

الفصل الثالث

صناعة الاستبدال

بإزاحة الشورى وإلغاء المجال العام

الفصل الثالث

صناعة الاستبداد

بإزاحة الشورى وإلغاء المجال العام

أفدح ضرر أصاب الأمة الإسلامية ومجتمعاتها هو تغلب
 فقه الاستبداد على فقه الشورى، وانقلاب «ثابت»
 الشورى في ممارسة سلطات الحكم وإدارة شؤون الحياة
 العامة إلى «متغير»، وصيرورة «متغير» الطاعة الواجبة
 لأولي الأمر وممارسي تلك السلطات إلى «ثابت». وما بهذا قضت مبادئ
 الحكم وأصوله الإسلامية؛ بل قضت بوجوب الالتزام بالشورى في كل
 الأحوال وفي جميع القضايا، وعلى كل مستويات السلطة: المحلية، والعامة.
 وارتبطت «طاعة» أولي الأمر، وأصحاب السلطة أولاً وقبل أي شيء آخر بأن
 يكونوا قد وصلوا إلى مواقع السلطة عن طريق الشورى والاختيار الحر وفق
 وسيلة من وسائل هذا الاختيار، كما ارتبطت بالتزامهم هم بتثبيت الشورى
 وعدم شطبها أو إلغائها بأي حجة من الحد؛ فلا طاعة لقرار يمس الشأن
 العام للجماعة الوطنية، أو للأمة في مجموعها إلا إذا كان ناتجاً عن شورى
 حرة، وبمشاركة أهل الاجتهاد والرأي وأصحاب الخبرة.

وأي نقص في شورى القرار، يعني في ذات اللحظة نقصاً في الطاعة

الواجبة له. ولكن الصراعات التي عرفتها مجتمعات الأمة الإسلامية عبر فترات طويلة من تاريخها في ظل الدولة السلطانية وفي ظل الدولة الحديثة أيضاً؛ أدت إلى تثبيت «الطاعة»، وتحريك «الشورى»؛ أي وجوب الطاعة للسلطة أياً كانت طريقة وصولها للحكم، وحتى لو انفرد شخص واحد باتخاذ القرارات؛ خليفة، أو إمام، أو أمير، أو سلطان، أو ملك، أو رئيس.

وعوضاً عن الانشغال بكيفية تصويب هذا الانقلاب على مبادئ الحكم وأصوله الإسلامية، راح كثير من المجتهدين من قدماء العلماء ومحدثهم يبررون وجوب «الطاعة» لولي الأمر في كل الأحوال؛ دون اعتبار لطريقة وصولهم للسلطة، ولا لكيفية صنعهم للقرارات وإصدارها، وهل هي وليدة شورى حرة، أم وليدة رأي فردي أو سلطة مستبدة؟. وغصت «كتب السياسة الشرعية»⁽¹⁾ بالروايات والمبررات التي رسخت وثبتت «الطاعة» لولي الأمر دون نظر لأصل الشورى الذي ترتبط به الطاعة وجوداً وعدماً. وكذلك غصت بتلك الروايات والمبررات أبواب الإمامة، في كتب الفروع عند من اعتبروها من الفروع مثل الأشاعرة وأغلب أهل السنة، أو في كتب الأصول عند من اعتبروها كذلك مثل الإمامية من فرق الشيعة.

وقد دار جدلٌ طويل في كتابات المفكرين الإسلاميين المحدثين حول «الشورى» من حيث هي ملزمة أم معلمة؟. وفي سياق هذا الجدل توارت القيمة الكبرى لنظرية الشورى باعتبارها بمثابة الجهاز العصبي للحريات

(1) تنقسم الكتابة السياسية في التراث الإسلامي إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي: الآداب والنصائح الملوكية، والأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية. وسيأتي مزيد من البيان للفروق بين هذه الأنواع في الفصل السابع من هذا الكتاب.

العامة والخاصة في المجال العام، وباعتبارها أيضاً وسيلة من وسائل بناء الوئام الاجتماعي في عمران متحضر؛ بنظامه الاجتماعي ونظامه السياسي وبقيمه الأخلاقية. وأعتقد، أو أمل، أن يكون هذا الجدل بتفاصيله التي تكاثرت حول الاستقطاب بين حدي «المُلزمة» و«المُعَلِّمة» قد صار جزءاً من سوابق تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. ولا أكاد أتصور أن أحداً من المنشغلين بشؤون المجال العام في مجتمعات أمتنا الإسلامية يمكن أن يجد شيئاً ذا قيمة في استرجاع شيء مما دار من جدالات بين الذين انتصروا للقول بأن الشورى «ملزمة»، وأولئك الذين تحيزوا للقول بأنها «معلمة» وحسب.

ويظهر لي أن ثقل إرث الاستبداد ومعهوداته المتحدرة من أزمنة الدولة السلطانية، والمستمرة في واقع الدولة الحديثة، هو ما أسبغ المشروعية على سؤال: هل الشورى ملزمة أم معلمة. والدليل على ذلك هو أن طرح هذا السؤال وما دار حوله من جدل قد استغرق ما يقرب من نصف قرن من عمر الإصلاحية الإسلامية في العصر الحديث، دون أن تسهم الإجابات الحديثة (معلمة - ملزمة) في زحزحة الاستبداد عن مواقعه.

وجاء أكثرُ هذا الجدل في سياق انتباهة قادة هذه الإصلاحية وروادها الأوائل إلى مزايا الديمقراطية في النظم الغربية الحديثة، وكيف أنها نجحت في حسم معضلة الصراع على السلطة سلمياً؛ بينما غرقت مجتمعاتنا في أغلب فترات «الدولة السلطانية» في نهريْن من الدماء: نهر الدماء الموروثة والمنقولة من أصلاب الأسلاف إلى عروق الأعقاب، ونهر الدماء المهراقة بين أهل السلطة ومناوئهم من هنا وهناك في أغلب الأوقات.

كان «فقه الاستبداد»، أو «التغلب» بلغة قدماء العلماء، هو أهم ما نبت على ضفاف هذين النهرين. وعلى تلك الضفاف أيضاً تشكلت ملامح جدلية التغلب والوئام في فقه الشورى. وظلت مجتمعات الأمة الإسلامية ولا تزال أسيرة لسلبات هذه الجدلية منذ قرون متطاولة، وهي لم تخرج من هذا الأسر حتى وقتنا الحاضر. ولم تظهر محاولات للانعتاق من هذا الأسر إلا في سياق الأفكار والاجتهادات التي طرحها بعض رواد الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، منذ الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي - على الأقل - في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري/ بداية القرن العشرين الميلادي. فبينما كانت مجتمعات الأمة ترسف في أسر الاستعمار الأجنبي، وتعاني مرارات الاستبداد الداخلي؛ بدأ بعض رواد الإصلاح الإسلامي يتنبهون ويُنْبهون إلى «الشورى» التي ورد النص عليها صراحة في القرآن الكريم، وراحوا يقارنونها بالديمقراطية الوافدة من الحداثة الغربية. وبدأ أبناء العالم الإسلامي يسمعون من الإصلاحيين الكبار أن غياب الشورى سبب رئيسي من أسباب الضعف والتأخر ومن هؤلاء: الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ورشيد رضا.

استمر الأمر على هذا المنوال من التنبيه والتنبيه إلى الشورى وأهميتها حتى منتصف القرن الرابع عشر الهجري (منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين تقريباً). ثم أخذ الجدل حول الشورى ينتقل بخطوات متتالية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر نحو التفكير في كيفية إعمالها في الواقع، إلا أن معظم هذا الجدل تعرقل عدة عقود في شرك السؤال ابن إرث الاستبداد المزمن والتغلب المهلك، وهو: هل الشورى ملزمة للحاكم أم معلمة؟ وظل الجدل حوله زهاء نصف قرن آخر. ولم يسفر عن شيء له

أهمية في مقاومة الاستبداد كما أسلفنا؛ حتى كانت النقلة النوعية الكبرى في مسار فقه الشورى بصدور «فقه الشورى والاستشارة» للعلامة توفيق الشاوي في بداية العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري، وتحديدًا في سنة 1312 هـ / 1992 م. ومع هذا الكتاب الضخم (844 صفحة) بدأت مرحلة جديدة - على المستوى النظري على الأقل - في تاريخ «فقه الشورى والاستشارة» - بتعبير العلامة الشاوي⁽¹⁾.

بكتاب العلامة الشاوي، انتقل مركز الثقل في البحث بشأن الشورى من ضيق ذلك السؤال عن (هل هي ملزمة أم معلمة) إلى سعة نظريتها العامة، ومن كونها مسألة من مسائل الحكم والسلطة، إلى كونها منهجية شاملة تمتد مباحثها وتترابط مع مجمل النظريات الإسلامية في الفقه وأصوله من جهة، والتنشئة والتربية من جهة أخرى، وتبحث في تطوير أساليب تطبيقها في حياة الأفراد والجماعات، وفي نظم الحكم والإدارة ومؤسسات الدولة الحديثة، من جهة ثالثة.

ثمّة اجتهادات قدمها آخرون سبقوا الدكتور الشاوي ولحقوه في مسألة الشورى، ولكن أيّاً منها لم يقدم ما قدمه من نظرية عامة أو رؤية شاملة للشورى وموقعها في مجمل النظام الاجتماعي والسياسي المستند إلى المرجعية الإسلامية. فمع الشاوي أُعيد اكتشاف فلسفة «الشورى»، وأُعيد تعريفها باعتبارها «النواة الصلبة» لبناء سلطة سياسية تتمتع بالشرعية، وتسهر على تحقيق مقاصد الشريعة ومصالح المجتمع، وبخاصة في مجال الحريات

(1) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 2، 1312 هـ 1992 م).

والعدالة والكرامة الإنسانية. فقه الوئام الاجتماعي والسياسي. وانتقل البحث في الشورى من القضايا الجزئية إلى الرؤية الكلية، ومن الاجتهادات الفرعية إلى النظرية العامة، ومن التجريد القيمي والأخلاقي إلى التقريب التطبيقي إلى حد ملامسة أهم مشكلات الواقع المعاصر سياسياً واجتماعياً، وحضارياً بإجمالٍ.

إن الاستمرار في النظر إلى الشورى باعتبارها قيمة عليا والتزاماً اجتماعياً وسياسياً من شأنه أن يسهم في التقدم خطوات أخرى على طريق الاجتهاد الكلي في النظرية العامة للشورى، ومن شأنه أن يساعدنا على اكتشاف الشورى كمرجعية لفقه الحرية ومقاومة الاستبداد الاجتماعي السياسي، ويضعنا بمنأى عن إعادة إنتاج الاجتهادات في مسائل جزئية أو فرعية تم بالفعل تجاوزها بظهور نظرية الشاوي في فقه الشورى والاستشارة. ولهذا يتعين أن يبدأ البحث من صلة الشورى بالمجال العام، وهي النقطة التي انتهى إليها العلامة الشاوي في كتابه الذي أشرنا إليه.

أولاً: علاقة الشورى بالمجال العام

النظر الكلي للشورى باعتبارها قيمة عليا ومبدأً سياسياً، يكشف بوضوح عن عمق ارتباطها بالمجال العام. ويدلنا على هذه الرابطة أن الأساس الاجتماعي للشورى هو أن كيان الجماعة وحقوقها ومسئوليتها مستمدة من تضامن مجموع الأفراد الذين ينتمون إليها، وأن رأي الجماعة هو رأي أفرادها في أغلبهم، وفكرها هو فكر معظمهم، وإرادتها الجماعية ليست إلا إرادتهم العامة التي يفترض أنها تمثل المصالح الجماعية المشتركة.

وهذه الإرادة يعبر عنها قرارٌ يتخذونه بناء على تشاور حر وحوار عقلائي يدور بينهم، ويتمتع كل فرد منهم بحرية اختياره وحرية التعبير عن رأيه ومناقشة الآراء الأخرى⁽¹⁾.

وهذا بالضبط هو المناخ الذي يولد فيه «المجال العام» باعتباره ساحة مفتوحة لشركاء المصلحة العامة والمدافعين عنها. المجال العام بهذا المعنى هو الإطار الذي تتجلى فيه المنظومة الأخلاقية الجماعية، وفيه أيضاً تزدهر المؤجّهات المعيارية العليا التي يؤمن بها المجتمع. ومن المفيد هنا أن نستطرد قليلاً في بيان الصلة بين الشورى والمجال العام.

«الشورى» أمر قرآني ومفهوم شرعي أصيل، بينما «المجال العام» مفهوم اجتماعي سياسي وضعي تبلور في سياق الحداثة وعمليات التحديث في المجتمعات الغربية. وتواجهنا هنا عدة مشكلات مورفولوجية (Morphology) ونحن نحاول رسم ملامح الحقل الدلالي لمفهوم «المجال العام». بعض هذه المشكلات راجع إلى كون «المجال العام» مفهوماً وافداً من خارج النسق الأصولي والفقهية الذي ينتمي إليه مفهوم الشورى، وإن كان مضمونه موجوداً في صلب هذا النسق نظرياً وعملياً، وبعضها الآخر راجع إلى ضيق «المجال العام» إلى حد التلاشي في حالة الدولة السلطانية، وفي واقع الدولة الحديثة أيضاً.

من أهم المشكلات المورفولوجية في تحديد ملامح «المجال العام»: وجود أكثر من «تركيب لفظي»، تشترك دلالاته، أو بعض منها، مع دلالات «المجال العام». ومن ذلك مثلاً: الحيز العام، والنظام العام، والمصلحة

(1) المرجع السابق، ص 8.

العامة، والقانون العام، والحقوق العامة، والرأي العام. ويظهر أن جوهر مفهوم الشورى يدخل بدرجات متفاوتة في مستوى نظريته العامة في أغلب هذه التراكيب؛ حيث تشترك جميعها في منع انفراد السلطة السياسية بالقرار، كما تشترك في تهيئة ساحة للتواصل الحر والتوافق الاجتماعي واستهداف الوصول إلى «الوئام العام» بين مختلف التكوينات الاجتماعية والثقافية والمصلحية عبر تداول الرأي بحرية، وتمحيص الأفكار والسعي للوصول إلى أفضل الاختيارات؛ التي تحقق الصالح العام، وتؤمن العيش المشترك.

وطبقاً لنظرية «تكوين الحقول الدلالية» في اللغة العربية⁽¹⁾؛ فإن تلك التركيبات اللفظية التي تتداخل مع «المجال العام» تجمع بينها علاقات مبنية على التشابه في المعنى، وليس في المبنى أو في اللفظ وحده؛ وهي تدل على مجال محدد من مجالات الخبرة الإنسانية؛ هو مجال العمل المشترك، والمسئولية المشتركة، والمصلحة المشتركة؛ التي لا يختص بها فرد دون آخر، ولا تحتكرها مجموعة أو فئة دون أخرى، وتحكمها منظومة قيمية تتقاسمها فئات المجتمع وأفراده، ومنظومة أخرى من المؤسسات والمرافق العامة التي يجب أن تتسم بالتطور والكفاءة؛ حتى يكون المجال العام استيعابياً وليس إقصائياً، وفعالاً وليس خاملاً، ووائماً وليس انقسامياً.

مفهوم «الحيز العام» مثلاً؛ يكاد يكون مرادفاً في الاستعمال الاجتماعي/ السياسي لمفهوم «المجال العام» من حيث الدلالة على مكان التقاء بين أبناء

(1) محمد خالد الفجر، نظرية معاجم الحقول الدلالية في فقه اللغة وسر العربية للثعالبي (ت 429هـ)، بحث منشور على موقع الألوكة الإلكترونية: www.alukah.net/

المجتمع الواحد، وفيه يتم الاحتواء الهادئ والسلمي لكل تبايناتهم مهما بلغت شدة الاختلاف فيما بينهم.

أما مفهوم «النظام العام»⁽¹⁾، فهو فكرة محورية يركز عليها أي نظام قانوني؛ إذ يقوم بضبط الإرادات الفردية والجماعية، فيحد الإرادة الفردية، كما يحد الإرادة الجماعية؛ بما فيها إرادة الدولة ذاتها؛ كي لا تبغي إحدى الإرادات على الأخرى. كما يسهم «النظام العام» في صوغ «العقل الجمعي» في المجتمع، ويساعد الدولة في الحفاظ على الأنساق القيمة المتبناة من قبلها في مواجهة كل دعاوى الهدم باسم التغيير أو باسم الإصلاح. وقد ساوى بعض الأصوليين المحدثين بين النظام العام و«المقاصد» التي توصف بأنها ضرورية، ويكون الحكم في شئون النظام العام متعلقاً بالمصلحة العامة للمجتمع⁽²⁾.

ولا يستقيم الأداء الوظيفي «للنظام العام» قبل أن ينضج «الحيز العام» بالمعنى السالف. ولا تبتعد عن ذلك المعاني والدلالات التي تشير إليها مفاهيم «القانون العام»، و«المصلحة العامة»، و«الحقوق العامة»؛ رغم أن كلاً منها يختص بفكرة أساسية تميزه عن غيره؛ فجميع هذه المفاهيم وثيق الصلة بفكرة النظام العام، ومن ثم تدخل في تكوين «المجال العام» في مستواه المادي، وفي مستواه المعنوي أيضاً وإن بدرجات متباينة.

(1) لمزيد من التفصيل حول وظيفية النظام العام كفكرة قانونية في الاجتماع السياسي انظر: عباد طارق البشري، فكرة النظام العام، في النظرية والتطبيق (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 2005).

(2) انظر مثلاً: علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، تقديم دريسا تراوري (بيروت - القاهرة: دار الكتاب المصري اللبناني، ومكتبة الإسكندرية، 2013) ص 201، ص 202.

إن مفهوم «الرأي العام» بمعناه الحديث المرتبط بمسيرة التطور الديمقراطي، وإعلاء إرادة الفرد في المجال العام، يلقي بنا - هذا المفهوم - في صلب نظرية الشورى، ومن ثم في صلب عملية بناء السلطة الشرعية ولادة الإرادة العامة. وفي ضوء ما بلغه مفهوم «الرأي العام» في الممارسات المعاصرة من نضج نظري وتطبيقي؛ ما عاد يكفي القول بأنَّ ثمة قواسمَ مشتركة بينه وبين نظرية الشورى وآلياتها، وإنما بات الأمر أوسع من ذلك بكثير، إلى الحد الذي يدفع دفعا ليس فقط لإحياء نظرية الشورى، وإنما أيضاً لإعادة النظر في نظرية «الإجماع» بمعناه الفقهي / الأصولي؛ وأن ننظر إليه باعتباره وسيلة التعرف على «الرأي العام»، أو «الإرادة الجماعية»؛ أي ننظر إليه ليس باعتبار معناه الأصولي الضيق؛ وإنما باعتباره أيضاً أساس النظرية الأصولية «المجهضة» في تكوين «الرأي العام» بالمقارنة مع نظرية الرأي العام الحديثة، كما سيأتي بيانه.

يضيف مفهوم «الرأي العام» بعداً آخر بالغ الأهمية في بيان الصلة بين الشورى و«المجال العام». فالرأي العام يشير في تعريفه النظري إلى محصلة رؤى المواطنين لجملة قضايا يختلفون بشأنها وتؤثر في حياتهم اليومية، وفي مصالحهم المشتركة، وفي مصائرهم المستقبلية أيضاً⁽¹⁾. ويفترض الرأي العام بداءة وجود مشكلة خلافية. كما يفترض إمكانية المناقشة بحرية حول تلك المشكلة، مع الحق في إعلان الرأي بمختلف وسائل التعبير السلمية؛ التي وإن كانت لا تخرج عن «النظام العام»، إلا إنها لا تتم إلا داخل مجموعة

(1) لمزيد من التفاصيل حول تعريف مفهوم الرأي العام انظر: حامد ربيع، مقدمة في نظرية الرأي العام، تقديم وتحرير حامد عبد الماجد (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، ص 60 و 61.

من القنوات والمؤسسات الحرة التي تكتل الآراء بطريقة سلمية، وتحفظ الطمأنينة العامة، وتحول دون انزلاق أصحاب الآراء والمصالح المختلفة إلى العنف، أو إلى استخدام الأدوات الخشنة في حل الصراعات فيما بينهم.

وتلك المؤسسات والقنوات يتشكل منها «الحيز العام» في بعده المادي/ المؤسسي. وإذا توافرت للرأي العام تلك المقومات فإن دورته الطبيعية تكتمل. وعندما تكتمل تكون الفروق بين الرأي الراجح والرأي المرجوح واضحة ومعقولة ومقبولة. وتشتمل دورة الرأي العام على سبع مراحل على الأقل بحسب نظريات الاتصال وتكوين الاتجاهات الجماهيرية في النظم السياسية التي تستند السلطة فيها إلى الإرادة العامة.

إن عملية التشاور الحر بمفهومه الإسلامي؛ تمثل العصب الرئيسي الضامن لنجاح هذه «الدورة» بمراحلها المختلفة. وهذه المراحل هي⁽¹⁾:

1- وقوع مشكلة ذات طابع عام (نازلة عامة بالمعنى الفقهي) يدركها أصحاب المصلحة والمتأثرون بها، ويبدأون في التداول حولها للإحاطة بمختلف جوانبها. وهذه المرحلة تفترض حرية تداول المعلومات ونشرها. وهو ما تقوم به في الواقع المعاصر وسائل الإعلام الحر، ووسائط نقل المعلومات بمختلف صورها. ولقيادات الرأي في هذه المرحلة دور كبير في تحضير ونشر المعلومات والأفكار التي تهم الجمهور العام.

(1) لمزيد من التفاصيل حول «دورة الرأي العام» والمراحل التي يمر بها حتى يصل إلى مستوى القانون العام انظر وقارن مع ما أوردناه:

Daniel Yankelovich, How Public Opinion Really Works? In: Politics and Policy, October 5, 1992. Pp.9-12

2- ظهور خلافات متعددة حول تلك المشكلة، أو النازلة، واحتدام الصراع حول عدد من وجهات النظر المبرهن عليها بأدلة تتسم بالمصداقية والمعقولية، واستبعاد الآراء الضعيفة؛ التي لا سند لها ولا برهان عليها. وهذه المرحلة تفترض توافر أطرٍ للالتقاء أو قنوات للتواصل المنتظم بين أصحاب الآراء المختلفة؛ مثل: وسائل الإعلام، ومنتديات الحوار، والندوات العلمية، والمناظرات الفكرية، ومؤسسات المجتمع المدني... إلخ.

3- مرحلة التركيز، وهي تتسم بوضوح الملامح العامة للتوجهات الرئيسية للرأي العام بشأن القضية المثارة، وتعدد المواقف بين: مؤيد، ومعارض، ومحيد، أو مَنْ لا رأي له، أو المنسحب غير المهتم.

4- مرحلة الرضا، وهي مرحلة متقدمة من تبادل وجهات النظر ومقارعة الحجة بالحجة، حتى يتمكن الأقوى منطقاً والأكفأ في التعبير عن المصلحة العامة من إقناع الأغلبية بالانضمام إلى صفه، وحث الآخرين على القبول بالمصلحة التي سيحققها هذا البديل.

5- اندماج الآراء المشتتة والمتباينة في عدد محدود من الخيارات والبدائل التي يجري حولها التشاور العقلاني. ويكون المشاركون في التداول أو التشاور على وعي بالتكلفة البديلة لكل اختيار من الاختيارات؛ ويصبح الرأي الذي اختاره الفرد «جزءاً من مبادئه» التي يؤمن بها. وهنا تكتسب الجماعة قدراً من الرشادة في المفاضلة بين البدائل المختلفة؛ بحيث يدرك كل طرف أنه لو أخذ بالحل (ألف)، فمعناه أنه سيحقق أكبر قدر من المصلحة المشتركة، ويرضى في الوقت

نفسه بأن تفوت عليه فرصة أو أكثر كان يوفرها الحل (باء)، أو الحل (جيم) مثلاً، ولكنها أقل فائدة من فوائد الحل الذي اختارته الأغلبية، وهكذا.

6- الاستقرار، وهو حالة من السكينة تتحقق عندما يصبح الفرق كبيراً لصالح الأغلبية التي تبنت رأياً، واقتنعت به في مقابل الأقلية التي تبنت رأياً آخر واقتنعت به. هنا يصل العقل الجمعي (أغلبية وأقلية) إلى حالة من الاستقرار والهدوء والقبول بما ذهبت إليه الأغلبية دون حاجة إلى إكراه الأقلية على التنازل عن رأيها، ودون أن تتحدى هذه الأقلية رأي الأغلبية.

7- مرحلة الشمول، وهي المرحلة التي تصل فيها الجماعة إلى حالة من «الوئام الشامل»، وتشعر فيها كل الأطراف والقوى التي أسهمت في الحوار والتشاور وتداول الآراء حول «المشكلة»، أو «النازلة»؛ من الأغلبية والأقلية، أن من واجبها الدفاع عن الحل، أو البديل الذي وقع عليه الاختيار، وأن يكون المجال مفتوحاً في الوقت نفسه للعمل وفق الآليات التداولية/ التشاورية الحرة لتدارك أي خلل، أو دفع أي ضرر قد ينال من حقوق أنصار الرأي أو البديل الذي لم يحظ إلا بأقلية الآراء.

وعندما تكتمل تلك الدورة تبدأ نتائجها في الظهور، ومن أهمها: حمل الإرادة العامة إلى مواقع صنع القرار، ووضع القواعد القانونية التي تضمن أكبر قدر من العدالة، وبناء مساحات عامة في الوعي الجمعي، وعلى أرض الواقع؛ أي في الفكر وفي الممارسة؛ بحيث يجد أغلب المواطنين، أو قطاعات

مؤثرة منهم، أن من مصلحتهم الانخراط فيها، والدفاع عنها عند الضرورة، بالوسائل السلمية التشاورية نفسها، ودون حاجةٍ إلى امتشاق السلاح، أو استنفار القوة الحشنة.

وبوصول دورة الرأي العام إلى محطتها الأخيرة (الشمول) فإن محصلته تتشكل إما في « قانون عام » مكتوب، أو في شكل عرف له قوة القانون، أو ممارسة لها قوة القانون أيضاً. وهذه العملية (تكوين الرأي، وصنع القاعدة القانونية، وتطوير آليات الضبط الاجتماعي والسياسي في ضوءها)، تشبه ما تقوم به عمليات الشورى والاستشارة في تشكيل البنية الذهنية والأخلاقية للمجتمع، وما يرتبط بذلك من منظومات قيمية وأخلاقية تتمدد في أوصال مكونات النسق الاجتماعي والسياسي، وتلتقي بمفهوم «المجال العام»، وتعبّر عنه بأشكال مختلفة في نظم الاجتماع السياسي عامة، والاجتماع السياسي الإنساني / الإسلامي بوجه خاص.

وحب الحصيد مما سبق - حتى الآن - أن للمجال العام بنيتين: الأولى معنوية تشتمل على مجموعة من القيم، ويقع مفهوم الشورى أو تداول الرأي في صلب هذه المجموعة. والثانية بنية مادية تشتمل على مجموعة من المؤسسات والأطر التنظيمية التي تكون بمثابة ساحة لممارسة تلك القيم على أرض الواقع. وهاتان البنيتان لا تنشآن إلا في ظل جماعة سياسية ذات ولاية على ذاتها، وليست أسيرة أي سلطة استبدادية دينية كانت أو غير دينية.

ولا يمكن - من جانب آخر - تصور الرأي العام خارج «المجال العام»، أو خارج الدولة والاجتماع السياسي. وإذا كان أهم ما يميز الرأي العام عن الرأي الشخصي هو: أن درجة العمق والاستقرار، والتراكم الجمعي،

ثم العلانية هي من خصائص الرأي العام، فإن هذه الخصائص كلها لا تقع إلا في تكوين جمعي مدني أساساً. ويمتنع وقوعها في أي تكوين اجتماعي تحكمه سلطة دينية «ثيوقراطية»، أو تحكمه سلطة دكتاتورية مستبدة.

ولا يكتمل المجال العام إلا بنضج قوة الرأي العام. والقوة الناضجة للرأي العام تفترض حرية الشورى والتشاور وتبادل الرأي بحرية بين مختلف مكونات النسق الاجتماعي. وهكذا تنطلق نظرية الشورى إلى حيز الوجود الاجتماعي التطبيقي، وتنزل من عليائها النظري المجرد، إلى سلوكيات الأفراد والمجموعات. وهكذا يمكن أن تظل العلاقة بين الرأي العام والشورى والمجال العام علاقة تفاعلية مستمرة.

ثانياً: الشورى والوثام في المجال العام

ترجع الجذور البعيدة لمفهوم «المجال العام» إلى ضرورة «الاجتماع السياسي» للإنسان؛ الذي هو «مدني بطبعه». وليس بوسع الإنسان، ولا من مصلحته أن يتوقف فعله أو سلوكه عند حدود الفعل الفردي، بل إنه يتعدى بحكم الضرورة إلى الجماعات أو التجمعات البشرية الأخرى التي يجد نفسه مضطراً للتعامل وللتعاون معها، ويجد نفسه أيضاً متجهاً للدفاع عن مصالح مشتركة. وحيثما وجدت «مصلحة مشتركة»، ينشأ المجال العام؛ الذي يكون ساحة للقاء أصحاب هذه المصلحة.

وليس من المتخيل أن ينشأ «مجال عام» إلا في مجال «النطق» لا في أجواء الصمت؛ فالنطق يشير إلى القدرة على معرفة النفع والضرر، ومن ثم تمييز العدل عن الجور وما يخص الإنسان عما يخص الحيوان بمعرفة الخير والشر.

وليس مجرد الشكوى بالصوت كاف لنشأة مجال عام؛ إذ الصوت المجرد من النطق والتعبير الكلامي يشير في أقصى دلالاته إلى الأثر واللذة، ولهذا وهبه الله للإنسان وللعجماوات. وعليه فإن المجال العام يتصل بالوجود الطبيعي للإنسان بكونه إنساناً، وبحاجته الفطرية للتواصل، أو هو حلقة من حلقات التطور العضوي للاجتماع السياسي؛ الذي تزداد فيه الحاجة إلى تنظيم المساحات المشتركة التي يستفيد منها كل أصحاب المصلحة، ويقع على عاتقهم جميعاً المحافظة عليها والدفاع عنها، وتطورها.

وتزداد درجة وضوح فضاء «المجال العام» كلما تنامت حاجات البشر، وكلما اتضحت معالم فكرة تقسيم العمل وتحمل الأعباء فيما بينهم. ولكن كيف نشأ المجال العام في تاريخ الاجتماع السياسي بشكل عام؟ سنقدم هنا تصورين، أحدهما لعزمي بشارة، وله منظورٌ سياسي مدني. والثاني لأبي يعرب المرزوقي، وله منظورٌ اجتماعي مدني - ثم نقدم تصورنا الأصولي في هذه المسألة:

أ- المجال العام هو الوجه الآخر للمجتمع المدني؛

يرى عزمي بشارة أن «الحيز العام» و«الحيز الخاص» يتطوران بشكل مستقل عندما لا يتطابق الأول مع الدولة وحده، وعندما لا يتطابق الثاني مع العائلة وحدها؛ إنها يتطوران بشكل مستقل أحدهما عن الآخر عندما يصبح هنالك معنى لهذه التعريفات (خاص وعام) بشكل يتجاوز الدولة والعائلة. عند ذلك تصبح الخصوصية صفة للعائلة، كما قد تطلق على غيرها من المؤسسات أو الهيئات. ويرى بشارة أيضاً أن «الحيز العام» في الحداثة الغربية، يشير إلى «فضاء اجتماعي/ سياسي قانوني/ ثقافي. وقد يكون له

اهتمام بما يجري داخل العائلة، كما قد يكون له اهتمام خارج الدولة، ودون ذلك لا معنى للمجال العام. كما أنه لا معنى للمجتمع المدني بالمفهوم الحديث⁽¹⁾ إذا ظل «الخاص» يعني العائلة وحدها، أو إذا ظل «العام» يعني الدولة وحدها.

أما الحيز الخاص فهو لا يعني في الحادثة، أيضاً، أن رب العائلة مثلاً، متحللٌ من القوانين؛ أي من نفوذ الحيز العام في معاملة الرجل لزوجته وأبنائه، كما لا يعني أنه لا يوجد لأفراد العائلة حقوق عامة ينص عليها القانون.

يخلص بشارة إلى أن الحيز العام، لا يقتصر على بداياته كتجريد للدولة، ولكنه تحرر من التماثل مع الدولة، وطوّر حياته الخاصة حولها. وكذلك فإن الحيز الخاص هو «تجريد من العائلة»، ولكنه تحرر من التماثل معها، وأصبح فكرة قائمة بذاتها، قد ترتبط بفرد، كما قد ترتبط بمؤسسة «خاصة» في علاقتها مع الحيز العام، وهو المجتمع المدني. ومن دون هذا التمييز لا ينطلق المجتمع المدني إلى تاريخه⁽²⁾. إذن فالمجتمع المدني هو الترجمة العملية - السياسية والاجتماعية - لمفهوم المجال العام، من وجهة نظر عزمي بشارة. ومن ذلك يظهر أن المجال العام يشمل: ما هو خاص ولكنه يقع خارج العائلة (ولا ينحصر في دائرتها)، وما هو عام، ولكنه يقع خارج الحكومة (ولا ينحصر في دائرتها).

ورغم الجهد الذي بذله عزمي بشارة في تأصيل نشوء «المجتمع المدني»

(1) انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 200)، ص 41.

(2) المرجع السابق، نفسه.

واعتباره وجهاً آخر لمفهوم المجال العام في الحداثة السياسية ودولتها «الحديثة» أيضاً، إلا أنه أغفل أهمية دور «التواصل» وآلياته ومفرداته ورموزه في تكوين هذا المجال العام. وهذا «التواصل» هو المفهوم الأوسع للتشاور، والحوار، والتعارف، وغير ذلك من العمليات الرمزية التي تشكل البنية الفكرية والثقافية والأخلاقية للمجال العام، ولكل تكويناته المدنية والسياسية والحقوقية.

ب- المجال العام ثمرة شورى الجماعة وجدلية العمران المدني؛

يقدم أبو يعرب المرزوقي رؤية أخرى - بالغة الأهمية - لكيفية نشوء المجال العام في الاجتماع السياسي عامة، والاجتماع السياسي الإسلامي على وجه الخصوص. يعتمد أبو يعرب في بناء رؤيته على الجدل الحضاري (اليوناني الإسلامي) حول أصول تأسيس الاجتماع السياسي المدني. ويقارن في هذا الصدد بين رؤية أفلاطون وأرسطو من جهة، ورؤية الفارابي وابن خلدون من جهة أخرى⁽¹⁾.

يرى أبو يعرب أن الفارابي وابن خلدون قاما بثورة فكرية في تاريخ الاجتماع السياسي الإنساني، وليس الإسلامي وحده، عندما نقدوا النموذج النفسي والنموذج المنزلي [النموذج النفسي: يعني أن نظام السلطة في الدولة يُقاس على قوى النفس. والنموذج المنزلي: يعني أن نظام الاقتصاد في الدولة يُقاس على نظام المنزل]. وقد سبق أن استعمل أفلاطون وأرسطو هذين النموذجين في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة، واستثنيا بهذين النموذجين

(1) انظر: أبو يعرب المرزوقي، عوائق الفعل المدني: الفعلية والرمزية وشروط علاجها،

كلّ فاعلية للمجتمع المدني بمجرد أن جعلنا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران بثبات إلى غير غاية ولا نهاية.

بدأ النقد «مابعد طبعي» عند الفارابي بإضافة البعد الكوني لمفهوم المدينة. فلم تعد المدينة قومية ولا مليّة بل هي أصبحت كل الإنسانية. وانتهى هذا النقد «مابعد/ تاريخي» عند ابن خلدون الذي أدخل الحركة في السياسي والاقتصادي بقلب العلاقة النموذجية. فقد حلل جدل أشكال العمران وأنماط العيش والإنتاج بصورة جعلت بنية المدينة السياسية نموذجاً لبنية النفس والحركة المتولدة عنها، وجعل بنية الاقتصاد المدني نموذج المنزل، وبات جدل أشكال العمران وأنماط الإنتاج هو المحدد لبنية النفس والمنزل. وبذلك أصبح ما كان معياراً معيّراً: النفس تُعَيَّرُ بشكل الحكم في العمران، والمنزل يُعَيَّرُ بشكل الرزق في العمران.

وينظر أبو يعرب إلى تاريخ «المدينة» من منظور الاجتماع السياسي على أنه مؤلف من جدل عام بين جدلتين قابلتين للفصل نظرياً: أولهما هو جدل القوى العمرانية من أجل السلطة، والثاني هو جدلها من أجل الرزق، وكلاهما مصحوبٌ بالتعبير عن الوعي به؛ غايات وأدوات. فيكون العمران - بذلك - موضوعه السلطة والمال لذاتهما، أو لما يرمزان إليه، كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمصدره - عند أبي يعرب - عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة موجهة إلى الإنسان من حيث هو إنسان، وجعلت الدين مشروعاً تاريخياً يحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات

الفعل التاريخي المادية والرمزية، وليس مجرد دعوة عزلاء؛ لأن الأرض صارت عمارتها وصار إرثها من علامات صلاح واثريها.

وقد حررت الرسالة المحمدية ممارسة الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطين المتعالتين على العمران؛ أي أنها خلصتهما من السلطة الروحية المتعالية على الأمة دينياً⁽¹⁾ والسلطة الزمانية المتعالية عليها سياسياً⁽²⁾؛ ومن هنا تدخل الشورى الخاصة والاستشارة المفتوحة في صلب التكوين الاجتماعي للمجال العام بحسب ما يسفر عنه تحليل أبي يعرب المرزوقي.

وهو يرى أيضاً: أن الدعوة الدينية التي تحدد الغايات النهائية باتت أمر الجماعة؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين، والفعل السياسي الذي يحدد الأدوات بات أمر الجماعة كذلك؛ لأن تحقيق المعروف

(1) يرى أبو يعرب أن تلك السلطة هي ما بات يسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من أولى الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريعي مغتصب: فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعاً بدلاً من الأمة في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية. المرجع نفسه، ص 6.

(2) يؤكد أبو يعرب على أن ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولى الأمر بنفس المفهوم المحرف استبداداً بالتنفيذ؛ يعني إهدار الشورى. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة باتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس ببعديها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام. المرجع نفسه، ص 7.

ومنع المنكر ليس دعوةً فحسب؛ بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة بمختلف أشكالها: فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي، وهنا فقط ينشأ المجال العام على أساس التشاور والتنافس في العمران البشري، وذلك وفق مبدأ التدافع الذي حدده القرآن الكريم من أجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة، إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والحجة.

تفادي أبو يعرب النقد الذي وجهناه لعزمي بشارة، ولكنه لم يمد رؤيته إلى منتهاها كي يصل إلى الكشف عن مركزية فكرة التواصل في المجال العام عبر آليات الشورى والاستشارة الحرة لتمكين المجتمع من «الولاية على نفسه»، وهذه الولاية هي أوضح علامة على وصول الفعل الإنساني - المتحرر من الاستبداد - بالشورى في إطار الجماعة المدنية إلى أعلى مراحل تحققها في الواقع الاجتماعي والسياسي.

ج- فقه الشورى وسلطة الأمة وولاية المجتمع على نفسه:

في رأينا أن لحظة ميلاد «المجال العام» - وهو ساحة عمل السلطة العامة؛ هي نفسها لحظة وصول المجتمع إلى مستوى «الولاية على نفسه». وهذه اللحظة نفسها هي لحظة وصول الشوري والاستشارة إلى أعلى مراحلها تعبيراً عن سلطة الأمة في مجموعها أو في أغليبتها. وهي أيضاً لحظة الحرية وتحقق حالة الوئام العام في المجتمع. أما قبل ذلك فلا وجود لمعنى يمكن أن يسمى المجال العام؛ بما هو مجال تتقاسم فيه الفئات والجماعات والأفراد - الذين يكونون المجتمع الواحد - منظومة من القيم المشتركة عبر آليات

منتظمة ومحل قبول عام، وبمقدمتها آلية الشورى، الدالة على وجود الحرية، والضامنة للوثام الاجتماعي و«السلام العام»⁽¹⁾.

وقد كانت تلك اللحظة في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي / الإنساني هي لحظة تأسيس مجتمع المدينة «المنورة»؛ وقد جاءت عبر مشاورات واسعة أجراها النبي ﷺ بعد هجرته إليها من مكة المكرمة، وتم تسجيل خلاصتها في «صحيفة المدينة»⁽²⁾. ومنذ ذلك الحين أخذ «المجال العام» يتسع ويضيق، وأخذ الوثام العام يتحقق حيناً، وينهار حيناً آخر؛ وذلك في ضوء الاقتراب أو الابتعاد عن منظومة القيم السياسية الأساسية التي أرساها النبي ﷺ، وفي القلب منها «الشورى»، وأيضاً في ضوء ما مرت به المجتمعات الإسلامية من تحولات اجتماعية وصراعات سياسية. واتجهت الجماعة صعبوداً نحو التوافق والتضامن باحترام مبادئ الكرامة، والعدالة، والشورى، والحرية، وهبوطاً نحو التنازع والانقسام والاستبداد بالرأي عندما انتهكت تلك المبادئ ولم تحترمها.

كانت «الحرية» هي النواة الصلبة التي أوصلت المجتمع السياسي الإسلامي الأول في العهد المدني إلى مستوى «الولاية على نفسه»، ومن ثم

(1) مفهوم السلام العام، قد يكون مرادفاً لمفهوم «الوثام العام» في المجتمع. ولمزيد من التفاصيل حول مفهوم السلام العام وأصوله في السنن الاجتماعية وفي السنن الإلهية الكونية انظر بصفة خاصة: طنطاوي جوهري، أحلام في السياسة وكيف يتحقق السلام العام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ/ 1935م).

(2) انظر النص الكامل لصحيفة المدينة في: محمد سليم العوا، النظام السياسي، سبق ذكره، ومحمد حميد الله الحيدر آبادي (ت 1424هـ) الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة. (بيروت: دار النفائس، ط6، 1407هـ).

تبلورت السلطة العامة، أو نواة «الدولة» الإسلامية الأولى. فالحرية هي التي هيأت الشرط الموضوعي لنشوء هذه «الدولة» عبر ممارسة الشورى، ومن خلال التواصل الفعال بين أبناء المجتمع. ولا تزال الحرية هي مفتاح الحل لكثير من المشكلات التي تعاني منها مجتمعات الأمة الإسلامية المعاصرة؛ تلك المشكلات التي لن تجد لها حلاً إلا بأن تستعيد الولاية على نفسها، وتستردها من مغتصبها، وتترى على احترام «الشورى» و«الاستشارة» والعدالة والكرامة في شؤونها الخاصة والعامة.

لقد اتسع مفهوم الحرية المؤسس لولاية المجتمع على نفسه في الرؤية الإسلامية ليشمل العقيدة، والتفكير، والرأي، والإرادة، والعمل. وبدأت الإجراءات العملية المؤسّسة للمجال العام والسلطة العامة؛ بمعنى تمكين المجتمع من الولاية على نفسه، بنقض السلطة الدينية من جذورها، وتخفيف منابعتها، وتقويض كل أركانها المعنوية والمادية، وإعلان بطلان سلطتها التي كانت تمارسها على نفوس البشر ورقابهم، وتستولي بها على أقواتهم وتحرمهم من أرزاقهم⁽¹⁾. ففي عتمة السلطة الدينية لا وجود سوى للامتناع والانقياد والإذعان، ولا فسحة للحرية أو للشورى أو تبادل الرأي.

والسلطة الدينية المقصودة هنا هي: السلطة التي ادّعى - أو يدّعي - من

(1) يرفض النظام الإسلامي وجود «سلطة دينية»، ويدعو بشتى الطرق لتحرير إرادة الإنسان ليكون أهلاً للاختيار وحمل مسؤولية الإيمان بالله وإعمار الكون. ومن رواد النهضة الإسلامية الذي أكدوا على ذلك في العصر الحديث: الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة (بيروت: دار الحداثة، 1988م). والإمام حسن البنا، انظر كتابنا: الفكر السياسي للإمام حسن البنا (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 1434هـ / 2012م) ص 290.

يمارسها فرداً كان، أو فئة، أو مؤسسة، أو حكومة، أن له - أو لها - سلطاناً على عقيدة الإنسان أو إيمانه، أو أن له، أو لها معرفة بما يستكن في أعماق قلبه، أو بما يجول في خاطره؛ مثل هذه السلطة حاربها الإسلام، ولم يسلم بوجودها لأحدٍ كائناً من كان. والرسول ﷺ - وهو من هو في علو مقامه وقوة بيانه - خوطب من لدن رب العالمين بقوله تعالى «لست عليهم بمسيطر»، وبقوله تعالى «إن عليك إلا البلاغ»، وغير ذلك كثير من الآيات التي تؤكد أنه لا مجال لنشوء سلطة متدثرة برداء الدين (يمارسها أحد من بني آدم على غيره)، ويحرمه من حقه الفطري في التعبير عن نفسه؛ لكي تتحكم هذه السلطة أو تلك في أرواح البشر وعقولهم، أو تفرض هيمنتها على ما تؤمن به قلوبهم، وترتاح إليه ضمايرهم. هذه السلطة الدينية التي عرفت أوروباً في عصورها الوسطى نتيجة سيطرة الكنيسة ورجال الكهنوت على أرواح البشر وعقولهم وقلوبهم وأرزاقهم، حاربها الإسلام من أول يوم، ونزع عنها الشرعية نزاعاً تاماً، ودعا إلى تحرير بني آدم جميعاً من الأغلال التي تقيد إرادتهم، أو تحد من قدرتهم على حرية التعبير والتشاور والاختيار.

وصل «مجتمع المدينة» بعد أن هاجر إليها الرسول ﷺ، إلى مستوى الولاية على نفسه، واندجبت فيه كل التكوينات السابقة عليه: القبلية، والعائلية، والدينية. وكانت دلالة ذلك هي أن «الحرية» التي جاء بها الإسلام لا تتحقق إلا في مجتمع مفتوح لا مغلق، ومدني لا قبلي، ولا عشائري ولا طائفي أو مذهبي. كما لا يمكن أن تتحقق الحرية في مجتمع تحكمه سلطة دينية ثيوقراطية (بالمعنى السابق شرحه)، ناهيك عن أن تتحقق في دولة دينية بالمعنى الذي يعطي فرداً أو فئة أو طبقة، أو جماعة، أو حزباً أو حكومة أو حاكماً؛ سلطة التدخل في إيمان الناس، أو في معتقداتهم أو في

حريتهم في التفكير والتعبير، أو تحول بينهم وبين سعيهم للازدهار الروحي بحرية وراحة تامة. وكانت دلالة ذلك، أيضاً، أن ثمة منظومة من القيم التي تشكل وجداناً مشتركاً للإنسان هي التي يتأسس عليها الاجتماع الإنساني، وأن الإسلام في جوهره هو النواة الصلبة لتلك القيم الإنسانية التي تشمل: الكرامة، والحرية، وإقامة العدل، والتعاون، والإيثار، والرحمة، والوسطية، واحترام التنوع، وكلها قيم إسلامية إنسانية، أو إنسانية إسلامية، وهي التي يتطلع العالم إلى أن يتقاسمها اليوم في «مجتمع مدني» أو في «مجتمع ديمقراطي» أو في دولة مدنية حديثة، بالتعبيرات المعاصرة.

جاءت نشأة الاجتماع السياسي المدني، في العهد النبوي، لتؤكد أن التكوين المسمى باسم «الجماعة» ليس فقط شكلاً اجتماعياً محدداً من الناحية التنظيمية (قبيلة - عشيرة - مذهب، أو طائفة)، وإنما هو أيضاً «مركز شعور» بالانتماء لوحدة سياسية فعالة، وما يرافق هذا الشعور من ضرورة التواصل والتشاور والعمل المشترك، والوعي بوجود تكوين أطر مؤسسية تنمو فيها مساحة المجال العام.

ثالثاً: الدولة ومنظومة الشورى والحرية والإجماع

مهما كانت عظمة «الشورى»، ومهما بلغت فوائدها لمجمل الاجتماع السياسي الإنساني في عمومه؛ إلا إنها لا تعمل إلى ضمن منظومة مترابطة من المبادئ والأخلاقيات والمؤسسات. وإذا كان «المجال العام» هو الساحة الأوسع لممارسة الشورى والاستشارة، فإن «الحرية» هي النواة الصلبة التي يركز عليها «المجال العام» وتتأسس عليها «الشورى» في الوقت نفسه.

ويضيف «الإجماع» فضاء آخر لممارسة الشورى العامة والخاصة. وهو - في أحد أهم أوجهه - وسيلة من وسائل بناء الشرعية السياسية، وليس فقط «المشروعية» بالمعنى الفقهي الذي ركز أغلب العلماء الأصوليين عليه في بحوثهم واجتهاداتهم الخاصة بالإجماع.

والظاهر أن التفاهم والسلم أو الوئام الاجتماعي؛ هو حاصل الانسجام العملي بين مكونات هذه المنظومة القيمة التي تشمل: الشورى، والحرية، والإجماع. وفيما يلي مزيد من الإيضاح لكل منها:

1 - الشورى: ألفة الجماعة، ومسبار العقول، وسبب إلى الصواب؛

نقطة البدء في فقه الشورى الجديد الذي قدمه العلامة توفيق الشاوي؛ هي أن «الشورى مبدأ له طابع اجتماعي أخلاقي⁽¹⁾؛ فهي ليست مجرد نظرية سياسية أو نظاماً للحكم كالديمقراطية؛ بل هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتعايش والتشاور والتضامن والتكافل الشامل بين أفراد المجتمع وعناصره ومجموعاته وهيئاته وجماعاته، على أساس الحوار الحر، والمشاركة العادلة، والتوازن الذي يضمن للفرد حقه في المشاركة في قرارات الجماعة وثروتها، وأمنها بمستوياته الخاصة والعامة، وذلك مقابل واجبه في الالتزام بقيمتها

(1) القول بأن الشورى منهج اجتماعي وأخلاقي عام، وليست مجرد آلية لإدارة الشأن السياسي يتعين أن ينسب إلى العلامة توفيق الشاوي دون غيره، وهو رحمه الله قد أسهب في بيان هذه الرؤية التجديدية لمفهوم الشورى، ولم يسبقه أحد إلى ذلك، وكتابه الضخم «فقه الشورى والاستشارة» الصادر في سنة 1992م شاهد على ذلك. ولكن لاحظت أن بعض الباحثين لا يتورعون عن اقتباس ما ذهب إليه الشاوي دون إشارة إليه.

وقراراتها الجماعية، فضلاً عن التزامه الخلقي باستشارة ذوي الرأي والخبرة، وطلب مشورتهم والإنصات لنصائحهم في شؤونه الخاصة، ومشاركاته العامة..»⁽¹⁾.

يميز الشاوي تمييزاً حاسماً من الناحيتين النظرية والعملية بين «الشورى» و«الاستشارة». وخلاصة رأيه هو: أن الاستشارة هي كل تبادل للرأي، وطلب له بشكل اختياري، فردياً كان أو جماعياً، وتكون حصيلتها «غير ملزمة». وهو يرى أن حكم المشورة أو الاستشارة يسري على النصيحة، وهي المشورة التطوعية، كما يسري على الفتوى؛ التي هي نوع من الاستشارة، أو المشورة العلمية أو القانونية. أما «الشورى» فهي التداول وتبادل الآراء بهدف الوصول إلى رأي ملزم، وقرار واجب النفاذ، ويطبقه الجميع، ويعاقب من يخرج عليه، سواء كان هذا الخروج من الأغلبية التي وافقت عليه، أو كان من الأقلية التي عارضته⁽²⁾.

الشورى تعني تمحيص الآراء وتداولها بهدف الوصول إلى قرارات جماعية - وليست فردية - ملزمة قولاً واحداً. وقد فرض الإسلام الشورى بهذا المعنى لتكون طريقاً للجماعة كي تصدر من خلالها قراراتها في شئونها العامة، وتتجنب الاستبداد والانفراد بالرأي أو بالقرار. إن شورى القرار الجماعي هي الشورى المنشئة لقرار ملزم⁽³⁾، أما الاستشارة، أو المشورة الاختيارية

(1) انظر: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992) ص 89 و 90.

(2) لمزيد من التفاصيل المهمة بشأن التفرقة بين الشورى والاستشارة انظر: الشاوي، مرجع سابق، ص 7 و 8 ومواقع أخرى متفرقة من الكتاب.

(3) المرجع نفسه، ص 109.

فهي شورى الرأي التي تهدف إلى إثراء الوعي، وتثقيف الفكر، وتأهيل أهل الشورى للوصول إلى أفضل القرارات التي تحقق مصلحة المجتمع ومصالح أفرادها في آن واحد.

ترتقي الشورى بهذا المعنى الواسع إلى مستوى المبادئ الفطرية الإنسانية. وجوهرها هو «الحرية»، فلا شورى بدون حرية؛ «لأن أساس الشورى هو أن حرية الأفراد هي الأصل، وهي سبب الاعتراف لهم بحق إبداء الرأي على قدم المساواة مع غيرهم، وحق مناقشة الآراء الأخرى، وحق اختيار الحكام كذلك، ومن لا يتمتع بحريته، فلا قيمة لرأيه، ولا معنى لمشاركته في التشاور أو الشورى»⁽¹⁾. ومن العلماء الذين نبهوا إلى هذا المعنى في العصر الحديث شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة»، قال رحمه الله: «وَضَعَ الإسلام مبدأ الشورى، وكان له شأن تجلّى به اسم الإسلام في تقرير حق الإنسان، وكان الأساس فيه الحرية التامة في إبداء الرأي»⁽²⁾. ومن كبار رجال الفكر والسياسة الذين ذهبوا إلى هذا الرأي: عبد الرحمن عزام باشا، الذي أكد على أن إقرار الشورى دليل على خلود الرسالة الإسلامية؛ لأن الشورى مبدأ فطري يستوي البشر جميعاً في الحاجة إليه، في كل زمان وفي كل مكان. كما أن الشورى - في رأيه - هي التي «تكفل للأمة الاستقرار والرضا العام»⁽³⁾.

(1) انظر: المرجع السابق، ص 291.

(2) انظر: الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة (القاهرة: دار الشروق)، ص 440 و 442.

(3) عبد الرحمن عزام، الرسالة الخالدة، تقديم عصمت نصار (القاهرة: مكتبة الإسكندرية، ودار الكتاب المصري اللبناني، 1435هـ / 2014م) ص 345.

ومن غير المتصور ممارسة الشورى في إطار المجال الخاص وحده؛ لأن هذا المجال يتناول المصالح والمسائل الشخصية للأفراد؛ وهو ما أطلق عليه العلامة الشاوي «مجال الاستشارة»؛ بل لابد أن تشمل الشورى قضايا المجال العام؛ ومن ثم فهي تتسع لمشاركةٍ أوسع من الجماعات والأفراد في تدبير الشؤون العامة، وفي الوصول إلى أفضل الطرق لتحقيق المصلحة العامة؛ وهذا هو المجال الذي يكون فيه قرار الشورى ملزماً.

ولما كان التناقض بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية أمراً لا يمكن التغاضي عنه، أو تفاديه؛ كان لامناص من البحث عن حلول توفيقية توازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. وهذه بالضبط هي الوظيفة الأساسية للشورى، وهي وظيفة تدخل في إطار المجال العام بامتياز، ويستحيل أدائها في إطار المجال الخاص وحده.

ومع وجود احتمال «التنازع» و«الصدام» بين أصحاب المصالح المتعارضة؛ فإن الشورى تكتسب أهميةً كبيرة من حيث كونها وسيلةً لضمان «الوئام الاجتماعي العام»، ومن كونها أداة التوفيق بين تلك المصالح المتعارضة دون اللجوء إلى العنف.

وإلى تلك الوظيفة المركزية للشورى داخل النسق الاجتماعي / السياسي أشار ابن العربي في تعريفه العبقري للشورى الذي نقله القرطبي في تفسيره - ويندر العثور في المصادر التراثية على تعريف يشبهه - يقول ابن العربي: «الشورى (هي) ألفة الجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هُودوا»⁽¹⁾. فقبل أن ينبه على فائدة عملية الشورى في استخراج

(1) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الفكر العربي، دت) ج/ 16.

أفضل ما في العقول، نبه على أن تأليف قلوب الجماعة والمحافظة على حالة الوئام بين المتشاورين يجب أن تكون سياجاً مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي الخصومة والشقاق والعنف، وحاجزاً لا يجوز تحطيمه بأي حجة من الحجج. وحيث أن كل نقاش أو حوار حول مصالح متعارضة ينطوي عادة، أو غالباً، على احتمالات الانقسام واللدّ في الخصومة؛ فقد كان لابد من التنبيه أولاً وقبل كل شيء إلى هذا الهدف الأسمى؛ وهو أن تكون الشورى مؤلفة للجماعة وليست مشتتة لها. وإذا كان الوعي الجمعي يدرك الشورى على أنها عامل تأليف وئام؛ تهياً المناخ المناسب كي تكون «مباراً للعقول» للتوصل إلى أفضل الأفكار، ومن ثم التوصل إلى أكثرها فائدة للسواد الأعظم، وأقربها للصواب وأجدرها بتحقيق مصلحة أكبر عدد من الناس.

يسهم مبدأ الشورى - بالمعنى السابق - في بناء المجال العام وتنظيمه في الاجتماع السياسي الإسلامي على المستويين اللذين يشكلان هذا المجال، وهما: المستوى المعنوي، أو الوجداني، والمستوى المؤسسي، أو الإداري، وهو مستوى تطبيقي.

فعلى المستوى المعنوي؛ تُوازنُ الشورى بين حرية الفرد ونظام الجماعة، وتربط بينهما على نحو دائم التجدد بدوام تغير المصالح وتعارضها بين العام والخاص. فالشورى هي المبدأ الذي يكفل المساواة بين المواطنين في مبدأ الحرية، ويضمن لهم التواصل والتفاهم فيما بينهم وقطع طريق الاستبداد بالرأي ومن ثم بالسلطة.

أما على المستوى المؤسسي؛ فالشورى تفترض وجود هيئات منظمة، ومخولة بتمثيل آراء عموم المواطنين، ونقلها إلى مواقع صنع القرارات

وإصدار القوانين. وقد كان «أهل الحل والعقد» تعبيراً مؤسسياً وفق ظروف الاجتماع السياسي الإسلامي في «الدولة السلطانية»؛ إذ كان «على الحكومة - كما يقول السنهوري - قبل اتخاذ القرارات في المسائل المهمة أن تستشير الأمة ممثلةً في أهل العقد والحل؛ الذين لهم الحق؛ بل عليهم التزامٌ بتقديم المشورة والنصح»⁽¹⁾. والأهم من هذا والأسبق منه في الوجود والتأسيس هو أن الأمة هي مصدر شرعية الحاكم؛ فهي التي تقيمه حاكماً لها ومدبراً لشئونها بمحض اختيارها الحر، ولا يمكن أن يكون الاختيار حراً إلا إذا كان وليد شورى حرة. وقد يما قال الفقهاء إن «الإمامة عقد، والبيعة صفة» لهذا العقد⁽²⁾، وتسقط حجية البيعة إذا شاب عقد البيعة عيبٌ من عيوب الإرادة؛ كالتزوير أو التدليس، أو الإكراه.

وقد اختلفت إجراءات الشورى وكيفيات تطبيقها من زمن لآخر، ومن مكان لآخر؛ ولكن الصيغة المؤسسية لأهل العقد والحل - أو أهل الشورى - لم تتطور، وخاصة بعد توقف مبدأ الشورى وصيرورة السلطة السياسية إلى ملك عضوض. ولم يحظ الجانب الإجرائي، أو المؤسسي، للشورى باهتمام يذكر. وقد يكون السبب في ذلك بحسب رأي الشيخ راشد الغنوشي هو أن «الفقهاء لم يجدوا في السوابق التاريخية في عهد الصحابة... ما يمكن أن يكون أساساً لتنظيم

(1) انظر: عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة توفيق الشاوي، ونادية السنهوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 - 1993) ص 183.

(2) انظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 140 و 141.

دائم ومستقر للشورى»⁽¹⁾. ولو بقيت الشورى في الحكم والسياسة كما يرى الغنوشي أيضاً «لشعرت الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمة ومحددة لاختيار أهل الحل والعقد، وتحديدهم»⁽²⁾. ولكن الحجة التي قدمها الشيخ الغنوشي لتفسير عدم قيام الفقهاء بتنظيم إجراءات الشورى غير مقنعة. فعدم وجود سوابق من عهد الصحابة كان أدعى للفقهاء كي ينهضوا بتقديم اجتهادات جديدة لمواجهة النزعات الاستبدادية التي ظهرت في عهد الدولة الأموية وما تلاها من عهود الدولة السلطانية. كما أن افتراض شعور الأمة بضرورة إيجاد إجراءات منظمة لاختيار أهل العقد والحل «لو بقيت الشورى»، هذا الافتراض يبرر عدم وجود اجتهادات نظرية في هذا الموضوع، ولكنه لا يفسر لماذا أحجم المجتهدون عن الخوض فيه، رغم ما عرف عن ميلهم لمعالجة مختلف القضايا والمسائل الواقعية والمتخيلة أيضاً. واشتهرت في هذا السياق أقوال واجتهادات «الرأيتين»؛ وهم الذين ذهبوا في اجتهاداتهم النظرية إلى حد تقديم حلول لقضايا افتراضية لم تقع، أو قد تقع في المستقبل، فلماذا استثنوا مسألة إجراءات الشورى من اجتهاداتهم الافتراضية على الأقل؟.

وليس ثمة سبب مقنع يبرر الخروج على مبدأ الشورى، وليس ثمة ما يسوغ ضمور فكرة المجال العام في فترات طويلة في الاجتماع السياسي الإسلامي منذ توقّف مبدأ الشورى، واشتغل مبدأ الاستبداد ولم يتوقف حتى اليوم في الدولة الحديثة. لقد ارتبط ازدهار المجال العام وانحساره بقوة وضعف ممارسة الشورى والاستشارة، وهو ما أشار إليه عبد الرحمن الكواكبي بقوله:

(1) المرجع السابق، ص 184.

(2) المرجع نفسه، ص 110.

«إذا دققنا النظر في أدوار الحكومات الإسلامية من عهد الرسالة إلى الآن، نجد ترقّيها وانحطاطها تابعين لقوة أو ضعف احتساب أهل الحل والعقد، واشتراكهم في تدبير شؤون الأمة»⁽¹⁾.

وما يسميه الكواكبي «الفتور العام»، هو ما يشير إليه القول بـ «تدهور المجال العام»، والسبب عنده هو: «استحكام الاستبداد في الأمراء شيمَةً وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة»⁽²⁾.

في كتب نصائح الملوك، وكتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية؛ لا عناية تذكر بأمر الشورى كأساس لبناء شرعية السلطة الحاكمة، وغاية ما نجده هو «حض» أولي الأمر على استشارة أهل العلم والدين، وبيان فضائل الشورى بسرد حكايات وأمثال منقولة في أغلبها من سير ملوك فارس والهند؛ إلى جانب بعض الآثار الواردة عن النبي محمد ﷺ وكبار صحابته⁽³⁾. ولا نكاد نجد تذكيراً - ولو عابراً - لأولئك الحكام بآيات

(1) الكواكبي، مرجع سابق، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

(3) مصادر الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية كثيرة جداً في التراث الإسلامي. انظر منها على سبيل المثال: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت). وابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط 2، 1432هـ/ 2012م). وأبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلطانين (مكة المكرمة، طبع على نفقة: صالح بن عبد الله باخظمة، د.ت). والإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987م). وأبو يعلى الحنبلي، الأحكام السلطانية، تصحيح محمد حامد الفقي (القاهرة: المطبعة السلفية، 1974م).

الشورى الوارة في القرآن الكريم، ومنها قوله تعالى ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38].

إن أغلب ما في كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، وفي أبواب فقه الإمامة، يدور حول تفضيل تثبيت «المتحرك» وهو: طاعة ولي الأمر، وتحريك «الثابت» وهو: التزام الشورى والعدل. وهذا مما أسهم في ضمور المجال العام، وجمود الشورى، وكان سبباً من أسباب انعدام الاجتهاد في تطوير إجراءات الشورى، وفقدان الوثام الاجتماعي، وتسعير أسباب الانقسام والعنف، وتمكين الاستبداد وانتقاله بالوراثة من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة. وهذا السبب بحد ذاته يحتاج إلى معرفة ما يكمن خلفه من أسباب جعلت الغلبة لرأي العلماء الذين برروا الاستبداد وحكم التغلب على الشورى والحكم الرشيد.

2- الحرية:

إن الانحياز للحرية هو الذي يحسم جدلية التغلب والاستبداد في مواجهة التسالر والوثام. والحرية المقصودة هنا هي التي تبدأ بإقرار كرامة الإنسان، وتصبح مرادفة لاكتمال إنسانيته الممكنة، وقدرته على الاختيار الحر وتحمل المسؤولية عن اختياره.

في القرآن الكريم تأكيد على جوهر الحرية بهذا المعنى الذي أسلفناه.

فقد وردت في آيات القرآن الكريم مشتقات مثل: تحرير، ومحرر، والحر. ونفهم من آيات القرآن أن الحرية ذات أولوية على ما عداها من القيم والحقوق التي يجب أن تكون موضع احترام ورعاية. ولو جاز (ولا يجوز أبداً) اختزال القرآن في كلمة واحدة؛ لكانت هذه الكلمة هي: «الحرية»، ولا شيء غيرها.

ورد في القرآن الكريم التحذير الشديد من «الفتنة» - والفتنة تعني: سلب الحرية - وورود هذا التحذير في القرآن جاء في سياق مقارنة مع «القتل». والقتل يعني: سلب الحياة. قال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ يَقْفُؤُهُمْ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 191]، وقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قَاتَلُ فِيهِ كَثِيرٌ مِّنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُوكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ أَسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]. أي: أن حياة الإنسان وهو مسلوب الحرية، عاجزٌ عن الاختيار بمحض إرادته، تكون أكبر ضرراً وأشد خطراً من القتل الذي يسلب هذا الإنسان حياته ويلحقه بالموتى. أو أن المعنى المقصود هو: لا قيمة لحياة العبودية التي يفقد الإنسان فيها إرادته. وربما اقتربت حياة الإنسان بلا حرية من العدم - معنوياً - رغم أنه على قيد الحياة. ومن هذا المنظور، تتجلى قيمة الحرية ومركزيتها في الرؤية الإسلامية. ولهذا السبب نفسه حض الإسلام على تحرير الإنسان من كل القيود التي تحد من حريته، ومنها: قيود الرق، والعبودية، وقيود

الاستبداد، وقيود التقليد (للآباء أو للسابقين، أو للغير)، وقيود الجهل والخرافات والأهواء، وقيود الشرك بالله سبحانه وتعالى.

وهذا النزوع إلى الحرية نجده في كتب الحديث النبوي في أبواب مختلفة، ومنها «باب العتق»، أو «كتاب العتق». وقد يظن سريع النظر أن معنى العتق ومقصوده في سياق هذا الباب من كتب الحديث النبوي هو حرية شخص من الرق، أو من عبوديته لشخص آخر فحسب. ولكن إدانة النظر في هذا الباب يكشف عن اتساع المعنى المقصود وشموله لكل ما فيه اختيار للإنسان. ولناخذ مثلاً على ذلك مما ورد في «كتاب العتق» في شرح النووي لصحيح مسلم بن الحجاج القشيري. فقد ورد فيه: «قال أهل اللغة: العتق الحرية. وإنما قيل لمن أعتق نسمة أنه أعتق رقبةً، وفك رقبةً؛ فخصت الرقبة دون سائر الأعضاء، مع أن العتق يتناول الجميع؛ لأن حكم السيد عليه وملكه كحبل في رقبة العبد، وكالغل المانع من الخروج، فإذا أعتق فكأنه أطلقت رقبته من ذلك. والله أعلم»⁽¹⁾. وورد فيه أيضاً أنه «من أعتق نصيبه من عبد مشترك، قوم عليه باقيه إذا كان موسراً بقينة عدل؛ سواء كان العبد مسلماً أو كافراً، وسواء كان الشريك مسلماً أو كافراً، وسواء كان العتيق عبداً أو أمة. ولا خيار للشريك في هذا، ولا للعبد، ولا للمعتق، بل ينفذ هذا الحكم، وإن كرهه كلهم مراعاة لحق الله تعالى في الحرية»⁽²⁾. وفي موضع آخر من كتاب العتق أيضاً ورد أن «المكاتب إذا أدى نصف المال صار حراً،

(1) صحيح مسلم بشرح النووي (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها - ب. ت) الجزء العاشر ص 135.

(2) صحيح مسلم، المرجع السابق، ج 10، ص 137.

ويصير الباقي ديناً عليه»⁽¹⁾. واضح من هذه النصوص أن المقصود بالعتق أوسع بكثير من مجرد تحرير العبد من تبعيته لسيده؛ حتى يصل إلى مستوى الولاية على نفسه في الاختيار والتقرير والتفكير والتعبير والتنقل والتملك وغير ذلك من مظاهر امتلاك الحرية وممارستها.

ومع وضوح مركزية «الحرية» بمعناها الواسع الذي يشمل النواحي العقائدية والاجتماعية والسياسية في المرجعية الإسلامية، يخفق كثير من المستشرقين، وكثير من الباحثين المتغربين في بلادنا في إدراك هذا المعنى بأبعاده المتكاملة؛ ويؤكدون دون دليل أو برهان على أن: «المسلمين يقيمون، تلقائياً، فصلاً قاطعاً بين حرية الإرادة والاختيار، والحرية الاجتماعية»⁽²⁾. ويكتفون في أغلب الأحوال بالتحليل اللغوي لكلمة «حر» ومعناها المضاد لمعنى كلمة «رقيق»، ومرادف لكلمة «عتق»⁽³⁾. ولا يؤدي التحليل اللغوي - وحده - في أغلب الأحيان إلى رؤية كلية متماسكة؛ بقدر ما يؤدي إلى تجزئة المعاني وبعثرها وفصل بعضها عن بعضها الآخر.

صحيح أن الفقهاء والمتكلمين واللغويين لم يضعوا للحرية تعريفاً

(1) صحيح مسلم، المرجع اسلايق، ج 10، ص 142.

(2) انظر مثلاً: فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة (بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية 2007م). ص 19.

(3) تعريف الحر بأنه ضد «الرقيق»، والتحرير بأنه «العتق»، هو تعريف فقهي قديم، وقد درج الفقهاء على تناقله في كتبهم جيلاً بعد جيل، انظر مثلاً: شمس الدين القوهستاني، جامع الرموز، حاشية على شرح الهداية لبرهان الدين الميرغنياني (593هـ - 1197م)، وتعريف الحرية يظهر في كتاب العتق من مصنفه. (طبعة القسطنطينية، 1299 - 1300 هـ) ج 1 ص 360.

اصطلاحياً جامعاً مانعاً، إلا أن كتب المتصوفة بها بعض التعريفات المستوعبة لأغلب مضامينها الفلسفية، ومنها قولهم إن الحرية هي: «انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله بالكلية. والحرية نهاية العبودية. فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته»⁽¹⁾. وقصدهم هو أن الحرية هي أصل وجود الإنسان، وأنها داخلة في صميم تكوينه الفطري.

أما من الناحية العملية، فوقائع الممارسة السياسية تشير إلى أنه لم تكن هناك ضمانات فاعلة لحماية حرية الأفراد أمام اعتداءات الحكام المستبدين في عهود الدولة السلطانية. فقد كان للمستبد، ولا يزال في الدولة الحديثة، حق مفترض في حرمان الأفراد حريتهم دونما سبب على الإطلاق، حتى لو كانوا أبرياء تماماً. كما كان المستبد، ولا يزال، يستطيع تهديدهم بالسجن، وسجنهم أو قتلهم فعلاً، إن لم يقوموا بارتكاب جرائم يريد منهم أن يقتروها، وخاصة من أعوانه في أجهزته الأمنية. وبما أن هؤلاء كانوا يدفعون غالباً بعدم المسؤولية عندما توجه إليهم التهم بانتهاك الحقوق الشرعية للأفراد، فقد نوقش موضوع الإجرام بالإكراه بشيء من التفصيل في المصادر الفقهية. وتباينت الاجتهادات؛ فمنهم من ذهب إلى أن الإكراه حسب رأي أبي حنيفة يعتبر عاملاً مخففاً فحسب عندما يأتي من السلطان. ومنهم من ذهب - مثل أبو يوسف ومحمد تلميذي أبي حنيفة - إلى أن الإكراه يعتبر عاملاً مخففاً؛ إذا جاء من أي شخص يملك القدرة على تنفيذ وعيده⁽²⁾. ولا ينحصر مثل هذا الشخص في السلطان وحده. والفرق بين الرأيين واضح.

(1) فرانز روزنتال، مفهوم، مرجع سابق، ص 53 - 55.

(2) المرجع السابق، هامش رقم 77، ص 92.

ويذكر روزنتال أن كل المعلومات التي جمعها من مصادر التراث الإسلامي في موضوع الحرية، تشير بوضوح إلى أن ما شهدته الواقع كان مخالفاً لما ذهب إليه العلماء المجتهدون (المشرعون)، فقد ذهبوا إلى أن عقوبة السجن ليست أساسية، وأن الشريعة لا تميل في الأساس إلى حرمان الأفراد من حريتهم⁽¹⁾. وأن السلطات القضائية أظهرت التردد والحذر الملائمين عند مواجهة مشكلات تطلبت حرمان الأفراد من حريتهم المادية (حرية الحركة والتنقل مثلاً). ومع هذا؛ فإن استخفاف السلطة السياسية بحرية الأفراد لم يحد منه إلا الحس العام والاعتبارات الأخلاقية، وتوازن القوى الاجتماعية. وهذا كله يظهر القيود العملية الكبرى التي حدت من الفاعلية المنتظرة عملياً لفكرة الحرية في الإسلام⁽²⁾؛ حتى إن الجاحظ أورد في «البيان والتبيين» دعاءً كان يردد في السجن في زمنه، وهو: «أعوذ بك من السجن والدَّين، والسب والضرب، ومن العُل والقيد، ومن التعذيب والتخسيس. وأعوذ بك من الحور بعد الكور. ومن شر العدو في النفس والأهل والمال. وأعوذ بك من الخوف والحزن، وأعوذ بك من الهمم والأرق، ومن الهرب والطلب، ومن الاستخذاء والاستخفاء، ومن الاطراد والإغراب، ومن الكذب والعضيعة، ومن السعاية والنميعة...»⁽³⁾.

إن التأمل في قيمة الحرية - من حيث المبدأ - يكشف عن أنها تؤكد على النزوع الخاص، والفردى، في مواجهة النزوع العام والجماعى، ومن هنا فإنها

(1) المرجع السابق، ص 74.

(2) المرجع السابق، ص 93.

(3) الجاحظ البيان والتبيين (القاهرة، 1334هـ) 3 / 143، نقلاً عن: روزنتال، مرجع سابق، ص 109.

قد تعمل باتجاه مناقض لتكوين «المجال العام» الذي ينزع نحو الجمع بين المختلفين في إطار مشترك عبر الشورى والتشاور المجتمعي تحت مظلة من القيم والمصالح والغايات الجماعية. ولهذا، لا تَرُدُّ قيمة الحرية في المنظور الإسلامي منفردة بذاتها، وإنما تَرُدُّ دوماً مقرونةً بمنظومة القيم العليا التي تشكل الوجدان العام، وترسم معالم الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي مقدمتها العدالة؛ ومعناها إعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة؛ ومعناها أن جميع بني آدم من أصل واحد، وأن اتحادهم في الأصل كافٍ للتسوية بينهم في الفرص وفي الحقوق والواجبات وأمام القانون، دون أدنى تمييز بسبب اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو العرق، أو الدين، أو المذهب.

ولكن لا معنى للعدالة، ولا للمساواة بين ذوات غير حرة، أو بين ذوات لا تشعر ولا تعي أنها حرة، أو لا تقدر على التعبير الحر ذاته، أو تحرم من ممارسة الشورى والاستشارة في شئونها العامة والخاصة. وبدون الحرية بهذا المعنى الواسع لا ينطلق «المجال العام» إلى الوجود الاجتماعي؛ ومن ثم تظل فكرة الدولة بمعنى السلطة العامة التي تدير الخير العام غير قابلة للظهور، ويفتح المجال لظهور سلطة الاستبداد والإكراه والاستئثار. ولهذا «أنفق الرسول ﷺ قرابة الثلاثين سنة عاماً، وهي الفترة التي قضاها في مكة، في إرساء العقيدة والتوحيد والإيمان في نفوس المسلمين. وكانت هي المرحلة التي يمكن أن تسمى مرحلة بناء الذات الحرة الواعية العزيزة بالله، وهي الذات الضرورية لتحمل تبعات القيام بأعباء تأسيس الأمة⁽¹⁾، وهي أيضاً الذات

(1) ورد مفهوم الأمة في القرآن الكريم، وعبر عنه الرسول ﷺ فيها عرف بصحيفة المدينة في السياق الاجتماعي والسياسي الذي كان قائماً فيها عقب هجرته ﷺ إليها.

الحرية الجديرة بتحمل الواجبات والتمتع بالحقوق، وتكون لديها المقدرة على المطالبة بالعدالة وصون الحقوق والدفاع عنها.

وتنتشر في مصادر التراث الأقوال المؤيدة لمركزية «الحرية» في الوعي الجمعي للأمة، ومن ذلك مثلاً قولهم: «من خدم غير دابة فليس بحر»⁽¹⁾، وأن «الحرية هي الحياة الخيرة»، بحسب رشيد الدين بن خليفة⁽²⁾، و«من لم يتمسك بالخير فليس بحر». وقد حذر الإمام الغزالي من أخطار تعدي السلطة السياسية على الحرية الفردية. وفي رأيه أن تلك السلطة تشكل تحدياً للحرية أعظم خطراً من العبودية المعروفة. فالعبودية تعني امتلاك يمين العبد، من قبل الجهات الأقوى اقتصادياً، أما الطغيان السياسي الذي يسميه الغزالي «الجاه»، فهدفه الإخضاع الإرادي للأحرار من قبل أولئك الذين يمتلكون السلطة. إن هذا الإخضاع لا يعني عبودية أجسامهم وحدها، بل عبودية العقول أيضاً⁽³⁾.

في ضوء هذا المعنى - السابق ذكره - تكون الحرية غير قابلة للنقصان، ويكون المجال العام الذي يتأسس عليها قابلاً للوجود؛ ذلك لأن هناك حقوقاً إذا أصابها النقص فإنها لن تؤثر على إنسانية الإنسان؛ لأنها حقوق خارجية تعاقدية كحق الملكية، أما حقوق الحرية والتعبير عن الرأي وممارسة الشورى؛

= وثمة حاجة لبيان الفرق بين الأمة كمفهوم سياسي جامع، والمجتمع كمفهوم اجتماعي محدد زماناً ومكاناً.

(1) أبو داود السجستاني، صوان الحكمة (مخطوطة خزانة إسطنبول / مراد ملا 1408هـ -

ق 35 ب. نقلاً عن روزنتال، مرجع سابق. ص 133.

(2) نقلها ابن أبي أصيبعة عن رشيد الدين بن خليفة (1183 - 1219هـ).

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 3 / 241.

فأيّ مساس بها يزلزل إنسانية الإنسان؛ لأن الحرية نابعة من الداخل النفسي والعقلي للإنسان، وهي ليست محصلة علاقات القوة بين أطراف مختلفة؛ وإن أي إضرار بها يفسد تعبير الإنسان عن ذاته، والإنسان لا يكتمل إلا بالتعبير عن فكره، والتطور الروحي غير ممكن دون اتصال حر وتشاور مع الآخرين، وتبادل الفكر، فلا يجوز حذفه بحجة تصحيحه. وهذا هو الجوهر الأصيل الذي جاءت به رسالة الإسلام. إنه بكلمة واحدة: الحرية.

وفي آراء واجتهادات علماء السلف الكبار من أمثال الإمام أبي حنيفة ما يدل على مركزية الحرية في بناء الذات المسؤولة، وما يدل على إدراكهم للحرية باعتبارها جوهر الرسالة الإسلامية إلى الإنسانية كلها؛ فمن غير الجائز - مثلاً - عند أبي حنيفة الحجر على السفية، ويعلل ذلك بأن الحجر إهدار لآدمية هذا السفية! ويقول إن الحجر عليه «الحاقُّ له بالبهائم»، والضرر الإنساني المترتب نتيجة الحجر عليه أكبر بكثير من الضرر الذي يترتب على سوء تصرفه في أمواله، ولا يجوز دفع الضرر الأقل بضرر أكبر منه⁽¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه رواد الإصلاح في العصر الحديث أيضاً، ومنهم الإمام محمد عبده الذي يرى أن الإنسان تم له بالإسلام أمران عظيمان طالما حرم منهما، وهما: استقلال الإرادة، واستقلال الرأي والفكر، وبهما كملت له إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطره عليها سبحانه وتعالى. ولم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف العدد الكثير أنفسهم، وأن لهم حقاً في

(1) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008م). ص 350 - 355.

تصريف اختيارهم، وفي طلب الحقائق بعقولهم. ولم يصل إليهم هذا النوع من العرفان إلا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح، وكان ماوصلهم عبارة عن شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان⁽¹⁾.

عندما يفقد الإنسان حريته، أو عندما تنتقص قدرته على المشاركة والتشاور وإبداء الرأي، فإن أول ما يفعله هو أن ينسحب من المجال العام، وينكفي على ذاته، أو قد يلتحق بجماعة السلطان المستبد، ويصبح أداة من أدواته في ممارسة البطش والتنكيل بالآخرين. وفي الحالين يفقد المجال العام جزءاً من حيظه؛ لأن هذا المجال لا ينشأ ولا يتكون إلا بمجموع ذوات إنسانية حرة، تشارك هموم الجماعة، وتتواصل فيما بينها بحرية، وتسعى لتحقيق مصالحها، والدفاع عنها عندما تتعرض للتهديد، وفي المقابل تكسب السلطة الطاغية ذلك الجزء المفقود من المجال العام؛ لأنه فقد حريته.

لا يطلب الإسلام الحرية لمن يعتنقه ويرضى به ديناً فحسب، وإنما يطلبها ويأمر بالسعي إليها لكل بني البشر؛ أيّاً كانت مللهم التي ينتمون إليها، وأنحلهم التي يؤمنون بها. ولعل الحكمة في حث الإسلام على وجوب تحرير غير المسلم، هي أن حرية الإنسان شرط ضروري ولازم كي يعمل عقله، وإعمال العقل هو طريق الاستدلال الصادق للإيمان بالله، والإسلام يأمر بأن يستدل الإنسان كي يعتقده، لا أن يعتقده ثم يستدل⁽²⁾.

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ط 2، 2006)، ج 3/ ص 443، 444.

(2) حول هذه الفكرة انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مرجع سابق.

إن فقد الحرية هو أبرز علامة على فقدان الشورى، وهو أيضاً أوضح علامة على استبداد الدولة؛ سلطانية كانت أو حديثة. وفقدان الحرية⁽¹⁾، هو أحد أهم أسباب انحطاط المجتمعات الإسلامية، وعلّة أساسية من علل انحسار المجال العام، وسبب رئيسي لسيطرة قلة محتكرة للسلطة والثورة عليه. وقد عبّر الكواكبي عن ذلك بدقة في كتابه «أم القرى». قال الكواكبي على لسان «المولى الرومي»: «وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدرانا ما الحرية؛ هي ما حرمانا معناه حتى نسيناه، وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه، وقد عرف الحرية من عرفها: بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم. ومن فروع الحرية تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة... فالحرية هي روح الدين... وأعز شيء على الإنسان بعد حياته، وإنَّ بفقدانها تُفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعلّل الشرائع، وتختلّ القوانين»⁽²⁾. وعندما تكون الحرية مكفولة تكون ممارسة الشورى ممكنة ومنتجة أيضاً.

3- الإجماع:

«الإجماع» مبحثٌ من مباحث أصول الفقه. فالأصوليون يبدءون بذكر

(1) لمزيد من التفاصيل حول الصلة بين الحرية والتمدن في الرؤية الإسلامية انظر بصفة خاصة: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 400 - 401.

(2) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى: وهو ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة المكرمة سنة 1316 هـ (حلب: المطبعة العصرية، ب.ت) ص 33-31.

القرآن أولاً، والسنة ثانياً، والإجماع ثالثاً، والقياس رابعاً. وأثر الأصول الثلاثة الأولى هو إثبات أصل الحكم، بخلاف القياس، فأثره تغيير وصف الحكم من الخصوص إلى العموم⁽¹⁾. ولهذا التفرقة أهمية كبرى في بيان إسهام الشورى في التطبيق العملي لـ«الإجماع»، وإسهام كل من الحرية والشورى والإجماع في بناء المجال العام، وتشديد مؤسسات الدولة ذات المرجعية الإسلامية وتحسينها من الاستبداد، ومن ثم الوصول إلى حالة اللوائ والاستقرار الإيجابي في واقع الاجتماع السياسي الإنساني/الإسلامي.

يقول العلامة توفيق الشاوي: إن الأصل أن الإجماع بالمعنى اللغوي والواسع يمكن أن يقع في أي شأن من شئون الأمة الإسلامية؛ سواء كان ذلك في نطاق الأحكام الشرعية، أم فيما يسمى بالمسائل الدنيوية؛ أي السياسية والاجتماعية وما إليها⁽²⁾. وبهذا وضع الشاوي الإجماع في مكانته الصحيحة، وفتح الباب لإخراجه من ضيق التعريفات الاصطلاحية الأصولية القديمة، إلى سعة القضايا السياسية والاجتماعية.

أما قدماء العلماء فقد عرفوا الإجماع تعريفات اصطلاحية متعددة، منها تعريف الإمام الغزالي الذي ذهب إلى أن الإجماع هو: «اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية». أما الفناي؛ صاحب «فصول البدائع في أصول الشرائع» فقد ضيق دائرة الإجماع فعرفه بأنه: «اتفاق

(1) انظر في ذلك: عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (القاهرة: عنيت بتصحيحه ونشره إدارة الطباعة المنيرية - ط 1 - مطبعة التضامن الأخوي، د.ت) ج 1/ 42 - 46 حيث يورد عددا من تعريفات كبار العلماء للقياس.

(2) الشاوي، مرجع سابق، ص 163.

المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصرٍ على حكم شرعي»⁽¹⁾. والحكم الشرعي حسب مفهوم الأصوليين هو «ما لا يُدرك لولا خطاب الشارع»، وهذا المعنى هو الذي يميزه عن الحكم «الوضعي» الذي يعني بمصطلحات الأصوليين: كل ما يتعلق بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً. والحكم الوضعي بهذا التعريف هو بمثابة الجهاز التنفيذي للحكم الشرعي في السياقات الواقعية.

وثمة تعريفات أخرى للإجماع، ولكن أغلبها يدور حول ثلاثة عناصر هي: 1- الاتفاق، 2- ونسبة هذا الاتفاق إلى الأمة، 3- وموضوع الاتفاق: هل هو مقيد بالأمر الشرعي، أم إنه يشمل أي أمر من أمور الحياة الاجتماعية والسياسية؟. هذا السؤال الأخير بالذات هو ما يدفع إلى القول بأن التعريف الذي ذهب إليه الشاوي يسهم في إخراج مفهوم الإجماع من «الأسر الأصولي» الموروث من الأزمنة السابقة، إلى سعة المجال العام وقضاياه ومسائله التي تصطرع فيها المصالح والمفاسد.

ما يهمنا هنا هو أن فكرة الإجماع تستلزم بالضرورة قدراً من الحوار والتشاور في أمر ليس فردياً، وإنما له صفة العموم. ويشمل هذا الحوار مختلف الشئون العامة التي تهتم المجتمع في أي وقت من الأوقات. إن جوهر الإجماع هو التشاور الحر، ومن ثم فإبطال الشورى هو إبطال للإجماع،

(1) انظر: محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناي، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمي، 2006م - 1427هـ). وانظر أيضاً حيث حشد عدداً كبيراً من تعريفات الإجماع: علي عبد الرازق، الإجماع في الشريعة الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947) ص 6 و 7.

وتعطيل لوظائفه في تدبير شئون المجتمع. ويؤكد الشاوي في اجتهاداته على أن «الإجماع هو نتيجة الشورى والتشاور والمشورة بالمعنى العام دائماً، باعتبار أنه يفترض المداولة والنقاش الشفوي والكتابي؛ إنه الحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج في أي موضوع ثم الاتفاق، وهنا يتحقق الإجماع، أو الانقسام، وهنا يتعدد الاجتهاد»⁽¹⁾.

وإضافة إلى أفكار أستاذنا الشاوي، يمكن اعتبار الإجماع - من منظور سياسي - وسيلة من وسائل التعرف على إرادة الأمة، وأداة أساسية من أدوات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، ويحفظ له حالة السكينة والطمأنينة والوئام العام في ظل دولة تحتكم إلى مبادئ المرجعية الإسلامية العليا. وتكون الشورى والاستشارة عمليتين يستلزمهما بناء الإجماع، ويفترضهما تكوين الوعي الذي يمكن المجتمع من ممارسة حقه الأصيل في الولاية على نفسه. وإن تعطيل الشورى قد جرّ إلى تعطيل الإجماع، بهذا المعنى، وجنى على المجتمع الإسلامي أعظم جناية، وهي تمكين الاستبداد، وحرمان المجتمع من حقه في الاختيار الحر، وإهدار الحرية باسم الطاعة لولي الأمر، وانتزاع حق المجتمع في الولاية على نفسه بالمخالفة لأصول الاجتماع السياسي الإسلامي.

إن قرار «الإجماع» أعلى من قرار الشورى منزلة من حيث الحجية، والشورى ركن فيه، وممارسة الإجماع بالانتهاء إلى جماعة/ مجتمع، يسهم في تكوين المجال العام الحر بتراكم حصيلة «الإجماع» وتطوره مؤسسياً ووظيفياً عبر ممارسة الشورى والتشاور في مختلف مستويات المسؤولية الاجتماعية

(1) انظر الشاوي، مرجع سابق، ص 165.

والسياسية والعلمية. وتتجلى حصيلَةُ الإجماع وتراكماته فيما تعبر عنه من «توافق عام»، وفيما تسهم به في بناء المجال المشترك بين المجتمع بفئاته المختلفة، والدولة بمؤسساتها وهيئاتها المنوط بها رعاية مصالح المجتمع.

ولكن مما يؤسف له، أن أغلب الكتابات الفقهية - التقليدية بصفة خاصة - قد حبست نظرية الإجماع في إطار ضيق، وقيدته بثلاثة قيود هي:

أ- أنه لا يتم إلا بمشاركة «المجتهدين» من العلماء؛ فلا يشاركونهم الجمهور العام، أو «العوام» بتعبير كتب الفقه التقليدي (وهي أوصاف استصغارية من المؤكد أن إشاعتها تقلل من شأن السواد الأعظم من الأمة).

ب- أن الإجماع ينعقد بالاتفاق التام بين جميع أفراد جماعة المجتهدين.

ج- أن موضوعه يجب أن يكون حكماً شرعياً⁽¹⁾ بالمعنى السالف لمفهوم «الحكم الشرعي».

ورغم وجود آراء واجتهادات فقهية معتبرة لا توافق على تقييد الإجماع بتلك القيود، وتؤكد على انفتاحه على مختلف شرائح المجتمع، ومختلف قضاياها، ولا تشترط الاتفاق التام لانعقاد الإجماع، وترى أنه ينعقد بأغلبية الآراء⁽²⁾، رغم كل ذلك؛ لا تزال النظرة الضيقة التي تحبسه وتقيده بالقيود

(1) حول شروط الإجماع، مسأله، وكيفية انعقاده من وجهة نظر الأصوليين انظر مثلاً: محمد أبو النور زهير، أصول الفقه (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1425هـ - 2004م) ج 2/ الجزء الثالث، ص 143 - 183. وانظر أيضاً: الشاوي، مرجع سابق، ص 165-161، وهو يقدم رؤية نقدية متوازنة في الآراء الفقهية التقليدية بهذا الخصوص. (2) عرض الدكتور الشاوي لتلك الآراء، وأضاف عليها أفكاراً جديدة مهمة في كتابه المشار إليه، فقه الشورى، المرجع نفسه، ص 161 - 221.

المذكورة هي السائدة، وتحتاج إلى من يزلزلها ويهدم أركانها لتحرير «نظرية الإجماع» من هذا الأسر التاريخي الظالم، الذي حجّبها، ولا يزال يحجبها عن الحضور، والتأثير في إدارة مؤسسات الدولة الحديثة.

ولو أن نظرية الإجماع أخذت مسارها الطبيعي، وتطورت خارج تلك القيود، لكانت قاعدة صلبة تتأسس عليها «نظرية الرأي العام» بالمعنى الذي يعبر عن إرادة السواد الأعظم من أبناء الأمة في مجملها، وكل مجتمع من مجتمعاتها بصفة خاصة. ولو حدث هذا؛ لكانت نظرية الإجماع مرجعاً منضبطاً لمأسسة مبدأ «احترام إرادة الأمة وسلطانها» في اختيار الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وإقامة غيرهم كلما رأت ذلك، وكانت الشورى أيضاً مبدأً دستورياً للحكم، وآلية من آليات بناء المجال المشترك الذي يعبر عن ولاية المجتمع على نفسه، وبالتالي لبناء وتطوير المجال العام.

إن انتكاس مفهوم «الإجماع» وحصره في معنى أصولي/ فقهي ضيق، كان من أسباب تجميد نظرية الإجماع من جهة، كما أدى تعطيل الشورى إلى اضمحلال وظيفة الإجماع في بناء المجال العام وتمكين دولة الاستبداد من جهة أخرى. وفي تعطيل «الشورى والإجماع» معاً يكمن أحد أهم أسرار تدهور المجال العام الذي تمارس فيه الأمة حقها في الولاية على نفسها. وعندما حدث هذا التعطيل المتبادل بين الشورى والإجماع، كانت النتيجة هي حدوث «فراغ» نظري ومؤسسي - في آن واحد - في ساحة المجال العام، وكان لابد من قوة تملأ هذا الفراغ وتستولي عليه، ولم تكن هذه القوة سوى «قوة السلطان»، أو «سلطان القوة» السياسية. وهذا الاستيلاء كان نتيجة أسباب كثيرة منها: تغلب فقه الاستبداد، وتراجع نظرية الشورى وتعطل نظرية الإجماع.

إن الضرورات السياسية - في ظل انسحاب قوة الشورى وتعطل فعالية الإجماع عن الإسهام في تطوير المجال العام للتعرف على الإرادة الحرة للأمة؛ اقتضت أن تتدخل قوة السلطان، أو سلطان القوة من أجل تطوير الإجراءات الأمنية لضبط المجال العام. وتجلت حصيلة هذا التدخل في سلسلة متصلة من القوانين الاستثنائية وأحكام الطوارئ التي أصدرتها الدولة الحديثة وواظبت على تطبيقها لعقود طويلة، وهي لا تكاد توقف العمل بها حتى تعود من جديد لتستأنف تطبيقها في مصادرة الحريات العامة، والمحافظة على احتكار السلطة السياسية واستبدادها، ومصادرة كل تقاليد الشورى والاستشارة في الشأن العام، وتكاد تقضي أيضاً على تلك التقاليد في الشأن الخاص.

وقد أشار علال الفاسي في رؤيته التجديدية لمقاصد الشريعة، إلى مسار عكسي في تفسير ظهور الاستبداد؛ ومؤداه هو أن الاستبداد السياسي هو: الذي عطل الشورى وأبطل فعالية الإجماع، وحرفهما عن وظائفهما الأصلية. يقول علال الفاسي إن: «الاستبداد الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي هو الذي حول التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة تدور حول حجية الشورى والإجماع، وإمكان وقوعه وعدمه... إلخ»⁽¹⁾. وفي رأينا أن المسؤولية مشتركة بين الحكام المستبدين والعلماء المستسلمين لهم (علماء السلطان)، وأن التأثير السلبي لكل منهما قد دعم صاحبه في إقصاء الشورى وتعطيل فعالية الإجماع، ودعم الاستبداد، وغطى على تغييب إرادة الأمة، وأسهم في تدهور المجال العام.

(1) انظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الرباط: مطبعة الرسالة،

وحب الحصيد هنا هو: أن كلاً من نظرية الإجماع ونظرية الشورى يسهم في بناء «المجال العام» وفي تطوير مجمل مؤسسات الدولة ذات المرجعية الإسلامية. ولكن هاتين النظريتين بحاجة إلى تجديد النظر إليهما وتحريرهما من القيود التي ترسفن فيها، وتبعدانهما عن واقع الحياة ومشكلاتها أولاً وقبل أي شيء آخر.

إن انحسار «المجال العام» في واقع أغلب مجتمعات الأمة الإسلامية، يجد تفسيره في تآكل بنيته النظرية التي تشكلها قيم: الحرية، والشورى، والإجماع، وحلول نواقضها محلها وهي: الاستبعاد بدل الحرية، والاستبداد بدل الشورى، والاستفراد بدل الإجماع. ومن المؤكد أن هناك عقبات كثيرة تحول دون استرداد المجال العام، ومحاصرة مصادر استبداد الدولة، وتطوير إجراءات الشورى في الواقع المعاصر للدولة الحديثة في مجتمعات أمتنا الإسلامية، ومن أهمها:

1- ضعف الولاء المشترك لقيمة أعلى من القيم الفردية والمصالح الخاصة، وتأخر وعي المصلحة المشتركة بين مجتمعات الأمة.

2- سيادة وعي المصلحة الفردية وغلبة الأنانية بين قطاعات واسعة من أبناء مجتمعات الأمة في الواقع المعاصر، وارتباط مصالحها بالقوى الأجنبية أكثر من ارتباطها بالتكوينات الأصيلة لشعوب الأمة ومجتمعاتها.

3- المقاومة الصادرة عن جماعات مصالح خاصة وفئوية مضادة للمصلحة الجماعية المشتركة، مثل جماعات رجال الأعمال، وبعض الجماعات ذات النزعة الطائفية أو المذهبية. وإذا كان صحيحاً أن نفوذ كل

جماعة يوقف نفوذ الجماعة الأخرى، إلا أن ذلك لا يكون إلا لحساب تعزيز السلطات الاستبدادية، وعلى حساب المجال العام، والنفع المشترك، والحريات العامة.

وعندما يمارس المجتمع «الشورى» بحرية، يمكنه أن يطور مؤسسات تعبر عن إرادته، وتصبح قنوات الوصول إلى الإجماع والتوافق مفتوحة وجيدة الأداء. وفي أثناء ذلك، ونتيجة للشورى الحرة والإجماع الكاشف عن إرادة الأمة، والمنشئ في الوقت ذاته لتوافقات تراها الجماعة محقة لمصالحها؛ عندئذ يتكون المجال العام، وعندئذ يكون المجتمع قد وصل إلى مستوى الولاية على نفسه، وتكون دولته خادمة له، وجزءاً خاضعاً لسلطة الأمة، وليس فوقها.