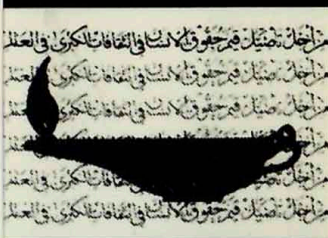

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

تجديد الفكر السياسى
فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان
التيار الإسلامى والماركسى والقومى

تقديم : محمد سيد أحمد
تحرير : عصام محمد حسن

أحمد صدقى الدجانى
توفيق الشاوى
حسام عيسى
حسنين كروم
حسين عبد الرازق
حلمى مراد
حيدر إبراهيم على
سعيد النجار
سليم العوا
عبد الغفار شكر
مأمون الهضيبى
محمد السيد سعيد
محمد سيد أحمد
نبيل الهلالى
نبيل عبد الفتاح
وحيد عبدالمجيد

يحيى الجمل

كراسات ابن رشد ٢

تجديد الفكر السياسى
في إطار الديمقراطية و حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

* هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان فى العالم العربى.. ويلتزم المركز فى ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما فى ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

* يتبنى المركز لهذا الغرض برامجاً علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين فى مجال حقوق الإنسان..

* لا ينخرط المركز فى أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض	مصر	أحمد عثمان	تونس
أسمى خضر	الأردن	السيد ياسين	مصر
آمال عبد الهادى	مصر	سحر حافظ	مصر
عبدالله النعيم	السودان	عبد المنعم سعيد	مصر
عزيز أبو حمد	السعودية	غانم النجار	الكويت
فاتح عزام	فلسطين	فيوليت داغر	لبنان
محمد أمين الميدانى	سوريا	هيثم مناع	سوريا

مستشار البحوث
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهى الدين حسن

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: ٩ شارع رستم - جاردن سيتى - القاهرة ١١٤٦١

تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

الآراء الواردة فى هذا الكراس لاتعبر بالضرورة عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

تجديد الفكر السياسى
في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان

التيار الإسلامى والماركسى والقومي

تحرير: عصام محمد حسن
تقديم: محمد سيد أحمد

أحمد صدقي الدجاني — توفيق الشاوي
حسام عيسي — حسنين كروم
حسين عبد الرازق — حلمي مراد
حيدر إبراهيم علي — سعيد النجار
سليم العوا — عبد الغفار شكر
مأمون الهضيبي — محمد السيد سعيد
محمد سيد أحمد — نبيل الهلالي
نبيل عبد الفتاح — وحيد عبد المجيد

يحيى الجمل

تجديد فكر التيارات السياسية
في إطار الديمقراطية و حقوق الإنسان

© حقوق الطبع محفوظة ١٩٩٧

الناشر : **مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان**
٩ شارع رستم - جاردن سيتى - القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥

إنجاز : **آفاق للنشر والترجمة**
١٦٦ ش ٢٦ يوليو - ميدان سفنكس
تليفون وفاكس : ٣٠٣٩٤٣٦

رقم الإيداع بدار الكتب القومية :٩٥/١٠٠٧٦
الترقيم الدولى : ISBN 977-[illegible]30-100-7

تقـــديـــم

أعتقد أن الندوات الخمس لصالون ابن رشد ، التى تشكل محتويات هذا الكتاب ، ذات أهمية كبيرة... ذلك إنها تتطرق إلى الإشكاليات الرئيسية التى تحكم مجتمعنا المصرى المعاصر.... وأعنى بذلك الإشكاليات الكفيلة بتأسيس الحياة السياسية المصرية على أسس أكثر رقيا ، وأكثر أصالة ... وأن هذه الندوات تشكل أساسا صالحا لدراسات متعمقة تفسح المجال فعلا لوضع ميثاق للوفاق الوطنى، يرتكز الى مرتكزات علمية وأكاديمية متينة ..

وربما كانت الإشكاليات الأولى المطروحة فى هذه الندوات هى إشكالية الديمقراطية .... فى ظل الخصوصيات التى تميز مجتمعنا المصرى ، وربما مجتمعاتنا العربية عموما ... وبوصفها الآلية التى تكفل تحقيق هذا الوفاق.. وهى القضية التى احتلت المكان الرئيسى ، ربما بالذات فى الصالون الذى تناول قضية حقوق الإنسان فى إطار تجربة الانتخابات الأخيرة فى مصر...وطرح سؤالا مركزيا هو : هل هناك حقيقة إيمان بالديمقراطية فى الحياة السياسية المصرية ؟ ...أم أن الديمقراطية ما هى إلا " تكتيك ...(!) "وما هى إلا "هدنة.." بين اتجاهات سياسية تتسم أساسا بطابع شمولى .. أو مازالت تحكمها رواسب هذا الفكر ، فى صورة أو أخرى؟

ذلك أن مرجعية هذه التيارات هى حتى الآن ، على ما يبدو ، مرجعية شمولية لا مكان فيها للرأى الآخر.. وإن كان ذلك من منطلقات مختلفة لكل منها على حدة .. بمعنى انه ، إن كانت هناك حاجة إلى الديمقراطية ، فإنه فقط لأن أى من هذه التيارات لا يملك القدرة المادية ،

ولا القدرة السياسية ، على أن يهيمن وحده .. وأن الاعتراف بحق الغير فى الوجود (والظاهرة ليست مقصورة على الحزب الحاكم ، وإنما تمتد لتشمل أيضاً تيارات وأحزاب المعارضة) وإنما هو فقط من منطلق أن هذا الاعتراف "شر أهون..!" وإنه يفسح لها جميعا تبريرا كى توجد هى الأخرى .. فليست الديمقراطية آلية بصفتها حقا مقررا بصفة نهائية ، ولا بصفتها خيارا إستراتيجيا لا رجعة عنه .. إن مرجعية الإسلاميين مثلاً، هي مرجعية الإسلام ... بصفتها مرجعية لابد أن تكون لها ، فى نظرهم، أولوية على أية مرجعية أخرى ، بل أن تكون لها صفة الإطلاق ....وهم يطالبون الاتجاهات الأخرى بالتسليم بهذه المقولة دون تحفظ ، بما فى ذلك اقباط مصر الذين لا يعتنقون الدين الإسلامى ....

أما الاتجاهات القومية ، فإنها تتمسك بأسبقية المرجعية القومية ، من منطلق أن الهوية القومية المتسعة للامة العربية جمعا ، كل لا يتجزأ ، وبمعنى أن العرب عموما هم شعب واحد يمتد من الخليج الى المحيط (مكانا) ، ومن الأزل إلى الأبد (زمانا) ... وأن هذه الهوية وحدها هى الكفيلة بتحقيق الانبعاث العربى ، والتقدم الاجتماعى ....وإن الاعتراف بالرأى الآخر - أى رأى آخر - إنما ينطوى على عنصر تعويق التقدم المنشود على الوجه الأمثل ....

ثم تنطلق الاتجاهات التقدمية واليسارية أيضا من فكرة أن ايديولوجيتيها وحدها تنتهج النهج العلمى الصحيح.. وهكذا نرى أن هذه الاتجاهات ما زالت جميعا شمولية ، وإنها لا تسلم بالديمقراطية إلا مكرهة ، ونتيجة عجز كل منها عن الانفراد بالساحة وحدها ..

والحقيقة أننى لا أتصور خروجا من هذا المأزق ما لم ترس التقاليد الديمقراطية على أسس أكثر رسوخا ... وهذا لن يتحقق أبدا فى ظل نظام

سياسى مصرى لا يؤمن هو ذاته بالديمقراطية ، ويتخذها فقط تكأة ليبدو، فى نظر العالم الغربى ، وكأنما هو جزء لا يتجزأ منه ! .. وهكذا يتضح أن الديمقراطية ، فى النهاية ، ما هى إلا ورقة توت لحجب عورتنا!

وجدير بنا فى هذا الصدد أن نسلط الأضواء على حقيقة أن السلطة ، طالما ظلت لا تعترف هى بالتعددية الحقه ، ولا تتيح فرصا متكافئة لمختلف القوى ، ولا تؤمن بالآليات الديمقراطية الصحيحة الى تداول السلطة ، وبحق الشعب فى أن يغير الحاكم فعليا ، بالانتخاب الحر المباشر ، وبتعدد المرشحين لمركز رئيس الدولة .. طالما ظل الحال هكذا ... فليس من المتصور على وجه الاطلاق أن تصبح الديمقراطية هى أساس الحكم ... فإننا بصدد مجتمع قائم على نظام هرمى ، حيث هناك حزب حاكم لا مجال قط لإحلال غيره محله .. ربما لإستناده فى الأساس ، ولأسباب تاريخية ، الى شرعية تعطى للمؤسسة العسكرية ، ولو بشكل مستتر ، مركز الهيمنة... وطبعا يصعب تصور تغير جذرى فى هذا الصدد طالما هناك حالة مواجهة مع إسرائيل ، لم تسو بعد عن طريق عملية سلام ، من شأنها أن تفضى فعلا الى سلام يقوم على العدل ..

والحقيقة أن ما أحزاب المعارضة ، فى " تركيبة " مصر الراهنة ، إلا صور مكررة لنمط البناء الهرمى المستقر على رأس السلطة .. إنها بمثابة دويلات تتبع دولة مركزية ، على أن الكل فى إطار مجتمع واحد .. ومعنى ذلك أن المعارضة ، بدلا من أن تكون نقيض السلطة ، هى صورة مكررة لها على نحو مصغر ! ..

والجدير بالملاحظة أيضا أن هناك خلافا جوهريا ما بين الديمقراطية الحقيقية القائمة على تداول السلطة بطريق الانتخاب الحر المباشر وبالتالى على تغيير رئيس الدولة.. وما بين الديمقراطية الصورية التى لا

تقوم على هذا الأساس .. فإن السلطة ذاتها ، فى إطار تداول السلطة ، إنما تكفل ، لكل من يخوض حقل العمل السياسى، أن يتحقق له ازدهار شخصيته المتميزة المستقلة .. فإنه لا يتبع رئيس الدولة بشكل أعمى ، وليس هو مجرد تابع له ولا هو مجرد "موظف" فى بلاطة ، وإنما هو بمقام الشريك فى بينة سياسية متعددة الأقطاب ، وإن كان لهؤلاء الأقطاب صلاحيات متباينة ، وتخصصات مختلفة ... أما إذا تحقق لفرد واحد فى المجتمع ، وليكن رئيس الدولة ، مركز متميز مطلق لا يمس ، فيتحول رجال السياسة جميعا حوله إلى مجرد أدوات يأتمرون بأوامره.. وتنمحى شخصيتهم المتميزة المستقلة .. ويصبحون مجرد موظفين لديه .. ومن هذه الوجهة ، تجهض الديمقراطية كنظام سياسى .. وهذا لا يشمل القيادة وحسب ، وإنما من شأنه أن يمتد ويعمم على امتداد المجتمع كله ... تلك، ربما، هى الإشكالية الأولى التى يمكن لنا استخلاصها من المناقشات التى يحتويها هذا الكتاب ...

ثم تشكل هذه المناقشات مناسبة لدراسة أكثر عمقا واستفاضة لأبرز المدارس الفكرية فى مصر.. وطبعا لم يكن بغريب أن تولى الصالونات الخمسة اهتماما كبيرا بالتيار الإسلامى ... فلقد خصص له صالونين .. وجدير بلفت نظرنا فى هذا الصدد المواجهة بين ممثل بارز للتيار الليبرالى هو الدكتور سعيد النجار ، وبين الدكتور سليم العوا بصفته أكثر ممثلى التيار الإسلامى تألقا واستنارة .. والحوار بينهما مثير ، وبالغ الصراحة، ولمس الجوهريات .. والجدير التأمل فى هذا الحوار ما كشفه من توافق ممكن بين الاتجاهين ، بشرط أن يبدى المتحدثون باسم الاتجاهين قدرا كبيرا من الانفتاح والاستنارة والاجتهاد ، بحثا عن مخارج للمأزق..

ومع ذلك ، علينا أن ندرك أن سعيد النجار ليس كل الليبراليين ولا سليم العوا كل الإسلاميين .. وكما يتضح من الصالون الآخر ، فليست

الأفكار التى يدافع عنها سليم العوا هى بالضرورة أفكار يعتنقها كل الإسلاميين، بما فى ذلك المتحدثون الرسميون للإخوان المسلمين...ولابد من التسليم بأن الشموليات التى ما زالت تستبد بالتيارات السياسية المختلفة ، ما زالت تفرز تباينات كبيرة فى الرأى ، وأيضا قدرا كبيرا من التشرذم فى الأشكال التنظيمية ، لكل اتجاه سياسى على حدة .. وهكذا لا يعنى الفكر الشمولى ،وما يتبعه من استقطاب اجتماعى ، مزيدا من التماسك والانضباط التنظيميين بالضرورة ، بل قد يفضى فى أحيان كثيرة الى عكس ذلك تماما ! ..

ثم إن هناك معضلات أخرى تواجه التيار الإسلامى ، فى مقدمتها أن هذا التيار هو الوحيد الذى يتجاوز ، فى ظروفنا الراهنة ، النخبوية ، بشكل لا يحتمل الإنكار ، ويمثل " الشارع " إلى حد كبير ، ويحظى بالتالى بقوة سياسية فعلية ، حتى مع إصرار الدولة على عدم الاعتراف به كحزب شرعى ، وإصرارها على بقائه خارج نطاق شرعيتها ، بل ولا ترى غضاضة فى تعريض نشطائه لملاحقات بوليسية وقضائية لا تنتهى .

المعضلة الثانية هى علاقة التيار الإسلامى بالأقباط ، وبحقيقة أن هؤلاء - " أحد عنصرى الأمة " - يشكلون أقلية ذات وزن كبير فى المجتمع ، وأن موضوع وجود أقلية دينية - ذات وزن وأصالة ومكانة - إنما يشكل مشكلة عويصة ، وأساسية، وبالذات فى ظرف لم تحل فيه بعد إشكاليات علاقة مصر بالدولة العبرية .. ومؤكد أن اليهود فى المنطقة لا تجوز مقارنتهم بالأقباط داخل مصر على أى نحو... ولكن وارد أن تتصور الاتجاهات الأكثر تزمتا فى التيار الإسلامى أن وجود اليهود ، بوصفهم أقلية دينية ذات مركز ممتاز على اتساع المنطقة (من جراء قوة اسرائيل إقليميا ، وبفضل مساندة أمريكا لها دون قيد أو

شرط) ، إنما لا بد أن يولد حساسيات فى العلاقات بين المسلمين وأى أقلية أخرى.. بما فى ذلك الأقباط فى مصر ..

ولم يكن صدفة أن التحول الذى أحدثه السادات بزيارته المفاجئة للقدس عام ١٩٧٧، إنما أجج فى مصر الفتنة الطائفية بين المسلمين والأقباط .. وأطلق "قنبلة موقوتة "ذات آثار يتعذر علينا ادعاء أنها مقصورة على الماضى فقط . وأنه لن تكون لها مضاعفات فى المستقبل .

ثم تعرض صالون آخر للفكر القومى ، ولعلاقة هذا الفكر بقضية الديمقراطية .. وجاز لنا أن نقول ، استنادا الى المناقشات التى جرت ، أن الفكر القومى يتعذر تصوره منسجما مع المنحى الديمقراطى ، ذلك أن فكرة القومية ، هى فكرة تعطى الأولوية لتعبئة المجتمع فى إطار ما يميزه عما لا ينتمى الى الهوية القومية .. ومن هنا ميل هذا الفكر إلى مصادرة الخلاف داخل صفوف معتنقيه .. ذلك بينما تؤصل الديمقراطية مشروعية الاختلاف فى الرأى ، وتنطلق من وجوب مقارعة الرأى بالرأى، أيا كان هذا الرأى .. ومن هنا ، فإن الطرحين ينطويان ، شئنا أم أبينا ، على قدر من التعارض يمس الأساسيات .. وهو خلاف سوف يلاحقنا على الدوام . لا مفر ..

وطبعا ، فإن التبرير الأساسى لتأكيد مشروعية الفكر القومى ، هو انه فكر تعبوى فى مواجهة مشاكل لا نملك غض النظر عنها فى ظل النظام العالمى الراهن .. من أهمها استمرار تفاقم الظلم الاجتماعى ، والحاجة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية ، الخ .. وهذه مشاكل تشغل أيضا الفكر التقدمى .. ولكن جاز لنا أن نتساءل : الى أى حد وارد إغفال الديمقراطية، وسيلة لتأسيس العمل التعبوى على أسس متينة ؟ .. ذلك أن الاعتراف بحق الغير فى الخلاف هو أفضل سبل تجاوز هذا

الخلاف .....وتلك مناقشة فلسفية لا تخص المنطلق القومى وحده. بل تتجاوزه إلى المنطلق التقدمى عموما .. وكانت هذه الإشكالية - تحديدا- موضوعا رئيسيا فى مناقشات الصالون الأخير ..

بل علينا تسجيل أن فكرة "التقدمية " أصبحت هى الأخرى تنطوى على معضلات .. ولم يكن غريبا أن صحيفة بمكانة "لوموند" الفرنسية قد خصصت ، فى شهرى يوليو وأغسطس الماضيين ، مجموعة دراسات لمناقشة مستفيضة ، ضمت مفكرين فرنسيين بارزين من مختلف الاتجاهات والتخصصات ، حول مفهوم فكرة "التقدم " وهل هى فكرة ما زالت قائمة ، أم أصبحت ، على حد قول عنوان سلسلة المقالات بـ "لوموند" ، "فكرة ميتة"؟....

ومع ذلك ، فليس من شك فى أن فكرة " التقدم "إنما تشكل قضية بالغة الأهمية للمجتمعات المتخلفة الموصوفة ب "الأقل تقدما ".. وأن أى إهدار لحق هذه المجتمعات فى إنجاز " تقدمها "إنما يحمل خطر إحياء الرؤى الإمبريالية ، والعنصرية ،وخطر تبرير المقولات القائلة بأن يكون للبعض حق مؤصل فى استمرار فرض التبعية والتخلف على الغير.. وقد طرح فى الصالون الأخير عدد من الإشكاليات الأساسية التى تتعلق بهذا الموضوع ، وهى جديرة فعلا بالتأمل المتأنى ، والدراسة الثاقبة....

وقد تبدو القضايا المثارة هنا أكاديمية مجردة ، ولكنها قضايا لم يعد يملك أحد ادعاء انه بوسعه إغفالها وطرحها جانبا .. فإن العالم "يتقدم"، بمعنى انه أصبح يخوض نوعيات جديدة من المعرفة ، وأصبح يسعى الى تحقيق صور مستحدثة من السيطرة والهيمنة ، سواء قصد بها هيمنة البشر - عموما - على البيئة الطبيعية المحيطة ، وعلى كوكب الأرض الذى نشأ الجنس البشرى فوق سطحه ، سواء قصد بذلك ما

ينتمى اليه مباشرة ، او يتجاوزه صوب المجرات فى المتناهى الكبير ، وصوب أدنى الجزئيات فى المتناهى الصغير ! ..

وختاما أقول إنه من الممكن استخلاص الكثير مما ورد فى هذه الصالونات الخمسة...والأمر المؤكد أن الندوات جمعت ممثلين أصلاء لاتجاهات شتى.... وهكذا أفسحت المجال لطرح المشاكل الحقيقية التى ينبغى التباحث حولها والتعمق بشأنها .. ومن هذا المنطلق أزعم أن ما تناولته المناقشات شىء لا غنى عنه اذا ما أردنا تجاوز المعضلات التى تعترض طريق النهوض بمصر ، والتى سوف يتعذر تجاوز المآزق التى تواجهها ما لم يجر التصدى لها بجرأة ، وبجهد فكرى جماعى ، مبدع وخلاق ..

محمد سيد أحمد

أكتوبر ١٩٩٦

الفصل الأول
اشكاليات تجديد فكر الإسلام السياسى فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان

تقديم

يثير الحوار مع تيارات الإسلام السياسي جدلاً عميقاً، فغالبية القوى والاتجاهات السياسية تتعامل بتحفظ شديد مع الاطروحات أو المنظومات الفكرية لهذه التيارات باعتبارها لا تتسق مع مفردات الخطاب الديمقراطي (كالتعددية الحزبية، التداول السلمي للسلطة بين مختلف الاتجاهات، الشعب كمصدر للسلطة .. الخ) أو خطاب حقوق الإنسان (كقضايا المساواة بين الرجل والمرأة وحرية المعتقد والتعبير والضمير).

ويعزز من هذه التحفظات والإنتقادات العامة تجاه الإسلام السياسي أن وصول القوى الإسلامية في بعض البلدان إلى السلطة قد أظهر تعبيرات شمولية في الممارسة، على حين افتقرت القوى الإسلامية المنافسة على الحكم في بلدان أخرى إلى مواقف محددة من موضوعي الديمقراطية وحقوق الإنسان طبقاً لما أفرزته وتواضعت عليه الخبرة الإنسانية عبر مسار كفاحي طويل .

وعلى الجانب الآخر، فإن العاطفين على فكر الإسلام السياسي وتياراته يرون بأن هذا الفكر لديه ما يؤهله للتجاوب مع موضوعي الديمقراطية وحقوق الإنسان بكل أبعادهما، ويرى هؤلاء أن الإحتجاج على الإسلام السياسي إنما ينبع من قراءة خاطئة أو مغرضة للتجارب التاريخية وللتفسيرات المستندة إلى خبرات قديمة أو محدثة غير ملزمة للآخرين بالضرورة. كما أن الآونة الأخيرة قد شهدت من جانب بعض

رموز هذا التيار طرح أفكار ذات أفق متقدم فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان .

وقد رأى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن معالجة هذه الرؤى من مختلف أبعادها على أرضية من الفهم والحوار المستنير تعد من أهم ما يمكن أن يسهم في حل إحدى الإشكاليات المطروحة على الساحة السياسية والفكرية والعربية، فضلاً عما تنطوي عليه مثل هذه المعالجة من تجنيب المنطقة لمزيد من انتهاكات حقوق الإنسان التي تجري في سياق الصدام القائم بين أصحاب هذه الاتجاهات والرؤى المتعارضة.

من هذا المنطلق نظم المركز أمسية ثقافية في إطار صالون ابن رشد في السادس من مايو ١٩٩٥ وذلك للحوار حول " تجديد فكر الإسلام السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان " ودعا إليها- كمتحدثين رئيسيين كل من :

أ د . توفيق الشاوي	**أستاذ القانون والمفكر الإسلامي المعروف .**
د . حيدر إبراهيم علي	**مدير مركز الدراسات السودانية .**
المستشار مأمون الهضيبي	**متحدثاً عن جماعة الإخوان المسلمين .**
أ . نبيل عبد الفتاح	**رئيس الوحدة الإجتماعية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام .**

وقد أسند المركز إدارة الحوار إلي د. عبد المنعم سعيد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

د. عبد المنعم سعيد

اسمحوا لي جميعاً في البداية أن اشكر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، لدعوتي ودعوة زملائي على المنصة لهذا اللقاء، وفي الحقيقة أصارحكم القول أن كثيرين حدثوني تليفونياً وفي الطريق محذرين من هذا اللقاء ، ولكن كان لدي ثقة في نفسي وفي زملائي وفي الحضور من أننا نستطيع ان نجري حواراً ديمقراطياً وحقيقياً، حول موضوع " تجديد فكر الإسلام السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان ". وهذا الموضوع جزء من جهد علمي يقوم به مركز القاهرة منذ ما يقرب من عام لمحاولة تحفيز كافة أركان الفكر العربي والمصري بكافة أشكاله الليبرالية والقومية والإسلامية على مواجهة عدد من القضايا المحورية، سواء لأن هذه القضايا أصبحت أساسية بالنسبة لأي تطور في مجتمعاتنا، أو لأنها أصبحت مفروضة بحكم تطورات محلية وإقليمية وعالمية لها أهميتها وأصبح لا يمكن تجاهلها. وأعتقد أنني لا احتاج إلى التذكير بأن مركز القاهرة هو معهد علمي يقوم أساساً على البحث والدراسة والاجتهاد بموضوعية في التعامل مع موضوع من أكثر الموضوعات حساسية ودقة وهو موضوع حقوق الإنسان .

وسوف يكون نمط هذا اللقاء هو أننا نسمح للإخوة معي بالحديث في فترة لا تتجاوز عشرين دقيقة ، وسوف أحاول أن أكون صارماً في هذا التوقيت لأن الهدف هو إتاحة فرصة أكبر للقاعة لأن يحدث حوار حقيقي بيننا ، وسوف نبدأ بداية أكاديمية من أ. نبيل عبد الفتاح ثم نعطي الكلمة إلي د. توفيق الشاوي ثم المستشار مأمون الهضيبي ثم نختتم بالدكتور حيدر إبراهيم علي.

الأوهام الكبرى حول تجديد الفقه الإسلامي

أ. نبيل عبد الفتاح

في الواقع فإن مداخلتي لا تأتي من موقع الداعية، ولاتأتي من موقع المساجل السياسي، أو الأيدولوجي، وإنما تأتي من موقع الباحث الذي يرصد الظواهر التي تحدث أمامه ويحاول أن يحللها ويثير بعض التساؤلات ويطرح بعض الاجابات عليها. والسؤال الأساسي المطروح هو: هل يمكن تجديد فكر الإسلام السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ وفي طريقي لمحاولة الإجابة على السؤال الذي تطرحة علينا الورقة، سوف أحاول أن أناقش ما يمكن أن نسميه مجموعة من الأوهام والأساطير الشائعة حول موضوع التجديد والجمود في الفقه الإسلامي. وفي اعتقادي أن هذه المجموعة من الأساطير تحول دون مناقشة موضوعية متعمقة لموضوع التجديد أوعدم التجديد. فنحن نعيش في بيئة من الحروب الباردة الفكرية وحروب النار على الساحة السياسية سواء في مصر أو الجزائر، وهذا يدور في واقع الأمر في ظل عدد من الفجوات السياسية. هناك فجوة بين السياق المحلي والسياق العالمي، وفجوة تتعلق بأزمة الحس السياسي - في مصر وفي الجزائر أيضاً - بما يحدث داخلنا وخارجنا. وهناك أيضاً أزمة في الخيال السياسي الخلاق لدى كافة اطراف المعادلة السياسية في كلا البلدين. وهنا كذلك أزمة علاقة الذات الفكرية لكل تيار بالتيار الآخر.. فجوة معرفة كل تيار بالتيار الآخر في أصوله وفي تطوراته . فكل تيار سياسي يختزل التيار الفكري السياسي الآخر في مجموعة من المقولات العامة البالغة العمومية التي يتم تسييدها وإشاعتها. ويظل كل طرف أسيراً لهذه

الرؤى في معرفته للطرف الآخر وفي صراعه معه . ومن خلال آلية تعميم الرؤية وتجزئتها وإعادة إنتاجها وانتشارها، فإن كل طرف يرى الآخر عبر صور نمطية غالباً ما تتشكل بالأساس من رؤيته التي صنعها حوله من ناحية، وحول الآخر من ناحية أخرى ويترتب على سيادة الصور النمطية أن تنتج اطراف المجال السياسي الديني والعقيدي والايدولوجي في مصر عدة أوهام - ولنقل عدة أساطير- آمنوا بها ونشروها بين الناس، فغدت مع التكرار والجزم ولغة اليقين، كأنها حقائق يتعين علينا التسليم بها والقبول بها بلا نقاش، ولعل أبرز هذه الاوهام :

أولاً : وهم "الحركة الاسلامية الواحدة" :

يتأسس هذا الوهم على أن الحركة الإسلامية السياسية - سواء في مصر أو في الجزائر- هي حركة شاملة واحدة، وان الاختلافات بينها هي محض اختلافات جزئية ، ومن ثم فإن سماتها تبدو واحدة موحدة . ويقوم هذا الوهم على ضرورات الصراع السياسي والفكري التى تتطلب صناعة صور بسيطة ومختزلة عن الطرف الآخر أو الخصم، وإلصاق مجموعة من الخصائص حول الخصم حتى يسهل إنزال الهزيمة الفكرية والايدولوجية به.

والواقع أن جماعات الإسلام السياسي متعددة، وهناك تنويعات وتناقضات كبيرة بينها، فهي لا تشكل في مجموعها جماعة متجانسة، بل يمكن القول أيضاً أن كل جماعة واحدة وإن بدت متجانسة تشهد خلافات وصراعات داخلية لا يراها البعض، سواء كان ذلك هواه ورأيه، أو لأسباب خارجة عنه. ولعل أبرز هذه الاسباب :

أولها: أن اقساماً واسعة من تيار الإسلام السياسي الراديكالي هي بطبيعتها مجموعة من الحركات السرية وإنتاجها الأيدولوجي ليس موضوعاً للتداول العام. ومن ثم فإن كل ما ينشر عن هذه الجماعات هو

رهن القنوات الأمنية أو القضائية أو الإعلامية التي يغلب عليها طابع الهجاء تحت عنوان "الإرهاب والإرهابيون".

وثانيها: أن الإنتاج الفقهي والايدولوجي لهذه الجماعات يتم في ظروف تتطلب تلبية احتياجات محددة وعلى رأسها هجاء الدولة والقوى السياسية الأخرى وتكفيرها، لأهداف خاصة بالتجنيد وكآلية للتماسك الأيدولوجي الداخلي داخل هذه الجماعات الصغيرة، وكذلك لابراز التمايز السياسي بين هذه الجماعة والجماعات الأخرى، وبينها وبين الجماعات الأكبر، بما يؤدي إليه ذلك من جمود وتزمت ومحافظة شديدة يفرضها هذا السياق الذي يتم فيه الإنتاج الأيدولوجي.

وثالثها: أن طبيعة الصراع السياسي مع الدولة والقوى السياسية الأخرى، تفرض على هذه الجماعات التعاضد والتماسك والغلو في إنتاج الأفكار وبخاصة الافكار الفقهية، ولاتسمح بالحوار الداخلي ولا بالخلاف الكبير في الرأي حول الفقه والتفسير. وغالباً ما يكون الخلاف داخل هذه الجماعات مرجعه بعض الخلافات الفقهية. ولعل أبرز الامثلة على ذلك، المثال الخاص بالصراع حول ولاية الضرير، أو قضية العذر بالجهل كموضوع للخلاف بين الجماعة الاسلامية وتنظيم الجهاد.

ورابعها: أن الصور الشائعة عن الإسلام السياسي تتعامل مع الظاهرة وكأنها هابطة من السماء أو من عوالم أخرى، في حين أنها ليست سوى تعبيرات سياسية عن حركة اجتماعية لها عواملها وتطوراتها وصيرورتها الخاصة.

ومفاد القول أن هناك، وهماً شائعاً ينزع الى النظر الى تيار الاسلام السياسي ككيان جماعي واحد يتسم بسمات ذات طابع عام، وهذا أمر غير صحيح. ويؤدي غياب المعرفة بالتمايزات والتناقضات والخلافات

في الرأي داخل هذه الجماعات إلى ابتسار في الرؤى حول "الآخر" السياسي، ويؤدي غياب المعرفة بالتمايزات والتناقضات والخلافات في الرأي داخل هذه الجماعات الى ابتسار في الرؤى حول الآخر السياسي، ويؤدي أيضاً الى تبسيطات وجزم في الأحكام التي تدور حوله وتبتعد عن واقعه في ذاته وفي المجتمع ، وهو ما يؤدي الى مزيد من الجمود وتكريس السلفيات السائدة في كافة أجنحة العمل في مصر.

ثانياً : وهم الجمود الفكري والعنف الحركي :

وهو أحد أهم الاوهام التي أراها ناجمة عن نزعة تجميع كل الجماعات الاسلامية في سلة واحدة. ومبعث هذا الوهم النزعة للإنتصار المبدئي على الخصم، وهي نزعة نفسية تهدف الى اسعاد الذات وطمأنتها، وهذه النزعة تصدق أيضاً بشكل كامل على وصف الآخرين بالكفر أو عدم سلامة إيمانهم . وهي نزعة تتأسس على أن تيار الاسلام السياسي – الفكر والجماعات – كيانات متحجرة وجامدة ، ومن ثم يتم اغفال أنها حركات سياسية وفكرية واجتماعية ، وأنها بهذا الوصف تتصارع وتتفاعل وتطرح أسئلة وتقدم اجابات، أياً كان الرأي في هذه الإجابات.

إذن لا يستطيع المرء الإنسياق وراء هذه الأوهام، وأن يجمع في سلة واحدة عمر عبد الرحمن، علي بلحاج، حسن الترابي، عباس مدني، راشد الغنوشي، عبد الله العلايلي، طارق البشرى وسليم العوا، وفي تقديري أن الجمع بين كل هؤلاء في سلة واحدة يشكل نوعاً من الخلط في الرأي والرؤى.

وهناك أيضاً ملاحظة مبدئية في هذا السياق : أننا نلاحظ من خلال ملاحظة امبريقية وتحليلية بأن هناك جموداً يلف مركز الحركة الإسلامية في مصر، جموداً فكرياً وجموداً فقهياً، وفي حين أن اطراف الحركة تتسم بالحيوية والديناميكية، وفي هذا الاطار تقدم الحركة الاسلامية في تونس مثلاً على ذلك.

ثالثاً : أوهام الذات :

ويرد في هذا الاطار وهم تأميم النص الديني المقدس ، فأبرز مكونات اوهام الذات لدى بعض أطراف الإسلام السياسي، وهم تأميم الأصول الاسلامية واحتكارها وتوظيفها ، وهو وهم يؤكد أن بعض قادة وتابعى الحركة الاسلامية يعتقدون أن الاسلام حكر عليهم فقط دون غيرهم . ويؤدي وهم احتكار المعرفة بالاسلام واصدار الاحكام على الآخرين ، الى صحة بعض الانتقادات الموجهة لهذا الاتجاه بأنهم يمثلون سلطة دينية تسعى فقط للحكم ، وتمسك بأحكام ومعايير اصول الاسلام من خلال تفسيراتها الخاصة للسيطرة على الدولة والمجتمع . وهذا أقرب الى وهم اصطناع البعض فكرة رجال الدين المنزلة والمنزهة عن أهواء المصالح والأهداف . ويذكي هذا الإعتقاد وهذا الوهم معاً نزوع البعض الى محاولة النطق المطلق باسم النص المقدس أو النص السُّنوي (نسبة الى السنة) وأعتقد أنها نزعة غاشمة للاستيلاء على النص والعياذ بالله، فضلاً عن كونها محاولة للتماهي بين تفسير بشري ومطلق للنص الديني والتداخل بينهما ، وهذه ظاهرة تسم التفسيرات الرائجة الآن على ساحة انتاج الافكار الفقهية في بلادنا ، وهي ظاهرة تكاد تتفق نسبياً مع ما اظهرته دراسات "اجناس جولذيهر" في بحوثه من أن النص التفسيري للقرآن، والمقدس لدي بعض المفسرين المحدثين، أخذ من النص القرآني أكثر مما اعطى .فهي محاولة لفرض سياجات وأسوار حول رحابة النص الديني وحول مرونة وامكانية استيعابه للابداعات والاجتهادات البشرية المرنة . وبالتالي فهي محاولة لاغلاق دائرة مفتوحة عن ثقة ورحمة بالإسلام والمسلمين معاً ... والمسّلم به أن الاسلام كقاعدة لا يأخذ مفهوم الإكليروس أو المجامع المقدسة، وليس في الاسلام طبقة رجال دين تحتكر التفسيرات والنصوص . على الرغم من أن دراسات البعض أكدت على

أن التطور الاجتماعي والفقهي للمجتمعات الإسلامية قد أنتج مثل هذه الطبقة، إلا أن القاعدة الاساسية أنه لا اكليروس في الاسلام ولا مجامع مقدسة، سواء تمثلت هذه المجامع المقدسة الآن في مجموعة من الناس أو مجموعة من الشيوخ أو الجوامع أو قادة الحركات الإسلامية، لأنه لا عصمة لهؤلاء البشر، ولاتأميم لنصوص الشريعة ولا سد لرحمة الله تعالى على الناس مهما حاول هؤلاء وأولئك، فكل ذلك خارج عن سماحة ورحمة الدين الاسلامي الحنيف.

وبين أوهام الذات أيضاً يرد وهم ضعف الآخرين والقدرة على تحقيق الانتصار السريع والوصول الى السلطة، فالنص الاسلامي الفقهي الراهن ينظر الى "الآخر" السياسي والاجتماعي والثقافي والديني باعتبار أنه ضعيف عددياً وفكرياً، وبالتاي فهو يرى أن إمكانية الوصول الى أريكة الحكم أو السلطة هي مسألة وقت لا يتجاوز الأجل المتوسط على أفضل تقدير، وهو وهم يعبر عن تقدير متوهم لقوة الذات الجماعية للإسلام السياسي وقادتة بالتحديد، ويقوم على قراءة مبتسرة لواقع الناس وواقع السلطة السياسية في مصر، وعلى قراءة مغلوطة لوزن الخصوم السياسيين. وهي قراءة تنظر للمجتمع من خلال ايمان العوام، وضعف رموز وتعبيرات القوى السياسية الأخرى على الساحة الحزبية. ويشيع هذا الوهم لدى الكثيرين، لكن تطور الظروف وتطور الصراع القمعي بين الدولة وبين بعض حركات الإسلام الراديكالي يؤكد على أن هذا الوهم لا يزال يسود لدى البعض.

وتتضمن أوهام الذات كذلك ، وهم أن العلماني كافر وخارج عن نطاق الدين الاسلامي. ويتم تسييد هذا الوهم من قبل بعض الجماعات، ومفاده أن "الآخر" يتم تجسيده في صورة العلماني بإطلاق ، وذلك لنقل

الصراع من مجال السياسية والثقافة والاجتماع والمصالح الاجتماعية والسياسية المتصارعة الى مجال الدين المحض إذا جاز التعبير، ويؤدي هذا الاختزال الى تحديد دائرة الحوار أو أجندة الحوار حتى يستطيع أن يفرض هذا التيار أسئلته مقدماً، ومن ثم اجاباته وأحكامه، استسهالاً وتبسطاً ورغبة في الحصول على انتصار سريع وحاسم، لكنه استسهال وتبسيط لا يتسق مع الواقع.

قد يكون الآخرون علمانيين، ولكن الأمر ليس بهذه البساطة، هناك الماركسي العلماني، الليبرالي العلماني، الناصري والقبطي، وغير القبطي.. تضاريس معقدة تحيط بدلالات هذه الالفاظ. وهذه التصنيفات العلمانية ليست ديناً، وإن تحولت لدي البعض الى دين وكهانة أيضاً، وهي أيضاً ليست هجاء أو مذمة . بل نستطيع أن نقول أيضاً أن ثمة علمانيين كثيرين متدينين، ويمارسون فرائض الدين ونواهيه بعيداً عن طقوس الاستعراض التي يمارسها البعض ممن يكفرون الناس، ولكنهم يرون أن الدولة باعتبارها شخصية معنوية لا تدين بدين معين، ولاهي في خصومة مع الدين أياً كان هذا الدين، ولكنها تكفل للناس أن يمارسوا ايمانهم وتقاليدهم وطقوسهم في أمن وسكينة، وتحول دون أن يسيطر البعض باسم الدين على حريات الناس المدنية والدينية .

ولكن هناك من يريدون أن يعطوا - بناء على فهم مغلوط - ايحاء بأن الدولة المدنية الحديثة هي دولة الحاد ، وهي تأبي الدين وقد تحاربه. وتلك تجارب ثبت فشلها تاريخيا أيضا ، والاصرار عليها هو من قبيل غض البصر والبصيرة عن حقائق الامور.

هناك ملامح للأزمة الراهنة في الفكر السياسي الاسلامي. ولا شك أن العنف المتبادل بين الفصائل وبين الدولة يحول دون بلورة منظومة من

الأفكاو والقيم المستمدة من الرؤى الاسلامية للإجابة على أسئلة العصر، هنالك أيضاً ضغوط فقه البداوة النفطي، الذي يؤثر في الأعماق على انتاج المؤسسة الفقهية الازهرية وبعض الدوائر في الحركة الاسلامية.

ولا ينبغي أن نغفل أن الفكر الديني والفكر الاسلامي يدور لدى الكثيرين في دوائر مغلقة لاعادة إنتاج أنظمة التفسير والفتاوي المذهبية في المذاهب الاسلامية الكبرى، وأن هناك خوفا ووجلاً من الابداع في مجال التفسير. هناك أزمة في العلاقة مع الواقع، فجوة في العلاقة مع النص المقدس .

كذلك فإن فكر بعض الجماعات الاسلامية السياسية قد انتقل من التقليد المصري التاريخي الذي كان يستهدف اعادة تفسير النصوص لمواجهة مشكلات الحاضر وبلورة الحلول التي تربط بين الدين والحياة وتربية المواطنين من خلال اقامة صلات من الدعوة والموعظة الحسنة، الى محاولة الانفصال عن المجتمع وتكفير المخالفين في الرأي .

وكذلك محاولات تحديث الدراسة في كليات الحقوق لإقامة علاقات مقارنة ودراسات مقارنة بين الشريعة والقانون الحديث، انتهت في النهاية الى محاولات وممارسات شكلية لم تؤد الى دراسات كبيرة بإستثناء الدراسات التي قام بها استاذنا الكبير أ.د. عبد الرازق السنهوري .

وأعتقد أن اغلب الدراسات التي تمت حول الدولة الاسلامية من جانب بعض الفقهاء ليست سوى اعادة صياغة للمفردات القانونية الشكلية في الفقه اللاتيني والفقه الفرنسي. وقد نجد مجموعة من الكتابات لكن لا يوجد أي تأصيل أو أية دراسة ذات طابع اجتهادي بمفهوم الدولة الاسلامية، في تقديري أننا لا نستطيع ابتداءً أن نقدم إجابة فى المطلق . لابد أن نرصد التناقض فى مواقف بعض الجماعات

السياسية والرديكالية تحديدا، والمتمثلة فى تقديم مجموعة من التصورات حول الإنسان وحقوقه وحرياته، تركز على فهم خاص يدور حول مجموعة من الإلتزامات والضوابط - ان لم نقل صراحة القيود - بما يؤدى إلى غياب مجال الخصوصية الفردية والإنسانية باعتباره مجال حرية وإرادة إنسانية فاعلة. هذا التصور يتناقض فلسفيا مع نظام حقوق الإنسان . ومع ذلك فثمة تناقض آخر مبعثه اهتمام هذه الجماعات السياسية الإسلامية بأنشطة حقوق الإنسان وبياناتها للإعلان عن انتهاك أجهزة الدولة لقواعد حقوق الإنسان إزاء بعض المنتمين لها، ومن ناحية أخرى فإن بعضها يقوم بممارسة بعض الانتهاكات لهذه الحقوق إزاء بعض الكتاب أو المواطنين أو المغايرين دينيا. هذا تناقض لم يجد حلا حتى هذه اللحظة . نستطيع أن نرصد أيضا تناقضا موازيا للقوي الليبرالية والعلمانية يتمثل فى صمت بعضهم إزاء انتهاكات موجهة للإسلاميين من قبل الدولة، سواء فى مصر أو فى الجزائر .

لايمكن لأي فكر اجتماعي أو سياسي أن يتطور أو يتخلف - في تقديري - بعيداً عن السياقات الاجتماعية والسياسية. ومن ثم فان سيادة ثقافة عسكرة السياسة واجتياحها كحالة الجزائر، لا تؤدي سوى إلى إنتاج نظائرها على الجوانب الأخرى للقوى المتصارعة . ويمكن ان نقول أن لدينا السياسي العسكري والمثقف العسكري بتعبير أدونيس، والواعظ والفقيه العسكري، والأخير كنظائره يدور حول فقه الأوامر والنواهي دون السعي إلى فتح أبواب الرحمة للمسلمين .

وعلى الجانب الآخر، فإن نظام حقوق الإنسان يتأسس فلسفيا على إحترام مطلق للإنسان إذا جاز التعبير، ومن هنا فإن المطالبة بتطبيق حقوق الإنسان والحريات المدنية هي فريضة عصرية وضرورة مجتمعية

على دعاة هذا المشروع. ولا يعني رفض انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة من جانب الحركة الإسلامية عدم الوقوف مع المنتمين لهذه الحركة فى القضايا التى يجب أن تتوفر لهم فيها كافة الضمانات، وقواعد الحد الأدنى للمعاملة العقابية .

ويبقى سؤال هام هو تجديد فكر من؟ فليس الجميع سواسية، وبداية نستطيع القول باطمئنان شديد أن هناك علامات على الطريق، تتطلب النظر إليها بإمعان شديد على طريق تقديم إجابات - أيا كانت - على أسئلة معاصرة، أولها اجتهادات راشد الغنوشي فى تونس تحديدا، وبعض اجتهادات فتحى يكن وأبى القاسم حاج حمد وعبد الله فهد النفيس وسليم العوا وطارق البشري. وهناك بعض بيانات الاخوان المسلمين الأخيرة التي اعتقد إنها محاولة، يختلف المرء أو يتفق معها، فى التأصيل والمضمون والاجتهادات، ولكن تظل محض محاولات على الطريق. وإن كان ذلك لا يمنعنا من القول كما أشرت من قبل - أن أطراف الحركة الإسلامية أكثر حيوية على صعيد إنتاج الأفكار من مراكز الحركة الإخوانية فى مصر.

وعلاوة على ذلك، فإن القبول بفكرة النظام الديمقراطي البرلماني وتداول السلطة يعني أن إدخال العناصر المعتدلة فى الحركة الإسلامية السياسية وإضفاء المشروعية القانونية عليها ككيانات سياسية، يعني وبوضوح نبذ العنف نبذا قاطعا فى التعامل السياسي وفى الحركة الاجتماعية، وفي القبول بوضوح بقيم الديمقراطية المدنية وأسسها الفلسفية . وينبغى اعتبار نزع القداسة وتفكيك احتكار تمثيل دين الأغلبية مسألة أساسية حتى يمكن أن يكون التفاعل السياسى المدني مرتكزا على قواعد سياسية مدنية .

إن تطبيع - ودعونى استعمل هذا التعبير سيئ السمعة- القوي المعتدلة فى إطار الشرعية القانونية، سيؤدى إلى انعكاس التفاعلات الناتجة فى المسرح السياسي على الجماعات وعلى تفاعلاتها الداخلية، بما يؤدى إلى بروز اتجاهات تعبر عن نفسها علنا وليس سرا .

هناك أيضا تناقضات لا تزال قائمة فى القبول بحقوق الإنسان كنظام اجتماعى والديمقراطية كأساس للنظام السياسى . هذه التناقضات تبدو وكأنها أساسية، ولكن من ناحية أخرى نستطيع القول أن هناك أرضية مشتركة فى مجال الحقوق المدنية والسياسية بين الإسلام وبين حقوق الإنسان، بل ان النقاط الإشكالية في غالبها يمكن حلها بالاجتهاد، ولكن تلك عملية تتطلب ديناميكية واسعة وشعورا حقيقيا بالتحدى من قبل العناصر المفكرة داخل حركة الإسلام السياسى.

ويبقى أخيرا أن نشير إلى أن هناك تحديات عديدة تطرح نفسها على حركة الإسلام السياسى وعلى غيرها من القوى الأخرى أيضا، وتطرح نفسها فى واقع عالمى لا نستطيع إغفاله، منها أزمة الدولة القومية، مشاكل الأقليات اللغوية والعرقية والدينية والجنسية، مشاكل تطوير الأنظمة القانونية الحديثة وتعقيداتها، وهى مشاكل ومعضلات فكرية وفلسفية لا تجد صدى فى الإنتاج الفقهي والسياسى الإسلامى حتى هذه اللحظة ، وان كانت هناك مبادئ عامة مبسطة، ولكن هذه المبادئ العامة المبسطة لم تكن تكفى فى الماضى، فمن باب أولى لا تكفى الآن بل نستطيع أن نقول أنها لا تصلح .

التحرير قبل التجديد

أ. د. توفيق الشاوى

سأكتفى ببعض النقاط التى أرجو من المتحدثين أن يفكروا فيها جيدا ويتأملوها من أجل الوصول إلى حكم صحيح على ما يسمونه بالإشكالية بين الحركات الإسلامية وغيرها.

أولا : أن ما يميز الحركة الإسلامية هو البعد فى العمق وفى المنبع، نحن نبدأ بالمنبع الإسلامى وهو الرسالة كما فى مصادرها الإلهية القرآن والسنة، نبدأ بها فى كل شئ ، والغاية هى تحرير جميع أراضي العالم الإسلامي واستعادة جميع شعوبنا لحريتها كاملة ولذلك فإن هذه الحركات ما زالت وستبقى - إلى أن يتحقق هذا الهدف البعيد - حركات تحررية ... حركات تحرير . ويكفى أن تنظر الآن إلى ما هو حاصل فى فلسطين، من الذى يناضل ويموت ويستشهد فى سبيل تحرير الأرض؟ لماذا ؟ لأنه يبدأ بقاعدة عقيدية إسلامية وهو واجب الجهاد على كل فرد إلى أن يتحرر كل شبر من أرض الإسلام. وهم من أجل هذا يضحون ويموتون ويستشهدون وسوف يسيرون على هذا المبدأ. لا إلى أن تتحرر فلسطين وحدها، وإنما جميع أراضى الإسلام. فنحن ما زلنا فى مرحلة التحرر .

أنتم سبقتمونا والحمد لله لأنكم وصلتم إلى الإستقلال وركبتم السلطة منذ خمسين أو أربعين سنة، المحاكمة التى يقدمها الأخ نبيل عبدالفتاح ، أولى به أن يقدمها إلى هؤلاء الذين ركبوا مقاعد السطة ومازالوا فيها منذ الاستقلال حتى اليوم، لمحاسبتهم على ما فعلوا وما يفعلون . لكننا حركات تحرر وسنبقى كذلك إلى أن تتحرر جميع الشعوب الإسلامية، وتتحرر وتعود دولة الإسلام كاملة شاملة على الأسس التى أمر بها القرآن والسنة كما نفهمها أو كما تفهمونها. إذا كانت هناك دعوة

للتجديد، اسبقونا انتم فى التجديد، نحن لا نكره أبدا أن تسبقونا فى التجديد، لكننا لا بد أن نقوم أولا بعملية التحرير.

ثانيا : فى مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، أنا أعترض على ما ورد فى ورقة الندوة من النظر إلى فكر الإسلام السياسى فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان . الديمقراطية الحقيقية هى إطار مؤسسى يبين كيفية اختيار من يتولى السلطة عن طريق ثقة العامة،في من يتولى الحكم. فالديمقراطية هى نظام مؤسسى معنى بإيجاد المؤسسات التى تحكم، ولكن بماذا ستحكم هذه المؤسسات؟ هذا موضوع آخر. أنا أعتقد أن الإسلام وشرعية الإسلام بدأت من الناحية الأخرى وهى كيف يحكم الحاكم؟ وبماذا يحكم؟ وبعد ذلك نختار الحاكم. لكن أن نختار حاكما مثل هتلر! .. هتلر اختاره ٨٠٪ ومع ذلك ماذا فعل بالثقة التى أعطاها له الشعب، وإلى أى مصير قاد شعبه؟ وليس هتلر وحده، هناك من هم أصغر منه بكثير وأحقر منه بكثير، منهم من باد ومن بقي. هؤلاء منهم من حصل فعلا على "ثقة الشعب"، ولكن لم يلتزموا بالمبادئ الأساسية التى يفرضها الإسلام والكتاب والسنة على من يحكم ويحاسب بها. إذن الديمقراطية مؤسسية، ولكن حقوق الإنسان لا يجوز وضعها فى إطار واحد مع الديمقراطية، حقوق الإنسان فى الإسلام هى جوهر الإسلام وجوهر الشريعة، الإسلام دين الفطرة ومعنى الفطرة أن الإنسان قد كرمه الله بالحرية وبالحقوق الفطرية التى لا يجوز لأحد أيا كان أن يعتدى عليها أو ينتقص منها.

الإطار إذن ليس حقوق الإنسان، ولا يجوز أن تكون حقوق الإنسان الإطار. الإطار هو الشريعة الإسلامية. ولذلك سأفترض بأن هناك إشكالية بين هؤلاء الذين بدأوا من ألف سنة وسينتهون بعد ألف سنه

لأنهم بدأوا بالقرآن وسينتهون بالوحدة الإسلامية الشاملة وبالتحرير الشامل ابتداء من فلسطين وغيرها، حيث ظهر الآن أن فلسطين ليست وحدها التابعة للقوى الأجنبية، الاعتداء واقع وشامل. وأنا احتكم لكم إذا كان منكم من يرى أننا نعيش في بلد تحرر تحرراً كاملا. إذن التحرر الكامل والشامل له الأولوية على كل شيء، ولذلك إذا كانت هناك تجاوزات يذكرها أ. نبيل عبدالفتاح فيما يتعلق بالعنف المتبادل بين من يمارسون السلطة ومن يرفعون الشعار الإسلامي، فهو يعرف أن هؤلاء لا يفعلون ذلك لأنهم يعارضون الحكومة الوطنية أو الدولة الوطنية، وإنما لأنهم يعتبرون أن من يحاربونهم عملاء لهذه القوى الأجنبية وأنهم يعملون لحسابها، وبالتالي فهم يرتكبون أعمال العنف ضد عدو أجنبي أو ضد من يعتبرونه أداة في يد قوة أجنبية تفرض على بلادهم التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية والمالية، وهذا متوفر في كل بلد من بلادنا. فإذا كان هناك من يبادر إلى العنف فهو يدعي - وهذه مسألة نناقشه فيها - أنه يستعمل العنف ضد عدو أجنبي أو ضد من يساعد هذا العدو.

ولكني أرجوك أن تحتكم إلى الديمقراطية يا سيدي الفاضل لنبدأ مما نتفق فيه . نحن نتفق في الديمقراطية على أن الشعب هو الذي يحكم . لماذا إذن لا نترك الحكم إلى الشعب؟، ونتفق ونحن جالسون هنا أن أول خطوة هي أن نعطي هذا الشعب الحق في أن ينتخب ممثليه انتخابا حراً وبعد ذلك يكون الحوار بين أولئك الممثلين فيما بينهم . نحن لا نريد أن نقول أننا ممثلي هذا الشعب، لكن دعوا الشعب يختار ممثليه، وبعد ذلك يمكن أن نتحاور مع هؤلاء الممثلين أو يتحاوروا هم مع بعضهم. لقد جئنا من جهات وتيارات مختلفة، ولكني لا أشك ان أيا منا يتفق ويقطع أن

المرحلة الأولي والهدف الأول هو إعطاء الشعب حقه في تقرير مصيره بانتخابات حرة . إذا وصلنا إلى ذلك نستطيع ان نتحاور ونتناقش ونقنع الأسماء التي ذكرتها، فهؤلاء جميعا بشر وكل بشر خطاء ومن المحتمل ان يرتكبوا أخطاء ولكن أخطاءهم في داخل حزبهم وداخل الشعب، أما الذين يقعدون في مقاعد السلطة الآن ويرتكبون الأخطاء، فهي ليست أخطاء وإنما جرائم .

أنتم تتكلمون عن حقوق الإنسان، اذن أين حقوق الإنسان ومن الذي ينتهكها الآن؟ هل هي الحركات الإسلامية؟ تقول أنهم عندما يتولون السلطة سيفعلون ذلك، وأقول انظر للذين أمامكم.. انظر للذين يعملون الآن، انظر للذين يمسكون السكين والعصا.. انظر للشوارع . أنا استحي عندما ادخل الجامعة كل يوم ولا اعتبر إنني في بلد متمدين، هناك من يمسكون المدافع يوميا في السيارات في كل مكان، لماذا؟ ولقمع من؟ لقمع الجماعات؟ لا.. لا والله ليس لقمع الجماعات، الجماعات أمرهم سهل جداً . لكنه الخوف من أن يسترد هذا الشعب، حقه في تقرير مصيره في انتخابات حرة .

إنني على استعداد لأن اتناقش معك شهورا وأياما، لأن ما قلته لا يمكن الرد عليه في هذه اللحظة. لكنني أحصر كلامي في أمر واحد، إنني مازلت لا أعتبر نفسي حرا، والحركات الإسلامية كلها تعمل من هذا المنطلق وتعتبر أنها تقاوم عدوانا أجنبيا، والنموذج كما ذكرت أنت هو الجزائر . هل سألت الجزائريين الذين يموتون يوميا، لماذا يموتون ولماذا يرتكبون هذا العنف؟ ليس ضد الحكومة الجزائرية، وليس ضد الجيش الجزائري. هم يعتقدون اعتقاداً جازماً بأن هناك قوة أجنبية هي التي تدعم هذا الانقلاب، وأن هذا الانقلاب مفروض على الشعب بالقوة، خصوصا

وأنه أتى بعد أن صوت الشعب في انتخابات حرة بأغلبية كاسحة لم تتوفر في أي بلد في العالم . الآن في فرنسا سينتخب الرئيس بمائة صوت أو ألف صوت، بينما هناك انتخب حزب أو هيئة أو حركة بأغلبية ٨٠٪ وبعد ذلك حدث الانقلاب . فهل جاء ذلك من فراغ؟، فلنسأل الجزائريين . من الذي صنع هذا الانقلاب؟ ومن الذي دبره؟ ومن الذي يموله حتى الآن؟ هذه هي الحجة التي يقدمها الآن الناس الذين يموتون وهم لا يتكلمون في مقالات ولا في خطب .. هم يموتون ويكتبون هذا بدمائهم وليس في دراسة ، دماء آلاف تكتب ذلك ويقولون نحن نموت، لأن هناك قوة أجنبية تفرض علينا ذلك .

حدود التجديد في فكر الإسلام السياسي

د. حيدر إبراهيم على (السودان)

في البداية أود أن أوضح انني أتحدث كباحث فى علم الاجتماع، ولذلك فسوف ألجأ إلى كثير من الاستشهادات، ولكن وفي نفس الوقت فإن وجودي هنا دليل عملي على موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية . ولذلك ستركز مداخلتي في البداية على الناحية النظرية والمفاهيم ثم الممارسة، لأننا في الحقيقة لا نريد أن نناقش أفكارا فقط، لأنه يهمني ماذا قال الإسلام؟ و يهمني أيضا ماذا فعل المسلمون؟. لذلك سأتعامل مع الإسلام هنا كوجود فاعلين اجتماعيين يحملون الإسلام ويطبقوه على واقع معين. هذا هو الذي يهمني في المسألة من هذه الزاوية.

المسألة الأولي وهي التجديد أو الاصلاح . لماذا يبدأ فكر ما بتجديد أو إصلاح نفسه؟ هذا سؤال هام جداً. وأعتقد أن الفكر يحاول تجديد

نفسه عندما يكتشف أنه لم يعد مواكبا للواقع قياسا على مقولاته وأفكاره، وفي هذه الحالة يكون الواقع أكثر تقدما لو سار في مرحلة تاريخية معينة، ويحاول النص توسيع حرفيته لكي يلحق بالواقع .. هذا هو شكل التجديد. ولذلك عندما يكون هنالك إصلاح أو تجديد في الدين لا يعد دينا، لأن الدين لديه أصول معينة يقوم عليها، وعملية الإصلاح تقوم عليها. والسؤال هل المراجعة تصل حد الأصول أم أن المراجعة أو التجديد تتوقف فقط عند الفروع؟ ففى عملية التجديد ينبغي أن يكون واضحا، ما الذي يُجدد ؟ كما أن عملية التجديد قد تكون بسبب عوامل ذاتية في قدرة الفكر أو الدين نفسه على ان يكون ديناميكيا ويراجع نفسه باستمرار، أو نتيجة عوامل تاريخية، وهنا تدخل محاولة اللحاق بالخارج . وهنا يجب أن يكون واضحا ما الذي يجدد بالنسبة للفكر الإسلامي وبالذات فكر الإسلام السياسي، وبعد ذلك تأتي مسألة المناهج أو وسائل التجديد . ومن الملاحظ في كثير من الحالات أن محاولات تجديد الدين تلجأ إلى القياس، والقياس عند الفقهاء - وأنا لست متفقها- حتى من الزاوية الاجتماعية البحتة، هو محاولة إلحاق واقعة معينة ليس لها نص بواقعة مشابهة لها. في مثل هذه الحالة، كباحثين اجتماعيين نتعامل مع البشر تهمنا نقطة أساسية، هل عملية القياس تدخل في سياق تاريخي وتكون هنالك هجرة للأفكار والمفاهيم، فالنص ظهر في فترة معينة.. ومحاولة قياس الوقائع بنصوص أتت في فترات معينة يصبح أمرا صعباً، وسوف آتي إلى هذا الجانب مرة أخرى .

خطاب الاسلاميين في السلطة غيره خارجها

نأتي إلى السؤال الأساسي حول موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية، وهنا اتفق معا. نبيل عبد الفتاح، وتلك حقيقة - أن

الحركات الإسلامية ليست حركة واحدة . ولكننا غالبا ما ندخل في إشكالية، فالحركات الإسلامية تدافع عن كل شكل إسلامي بغض النظر عن تطابقها معه أم لا، وهنا تصبح الحركة الإسلامية حركة واحدة . ولكن عندما يكون هناك نقد لحركة إسلامية في بلد من البلدان تظهر فكرة أن الحركة الإسلامية ليست واحدة وليست موحدة، لذلك نقع هنا في إشكالية حقيقية . أنا لم أقرأ حتى الآن نقدا من داخل حركة إسلامية لحركة إسلامية أخرى، ومن ثم أجد عندي الحق في أن أضعهم في سلة واحدة . ولذلك عندما يكون هناك نظام معين له شكل من أشكال الممارسات ذات التوجه الإسلامى، فإن الحركة الإسلامية تصر على أن تنصر أخاها ظالما أو مظلوما، وعندها يكون لي الحق في أن أجعل هذه الحركات شيئاً واحداً. وعندما تصر كل الحركات أن تنسب نفسها إلى "الإسلامي"، فلا بد أن يكون هناك قاسم مشترك أعظم بين هذه الحركات. ولا ينبغى اعتبار البحث عن القاسم المشترك الأعظم بين طارق البشرى مثلا ، وراشد الغنوشى أو عبد المجيد الزندارى .. الخ نوعا من الأوهام .

لابد أن يكون هناك قاسم مشترك بين هذه الحركات، وهذا ليس وهما، ولذلك فأنا أفهم الحركات الإسلامية كحركة واحدة ولا أقسمها إلى حركات إسلامية، ولكن أقسمها إلى حركة إسلامية في السلطة وأخرى خارجها وهذا ليس الخلاف الوحيد. فهي عندما تكون في السلطة لها خطاب خاص، ولها ممارسة خاصة، وعندما تكون في المعارضة يكون لها خطاب وممارسة مختلفين .

وبالنسبة لمسألة المفاهيم هناك كثير من المحاولات لإدخال مفاهيم غير إسلامية داخل إطار الفكر الإسلامي نفسه، وأعتقد أن ذلك يثير

إشكالية حقيقية، لأنه يخلق شكلا من أشكال المقارنة بين شيئين مختلفين اختلافا كيفيا ونوعيا. مثلا عندما أقول الشورى والديمقراطية، هنا آتي بمجموعة أفكار معينة لديها تكويناتها الخاصة وأقارنها بتكوينة أخرى. وأعتقد أن هذه المسألة من ناحية منهجية منطقية تعد خطأ، لذلك أقول أن الشورى هى الشورى والديمقراطية هي الديمقراطية، لأن المصطلحين ظهرا في ظروف معينة ولديهما مفاهيمهما وتطورهما الفكري ولديهما أيضا ممارساتهما. لذلك تلاحظ أن الكثير من الإسلاميين يجدون أنفسهم فى مأزق إزاء هذا الخلط وبعضهم - وأعتقد أن هؤلاء صادقون مع أنفسهم - يرفضون الديمقراطية من البدء، ويقولون بأن الديمقراطية ليست لها صلة بالإسلام، فهى فى نظرهم مرتبطة بالوثنية ومرتبطة باليونان القديمة، ومرتبطة بالإنحلال. ولكن هناك محاولات لدمج المصطلحين معا "الشورقراطية" كما يقول مثلا محفوظ نحناح، أو محاولة جعل الديمقراطية وكأنها جزء من الشورى. وفي ذهني كتاب ا.د.توفيق الشاوي "الشورى أعلي مراحل الديمقراطية"، ويظهر فيه وكأن الديمقراطية تنتمي نوعيا إلى الشورى، لكن الشورى هي مرتبة أعلي. أنا في الحقيقة اختلف مع هذا الرأى وأرى انهما ينتميان إلى كوكبتين فكريتين مختلفتين نوعيا، تلك المحاولة قد تكون للتجديد ولكن فيها صعوبة كاملة، وتلك أيضا عملية تجعل الإسلاميين من زاوية التجديد براجماتيين أو إنتقائيين، ولكن لا يكونوا تجديديين، لأن التجديد لابد وأن يكون من ضمن الفكر نفسه.

هناك نقطتان أيضا - بغض النظر عن مسألة المفهوم - لم يستطع الأخوة الإسلاميون حلهما. الأولى مسألة السيادة للشعب، والثانية الحاكمية لله. والي الآن فإن هذا الجانب ليس فيه اجتهاد حقيقي. وهذا

يقودنا إلى التساؤل حول هل هناك دولة دينية في الإسلام أم لا؟ وهنا أنا اختلف كثيرا مع أ. نبيل عبد الفتاح ومع فكرة عدم وجود دولة دينية . وأعتقد أن الدولة الدينية لا تعني بالضرورة أن تكون هناك هيئة أو مؤسسات للكهنوت، فمن الممكن أن تكون هناك سلطة معنوية لديها القدرة على التكفير ولديها قدرة على مصادرة الكتب وعلي مصادرة الفكر، دون أن تكون هناك كنيسة معينة لديها بابا وكاردينالات، هذه نقطة اختلاف لابد من التوقف عندها قليلا.

وفي الحقيقة ارتحت كثيراً لما اشار اليه د. توفيق الشاوي من أن الديمقراطية ليس لها الأولوية في الفكر الإسلامي ، وأن الأولوية للتحرير. وقبل أن أسمع هذا الكلام دونت فى ملاحظاتى أن موقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية يتغير حسب الظروف، ولا يتأسس حسب مرجعية فقهية أو عقيدة معينة . لذلك نرى أن مواقف الإسلاميين ليست موحدة بالنسبة للديمقراطية، وبالتالي يمكن أن تكون لهم مواقف مختلفة حسب التاريخ والجغرافيا ، وهناك مثال مفصل في ذلك وهو الموقف من السودان والجزائر. في السودان كانت هناك سلطة اختارها الشعب وأتى إسلاميون انتزعوا السلطة وسكت الإسلاميون الآخرون . في الجزائر هنالك إسلاميون كانوا في طريقهم إلى السلطة وانتزعت منهم . وبينما تدين الحركة الاسلامية ما يحدث للاسلاميين في الجزائر، تتخذ موقف الصمت المريب إزاء انتزاع السلطة الشعبية في السودان، لسبب واحد وهو أن الاسلاميين أمسكوا بالسلطة في السودان لذلك فالديمقراطية هنا ليست لها الأولوية .

وأستشهد بالنسبة لتجربة السودان بما ورد فى كتاب عمرو عبد السميع "حوارات حول المستقبل" مع الشيخ الغزالي والدكتور إبراهيم

شكري والمستشار مأمون الهضيبي . والأخير قال "حين نقيم سلطة الجبهة من الناحية الوطنية سنجد أنهم يحققون قدراً كبيراً من الإصلاحات . ولأول مرة حققوا انتصارات في الجنوب". هنا يظهر بوضوح أن الأولوية ليست للديمقراطية، لأنه في السودان جاءت سلطة غير ديمقراطية ، ديكتاتورية عسكرية استطاعت أن توقف تفوق الجنوب، لذلك فهي فبالنسبة لهم سلطة مقبولة .

من ناحية أخرى يبرز موقف الإسلاميين جليا من مسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان في السودان . فلم نسمع من الاسلاميين في الخارج أي إدانة للنظام القائم في السودان الآن منذ ١٩٨٩ وحتى الآن، وفي المقابل، فقد كنا في السودان سنة ١٩٨٧، ١٩٨٨ نجمع التوقيعات عندما اعتقل راشد الغنوشي في تونس . كان لدينا موقف مبدئي من مسألة حقوق الإنسان، ولم نعبأ بأن يعتبروننا علمانيين أو خلافه . الآن كل ما يقال حول ما يحدث بالسودان يعتبر من وجهة نظر الإسلاميين دعاية غربية ومؤامرة . نحن لا نريد الكيل بمكيالين، الموقف من حقوق الإنسان ينبغي أن يكون موقفا متكاملا في الجزائر وفي تونس وفي السودان إلى آخره .

هناك أيضا ما يدور في السودان وعلاقته من جانب آخر بمسألة المجتمع المدني الذي يعد واحدا من أطر الديمقراطية وحقوق الإنسان . فالدولة الإسلامية الموجودة في السودان كنموذج ملموس، تبتلع المجتمع المدني كله . هنالك ما يسمي بسلطات شعبية وهي ليست كذلك بل هي سلطات حزبية . ولذلك أنا اعتبر موقف الإسلاميين من الديمقراطية لا يقل عن موقف من أدانوهم في الستينات بسبب موقفهم من الديمقراطية، وألاحظ في النقاش أنهم يشيرون إلى أن آخرين قاموا بذلك، لكنني أنوه

أنكم أتيتم - كما تقولون - كبديل مختلف، وبديل له مرجعيته الإلهية، فلما تقارنوا أنفسكم بالبعثيين أو الناصريين أو الماركسيين . أنت أتيت كبديل وتقول أن لديك خياراً حضارياً ومن ثم لابد أن تأتي بما هو مختلف، ولابد أن تأتي بما يقنع أنك صاحب خيار حضاري يرتكز على مرجعية دينية .

يبقى سؤال أخير يحتاج إلى تفسير ، لماذا جاء اهتمام بعض الإسلاميين بمسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان متأخراً ؟ أعتقد أن مسألة حقوق الإنسان بمفهومها الموجود والسائد الآن نمت في ظروف تاريخية معينة، ونحن كدول ومجتمعات إسلامية كنا بعيدين عنها. فحقوق الإنسان مرتبطة بالفردية ولها تراث خلفها، يبدأ من عصور التنوير إلى الإصلاح الديني إلى الثورة الفرنسية إلى القرن التاسع عشر . هذا تاريخ يعزز الفردية، وبالتالي هناك تأكيد على مسألة حقوق الإنسان . وإذا أردنا أن نكون صادقين، أمامنا حقوق الإنسان في إطار فردي، منها على سبيل المثال حق الإنسان في تغيير دينه، ولذلك يمكن القول أن هناك اختلافا في السياق التاريخي هنا. ولذلك أعتقد أن تأخر اهتمام الاسلاميين بمسألة حقوق الإنسان، سواء فيما صدر منهم من بيانات أو مواثيق ، من النقاط التي لابد أن نضع لها مكانا في مسألة التجديد . فلا يكفي أن تقول لي ان الإسلام قال كذا، ولكن من المهم عندي أيضا ما قاله المسلمون .

التجديد وارد

ولكن ليس في الأصول أو الثوابت

المستشار مأمون الهضيبي

شكراً لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والأخوة الأفاضل الذين شرفوني بالدعوة لحضور هذا الجمع الطيب . وان شاء الله يكون لنا فيه فائدة جميعا على اختلاف اتجاهاتنا ومبادئنا وأفكارنا. أبدأ بتوضيح بعض النقاط التي وردت في حديث السادة الأفاضل الذين سبقونى في الكلام .

فيما يخص التساؤل حول إمكانية تجديد فكر الإسلام السياسي، فإن من يدرس الفقه الإسلامي والنصوص الإسلامية يجد أن التجديد وارد ووارد حتما ، ولكن التجديد لم يرد أبدا في الأصول، وأضرب مثلا مباشرا في هذه النقطة. قال تعالي "وأمرهم شورى بينهم" " وشاورهم في الأمر" وجعل الشورى جزءاً من النظام، ليس السياسي فقط، بل الاقتصادي والاجتماعي ، بل والأسرة أيضا ، فنص على الشورى داخل الحياة الزوجية نفسها ، ورغم أنه نص على أن تجري الأمور داخل الأسرة بالتشاور بين الزوج وبين أفراد الأسرة، ولكن سبحانه وتعالي لم يجعلنا في قالب واحد للشورى، أعطانا غاية لنعمل على تحقيقها ، هدفاً يجب ان نبلغه، لكنه لم يجمدنا أو يقوقعنا في شكل محدد نلتزم به رغم تطور الدنيا كلها. فإذا جاء فكر يرتكز إلى أصل من الأصول الإسلامية وهو تحقيق الشورى، ثم أخذ يجدد في كيفية بلوغ هذه الغاية، وكيفية تطبيقها وتحقيقها على حسب مقتضيات الظروف والمكان والثقافة إلى آخره، فهنا لابد أن يحدث تجديد، سواء كان هذا التجديد نتيجة شعور الأفراد أن النظام القائم لم يعد يناسبهم. على سبيل المثال إذا سنوا

قانونا للمرور أو للمباني وأصبح الناس يشعرون أن القانون غير مناسب للحركة العمرانية، فبالقطع الناس لا تجمد . فهذا ليس من الدين في شيء لأنه لم ينزل تشريع يحدد لنا نظاما محدداً للشورى . إذا نظرنا لما حدث في سقيفة بني ساعد، هناك أنصار ومهاجرون زعماء قبائل لهم الكلمة الأولي والأخيرة، إذا قالوا كلمة الكل يطيعهم، بدليل أنه عندما اتفقوا على خلافة سيدنا ابو بكر - وطبعا لم يكن هناك قائد جيش، ولا أركان حرب جيش، ولا جيش مجيش حتى يرهبه الناس - الناس استقرت وقبلت الاختيار لأن الممثلين الحقيقيين الموجودين للشعب آنذاك اختاروا سيدنا أبا بكر رئيسا للدولة، وفي البداية حدث أن ناقشوا أسئلة من نوع هل لابد للدولة أن يكون لها رئيس، هل لابد من اختيار رئيس بعد وفاة الرسول (ص) ؟ وانتهوا إلى أنه لابد للدولة من قائد ورئيس يجمع شملها ويجمع كلمتها ويذود عنها وينظم أمورها، وانتهوا أيضا إلى أنه لابد وأن يكون رئيسا واحداً، ثم انتهوا إلى تحديد شخص الخليفة فكان سيدنا أبو بكر رضي الله عنه . فهل يا تري ما حدث في سقيفة بني ساعد جزءاً من الدين في جوهره وهو الشورى ، أم أنه في شكله وتطبيقه لايعد جزءا من الدين؟ لو أتينا اليوم وسكان مصر بلغوا ٦٠ مليون، والقاهرة وحدها وصل تعداد سكانها ١٥ مليونا، لا نستطيع أن نأتي بسقيفة بني ساعد، حينئذ يكون اللهو في مكان الجد . ومن ثم فلابد من نظام جديد يستطيع معه الناس أن يحققوا الشورى، ويعُرف رأي الناس حقيقة، ويبلغ هذا الرأي بطريقة حضارية وصحيحة وسليمة، وهذا اجتهاد موجود وسيستمر حتى بلوغ الساعة في الأشكال وأساليب التنفيذ، فلدينا نصوص تحدد لنا غايات علينا أن نصل إليها.

"وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل"، أمر بأن نعد ما نستطيع من قوة كيف يمكن ذلك اليوم ؟ الصواريخ ربما ، ولكن غداً

شيء آخر نجهله، لا يمكن لأي شخص أن يقول أن طريقة تنظيم الجيش وأسلوب تدريبه ونوعية تسليحه إلى آخر هذه التفصيلات جزء من الدين هذا غير ممكن، ذلك أن المسألة لابد أن تخضع بصفة مستمرة للتجديد العلمي والتكنولوجي القائم في الدنيا ، ولا يمكن أن يقال أن ما كان صالحا بالأمس هو دين وفقط، بينما الغاية هي أن نبلغ أقصي ما نستطيع من قوة نحمي بها ديننا ووطننا وكرامة الإنسان الذي يعيش هنا. وهذا هو الفرض الذي فرضه الدين . وهناك نصوص في الدين لن تتغير مثل "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" إنتهينا ، لن تتغير إلى أن تقوم الساعة، هناك مفاهيم لا يختلف اثنان وليس فيها اجتهاد ، هذه النصوص كان يطبقها أعرابي بسيط حينما نزلت، ويطبقها أيضا فقيه إسلامي . نحن إذن لا نريد أن نصف الفكر الديني أنه غير قابل للتطور، هذا غير صحيح فهناك في الشريعة ثوابت وهناك في الشريعة أيضا متغيرات . ويجب علينا دائما أن نميز ما بين الثوابت والمتغيرات، فالثوابت التي لا خلاف فيها والتي يتفق عليها علماء وفقهاء المسلمين بل ورجل الشارع المسلم - وتلك ليس فيها أي نوع من أنواع التجديد - فهي أحكام جاءت من عند الله تعالي لتبقي إلى أن تقوم الساعة . من يحاول أن يجدد فيها ، فهو يخرج عن الأحكام ويخرج عن الدين . وهناك أحكام أخرى مقام اجتهاد يختلف فهم النص فيها من زمن لآخر، ويؤدى تطور الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية الى بناء فهم وفكر لم يكن موجوداً في السابق ويدفعنا الى أن نجتهد، والي جانب ذلك جزء (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) والمصالح المرسلة، هذا جزء يهتم به الآن الناس ويشمل ٩٠-٩٥٪ من عمل الحكومات ومن عمل الشعوب . وهذا الجانب ليس فيه أحكام للتحليل والتحريم إلا في نطاق ألا نحل حراما ونحرم حلالا . ونحن نأخذ بالتكنولوجيا في الطب

والزراعة وغيره، وهذه مسائل خارجة. عن الحرام والحلال . فالتجديد وارد إذن وسيظل وارداً إن شاء الله لأن ذلك طبيعة البشر ودين الله والخالق، وهو أعلم بعباده، وأعلم بما يصلح . ولذلك فانه سبحانه وتعالي لحكمته التي شاءها ، أنزل ثوابت لا تتغير مع تغير الزمان، لأنه علم أن هذه الثوابت ستبقي الركائز الأساسية للإنسان كإنسان . والإنسان في كل عصر وزمان هو الإنسان، وما يصلح للإنسان الآن سيظل يصلح له تماما في كل زمان ومكان لإصلاح الذات والنفس البشرية والفكر البشري .

هذه هي بعض الأصول التي أعطاها ربنا لخلقه، يكفيهم شر التجارب والمآسي التي تحيق بهم في أجيال وأجيال حتى يصلوا إلى بعض ما فيها ، من شاء أخذها وسعد في الدنيا والآخرة، ومن شاء رفضها يعيش ويأكل ويتحمل البلاء في هذه الأمور.

أما قضية الحركة السياسية الواحدة، فلا يكفي أن نقول أن أطراف الحركة اتفقوا على مبدأ واحد لكى نعتبرهم حركة سياسية واحدة . هل يمكن القول مثلا أننا نجتمع فى حركة سياسية واحدة مع "الجهاد" الذين كانوا يقتلوننا ؟ إن كتبنا موجودة ومنشورة منذ ٦٧ سنة في المكتبات، فهل لا يستطيع أحد أن يعرف فكرنا ويعرف ما كتبناه وما كتبه الآخرون وما هي الفروق الجوهرية بيننا وبينهم ؟. يكفي الفرق في الطريقة وأسلوب التنفيذ لأن أسلوب التنفيذ قد يخدم العقيدة نفسها أو يضرها. فعندما أتكلم عن ضرورة الحفاظ على دم الناس وعرض الناس وغيره باعتبار أن الإسلام يقوم على ذلك، ثم تكون وسيلتي هي قتل الناس، أكون قد ضيعت الفكر والمبدأ الذي أدعو إليه وأكون قد هدمته . وهذا أمر مختلف عن أولئك الذين سلكوا طريق العنف وارتكبوا جرائم وبعد ذلك بحثوا عن تحليل لها وفتاوى . وتلك فروق جوهرية وأساسية وأي

دارس أو أي شخص له إلمام بما يجري من الحركات الإسلامية في الساحة في العالم ومصر على وجه الخصوص ، يعرف طبعا أن الفرق كبير جداً بين كثير من الحركات الاسلامية، ويعرف الفرق الشاسع والكبير جداً بين فكر الأخوان المسلمين وفكر غيرهم..

البعض تحدث عن حركات سياسية سرية ، وأنا أحب أن أقول أننا ليس لدينا والحمد لله أي حركة سياسية سرية.. وفيما يتعلق بمسالة التكفير، فاذكر أننا سنة ١٩٦٨ كنا في سجن مزرعة طره ووضعنا كتاب "دعاة لا قضاة" وانتهينا فيه وأوضحنا أن جماعة الأخوان المسلمين منذ أنشأها حسن البنا رضي الله عنه وأرضاه بالجنة . لم يكن لديها إطلاقا أي استعداد لأن يتهم أحداً بالكفر. وسأضرب مثلا بسيطا، النحاس باشا يرحمه الله، تحدث في وقت من الأوقات عن أنه يرجو لمصر أن تقتدي بكمال أتاتورك ورغم أن موقف أتاتورك من الإسلام معروف فقد كان يكره الإسلام . لاّ أن حسن البنا لم يقل للنحاس "أنت كفرت"، ولكن قال له أنت رجل مسلم وتصلي وأنا أقول لك أن مثل هذا الكلام لا يصح، لأن هذا الشخص مواقفه وعقيدته معروفة . كثيرون خرجوا من جماعة الأخوان المسلمين، واثنان من الوكلاء من الجماعة خرجا وكتبا أن هذه الجماعة تهبط، ولم يحدث أن تكلم حسن البنا على أحد منهما، ولم يقل أحد أنهما كفرا، وكانا يسيران في الشوارع آمنين . تلك وقائع وسلوك حقيقي أقوى من أي حديث، واقع عشناه وعاشته مصر وعاشه الناس ويعرفونه تماما. كان حسن الهضيبي في المعتقل يقول لبعض الشباب أن هناك أناسا خارج جماعة الأخوان المسلمين، إسلامهم وجهادهم للإسلام وعملهم له أفضل منكم ستين مرة ، هذه وقائع ثابتة وحاسمة أما من يريد المغالطة فيها فنحن لا نملك له شيئاً.

أود أن أتكلم عما قيل عن النص وقدسية النص، فأشير إلى أن ذلك يسقط الكلام عن قدسية الجماعة، لأن الجماعة ليست هي الإسلام ورأيها ليس هو الإسلام وأن من يخالفها قد يكون على صواب . ولم يقل أحد بقدسية ما يصدر عن الجماعة من آراء حتى ولو استندت فيها إلى أصول دينية وتفسيرات دينية ، ولدينا الشافعي والمالكي لهما آراء مختلفة واتجاهات ومذاهب مختلفة، ولم يكفر أي منهما الآخر، بل كان كل واحد منهما يحترم الآخر، وديننا الإسلامي قائم على التعددية، وفي حضرة الرسول حدثت التعددية .

المناقشات

خطوة للأمام .. ولكن ..

افتتح د. عبد المنعم سعيد باب المناقشة منوها بأن هناك العديد من الإشكاليات التي تحتاج إلى البحث، منها على سبيل المثال ما يثيره البعض من أن الدول العربية غير مهيأة في المرحة الراهنه لتطبيق الديمقراطية، كما أثار تساؤلا أساسيا حول كيفية تطبيق الديمقراطية في ظل مجتمع سياسي ينهاره كما أشار إلى أهمية دراسة العلاقة بين الداخل والخارج والتأثيرات المتشابكة فيما يخص إعمال القواعد الديمقراطية باعتبارها أموراً هامة تحتاج إلى رصد وتقييم موضوعي .

أ. أحمد عثماني (تونس)

أكد في بداية كلمته أنه يرتكن في مواقفه إلى إيمانه بالديمقراطية وبضرورة احترام الحقوق الفردية والجماعية مشيرا إلى أن الساحة التونسية شهدت في الثمانينات صراعا عنيفا حول الحق في التعددية،

ودخلت خلاله جماعات الإسلام السياسي في مواجهة مع السلطة، وحينئذ وقفت حركة حقوق الإنسان في تونس موقفها المبدئي مدافعة عن الحق في التعددية وعن حرية الرأي والتعبير. وأشار إلى أن تجديد فكر الإسلام السياسي يطرح إشكاليات عديدة منها.

- الدولة الدينية بمفهومها الأحادي .
- أن النماذج القائمة للإسلاميين في السلطة مارست قدرا كبيرا من العنف تجاه كافة القوي الأخرى .
- حق الرأي الآخر في حرية الرأى والتعبير والتنظيم .

كما أشار إلى أن موقف التيارات الإسلامية المختلفة من قضايا الديمقراطية و حقوق الإنسان هو موقف انتقائي، فهم مع الديمقراطية إذا كانوا في موقع المعارضة ومع حقوق الإنسان عندما تضطهد حقوقهم فقط. وشدد على انه على كل منا أن يجيب وبأمانة على ما إذا كان يعمل على تكريس التعددية والرأي الآخر أم لا ؟

د. عبد الحميد الغزالي

أشار إلى أننا نعيش في عصر قاس جدا على أمتنا، فهناك حكومات طاغية، وتغييب قسري للهوية الإسلامية ونوه بأن المخرج من الأزمة الراهنة هو في المشروع الحضاري الإسلامي، وأكد على اختلافه مع ما طرحه د. حيدر إبراهيم ، معتبرا أنه أراد أن يحرم تياراً أصيلاً من المشاركة في التعددية.

أ. عمر القراي (السودان)

أشار إلى أن هناك فارقاً كبيراً ما بين الشورى والديمقراطية وأن النص القرآني الخاص بالشورى واضح الدلالة" وشاورهم في الأمر، وإذا

عزمت فتوكل على الله"، ومن ثم فإن الحاكم يجب أن يشاور لكنه يملك ايضا الحق فى المخالفة. واعتبر أن مكمن الداء في الفكر الإسلامي هو العمل بقاعدة "لا اجتهاد فيما فيه نص" وأشار إلى أن هذه القاعدة تجافي المنطق السليم .

د. مصطفى عبد العال

أشار إلى أن الورقة الخلفية المقدمة من المركز ليست موضوعية تماما، فليست الحركة الإسلامية وحدها هي التي يثير موقفها من الديمقراطية وحقوق الإنسان شكوكا وإشكاليات وإنما الأمر ينسحب على كل الحركات السياسية في مصر.

وأبدى تحفظه على ما أشار إليه نبيل عبد الفتاح من أن لدى الحركات الإسلامية وهم في ضعف الآخر، مشيرا إلى أن ذلك ليس وهما بل هو صحيح تماما. أما حول قيامها بنقل الصراع من ساحة السياسة إلى ساحة الدين، فقد أشار إلى أن تلك ممارسة سائدة من جانب جميع القوى السياسية وليس الإسلاميين وحدهم. واعتبر ما جاء بمداخلة د.حيدر إبراهيم من أنه لم يقرأ نقدا لحركة إسلامية من جانب حركة أخرى يعكس مناخ الأزمة، وأن الإسلاميين هنا لم يأتوا بشيء مختلف لأنهم يمثلون مناخ الأزمة .

وحول ما جاء في مداخلة د.توفيق الشاوي بخصوص جبهة الإنقاذ في الجزائر، أوضح أن الجبهة كانت لها تصرفات شديدة القسوة تجاه عامة المواطنين عقب نجاحها في الانتخابات المحلية. وفيما يخص ما طرحه المستشار مأمون الهضيبي حول الحس الإسلامي تساءل: ولماذا كان هذا الحس الإسلامي لا يمنع الناس في الخمسينات والستينات من القيام بأمور، ينظر إليها اليوم على أنها منافية للإسلام مثل استحمام الرجال والنساء في مياه البحر.

أ. علاء قاعود

سجل في البداية تحفظه حول ما ورد بمداخلة المستشار مأمون الهضيبي حول السجل التاريخي لجماعة الأخوان المسلمين، مشيرا إلى أن هناك العديد من الوقائع التاريخية التي تثير الشكوك حول موقف تلك الجماعة من قضايا مثل التعددية والديمقراطية . ثم أوضح أن القول بأن هناك نصوصا قرآنية متفق حول فهمها إنما يتم تعميمه لتسييد مدارس ومذاهب فقهية بعينها وإغلاق الباب أمام أي اجتهاد جديد حول تلك الموضوعات . والواقع أن هناك مدارسا مختلفة في فهم وتفسير النص القرآني، الأمر الذي يمكن معه القول بأن البحث الموضوعي يمكن أن ينتهي بنا إلى أن هناك اختلافا في تفسير كافة النصوص في مجال المعاملات . مثلاً القاعدة التي تشير الي أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدماً، والتي استند اليها الخليفة عمر بن الخطاب في عدم اعمال النص الخاص بتوزيع جزء من الزكاة علي المؤلفة قلوبهم، أو في توزيع الاراضي المفتوحة، حيث أصبح الاسلام والمسلمون في عهده أقوى ولا يحتاجون الي مناصرة المؤلفة قلوبهم، خلافاً لوضعهم في بداية الدعوة حينما كان المسلمون ضعفاء .

وحول ما أكد عليه د. توفيق الشاوي من أن الحركة الإسلامية هي حركة تحريرية، فقد اعتبر أن ذلك إنما يعكس نظرة تيار الإسلام السياسي إلى الآخر، خاصة وانه ينطلق هنا من تصنيف ثنائي إسلامي/ غير إسلامي، الأمر الذي يجعل الصفة الأخيرة تنسحب على أية رؤية لا تتفق وما يطرحه د. الشاوي، وهو ما يعكس بالطبع موقف هذا التيار في نفي الآخر الفكري وليس الديني فقط .

السفير عمران الشافعي

أوضح أن هناك مواثيقا دولية عديدة تحدد الحقوق وكيفية ممارستها، وانه ينبغي علينا كمسلمين ألا ننفصل عن ذلك، باعتبار أن طبيعة

العصر هي التعاون الدولي، وأن الديمقراطية هي تراث إنساني، وأنه من الواجب القيام بعملية تحديث للفكر الإسلامي، بشرط أن نعترف أن هناك قضايا خلافية من واجبنا أن ندافع عن موقفنا الإسلامي تجاهها.

أ. أحمد الجمال

أوضح أن منبع كافة تيارات الإسلام السياسي واحد، وأكد على أنه قد آن الأوان لعلم أصول فقه جديد، فالمشكلة تكمن في ثنائية النص والاجتهاد. وحول "الآخر" الديني أشار إلى أن الثلث الأخير من سورة البقرة يشير إلى أن النصارى مؤمنون. و أوضح أن اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلما هو أمر يتنافى مع حقوق المواطنة .

أ. ممدوح الشيخ

أكد على أهمية أن نتخلص من حساسية الرؤية الغربية للمشروع الإسلامي، مشيرا إلى أن الدولة في الإسلام تقوم على حراسة قيم ومبادئ الإسلام، ومن هنا فأنها تحدد الشكل الذي تقوم به في حماية القيم حتى ولو أدى ذلك إلى قيام مؤسسة دينية . واعتبر أن عمل مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يأتي في إطار المفهوم الغربي للديمقراطية وحقوق الإنسان، لافتا الانتباه إلى أنها المرة الثانية التي يخصص فيها المركز ندوة للحوار حول حركة الإسلام السياسي .

د. محمد السيد سعيد

أكد في كلمته على ضرورة قبول "الآخر" واحترامه، مشيرا إلى أن البيان الأخير للإخوان المسلمين (*) الخاص بالديمقراطية والتعددية يعتبر

(*) أنظر نص البيان فى مجلة "رواق عربى" . العدد الأول . يناير ١٩٩٦ . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

خطوة على طريق الاستنارة واحترام الديمقراطية وحقوق الإنسان من جانب قوة سياسية كبيرة في البلاد. وأوضح أن إنجازات الديمقراطية والتحديث الاجتماعي هي القضايا التي حفزت حركة الإصلاح الفقهي على يد أئمة كبار، وخاصة الإمام محمد عبده الذي يعد أحد أهم رواد النهضة في مصر و العالم العربي، وأكد إننا لازلنا بحاجة إلى الاجتهادات القيمة التي أنجزها الإمام محمد عبده ومن تلاه من فقهاء كبار وخاصة الشيخ محمود شلتوت، وبصفة أخص في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان بما في ذلك حقوق المرأة.

وأضاف بأن الموقف من حقوق المرأة يمثل أحد مرتكزات حركة النهضة والتنوير. وقد استجاب فقهاء عظام عديدون لحاجتنا العميقة لتطوير الفقه الإسلامي الكلاسيكي فيما يتصل بهذه القضية، غير أنها لازالت تمثل أحد مجالات الخلاف العميقة بين حركة الاستنارة والتي تنادي بالعقل والحداثة وإرساء ثقافة العلم من ناحية، والحركة السياسية ذات المنطلقات الدينية من ناحية أخرى، وأشار إلى أن التعددية بحد ذاتها هي مفتاح جوهري لحوار متصل بين الطرفين . وشدد على أهمية أن يكون ذلك على أساس الاحترام المتبادل، الذي يمكن من خلاله أن نخطو خطوات إضافية على طريق معالجة تاريخية بين التيارين العريضين في الثقافة المصرية والعربية، التيار المدني العقلاني والتيار الديني الإسلامي. وأكد أن اظهار مزيد من الاحترام لتراثنا العربي والإسلامي من جانب التيار الأول، وكذلك إظهار قدر اكبر من استيعاب الثقافة العقلانية/ المدنية المعاصرة من جانب التيار الديني، هو أمر يساعد كثيرا على ملء الفجوة التي ظلت تلاحقنا لنحو قرنين من الزمان . فعلي سبيل المثال لم يعد من المقبول القول بأن المرأة هي نصف الرجل في الأهلية القانونية (الشهادة أمام الحاكم مثلا) وقد أوضح فقهاء كثيرون

أن تحصيل المرأة في مجال العلم والمعرفة وفي خبرات الحياة العملية يثبت استحقاق القبول بفكرة مساواتها في الأهلية القانونية مع الرجل .

ونوه بأن بيان الأخوان المسلمين فيما يتعلق بالمرأة لم يتحرك مسافة كافية لتحقيق التقاء موضوعي ومبدئي مع المبادئ العالمية المستقرة لحقوق المرأة وحقوق الإنسان، ودعا إلى مزيد من المرونة في هذا المجال . كما طالب الفقهاء الكبار بمزيد من الاجتهاد الذي يحقق مصالح أساسية للمجتمع وللمرأة على وجه الخصوص .

التعقيبات الختامية

الديمقراطية : ثقافة أم آليات ؟

المستشار مأمون الهضيبي

ما قيل كثير، حول الدين مطلق أم نسبي، ولا اجتهاد مع النص. فلنعد إلى اللغة. النص في اللغة العربية هو الشيء الظاهر، ومنه المنصة التي تكون عالية وظاهرة ويكون واضحا للجميع من يجلس عليها، وليس المقصود به آية من الآيات أو حديثا من الأحاديث. لذلك عندما يقال لا اجتهاد مع النص، فذلك يعني المسألة التي وردت فيها آية لا تحتمل التأويل ولا التغيير ولا الاختلاف في المتن، أما الآيات الأخرى التي يمكن الاختلاف فيها، فتلك لا تعتبر في اللغة نصا.

حول القول بان سيدنا عمر جدد في أمرين، المؤلفة قلوبهم والأراضي، فما قيل خطأ. فالمؤلفة قلوبهم مجرد وصف للناس، اليوم أؤلف قلبه وغدا لا، غدا قد تكون هناك حاجة إلى أن أؤلف قلبه واليوم لا. فرد في البداية كنت أغريه ببعض المال كي يمتنع عن إيذاء المسلمين أو يدخل في الإسلام.. في السنة الثانية انتهى الامر.. إنه ليس وصفا

ثابتا، فهو وصف متغير مثل وصف الفقير. عمر لم يلغ نصا، ولكنه لم يعد ينطبق عليهم. وذلك أيضا ينطبق على ما يقال حول حد السرقة حيث الحد له شروط، والقاعدة في الإسلام أنه إذا جاع المسلمون فلا مال لأحد .

أما بالنسبة للأراضي، فهو استدل بالآية "والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان" واستدل أيضا بأنه ليس من الممكن أن يكون في تفسير الآية أن الجيش الذي فتح السواد لا يبقي هناك كجيش، ويأخذ الأرض و يزرعها، وأعطاهم حقهم بصورة أخرى .

هذا اجتهاد في تطبيق النص، وهذا ليس معناه أننا أمام نصوص ظاهرة قاطعة، وإنما تلك من النصوص التي يجوز فيها الاجتهاد مع النص، أما الأصول والدوافع أو عندما يكون هناك نص لا يقبل التأويل، فذلك موضوع آخر يحتاج لحديث مطول .

أما من يقول انه لا يجب اجتزاء آيات يمكن الاجتهاد فيها وأخرى لا يجوز فيها الاجتهاد، فأشير إليه، وكيف نعمل؟ هكذا القرآن والسنة آيات يمكن الاجتهاد فيها وأخرى لا.. الله أنزله هكذا فهل أقول الكل وإلا فلا.. فهكذا الكتاب فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. هل تستطيع أن تقول لي ما المقصود بها ؟ يجلس الفقهاء ليفسروها ألفا وأربعمائة عام دون أن يصلوا إلى المقصود منها، وهناك مثلا ثمانون جلدة فهل ستجعلهم خمسة وسبعين، تلك مثلا لا يمكن أن يختلف في فهمها أعلي العلماء وعامة الناس .

فهكذا القرآن ، فيه مسائل محددة وواضحة، لا يسأل الشارع عن حد وضعه.. هكذا انتهي الأمر. هناك نصوص لا تقبل التأويل وأخرى يجوز فيها التأويل، ونصوص تأخذها من مجموعة آيات ومجموعة

أحاديث. وفي هذا يختلف الفكر البشري، والناس تختلف في قدرتها على استنباط الحكم من مجموع الآيات، ونحن نعلم ذلك من تاريخ كرام الصحابة. خذ مثلا الصحابي الذي تزوج وبعد ستة أشهر ولدت امرأته فأثار البعض إقامة الحد عليها، لكن أحد الصحابة استشهد بالآية الكريمة" وحمله وفصاله ثلاثون شهراً" والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاع" تخصم ٢٤ من ٣٠ يبقي ٦ اشهر، وكانوا سيخطئون في حقها ويطبقوا حد الرجم، وهكذا الاستخلاص من مجموع الآيات .

حول ما قيل أنني مع الدولة الدينية، فأنني أؤكد أننا ضد الدولة الدينية، ولا نقبل دولة دينية، ولم نكن يوما ما من دعاة دولة دينية، نحن نريد حكومة عادية منك ومن أمثال الحاضرين ليس فيها معصوم، ولا نقبل لإنسان أن يكون فوق المساءلة، وإنما نريد حكومة مدنية ينتخبها الأفراد ويستطيعون تغييرها بعد ذلك بطريقة سلمية .

ويشير أحد الأخوة انه لا يمكن ان ننعزل عن العالم، ولكن يجب ألا ننسى ذاتيتنا، ولا تنسى أن كل الأدبيات والفلسفات التي وضعتها هيئة الأمم المتحدة أو غيرها، جاءت من أناس خارج الإسلام، نأخذ منها مالا يصادم عقيدتنا.. يجب أن نشارك مع العالم في كل شيء، وندعو المسلمين ان يكونوا كتلة لها وزنها.. والبيان الأخير لجماعة الأخوان المسلمين تصدى لذلك .

د. حيدر إبراهيم على

أبدأ بتوضيح النقطة التي فهمت علي أنه لا اجتهاد في الدين ولكن الاجتهاد في التدين، لذلك لابد أن نفصل بين الشيئين هنا، المتعالي الإلهي من جانب، والبشري والأنثربولوجي من الجانب الآخر،

ويظهر من كلام الأخوة أن هناك ثوابت في الدين لا اجتهاد فيها لأنه أتى كدين متعالٍ على البشر، أما ما يحدث من اجتهادات فمن الصعوبة بمكان أن نسمية دينا ولكن نسميه فكراً إسلامياً. تلك نقطة تحتاج إلى توضيح. من جانب آخر فإن في عملية الاجتهاد نفسها ما يجعل تفسير معيناً أو تأويلاً معيناً يسود ليس لأنه أكثر دينية، ولكن لأن هناك قوة اجتماعية معينة تستطيع ان تجعله هو السائد، فهكذا ينبغي النظر للأمور كما نتعامل معها في جانبها الواقعي الذي حدث في الحياة وفي التاريخ .

فيما يتعلق بالتعامل مع الديمقراطية كآلية، فأنا أعتقد أن هذه نقطة خطيرة جداً لسبب واحد. أننا اعتبرنا أن الديمقراطية مثل التكنولوجيا.. نأخذ الآلات ولكن لا نأخذ العقل الذي وراء الآلات، الديمقراطية ليست آليات فقط وليست مؤسسات فقط، الديمقراطية أيضا فيها شيء هام جداً كثقافة هو قبول "الآخر" وقبول الاختلاف .

البعض يعتبر أن فلسفة الديمقراطية هي الحرية الإباحية، هذا هو الشئ الذي يشوشر على الأذهان، تقول لهم الديمقراطية والحرية يقولون لك حرية العري.! الديمقراطية ثقافة وآليات في نفس الوقت، إذا أخذناها نأخذها بهذا الشكل، وإلا فكأننا نأخذها بنفس تعاملنا مع الكمبيوتر والتكنولوجيا، وتلك خطورة تجعل النقاش لا يتقدم للأمام. أنا دائما في الحقيقة يهمني القول والفعل، ذلك أنه من الممكن أن تكون هناك أقوال جميلة جداً وأفعال قبيحة جداً ، والأفعال القبيحة أحيانا غالبا ما تبرر بالاستناد إلى أقوال نبيلة، لذلك علينا أن نأخذ بالأمرين معا. كيف يقول الشخص وكيف يحول قوله إلى أفعال، هكذا تكون المحاكمة، ولذلك أري أن الحركات الإسلامية - وهنا أعمم - معارضة جيدة وسلطة سيئة، لأنه ليس عندها برامج مفصلة، ذلك أن الواقع يطلب منها تحويل الأقوال

النبيلة والمثل إلى واقع، ويحدث هنا التباين الكبير لأن الذي يطبق الإسلام بشر.

كذلك لم أقل إن الشورى نقيضة للديمقراطية، ولكن قلت أنها مختلفة، وهي بالفعل مختلفة اختلافا تاما عنها، كثقافة ومؤسسات وكل شيء، ولكنها ليست نقيضة .

واعتقد أن حقوق الإنسان فيها جانب عام وإنساني وبشري، وفيها جانب خاص، ودائما نخلط بين الاثنين، نريد حقوق إنسان ولكن كيف يكون شكلها ؟ ذلك أمر نختلف فيه مع العالم . أي إننا نتفق مع العالم، في أن هناك حقوقا أساسية معينة بالنسبة للإنسان، ونأتي إلى الآليات والتفاصيل الأخرى فنختلف حولها.

النقطة الأخيرة بالرغم من أنها جانبية جداً ، إلا إنها تكررت، وتتعلق بمسألة وجود خطاب عربي، أو حتى الأدوات التي نتعامل بها، وأشير هنا إلى أن التأويل آخر شيء في النظريات الفلسفية والاجتماعية الآن، لذلك فان التأويل فيه دائما الجانب الذاتي أو الإنساني، ولكي يكون عندنا شكل من أشكال خطاب عربي لابد من أن يكون هناك شكل من أشكال التدخل الإنساني . والواقع أن الوضعية أو الموضوعية بالنظام القديم لا تعطينا الفرصة للوصول لخطاب خاص، ويمكن أن يكون أحد هذه الاشكال البدء بنقد الأمور المتعلقة بالتدخل الإنساني من خلال عملية التأويل، بمعني النظر إلى الحقيقة الموضوعية والتعامل معها من خلال نظرتي لها أيضا.

أ. د. توفيق الشاوي

كنت اريد الحديث في ختام الجلسة، لأنني كنت أريد الإجابة على السؤال الذي طرح حول الوصول إلى قاسم مشترك. كل الآراء التي

سمعناها تصل إلى أن كل شخص يعتقد أن رأيه هو الصواب وربما يكون ذلك صحيحاً، غير أن آخرين ذكروا أن كل شخص يعتقد أن رأيه هو الصواب ولكن يحتمل الخطأ ؟ وأن الرأي الآخر خطأ يحتمل الصواب، وبناء عليه كلنا سنفترض أن آراءنا كلها صواب وتحتمل الخطأ، ومن ثم فمن الذي يصحح هذا الخطأ ؟ البعض يقول الثقافة، ماذا عن الثقافة؟ في يد من ؟ عند من ؟ في المجلات في الكتب في الجرائد.. الذي يمسك بميزان ويفصل بين خطئي وخطأك وصوابي وصوابك هم أصحاب الشأن وأصحاب السيادة، وهي الأمة التي تعطي السلطة السيادة، إنها هي التي تختار الثقافة التي تريدها والتشريع الذي تريده والحكومة التي تريدها، ومثلما قيل تحاسبها وتقلبها ثاني يوم.

أما فيما يتعلق بضمانات ممارسة الحقوق عند تولي الإسلاميين الحكم، فهي في نظري نفس الضمانات التي نطلبها من غيرنا. لماذا تطلب الضمانات من الإسلاميين دون غيرهم، ناصريين وبعثيين مثلاً، فالضمانات لابد أن توضع مجردة يلتزم بها الجميع، ويأتي من يأتي بعد ذلك، الضمانات هي سيادة الشعب وحقه في أن يختار بنفسه . تقول الثقافة، فالثقافة عندك في المدرسة وعندي في الكتب، وهذا شيء مختلف، الشعب هو الذي يقول ومن حقه أن يخطئ مثلك أنت، دعه يخطئ، لكن عليه هو أن يصحح الخطأ، ويعزل الإسلاميين عندما يجدهم غير صالحين ويأتي بك أنت إن شاء الله، فلماذا الاستعجال؟.

الضمانات التي تطلب لحقوق الإنسان هي الضمانات التي يستوي فيها الجميع، إسلاميون وغير إسلاميين، وهي حق الشعب في أن يكون حراً وألا يفرض عليه انقلاب بإيعاز من فرنسا أو بتمويل من البنك الدولي، وبقروض ومساعدات لو قطعت عنك اليوم يجوع الشعب. ذلك الشعب لا بد أن يصبح حراً لابد أولا أن يتحرر. نحن حركات تحرير

أولا، ذلك أنني لا أستطيع ان أطالب الشعب بأن يختار وليس في يده الطعام لماذا؟ من الذي جعله في حاجة للطعام؟ من الذي جعله عبداً للقمح الأمريكي؟ هؤلاء يجب أن ينحوا، وهو يريد تنحيتهم أما أن يأتي بأناس أسوأ منهم، فذلك أمره، ويغيرهم ثانية. لكن أن اجلس على الكرسي وأقول تعالوا يا إسلاميين وأضعكم في اختبار، وإذا نجحتم تسيروا، واذا رسبتم وضعتكم في السجن، وأعتقلك وأجلدك، مثلما أنا جلدت لأنني إسلامي. وهناك أخوان أفضل مني الآن يجلدون لأنهم يريدون السلطة؟ فهل هذا حرام، لماذا تريدون جميعكم أن تنفذوا آراءكم بالسلطة؟ وعصام العريان يريد السلطة يدخل السجن، لماذا! ينبغي أن تعطي الفرصة لكل صاحب رأي يريد السلطة أن يكون حراً في رأيه أولا، وأن يكفل له ثانيا التقدم برأيه وثالثا أن يتاح للشعب ان يختار بحرية، ورابعا أن يكون للشعب الحق في محاسبة من يختاره ويسلمه السلطة أنت تقول لي الثقافة.. الثقافة قول الشعب، علم الشعب تلك هي القضية وأنا أشكركم.

السلفية السياسية

أ. نبيل عبد الفتاح

أعتقد أن الحوار كان مثمراً، وفي الحقيقة المساهمات العامة التي انطلق منها فيما يخص السجال والصراع السياسي في مصر تنطلق من قيمة أساسية أنا شخصيا مؤمن بها إيمانا عميقا، وهي أننا منذ مطلع بناء الدولة الحديثة في مصر نجد هناك تناقضات تكوينية في المجتمع السياسي في مصر، ولم نستطع وضع القواسم المشتركة التي من الممكن أن تبني الحد الأدنى من الإجماع القومي. إذن أنا أنطلق من فكرة ضرورة

بناء الجسور بين تيارات الفكر والعمل في هذا البلد، حتى نستطيع أن نواجه بمسئولية من كافة المواقع. الأزمة الطاحنة التي تواجه بلادنا سواء على المستوى الإقليمي أو على مستوى مكانتها في العالم . ذلك أنني أتصور أيضا أن هذا البلد له رسالة في عالمه وفي إقليمه ، وبالتالي فإن البحث عن المناطق المشتركة هو الهاجس الأساسي الذي أعمل تحت وطأته، وأحاول أن اقدم إجابات من خلال رصد ماهية المشاكل لكافة التيارات الفكرية السياسية في هذا البلد، وعلي هذا الأساس اخترت أن أقدم رصدا تحليلياً بناء على طرح معلومات أساسية وتوصيفها وتحليلها وتنميطها لاعتبارات التحليل . المسعى التحليلي يسعى للخروج من دوائر الأوهام المغلقة - إن جاز التعبير- والصور النمطية التي يبنيها كل تيار عن التيار السياسي الآخر. وعلي هذا الأساس رحبت ترحيباً كبيراً جداً بالمحاولات التي يبذلها بعض الأخوة والأصدقاء في جماعة الاخوان المسلمين لتقديم إجابات على بعض الإشكاليات والقضايا التي تطرح الآن على الساحة الفكرية والسياسية في مصر مهما كان الاختلاف معها. أرحب بهذا وأثني عليه حتى وإن كنت اختلف مع بعضه، وأعتقد أن قدرة أي تيار سياسي في تقديري - مهما كان شعوره بمدى قوته أو بمدى ضعفه- رهن بمدى استجابته لمشكلاته ومعضلاته الداخلية، أو المعضلات التي تحيلها اليه القوى أو الفواعل الأخرى على الساحة السياسية والفكرية.

أرجو أن ننظر لمسألة الاجتهاد في الدين على أنها هي التي أمدت الفقه الإسلامي بالحيوية، وأن المذاهب الأساسية الكبرى وغيرها من المذاهب الفرعية كانت استجابات لمجموعة من الفقهاء العظام لمجموعة من المشكلات التي كانت تطرح في هذا العصر، وبأدوات هذا العصر، وأيضا لا أستطيع أن أنزههم - باعتبارهم بشرا- من مصالحهم ومن

أهوائهم الشخصية أيضا. وعلي هذا ينبغي النظر إلى ما قدمته مؤسسات التفسير- إن جاز التعبير - على أنها اجتهادات بشر تقبل الصواب وتقبل الخطأ ولست ملزما بها، والإلزام الوحيد على هو أن أدرسها بعناية في إطار استجابتها لمشكلات عصرها. ولكنها أيضا ليست لزاما عليّ، ذلك أنني وغيري أيضا نمتلك من الأدوات ما يسمح لنا بأن نقدم تفسيرات أو نرفض مثل هذا التفسيرات جملة وتفصيلا أيضا.

ومن هنا لابد أن نهتم بدراسة تاريخ الفقه الإسلامي والتاريخ الإسلامي .

وعلينا أيضاً استيعاب النظم القانونية التي كانت موجودة في مصر قبل الفتح العربي. فالإسلام في مصر دخل على غير الطريق الذي دخل به الإسلام إلى السودان، وهو طريق الطرق الصوفية وبالتالى كان تأثيره فى السودان مختلفا عما حدث في مصر وفي غيرها من البلاد .

وفيما يتصل بمسألة الاجتهاد والبيانات والتطبيق، أعتقد أن إنجاز إبداع فقهي يعد مسألة من الأهمية بمكان بالنسبة إلى التيار الإسلامي. ومن ناحية ثانية فان تغاضي بعض القوى الإسلامية عن ممارسات تمس حقوق الإنسان في أكثر من تجربة عربية يعد خطأ كبيرا، وحينما تنظر إلى حقيقة التجربة في السودان ستجد هنالك انتهاكات لحقوق الإنسان، لا أعتقد أن عدم نقدها مسألة تفيد الحركة الإسلامية، وينطبق الأمر كذلك على تجربة الجزائر.

ومن ناحية أخرى أعتقد أن منحى النظر إلى التجارب ككل واحد موحد وإسقاط الأحكام عليها، ربما لا يكون دقيقا. ففي الجزائر، وفي أعقاب الجولة الأولي من الانتخابات، اعتبر الانتخاب لمرة واحدة فقط ولن تتكرر، وذلك عصف بفكرة اللجوء إلى صندوق الاقتراع الذي ينبغي اللجوء إليه مرات ومرات، وقد تتمكن فى إحداها من الوصول إلى

السلطة أيضا عن طريق الاقتراع بشكل سلمي .

وأعتقد أن جانبا من المشاكل الخاصة بالحوار والسجال بين التيارات الفكرية المختلفة على صلة بمشكلة متابعة الصورة بشكل تفصيلي بما يمكننا من إعطاء أحكام صحيحة . واشير هنا إلى أن الدكتور عبد الله النفيسي وآخرين من كبار قيادات الحركة الإسلامية شاركوا في نقد ذاتي للحركة في مصر وفي العالم العربي، وانتقدوا ممارسات الحركة وتاريخها ، وانتقدوا حركة النهضة والحركات الإسلامية في المشرق، وهناك دراسات في هذا المجال .

كذلك فإن الحديث عن عدم وجود اجتهادات، يتصل في رأيي بمسألة نقص المعلومات، وهناك اجتهادات حول وضع المواطنين غير المسلمين قدمها سليم العوا ، فتحي يكن، وطارق البشري، ولكن للأسف تغفل في النقاش. وأعتقد أنها ما تزال اتجاهات هامشية، أي ليس لها موضع ثقل في صنع القرار داخل الاخوان المسلمين أو داخل غيرها من الجماعات الإسلامية .

اخيرا فإنني لم أقدم في حديثي عن التيارات السياسية ملائكة أو شياطين ولكن الأمر الغريب بالفعل ما تحدثنا عنه بشأن وجود حالة سلفية عامة رصدت من السبعينات. توجد سلفية عامة تهيمن على كافة مدارس الفكر والعمل في هذا البلد، هناك جمود حقيقي سواء لدى الإسلامي الذي لم يقرأ أصول الإسلام ولا يتابعه، ولدى العلماني أو الليبرالي الذي لم يقرأ آدم سميث، ولدى الماركسي الذي لم يقرأ ماركس إلى آخره.. هذا كله يعوق إقامة حوار حقيقي بناء في هذا البلد، وإذا أردنا بالفعل ان نتحرك خطوة إلى الأمام، فلابد أن نبدأ بالبحث عن المساحات المشتركة لإقامة الجسور. وأعتقد أن في حركة حقوق الإنسان - وأنا أحد المؤمنين بأفكار حقوق الإنسان - مساحات مشتركة يمكن أن

تكون قاسما مشتركا ونقطة للانطلاق منها لمناقشة الجوانب التي تشكل موضوعاً خلافيا بين تيارات الفكر والعمل السياسي في هذا البلد .

د.عبد المنعم سعيد

سوف أعطى دقيقة للمستشار الهضيبي ليصحح نقطة تاريخية .

المستشار مأمون الهضيبي

تلك الندوة أشعرتني أن هنالك تداخلا في الموضوعات وأعتقد أن بعض الجوانب كانت تستحق حواراً أكثر استطالة حتى نصل لنتيجة. وأود أن أوضح أنه فى سنه ١٩٣٨ وجه حسن البنا رضوان الله عليه، رسالة عن الحكم النيابي إلى مؤتمر القمة للإخوان المسلمين وقال فيها أن الأمة مصدر السلطات، وأن الدستور هو الذي ينظم كذا وكذا استمداداً من سلطة الأمة، ونحن لا نعدل بالنظام النيابي الدستوري بديلاً، وكان هذا رداً على صالح عشماوي رحمة الله .

الأمر الآخر أنه في سبتمبر ١٩٥٢ بعد الثورة، وحين أسقطت الحكومة دستور ١٩٢٣ ، اعتمدت الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين مشروع دستور قدمته كنوع من المعاونة، لم ينص فيه على انتخاب رئيس مسلم ولم ينص إلا على كونه مصريا. بل واحتوى على النص "أنه لا يجوز التمييز بين المواطنين بسبب الأصل أو اللون أو العقيدة أو الدين أو الجنس" فهذه النصوص التي يتشدقون بها الآن هي التي وضعت في مشروع الدستور الذي قدمه الأخوان المسلمون .

د. عبد المنعم سعيد

أود ان أشير إلى اننا لسنا إزاء مساجلة. نحن ازاء محاولة جماعية في هذا المركز فعلا للتجديد. ولا يوجد هنا شك في أن التيار الاسلامي

أحد التيارات الوطنية الحقيقية والواقعية أيضا في الساحة السياسية. ومن ثم فإن التحاور مع هذا التيار الأصيل لا يدخل اطلاقا في مجال المساجلة، ولا احراز النقاط، ولا بالتأكيد المحاكمة. ما يحدث اليوم في هذا اللقاء مثل ما حدث مع القوى الليبرالية والقومية واليسارية من قبل، حيث لا يملك أحد اجابات جاهزة على أي شيء. أمام أمتنا تحديات كثيرة، ولا شك أن وقائع المخالفات الجسيمة لحقوق الإنسان قامت بها قوى يسارية وقومية واسلامية، ومن ثم هذه هي المشكلة التي نبحث لها عن حل. وأعتقد أن حركة حقوق الإنسان العربية بشكل عام تتخذ موقفا نزيها تجاه كل القوى التي تخالف حقوق الإنسان أو تعذبه في بدنه أو في حياته أو في رزقه، ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يركز على دراسة الأسباب التي تجعل أمتنا تعاني من هذه الظاهرة المخجلة والتي تشكل عاراً لنا جميعا، سواء وقعت هذه المخالفات في مصر أو في الجزائر أو في السودان، وسواء جرت تحت مسمي القومية أو الوطنية أو الاسلامية أو أي مسمي آخر. اذن فهدفنا في هذا اللقاء هو الاجتهاد والحوار حول هذا الاجتهاد بقدر الامكان .

وفي النهاية لا يسعني إلا ان أشكركم جميعا وأشكر جميع الأخوة والأساتذة، وبالطبع لابد من شكر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وندعوه بالفعل إلى استمرار هذا الحوار وتعميق النقاط التي ثارت فيه واشكركم جميعاً.

الفصل الثاني

اشكاليات تجديد الفكر التقدمى (الماركسى) فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان

تـــقديـــــم

شغل الفكر الماركسى مساحة مرموقة على الساحة الفكرية المصرية والعربية، وكان غداة الحرب العالمية الثانية بخاصة عاملا أساسيا في إرتقاء حركة تقدمية مصرية، ساهمت بدور بارز في حالة النهوض الوطني المصري العام، ومكنت الشعب المصري من الصمود في مواجهة تحديات خارجية كبيرة ، فضلا عن دور هذا الفكر و الحركة المجسدة له ، في تحقيق إنجازات هامة علي الصعيد الداخلي.

على أن الفكر التقدمي الماركسى والحركة التقدمية اليسارية تعرضا منذ منتصف السبعينات لهزات كثيرة ، و جرت عملية واسعة لإنتقاد مقولاته ، لا سيما المتصلة منها بموضوعي الديمقراطية وحقوق الانسان. ومن جراء تفاعلات كثيرة واصلت الحركة التقدمية و فكرها الانحسار، خاصة بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي، حتى فقدا - بنظر البعض - جاذبيتهما ونفوذهما في السنوات الأخيرة ، مما إستوجب لدى أصحاب هذا الفكر البحث عن أسباب هذه الحالة و تداعياتها وإعادة مناقشة المفاهيم الاساسية للفكر التقدمي بكل تياراته على ضوء المتغيرات الداخلية والخارجية بهدف الاستجابة الفاعلة لها.

وقد رأى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في دراسة الاستاذ عبد الغفار شكر "نحو حركة تقدمية جديدة في مصر-" والتي نشرتها صحيفة الاهالي في الفترة بين ٢٠ يوليو -١٧ اغسطس ١٩٩٤ اجتهاداً رياديا في مجال تجديد الفكر التقدمي وموقع الديمقراطية وحقوق الإنسان في إطار هذا التجديد، واعتبرها مدخلا مناسبا للتعرف على الرؤى الساعية لتجديد دماء الفكر التقدمي وفهم الكيفية التي تسعى بها الحركة التقدمية لمقاربة موضوعي الديمقراطية وحقوق الإنسان، خاصة وأن هناك كثيرين يرون أن الفرصة ما تزال قائمة امام الفكر التقدمي وحركته كبديل فكرى وسياسي يمكنه تحقيق غايات مصر في التقدم والازدهار. من هذا المنطلق نظم المركز أمسية ثقافية - في إطار صالون ابن رشد - في السادس والعشرين من نوفمبر ١٩٩٤ لمناقشة هذه القضية الهامة.

قد استضاف المركز فى هذه الامسية خمسة متحدثين رئيسيين هم

أ. عبد الغفار شكر عضو الأمانة العامة لحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى.

أ . محمد سيد احمد المفكر والكاتب الصحفى بالأهرام.

أ. احمد نبيل الهلالي المحامى.

د. سعيد النجار رئيس جمعية النداء الجديد .

د. وحيد عبد المجيد رئيس الوحدة العربية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام.

وأدار المناقشات الاستاذ بهي الدين حسن مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

أ . بهي الدين حسن

تأتى هذه الأمسية في إطار مناقشة التطورات الجديدة في الفكر السياسي العربي من منظور حقوق الإنسان اتساقا مع الهدف الاستراتيجي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان والمتمثل في "الإسهام في تكوين فكر عربي أصيل لحقوق الإنسان ." والفكرة الأساسية هنا هي تعزيز الدعوة للتجديد في الفكر التقدمي بما يعمق الجوانب العاطفة على حقوق الإنسان، وبما يزيل العوائق التي تحول دون تطبيق الغايات الكبرى التي نهض من أجلها هذا الفكر وهي تحرير الإنسان من الظلم بكل أشكاله وبغض النظر عن مصادره .

وربما لم يكن من السهل إقامة هذه الندوة لولا الدراسة المتميزة للأستاذ عبد الغفار شكر والتي انطلقت من اعتبار التعددية والديمقراطية من أهم أسس التجديد في الحركة التقدمية المصرية . ولهذا كان من الهام وجوده كمتحدث رئيسي ومعه أ. محمد سيد احمد صاحب المبادرات الفكرية التجديدية ، وأ. نبيل الهلالي المناضل الماركسى الذي يحظى بإجماع التقدميين في مصر، ومعهما اثنان من أبرز من خاض مناظرات فكرية مع الفكر التقدمي وهما د. سعيد النجار ود. وحيد عبد المجيد .

وقبل أن أترك الكلمة للأستاذ عبد الغفار شكر، أعتقد انه من الهام إحاطة المشاركين بملخص سريع لدراسته الرائدة في أسس تجديد الحركة التقدمية. وتنطلق هذه الدراسة من أن التطلع إلى الديمقراطية هو عنصر أساسي موجه لمسيرة الانسانية و نضالها من أجل التقدم . كما أن تجديد الحركة التقدمية في مصر يتطلب إعادة بنائها كحركة ديمقراطية تسعى إلى تحقيق أهدافها بوسائل سلمية، ومن خلال الاعتماد على الحركة الجماهيرية المنظمة للطبقات الكادحة و ليس بالنيابة عنها.

ويتجسد هذا الموقف في الدراسة في أكثر من موضع :

١- ينبغى أن تبنى الإشتراكية التي تسعى إليها الحركة التقدمية على الاقتناع والاختيار الديمقراطي وليس الفرض ، و من الضروري أن يتجدد الالتزام بها ديمقراطيا على أساس إنجازاتها الفعلية في إطار من تعددية سياسية تتيح لكل القوى الاجتماعية و السياسية حرية التنظيم والاجتماع والرأي، و طرح برامج بديلة و السعي لتداول السلطة سلميا .

٢- من أهم المنطلقات التي يجب أن تحرص عليها الحركة التقدمية في إعادة بنائها أن تكون حركة ديمقراطية سواء فيما يتصل بالطريق الذي تسلكه للوصول إلى السلطة، أو فيما يتصل بعلاقاتها الداخلية. بحيث تقوم العلاقة بين الأحزاب و المنظمات النقابية و الاجتماعية، والجمعيات الأهلية على أساس الندية . فلم يعد هناك مجال لفكرة الحزب القائد ، أو لربط التنظيمات الجماهيرية بالحزب السياسي كتنظيمات مساعدة .

٣- على الحركة التقدمية المصرية أن تكون بالفعل حركة تعددية، وأن تعترف تنظيماتها ببعضها البعض، وألا يعتبر أى طرف منها نفسه الطرف الثوري الوحيد و ما عداه إنتهازيون أو يمينيون ، خاصة وأن هناك في الواقع الاجتماعي تعددا للمصالح الاجتماعية . و أن يكون الفيصل بينها - فيما يتصل بسلامة ما تطرحه من أفكار و برامج - هو نتائج الممارسة السياسية .

٤- ينبغى للحزب التقدمي المتطلع إلى مزيد من الفاعلية أن يعيد النظر في تنظيمه الداخلي بحيث يكون وعاءً ديمقراطيا بالفعل . ويتطلب هذا النظر في قواعد المركزية الديمقراطية و البناء الهرمي للتنظيم .

ويرى عبد الغفار شكر أن هذا الطرح لتجديد الحركة التقدمية في مصر و إرتباطها بالديمقراطية يتيح أوسع إمكانية لاحترام حقوق الانسان ومراعاتها في الحياة السياسية المصرية.

معضلات تجديد الحركة التقدمية

أ. عبد الغفار شكر

بداية اعتقد أن هناك أهمية كبيرة تكمن وراء تجديد الفكر التقدمي، فهذا الفكر كان ملهما لمصر في الأربعينات والخمسينات والستينات. ونذكر كلنا أن نهوض الحركة التقدمية بعد الحرب العالمية الثانية كان عاملا أساسيا في نهوض الحركة الوطنية المصرية. واعتقد أن فترة الركود التي يشهدها هذا التيار الفكري ليست نهاية المطاف، فهذا الركود مظهر لأزمة فكرية لها أسبابها، والتخلص من هذه الأسباب هو المدخل الحقيقي لتطوير الفكر التقدمي وتجديده .

والواقع أن التغيرات العالمية الجديدة تعزز فكرة تجديد الفكر التقدمي، فتدويل الاقتصاد وثورة المعلومات والاتصال وتغير ظروف الإنتاج تجعل إسهامات الفكر الاشتراكي مطلوبة للحفاظ على الحقوق الإنسانية وحقوق المجتمعات النامية ومساعدتها على النمو والتقدم . وليس أمام الفكر التقدمى أية إمكانية للمساهمة في تصحيح مسار التطور العالمى إلا بحدوث تغيرات جوهرية في روح الفكر التقدمي .

أما على المستوى الوطنى، فنلاحظ أن مصر تعيش أزمة حقيقية على كل المستويات، ولابد من إيجاد مشروع متكامل لحل هذه الأزمة . وقد أثبتت التجربة أن الرأسمالية ليست فقط عاجزة عن إخراج مصر من أزمتها بل انها المسؤول الأساسى عن هذه الأزمة، وأن المخرج منها هو بناء وتطوير نظام بديل للرأسمالية يكون أكثركفاءة وأكثر عدالة وأكثر ديمقراطية، والدليل على ذلك هو خبرتنا المباشرة فى مصر فى السنوات الأخيرة. فمع التوجه نحو مزيد من الليبرالية الاقتصادية إستجابة لتوجهات الدول الدائنة وتنفيذا لبرامج التثبيت وسياسة التكيف الهيكلى، زاد تركز الثروة فى أيدى قلة محدودة، وتبلورت أوضاع

إحتكارية جديدة، وإتسعت الفوارق بين الدخول، وهبط مستوى معيشة أغلبية الشعب التى عجزت عن إشباع إحتياجاتها الأساسية، وتزايدت معدلات البطالة والفقر، وتم تهميش جانب كبير من القوى البشرية فى المجتمع . وقد أدى ذلك إلى تزايد حدة التوتر الاجتماعى وعدم الاستقرار السياسى .

ومفاد القول أننا أصبحنا - بفضل الرأسمالية - نعيش فى ظل أزمة مجتمعية شاملة لا مخرج منها إلا بإحداث تغيير شامل فى تنظيم عملية الإنتاج، وفى طابع ملكية وسائل الإنتاج، وفى القيم السائدة للمجتمع . ويتحقق ذلك باقامة نظام بديل هو النظام الاشتراكى الذى يتعين أن يكون أكثر كفاءة وأكثر ديمقراطية وأكثر عدالة من النظام الرأسمالى .

ويتطلب ذلك أن تجدد الحركة التقدمية المصرية نفسها ، أن تجدد فكرها وبنيتها التنظيمية وأساليبها النضالية وتجدد فى نفس الوقت قيادتها . والطريق نحو تجديد الحركة التقدمية هو طريق طويل ولكنه يبدأ بخطوة أساسية لا بديل عنها تشكل جوهر التجديد المطلوب، وتتمثل فى إعادة بناء الحركة التقدمية كحركة ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان . فالحركة التقدمية المصرية موجودة بالفعل وتمتلك كثيرا من المقومات الفكرية والبشرية والتنظيمية والنضالية . وهى تأخذ شكل حركة اجتماعية واسعة تضم أشكالا متنوعة ومختلفة من التنظيمات والتيارات . فهى تضم تيارا فكريا وعلميا تقدميا، وحركة سياسية، وحركة ثقافية، وحركة إعلامية، وحركة اجتماعية أهلية . وهذا التنوع أمر طبيعى فى ظروف التطور غير المتوازن للمجتمع المصرى، واختلاف مستويات الوعى ومكونات الثقافة، وتعدد ميادين النشاط بالنسبة لمختلف أقسام الحركة الجماهيرية . بل إن هذا التنوع يمكن أن يكون

مصدراً لثراء الحركة ودعم قدرتها على التأثير، إن احسنت الاستفادة منه واستثماره .

غير أن المشكلة الرئيسية للحركة التقدمية المصرية هى انعدام التنسيق والتكامل والترابط بينها بما يمنع هذه المكونات من أن ترى نفسها كجزء من فعالية وطنية شاملة ترمى إلى تغيير المجتمع . ويعود ذلك أساسا إلى أن الأقسام السياسية لهذه الحركة تنفى بعضها ولا تعترف بالتعددية فى صفوفها ، وما أكثر الحروب الصغيرة التى خاضتها وتخوضها هذه الأطراف فى مواجهة بعضها البعض والتى تصل فى بعض الأحيان إلى أن خصومتها لبعضها وعداءها لبعضها يكتسب حدة تفوق بكثير مواجهتها لخصومها الطبقيين . ولن تستعيد هذه الحركة فاعليتها ما لم يسلم الجميع بأنها حركة تعددية بالفعل، تتعدد داخلها المصالح الاجتماعية والمنطلقات الفكرية والرؤى السياسية، وبدلا من أن يعتبر كل طرف أنه يملك الحقيقة وحده ، فإنه لا مفر من الاعتراف بالآخر ، وأن لدى كل طرف جزءاً من هذه الحقيقة ، والتسليم بكل ما يرتبه هذا الاعتراف من نتائج مثل التسليم بأننا جميعا أطرافا متساوية .

ومن أهم المنطلقات التى يجب أن نحرص عليها فى تجديد الحركة التقدمية المصرية وصياغة العلاقات فيما بين أطرافها أن تكون حركة ديمقراطية، سواء بالنسبة للنظام الذى تسعى لاقامته، أو فيما يتصل بالطريق الذى تسلكه للسلطة، أو فيما يتصل بعلاقاتها الداخلية .

أولا : بالنسبة للنظام الاشتراكى الذى تسعى لاقامته : فإن اقامة هذا النظام يجب أن تتم من خلال اقتناع الجماهير به، وأن تتجدد الثقة دوريا به على ضوء انجازاته ، وأن يقوم على التعددية ويفسح المجال للمبادرة الفردية . أى أنه لا مجال فى هذا النظام لفكرة الحزب القائد، ولا مجال لفكرة الأقلية الثورية الأكثر وعيا، بل يكون أساس القيادة هو اختيار الشعب من خلال الآليات الديمقراطية كالانتخابات العامة .

ثانيا : بالنسبة لعلاقة الحركة التقدمية بالقوى الأخرى: ونضالها من أجل بناء نظام اشتراكى فى مصر وممارستها للصراع الطبقى، فإن ذلك يجب أن يتم بوسائل ديمقراطية جوهرها تداول السلطة من خلال الانتخابات العامة وقبول حل الصراع الطبقى بوسائل سلمية، حيث يدور الأمر كله حول إقناع المواطنين بتبنى برامجنا ومنحنا تأييدهم لتنفيذها، والاعتماد فى ذلك على أدوات الديمقراطية ومؤسساتها كالأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات الأهلية والاعلام . ولا يقتصر النضال الديمقراطى التقدمى على العمل البرلمانى بل يشمل كافة الوسائل الديمقراطية فى الحشد والتعبئة والضغط كالإضراب والتظاهر السلمى .

ثالثا : بالنسبة للعلاقة بين أقسام الحركة التقدمية : فان الحركة التقدمية لن تكسب مصداقية فى سعيها الجديد ولن تنشط عمليا نحوه ما لم تكن حركة ديمقراطية فى علاقتها الداخلية وبنيتها التنظيمية الداخلية ، حيث تقوم العلاقة بين الأحزاب والمنظمات النقابية والاجتماعية والجمعيات الأهلية على أساس الندية والمساواة. فلم يعد هناك مجال لفكرة الحزب القائد، أو لربط التنظيمات الجماهيرية بالحزب السياسى كتنظيمات مساعدة تنشط فى إطار توجيهاته وتعمل لحسابه فى مجال نشاطها، وإنما يكون نشاطها لتحقيق الأهداف التى انشئت من أجلها ولخدمة المصالح الخاصة بأعضائها.

وفى هذا الإطار الديمقراطى للحركة الاجتماعية التقدمية ومكوناتها السياسية والثقافية والاجتماعية فإن الأسس التالية يجب أن تحكم العلاقات الداخلية لهذه الحركة :

- الإقرار بالتعددية السياسية داخل الحركة التقدمية، والتسليم بالمساواة بين مختلف أقسامها السياسية ، والاعتراف بالآخر وأنه لا أفضلية لفصيل سياسى على آخر إلا من خلال نتائج الممارسة .

- ضرورة تجاوز النخبوية ، والاستناد إلى تأييد جماهيرى واسع .
- إقامة التنظيم السياسى الحزبى على أسس ديمقراطية تحول دون احتكار قلة للقرار الحزبى ، وإعادة النظر فى قواعد المركزية الديمقراطية والبناء الهرمى باعتبارهما من أهم معوقات العمل الديمقراطى الداخلى للحزب السياسى التقدمى .
- ضرورة تجديد القيادة ونقلها إلى الأجيال الشابة .

وهكذا فإن الديمقراطية داخل الحركة التقدمية ستكون أساس التوجه الديمقراطى لهذه الحركة فى المجتمع، وفى العمل على بناء مؤسسات المجتمع المدنى والمزاوجة بين أهداف العدالة الاجتماعية وتراث ومؤسسات الديمقراطية البورجوازية وتطوير أشكال المشاركة الشعبية المباشرة، فتتلافى بذلك أوجه القصور فى فاعلية الليبرالية السياسية بالنسبة للطبقات الكادحة .

إن تجديد الحركة التقدمية المصرية فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان لن يكون عملا سهلا، بل يتطلب تحقيقه خوض معركة ضارية ضد الأفكار السائدة فى صفوف هذه الحركة وضد الأوضاع المستقرة لصالح بعض القيادات المتحكمة فى تنظيماتها الأساسية . ويمكن أن يبدأ ذلك بخطوات واقعية تدور أساسا حول تنظيم الحوار داخل الحركة لبلورة أسس عملية التجديد المطلوبة. ويتحقق ذلك من خلال منبر ديمقراطى على شكل ملتقى فكرى يتم تداول الآراء داخله . أقترح أن نطلق عليه المنبر الشعبى التقدمى الذى يحق لكل من يرغب المشاركة فى أعماله ، ويلتقى دوريا كل ستة شهور لتدارس قضايا ومشاكل الحركة التقدمية . سوف يؤدى التفاعل داخل هذا المنبر فى إطار ديمقراطى إلى تبلور نواة فكرية سياسية جماهيرية قادرة على الدفع فى اتجاه التجديد المطلوب .

مراجعة المفاهيم ضرورة للتجديد

د. وحيد عبد المجيد:

أحيي أ. عبد الغفار شكر لجهده في تطوير الحركة التقدمية في مصر، لأن مثل هذا الجهد هو الذى يعيد الحياة للحركة السياسية المصرية . وأنا أعبر عن رؤية من الخارج هدفها تفعيل الحركة التقدمية فى مصر وليس إضعافها كما يتصور البعض . فكل من يعتقد في الديمقراطية كطريق للمستقبل له مصلحة حقيقية في السعي إلى تعددية واسعة حتى لا يهيمن فريق واحد على الساحة ، وهذا شرط جوهري لنجاح التحول الديمقراطي في العالم العربي . فلا يمكن تصور الوصول إلى نجاح في غياب توازن بين القوى السياسية ، وهيمنة قوة معينة على القوى الأخرى . ومن هذا المنطلق تأتي مداخلتي التي يتلخص جوهرها في "أن التطوير السياسي لابد أن تتوافق معه مساهمة في التطوير المعرفي"، لأن المراجعة السياسية لا تكتمل إلا بمراجعة معرفية موازية لها ومرتبطة بها . وقد سبق أن نبه لذلك "برمالو توليياتى"منذ عدة عقود عندما قال أن "مهمة رسم الطريق الديمقراطى للاشتراكية تتطلب إلى جانب الجهود العملية جهودا أخرى فى مجال البحث النظرى " ومنذ ذلك الوقت حدث قدر من التجديد قام به رواد يساريون - أوربيون فى الأساس - لكنه مازال محدودا فى المجال المعرفى .

فالغالب فى نزعة التجديد فى حركات اليسار أنها تركز على الجانب السياسى أكثر من الجانب المعرفى . وربما لم يتطور الكثير فى هذا المجال منذ صدور أول الأعمال فى السبعينات وهو الكتاب الهام لـ "سنتياجو كاريو " عن " الشيوعية الأوربية والدولة " الذى لم يقترب من المراجعة الفكرية . لكن المناخ أختلف الآن وأصبحت هناك إمكانية لأن يصاحب التجديد السياسى تجديد معرفى .

وأهمية التجديد المعرفي أن الديمقراطية لها ركائز معرفية وينبغي لعمل مقاربات بين الديمقراطية والفكر اليساري أن يتم هذا على أساس معرفي منسجم .

وهنا أتحدث عن ركائز الديمقراطية وليس الليبرالية، وينبغي أن أوضح أن هذه ليست محاولة لإضفاء الليبرالية على الفكر اليساري. نحن نتحدث عن الديمقراطية كنظام سياسي وطريقة للحكم، وليس عن الليبرالية كقيم وفلسفة .

لاشك أن الركائز الخاصة بالديمقراطية كنظام حكم لها استقلال عن الأسس المعرفية الليبرالية، رغم وجود تداخل في بعض الجوانب . هذا التداخل يعود إلى أن الليبرالية هي التي حملت لواء الديمقراطية كما لم يحمله غيرها ، لكن ما أتحدث عنه هنا هو ركائز الديمقراطية نفسها المتعلقة فى الجوهر بمسألة حرية الإنسان وحقوقه تجاه سلطه الدولة ، وهذه مسألة مطروحة معرفيا قبل الليبرالية بكثير . وهنا سأطرح باختصار بعض المفاتيح الأولية التي اعتقد أنه من المهم النقاش حولها من أجل استكمال التجديد السياسي للحركات اليسارية في إطار ديمقراطي على أساس الركائز المعرفية للديمقراطية .

المفتاح الأول: ربما يكون هو الطبيعة الإنسانية وعلاقة الإنسان بالحرية، وهنا لابد من التوقف أمام الرؤية التي تري الإنسان ثمرة لعلاقاته الاجتماعية . إن هذا المفهوم لا يأخذ في الاعتبار ما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من ميل للحرية ، حريته كإنسان فرد وليس ككينونة اجتماعية . المقصود هنا أن هناك مساحة من الحرية الفردية في الطبيعة الإنسانية، وهذا هو أصل القانون الطبيعي الذي يعتبر أحد الأصول المعرفية للديمقراطية، وأي بناء نظري منسجم مع الديمقراطية لا ينبغي أن يغفل فكرة القانون الطبيعي .

المفتاح الثاني: الأسس المعرفية للديمقراطية، هو مفهوم "سلطة الدولة" وعلاقته بالاستغلال والعدالة الاجتماعية. وهنا ألجأ إلى التركيب لأنه من الصعب الحديث عن هذه المفاهيم كل على حدة بسبب الوقت . وهناك عدة مداخل للمراجعة، وسأتناول مفهوم الاستغلال من حيث تحديد مصدره . وهنا اقترح البحث في الافتراض القائل أن سلطة الدولة نفسها هي مصدر للقهر والاستغلال - وليست السلطة كأداة لفئة إجتماعية - بل هي أهم مصدر للقهر والاستغلال في التاريخ الإنساني على نحو لا يقاس به أي استغلال واقع من طبقة لطبقة . وبالتالي ليست هناك حتمية في ربط الاستغلال بالملكية الخاصة . ويترتب على ذلك أن إعادة تحديد مصدر الاستغلال على هذا النحو بسلطة الدولة - وهي سلطة قد ترتبط أو لا ترتبط بفئة اجتماعية معينة - يقود إلى أن مواجهة الاستغلال تكون عبر تقليص "سلطة" هذه السلطة . والثابت بالتجربة أنه لا مجال لهذا التقليص طالما كانت سلطة الدولة واسعة وتشمل السيطرة على المجالين الاقتصادى والاجتماعى، ولا يعنى تقليص سلطة الدولة إضعافها بل على العكس قد يكون التقليص وسيلة للقوة . وهنا تبرز الحاجة لإعادة النظر في الموقف من السلطة بشكل مرتبط بقضية الحرية بالأساس، وبالسلطة التي تخضع للمراقبة والمساءلة وتتغير بشكل دوري والتي لا يكتمل دورها في الحفاظ على حرية الأفراد، إلا بالقيام بوظيفتها الاجتماعية في حماية الضعفاء والفقراء أي بتحقيق العدالة الاجتماعية .

إن مراجعة هذه المفاهيم ضرورة من اجل إعطاء الانسجام للديمقراطية في إطار الفكر اليساري، لأنه من الصعب تصور الحفاظ على الديمقراطية في ظل تحكم السلطة وهيمنتها على المجتمع، من خلال السيطرة على

الاقتصاد وباقي مؤسسات المجتمع، فطالما ظلت الدولة تتمتع بصلاحيات واسعة فإنها ستتوحش على الجماهير.

المفتاح الثالث: مراجعة مفهوم "الحتمية" و أن التاريخ يسير وفقا لحتمية محددة سلفا. الحقيقة أن هذا المفهوم ليس قاصرا على الماركسية ، فنحن نجده بأشكال مختلفة لدي "ميكيافيلي" و"شبنجلر" و"توينبى" وكذلك عند تيار اليمين الجديد أو المحافظين الجدد في الغرب . وما طرحه "فوكاياما" حول هذا المفهوم يترتب عليه أن التاريخ مكتوب قبل وقوعه وهو ما يتعارض مع التعددية .

واخيراً فإنني اعتقد أن المراجعة السياسية للحركات التقدمية اليسارية وربطها بالديمقراطية وحقوق الإنسان يساعد على تهيئة الظروف للتجديد المعرفي الذي لابد أن يتوازى مع التجديد السياسي . واعتقد أن أهم ما تنطوي عليه هذه المراجعة الفكرية هو أن تحرير الحركة اليسارية من أثر النزعة الثورية الجذرية يساعد على الانطلاق في مراجعة معرفية. وأنا أتصور انه لولا هذه النزعة الثورية وهيمنتها على أفكار "ماركس" لتغير قدر غير قليل من أفكاره فيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية . فماركس المفكر تأثر بماركس الثوري وأخضع مسألة إنتاجه للمعرفة - وخاصة في مجال سلطة الدولة - لاعتبارات السياسة الثورية وخاصة منذ بيان ١٨٤٨ ، ولو أجرينا مقارنة بين أعمال ماركس قبل وبعد ١٨٤٨ ، لوجدنا قدرا من الإختلاف علما بأنه في فترة "ماركس" لم تكن الديمقراطية قد اكتملت بصورتها الحالية . ولابد أن يؤخذ ذلك في الاعتبار عند مراجعة المنظور الماركسي للديمقراطية من حيث ركائزه المعرفية الأساسية . وهذا الاجتهاد أقدمه بدافع الحرص على مستقبل الحركة التقدمية والديمقراطية في مصر .

ديمقراطية مهزومة وأخرى مزعومة

أ. نبيل الهلالي:

أوجه الشكر لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وأ. عبد الغفار شكر لدراسته الهامة حول تجديد الحركة التقدمية في مصر. وقد استوقفتني فكرة مطالبة الحركة التقدمية بالإلتزام مسبقا بتقبل الصراع الديمقراطي والاقرار بالوسائل السلمية للوصول للسلطة .

في تصوري أن هذا الالتزام واجب على كل حزب سياسي في مجتمع ديمقراطي، في مجتمع تلتزم فيه الدولة بقواعد اللعبة الديمقراطية، وبالتالي تلتزم بقواعد تداول السلطة . أما إذا صادرت الدولة قواعد التداول، فان مثل هذا الالتزام المسبق يذكرني بقصة أبي موسى الأشعري، وفي هذه الحالة من حق الشعب أن يستخدم حقوقه المنصوص عليها في مواثيق حقوق الإنسان، بما في ذلك حقه في التمرد على الظلم والطغيان كأحد الحقوق الطبيعية للإنسان . هذه نقطة ينبغي أن أوضحها في البداية .

كذلك أود أن أشير إلى أننا إذا كنا نتحدث عن حركة تقدمية مصرية فإنني اتفق مع أ. عبد الغفار شكر في أننا لا نتحدث عن حزب سياسي لكن عن صيغة جبهوية ، وبالتالي يصعب الحديث عن تجديد هذه الحركة بصورة منفصلة عن الحديث عن تجديد كل فصيل من فصائلها على حدة. ويتصل بذلك أن نقطة البدء في تجديد الحركة التقدمية وفصائلها هي بالضرورة استيعاب أخطاء الماضي حتى لا يعيد التاريخ نفسه، ثم الاعتراف العلني الشجاع بأخطاء الماركسيين والقوميين والتجمعيين فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

والسؤال الجوهري : ما هو المطلوب من الحركة التقدمية المجددة في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ .

المطلوب أولا : تبني مفهوم صحيح عن الديمقراطية ، وثانيا : اتخاذ موقف صحيح من الديمقراطية.

ولا بد أن نعترف أننا كشيوعيين - حتى على المستوى العالمى - وكناصريين فشلنا في الاهتداء إلى صيغة صحيحة للديمقراطية من داخل الحدود ولن نجد صيغة صالحة للاستيراد . ديمقراطية الشرق الاشتراكي "سابقا" مهزومة ، وديمقراطية الغرب الرأسمالي ديمقراطية مزعومة ، وآفة هذه الديمقراطيات هي الفصل بين الوجهين الاجتماعي والسياسي للديمقراطية وشطب أحد الوجهين لحساب الآخر. إن تغييب الديمقراطية السياسية في العالم الاشتراكي هو جذر أزمة الأنظمة الاشتراكية وسقوطها ، رغم ما وفرته هذه الانظمة من ديمقراطية اجتماعية لم يسبق لها مثيل. ويتردد هنا سؤال مايزال قائما هو ما جدوى توفير الظروف الاجتماعية والاقتصادية لمواطن حبيس في قفص ؟ .

وفي المقابل، رغم أن ديمقراطية الغرب توفر قدراً أو آخر من الحريات السياسية، التي يجب أن نتمسك بها ، إلا إنها بتجاهلها للحقوق الاقتصادية والاجتماعية تقلب هذه الحريات إلى مجرد حريات شكلية. ونحن لا يجب أن ننسى التاريخ المصري في مرحلة الليبرالية السابقة على ثورة ١٩٥٢ . هل وفرت الفترة الليبرالية للمواطنين المصريين ديمقراطية حقيقية ؟ أنا اشك .

فهذه الفترة شهدت انقلابات دستورية وتعطيلا لدستور ٢٣ ، وتزييف الانتخابات لإبعاد حزب الوفد عن الحكم . وطوال هذه الفترة الممتدة حكم حزب الوفد فترات متقطعة في ظل ليبرالية البرجوازية واحتاجت الطبقة العاملة المصرية حوالي ٤٠ عاما من النضال الطبقي حتى تنال حق تكوين نقابات.

أرجو ألا يفهم من كلامي إنها دعوة لنبذ الديمقراطية البرجوازية جملة وتفصيلا. إذ يجب أن تحرص الحركة التقدمية المجددة على الحفاظ على القيم الديمقراطية الموجودة في الديمقراطية البرجوازية كذلك تلك التي ابتكرها الفكر السياسي والقانوني التقدمي في القرون الماضية، لأن هذه القيم التي جُسدت عبر المواثيق الدولية لحقوق الإنسان تشكل إنجازات تاريخية ضخمة للشعوب مجتمعة. وللأسف فإن الأنظمة الاشتراكية البيروقراطية السلطوية التي تساقطت بدلا من أن ترث كل ماله قيمة في التطور التاريخي السابق على قيامها، حتى تتواصل التقاليد الديمقراطية بين المجتمعات المتعاقبة، رفضت الديمقراطية البرجوازية كليا. ثم عجزت في نفس الوقت عن طرح البديل مما فتح الباب واسعا أمام انتهاك الحقوق المدنية والسياسية في هذه البلاد ووضع الاشتراكية في تعارض زائف مع الديمقراطية . وبدا الأمر وكأن الديمقراطية صفة لصيقة بالرأسمالية وصفة مناقضة للاشتراكية .

الحركة التقدمية المجددة مطالبة أيضا بتوضيح موقفها من الديمقراطية وحقوق الإنسان وأن تتعامل مع الحرية باعتبارها كلا لا يتجزأ وأن تحترم حقوق الإنسان، وألا تسكت عن أي تشريع يكون ضد حقوق المواطنين . فأي عدوان على الديمقراطية يكرس قاعدة ومنهجا ينال من جميع القوى السياسية . وعلى سبيل المثال فإن "إسماعيل صدقي" عندما استورد المواد ٩٨أ وأخواتها في قانون العقوبات المصري من قانون العقوبات الفاشي وتذرع في ذلك بمكافحة الشيوعية. فإن هذه المواد - وبعد أن دار الزمان دورته - هي التي يحاكم بموجبها كل المعارضين في مصر . كذلك فإن مواد قانون مكافحة الإرهاب الأخير مصوبة على رقاب الجميع وليس على التيار الإسلامي فقط ، فالمادة ٨٦ مكرر الخاصة بالإرهاب يحاكم بها التقدميون جنبا إلى جنب مع التيار الديني .

- و الأن سأتحدث عن محاور الديمقراطية التي تنادي بها الحركة التقدمية المجددة .

المحـــور الأول : هو الربط الجدلي بين الوجه السياسي و الوجه الاجتماعي للديمقراطية . هذان وجهان لعملة واحدة . فالديمقراطية ليست عملية سياسية في مجتمع تنعدم فيه العدالة الاجتماعية بما يعني في النهاية احتكار الحريات السياسية بواسطة أهل القمة والأغنياء. الديمقراطية تعني حق العامل في العمل وحقه في ألا يفصل من العمل، وحقه في الإضراب عن العمل وحق المواطن في مسكن وعلاج . فأي حرية تلك التي تتوفر لجائع أو معدم، وأية مساواة يمكن أن تكون بين محروم ومتخم. وفي المقابل فانه في ظل الاستبداد السياسي تفقد مستويات المعيشة المترفة امتيازاتها، وفي تجربة أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي تأكيد علي ما يمكن أن يؤول إليه فصل الديمقراطية عن الاشتراكية وتجريد الاشتراكية من وجهها الإنساني .

المحور الثاني : وهو ما أفاض فيه أ. عبد الغفار شكر وهو الالتزام بالتعددية الحزبية والسياسية والنقابية داخل المجتمع ونبذ الحزب الواحد أو الحزب القائد.

المحور الثالث: الالتزام بقبول تداول السلطة حتى في ظل الحكم التقدمي أو الاشتراكي . فالمطالبة بتداول السلطة في ظل حكم البرجوازية ثم التنصل منه في ظل سلطة اشتراكية موقف انتهازي مرفوض . إن أي موقف سياسي سليم لا يمكن أن يرفض مبدأ التداول ، حتى لو أسفر عن سقوط حكومة اشتراكية كما حدث لحكومة الساندنيستا اليسارية في نيكاراجوا. وانتقال الحركة الاشتراكية من مقاعد الحكم لمقاعد المعارضة هو فرصة هامة لإعادة ترتيب الأوراق وتجديد المداخل الفكرية والحركية .

المحور الرابع: هو عدم الاستعلاء على الجماهير ، وعدم التعامل معها كما لو كانت توابع للحزب التقدمي . ويشير التاريخ إلى محاولات

فرض الوصاية والهيمنة على الحركة النقابية من الأحزاب الاشتراكية السلطوية وغيرها من الأحزاب التي تدعي الليبرالية .

المحور الخامس : وجوب إقامة العلاقات داخل الحركة التقدمية بين الفصائل المختلفة على أساس ديمقراطي يكفل التكافؤ بين هذه الفصائل وعدم مغالاة هذه الفصائل في تقدير القدرات الذاتية . وتتطلب ديمقراطية العلاقة بين فصائل الحركة الديمقراطية معالجة صحيحة لمشكلة بالغة الحساسية هي مشكلة قيادة هذه الحركة، ففي أي تجمع جبهوي يكون هناك صراع لتولي الموقع القيادي وهذا الاكتساب للدور القيادي لا يتحقق بالقسر أو الفرض، بل بالنضال الطويل .

المحور السادس : سيادة الديمقراطية داخل كل فصيل ، أو التعددية داخل فصائل الحركة التقدمية . ولهذا يجب أن نتخلى عن مقولات من نمط "من ليس في حزبي فهو مارق" ، أو "من ليس في هذا الحزب الشيوعي فهو ليس شيوعيا" ، فالحزب الذي يفتقد الديمقراطية الداخلية ليس مؤهلا للنضال لتحقيق الديمقراطية أوتبنيها في المجتمع لأن فاقد الشيء لا يعطيه . وهذا يقودنا مباشرة للحديث عن إشكالية المركزية الديمقراطية التي تثير جدلا هائلا. فالتجارب المأساوية للمركزية الديمقراطية المشوهة التي نراها داخل الحركة الشيوعية العالمية ولدت نزعة تطالب بإلغاء المركزية بشكل مطلق . و في تصوري أن أي حزب يساري أو يميني، لابد أن يتوافر له قدر من المركزية وإلا أصبح مجرد شكل بلا محتوى . والواقع أن مرارة الماضي تأتي في الأساس من أن الأحزاب اليسارية تتصف أولا بالمركزية التى توصف بالديمقراطية ، أى أن الديمقراطية تأتى كتوصيف للمركزية . والواقع أن مبدأ المركزية الديمقراطية قائم على عنصرين متكافئين ومحاولة الفصل بينهما تجهز عليهما معا ، فالمركزية تنفى الديمقراطية وفى نفس الوقت تشترط وجودها ، والديمقراطية تؤدى إلى زوال المركزية لأنها تؤدي إلى تعدد

مـراكـز القـوى . وفي نفس الوقت فـإن إلغـاء المركـزية يؤدي إلى إهدار الديمقراطية لأن هذا يفقد الحزب تماسكه وقوامه ويحوله إلى تجمع فوضوي تستحيل ممارسة الديمقراطية داخله .

والتطبيق السليم لمبدأ المركزية الديمقراطية يتطلب في الأساس علاقة ديمقراطية بين القاعدة والقيادة بحيث يجرى اختيار القيادة بمعرفة أعضاء الحزب الذين يعطونها الثقة ويراقبون أداءها ويحاسبونها، وفي مقابل خضوع المستويات الأدنى للمستويات الأعلى يجب توفير أوسع ديمقراطية تسمح بها الظروف لأن هناك أحزابا لا تسمح ظروفها بالتوسع في المفاهيم الديمقراطية بحيث تكفل الآتي:

- حق المشاركة الفعلية في صياغة وإقرار مقومات الحزب وبرامجه.
- حرية الجدل والحوار والسماح بالتعددية في الأفكار .
- إتاحة القنوات التنظيمية التي تسمح للأقلية الحزبية بالتعبير عن رأيها داخل الحزب دون إخلالها بتنفيذ قرار الاغلبية وبما يسمح بإمكانية تحول الأقلية إلى أغلبية، و بما يضمن إمكانية تداول السلطة داخل الحزب .

الماركسية والديمقراطية
نقيضان لا يجتمعان

د. سعيد النجار:

أشكر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان على هذه المساهمات المفيدة في مجال المناظرات الفكرية بين التيارات السياسية في العالم العربي، كما اشكر أ. عبد الغفار شكر على دراسته الجيدة وكذلك أشكر أ. نبيل الهلالي لأنه طرق الموضوع بأمانة كما هو معهود عنه .

أولاً: عندما نطرق موضوعا يتعرض لمفاهيم كبيرة مثل الديمقراطية والليبرالية والتعددية، ينبغى أن نبدأ بتعريف هذه الكلمات تعريفا دقيقا، لأننا بدون هذا التعريف يمكن أن نتحدث عن مفاهيم واحدة وإن كانت لها دلالات مختلفة في أذهاننا. الأستاذ نبيل الهلالي تحدث عن الديمقراطية كما أحب أن أتحدث عنها أنا، لكن الليبراليين يريدون ديمقراطية والتقدميون يريدون ديمقراطية والتيار الإسلامي يريد ديمقراطية، فما هي الديمقراطية التي يسعى الجميع للانتماء إليها ؟.

كما قلت فإن مدخل أ.نبيل الهلالي مدخل مناسب جدا لكنه يتركنا في الهواء، فهو يتحدث عن الديمقراطية البرجوازية باعتبارها مجلس إدارة يدير مصالح الطبقة الرأسمالية ، و هو يهاجم الديمقراطية السياسية، وينتقد الديمقراطية الاجتماعية لأنها وإن حققت العدالة الاجتماعية إلا إنها تسلب الإنسان حريته السياسية والمدنية .

لقد أصبت بخيبة أمل لأن النتيجة التي لا مفر من التوصل إليها هي أنه لايوجد سوى ديمقراطية واحدة قائمة على تعددية الأحزاب ونسبية الحقيقة، فليست هناك حقيقة مطلقة .. ديمقراطية قائمة على حق الفرد في التعبير عن نفسه، حق الفرد في حرمة جسده ومسكنه ومراسلاته، وهي حقوق انتهكتها الديمقراطية الاجتماعية كما أشار أ.نبيل الهلالي نفسه . ليست هناك إلا ديمقراطية واحدة ومن العبث وضع الديمقراطية والحريات السياسية بالتقابل مع الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ، فوضع الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية التي تأخذ بالديمقراطية السياسية افضل عشرات المرات من وضع الطبقة العاملة في المجتمعات الاشتراكية التي تأخذ بالديمقراطية الاجتماعية . كيف ترك بلد مثل الاتحاد السوفيتي - الذى يعد من أغني بلاد العالم - الطبقة العاملة بعد سبعين عاما تتضور جوعاً بلا مسكن ولا ملبس؟!

ولهذا فالحجة التي تقول أن الديمقراطية السياسية تنكر الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لا أساس لها من الصحة، كما أن القول بأن هناك ديمقراطية اجتماعية واقتصادية يعد لعبا بالألفاظ . فالديمقراطية هي تداول السلطة والحرية الفكرية والتعددية والحريات العامة للأفراد .

ثانياً: من ناحية تعريف الألفاظ، ما هي القوى التقدمية ؟ هل هي التجمع والحزب الناصري والحزب الشيوعي والحزب التروتسكي وحزب العمال الشيوعي؟. وماذا عن الأحزاب الليبرالية؟ هل هي القوى الرجعية المتحالفة مع الاستعمار وربيبته الصهيونية؟ .

أنا أريد أن أحذر من طغيان الكلمات، فنحن أيضا تقدميون، والتقدمية لا تعرف بالفصائل التى تقع تحتها. هناك طرق مختلفة للوصول للتقدم، هناك طريق ليبرالي وطريق اشتراكي وآخر إسلامي. ولذا أرجو إن كنتم تؤمنون بالديمقراطية أن تبتعدوا عن استخدام كلمة "تقدمي" لوصف فصائل وأحزاب دون غيرها. وقد لاحظت أن أ. عبد الغفار شكر أشار فى توضيحه للمفهوم الفكري للتقدميين الى الكفاءة في النظام الاقتصادي والعدالة والمشاركة السياسية، وأنا كليبرالي أطرح نفس الأفكار، ولكن من الذي يحقق الكفاءة الاقتصادية وما هو مفهوم العدالة الاجتماعية والمشاركة السياسية؟ هنا نختلف في وجهات النظر، ولا أقول إنني احتكر الحقيقة، لكنك أيضا لا تحتكر الحقيقة . هذه مسألة هامة لأنها تتعلق بالتراث الشمولي الذي مايزال يسيطر على تفكيرنا.

إن الديمقراطية ليست كلاما ، فالإسلاميون والاشتراكيون يقولون نعم نريد ديمقراطية وتداول سلطة وتعددية وحرية . لكن القضية ليست كذلك . القضية أن البرامج السياسية لأي حزب إذا تضمنت أي أفكار لا تنسجم مع الديمقراطية فإننا نكون إزاء حزب يدعي الديمقراطية شكليا ، فالديمقراطية ليست كلام يقال، بل هي برامج وخطط تخص الحياة الاجتماعية وتطبق على أرض الواقع .

ولهذا أضع مجموعة من الأسئلة للأخوة التقدميين :

ما مدى الاتساق المنطقي بين الديمقراطية وأفكار الماركسية ؟ هل يمكن لفرد يؤمن بالنظرية الماركسية أن يؤمن بالديمقراطية؟ النظرية الماركسية أول مدخل لها هو التفسير المادى للتاريخ، وعندما نقول أن التاريخ يخضع حتما لصيرورة جدلية مادية فى المجتمعات الإنسانية دون أن يكون للفرد سيطرة عليها، فتنتقل الأنظمة من الإقطاعية للرأسمالية إلى الإشتراكية، ثم إلى مجتمع المشاع دون إرادة إنسانية وبشكل حتمى، فإن هذا يتنافى مع جوهر الديمقراطية القائمة على النسبية والتعددية .

هل تتفق الديمقراطية مع الصراع الطبقي ؟ فالصراع الطبقى من المفروض أنه بين الطبقة العاملة والرأسمالية وحتما ستنتصر الطبقة العاملة على الرأسمالية الظالمة حسب البيان الشيوعى، فالحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب - هم فى هذه الحالة الطبقة الرأسمالية - فهل هذا المفهوم ينسجم مع الديمقراطية؟

هل تستقيم الديمقراطية مع مبدأ امتلاك الدولة لوسائل الإنتاج؟ فالإشتراكية تقوم على إمتلاك الدولة لوسائل الإنتاج لأن رأس المال الخاص أداة الإستغلال . هل يمكن تصورديمقراطية بدون ملكية فردية؟

انتقل إلى مستوى أكثر تحديدا من ذلك، نحن في مصر لدينا دستور موروث عن فترات سابقة وهو يفتقد إلى أبسط مقومات الديمقراطية . فهو يضع في يد رئيس الدولة كل السلطات وما عداه من مؤسسات دستورية مفرغة من السلطة . إذن الإصلاح السياسي مسألة هامة في الإطار الديمقراطي ،وهنا تبدأ فورا مجموعة أسئلة حول مسألة الـ ٥٠٪ من مقاعد مجلس الشعب للعمال والفلاحين . هذه سمة من بقايا الصراع الطبقى تتعارض تماما مع فكرة المساواة أمام القانون . يقال

أن ٥٠٪ "عمال وفلاحون" و"أنهم حرموا في الماضي" ولكن هذا لا يبدو منسجما مع الواقع، فمن حق العمال والفلاحين تأسيس أحزاب لهم تعبر عن مصالحهم ويحصلوا على ١٠٠٪ من مقاعد مجلس الشعب إذا أراد الشعب ذلك . الهدف إذن ليس تمثيل العمال والفلاحين، بل أن يكون المجلس التشريعي خادما لمصالح مؤسسة الرئاسة . ما هو الموقف من ملكية الدولة للصحافة والموقف من المدعي الاشتراكي والقطاع العام كركيزة للتنمية؟ إن الإجابة على هذه التساؤلات توضح موقف القوى التقدمية من مسألة الديمقراطية . ما هو موقف التيارات السياسية اليسارية في مصر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية مع ما يتضمنه من حقوق وحريات فردية مدنية وسياسية ؟

ما هو مفهوم العدالة الاجتماعية عند القوى التقدمية؟ إذا أخذنا بالتراث الاشتراكي، فإن مفهوم العدالة الاجتماعية يقوم على إلغاء الملكية الفردية على أساس الحراسات والمصادرات والعزل السياسي!

ما هي العدالة الاجتماعية لديكم؟ هل تعني حق المواطن في حد أدني من المعيشة؟ إذا كان الأمر كذلك فلا بأس، وإذا كانت تعني بذلك حق العمل فهذه مسألة سياسية، فحق العمل موجود في كل الدساتير، ولكن هل هذا ينفذ ؟ إن ذلك يتوقف على الظروف الاقتصادية والسياسية، وينطبق ذلك حتى في البلاد الاشتراكية التي واجهت بدورها مشكلات البطالة . وبالتالي لا نستطيع أن نتكلم عن العدالة الاجتماعية دون إعطائها مضمونا يتفق مع الديمقراطية وحقوق الإنسان .

إن الفصائل والأحزاب اليسارية تعترف بالرأسمالية الوطنية وتحارب الرأسمالية غير الوطنية . فما هي الرأسمالية غير الوطنية التي من المفروض أن نكون ضدها؟ والأساس في كلامي هو إننا لابد من أن نتفق

على ما تعنيه الديمقراطية، فإذا كنا نتحدث عن الديمقراطية الليبرالية فإن جزءا كبيرا جدا من التراث الماركسي لابد أن نتخلص منه .

الآليات الطبيعية
أم التدخل البشرى ؟

ا. محمد سيد احمد

أول نقطة نتوقف عندها هي تعريف التقدمية . في الحقيقة أن التقدمية مشتقة من التقدم وأول سؤال فلسفي هو ماهية التقدم ؟ هذا سؤال ليس من المسلمات . فإذا كان التقدم له معني مادي - فنحن تقدمنا لأننا قديما كنا ننتقل على الدواب والآن نستخدم السيارات . لكن هذا قد لا يكون صحيحا فالتقدم قد يعني النواحي الأخلاقية والمعنوية والروحية الكيفية وليس التقدم المادي الكمي .

النقطة الأخرى، أننا في علم المعرفة تعودنا أن التقدم يعني تحسنا مستمراً ومطرداً، وكنا نقول أنه بالعلم والتكنولوجيا نستطيع أن نقهر المجهول فنتقدم . اليوم في نهاية القرن العشرين ومع التقدم التكنولوجى الهائل كلما نزداد علما كلما نزداد إدراكا بما لا نعلمه ، وتتسع دائرة ما لا نعلمه بشكل أسرع من دائرة ما نعلمه . فالعلم يتقدم بشكل مطلق ويتخلف بشكل نسبي . فالتخلف بشكل نسبي مسألة هامة لأن السياسة ليست التعامل مع الحقيقة على إطلاقها ، بل التعامل مع ما نتصور أنه الحقيقة . لأننا لا نعلم الحقيقة على إطلاقها أبدا ، وإنما ما نعلمه هو ما أتيح لنا - بقدر من العلم - أن نتصور أنه الحقيقة. فعندما ندرك أن ما لا نعلمه يتسع بسرعة أكبر مما نعلمه فإننا نرى أنفسنا نتخلف، نجد أنفسنا أمام تاريخ يعود للوراء، وبالرغم من أنه يتقدم

بشكل مطلق إلا أنه يتخلف بشكل نسبي. بمعني أن تعريف التقدمية الآن هو السيطرة على المصير.

واعتقد أن هناك فلسفتين دارت المناقشة جوهريا حولهما :

هناك ما أسميه الآليات التي تحكم نفسها بنفسها والتي من المفترض أن توازن وتصحح نفسها. فالكائنات الحية عاشت عبر الخليقة لأن الأصلح استطاع البقاء، وهذه هي ديمقراطية دارون " البقاء للأصلح" لكن الإنسان أضيفت له صفة ليست موجودة في الحيوانات وهي الذكاء، وبالتالي القدرة على التحكم، والتحكم يفترض أنني كلما ازددت معرفة وعلما وتقدما ازددت تحكما، فإذا كنت ازداد تحكماً، أدرك اليوم أنني أتخلف. وهذه معضلة كبيرة جدا تتعلق بأيهما الأفضل، التسليم بالآليات التي تصحح نفسها بنفسها أم التدخل بذكاء الإنسان وقدرته على التخطيط؟

من الآليات التي تحكم نفسها بنفسها السوق مثلاً . السوق يفترض أن العرض يوازن الطلب، ويختل السوق إذا زاد العرض على الطلب أو العكس . فالسوق يعيد توازنه . وهناك تفكير يقول اترك السوق لا تتدخل فيها، وهذا ليس تفكيراً ليبراليا صرفا، فهناك ليبراليون لا يوافقون على هذا. وقد حدث مؤخرا في الولايات المتحدة انتصار لما يمكن تسميته بالريجانية الجديدة، وهي نقيض فلسفة الثورة البلشفية وتدعو إلى ترك كل شيء حراً وتقليص دور الدولة لأن هذا سر الرواج والرخاء .

هناك آلية أخرى هي الديمقراطية . فما هي الديمقراطية؟ في النهاية الديمقراطية هي أنه ليس لأحد أن يدعي أنه التاريخ، سواء كان ماركسيا أو ليبراليا أو قوميا أو إسلاميا. كل حزب يرشح نفسه فإذا أثبت جدارته كان هو التاريخ وإذا أخفق حل محلة حزب آخر ، وهذه آلية تحكم نفسها بنفسها.

سؤالي في النهاية : أي الفلسفتين أفضل، الفلسفة القائلة أن الآليات المصححة لنفسها هي الأسلم وهذه هي الطبيعة والخليقة فلا تأتوا بدولة ضد الطبيعة أو فئة أو شخص ضد الطبيعة، أم الفلسفة القائلة أن امتلاك الذكاء والتحكم يجعل الإنسان والمجتمعات تفعل كل شيء؟. وعلى سبيل المثال فإن السيطرة على طبيعة الإنسان ذاته يمكن أن تتم عن طريق ثورة الهندسة الوراثية . هل أسيطر على الهندسة الوراثية ولا أستطيع أن أسيطر على الهندسة الاجتماعية؟! هل أنا أملك ألا أسيطر؟ هناك محظورات تجعلني لا أستطيع المجازفة ومن بينها موضوع البيئة. نحن ننتحر وندمر الجنس البشري والبيئة . فقبل هذا كان التلاعب بالطبيعة على السطح، لكن بالقنبلة النووية يمكن أن نغير الوعاء الحي الذي نعيش فيه . ووصلت الأمور في الصراع بين القطبين إلى حتمية فناء أحدهما .. هذه حكمة البقاء في سباق التسلح المحموم .

هناك قضية أخرى وهي شبكة الذكاء الجماعي التي لا تحكم فيها. هل سنسمع يوما عن ذكاء اصطناعي في آلات أذكي من الإنسان تدمر الإنسان ذاته ؟ هذا تقدم .. ولكن أين مصلحة الإنسان وبقاؤه؟ الإنسان مطحون بين آلات الدمار وآلات الإعمار الحديثة، هل نترك الآليات التي تحكم نفسها بنفسها على إطلاقها أم يتدخل الإنسان بعقله؟.

الحقيقة أن الحل ليس هذا ولا ذاك، وهذه هي المعضلة . المعضلة كيف نجمع بين هذا وذاك. وقد حدث هذا في المناقشة التي دارت. فالمتحدثون قالوا نحن مع القطاع العام ولسنا ضد القطاع الخاص، أي لم يلفظ فريق الفريق الآخر على إطلاقه . وهذا هو الجوهر الفلسفي . فكرة إغفال الآليات الطبيعية شيء غير ممكن، فالإنسان لن يكون أبدا أذكي من الطبيعة لأن وعيه دون الحقيقة الموضوعية الدائمة . كما أنه ليس من الممكن إغفال أهمية تدخل الإنسان بذكائه في آليات الطبيعة . فالإنسان هو المركز وهذه هي حقوق الإنسان في الجوهر .

المناقشـــات

نقد .. بعد السقوط

د. محمود عبد الفضيل

الأستاذ الدكتور سعيد النجار تحدث عن حق عن فشل التجربة الشيوعية بعد ٧٠ عاما وأن الاتحاد السوفيتي انهار وترك خلفه شعبا من الجياع ، ولكنه لا يستطيع أن يأخذ من هذا المثل أداة للتعميم التاريخي العام، وذلك لأن الوضعيين المناطقة يلجأون إلى أسلوب الاختبار التاريخي، ومن الواضح أن الشيوعية في الصين لم تجعل الصينيين شعبا من الجياع، بل إن الصين الآن قوة اقتصادية وسياسية عظمى بغض النظر عن أي قضية متعلقة بحقوق الإنسان .

وفيما يتعلق بالديمقراطية التي يدعي الجميع وصلا بها ، نلاحظ أن الديمقراطية حتي في البلاد الغربية ليست في حالة مثالية، فحرمة المراسلات والمسكن منتهكة يوميا بدون أن يعلم أصحابها. وهناك جهاد ونضال في الغرب من أجل الوصول بحالة الديمقراطية إلى التصور المثالي. والمشكلة في مصر أن أحدا لم يخلص للديمقراطية، سواء التيار اليساري أو القومي أو الليبرالي أو الاسلامي. وأرى أنه اذا كان على الشيوعيين أن يعترفوا - كما جاء فى كتابات اقتصادية عديدة - بفشل التخطيط المركزي في التوجيه الأمثل للموارد ، فيجب كذلك على أنصار السوق الحرة أن يعترفوا بما يسمى بفشل السوق، لأن السوق كما اشار أ.محمد سيد احمد ليست آلية تصحح نفسها بنفسها ، وهذه الآلية تصلح فقط في حالة عدم وجود احتكارات في السوق. وهذا الاعتراف بسقوط السوق يقابله الاعتراف بسقوط التخطيط المركزي، والمزيج الأمثل

سيكون أمراً محل نقاش في المستقبل. وأعتقد أن القوى السياسية فى مصر الآن على إختلاف توجهاتها فى حالة تجديد لإدراكها أن مقولاتها القديمة لم تعد صالحة، ولكننى أخشى أن يكون هذا التجديد عبارة عن إجترار عبارات قديمة.

وبالنسبة لمقولة أن النظام الشيوعى هو الذى إبتكر تدخل الدولة ، هذا كلام غير صحيح، فالرأسمالية هى التى إبتكرت تدخل الدولة ليس فقط فى الفضاء المجتمعى، بل داخل بلاد وأقطار أخرى.

أ . أشرف حسين

رداً على ماقاله د. وحيد عبد المجيد حول الدولة والاستغلال، أعتقد أن هذا الربط غير صحيح، فالاستغلال كان سابقا على الدولة. وإذا كان د. وحيد يعنى أن الاستغلال الاقتصادي للدولة نتيجة هيمنتها على الاقتصاد فهذا غير صحيح، ففي النظم الرأسمالية الليبرالية الغربية كانت الديمقراطية السياسية تجهض من فترة لأخرى حتي مع وجود نظام رأسمالي، وفي مرات عديدة وقعت انقلابات على الليبرالية السياسية .

والملاحظ أن كل تيار سياسي موجود في المنصة حاول احتكار مقولة حقوق الإنسان، وأتصور انه يمكن الاتفاق على معايير خاصة بحقوق الإنسان تلائم أي تنظيم سياسي اجتماعي. وهذا هو تحدي المستقبل .. أن تتفق حقوق الإنسان مع الفكر القومي والماركسي والليبرالي والاسلامي .

أ . حسين عبد الرازق

أخشى أن الأسئلة التي طرحها د. سعيد النجار حول هل يمكن لفرد مؤمن بالماركسية أن يؤمن بالليبرالية السياسية وغير هذا من الأسئلة،

من شأنها أن تحول الماركسية إلى دين مكتمل.. وهذا غير صحيح، الماركسية نظرية فكرية وهناك اجتهادات حولها، واعتبارها دينا مقدسا غير قابل للتطور هو محاولة للاجهاز على امكانيات تطورها مستقبلاً .

النقطة الثانية خاصة بالربط بين الديمقراطية والليبرالية، و أعتقد أن هذا الربط غير صحيح، فالليبرالية التي نشأت في اوروبا كانت أساسا ليبرالية اقتصادية وظلت لفترة طويلة تفتقد للديمقراطية السياسية. كما أن التطورات السياسية الخاصة بالتحول الديمقراطي لم تنشأ بعيدة بأي حال عن نشوء الاتحاد السوفيتي والأفكار الإشتراكية. كذلك فإن الديمقراطية ليست شعارات بل هى ممارسة، وحزب التجمع هو الحزب الوحيد الذى دعا إلى إيجاد أحزاب سياسية لكل التيارات الفكرية، وهو الوحيد الذى فتح ملف قضايا التعذيب فى مصر .

وهناك نقطة أخيرة هامة وهي الجيش، فالقوات المسلحة في مصر هي القوة الأساسية التي تحكم منذ عام ١٩٥٢، فكيف ستتحقق الديمقراطية وحقوق الإنسان في ظل هذا الوضع؟!

د. مصطفي عبد العال

أتفق مع ما قاله ا. نبيل الهلالي حول مدى جدوى تبني التيارات والأحزاب السياسية في مصر للديمقراطية كمنهج في ظل سلطة سياسية لا تعترف بالديمقراطية وتداول السلطة. هذه إشكالية حقيقية، فالديمقراطية رائعة حقا، لكن أين الطريق إلى تحقيقها في ظل شمولية السلطة وفي ظل يقين الأحزاب المعارضة أنه لا أمل لها في تولي السلطة.

أ . صلاح عدلى

التفسير المادى للتاريخ يعنى أن هناك ظروفا إقتصادية واجتماعية وسياسية تقود إلى التطور التاريخى إلا أنه يجب ملاحظة أن هناك دوراً للإنسان وللإرادة الفردية .

أ . عامر عبد المنعم

أريد أن أسأل عن موقف التيار التقدمي من الحركات الاسلامية وهل سيتحالف مع السلطة ضد الاسلاميين؟

وهل هناك امكانية لتقريب وجهات النظر بين اليساريين والاسلاميين؟

أ . عبد القادر ياسين (فلسطين)

ورقة ا. عبد الغفار شكر لم تذكر البعد العربي المؤثر في الحركة التقدمية، كما أنها افتقدت شيئاً هاماً وهو خطة عمل تتضمن آلية لتوحيد الحركة التقدمية، كما افتقدت المعايير التي تحدد التقدميين في مصر.وأعتقد أن المعايير هي العداء للامبريالية والصهيونية، تحرير الوطن العربي، العدالة الاجتماعية والديمقراطية. وأعتقد أن التعريف الذي قدمه أ. محمد سيد أحمد للتقدمية بأنها "هي السيطرة على المصير" هو تعريف تكنولوجي. أخيرا أؤكد أن تجديد الفكر التقدمى هام جدا لإثراء التعددية الفكرية، لكن السؤال هو: لماذا تأخر نقد الفكر التقدمى لدينا فى العالم العربى كل هذا الوقت برغم الأمراض الكثيرة الواضحة فى البناء السياسى الداخلى وفى التواصل مع المجتمع ، و لماذا لم يأت هذا النقد قبل سقوط الكتلة الإشتراكية ؟ .

أ . نبيل عبد الفتاح

هناك فرق بين الليبرالية كما نعرفها في مصر والليبرالية الغربية المعاصرة التي يطلق عليها بعض الفلاسفة « الحرية بلا اختيار » وهذا اسم لكتاب فرنسي ظهر منذ أربعة أعوام. فجوهر الحرية هو الاختيار بين بدائل ، لكن الذي يحدث في الليبراليات الغربية هو أن البدائل تماثلت وتشابهت بمقاييس واحدة حتى بات صعبا أن يكون الاختيار حراً . هناك نقطة أخرى خاصة بـ"الينبغيات" فى فكرنا العربى، فهى أحد أشكال السلفية الفكرية، وتتجلى فى الفكر الليبرالى واليسارى والقومى والاسلامى على حد سواء وينبغى تحرير الفكر من هذه «الينبغيات» .

وأخيرا الديمقراطية ليست برنامجا سياسيا فقط، بل برنامجا سياسيا يعكس حركة اجتماعية فكرية تتفاعل في مرحلة تاريخية معينة وتعزز مفاهيم ومباديء الديمقراطية. وتجديد الفكر التقدمى سوف يكون مدخل عافية للحركة الفكرية فى مصر.

د. محمد السيد سعيد

الماركسية التي تربي عليها الجيلان أو الثلاثة الماضون في العالم العربي هي القراءة اللينينية للماركسية . وهناك قراءات أخرى للماركسية لم تتورط في الممارسات شديدة القسوة التي انتهت إليها التجربة الفعلية في الاتحاد السوفيتي . فالماركسية بقدر ما هي أم اللينينية والستالينية هي أيضاً أم للحركات الديمقراطية الاجتماعية والاشتراكية في أوروبا الغربية، وحركة النقد التي طالت اللينينية والستالينية، أسهمت بشكل هائل في مقرطة المجتمعات الغربية الرأسمالية . والديمقراطية الراهنة في أوروبا لم تتطور على النحو المدهش

الذي تشهده الآن إلا بعد الحرب العالمية الثانية وظهور الأفكار الاشتراكية .

هناك نقطة أخرى خاصة بحلقة الوصل بين النظرية المعرفية والنظرية الاجتماعية، أعتقد انه في ذات الماركسية هناك فكرة الممارسة، وبهذا المعني هناك أساس موضوعي معرفي داخل الماركسية يقيم علاقة إتصال قوية بين الماركسية والليبرالية في مفهوم الممارسة على الأقل. من وجهة نظر «الممارسة» فكرة اصطناع مجتمع قائم على ما اسماه أ. محمد سيد أحمد، التدخل الهندسي أو الهندسة الاجتماعية واسعة النطاق لإقامة مجموعة معقدة من الوسائل الاصطناعية والادارية تسمي مجتمعا اشتراكيا على الطريقة السوفيتية. هذا من وجهة نظر نظرية الممارسة في الحد الأدني سخف، والأمر ينتقل من وجهة نظر نظرية لممارسة إلي وجهة نظر نظرية المعرفة الماركسية، من المفهوم القائم على التدخل الإداري الاصطناعي واسع النطاق جدا إلى مفهوم التدخل المتحرك في إطار طفرات ممكنة ولتحقيق عملية تحول تقدمي في المجتمع، بمعني زيادة معارفه وزيادة قدرته على التحكم في مصيره وزيادة رفاهية الإنسان واقتلاع الفقر وتحقيق مستوى أعلي من الحريات المدنية والسياسية. بهذا المعني هناك أصول مهمة داخل الماركسية تخاطب الليبرالية. والدليل علي هذا أنه داخل الليبراليين يستجيب أحد الاقتصاديين مثل راؤول Rawl في انتاج نظرية للعدالة تأخذ في اعتبارها تحسينا جذريا لتوزيع الدخل الوطني. والطريف أن الحزب الشيوعي الفرنسي جعل مؤتمره الأخير تحت شعار "راؤول ونتشه" وهذا يعني أن هناك اتجاها للعودة لأفكار العدالة الاجتماعية في الاطار الواسع للديمقراطية والحريات الفردية: أي للديمقراطية الاجتماعية داخل الأحزاب الشيوعية الأوروبية .

في المقابل هناك داخل الماركسية نزعة قوية عبرت عنها الاتجاهات التي تسمي "الماركسية الإنسانوية" التي طرحت إدماج الماركسية في الليبرالية. ماركس ذاته كان مستندا في الحقيقة على انجازات الليبراليين العظام وبالتالي هناك مساحه التقاء ضخمة بين الماركسية والليبرالية تقوم على أسس معرفية منضبطة، فكرة تحويل نضال اليسار من نضال قائم على استخدام دولاب الدولة على نحو قمعي وبقصد ارساء وتكوين كيان اصطناعي ضخم لا دخل له بالحياة، إلى شيء بديل يقوم على فكرة التدخل الإنسانى، لكنه التدخل المتحرك الذي يمكن من إحداث طفرات حقيقية لها مقوماتها في البنية الاجتماعية ذاتها. بهذا المعني هناك امكانيات حقيقية للقاء خصب ومتبادل بين الليبرالية والماركسية، دون أن يكون ذلك بالضرورة طريقا لإفناء الآخر .

وهذا يمكن أن يحدث في مصر. كل ما هو مطلوب في هذه الحالة، أن يحذو الماركسيون العرب حذو الماركسيين في اوروبا الذين أسقطوا على نحو واضح بعض المنطلقات المعرفية والسياسية والبرامجية بقصد تحقيق التقاء حميم حقيقي ومنطقي مع الديمقراطية . والمطلوب من الماركسيين العرب أن يفعلوا الشيء نفسه .

د. عبد المنعم سعيد

ما الأساس المعرفي للديمقراطية في مجتمع لا يتحكم في الطبيعة ؟ أي يعاني من التخلف الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي؟ هذا سؤال موجه إلى الاستاذ محمد سيد أحمد.

نقطة أخرى أنا أري أن التيارات السياسية في مصر لا تعبر عن طبقات متباينة . فهي كلها صاعدة من الطبقة الوسطي ولكنها تختلف في التوجهات الفكرية فيما بينها ، وبينها نوع من الاتساق، فالليبراليون

يقولون أننا شاركنا بجزء هام فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، والماركسيون يقولون أن الليبرالية ليست نتاج الليبراليين وحدهم، بل أن الماركسية اضافت لليبرالية وجهها الاجتماعي، وهذه ليست الإشكالية، الإشكالية هي حين تكون هناك ديمقراطية في مجتمع متخلف لا يتحكم في الطبيعة ولديه ثقافة سياسية متراكمة بشكل معين، هذا هو التحدي الحقيقي. المشكلة أن التطور يبدأ من تحديد ماهية النقطة المركزية، وأعتقد أن المثقفين المصريين حتى الآن لم يحسموا حقيقة أن الديمقراطية هي القيمة المركزية التي تقود إلى القضاء على التخلف. نحن في مصر نحتاج إلى تحديد الأولويات التي تسهم في مشروع وطني متحرر.

التعقيبات الختامية

التجديد المعرفي أولاً .. ثم يأتى السياسى

أكد د. وحيد عبد المجيد أن الركائز المعرفية للديمقراطية غير الركائز المعرفية لليبرالية، وأن تجديد الحركة التقدمية فى مصر يجب أن يتم أولا على أساس معرفى ثم على أساس سياسى .

وأوضح أن تنامى حركة اليمين المحافظ الجديد هي علامة خطر لأنها تهدد المكاسب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى حصلت عليها الطبقات الوسطى والفقيرة بفضل الأطروحات الفكرية للماركسيين الأوروبيين .

أما أ. نبيل الهلالى فقد أشار إلى إختلافه مع د. وحيد عبد المجيد الذى فرق بين إستغلال الدولة وإستغلال الطبقة، وأوضح أ. الهلالى أن الدولة قائمة على طبقة، كما دعا إلى تطوير الممارسة الداخلية للقوى الماركسية بحيث تكون ديمقراطية .

وأشار د. سعيد النجار فى كلمته إلى أن مراجعة الفكر التقدمى لا يجب أن تكون مراجعة سطحية، بل لابد أن تكون مراجعة عميقة، كما أشار إلى أن الليبرالية تراث إنسانى وهى بهذا المعنى ميراث مشترك للجميع .

أما أ. عبد الغفار شكر، فقد أوضح أن النظم الإشتراكية ليست وحدها التى تعانى أزمات، فالنظم الليبرالية هى الأخرى تواجه أزمات لكن من نوع آخر، كما أن الإنهيار الاقتصادى فى الدول الاشتراكية حدث فى السنوات الأخيرة فقط، وحدث بعد تربص من الغرب الذى لا تخلو أجندته من إنتهاكات لحقوق الإنسان تماثل إنتهاكات الكتلة الشرقية لحقوق الإنسان .

أما أ. محمد سيد أحمد، فقد أوضح أهمية التجديد المعرفى للفكر التقدمى وضرورة ربط هذا التجديد بمجمل معضلات ومشاكل مصر.

الفصل الثالث

اشكاليات تجديد الفكر القومي العربي فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان

تـــقديـــــم

جاءت دعوة مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لمناقشة قضية "تجديد الفكر القومي العربي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان"، انطلاقا من أن الخطاب القومي العربي على مستوى الفكر والحركة قد شغل لنحو سبعة عقود خلت مساحة واسعة في اهتمامات الحياة السياسية العربية. وخلال هذه الحقبة التاريخية تمكنت بعض القوى السياسية القومية من الوصول بالفعل لسدة الحكم في عدد من الاقطار العربية المركزية (مصر، سوريا ، العراق) مما هيأ فرصة لاختبار مدى فعاليتها في تحقيق الاهداف التي تبناها هذا الخطاب .. وفي طليعتها ، كيفية تجاوز واقع التجزئة والدولة القطرية إلى الوحدة، ومواجهة المشروعات الإمبريالية والصهيونية والنهضة الاجتماعية و الاقتصادية والحضارية العامة .. الخ.

و من منظور تقويمي ، فقد اظهرت التجربة ، أن النداء القومي العربي، فكرا أو حركة ، يحتاج إلى مراجعة نقدية وتجديدية معمقة ، بحكم إخفاقاته المتوالية على مختلف الصعد. و هو الأمر الذي استشعره كثير من المعنيين على مستوى الفكر و الحركة ، و قدموا بهذا الخصوص إسهامات تستدعي التأمل و النقاش.

وفي غمرة هذه الرؤى و المراجعات الشاملة يكتسب موضوعا الديمقراطية و حقوق الإنسان الأولوية، خاصة وأن بعض هذه الآراء يسود لديها الاعتقاد، بأن هذين الموضوعين قد أهدرا في مسار الممارسة السياسية للقوى القومية و لفترة ممتدة، و أن هذا الاهدار كان بمثابة أحد المعوقات الحقيقية أمام فعالية النداء القومي عموما و صدقيته.

و سواء ارتد القصور في جانبي الديمقراطية و حقوق الانسان إلى عيب في طبيعة الفكر القومي العربي ، أم كان مبعثه الممارسة اللامتسقة في الحكم من جانب القوميين أنفسهم ، فان هناك ما يشبه الاجماع على ضرورة الإقرار بأن هذين الجانبين ينبغي أن يقعا في بؤرة القواعد الأساسية اللازمة لاصلاح الخطاب القومي في المرحلة الحالية و المقبلة.

من هذا المنطلق شهد صالون إبن رشد في الثامن والعشرين من يناير ١٩٩٥ أمسية ثقافية ادارها بهي الدين حسن مدير المركز واستضاف خلالها ستة متحدثين رئيسيين، هم :

د. أحمد صدقي الدجاني	المفكر الفلسطيني البارز أمين عام المؤتمر القومي الإسلامي
د. حسام عيسي	أستاذ القانون وعضو المكتب السياسي بالحزب الناصري
أ. حسنين كروم	الكاتب الصحفي المعروف
أ. عبد الغفار شكر	أمين التثقيف المركزي بحزب التجمع
د. يحي الجمل	أستاذ القانون الدستوري
د. محمد السيد سعيد	مستشار البحوث بمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ونائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

مكانة الديمقراطية فى الفكر القومي

د. أحمد صدقي الدجاني (فلسطين)

موضوع الندوة هو تجديد الفكر القومي العربي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان، ونحن من الذين نؤمن بضرورة التجديد. وتأمل الحياة الإنسانية وتطور سننها مرحلة إثر مرحلة فى التاريخ الإنسانى البعيد يكشف الحاجة الملحة للتجديد. فمبدأ التجديد مبدأ أصيل يفرضه العمران البشري وحقائق الحياة وهو لايتأتي إلا من خلال المراجعة النقدية. وللتجديد عوامله ونحن مدعوون دائما إلى أن نتأمل في كيفية القيام به.

أقول أن أول خطوة في التجديد هي استحضار الواقع القائم للفكر القومي العربي، وبخاصة في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان. وفي مجال استحضارنا له أرجو أن نستعين بعلمين: العلم الأول، هو علم تاريخ الأفكار، وهو علم بالغ الأهمية يعتد به اليوم فى المحافل العلمية، ويعنى كثيرا بتاريخ الأفكار التي تشيع بين الناس والتي تفعل فعلها في حياتهم، وينظر هذا العلم في كيفية بروز هذه الأفكار، ولماذا هي التي شاعت دون غيرها من الأفكار، والحق أن أجدادنا قد عنوا بهذا العلم، وأنا انظر لكتاب أبى الحسن العسكري "الأوائل" والذي قصد فيه أن يضع الشخصيات التى طرحت أفكارا وكان لها دور ريادي فى مجالها. وفى تاريخنا الحديث نهتم كثيرا بالعمل الذى قام به كرين برنتون على هذا الصعيد. آن لنا أن نستعيد هذا العلم ونحن نستذكر تاريخ فكرنا القومي العربي. أما العلم الثاني فهو علم المستقبليات لأننا نريد أن نصنع هذا المستقبل على أساس علمي.

والواقع أننا عندما نستحضر الفكر القومي العربي في موضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان من المهم أن نعّرف الفكر القومي العربي،

ونعرف مدارسه المختلفة، فهو يضم مدارس عدة، ولكنها جميعا تندرج تحت عنوان رئيسى هو "القومية العربية." والواقع أنه بين تيارات فكرية عدة عرفتها أمتنا خلال القرن العشرين نجد أن هذا التيار واحد أساسي منها غلب الحقيقة القومية على غيرها من الحقائق ، هو لا ينكر الحقائق الأخرى ولكنه يركز على هذه الحقيقة القومية. ونجد هذا التيار قد امتد وانتشر، و انه يلتقى مع المدارس الأخرى فى الأهداف الرئيسية للأمة ولكنه يرتب هذه الأفكار ترتيبا مختلفا ويضع الأولويات بصورة مختلفة.

هل نتوافق معا على أن الفكر القومى العربى مر بمراحل هو الآخر، وهذه المراحل كانت محاطة بظروف معينة، وأن ظروف كل مرحلة طبعت هذا الفكر بطابعها وأثرت فيه تأثيرا واضحا؟ فالواقع أن تطور الفكر القومي العربي كان دائما يؤخذ بعين الاعتبار هذه الظروف.

ونستطيع و نحن نتحدث عن الفكر القومي أن نميز بين عدد من مراحل تطوره:

المرحلة الأولى : هى مرحلة البدايات و هي تبدأ من عهد محمد على إلى سنة ١٩٢٠ و بروز الدولة القطرية في وطننا العربي. وقبل ذلك نحن نعلم أن الدولة التى كانت سائدة كانت هى الدولة العربية الإسلامية الممتدة. واذا كان محمد على استقل جزئيا بدولته الا أنها ظلت جزءا من دولة أكبر.

المرحلة الثانية : هى مرحلة ما بين الحربين حيث برزت أهمية الاستقلال الوطنى كهدف أصيل.

المرحلة الثالثة : هى مرحلة المد القومي و جاءت بعد محنة فلسطين وقيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ العربية وتنتهي هذه المرحلة عام ١٩٧٠ .

المرحلة الرابعة : مرحلة ما بعد النكسة منذ ١٩٧٠ إلى ١٩٩١، ونحن منذ ذلك التاريخ أمام وضع خاص جدير بمعالجة مختلفة.

حين نتأمل في حقيقة الديمقراطية و حقوق الإنسان في هذا الفكر القومي العربي نجد أنه عنى بهذا الموضوع عناية كبيرة ونجد أن درجة العناية اختلفت من مرحلة لأخرى . لكن هذا لا يعنى أن العناية بمجملها لم تكن كبيرة. يكفى أن نشير في المرحلة الأولى الطويلة الجذور إلى اسم كتاب عبدالرحمن الكواكبى "طبائع الاستبداد" وقد كانت قضية الديمقراطية مطروحة بقوة في ذلك الوقت وقد نظر لها تنظيرا واضحا . وكان واضحا في النهضة العربية في ذلك الوقت أن الشورى والديمقراطية وفى داخلهما موضوع حقوق الإنسان هدف أصيل من أهداف هذا النضال العربى.

والواقع أن المراحل التي تلت بعد ذلك اهتمت بذلك الموضوع و إن اختلفت درجة الاهتمام نتيجة لاختلاف الأهداف الأخرى والظروف المحيطة. ففي مرحلة الاستقلال الوطني على سبيل المثال، كان التركيز على الاستقلال و كان واضحا أن حقوق الإنسان و الديمقراطية والشورى إنما يتأتيان من خلال هذا الاستقلال الوطني، وان نضال الاستقلال كان يشملهما داخليا .

وسنلاحظ في مرحلة المد القومي أن الأمة كانت ككل منشغلة باستكمال الاستقلال و مرحلة بناء ما بعد الاستقلال و تحقيق هدف كبير من أهدافها التى بلورتها وهو الوحدة. و لهذا فقد رتبت الأولويات بصورة معينة انعكست في رؤيتها للديمقراطية وحقوق الإنسان. فقد غلّبت فى الديمقراطية معنى الديمقراطية الاجتماعية، و اعتبرت أن خوض المعركة يستلزم تكثيف كل الجهود من أجل بناء أمة قوية من خلال دولة الوحدة . وسنلاحظ بعد ذلك أن مرحلة ما بعد نكسة ١٩٦٧ طرحت موضوع الديمقراطية وحقوق الإنسان طرحا قويا نتيجة لتغير الظروف، وأصبح الفكر القومى معنيا بهما كثيرا. فقد كشفت التجربة القومية، أن عمل الثورة العربية لتحقيق الأهداف أنجز الكثير، لكنه اصطدم بعقبات،

كما كشفت التجربة نفسها عن عيوب لابد من أن تعالج. ومن بين هذه العيوب أنه لا يجوز بحال أن ننكر حقوق الإنسان أو أن نتخلى عن الديمقراطية بصورتها العامة فى سبيل تحقيق أهداف أخرى، فالضمان لاستقامة العمل من خلال كل الأهداف هو سيادة الديمقراطية وسيادة حقوق الإنسان.

الواقع أننا نلاحظ اختلافا فى درجة الاهتمام بهذه الحقوق ونوعيته وفى ترتيب الأولويات، كما برزت مشكلات فى التوفيق بين دوائر الانتماء .. هناك دائرة وطنية وهناك دائرة قومية وهناك دائرة حضارية. وبرز مفهوم الجنسية وسلط الأضواء على هذه الحقوق بصورة معينة، وإذا بنا نرى أن القطرية فعلت فعلها فى إنكار بعض حقوق المواطن العربى فى جزء دون جزء آخر.

طرحت مشكلات العلاقة بين الوطن والدولة والموطن .. طرحت موضوعات الجنسية والمواطنة والتنقل بين الأقطار. وبرزت مدارس عدة فى هذا الفكر القومى . والواقع أننا حين نستحضر كل هذه المراحل نلاحظ أننا في المرحلة الأولى التي تحدثنا عنها كنا موزعين بين تحديين، استعمار خارجي واستبداد داخلي. وأننا في المرحلة الثانية وضعنا هدف الاستقلال و التحرر و أردنا أن نجمع كل القوى من أجل تحقيقه. وفي المرحلة الثالثة أردنا التركيز على الحرية الاجتماعية و الاقتصادية وصولا للحرية السياسية. أما في المرحلة الرابعة فقد وصلنا إلى طور جديد يعني بالتفاصيل.

بعد هذا العرض نصل إلى ما ينبغي عمله اليوم. نحن نريد تجديد الفكر القومي العربي، التجديد صفة إنسانية أصيلة والحياة دائما فى تجدد معين، والفكر القومى العربى يعتبر التجديد عنصرا فاعلا. حسناً أين تكمن الأزمة؟ من هو المؤهل بالتجديد؟ وفي أي اتجاه؟ كيف السبيل علي هذا الصعيد؟! الورقة الخلفية التي بين أيدينا أشارت وتساءلت هل الأمر كان عيبا في طبيعة الفكر القومي العربي أم كان مبعثه الممارسة

غير المتسقة من جانب القوميين الحاكمين أنفسهم؟! وأن هناك ما يشبه الإجماع علي الإقرار بأن هذين الجانبين لابد أن يقعا في بؤرة القواعد الأساسية اللازمة لإصلاح الخطاب القومى فى المرحلة الراهنة والمقبلة.

والواقع أننا قصدنا من عرض المراحل المختلفة أن ننفي فكرة أن العيب في طبيعة الفكر القومي. وأردنا أن نلاحظ تطور الفكر، وخضوع هذا التطور لظروف محيطة كثيرة، وأردنا أن نقول أن حركة التاريخ فى تجدد مستمر وأنه فى كل ظرف من الظروف تبرز حقائق تجعل ترتيب الأولويات مختلفا وتجعل طريقة مقاربة الأهداف مختلفة من مرحلة إلى أخرى.

إننا نعتقد بأن الفكر القومى العربى يعطى الديمقراطية وحقوق الإنسان أولوية بكل ما فى الكلمة من معنى. فلم يعد كافيا طرح الشعارات العامة، لابد من الحديث عن نواقص هنا ونواقص هناك، بل لابد من أن نواجه محاولات التزييف ومواجهة الادعاء الأجنبى ومعياره المزدوج ولابد من مواجهة العنصرية الصهيونية على هذا الصعيد .. فالعنصرية الصهيونية هى فى قلب وطننا العربى، وهى تتحدى كل الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان، وهى تطرح حلا لقضية فلسطين قائما على العنصرية.

علي كل حال، فان الفكر القومي متفتح للتجديد في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهو مشغول في هذه المرحلة بالذات بالنظر في الآلية. لابد من جهد يبذل للنظر في الآلية، كيف يتم تجسيد الديمقراطية؟ كيف نحفظ حقوق الإنسان ؟ كيف نربط بين تراثنا الطويل علي هذا الصعيد وبين واقعنا الحاضر؟ كيف نصلح أوضاعنا الداخلية بحيث نقطع الطريق علي قوي خارجية تعمل بمعيارين وتستغل الديمقراطية وحقوق الإنسان من أجل التدخل في أحوالنا ؟

الفكر القومي العربى منفتح لهذا التجديد وهذه الندوة هي خطوة أولي وشكراً جزيلاً .

القوميون أغفلوا الديمقراطية السياسية

أ. حسنين كروم:

سأحصر كلامي في عدد من النقاط والملاحظات:

أولا: أنا معترض علي مصطلح الخطاب القومي فأنا لا أعرف ما هو المقصود بالخطاب القومي!

ثانياً: حصر العمل القومي في مصر وسوريا والعراق، ربما يكون الهدف منه هو حصر الحركة القومية في الناصرية والبعثية فقط، رغم أن فكرة الوحدة العربية سابقة علي ظهور حزب البعث والناصرية. قبل ذلك كان هناك كثيرون يدعون للوحدة العربية وان لم يعطوا لها القالب أو الأساس النظري أو الفلسفى الذي تجسد في الحركة الناصرية والبعثية.

ثالثا: الإيمان بالوحدة العربية والدعوة لها ليس مقصوراً علي البعثيين والناصريين، لأن غالبية الأحزاب الوطنية في العالم العربي تدعو للوحدة العربية، وجميع الأقطار العربية تنص في دساتيرها على أنها جزء من الأمة العربية. بل ان الجامعة العربية ذاتها التي دعت لها سبع دول، لم يكن بينها أي نظام قومي بل إن هذه الدول كانت تخضع للاستعمار العسكرى المباشر.

يمكن القول أن البعثيين والناصريين تميزوا بطرح محدد للوحدة وللقومية العربية، ولكنهم اغفلوا قضية الديمقراطية السياسية، ولم يعطوا اهتماماً لقضية حقوق الإنسان. وفي تقديري أن هذا هو الخطأ في الأساس، فعدم الإيمان بالتعددية الحزبية المطلقة وتداول السلطة علي غرار الديمقراطيات الغربية وإسرائيل قد أضرا بهدف الوحدة العربية. والخطأ الثاني، هو حصر الوحدة في ضرورة سيطرة حزب واحد ونظام اجتماعي واحد، هو الاشتراكية، رغم أن غالبية الرأسماليات الوطنية العربية

المنتجة لا تقل إيمانا بالوحدة عن الاشتراكيين، بحكم أن مصلحة الرأسمالية الوطنية العربية تتطلب سوقا عربية واسعة لكى يتم تصريف إنتاجهم من خلالها.

لقد افتقرت التجربة القومية في العالم العربي إلى الديمقراطية، وكان هذا عيبا جوهرياً لا يحتاج الكشف عنه إلى عناء كبير. والتجديد المطلوب هو أن يكون هناك إيمان مطلق بالديمقراطية لأن الوحدة العربية لن تتم إلا علي أساس ديمقراطي. وأعتقد برغم كل النكسات أن الوحدة العربية ستتحقق فنحن شعب عربي مجزأ سيتوحد بالبعثيين، بالناصريين، باليمين العربي. سيتوحد في كل الحالات. والطريق الوحيد لتحقيق الوحدة هو سيادة الديمقراطية القائمة علي التعددية المطلقة.

غياب الديمقراطية مشكلة مجتمعية

ا. عبد الغفار شكر

بداية، أعتقد أن مشكلة الديمقراطية في العالم العربي ليست مشكلة هذا التيار أو ذاك وإنما هي مشكلة مجتمعية. فنحن إزاء تطور رأسمالي مجهض في العالم العربي بينما نتحدث عن الديمقراطية وهي منتج نهائي لتطور رأسمالي ناضج في أوروبا وأمريكا. الديمقراطية التي نتكلم عنها هي الاعتراف بالآخر وحرية الرأي وحرية التنظيم وحرية الدعوة، وبناء مؤسسات يمكن من خلالها تنظيم هذه الحقوق وتداول السلطة من خلال الانتخابات العامة. بهذا المعنى، نحن أمام واقع رأسمالي مجهض في العالم العربي يجعل الديمقراطية وكأنها مطلب غريب عن البيئة العربية، أو يجعل البيئة العربية غير مواتية لتطور الديمقراطية. ومن هنا ليس غريبا أن كل القوي السياسية العربية غير

ديمقراطية، البعث في سوريا والعراق، و الماركسيون في اليمن الديمقراطي (سابقا) والإسلاميون في السودان. بل ان التجارب الليبرالية التى كانت تعتبر أكثر النماذج انفتاحا فى لبنان قبل الحرب الأهلية كانت أساسا فى إطار طائفى. وبالتالي فإن الحديث عن الحاجة لتجديد الفكر القومي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان هو جزء من ظاهرة عامة فى الوطن العربى.

والواقع إنني سأطرح هنا ثلاثة أسئلة وسأجيب عليها باختصار. **السؤال الأول:** هو لماذا لم تبرز الديمقراطية كأولوية في الفكر القومي العربي ؟ **والسؤال الثاني** هل تحتاج الحركة القومية العربية إلى الديمقراطية كي تزداد فاعليتها ؟ وبمعنى آخر، هل الواقع العربي الراهن يشترط الديمقراطية كي تزداد فاعلية الحركة القومية؟ **والسؤال الثالث** ما هي أهم مظاهر التجديد المطلوب للفكر القومي والحركة القومية في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان ؟ وهل يمكن صياغة برنامج ديمقراطي للحركة القومية تستند إليه في نضالها في هذه المرحلة؟

بالنسبة للسؤال الأول: اعتقد أن هناك ثلاثة أسباب أساسية هي التي لم تجعل الديمقراطية تبرز كأولوية في الفكر القومي العربي:

السبب الأول، تاريخي يتعلق بنشأة الحركة القومية العربية، والظروف التى بدأت تتبلور فيها، فالوعى القومى العربى تبلور وتطور نتيجة لتصاعد الحركة القومية العربية في مواجهة الدولة العثمانية، ثم في مواجهة الاستعمار الأجنبي، ثم في مواجهة إسرائيل، وبالتالي فقد انشغل بالبحث فيما يميز العرب عن غيرهم، وأصبحت القومية العربية والوحدة بين أجزاء الوطن العربي هي المدخل للتحديث والاستقلال والتقدم. وكانت هذه القضايا الثلاث هي الشغل الشاغل للحركة القومية العربية ولم تعط اهتماماً كبيراً للديمقراطية خاصة وأن الكفاح المسلح ضد

الاستعمار وإسرائيل كان نموذجا ملهما للقوميين العرب. وفى هذا السياق أصبحت الانقلابات العسكرية صيغة مغرية لأنها أكثر فعالية من النضال الجماهيرى الذى يحتاج شروطا ومتطلبات غير متوافرة بالقدر الكافى فى الوطن العربى.

السبب الثاني: هو سبب موضوعي، وهو أننا أمام تطور رأسمالي مجهض، فالتطور الاقتصادي الاجتماعي للعالم العربي هو تطور رأسمالي مشوه قاد إلى رأسمالية تابعة ومتخلفة لا تتحقق مصالحها من خلال القضاء على الإقطاع والانفراد بالسوق الوطنى، بل تتحقق باقتسام السوق الوطنى مع الرأسمالية الأجنبية وباقتسام السلطة مع الإقطاع. وبالتالى فنحن أمام رأسمالية مختلفة عن الرأسمالية الأوروبية التى اقتضت مصلحتها فى صراعها ضد الإقطاع أن يتبلور هذا التطور الديمقراطى، أملى عليها نضج حركة الطبقة العاملة نتيجة للتطور الاقتصادى والاتجاه إلى الإنتاج الكبير ونضج مؤسسات الإنتاج الكبير ضرورة استكمال هذا التطور الديمقراطى. وهذا لم يحدث فى الوطن العربى، الذي افتقر إلى المقومات التي تساعد على تطور الديمقراطية، وذلك لأن الرأسمالية وجدت مصالحها مع المراكز الرأسمالية العالمية والإقطاع في الداخل.

السبب الثالث : وهو سبب فكري، يتمثل في أن الفكر القومي العربي انطلق من مسألة أن الأمة العربية حقيقة خالدة وأن الوضع الطبيعي هو الوحدة. ومن يعارض هذا يكون انفصاليا أو شعوبيا أو قطريا إلى آخر هذه المسميات. وبالتالي، لم يلتفت الفكر القومي العربي إلى عنصر الزمن بشكل كاف، ولم ينظر إلى فكرة الوحدة العربية على إنها فكرة تحتاج إلى وقت كي تنضج، وان هذه الفكرة نفسها معرضة للازدهار والاضمحلال وفقا لظروف الواقع ومعطياته. لهذا ونتيجة

لظروف الاستعمار الخارجي، والهجمة الإسرائيلية فيما بعد، لم نلتفت إلى إرادة الشعوب العربية وحدث اهتمام بالمؤسسات التى يمكن أن تحدث نتائج سريعة فى هذا المجال.

السؤال الثاني : هل يوجد فى الواقع العربى الراهن ما يدعو إلى تسلح الحركة القومية بالديمقراطية كشرط أساسى لفاعليتها ؟ الإجابة نعم، فلا يمكن القفز على الواقع العربي الراهن، هناك مجموعة من الظواهر التي لا يمكن القفز عليها مثل :

١ - ان المجتمعات العربية تطورت بمعزل عن بعضها البعض وبوتائر مختلفة مما أدى إلى تفاوت درجات تطورها، وبالتالي أفضى إلى اختلاف في التكوين النفسي لشعوب الأقطار العربية والخصائص الاجتماعية المميزة لها. ونشأت نتيجة لذلك مصالح قطرية وإقليمية مختلفة، ومن هنا أصبحت هناك فجوة بين الأقطار العربية فهناك مجتمعات عشائرية وأخرى قبلية ومجتمعات حديثة وأخرى اقرب إلى أوروبا وهذه الاختلافات لا حل لها إلا في إطار ديمقراطي. بمعني وجود مؤسسات وطنية تعمل ديمقراطياً داخل كل قطر عربي، من أجل إعادة بناء الرابطة القومية وتقريب المصالح العربية وسد الفجوة بين الأقطار العربية.

٢ - وجود أقليات عرقية ودينية كبيرة داخل الوطن العربي، مثل الشيعة والأكراد والبربر والمسيحيين. ففي حالة الوحدة العربية ستزداد هذه الأقليات تهميشاً خاصة أن تجاربها مع نظم الحكم القطرية العربية كانت سلبية.

٣ - الأهمية الدولية للمنطقة العربية والتي يعززها البترول العربي. فالقوي الدولية لها مصالح في المنطقة العربية واستمرار هذه المصالح يقتضي استمرار التجزئة والتفكك الاقتصادي والسياسي العربي. وأظن

أن التسويات السلمية في المنطقة والحديث عن الشرق أوسطية يتسق مع هذه النظرة.

فالهدف الأساسي هو استكمال تكريس التجزئة العربية واستكمال إدماج الاقتصاديات العربية بالاقتصاد الرأسمالي العالمي، والحيلولة دون أن تتكامل مع بعضها. ولا حل لكل هذه المعضلات سوي بالديمقراطية العربية التي تستطيع أن تضع سياسات تهدف على المدى البعيد إلى التقارب العربي الاقتصادي والسياسي باعتباره السبيل الوحيد لتحقيق المصلحة العربية . ويبدو هنا مطلب الديمقراطية ثمينا للغاية لأن الفجوة بين الأقطار العربية ليست فقط اختيارا سياسياً للحكومات، بل في بعض الحالات هي اختيار الشعوب العربية. ومثال الخليج العربي هنا مثال واضح. فشعوب الخليج العربي لن تختار تحت أي ضغط هدف الوحدة العربية إذا ما أثر سلبيا على مستوي الرفاهية في هذه البلاد.

أما بالنسبة للسؤال الثالث : كيف يتجدد الفكر القومي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان وهل يمكن صياغة برنامج لذلك؟

الإجابة هي نعم . وفي اعتقادي ان هناك مسائل ثلاث يجب أن تضعها الحركة القومية في الاعتبار وهي تجدد نفسها في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الأولى: النظر إلى قضية القومية باعتبارها ظاهرة تاريخية يستغرق إنضاجها فترة زمنية طويلة، قبل أن تتحول المنطقة العربية إلى أمة واحدة.

والثانية: احترام التفاوت القائم بين الأقطار العربية، سواء في تطورها الاقتصادي والاجتماعي، أو اختلاف المصالح القطرية بين الأقطار العربية، واستيعاب هذه التفاوتات والاختلافات.

أما الثالثة: فهي احترام الحقوق القومية والثقافية والدينية للأقليات

والاعتراف بحقها في حكم ذاتي حقيقي.

ومن الهام أن ينعكس كل هذا في برنامج ديمقراطى متكامل سأحدده في سبع نقاط:

١- تبني مفهوم واضح للديمقراطية باعتبارها قيماً ومؤسسات وحقوقا أساسية للإنسان.

٢- التوجه أساسا إلى الشعوب والانطلاق من إرادتها الحرة.

٣ - الدعوة السلمية للوحدة العربية.

٤- إقامة مؤسسات ديمقراطية عربية مشتركة، جماهيرية أساسا، واجتماعية وثقافية وسياسية.

٥- خلق مصالح عربية اقتصادية مشتركة في ظل اختلاف النظم الاقتصادية والاجتماعية في البلاد العربية.

٦- طرح هدف دولة اتحادية ديمقراطية تضمن لشعوب الأقطار العربية، استمرار المزايا الراهنة وحقها فى الاستمتاع بثرواتها الطبيعية وعائد عملها، وتطوير هذا الوضع تدريجيا من خلال خطة تنمية قومية تستفيد من المزايا النسبية لمختلف المجتمعات العربية وتضعها في سياق تنمية تركز على المناطق الأكثر تخلفاً.

٧- العمل في هذه الاتجاهات مجتمعة في اطار متكامل.

وفى اعتقادى أن جمال عبد الناصر كان أكثر الحكام العرب تقدما فى فهمه لهذه القضية وفى تعامله معها، وهناك أمثلة على ذلك. فالوحدة مع سوريا تمت باستفتاء وعندما حدث الانفصال رفض استخدام القوة.. كذلك أشار فى الميثاق إلى الفجوة القائمة بين البلدان العربية وضرورة احترامها والتعامل معها. وفي حديثه عن العمل العربى المشترك اشار إلى : "أن قيام اتحاد للحركات الشعبية العربية أمرا سوف يفرض نفسه فى المراحل القادمة".

الفكر القومي لم يغفل الديمقراطية ولكنها الممارسات

د. يحي الجمل

اعتقد بداية أن الفكر القومي العربي لم يغفل قضية الديمقراطية، ولكنها الممارسة - سواء لأسباب موضوعية أو غير موضوعية - هي التي جانبت الديمقراطية. أقول ذلك وأتحمل الوزر، لأنني جزء من الحركة القومية .

لقد كانت قضية الديمقراطية جوهرية في فكر البعث وأدبياته قبل أن يبلغ الحكم، كما ان الحركة الناصرية لم تغفل الديمقراطية في أطروحتها النظرية. وقد ظهرت الدعوة للديمقراطية في الفكر القومي في وقت مبكر جدا، ففي كتابات "الرزاز" وكتابات "مشيل عفلق" الأولي وكتابات "الريماوي" كانت قضية الديمقراطية واضحة. لكن الذي حدث أن البعث عندما وصل للسلطة - ولأسباب كثيرة - إنقلب كليا على الديمقراطية ومارس الاستبداد السياسي في أشد صوره العربية عنفا وقسوة، وجعل الناس - حتى المؤمنين بالوحدة - يقولون أنه إذا كانت هذه هي الوحدة فسحقاً لها.

وانتقل إلى التجربة الأخرى وهي التجربة الناصرية التي اعتبر نفسي جزءاً منها. عندما حدث الانفصال عن سوريا، تم تحميل الاخوان في سوريا المسئولية عن هذا. لكن الواقع أن الانفصال يرجع إلى تصرفاتنا نحن من داخل التجربة الناصرية. فغياب الديمقراطية هو الذي حطم الوحدة مع سوريا وإذا لم ندرك نحن أبناء هذه التجربة هذا الأمر، فان هذا يعني أن الإصلاح صعب .

الفكر القومي لم يغفل الديمقراطية، ولكن الممارسات السياسية للفكر القومى هي التي أغفلت الديمقراطية. وعندما وصل إلى الحكم كان

باستطاعته أن يقدم للوطن العربى تجربة ديمقراطية حقيقية . وأنا أزعم أن عبد الناصر لو رشح نفسه بعد ١٩٥٦ في انتخابات في تونس أو السعودية لفاز، ولو أقام تنظيما ديمقراطيا في مصر ورشح نفسه لفاز بنسبة ٧٠٪ ولقضى على الظاهرة السخيفة وهي ظاهرة ٩٩,٩٤٪ فلم تكن هناك ظروف موضوعية حاسمة تحول بين عبد الناصر وبين إقامة تنظيم ديمقراطي في مصر، وهو نفسه قال ذلك ولم يفعله. في الميثاق هناك بذور ديمقراطية واضحة وكذلك بعد ١٩٦٧ كانت هناك بوادر ديمقراطية لكنها لم تكتمل. وربما يصح هنا الاستعانة بتعبير من حزب البعث يصدق على الحركة الناصرية وهو "أمراض النشأة" مثلا العسكر.. لا يمكن لأصحابها أن يعرفوا الديمقراطية أو الرأي الآخر، وهذا حدث فى الحركة الناصرية والحركة البعثية التى لعب فيها العسكريين دوراً محورياً.

إذا ما المخرج؟! أنا اتفق مع ا. عبد الغفار شكر في النقاط السبع التي وضعها، واعترض على نقطة واحدة وهي (حكم ذاتي للأقليات) وأريد أن أؤكد على نقطة أساسية وهي ضرورة تطوير الفكر القومي. واذكر إنني ود. أحمد صدقي الدجاني عندما كنا نقول للريماوي أن دولة واحدة مركزية تضم (المغرب واليمن ومصر) شيء مستحيل، وأن دولة اتحادية هي الحل المثالي، كان يعتبرنا خونة. الآن الطرح الوحيد المقبول هو دولة فيدرالية. وهذا يدل على تطور الفكر القومي.

إن قضية الديمقراطية قضية بالغة الأهمية اليوم، وذلك لأن مصلحة الأمة العربية اليوم تحتم عليها التكتل الكبير. واذا قدر للشعب العربي أن يختار وأن يقرر، لن يختار سوي الوحدة لأن مصيره ومستقبله مرتبط بالوحدة. ومن هنا الإصرار على الديمقراطية، فالتطبيق الذي عرفناه من الحركات القومية التي وصلت للسلطة هو الذي افتقر للديمقراطية. الديمقراطية غابت، وكان من الممكن ألا تغيب. وفي تقديري أن كل الحركات السياسية في العالم العربي مطالبة في الفترة القادمة

بالديمقراطية وحقوق الإنسان. والديمقراطية لها معني واحد هو التعددية وسيادة القانون وتداول السلطة، وهذه قيم لم يخترعها أحد بل تطورت عبر الممارسة الممتدة منذ قرون. وفى الوطن العربى نحن مهيأون للديمقراطية. والواقع كما قال عبد الغفار شكر أننا لا يجب أن نقفز فوق الواقع، بل يجب أن نتعامل معه حتى لو كان مرفوضا، نتعامل بهدف تغييره عبر عملية ممتدة من أجل احترام الديمقراطية وحقوق الإنسان.

الديمقراطية لم تكن مطلبا شعبيا

د. حسام عيسي

هناك إشكاليتيان أساسيتان. إشكالية فهم وإشكالية طرح مستقبلي، وأتصور انه من الضروري فهم ما حدث قبل طرح شيء جديد يمكن أن يطبق.

لقد طرح ا. عبد الغفار شكر أفكاراً ممتازة، لكن هناك أساطير عديدة في أفكاره. أولها أسطورة الربط بين الرأسمالية والديمقراطية، فالديمقراطية وحقوق الإنسان لم تكن نتاجا رأسماليا، وتطورها حدث في ظل الرأسمالية ولكن ضد الرأسمالية. ألم تكن النازية الحل الألماني لأزمة الرأسمالية في ألمانيا؟.

وأظن أن الديمقراطية وحقوق الإنسان إنتاج حديث جدا، وليس كما قيل أنها ظهرت في عهد الإغريق. وهي في نظري ليست مرتبطة بالرأسمالية. وأعتقد أن الديمقراطية لم تطبق ليس لأن عبد الناصر أو صدام كانا مستبدين، الديمقراطية لم تطبق - وكذلك حقوق الإنسان - لأنها لم تكن يوما مطلبا شعبيا.

وبالطبع فإن لذلك أسبابا نريد أن نعرفها. ربما أولها أن المطلب الأساسي هو الاستقلال الوطني. فالعالم العربي المستعمر الكادح لم

يطمح إلى الديمقراطية لا في الخمسينات ولا في الستينات، وهذا ينطبق على كل العالم الثالث . بل سأصل إلى أكثر من ذلك و أقول ان مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان غير موجود سواء في الثقافة الشعبية المصرية أو في الوجدان الشعبي المصري.

الامر الذي ما يزال مطروحا هو قضية العدل، ولكن للأسف الشديد فإن الربط بينه وبين الديمقراطية غير مطروح بصورة جيدة حتى الآن في الوجدان الشعبي. ما كان مطروحا في الأربعينات والخمسينات والستينات هو ربط القضية الاجتماعية بالقضية الوطنية. ولم يكن هذا قسرا على مصر بل على أغلب دول العالم الثالث. لماذا ؟ لأن النموذج الملهم كان الاتحاد السوفيتي الذي ساعدنا ، وكان هذا نموذجا ملهما حتى لليبراليين، رغم ان هذا النموذج لم يكن ديمقراطياً.

ما يطرحه ا. عبد الغفار شكر و اختلف معه فيه هو ربط الرأسمالية بالديمقراطية. فالغرب الرأسمالي هو الذي عامل العبيد كالحيوانات أثناء رواج تجارة العبيد وهو الذي اصطادهم من أجل تشغيل عجلة صناعته. ومن غير المؤكد أن النهضة الصناعية تؤدي إلى الديمقراطية فهناك بعد هام وهو البعد الثقافي. و أعتقد أن كل الأفكار التي تقوم على محور "نهاية التاريخ" هي معادية للديمقراطية. بمعني أن الشيوعية قامت- ليس في علم ماركس، بل الشيوعية الدارجة- على إننا كنا في الماضي شيوعيين وسنعود كذلك ثانية. نهاية التاريخ تحمل معني أن في البداية كانت النهاية ومن يخرج عن البداية يخرج عن منطق التاريخ ولا مجال له.

"ستالين" مثلا كان أسير منطق نهاية التاريخ وكذلك الليبراليون هم الإستالينيون الجدد الذين ينظرون إلى الرأسمالية على انها نهاية التاريخ. وليس صدفة أن يضرب يلتسين البرلمان المنتخب بالقنابل تحت بصيرة كل ليبرالي العالم بمن فيهم الليبراليون المصريون!

وينطبق نفس الشيء على الإسلاميين، في البداية كانت الكلمة وكل ما يتم بعدها هو شرح على متون نص - تم وانتهي - في الأيديولوجية الدراجة - وليس عند المفكرين. وبالتالى فلا مكان لك وإلا تكون واقفا ضد النهاية المكتوبة مقدما فى بدايتها.

هذا المنطق الفاشي- منطق فكر عقيم ينتج أيديولوجية دارجة يصدقها أو يستلهمها الناس. ويمكننا أن نحكم على أي فكر بما ينتجه من أفكار دارجة في عقول الناس. فعندما يتحدث المفكرون الإسلاميون يقولون انهم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبالنظر في الأيديولوجية الدراجة لدي الإسلاميين نجدها معادية للديمقراطية.

نفس تفكير القومية العربية فى شكلها الأيديولوجى الدارج كان كذلك ... الحركة القومية ليست القومية حركة معطاه .. هناك أسس تبنى عليها.. فليس بالضرورة أن تكون وحدة لمجرد أننا نتكلم العربية وديننا وتاريخنا واحد. لكن ربما نستطيع في ظل حركة قومية ان نستغل هذه العوامل لتحقيق الوحدة.

ومن هنا فان قضية الثقافة تصبح محورية للغاية في تغيير وضعية حقوق الإنسان والديمقراطية، فليس من المتوقع أن يصبح المجتمع ديمقراطياً لو تم تغيير الدستور بحيث يصبح ديمقراطياً. هناك شيء في الفكر لا يشجع التطور الديمقراطي، فلا الأسرة المصرية ولا المدرسة المصرية ولا الجامعة تتعامل بشكل ديمقراطي، وربما كانت الجامعة المصرية أشدها عنفا فى معاداة الديمقراطية. أي أن المسألة ليست دستوراً ديمقراطياً، فالدستور المصري ظهر في بعض النصوص من أحسن الدساتير ديمقراطية، لكن الفجوة عميقة بين نصوص الدستور وبين التطبيق الواقعي لهذه النصوص.

هناك شيء ما في ثقافتنا معادٍ للديمقراطية ويجب أن نكشف عنه بلا خوف. على سبيل المثال فإن ظاهرة قضية التكفير الموجودة الآن في

المجتمع المصري ظاهرة مخيفة جداً وهي جديدة على المجتمع المصري مما يعني أن الديمقراطية وحقوق الإنسان ليست مطروحة الآن على الوعى الشعبي.

النقطة الأخيرة هي أنه في محاولتنا لفهم الماضي لا ينبغي أن نحكم عليه بمعايير الحاضر ولا نريد أن نكون قساة جداً، وهذا لا يعنى أن نوافق على ممارسات بالغة العنف مثل التعذيب في السجون وغير ذلك. لكن غياب التعددية وتداول السلطة مسألة أخرى، وهي تفرض علينا البحث في الأسباب التي أدت إلى تخلف الوطن العربي في هذا المجال رغم وجود مد جيد لحقوق الإنسان، والبحث في جوانب الثقافة العربية التي تمنع المشاركة بصورة فعالة.

أريد أن أقول في النهاية أن الاهتمام بالجانب الثقافي ربما يعطينا مخرجا لمسألة الديمقراطية وحقوق الإنسان، لكني أوافق على البرنامج الذي وضعه ا. عبد الغفار شكر كبداية جيدة لأي فكر قومي مستقبلي.

الاجبار على الوحدة
نقيض الديمقراطية

د. محمد السيد سعيد

يبدو لي أن الإشكالية ليست غياب الديمقراطية عن تيارات الفكر القومي. والمشكلة تبدأ من هنا بالذات، فالجيلان الأول والثاني من القوميين طرحا قضية الديمقراطية كنقيض لممارسات الإمبراطورية العثمانية، وكذلك فإن الجيل الرابع من القوميين طرح قضية الديمقراطية بقوة شديدة خاصة بعد الاجتياح الاسرائيلى للبنان ١٩٨٢، ولدينا الآن تراث ينمو باطراد على أيدي قوميين أفرادا، وإسهامات هامة لمركز

دراسات الوحدة العربية حول مشكلة غياب الديمقراطية في الممارسة السياسية للأحزاب القومية.

إذن الإشكالية ليست غياب الديمقراطية عن الفكر القومي. الإشكالية هي قابلية الديمقراطية للإزاحة في الفكر القومي، وقابليتها للإزاحة واضحة جدا على مستوي الممارسة السياسية. وهناك مفارقة هامة وهي أن القطاع الأكبر من الكتل السياسية القومية، أو التي تتحدث باسم القومية، كانت تميل لتأييد مطلق أو مشروط للمشروع الصدامي. كذلك في الحرب اليمنية في الصيف الماضي يمكن ملاحظة التبني الكامل للتوحيد بالوسائل العسكرية. وقد أعاد هذا للحياة نظرية أساسية في الفكر القومي لم تنقض بعد وهي الخاصة بآليات الوحدة القومية. وهي نظرية تعتمد على ميراث أوربا في القرن التاسع عشر، وخبرتي ألمانيا وإيطاليا في التوحيد بالقوة العسكرية . هناك في الفكر القومي مبادئ لا ديمقراطية على رأسها فكرة التوحيد القسري بالقوة العسكرية والتي تبدو فكرة أساسية فى الفكر القومى.

الحل يبدو من زاوية معينة كما لو كان فى إضافة الديمقراطية إلى بقية الأهداف القومية المقبولة . وبهذا المعني فالقضية لا تشكل خطابا ولكن يمكن أن تكون برنامج عمل . لكن إذا أردنا الكلام عن فكر وأيديولوجية وأساس للحركة السياسية، فنحن نتكلم عن خطاب، بمعني كيان عضوي لحقل معرفي وتداع تلقائي للمفاهيم وترابطها وتكوينها لبنية متماسكة نسبيا قابلة للاشتقاق والاستنباط من بعضها البعض. بهذا المعني تظل الديمقراطية مجرد إضافة إلى حقل تشكل بالفعل وتبدو أحيانا إضافة اصطناعية نسبيا. بمعني أنه هل من الممكن لمفكر يري أن التوحيد لا يمكن إلا أن يتم عن طريق دولة قاعدية وزعيم ملهم وعن طريق قوة عسكرية، أن يضيف الديمقراطية بأمانة كاملة مع النفس وباتساق كامل

مع حقله المفاهيمي؟ واضح جداً أن الأمر ليس سهلاً. لابد من تغيير فى الباحث والمبحوث بمعنى التغيير فى بنية الخطاب أو فى الحقل المعرفي لتثور فى قلبه قضية الديمقراطية.

من هنا لا يزال النقد الديمقراطي - وهو نقد أصيل وحقيقي جداً مستمد في معظم الأحيان عن تجربة حية دفع فيها مثقفونا الكثير من أمنهم الشخصي- ينطوي على مشكلة، فهو نقد ذرائعي ، وأعني بذرائعي أنه مقصود به خدمة أهداف أخرى، وبالتحديد خدمة الركيزة الأساسية في الفكر القومي وهي مقولة الوحدة، فكأن الديمقراطية مرغوبة لأنها الطريق الأمثل للوحدة. حسناً.. إذا لم تكن الديمقراطية هي الطريق للوحدة فما هي المسألة ؟! هل الديمقراطية -بمعني الحريات الأساسية- لها جدارة متأصلة فيها بحد ذاتها، أم هي واحدة من آليات الوحدة؟! يرتبط بهذا مجموعة من العادات الذهنية مثل الجاهزية لتأييد أي خطاب أو موقف قد يترتب عليه- أو قد يظن انه يترتب عليه- وحدة لكنه ليس ديمقراطيا. ويرد هنا على سبيل المثال السهولة الشديدة التي يقبل بها أي انقلاب عسكري أو أي مغامر أفاق قد يتحدث باسم الوحدة - وما أكثر هذه النماذج في تاريخنا العربي المعاصر .

بالطبع هناك إنجازات في إطار الفكر القومي مثل التسامح النسبي مع مفهوم القطرية، أو كما يسميه اخواننا في المغرب العربي الدولة الوطنية. هذا أمر يمثل بالفعل درجة عالية من التسامح ولكن تظل المشكلة والقضية المركزية هي ما إذا كانت الديمقراطية مفهوما مولدا لحقل معرفة وحقل برنامج الوحدة .

أرحب بالأفكار التي وردت في مداخلة أ. عبد الغفار شكر وأطرح أفكاراً أخرى مكملة. أظن أن إدماج الديمقراطية في الحقل المعرفي القومي ليست مسألة سهلة، فهي لا يمكن أن تتم بإضافة حسابية لحقل

جاهز بالفعل، يقبل الإضافة دون أن يتغير تشكيله، فنحن نحتاج إلى إعادة تشكيل من خلال مجموعة معطيات.

المعطي الأول : هو القطيعة مع مفهوم إبهامي للأمة والقومية، وهنا يأتي دور المكتسب الأساسي للعلوم الاجتماعية في العالم كله وهي الفكرة التالية: أن المطلقات والثوابت قد انتهت، وأن أية ظاهرة اجتماعية تكون قابلة للنمو وللانكسار، فكما أن هناك أمة عربية وهي قابلة للانكسار وكسرت بالفعل وتمزقت حتى قبل المشروع الاستعماري بمدة طويلة. فإن هذه الأمة قابلة لإعادة التكوين. وهكذا كل الظواهر - حتى الإيمان الديني- قابلة للصعود والهبوط والتحلل والالتئام. أية ظاهرة في الحياة هي ظاهرة ديناميكية. أما المفهوم الابهامي للأمة التي هي خارج التاريخ، وسابقة على التاريخ، فهو نوع من التجهيز العقلي للأفكار المعادية للديمقراطية. أى الأساس الفلسفى هو المفهوم الرومانسى للوطنية والديمقراطية وهذه الرومانسية تهيء أذهاننا لأفعال إنقلابية.

المعطى الثاني : هو كيف يمكن أن تكون هناك قطيعة وادانة حقيقية لممارسات عنيفة، بمعني قطيعة معرفية وسياسية مع ذخيرة ومشروعية ممتدة من الفعل اللاديمقراطي في الأنظمة التي تحدثت باسم القومية . هذه قضية هامة ولا تعني القطيعة التقدم بصكوك غفران، فلا يملك أحد تقديم صكوك غفران، وإنما هي إعادة صياغة شكل المشروعية الخاصة بالمشروع القومي وإعادة إلقاء بذرتها في رحم هذه المجتمعات بما يعني القطيعة مع نظام من التسلط .

المعطي الثالث: ويرتبط به إعادة النظر في مشروع وفكرة الوحدة من حيث دلالاتها. فالنظر إلى الوحدة باعتبارها بركة ونعمة بحد ذاتها، نظرة رومانسية معادية للعمل الديمقراطي. هذه المشروعية المطلقة المعطاة للوحدة تقترب بها من الفاشية أو التقديس الصنمى للمصطلح والمعني،

حيث يصبح لهذا التعبير دلالة منفصلة عن كل شئ . يجب إثراء مفهوم الوحدة بمعطيات عديدة منها مفهوم الديمقراطية . لكن هذا الإثراء لا يعني الارتباط الآلي بحيث أن الواحدة منها تجر الأخرى تلقائياً. فمن المتصور أن تكون هناك ديمقراطية ولا يعطي الناس أصواتهم للقوميين أو للأحزاب الوحدوية. لابد للوحدويين الآن على الأقل أن يقبلوا هذه الفكرة فالديمقراطية قد تعمل لفترة قصيرة أو متوسطة على عكس هوي الوحدويين . بل أن فكرة الاستقلال الوطني ذاتها ، يمكن أن تكون واردة بهذا المعني . أن الديمقراطية في لحظة معينة قد لا تعطي أغلبية للأكثر وطنية ، وتعطي أغلبية لمن يتكلمون عن حلول وسط مع الإمبريالية. ولو تصورنا وجود انتخابات نزيهة وحرة في مصر ، فقد لا يكون هذا بالفعل جواز مرور مباشر لمشروع الاستقلال الوطني ، وهذا أمر مرتبط بطائفة واسعة من الاعتبارات . لكن في كل الأحوال لاشك أن الإخلاص للديمقراطية يغني دلالة الوحدة إغناء هائلا خاصة إذا اتسقت الممارسة مع الفكر .

المعطى الرابع: إن أطروحة الوحدة تحتاج لتأمل عميق في استراتيجياتها وآلياتها . واذا افترضنا أن الديمقراطية قد لا تكون جسرا سهلا وسلساً للوحدة، وأننا نستبعد التوحيد القسري باعتباره استخداماً للعنف، فما هو البديل ؟..

هناك أفكار كثيرة في الفكر الغربي على رأسها ثلاثة تيارات أساسية: التيار الاول هو الذي يتكلم باسم الاتحادية : التيار الفيدرالي وهو يركز على الآليات السياسية . والثاني هو التيار الوظيفي، ويتكلم عن التوحد عبر طريق الاقتصاد وإنشاء أسواق مشتركة وتنمية وتسهيل التبادل التجاري وهو تيار له نفوذ كبير في الجامعة العربية . واقع الأمر أن الحالة العربية الخاصة قد لا تعطي حلا سحريا من خلال الاقتصاد ،

ولكن في كل الأحوال فإن بديل التعاون الاقتصادي يظل على قدر كبير من الأهمية لأنه على الأقل ينفي فكرة التوحيد القسري. أما التيار الثالث ويسمي "المعاملاتي"، فيعتمد على المعاملات الحية بين الناس، المؤتمرات واللقاءات وخاصة بين المثقفين ورجال الأعمال.

وأريد هنا أن اطرح مدخلا أخيراً أركز فيه لا على الاقتصاد ولا على السياسة أو المعاملات الاجتماعية بل على مفهوم الاتصال واسميه "الكفاءة الاتصالية" ويتطلب ذكاء اتصالياً أفضل فيما يتعلق بالتعامل بين الشعوب العربية ، وبالذات بين نخبتها المثقفة . وتأمل هذا البديل مثير من زاوية أنه ينأى جذرياً عن مفهوم التوحيد القسري ، ويؤكد أن الدعوة للديمقراطية من الضروري ان تتجسد في كيان اتصالي، من ثقافة ورموز وحوافز للممارسة ومعايير للعمل وأساس أخلاقي وتوجه لحل المشكلات بما يعطي أساساً حقيقياً للوحدة ، حتى ولو لم تكن الوحدة لها أساس دستوري أو سياسي أو حتى اقتصادي . إن هذا البديل يعني أن المجتمع وحدة إتصالية وليس فقط وحدة ثقافية ، وأنه قادر على التفاعل بدرجة عالية من السهولة والسلاسة . وبهذه المعاني، هناك حاجة شديدة لتجديد الفكر القومي . هناك نظريات واعده مثل "نظرية الاتصال" لكن من الهام أن تكون هناك قطيعة مع الممارسات الحالية فى مجال السياسة وفى مجال تشكيل الخطاب القومى. ومن المهم أن تتم القطيعة بالذات مع الممارسات العنيفة، لبعض القيادات والنظم القومية الحاكمة. ولن تكون هناك إمكانية لإعادة المشروعية للفكر القومي دون إحداث هذه القطيعة علناً مع كل الممارسات التي تبقي في سجون النظم القومية آلافا من المثقفين والمفكرين .

المناقشـــــــــات

دولة الاستقلال
في وجه المجتمع المدني

أ. نبيل عبد الفتاح

أرى أولاً مجموعة من الملاحظات

الملاحظة الأولي ، خاصة بمدى اهتمام الرواد الأوائل للفكر القومي بفكرة الديمقراطية والخلط بين الديمقراطية والحرية. مفهوم الحرية طرح على نحو رومانسي دون تبلور مفهومي أو مؤسسي له . وكان مفهوم الديمقراطية في الكتابات الأولي مفهوماً ملتبساً .

الملاحظة الثانية ، أن مفهوم الديمقراطية الذي طرحته الأجيال اللاحقة من رواد الفكر القومي بمختلف تياراته خاصة من الجيلين الثالث والرابع طرح من زاوية مفهوم الحرية الاجتماعية والقومية .

الملاحظة الثالثة : أن عدم تبلور الخيار الديمقراطي في فكر الحركة القومية سببه الرغبة العارمة في تبني خيار للتعبئة السياسية يستهدف انجازاً اجتماعيا وسياسيا سريعاً ، سواء في استكمال مشروع الدولة القطرية أو في بناء مشروع دولة الوحدة.

وفي الواقع فإن ذلك يشير إشكاليات الدولة الناشئة بعد الاستقلال، وفي تقديري أن هذا هو البعد الآخر لإشكالية تدهور الديمقراطية في الوطن العربي. فالبعد الأول حول الإعاقات البنائية في القيم والثقافة والمؤسسات إزاء الفكرة الديمقراطية أشار إليه عدد من الأساتذة خاصة د. حسام عيسي . أما البعد الثاني فهو إشكالية الدولة ما بعد الاستقلال، فمؤسسات دولة ما بعد الاستقلال نشأت ككيان خارجي مفروض من الخارج على بنية المجتمع الداخلية، وهذا يرجعنا للتحليل الثقافي

الاجتماعي الذي يمكن أن يبرز مسألة المعوقات القائمة أمام تبني النموذج الديمقراطي.

كان أحد أهم بنود أجندة ما بعد الاستقلال هو ضرورة فرض أشكال الدولة الحديثة . وواجهت الدولة، ما بعد الاستقلال أيضاً، إشكاليات معقدة على صعيد البنى الاجتماعية والثقافية والاثنية فتم تبنى التعبئة كما تم تبني نموذج بوتقة الصهر في التوحيد الداخلي، مما أدى إلى تقوية جهاز الدولة الناشئ، وإضعاف المجتمع المدني وخاصة في الدول التي وصلت للسلطة فيها أحزاب قومية عنيفة مثل سوريا والعراق. نحن هنا بصدد مجتمع يموج بتناقضات عديدة ولم تصل الدولة فيه ولا المجتمع إلى تبنى مجموعة من الآليات السلمية لحل التناقضات فيما بينها ، وهذا قد يرجع إلى عده أمور:

أولاً: أن الأحزاب القومية سعت لفرض أيديولوجيتها بالقوة على مجموعات دينية واثنية تقبل لنفسها وسائل مغايرة للتعبير عن هويتها.

ثانيا: أن شرعية دولة ما بعد الاستقلال وظفت توظيفاً فظاً في قمع المجتمع والتعددية والمعارضة الحزبية، وتجفيف حيوية الحياة المدنية.

ثالثاً: كان مفهوم الدولة قائماً على مفهوم شكلي يستند إلى فكرة الدستور وفصل السلطات إلى آخره.. تلك المنظومة التى تم استيرادها من النموذج الغربى دون مواكبة التطور الذى أدى إلى هذا الشكل من أشكال الدولة القومية . وكان أكثر الأحزاب القومية صخبا يطرح شعارات القومية والعروبة للاستهلاك الداخلي ، ويعد هذا الاتجاه مصدراً للشرعية . لكن تحليل مجمل سياسات هذه الأحزاب ودولها -أى الدولة الحزب - يؤكد لنا أنها لم تكن تعبأ كثيراً بالقومية ولا بالوحدة التى تطرحها في خطابها السياسي .

رابعا : فيما يتعلق بالديمقراطية كخيار مطروح على الحركة القومية العربية، يمكن القول أن الأوضاع الاجتماعية والثقافية في الوطن العربى

قد لاتؤدي إلى قبول الديمقراطية من قبل فئات اجتماعية عديدة. فقد أدت سياسات التعبئة إلى حالة الفراغ السياسي الموجودة في الحقل السياسي في العالم العربي، لكننا في نفس الوقت نجد قيما غالبة تطرحها قوي اجتماعية وسياسية، وهي الحركة الإسلامية التي ترفض الكثير من مكونات النظام الديمقراطي وحقوق الإنسان. ولكن هل يعني ذلك أن النخبة العربية - سواء تلك التي تدعو إلى الوحدة أو التي تدعو للحداثة - يجب عليها أن تنحي الخطاب الديمقراطي جانباً أو الديمقراطية كخيار.

أعتقد أن هناك ضرورة لطرح الخيار الديمقراطي لأسباب أخرى هى أسباب التعددية الثقافية ذاتها. هذا التعدد وهذه التناقضات الموجودة لن تحل من خلال أية أيديولوجية ترفض الخيار الديمقراطي. التيار الإسلامى يتحفظ فى أدبياته العديدة على بعض مكونات النظام الديمقراطى ، كما أن هناك خشية من قطاعات واسعة أيضا فى الحياة السياسية العربية إزاء فكرة وصول تيار إسلامى للحكم، ولدينا حالة الجزائر والخوف في مصر وبعض البلدان الأخرى من أنه فى حالة وصول التيار الإسلامى للسلطة قد يؤدى ذلك إلى الإطاحة ببعض الضمانات والحريات لفئات اجتماعية عديدة أو لقوى سياسية مختلفة عن هذا الخيار الإسلامى. كما أن الأقليات العرقية والدينية في العالم العربي تخشى وصول التيار الإسلامي للسلطة . نحن إذاً إزاء واقع يحتاج إلى تنظيم سلمي للتناقضات الموجودة الآن على ساحة التجمعات المدنية فى العالم العربى من خلال تبنى هذه الهيكلية السياسية التى تنظم الحوار والخلاف .

اما بالنسبة لمسألة تجديد الفكر القومي، أعتقد أننا لدينا سلفيات عديدة سواء في الفكر القومي أو الديني أو الليبرالي أو اليساري وربما أكثرهم سلفية هو الفكر الليبرالي التقليدي الصاعد الآن في أوروبا. واعتقد أن عملية التجديد لها شروط، فهي ليست فقط مجرد وضع

برنامج نقول فيه انه ينبغي عمل هذا وذاك. لابد من حركة سياسية فكرية تقوم بفحص للحقل الثقافي والسياسي، ولمجمل تاريخ الأفكار وتاريخ الممارسات التي تمت في ظل الفكر القومي فحصا نقديا. إن التجديد لابد أن يكون تعبيراً عن حركة اجتماعية ثقافية صاعدة في المجتمع، هي التي تحمل مشروع التجديد. ولابد أن يكون هناك تفاعل بين هذا الإرث النقدي، وبين فاعليات هذه الحركة وأوضاع المنطقة وأوضاع العالم، والمتغيرات الدولية. فهذه التغيرات يمكن أن تطرح على الفكر القومى على سبيل المثال فكرة الدولة القومية أو الدولة الاتحادية التى تقوم على أساس تشكل دولة قومية وفى نفس الوقت يدخل العالم مرحلة جديدة مختلفة نوعيا ، هذا الشكل من أشكال الدولة القومية فى موضع أزمة الآن . الآن يتحدثون عن دولة ما بعد قومية أو عن أزمة مفهوم الدولة القومية.. ولاشك في أن ذلك يمكن أن يسهم في تجديد الفكر القومي.

أ . حيدر إبراهيم على

لن أتكلم عن التاريخ أوعن الماضي فهذه أشياء لا يمكن قراءتها بأثر رجعي الآن، وسأركز حديثي عن الحاضر والمستقبل.

أولاً: يمكن أن نقول أن عملية تجديد الفكر القومي فى الواقع الحالى خطوة للأمام وخطوتان للخلف، وبالذات من خلال النظر إلى التحالفات التي بدأت مع التجديد، وأعني خصيصاً المؤتمر القومي- الإسلامي. فهذه البداية تبرز إلى أي مدي يمكن للفكر القومي أن يجدد نفسه. فأي فكر له أولويات، والأولويات لا تعني تسلسل الاهتمامات ، بل الأولويات تعني أساسيات فكر معين، أى رؤية كاملة وبالتالي لا تتغير الأولويات بتغير الأحداث والوقائع . لذلك أجد صعوبة في أن يجدد الفكر القومي نفسه ويضع الديمقراطية كأولوية . لأن أولوية الفكر القومي ببساطة هي الوحدة . ولان الديمقراطية يمكن أن تتناقض مع مبدأ وحدة الأمة العربية ،

فانه يجب أن يتم تغليب أولوية على أولوية أخرى وإلا يصبح فكراً غير قومي . وينطبق الأمر أيضا على الفكر الإسلامي ، وربما كان هذا هو سر التقارب بين القوميين والإسلاميين .

ففي الفكر الإسلامي أيضا الأولوية ليست للديمقراطية، لكن الأولوية لوحدة الأمة الإسلامية، وتطبيق شرع الله. ولذلك أيضاً لو وقفت الديمقراطية ضد وحدة الأمة الإسلامية، وضد تطبيق شرع الله يمكن التضحية بالديمقراطية . ومن ثم نتساءل، هل مازالت الأولوية هي وحدة الأمة العربية حتى لو تناقضت هذه الوحدة مع الديمقراطية ؟ ! أعتقد إن التحالف بين الإسلاميين والقوميين يجعل الإنسان متشككا في أن تكون الديمقراطية قد ارتفعت للمرتبة الأولى فى أولويات الحركة القومية. لقد قرأت بيان المؤتمر القومي الاسلامي ولاحظت أنه من بين أربع عشرة نقطة شملها البيان، كانت هناك نقطة وحيدة تتحدث عن الحريات. وخلال المناقشات برزت بصورة واضحة جدا النظرة إلى ما حدث بالجزائر وكأنه شر ضد الديمقراطية، ولكن السودان لم يبرز على الرغم من أن تجربة الجزائر تجربة حزب اقترب من السلطة ومنعه العسكر من الوصول إليها ، بينما في تجربة السودان نجد أحزابا وصلت للسلطة عن طريق الانتخابات ونزعت منها السلطة بواسطة العسكر .

ومع ذلك لم يظهر القوميون أى شكل من أشكال الإدانة المعادلة للإدانة التى حدثت للجزائر. وبذلك فإن موقف القوميين يؤكد أن الديمقراطية ليست لها أولوية في خطابهم القومي .

ثانياً: لماذا التجديد الآن ؟ لماذا لم يكن في يونيو ١٩٦٧ أو أكتوبر ١٩٧٣ ؟ إن التساؤل عن سبب التجديد يثار الآن لأن التجديد قد يأتي نتيجة عوامل داخلية أو نتيجة عوامل خارجية، والتجديد الذى يأتى من عوامل خارجية ليس أصيلاً لأنه رد فعل .

لقد تحدث د. صدقي الدجاني عن تاريخ الأفكار، وأعتقد أن هناك

جانبا آخر وهو اجتماعية الأفكار. واجتماعية الأفكار تعني أن هنالك بعض الأفكار التي تنتشر في بيئات معينة وأعتقد أن البيئة العربية ذات طبيعة استبدادية وذلك لحين إشعار آخر .

من ثم يصعب الحديث عن التجديد بينما البيئة ذاتها تحمل الاستبداد. و ينطبق ذلك على الثقافة أيضا كما قال د. حسام عيسي، فتغيير المؤسسات والدساتير ربما لا يكون مهما في هذا السياق، الأكثر أهمية، هو تغيير أنساق السلوك والتفكير .

ثالثاً : لاحظت أن هناك تداخلاً بين الفكر القومي والحركة القومية والسلطة القومية. ففي الفكر القومي هناك كلام عن الديمقراطية، ربما في الكتابات الأولي للرواد مثل الكواكبي، لكن الديمقراطية لم تكن موجودة في الحركة القومية أو في بعض السلطات القومية التي لم تقم على أساس الفكر ولا على أساس الحركة. قامت بسلطة لكى تفرض القومية، وبالتالى لم تكن الديمقراطية موجودة على جدول أعمال هذه السلطات والحركات .

وهناك كذلك تداخل بين الشورى والديمقراطية ورد في حديث د.الدجاني على الرغم من الفروق الكثيرة بين الشورى والديمقراطية، وهو الأمر الذي يستدعي الدقة والتحديد. وقد يكون إدخال مصطلحات إسلامية على القاموس القومي سببه زخم التحالف بين القوميين والإسلاميين . لكني اود أن أشير إلى أن بيان المؤتمر القومي الإسلامي اثبت أن التحالف سياسي وليس فكريا. وهذا ما يجعلني أشك في مسألة تجديد الفكر القومي فى اتجاه الديمقراطية .

تبقى نقطة أخيرة، تتعلق بمقولة الانفصال بين الفكر والممارسة، فمن غير المعقول أن يكون هناك فكر مثالي وينحرف في الممارسة، بهذه السهولة. اعتقد أن الخلل لا يكون في الممارسة وحدها، واعتقد أن الفكر ذاته يتضمن شيئاً يؤدي إلى هذا الخلل .

د. مصطفي عبد العال

أعتقد أن حواراً من هذا النوع يثبت أن الحوار يمكن أن يكون مدخلاً لحل العديد من الإشكاليات. ولدي مجموعة من الأسئلة المبنية على ما طرحه الأساتذة الأفاضل. فالمحاضرون أكدوا على أن الحركة القومية قامت في وجه الاستعمار الخارجي والعدوان الصهيوني. وإذا كان هذا صحيحاً يصبح السؤال: لماذا لم تتعامل الحركة القومية مع أفرادها كما تعاملت الحركة الصهيونية مع أفرادها، أو كما تعامل الاستعمار الأوروبي مع أفراده ؟

وسؤالي الثاني يتعلق بما طرحه د. يحي الجمل وهو "شخصنة السلطة والوطن" ودور النخبة والمثقفين في هذا السلوك. لقد اشار د. يحي الجمل إلى أن الفكر القومي قد تطور، ولا اعتقد أن ذلك قد حدث، الأرجح ان أنصار هذا الفكر ساروا في طريق مسدود ثم عادوا عندما فشلوا وساروا في طريق آخر. وهذا ليس تطوراً حقيقياً. وهناك سؤال ثالث يتعلق بمسألة الثقافة الشعبية وهل هي فعلاً مضادة للديمقراطية؟ أعتقد أن هذه نقطة هامة وجديرة بالدراسة .

تبقى ملاحظتان، الأولى تتصل بما يمكن أن نطلق عليه سلبيات المناخ الديمقراطي مثل ما عرضه الأستاذ حسنين كروم من أن الوحدة لن تتم إلا بشكل ديمقراطى .. أنا أعتقد أنه لابد من التفكير فى هذه المسألة، لأن هناك تجارب وحدوية كثيرة تمت بالسلاح، وبالتالي فإن الديمقراطية ليست المدخل الوحيد، وأشير هنا إلى ما ذكره ا. عبد الغفار شكر عن حق الأقليات في تعلم لغتها فذلك تطرف ديمقراطي. ففي فرنسا يجب على الباسك أن يتكلموا الفرنسية . وأعتقد أن الانتماء للديمقراطية لا يجب أن يفوق تصورنا عن كيفية حماية وحدة الأمة .

والملاحظة الثانية، تتصل بما اشار اليه د. محمد السيد سعيد، حول مدخل الثقافة الاتصالية وأعتقد أن هذا جزء من أزمة النخبة، لأنه يركز

على دور النخب في التقريب الثقافي والوحدة . في حين إنني أرى انه إذا سمحت الحكومات العربية بالزواج بين العرب وإعطاء الجنسية المزدوجة، فإن ذلك سيسهل من عملية الوحدة بين الأقطار العربية .

أ . نجاد البرعي

أريد أن اعلق على نقطتين ذكرهما د. محمد السيد سعيد. النقطة الأولى هي: هل صحيح أن الفكر القومي يطرح في اطروحاته التوحيد بالقوة ؟ لا أظن أن هذا صحيح. المثقفون طرحوا التوحيد بالوسائل الديمقراطية ولكنهم وقفوا مع ردع الحركات الانفصالية بالقوة كما حدث في اليمن. الإبقاء على الوحدة هو هدف من أجل الحفاظ على كيان الأمة. وهذا هدف مشروع في جميع بلاد العالم التي قد تستخدم القوة من أجل الحفاظ على وحدتها وتماسكها ويبقي هذا الموقف بعيداً عن موقف الدفاع عن انتهاكات حقوق الإنسان في اليمن بعد التوحيد بالقوة، فهذا الموقف الأخير جدير بالإدانة .

النقطة الثانية، أن الفكر القومي لم يدافع عن الوحدة بالقوة، وقد رفض عبد الناصر الوحدة القسرية مع سوريا، كما أن البعثيين في سوريا والعراق لم يتمكنوا من فرض الوحدة بالقوة .

وأتساءل، هل الديمقراطية خطوة من أجل الوحدة؟ ما فهمته من حديث د. يحي الجمل و أ. حسنين كروم أن الديمقراطية قد تكون طريقاً لتحقيق الوحدة بشكل ديمقراطي، لكن تظل الديمقراطية دائما مطلباً هاما. وهذا الرأي يختلف عن المقولات التي تؤكد أن الفكر القومي قد يغلب الوحدة، إذا تعارضت مع الديمقراطية .

وتبقى ملاحظة أخيرة حول ما قيل عن الثقافة الشعبية وبعدها عن الديمقراطية. اعتقد أن هذا القول يقدم تبريراً سهلاً لعدم تطبيق

الديمقراطية في الستينات كما يمثل إهانة للشعوب العربية، فليس من المنطقي القول أن الديمقراطية لم تكن يوماً مطلباً شعبياً. فقد كانت هناك حركة ديمقراطية تبحث عن آلية لوصول الأحزاب المتنافسة للسلطة .

أ.د. أحمد صبحي منصور

أكاد أقول أن الفكر والممارسة القومية كلاهما يحمل عداءً للديمقراطية. فبعيدا عن الفلسفة، فان الديمقراطية هي أن يحكم في القرية أو المدينة حاكم لمدة محددة وبأجر معلوم وللصالح العام وبعد أن تنتهي المدة يعود مواطنا عادياً.

وبهذا المفهوم نحن لا يمكن أن نكون الآن معايشين للديمقراطية. لأننا نعيش في هذه المرحلة من تطورنا ما أسميه التدين السياسي حيث نضفي سمات عظيمة على الحاكم أو حتى على رئيس الحزب ويتم تلخيص الوطن فى شخص الحاكم والقومية فى داخله، أو يمثل الإسلام إذا كان وصل بإطروحة دينية. وهذه الفكرة موجودة فى الأحزاب، فهي قريبة الشبه من تنظيم الطرق الصوفية .فهناك شيخ حى، وأولياء موتى، والباقون كلهم مريدون، ولم نصل بعد إلى مرحلة اعتبار الحاكم فرداً مثل الجميع .

ولا شك أن الامر يتطلب وعي الإنسان بجوهر الديمقراطية وإدارة العلاقات على نحو مخالف لعلاقة الراعي والرعية. اعتقد أن أحزاب المعارضة والحزب الحاكم ومؤسسات ادارة الدولة تدار كلها بعقلية الراعي والرعية وربما يتفق معي في هذا كل التيارات سواء كانت يسارية أو يمينيه أو قومية أو دينية .

د. إيناس طه

ملاحظتي الأولى : هي أن القوميين لم يطرحوا آفاقا للتجديد إلا بعد خروجهم من السلطة . وأنه لم يطرح كمأزق أثناء وجودهم فى السلطة .

الملاحظة الثانية : وربما تنطبق على كل التيارات السياسية في العالم العربي، وهي أنه بفعل التحدي الأجنبي انشغلت الصفوة المثقفة والسياسية بتأكيد ذاتها أكثر من انشغالها بقضايا الديمقراطية .

والملاحظة الثالثة : تتعلق بالندية والمحاكاة، فالقضية هي أن النخب العربية والشعوب تتعامل مع بعضها البعض، ومع الخارج بمبدأ المحاكاة، وليس الندية وقد أثر هذا بالسلب على إمكانيات الإبداع .

وفيما يخص الثقافة، فأنا أعتقد أنه بجانب الثقافات الرسمية، هناك ثقافات موازية ومن التعسف اتهام كيان ثقافي كامل بمعاداة الديمقراطية، كذلك أعتقد أن جزءاً من الأزمة يعود إلى أن النخبة نشأت على فتات موائد الفكر الغربي، وهو ما أثر على أصالتها الفكرية وقدرتها على الإبداع وأعاق عملية استقلالها عن الفكر الغربي .

أما بالنسبة لكلمة د. محمد السيد سعيد فأعتقد أنه محق في أن الديمقراطية في الفكر القومي كانت قابلة للإزاحة، لكنني أعتقد أن هناك قضيتين لم يطرحهما الفكر القومي وهما حقوق الأقليات والمرأة. وجزء من هذه الأزمة هو أننا صدقنا أنه يمكن تقديم هدف واعطاء الأولوية له على أهداف أخرى، ولأن التأجيل كان طويل الأمد فقد ظلت الأهداف التي تم تأجيلها باهته على خريطة اهتماماتنا.

خلاصة القول، انه لا الثقافة ولا الفكر العربي يحمل وزر تنحية الديمقراطية، فالحقيقة أننا كنخب وكسلطة وكأفراد ومجتمعات واجهنا مصاعب وأزمات أدت إلى اهتزاز أدائنا في مجالات كثيرة منها الديمقراطية والتنمية .

أ. حازم سالم

ما طرحه د. محمد السيد سعيد عن تداعي المفاهيم لتكوين بنية متماسكة قابلة للاشتقاق والاستنباط مسألة هامة عندما أجرد المفاهيم من أيديولوجيتها وأتعامل معها من جديد. مفهوم القومية فيه البحث عن الهوية والبحث عن الذات في ظل الثقافة الاستعمارية السائدة. نموذج الجزائر مهم في هذا السياق، فالشعب الجزائري فرض ثقافته وهويته بالرغم من حالة الفرنسة الغاشمة، الأمر الذي حث فرنسا على إعادة النظر فى مسألة النسبية الثقافية .

د.احمد ثابت

من الهام في البداية وعند الحديث عن تجديد الفكر القومي أن نفرق بين فصائله وتياراته المختلفة ونفرق بين الفكر القومي والممارسة القومية، وبين من وصلوا ومن لم يصلوا للسلطة من القوميين .

أما في مسألة الديمقراطية ، فأعتقد أن الديمقراطية هي أدوات وآليات لتداول السلطة قبل أن تكون ثقافة متأصلة. فهناك دول ثقافتها السياسية غير ديمقراطية مثل البوذية والكونفوشيوسية، ومع هذا من الممكن تطبيق الديمقراطية كآليات للتعددية والتداول في هذه البلاد.

و أعتقد أن الديمقراطية كقضية، لم تكن أبداً على رأس أولويات التيارات السياسية في مصر، ومع هذا فكل الأحزاب السياسية في مصر يمكن أن تقبل بآليات الديمقراطية، بل أن بعضها انخرط فيها بالفعل مما يعني أن الديمقراطية كوفاق عام أصبحت موضع اتفاق في الثمانينات. والمشكلة أن الممارسة السائدة لا هي قومية ولا هي ديمقراطية فنظاما الأسد وصدام فتكا أول ما فتكا بالبعثيين والناصريين والشيوعيين. بالتالي لسنا ازاء أنظمة قومية بل أنظمة المشروع

الشخصي. ومن هنا اعتراضي على ماقالة د. محمد السيد سعيد من تحليلات مثل « قابلية الديمقراطية للإزاحة » والتوحيد القسري عند الفكر القومى، وأعتقد أن هذه التحليلات أقرب للتحليل النفسي . علما بأن الفكر القومى لم يتحدث عن التوحيد القسرى .

د. محمد مندور

هل الديمقراطية في الفكر القومي هي قيمة أم تكتيك؟ أخشى أن يكون وضع الديمقراطية في الفكر القومي وضعا تكتيكيا. على كل الحالات، إذا أردنا أن تكون الديمقراطية قيمة جوهرية في الفكر القومي، فهذا يستلزم منا أن نعيد التفكير في السيادة الوطنية والأمن القومي ومفهوم الدولة. وأعتقد أن جوهر كل فكر لابد أن يكون رخاء الإنسان وسعادته وليس أي شيء آخر، ومن هنا، ينبغي أن يكون إدخال الديمقراطية في الفكر القومي مصاحباً للعديد من التغيرات .

د. محمد مصطفي

أتفق مع الفكرة الأساسية في حديث د. حسام عيسي الخاصة بالديمقراطية والثقافة العربية الإسلامية . وأعتقد أننا كشعوب وكثقافة لا نحمل لقيمة الديمقراطية نفس الاهتمام الذي نحمله لقيمة العدل مثلاً.

وأرى أن المدخل لتيار قومي ديمقراطي هو أن يقبل القوميون أن يكونوا في مقاعد المعارضة . كما أن مقترب المصالح الاقتصادية هو مقترب مناسب للوحدة العربية أكثر جدوى من مجرد بناء الوحدة على مثاليات نظرية .

أ . محمد قاسم نعمان (اليمن)

أعترض على ما قاله ا. نجاد البرعي حول الوحدة اليمنية، فالواقع أن

الوحدة تمت فعلاً بآليات ديمقراطية ، وما حدث بعد ذلك هو تشويه الحلم الجميل أو حلم الوحدة . فخلال سنوات الوحدة ، وضح أن اليمن مقسم بين حزبين ومؤسستين ورئيسين، ووضح أن الديمقراطية هي أبعد ما تكون عن الوحدة، ولهذا كانت هناك ضرورة قصوى لفض الوحدة ، وما حدث بعد ذلك هو الضم بالقوة وعلي حساب حقوق الإنسان والديمقراطية .

أ . بهي الدين حسن

أود قبل ان أعطى المنصة التعقيب الأخير ان اطرح سؤالين :

أولاً : إلى أي مدي يعزز التحالف بين الإسلاميين والقوميين توجهات الفكر القومي لتجديد نفسه في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان؟

ثانياً : إلى أي مدي انعكس الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان على برامج الأحزاب القومية التي في موقع المعارضة؟

التعقيبات الختامية
الفجوة بين الشعب والمثقفين

أ.عبد الغفار شكر :

بالنسبة لملاحظة د. حسام عيسى، كنت أتحدث عن الديمقراطية باعتبارها نتاجا لما حدث فى أوروبا فى ظل الإنتاج الرأسمالى، ولكن ذلك لا يعنى أن الديمقراطية قرينة الرأسمالية بشكل تام. وأوافق على أن القوى الرأسمالية إذا ما كانت مصالحها مع الديمقراطية فستكون ديمقراطية ، وإذا كانت مصالحها مع النازية ستكون نازية أو فاشية ، ولكنى قصدت من ذلك أنه من الصعب الحديث عن تطور ديمقراطي بدون نضج الوضع الطبقى فى المجتمع وبروز جماعات اجتماعية كبيرة ذات

مصالح مختلفة ، هذه التعددية الاقتصادية هى أساس التعددية السياسية ، وحل التعارض بين مصالح هذه الجماعات سلميا يتم من خلال تداول السلطة . وهذه الفكرة الجوهرية التى أردت أن أبرزها فيما يتعلق بظهور الديمقراطية التى نتكلم عنها فى إطار تطور رأسمالى ، لكن ذلك ليس معناه الربط بين الاثنين بشكل مطلق .

أما النقطة الثانية فتتعلق بملاحظة د. مصطفى عبد العال: أيهما أفضل لنا ، أن نتعامل مع الأقليات العرقية فى إطار احترام خصوصياتها لفترة زمنية طويلة يتم من خلالها إدماجها فى المجتمع العربى من خلال تعليمها اللغة العربية بالإضافة إلى تفاعلها الإيجابى فى هذا الإطار الديمقراطى مع الثقافة العربية ، أم البدء فورا فى حرمانها من التحدث بلغتها أو غير ذلك ؟. ذلك سؤال محير .

د. حسام عيسى

في تقديري أن واحدة من مشاكل عدم شعبية الديمقراطية فى الوطن العربى أو عدم القابلية للديمقراطية فى الدول العربية تكمن للأسف الشديد فيما ارتكبه دعاة الديمقراطية من أخطاء .

فقد ظهرت الديمقراطية عندهم فى كثير من الأحيان فى إطار عملية مقايضة .. ليست مقايضة فى مقابل العدل الاجتماعى ولكن تمت مقايضتها بقضايا أكثر خطورة وهى الاستقلال القومى ومعاداة الاستعمار الأجنبى . هذا هو الخطأ الأكبر، فكثيرا ما تقدم الديمقراطية كما لو كانت بديلا لذلك .. فالكلام الذى يقال الآن عن أن فكرة السيادة الوطنية أصبحت من مخلفات الماضى وأن الديمقراطية لها أولوية على اعتبارات تقوية ودعم اعتبارات السيادة لدى الدولة أو إضعاف الدولة بشكل كامل عند البعض .. الديمقراطية عندهم لها الأولوية ولو جاءت على حساب ضرب الدولة فى مرحلة نحن نعانى فيها من هجمة خطيرة

من الخارج ومن وهن شديد فى مواجهة الخارج . هذه نقطة يبدو فيها المثقفون مثل الكشافة .. ويتعاملون مع قضايا السياسة كالكشافة، ويبدو رجال السلطة من العسكريين كأناس أكثر وعيا بمقتضيات السلطة من المثقفين .. يكسبون درجة فى قضية الديمقراطية . والديمقراطية هى مطلب إنسانى لا يجب المطالبة به على حساب العدالة الاجتماعية ، وهذا ما يجعل بعض العناصر معادية للديمقراطية ، والقضية هى كيف نمقرط الدولة وليس كيف نضعفها . الدولة يجب أن تكون بالغة القوة، ولكن قوتها ليست فى بوليسيتها . وأنا أدعى أن مطلب الديمقراطية اليوم هو مطلب المثقفين المصريين، أما مطلب الشعب فهو العدل . فالديمقراطية الآن هى قضية ثقافة .

القضية الثانية : هى قضية العلاقة بالإسلاميين، ولا جدال في أن أهم أزمة تواجه العالم العربى هي كيف يمكن التعامل مع ما يسمى بالإسلام السياسى .

ألم يحن الوقت للتحاور مع هذا التيار دون أن يعنى هذا قبولنا لمفاهيمهم أو مشروعهم؟.

د . يحيى الجمل

لم يوجد عربى فى المرحلة الأخيرة نادى بوحدة قسرية، ولكن هذا لا يعنى أن ندافع عن أخطاء غيرنا. .إنما نحن مع الوحدة فى اليمن لأنها تمت بطريق ديمقراطى .

القضية التى أطرحها للتفكير والتى تحدث عنها د . حسام عيسى، هي فكرة العدل عند الشعب العربى والشعب المصرى . هل نتصور أن هناك عدلا بدون ديمقراطية أو سيادة للقانون أو بدون مؤسسة؟ إذا كانت قضية العدل جوهرية في الوجدان العربي فإن الشعب يطلب الديمقراطية فى ظل هذا العدل .

ولست مع سلطة الحكم الدينى مطلقا فى أى صورة من صوره، ولكن هذه النقطة تقتضى البحث . فالمجتمع الإسلامي عرف مؤسسات للمجتمع المدني مثل السبيل والوقف.. الخ تحت ظروف سياسية بالغة السوء .

د . محمد السيد سعيد

ما ندعو له ليس كشف حساب لأى تيار سياسى ولكن هى دعوة لإعادة بناء فكرى .

اما فيما يتعلق بما قاله د . مصطفى عبد العال عن التطرف الديمقراطى فيما يتصل بالحفاظ على حق الاقليات في تعلم لغاتها القومية، أعتقد أننا محتاجون كشف حساب فى هذه النقطة التي تعكس إنكارنا التقليدى لحقوق الأقليات القومية. وهنا أتكلم عن أقليتين بارزتين وهما الأكراد وجنوب السودان، ومسألة إرغامهم على تعلم اللغة القومية . والقول بأن الفرنسيين يرغمون آخرين على تعلم الفرنسية هو أمر مدان .

وما أثاره عن نخبوية فكرة الوحدة عن طريق الاتصالات، أعتقد أن هذا أمراً ليس مسلماً به، ففكر الاتحاديين طرح فى مقابل مرحلة معينة من التطور العالمى كانت تتسم بالنزعة لتكوين الإمبراطوريات، وما نشهده الآن فى العالم هو ثورة بديلة وهى ثورة الاتصال والمعلومات .

أما النقطة التى أثارها أ. نجاد البرعى وأ. حسنين كروم من أن الفكر القومى لم يطرح الوحدة بالقوة القسرية، فسنجد فى أدبيات الفكر القومى ما يسمى بالنموذج الأساسى والذى يتعرض لإشكالية الوحدة ، وهنا توجد نظرية أساسية يبرز فيها اتجاه رئيسى يتكلم عن ثلاث أفكار محورية وهي: فكرة الدولة القاعدية، وفكر ة الزعيم على نمط بسمارك، وفكرة تحقيق الوحدة عن طريق القوة القسرية .

وأعتقد أن العلاقة بين الديمقراطية والوجدان الشعبى هي مسألة لابد من تناولها بشكل تاريخى ، والحال بالنسبة لمصر أنه كان هناك ارتباطا بين الديمقراطية والوطنية أو النزعة للاستقلال من ثورة عرابى إلى ١٩٥٢، ولم يتم فك هذا الارتباط إلا فى سنة ١٩٥٢ . ويصدق ذلك على كثير من الحالات فى الدول العربية. أشارد. أحمد ثابت إلى فكرة قابلية الديمقراطية للإزاحة على أنها فكرة أقرب للتحليل النفسى .. ولكن هذا من أوليات تحليل الخطاب .. كما أن الخبرات التاريخية أكدت الاستعداد للتضحية بالديمقراطية .

أما فيما يتعلق بما حدث في اليمن، فالواضح ان إعلان الانفصال فى اليمن تم بعد الغزو العسكرى وليس العكس، وهناك وقائع محددة يتم تزييفها لتأييد من يتحدث عن الوحدة . وأظن أن هناك جاهزية للتأييد التلقائى لأى شخص يطرح الوحدة باعتبارها القضية الرئيسية فى الخطاب القومى .

الفصل الرابع

الحوار بين الإسلاميين والقوى السياسية الأخرى كآلية لتعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان

تقديم

أضفت حالة الاستقطاب والاستنفار المتبادل بين التيارات الإسلامية وغيرها من التيارات السياسية في البلدان العربية أثاراً سلبية حادة على وضعية حقوق الإنسان في أكثر من بلد عربي، وازدادت خطورة هذه الآثار عندما اقترن هذا الاستنفار بالمواجهات المسلحة مثلما حدث في مصر والجزائر. ومن ثم ينظر إلى الحوار بين التيار الإسلامي وغيره من التيارات السياسية باعتباره مدخلا سلميا قد يضمن وضع حد للاستقطابات والتوترات العنيفة بين الإسلاميين وغيرهم من التيارات السياسية، ومن ثم فإن الحوار يعد مدخلا قد يوفر ضمانات أرسخ لحقوق الإنسان في البيئة السياسية .

وينظر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان إلى الحوار باعتباره مدخلا ضروريا رغم الإقرار بالصعوبات التي تواجه ذلك و إدراك أن الأسس التي يقوم عليها مثل هذا الحوار ما تزال غير راسخة . وغير أن المركز يدرك كذلك أن العجز عن إدارة الحوار قد يفضي إلى نتائج أكثر خطورة. ويشار في هذا الصدد إلى أن انهيار الحوار وربما إساءة استخدام آلياته قد أفضى إلى حرب أهلية في اليمن، وان أستبعاد الإسلاميين من "الحوار الوطني" في مصر قد قلل كثيرا من جدواه، وعلي حين تتعلق

الآمال بحوار فعال في الجزائر، ليس هناك ما ينبئ بوضع الأسس والضمانات الكافية لنجاحه .

ورغبة في إستكشاف معني الحوار المطلوب وشروط فعاليته والتعرف على الأطر الشكلية والمضامين الموضوعية للحوار كمدخل لضمان حقوق الإنسان في العالم العربي، نظم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في السابع عشر من أكتوبر ١٩٩٤ ندوة مفتوحة من خلال صالون ابن رشد لمناقشة هذه القضية الهامة واستضاف المركز خلال هذه الندوة المفكرين الكبيرين .

د. سعيد النجار رئيس جمعية النداء الجديد .

د. محمد سليم العوا الكاتب والمفكر الاسلامي .

وقد أدار الندوة د. محمد السيد سعيد مستشار البحوث بالمركز ونائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

د.محمد السيد سعيد

الفكرة الأساسية لصالون ابن رشد هى العودة إلى جانب هام من الينابيع الفكرية لأمتنا، وهو الينبوع الذي جسد التقاليد الإنسانية العقلانية للعقل العربي، وهي تقاليد على جانب كبير من الأهمية ليس فقط بالنسبة لنا، بل للتراث الإنساني كله، وموضوع هذا الصالون هو الحوار الوطني كآلية لتعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.

ويكتسب هذا الموضوع أهمية خاصة لأن آلية الحوار الوطني قد جربت في ثلاث دول على الأقل، في اليمن قبل الحرب الأهلية وفي الجزائر وفي

مصر. مما يكشف أن هناك اهتماماً بتوظيف هذه الآلية بهدف المصالحة السياسية بين أطراف المجتمع السياسي في عدد من الدول العربية. لقد انتهت آلية الحوار إلى كارثة في حالة اليمن، حيث أدت إلى وثيقة العهد والاتفاق والتي أعقبتها الحرب الأهلية. وهناك الآن محاولة لإحياء فكرة الحوار وربما فنون السياسة بصفة عامة في حالة الجزائر، كما تمت تجربة للحوار الوطني في مصر في مقتبل صيف هذا العام . ولحسن الحظ أنه لم يؤد إلى كارثة، ولكنه لم يكن طريقاً لإنجاز الكثير في الحياة السياسية المصرية.

وعلى الرغم من تنوع النتائج التي انتهت إليها آلية الحوار الوطني في عدد من الدول العربية إلا أنها تلفت النظر من حيث إمكانية توظيفها لتعزيز وحماية حقوق الإنسان . وأعني بذلك إمكانية توظيف الحوار السياسي والحوار الوطني لتعزيز وحماية حقوق الإنسان من زاويتين:

الزاوية الأولى هي إرساء تقاليد الحوار ذاته عوضاً عن تقاليد رفع السلاح، وعوضا عن تقاليد الحرب الأهلية وتقاليد حجب الشرعية عن قوى سياسية وفكرية ذات تجذر وقيمة في الحياة السياسية والفكرية في بلادها. وبالتالي فتح الطريق أمام ما يمكن تسميته بالخلاص الديمقراطي من الأزمات السياسية العربية المستفحلة في أكثر من بلد عربي .

الزاوية الثانية يمكن أن يكون الحوار آلية للخلاص الديمقراطي ليس فقط من حيث الشكل وإنما أيضا من حيث المضمون، بمعني أن يكون أحد المحاور المهمة للحوار الوطني هو الاتفاق على حماية وتعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان من جانب جميع الأطراف في المجتمع السياسي. وبهذا المعني فان فكرة الحوار فكرة هامة. ولا أعني بها مستوى واحداً هو الحوار حول إعادة توزيع القيم السياسية، أو وضع القواعد والضوابط

فيما يتعلق بالممارسة السياسية بما في ذلك ممارسة السلطة، وإنما اعني بها مستويات أخرى قد تكون أكثر أهمية على المدى الأبعد، وهي إرساء تقاليد الحوار في جنبات المجتمع السياسي والمجتمع المدني .

أعتقد أن هذا الموضوع له تعقيدات كثيرة حيث أنه يتضمن ويستدعي فكرة القانون وفكرة الحل الديمقراطي وفكرة العقلانية . بمعني أن له جوانب فلسفية وقانونية وسياسية وإجرائية مباشرة . غير أن المرء يضع يده على قلبه وهو يراقب أحداث أزمة الجزائر، على اعتبار أن أطروحة الحوار تقدم مخرجاً ما من الأزمة السياسية الراهنة التي اتخذت شكل الحرب الأهلية، وهي حرب تتسم بقدر كبير من التوحش . وأظن أن في مصر إمكانية أكبر لإعطاء قوة دفع للحوار كآلية لتعزيز حقوق الإنسان، وبالتالي قد تكون أحد الإنجازات المهمة لنجاح فكرة الحوار وأعتقد أن نجاحها في الماضي كان نسبياً فقط وأقل من طموحات المجتمع السياسي والمجتمع المدني في مصر.

ومن حسن الحظ أننا نتشرف بوجود مفكرين كبيرين هما د. سعيد النجار ود. محمد سليم العوا اللذين يحظيان باحترام كبير من القوى السياسية كما يتمتع كل منهما بثقل فكرى وثبات في المواقف .

الأغلبية لايمكن أن تكون دينية

د. سعيد النجار

أعتقد أنه ليست هناك قضية في مصر تمس مستقبل مصر ومصيرها، بل تمس مستقبل العالم الإسلامي بأكمله، أهم من قضية الحوار بين التيار الإسلامي والتيارات الإسلامية الأخرى . ولن أجد شخصيا أفضل من د.العوا ليكون ممثلا للفكر الإسلامي المستنير. وأريد أن انتهز هذه

الفرصة وأوجه أسئلة محددة في كل قضية من القضايا التي تشغل بالي، نريد الإجابة عليها ونريد معرفة موقف التيار الإسلامي منها. ولا شك أن دور الحركة الإسلامية في الحياة السياسية في مصر يدعو للقلق . فالحركة الإسلامية لها حضور قوي في الشارع المصري بين شريحة كبيرة من الطبقة الوسطي المثقفة، وتتمتع هذه الحركة بوجود كبير في كياننا السياسي وكياننا الفكري . ورغم هذا لا تسمح السلطات للتيار الإسلامي السياسي بأن يقوم بدوره بطريقة مفتوحة، فهو ممنوع من ممارسة عمله السياسي وتكوين حزب شرعي بصفة مستقلة، وهذا وضع غير صحي. ولكن هنا لا ينبغي أن نتجاوز المخاوف التي تساور شريحة كبيرة من الطبقة المثقفة المصرية التي ترى أن التيار الإسلامي سيستغل أدوات الديمقراطية للوصول للسلطة، لكنه بعد ذلك سينقلب على الديمقراطية . وقد نكون مخطئين في وجهة نظرنا هذه وقد نكون ظالمين للتيار الإسلامي .

التاريخ ينبئنا أن أي حركة دينية وصلت إلي السلطة السياسية اقترنت مباشرة بالحكم الاستبدادي، بإستثناء فترة الخلفاء الراشدين ٣٠ عاما. فالتاريخ الإسلامي كله تاريخ جماعات سياسية رفعت لواء الدين وعندما وصلت الى الحكم كانت سوطا من سياط الاستبداد. وهذا ينطبق علي الجميع بما فيهم حركة المعتزلة التي اعتز بها من ناحية عقلانيتها ودعوتها للعدالة . وإذا نظرنا الى البلاد التي وصل فيها الإسلام السياسي إلى مقاعد الحكم مثل إيران أو السودان، نجد أن نظام الحكم في هذين البلدين يدعو للقلق الشديد جدا. وأعتقد أنني اعبر عن وجهة نظر شريحة كبيره من الطبقة المثقفة المصرية تضم تيارات مختلفة سياسيا، مثل التيار الليبرالي، التيار الناصري، التيار الاشتراكي.. تيارات كبيرة تندرج تحت ما أسميه التيار العقلاني في مصر الذي

يخشى أن يقود التيار الديني إلى نظام استبدادي . فالتيار الليبرالي متهم بأنه مبهور بالغرب، وهذا غير صحيح، فنحن جزء من الحضارة العربية الإسلامية ولكني أرى أن الحضارة العربية الإسلامية، اعمق واكبر بكثير جدا من تفسير معين يقدمه التيار الإسلامي أو التيار الليبرالي .

ولا شك أن الفكر الإسلامي أعمق من أن يقبل مجرد تفسير أحادي يضعه البعض . أن هذا إجحافا بالإسلام والفكر الإسلامي. لدى عدة تساؤلات حول علاقة الإسلام السياسي بالديمقراطية التي تشكل مجموعة من القيم في النظام السياسي تحكم طريقة الوصول للسلطة.

أول القيم الديمقراطية هي قيمة التعددية السياسية والحزبية،فالنظام الديمقراطي يرسم طريقا لحل المشاكل المتصلة بالاختلاف في تقدير الأمور، عبر محاولة الوصول إلى الحكم عن طريق إقناع جمهور الناخبين بوجهة نظر معينة دون أخرى. ما هو موقف التيار الديني من التعددية الحزبية؟ وما هو موقف التيار الديني بالنسبة لحق المصريين في إقامة أحزاب خارج التيار الديني، وتكوين أحزاب علمانية أو عقلانية ترى أن الدين مكانه ضمير الأفراد؟

القيمة الثانية في الديمقراطية هي التعددية الفكرية، وحق كل فرد أن يعبر عن نفسه، ما هو موقف التيار الديني من التكفير والردة؟. وهل يجوز أن يكون التكفير أداة من أدوات العمل السياسي بحيث تصبح وجهة نظري في قضية معينه مدعاة للاتهام بالردة؟ هل يقلع التيار الديني الإسلامي عن استخدام التكفير والردة نهائيا .. عندما يكون بصدد العمل السياسي؟ هل يسمح للشخص أن يقول أن تغير الظروف الاجتماعية يقتضي التغيير في مكانة المرأة، بما يترتب عليه ذلك من ضرورة إلغاء بعض الأحكام التي تقيد من حقوق المرأة.

ويرتبط بذلك أن الأمة الإسلامية تمر بحالات من الضعف والفقر والتبعية و الخروج من هذه الحالة له المقام الأول الذي لا يعلو عليه مقام آخر، ولا يقف في وجهه تفسير معين، فمصلحة الأمة الإسلامية تأتي قبل كل شيء، وهذا في علم أصول الفقه، والضرورات تبيح المحظورات، وكما يقال " حيثما تكون هناك مصلحة فهذا شرع الله ." هذا يقتضي أن نمعن النظر في قوة الغرب، فلماذا وصل الغرب إلى هذه القوة المدمرة ولماذا دخل العالم الإسلامي في هذا التخلف؟ هل لأننا تركنا أحكام الشريعة الإسلامية؟ فهل هذا هو التفسير؟ أم أن التفسير أن الغرب بدأت تكون له اليد العليا علي العالم الإسلامي منذ القرن الخامس عشر وقت أن اتجه للعلم، وطرح سيطرة الكنيسة جانبا.

والواقع إننا نجد في الشريعة الإسلامية أشياء كثيرة تحض على إعمال العقل والتفكير بشئون الدنيا، فأنا كرجل اقتصادي أرى أن سعر الفائدة أحد مقومات نظام اقتصادي كفء. حسناً، ماذا يكون الحال عندما يأتي شخص ويقول لي أن "عبد الله بن عباس" مثلاً لم يبح الفائدة !! توصية العلوم الاجتماعية هي الشرط الضروري والكافي لتحديد موقف وسياسات الدولة، فنحن لدينا انفصام في الشخصية، نأخذ من الغرب - ونحن أذلاء - ما ينتجه العقل الغربي، مغفلين أن الغرب لم يصل إلى هذا إلا بعد أن أدرك كيفية استخدام السلطة السياسية فتطورهم في العلوم والتكنولوجيا توازى معه تقدم في العلوم الاجتماعية وفهم للإنسان .

بصفة عامة السؤال المطروح علينا كأمة هو: إلى أي حد نلجأ للتفاسير السلفية القديمة لإعمالها في الشئون الاقتصادية والسياسية والاجتماعية؟ والي أي حد نلجأ للعلوم الاجتماعية الحديثة بما توفره لنا من رؤية عقلانية للعالم؟! هذا السؤال هو جوهر الجدل الدائر الآن بين

التيار الإسلامي والتيارات الأخرى . وقد يكون إعلاء مبدأ (مصلحة الأمة الإسلامية) هو جواب هذا السؤال بغض النظر عن أية مرجعيات .

القيمةالثالثة للديمقراطية هي المساواة أمام القانون، وهي قيمة أساسية في الديمقراطية. والمسألة التي تثور هنا هي المساواة بين الرجل و المرأة وإزالة كل أشكال التمييز ضدها ، فما هو موقف الحركة الإسلامية من تعدد الزوجات ومن الشهادة ومن الميراث؟ ما هو موقف الحركة الإسلامية من تطوير عقد الزواج بحيث يضمن للمرأة كل ما لها من حقوق في العقد نفسه بحيث لا يستطيع أحد أن يجردها من حقوق أساسية لها. وتبرز هنا أيضا قضية المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد . هل المواطنة هي مصدر الحقوق والواجبات في الدولة القومية الوطنية أم الانتماء الديني؟ فإذا قلنا أن الانتماء الديني هو مصدر الحقوق والواجبات نعود لنظام الملل،بمعني ان يكون لكل ملة محاكمها وقوانينها التي تحكمها ، وهذا هو ما أدى إلى انهيار الدولة العثمانية . فإذا قلنا بأن الانتماء الوطني هو مصدر الحقوق والواجبات، يترتب علي ذلك أن نقر بالمساواة بين المسلم وغير المسلم في كافة الحقوق والواجبات وكذلك المساواة بين الرجل والمرأة، فلا تمنع من ولاية القضاء ولا تمنع من رئاسة الوزراء أو الدولة، لأن هذا محظور عليها في تفسير سلفي معين .

القيمة الرابعةفي الديمقراطية هي المحاسبية، ويرتبط بالمحاسبية قضية الانتخاب، فكل من يمارس سلطة عامة لابد أن يكون مسئولا – ليس أمام ربه فقط – ولكن مسئولاً أيضاً أمام البشر طبقا لقواعد من صنع البشر ، لأن الحكم في هذه الدنيا لابد أن يكون خاضعا لقواعد وقيم محددة يمارس صاحب السلطة سلطته في حدودها. كما لابد أن يكون لنا حق الاختيار بالإنتخاب، فالبيعة تعنى إختيار فرد ولكن ليس

عن طريق الانتخاب أو الاستفتاء، لابد أن تكون المحاسبة أمام الشعب بوصفه صاحب السلطة العليا، وليس أمام تفسير ديني مهما قيل أنه تفسير القرآن السليم، فهذا لا يتمشى مع الوقت الحاضر.

ثمة نقطة أخرى تتعلق بالإسلام وحقوق الإنسان، لقد أصبحت حقوق الإنسان مدونة في مواثيق ومعاهدات دولية، مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدين الدوليين الخاصين بالحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، واتفاقية مناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة، واتفاقية حماية حقوق الطفل، فما هو موقف التيار الإسلامي من كل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان هل يوافق عليها؟ أم يتحفظ ويتعلل بأن هذه هي ثمرة اجتهاد العقل البشري عبر ٣٠٠ أو ٤٠٠ سنة، وأن الإسلام أول من نادي بكرامة الفرد، وكرامة المرأة وأن الروح العامة للإسلام - بصرف النظر عن النصوص- هي روح العدل والعقلانية والمساواة. وأعتقد أننا إذا أخذنا بالروح العامة سوف نصل للاتفاق علي أن كل حقوق الإنسان جزء لا يتجزأ من التراث الإنسانى ولا يجوز أن يكون لنا اعتراض عليها.

هناك أيضا من وجهة نظري ضرورة لأن نفرق بين المبدأ الدستوري والمبدأ الحزبي ، فالدستور هو أكبر وأعلى قانون في الدولة ويجب أن يتسع لكل المواطنين بمختلف إنتماءاتهم الدينية السياسية والاجتماعية والثقافية ، و بهذا المبدأ يتعين علي الدستور تنحية كل صفة دينية أو اشتراكية، وكل صياغات في دستور الدولة ذات طابع ديني تعنى التمييز ضد المواطنين غير المسلمين مهما كان حجمها، وهذا لا ينفي حق الأحزاب فى أن تنص في برامجها الحزبية علي ما تشاء وتتقدم به للناخبين وتحصل علي موافقتهم . أما الدستور فيجب أن يكون خاليا من أي صبغة دينية أو أي صبغة تميز فئة أو طائفة من المواطنين، هذه مسألة هامة جداً.

هناك أخيراً معني الأغلبية . الأغلبية في الديمقراطية لا يمكن أن تكون أغلبية دينية، كما أن الأغلبية لا يمكن أن تكون أغلبية عنصرية . فلا يمكن لأغلبية دينية مسيحية أو أغلبية عنصرية بيضاء، أن تصدر تشريعات ضد الأقليات المسلمة أو الأقليات السوداء. هذه ليست أغلبية بالمعني الديمقراطي، المعني الديمقراطي للأغلبية هي الأغلبية المفتوحة لكل المواطنين بمعني أن أي مواطن يستطيع الدخول فيها. إنها أغلبية الرأي والرأي الآخر ويجب أن تكون مفتوحة لكل المواطنين ويجب أن تكون قابلة لأن تتحول إلى أقلية . أما الأغلبية الدينية أو العنصرية أو اللونية فجميعها لا تشكل أغلبية بالمعنى الديمقراطى .

لسنا إيران أو السودان

د. سليم العوا

أعتقد أن نقاط الاختلاف بيني وبين د. سعيد النجار أقل كثيراً مما توقعت . فأنا أختلف معه في مسألة أو مسألتين . وأعتقد أن نقطة الخلاف الجوهرية تنصب على مصدر المشروعية أو مصدر المرجعية. فهو يرى أن مصدر المرجعية هو البشر، بينما أراه أنا ثمرة من ثمرات الإيمان الديني، ينبغي علينا أن نلتزم بها لأن الإيمان يأمرنا بذلك . فإذا كنا خاضعين لما نؤمن به من رب ونبوة ورسالة، فإن علينا أن نعمل بمقتضى هذا الخضوع .

ولدي مجموعة من النقاط المبدئية:

أولاً : أنه لا يمكن أن يكون هناك حوار مع الإقصاء . لا يمكن أن نقيم حوارا وطنيا حقيقيا والجهة التي تدعو إلى الحوار وتديره وتهيمن عليه تقرر فى البداية إقصاء فريق من الناس من المشاركة في الحوار، فلكي

يتم حوار فعال يجب أن تشارك فيه كل القوى السياسية، ويعتبر إقصاء أحد الأطراف مسوغاً كافياً جداً لإفشال الحوار . وقد حدث هذا مرتين في مصر، فهناك تجربة للحوار أخذت المسمي "الوطني" ، وقد صاغها وحددها واختار لجانها "الحزب الوطني" وحده. ولهذا فشل الحوار ولم يسفر عن اتفاق على حد أدني من القضايا، وخرج بنتائج صاغتها لجان شكلها الحزب الوطني وحده، وبالتالي لم يكن حوارا ، وبات أقرب الى أن يكون بيانا جديدا من بيانات ثورة يوليو الاشتراكية المستمرة من ١٩٥٢ الى اليوم !! فكل فترة يتغير شكل التنظيم السياسي ليكرر في بياناته نفس المعاني بعبارات مختلفة . ولذلك فإن تجربة الحوار الوطني النصفي أخفقت إخفاقا عظيماً. بينما الحوار الذي أجرته لجنة الشباب في نقابة المحامين كان ناجحاً لأنه لم يستبعد أية قوى .

ثانيا : أنه لا بديل عن الحوار، أمام الشعوب التي تماثل حالتها حالة شعبنا المصري لأن البديل عن الحوار، هو إطلاق النار والطعن بالسكاكين، فلقد رأينا فرج فوده يقتل علي قارعة الطريق ورأينا نجيب محفوظ يطعن بسكين علي قارعة الطريق . البديل الوحيد هو السماح لجميع أفراد الشعب بالتعبير عن آرائهم بحرية و بكرامة مع حفظ حقوقهم الإنسانية، ليس في حدها الأدنى وإنما في حدها المعقول . فالبديل لذلك هو أن يتحول بعض الناس إلى وحوش ضارية لأن فكرهم مقيد وحاجاتهم الإنسانية لا تلبى، ولأنهم يشعرون بالإحباط لأنهم إذا تعلموا لا يجدون عملا، وإذا عملوا لا تصان لهم كرامة ، و إذا انتموا إلى جماعة سياسية كان مصيرهم الإلقاء في السجن والتعذيب حتى القتل، و إذا بلغوا من المعارضة حدا أكبر من هذا كان جزاؤهم القتل في الطريق العام . فالإحصاء الرسمي المعلن ٢٠٢ قتيلاً في العام الماضي في الطريق العام، ولا شك أن هذا لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى حالة من الذعر

العام. المجتمع المصري كله يعيش الآن حالة الذعر العام و لا يمكن أن يتقدم في ظلها، فالرعب أشد من الموت لأن الموت يقتل صاحبه ويستريح، بينما الرعب يقتل القوى الخلاقة و يهدر القيم الإبداعية، ويستطيع أن يحطم أجمل ما في الإنسان، فيحوله إلى شخص جبان حقير لا يستطيع أن يعبر عن رأيه . ونحن لا نستطيع أن نطلب من المجتمع أن يخاطر بحياته كل يوم و لا نستطيع أن نطلب من كل الناس أن يقدموا أرواحهم علي أكفهم للإستشهاد . و لا مخرج من هذا الذعر العام إلا بفتح الأبواب و القنوات أمام الجميع لكي يعبروا عن آرائهم بحرية مع ضمان حقوقهم الإنسانية . وتوفير سبل الحوار الوطني بين التيارات السياسية الموجودة في الساحة .

ثالثا : وهذه النقطة تخص العلاقة بين الإسلاميين والقوى السياسية الاخرى، لقد عدت مؤخراً من بيروت حيث عقد المؤتمر القومي الإسلامي الأول، الذي حضره ١٠٢ من كبار الشخصيات القومية والإسلامية، و تداولوا ورقتين، ورقة للإسلاميين تشرفت بإعدادها وورقة للقوميين كتبها د. حسام عيسى . و نوقشت الورقتان لمدة ثلاثة أيام ثم صدرت التوصيات التي تحاول أن توحد لأول مرة القوتين السياسيتين المعبرتين عن ضمير الوطن العربي كله، القوة التي تقول نهضتنا أساسها أن نتجمع قوميا ، والقوة التي تقول نهضتنا أساسها أن نتجمع اسلاميا. تناسى الجميع خلافاتهم، وكان أمامهم تحديات الهيمنة الغربية وتحديات الحركة الصهيونية التي ترسخ كل يوم قدما جديدة علي أرض فلسطين، وتمد قدما بعد أخرى إلي الأرض العربية، وهذان التحديان هما اللذان شغلا هذا المؤتمر. قضية أن هناك إسلاميين وقوى سياسية أخرى قضية مغلوطة، فهناك قوى سياسية فيها الإسلاميون وفيها القوميون، و هى كلها مطحونة إما تحت حذاء عسكري غليظ و إما تحت كف ملكية

تدعى الحق الإلهي وتنسب لنفسها إمارة المسلمين. إما تحت طغاة يحتكرون الثروة التي تخرج من باطن الأرض فيستذلون بها رقاب العباد، وإما تحت أيدي طغاة يدعون زورا وبهتانا انتسابهم إلي الإسلام.

إن جميع الحكومات القائمة علي الأرض العربية الإسلامية باستثناء باكستان لا يوجد بها انتخابات حرة، وبالتالي فهذه الحكومات مثال لما يجب أن يجتنب، وليس فيها حكومة واحدة تعد قدوة لما يجب أن يحتذي وأن يقلد، فالذين يدعون إلى نهضة عربية وإسلامية لا يستطيعون أن يجدوا نموذجهم في أي حكومة قائمة.. فهل القيم التي ذكرها د. سعيد مكفولة في مجتمعنا المصري المعاصر ونحن نحكم بدولة لا علاقة لها بالدين ولا علاقة لها بالديمقراطية . الدولة هلامية لا شكل لها.. هل لهذه القيم أثر في المغرب العربي أو السعودية أو الأردن أو اليمن أو السودان؟ ليس لهذه القيم أثر، فلماذا تجرى من جانب بعض القوى السياسية المسحوقة مع الإسلاميين محاكمة لهؤلاء الشركاء في السحق ينبغي أن تتوحد الأيدي والأفكار والألسنة لإخراج هذه الأمة من الاذلال الاجنبي والمحلي تحت دعاوى مختلفة .

رابعاً : وهي نقطة تتعلق باشكالية "التعميم" وقد جرى هذا في مداخلة د. سعيد النجار. فكثيرا ما يجرى الحديث عن التيار الإسلامي وكأنه قوة واحدة منسجمة متجانسة، والواقع أن التيار الإسلامي مثله مثل التيار الناصري واليساري والليبرالي يتكون من عديد من الفصائل، لأن كل صاحب فكرة يتحول فوراً إلى زعيم منشق بفصيل جديد. كيف يمكن ونحن تلاميذ المدرسة الاجتماعية المعاصرة أن نتعامل مع الفصائل والتيارات المختلفة وكأنها فصيل واحد. التعميم خطأ وهو ضار بفكر المخالفين لنا قبل أن يكون ضاراً بفكر المتفقين معنا. أنا أدعو إلى

التخصيص والي مخاطبة التيارات الإسلامية كل بما يقرره ويعلنه ويعتقده .

وأعود الى المخاوف التي أثارها د. سعيد النجار من الحركة الإسلامية. وأقر بداية أنها مخاوف مشروعة ومسوغة لأن لها أساسا صحيحاً، ولكن قد تظهر المناقشات أن هذه المخاوف ليست صحيحة، أو ليست كلها علي نفس الدرجة من القوة. لقد كنت في ندوة تحدث خلالها أحد رموز التيار الإسلامي وسوغ الاستبداد والديكتاتورية وسوغ أن يكون الحاكم مستبدا يبايعه الناس تحت ضغط الخوف والرعب، وقال أن هذا يجوز ما دام يطبق الشريعة الإسلامية. وكان رأيي أن ذلك لا يجوز وإنه مخالف للشريعة الإسلامية والقاعدة القانونية التي يعرفها كل طالب حقوق " أن ما بني علي باطل فهو باطل "، فكل الحركات الدينية التي وصلت للسلطة كونت حكماً مستبداً (العباسيون والأمويون والعثمانيون) . وهناك قضايا ينبغي الوقوف عندها عند الحديث عن هذه الدول المستبدة. يقول لنا المدافعون عن هذه الدول، أنه في ظلها كتبت أعظم الكتب وألفت أهم المؤلفات، فالدولة الأموية في الأندلس كان من ضمن رجالها ابن رشد ، والمماليك حفظوا التراث الإسلامي في المكتبة المحمودية والظاهرية وفي أعمال السخاوي.. هذا صحيح، لكن هذا لا علاقة له بالحكام، هذه حركة المجتمع المدني .

كان الفقيه في المسجد يفتي " لا إمامة لمتغلب ولا بيعة لمن أكره الناس علي بيعته " وكان الحاكم يتغلب ويأخذ البيعة بالقوة ، والناس تخاف السيف، فالقضية أنه كان هناك انفصال بين المجتمعات.. مجتمع سياسي ظالم مستبد ندينه بكل قوة، ومجتمع مدني يعمل في صمت، تماما مثلما يحدث الآن، مجتمع سياسي يقول أنا لا أسمع،و لا أتكلم، فنحن في واد وهم في واد آخر. بالتالي نحن أمام قضية متكررة علي

مدار التاريخ، وهذا ما ينبغي علي التيار الإسلامي الذي تسمونه مستنير - والذي اسميه أنا تيار إسلامي فقط - أن يفسره . فالكتاب يكتبون ولا أحد يسمع، والمفكرون يدينون الأوضاع الحالية والسلطة لا تستجيب. فنحن نسعى إلى تطوير الفكر السياسي ليخرج من ربقة قبول الاستبداد والتسويغ والتنظير له، بحيث يكون فكرا سياسيا مستنيرا مثل روح الإسلام العامة ليدعو إلي الحرية التي تكفلها نصوص القرآن ويدعو إلى الشورى التي تشكل آلية مثل آلية الديمقراطية، وتساوي الشورى من حيث هي جوهر ومضمون مبادئ حقوق الإنسان المضمونة في العصر الحديث وتدعو إلى مساءلة الحكام وتدعو الى تحقيق المساواة التي تكفلها نصوص الإسلام .

هذا الفكر السياسي ظل عند أقدام الحكام من أوائل الدولة الأموية إلى الآن. والكتب التي نعدها "كتب تراث" يمكن أن نسميها (وصف أحوال البلاط) لأنها كانت تسرد وتصف ما يحدث ولم تكن أبداً فكرا سياسيا. ونحن الآن نحتاج إلى تطوير الفكر السياسي. لقد كتبت منذ سنوات كتاب (النظام السياسي في الإسلام) نقدت فيه زعم وجود نظام سياسي إسلامي محدد المعالم وكذلك فكرة ان الاستبداد جائز شرعاً لأن هذا ليس صحيحا، كما نقدت فكرة الخلافة كنظام حكم إسلامي، لأن هذا أيضا ليس صحيحا . فالخلافة كانت أداة لتداول السلطة بعد موت الرسول. وهذه الأدوات متاح لنا إلى يوم القيامة ان نغير فيها ما نريد. كما انتقدت مقولة أن الشورى غير ملزمة للحاكم وأنها فقط لتأليف القلوب، لأن ذلك أيضا غير صحيح .

إذن علينا أولا أن نطور الفكر ثم الممارسة . نحن أمة لا تعرف الممارسة الديمقراطية في تاريخها، نحن أمة محكومة بالحاكم الفرد إلى اليوم، فإذا انتهي الحاكم إلى أن يكون رب، أو نصف رب، فإن الأمة

تنتهي إلى أن تكون ميته أو دما مسفوحا لا قيمة له . وإذا أرادت الأمة أن تكون كيانا حيا فينبغي عليها أن تجد الوسائل التي توقف الحكام عن أن يكونوا أربابا أو أنصاف أرباب، وأن تكون هذه الوسائل ناجحة بحيث لا يمكن أن تتخلى عن أداء وظيفتها. والآلية الوحيدة التى يمكن أن نستخدمها هى آلية تداول السلطة، فهى وسيلة ناجحة لتحقيق الديمقراطية ولضمان حقوق الإنسان ولضمان حرية الأفراد والجماعات، ولضمان حق تكوين الأحزاب ، ولضمان حق الجماعات الدينية التي لا تدين بدين الأغلبية . فأنا ضد كلمة الأقليات وأهل الذمة . وينبغي أن تكون هذه الآلية قادرة على أن تكفل كل هذه الحقوق والحريات . ونجد في الغرب أن هناك مئات الأشكال لتداول السلطة إلا إنها كلها تتفق في معيارين هما وجود موعد محدد للانتخابات، حق الأغلبية البرلمانية في التبكير في موعد الانتخابات اذا رأت ان الحكومة لم تعد موضعا لثقتها ، ويعد هذان المعياران بمثابة سكين ذي حدين، فالحاكم يأتي وهو يعرف أن أمامه ٦ سنوات يقدم فيها أفضل ما عنده لأنه معرض فى حالة إعادة ترشحه أن يرسب في الانتخاب، ويعلم أنه إذا أساء في هذه المدة جاز للأغلبية أن تعيده إلى الشارع لتطرح الثقة فيه مرة أخرى . هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة في عصرنا التي يرضاها الله ورسوله والمؤمنون، وجميع الوسائل المعروضة بداية من بيعة الملوك والخلفاء الراشدين وامراء المؤمنين وانتهاء بانتخابات ٩٩,٩ ٪ كلها وسائل باطلة ولا يقرها لا دين ولا عقل ولا مصلحة الناس. فالدين كله مصالح والمعز بن عبد السلام يقول: الدين هو جلب المصلحة، ولا توجد وسيلة تحقق هذه المصلحة أكثر حكمة من الانتخاب الحر المباشر المربوط بمدة محددة والذي تستطيع الأغلبية البرلمانية من خلاله تحديد أو تقصير هذه المدة. ويؤمن لها القدرة على محاسبة الحاكم. وأعترف أن كل أشكال

الحكم في العالم العربي والإسلامي لا تمت للدين بصلة، فالدين كما يقال هو "جلب المصلحة " .

أما بالنسبة لخوف التيار القومي والليبرالي من استبداد التيار الديني، فقد يكون هذا الخوف مشروعاً إذا نظرنا للتجارب التاريخية السابقة، لكن إذا نظرنا لأدبيات التيار الإسلامي الآن فلن نجد مبرراً للخوف .

إن الحضارة العربية الإسلامية أعمق من تفسير ضيق يقدمه التيار الإسلامي في مصر، فأنا أرى إن الحضارة العربية الإسلامية التي ينتمي إليها كل أبناء هذه المنطقة مسلمون وغير مسلمين تتضمن التراث الإسلامي ، وليس القرآن والسنة فهما خارج التراث. وتتضمن هذه الحضاره أيضاً التراث القبطي في الكنائس والأيقونات والمعابد والأديرة، والتراث القبطي المكتوب باللغة العربية عبر القرون كما تتضمن الفن في المزامير من الأغنيات الجميلة المسيحية والإسلامية المحزنة والمفرحة. والانتماء إلى بعض هذه الأشياء دون بعضها يعد نقصا في الشخصية، حيث لا يستطيع أن يرى البانوراما المكونة للثقافة العربية، وهو لا يحمِّل علي فكر أو دين أو موقف سياسي، ولكن يحَّمل على جمود في القلب أو قسوة في النفس، وينطبق الأمر أيضاً علي المزاعم بأن صوت المرأة عورة وهو ما رد عليه الشيخ الغزالي بأن المرأة مأمورة بالكلام .

أما بخصوص العلاقة بين الإسلام السياسي والديمقراطية، فان د. سعيد يرى التعددية التزاما من قبل البشر ينبغي المحافظة عليه ، بينما أراها فطرة فطر الله الناس عليها. الله خلق الكون متعددا وكان بوسعه - لو أراد - أن يخلق الكون متجانسا متماثلاً ولكنه خلقه متباينا متنوعا، فالتعددية لها أصل قوي جداً في الروح الدينية . فكيف بهؤلاء

الذين يدعون بتوحيد الأمة السياسية أن يحملوها علي رأي واحد في السياسة! فأنا أرى أن هذا مخالف للعقيدة الدينية وليس مخالفا فقط لمعطيات أو توصيات العلوم الاجتماعية .

أريد أن أشير إلى نقطة أخرى هي أن التكفير والردة ليست من أدوات العمل السياسي . والإمام الشافعي قال: أعجب لمن يناظرني فى قضية خلاف أن يقول لي أن ما أراه خطأ أو أن رأيك صواب هذه ليست قضية خلاف ويقول ،" رأيي عندى صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرى عندي خطأ يحتمل الصواب." هذا هو تراثنا الإسلامي الذي نستند إليه، ونحن نعمل في الحياة السياسية والاجتماعية مؤمنين بهذه المباديء التي أرساها هؤلاء العظماء الذين علمونا وعلموا آباءنا.

نحن لا نستطيع أن نكفر أحداً حتى اليهود والنصارى، لأنهم أهل كتاب ونحن وإياهم علي قاعدة واحدة في الحياة العامة والحياة الاجتماعية، ونحن وإياهم علي قاعدة رحم الله بيننا وبينهم يوم القيامة. ولا يجوز لأي فرد أن يأخذ مكان الله ليحكم علي عقائد الناس. فإذا كان هذا موقفنا من أهل الأديان الأخرى، فما بال موقفنا من أهل الأفكار الأخرى في السياسة والاقتصاد والاجتماع؟ فهؤلاء لا يجوز أن يحاربوا بسلاح التكفير، كما أن تهمة التكفير تعد أمراً باطلا، وأذكر أن فرج فوده في آخر مناظرة له في الإسكندرية قال إنني أشهد سليم العوا أنني مسلم مؤمن بالله ورسوله وأشهد أن لا إله إلا اله وأن محمداً رسول الله، ولكن من قتلوه لم يقرؤوا أسس الإسلام . كما أشير الي أن الأحزاب السياسية التي تقوم علي فصل الدين عن الدولة من حقها أن تولد داخل الدولة الإسلامية، لأن اجتماع الدين والدولة ليس اجتماعا عضوياً. نحن لسنا دولة آيات الله في إيران، ولسنا دولة التنظيم

السياسي الإسلامي في السودان، نحن إذا أقمنا دولة ستكون دولة مدنية الحكم فيها للصندوق الزجاجي الشفاف .

وأتفق مع د. سعيد النجار في أن الأغلبية ليست أغلبية دينية بل هي أغلبية الناخبين، والطريقة المثلي للوصول للأغلبية هي الانتخابات الحرة التي ابتكرتها التجربة الغربية وليست هناك طريقة لتداول السلطة إلا هذه الانتخابات، والقول إنها تخالف الإسلام لأن هناك بيعة وأن الحاكم مؤبد - إلى آخر كل هذا الكلام- ليس له علاقة بالنظام السياسي الذي يمكن أن يصلح لعصرنا. فلا توجد نصوص قرآنية ونبوية تؤيد أن الحاكم مؤبد، أو أن البيعة هي شكل النظام السياسي. وقد قال الفقهاء قديماً أن الترتيبات المتعلقة بالحكم ترتيبات تدبيرية ، أي تتعلق بتدبير حال الأمة.

أما بخصوص ما قاله د. سعيد النجار حول المواريث والشهادة وتعدد الزوجات، فنحن أمام مرجعيتين مختلفتين، مرجعية تقول أن ما جاء من الله ورسوله ينبغي الالتزام به، وأنا مع هذه المرجعية . ومرجعية تقول أن ما جاء من عند الله ورسوله ينبغي أن ينظر إليه في ضوء ما نراه نافعاً وفاسداً. فإذا رأينا أن ما قرره الله فاسداً نتخلى عنه وأنا لا أقبل هذه المرجعية . أنا لا أقبل أن يقال إن النص المحكم القطعي الوارد في القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة يمكن أن نتنازل عن إعمال حكمه، نعم يمكن أن يقع من الظروف الاجتماعية والتطورات السياسية ما يقتضي عدم تنفيذ حكم ما في وقت من الأوقات، أو إرجاء تنفيذ حكم لفترة معينة . لكن لا يمكن الحكم على النص بأنه غير مناسب لحال الناس . لأن هذا حكم علي المشرع سبحانه وتعالي بأنه لم يعرف مصالح الناس المتغيرة للعصور المتغيرة وهذا ما لا نقبله .

وبالنسبة لقضية الميراث.. ليس صحيحا أن المرأة تأخذ النصف من حق الرجل. المرأة تأخذ النصف في حالتين: حالة الأخوة الذكور والإناث

وحالة الزوج والزوجة. ولهذا الأمر علة واحدة، وهي أن المرأة بعد وفاة زوجها غير مكلفة بالإنفاق على أولادها، بينما الزوج مكلف، كما أن الأخت غير مكلفة بالإنفاق على أخيها الذكر لكن أخاها مكلف بالإنفاق عليها. أما الأبوان فيأخذان نصيبين متساويين، الأم إذا انفردت تأخذ الثلث بينما الأب إذا كان له أخوة يأخذ السدس، البنات إذا اجتمعن يأخذن ثلثي التركة، البنت إذا انفردت تأخذ النصف أما قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين فهي قراءة قاصرة للنص . أما مسألة تعدد الزوجات فأنا أردها إلى المرجعية الدينية، فا الله أباح تعدد الزوجات ولم يأمر به. وهو مباح بقيود أهمها العدل بين النساء، وهذه القيود قابلة للصياغة في قوانين تنظم كيفية العدل وتقرر فسخ الزيجة الثانية أو منعها إذا تبين للقاضي عدم إمكان العدل، فهذا جائز شرعا ولا غبار عليه ولا يستطيع أحد القول بأن تقييد الحق في التعدد محرم، بل إلغاء الحق في التعدد هو المحرم .

القضية الثالثة هي قضية أن شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل، بنص القرآن الكريم وهو نص محكم صريح يتكلم عن عدد. فأساس الشهادة شيئين أولهما العدالة أي أن يكون الشاهد عدلا أي مرضيا عند القاضي، وثانيهما أن يكون عالما بما يشهد به . ومن الهام أن نوضح هنا أن المرأة إذا انفردت تقبل شهادتها، فإذا كانوا في سفر وليس معهم غير امرأة تقبل شهادتها، كما تقبل شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه غيرها فى المجتمعات البدائية مثل الولادة والحضانة والختان... الخ وبالتالي فإن مسألة شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ليست صحيحة إلا في الوقائع التي فيها رجال ونساء، أما إذا كانت الموجودات نساء فقط فتقبل شهادة المرأة. وهناك عدد كبير من البلاد الإسلامية لا تعمل بهذه القاعدة إلا في نطاق الأحوال الشخصية . أما

فيما يتعلق بالقانون المدني والإداري والجنائي فشهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل . وهذا تطور طبيعي نتج عن خروج المرأة الي الحياة العامة وخروجها الي جانب الرجل في جميع مستويات العمل .

أما قضية أننا تخلينا عن العلم فأصابنا ما أصابنا من تخلف ،فإن د.سعيد يعرف إنها قضية مغلوطة، فقد أصابنا التخلف من الدولة الأموية إلى الدولة العباسية إلى اليوم بسبب الاستبداد السياسي و لا يوجد سبب آخر، وأصاب الغرب ما أصابه من تقدم بسبب ثورتين ، الأولى كانت الثورة علي الملكية المستبدة والتي بدأت ١٢١٥ و انتهت بالثورة الفرنسية، والثانية تمثلت في الثورة علي الكنيسة التي كانت تقيد الإبداع. وليس في الإسلام كهنوت يقيد الإبداع. وقد كتب شيخ الأزهر رأيا خاطئا في ختان الإناث وأنا منشغل بكتابة رد عليه، لأن الإسلام جاء بقاعدة إن المجتهد إذا أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وأنه لاعصمة لأحد .

أما بالنسبة لموضوع الربا وتحديد سعر الفائدة ، أقول أن الإسلام حرم الربا ولم يحدد ما هو الربا ، وتجربة البنوك الإسلامية تبدو هامة نظريا ، وقد كنت عضوا استشاريا قانونيا للبنوك الإسلامية حتي العام الماضي، ولكني استقلت منها بعد كارثة بنك الاعتماد التي أثبتت انه لايوجد فرق بين البنوك الاسلامية وبين أي بنك آخر، فلم يعد من حقي أن أعمل بها وهي تعمل عملا منسوبا إلى الإسلام بالباطل .

كذلك فإن موضوع الدستور يحتاج إلى مناقشة أكبر، لأن نص الدستور علي دين الدولة لا يعني مرجعية مضادة و لا تشريعات مجحفة بحقوق الجماعات الدينية غير الإسلامية، لأنه الدين الذي يحفظ للجميع حقوقهم، فنحن لا نحفظ للأقلية المسيحية و للأقلية اليهودية حقها صدقة عليها ، ولكنه حقها المقرر في القرآن والسنة،

تأخذه ونحن مرغمين إن لم تأخذه ونحن راضين، وتأخذه قضاءً إذا لم تأخذه أداءً و وفاءً فنحن نتكلم عن وضع قانوني مستقر ندلل عليه من القرآن والسنة .

وأخيرا فقد أثبتت كل التجارب أن جملة خيارات العنف مهما كان الدافع إليها، ومهما كان استبداد الحاكم ومهما كانت المبررات، تؤدى حتى في حالات حروب التحرر الوطني إلي كوارث ، وأكبر هذه الكوارث هي حرب التحرير الوطنية الجزائرية المشروعة التي أيدت حكم حزب واحد، وأدت إلى ما يشبه حربا أهلية نعيشها اليوم، وبالتالي ليس لنا الخيار .

المناقشات

الخلفاء الراشدين وحالة الطوارئ

د. هيثم مناع : (سوريا)

سررت بسماع خطاب ليبرالي مصري، وسررت بسماع خطاب إسلامي متنور، وأعتقد انه يجب التفريق بين التفسير المتخلف للإسلام والتفسير المتنور للإسلام وبين الإسلام كدين إنساني حضاري عادل . ومن المؤكد أن وجود تيارات مختلفة في تفسير الدين يعد أمراً مفيداً وصحياً للغاية . ولكن من حقنا كمراقبين أن نقول ما هو التفسير الأصح للدين من بين هذه التيارات؟ وهذا مدخل لإصلاح التيارات الدينية والمجتمع . ففي أوروبا جاء الإصلاح الديني سابقاً للثورة الفرنسية .

إن هناك إمكانية اليوم لأن يقوم اتجاه إسلامي مستنير ببناء جمهورية بالمعنى الانتخابي ، وبالمعنى الذي لا يستثنى أحداً من أفراد المجتمع، ولابد أن ندعم ذلك، وإلا لماذا نقبل بوجود أحزاب ديمقراطية مسيحية في

الغرب، ولا نقبل هنا وجود أحزاب لها سمه دينية . وأقصد بهذا أنه يمكن التوافق علي وفاق اسلامي اجتماعي وتكوين أحزاب إسلامية ديمقراطية علي غرار الأحزاب المسيحية الديمقراطية . وتثور هنا مشكلات المرجعية والتأويل والتفسير والرأي والخلاف في هذا الرأي . ومنذ اللحظة التي نقبل فيها بمبدأ إطلاق الحكم، فنحن نرفض سلفا ما يمكن أن نسميه بالزمن .

وأذكر هنا أن الإسلام مر بثلاث مراحل: المرحلة الأولي هي مرحلة السرية، بمعنى أن المعارضة السياسية والدينية بمفهومنا المعاصر لم يكن لها الحق لا في التعبير عن نفسها كدين ولا كقوة سياسية في مكة، والمرحلة الثانية هي مرحلة الصحيفة وهي خيار تم علي واحد من أوائل الدساتير التي عرفتها مرحلة ما بعد المسيحية، وهذه الصحيفة البسيطة على حد علمي كانت مقبولة كنص، عندما كان الإسلام ضعيفاً. والمرحلة الثالثة، أطلق عليها «مرحلة إعلان الطوارئ» فالرسول في عشر سنوات خاض ٢٧ غزوة، والآيات التي نزلت في هذه الفترة هي آيات صارمة حاسمة، فعندما كان هناك مجال لتعليم الأسير كان يتم تعليمه ، و لكن عندما تكون العداوة بين المسلمين و المشركين مستحكمة يتم قتل الأسير وقد جرت الحالتان فى الدولة الاسلامية،أى كان يتم التعامل مع الأسير وفقا للظرف الذي عاشه الإسلام .

وأعتقد أن فترة حكم أبي بكر كانت فترة حالة طوارئ، لأن عمر عاش فترة استقرار سياسي تسمح برفع حالة الطوارئ، وسنجد في التاريخ الإسلامي أن هيمنة السطوة النصية واللجوء الي النصوص الجامدة هي التي كانت سائدة وليس استخدام العقل، باستثناء حالات قليلة أعمل فيها عمر عقله للمصلحة العامة وتخلص من سطوة النصوص. ولكننا كمسلمين يمكن أن نعد أنفسنا منتمين لمرحلة حالة

الطوارئ أو الجهاد أو الاستنفار التي عاشها المسلمون الأوائل منذ عهد أبي بكر .

إذا فهمنا هذا، استطعنا أن نخرج بمفهوم لهذه الأحكام، أما إذا انطلقنا من تجريد النص وفصله عن أسباب النزول، فسنجد أن إعمال الآيات مع ظروفنا الراهنة عمل لا يتناسب مع المصلحة البشرية، فبعد ١٤ قرنا مازلنا نتساءل: هل نقطع اليد ومن أين نقطعها ؟! مشكلة تجريد النص وعزله عن أساسه الاجتماعي غير مقبولة في أساس الفقه الإسلامي .

ثم أن الخلط بين الدين والسياسة يورث خسائر فادحة، فباسم الدين قتل في أفغانستان أضعاف العدد الذي قتل في الحرب ضد الاحتلال السوفيتي. وفي الجزائر يتم قتل المثقفين باسم الدين. نحن إذن في حاجة إلى ضوابط نضعها نحن البشر من أجل ضبط التنافس والصراع، ضوابط ملزمة لمن يسمي نفسه حزباً علمانيا أو من يسمي نفسه إسلاميا أو حزبا ليبراليا بحيث يكون التنافس إنسانيا وعادلاً.

د. محمد السيد سعيد

إنني أدعو لمقولة د. سليم العوا حول أطروحة التخصيص وليس التعميم، ولكي نستطيع فهم فكرة التخصيص فلنقارن بين الأطروحات الحديثة لحركة الاخوان المسلمين من ناحية وبين أطروحات جبهة الإنقاذ الإسلامية بالجزائر، فجبهة التيار الرئيسي للحركة الإسلامية في الجزائر علي درجة عالية من التوحش، مقارنة مع الاخوان المسلمين، ففي تيار الاخوان المسلمين نموذج للبحث عن الوسط الذهبي أو عن قنوات وجسور مع المجتمع المدني والسياسي. وأعتقد أننا إذا لم نشجع هذا التيار البادر

فاننا نخسر الكثير جداً، فبإفتراض أننا أمام اتجاه إسلامي غير مستنير، في اعتقادي أن التيار الغالب في جبهة الإنقاذ الإسلامية بالجزائر غير مستنير. فإن طبيعة التوازنات السياسية من شأنها أن تؤدي إلى نزيف متبادل ممتد جدا مما يؤدي إلى انتحار جماعي للمجتمع الجزائري لكن حتى في حالة تيار إسلامي غير مستنير، فما هو العمل؟ أليس علينا البحث عن نقاط ارتكاز ما في مفاوضة غير فكرية ولكن سياسية بين أطرافاً مستقلة داخل المجتمع المدني - الجزائري مثلا - والبحث عن رقعة للتعايش السلمي وتنظيم الحياة السياسية لاخراج المجتمع من حالة الهستريا الجماعية ، فإذا كانت جبهة الإنقاذ تحكمها أغلبية غير مستنيرة فما بالكم بالجماعة الإسلامية المسلحة، أليس علينا واجب الاجتهاد المدني في البحث عن مخرج ما من الأزمة السياسية حيثما تكون للحركات الإسلامية إما أغلبية أصوات ويكون من حقهم المشروع الوصول للحكم وفقاً للدستور، إما لديهم ما يكفي من الأسلحة لضمان النحر الجماعي للمجتمع، نحن هنا في حاجة للاجتهاد أيضا.

أ . أحمد عبيد

هل يمكن تصنيف النظام السياسي القائم خارج إطار منظومة الاستبداد السياسي بالمعنى المعرفي المباشر باعتباره نظاما غير استبدادي. إن روافد النسق المعرفي للنظام السياسي القائم المتمثلة في قانون طوارئ دائم، وتمثيل سياسي مطعون فيه دستوريا، ونظام تشريعي لا يضع حقوق الإنسان في الاعتبار هي دلائل علي نظام سياسي بالغ الاستبدادية . بل إن ما نسميه تجربة ديمقراطية يعتبر هزيلاً جدا وشكلياً في ظل قانون الأحزاب ومضامينه المنافية لأبسط مفاهيم حرية التعبير

وفكرة الديمقراطية وتداول السلطة . فمصادرة تداول السلطة عموما يعنى مصادرة فكرة الديمقراطية ذاتها. أما الخوف من الاستبداد السياسي المحتمل، فلا محل له لمن يعيش الاستبداد ولا يحاول تغييره بجهد تنظيمي حقيقي . كما أعتقد أن قراءة ليبرالي مصر للتاريخ الإسلامي قراءة انتقائية تركز علي السلبيات في إجراءات تداول السلطة، فقياس أنساق تداول السلطة في الدولة الإسلامية في القرن السابع الميلادي بتلك المستحدثة علي الطريقة الغربية هو نوع من القياس غير العلمي، وإلا فكيف قدمت الأمة الإسلامية للإنسانية في إطار كل ممارساتها وعلي مدى عشرة قرون أبلغ ممارسات حقوق الإنسان بدءا من حرية العبادة والعقيدة، مرورا بالحريات الشخصية، وصولا إلى حرية التعبير ذاتها. الحالات الفردية الموجودة في التاريخ كثيرة جدا ونشعر أنها متواترة وتشكل تياراً، ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية هي التي علمت الإنسانية كيف يكون التداول السلمي للسلطة السياسية في أدق مفاهيمه وآلياته العلمية، وهي نفسها التي استمرت تطبع الحياة اليومية في كل أرجاء الأمة، فالشريعة الاسلامية رغم بعض الاختلال في آلية تداول السلطة هي التي قدمت للإنسانية عمليا كيف يكون التحضر الإنساني .

أ . أحمد عبد الحفيظ

أعتقد أن هناك منطقين، منطق تناقض ومنطق تكامل فبدلاً من تبني مرجعية واحدة يمكن تبني مرجعيتين ، وأنا كنت أعتقد أن المواقف الوسطية هي مواقف تلفيقية، لكنني الآن أراها مناسبة لإحداث حالة حوار ووفاق بدلاً من حالة المكسب الكلي لفريق مقابل الخسارة الكلية للفريق الأخر.

د. مصطفي عبد العال

سأعلق على كلمة د. سليم العوا حول حالة الذعر العام التي تدفعنا للحوار ، فالدكتور العوا يرى أن الظلم الواقع علينا أكبر كثيراً من خلافاتنا. وأنا أعتقد أن هذه قضية خلافية لسببين:

الأول أن بعض القوى تتربح من هذا الظلم، أو على الأقل أن هذا الظلم لا يقع عليها مباشرة وبالتالي لا تتعلق كثيراً بفكرة توحد القوى الوطنية في مواجهة السلطة . والثاني أن لغة الخطاب الإسلامي قد تكون مخيفة جداً لدرجة أن التيارات الأخرى قد تفضل ظلم الدولة .

وهذه هي قضيتنا الحقيقية، إلى أي مدى نستطيع أن نجذب المتربحين من هذا الظلم إلى الانضمام لمنطقة الوسط؟ والي أي مدى نستطيع أن نخفف من غلواء الخطاب الإسلامي؟ .

د. سليم العوا

موقفي من المرجعية الإسلامية هو موقف مع الاجتهاد والتجديد ضد الجمود والتقليد، ومع الحرية ضد الاستبداد، ومع الديمقراطية ضد الديكتاتورية، وهذا ليس موقفا حواريا بل موقفا أساسيا لي . ما أقصده في قضية المرجعية أنه لا يجوز إقصائي لأنني صاحب دين في مواجهة آخرين محتكرين للسلطة لا يؤمنون بهذا الدين ولا يريدون الاحتكام إليه، فأنا وهم نحتكم إلى صاحب الصوت الانتخابي. وأظن أنه لا يوجد فقيه يستحق هذا الاسم يقول أن النص مطلق في الزمان والمكان، فالنص محكوم دائما بظروف الزمان والمكان. وأتفق مع أ. هيثم مناع في أنه لا يجب المرور على أسباب نزول الآيات وفصل إعمالها عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع. وأتذكر هنا أن فقيها من

طرابلس جاء إلى "العز بن عبد السلام" - أحد أئمة مصر- وسأله كيف أفتي قال له اعلم قاعدة واحدة، إذا جاءك مستفت أسأله عن عرف بلده والمعمول به بين أهله ولا تفتيه بالمسطور في كتبك، فإن الجمود على المنقولات ضلال في الدين، هؤلاء هم سلفنا.

هناك خمسة مقاصد للشريعة أربعة منها من أجل الإنسان، المال والنسل والنفس والعرض. وواحد فقط متعلق بالدين وهو حفظ الدين، إذن الدين نزل من أجل الإنسان، وكل تفسير يؤدي إلى الإضرار بالإنسان لا يكون من الدين.

ما أشار إليه د. هيثم من مساوئ اختلاط الدين بالسياسة قد يكون صحيحا، هل يكون الحل باقصاء الدين عن حكم الحياة، أم الحل إن تعدل الوسائل والآليات بحيث تمنع الاستبداد والطغيان وتحول بين إرتكاب أعمال العنف بإسم الدين؟ وانا قطعا أميل للحل الثاني لان إقصاء الدين مخالف لأبسط حقوق الإنسان .

الإسلام العربى غير الأفريقى والآسيوى

د. هيثم مناع

أنا لا أريد أن نتحول الى مفسرين للنصوص، فنحن فقط نعرض التاريخ، لان التاريخ لنا أو علينا كالقرآن حجة للمسلم أو عليه . بالنسبة لنا فإن التاريخ هو وثيقة معنا، ولذلك يجب أن نستعملها من اجل تكوين معرفة حديثة . نحن لسنا أسرى ونرفض أن نكون أسرى هذا التاريخ، ولكن يجب أن نذكر الناس بأن معظم المسلمين الكبار قتلوا من مسلمين ولم يقتلوا مثلا من المسيحيين العرب، ونذكر أن أول من قتل راهبا في التاريخ العربي الإسلامي كان ينتمي الى الجماعة الإسلامية في

الجزائر . احتجنا عشرة قرون حتى نقتل راهبا مسيحيا في التاريخ ، وبالتالي فإن أمثال هؤلاء ليسوا جديرين بالسلف، فكيف يمكن أن نتكلم عن إسلام واحد . يجب أن نتكلم عن إسلامين، حيث يوجد : إسلام متخلف ومتحجر لا يستحق حتى الحوار ولا اللقاء معه، فأنا لا اقبل بقتل النفس باسم الله، عندما تكون النفس تعلن الإيمان بالله وبنفس المعتقد وبنفس الدين .

هناك نقطة أساسية فأنا أرى أن القضية كلها قضية سياسية وقضية ثقافية وهناك موازين قوى، فمثلا عندما كان هناك صعود للتيار الاشتراكي اضطر الدكتور مصطفى السباعي لأن يكتب اشتراكية الإسلام، وعندما أفلت الاشتراكية قالوا لا توجد اشتراكية في الإسلام، وهذا ما حدث مع صعود التيار الديمقراطي في الأربعينات.. الخ

فنحن أمام موازين قوى ومعركة فكرية، وخلال هذه المعركة يجب ألا تغيب عنا ضرورة الحوار وضرورة غياب كل شكل من أشكال العنف، وهو ما يعني إعطاء الآخر الحق الكامل في التعبير، وأعتقد ان كفالة حرية الرأي للجميع هي وحدها التي تسمح للناس بأن تحاكم الرأي الآخر.

د. حسن نافعة

أعتقد ان الأطروحتين اللتين قدمهما د. سعيد النجار والدكتور سليم العوا تكشفان أن ما يقربهما أكثر بكثير جدا مما بينهما من خلاف، بل ربما كان خلاف د. سليم العوا مع عدد كبير من الفصائل داخل الإطار الإسلامي أكبر بكثير جدا من الخلاف مع د.سعيد، وبالتالي لابد من التفريق بين المنطلقات الفكرية وبين الممارسة السياسية داخل المدارس الفكرية المختلفة .

ولدي ملاحظتان، الأولي خاصة بالقوى التي من المفيد أن نتحاور معها وأعتقد أنها القوى الوطنية الأصيلة التي تتبنى قضايا الوطن بدون أهداف غير هدف الإصلاح الوطني .

والملاحظة الثانية خاصة بما طرحه د. سعيد النجار حول موقف القوى الإسلامية من المواثيق العالمية لحقوق الإنسان، أنا أعتقد كما قال د. النجار أن هذه المواثيق تراث عالمي إنساني، ولكن يجب الأخذ في الاعتبار أنه ليس كل ما في هذه المواثيق ينسجم مع التقاليد والثقافة العربية، فهل حق الإجهاض حق طبيعي وأساسي للمرأة ؟! هذه مسألة خلافية، وأعتقد أن الخلاف فيها مشروع فإختلاف الفلسفات واختلاف ظروف المجتمع وتقاليده يجيز للمجتمع أن يرفض فكرة أو فلسفة بعينها باعتبارها لا تنسجم معه، ولذا أتحفظ على وضع معيار الموافقة على كل ما جاء في المواثيق العالمية لحقوق الإنسان كمعيار لإحترام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان .

د. احمد عبد الله

أين موقع لقمة العيش في هذا الموضوع، وكيفية مجابهة الفقر في حقوق الإنسان لأن قضية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية مطروحة، ولكنها لا تلقي نفس العناية مثل الحقوق المدنية والسياسية، ومن المهم أن نجيب علي بعض التساؤلات المطروحة، فإذا كان المطروح إشكالية الثقافة في التعايش بين العلمانيين والمتدينين وبأي مقدار يمكن أن يكون هناك حوار بينهم، فإن اثارة قضية لقمة العيش تجعلنا نطرح مستويات مختلفة من الحوار.

أ . عمر القراى

المعضلة التي يثيرها هذا النقاش تتصل بالمرجعية النصية، فالدكتور سليم العوا يقول أن الإسلام يقر بالتعددية وتداول سلطة، وحرية وحقوق أقليات. ومع ذلك، لو تحاور د.العوا مع غيره من الإسلاميين وقالوا له بالنصوص أن هذا غير صحيح فلن يستطيع تجاوز النصوص وهذه هي المعضلة الحقيقية . هناك مثلا الآيات حول الذميين والجزية واضحة وصريحة جداً، وأنت ليس أمامك سوى أن تقول أنك علماني ولن تنفذ هذه الآية لأنها تتعارض مع حقوق الإنسان . وأي موقف وسط هو عدم أمانة فكرية إلا إذا قام علي اجتهاد يتبنى النظر في النصوص ذاتها، وهذا مخالف لمفهوم الاجتهاد التقليدي الذي يبيح الاجتهاد فيما ليس فيه نص فقط . أعتقد انه يجب الاجتهاد في النصوص نفسها. فهناك نصوص مرتبطة ببيئتها وإذا تغيرت البيئة وجب تجاوزها. ولكن لو بدأنا من نفس أرضية الجماعات الإسلامية وهي أن النصوص كمرجعية صالحة لكل زمان ومكان يكون هذا خاطئ لأن الله لا يشرع لكماله هو، الله يشرع للمجتمع . فالشريعة إذن ليست كاملة بل هي تتغير وفق تغير ظروف المجتمعات . ويجب أن يتم هذا التغير بالمواجهة مع النص وليس بتحاشي هذه المواجهة . روح الدين هي كرامة الإنسان، فإذا كانت كرامة الإنسان تنتهك بنص معين يمكن تجاوز هذا النص .

هناك نقطة أخرى تتصل بمسألة الردة، في النصوص القرآنية يجب قتل المرتد، وذلك لأن الإسلام انتشر بالسيف أصلاً، وبالتالي من دخل الإسلام مكرهاً بالسيف لن يستطيع أن يخرج منه إلا بالسيف، لكن لو كان الإسلام قد انتشر بالإعتقاد الحر للأفراد لكان الخروج منه مرتبطا

كذلك بحرية الأفراد. وهنا يجب أن نتساءل كيف يمكن أن نتعامل مع النصوص الصريحة الخاصة بقتل المرتد؟

وأعتقد أن الشورى لا علاقة لها بالديمقراطية . الشورى نظام وصاية فرد رشيد على المجموع "وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله" ولكن في النظام الديمقراطي يجب على الحاكم أن يخضع لإرادة الشعب ويحافظ على حقوق الأقليات . أعتقد أن مسائل حقوق الإنسان فيما يخص حقوق المرأة وحقوق الاقليات مهددة كلها عن آخرها بالشريعة الإسلامية ما لم يتم فيها اجتهاد.

أ . خالد الأزعر (فلسطين)

سأعود لأجواء المحاضرة حول الحوار الوطني كآلية لتعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان ، وأعتقد بداية أن التيارين الفكريين اللذين يمثلهما د. سعيد النجار ود. سليم العوا لو امتدا لتواصلا في نقاط كثيرة ظاهريا. ولكنني اعتقد أن هذا التواصل ليس أصيلاً بين التيارين، مثلا لو مددنا الخط الإسلامي إلى نهايته والخط الليبرالي إلى نهايته لا بد أن يفترقا في لحظة ما. هناك علي سبيل المثال الموقف من الصراع العربي-الصهيوني أو الموقف من الديمقراطية.. فدخول متغير على الخطابين سيؤدي إلى نتائج تفرق التيارين لا تقاربهما. وهذا الخلاف الجوهري بين التيارين يظهر بجلاء في الخلاف بين فتح وحماس مثلا في فلسطين. وأخيراً أتساءل: ما هي الآليات التي يمكن اللجوء إليها لمنع وقوع صدام بين القوى المتحاورة وهي مثلا حماس وفتح؟! وما هي الآليات التي ألجأ إليها للحفاظ على حقوق الإنسان في حالة وقوع هذا الصدام فعلاً؟

د. سعيد النجار

سوف اوجز تعقيبي في عدد من الملاحظات:

أولا: هناك عدة روافد أدت إلى صياغة ما نسميه الآن بحقوق الإنسان، وقد بدأت منذ عهد قديم بل وبدأت حتى مع الأديان، وأوضح أن التيار الليبرالي الحديث أسهم إسهاما كبيرا جدا في صياغة مواثيق حقوق الإنسان . ويجب أن أقول أن الماركسية كما مورست في الاتحاد السوفيتي كانت عقبة أمام حقوق الإنسان طوال الفترة الماضية لأن المعروف أن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان كلها رفضت من الدول الاشتراكية بدعوى أنها تركز علي المسائل الشكلية وتنسى المسائل الأساسية وهي لقمة العيش .

وأكبر خديعة وجهت للإنسانية أن تجعل الحرية وحقوق الإنسان بديلا عن لقمة العيش، فالديمقراطية وحقوق الإنسان هى طريقة النفاذ إلي لقمة العيش .

ثانياً: أريد أن أوضح نقطة حول موقفي من الأنظمة الحاكمة، أنا أعلم تماما مقدار استبدادها وانتهاكها لحقوق الإنسان لكنني لن أركز على الصراع مع هذه الأنظمة لأنني أعتقد أن هذه النظم مآلها إلى الزوال إن عاجلا أو آجلا ، وسيكون الصراع بين التيارات الإسلامية وأي تيارات أخرى لا تأخذ الإسلام كمرجعية، وهذا هو سبب تركيزي على الحركة الإسلامية .

ثالثاً: هل هناك إسلام واحد، أم عدة إسلاميات . ليس هناك إسلام واحد، إسلام تركيا غير إيران غير الهند غير ماليزيا. بل إنهم مختلفون في مسائل جوهرية . والواقع أن تعدد الزوجات، والشهادة، وللذكر مثل حظ الأنثيين لا وجود لها في عدد هائل من البلاد الأفريقية الإسلامية، فلا يجوز أن نتصور أن هناك تفسيراً واحداً لابد أن نلتزم به .

رابعاً: جوهر القضية كما يظهر هو مسألة المرجعية فإذا كانت النصوص الدينية هي المرجعية فهذا يعني أن هناك حدودا لما تستطيع أن تفعله، فإذا قلنا أن النصوص الدينية قابلة للتطور وان هناك فرقا بين الدين والشريعة يمكن بذلك أن نصل إلى حوار،خاصة وأن الشريعة تعرضت لنسخ كبير أثناء حياة الرسول، مما يدل علي أن الشريعة مختلفة كل الاختلاف عن العقيدة .

خامساً: عندما نتحدث عن العلوم الاجتماعية وسيادة العقل في العلاقات الانسانية وأنه لابد بأن نأخذ بتوصيات العلوم الاجتماعية، أخلص من ذلك أنه حيثما تصطدم العلوم الاجتماعية، بالنصوص تبقى النصوص محدودة بالزمان والمكان. وبعبارة أخرى فان ما يقوله العقل هو ما فيه مصلحة الأمة الإسلامية، وما فيه مصلحة الأمة الإسلامية هو إسلامي بحكم التعريف. أما إذا كانت المرجعية هي المصلحة أو منفعة الأمة فهذا يفتح المجال واسعاً لإتفاق بين القوى السياسية والمدنية . وخاصة إنني اتفق مع ما قيل حول أن الإسلاميين لا يعطون اهتماما كافياً لظاهرة التغير الاجتماعي التي تقتضي تغير التنظيمات الاجتماعية. وهناك عدد كبير من النصوص تتكلم عن قضايا اجتماعية - زواج وطلاق وميراث - وهذه قضايا اجتماعية متغيرة وإعمال نص ثابت فيها قد لا ينسجم مع المصلحة أو المنفعة العامة . والتغير الاجتماعي قد يكون من القوة بحيث لا يستطيع أحد أن يدعي أن هناك نصا صريحا قطعيا يمنعه . وعلى سبيل المثال الإسلام أباح الرق - حقيقة أنه حدده، ولكنه في الأصل أباحه - فهل يملك أحد اليوم أن يدعو بنص صريح للعودة للرق مرة أخرى؟ ! وهناك العقوبات الجنائية في الإسلام - الرجم وقطع الأيدي - هل يملك أحد المطالبة بإعمالها لوجود نص صريح ؟! الواقع أن الظروف تغيرت بشدة بما ينفي إمكانية هذا عقلياً.

الفصل الخامس

ميثاق الوفاق الوطني والانتخابات العامة في مصر

تقديم

شكلت الانتخابات النيابية التي جرت فى مصر في التاسع والعشرين من نوفمبر ١٩٩٥ - بصرف النظر عن تداعياتها المؤلمة - مناسبة هامة كان مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان يعتبرها فرصة ممتازة لإلقاء الضوء على واقع حقوق الإنسان والحريات العامة في مصر والسعي لبلورة إجماع وطني حول الحاجة الملحة لضمان احترام هذه الحقوق والحريات . وإذا كان من المنطقي أن تطرح قضايا الحقوق والحريات الأساسية في سياق هذه الانتخابات، فإن مركز القاهرة رأى أن طرح هذه القضايا بصورة فعالة ومؤثرة يقتضي أن تكون موضوعاً لموقف منسق أو موحد بين العديد من القوى السياسية والشخصيات العامة .

وبالنظر لأن مشروع ميثاق الوفاق الوطني، الذي طرحت فكرة وضعه أثناء انعقاد المؤتمر الثالث الذي نظمته لجنة التنسيق بين النقابات المهنية في أكتوبر ١٩٩٤ قد مثل تحركاً حثيثاً في اتجاه هذا الهدف باعتبار أن جوهره هو تأييد التطور الديمقراطي السلمي للبلاد وضمان احترام حقوق الإنسان، وبالنظر أيضاً لأن تعثر هذا المشروع بعد عام كامل من بزوغ فكرته يحرم الأمة من فرصة الإطلاع على موقف جماعي موحد من قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان خلال الانتخابات، فقد رأى مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن ينظم قبيل إجراء الانتخابات النيابية أمسية ثقافية خاصة - في إطار صالون ابن رشد - لمناقشة امكانية اصدار

ميثاق للوفاق الوطني ينصرف تحديدا لقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، ويكون مفتوحاً لانضمام هيئات المجتمع المدني والشخصيات العامة . وقد وضع المركز في الاعتبار أن تحقيق هذا الهدف سواء أثناء الانتخابات أو فى أعقابها يشكل ضرورة حيوية لتفادى مزيد من التعطيل لصدور موقف تحقق له الإجماع العام بالفعل انتظاراً للتوصل إلى صياغات تحقق التوافق على بعض الأمور الخلافية .

وقد رأى المركز كذلك أن هذه الأمسية التي عقدت في الثامن من نوفمبر ١٩٩٥ تعد مدخلاً مناسباً لمناقشة العديد من الأفكار والبدائل الأخرى التي من شأنها تعميق الاتفاق حول دفع عملية التحول الديمقراطي واحترام حقوق الإنسان، ووضع القضايا المتصلة بهذه العملية على رأس جدول الأعمال في الانتخابات النيابية.

وقد استضاف المركز للحديث في هذه الأمسية كلا من:

د. حسام عيسى	أستاذ القانون وعضو المكتب السياسي للحزب العربي الديمقراطي الناصري
أ. حسين عبد الرازق	رئيس تحرير مجلة اليسار
د. حلمي مراد	نائب رئيس حزب العمل
المستشار مأمون الهضيبى	نائب المرشد العام والمتحدث الرسمي للإخوان المسلمين
د. وحيد عبد المجيد	رئيس وحدة الشئون العربية بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام

وقد أناط المركز مهمة إدارة هذه الأمسية بالدكتور وحيد عبد المجيد .

لا بد من تفاهم عام حول العملية السياسية

د. وحيد عبد المجيد

تأتى هذه الندوة المخصصة لمناقشة تجربة إيجاد ميثاق للوفاق الوطنى فى إطار سلسلة من الندوات التى نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان منذ بداية العام الحالى، من أجل التوصل إلى حد أدنى من التفاهم بين الأحزاب والقوى السياسية لدعم التطور الديمقراطى والتخلص من الركود الذى تعانى منه الحياة السياسية على مدى سنوات طويلة.

وسوف أعطى فكرة سريعة عن هذه التجربة وتطورها قبل أن نعطي الكلمة للأخوة المتحدثين ليطرح كل منهم تصوره حول هذه المشكلة.

بدأت تجربة إعداد ميثاق للوفاق الوطني بفكرة طرحت خلال مؤتمر "الحريات والمجتمع المدني" الذي دعت إليه لجنة التنسيق بين النقابات المهنية، وعقد في أكتوبر ١٩٩٤ في نقابة الأطباء. وقد ظهرت الفكرة بشكل تلقائي خلال أعمال هذا المؤتمر في بعض الأوراق التي قدمت وبعض المناقشات و التعقيبات. ولوحظ منذ بداية المؤتمر أن هناك اتجاها بين المشاركين يعتبر أن هناك حاجة للتوصل إلى صيغة للتفاهم بين الأحزاب والقوى السياسية تمثل الأساس الديمقراطي لوفاق وطني. كانت الفكرة غامضة في بدايتها من حيث الاجراءات والآليات رغم وضوحها من حيث المضمون. واختار المشاركون في المؤتمر لجنة من عدد من الشخصيات المشاركة لتتولى بحث كيفية الوصول إلى صيغة للميثاق وبعد المداولات والاجتماعات التي عقدتها اللجنة تم التفاهم على دعوة كل الأحزاب والقوى السياسية لتعيين ممثلين لها في هذه اللجنة لإجراء حوار حول هذه الصيغة. وبالفعل تمت مخاطبة كل الأحزاب والقوى السياسية، بما فيها الحزب الوطني الديمقراطي، واستجابت كل القوى للدعوة - عدا الحزب الوطنى - وشاركت بممثلين لها في اللجنة .

وكما هو متبع في مثل هذه الأمور شكلت لجنة صياغة من بعض الشخصيات لإعداد صيغة للميثاق في فبراير ١٩٩٥، وتم إدخال تعديلات على هذه الصيغة عدة مرات طوال الفترة الممتدة من فبراير حتى أواخر أغسطس وأوائل سبتمبر الماضي. كان هناك تفاهم أو تراض عام حول مساحة واسعة من صيغة الميثاق الوطني، ولكن بقيت بعض القضايا الخلافية وجرت محاولات لإيجاد حلول وسط . غير أن مناخ الحملة الانتخابية بدأ يفرض نفسه على الأجواء، ورأى بعض المشاركين في هذه العملية إرجاء عملية استكمال الصيغة إلى ما بعد الانتخابات، فيما رأى آخرون أنه من الصعب التوصل إلى صيغة نهائية للقضايا الخلافية واستكمال هذه العملية بعد هذه المداولات الممتدة .

بصفة عامة يمكن القول أننا إزاء تجربة ثرية، وأيا كان تقييم ما أسفرت عنه، فيمكن اعتبارها غير مسبوقة من حيث العمق والشمول الذي تناولت به قضية الوفاق الوطني. فقد جرت اتصالات كثيرة في نهاية السنة الماضية بين الأحزاب المعارضة الرئيسية حول بعض الأمور وصدرت بيانات متعددة في قضايا مختلفة، ولكن هذه كانت تجربة جُديدة، بمعنى أنها لم تكن تهدف إلى التوصل إلى صيغة اتفاق حول مواقف سياسية محددة في مناسبات معينة، وإنما كانت تستهدف التوصل إلى صيغة للتفاهم العام حول العملية السياسية .

ونحن نعرف أن التطور الديمقراطي يحتاج إلى هذا النوع من التفاهم، وفي غيابه يصعب التطلع إلى تطور ديمقراطي حقيقي. فالديمقراطية هي مزيج من الصراع والتفاهم أو حتى الإجماع حول الأمور الأساسية، وإذا انتفى الصراع، أو انتفى الإجماع تنتفي معهما الديمقراطية، فلابد من حد أدنى للتفاهم أو الإجماع العام حول الأمور الاساسية، ومن هنا تأتي أهمية وضع القواعد الأساسية التي تقبل بها كل الأطراف وتلتزم بها وتتعهد بعدم خرقها أو الخروج عليها في إطار عملية ميثاق الوفاق

الوطني. ولاشك أننا في حاجة شديدة لتقييم هذه التجربة بحيث تنطلق - إذا استكملت - من أرضية محل تفاهم، وإذا لم يقدر لها الاستكمال واحتدم الصراع السلمي السياسي، فالمؤكد أنها ستفيد في تجارب أخرى. ذلك أن واحدة من أهم المشكلات التي تواجه الحياة السياسية الاجتماعية المصرية هي غياب التراكم في التطور الديمقراطي .

ونحن نحتاج من السادة المتحدثين إلى تقييم سريع لهذه التجربة ثم تصور لمستقبلها وإمكانية استكمالها بعد الانتخابات .

ضمانات .. نعم .. خارج الإسلام .. لا

المستشار مأمون الهضيبي

عندما طرحت فكرة ميثاق الوفاق الوطني أبدينا الاستعداد الكامل لإعطاء كل الضمانات المطلوبة لتحقيق العدالة وحقوق الإنسان وتحقيق نظام سياسي يكفل تداول السلطة المستمدة من الشعب عبر انتخابات حرة صحيحة ونزيهة وأن يكون الحكم كاملاً لإرادة الشعب.

وعندما بدأت اجتماعات اللجنة تصدر جدول أعمالها رأيان، الأول للأستاذ نبيل الهلالي وهو أن الخطوة الأولى أن نضع اطاراً يحكم العمل السياسي لنخرج من حالة القتال والعنف إلى المناقشة الموضوعية العقلانية السلمية التي تحتكم في النهاية لإرادة الشعب، وهو ما اتفقنا عليه. وكان رأينا أننا تيارات مختلفة لها عقائد وأفكار ومناهج مختلفة، واجتماعنا واجماعنا على أمور مختلفة معناه أننا أصبحنا حزبا واحداً وهذا مستحيل .

وعندما عرض علينا مشروع الميثاق وجدناه أكبر من الإطار الذي اتفقنا عليه. وقد قلت في اجتماعات اللجنة أن بيننا بحاراً من الاختلاف في العقائد لا يمكن ان نجتازها فإذا بدأنا بالجزء الخاص بالضمانات التي

تحكم النظام السياسي واتفقنا عليها، فإن ذلك يعد انجازاً كبيراً جداً. لا يمنع ذلك من أن نجتهد بعد ذلك ونبحث القضايا الأخرى لعلنا نتفق على مضمون اجتماعي أو مضمون اقتصادي. فلدينا الميثاق العالمي لحقوق الإنسان به الكثير من البنود المتعلقة بالنظام الاجتماعى والنظام الاقتصادي الصالحة لكي نعتمدها ونتفق عليها.

ويكون السؤال هنا، ما هي الضمانات التي ينبغي أن تلتزم بها كل القوى السياسية وتلزم أي تيار سياسي سواء خسر أو نجح وأخذ السلطة، حتى لا يأتي من يأخذ السلطة ويضرب بالحريات والنظام الديمقراطي عرض الحائط؟

وقد كان لدينا أيضاً مشكلة ثانية، و هي كيف نخاطب الشعب وكيف نناقشه في هذا الميثاق؟ ان كل ما يسمح لي به كمرشح هو المرور على المقاهي، ومع ذلك تدور عربات الأمن خلفي. فكيف أشرح القواعد الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية؟ لمن وكيف؟ ولماذا لا نحاول الخروج أولا من البئر الذي نعيش فيه؟ نحن نريد أن نتفق أولا على النقاط الأساسية ونخرج بها إلى الحياة. واقترحنا في هذا نحو ١٥ نقطة. وقدمناها ونشرناها في بعض الجرائد. وقد أكدنا في هذه النقاط على تمسكنا بنظام الدولة نظاماً جمهورياً ديمقراطياً سواء كان رئاسياً أو برلمانياً أو مختلطاً دستورياً في نطاق مبادئ الإسلام. وأؤكد أنني كعقائدي لا يمكن بأي صورة من الصور أن أتنازل عن النص على أن يكون أي شئ في نطاق مبادئ الإسلام غير المختلف عليها. وبدون ذلك لا يمكن أن أقبل أي شئ، وسوف يبقى حوارنا في غير هذا حوار طرشان. وأقولها من البداية حتى لا يحاول إحد معي في غير هذا فنظل ندور في فلك ولن نخرج منه أبداً. كما أقول أن الفيصل في إقرار أي بند هو إذا لم يوافق عليه الشعب بنسبة ٩٠ ٪ لا نقره، نطرح المسألة على إرادة الشعب هل يشترط نطاق مبادئ الإسلام أو لا يشترط؟ إذا لم يشترطها

بنسبة ٩٠٪ أنا لن أوافق عليه، ونلتزم ونطلب من الآخرين الالتزام بذلك.

كما أكدنا على المبادئ والأسس الآتية :

أولاً: الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات بحيث لا يجوز لأحد أو حزب أو جماعة أو هيئة أن تزعم حقها في تولي السلطة، أو في الاستمرار في ممارستها، إلا من خلال إرادة شعبية حرة صحيحة .

ثانياً: الالتزام بمبدأ تداول السلطة عبر الاقتراع الحر النزيه .

ثالثاً: التأكيد على حرية الاعتقاد الخاص وهي مطلقة بغير قيود.

رابعاً: تأكيد حرية اقامة الشعائر الدينية لجميع الأديان السماوية المعترف بها.

خامساً: تأكيد حرية الرأي والجهر به والدعوة السلمية إليه في نطاق النظام العام والآداب العامة والمقومات الأساسية للمجتمع المنصوص عليها في الباب الأول من الدستور، ويعتبر ضرورة لتحقيق ذلك حرية تملك واستعمال وسائل الإعلام المختلفة: تليفزيون، إذاعة، شرائط، أجهزة الفيديو والفاكس والصحف والمجلات والكتب والنشرات.. الخ .

سادساً: تأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية وألا يكون لأي جهة إدارية حق التدخل بالمنع أو بالحد من هذا الحق، وأن تكون السلطة القضائية المستقلة هي المرجع لتقرير ما هو مخالف للنظام العام والآداب العامة والمقومات الأساسية للمجتمع، أو ما يعتبر اخلالاً بالالتزام بالعمل السلمي، وعدم الالتجاء إلى العنف أو التهديد به. وينبغي أن تكون الجهة القضائية محايدة للطرفين .

سابعاً: تأكيد حرية الاجتماعات الجماهيرية العامة والدعوة إليها والمشاركة فيها في إطار سلامة المجتمع وعدم الإخلال بالأمن العام واستعمال العنف أو التهديد به أو حمل سلاح .

ثامناً: تأكيد حق التظاهر السلمي.

تاسعاً: تأكيد حق تمثيل الشعب عبر مجلس نيابي منتخب انتخاباً حراً ونزيهاً لمدة محدودة يعاد بعدها الانتخاب، مع ضرورة أن تشمل قوانين الانتخابات الضمانات التي تؤكد نزاهة الانتخابات وصحتها وحيدة القائمين على إجرائها.

عاشراً: حق كل مواطن ومواطنة في المشاركة في الانتخابات النيابية متى توافرت فيه الشروط العامة التي يحددها القانون.

حادي عشر: حق كل مواطن ومواطنة في تولي عضوية المجالس النيابية عن طريق الانتخابات أو التعيين في الحالات التي يتم فيها تعيين بعض الأعضاء، متى توافرت الشروط العامة في الجميع على قدم المساواة .

ثاني عشر: كفالة استقلال القضاء بجميع درجاته وبكل اختصاصاته مع اتخاذ كل الإجراءات ووضع كل الشروط لإبعاده عن أي مظنة خوف أو طمع، وألا يحاكم أحد إلا أمام قاضيه الطبيعي، وأن تلغى جميع أنواع المحاكم الاستثنائية، ويقتصر نشاط المحاكم العسكرية على جرائم ومخالفات الانضباط العسكري بالنسبة للعسكريين فقط .

ثالث عشر: الفصل بين سلطتي الاتهام والتحقيق، وأن تكون النيابة العامة مستقلة غير تابعة لوزير العدل، وأن يحق لكل من تحبسه احتياطيا أن يتظلم من قرارها أمام جهة قضائية، لا أن يحبس المتهم ستة أشهر بزعم أنها قضية ارهابية ولا يجد جهة يحتكم إليها.

خامس عشر: أن تكون الشرطة وجميع أجهزة الأمن الداخلي وظائف مدنية طبقا لنص الدستور، وأن تحدد مهامها فى الحفاظ على أمن الدولة ككل، ولا يجوز تسخيرها للحفاظ على كيان الحكومة القائمة أو اتخاذها أداة لقمع المعارضة، وأن يوضع نظام يحكم عملها ويحكم

قيادتها، وأن يمنع تدخلها في الأنشطة السياسية والانتخابات العامة .

هذه هي الخمس عشرة نقطة التي طرحناها. أما عن الدستور الحالي والاقتراحات الخاصة باسقاطه أو تعديله، فاننا نرى أن المعضلة الأساسية ليست في الدستور القائم بقدر ما هى في القوانين التي أفرغت الكثير من مضمون مواده المتعلقة بالحرية والمساواة والتعددية السياسية والفكرية المنصوص عليها. فعلى الرغم من أن الدستور نص على التعددية الحزبية فإن القوانين جعلت انشاء أي حزب تابعاً لإرادة رئيس الجمهورية فقط، ومن ثم لا توجد تعددية. والدستور ينص على حرية الصحافة ولكن القانون يمنع انشاء الصحف إلا بشروط وقيود. فالقضية اذن ليست تعديل الدستور او الغاءه، بل الغاء هذه القوانين المقيدة للحريات وقانون الطوارئ الساري منذ ١٥ سنة .

هذا ما نتبناه، وإذا أراد أحد أن يعترض على أى من هذه البنود، فنحن نرحب بالمناقشة، كما أننا على استعداد للتفاهم والمناقشة فى أية إضافات تطرح .

وإذا اتفقنا على هذه الأسس فلنستكمل النواحي الاجتماعية والاقتصادية، ولكن هناك خطوات لابد ان نقطعها أولا وهذا ما طرحناه ونطرحه .

شكوك متبادلة

أ. حسين عبد الرازق

أود أن أوضح أن محاولة عمل ميثاق للوفاق الوطني هي المحاولة الثالثة وليست الأولى. فالمحاولة الأولى كانت عندما التقت مجموعة من الأحزاب السياسية الرئيسية المعارضة (الوفد والتجمع والعمل والأحرار)

في ٥ فبراير ١٩٨٧، ووصلوا إلى نوع من الاتفاق أو الميثاق حول الشروط المطلوبة في المجتمع الديمقراطي، وأعلنوه في مؤتمر عام في عابدين، كما أعلن في هذا المؤتمر رسالة تأييد للبيان من الإخوان المسلمين وكذلك رسالة من الشيوعيين. وكانت هذه المحاولة قد بدأت بعد حل مجلس الشعب، وانتهت هذه المحاولة بإجراء انتخابات ١٩٨٧، وانتهى هذا الاتفاق عملياً ولم تتم متابعته . المحاولة الثانية جرت في ١٩٨٩ وكانت أوسع من الأولى، فقد توصلنا إلى مشروع برنامج كامل ومفصل للإصلاح السياسي والديمقراطي. وكانت الاجتماعات تتم في حزب العمل وحضرها د. حلمي مراد، ومثل الإخوان المسلمين سيف الإسلام حسن البنا والأستاذ عصام العريان، وكنت أمثل التجمع، وغاب الناصريون في بدايتها ثم حضر الأستاذ فريد عبد الكريم. وعندما عرض البرنامج على رؤساء الأحزاب لم يعترض عليه أحد، وان اعتبروه تفصيليا وكبيراً، ورأوا الاكتفاء بالجانب المتعلق بالانتخابات وشروطها وضماناتها، وانتهى الأمر بانتخابات ١٩٩٠ ، ولم تجر متابعة لهذه المحاولة .

ونأتي للمحاولة الأخيرة التي بدأت - كما تفضل د. وحيد عبدالمجيد - في المؤتمر الذي عقد بمبادرة من النقابات المهنية، وأثمرت بالفعل مشروع وفاق وقع عليه حزب التجمع وحزب الوفد وعدد من الشخصيات الأخرى .

لن أدخل في تفاصيل موقفنا من الإصلاح السياسي والديمقراطي أو ميثاق الإصلاح السياسي والديمقراطى، ذلك أن برنامج حزب التجمع يبرهن على أننا مستعدون لأن نصل إلى ابعد حدود التطور الديمقراطي الذي نعتبره المخرج الوحيد الذي يمكن ان ينقذ مصر، وأياً كانت خلافاتنا في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية فهي موجودة وستظل لأننا ننطلق من رؤية للإصلاح الاقتصادى والاجتماعى تختلف عن رؤية الحزب

الوطني، ورؤية حزب الوفد والإخوان المسلمين والشيوعيين. ولا يمكن أن يقال أن كلمة اتفاق أو ميثاق تعني أن تتفق عليه كل هذه القوى، فلن يكون هذا وفاقا بل تلفيقاً. ما يمكن أن نتفق عليه هو إطار سياسي وقانوني ودستوري وديمقراطي يحكم العمل، بحيث يطرح كل واحد برنامجه ويختار الشعب من ينفذ هذا البرنامج.

وسوف أتحدث حول تجربة الميثاق الوطني بالفعل، وأعتقد أنها كانت تجربة في مجملها ايجابية جداً. على أن هذه التجربة اعترضتها ثلاث مشاكل :

الأولى : أنه كان واضحاً - بدون اعلان - ان هناك حالة من عدم الثقة بين القوى المختلفة . فهناك من يقول ان الناصريين يأتون للحديث عن الديمقراطية رغم أن تجربتهم في الحكم تناقضت معها ، وأن حزب التجمع حزب شيوعي وإذا كان الشيوعيون لم يحكموا هنا فماذا في الاتحاد السوفيتي والبلدان الأخرى؟ وأن الإخوان المسلمين صنعوا ما صنعوه في نقابة المحامين والسودان . كان واضحاً أن داخل كل قوة تحفظاً أو احساسا بعدم مصداقية هذا الطرح من القوى الأخرى، وأن هذا الشعور كان يعطل دون أن يعبر عنه بوضوح، وإن كان في مراحل معينة عبر عنه بشكل واضح .

الثانية : كانت هناك محاولة من البعض لأن يتجاوز الميثاق حدود الإصلاح السياسي والديمقراطي والدستوري ويدخل للقضايا الاقتصادية والاجتماعية، والجميع يعلم أن هذه قضايا خلافية .

الثالثة : هي محاولة البعض اضفاء لون فكري معين على الميثاق يعكس عقيدته أو فكره. وقد تخوف البعض من أن يكون هذا الميثاق أعد بمنطق ليبرالي، وبالتالي فإن الليبراليين يفرضون وجهة نظرهم، أي أن حزب الوفد هو الذي يقود العملية ويسحب كل الأحزاب على

أرضيته. ومن وجهة نظري فإن ذلك لم يكن صحيحاً على الإطلاق. ولحسن الحظ أن اليسار لم يتهم من قبل أحد بأنه يحاول فرض رؤيته على الميثاق. ولكن كان هناك تخوف شديد من محاولة الاخوان المسلمين وحزب العمل فرض صبغة معينة، وأن هذا الميثاق ينطلق من أرضية الأخوان وحزب العمل على أساس "شعارات" الإسلام هو الحل" "والقرآن دستورنا.." والشعارات الأخرى . ويمكن القول أن محاولة بعض القوى اضفاء لون معين على الميثاق كانت احدى المشاكل التي عطلت توقيع كل القوى عليه وعطلت اقراره حتى الآن. ولم تكن الانتخابات سوى مخرج تأجل به الموضوع حتى يتم ايجاد حل بعد الانتخابات. والسؤال: ما هو المستقبل وهل من الممكن أن تنجح هذه التجربة؟.

اعتقد ان نجاح هذه التجربة رهن بعدة أمور :

أولها تجربة الانتخابات وما سيجرى فيها وكيف ستتعامل هذه القوى مع بعضها خلال هذه الانتخابات. لقد ضربت فكرة التنسيق وفشلت باستثناء التنسيق الانتخابي بين حزب التجمع والحزب الناصري والشيوعيين، وأعلن الحزب الناصري أنه نسق مع حزب العمل في عدد معين من الدوائر. وأجرى التجمع تنسيقاً مع الحزب الناصري بنسبة ١٠٠٪ تقريباً فيما عدا دائرة او اثنتين متفق عليهما في هذا الموضوع . ولكن التفاعل خلال المعركة يمكن أيضاً إن يساعد على العودة بروح جديدة لمشروع الوفاق الوطني ويمكن ان يعطل هذه العودة. وليست الانتخابات فقط هي التي تلعب الدور الحاكم في مستقبل التجربة. ففي اعتقادي، إذا أردنا ميثاقا للوفاق الوطني بالمعنى الصحيح، فلنركز على الاصلاح السياسي والديمقراطي ونتجنب محاولة إضفاء أي لون فكري عليه أو قضايا خلافية فيه. وللأسف فإن القضايا الوطنية نفسها قضايا خلافية، فموضوع التطبيع موضوع خلافي، وموضوع السوق الشرق أوسطية موضوع خلافي، كان يمكن أن نقول أننا نتفق على القضايا

الديمقراطية والقضايا الوطنية ونترك القضايا الاقتصادية ولكن للأسف فإن هذه الموضوعات أصبحت موضوعات خلافية .

أؤكد، وأنا هنا لست بصدد الدعاية لحزب التجمع والترويج له، أنه عندما عرض علينا المشروع الأول للميثاق قدمنا اعتراضا لأننا شاركنا متأخرين، حيث كانت أول مشاركة لنا في جلسة ١٦ ابريل، وحتى هذا التاريخ لم يكن لنا أي نشاط في المؤتمر قبل ذلك، ولا أعرف الملابسات التي وقعت بعد ذلك. فلجنة التنسيق تقول أنها أرسلت لنا، وقيادة حزبنا تقول لم يصلنا شئ ، ولكن بناءً على اتصال تليفوني عرفنا أن هناك اجتماعات وذهبنا لنجد مشروعا معداً جاهزاً من اللجنة التحضيرية التي شارك فيها كل من د. سعيد النجار، د. ابراهيم الدسوقى أباظة، د. حلمي مراد، والمستشار يحيى الرفاعي .

وقد عرض علينا هذا المشروع وكان اعتراضنا الوحيد عليه يتعلق بفقرة موضوعة حول القطاع الخاص، وجدنا أنه لم يكن لها ضرورة، ورأينا أن تحذف هذه الفقرة. أما إذا كانت هناك رغبة فى الحديث حول الجوانب الاقتصادية فينبغي أن تشمل القطاع الخاص والقطاع العام والقطاع التعاوني وبعض الجوانب الخدمية التي لا يوجد خلاف عليها. وعندما عرض المشروع الثاني المعدل كانت التعديلات التي أدخلناها عليه محدودة للغاية لأننا كنا بالفعل مستعدين للموافقة على أي شئ يضمن التداول الديمقراطي، وتركز اعتراضنا في الصفحة الأولى على عبارة "جزء لا يتجزأ من الأمة العربية والاسلامية" ذلك أننا نعتقد أن هناك أمة عربية وشعوبا إسلامية، ومع ذلك لم نعتبرها قضية عندما أصروا على ابقائها. وكان لنا اعتراض آخر على أن يكون تولي رئاسة الجمهورية يكون لمدة واحدة غير قابلة للتجديد، ورأينا أن ذلك أمر غير طبيعى وطالبنا كما طالب غيرنا أن تكون الرئاسة لمدتين. كما أضفنا بعض الفقرات للحريات الاقتصادية. وقد حاولنا أن نضيف فقرة خاصة

بالقضية الوطنية اعتقدنا انها لا تثير الخلاف، ولكن في نهاية الأمر وافقنا على ما اتفق عليه الجميع أو ما بدا لنا اتفاق الجميع عليه. وبالتأكيد اذا استؤنفت المشاورات مرة أخرى بعد الانتخابات، سنشارك فيها بهذه الروح وبهدف التوصل لاتفاق، بشرط ألا نقحم هذا الاتفاق ونجعله وكأنه يتم على أرضية تيار معين أو حزب معين أو جماعة معينة، وأن يقتصر بالفعل على القضايا الديمقراطية التي تشكل الاطار الذي يمكن ان نتحرك فيه جميعا..

انتحار سياسي للحزب الناصري

د. حسام عيسى

أنا لن اتعرض لظروف هذه المحاولة لابرام ميثاق للوفاق الوطني، فقد عرض لها سيادة المستشار مأمون الهضيبى والأخ العزيز حسين عبد الرازق - وبالتالي لا محل للعودة .. كان هناك لبس على الأقل عند الناصريين عندما أثيرت عملية وضع هذا الميثاق. فقد تخيلت عندما طلب إلى الحضور ما قاله حسين عبد الرازق من أن هذا الميثاق . متعلق فقط بالقضية الديمقراطية وأنه يضع اطاراً وضمانات للعمل الديمقراطي، لأن هذا هو الحد الأدنى الذي يتفق عليه لجميع .

وأعتقد أنه منذ اليوم الأول كانت هناك محاولة للخروج على هذا الإطار، وطالما خرجنا عن هذا الإطار فإن الحد الأدنى الذي يمكن أن نتفق عليه يصبح مختلفاً تماماً. فإذا وضعت خطة بأي شكل لمعالجة القضية الاقتصادية والاجتماعية، فالحد الأدنى معها أن نلتقى في منتصف الطريق. ولكنني أحسست على خلاف ما قاله حسين عبد الرازق أن المشروع له شكل واضح تماماً، إنه مشروع ليبرالي بالكامل يأخذ وجهة النظر الليبرالية من أولها إلى أخرها.

ربما لم يكن محتملا أن تثار أية مشكلات إذا ما انحصر الأخذ من المشروع الليبرالي، في القضية الديمقراطية. ولكن عندما ندخل في القضايا الاقتصادية أو الاجتماعية ولو باشارات فإن الأمر يصبح مستحيلاً، ويشكل انتحاراً سياسياً لحزب يقوم اساسا في دعايته مع جماهيره على قضية العدل الاجتماعي .

نحن صورتنا الوحيدة أننا ندافع عن العدل الاجتماعي، فعند التعرض لهذه القضية من منطق ليبرالي خاص بالقرن التاسع عشر ، ومتخلف عن طه حسين في قضية مجانية التعليم، يصبح من المستحيل التواصل. وقد طلبت من الحزب الناصري ألا يوقع على هذا ، وقلت أن التوقيع على هذا البيان معناه انتحار سياسي للحزب الناصري. لا يمكن أن نقبل بيان يحصر مجانية التعليم في التعليم الابتدائى، بينما طه حسين جعلها للمرحلة الثانوية. فهل نقبل التراجع عن الحد الأدنى الذي طرحه طه حسين في وقت أصبحت فيه قضية مجانية التعليم غير مطروحة في أي بلد في العالم سوى مصر. في فرنسا واليابان وغيرها من الدول الرأسمالية لازال التعليم مجانياً، فما سر الحرب على الفقراء حتى في التعليم؟ لا يوجد فى العالم من يقول أن التعليم لا يصبح مجانيا إلا في مصر والبنك الدولي.!!

لم يكن من الممكن اذن للحزب الناصري أن يقبل هذه الصيغة والا أصبح نوعا من الانتحار السياسي أن يوقع على هذا. وقد قلت أنه إذا وقع الحزب على هذا البيان فسوف أستقيل من الحزب .

تبقى نقطة اخيرة، وهي لماذا فشلت هذه العملية؟.

الفشل يرجع إلى أنه ليست هناك أحزاب سياسية في مصر. فبينما كنا نحاول الاتفاق على صيغة الميثاق، كانت نصف الاحزاب تجري اتفاقات مع الحكومة في المسألة الانتخابية، ومحدد في هذه الاتفاقات

من يدخل البرلمان ومن يخرج. فلماذا نجهد أنفسنا في اتفاق ووفاق؟! هذه هى المسألة، وهذه هى الحقيقة .

الشريعة وحقوق المرأة .. هى قضايا الخلاف

د. حلمي مراد

سعدت بالاستماع الى أخي الدكتور حسام عيسى فهو دائماً واسع الأفق يطلب الصورة المثلى التي لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال خطوات متتالية بحيث نصعد السلم درجة درجة، ولا نستطيع أن ننتقل من حال وصفه بالوصف الذى سمعناه الى مشروع قومي ضخم ينقذ البلاد وينقلها نقلة حضارية متميزة .

وقد سعدت بالدعوة التي تلقيتها من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ليس لأنها تتناول مشروع الميثاق الذي بذلنا جهداً كبيرا في سبيل الوصول إلى صورته الأخيرة التي لم تعتمد من الجميع حتى الآن . سعدت بهذه الدعوة لأنها لا تنظر إلى الميثاق الوطني من أجل إنجازه أو محاولة التغلب على الصعوبات التي اعترضته، ولكن لأنها ربطت هذا الموضوع بموضوع الانتخابات الجارية الآن. فنحن نمر بمرحلة وبفترة سيكون لها تأثيرها بعيد المدى وسيكون لها نتائج خطيرة، وإن لم نحرص على أن تتم الانتخابات بالصورة التي نريدها، وأن نكشف العيوب التي تتضمنها، نكون قد أضعنا فترة المعركة الانتخابية هباءً ، بل ونضيع عدة سنوات قادمة هباءً ويصبح ميثاق العمل الوطني منقوصاً. ومثلما تفضل الدكتور حسام فإن أى قوة سياسية إذا تولت الحكم تستطيع أن تخرج عليه .. ما هو الضمان؟ فنحن إزاء ورقة اعتمدت في مرحلة جارية وستنتهي هذه المرحلة، ويوم أن تصل أي قوة للحكم - وهي ليست أول مرة - فالأمثلة كثيرة في تاريخنا، نجد أنه سرعان ما تظهر الأسباب

التي تبرر السير في نفس الأسلوب أو أسوأ منه . والحجج موجودة والاذاعة والتلفزيون موجود والمغريات كثيرة والمحسوبيات موجودة .. وقهر الرجال موجود والتضييق على الرجال موجود بحيث لا يستطيع أحد النطق، فما قيمة الميثاق؟ قيمته في الوقت الحاضر حيث توجد انتخابات، وعلينا أن نقف وقفة واحدة موحدة نطالب بضمانات وحقوق للناخب والمرشح وبدونها لا توجد هناك انتخابات، وينبغي أن نصر على ذلك ونكشف كل صور الاخلال بالضمانات .

هذا الميثاق لم نضعه لأنفسنا بل لكي يطبق في البلد لخير المواطنين، وهذا الميثاق كان محل موافقة من الجميع ماعدا سطرين لا يمكن التزحزح عنهما من قبل أصحاب الرأيين المختلفين. فعندما يأتي حزب اسلامي أو قوة سياسية اسلامية تقول أنها تريد الابقاء على النص الموجود في الدستور الحالي الخاص بدين الدولة الاسلام، وأن الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع ، فيقال فلنرجئ الحديث في تلك النقطة حتى يأتي وقت تعديل الدستور. أما النقطة الثانية المتعلقة بحقوق المرأة، فالبعض يطالب بحقوق المرأة مع احترام الشريعة الاسلامية والبعض يقول لا يوجد ما يدعو لذكر احترام الشريعة الاسلامية، فالاعلان العالمي لحقوق الانسان عندما وافقنا عليه في الأمم المتحدة وضعت الحكومة المصرية تحفظاً على النص بأن المرأة لها الحق أن تتزوج بغض النظر عن اختلاف العقيدة الدينية، وقلنا لا، فلا يوجد داع لإثارة هذه النقطة، فلنتفق حول "حقوق المرأة مع احترام العقائد والتقاليد ." أما الملاحظة التي أشار إليها الدكتور حسام فيما يختص بالتعليم، فقد صححت فوراً ووافق الجميع على هذا. فهل هذا يقتضي ألا نضع أيدينا في أيدي بعض أو نعلق المشروع ؟!

إننا نضع ميثاقا وطنيا وأنا أنادي بميثاق وطني يطالب الآن بحرية الانتخابات ونزاهتها، وهناك مثلا بيان صادر من الأحزاب السياسية تطالب فيه بضمانات لحرية الانتخابات وموقع عليها من الجميع، فلننفذ هذا الميثاق الخاص بالانتخابات.

لقد أصدر الاتحاد البرلماني الدولي وثيقة بالمعايير الواجب الأخذ بها لنزاهة الانتخابات ولا نريد غيرها، فلتطبق هذه الوثيقة التي وقعها فتحي سرور رئيس مجلس الشعب سلفاً، فنحن لا نريد غير تطبيقها. أما أن نظهر امام العالم وامام الحكومة التي تجري الانتخابات على أننا ليس بيننا وفاق، فذلك لا يصح. نحن بيننا وفاق على أساسيات حقوق الانسان وحريته وكرامته ورفض التعذيب أو القهر .. الخ. هذا هو الاساس وبدونه لا يستطيع مواطن مصري عمل مشروع كبير أو صغير . وبدون أن نقر حرية المواطنين وحقهم في الحياة، واحترام قوانين الدولة والدستور، نكون قد أضعنا وقتنا هباء .

والواجب أن تكون هناك صحافة حرة تواجه وتشرح الأمُور، وأن تطبق القوانين حتى نستطيع الاطمئنان إلى الصالح العام للمواطنين وحريتهم وتكافؤ الفرص بينهم، وحتى نضمن ألا يقع قهر للرجال وألا تمتهن كرامتهم وألا يمارس التعذيب عليهم .

وأعتقد أن العبرة في مناقشة هذا الموضوع الآن هو الانتخابات وضماناتها فى اللحظة الراهنة، لا أن نتحدث عن تحقيق وفاق كامل وشامل في كل الأمور، وذلك حتى لا نضيع الوقت هباء وتمر فترة الانتخابات دون أن نحافظ على حقوقنا وعلى حريتنا وعلى مستقبلنا.

أنقسام حول الاختيار الثقافى

د. وحيد عبد المجيد

لدي بعض الملاحظات المختصرة جداً فيما يتعلق بقضية ميثاق الوفاق الوطني على ضوء ما استمعنا اليه من مداخلات المتحدثين الذين شاركوا بشكل اساسي في هذه التجربة. فالملاحظ أن أحدا لم يقدم اجابة واضحة حول ما آلت إليه هذه التجربة، وما يمكن أن تنتهى إليه، وهل نعتبر انها انتهت بالفعل أو أنها مؤجلة؟

ربما كان د. حسام واضحا نسبيا فى أن التوصل لاتفاق غير ممكن، وربما كانت مداخلات بقية المتحدثين تعطي انطباعا بأنه من الصعب علينا ان نتقدم في اتجاه وثيقة من هذا النوع . فالجوانب المتفق عليها منذ وقت طويل تشكل اكثر من ٩٥٪ من مساحة الوثيقة . وهناك تجارب منذ ١٩٧٨ للتوصل الى وفاق - فيما يتعلق بالمسألة الديمقراطية - جرت تحت مسميات مختلفة ولم تكن قاصرة على مناسبة الانتخابات . وكان هناك اتفاق واسع جداً حول المسألة الديمقراطية وهذا يختلف عن صياغة ميثاق أو التوصل لتفاهم عام حول هذه المسألة. فهناك فروق واضحة بين أن نصدر وثيقة نطالب فيها الحكومة بأشياء محددة، وبين الحوار أو التفاهم حول هذه الأشياء .

والجديد في هذه التجربة، هو أنه جرى حوار بهدف التعرف على ما هو متفق عليه بالفعل وما هو مختلف عليه . فالحوار حول الاطار العام للديمقراطية كان لابد أن يناقش الخلاف حول مسائل أساسية تتعلق بانقسام ثقافي موجود بيننا، انقسام حول الاختيار الثقافي الحضاري ، ولم نستطع حتى الآن أن نتقدم في اتجاه يحدد صور التعامل معه بشكل صحيح. وكان الجدل الخلافى في هذه التجربة مرتبطاً بهذا الانقسام .

ونتيجة لاننا لا نبذل جهدا اضافيا لمناقشة الحجم الحقيقي لهذا

الانقسام، تقودنا الأمور إلى أن نستسلم للاعتقاد بأن هناك أموراً لا نستطيع أن نغيرها. ويبدو لي أن هناك جانبا نفسيا في هذه المشكلة. فهناك حاجز بين قطاع من القوى السياسية وبين الاسلام، وهناك حاجز بين قطاع آخر من هذه القوى السياسية وبين الديمقراطية، ونتيجة لعدم الثقة المتبادلة تتفاقم الأمور وتتأزم . وأعتقد ان الخلاف الأساسي الذي عرقل ميثاق الوفاق الوطني متعلق بموقع الاسلام من هذا الميثاق، فهناك تيار يرى أنه من الضروري - كما عبر المستشار مأمون الهضيبي - أن يكون الاتفاق على أسس الديمقراطية في اطار المبادئ العامة للاسلام، وهناك تيار أخر رفض الاشارة الى هذه المبادئ، ولكل حجته ومبرراته . ولكن المشكلة أنه عندما يبرز الخلاف حول هذه القضية بالذات تتعقد امكانات الحوار، فيخيم جو من التحفز على مائدة الحوار، ويتقوقع كل طرف وراء حائط دفاعي، ويصبح من الصعب في هذه الظروف ايجاد جسر بين الطرفين، ورغم ذلك، في اعتقادي كانت هناك امكانات للتوصل الى صيغة تتيح تفاهما عاما حول هذا الخلاف ويجد كل من الطرفين فى هذه الصيغة امكانية للتوافق على ما يطمح اليه .

و ربما كان د. حسام عيسى مبالغاً في تحفظاته من البداية، ولم يكن لذلك أساس حقيقي، والمشكلة التى أثارها سواء فيما يتعلق بموضوع القطاع العام والقطاع الخاص والتزام الدولة الحفاظ على الملكية العامة قبل الملكية الخاصة، أو الصيغة المتعلقة بالتعليم ، كانت بالأساس مشكلة صياغة وتم تداركها بتعديل الصياغة .

د. حسام عيسى

الملكية العامة من منظورنا لا تعني الشوارع والطرق والكباري . والمشكلة أن القطاع العام قانون ليس ملكية عامة بل ملكية خاصة

للدولة، وما ندافع عنه هو الملكية العامة المصونة وفقا للدستور، وهي أراضى الدولة، الصحارى.. الخ .

د. وحيد عبد المجيد

هذه المسألة مبالغ فيها من البداية واستنفذت جزءاً من الحوار كان من المفترض أن يستغل في معالجة الخلاف الأساسي والعقبة الأساسية امام موضوع هذا الميثاق .

لكن تبقى نقطة أخيرة أريد أن أثيرها وهي المتعلقة بقيمة مثل هذه الوثائق. فيمكننا القول مثلا بأن هذه ورقة يمكن أن تمزق. لكننا في الحقيقة اذا كنا نتحدث عن ضمانات حقيقية في المجتمع نفسه، فإن نقطة البدء تقتضى التزام الأطراف المشاركة في الوثيقة . ومثل هذا الالتزام هو الذي يخلق بداية للعملية الاجتماعية التي تكفل الالتزام بالضمانات والحفاظ عليها. لابد من خطوة أولى ، ولابد من بداية ننطلق منها حتى لو كان لها قوة معنوية. والقوة المعنوية هنا تكتسب أهمية كبيرة، إذا كانت بداية لعملية تتطور في المجتمع لأن جوهرها التزام أمام الأمة. واذا كان هذا الالتزام يتم في بداية عملية قابلة للتطور ، فمعنى هذا ان الجميع يدركون أنه ستكون هناك محاسبة على هذا الالتزام ضمن تطور العملية السياسية والاجتماعية. وبالتالي إذا كنا نقلل من أهمية مثل هذا العمل أو ما يمكن أن ينتج عنه، فالطبيعي أن يترتب على هذا قلة الحماس له، وقلة الاعتقاد في جدوى متابعته، وبالتالي ينتهي الى الاخفاق. مثل هذا العمل تتجاوز أهميته كثيراً مجرد ورقة، غير أن ذلك يتطلب أن يكون بداية لمعركة سياسية ومجتمعية تكفل قوة دفع قابلة للتطور تدريجيا في اتجاه الحفاظ على ما يتضمنه مثل هذا الميثاق من التزامات ، والزام المشاركين فيه أو الموقعين عليه بما تعهدوا به والتزموا به امام الأمة .

أ. مأمون الهضيبي

لقد أحسست أن هناك من يقول أننا نريد أن نصبغ الميثاق بصبغة معينة نفرض فيها ارادتنا. وهذه الفكرة ليست واردة لدينا اطلاقاً. فأنا أتكلم عن الحد الأدنى الذي ألتزم به والذي أقبله، واذا أردت أنت حداً أعلى، اتفق معى على الحد الأدنى ، وطالب أنت بالحد الأعلى الذي تريده. فأنا اطلب ديمقراطية داخل نطاق مبادئ الاسلام ولن أقبل غيرها. ومن يريد غيرها فليطالب بذلك، ولن أمنعك ولا أقول التزم بهذا الميثاق

ونحن نريد عندما نخرج للتوقيع أن نكون صادقين ١٠٠٪ على أننا اتفقنا، وأنا أقول الحد الذي أريده واقبله من نظام ديمقراطي. حددت النظام الديمقراطي الذي أقبله، وقدمنا كتاب المرأة والنظام السياسي ومحدد فيه بشكل كامل ما هو الحد الأدنى الذي نتفق عليه .

لكم أن تطلبوا اضافات إلى هذا الحد الأدنى . إذا أردتم أحزابا شيوعية .. اطلبوا ، أردتم، أحزابا لا دينية .. اطلبوا، أو طالبوا بأن يلغى من الدستور أن الاسلام دين الدولة، أما ان تجعلني أوافق على هذا.. لا.

المناقشات

آفة القوة

أ. جمال أسعد

لن اتكلم عن موضوع الطائفية والبعض يعرف رأيي في هذا الموضوع، لقد جئت لأرشح نفسي بالقاهرة منطلقا من أنني سوف اخوض

معركة سياسية .. فأنا راسب .. راسب باعتباري قبطي وفضلت الرسوب في القاهرة عن الرسوب في بلدي أسيوط باعتبار أنني سأتمكن في القاهرة من تنظيم ندوات ومؤتمرات. غير أن أملى قد خاب فى ظل الحصار الأمنى الذى فرض على وعلى زميلتى مرشحة حزب العمل بالدائرة والذى وصل الى حد منعنا من المرور على المواطنين وتوزيع أوراقنا عليهم .

ألا يستحق ما يحدث وقفة من الأحزاب، واذا لم تحدث هذه الوقفة الآن فمتى سوف يقفون ؟!

ما هو الوفاق الذي تريدونه؟ فأنا اتكلم بمنتهى الصراحة، من الواضح أن هناك مبارزة بين نواب الأحزاب ولا نعلم الى ماذا ستنتهي؟!

فكل حزب له برنامج، وكل برنامج محدد فيه وجهة نظر الحزب أو الجماعة السياسية، فلنختر الأشياء المشتركة ونتوافق عليها دون مبارزة.

عندما ألقى القبض على الاخوان المسلمين، وقفنا جميعا ضد محاكمتهم أمام المحكمة العسكرية "بدون وفاق" والطريف الآن أن الجميع اصبحوا مع الديمقراطية والجميع يدافع عن الديمقراطية لماذا ؟ لأنهم تحت ضغوط شديدة ولأننا لا نملك غير الديمقراطية. غير أن الديمقراطية لا تأتي بالوفاق، انما تأتي بالضمانات.

والواقع أنني لا أستريح لكلمة "الضمانات." هل الحكومة هي التي تقدم الضمانات؟

الضمانات الحقيقية هي في التواجد في الشارع، أو مثلما قال المستشار الهضيبي بثقة "أن تحصل على تأييد ٩٠٪ من المواطنين" وهو واثق أن معه ٩٠٪ من الشارع، إن لم يكن واثقاً لا يقول هذه الكلمة، وله الحرية أن يقدر ما يشاء. واذا كنت تضمن ٩٠٪ من الشارع تستطيع تأمين الضمانات والديمقراطية، ولكن من المهم أن تكونوا

ديمقراطيين عندما تتمكنوا من الوصول للسلطة عبر هذا التأييد. وهذا ما نتمناه.

أ. موريس صادق

أثار المتحدثون جميعاً نقاط الوفاق ولكنهم أغفلوا قضية الوفاق بين الأقباط والأحزاب.

وقد أثيرت هذه القضية لأول مرة عندما بادرت جماعة الإخوان المسلمين بأن دعت للوفاق بين الأقباط وجماعة الإخوان المسلمين، وكان هذا عام ١٩٩٠، فقد تفضلت جماعة الإخوان المسلمين وعقدت لقاء معي ومع رموز من القيادات القبطية ولم نصل إلى وفاق ما بيننا وبينهم - على احترامنا الكامل لهم. ولم ينشر هذا الحوار في مصر وإنما نشرته بعض الصحف العربية وكنت أود ان تنشر جماعة الإخوان المسلمين هذا الحوار لأنه حوار هام وجاد. واليوم فوجئت في جريدة الأهالي بخبرين غريبين جداً على مسألة الوفاق، الأول لنبيل عبد الفتاح في مقال عظيم جداً وقال أن أساس استبعاد الأقباط كان من جماعة الإخوان المسلمين التي تغلغلت في جميع المناصب والهيئات واستبعدت الأقباط، وهو ما أدى إلى سلبية الأقباط ، بالإضافة إلى قيام الحزب الوطني باستبعاد الأقباط.

وفي صدر جريدة الأهالي أكد الدكتور سليم العوا أن مقولة "لا ولاية لغير مسلم على مسلم" لا تعنى ان غير المسلم أو المسيحي لا يتبوأ منصباً كبيراً، وأن المسيحي يمكن ان يصل الى منصب رئيس الجمهورية. فهذا الكلام نسمعه لأول مرة عن جماعة الإخوان المسلمين. وأنا لا أعرف هل جاء ترديده بمناسبة الانتخابات أم هو موقف أصيل ؟ وفضلاً عن ذلك فإن المستشار الهضيبي يقول الآن أن جماعة الإخوان المسلمين توافق على اقامة الشعائر الدينية لأى طائفة أو ملة من الملل ، في حين أن

الأقباط محرومون من بناء الكنائس ودور العبادة في مصر. وما أريد قوله بمناسبة الانتخابات والوفاق، أنه لابد أن يكون هناك طرح عملي لمسألة دخول الأقباط الانتخابات . نحن لا نريد كلاماً نظرياً، نريد حلولاً عملية. وقد ناقشنا مسألة الوفاق الوطني للأقباط ومسألة دخولهم الانتخابات.. جمال أسعد قال انه لن ينجح قبطي في الانتخابات، وأنا اقول نعم لأن التيار المسيطر هو تيار ديني ، والمسلم لن ينتخب غير المسلمين، هذه قاعدة موجودة.

الآن الوعظ الديني يقول في كل مكان انصروا المسلمين، والرجل العادي بحكم عقيدته كمسلم لا يمكن أن يعطي صوته للأقباط فكيف يصل القبطي الى مجلس الشعب؟ هل نطرح تخصيص نسبة من المقاعد للأقباط كما نفعل بالنسبة للعمال والفلاحين.

الأقباط لا يريدون دخول البرلمان بالتعيين ، ويرفضون ما قاله الوزير كمال الشاذلى من أن الحكومة سوف تصالح الأقباط وتقوم بتعيين عدد منهم. نحن نريد أن يصل الأقباط إلى البرلمان عن طريق الشعب المسلم والقبطى أيضا. وقد طرحت حلول بديلة..

البديل الأول طرحه جورج اسحق وقال أنه يجب العودة لنظام القوائم الحزبية بحيث تضم هذه القوائم أقباطاً ينتخبهم الشعب كله عن طريق الأحزاب، الثاني وهو مازلت اقترحه، وهو أن تكون هناك دوائر مغلقة على الأقباط لكي ينتخبهم المسلمون والأقباط، أما البديل الثالث فهو أن نعود لمسألة التمثيل النسبي للأقباط في دوائر معينة، ويكون هناك مقعد للأقباط وآخر للعمال وثالث للمرأة. وهذه هي الحلول الثلاثة لحل مسألة الوفاق الوطني مع الأقباط .

أ. حسين عبد الفتاح

لا أرى أن انكسار تجربة الوفاق في كل مرة كان مرتبطاً - كما قيل - بتجربة الانتخابات. حقيقة هناك تجارب كسرت كل مرة على باب

الانتخابات، لكن الحقيقة الأكبر التي كشفت عنها تجاربنا في العمل المشترك كشباب صغار أثبتت لنا لماذا تنكسر التجربة . الجيل الذي أمامنا رغم عظمته ورغم أنه يضم في النهاية أساتذة افاضل جيل محكوم بالصراعات التي خاضوها من زمن، ونحن كشباب لسنا محكومين بها. تجاربنا - كيسارى - في مواجهة اسرائيل في المعرض الصناعي ومعرض الكتاب تبرهن كل مرة على أنه كان بجانبي التيار الاسلامي والناصري، وكنا نحبس معاً ونتحاور معا ونواجه إدارة السجن معاً. لسنا محكومين بعداوات الأجيال القديمة لبعضها ولم نشربها، رغم أن كل اتجاه حاول أن يسقيها لنا. وأنا لا أدين أحداً ولكنى أقرر واقعاً.

المشكلة في الوفاق أنه لا يطرح إلا عندما تشعر القوى السياسية في مصر بالضغوط الواقعة عليها، فأنا لم أر قوة سياسية - على الرغم من أني منتم إلى قوة منهم وهي التجمع - تطرح في لحظة قوتها حاجتها للآخرين. فهم يطرحون حاجتهم في ظل عجز متبادل تجاه السلطة التي تقوى بتفرقهم. التيار الإسلامي وهو في أوج قوته لم يطرح ذلك، واليوم وهو يضعف عن ذي قبل طرح حاجته للآخرين. والماركسيون عندما كانوا في أوج قوتهم وانتشارهم في الشارع المصري في أواخر السبعينات لم يطرحوا حاجتهم للآخرين، والناصريون كذلك. الكل لديه هذه الآفة .

الأمر الثاني هو هل يمكن اعتبار ميثاق الوفاق الوطني هو الحد الأدنى؟ أم الصحيح أنه الحد الأقصى لما يمكن ان تجتمع عليه القوى السياسية.

أعتقد أنه في ظل المشاكل الثلاث التي طرحها الأستاذ حسين عبد الرازق هناك مشاكل حقيقية نمت في ظل التشكك والشك المتبادل بين هذه القوى ، نتيجة تجارب تاريخية شاركت فيها كل الأطراف، وذلك

رغم أن هناك مياه كثيراً جرت تحت الجسور. ولذلك فإن الميثاق يعد الحد الأقصى الذي يمكن ان يتفقوا عليه الآن.

الأمر الثالث وليسمح لي المستشار الهضيبى ، فقد دهشت لما قاله من أنه حينما يتولى سيمنح الضمانات المتفق عليها. والواقع أنا لا أفترض أن هناك من بين القوى التي تتحاور مع بعضها قوة واحدة تفترض في نفسها أنها التي ستتولى وأنها التي ستحل. وأنا اطلب ميثاق الوفاق الوطني لسبب بسيط ، وهو أن هذا الوطن بات في حاجة إلى ثوب جديد، لا يوجد نول سياسي واحد يستطيع أن يغزله. كل الأنوال يجب أن تعمل مع بعضها واذا افترض أحد أنه قادر على أن يغزل هذا الثوب فليتفضل. هذه الفرضية هي أساس للتلاقي حول شئ محدد نخرج به من أزمة هذا الوطن.

الأمر الرابع أنني لاحظت نوعا من الخلط في حديث د. حسام عيسى، فقد طرح في النهاية أنه يريد مشروعاً قومياً وأن الضمان الوحيد هو وجود أحزاب سياسية قوية، كيف؟ المشكلة التي تواجه الجميع الآن هي عبارة كيف؟! اذا لم يتحقق هذا الحد الأدنى الذي لا يرتقي إلى المشروع النهضوي الكبير لن يمكن أن نحقق هذا، لن يمكن أن تنشأ أجيال بينها وبين بعضها ثقة متبادلة، تتكاتف لتؤلف وطناً جديداً تخرج به من الأزمة. لن يمكن أن نوقف دائرة العنف والعنف المضاد لنحكم بتطور سلمي وديمقراطي للصراع في مصر، سندخل إلى دائرة جهنمية لا فكاك منها في النهاية.

الأمر الأخير يتصل بتساؤل أرجو ايضاحه من الأستاذ حسين عبد الرازق، حيث يبدو لي ان هناك خلطا بين ما يسمى بميثاق الوفاق الوطني والجبهة، وأعتقد أن المسألة مختلفة تماماً وتتطلب ايضاحاً.

د. احمد حسن

لقد لفت نظري التعقيب الأخير للمستشار مأمون الهضيبي، وبالذات عندما قال أنا اقدم لك الحد الأدنى توافق عليه معي، ثم تلاه برفضه هو أن يوافق على الحد الأدنى الذي يقدمه الآخر، ولم أستطع فهم هذا المنطق فأرجو مزيداً من التوضيح.

أ. خليل رشاد

الحقيقة أننا نصور المسألة كما لو كان تعثر اصدار الميثاق هو المشكلة التي تواجهنا، وكما لو كان نجاح الأطراف المتفاوضة في اصدار الميثاق سينهي المشكلة ويحل الأزمة. وأنا أتساءل فلنفترض أن النقطتين محل الخلاف تم التفاهم عليهما، ما قيمة هذه الوثيقة؟

قيمة هذه الوثيقة أنها في النهاية مجموعة من المطالب تتوجه بها الأحزاب للحكومة لكي تحد من استبدادها، ولكي تسمح للأحزاب بالمشاركة في اللعبة السياسية. ولنفرض أن الحكومة رفضت التجاوب مع ما جاء بالوثيقة، فماذا بعد؟ وما قوة هذه الوثيقة؟ وما هي قوة الأحزاب عندما ترفض الحكومة المطالب المتضمنة بوثيقتها كما سبق أن رفضت وثائق مماثلة؟

المشكلة ليست في الوثيقة أو في التوصل إلى صياغات معينة، وانما الأزمة التي تعكسها الوثيقة أن هناك حالة من الوهن السياسي في الواقع المصرى، أزمة أن يكون هناك حكومة واحزاب وجماهير واحتكام .. الأحزاب تحتكم للجماهير والحكومة تحتكم للجماهير، ومن يجيد أن يلعب اللعبة السياسية مع الجماهير يمكن أن تدعمه في موقفه، وبالتالي يمكن أن تبقيه في السلطة أو تنحيه عنها. نحن نطرح الجماهير من

البداية من المعادلة ، بمعنى أن الأحزاب تخاطب الحكومة وتطالب الحكومة ولا تتوجه للجماهير ، وليس لديها آليات تسمح بدخول الجماهير كعنصر أساسي في المعادلة.

قد يكون ملحوظا أن التيار الأكثر انتشارا فى الشارع السياسى المصرى، والذى استطاع أن يحقق حتى اليوم مكاسب على الأرض هو تيار الإخوان المسلمين، ورغم أي اختلاف مع الإخوان المسلمين، فمن المؤكد أننا لا نختلف على أن هذا التيار هو الذي تمكن من تحقيق مكاسب على الأرض أكثر من التيارات الأخرى. وفي تقديري أنه حقق هذه المكاسب لأنه ابتعد عن النهج الذي لجأت إليه بقية الأحزاب الأخرى المتمثل في رفع العرائض إلى الحكومة. لقد لجأ هذا التيار إلى الجمهور مباشرة، ودخل في أشكال مختلفة من الاجتهاد في مخاطبة الجمهور، أو تقديم خدمات معينة أو اكساب نفسه فاعلية سياسية معينة عند الجمهور، وبالتالي أصبح يمثل رعباً سياسياً.

ولا يخلو من دلالة أن الحكومة عندما تجري الانتخابات اليوم، فإنها تشعر أن أول قوة ينبغي ابعادها هى الإخوان المسلمون، فهى القوة التي يمكن أن يصبح لها تواجد سياسي يخشى منه، ولا مشاكل مع بقية الأحزاب باعتبارها مجموعة من النخب أو الصالونات السياسية التى تفتقد إلى التفاعل مع الجمهور.

أعتقد أن الغرض الأساسي من هذه الوثيقة قد انتهى ، بمعنى أن قيمتها الأساسية كانت في أن تصبح وثيقة قبل الانتخابات، فمن خلالها تطرح الأحزاب على الحكومة الحد الأدنى الذي بموجبه يمكن أن تشارك في اللعبة السياسية، وإذا لم يتوفر هذا الحد الأدنى لا توجد لعبة سياسية. فالوثيقة لا تتعدى أن تكون ورقة ضغط في ظرف موات جداً يتضح من

خلاله، ما إذا كان هذا الديكور الديمقراطي يتوفر له الحد الأدنى للديمقراطية أم لا. وبالتالي لست أرى أن الوثيقة في حد ذاتها تمثل أهمية، وبالتالي فإن الواقع الأساسي هو حالة الوهن السياسي القائم واستسهال اللجوء بمطالب إلى الحكومة وعدم بذل مجهود أكبر في تعبئة الجمهور. ونحن نظلم الجمهور كثيراً عندما نتهمه بالسلبية، فالواقع أن الجمهور إذا وجد عملا جاداً سيتجاوب

الوفاق على الهوية

أ. أحمد الجمال

بداية، أسجل تحفظي على الآراء التي طرحها الأستاذ موريس صادق مدير المركز المصري لحقوق الإنسان، وأنا عضو فيه. وأتصور أن النهوض الليبرالي في مصر سبقته ثورة شعبية عارمة هي ثورة ١٩١٩، ولم تصل مصر إلى الليبرالية بمفهومها الواسع والمحدد بدستور ١٩٢٣، ولكن كان هناك حراك سياسي واجتماعي قوى جداً. كانت هناك نخبة مصرية متماسكة حول أهداف وطنية محددة، ولم يكن دستور ١٩٢٣ إلا بلورة لما شهدته هذه المرحلة من نهوض شعبي شامل التقت فيه النخبة مع الشعب على أرضية واحدة وهي أرضية مقاومة الاحتلال - الخ. وجدنا بعد ذلك أن هذه الموجة قد انحسرت في الأربعينيات والخمسينات على النحو المعروف من تفكك القوى السياسية ووصول الأمر إلى حالة من حالات التعددية الشديدة جداً التي جمعت في آن واحد فاشيين وشيوعيين وقوميين واسلاميين وسلفيين.

وبعد قيام الثورة والدخول في مرحلة التحولات الاشتراكية؛ طرح ميثاق العمل الوطني. وأعتقد أن هذه الفترة شهدت مؤتمراً وطنياً بالفعل اجتمعت فيه معظم القوى السياسية آنذاك أو معظم التيارات الفكرية والثقافية وتكلم بعضها، واضطهد بعضها ، ولكن بشكل عام كان هناك حوار وطني استمر حوالي شهر أو أكثر لمختلف القوى. وفي فترة حكم السادات نجد برنامج العمل الوطني، وورقة المتغيرات الدولية وورقة أكتوبر، إلى أن دخلنا مرحلة التعددية الحزبية فى ١٩٧٦ ، وأتذكر هنا مجموعة اللقاءات التي تمت بين قوى سياسية مختلفة من أجل إنشاء الأحزاب بعد أن بدأت التجربة الحزبية بـ ٤٢ منبراً سياسياً. وأذكر في هذا الصدد حوار الناصريين مع الماركسيين والشيوعيين الذي لم يصل إلى شئ محدد بشكل أو بآخر.

هناك إذن مجموعة نتوءات في تاريخ مصر شهدت محاولة الالتقاء على برامج محددة. وفي تقديري - الذي ربما يفسره البعض بمنطلق تآمري - فإن العامل الخارجي متمثلاً في موقف مصر من قضية الاستقلال الوطني وموقف مصر من محيطها واستهدافات القوى الخارجية لمصر، لعب دوراً مؤثراً للغاية على حالة الحراك السياسي في مصر فيما يتعلق بهذه النقطة. ولا أستطيع أن أعزل ما يجرى الآن في مصر حول هذه الخلافات وحالة الهبوط المفاجئ أو السكتة القلبية التي تصيب أي لقاء وطني بهذا الشكل عن المشروعات المطروحة في المنطقة. بمعنى أنني لا أتصور -وهذا ليس اتهاما موجها لأحد- أن يقدم أى اتجاه تصوراً لمفهوم ليبرالي كامل لمفهوم حرية السوق والعرض والطلب بانفصال عن آخر يتحدث عن مفهوم الاستقلال الوطني بمعناه الكلاسيكي. لقد انتهت الأحلام الماضية فنحن الآن في عصر صار فيه العالم قرية صغيرة، وندخل في الحداثة وما بعد الحداثة، وكل ما نشهده لا يمكن عزله عن موضوع "الشرق أوسطية." واليوم فإن مصر يعاد طرح عليها -قبل الاتفاق على أرضية مشتركة- موضوع الهوية. عدنا مرة أخرى للثنائيات "حرب أو لا سلم"، "عروبة أم شرق أوسطية"، "سلفية أم تجديد"، "أصالة أم معاصرة." ولم يكن من العبث أن تطرح هذه الأسئلة مرة أخرى على العقل المصري في المرحلة الحالية التي يجري فيها تهيئة العدو الصهيوني لكي يكون القوة العظمى الصغيرة في المنطقة.

أريد أن أقول أن الأمور وصلت الى حد أن قضايا محددة كقضية الاستقلال الوطني وقضية الهوية وقضية الانتماء، باتت قضايا مختلف عليها بين صفوف النخبة المصرية اختلافاً حقيقياً. وبالتالي لا أتصور أن من يختلفون على هويتهم وعلى انتمائهم في موضوع الجغرافيا والتاريخ والبعد الحضاري والثقافى يمكن أن يلتقوا على أرضية سياسية مشتركة.

ذلك أن السياسة أحد اشكال التعبير عن محتوى حضاري وثقافي يحدد هويات الشعوب وانطلاقها.

واليوم على سبيل المثال، لو أن المستشار الهضيبي-وأنا أكن له كل الاحترام والإجلال- متأكد أنه لو استفتى الشارع ، سيحصل على ٩٠٪ من تأييده ، أقول له لماذا لا تضع بجانبك مواطنا مصريا قبطيا في الانتخابات مادمت تضمن هذه الأغلبية . وأن يسرى هذا السلوك في دوائر أخرى ولكي يكون اكبر دليل على جدية ما تطرحونه.

أريد أن أوضح أن الأمور تفقد مصداقيتها، لأن هناك قضايا محددة لم يتطرق لها الحوار بحرف واحد. هناك موضوع العامل الخارجي والصراع في المنطقة ، وفي إطار ربما يشعر الليبراليين المصريين بالاطمئنان، باعتبار أن لهم ظهراً دولياً يساندهم ، لأن النموذج الأمريكي المتمثل في حرية السوق وحرية التعددية والمجتمع المدني .. الخ يراد له أن يسود في المنطقة. وإذا نظرنا حولنا اليوم سنجد نظماً قبلية كقطر تتجه لإجراء انتخابات بلدية، وسلطنة عمان تشكل مجلساً للشورى.

نحن لن نستطيع أن نلتقي لوضع برنامج حد أدنى نتفق عليه كميثاق وفاق وطني أو ائتلاف وطني أو جبهة وطنية إلا إذا استطعنا أن نحسم دور مصر في محيطها. وتبقى المشكلة "البيضة أولا أم الكتكوت" هل نبدأ بحسم أمورنا في الداخل أم في الخارج، وأعتقد أن العملية متكاملة ولا ينبغي أن نحذف منها العامل الخارجي.

د. جابر جاد نصار

أخشى أن طول عهدنا بالاستبداد السياسي يجعل صفوة من هذا

الوطن تهتم بالظواهر الصغيرة وتترك الجذور أو الظواهر الكبيرة التي من شأن علاجها أن ييسر معالجة كل هذه المشكلات البسيطة والظاهرة.

وربما كانت فكرة الوفاق الوطني بين الأحزاب، في حد ذاتها فكرة تتناقض مع مفهوم الحزب ذاته. فالحزب تنظيم سياسي يسعى للحكم، على الرغم من أن القانون المصري أو الدستور المصري عندما تكلم عن الأحزاب السياسية لم يعط لها هذا المفهوم وذكر أن الحزب يشارك فى مسئوليات الحكم، وهو بذلك يبدو وكأنه يريد بالاحزاب أن تجلس بجوار الحاكم تسامره أو تعطى له شرعية وجوده وشرعية استمراره. والسؤال هل أدى الاستبداد السياسي بالأحزاب المصرية إلى ألا تعى مصلحتها الأساسية ، في حين أن المطلوب هو وضع آليات ديمقراطية للعبة السياسية في مصر ولضمانات انتقال السلطة ، وفي داخل الحزب ذاته. نلاحظ أن كل الأحزاب المصرية مرتبطة بشخصيات بعينها ، فلا يمكن تصور حزب مثل حزب الوفد بدون قيادة ، ويسرى نفس الأمر بالنسبة لحزب التجمع وغيره . ومن ثم فإن أي قوة مرشحة للوصول إلى الحكم ، يخشى على الشعب من استبدادها ، لأنها لم تعتد على آلية انتقال السلطة في داخلها. وينطبق هذا على التيار الإسلامي والتيار العلماني والتيار الشيوعي. بينما نجد الأمر مختلفاً في الغرب، ففي فرنسا لا يخشون مثلاً من وصول الجبهة الوطنية للحكم، رغم تطرفها لأنها عندما تصل إلى سدة الحكم ستلتزم بهذه الآليات. وعندما تصحو الأحزاب المصرية في وقت من الأوقات لكي تطالب بهذه الآلية نجد أن جزءاً منها ينسلخ لكي يأتلف مع السلطة، ويشارك بعض هذه الأحزاب في الانتخابات تاركاً الآخرين يقاطعون، لتصبح المعارضة في مجلس الشعب لا تزيد عن ١٠-١٥ عضواً، ونجد عملياً أننا لسنا ازاء معارضة ولا حياة سياسية ولا فكر جماعي. هناك فكر واحد وتيار واحد ، وان كان بجانبه بعض "البهارات."

وبالتالى فإن فكرة الوفاق الوطني ينبغى أن يسبقها فكرة الاتفاق على آلية لممارسة السلطة حتى داخل كل حزب .

فيما يتعلق بالأخوة الأقباط، فإنني أرى انه لا أحد يستطيع أن يدخل الانتخابات وينجح سواء كان مسلماً أو قبطياً إلا بمساعدة الحكومة. المشكلة إذن في عقم النظام السياسي وفي عدم وجود آلية لممارسة السلطة . فمشكلة الأقباط ينبغي أن تحل فى إطار حل مشكلة الوطن، وليس في إطار دوائر مغلقة عليهم، فالأزمة هي استبداد نظام الحكم، ومواجهتها لن تكون إلا بمواجهة الاستبداد، وليس الوفاق بين الأحزاب.

أ. شفيع شلبي

أتشرف بأني كنت منسق لجنة الوفاق الوطني وتحملت مسئولية مباشرة من النقابات المهنية المصرية خلال مسئوليتي فيها كرئيس لجنة تنفيذ القرارات التحضيرية لمؤتمر الحريات والمجتمع المدني. وأود أن أوضح أن النقابات المهنية عندما دعت إلى مؤتمر الحوار الوطني في فبراير ١٩٩٤ ثم مؤتمر الحريات والمجتمع المدني في أكتوبر ١٩٩٤، حرصت على دعوة كافة الأحزاب وكافة القوى السياسية المحرومة من الشرعية. كما حرصت على دعوة كافة مؤسسات المجتمع المدني ، وقد كانت احدى توصيات هذا المؤتمر هي مطالبة أو مناشدة كافة الأحزاب والقوى السياسية بوضع أصول وقواعد العمل المشترك فيما بينها على اختلافها فيما اقترح أن يسمى وثيقة للوفاق الوطني.

ورغم أن المشاركة في هذه المهمة لم تنته بعد إلا أنها في طور الاكتمال. هناك مبادئ اتفق عليها وارتضيت بين الجميع ، وحرصت كافة الأحزاب وكافة القوى على المشاركة بمنتهى الجدية والمسئولية. ويعد هذا أمراً غير مسبوق في تاريخ البلاد، كانت القوى السياسية مدركة أن ما

مرت به من أخطار جلبت على البلاد ما جلبته من كوارث ومن هزائم ، توجب عليها أن تعمل وأن تضع أسساً وقواعد للعمل المشترك. وهذا أمر ينبغى النظر إليه بكل جدية وينبغي أن يتعامل معه الجميع بمسئولية عالية لأنه يتعلق بمستقبل البلاد كلها.

في تعقيب سريع، أشير إلى ما قاله الدكتور حلمي مراد وآخرون بشأن ما يسمى بوثيقة رؤساء الأحزاب، وأوضح أنه لا يصح الخلط بين الوثيقة التى تطالب السيد رئيس الجمهورية بنزاهة الانتخابات وبين ميثاق الوفاق الوطني. ففي ميثاق الوفاق لسنا أمام مطالب بل عمل مشترك .. نحن لا نطرح مطالب توجه لرئيس الدولة أو توجه لأي طرف، فهذا سياق، وذاك سياق آخر .

كما أن القول بفشل الاتفاق والعجز عن اتمامه، ليس صحيحاً أيضاً، هناك عمل جاد استمر منذ صدور القرارات واجتماع المؤتمر العام للنقابات المهنية للحريات والمجتمع المدني في ١٤ أكتوبر، ولم يبدأ عمل اللجنة إلا في فبراير . كل الأطراف والقوى السياسية طرحت أوراقها ورؤاها من أجل الوصول إلى صيغة جامعة. وأزعم أن المبادئ المختلف عليها متفق عليها. هناك فقط بعض العبارات التي ستعالج من خلال أحكام الصيغة النهائية.

وأقول أخيرا أن الانتخابات حدث عارض وسوف يمر ، ولا ينبغى أن يؤثر على اتمام مهمتنا ، بل على العكس، وأنا أعلن أن إرادة الجميع هى مواصلة الوفاق والتأسيس على المبادئ التي اتفق عليها من أجل صياغة محكمة للوثيقة، وسيلي ذلك بحث الآلية التي يقوم عليها انفاذ الميثاق.

أ. دينا أبو الفتوح

اشعر أن ما نفعله هو مضيعة للوقت لأن مهمة إعداد ميثاق الوفاق الوطني تجري بين قوى معظمها تعاني من العزلة عن الجماهير، ومن ثم

يصح وصف هذا الميثاق بأنه ميثاق الوفاق بين أقليات. فلتنزل الأحزاب إلى الجامعة مثلاً وتدرس كم من الطلاب منتمون إلى الأحزاب، فالغالبية العظمى لا تشارك في العمل الحزبي. وربما يمكن أن نستثني من ذلك جماعة الأخوان المسلمين التي تحظى بتواجد داخل الجامعة. وفي تقديري أنه من الأفضل للأحزاب أن تستثمر هذا الوقت في مهمة تثقيف الجماهير. هناك مخاوف القابلية للاستعمار وربما تطرح فكرة الهوية على الأذهان في إطار هذه المخاوف. ينبغي أن تركز الأحزاب جهودها على تثقيف الجماهير وبخاصة في أوساط الشباب. وربما كانت ظاهرة احتكار المناصب القيادية داخل الأحزاب في كبار السن تجد تفسيرها في الافتقار لتواجد الشباب بصورة حقيقية داخل هذه الأحزاب.

أ. أحمد عز الدين

في تقديري أن العراك حول موضوع الميثاق الوطني يعد ظاهرة صحية، لأننا لا نريد لجانا توافق من أول جلسة على أمور هي بطبيعتها محل خلاف. وإذا كنا نتفق على أن الأحزاب ليس لها شعبية والتيار الإسلامي له شعبية، فإن السؤال هو من أين أخذ هذه الشعبية؟ المؤكد أن التيار الإسلامي لدية التزام معين. وبالتالي فإننا حينما نقول للإخوان المسلمين، إذا أردتم أن توافقوا على الوفاق لابد من التخلي عن موضوع الشريعة، فكأننا نطلب منهم التخلي عن التزامهم العقيدي والتزامهم تجاه الجماهير. أتساءل من الأدعى بالاهتمام الجماهير أم الأحزاب المفتقدة للشعبية؟.

المنطقي والطبيعي أن يظل التيار الإسلامي مع الجماهير حتى لو خالف كل الأحزاب، ولا نستطيع أن نطلب منه أن يتخلى عن التزامه العقيدي وعن الجماهير من أجل موافقة الأحزاب.

أ. علاء قاعود

أتحدث في نقطة تتعلق بالمغالطة حول موقف الجماهير من مسألة الشريعة الإسلامية. ففي الحقيقة، ما تعلمته في القانون أن الاستفتاء ينبغي أن يكون حول نقاط محددة يجوز الإجابة عليها بنعم أو لا، وبالتالى لا يجوز أن يطرح علينا أحد الاستفتاء على مبادئ الشريعة الإسلامية بالموافقة أو بالرفض. ذلك ببساطة شديدة لأن مبادئ الشريعة الإسلامية موضوع خلاف واسع جداً. وإذا أراد المستشار الهضيبى ذلك فعليه أن يوضح لنا أولا موقف الشريعة من عدد من القضايا على رأسها موضوع الأقباط وأهل الذمة وقضايا المرأة . هذا وينبغى وضع الشريعة فى نقاط واضحة ومحددة ومفصلة وحين يحدث ذلك يمكن أن تكون قابلة للاستفتاء وبدون ذلك يشكل طرح الشريعة الإسلامية للاستفتاء إخلالاً بالإطار المتعارف عليه لفكرة الاستفتاء . ينبغي أن يكون واضحاً على سبيل المثال موقف الشريعة من حقوق المرأة حيث نجد أن كتب المذاهب الأربعة تصنف حقوق المرأة في بعض المواقع مع حقوق العبيد، ونفس الأمر يتعلق بمواقف هذه المذاهب من أهل الذمة.

النقطة الثانية تتعلق بمفهوم الأغلبية والأقلية، فالأغلبية والأقلية في إطار النظام الديمقراطي عموماً ينبغي أن تكون مفتوحة. بمعنى أن الاستناد إلى الأغلبية أو الأقلية ينبغي أن يتصل بقضايا وموضوعات قابلة لأن تنتقل فيها آراء الأفراد من موقع الأغلبية إلى الأقلية وبالعكس. وبالتالي لا يصح الحديث عن أغلبية وأقلية انطلاقاً من تقسيم ديني يقطع الطريق على فكرة الأغلبية أو الأقلية المفتوحة. ولا يستقيم طبقاً للنظرية الديمقراطية النظر للأغلبية والأقلية وفقاً للخلفية الدينية .

التعقيبات الختامية

وفاق أم صفقات ؟

أ. حسام عيسى

عدم وضوح الفكرة حقيقي، وأنا قلت أنها لم تكن واضحة عندي. ومنذ البداية طُرحت دعوة الحزب الوطني ولم أفهم كيف ندعو الحزب الوطني؟ فالليبرالية لها منطلقات مثالية بمقتضاها ينبغي أن يحضر الجميع، ولكن هذا هو الحزب الذي يحكم مصر وحولها إلى ظلمة كئيبة عبر عدة أعوام، والمفترض أننا نريد أن نغير النظام الذي يعمل كل يوم على ترسيخ نظام معاد للديمقراطية ومعاد للجماهير - فلماذا يدعى الحزب الحاكم ؟

ولا أستطيع أن أفهم مثلاً أن يجلس المستشار مأمون الهضيبي مع ممثل الحزب الوطني للحديث في مبادئ مشتركة في الديمقراطية في الوقت الذي ينتظر أن تقضي فيه المحكمة العسكرية بالسجن على بعض قيادات الإخوان المسلمين وأقول أن الفكرة تكون جميلة إذا اتفقنا على مبادئ أساسية بهدف تغيير الأوضاع القائمة التي لم تعد تطاق، وليس بهدف قلب نظام الحكم. فالتغيير معناه تكوين تيار شعبي قوي حول هذه المفاهيم التي تشكل حداً أدنى ديمقراطيا والتي بغيرها لن يستقيم حال هذه الأمة ولن نستطيع أن نخرجها من أزمتها. والمشكلة كيف نصل لاتفاق حول الحد الأدنى المطلوب في القضية الديمقراطية ونخلق هذا التيار الشعبي بينما كان العديد من الأحزاب يتفاوض ويتفق مع الحكومة على خمسة أو عشرة أو عشرين مقعداً، بينما المفترض أن تكون الانتخابات أداة التغيير الأساسية. وإذا كان البعض يتفاوض فلن يصدق أحد أن هذه الأحزاب قادرة على أن تحدث تغييراً في الأرض لكي تغير هذا الوضع.

وهناك مشكلة أخرى ، فنحن نتفق على مبادئ ديمقراطية أولها أن هناك وثيقة تتضمن مبادئ ينبغي أن تحترم وتقدس تداول السلطة، ولكن هذه المبادئ الأساسية للديمقراطية توقع عليها أحزاب تضرب هذه المبادئ كل يوم في ممارستها. على سبيل المثال فإن الدستور يخرق كل يوم ولم يعترض حزب من هذه الأحزاب الليبرالية على خرقه، لأن هذا الخرق يحقق أهدافها. لو أنهم ليبراليون حقيقيون كان ينبغي عليهم أن يسعوا إلى تعديل الدستور بما يحقق أهدافهم بدلاً من أن يصمتوا على خرق الدستور. إن بيع القطاع العام يحقق أهداف حزب الوفد، ولكنه لا يمكن أن يباع في ظل الدستور الحالي الذي ينص على أن "الحفاظ على القطاع العام واجب قومي والمساس به جريمة" ، من واجب الليبرالى الحقيقي أن يعمل على تعديل الدستور قبل أن يبيع القطاع العام. أما أن تصفق للبيع وتقول أنك ليبرالي، فهذا غير معقول. كيف يمكن أن أصدق أن هؤلاء سيحترمون الدستور الذي نضعه. أنا أرى أن الدستور لابد أن يعدل طالما لم يعد مناسباً، فليعدل أولا ثم تسن القوانين بعد التعديل، ولا نقبل بقانون يخرق الدستور.

ورغم أن لى تفسيراً مختلفاً فى قضية الشريعة الاسلامية ، والنص على أنها المصدر الرئيسي للتشريع. حيث أرى أن هذا نص غير موجه للقضاء، تماماً كنص دين الدولة الرسمي الإسلام. إلا أن المأزق الذي وقعت فيه المحكمة الدستورية يتلخص في أن تطبيقه وفقاً لرأيها يعني تغيير منظومة كاملة من القوانين وإسقاط فوائد البنوك وتعديل النظام المصرفي بالكامل. وقد حاولت المحكمة الخروج من هذا المأزق بالقول بأن النص يسري على القوانين التي أدخلت بعد تعديل الدستور عام ١٩٨١، أما السابقة على التعديل فلا تغير. وهو أمر لا يستقيم لأن الدستور هو القانون الأساسي الذي يعطي وجوداً لكل القوانين سواء كانت سابقة أو لاحقة عليه.

أ. حسين عبد الرازق

سوف أوجز تعليقى في نقاط مختصرة. النقطة الأولى، أنا لا أعتقد أن ما كان مطروحاً هو عمل جبهة أو التقدم بمطالب للحكومة. ما كان مطروحاً -حتى وإن لم يكن متحققاً بشكل كامل- هو تعهد متبادل بأمور محددة تلتزم بها كل القوى السياسية، سواء كانت في الحكم أو خارج الحكم. أي أن يدخل المجتمع المصري لأول مرة مرحلة أن تكون العلاقات داخله قائمة على أساس ديمقراطي سليم وأن يتم تبادل السلطة بالانتخابات...الخ. وبالتالي فهو موجه للرأى العام وليس موجها للحكومة، وأي فرد يقرأ سيجد أننا لا نقول "مطالب." في إطار هذا المعنى ، جاء الخلاف المثار الآن حول النص على أن يتم التطبيق في نطاق مبادئ الإسلام، فهو ينطلق من رؤية فكرية معينة لا تلزمنى. حقيقة أنا مسلم، ولكن هم رأيهم أن الإسلام دين ودولة وأن القرآن دستورنا .. الخ، وأنا في تقديري أن الدين لا يدخل في العمل السياسي، ولا أطلب من المستشار الهضيبي أن يتنازل عن رأيه، ولا يطلب مني أيضاً أن أتنازل عن موقفى لأن الأمر ليس له صلة بآلية العمل الديمقراطى، وهذه هى المشكلة. وليس صحيحا أننا اصطدمنا مع بعض . ما قاله د. حلمي مراد ليس صحيحاً، فقد تناقشنا في ذلك في أربع جلسات وغاب في الجلسة الأخيرة المستشار مأمون الهضيبى وقال د. حلمى مراد أنه سيتحدث باسم الإخوان المسلمين ووصلنا لصيغة وبدأنا نوقع عليها وأخذها المكلفون ووقع عليها فؤاد سراج الدين ثم خالد محي الدين ثم ميلاد حنا ثم الدكتور أبو العلا ماضي. ثم تبين أن هناك أزمة فعقد اجتماع خصص لمناقشة هذه الأزمة، وحضر عادل حسين ممثلاً لحزب العمل لأول مرة ولم يأت المستشار الهضيبي، وقال لا أريد الحضور لعمل مشاكل، لأنه كان قد حدث احتداد بينه وبين الدكتور سعيد النجار. وتوصلنا إلى صيغة ووقع كل الحاضرين على هذه الصيغة وتعهد الدكتور حلمي مراد بعرضها

على الإخوان المسلمين، ثم تبين أنهم لم يوافقوا على هذه الصيغة، وجاءت الانتخابات وتأجل اتمام المهمة. وأنا لا أطلب من المستشار الهضيبي أن يتخلى عن الحد الأدنى، ولكن المشكلة أنه يطلب الحد الأقصى . . تقبله وتتخلى عن مبادئك . . وأنا لا أتخلى ولا أطلب منه أن يتخلى، إنما علينا أن نمضى في وضع آليات العمل الديمقراطي.

وفيما يتعلق بما قيل بشأن ضعف الأحزاب وقوة الإخوان، لا جدال أن الأحزاب جميعها في حالة ضعف سواء الشرعية أو المحجوبة عن الشرعية، باستثناء التيار الإسلامي، ولكن تحليل هذه الظاهرة يتطلب وقتاً طويلاً. ولكن أشير إلى أن من عايش الفترة منذ عام ١٩٦٧ حتى ١٩٧٧ يدرك أن الصورة كانت عكس ذلك، وكان اليسار يبدو القوة المؤثرة داخل الجامعة. وكنا ندخل السجون ونحاكم وتلفق لنا القضايا، وبعض القوى لم تقف معنا في هذه المرحلة. أما اليوم فان الفرق الموجودة والمؤثرة هي التيار الإسلامى بأشكاله المختلفة وعلى رأسها الإخوان المسلمون، وكل القوى متضامنة معها وتدافع عنها، ولكن هذا له أسباب يعود جزء منها إلى طبيعة النظام وجزء آخر تتحمله قيادات الأحزاب الحالية وأنا منهم، فضلاً عن الظروف الدولية والعربية - الخ.

تبقى نقطة أخيرة تثير التساؤل . د. حسام عيسى كان يلح علي أن هناك أحزاباً تتفق مع الحكومة، وأنا أريد أن أعرف هذه الأحزاب، فبعض الصحف نشرت أن الوفد يتفق، وأنا أقطع أنه لم يتفق مع الحكومة، ولم يدخل في صفقة، والناصريون لم يدخلوا في صفقة، والتجمع لم يدخل في صفقة، ووصل الأمر أنه نشر أنه تم اللقاء بين مأمون الهضيبي وكمال الشاذلي. وأعتقد أننا لو سرنا وراء الأقاويل، فإننا بدون قصد ندمر فكرة التعددية. كل حزب متهم أنه عميل للحكومة أو للسودان ، وعندما يقال أن حزب التجمع يتفق مع الحكومة أستطيع أن أنتقد حزب التجمع، وسبق أن انتقدته علنا فى كتاب منشور داخل حزب التجمع وأنا لازلت

فى قيادة التجمع. ومن غير المعقول أن نلصق بكل الأحزاب السياسية تهمة أنها تلعب مع الحكومة. أرجو أن تكون هناك وقائع محددة ولا ننساق وراء نميمة سياسية.

أ. مأمون الهضيبي

أوضح للأستاذ موريس صادق أنه لم تكن هناك محادثات من أجل وفاق بيننا وبينكم لأنه لم يكن هناك خلاف بيننا وبينكم. فقد وقعت أحداث إمبابة وما قيل خلالها أنه حرقت كنيسة. وقلنا أنها ظاهرة مرضية تستدعي أن نجلس كشركاء في الأمر لبحث كيفية معالجتها. لم يكن بيننا وبينكم خلاف، ولم تكونوا تمثلون الأقباط، ولم نكن نمثل المسلمين، إنما كنا نخبة من الأقباط ونخبة من المسلمين تجلس وتتفاهم حول ظاهرة مرضية ظهرت في المجتمع ويتطلب الأمر دراسة سبل علاجها.

الوفاق كان قائماً ولازال موجوداً، وعندما علمت أن سعد فخري عبد النور مرشح في دائرة الوايلي وأن مرشحاً آخر مسلماً يقول "لا ولاية لغير المسلم على المسلم"، قلت قولوا بلساننا أن هذه القاعدة لو صحت فلا تنطبق، لأن الولاية تكون للمجلس ككل وليس لفرد منها، وبناءً على هذا التفسير كان ردنا أيضا على مقولة أن المرأة لا تكون لها ولاية على الرجل، وعلى هذا لا تدخل المجلس النيابي.

وقد أكدنا بشكل واضح على أنه يجب أن يمثل الأقباط في المجلس تمثيلاً صحيحاً. فهؤلاء جزء من الشعب ولا يمكن أن نبعد قسما هاما من الشعب بأي صورة كانت عن أن يكون شريكاً كاملاً له كل الحقوق.

وفي انتخابات ١٩٨٧ كان جمال أسعد على رأس قائمة الاخوان والتحالف الاسلامي في أسيوط، وأصدر المرشد العام للجماعة عدة

بيانات شخصية منه بالتأييد. وقد نجح ونجحت قائمته بجهد كبير من الاخوان. وعندما حضر لي هذه المرة وطلب أن يرشح نفسه في دائرة الدقي، رحبت لكني طلبت منه أن يدرس تضاريس المنطقة ويحسب حساب الجمهور. وأوضح أن ظروف هذه الانتخابات، لم تسمح بترشيح أحد من الأخوة الأقباط نتيجة للاضطهاد الحكومي والمحاكمات العسكرية. ولكننا أيدنا عن طريق حزب العمل ما رشحه من أقباط.

فيما يتعلق بالنظرة إلى الميثاق، أتفق مع ما قاله الدكتور حسام عيسى، الفكرة كانت أن نبدأ بالاتفاق على أمور محددة، وتحفظنا على الدخول فى أشياء أكبر من ذلك ، وقلنا نتفق على الآليات ثم نبدأ في التوسع وبناء تجمع شعبي وحركة شعبية. فالأمر يصبح هراء إذا لم نتوجه للشعب ونحفزه للمطالبة بحركة نهضوية. وكنا نأمل أن نبدأ الاتفاق بحركة شعبية تفرض ارادة شعبية في انتخابات يتوفر لها الحرية والجدية وضمانات النزاهة. ولذلك استنكرت دعوة الحزب الوطني، ولكني قلت وجهوا له الدعوة وأنا على ثقة أنه لن يأتي.

وأعتقد أن النقاط التي قدمتها تدخل في إطار آليات العمل وتبتعد عن القضايا المختلف عليها، وقلت أننا عندما نتفق على الآليات يمكن أن نتفق على أمور أخرى، ومن الضروري أن ننجح في الاتفاق على شئ والتوافق عليه. فلابد أن نتكاتف لأن الحريات تؤخذ ولا تعطى ولابد أن يدرك المواطنون أن للحرية ثمناً وضحايا.

فمن يريد الحرية لابد ان يجد ويعمل ولا يأخذها على هامش حياته. فلا يمكن ايجاد حركة فكرية في ظل كافة القيود المكبلة للحريات. وما نريده هو فك القيود التي تمنع المواطنين من تقديم أفكارهم فلنبدأ بالحريات وبدونها لن يجدي شئ.

د. وحيد عبد المجيد

لا يسعني في النهاية سوى أن أوجه الشكر لجميع المتحدثين، وأعتقد أن القضية قد طرحت للمناقشة طرحاً أولياً، ويقتضي الأمر مناقشات أخرى في مناسبات مقبلة ان شاء الله.

مـــلاحـــق

صالـــون ابن رشـــد
تجديد فكر الإسلام السياسى
فى إطار الديمقراطية و حقوق الإنسان

تدفع معظم القوى و الاتجاهات السياسية ، فى غمرة جدالها و حوارتها مع تيارات الإسلام السياسى و قواه ، بأن لهذا الأخير أطروحات أو منظومات فكرية لا تتسق و الخطاب الديمقراطى (كالتعددية الحزبية ، التداول السلمى للسلطة بين مختلف الاتجاهات ، الشعب كمصدر السلطة . الخ) أو خطاب حقوق الإنسان (كقضايا المساواة بين الرجل و المراة ، و حرية المعتقد و التعبير و الضمير ..)

و تتعزز الإنتقادات العامة تجاه الإسلام السياسى بالإستناد إلى أن القوى الإسلامية التى وصلت للسلطة فى بعض الأقطار ، أظهرت تعبيرات شمولية فى الممارسة ، بينما تفتقر القوى الإسلامية المنافسة على الحكم فى أماكن أخرى ، إلى مواقف محددة من موضوعتى الديمقراطية و حقوق الإنسان طبقا لما أفرزته و تواضعت عليه الخبرة الإنسانية العامة عبر مسار كفاحى طويل .

هذا فى حين يثير آخرون ، لا سيما من العاطفين على فكر الإسلام السياسى و تياراته الحركية ، بأن هذا الفكر يستحوذ بالفعل على ما يؤهله للتجاوب مع هاتين الموضوعتين بكل أبعادهما . و يرى هؤلاء أن الاحتجاج على الإسلام السياسى إنما ينبع من قراءة إما مغرضة أو خاطئة للتجارب التاريخية و للتفسيرات المستندة إلى خبرات قديمة أو محدثة غير ملزمة للباقين بالضرورة . و فى هذا الإطار جرى مؤخرا طرح أفكار ذات أفق متقدم يستحق النقاش و التأمل فيما يخص الموضوعتين المذكورتين .

و الذى لا شك فيه ، أن معالجة هذه الرؤى من مختلف أبعادها ، على أرضية من الفهم و الحوار المستنير تعد من أهم ما يمكن أن يسهم فى حل إحدى الإشكاليات المطروحة على الساحة السياسية و الفكرية العربية ، فضلا عما تنطوى معالجة كهذه من تجنيب المنطقة لمزيد من الانتهاكات لحقوق

الإنسان التى تجرى فى سياق الصدام القائم بين أصحاب هذه الاتجاهات و الرؤى المتعارضة .

صالون ابن رشد
تجديد الحركة التقدمية
فى إطار الديمقراطية و حقوق الإنسان

شغل الفكر التقدمى مساحة مرموقة على الساحة الفكرية المصرية و العربية ، و كان غداة الحرب العالمية الثانية بخاصة عاملا أساسيا فى ارتقاء حركة تقدمية مصرية ، ساهمت بدور بارز فى حالة النهوض الوطنى المصرى العام ، و مكنت الشعب المصرى من الصمود فى مواجهة تحديات خارجية كبيرة ، فضلا عن دور هذا الفكر و الحركة المجسدة له ، فى تحقيق إنجازات هامة على الصعيد الداخلى .

على ان الفكر التقدمى تعرض و الحركة التقدمية ، منذ منتصف السبعينات لهزات كثيرة ، و جرت عملية واسعة لإنتقاد مقولاته ، لا سيما المتصلة منها بموضوعتى الديمقراطية و حقوق الإنسان ، و من جراء تفاعلات كثيرة واصلت الحركة التقدمية و فكرها الانحسار ، خاصة بعد إنهيار الاتحاد السوفيتى ، حتى فقدا بنظر البعض جاذبيتهما و نفوذهما فى السنوات الأخيرة، مما استوجب لدى أصحاب البحث عن أسباب هذه الحالة و تداعياتها و إعادة مناقشة المفاهيم الأساسية للفكر التقدمى بكل تياراته على ضوء المتغيرات الداخلية و الخارجية بهدف الاستجابة الفاعلة لها ..

هام فى هذا الإطار التعرف على الرؤى الساعية لتجديد دماء الفكر التقدمى ، و الكيفية التى تسعى بها لمقاربة موضوعتى الديمقراطية و حقوق الإنسان ، خصوصا و ان هناك من يعتبر الفكر التقدمى و حركته ما زالت أمامهما فرصة لطرح نفسيهما كبديل فكرى و سياسى يمكنه تحقيق غايات مصر فى التقدم و الازدهار ، و ذلك برغم وجود رؤى منافسة على الساحة المصرية العربية لها مقاربات أخرى لمجالى الديمقراطية و حقوق الإنسان ، أبرزهما الرؤيتين الليبرالية و الإسلامية .

السؤال الذى يطرح فى هذا السياق هو الى حد يمكن للفكر التجديدى للحركة التقدمية أن يأخذ فى إعتباره تعزيز الديمقراطية و حقوق الإنسان و تحقيق الضمانات اللازمة للوفاء بهما على صعيد التنظيم الداخلى و أساليب العمل و البرنامج السياسى و العلاقة بالأطراف الأخرى .

تعتبر دراسة الأستاذ عبد الغفار شكر " نحو حركة تقدمية جديدة فى مصر" و التى نشرتها صحيفة الأهالي فى الفترة ما بين ٢٠ يوليو و ١٧ أغسطس، إجتهادا رياديا فى هذا المجال (مرفق تقديم كتبه أ. عبد الغفار شكر لهذه الدراسة لتعميمه على السادة المدعوين للمناقشة فى إطار صالون ابن رشد)

و تعميما للفائدة و رغبة فى الإضاءة المعرفية حول قضية تجديد الحركة التقدمية و موقع موضوعتى الديمقراطية و حقوق الإنسان منها ، فان المركز يعقد هذا الملتقى لمناقشة هذه القضية الهامة و التى لا نشك فى أنها أحد أسئلة الساعة المطروحة عربيا و عالميا أيضا .

صالـــون ابن رشـــد
تجديد الفكر القومى العربى
فى إطار الديمقراطية و حقوق الإنسان

لنحو سبعة عقود خلت ، شغل الخطاب القومى العربى على مستوى الفكر و الحركة ، مساحة واسعة فى إهتمامات الحياة السياسية العربية . و قد تمكنت بعض القوى السياسية القومية من الوصول بالفعل لسدة الحكم فى عدد من الأقطار العربية المركزية (مصر ، سوريا ، العراق .. الخ) مما يهيئ فرصة لاختبار مدى فعاليتها فى تحقيق الأهداف التى يتبناها هذا الخطاب .. و فى طليعتها ، كيفية تجاوز واقع التجزئة و الدولة القطرية إلى الوحدة ، و مواجهة المشروعات الإمبريالية و الصهيونية ، و النهضة الاجتماعية و الاقتصادية و الحضارية العامة .. الخ .

و من منظور تقويمى ، تظهر التجربة ، ان النداء القومى العربى ، فكراً أو حركة ، يحتاج إلى مراجعة نقدية و تجديدية معمقة ، بحكم اخفاقاته المتوالية

على مختلف الصعد . و هو الأمر الذى استشعره كثير من المعنيين على مستوى الفكر و الحركة ، و قدموا بهذا الخصوص إسهامات تستدعى التأمل و النقاش .

فى غمرة هذه الرؤى و المرجعات الشاملة و القائمة منذ بضع سنين ، تبدو موضوعتى الديمقراطية و حقوق الإنسان ، بصفتهما من الجوانب التى تناولها الخطاب القومى التقليدى على نحو يستثير أولوية المراجعة و تلح لدى بعض هذه الرؤى ، فكرة أنه حدث إهدار لهاتين الموضوعتين فى مسار الممارسة السياسية للقوى القومية و لفترة ممتدة . و إن هذا الإهدار أو الممارسة المعيبة ، كانا بمثابة أحد المعوقات الحقيقية أمام فعالية النداء القومى عموما و صدقيته

و سواء ارتد القصور فى جانبى الديمقراطية و حقوق الإنسان إلى عيب فى طبيعة الفكر القومى العربى ، أم كان مبعثه الممارسة اللامتسقة من جانب القوميين الحاكمين أنفسهم ، فان هناك ما يشبه الإجماع على ضرورة الإقرار بان هذين الجانبين ينبغى أن يقعا فى بؤرة القواعد الأساسية اللازمة لإصلاح الخطاب القومى فى المرحلة الحالية و المقبلة .

الحوار بين الإسلاميين والقوي السياسية الأخرى كآلية لتعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان

حالة الاستقطاب والاستنفار المتبادل بين التيارات الإسلامية وغيرها من التيارات السياسية فى البلاد العربية تؤثر سلبا على حقوق الإنسان فى أكثر من بلد عربى ويزداد هذا التأثير السلبى حيثما تشتعل مواجهات مسلحة، مثلما هو الحال فى الجزائر ومصر . وفى المقابل ، يمثل الحوار مدخلاً سلمياً قد يضمن وضع نهاية للإستقطابات والتوترات العنيفة بين الإسلاميين وغيرهم من التيارات السياسية . وهو مدخل قد يوفر ضمانات أرسخ فى البيئة السياسية لحقوق الإنسان .

وتدل التجارب الأخيرة على أن الحوار هو مدخل ضرورى ومطلوب بشدة ، ولكنه ليس سهلا ولا هو قائم على أسس راسخة وقوية . فقد أدى انهيار

الحوار – وربما إساءة إستخدام آلياته – إلى الحرب الأهلية فى اليمن . كما أن استبعاد الإسلاميين من الحوار الوطنى فى مصر قد قلل كثيراً من جدواه . وعلى حين ينفتح باب الأمل لحوار فعال فى الجزائر ، فليس هناك ما ينبئ بوضع أسس وضمانات كافية لنجاحه هناك .

ويتحمل المثقفون الديمقراطيون جانبا من المسئولية عن هشاشة واهتزاز مفهوم الحوار كمدخل لوضع ضمانات كافية للتحول الديمقراطى ولحقوق الإنسان. وقد آن الأوان لتحمل هؤلاء مسئوليتهم كاملة فى إغناء مفهوم الحوار وتأسيسه على ركائز قوية .

وتستهدف هذه الندوة المفتوحة الإقتراب من هذه المهمة ، وذلك باستشكاف معنى الحوار المطلوب ، وشروط فعاليته والأطر الشكلية والمضامين الموضوعية للحوار كمدخل لضمان حقوق الإنسان فى العالم العربى.

صالون ابن رشد
حقوق الإنسان : ميثاق الوفاق الوطنى و الانتخابات العامة فى مصر

تمثل الانتخابات لمجلس الشعب فى نهاية نوفمبر فرصة ممتازة لإلقاء الضوء على واقع حقوق الإنسان و الحريات العامة فى بلادنا و لبلورة الإجماع الوطنى حول الحاجة لضمان احترام هذه الحقوق و الحريات .

و مما لا شك فيه أن قضايا الحقوق و الحريات الأساسية سوف تطرح فى سياق هذه الانتخابات . غير أنها يمكن أن تطرح بصورة أقوى و أكثر تأثيرا باعتبارها أهم قضايا الانتخابات فيما لو كانت موضوعا لموقف منسق أو متحد بين قوى سياسية و شخصيات عامة عديدة .

و كان مشروع ميثاق الوفاق الوطنى قد تحرك حثيثا فى هذا الاتجاه . فمنذ نهاية العام الماضى و أثناء انعقاد المؤتمر الثالث الذى نظمته لجنة التنسيق بين النقابات المهنية تحت شعار " نحو مجتمع مدنى " طرحت فكرة وضع ميثاق للوفاق الوطنى يكون جوهره هو تأييد التطور الديمقراطى السلمى للبلاد و ضمان احترام حقوق الإنسان .

و بعد ما يقرب من عام كامل على بزوغ الفكرة لازال مشروع ميثاق الوفاق الوطنى يتعثر و يواجه عقبات تحول دون صدوره بسبب خلافات سياسية حول جوانب معينة من مشروع الميثاق .

و قد يستغرق الوصول إلى وفاق حول الجوانب الخلافية من مشروع الميثاق الوطنى وقتا طويلا ، و هو ما يحرم الأمة من فرصة الإطلاع على موقف جماعى متحد من قضية الديمقراطية و حقوق الإنسان أثناء الانتخابات الراهنة.

و يتشرف مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بدعوة سيادتكم للمشاركة فى مناقشة إمكانية إصدار ميثاق للوفاق الوطنى ينصرف تحديدا لقضية الديمقراطية و حقوق الإنسان ، و يكون مفتوحا لانضمام هيئات المجتمع المدنى و الشخصيات العامة ، و ذلك أثناء الانتخابات أو فى أعقابها مباشرة ، حتى لا نعلق صدور موقف تحقق عليه الإجماع العام بالفعل بالتوصل إلى صياغات تحقق التوافق فما يتعلق بأمور خلافية .

و قد تطرح فى هذا الإطار أفكار أو بدائل أخرى لتأكيد أو تعميق الاتفاق حول الدفع للتحول الديمقراطى و احترام حقوق الإنسان فى بلادنا .

و من الممكن ، بل و الضرورى ان تتناول المناقشة فى إطار صالون ابن رشد الذى يعقده مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان الجوانب التالية :

إمكانية جعل الديمقراطية و حقوق الإنسان قضية رئيسية فى الانتخابات العامة الراهنة .

إمكانية بناء موقف موحد من قضية الديمقراطية بين القوى السياسية و النقابية خلال الانتخابات من خلال إصدار ميثاق وطنى خاص بهذه القضية وحدها .

الوسائل الأخرى أو الأفكار البديلة لوضع قضية الديمقراطية و حقوق الإنسان على رأس جدول الأعمال فى الانتخابات الراهنة .

كيفية متابعة الحوار حول ضمانات التحول الديمقراطى السلمى و حقوق الإنسان بعد الانتخابات العامة

و يسر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن يدعوكم للمشاركة فى مناقشة هذه القضية .

فهرس

المقدمة ٥

الفصل الأول: إشكاليات تجديد فكر الإسلام السياسي في إطار

الديمقراطية وحقوق الإنسان ١٣

الفصل الثاني: إشكاليات تجديد الفكر التقدمي (الماركسي) في إطار

الديمقراطية وحقوق الإنسان ٦١

الفصل الثالث: إشكاليات تجديد الفكر القومي العربي في إطار

الديمقراطية وحقوق الإنسان ٩٦

الفصل الرابع: الحوار بين الإسلاميين والقوى السياسية الأخري كآلية

لتعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان ١٣٨

الفصل الخامس : ميثاق الوفاق الوطني والإنتخابات العامة

في مصر ١٧٢

ملاحق ٢١٩

إصدارات مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: سلسلة مناظرات حقوق الإنسان:

١- ضمانات حقوق الإنسان فى ظل الحكم الذاتى الفلسطينى (بالعربية والإنجليزية): منال لطفى؛ خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.
٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقى الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.

تحت الطبع:

٣- حقوق الإنسان فى ظل النظم الشمولية - حالة السودان ١٩٨٩- ١٩٩٤
٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين فى ظل عملية السلام.

ثانياً: كراسات مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.
٣- الحقوق المدنية والسياسية فى الدساتير العربية، فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان فى الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. احمد عبدالله.
٦- حقوق الإنسان، الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقى.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان
تقديم: محمد السيد سعيد، تحرير: بهي الدين حسن
٢- تجديد فكر التيارات السياسية فى إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان
٣- التسوية السياسية: الديمقراطية وحقوق الإنسان.

مطبوعات أخرى:

١- "سواسية": نشرة غير دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
٢- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP
٣- رواق عربى: دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية
٤- حقوق الإنسان: إشراف د. محمد السيد سعيد - سلسلة المعارف منشورات دار الغالى - القاهرة - ستصدر طبعة ثانية منقحة
٥- كيف يفكر طلاب الجامعات فى حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التى أعدها الدارسون - تحت اشراف المركز - فى الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث فى مجال حقوق الإنسان)

مشكلة الديمقراطية فى العالم العربى ليست مشكلة هذا التيار أو ذاك،إنها مشكلة مجتمعية.

عبد الغفار شكر

نزع القداسة عن حركة الإسلام السياسى وتفكيك احتكار تمثيل دين الأغلبية مسألة أساسية، حتى يرتكز التفاعل السياسى المدنى على قواعد سياسية مدنية.

نبيل عبد الفتاح

جماعة الإخوان المسلمين ليست هى الإسلام، ورأيها ليس هو الإسلام، حتى لو استندت إلى أصول أو تفسيرات دينية، ومن يخالفها قد يكون على صواب.

مأمون الهضيبى

الأغلبية فى الديمقراطية لايمكن أن تكون دينية أوعنصرية أو لونية بل يجب أن تكون مفتوحة لكل المواطنين

سعيد النجار

الديمقراطية ليست مجرد آليات أو مؤسسات، بل هى قبل كل شىء ثقافة القبول بالآخر.

حيدر إبراهيم على

مطلب الديمقراطية اليوم هو مطلب المثقفين، أما مطلب الشعب فهو العدل. فالديمقراطية الآن قضية ثقافية.

حسام عيسى