغل Hegel فقد أقام الحرّيّة الفرديّة على نظريّته في الروح (Geist)، وتقوم هذه النظريّة على أنّ ثمّة ما هو مميّز وسامٍ في حقبة الحداثة،

وهي حقبة كان التاريخ الماضي كلّه ممهّدًا لها على نحو ما. هذا الفهم وهذه الثيولوجيا ما يزالان قائمين في القرن الحادي والعشرين، بل هما الآن أقوى منهما في الماضي.

لا يمكنني أن أشدّد تشديدًا كافيًا على أنَّ هذه الثيولوجيا كانت ثيولوجيا لا يّشق لها غبار، ثيولوجيا ليست بأضعف من أيّة ثيولوجيا دينيّة أخرى. والّذي يجعلها غاية في المخاتلة أنّها -بخلاف غيرها من الثيولوجيّات- لا تميّز نفسها بأنّها ثيولوجيا، بل يزيد الطين بلّة أنّ المفكّرين العرب والمسلمين لم يفهموا تجذُّرها في تصوّر التاريخ الّذي تبنّوه هم أنفسهم من غير أن يفهموا آثار فعل التبنّي هذا ونتائجه. فتبنّيهم لثيولوجيا التقدّم هو نفسه الّذي جعلهم يخسرون حرّيّتهم في التّفكير، بل وجعلهم يخسرون أيضًا تاريخهم وهويّتهم.

وليست هناك أيّ دراسة حقيقيّة للشريعة وللتاريخ السياسيّ\الحاكميّ في الإسلام يمكن أن تراعي ثيولوجيا التقدّم، والّذين يواصلون إصرارهم على أنّ الماضي أدنى منزلة من الحاضر في كلّ الأحوال هم العباد المخلصون لهذه الثيولوجيا، وبذلك لا يمكنهم البتّة أن يكونوا باحثين ومفكّرين حقيقيّين.

فدراسة الشريعة وأنماط الحكم الإسلاميّ غير المعاصرتين تتعلّقان بأمورٍ كثيرة بما في ذلك المبادئ والأخلاق. وليس أدنى من ذلك تعلّقهما بالنّظر في كيفيّة إمكان أن يعلّمنا التاريخ ما نجهله عن أنفسنا وكيفيّة إمكان أن نواصل المسير. فما من علم حقيقيّ بلا معلّم، والتاريخ المبنيّ بناء أخلاقيًّا من أهمّ المعلّمين، واعتقادنا أنّ معارفنا أفضل من معارف جميع حكماء وممارسات الماضي، واعتقادنا أنّنا أفضل منهم يعني أنّنا غير متنوّرين، وهذا يعني -حتّى عند كانط- أنّنا قد أصبحنا أطفالًا مرّة أخرى وعبيدًا لأفكار ليست لنا. فإذا كانت ثيولوجيا التقدّم ثمرة التنوير –وهي كذلك- فهذا التنوير إذن ليس سوى كذبة صدّقناها نحن أيضًا بسهولة، وهي كذبة ينبغي لنا نحن العرب والمسلمون أن نفهمها قبل أن نهرع بحماسة إليها، وإذا أردنا الخلاص منها فعلينا أن نحرص على فهمها.

لا بدّ أن يكون قسم من هذا الفهم أن نعي كيف أنَّ هذه الثيولوجيا قد غطّت ومحت من مفاهيمنا المعنى الحقيقيّ لما يسمّى الآن بسيادة القانون فغاب عن أنظارنا أنّ سيادة

القانون الحداثيّة هي سيادة الدولة وليس سيادة قانون حقيقيّة. فنرى دون شكّ أنّ الدولة الحديثة لها سيادة بالقوّة والفعل وتمتدّ على هذا المسار في كلّ شكل لها مهما كان، فبنية الدولة الحديثة هي بنية واحدة لا غير لها، ويمكن أن يعبّر عنها بأمثلة تمتدّ من الولايات المتّحدة والهند والدول الاسكندنافيّة إلى دولة جنوب إفريقيا تحت الأبارتهايد وإسرائيل وألمانيا النازيّة، فكلّ هذه الدول تتمتّع بما نسمّيه سيادة القانون، ولكن نحن نعرف ما هي تركيبات ونتائج سيادة القانون في الدول الثلاث المذكورة أخيرًا.

سادت الشريعة فوق الدولة والسلطنة في الحكم الإسلاميّ بغضّ النظر عمّا كان فيها من ابتزازات وممارسات قد خالفت القانون من قبل السلاطين وغيرهم، ، لأنّ من أهمّ الظواهر في العالم الإسلاميّ هي ظاهرة خضوع السلطان للشريعة، ولهذا الخضوع بالغ الأهمّيّة لأنّ السلطان والخليفة لم يكن لهما القدرة على التشريع، ولقائل أن يقول أنّ السلطان قد شرّع من القوانين مثل الياسة المملوكيّ والقانون العثمانيّ، وهذا صحيح جدًّا، ولكنّ ذلك جدل غير مجدٍ إذا أخذنا بعين الاعتبار حقيقتين لامعتين:

أوّلًا: أنّ السياسة الشرعيّة تركت مجالًا -بل حتّى فراغًا- معيّنًا ومقصودًا يكون فيه للسلطان أن يدبّر أمور سلطانه، وعرفنا هذا المجال باسم السياسة الشرعيّة.

ثانيًا: أنّنا ما زلنا نستطيع أن نطلق على الدول الحديثة أوصافًا مثل دولة سيادة القانون، والّذي فيها يشرّع القانون من مجلس شورى أو برلمان، ولكنّنا نجد في جميع هذه الدول أنّ التشريع الإداريّ قد بلغ أوجهه وحتّى طفى على التشريع البرلمانيّ، فقد أصبحت الدولة الإداريّة اليوم الدولة الطاغية على الدولة القانونيّة ولهذا السبب وصف بعض علماء الدستور في العالم الغربيّ هذه الدولة بأنّها دولة طاغية نسيت فيها مبادئ الدستور الأمريكيّ كما عرّفه James Madison على سبيل المثال، وقالوا إضافة أنّ نشوء هذه الدولة الإداريّة هو عبارة عن ثورة دستوريّة غير دمويّة تغيّرت فيها مبادئ الحكم تغيّرًا جذريًّا لأنّ التشريع والقوانين الإداريّة لا يمكن لها أن تكون ديموقراطيّة بحدّ طبيعتها.

يمكننا القول أنّه لم يحدث أيّ شيء من هذا القبيل في الإسلام وأنّ الشريعة ومذاهبها قد سادت سيادة تامّة أو شبه تامّة على مرّ العصور بالرغم من قابليّتها على التغيّر حسب الزمان والمكان. لكنّ هذا العمى المعرفيّ، والّذي قد تجاهل وسكت عن هذه المقارنة الهامّة، هو نتيجة افتراضات تكمن داخل التعتيم الّذي فرضته علينا ثيولوجيا التقدّم، فالأسئلة قد قُتلت وهُدر دمها قبل أن تسأل.

كذلك الأمر بالنسبة لمركزيّة مفهوم الأمّة في مجال الحكم الإسلاميّ، فقد سيطر علينا المفهوم الاستشراقيّ بأنّ قدسيّة الأمّة في الإسلام قد منعت إزالة الحاكم والسلطان الجائر لأنّ قبول ستّين يومًا من الحكم الجائر هو أفضل من يوم فتنة واحد، فاستنتج المستشرقون من هذه الأقوال والأحاديث، مخترعة كانت أم لا، أنّ المسلمين قد قبلوا بالجور والظلم والطغيان. ولكن إذا فهمنا معنى هذه الأقوال هو أنّ الفتنة تعني إلغاء الشريعة ففيجب أن نستنتج من ذلك أنّ مفهوم الأمّة هو مفهوم شرعيّ بحت يتطلّب سيادة القانون فوق أيّ سيادة أخرى، فكلّ مجتمع سياسيّ في العالم، قديمًا كان أم حديثًا، لن ولم يقبل أيّ حرب أهليّة إذا كان بمقدوره تجنّبها، وأنّ الصبر على حاكم سيّئ أفضل من حرب تودي بالجميع إلى الهلاك، فعندها تكون هذه الأقوال والأحاديث بديهيّة تنطبق على جميع مجتمعات العالم السياسيّة وليس على الإسلام وحكومته فحسب.

وليس هناك جدل أفضل في هذا الأمر ممّا قدّمه لنا أبو المعالي الجوينيّ في كتابه **غياث الأمم**، فملخّص خطابه في هذا الكتاب الجليل هو أنّ حكم الإسلام قائم ما دام هناك شريعة وهذا يعني أنّ حكم الإسلام يقوم أبدًا ما دامت هناك أمّة تمارس الشرع، ولذلك فقد أعلن هذا الإمام أنّ نهاية وانتهاء الإسلام يكون فقط في اللحظة الّتي تندرس فيها الشريعة على حدّ تعبيره، فالمقارنة هنا هي بين الشريعة والفتنة لأنّ هذا الدمج تناقض تامّ، فالجور لا يكون منافيًا للشريعة كشريعة أمّة ممارسة ومتداولة لأنّ الجور هو ممارسة الحاكم السيّئ والفاجر، وهو حاكم تنفيذيّ لا تخترق سلطته المجتمع الأمّيّ لأنّ ما من سلطان أو خليفة استطاع أن يسيطر من خلال القانون والجهاز الإداريّ على ما سّماه فوكو بأنظمة الحقيقة

الشاملة Totalizing Regimes Of Truth، فلم يشرّع السلطان مثلًا المجال المعرفيّ والتعليميّ ولم يستطع أن يشكّل ويصوغ المجتمع من خلال هذه التشريعات، وهذا على عكس ما تفعله الدولة الحديثة كلّ يوم، فعدم فهم هذه الظاهرة على وجهها الصحيح –وعلى بساطتها النسبيّة– أدّى إلى مشاكل عويصة في تشخيص الفرق بين الدولة الحديثة والأنظمة الحكميّة والسياسيّة في العالم قبل القرن السابع عشر بما في ذلك الإسلام على وجه الخصوص.

وعلى أيّ حال، فالجور لا يكون على عكس الشريعة وإنّما استثناءً لها، وهذا خلاف الفتنة، فالفتنة هي النقيض التامّ للشريعة.

ملخّص القول هنا هو أنّ ثيولوجيا التقدّم قد تحدث في أيّ نظام سياسيّ غير حداثيّ (أي غير لبراليّ) مبنيّ على الجور والقمع والاستبداد، ولسنا بحاجة حتّى إلى برهنة ذلك. هذا يفسّر لماذا فشل الاستشراق بإنتاج حتّى كتاب واحد عن الحكم الإسلاميّ وتركيبه "الدستوريّ" حتّى اليوم، في حين أنّه أنتج من الكتب عن كثير من جوانب الإسلام الأخرى بما يبلغ عشرات الآلاف، فمن شروط البحث الأساسيّة في هذا الموضوع أن نبدأ بالتفحّص في الذات، فالنقد الذاتيّ هو بداية الفهم، وهذا يتطلّب في مجال الحاكميّة الإسلاميّة أن نصل إلى مرحلة في فهم الذات توازي وتساوي كمّيّة ونوعيّة الفهم التاريخيّ الّذي ننسبه للآخرين في الماضي، هؤلاء الّذين طوى عليهم الزمن وأخمدهم في السكوت الدائم ونحن عليهم ناطقون، ففهم معنى وتركيبة الدولة الحديثة وفهم ثيولوجيا التقدّم على الوجه الصحيح هما الشرطان الأساسيّان لفهم الذات، مع أن هناك الكثير والمزيد ممّا يمكن أن يقال بهذا الشأن. عندما نكون قد أنجزنا هذا الإنجاز الهائل نستطيع أن ندخل في كثافة التاريخ الإسلاميّ الحكوميّ وننطلق أملًا بالفهم الانثروبولوجيّ للشريعة والأمّة وعلاقتهما بالتصوّف، ولا أقلّ من ذلك تعلّق الأخلاق بالسياسة تعلّقًا بنيويًّا.