

The Islam of Sacred Law & The Islam of State

**Revivification and its War on the
Tanzīmāt**

Waddah Charara

Home Works 6
A Forum on Cultural Practices

Copyright © Waddah Charara, 2013. All rights reserved.

English translation: Sam Wilder

Published by Ashkal Alwan, The Lebanese Association for Plastic Arts
in the framework of **Home Works 6: A Forum on Cultural Practices**, May 14th-26th, 2013,
Beirut, Lebanon.

www.ashkalalwan.org

Designed by PenguinCube | Printed in Lebanon by 3ind Riad

Modernity's Two Islams

On the third of November 1839, Sultan Abd al-Majid the First dispatched to the ambassadors of the European 'Kingdoms' in Istanbul a royal edict in official translation—a decree from the Sultan that enjoyed the full force of law. This edict became known as the Kulkhana Edict (*Khatti Sharif Kul Khana*). The edict authorized a set of measures to be taken to address three particular issues, as follows: first, the edict offered measures to guarantee the security of the subjects of the empire as to "their life, dignity, and possessions"; secondly, it established a fixed method of tax accounting and collection; and finally, it contained a systematic description of policies for conscription into the army and the length of military services. The edict justified these prescribed legal practices through meditations presented in a personal and philosophical style, on subjects such as the status of life, dignity, and honour among the benefits and gifts of Creation. The treatise justifies the 'violence' that a man or 'human being' (i.e. a subject to the ruler), not naturally inclined toward violence, might resort to, and the harm that he may purposefully inflict on the 'government,' state, country, or nation. The edict characterizes this kind of 'violence' as a waste of life, dignity, security and peace. These personal and philosophical reflections lead, without hesitation, back to arguments with implications for politics and the state.

In the edict, the Sultan – or the royal scribes who composed his edicts – considers the 'human being' in a state of safety and 'complete security.' He concludes that the 'person' who is at peace in a state of full security over his person and possessions will not stray from loyalty to the state and will not cease to support to the best of his ability whatever is good for the government and his 'fellow men.' The Sultan excused those among the people who refused to listen to the voice of the ruling 'prince' and the 'nation' (for these two are one and the same), and those who withdrew from participating in the 'common good' due to their preoccupation with their own private matters and anxiety in regard to the protection of their own property. The state of being of the man concerned only with his own private issues, who is anxious over his own wealth and life, is contrasted with the state of the 'citizen'

who maintains good faith and is confident about the security of whatever he holds or possesses. The writer explains how security will cause someone to perpetually expand the circle of his 'pleasures and enjoyments' in order to satisfy his ever-increasing desires, while feeling a grandiose sense of love for 'his prince and his country'; here the writer is in agreement with the predictions of the theory of 'the invisible hand' of British liberalism, in which individual actions take place on the basis of the stability of commodity prices in the best conditions. Such sentiments are essentially the pay off of individual actions that deserve praise: this is the position expressed by Adam Smith in his final work *The Theory of Moral Sentiments*, a book that has been praised in recent weeks by Amartya Sen and Wen Jiabao, the former Premier of China.

As for taxes and levies, the government, obligated to provide defence of its lands as well as 'other services,' cannot dispense with collecting them from 'its subjects.' From this day forward, the edict declares, it shall be incumbent upon every 'member of Ottoman society' (i.e. every individual) to give his fair share in taxes and fees according to the degree of his property and ability, provided that this share never exceed the agreed-upon levels. It is also necessary that special provisions be devised to determine 'the expenses of our troops on land and sea' and to authorize the number of men from every region and country to be conscripted. Restrictions are also put in place regarding military service, limiting it to four or five years. Once these new laws are in place, the Sultanate will have no power, resources, or satisfaction except through execution of these laws; anyone accused of violating the law will be prosecuted publically and in accordance with 'Divine Law,' following proper investigation and inquiry. And if no 'nizami' verdict has been issued in accordance with legal conditions and procedures, then it shall not be valid for anyone, publically or in secret, to bring death to another by poison or by any other means. Nor shall it be valid or within anyone's right to trample over the dignity of another person 'no matter who he may be.' It is within the rights of an individual to enjoy that which he possesses, and to spend it freely in the way he wishes, without any hindrance. Thus, as long as no incriminating verdict has been issued, it is not

forbidden for a criminal to pass on their wealth within the legal rights of inheritance law, so the possessions of a criminal are not to be confiscated. The ‘Sultan’s Benefactions,’ – a phrase meaning everything that the Sultan gives away for the public good despite his fixed right to it through birth – will include everyone, with no exception for members of any sect or religious minority, as is dictated by ‘our Sacred Law.’ The purpose of these ‘Reforms’ (the *tanzīmāt*) is specified as ‘revivification of the religion, government, nation, and the Sultanate’; and the new law is to be placed securely in the *kuswat an-nabi al-sharifa* (sacred enclave of the pilgrimage) in the presence of the ulema. The “trafficking” of favours, government positions and mandates – rebuked by Divine Law – is forbidden; indeed such corrupt practices were one of the major causes, it is claimed, for the ‘decline of the Sultanate.’

The reader of this edict or solemn decree does not need to read between, behind, or beyond the lines to understand unambiguously that the crucial point of these measures and ‘Benefactions’ is ‘organization’ (*tanzīm*), rather than any notion of equality among subjects or citizens that might stem from a lack of discrimination or favouritism. The expression or word ‘equality’ is not found in the edict’s preamble. The expression that we find in its place is ‘the Public.’ Any form of exemption from the stated measures is expressly forbidden: the protection of life (blood) and ownership (possession) are extended as rights to all those who fall under the purview of both religious law and natural law (the latter determined by secular reasoning in regard to civil policy and ‘government’). The new powers and rules put in place by the Reforms concern the security of the citizens (subjects) and support their protection against any acts of aggression by the ‘prince’ (‘the holder of authority’) or government. This protection holds good for their blood, bodies, and dignity, and seeks to safeguard their possessions and holdings from confiscation or the undue levying of taxes. Equality is arranged for by means of restrictions on power that keep it within limits, and by restraining power through laws and the decree of rights. The Sultan justifies his Benefactions, and the surrender of his natural right to rule without any restriction except that of the ulema, or of Divine

Law and legal tradition. He justifies this and refers it to the decline and the weakness of the contemporary Sultanate in comparison to its condition at the time of the conquests, and to the turning away of the subjects from their obligations, and their retirement from serving the Sultanate and participating in its prosperity. According to the preamble of the edict, the account of the decline and abandonment of the Quran and its ‘glorious rules’ and the ‘Laws of the Sultanate’ is justified; and by means of equality and application of the rights and laws shared by the public, and the increase of revenue and levy, the Sultanate can enjoy a renewal of power and dominion. So equality and the public, in accordance with the dominant liberal belief, become the key to an over-turning or transformation of the work of the individual – now secured in himself, in his property, his home – into public profit (power and prosperity) for ruler, government and society alike. Here we find a frank acknowledgement of the overlap between the personal striving after private wealth and the sphere of public profits. The power and prosperity of the ‘public’ Sultanate is attained through the private—the secure private preoccupied with their pleasures and ambitions.

This engenders a revolutionary emergence of the private individual into the sphere of the public, the Sultanate, and government, and the disintegration of individuals from collectives such as sects or ‘peoples’: the individual arises on behalf of his own interests, as a holder of rights. The individual receives from the Sultan the rights of security over his life (organic, animal life), properties, relations, and aims, over his goals, interests and pleasures, in return for loyalty to the Sultan and his power and the payment of proper taxes on their riches and their blood. The Sultan affirms – openly and unequivocally but without emphasis or excessive argumentation – his Islamic identity and the Qur’anic authority of his kingdom on the one hand, while also maintaining the Ottoman Turkish basis of this authority on the other. It seems that the far-reaching ramifications of this new equality are clear and apparent, and need not be mentioned by name.

The Egyptian Muslim faqih and ‘historian’ Abd al-Rahman al-Jabarti (1756-1825), author of *The Amazing Traces in Report and History* and a

contemporary of the fall of the Mamluks at the hand of Napoleon and Muhammad Ali Pasha the Albanian, had already become acquainted with the phrase and idea of 'equality.' He knew this phrase by means of Napoleon's proclamation in Arabic, which was distributed to the people of Alexandria, Fustat, and Cairo following the arrival of the French fleet in September 1798. Bonaparte wrote in this decree, in which he called upon the Egyptian people to abandon their Mamluk leaders, that they were not obligated to give allegiance to anyone: 'All people are equal before God the Most High.' He argued on behalf of the 'French' belief in equality, and called for the victory of the Muslims over the ideologues among the 'Christians.' He heralded the arrival of the French in 'Greater Rome' and called for 'the destruction of the seat of the pope who was always inciting the Christians to fight Islam.' Al-Jabarti's response was immediate. He showed the call in the name of equality to be a lie: 'This is falsehood and ignorance and foolishness, for how can this be, when God has favoured some of the people over others, as the people of Heaven and Earth can bear witness.' There are, he believed, essentially two classes of people. The notion of 'equality' does not concern God the Most High, and does not hold true for the inner qualities and lives of men. Rather, he explains the French attack on 'Rome' as "a violation against both Christians and Muslims, for they [i.e. the 'Franks'] do not believe truly in any religion. Rather, you see, they are Godless fatalists who deny the resurrection and disavow prophecy." He ends with a universal condemnation on general grounds: "Their belief is in the domination of reason, and they bend to whatever the soul prefers according to its appetites: they carelessly expose their genitals, wipe excrement from their asses even with sheets of writing, casually have sex with whatever women they can, shave their whole beards and moustaches, never take off their shoes, and spit and expel mucus on their linens." We see in this imaginary dialogue, certain divisions in Islam being sketched out. In this dialogue reaching across two centuries, between a teacher of religious sciences in the Jabarti camp, a learned man of the traditional Egyptian Azhari school, and the Sultan Abd al-Majid, commander of land and sea and inheritor of the kingdoms of the Seljuks, Abbasids,

Umayyads, and early Caliphs—we see the emergence of two Islams, in striking contradiction and contradiction to one another.

To speak generally, these two Islams are as follows: on one hand, there is the Islam of the Ummah, the Islam of the group, of religious obligation, of disagreement and divergent interpretation of the Sunnah; on the other hand is the Islam of the 'State,' of shared politics, and the 'World' (the 'Dunya,' or material world). It is very important to note that this is merely a summary account, a simplified binary opposition, and that in fact these two aspects have often overlapped and in many instances been one and the same. But this reservation does not soften the fact that, as we have said above, Islam has gone in two directions, taken two destinies: these two divergent directions, in our contemporary language, are the directions of community, and the direction of the state, with all that separates and is shared between them.

Jabarti's writing, in its populist and 'downtrodden' message, reiterates the calls of Muslim 'Islamist' ideologues (such as, for example, Abu Musa al-Ashari, or the theologians and theorists of Kalam), which never cease to criticise and repudiate the beliefs of non-Muslims among the 'French' or other foreign nations, and to emphasise the divergence between them and the teachings of Islam. The Azhari Sheikh of the religious sciences takes exception and finds grounds for protest on all accounts: on the ordering of creation and the favouring of its various elements over others, on the creation of the world and the question of its antiquity or recentness, on reason and tradition, on granting permission and forbidding, on morals and legal customs, on the creation of social consensus and religious custom, on the principles of legal reasoning as to purity and uncleanness, marriage and sex, the commanding of right and the forbidding of wrong, and on other implicit matters, to be adjudicated according to unwritten customs, which don't require to be named or specified.

Descendants of the ‘Reforms’ (Tanzīmāt)

The first Ottoman Constitution is not the final result of political Islam, nor is it the final ramification of the Islam of the tanzimat and its accompanying movements. Rather, this constitution is a very early manifestation of this Islam. The movement of the tanzimiyya did not merely continue, but was indeed the trigger of major political forces, some of which took power over nation-states in circumstances that differed fundamentally from those witnessed by the first stages of the ‘tanzimat.’ Some of these forces participated in political independence movements and were later involved in the life of national parliaments, in the proposal or imposition of reform measures in various areas. The Ottoman movement for unification may be considered a descendant of the tanzimat movement, which was so closely and strongly related to it. The Iranian constitutional movement also cited this source. The movement of Kamal Atatürk descended also from the political tanzimat movement. Its strong echoes can be heard in the politics of Rida Mirza (Pahlavi) and Muhammad Mosaddeq, and it left a deep imprint on the political leaders, Arab and Muslim, who struggled to build cohesive nation states before the winds of Imperialist expansionist tendencies scattered the structure of their states, men such as Saad Zaghlul, Gamal Abdel Nasser, Habib Bourguiba, and others. At the same time, the trends of Islamic ideology, law, and identity — in the Sultanate, in Turkey, and then in the regions of the former empire after independence — failed to create political entities, or to extend these entities through effective political movements. The movements based on Islam as ideology, law and identity failed to accomplish what they set out to do: they failed to resist the domination of imperialist forces within their countries and to reform the political entities that had grown up in their midst. A central aspect of this failure was the failure to anchor an opposition within the states in which these entities were attempting to rise up. In all these cases, ideological Islam and its movements — which quickly came to appropriate and represent ‘Islam as a whole’ — began to divide the societies and states of Muslims into two ranks or classes that were difficult

to combine and could not share in one political and national entity. The Islam of Sacred Law avidly took up this division and utilized it to establish political relationships based on essential identity, necessitating the conglomeration of different communities into a single rank (which was either the rank of Sacred Islam or the rank of all those deemed non-Muslim), and supporting the advance of the whole over its unique parts. Thus all discord or dissension from the collective whole was forbidden, and this whole was dissolved into a single person, name and face, who rose above society and its election or choice in order to head its ‘state.’

People of the Sacred Cause

The modern Islam of ideology and identity is elitist and rank-based in the sense that it ranks the communities of national society so as to grant itself the highest status; yet this ideology is governed, on the other hand, by a universal or all-encompassing tendency to surround and standardize the different aspects /communities of society into a single lump. Its authority relies (in justifying its argument) on weak and marginal social groups and circles (‘the people of weakness’ according to the Arabic-Islamic term used in the Abbasid period to refer to non-Muslims and seculars), whose weakness and marginality, and not merely their material poverty, were reinforced by capitalist domination throughout the second half of the nineteenth and the first half of the twentieth centuries. The argument considers that the practice of Divine Law —from civil status to professional, local, and sectarian customs — intimately confused with the rituals of worship, constitutes in large part the very identity of any group, and the signs of this identity. So the ‘Niqabis’ who favoured the Islam of Divine Law and custom, and the professional promoters of this cause, interpreted the desire of the ‘people of weakness’ not to be vanquished — as Machiavelli would say — as a strong fear of losing the signs of their belief—their solidarity, cohesion, and choice. This had been illustrated under European ‘Crusader’ and Christian domination, when certain local groups, some of them non-Muslims and others who were wealthy, enjoyed social promotion and religious laxity.

Meanwhile, a mixed alliance of nationalist ideologues, learned scholars, migrant university professionals, and a general mix of those displaced from the emergent social structures by coercion and persecution joined together to oppose the nation state and the particular social class that had come to dominate it, the powerful minority that held a firm control over society, and the modern, constitutional political structures that dominated it. This opposing social class then took to foreign hegemony as a useful support and prop, while foreign domination utilized these elites to perpetuate itself and create stability while clothing itself in legal and religious legitimacy. The dominant social class was unable to expand its political and social base through rallying the growing urban and popular sectors to the apparatus of rule or to its administration; indeed, it did not feel the need to do this. Ties existed between the popular sectors, the 'national' movements and the organized revolutionary movements. The concern of these organizational, political, and national reform movements with constitutional issues evaporated in group and individual foolishness that was no less formal and professional than that of its Islamic counterpart or twin.

So the political, social, and 'cultural' trends in Arabic states and societies settled down according to the following fundamentally divergent elements (or shaky pillars): on the one hand, a communal mix in the framework of state infrastructures the dominance of which, (and the dominance of whose society composed of an alliance between flimsy subsidized classes or groups), had passed on to 'armies' of subsidized public service bureaucrats whose political bloc vacillated between a family or clan framework and a fluid national and regional space; and, on the other hand, an alliance between the 'Niqabis' committed to a nationalist Islam of divine and common law, and a mixed assortment of emigrants, exiles, and refugees. The shared interest of the two intertwined alliances is held together by a vast 'side' structure of administrators, military men, and technicians of all variety of 'specializations', as well as by a social bloc, relatively small and scattered and jagged with infighting, coming from the middle classes, some of them connected to international exchanges with all their circles and struggles, others surviving domestically using a

weak infrastructure of communication and connection, and others still surviving on dwindling property returns—without any vital or renewed political or cultural ties between the three. The wild hankering after total 'communal' dominance of these blocs, their lack of internal homogeneity, and the probable role of the 'subsidizing policy' in elaborating their ranks and relations—all these combined led to the exposure of two issues: that of public civil and political rights, and that of anchoring power on the basis of division and restriction. These two issues form the pillars of the Constitution, of constitutionality.

Accident?

The writer, as he arrives finally, near the end of his essay, to the issue of Constitutionality would like to avoid arousing the reader's wonder and delight at the strangeness of the 'accident' that causes him to conclude with this issue, the same one with which this essay began. It has become clear to the author in the course of his work, and perhaps also now to the reader as well, that the proceeding stages of argumentation and demonstration have led, by a kind of inexorable logic, to the very heart of events, and to the nexus of the meanings and significations of these events. The truth is that it is no 'accident' that has led us back to the current issue of the constitution and constitutionality. It was this very issue that took up the writer's hand and led him on this road of inquiry, following signs indicated from the beginning. This road leads back directly from the contemporary discussions in Egypt over an 'Ikhwanī' constitution, as some describe it. This process in Egypt entails the loss of all constitutional elements of a contractual and practical nature, the forfeit of authority on the basis of laws of contract and fair legal authority, and the discriminatory promotion of certain social ranks and institutions over others: the 'Ikhwanīs' remove themselves from the general Egyptian population and place their own group at the head of Egyptian society. There are direct paths back from this phenomenon to the beginnings of the tanzimat in the second third of the nineteenth century, and to the first calls for Islamic law at the end of the century preceding that. This double origin is visible also in the disputes between Tunisian political

movements over the drafting of their constitution: debates rage over the degree of authority to be given to the natural human rights of man, while the Ikhwani Nahda movement argues that these 'rights' should not be the basis of law-making in Tunis, which should be based in religious authority. When the Turkish prime minister Recep Tayyip Erdoğan, head of the Justice and Development Party with its Ikhwani roots, confirmed an agreement with Abdullah Öcalan affirming the Kurdish community and citizens as an integrated part of the Turkish Republic, the agreement entailed constitutional amendments concerning the official definition of citizenship, in particular the Atatürk-ish article/text concerning the dissolution of all various ethnic roots into the Turkish race. Observers described this event as 'an enormous change that affects the identity of the Turkish Republic itself.' And there can be no doubt that the 'constitutional' text of Iran, with its sectarian reference to Divine Law, and its merging/integration of Islam into its sect, is a conclusive signal – or so it seems to the writer — of the significance of the constitutional issue, and of its decisive importance. ■

ضمناً. وحين عقد رئيس الوزراء التركي محمد رجب أردوغان، ركن حزب العدالة والتنمية الإخواني المنشأ، الاتفاق مع أوجلان على الإقرار بالجماعة الكردية والمواطنين الكرد جزءاً من الدولة التركية، ترتب على الاتفاق إجراء تعديلات دستورية تتناول تعريف مواطنة الدولة، والرجوع عن إذابة النص الأتاتوركي الأعراق كلها في العرق أو القوم التركي. ووصف المراقبون الأمر بـ«تغيير ضخيم يطاول هوية الجمهورية التركية». ولا ريب في ان النص «الدستوري» الايراني على المذهب التشريعي، وعلى إسلامه ودمج الإسلام في المذهب، علامة قاطعة، على ما يبدو للكاتب، على دلالة المسألة الدستورية، ومسألة الدستورية، القاطعة، ومكانتها الحاسمة. ■

الميسورين، في سيرورتي الارتقاء الاجتماعي والفتور الديني.

واضطلع حلف الدعاة المعممين والمتعلمين المتفهمين والمهنيين الجامعيين المهاجرين («المستلبين») مع عوام المهجرين والنازحين والمتساقطين من الأبنية الأهلية المضطربة والملتحنة، بمعارضة الدولة الوطنية والخليط الأهلي والاجتماعي الذي غلب عليها، وتسلط على مجتمعها، وغلب على أبنيتها السياسية المحدثة والدستورية غلبة ثقيلة في معظم الأحيان. واتخذ الخليط الأهلي والاجتماعي الغالب من السيطرة الاجنبية متكأً وسنداً، على نحو ما توسلت السيطرة الاجنبية به إلى دوامها واستقرارها ولباسها حلة قانونية ومشروعة. ولم يسعَ الخليط الغالب في توسيع قاعدته الاجتماعية والسياسية، من طريق ضم الفئات العامة والمدينية المتعاطمة إلى أجهزة الحكم وليس الإدارة وحسب، وهو حسب أنه لا يحتاج إلى هذا التوسيع. فيمتم الفئات العامة شطر الحركات «القومية»، والتيارات المنظمة والانقلابية. وتبددت دستورية الحركات السياسية الإصلاحية والوطنية التنظيمية في لغو حركي ذاتي لا يقل صورية وحرفية عن نظيره أو صنوه الإسلامي.

فاستقرت النزاعات السياسية والاجتماعية و«الثقافية» في المجتمعات والدول الوطنية العربية على الأركان المتخلخلة هذه: خليط أهلي واجتماعي حاكم في إطار أبنية دولة انتقلت السيطرة عليها، وعلى مجتمعها من حلف جماعات أو طبقات ريعية رقيقة إلى «جيوش» من الموظفين العاميين والريعيين يترجح تعريف تكتلها السياسي بين الإطار الأهلي وبين الفضاء القومي والإقليمي الهلامي، وحلف «نقابي» إسلام شرعي وعرفي وقومي مع عوام مهاجرين ومهاجرين ونازحين. واللحمة بين الجهتين المتشابكتين تتولاها «بنية جانبية جرّارة من الإداريين والعسكريين والتقنيين من كل «الاختصاصات»؛ وكتلة اجتماعية، قليلة نسبياً ومتنافرة أو مشرذمة، من الطبقات الوسطى المتصلة بعضها بالمبادلات العالمية ودواورها ومنازعاتها، والمتعيش بعض آخر منها في الداخل على ركافة أبنية التجهيز والتوزيع والربط وفوتها؛ وبعض

ثالث على عوائد ملكية متآكلة، من غير روابط سياسية أو ثقافية متجددة وحيّة بين الأبعاض الثلاثة. وحال جموح منازعات هذه الكتل إلى الاستيلاء الأهلي الكامل، وضعف تجانسها الداخلي، إلى رجحان دور الربوع في بلورة مراتبها وعلاقاتها حالت هذه مجتمعةً دون المضي على جلاء بابي عمومية الحقوق المدنية والسياسية وإرساء السلطة على أصل التقسيم والتقييد. والبابان هما ركنا الدستور أو الدستورية.

مصادفة؟

ولا يريد الكاتب، وهو آل في نهاية مطاف مقالته إلى مسألة الدستورية، أن يصطنع العجب والسرور لغرابية «المصادفة» التي قادته إلى هذه المسألة، ووصلت خاتمة مقالته بمطلعها. فتحقق له وعنده، للقارئ الذي ربما رافقه، ان مراحل احتجاجه وبرهانه قاداته، من تلقاء منطقتها، إلى بؤرة الوقائع والحوادث الحارة ومُنعد معانيتها ودلالاتها. والحق أن المصادفة المزعومة لا يد لها في بلوغ مسألة الدستورية الراهنة. فالمسألة هذه هي التي أخذت بيد الكاتب وذهنه، ودعته إلى تعقب بعض علامات الطريق المفضية إليها منذ ابتدائها، ابتداء الطريق على وجه التقريب. فهذه الطريق رجعت من المطارحات المصرية على الدستور «الإخواني»، على ما يصفه بعضهم، وافتقار مواده الأساسية إلى صيغة العمومية التعاقدية والإجرائية، وخلوه من النص على قواعد العقد والأعيان التي يتناولها، وتمييزه مرتبة جماعات وهيئات من أخرى - وإخراج الإخوانيين أنفسهم من عموم المصريين ونصبهم جماعتهم أولياء على الدولة والمجتمع المصريين - رجعت الطريق من هذا إلى الأصول التنظيمية في أوائل الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، وإلى الأصول الدعوية والشرعية والإسلامية في أواخر القرن الذي سبقه. وهي رجعت إلى الأصول المزدوجة هذه من خلاف الحركات السياسية التونسية على مسودة الدستور وافتقاره إلى النص على مرجعية حقوق الإنسان وكونيتها، وعلى إلحاح حركة النهضة الإخوانية في ألا تتقدم مرجعية الحقوق سلطة التشريعات التونسية، وسندها الإسلامي

وأرسى «القانون العام»، وهو اسم السياسة الجديد، على «نظام شوروي دستوري» يقتضي، بدوره، انشاء برلمان. وعهد إلى البرلمان، والدستور في عهده، بالسهر على تقسيم السلطات، ومساواة العثمانيين السياسية والمدنية أمام القانون، ومراقبة الوزراء والولاة (الموظفين)، وحفظ استقلال القضاء، والسعي في توازن المالية العامة، وتحقيق اللامركزية الإدارية في الولايات من غير التفريط بقوة قرار الحكومة المركزية.

ذرية «التنظيمات»

والدستور العثماني الأول ليس خاتمة مطاف الإسلام السياسي أو إسلام التنظيمات وحركته. فهو حلقة من حلقات بداياته. والحركة التنظيمية لم تستمر وحسب، بل كانت محرك قوى سياسية فاعلة، بعضها تولى قيادة دول وطنية في ظروف اختلفت اختلافاً عميقاً عن تلك التي شهدت خطوات «التنظيمات» الأولى، وبعضها أسهم، في صفوف الحركات السياسية الاستقلالية ثم في إطار الحياة البرلمانية والوطنية اللاحقة، في اقتراح أو إقرار إجراءات إصلاحية في ميادين متفرقة. وقد تكون حركة الإتحاديين العثمانية وليدة الحركة التنظيمية الأقرب والأقوى نسباً بها. والحركة الدستورية الإيرانية نسبت نفسها إليها، والحركة الكمالية الأتاتورية تنحدر من الحركة التنظيمية السياسية. وترددت اصداؤها القوية في سياسة رضا ميرزا (بهلوي)، ومحمد مصدق. وأثرت أثراً عميقاً في القادة السياسيين، العرب والمسلمين، الذين سعوا في بناء دول وطنية متماسكة مثل سعد زغلول وجمال عبد الناصر والحبیب بورقيبة، وغيرهم، قبل أن تذر رياح التوسع والنزعات الامبراطورية أو السلطانية بنيان دولهم. وعلى حين اخفقت تيارات إسلام الدعوة والشرع والهوية، في السلطنة نفسها ثم تركيا وفي ولايات السلطنة السابقة بعد استقلالها، في انشاء كيانات سياسية، أو في مد هذه الكيانات، حين نشأتها أو بعدها، بحركات سياسية داخلية فاعلة أدت دوراً في إغناء هذه الكيانات، أخفقت حركات إسلام الدعوة والشرع والهوية في ما ندبت نفسها له: من مقاومة تسلط قوى استعمارية على بلادها

إلى إصلاح الكيانات السياسية التي نشأت وتمكنت. وفي رأس ما أخفقت فيه هو إرساء معارضة فاعلة في قلب دول هذه الكيانات. وفي الأحوال كلها، مضى إسلام الدعوة وحركاته، وهي لم تلبث ان استولت على «الإسلام كله»، على تفريق مجتمعات المسلمين ودولهم، وترتيبهم على مرتبتين أو طبقتين من العسير جمعهما في كيان سياسي وطني مشترك. وتولى إسلام الشرع التفريق أو الترتيب هذا. وتوسلت حركاته بالتفريق والترتيب إلى إرساء العلاقة أو الأصرة السياسية على هوية جوهرية توجب التكتل الجمعي ودمج وجوه الاجتماع في ترتيب واحد، كما توجب تقدم الكل على أجزائه، ونفي الشقاق والنزاع منه، وحلول هذا الكل في إنسان وإسم ووجه ينهض علماً على الجماعة وانتخابها أو اصطفاؤها ويترأس «دولتها».

أهل الدعوة

فإسلام الدعوة والهوية المعاصر مرتبي ونخبوي، من وجه، يرتب جماعات المجتمع الوطني على مراتب يتصدرها، ويحكمه من وجه آخر نازع كلي أو كلياني إلى الإحاطة المعيارية بجهات الوجود الاجتماعي كلها. وهو يصدر عن فئات ودوائر اجتماعية ضعيفة (أهل الضعف، على تسمية عربية وإسلامية عباسية) وهامشية، فاقت السيطرة الرأسمالية طوال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ضعفها وهامشيتها، وليس فقرها وحسب. فأحكام الشرع في الشعائر والعبادات و«الأحوال الشخصية» وأعراف الجماعة الأهلية، المهنية والمحلية والقروية إلى المذهبية، الملتبسة التباساً حميماً ووثيقاً بأحكام الشعائر والعبادات، هي (معاً) معظم هويتها وشارات هذه الهوية. فيجمع «نقابيو» الإسلام الشرعي والعرفي، ومحترفو دعوته، رغبة أهل الضعف في ألا يقهروا، على قول ميكافيلي، إلى خوفهم الشديد من خسارة شارات اعتقادهم ومُسكتهم ولحمتهم واصطفائهم. وذلك تحت وطأة السيطرة الأوروبية، «الصليبية» أو النصرانية وقياساً على انخراط فئات محلية، بعضها من غير المسلمين وشطرها الآخر من

ومصدرها على العموم، هو علاج الاستبداد وتعسفه، ودواء المصادفة وعمائها وخبطها. والإسلام، في معرض احتجاج التونسي لقسمة السلطة وإرسائها على ركني الإيجاب والقيد عليه، يدعو رجل الدولة إلى تسوية تقسيم السلطة وإبطال وحدانية ولايتها. فهو من موارد الإلزام بالعقد الدستوري ودواعيه، على نحو ما هو مصدر من مصادر المثالات التاريخية التي يحمل ألقها على طلب الاقتداء بها واستلهامها. وفي الحالين، لا يطلب صاحب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٨) من الإسلام، وتاريخه، وتراثه، أحكاماً بعينها أو مضامين تتعدى المعاني الأخلاقية وتحسين المثالات المقترحة على من يدينون بالإسلام.

ويندرج رجل الدولة التونسي، والعثماني من قبل وبعد، في السياقة «التنظيمية» الإصلاحية من وجوه جليلة وبيّنة لعل أبرزها حمل السياسة على تدبير السلطة وآثارها في بنیان الدولة، وعلاقات جماعاتها وطبقاتها بعضها ببعض، وفي مواردها واقتسام هذه الموارد وتجديدها. وهو يتصل بالتراث المحدث والقريب، ويمهد لحفلات آتية وشيكة، الدستور العثماني الأول (في ١٨٧٦) أعلاها مكانة. وتنص مواد إيساسية في الدستور على خلافة السلطان، وتنسب ولايته إلى العناية الإلهية وتحوط شخصه بها وترفعه فوق مرتبة العالمين. وهذه عودة على «لاهوت» سياسي تخفف منها الإسلام السياسي، التنظيمي والإصلاحي، ولم تعرفه المقالات المعروفة والرائجة في «فن» الحكم وتسييره. ولكن الدستور العثماني الأول، وهو اقتصر عمره على ١٢ شهراً ونصف الشهر، استأنف في فذلكته، أو الكتاب الذي كلف السلطان بموجبه مدحت باشا، الصدر الأعظم، نشر الدستور، وفي عدد من مواده نهج التنظيم. فأقر بضعف السلطنة وأقولها، ونفى مسؤولية الخارج عن الأقول وأقر بمسؤولية فساد السياسة وخسارة ثقة الرعية، عنه. وجدد تعهد أمن الرعايا على أنفسهم وممتلكاتهم وكرامتهم، ورفعها إلى مرتبة الحقوق، شأن مساواة الملل والجماعات في العدالة والحرية وحصانة مصالحها. ومدح التنظيمات التي باشرها السلطان عبد المجيد، والد السلطان الخليفة عبد الحميد، ونصب والده راعياً للدستور، وملهماً له.

هي عن حلفها، حلف «الأمير»، مع العامة، وإعماله في ضبط الكبراء ولجم ميولهم إلى الاستقلال بعصبياتهم ومصالحهم والثورة على الدولة «المشتركة» وتجزئتها. والدستور هو شرعة عمل هذا البنيان المعقد الذي يحاكي تعقيد الأبنية الاجتماعية الفعلية. ولا تستقيم حكومة أو إدارة سياسية إذا هي لم تحتسب كثرة المصادر والمصالح والمقاصد، واختلافها ومنازعاتها، وإذا هي لم تحرص على موازنتها بعضها ببعض، وحملها على الرضا بالتحكيم في خلافاتها، ودمجها كلها ما أمكن في مؤسسات الدولة وهيئاتها، من غير إبطال واحدة الأخرى باسم معيار يعلو العقد الدستوري ويفوقه قوة نفاذ وترجيح.

وإرادة خير الدين التونسي (١٨٨٢-١٨٨٩)، الملوك المولى و«الجنرال» والوزير الأول (بتونس) والصدر الأعظم (باستانبول)، استلهام الشورى والمشورة والخلافة الراشدة وطلبها إلى الرعية تقويم تدبير الخلافة ولو بالسيف والسير على هدي الفقه «السياسي-الديني» في الإمامة، على قوله، لم تحل هذه الإرادة بين رجل الدولة والسياسة المسلم وبين الاحتجاج القوي لتقييد سلطان «الإمام» بما يحار خير الدين في تسميته: «تنظيمات» وهيئات ومجالس و«معارضة» حكيمة وأهل مشورة متنورين وصحافة... فهؤلاء كلهم، وهذه كلها، يقصد بهم وبها إخراج قوة الأمر، ومن يتولونها ويتصرفون بها، من استبداد الواحد الخاص والمطلق اليد فيها إلى نظام مركب يلزم ولي الأمر، فرداً أو طبقة من الناس، باقتسام النظر في الشؤون والمصالح العامة والمشتركة، وبتتها، ومراقبة سياستها وتدبيرها وعوائدها وأداء الحساب عن أعمال الحكومة. وعلى هذا، فمسألة السياسة إجرائية، على رغم جوهرية قضية العدالة. وموضوع «التنظيمات»، أو الهيئات التمثيلية والرقابية والمشاركة والمبطلّة، هو إرساء اقتسام قوة الأمر، على وجوهه ومراحل، على الإلزام. ومفارقة هذا الإلزام هي أنه يصدر عن تعاقد أو تعاهد هو الدستور. وبموجب الدستور، وإلزامه، يسع «عبداً أجدع»، على كناية تنسب إلى الحديث ويؤولها المولى السابق عبودية للأهواء والجهل، ولاية السلطة ووراثتها وتوريثها. فالدستور وتقسيمه السلطة

وترتيبها على مراتب متفاوتة في اثناء الاحتفالات العامة والمراسم والتعيينات الإدارية، فيصرح بحظرها. ويخلص إلى إباحة حرية الاديان والشعائر، ومنع الإكراه على تغيير الدين، فألى إلغاء التمييز في التعليم المدني والعسكري. ويسوي البند ١٧ بين المسلمين والمسيحيين وغير المسلمين عموماً في الضريبة والولايات (الوظائف)، ويبني المساواة في الولايات والتجنيد على المساواة في الضريبة. ويعد البند الأخير بتقويم سبل جباية الضرائب، ويخص الفردة (على الرأس) بالتقوية، ويأجل الجباية المباشرة محل الالتزام في مرافق الدولة كلها.

عود الرأي العام على الدولة

وبعد عامين، صدر قانون الطابو أو الملكية العقارية والزراعية العثماني. ولايست تطبيقه مظالم كثيرة. ولكنه أقر عدداً كبيراً من المزارعين الشركاء والفلاحين على ملكهم أرضهم، واستثمارها آمين، وتوريثهم أولادهم ما تملكوه. وأسهم في احتساب الضريبة على الأرض على معايير معروفة ومعلنة. وولدت الإدارة الجديدة في غضون عقد واحد من السنين (١٨٦٧) معارضتها الإصلاحية و«نواة العثمانيين الجدد» و«الأفكار العمومية»، على ما سمي أصحاب نامق كمال الرأي العام الوليد. فكتب الأمير مصطفى فاضل باشا، أخو الخديوي المصري اسماعيل وأحد أعيان استانبول والسلطنة، من باريس كتاباً إلى السلطان عبد العزيز والى نابليون الثالث، نشرته صحيفة «ليبرتيه». والأمير كتب كتابه باسم أصحاب نامق كمال. فانتقد التنظيمات متذرعاً برغبته في «مداواة» الدولة من عللها. ورأى ان انتفاضات الشعوب المسيحية في البلدان التي فتحها العثمانيون على السلطنة هي من عمل أعداء الخارج في المرتبة الأولى. ولكنها، من وجه آخر، «عَرَضَ حال عامة» تصيب شعوب السلطنة وأقوامها من «كل عرق ودين». وتبعة الاستبداد والجهل والفقر والفساد يتحملها «نظام حكم» يفتقر اليوم إلى ما ربما سوغه بالأمس. وأوروبا تخطئ الظن والتقدير حين تحسب ان المسيحيين وحدهم يسامون الخضوع والتعسف والإنزال والألم في تركيا. فالمسلمون يُصادرون وتلوى رقابهم فوق ما يُصنع

بغير المحمدين. وتمنعهم كبريائهم، وتعظيمهم العرش، واشتراكهم مع أسرة السلطان في دم واحد، وإسلامهم، من الثورة. وحكمهم بسنة بلاد الفتوح يكسر شوكتهم، ويميت عزة نفوسهم، ويدعو الموظفين إلى الاستقلال بدوائر نفوذهم وولاياتهم و«أكلها». ولا يسع السلطان العلم بما يفعله ولاة السؤ في المواطنين لأن تركيا تفتقر إلى «أفكار عمومية»، والموظفين لا يدينون بالمسؤولية لا للرأي العام ولا للسلطان. وتتمتع طبقة المستبدين، في ملل السلطنة كلها، بسلطة لا قيد لها، مثالها السلطة التي يتمتع بها السلطان. والرعايا المحكومون يحط بهم الاستبداد إلى ادنى درجات الفساد الأخلاقي والجبن والانهيال المعنوي والروحي. فلا يباليون بجهلهم ولا بحقوقهم. وتشكو خزينة السلطان الضمور لأن الضريبة تجبى من اعنف الطرق، والسكان لا يعملون، وهم غارقون في الجهل والفقر. وعلى خلاف مزاعم أوروبا في تسليم «عرقنا وديننا»، وقدريتهما، النظام السياسي هو السبب الأول في انصرافنا عن مباشرة الصناعة والانتاج والاستثمار. فالحرية وحدها هي الأرض التي تثمر فيها الصناعات والفنون والعلوم. والدستور الذي ينص على المساواة التامة في الحقوق والواجبات بين المسلمين والمسيحيين ويقيد الاستبداد هو ضمان هذه الحرية، وراذع دول أوروبا عن التدخل في شؤوننا...

وعلى رغم انتقاد الكتاب «التنظيمات» انتقاداً مزدوجاً: - فهي لم تف بوعودها (في) الإصلاح وتقييد يد السلطان المطلقة، وعمت الفساد على الموظفين والجهاز التنفيذي وصغار الأعيان المحليين (وهذا ما سماه برنارد لويس «طبقة الملتزمين») - فهو يستلهم روح «التنظيمات»، إذا جازت العبارة، ونازعها إلى محاسبة الوقائع السياسية والاجتماعية والعسكرية في ضوء مقدماتها وإيظافها ونتائجها، وليس في ضوء ماهياتها المفترضة وخروجها عليها. فينعي عليها انحرافها الفادح عن المساواة، وتعميقها التفاوت بين طبقتي المنتفذين والمنتقدين في الجماعات والأقوام العثمانية كلها. ويحملها التبعة عن تخلي العامة و«طبقة» الحكوميين عن تقييد المنتفذين والطفيليين الجدد بواسطة الرأي العام، وعن عزوفها

وغيرها ربما، قرينة متجددة على الإسلام النقابي في شقيه، الشرعي والسياسي.

٢. موجبات «التنظيم»

الإصلاح الثاني

وبينما مضت الدعوات الإحيائية، الفكرية والحزبية والعسكرية (الجهادية) المتفرعة عنها، على تعبئتها وتجريحها ونقابيتها الشرعية ومرتبيتها، تدرجت السياسات التنظيمية على طريق التوسع في تناول المسائل الإدارية والمالية والعسكرية والقانونية التي تعترض إجماع الرعايا على رابطة عثمانية، سلطانية وأهلية وأسرية وشعبية، على قول غيب وبون مؤرخي السلطنة، يشتركون فيها سواسية. والتفكير السياسي التنظيمي مداره ومبناه على دوام الدولة وتماسكها وقوتها، وعلى مكانتها في بيئة دول. وهو لا يسعه الاستغراق في الإنكار والجرح، ولا في نشدان التحام الرعية (المركبة) على شريعة العلماء وأحكام فقهم، إذا شاء دوام الدولة، ومعالجة أزماتها، سلطة حاكمية وجماعات محكومين. وبسطة التنظيمات السياسية (والمالية والعسكرية والقانونية) اللاحقة ما كان بعضه مضمراً في الخط الإصلاحى الأول. فتناول خط شباط ١٨٥٦ على وجه التفصيل والتعيين ما بقي مجملاً في سابقه. فسمى في بنده الأول، من ١٩ بنداً، ما عناه بالمساواة قبل ١٧ عاماً: المساواة بين رعايا السلطنة، على اختلاف طبقاتهم (أي مكاناتهم وأعراقهم) وملهم، في الأمن على أنفسهم وممتلكاتهم وكرامتهم.

وجدد البند الثاني تعهد السلطان ضمان أسلافه حقوق الملل أو الطوائف «النصرانية» وغير المسيحية المقيمة «في سلطنتنا». وتناول الحقوق في انتخاب البطارقة والمتروبوليت والوكلاء والاساقفة، والاعتراف ببراءات التعيين والتثبيت، وإدارة الاملاك، وحرية بناء «اماكن العبادة» والمدارس والمستشفيات والجبانة وترميمها. ويتصدى البند السابع، من غير موارد، إلى مسألة تمييز الطبقات والملل والأعراف واللغات، بعضها من بعض،

والحق أن الدعاة وفرقهم وأنصارهم، على شاكلة عبد الرحمن الجبرتي (القصصي والمجازي) لا يصدر عن «أعيان»، أي عن مصالح متعينة، ومسؤوليات أو تبعات معروفة أو مقدرة، ولا عن وسائل وآلات وقوى متاحة. فهم، على ما يقولون في أنفسهم، لسان حال كيان مثالي (متخيل) منكفىء على عاداته وسننه ومعاييره ومراتبه. وهم يعولون على تجدد الداخل وانبعائه التلقائي على صورته الحرفية والدعاوية، وينيطون التجدد والانبعث، والقوة القاهرة والموعودة ثمرتهما، بالاستماتة المعنوية والمادية في إنكار السياسة. فهم إما يحلون في ثلب النساء الحاسرات، والنعي على «كشف العورات» والوجوه والأجساد، والطعن على «حلق اللحي والشوارب معاً»، وفي الفتوى باستحسان قسر المرأة على مضاجعة زوجها شرعاً، وبجواز إرضاع الكبير والزواج العرفي والمتعة من الصغيرة والكبيرة، والتنديد بالسخرية والضحك... أو يحلون في القوة الماحقة، وخدمتها التمكين والسلطان إلى قيام الساعة. فالوجهان يحيلان جهاز الدعاة إلى نقابة مقاومة حرفية تختص شعبة منها بأحكام ما سماه خميني «فقه الحيض والنفاس»، وتختص الثانية بالقبلة الذرية كناية عن سلطان الحياة والموت. فإحياء إسلام أحكام العبادات و«الأحوال الشخصية» وأحوال المرأة على الخصوص، وبعض المعاملات الفارقة مثل الفائدة والحسم على الودائع والاستثمارات والاستعمال، يقود إلى نصب هذا الإسلام علماً على الرابطة أو اللحمة التي تتماusk بها جماعة المسلمين السياسية أو أمتهم الواحدة، على قولهم. وتنديد روح الله خميني باقتصار بعض فقهاء الإمامية على أحكام «فقه الحيض والنفاس» ودعوته فقهاء المسلمين إلى القتال والموت في سبيل الإمامة والولاية على الناس وانتزاع السلطة من أيدي «الطاغوت» غير المسلم، لا يخرج من باب هؤلاء الفقهاء، ولا يدخله في باب سياسة الدولة. وهو لم يستقر، ورهطه، على رأس الدولة الإيرانية إلا من طريق الحرب الأهلية البوليسية، والحرب الخارجية الإقليمية والدولية، والنفخ في النزاعات المذهبية الباردة أو الحارة داخل إيران وخارجها. و«جمعيات» الإخوانيين في تونس ومصر وليبيا، في انتظار السودان واليمن وسوريا

ولا صورة في مقالات الدعاء «للدولة»، أو للسلطة، ولا لمجتمع الجماعات والأقوام والطبقات، ولا لعلاقة هذا بتلك ونزاعهما وتعالقهما. والسكوت عن المسألة السياسية، على معنى نظام إعمال السلطة في الاجتماع وتصريف القوة والأمر فيه، وفي التآليف بين جماعته وحدود الإعمال وسبل تقييده وموازنته، السكوت هذا من خصائص الدعاء وفرقهم وأحزابهم وجمعياتهم. وانقلابهم من الدعوة إلى الحكم، أو من المعارضة إلى الحكومة، على ما يحصل تحت أنظارنا اليوم، وعلى ما حصل قبل ثلاثة عقود وبعض العقد في إيران، يباغت (وباغت) حركات الدعاء وفرقهم، ويمتحن (وامتحن) مزاعمهم الإسلامية في قيام الأمة بنفسها وبوحدتها من غير حاجة إلى هيئات منفصلة ومقيدة ومركبة. ويفاقم نتائج السكوت السالبة أن الأمم والشعوب والأقوام التي توصف بالإسلامية، وتُدرج في كيان مثالي وحضاري واحد، من جماعات وأقوام وبلاد وطبقات اجتماعية مؤتلفة أو مركبة ومصالح متنازعة. وغالباً ما حُكمت الأمم والشعوب والأقوام هذه في إطار امبراطوريات أو سلطنات ائتلافية (كونفيدرالية) أو اتحادية (فيدرالية) قيّد استقلال جماعاتها الأهلية والعصبية الذاتي سلطة «المركز»، و«أهل» المركز الغالبين، وحدهً ووازنه وردعه. فالسكوت عن المسألة السياسية في صورة الدولة أو «الامبراطورية» السلطنة المركبة، الكونفيدرالية أو الفيدرالية، بذريعة حل الجماعات والأقوام والمذاهب و«الأعمال» في فكرة الإسلام ورسومه التاريخية الموروثة، يوقع فرق الدعاء المستولية، حين خروجها من مقالات التجريح والتبديع ومغادرتها الاحتجاج والإنكار العاميين والكليين، في أحوال خُلف أو تناقض لا تحصى. فتباشر السلطة والحكومة على شاكلة أفعال قوة وأمر واقع فظة وتحمل انتدابها أو انتخابها الجزئي والظرفي والمقيد على تكليف وتوكيل مطلقين. وتنسب الفروق والخلافات والتباينات إلى عقائد و«ديانات» أهلية ومتحاربة، وإلى خارج متربص وعدواني.

هذا التاريخ على ما يرى فقيه قم، وحلّه العبادة والدين في سياسة الدولة أو السلطنة وإمامها وحربها على «الطاغوت»؛ واستنفار علي شرعتي روح الثورة الكامنة على الاستعمار والجبرية والظلم وأغلالها، وتوحيد كل تاريخ غير تاريخ الثورات والخروج في الظلم الصريح ومهادنته؛ وإصلاء أسامة بن لادن «الصليبيين واليهود»، وصنائعهم الغالبين على العالم الحديث والمعاصر، جهاداً مدمراً ومُتخناً في الأرض...

وجمع هؤلاء، ومريديهم وفرق المريد والمجتهدين، في باب واحد أو حلقات سلسلة متصلة لا يخلو من التعسف والغرض. وبعض هؤلاء قاتل بعضهم بعضاً، وخالف واحد منهم معظمهم، وبعضهم ربما لم يبال بالآخرين، ولم يَعه ولا أهمه ما قالوا ولا الرد عليهم. وهذا وغيره مثله صحيح، ولكنه لا يَنقُض علة الجمع التي مرت، وسوغت تسويغاً خطابياً نسبتهم أو جمعهم على نسب واحد يصلهم، على سبيل القص «العائلي» وليس النوعي (على قول فيتغنشتاين)، بمدرس علوم الدين المصري الأزهري ومعاصر الحملة الفرنسية على مصر واستيلاء محمد علي باشا على مصر. فالقاسم المشترك والمتصل بين هؤلاء جميعاً وأمثالهم هو حملهم الإسلام على دين دعوة عامة وكلية تنفي ما عداها وينفيها ما عداها، ولا تشترك مع ما ومن عداها في عموم أو عمومية جامعة. فالحرب هي ميزان العلاقة الوحيد بالدهريين والعقلانيين والإباحيين الشهوانيين. و«الإصلاح» الوحيد المعقول، والحال هذه، وعلى افتراض معنى للكلمة، هو الثبات والرسوخ في الإسلام وفضله، وفي خلافه مع «الديانات» أو المذاهب والعقائد غير الإسلامية. فالإسلام هو نفسه، ولا يجوز أن يبعُض (أبعضاً وأجزاءً) ولا أن يقارن بغيره، ولا أن يقاس عليه. والإحياء من داخل هو التجدد الذي يغرف من معين الأصل، وي طرح الدخيل والهجين. ومقالات الدعاء هؤلاء وخطاباتهم، في معظمها، هي مقالات جرح، على قول علماء الحديث والرجال المُحدثين، وتجوير وتبديع وتفريق وحرابة، مادية أو معنوية.

الدين الأزهري الإخباري الفرق والخلاف على كل شيء: على ترتيب صورة الخلق والمفاضلة بين مراتبه، وعلى خلق العالم وقدمه أو حدوثه، والعقل والنقل، والاباحة والنهي، والأخلاق والأعراف، ورسوم الاجتماع والسنن والعبادات، وعلى أحكام الفقه في أبواب الطهارة والنجاسة والنكاح والوطء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... إلى أبواب أخرى مضمرة أوكل الحكم فيها إلى أعراف متعارفة ولا تحتاج إلى نص وتخصيص.

سلسلة الإحيائيين: إغفال الدولة ومفاجأة الحكم

فالفرق والخلاف، على هذا، يؤذنان بما تسميه رطانة العصر «صدام حضارات» أو «حرب حضارات». وهما يحملان حملاً على خطابة إنكار وطن وثلب لا توسط فيها ولا هوادة. وذرية هذه الخطابة، إلى يومنا، هي قمم الإحياء الإسلامي، على ما يسمى ويقال فيه. وحلقاته المتصلة تبدو متماسكة: من «رد» السيد (جمال الدين الافغاني «على الدهرية» (١٨٧٩)، وتوحيده التنوير والثورة السياسية والمساواة الديموقراطية في «الدهرية» العقلانية الآيلة إلى وهن الأمم العلمانية وانكسارها أمام الأمم «المتدينة»؛ ومن بعث الشيخ حسن البنا الأمر بالمعروف وعلى الخصوص النهي عن المنكر البريطاني والغربي وفضوه في المستعمرة المصرية ومدن قنالها، على طريق تجديد صبغ المجتمع بصبغة الإسلام (الأسلمة) الاجتماعية واستئناف رسو مجتمعات المسلمين وبلادهم و«الأمة» على أركان الدعوة وأحكامها في العقائد أو المعاملات؛ إلى تصوير شكيب أرسلان «تأخر» المسلمين عن الغرب وتوهمهم ان الإسلام هو السبب في تأخرهم، في صورة «موتهم» وتبددهم عن وجه الأرض؛ وإلى تبديع سيد قطب، على خطى استاذة المودودي الباكستاني، جاهلية التشريع العقلي الطبيعي والوضعي ودهريته الدنيوية والزمنية التي تحل محل المقاصد الالهية غايات بشرية وضعية ومنحلة؛ ونبيذ روح الله خميني من الإسلام وتاريخ المسلمين آثار «الملك» و«عبادة الاصنام» وتحكيم المسلمين إراداتهم ورأيهم في «الشأن العظيم» أو الإمامة، وهذه الآثار هي معظم

أهل السموات والأرض». وهم طبقتان كبيرتان. ولم يبالي المدون المسلم بنسبة «التساوي» إلى «الله تعالى»، وليس إلى الطبائع أو إلى المدنية والتعاقد. وهو يعلل حربهم على رومية وحبرها ب«مخالفتهم» النصارى والمسلمين، ولم يتمسكوا من الأديان بدين. فتراهم دهرية، معطلون وللمعاد والحشر منكرون، وللنبوة والرسالة جاحدون». ويختم بنقض جامع على أصل جامع: «عقيدتهم تحكيم العقل وما تستحسنه النفوس بحسب الشهوات، لا يباليون بكشف العورات، يمسحون محل (الغائط) ولو بورقة مكتوبة، ويطأون ما تيسر من النساء، ويحلقون لحاهم وشواربهم معاً، ولا يخلعون نعالهم، ويتمخطن ويصبقون على الفراش».

فترسم في مرآة المحاورة المتخيلة، والمستأنفة في أعقاب نحو قرنين مديدين من الزمن، بين مدرس علوم الدين برواق الجبرية والمدون الإخباري الأزهري المصري (-الصومالي) وبين السلطان عبد المجيد، خاقان البرين والبحرين، ووارث ممالك السلاجقة و«ملوك» بني العباس وبني أمية وخلفاء نبي الإسلام - ترتسم قسمات إسلاميين متباينين أو مختلفين ومتنازعين. وهذان الإسلامان، على وجه العموم والإجمال، هما إسلام «الأمة» والجماعة والدين، إسلام الاختلاف والفروق والخروج والسنن وإسلام «الدولة» والسياسة والمشارك و«الدينا». ولا يغفل، أو ينبغي ألا يغفل الاختصار هذا، وتنميته الجهتين والقطبين، عن استدخال الجهة الجهة الأخرى، وتشاركهما، في أوقات كثيرة، وعلى مقادير متفاوتة، أحوالاً متقاربة إذا لم تكن واحدة. ولكن التحفظ هذا لا يميع، على ما يقال، ولا ينبغي له أن يميع توجه الإسلاميين على وجهين أو منقلبين هما، في لغتنا المعاصرة، منقلب المجتمع ومنقلب الدولة، وما بينهما من فرق واشتراك.

فتلهج المقالة الجبرية، العامية الشعبية و«التحتية»، بما لن تنفك دعوات الدعاة المسلمين «الإسلاميين» (على معنى أبي موسى الأشعري، أي أصحاب المقالات والنظر والكلام) عن التنديد به والرد عليه ونقضه، وإبراز الخلاف فيه بين الإسلام وبين عقائد غير المسلمين من «الفرنسيين» وغيرهم من أمم الفرنج. ويحمل شيخ علوم

الخصوصي والعمومي

فيلبغ العمومي، أو قوة السلطنة ورخاءها، من طريق الخصوصي الأمن والمنصرف إلى تدبير «ملذاته» وطلب غاياته.

ويفترض انقلاب الخصوصي الفردي عمومياً سلطانياً أو حكومياً انفكك الأفراد من الجماعات، أو الملل والشعوب (الأقوام)، وقيامهم بأنفسهم على شاكلة أصحاب حقوق: في الأمن (على حياتهم الحيوانية العضوية)، وعلى ممتلكاتهم وروابطهم وغاياتهم أو مقاصدهم ومصالحهم وملذاتهم، لقاء ولائهم للسلطان والسلطنة وأدائهم حصتهم العادلة من الضريبة على الثروة وعلى الدم. ويقر السلطان - من باب لا خفاء فيه ولا موارد، ولكن من غير إلحاح ولا افراط في الادلال - بإسلامه وبسند مملكته القرآني، من وجه، والعثماني التركي السلطاني، من وجه آخر. وتكاد هذه المترتبات على أصل المساواة أن تكون معلنة وصريحة، من غير الإسم.

المساواة السياسية والذهرية الفلسفية

وسبق لفتيه و«مؤرخ» مسلم ومصري، هو عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٦-١٨٢٥)، صاحب عجائب الآثار في التراجم والخبار ومعاصر نهاية عصر الماليك عن يد بونابرت ومحمد علي باشا الارناؤوطي (الألباني)، أن علم بالمساواة وبلغته الفكرة واللفظة من طريق منشور بالعربية، وزعه على أهل ثغر الاسكندرية وفسطاط القاهرة حين رست مراكبه، في أيلول ١٧٩٨، بميناء الأولى، وبلغ العاصمة وأهراماتها بعد أيام من نزوله بر مصر. وكتب بونابرت في منشوره، وهو يدعو المصريين إلى الخروج على حكامهم ألمانك، انهم لا يدينون بالطاعة لأحد: «أن جميع الناس متساوون عند الله تعالى». واحتج لاعتقاد «الفرنساوية» المساواة، ولانتصارهم للمسلمين على دعاة حزبهم من «النصارى»، على قول المنشور، بتوييه بنزولهم «في رومية الكبرى و(تخريبهم) كرسي البابا الذي كان دائماً يحث النصارى على محاربة الإسلام». ولم يتأخر رد الجبرتي على المنشور. فعقب عليه مكذباً دعوى المساواة: «هذا كذب وجهل وحماقة، كيف وقد فضل الله بعض (الناس) على بعض، وشهد بذلك

ولا يحتاج قارئ الخط أو المرسوم العتيد إلى قراءة بين السطور، أو خلفها ووراءها، ليفهم من غير إبهام أو غموض أن مدار الإجراءات والالتزامات، أو «الانعامات»، إنما هو على «تنظيم»، وليس على فكرة أو رأي يوجب المساواة بين الرعايا أو المواطنين، على ما جاء في المتن من غير تمييز أو حتى ترجيح. واللفظة أو الكلمة، «المساواة»، ليست في ديباجة الخط. واللفظة التي تحل محلها هي «العموم». ويقوم مقامها نفي الاستثناء من الإجراءات كلها: إحصان الحياة (الدماء) والممتلكات (الاموال)، وقلبه أو ترجمته، حقوقاً موجبة ومشروعة، على معنيي الشريعة الدينية وأحكامها، والحق الطبيعي (بحسب ما يخلص إليه النظر العقلاني في السياسة المدنية و«الحكومة» أو الدولة)، و(٢) قوانين. والموجبات الجديدة، أو احكام التنظيم، وهي تتناول أمن المواطنين (- الرعايا)، على ترجح وتردد لا تنفك صيغة المرسوم فيهما، وحصانتهن من عدوان «الأمير» («ولي الأمر») والحكومة على دمائهم وأبدانهم وكرامتهم، وعلى أموالهم وممتلكاتهم، من طريق المصادرة أو من طريق الجباية. وتترتب المساواة على لجم تعدي السلطة، وتجاوزها حدها، وتقييدها بالقوانين والإقرار بالحقوق. ويبرر السلطان إنعاماته، ونزوله عن حقه في ولاية من غير قيد غير قيد العلماء والأعيان، أي الشريعة والأعراف، بتري أحوال السلطنة وضعفها، قياساً على ما كانت عليه في زمن فتوحها، وبانحراف بعض رعاياها عن موالاتها، وقعودهم عن خدمتها والإسهام في رخائها. ويتقدم التعويل على تجدد القوة والولاء وتعاضم الموارد والجباية، من طريق المساواة وعمومية الحقوق والقوانين، لتعليل الانحطاط والانكفاء بترك القرآن و«أحكامه العظيمة» و«قوانين السلطنة»، على ما جاء في مقدمة الخط. فالمساواة والعمومية هما (هي) مفتاح انقلاب أو تحويل عمل الفرد، الأمن على نفسه ومملكه وداره ومعتقده، عوائد عمومية (قوة ورخاء) على الأمير والحكومة والجماعة، بحسب الاعتقاد الليبرالي السائر. وهذا يشف عنه الإلماح الصريح إلى تضافر السعي الفردي في المنافع الخصوصية وثمراتها المشتركة والعامّة.

١. إسلاما الحداثة

أول الإصلاح

أفعال تستحق المديح والثناء، على ما ذهب إليه كذلك آدم سميث في كتابه الآخر، «نظرية المشاعر الأخلاقية»، الذي أجمع على الثناء عليه أمارتيا سن وون جيا باو، رئيس الحكومة الصينية لأسابيع خلت.

وأما الضرائب والرسوم فلا غنى للدولة، القائمة بالدفاع عن أراضيها والملزومة به وب«خدمات أخرى»، عن جبايتها من «رعاياها». ومنذ اليوم، على كل «عضو (فرد) في المجتمع العثماني» أن يؤدي حصته من الضرائب والرسوم المحتسبة على مقدار ماله وطاقته، على ألا تتجاوز الجباية أبداً المقدار المعلوم. ويقتضي الأمر أن تحدد قوانين خاصة «نققات جيوشنا براً وبحراً»، وأن تنص على عديد الرجال من كل ناحية وبلد، وعلى تقييد الخدمة العسكرية بـ٥ أو ٥ أعوام. وعملاً بالقوانين الجديدة، ولا قوة للسلطنة ولا موارد ولا سعادة ولا طمأنينة إلا بها، ينبغي منذ اليوم مقاضاة المظنون علناً، وبحسب «الشريعة الالهية»، بعد التحقيق والفحص. وما لم يصدر حكم «نظامي» مستوفي الشروط القانونية، لا يحق لأحد، في السر والعلن، أن ينزل الموت في احد بالسم أو بوسيلة أخرى. ولا يحق لأحد ان ينال من كرامة أحد «كائناً من كان». وفي وسع الواحد الاطمئنان إلى كل ما يملك، والتصرف به حراً وعلى نحو ما يشاء، من غير ان يعترضه معترض. فلا يحرم ورثة مجرم من حقوقهم المشروعة في الإرث، ولا يصادر مال المجرم. وتشمل «الإنعامات السلطانية»، على معنى نزول السلطان على ما هو حق ثابت له ومرتبته، «عموم الرعايا»، ولا يستثنى منها أهل دين أو فرقة، على ما نصت «شريعتنا المقدسة». وغاية هذه «التنظيمات» هي «إحياء الدين والحكومة والأمة والسلطنة». وقرينة على ذلك تودع في حجرة كسوة النبي الشريفة، ويحضر العلماء والأعيان. ويحظر الإتجار بالخطوة والوظائف والولايات، وهو ما تنهى عنه الشريعة الالهية، وهو (الإتجار) من أعظم الأسباب في «انحطاط السلطنة».

في الثالث من تشرين الثاني ١٨٣٩ أبلغ السلطان عبد المجيد الأول سفراء «ممالك» أوروبا في الأستانة ترجمة رسمية عن خط شريف، أو إرادة سلطانية تتمتع حكماً بقوة القانون، عرف بخط كولخانة. ونص الخط على اجراءات تناولت ٣ أبواب: (١) ضمانات أمن الرعايا على «حياتهم وكرامتهم وأموالهم»، (٢) إقرار نهج ثابت في احتساب الضرائب وجبايتها، (٣) انتظام تعبئة الجند وخدمتهم العسكرية ومدة هذه الخدمة. ويسوغ الخط الشريف الإجراء القانوني الموعود بتأملات أو خواطر فلسفية وشخصية، أسلوباً وإنشاء، في مكانة الحياة والكرامة والشرف من خيرات الخلق وعطاياه. ويعطل «العنف» الذي قد يلجأ إليه المرء أو «الإنسان» (رعية الحاكم)، البعيد بطبعه عن العنف، والاذى الذي قد يتعمد إنزاله ب«الحكومة»، أو الدولة، وبالبلد، أو الوطن، يعللهما بانتهاك حياته وكرامته أو امته وسلامته. فالخواطر الشخصية والفلسفية تقود إلى السياسة والحكومة من غير إبطاء.

ويقارن السلطان، أو كبار حاشيته وكتّاب خطه، «الإنسان» هذا في حال أمنه على حياته «أمناً تاماً». فيذهب إلى ان (الإنسان) المطمئن إلى حصانة أمنه وماله لن ينحرف عن سبيل الولاء (للدولة) ولن يألو جهداً في التعاون على ما فيه خير الحكومة و«إخوته». ويعذر السلطان من يصمون آذانهم من الرعايا عن سماع صوت الحاكم («الأمير») و«الوطن»، وهما واحد، وينفضون اليد من الإسهام في «الخير العام»، بانشغالهم بشؤونهم الخاصة وقلقهم جراء ما يتهددها من انتهاك. ويعارض حال المهموم بخاصه، والقلق على ماله وحياته، بحال «المواطن» الواثق والمطمئن إلى أمن ما يملك «من كل نوع». فيرى أن الأمن يبعث صاحبه على توسيع دائرة «متعته وملذاته» وتلبية حاجاته المتكاثرة، ويحس في صدره تعاضم حبه «للأمير والوطن»، وإخلاصه لبلده، على ما تتوقع نظرية «اليد غير المرئية» الليبرالية البريطانية، من تضافر افعال الافراد على استقرار أسعار السوق العامة على احسن حال. وهذه المشاعر هي جذوة

© وضاح شرارة، ٢٠١٣. جميع الحقوق محفوظة.

الترجمة الإنكليزية: سام وايلدر

إصدار أشكال ألوان، الجمعية اللبنانية للفنون التشكيلية
ضمن إطار أشغال داخلية ٦: منتدى عن الممارسات الثقافية، ١٤ - ٢٦ أيار، ٢٠١٣،
بيروت، لبنان.

www.ashkalalwan.org

تصميم بطريق مكعب | طباعة عند رياض، لبنان

إسلام الشرع وإسلام الدولة دعوى الإحياء وحربها على «التنظيم»

وضّاح شرارة

أشغال الداخلية ٦
منتدى عن الممارسات الثقافية