السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى

د. مصطفى الفقى - السيد ياسين - المستشار طارق البشرى
محمد سيد أحمد - د. أسامة الغزالى حرب - د. محمود أباظة

obeikandl.com

obeikandl.com

محاولة للخروج من الدائرة المفرغة.

هذا وصف دقيق لهذا النقاش الذى مثلته ندوة السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى.

كانت - بالفعل - محاولة لكسر زنازين الجمود الفكرى والعقائدى، ومحاولة للانطلاق خارج إطار العجز وعدم الإمكان، ومحاولة للالتحاق بالمستقبل والتعبير عنه خارج نطاق الماضوية والاستغراق فيها.

فإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله، وانتماءاته - الآن - الارتباط بالمقولات القديمة، واعتماد مرجعية الماضى، والإعلان العصبى عن أن طرفاً ما يمثل التاريخ، وأن بقية الأطراف ضد هذا التاريخ.

وإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله وانتماءاته - الآن - الانخراط فى معزوفة صاخبة بحثاً عن تفسيرات لهذا الماضى تبدو متسقة مع العصر، وتنقيباً عن تأويلات لهذا الماضى تبدو متمشية مع الزمن، وطرحاً لتبريرات حول هذا الماضى تبدو منسجمة مع المستقبل، وخطورة هذا النهج تبدو بوضوح حين لا يكون فى النصوص القديمة ما يتسق مع العصر، أو يتمشى مع الزمن، أو ينسجم مع المستقبل، على حين تلصق بها محاولات التفسير والتأويل والتبرير صفات ليست لها . . . وهنا ينفصل العقل العربى عما يجرى فى الدنيا تحت رعاية شعار «إن مقولاتى صالحة لكل زمان ومكان».

وإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله وانتماءاته - الآن - استيراد

مشاكل الطروحات الفكرية والفلسفية والسياسية الغربية، ومحاولة تلبيسها عسفاً للواقع العربى، أو جبر هذا الواقع العربى أن ينحشر فى إطارها، من دون إدراك حقيقى - ليس فقط لخطورة استخدام مرجعيات ترتبط بالماضى - وإنما لخطورة استخدام مرجعيات ترتبط بماض ليس ماضينا.

. . . . . .

الإشكالية كبيرة . . والمحاولة واجبة للخروج من الدائرة المغلقة، ولكسر زنازين الجمود الفكرى، والانطلاق خارج إطار العجز وعدم الإمكان، وللالتحاق بالمستقبل والتعبير عنه.

ومن هنا عُقدت هذه الندوة فى السادسة من مساء ١١ أكتوبر عام ١٩٩٣، وشارك فيها الدكتور مصطفى الفقى المفكر المعروف ومدير المعهد الديبلوماسى فى القاهرة، والأستاذ السيد ياسين مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والمستشار طارق البشرى نائب رئيس مجلس الدولة، والدكتور أسامة الغزالى حرب رئيس تحرير دورية السياسة الدولية، والدكتور محمود أباظة رئيس لجنة الشباب فى حزب الوفد الجديد.

كانت هذه الندوة مثالاً جيداً جداً، فى إظهار جوانب اللقاء والالتقاء المتاحة فى حوار وطنى، يضم الفرقاء المختلفين، بل وبدا المشاركون فيها راغبين، ساعين إلى هذا اللقاء.

كما ظهرت فيها - إلى حد كبير - خطورة استخدام بعض المصطلحات من دون خلق «اتفاق» أو «وفاق» حول تعريفاتها، بل وظهر أن شيوع وذيوع بعض التعريفات غير الدقيقة على الساحة السياسية والفكرية فى مصر وبالذات فى الصحف، هو مسبب أساسى لحالة عدم تمثل الأبجديات الخاصة بكل تيار، ومن ثم الانخراط فى عمليات النفى المتبادل من ممثلى أى تيار لممثلى بقية التيارات.

هذا - بالطبع - فيما يتعلق بتعريفات المصطلحات المتداولة والمتعارف عليها،

فكيف يكون الحال بشأن مصطلح أُطلق فى هذه الندوة للدلالة على حالة فكرية وسياسية معنية من دون سوابق فى استخدامه، إذ خرج بمعنى السلفية من دائرة التعبير عن الإسلاميين فقط، إلى دائرة أوسع تشمل ممثلى التيارات الأخرى، وتمثل حالة من حالات الاستغراق فى الماضوية والركون إليها، والقعود عن التجديد والالتحاق بالمستقبل.

. . . . . .

صاغ **الدكتور مصطفى الفقى** رؤيته ورأيه صياغة محكمة، تنقلت بسلاسة منطقية فريدة بين عناصر التاريخ والفقه والفكر السياسى والاجتماعى، وقدمت إسهاماً تجديدياً لافتاً، كانت عناصره:

* أن السلفية السياسية ليست نقيضاً للتجديد.

* أن التجديد يمكن أن يرتبط بالعودة إلى مراحل سالفة فى التاريخ.

* أن السلفية تساعد على التجديد من منظور انتقاء الأفضل من الماضى ومزجه بالأفضل فى الحاضر.

* أن تآكل الفكر القومى أدى إلى بروز نزعة شعوبية وأن الصراع بين التيارين القومى والإسلامى مصطنع ولا مبرر له، إذ أن كل الظروف تدفع للالتقاء والتعايش بينهما.

* أن المنطقة ستدفع ثمن محاولات تهميش الإسلام والعروبة.. ما لم نرفع أى تناقض بينهما.

. . . . . .

أما **محمد سيد أحمد** فقد بدا معنياً بالجانب الفلسفى لإشكالية الندوة الرئيسية، وإن تطرق إلى عدد من الجوانب السياسية التطبيقية، وجاء فى آرائه:

أن السلفية السياسية قائمة فى كل الأيديولوجيات التى تُرجع المتغيرات إلى ثوابت، وأن الثابت - عندنا - هو الرفض، والمتغير هو الأيديولوجية، وأن

الماضى فى السلفية السياسية متخيل أكثر منه ماضياً حدث فعلاً، وأن العيب فى النظرية الماركسية وليس فى تطبيقاتها، وأنه من الخطأ حصر السلفية فى الارتباط بنموذج وإلا ما كان الشيوعيون الذين أدانوا موسكو سلفيين، وأن فوكوياما ابتدع ليبرالية مطلقة كنقيض للتاريخ، وأن الليبرالية أكثر قدرة من غيرها على أن تتخلص من السلفية، وأنه لم يكن ممكناً التوفيق بين القومية والماركسية لأنهما مشروعان متعارضان.

. . . . . .

وقال **السيد ياسين**: إن السلفية توجد فى أى مجتمع متقدم أو متخلف، وإن السلفية السياسية لا تمثل مشكلة إلا إذا كانت تياراً سائداً، وإن الخطابات السياسية السلفية غالبة على كل الاتجاهات فى مصر، وإن النقد الذاتى العربى يعانى فقراً رغم وجود بوادر مشجعة.

. . . . . .

أما **المستشار طارق البشرى** فقد عرض عناصر رأيه الحاسمة والمتوازنة على النحو التالى:

* من يجدد داخل إطار أيديولوجى معين، لابد أن يعود إلى المصدر.
* أن السلفية ليست ضد التجديد ولا ضد المستقبلية.
* أن الماضى هو تجربة الإنسان وأساس مرجعيته ومعاييره.
* أن السلفية لا صلة لها بالغلو أو التطرف أو الجمود.
* أن ظروفنا الراهنة لا تسمح بإقامة مشروع قومى عام.
* أن أسلوب إدارة الحوار العربى لا يتيح استيعاب كل العناصر الإيجابية، ولا يصل بنا إلى تكامل.
* لا يوجد تعارض بين الإسلام والقومية والليبرالية لأنها مستويات مختلفة.

. . . . . .

ومن جانبه طرح **الدكتور أسامة الغزالى** حرب أسخن الآراء والمداخلات فى هذه الندوة، والتى كانت مثاراً لتعقيبات عديدة حين قال: إن السلفية السياسية تتناقض مع التحديث والتقدم، وإن السلفية لا تتعلق بنصوص وإنما بحنين إلى نموذج كامل، وإن صدام حسين ليس سلفياً، وإنما متخلف، وإن الثنائيات الفكرية والسياسية ظاهرة عادية لا عيب فيها، وإن الليبرالية الوفدية سلفية ترتبط بنموذج ما قبل ١٩٥٢ فى مصر، وإن التناقض بين الإسلام والقومية أساسى وليس مصطنعاً، وإن مشكلة السلفية ليست فى العودة إلى النص وإنما إلى ممارسات لا علاقة لها بالنص، وإن المتغيرات العالمية الهائلة تدفع إلى وتُبرر الترحال الفكرى.

. . . . . .

أما **الدكتور محمود أباظة** فقد سعى إلى تفسير موقف الليبرالية مما هو سلفى، مفرقاً بين ما يتصوره البعض سلفية ليبرالية، وبين ضرورة إعادة إنتاج المقولات الليبرالية بعد صمت كامل فرضته عليها ثورة يوليو، وقال: إن السلفية موجودة فى الغرب، كما فى العالم الإسلامى، وإن التناقض بين الحنين إلى الماضى والأمل فى المستقبل هو من طبائع الأمور، وإنه لا توجد سلفية ليبرالية لأن الانطلاق من الفرد يكفل التجدد، وأن الطابع الشمولى لمشروعيه القومى والإسلامى يفرض التعارض بينهما.

. . . . . .

ومضت وقائع هذه الندوة تطرح مثالها المتميز، المُظهر لإمكان اللقاء والالتقاء فى حوار وطنى، يضم الفرقاء المختلفين، وتطرح - أيضاً - تصويباتها وتصحيحاتها لحالة فوضى التعريفات والمصطلحات على الساحتين الفكرية والسياسية فى مصر.

وفيما يلي نص الندوة:

د. عمرو عبد السميع : لعل مصطلح السلفية السياسية - فى حد ذاته - قد يحتاج إلى إيضاح، فالملاحظ أن معظم التيارات الفكرية والسياسية تتبنى تقديس النصوص بحيث ترى أن الحقيقة حقيقة واحدة ومطلقة. نحن نتساءل عما إذا كان هذا يرجع إلى خلل فى بنية العقل العربى نفسه، أو فى الأيديولوجيات والأفكار الأكثر رواجا واستهلاكا فى المجتمع العربى، أو أن معتنقى هذه الافكار والأيديولوجيات الذين يعجزون عن مجاراة التطور الذى يحدث فى مجتمعاتهم، أو فى البيئة السياسية التى قد تعوق الحوار السياسى بين الأطراف المختلفة بما يدفع كل طرف إلى الانسحاب على ذاته والانغلاق فى أسر الجمود الفكرى والعقائدى؟

السيد ياسين: حين دُعيت لهذه الندوة عن السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى، فكرت أولاً ماذا تعنى السلفية السياسية، وأعتقد أن للسلفية السياسية معنيين أساسيين، المعنى الأول: هو التشبث بالنصوص الأيديولوجية القديمة والتفسير الحرفى لها أياً كان النص الأيديولوجى، فالمقصود هنا هو التشبث بالنصوص المؤسسية للأيديولوجية والتفسير الحرفى لها.

والمعنى الثانى فى تصورى: أنها تعنى التشبث بممارسات سياسية قديمة، وعدم الاقتناع بأن تغير الظروف لابد أن يؤثر على اتجاهات الممارسة ففى أى مجتمع سياسى هناك سلفيون، سواء كان مجتمعا متقدما أو مجتمعا متخلفا، ولكن تبقى نسبة السلفيين إلى المجددين والمبدعين، فهذه هى القضية وبشكل عام لا نخشى موضوع السلفية السياسية إلا إذا أصبحت تيارا سائدا فى المجتمع، هنا يصبح المجتمع السياسى فى حالة خطورة أو فى حالة جمود، لكن فى جميع الأحوال هناك فى أى مجتمع سياسى خطاب سلفى سواء كان ماركسياً، أو ليبرالياً، أو إسلامياً، وهناك أيضاً خطابات تجديدية، ولكن يحدث الخطر حين يسود الخطاب السلفى فى الفكر أو فى الممارسة.

ولعلنا نعانى هذا فى مصر فى الوقت الراهن إلى حد كبير، حيث توجد غلبة للخطابات السياسية السلفية فى كل الاتجاهات، وكلمة سلفية سياسية يمكن أن تكون مجردة لذلك ينبغى أن نصفها بشكل عينى محسوس، آخذين فى الاعتبار أنها قرينة للخطابات السياسية الأساسية فى مجتمعنا، فهناك سلفية سياسية إسلامية أى الإسلام السياسى، وهناك سلفية ماركسية، وهناك سلفية ليبرالية، وهناك سلفية قومية عربية متمثلة فى التيار القومى العربى.

ولكل نوع من أنواع السلفيات هذه أسباب وأنا سأكتفى بالإشارة الموجزة إلى تصورى لسبب وجود السلفية فى كل تيار.

بالنسبة للتيار الإسلامى السياسى أعتقد أن مشكلة هذا التيار ترتبط بالخشية من الاقتراب من باب التجديد بعد أن سادت ردحا من الزمن، فكرة إغلاق باب الاجتهاد، مما يدل على أن مسألة الاقتراب من النص الدينى تحوطها محاذير، لكننى أتكلم عن التيار السياسى الإسلامى الراهن فى طروحاته أو تيار الإسلام السياسى وهى طروحات سلفية وتحلم بما أسميه الفردوس المفقود، هذا الفردوس المفقود هو الماضى الإسلامى الذهبى أو كما كتب أحد كبار المفكرين الباكستانيين الإسلاميين المجددين أن الهدف الأسمى لهذا الخطاب الإسلامى هو استعادة مجتمع المدينة، وله كتاب اسمه «مستقبل الحضارة الإسلامية» يتحدث عن مشروع العمران نسبة لعمران ابن خلدون، ويقول إن هدف هذا المشروع هو استعادة مجتمع المدينة.

هذا المفكر اسمه سرداد، وهو من أحسن الكتّاب الإسلاميين الباكستانيين، ولذلك اندهشت لقوله هذا، فهو رجل مثقف ثقافة واسعة المدى وعصرية، وعالم اجتماع على أعلى مستوى، والحديث عن استعادة مجتمع المدينة هذا أسميه الحلم بالفردوس المفقود.

أما جمود النص الماركسى فأحد أسبابه فى تصورى التشبث بالعودة إلى الجذور، جذور الأيديولوجية الأولى وفشل محاولات التجديد، وقد أشير إلى

محاولة «التوسير» فى فرنسا لتجديد النص الماركسى من خلال قراءة جديدة له، وهذه المحاولة أحدثت ضجة فى العالم كله، وتوجد مدرسة «التوسيرية» إن صح التعبير، ولكن انتهى مشروعه بالفشل، وذهب إلى روما فى مؤتمر شهير عقدته روسانا روسندس التى كانت عضوا بالحزب الشيوعى الإيطالى واستقالت منه وكان لعنوان المؤتمر دلالة، وهو «الماركسية فى المجتمعات ما بعد الثورية».

وقال التوسير كلمة مهمة وهى: «كنا نبحث فى مشروعنا للتجديد فى قراءة الماركسية عن جوهر خالص للنظرية، فاكتشفنا أنه ليس هناك لائحة نظرية جوهر خالص»، فمحاولة القراءة فى النص للعثور على الجوهر النقى الخالص هى فكرة ميتافيزيقية، وليس هناك نص له جوهر خالص يمكن أن نبحث عنه وننفى عنه الجمود»، وأنا أعتقد أن هذه فكرة ثمينة عند التوسير.

أما جمود النص الليبرالى المصرى، فقد أدى إلى ما أسميه إعادة إنتاج نفس المقولات القديمة، لماذا؟ لأن هذا النص الليبرالى المصرى فى الواقع وقف عند الليبرالية فى لحظة ما من لحظات تطورها ولم يلتفت إلى التطورات الكبرى فى الخطاب الليبرالى المعاصر، وأنا أدعى أن الليبرالى المصرى ليس عنده أية فكرة عن التطورات الحديثة لليبرالية الغربية وخصوصا الثورة التى أحدثها «جون رولز» فيلسوف «هارفارد» فى كتابه «نظرية العدل» حين ذكر أن هناك مبدأين للعدل هما الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، ولأول مرة فى تاريخ الليبرالية تدخل العدالة الاجتماعية فى صميم بنية النظرية الليبرالية، وكتاب «جون رولز» أحدث ثورة فى العالم كله، لكن لا أعتقد أن الليبراليين المصريين على وعى بهذه الثورة الليبرالية، وبالتالى هم يعيدون إنتاج المقولات القديمة نفسها، التى هى أشبه ما تكون بليبرالية القرن التاسع عشر، وأعتقد أن أى حديث عن السلفية العربية ينبغى أن يبتعد عن التجريد وأن ندخل فى الأنماط المختلفة للسلفيات الموجودة.

د. عمرو عبد السميع : اسمح لى أن أسأل - أيضاً - فى هذا الإطار حول ما ذكرت قبل قليل عن البيئة السياسية وكيف تدفع عبر غياب الحوار إلى تخندق

كل أصحاب فكر معين فى خندق ينغلق على مقولاته الفكرية القديمة، وأن أسأل أيضا عما إذا كانت هذه مسئولية السياسيين أو المثقفين؟

السيد ياسين: هذا السؤال ينقلنى إلى نقطة كنت أود تأجيلها، لكن يمكن فتحها الآن، لأن السلفية فى مقابلها فكرة التجديد، حيث نقيض السلفية هو التجديد، فى الفكر النظرى وفى الممارسة أيضا وفقا لهذا الفكر، والتجديد يقتضى حرية الاجتهاد فى ضوء ضمان حرية التعبير، وفى ضوء الإيمان بمشروعية التعددية الفكرية وقبول الآخر، فالاجتهاد والتجديد يفترضان عدم نفى الآخر والدخول فى حوار مع الآخر، إنما أهم ما فى موضوع التجديد -أعتقد- هو الإيمان بأنه فى الوقت الراهن انتهى عهد ما يمكن تسميته الأنساق الفكرية المغلقة، سواء كانت ماركسية أو رأسمالية جامدة أو ليبرالية، وهذه إحدى مقولات ما يسمى «ما بعد الحداثة» أى سقوط ما يسميه «ليوتار» الفرنسى «الميتاناراتيفز» وأنا أترجمها بالأنساق الفكرية المغلقة التى تنهض على أساس مجموعة مسلمات تُسلم -حتمياً- إلى مجموع نتائج، وهذا النسق سقط، وأصبح التفكير مفتوحاً بشكل مختلف، إنما أهم مسألة فى التجديد الفكرى هى مسألة النقد الذاتى، وكيف يمارس كل تيار النقد الذاتى لطروحاته ولممارساته.

لكن النقد الذاتى العربى فى أزمة وفى فقر، وإن كانت هناك بوادر مشجعة، فقد ظهرت للمرة الأولى محاولات فى النقد الذاتى العربى فى السنوات الأخيرة، وأهمها كتاب عبد الله النفيس عن الحركة الاسلامية بعنوان «أوراق فى النقد الذاتى»، فللمرة الأولى يمارس التيار الإسلامى النقد الذاتى، وهناك أيضاً فى النقد الذاتى الماركسى كتاب كريم مروة بعنوان «حوارات» والندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية عن «الحوار القومى العربى» تضمنت نقداً ذاتياً للقوميين والإسلاميين، وقبلها الندوة التى عقدها المركز نفسه عن «مسألة تقييم ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢» وكان منها نقد ذاتى للناصريين، وأعتقد أن هذه بداية الخلاص من السلفيات، بأن يمارس كل تيار نقده الذاتى، ولكن النقد الذاتى لا يكفى فى تصورى، فمن أجل تجديد الفكر العربى لا بد مما أسميه

الدراسة النقدية لفكر الآخر، هذه نقطة أساسية سواء كان الآخر داخل المجتمع أو الآخر الغربى أو خارج المجتمع عموماً، هذه الدراسة النقدية لفكر الآخر لا بد أن تقود - إذا تمت بشكل منهجى - إلى الإبداع والتجديد فى ضوء الذاتية الثقافية للمجتمع وفى ضوء الخصوصية السياسية لكل مجتمع عربى معاصر.

د. عمرو عبد السميع : الدكتور مصطفى الفقى الملاحظ أن طرح مصطلح السلفية فى حد ذاته يقوم على افتراض وجود الفكر البديل، هذا الفكر البديل كيف يمكن أن يقوم فى المجتمع العربى وفى المجتمع المصرى فى ظل سيادة ما يسمى بتقديس النصوص مرة أخرى؟

د. مصطفى الفقى: أعتقد أن السلفية عموما دون الدخول فى تقسيمها إلى تيارات مختلفة تعنى فى تعبيرها البسيط عودة إلى الأصول أو بحث عن الجذور، وهى ترتبط بعدد من العوامل تأثرت بالواقع الذى توجد فيه، وربما يكون هناك عامل سيكولوجى مثل الحنين إلى الماضى، وقد يكون هناك عامل سياسى اجتماعى مرتبط بالبحث عن الهوية، يعنى الإحساس بميوعة الشخصية القومية وغياب الذات يدعو - فى الغالب - إلى البحث فى تاريخ السلف وتأثير هذا التاريخ على صياغة الحاضر وبالتالى المستقبل. ولذلك السلفية قد ترتبط بفكر أو عودة إلى فكر معين، أو ترتبط بكاريزما شخص معين، يعنى حتى مجرد اهتمام المسلمين مثلا بالبحث فى سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، لا أستطيع أن أقول إنه مجرد حنين إلى الماضى، أو بحث عن الهوية، إنما هو محاولة استعادة مجتمع فاضل يتصورون أن فيه خلاص المسلم، فالمسلم فى لحظتها كانت له السيادة والريادة، وهو صاحب الكلمة والمنعة والعزة والعدل الاجتماعى وغيرها من القيم، ويقارن هذا بما هو فيه الآن من مظالم وضغوط، وطمس للهوية، وتذويب للشخصية وتفوق الآخر، يعنى أقول إن السلفية لا ترتبط إلا بالعصور التى يشعر فيها الفرد بالضياع أولاً وبالشعور بالنقص أمام الآخرين على نحو يدعوه للبحث فى الأصول، وهذا يشبه - حتى - علاقات الأفراد، فعندما يجد الشخص أن مركزه السياسى والاجتماعى يتدهور يتجه إلى

البحث عن الأنساب أى إلى من ينتسب ومن كان جده ومن كان أبوه، السلفية ليست مرتبطة بالمفهوم الدينى - فحسب - وإن كان هذا هو الشائع، يعنى كل الاهتمام بالسلفية فى العقود الأخيرة مرتبط بمفهوم العودة إلى النصوص والأصول الدينية بالدرجة الأولى، إنما طبعا السلفية أوسع من هذا لأنها تتصل بكل التيارات الموجودة، يعنى أذكر - مثلاً - وأنا فى الهند كانت هناك حركة سلفية قوية عند الهندوس فى صورة عودة إلى الجذور وإحياء الهندوكية كتراث ثقافى ودينى، لأن الهندوكية ليست ديناً بقدر ما هى ثقافة ونمط من الحياة، وكان هذا يدعوهم إلى رفض الوجود الإسلامى ورفض التاريخ الاسلامى ومحاولة هدم المساجد واستعادة المعابد، فهى ترتبط بضغوط توجد فى عصر معين وتحفز الأفراد إلى هجرة زمنية ترتبط بفترات معينة فى التاريخ يستدعيها الخاطر لكى يتمثلها، وهنا أريد ان أشير قبل أن أجيب على سؤالك مباشرة إلى نقطة قد أختلف فيها مع البعض، وهى أننى لا أتصور أن السلفية - بالضرورة - نقيض للتجديد، فقد تكون صيغ التجديد أو بمعنى آخر تطور المجتمعات، مرتبطة بالعودة إلى بعض المراحل السابقة فى التاريخ وهى - حتى - شبيهة بظاهرة الموضة، فأحيانا من أجل تجديد شكل الأزياء والملابس يعود الإنسان إلى أزياء الثلاثينيات والعشرينيات وكذلك يرجع إلى «موديل» السيارات القديم، فأقول - إذن - إنه ليس مجرد البعد الزمانى لفكرة السلفية يجعلها بالضرورة متناقضة مع حياة العصر، فمن الممكن انتقاء بعض مظاهر السلفية السياسية - بمعنى محدد - لتصبح ركيزة لتقاليد سياسية تستعاد أو تستمر، يعنى مثلا فكرة مثل فكرة نسق أو أسلوب اختيار الحاكم، فمن الممكن أن يتم بانتخابه وفقاً للديمقراطية الغربية، لكن بأن يأخذ شكل تنصيبه بعض مظاهر حياة السلف، وقد لا تكون سيئة لأنها تحافظ على الشكل وأنا ممن يؤمنون بأن الشكل جزء من المضمون، واستمرار التقاليد مهم ولازم، فقد يرتبط التجديد أحيانا بإحياء بعض مظاهر السلف، ولا تصبح السلفية فى هذه الحالة بالضرورة نقيضا للتجديد، بشرط أنها لا تكون مسألة نقلية كاملة وإنما

مسألة عقلية انتقائية، أى اختيار ما هو أفضل فى تلك المجتمعات وتطويره، وهذا يخدم الشخصية القومية ويخدم الهوية، أو يدعم قضية الذات وبروزها فى المجتمع، وأنا أتمثل دائماً النموذج الهندى، فالشخصية الهندية ترفض الميوعة وترفض الاندماج فى المجتمعات الغربية، وتحافظ على الهوية ارتباطا بفكر سلفى خاص بشخصية الهندى فى المجتمع الهندى القديم، ويظهر ذلك فى مظاهر الزواج والحياة وطبيعة الأكل وشكل الأكل وطقوسه.

وآتى إلى السؤال حول ما إذا كان غياب نظم بديلة أو فلسفات سياسية هو الذى يدعو إلى اعتناق فكر السلف أو العودة إلى السلفية؟، طبعا هذا جزء مهم من الموضوع، وهو الإحساس بأن تجربة النظم المختلفة أثبتت فشلها، فأصبحت العودة إلى السلفية أكثر الأمور راحة لأن فيها جزءا من الراحة النفسية لمن يفكر فى اعتناق شىء معين تعرض للتجريب، وجربه آباؤه وأجداده وعاش فيه الأسلاف، فهذا يعطى إحساساً بنوع من الطمأنينة ورضا الذات، وعلى المستوى الجماهيرى الأكبر، يمكن أن يحدث هذا، وأظن أن السلفية فى الإسلام فيها هذا المعنى، معنى الركون إلى ما نجح فيه السلف وارتبط فى الذهن بالنجاح والتفوق والتميز فى وقت تنهار فيه النظم القائمة أو تفشل أو لا يتحقق بها النجاح المطلوب.

والموضوع يرتبط دائماً بكاريزما، حتى عندنا على المستوى العربى، فأحيانا عندما نفكر فى المجتمع العربى فى لحظات تفوقه حيث برزت فى التاريخ أسماء ارتبطت بهذا التفوق، فهذا يثير فى الذهن الكثير من نوازع الرضا، والحنين للماضى، والرغبة فى ربط التجديد بهذه الأفكار، يعنى أقول ليست كل السلفية فيها معنى الرجعية مثلا، بالعكس قد تكون السلفية أمراً يساعد على التجديد وهو انتقاء الأفضل من الماضى ومزجه فى الأفضل من الحاضر، فأنا لا أرى أن السلفية يجب أن تكون نقيضا للتجديد.

طبعا زيادة دور الفرد فى مرحلة تاريخية معينة تؤدى إلى الرغبة فى العودة إلى الماضى وبخاصة أن التاريخ ملىء بالأوهام، لأن بعد الشُّقة الزمنية عن

الحدث تجعل له صورة مثالية تماماً مثل البعد عن اللوحة، حيث تختفى المظالم والخطايا، ويظهر بريق المجد الذى يستدعيه الخاطر لعصر يعيش فيه ويتصور أن هذا هو الأفضل.

وتجديد الفكر يحتاج إلى رؤية شاملة وكاملة، قد يكون الماضى جزءاً منها وهذا يؤكد إلحاحى على رفض مفهوم التناقض بين السلفية والتجديد وبشرط ألا تكون السلفية هى نقل للماضى بما له وما عليه، وإنما تكون عملية انتقائية تسمح بإظهار الهوية، وإبرازها، وفى نفس الوقت التواؤم مع أفكار أخرى شائعة فى العصر تسمح بنظام بديل لا يكون نقلا من مجتمعات أخرى، وهذا ليس حلا توفيقياً بقدر ما هو تطبيق للواقع، وهناك تجارب كثيرة جدا، فعلى سبيل المثال يوجد مجتمع متقدم وينطوى على تحديث فى كل الأطر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومع ذلك يتضمن ظلالاً معينة من سلفية، وهذا يظهر بالذات فى المجتمعات الآسيوية، حيث تشعر بأن ظلال تاريخ ثقافى تطل على الناس وتربط ماضيهم بحاضرهم، وبوجود نوع من الاستمرار ودوام التقاليد.

د. عمرو عبد السميع : أستاذ محمد سيد أحمد نحن بصدد أوضاع إقليمية ودولية جديدة تجعل كل ما هو منسوب إلى الماضى له مرجعية مختلفة عن هذا الواقع الذى نعيشه، نحن بصدد تغيرات كونية تشمل انهيار الاتحاد السوفييتى وتداعيات أزمة الخليج، وتشمل - فيما تشمل أيضاً - الاتفاق الفلسطينى - الإسرائيلى، فى تصورك ما هو المأزق الفكرى الذى وقعت فيه التيارات الفكرية فى مصر وفى العالم العربى نتيجة مثل هذه الأوضاع الجديدة؟

محمد سيد أحمد: أبدأ أولاً بالحديث عن مفهوم السلفية، لأننا - اليوم - بصدد ندوة علمية وفلسفية أكثر منها سياسية، وليست صدفة أننا - من حين لآخر - نعود إلى العموميات والأساسيات، والسلفية كلمة حديثة فى علم السياسة، وحتى كرؤية فلسفية. ولذلك لم يستقر لها مفهوم محدد، وهى تهل فى المعرفة بصورة أو بأخرى، وربما تكون بدأت بالسلفية الدينية، ولكن عُمِّمت على مختلف المدارس الفكرية، وأعتقد أنه إذا بحثنا عن تعريف سريع فهى

تعنى مرجعيات منسوبة إلى الماضى بدلا من المستقبل، أى تنطلق من مرجعيات فى الماضى، وهى نتاج إشكالية تغيير مفاجئ فى العالم، مما أشعرنا بأن مرجعيات سابقة لا يجوز الافتراض بأنها صحيحة، لأنها مرجعيات، وانتهينا عند هذا لأنه لا بد من إعادة النظر فى أشياء كثيرة، فربما المسألة قفزت للمقدمة بسبب هذه الأوضاع التى نحن فيها، طبعا هذا يثير إشكاليات كثيرة، أولاً قضية الثوابت والمتغيرات، يعنى فى نهاية الأمر المفترض أن هناك ثوابت وهناك متغيرات، طبعا السلفية هى إرجاع متغيرات إلى ثوابت، السلفية هى رفض متغيرات معينة وإرجاعها ونسبتها إلى الثوابت بينما يقتضى الجديد النظر إليها كمتغيرات وليس كثوابت، فهى تنطلق من نوع من اليقينية فى الرؤية والانطلاق من موقع يقينى معين، بحيث يجد من يتبناها نفورا من فكرة الانفتاح على ظروف مختلفة، أى على متغيرات فيها مساس باليقينيات، ويؤدى هذا إلى استيعاب الجديد فى التقليدى وفق رؤية معينة، فهى فى هذا تنسحب على كل الأيديولوجيات، ولا تخص أيديولوجية معينة أكثر من غيرها، والفكرة نفسها كاشفة عن أوجه قصور فى المرجعيات، يعنى أنا - مثلا - فى تجربة جيلى.

أقول إنه فى الأربعينيات من كان يريد الرفض، كان يرفض من منطلق ماركسى أما فى الستينيات فمن كان يريد رفض النظام العالمى، كان يرفضه من منطلق قومى عربى، وبعد ذلك فى الثمانينيات أو التسعينيات أصبح الرفض من منطلق دينى إسلامى.

والمعنى أن الثابت فى هذا كله هو الرفض، والمتغير هو الأيديولوجية، على عكس ما هو مفترض عادة، لكن لما نجد أن هناك شيئا مشتركا بين أيديولوجيات مختلفة من منطلق الرغبة فى التعبير عن رفض، فمعنى هذا أن هناك اتجاها للاستعانة بأيديولوجية أكثر فعالية فى الحشد دونما نظر إلى الأيديولوجية فى حد ذاتها، ولذلك تجد نفس المناهج، والفرق فقط فى المراجع، يعنى ممكن تكون كتب دينية فى القرن الرابع عشر، أو كتب ماركسية

فى القرن التاسع عشر، أو غيره، لكن فى نهاية الأمر، الآلية واحدة فى محاولة تفسير وتبرير سلوكيات فى الحاضر استنادا إلى حجج مستمدة من أن أيديولوجيات فى الماضى تملك قدسية معينة، أو تملك مصداقية معينة، تكسب التصرف الحاضر شرعية، فهى عمليات من هذا النوع وطبعا هذه مشكلة تعرضنا لفلسفة التاريخ، ولمدى مشروعية اكتشاف مصداقية هذا التاريخ بتلك الطريقة، وأنا أعتقد عموماً ان كل الماضى الذى نبحث عنه هو ماضٍ تصورناه أكثر منه ماضيا حدث فعلا.

وأعتقد أن فكرة السلفية تفرض نفسها فرضا لما نجد أنفسنا مجبرين على أن نطرح ما سبق أن طرحناه فى إطار مختلف وربما فى إطار أوسع، ومثال لذلك صراع فرنسا وألمانيا الذى طرح فى إطار صراع قومى، بين دولتين وأمتين فى اوروبا، ثم جاء الاتحاد السوفيتى فأصبحت المواجهة بين الاشتراكية والرأسمالية، ووجد أن الاندماج بين الدول القومية فى أوروبا الغربية أدى إلى تناقض أكبر، والتناقض الأكبر طرح التناقض السابق فى إطار أوسع، وبالتالى فى إطار آلية مختلفة لأنه إزاء التناقض الأكبر ظهرت الحاجة إلى تجاوز التناقض السابق بين الطرفين السابقين، ربما نجد أشياءً مماثلة - يعنى مثلاً - الحرب الباردة بين نظامين وبعد ذلك اكتشاف أن البشرية عرضة لأن تُفنى نفسها بنفسها بسبب الأسلحة العصرية والتكنولوجية العصرية، فأصبح الصراع فى هذه الحالات إزاء تناقض أكبر أو إزاء خطر أكبر، ومن هنا الحاجة إلى إعادة معالجة أو النظر إلى الأسلوب السابق فى المواجهة على أنه سلفى، أى أنه تجاوزته الأحداث، ويجب إعادة طرحه فى إطار مختلف، وهنا تبرز الحاجة لتجاوز النظرة السابقة، وطرحها فى إطار مختلف، فعلى سبيل المثال، مرجعية القومية فى الشرق الأوسط طرحت الصراع العربى الإسرائيلى بلا مخرج، حيث القومية العربية فى مواجهة القومية اليهودية أو الصهيونية.

ولننظر هنا إلى مرجعية الحضارات التى يتكلم عنها «هنتنجتون» الذى يفترض بطريقة - تكاد تكون قدرية - أن الحضارات محكوم عليها أن تتصارع

إلى غير أجل، وهناك مرجعية الجنس البشرى لأنه مهدد فى كوكبنا والموارد مهددة بالتبديد والاستنزاف، أو مرجعية البيئة وأخطارها التى تطرح علاقات بشرية على أساس عدم السعى لإزالة الآخر بل علينا أن نبحث كيف نجعل صراعنا مع الآخر شيئا سلبيا للطرفين، أو شيئا إيجابيا لهما لو أمكن، فنحن نجد أنفسنا إزاء مآزق موضوعية تفرض علينا تجاوز الرؤية السلفية السابقة إلى ما هو مختلف، وهذا يثير بالطبع قضايا كثيرة، ولا أريد الدخول فى تفاصيل لكن هناك مشكلة الأيديولوجية، وإلى أى حد تحمل الأيديولوجية معنى يمكنه إعطاء مبرر وجود، ولكن يمكن أيضاً أن يترتب عليه أشكال سلفية، تحول دون تجاوز الإشكاليات المطروحة فى ظرف معين، هناك حاجة إلى هذا التجاوز وطرح إشكالية العلم ويقينية العلم، ونرى فى عصرنا الكثير، يعنى طروحا كثيرة حول مدى يقينية العلم حيث تُطرح المستقبلية فى مواجهة السلفية، والمستقبلية غير السلفية، فالسلفية نظام مغلق لأنها تنسب نفسها إلى نظام فى الماضى وبالتالى نظام اكتمل، بينما المستقبل مفتوح، والمرجعية فى المستقبل هى - باستمرار - مرجعية مفتوحة وليست مقررة نهائيا وتحتمل افتراضات مختلفة، أى أنها نظام مفتوح وتختلف كثيرا فى أسلوب معالجتها، فالسلفية عكسها المستقبلية، عكسها أنك تطرح مرجعيتك فى المستقبل، بما تنطوى عليه من نظام مفتوح يتكون من عناصر غير نهائية، وهذا أسلوبها وهو أسلوب آخر فى مواجهة الواقع وفى معالجة مشاكل السياسة، وأظن أننا اليوم محكوم علينا بأن نسعى على الأقل لأن لا نلتزم بموقف سلفى إزاء المتغيرات، وربما على الصعيد العالمى وجدنا أن نظاما معينا عالميا أشرف على نهايته، أو حدث فيه نوع من الانفجار من داخله، وأنه ترتب على ذلك الحاجة إلى رؤية أخرى، طبعا بسبب القصور فى الأدوات التى تحل محل الأدوات التقليدية فى البحث والمعرفة، والسلوك السياسى فيه أوجه قصور كثيرة.

ومن هنا كانت أهمية مناقشة مثل هذه الموضوعات الفلسفية ونحن نتحدث فى السياسة، لأننى لا أعتقد أننا سنجد مخارج للمآزق السياسية التى تواجهنا -

اليوم - ما لم نطرح أولا هذه القضايا كقضايا نظرية قبل أن نعالجها كقضايا عملية وسياسية، وأكتفى بهذا القدر.

د. عمرو عبد السميع : أنا فى الحقيقة لم أكتف.. فإذا هبطنا من هذا المستوى الفلسفى، وتحدثنا عن أكثر التيارات السياسية معاناة من أفكار السلفية ربما يكون التيار الماركسى - بالذات - لأنه عانى على مستويين: المستوى الأول حين أصابه هذا الجمود الفكرى، والعقائدى، تأثرا بالدولة الماركسية الأم أو العقيدة الأم، وثانيهما هو أنه لم يستطع أن يتخلص من تأثير هذا الجمود بعد زوال الدولة الأم، هذه واحدة، الثانية أنه عجز عن ابتكار صيغ أخرى مختلفة عن الماركسية القديمة، كما فعل الشيوعيون الروس مثلا؟

محمد سيد أحمد: فيما يتعلق بهذا الموضوع أرى أن الماركسية -فعلاً- من أكثر المدارس التى تعانى الآن، يعنى مثلا السلفية الدينية ليست لديها مشكلة وهى غير قلقة وإنما لديها طمأنينة وارتياح، أما فيما يتعلق بالماركسية، فالواضح أن الهندسة الاجتماعية فى عصرنا فشلت والمحاولات التى أجريت انتهت بمأزق، ومن هنا حدث انهيار فى التطبيق، طبعا خط الدفاع الأول أن تقول إن الفشل فى التطبيق لكن النظرية صحيحة، لكن حتى النظرية الماركسية تقول إنه لا نظرية بدون تطبيق وبالتالى لا تطبيق بدون نظرية ومن هنا لا نستطيع أن نفصل النظرية فصلا كاملا فإذن العيب لا بد أن يكون فى النظرية وليس فى التطبيق.

يأتى بعد ذلك أن الماركسية نسبت نفسها إلى العلم وإلى المعرفة العلمية للمجتمع، فالأصل هو العلم، العلوم الطبيعية، ثم العلوم الاجتماعية، الماركسية تسلم بهذا لكن العلم فى القرن التاسع عشر يختلف كثيرا عن العلم فى القرن العشرين.

وكان هناك تفاؤل كبير بشأن القدرة على السيطرة على مقدرات الإنسان وإعادة تشكيل وضع الإنسان وفق مخطط مقرر سلفا، لكن العلم فى هذا القرن بدأ يؤمن أكثر بأن بعض الآليات - المصححة لنفسها بنفسها - أكثر قدرة فى

التعبير عن النشوء والارتقاء، بالطبيعة من عمليات تدخل بشكل مباشر وبمردود عكسى، الموضوع معقد طبعا، وهو مفتوح للبحث اليوم، لكن أنا أتصور أنه لكى تتجاوز الماركسية أزمتها لا بد أن تتصدى لمشاكل بهذا المستوى، يعنى أن تستطيع أن تجد مخارج بمجرد التلفيق أو الافتراض أن النظرية - كما كانت - صحيحة.

كل هذا انتهى ولا بد من وجود ما هو أبعد نظراً من ذلك، وأظن هناك قضية الرجوع مرة ثانية إلى اختبار عملية العلوم الاجتماعية، فهناك حديث - مثلاً - فى بعض مجالات العلم عما يسمى بالذكاء الجماعى الذى يتجاوز الذكاء الفردى، فمن الممكن أن يكون الذكاء الجماعى فوق مستوى ذكاء كل فرد فى المجتمع، أياً كان ذكاء أفراده، والسؤال هو إلى أى حد تستطيع آليات مثل الديمقراطية أو غيرها أن تصحح نفسها بنفسها، وهل يمكن لأحد أو لآخر أن يقول «أنا التاريخ» فالتاريخ هو نحن جميعا، ولم يكتشفه أحد.

وبهذا المعنى إذا أردنا الهندسة الاجتماعية فى المستقبل فهناك قضايا لابد أن نتصدى لها بأسلوب أو بآخر، فإذن الماركسية - اليوم - تعانى فعلا أزمة كبيرة لكن لا أعتقد أن هذه الأزمة - بالضرورة - أزمة إنهيار وموت، أتصور أن منطلقات من هذا النوع قد تُنسب للماركسية أو قد لا تنسب للماركسية، ولكنها تبشر بأشياء فى المستقبل.

د. **عمرو عبد السميع** : ورد فى كلام محمد سيد أحمد حديث عن فكرة.. هى فكرة الثنائيات السائدة فى الحياة الفكرية والسياسية العربية، فكرة أنا مع التاريخ وأنت ضد التاريخ، ليبرالى/ يسارى، شيوعى/ رأسمالى، عربى/ إسرائيلى فهل تعوق مثل هذه الثنائيات السائدة فى الفكر العربى إنتاج البديل؟

د. **أسامة الغزالى**: سأبدأ أيضاً بأن أسهم فى هذه الاجتهادات حول مفهوم السلفية لأنك طرحت مفهوماً غير شائع، ويغرى بالبحث فيه والكلام الذى سبقنى إليه السيد ياسين ومصطفى الفقى ومحمد سيد أحمد يغرى بهذا أكثر،

وبذلك تكون هذه الندوة أسهمت فى إيجاد مفهوم جديد يساعد على إثراء الحياة السياسية والفكرية العربية بمعارف جديدة، وقضايا جديدة.

وأنا - فى الحقيقة - عندما أبلغت بعنوان الندوة، كان بالنسبة لى مسألة مثيرة، وأخذت أفكر ما هو المقصود بالسلفية وماذا يمكن أن يكون مقصودا، وهذا فى حد ذاته نوع من الممارسة الذهنية فعندما تبحث عن معنى مصطلح، يكون السؤال هو: أين تبحث عن هذا المعنى؟ هل هو فى ذهنك؟ هل هو فيما يقول الناس من أفكار، هل هو فى الواقع. هل هو فى الطريقة التى ظهر بها هذا المصطلح، هل هو فى الطريقة التى استخدم بها هذا المصطلح من الذين أطلقوه إذا كان قد أُطلق؟ والمهم هنا فى الواقع أنك لا تحدد فقط المصطلح، وإنما تحدد أيضاً ما يميزه عن غيره، لكى تكون معبرا عن شىء ما مفهوم، فخطر ببالى - فى الحقيقة - تعريف معين أطرحه للسلفية السياسية، وليست هذه مسألة ترف نظرى، وإنما تتضمن نوعاً من التحديد الأكثر وضوحا للقضايا المثارة فى النقاش السياسى، وفى هذا السياق أتصور أن السلفية السياسية ابتداء هى شكل أو نمط معين من أنماط الفكر السياسى، أو التفكير السياسى، ويؤكد هذا عنوان الندوة «السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى».

تجديد الفكر السياسى العربى يحمل ضمناً أننا نتكلم فى إطار الفكر السياسى، ففى هذا السياق أتصور أن السلفية يمكن أن يقصد بها الإيمان بوجود مجتمع سياسى فاضل وجد فى مرحلة تاريخية سابقة، والاعتقاد بصلاحية هذا المجتمع فى الوقت الحاضر والمستقبل، وبالقطع نقيض هذا هو الايمان بفكرة التحديث أو الإيمان بفكرة التقدم نحو المستقبل، إنما الأهم منه أن هذا المفهوم يمكن أن نميزه عن كثير من المفاهيم الأخرى. وأعتقد أننا يمكن أن نجد أوجهاً كثيرة للسلفية، يعنى السلفية ليس فيها الجمود الفكرى أو المذهبى، وهنا أنا أختلف مع ما طرح من أن الوقوف عند النصوص أو التفسير الضيق هو الجمود الفكرى والمذهبى أى الدوجماتية، لكننى أتصور أن السلفية ليست هكذا.. السلفية شىء آخر، فهى لا ترتبط بعلاقة الواقع بالنصوص،

وإنما هى - فى الحقيقة - متعلقة بنموذج بأكمله قام بالفعل، يعنى مجتمع تحدد بالفعل وهناك حنين إليه، يعنى ليس مجرد نصوص نظرية وإنما يتكلم عن مجتمع بأكمله وجد فى ظرف معين.

إذن السلفية سمتها الأولى أنها تختلف عن الجمود الفكرى أو الجمود المذهبى وعن الدوجماتية وهى أيضا تختلف عن التخلف الفكرى، بمعنى أن التخلف الفكرى معناه أن نفكر بالطريقة القديمة، وأن نرفض الاعتراف أو نعجز عن استيعاب المتغيرات فى الفكر الحديث، وبالتالى أنت تفكر بطريقة قديمة، لكن هذا لا يدخل فى ذهنى أنا ضمن مفهوم السلفية الفكرية، يعنى على سبيل المثال لا أعتبر صدام حسين مثلاً سلفياً، وإنما متخلف.. بمعنى أنه عاجز، رغم أنه يستعمل كل آلات العصر الحديث، لكنه يفكر وكأنه يعيش فى قرن مضى، وبنفس الطريقة - أيضاً - الخومينى وهو لا مانع لديه من أن يستوعب حقائق العصر وإنما يفكر بطريقة قديمة.

والسلفية أيضا بهذا المعنى تختلف - ثالثاً عن المثالية لأن المثالى ينظر أو يعتقد بمجتمع أفضل فى المستقبل أو فى المثال أو فى العالم النظرى أى مجتمع لم يوجد بعد، هذا هو المثالى، إنما السلفى لا.. هو يعتقد أن المجتمع وجد بالفعل وانتهى.

ورابعاً : يمكننى القول بأن السلفى يختلف عن المحافظ، المحافظ هو شخص يقدس التطور ويؤمن بأن قيمة المجتمع والمثال الأفضل لتطور المجتمع هو النظر إليه من خلال تطوره التاريخى، المحافظ يرفض الثورة، ويرفض التغيير العنيف، ويؤمن بالتدرج لكن السلفى ممكن أن يؤمن بالثورة، وممكن أن يحمل على المجتمع كله فى سبيل العودة إلى المجتمع القديم الموجود فى ذهنه، وعلى هذا فالسلفية بهذا المعنى، يمكن تمييزها عن أشياء أخرى فى الحقيقة ، وعندما أحدد هذا المعنى للسلفية أتمثل فى ذهنى النماذج الفكرية أو النماذج الشائعة فى الفكر السلفى العربى، فأجد أن السلفية تنطوى على ثلاثة عناصر: العنصر

الأول: وجود نموذج سياسى متكامل نظرياً وتطبيقاً، والثانى: أن هذا النموذج موجود فى الماضى، والثالث: أن هذا النموذج صالح الآن بدون أى مراعاة للظروف الحالية، يعنى عدم الاعتقاد بأن هناك أى ظروف حالية يمكن أن تقلل من قيمة وأهمية مثل هذا النموذج.

بهذا المعنى فى الحقيقة، السلفية نعرفها فى أكثر من مذهب من مذاهب الفكر السياسى ويمكن أن نناقش، كل حالة على حدة، ويمكن أن نصل إلى تشريح لبعض ملامحها وأسبابها، ويمكن أن يكون هذا موضعا للنقاش، لكننى سأرجع الآن للسؤال عن الثنائيات فى الحياة السياسية: ليبرالى / يسارى، شيوعى/ رأسمالى، فى الحقيقة هذه الثنائيات ليست عيبا فى ذاتها، وهى إحدى حقائق الحياة السياسية فى أى مجتمع، حيث توجد هذه المقارنة بين الشيوعى والرأسمالى والليبرالى أو اليسارى، أو شىء من هذا القبيل، لكن المهم - فى هذا - أنها فى أحد جوانبها تعكس أو ترتبط بهذه الظاهرة السلفية السياسية، بمعنى أنها يمكن أن تعبر عن الالتقاء بين من يرون المجتمع الفاضل فى الماضى، أو بين من يراه فى المستقبل، أو بين من يحيلون المجتمع الفاضل ليس للماضى أو المستقبل وإنما إلى نموذج آخر موجود فى مكان آخر أو فى مجتمعات أخرى.

لكننى لا أتصور أياً كانت أهمية هذه الظاهرة أو أياً كان استفحالها أنها فى ذاتها تمثل مشكلة من مشاكل الفكر السياسى على الإطلاق، أما المهم هو أن تعبر عن توجهات سياسية حقيقية ولها مضمون أكثر من أن تكون مجرد مقابلات فكرية بعيدة عن أرض الواقع.

د. عمرو عبد السميع : طرح الأستاذ السيد ياسين فيما يتعلق بالاتجاه الليبرالى فكرة إعادة إنتاج النصوص، وأن هذا الاتجاه جمد عن الفكر أو الحركة وعجز عن ابتكار صيغ جديدة وهذه ملاحظة تبدو حقيقية، لأننا نسمع من كل الليبراليين المصريين تصورات عدة كلها مرتبطة بالتراث الليبرالى أى بمقولات

سابقة وردت فى المجناكارتا، أو فى وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية ولم نسمع عن تفكير جديد يستهدف إنتاج واقع جديد.

محمود أباظة: سأبدأ أيضاً بمناقشة مفهوم السلفية انطلاقاً من عنوان الندوة وهو «السلفية السياسية»، يعنى السلفية ، بمعناها السياسى، وتجديد الفكر العربى، إذن نحن لا نتحدث عن السلفية فى الغرب لأنها موجودة أيضا، وإنما نتكلم عن السلفية السياسية فى العالم العربى وهى تعنى بالنسبة لى الإسلام السياسى ولا شيئاً آخر، رغم كل ما طوّف بنا فيه الأستاذ السيد ياسين من سلفيات أخرى، السلفية السياسية بهذا المعنى تعنى العودة إلى نموذج سياسى وإلى مجتمع كان قائماً سلفاً، وبهذا المعنى لا توجد سلفية سياسية فى العالم العربى - فيما أعلم - إلا فى إطار حركة الإسلام السياسى.

لكن السلفية السياسية ليست مقصورة على العالم الإسلامى، ولا على العالم العربى، فعندما كنت فى فرنسا فى السبعينيات، كانت هناك مجموعة أو منظمة سياسية اسمها مجموعة «شارل مارتل» التى تمثل إحدى رواسب حركة اليمين المتطرف، التى تدعو للعودة إلى تقسيم العالم إلى غرب وشرق، وصد الزحف الإسلامى ممثلاً فى المهاجرين الذين يضطرون للذهاب إلى أوروبا والعيش فيها حتى بدون صوت سياسى مسموع، وهناك تيار آخر أقل عنفاً فى ناد اسمه نادى «كلوب لوروج» أو نادى الساعة، وهو يجمع مجموعة مثقفين ومفكرين فى فرنسا يتزعمهم بنواه يدعون للعودة لمجتمع ما قبل الدين المسيحى، يعنى للمجتمع الرومانى الذى يمثل الغرب فى حالته النقية قبل أن يكون مختلطاً بأى أثر شرقى.

إذن السلفية تعنى أن هناك مجتمعاً سياسياً كان قائماً ونموذجاً محدداً وتطلب العودة إليه، ولا تطلب العودة إليه فكريا فقط بالكتابات، وإنما تطلب العودة إليه بتنظيم سياسى معين، يستهدف العمل فى الساحة السياسية من أجل الوصول للحكم لإقامة هذا النظام، وفيما أظن، أو فيما فهمت فالمقصود بالسلفية - على هذا النحو - هو الإسلام السياسى، وطبعاً تجديد الفكر العربى

هوالشق الآخر، وليس من الضرورى أن نجدده فى مواجهة الإسلام السياسى إنما قد يكون من المفروض أن نجدده مع الإسلام السياسى أو إلى جانب الإسلام السياسى، هذه ملاحظة أولى، والملاحظة الثانية أن مسألة التناقض بين الحنين إلى الماضى أيا ما كان هذا الماضى، والأمل فى المستقبل أيا ما كانت الصورة التى نتصورها للمستقبل تعتبر من طبيعة الحياة البشرية، هذا التناقض هو ليس فقط التاريخ البشرى، وإنما هو الحياة الإنسانية منظوراً إليها من زاوية فردية بحتة..، فالإنسان طوال حياته - شأنه فى ذلك شأن المجتمع - ينازعه حنين إلى الماضى ويدفعه أمل فى نظام مختلف عن هذا المنطق الذى يعيشه.

إذن فى هذا الإطار وبعيدا عن المعانى الفلسفية العميقة أنا أتصور أنه عندما نتكلم عن ضرورة تجديد الفكر العربى فى مواجهة السلفية السياسة، أو إلى جانب، أو من داخل السلفية السياسية بالنسبة لمن يؤمن بها، أعتقد أن قضية بهذا المعنى تصبح قضية جوهرية - ليس فقط - فى الفكر السياسى العربى فى هذه الحالة، وإنما فى الحياة السياسية العربية والمصرية.

وبالنسبة للسؤال عن السلفية الليبرالية - أولاً - لا أعرف أن لليبرالية نصوصا، فالفكر الليبرالى يعتمد على الفرد ويعتمد على الفردية الشديدة جدا، حيث ينظر إلى الفرد من حيث كونه فردا وبصرف النظر عما يحيط به، وهذا هو الفكر الليبرالى فى حالته النقية جدا، وبالتالى من الصعب جدا أن نقارن قيمة النص فى الفكر الليبرالى، بقيمة النص فى الفكر الماركسى - مثلاً - أو فى أى فكر له أيديولوجية تقوم على النصوص، طبعا هذا لا يعنى عدم وجود أى نصوص على الأطلاق، وإنما أقصد أن قيمتها متواضعة جدا، وهذا واضح فى الناحية الاقتصادية مثلا، يعنى الليبرالية الاقتصادية النصوص فيها ما هى الا عبارة عن دراسة للواقع وليست محاولة لتطويع الواقع لما يجب أن يكون، والليبرالية المصرية أرى أنها مظلومة جدا فى أنها تتمسك بالماضى وبمرجعية الماضى، كل ما فى الأمر أنك لكى تقرأ كتابا، لا بد أن تعرف الأبجدية، والأبجدية الخاصة بالحريات العامة - فى فترة ما - فقدت تماما من الحوار

السياسى، ومن إنتاج الفكر السياسى فى مصر، فكان طبيعيا أن نعود مرة أخرى للحديث عن قضايا أولية لأن هذه القضايا الأولية كانت محل النقاش، فقد اشططنا كثيراً فى الحقبة الاشتراكية أو الحقبة التى ساد فيها الفكر الاشتراكى، لأنه فى الواقع نبع من الدولة، ولم ينبع من الأمة فى مصر، فترة الشطط الاشتراكى هذه أدت إلى أن هناك مسائل لم يناقشها الاشتراكيون فى أى مكان آخر فى العالم، واعتبروها فى أقصى الحالات حقائق تجاوزها المجتمع، لكننا أنكرناها تماما وأخفيناها تماماً، فكان من الطبيعى أنه عندما أعيد فتح الباب، ظهر الليبراليون الذين كان مكتوبا عليهم الصمت، وكان عليهم أن يشرحوا بعض القواعد الأولية التى يجب أن يقوم عليها البنيان.

وهناك تجديد فى الفكر الليبرالى، وتجديد واسع جدا وأعتقد أنه من الظلم الشديد أن ننكر هذا فنحن لا نتحدث لا عن «المجناكارتا» ولا عن غير ذلك، وإنما نتحدث عن حقوق الإنسان بطبيعة الحال، نتحدث عن الدستور، ونتحدث عن استقلال القضاء ونتحدث عن حرية الصحافة، وملكية وسائل الإعلام وإدارة وسائل الإعلام، نتحدث عن ملكية وسائل الإنتاج التى أدت فى كل مكان - عندما احتكرتها الدولة - إلى غياب الحريات العامة.

هذه مسائل لم تكن مطروحة فى العشرينيات ولا فى الثلاثينيات ولا فى الأربعينيات عندما كان الخطاب الليبرالى خطاباً سائداً، وبالتالى فأنا لا أجد إطلاقا ان هناك عودة إلى الماضى ولا تمسكا بالماضى ولا بالمجناكارتا، ولا حتى بدستور ١٩٢٣.

د. عمرو عبد السميع : رجع هؤلاء الليبراليون إلى الحياة العامة فى مصر ليطرحوا بعض التصورات الأولية أو القواعد الأولية عن الليبرالية ولكن لم أسمع أحدا منهم يتحدث عن الليبرالية الجديدة، لم أسمع أحدا منهم يشير إلى تصعيد الفكر الليبرالى فى مبادئ لها علاقة بالعدل الاجتماعى.

د. محمود أباظة: أولا الليبرالية الجديدة والقديمة كلتاهما لم تغفل - أبداً -

قضايا العدل الاجتماعى فعلى الأقل، من أوائل القرن العشرين القضايا الاجتماعية مطروحة بشكل صارخ ومطروحة فى قلب الخطاب السياسى الليبرالى، ويجب أن نقول إذا كانت الليبرالية المصرية - فيما بين الثورتين - تأثرت بالليبرالية السائدة بدول غرب أوروبا، فهى بالضرورة تأثرت بهذه القضية المحورية الخاصة بالتلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الفائض هذه كانت القضية، وكل الكتابات ابتداء من لطفى السيد وانتهاء بطه حسين، لم تغفل إطلاق قضية العدالة الاجتماعية باعتبارها ضرورة أو شرطا لازما لاستمرار النظام الليبرالى الذى يقوم على أن من يملك الأغلبية يحكم، لكن طبعا - على الأقل فى الجانب الاقتصادى البحث - تطور الفكر الليبرالى جدا، وتطور الفكر الليبرالى تبعه تطور المجتمع نفسه، يعنى لم يسبقه، وإنما لحق به، فالنظام الليبرالى - بمعنى التقنين - هو الذى أعطى للنقابات وخصوصا النقابات، العمالية دورا فعالا فى اللعبة السياسية، وهذا الدور هوّ الذى أرغم قيادات الأحزاب السياسية الموجودة أن تأخذ - ليس فقط - القضية الاجتماعية فى الاعتبار، ولكن أن تقيم حوارا مع من لا يملكون الثروة ولكنهم - بالضرورة - فى نظام ليبرالى يقوم على الانتخابات العامة ، يملكون جزءا من السلطة.

د. عمرو عبد السميع : أين يبدو هذا التطور الفكرى الليبرالى المحلى على سطح الحياة العامة الآن فى مصر، وفى أية ممارسات؟

محمود أباظة: أعتقد أنه يظهر - مثلاً - فى المرتكزات الفكرية لجمعية النداء الجديد التى تطرح مفهوما فنياً حديثا لليبرالية، وأقول (فنياً) لأن الليبرالية تتجدد باستمرار لكن - طبعاً - يوجد اقتراب فنى جديد للقضايا القومية من زاوية الليبرالية أعتقد أيضاً أن ما يكتب عن الليبرالية يأخذ الطابع السياسى أو الكلى أكثر من الطابع الإقتصادى أو التطبيقى، لأنه لا يوجد حتى الآن تسليم بالقواعد الأساسية التى يقوم عليها النظام الليبرالى، فمثلا قيل فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أنه لا تقوم حريات عامة إلا على أساس الحريات الشخصية، ولا تقوم حريات شخصية بدون قضاء مستقل وبدون صحافة حرة،

فى ذلك الوقت كانت الصحافة حرة، وهذان شرطان لازمان لقيام الحريات الشخصية التى يجب أن تتوافر حتى تقوم الحريات العامة، فإذا نحن فى الأسس الأولية عن الحريات العامة، وعن استقلال القضاء وأنت تعلم أن عندنا قضاء مستقل لكن عندنا قضاء استثنائى، وما دام هناك قضاء استثنائى لا يمكننى القول بأن القضاء مستقل لأننى أستطيع ترك القضاء العادى المستقل، والذهاب للقضاء الاستثنائى، فإذن لا يكون القضاء مستقلا إلا إذا كان قضاء واحدا، وهذا غير قائم، ومازال لدينا من يدافعون عن أنه يجوز قيام القضاء الاستثنائى رغم أنه يتعارض مع استقلال القضاء، ثم ما هو وضع الصحافة؟.. يقولون لنا أن الصحافة حرة، لا، الصحافة ليست حرة ووسائل الإعلام ليست حرة وإذا لم نستطع أن نحرر الصحافة ووسائل الإعلام تحريراً كاملاً، لا يجب أن نتكلم عن حريات عامة ولا يجب أن نتكلم عن ديمقراطية ولا نتكلم عن نظام ليبرالى، وإنما نتكلم فى الهواء، واذا دخلنا فى الحديث عن الزوايا الاقتصادية المختلفة لنظام ليبرالى دون أن نتفق ودون أن نقيم توافقا وطنيا واسعا حول الأسس التى يقوم عليها النظام الذى يحترم الحريات العامة، نكون كمن يحرث فى البحر.

د. عمرو عبد السميع : المستشار طارق البشرى، بدا واضحا أن التيار الإسلامى أحد التيارات التى يلتصق بها تعبير السلفية بكل التعريفات التى سمعناها الآن، ولكن اسمح لى أن أرجع إلى أحد الأفكار التى طرحت الآن فى هذه الندوة عن أن الضد لفكرة السلفية هو المستقبلية، كيف تبدو ملامح المأزق الذى يواجهه التيار الإسلامى فى هذا الإطار وخاصة إذا ما وضعنا فى الأعتبار أن الأسس الفكرية له مرتبطة إلى حد كبير بالفكر الإخوانى - مثلاً - وهو فكر صيغ فى العشرينيات من هذا القرن على نحو معين، وأنه لم تحدث - منذ هذا التاريخ - عملية تجديد واسعة، ربما حاول الأستاذ عمر التلمسانى - مثلاً - أن يقوم بمثل هذا التجديد ولكنه حوصر من قبل الحرس القديم فى قيادة الإخوان المسلمين، وتراجع عن أفكاره التجديدية، بما مثل - فى الحقيقة -

نكسة لفكرة التجديد عموما والتى كان الإمام محمد عبده قد طرحها قبل ذلك، وبما فتح الباب أمام أن يتبنى التيار الإسلامى الآن فى موجته الجديدة فكرة العنف، والاعتصام بنصوص سلفية اختارها بشكل انتقائى من التاريخ الإسلامى دون أن يكون عليها توافق عام.

طارق البشرى: أريد أن اتكلم بشكل أعم عن هذا الموضوع.. فعندما يرد لفظ سلفية لا بد أن نعرف ما هى السلفية، وهذا السؤال طرح نفسه علينا جميعا ونحن منفردون كل منا بنفسه وأنا - حقيقة - جاءت فرصتى لكى أتكلم فى النهاية، فاستمعت إلى كل التعريفات الموجودة، ووجدت فيها قدرا من التميز ولكنى وجدت فيها اتفاقا فى المساحة العامة منها، وأنا متفق مع هذه المساحة الأعم التى استطاع أن يعبر عنها الأستاذ محمد سيد أحمد بكلمة الأطر المرجعية المأخوذة من الماضى، وأتصور أن هذه العبارة هى الأقرب وهى تمثل المساحة المتفق عليها بيننا فى هذه الجلسة، وأريد أن أضيف جزئية إلى كل ما قيل عن مفهوم السلفية، وهو يوضح جوانب شتى منها، وهو غير مختلف عن بعضه البعض فى الحقيقة، لكن يمكن لاستكمال الصورة إلى حد كبير، أضيف الجانب التاريخى، لأننى أتصور أن بداية المفهوم السلفى فى تاريخنا الحديث طرحته حركة محمد بن عبد الوهاب التى قامت دعوتها على التخفف من ممارسات الطرق الصوفية بما فيها من خوارق وخزعبلات - أحياناً - وبما لحقها من هذه الأمور، والعودة إلى الفكر الصافى النقى، وكذلك التخفف من التعصبات المذهبية داخل الفكر الإسلامى والانتماء المذهبى المانع من التعامل مع الآخر داخل هذا الفكر، وكانت هذه بداية حركة محمد عبد الوهاب، ومن هذه البداية قال إذن نعود إلى السلف، نعود إلى الماضى، وأتصور أن هذه هى الآليات الفكرية والذهنية الخاصة بأية حركة تريد أن تتخفف من الحاضر مع الاحتفاظ بالإطار المرجعى الأسبق، وتريد أن تتخفف من التجارب الوسطية بين هذا الإطار المرجعى السابق وبين ممارسات القرون والدهور التالية، والتفسيرات المختلفة التى لحقت بهذا، يقابله - فى هذا - محاولات داخل الفكر الماركسى

أيضاً بنفس الطريقة فعندما كانت تريد أن تتخفف من فكر الاشتراكية الديمقراطية تعود إلى ماركس، أى العودة إلى المصدر.

من هنا أنت تتعامل مع أيديولوجية لها نصوص ولها ضوابط ولها أسس، ولها إطار، فلا بد أن تلجأ إلى الإطار نفسه وتأخذ منه مباشرة، عندما بدأ البعض يتخفف من التطبيقات الشيوعية المختلفة أصبح السؤال: هو العودة إلى قراءة جديدة لماركس، وهنا يعود أيضاً إلى المصدر ويأخذ منه مباشرة، والذى حصل لدى محمد بن عبد الوهاب، أنه قال: أمامنا القرآن والسنة ونبدأ بهما، فهنا هو أخذ النصوص الثابتة، وطبقها على الواقع مباشرة، وتخفف من كل اجتهادات السابقين بين هذه النصوص وبينه، والمشكلة - هنا - أننا نتصور السلفية الآن بشكل أوسع مما كان يتصورها هو أو حركته، نحن نتصورها بشكل إطار حضارى عام، لكن أيا منها لم تكن مطروحة بهذا الإطار الحضارى العام، لآن هذا الإطار كان قائماً، فلم يظهر التحدى المخيف بالنسبة له ،ولا أقلق أحدا فى هذا الوقت، هذا الكلام كان فى أواسط القرن الـ١٨ ولم يكن فى هذا الأمر مجال للتحدى وإنما كان أمامه بعض التطبيقات يريد ان ينتهى منها ويعود إلى الماضى، كانت أمامه أساسا مشكلة الشرعية، ومشكلة فقهية، وكان يستطيع اللجوء إلى القرآن والسنة، وكفى فلماذا قال السلف؟، لأن فى تطبيقه السلف مصدر من المصادر، يعنى الصحابة، وممارسات السلف، وأعمال الناس فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وأعمال أهل المدينة هى أحد الدلائل على السنة وعلى قيام السنة، فهو هنا كان يعود إلى مصدر تشريعى يأخذ منه مباشرة، مع التخفف من التفسيرات الوسيطة، والتجارب الوسيطة، هذه النقطة مهمة جدا أن نتكلم عنها اليوم فيما يتعلق بـ هل السلفية نقيض التجديد أو السلفية نقيض المستقبلية، ولذلك أتفق مع الدكتور الفقى تماما فى أن السلفية ليست نقيضا للتجديد فعندما نريد أن تجدد داخل إطار أيديولوجى معين سنعود إلى المصدر، وهذه آلية حتمية طالما أنك باق داخل هذا الإطار الأيديولوجى، فالسلفية - هنا - هى فى أصلها محاولة للتخفف من الماضى

وللتجديد بمعنى المواءمة بين النصوص الثابتة والمصدرية الثابتة، وبين الواقع المتحرك والمتغير أو واقع اليوم المعاش، وهذه كانت بدايتها فى هذا المجال، ثم بدأت بداية أخرى على أساس حضارى وهذه كانت مقترنة بأوضاع التغريب فى بلادنا وهى لم تبدأ مع ما استوردنا وما وفد إلينا من نماذج فكرية ونماذج تنظيمية وعلوم طبيعية، لم تكن هناك مشكلة فى هذا، إنما بدأت عندما أصبح الإطار المرجعى ومعايير الاحتكام المتعلقة بشبه التزام، وبسلوك، وبرؤية المستقبل أساسها إطار مرجعى غربى مخالف للإطار المرجعى الموجود، بدأت هنا السلفية تأخذ وضعا ومعنى حضارياً عاماً لا يتعلق فقط بالجانب الفقهى القديم الخاص بمحمد بن عبد الوهاب لقد ظهرت فى مصر عندما بدأ التعليم الحديث ينطبع بطابع لا يرتبط بالمرجعية الإسلامية ولما بدأت القوانين ترتبط بمرجعية ليست هى المرجعية القديمة فى ظل هذا الوضع.

تغير سلوك الناس وعاداتهم وما شاع فى المجتمع من سلوكيات جديدة وعادات جديدة لا تحتكم أصلا إلى المصدر الأول ولا تطوره، وإنما تأتى من الخارج، لو أتت منه وطورته لما كانت هناك مشكلة إنما أتت من خارجه، فلم يكن تجديدا من مادة الشىء ومن داخلها، التجديد هو أن تطور الشىء بمادته ومن داخله، ولكن هنا أنت تضيف من الخارج مادة غريبة فحصل - هنا - التقلص الاجتماعى، وظهرت السلفية بمعناها الاجتماعى وبمعناها الحضارى العام.

وبهذا الشكل فإذا لم تكن السلفية ضد التجديد - فى معناها الأساسى - إذن هى ليست ضد المستقبلية أيضاً فهى ليست ضد التجديد بمعنى أنها تسعى داخل إطار مرجعى معين إلى الملاءمة بين هذا الإطار وبين مشاكل الواقع الحاضر، وهذا أنتج فكرة إسقاط النص على الواقع المتغير فهو نص تسقطه على واقع متغير، وتقوم بعملية تكيف تحقق لك المواءمة بين النص الثابت وبين الواقع المتغير، هذا هو التجديد، وإذا قلنا هذا يتلاءم مع الحاضر، فهى خطوة تتلاءم مع المستقبل أيضاً.

وإذا قلنا إن الإطار المرجعى للسلفية هو مرجعيات مصدرها ماض، فهناك أيضاً مرجعية اخرى لا يعتبر الماضى مصدرها أو عنصرا من عناصر تشكيلها، فالماضى هو تجربة الإنسان، الذى به تتشكل مرجعيته ومعايير أحكامه، وهذا مجرد عنصر من عناصر تكوين معايير احتكامه والأطر المرجعية له، لأن مرجعيته - دائماً - فى جانب الماضى - فى الحقيقة - فهذه خبرة البشرية، وخبرة المجتمعات المختلفة، خبرة التاريخ.

ونأتى الآن للسؤال وسبق أن فرق أسامة الغزالى بين السلفية وبين الجمود، وبين المثالية وكل هذا صحيح، لكن هناك فروقا أخرى، والسلفية ليست هى الغلو وليست هى الجمود وليست هى التطرف، السلفية هى - فعلاً - إطار مرجعى، بمعنى الاحتكام لإطار مرجعى سابق والتخفف من التجارب الوسيطة. وهى ليست قريبة للغلو، والغلو - هذا - ظاهرة مختلفة، وظاهرة لها أهدافها الاجتماعية والسياسية، هى ظاهرة التطرف، وستجد فى كل تيار سياسى جانبا اعتداليا أو إمكانات لجانب اعتدالى وإمكانات لجانب تطرفى، الحركة الوطنية فى مصر عندما ظهرت كان بها هذان الجانبان (الوفد والحزب الوطنى) ونجد فى الحركة الاشتراكية اختلافا بين الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية مثلا، فدائما كل توجه فكرى وكل تيار فكرى يدخله احتمالات الاعتدال واحتمالات الغلو والتطرف، فما الذى يرجح بينهما، أو ما هو الفرق بينهما، يعنى ما هو الغلو وما هو الاعتدال؟ اتصور أن الغلو أو التطرف ينشأ إما نتيجة أن الشعارات المطروحة بعيدة تمام البعد عن إمكانات تحققها فى الواقع الاجتماعى الحاضر، أو أنها تطرح على أساس عدم الاطمئنان إلى إمكانات التحقق المادى بها عن طريق السير المعتاد، وبالتالى اللجوء لطروحات تتعلق بسرعة التغيير المطلوب، أو حجم هذا التغيير.

الغلو يعتمد على حجم التغيير، ولا أقصد ما يراه هو من تغييرات، فقد يكون الخطأ هو مشكلته الأساسية فى رؤية الواقع نفسه، يعنى عندما يغالى الاشتراكى فى مطالبته بالعدالة الاجتماعية، يكون قد وجد أن المجتمع فيه من

الظلم ومن القسوة ما لا يمكن أبدا التصالح معه، فهى ليست مسألة الأهداف التى يضعها، فأحيانا تكون رؤيته للواقع تقوم على أنه لا يرى إمكانات للتغيير الهادئ الملائم، ولذلك فإن المغالين - هنا - عندما يخاطبون يلجأون دائماً للنصوص فى حين أن ما يحتاجونه هو رؤية صحيحة للواقع، وليس التطوير لفكرهم المرجعى، ليست مشكلته فى الفكر المرجعى، مشكلته فى أنه لا يرى فى الواقع ما نراه نحن من إمكانات تمكن من الملاءمة بين الاتجاهات المختلفة، هذه هى مشكلته، وهنا الغلو قضية لا تتعلق بالسلفية، وقد يكون الاعتدالى سلفياً والمغالى سلفياً فى نفس الوقت، لكن أساليب التحقيق مختلفة، كالاختلاف بين العنف والطريق السلمى وقد يكون المغالى طريقه سلميا أيضا، وقد يكون العنيف معتدلا، ولا شك أن الوفد فى مصر كان معتدلا فى وقت من الأوقات، إلى أنه تعامل مع العنف خلال ثورة ١٩ وهناك - أيضاً - الحزب الشيوعى الصينى مثلا كان فيه قدر من الاعتدال إلى جانب مثل هذه الأمور، فالمسألة تتعلق بالوسائل وليس بالأهداف.. إذن عندنا السلفية. وهذه رؤية ،وعندنا الغلو وهذا موقف من الحاضر، وعندنا العنف وهذه وسيلة من الوسائل.. والطريق السلمى وسيلة أخرى والاعتدال والغلو هذه مواقف من الحاضر، أما السلفية فهى رؤية لوضع حضارى عام.

د. عمرو عبد السميع : فيما يتعلق بالتيار الإسلامى هل كان عجز المعتدلين عن تطوير أفكارهم سببا مباشرا فى حركة العنف؟

طارق البشرى: من الوارد أن يكون عجز المعتدلين سببا، ويمكن - أيضاً - أن نقول عدم إتاحة إمكانية الوجود للمعتدلين بشكل كاف، وبما يتناسب مع الحجم المطلوب، يعنى عندما تضيق القنوات عن استيعاب الحجم الواقعى لأى تيار من التيارات، يميل الوضع إلى جانب التطرف.. أتصور هذا.

د. عمرو عبد السميع : فيما يتعلق بالتيار القومى العربى، يبدو أنه -أيضاً- يعانى من المأزق لكن طريقة تصرفه مع هذا المأزق مختلفة، بمعنى أنه حين قرر

أن يطور مقولاته فعل ذلك بالجمع وبالإضافة، يعنى أضاف الأفكار الديموقراطية إلى سابق وثائقه أو مقولاته أو شعاراته، دون أن يغير هيكليا فى فكره، يبدو هذا واضحا مثلا من وثائق المؤتمر القومى العربى الذى تأسس عام ٩٠، وهى وثائق فيها نزوع إلى جمود شديد وإلى ارتباط شديد بالشعارات القومية السابقة، فما رأى مصطفى الفقى؟

د. مصطفى الفقى: أرى أنه من العسير الحديث عما يمكن تسميته سلفية قومية، لانه بهذا المعنى نحن نتكلم عن طرح ضد فكرة العالمية، وفيه معنى الخصوصية وقد يصل إلى حد العنصرية، ولو طبقنا هذا على المأزق الفكرى الذى واجهته التيارات القومية فى العالم العربى فسوف نجد أن إخفاق المشروع العربى هو الذى أدى إلى هذا الإحساس بالرغبة فى التناقض مع الواقع، ويجب ألا ننسى أننا نعيش فى عصر الحضارة الغربية المسيحية شئنا أو لم نشأ، وهى نتاج لعصر القوميات فى أوروبا فى العصور الوسطى - بالذات - ونشوء تقاليد ليبرالية تتعلق بحرية الفرد وتتعلق بالتسامح الفكرى والحريات الاقتصادية، عموما إذا طبقنا هذا على الواقع العربى خصوصا بعد فترة الانحسار القومى الناجمة عن إحداث النصف الثانى من الستينيات وإخفاق مشروع عبد الناصر القومى لسبب أساسى متصل بالهزيمة العسكرية، وغياب النظرية وضعف المؤسسات وهياكل وأطر النظام السياسى، كل هذا أدى إلى تآكل الفكر القومى وأبرز بديلا له فى صورة نزعة شعوبية تعتمد على الخصوصية القطرية والذاتية المحلية لكل تجمع فى العالم العربى، ولأنه كما تصور أحيانا أن الفكر القومى فكر تجميعى يعنى يدعو إلى التوحد والتضامن والالتفاف، وقد يؤدى إلى عكس ذلك مثل النزعات القومية التى ظهرت فى السنوات الأخيرة، حيث تؤدى إلى تفكك القوميات وإلى فروع عرقية أقل ونزعات أصغر، فالقومية كما توحد يمكن أيضاً أن تفرق بمفهوم مختلف، إنما المأزق الحقيقى الذى واجهته التيارات القومية فى العالم العربى نجم عن صدمة الفشل المتكرر وعدم القدرة على إحداث نوع من الاستقلال الذاتى الذى يسمح

بالممارسة القومية المستقلة، يعنى ثبت لهذه التجارب أنها سوف تحارَب - بالضرورة - لأنها تجارب متصلة بنزعات قومية ومتصلة بإبراز للهوية، وأنها محاولات للبحث عن الذات بغض النظر عن تداول هذا المعنى فى تعبيرات أخرى. وأدى انحسار التيار فى نهاية الستينيات مع بروز تيارات داعية إلى التمسك أكثر بالسلفية الدينية فى ظل فشل معظم الأنظمة فى المنطقة سواء منها ما كان قوميا أو ما كان ماركسيا أو حتى ما كانت مرجعيته مرتبطة بالغرب المتقدم، أدى إلى إحساس بالإخفاق القومى، ولكى أكون صريحا فقد حدث فهم مغلوط مؤداه أن أى تقدم لحساب السلفية الإسلامية - إذا صح التعبير - لا بد أن يكون بالضرورة على حساب الفكر القومى وبدأ الصدام بدلا من أن يوجد تعبير عن الحضارة الإسلامية العربية فى مواجهة حضارات وثقافات أخرى، بدأ الصراع بين تيارين تيار أوروبى وتيار إسلامى، يعنى بدلا من أن نصدر مشاكلنا إلى الخارج استوردنا مشاكل الآخرين فى الداخل، فعملت نوعاً من الانكفاء على الذات فى غاية الغرابة، ومثال بسيط لهذا هو الصراع القومى القائم بين الفرس والعرب، والذى تمت تغذيته خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الاخيرة ، فهو يمثل تجسيدا حقيقيا لنموذج الصدام المصطنع بين التيارات القومية والتيارات الإسلامية - ولم يكن هناك مبرر له، وسياق التاريخ لا يؤدى إليه، بالعكس سياق التاريخ تراكمى فى هذا وليس تصادميا، اندماجى وليس انفصاليا بين الحضارة العربية والحضارة الفارسية تحت مظلة الإسلام، التناقض بين العروبة كقومية والإسلام كدين مفتعل وتبدو فيه حالة مبالغة شديدة، وأعتقد أن أصابع أخرى تغذى هذا التناقض لأنه كان يمكن إحداث نوع من المصالحة - على المستوى النظرى - على اعتبار أن الإسلام دين ظهر فى رسالة سماوية إلى قبائل عربية بلسان عربى على نبى عربى، والإسلام حمل العروبة إلى قوميات وشعوب مجاورة قبلها البعض مع قبوله للدين، بينما قبل البعض الآخر الدين وتحفظ على العروبة كثقافة، ولو أن القومية، وخاصة عبد الناصر - صاحب أهم تجربة فى المد القومى من خلال السلطة ويليه حزب

البعث فى الشرق العربى - وجدت أسلوبا للمصالحة مع التيار الدينى ولم تقع فى فخ التناقض المصطنع بين العروبة كقومية والإسلام كدين، لجنبت المنطقة كثيرا من المشاكل، وأنا أذكر الحاضرين بأحداث ما بعد النكسة مباشرة، هل تذكرون حادث ظهور العذراء فى سماء الزيتون، وهل تذكرون ظهور جمال عبد الناصر للمرة الأولى بعد النكسة فى احتفال دينى كما أشار عليه مستشاروه وخلصاؤه؟.

إذن بدأت بوادر المد الإسلامى السلفى على حساب انحسار المد القومى، وكان أحدهما يجب أن يكون بديلا للآخر ولا يمكن أن يتعايشا، وهذا هو فى ظنى المدخل إلى المأزق الحقيقى للحركة القومية فى العالم العربى، إذ أنها تصورت أنها يمكن أن تكون حركة قومية وريثة لتقاليد غربية فى الفكر القومى بدلا من أن تكون وريثة لتقاليد راسخة فى المنطقة يمكن استمداد جذورها منها.

ولى ملاحظة صغيرة على حديث محمود أباظة، فأنا لا أتصور أن هناك فى التاريخ معطاة لمجتمع ليبرالى، أتصور إمكانية وجود مجتمع إسلامى يمكن استدعاؤه - كنموذج سلفى ونفس الشىء بالنسبة للفكر الماركسى، إنما الفكر الليبرالى - لا توجد له تقاليد محددة فى فترة محددة فى زمان بعينه، لكن هناك نفرات، صحيح الليبرالية ارتبطت بأوروبا فى فترة معينة بعد عصر النهضة وتنامى الديموقراطيات. أو كمرحلة من مراحل التطور للنظام الرأسمالى، لكى لا يدعى مجتمع بعينه أنه وريث التقاليد الليبرالية، وأنت تعبر عن فكر حزب الوفد مثلا، وأنا اتصور أن حزب الوفد هو الحزب الوحيد صاحب التقاليد الليبرالية فى مصر الحديثة، من منطلق أنه كان يعبر عن فكر حر وعن حركة شعبية وعن تيار مرتبط بالوحدة الوطنية والدفاع عن تقاليد معينة مرتبطة بأمور لها وجود لديهم، وعلى هذا الأساس إذا كانت الليبرالية فلسفة تعتمد على الفرد وحرياته والتسامح الفكرى والحرية الاقتصادية، إلا أن هذا- كما عبرت أنت- موقف أى تجمع سياسى من سوء استخدام السلطة وسوء توزيع الثروة، بما يجعله أقرب ما يكون إلى التقاليد الليبرالية الحقيقية، وعلى ذلك يوجد فهم مغلوط جدا عندنا وهو أن الليبرالية بالضرورة نقيض للسلفية الدينية، أو للفكر

القومى، فالواقع أن الليبرالية كتقاليد يمكن أن تلحق بأى منهما ويمكن أن أجد فى بعض مسارات من فكر على بن أبى طالب، أو بعض الخلفاء ملامح لتقاليد ليبرالية داخل النظرية الإسلامية نفسها، وأيضا ملامح لتقاليد ليبرالية داخل الفكر القومى نفسه، فهى ليست حكرا على الأوروبيين فى فترة معينة من نشوء وتطور الفكر الرأسمالى.

د. عمرو عبد السميع: أشار د. مصطفى الفقى ضمن مداخلته إلى اعتقاده بأنه كان من الضرورى أن تنشأ علاقة ارتباط تاريخية بين أفكار العروبة والأفكار الدينية أو الأفكار الإسلامية، وأنها علاقة ارتباط عضوى بحيث يجب ألا يكون أحدهما بديلاً للآخر. وفى هذا الإطار، تُطرح - الآن - أفكار عن الحوار القومى / الإسلامى وتبشر بأمل فيما وصلت إليه من بعض نتائج، لماذا فشل الحوار القومى / الماركسى، فيما يبدو أنه من الممكن أن ينجح الحوار القومى الإسلامى؟

محمد سيد أحمد: عندى أولاً ملاحظات على ما قيل، وخاصة حول السلفية والتاريخ، والسلفية والمجتمع، وقد طرح أسامة الغزالى فكرة السلفية كأنها مجتمع فاضل أو مجتمع مثالى فى بعض الأحيان، وأنا لست متأكداً من أن الفكرة مرتبطة بالتجسيد لمذهب، فالمرجعية هى مجموعة نواميس أو ضوابط أو قواعد نسترشد بها أكثر منها تطبيقاً عملياً. ولنأخذ مثلاً من الماركسية حيث نجد أن بعض الشيوعيين فى فترات حديثة أدانوا المجتمع السوفييتى واعتبروه نموذجاً مشوها لما كان ينبغى أن يكون عليه المجتمع الماركسى، ولكن - مع ذلك - هم أيضاً سلفيون، وبدلاً من أن تكون القواعد أدوات استكشاف واقع أصبحت أدوات تحول دون استكشاف الواقع بشكل أو بآخر، يعنى المسألة ليست - فقط - جموداً، وهذه نقطة مهمة جداً، فهل نحن بصدد قضية جمود هنا أم بصدد قضية سلفية. يعنى أنا تصورى أن نقيض السلفية يجعل قطب الاستكشاف فى المستقبل وليس فى الماضى. وبهذا المعنى فإن الممارسة وارد أنها لا تتحقق أبداً، ووارد جداً أنه - حتى - الممارسة التى ننتسب إليها أو الأصول

التى ننتسب إليها ليست هى التى حصلت فى التاريخ ولكن ما يتصور أنه حدث. وهنا النقطة المهمة جداً، فإذا كان صحيحاً أن السلفية عبارة عن حوار بين الحاضر والماضى، وعبارة عن إعادة تقييم الماضى من خلال تجارب جديدة، إذا كانت هى تفاعل بين نص مثالى وبين واقع متغير، إذا صح هذا كله فإذن السلفية لا تعنى شيئا وُجد فى الماضى، وإنما تعنى شيئا وُجد فى فرصة وتصورنا أنه وجد فى الماضى، يعنى السلفية دائماً فى خدمة الحاضر، وحتى المستقبلية فى خدمة الحاضر. المستقبل غير متوقع أن يكون ما نتصوره الآن. ولكن نجعله مرجعية لتحركنا فى الحاضر، وكذلك السلفية نجعلها مرجعية للتحرك فى الحاضر، وبرؤية فيما بعد لما جرى فيما قبل. يعنى من هنا أنا متمسك بفكرة مجموعة ضوابط، ونواميس، وقواعد، شىء من هذا القبيل، بغض النظر عن التجسيد فى مجتمع أو عدم التجسيد فى مجتمع، فهى ليست قضية جمود، وليست مرتبطة بنماذج حدثت فى التاريخ، فالسلفية لا ترتبط بشىء حدث فى التاريخ، وإنما (ننتسب) إلى شىء حدث فى التاريخ وبالتالى فهذا الشىء الذى ننتسب إليه ليس هو ما جرى ولكن ما نتصور أنه جرى.

أما بالنسبة للسلفية والتاريخ، فلو أخذنا النموذج الليبرالى إلى أبعد حد، كما أبدعه فوكاياما نجد أنه ينسب نفسه إلى نوع من الليبرالية أو ابتدع نوعاً من الليبرالية المطلقة، فقد طرح الليبرالية كنقيض للتاريخ، بمعنى أن التاريخ انتهى عندما انتصرت الليبرالية وسقطت المدارس غير الليبرالية أو المعادية لليبرالية. إذن التاريخ مرتبط بالليبرالية، أو بعبارة أخرى فكرة الليبرالية هى كما قيل - الآن بتعبير آخر - هى آلية للتعامل مع مدارس فكر مختلفة أكثر منها محتوى، يعنى القومية محتوى والماركسية محتوى، وكل محتوى لابد أن يكون تاريخياً، لأن له موقعه فى التاريخ وبالتالى يبقى، بينما الليبرالية هى آلية للتعامل بهذه المحتويات، أى أن ما يميز هذه الأيديولوجيات عن الليبرالية هو أن كلا منها ينسب إلى نفسه التاريخ، وأن ما هو ضده ضد التاريخ، إذن أنا الأصل والآخر، أو الرأى الآخر خارج على ما ينبغى أن تكون عليه الأمور، بينما

الليبرالية تقول ربما الرأى الآخر أصح من رأيى، ومن هنا الرأى الآخر ضرورى وقد لا يكون الرأى صحيحا، ولكن من المحتمل ألا يكون أحد هذين الرأيين هو الصحيح، وأن يكون الصحيح متجاوزاً هذا و ذاك.

ورأيى أيضا أن فكرة النص الثابت والواقع المتغير، التى تحدث عنها طارق البشرى، تنطلق أيضاً من فكرة وجود المحطات الثابتة، يعنى هناك محطة ثابتة فى التاريخ أى محطة اكتشاف النص، ثم هناك التاريخ، والتاريخ تعبيرات مشوهة - لدرجة أو لأخرى - لهذا النص العضوى، إذن هناك شىء مطلق ونص ومرجعية معينة، وهناك شىء نسبى قد ينحط، ولذلك ترفعه ثانية بأن ترجع للأصول. وهذه الفكرة تعنى أنه يوجد شىء فوق حركة التاريخ ويتجاوز حركة التاريخ وفى هذا وجه الشبه - وأساسا - فى الليبرالية إلى حد ما. يعنى أنا أقيس كيف أنه مهما تغيرت الأمور مستقبلاً يفترض، أقيس دائماً بهذا القياس، وهذه أهم مشاكل السلفية فى تقديرى، مشكلتها فى عصرنا أننا بصدد حركة وأشياء تتغير فى الواقع وتفرض علينا مستجدات.

ونقطة أخرى ترتبط بما أشار إليه محمود أباظة من أن هناك سلفية وحيدة هى السلفية الإسلامية وأن استخدامها على آخرين هو شأن المدارس الأخرى والكلمة تستخدم مجازاً وقد لا تستخدم، لكننى أعتقد أن هذه المسألة مرتبطة بمدى ارتباط المدارس بمفهوم التاريخ، فمن له موقع فى التاريخ شديد الارتباط به يبحث عن السلفية، لأنه إذا كان له موقع فى الماضى ويتجاوزه التاريخ، ستكون هناك سلفية، بينما الأفكار المرتبطة أكثر بالآلية تكون أقل نزوعاً للسلفية. والليبرالية تنطلق من فكرة أن هناك آلية فوق قدرة الإنسان على التدخل، وأنها تصحح نفسها بنفسها، والسوق تصحح نفسها بنفسها، والديمقراطية تصحح نفسها بنفسها، يعنى لا يصح إلا الصحيح يفرض نفسه، فوق إرادتى وفوق إرادته، وهى ترفض أن يزعم أحد بأنه يخطط للأفضل، أو أن التاريخ يتحرك، وترى أن أية محاولة من الإنسان يستبيح لنفسه أن يتحكم ويفترض أنه هو المطلق والباقى نسبى تؤدى إلى ضرر للكل. والكل لابد أن يبقى بموقعه

النسبى، والمطلق هو من مجموع النسبيات وفوقنا جميعاً، مثل هذه الأفكار يجوز أن أقول عنها إنها أكثر قدرة من غيرها على أن تتخلص من السلفية، يعنى توجد آلية ذات ميزة معينة وهى أن تخلصنا من السلفية، ولها عيب معين ربما، وهو أن هويتنا ليست محددة فى هذا.

د. عمرو عبد السميع: نذّكر محمد سيد أحمد بالسؤال؟

محمد سيد أحمد: نعم السؤال عن العروبة والإسلام. يعنى أنا لست متأكداً من أن العروبة والإسلام سينجحان بالضرورة، وأعتقد أن البعد القومى حتى اليوم غير مستعد لأن يعترف بكثير من المشاكل، وأنا أزعم أن البعد القومى ينطلق من فرضية أنه كفيل بتحقيق تماسكه فى مواجهة تناقضات مع أطراف أخرى ويتغلب عليها، البعد القومى ووجه بمشكلة أن تناقضاته الداخلية أصبحت أكثر طغياناً على حركته من تناقضه مع غيره. وهذه مشكلة كبيرة تحتاج إلى مناقشة. وأنا أتساءل هل هذه نهاية البعد القومى أم أن هناك حلاً ما؟ فالبعد القومى كانت له اليد العليا فى الظروف التى كانت تتيح له تحقيق نتائج، والبعد الإسلامى حل محله فى ظل عجز البعد القومى عن تلبية طموحه، فبعد عام ١٩٦٧ أخذت التناقضات العربية - العربية أولوية على تناقضات العرب مع غيرهم. وظهر هذا فى العلاقة مع إسرائيل وهذا يهدد كل مستقبل، فهو الخطر الحقيقى، لأننا نعرض أنفسنا لخطر أن توظف إسرائيل لصالحها تناقضاتنا، فنحن نستخدم إسرائيل كورقة فى تناقضاتنا منذ فترة وكانت الفرضية الأساسية فى الموقف القومى أننا كفيلون بإخضاع تناقضاتنا الذاتية لتناقضاتنا مع أعدائنا، وأزعم أنه ابتداء من كامب ديفيد أصبحنا نستخدم إسرائيل، ونوظف تعاملنا مع إسرائيل من أجل تناقضاتنا العربية، فإذن هنالك خلل أساسى فى البنية القومية، ولا أقول إن هذا يعنى النهاية الضرورية للبعد القومى، فربما يكون التصدى لإسرائيل بغير طريق الحرب حافزاً لبعض الأطراف العربية لتجاوز الأسباب التى تسببت فى بروز التناقضات العربية بهذا الشكل، يعنى التحدى داخل البيت قد يكون أكثر فاعلية من التحدى خارج

البيت، فهذا الاحتمال وارد، هو ليس مؤكداً، لكنه وارد. ومن هذه الوجهة هناك بعد قومى، هناك شىء للبعد القومى فى المستقبل، ولكن أقول إن العلاقة بين البعد القومى والبعد الإسلامى ما زالت غير محلولة.

د. عمرو عبد السميع: السؤال بالتحديد لماذا فشل الحوار القومى / الماركسى، بينما الحوار القومى / الإسلامى له بشائر نجاح؟

محمد سيد أحمد: لا.. أنا لا أرى هذه البشائر.

د. عمرو عبد السميع: هناك صيغ مشتركة مثلاً؟

محمد سيد أحمد: أنت تقول إن الحوار القومى / الماركسى فشل، والبعد الماركسى عموما فشل، فمن باب أولى أن يفشل البعد القومى الماركسى.

د. أسامة الغزالى: أنا عندى أكثر من تعليق - فى الحقيقة - من أجل استكمال الصورة بتحديد مفهوم السلفية، أولاً فيما ذكره محمود أباظة حول أنه لا يرى مفهوماً مستقيماً للسلفية السياسية إلا فى الإسلام السياسى أو فى السلفية السياسية الإسلامية فى الوطن العربى، إنما أنا أعتقد - بالمفهوم الذى حاولت أن أبلوره على أساس أن نقطة البداية فى سلامة أى حوار هو وضوح المصطلحات، فبالمعنى الذى فى ذهنى الحقيقة - أرى أن هناك فى هذا الطرح بعض التجاوز، ولذلك ـ بشكل عام ـ سوف أتكلم عن سلفيات أخرى، بمعنى ما، يعنى على سبيل المثال أنا أستطيع أن أتحدث عن سلفية ناصرية ولا شك فيها، فهناك الآن من الناصريين أو من الذين يحملون فكراً ناصرياً من يتصورون أن الحل الأمثل لمشكلات العالم العربى بشكل عام ولمشكلات المجتمع المصرى بشكل خاص، العودة إلى النموذج الناصرى بملامحه العامة، يعنى قد يقبلون بعض الاختلافات، ففى الحقيقة هؤلاء الناس مثلاً نموذج فى نظرى للسلفية السياسية، فهم يرفضون الاعتراف بمتغيرات الواقع ويعتقدون أن ملامح النموذج القديم السياسية والاقتصادية والثقافية والمرتبطة بعلاقة الدولة بالمجتمع وعلاقتها بالأفراد لا تزال صالحة ومشروعة، كما يعتقدون أن الكلام

الحالى عن الحرية وعن الديمقراطية وعن التحرير السياسى والاقتصادى مسائل غير صالحة لنا ومقرر لها الفشل، لكن التيار القومى لا أستطيع أن أصفه بالسلفية، بقدر ما يمكن أن أصفه بالجمود الفكرى أو الجمود النظرى، بمعنى أنهم يتمسكون ببعض المقولات وبعض الأفكار التى يرفضون التفكير فيها بطريقة جديدة، وهذا ينطبق - بالذات مثلاً - حول نظرتهم أو نظرية كثير من ممثلى هذا التيار للتطورات التى تحدث فى الصراع العربى - الإسرائيلى، فهم عاجزون عن التعامل مع هذه الوقائع الجديدة، بل بالعكس هناك حالة إحباط نفسى هائلة لدى كثير من ممثلى التيار القومى.

أما التيار الليبرالى ففيه بعض العناصر التى من الممكن أن أعتبرها سلفية. وعلى سبيل المثال بعض العناصر التى تنتمى للفكر الوفدى أو لحزب الوفد، هى سلفية بمعنى أنها تعتقد أن المجتمع الذى شهدته مصر فى الثلاثينيات والأربعينيات هو المجتمع الفاضل. صحيح كانت هناك مشاكل، وصحيح كانت هناك إحباطات، وصحيح كانت هناك معركة مع الإنجليز، إنما فى النهاية عندما يقارنون هذا المجتمع بما حدث بعده، يرون أنه مجتمع أمثل، وهنا فى الحقيقة نحن نتكلم عن مسألة سياسية مباشرة لا عن فلسفة نظرية، لأن عيب السلفية بهذا المعنى أنها فى الحقيقة عاجزة عن رؤية التطورات التى حدثت بعد ذلك وعاجزة عن رؤية ضرورات وحتميات التغيير والاستجابة للمتغيرات الكبيرة، فالسلفية السياسية بهذا المعنى وبالرغم من أنها تنطبق على الإسلام السياسى بالذات، إنما قطعاً لها ملامحها الأخرى.

وملاحظة ثانية سريعة تتعلق بما ذكره مصطفى الفقى حول التناقض بين الإسلام والقومية، وهو هنا ينطلق من رغبته الحقيقية وقدرته الداخلية على إحداث هذا التجانس وهذا التعايش، وهذا الالتقاء بين الإسلام والقومية لكن ما هو حادث فى الواقع شىء آخر، يعنى حتى الآن الحقيقة التى نتعلمها فى العالم كله أن الظاهرة القومية لا تزال هى الأكثر بروزاً، فهى أكثر حقائق الحياة السياسية ثباتاً حتى الآن، العنصر القومى والصراع القومى وبالتالى أنا لا أوافق

على القول بالتناقض المصطنع بين الإسلام والقومية، فهو حقيقة واقعة، يعنى هل التناقض الفارسى العربى على طول التاريخ كله مصطنع؟ بالطبع لا فهذا التناقض - قطعاً - له أسبابه التى انعكست حتى فى صياغة المذاهب الكبرى، يعنى ليست مصادفة أن أكثر المدافعين عن المذهب الشيعى هم أبناء قومية أخرى وهم الفرس أياً كانت أهمية العناصر الشيعية العربية، إنما هذه حقيقة موضوعية من الصعب أن نتعامل معها باعتبار أنها شىء شاذ أو شىء مصطنع أو شىء عكس ما ينبغى أن يكون، والملاحظة التالية ترتبط بما ذكره طارق البشرى وأيضا بما ذكره محمود أباظة الذى قال إنه لا يرى نموذجاً للسلفية غير السلفية الإسلامية، فلماذا يقول هذا الكلام؟ أعتقد لأن هذا أقوى نموذج وأخطر نموذج، لأنه نموذج مرتبط بالعقيدة الدينية. يعنى المسألة ليست أن هناك تياراً سياسياً معيناً يعتقد بأن المجتمع الذى قام فى فترة معينة من فترات التاريخ الماضية هو مجتمع مثالى ومجتمع فاضل، بل إن سلامته هى سلامة مطلقة. فهو نموذج مثالى لا يمكن الطعن فيه بأى شكل من الأشكال.

هنا أرجع إلى الكلام الذى يقوله طارق البشرى حول ما تتسم به السلفية من ملامح تجديدية، وما قاله أيضا مصطفى الفقى مع إدراكى للفارق بينهما، لكن الحقيقة أن المسألة ليست مسألة مواءمة بين النص والحاضر، والمسألة أعمق من هذا بكثير. يعنى قطعا ليست مشكلة السلفيين هى أن يوائموا بين النصوص وبين الحاضر وإنما العودة إلى بعض الممارسات التى لا علاقة لها بالنصوص ومع ذلك نسبغ عليها قدسية، لمجرد أنها حدثت فى الماضى، أى إضفاء مشروعية ومصداقية وصحة مطلقة على نموذج وممارسة معينة وليس مجرد نصوص.

إذن فى الحقيقة، السلفى - بهذا المعنى - لا يدعو إلى تطوير الماضى، وإنما يدعو إلى إعادة الماضى، يعنى هو لا يطور الماضى حتى يستجيب مع حاجات العصر، وإنما يريدنا أن نرجع إلى الماضى، يعنى على سبيل المثال، نأخذ قضية الفوائد الربوية المصرفية، المجدّد هو الشخص الذى لديه القدرة على أن

يفهم حقائق الحياة الاقتصادية الحديثة ويتعامل معها، ويستطيع أن يجد الفارق بين مفهوم الربا فى المجتمع الاقتصادى البسيط القديم، وبين الأرباح والفوائد فى المجتمع الاقتصادى المعقد الحالى. أما السلفى فهو يرفض هذا وغير قادر عليه، ويصر على أن يعتبره ربا، ولهذا ليست مصادفة أن نجد فى العصر الحديث وفى اللحظة الراهنة فى كثير من البلاد العربية والإسلامية مواطنين عاديين يرفضون فوائد البنوك ويتبرعون بها، ويكتبون إقرارات فى البنك بأنهم لا يريدونها. هذا هو السلفى. وهنا الفكرة التى أقدمها، وهى أن السلفية أكبر قليلاً من مجرد تجديد الماضى، أو إحداث نوع من المواءمة بين التقليدية والمعاصرة، هى أكبر من هذا، لأن جرعة الماضى فيها أكبر، هى عودة إلى الماضى، وهى اعتقاد بأن المثال هو الماضى، إنما إذا كان السلفى منشغلاً بالمواءمة بين الماضى والحاضر، فهو لا يعتبر سلفياً وإنما مجدد.

د. **مصطفى الفقى**: أريد أن أرد بملاحظة سريعة جداً خاصة على ما قاله أسامة الغزالى فيما يتصل بالعلاقة بين ما هو قومى وما هو دينى. فأريد إيضاح أن ما أقدمه ليس من نوع الفكر التلفيقى، إنما هو فكر توفيقى، يعنى أنا أرى صالح المنطقة فى هذا الطرح، فأنا لست مع هذا ولا ضد، هذا مجرد نوع من التفكير بصوت مرتفع، وسأعرض ستة عوامل على الأقل مشتركة تسمح لهما بأن يتعايشا وتجعل أسلوب التعايش أقرب بكثير من مفهوم المواجهة.

أولاً كلاهما وقف ويقف ضد المشروع الغربى، حضارياً وثقافياً ويخشى تأثيراته، وخضع لحرب منه، ولذلك ليس من قبيل المصادفة أننا نجد فيما يكتب عن صراع الحضارات الآن حديثا عن الحضارة العربية الإسلامية، يعنى هناك ثقافة احتوت الاثنين معاً، والفصل صعب بينهما.

والأمر الثانى: أن كليهما يناقش نفس القضايا ويسعى لنفس الأهداف، كلاهما يتحدثان عن التخلف العربى وغياب الديمقراطية فى المجتمع، والمشاركة السياسية وضعفها، ربما يكون الطرح الإسلامى يتكلم عن نظرية الشورى والطرح القومى يتكلم عن مركزية ديمقراطية قريبة من فكر عبد الناصر أو

الأحزاب المسيطرة، إنما كل القضايا المطروحة والأهداف هى نفسها.

وثالثاً: كلاهما يعتمد مفهوم العروبة، ومفهوم العروبة لا يمكن فصله إطلاقاً عن الظلال الإسلامية لأن العروبة هى نتاج لخروج القبائل العربية لنشر الإسلام، وهذه معطاة تاريخية لا تسمح بالفصل بينهما.

والأمر الرابع: لا ينكر القوميون إطلاقاً تأثير الإسلام فى رسم خريطة المنطقة، يعنى أى قومى إذا أراد أن ينطلق لتحديد منطقة ما يتحدث عنه كإطار عربى، فإنه يفترض بالضرورة الخريطة التى رسمها الإسلام للمنطقة العربية وإلا لما انضوت مصر ولا فارس ولا منطقة الشام تحت هذه المظلة.

والأمر الخامس: لا ينكر الإسلاميون - أيضاً - أن التقدم العربى هو - بالضرورة - تعزيز للوجود الإسلامى، وحتى قضية العرب الأولى «القضية الفلسطينية»، كان البعد الإسلامى فيها أساسياً. فالطرفان دافعا عن القدس والمقدسات ودافعا عن الأرض والوطن وليس من قبيل المصادفة أن الطلائع الأولى فى المواجهة العربية - الإسرائيلية كانت من شباب الإخوان المسلمين. كل له توجهه، لكن الالتقاء فى الغايات واضح.

والنقطة السادسة: أريد أن أذكرك فقط بأن التيارين وقفا معا فى خندق واحد خلال معارك مشتركة فى تاريخنا الحديث، وأهمها المواجهة بين الماركسية والتيارين القومى والإسلامى فى المنطقة، وأن هناك فى هذه الحالة نوعا من التعزيز الغربى لهما، لأسباب تتصل بمصالح الغرب وأطماعه لا حباً فى التيار القومى ولا دعماً للتيار الإسلامى، وطبعاً كانت نقطة التحول الحقيقية فى فكر الغرب تجاه التيار الإسلامى هى الثورة الإيرانية فى نهاية السبعينيات، والتى جعلته يبتعد عن دعم كل ما هو دينى لأنه لم يعد حليفاً تقليدياً بعد سقوط الأنظمة الماركسية بشكل أو بآخر فى السنوات الأخيرة، إنما الموقف القومى وقف دائماً فى خندق واحد مع التيارات الإسلامية فى معارك مشتركة، أذكر منها الآن الموقف من الشيوعية فى المنطقة والتيار الماركسى خصوصاً.

د. عمرو عبد السميع: سؤالنا لأسامة الغزالى يدور حول ما إذا كان هذا المأزق الفكرى الذى تعانى منه التيارات المختلفة على الساحة السياسية العربية قد دفع بكثير من المثقفين إلى عمليات ترحال فكرى واسعة النطاق من معسكر إلى آخر. هل ترى أن هذا كان يمثل سعياً للالتحاق بالمستقبل أم أنه كان هروباً من قصور وعجز الأبنية والأوعية الفكرية الأصلية لهؤلاء المثقفين؟

د. أسامة الغزالى: أولاً لا بد من تحديد المقصود بالترحال الفكرى، يعنى انتقال الشخص من مذهب إلى آخر. وهذا له أسباب كثيرة، فالترحال الفكرى يمكن أن نميزه عن أشياء أخرى مثل التطور الفكرى، وممكن أن نميزه أيضاً عن الانتهازية، والتطور الفكرى يحدث للفرد نفسه عبر مراحل معينة من تطوره ونضجه، ونموذجه التقليدى جداً هو أن يبدأ الفرد رافضاً للمجتمع ورافضاً لما هو سائد، ثم يبدأ بعد ذلك فى مزيد من التوازن ثم يصل عند مرحلة عمرية معينة إلى رؤيته التى يعتقد بالفعل أنها رؤيته الأصيلة والمعبرة عن توجهاته الحقيقية، وبالتالى هذا نوع من التطور الفكرى الذى يختلف عن الترحال، التطور هذا شىء طبيعى وشىء منطقى وشىء محمود لا شك فى ذلك، وهو يختلف حسب كل فرد وحسب قدراته وحسب الظروف المحيطة به وحسب المناخ والبيئة السياسية التى يوجد فيها، وحسب طبيعته نفسها، يعنى قدرة الفرد على تطوير نفسه فكرياً لا شك أنها - تختلف إلى حد كبير - حسب خصائصه الذاتية جداً، أما لانتهازية الفكرية فهى طبعاً الانتقال من مذهب إلى آخر - سعيا للحصول على مكاسب مادية معينة، وهذا طبعا شىء مذموم، لكننى أقول إن الترحال الفكرى يحدث ليس نتيجة تغيرات يمر بها الفرد عبر مراحل تطوره الذاتية وإنما من الممكن أن يمر بها وهو فى قمة نضجه بعد الأربعين أو بعد الخمسين، ثم يشاء أن يغير كثيراً من أفكاره، وربما كلمة الترحال تضفى طابعاً سلبياً على هذه الظاهرة. فأنا لا أتصور - مثلاً - على الإطلاق أن كثيرين من الماركسيين أو القوميين أو الناصريين يمكن أن يرفضوا الاستجابة الإيجابية لمتغيرات العصر لمجرد حجة الثبات المبدئى أو الثبات

الفكرى مثلاً، فهذا نوع من الجمود وأعتقد أن هذه ظاهرة ممكن أن تكوّن منطقية فى اللحظات الكبرى فى التطور مثل التى تشهدها الآن، فهذه مرحلة استثنائية جداً فى تاريخ البشرية كلها، وهى الأكثر ملاءمة للترحال الفكرى حيث سقطت فيها - وبشكل حاسم - كثير من الأيديولوجيات والأفكار والنماذج الفكرية ونماذج التفكير، وبالتالى فهذا التغير الفكرى وهذا التكيف الفكرى أو التطوير الفكرى مسألة مهمة للغاية فى مواجهة هذه الظاهرة، إنما طبعاً هذه مسألة ليست سهلة وخصوصاً عندما يكتمل النضج الفكرى لدى الإنسان، أو عندما يقضى الإنسان - مثلاً - عقدين أو ثلاثة أو أربعة من حياته مناضلاً أو مكافحاً فى سبيل مذهب مثلاً ثم يجد نفسه مواجهاً بأن هذا المذهب انهار من جذوره، فقطعاً هذه المسألة تكون شديدة القسوة، وخاصة عندما تتعرض للسخرية أو الوصف بأنها ترحال فكرى. فهذه مسألة أعتقد أنها منطقية لا تحدث إلا فى لحظات استثنائية جداً، يعنى ما حدث يستعصى على فكر - ليس فقط العلماء - وإنما حتى على الروائيين والأدباء، فهى مسألة بطبيعتها تستلزم مثل هذا التطور.

د. عمرو عبد السميع: سؤالنا لمحمود أباظة مرتبط بسؤالنا السابق -أيضاً- لأسامة الغزالى ومرتبط بإجابته، ففكرة نقاء العضوية التى يعتصم بها كل تيار فكرى أو سياسى على الساحة الآن هى فكرة من الأفكار - حتى - التى تعوق عملية الترحال بوصفها ظاهرة إيجابية وليست سلبية، وقد سمعت فى جمعية «النداء الجديد» التى يقال - مثلاً - إنها نموذج للتجديد فى الإطار الليبرالى أفكاراً كثيرة عن نقاء العضوية على سبيل المثال؟

د. محمود أباظة: قبل أن أجيب على سؤالك لى أربع ملاحظات أو رد على ملاحظات، الملاحظة الأولى: غطى أسامة جزءاً كبيراً منها، فأنا لم أقل إن السلفية معناها فقط الإسلام السياسى، أنا قلت إنه فى الفترة الحالية وفى الوطن العربى عندما نتكلم عن سلفية سياسية فإنما نقصد التيار الذى يطرح مشروعا متكاملا قائما على السلف، أو على نموذج سلفى، أما فكرة العودة للمصدر

الذى قالها طارق البشرى فهى مسألة مختلفة لأن هذه هى الوسيلة الوحيدة للتعلم، فالعقل البشرى ينتقل مما يعلم إلى ما يريد أن يعلم، فليس هناك تجديد ممكن ما لم تسبقه إحاطة، بما هو قائم وبما كان قائماً.

والنقطة الثانية: أنا لم أقل إن أوروبا الغربية موطن الليبرالية، بالعكس قلت إن الليبرالية تنطلق من الفرد وبالتالى فهى بالضرورة لا بلد ولا مكان لها، قلت إن التجربة الليبرالية فى أوروبا الغربية فيما بين الحربين كان لها تأثير على الفكر الليبرالى المصرى، بما فى ذلك القضية الاجتماعية التى كانت فى قلب التجربة السياسية كلها.

والنقطة الثالثة: خاصة بالقومية والإسلام أو الفكرة القومية والاتجاه الإسلامى، طبعاً التعارض بينهما فكرياً لا يقوم، وليس مفروضاً أن يقوم، لكن التعارض بينهما قائم سياسياً لأن كلاهما مشروع شمولى لا يسمح بقيام غيره، فإذن التعارض - هنا - تعارض سياسى، فلم يصطدما ببعضهما لأنهما أساءا الفهم وإنما لأن كلا منهما أحسن فهم الآخر، فما دام هناك مشروع سياسى هو بطبيعته شمولى، يعنى لا يسمح بقيام غيره ويشغل الساحة كلها، فلا بد أن يصطدم بغيره والتاريخ يؤكد ذلك.

ملاحظة أخيرة على محمد سيد أحمد، فيما يتعلق بأن الليبرالية منهج، لا.. هى أيضاً نظام قيمى، هى منهج أو آلية عمل لو نظرنا إليها من ناحية الفعل السياسى، أو نظام الحكم وطريقة الحكم، ولكن هى أيضاً نظام قيمى، يضع الفرد والإنسان كمنطلق.. كبداية ولا ينكر قضية الهوية، لأنه طالما يبدأ بالإنسان فهو يؤكد الهوية، لأن الهوية مرتبطة بالإنسان من حيث كونه إنساناً قبل أن تكون مرتبطة بالمفهوم التاريخى أو بالعقيدة، وأنا لا أنفى أنها مرتبطة - أيضاً - بالمفهوم التاريخى وبالعقيدة لأنها لم تأت من الهواء وإنما جاءتنا من ماض ومن مجتمع، ولكن الهوية هى - أولاً - ذاتية وبعد أن تشعر بذاتك تشعر بما يحيط بك، وتشعر بماضيك وتطمح إلى مستقبلك، فإذا ما قلنا إنها

تنطلق من الإنسان فلا يمكن أن تنكر التاريخ، والإنسان من حيث كونه إنساناً يشترك مع غيره فى أشياء ويختلف عن غيره فى أشياء فهو يختلف على مستوى الوطن، ويختلف على مستوى القومية وعلى مستوى الدين، ويختلف فى نقاط كثيرة بالتعريف، ولكنه يشترك أيضاً فى مسائل أخرى.

وآخر نقطة كنت أود أن أعلق عليها - فيما يتعلق بالعودة للمصدر أيضاً هى المشكلة مع الإسلام السياسى، والسؤال هنا هو إلى أى حد يسمح هذا الفكر بالدخول إليه والخروج منه، لأن كل مشروع سياسى يقوم على أساس احتكار الحقيقة، وفكرة العودة للماضى أو إحياء الماضى فى المشروع المتكامل، ليست سيئة فى ذاتها، وحتى النهضة الأوروبية عادت إلى العصور القديمة إلى الديمقراطية وفكرة الحريات التى كانت موجودة وسابقة على العصور الوسطى وعلى سقوط الإمبراطورية الرومانية، ورجعوا إلى الفكر الإغريقى، ورجعوا من خلال الحضارة العربية للتعرف على فكر الآباء الأولين، فإذن الرجوع للماضى - فى حد ذاته - ليس خطراً بل هو ضرورة فى كل حركة تجديد، إنما الخطر عندما يكون هذا النموذج واحدياً ومرتبطاً بالعقيدة الدينية.

فما دمنا نتحدث عن الحريات، فلا بد من حرية الدخول والخروج، وتغيير الرأى أى أن يكون لى رأى يتضمن بالضرورة حقى فى أن أغير رأيى، إنما أنا لا أتصور أن هناك نقاءً للعضوية فى أى مكان كتنظيم سياسى، أو حتى أية جماعة فكرية، طبعاً «النداء الجديد» جماعة فكرية وليست تنظيماً سياسياً.

فنحن نحاول أن نكون منبراً وملتقى لكل الأفكار وكل الاتجاهات الفكرية مع التركيز على أن هذا الملتقى يضم أساسا تجمعا يؤمن بمجموعة مبادئ وأولها حرية الرأى وحرية تغيير الرأى.

د. عمرو عبد السميع: ليتنا نعود مع المستشار طارق البشرى إلى نفس السؤال الذى بدأنا به، وهو: هل الخلل يكمن -إذن- فى بنية العقل العربى أم أنه يكمن فى الأيديولوجيات الأكثر رواجاً واستهلاكاً فى المجتمع العربى؟

طارق البشرى: يتصل بهذا السؤال - فيما أتصور - الشعور العام الذى أعطانى إياه عنوان الندوة، وهو السلفية والعقل العربى أو الفكر العربى، بمعنى أن السلفية قد يكون فيها شىء ما أو أن هناك معاناة ما فى العقل العربى تتعلق بالسلفية، وأكدها الأستاذ «سيد ياسين» فى البداية وقال إن السلفية طبيعية، ولكن إذا شاعت وعمت فهى ظاهرة تكاد تكون مرضية.

وفى الواقع فى ظروفنا الحاضرة والمستفادة من تطور المرحلة التاريخية التى نعيشها الآن لا أرى فى السلفيات المختلفة التى شاعت بيننا ظاهرة مرضية، نحن - الآن - فى ظروف لا نستطيع فيها أن نقيم مشروعاً قومياً عاماً، لأن الرؤى المتعلقة بهذا المشروع لم تُحسم بعد، بفعل الواقع الخارجى والداخلى، الواقع الخارجى لا يعطينا إمكانات تحديد رؤية كاملة، وموقف من العالم الجديد بشكل كامل، نظام يالطا العالمى انتهى ونحن - الآن - نعيش بين أنقاض هذا النظام وبين نظام جديد لم ينشأ بعد، نجد أمامنا ركاماً كثيراً، ونجد أمامنا أدوات بناء كثيرة ولا نعرف - بالضبط - ما الذى سيدخل من هذا، وفى هذا الغبار لا نستطيع أن نحدد موقفنا تماماً فى المستقبل أو لا نستطيع أن نشخص حاضرنا بشكل جيد، وعندما نشخصه قد نختلف، ولكننا نتفق على التشخيص ثم نختلف فى طرق الحل، وإنما نحن الآن لم نستطع أن نشخص وضعنا فى النظام العالمى الجديد، وكذلك فى الداخل.

وإذا نظرنا إلى مسائل كثيرة جداً اقتصادية وسياسية نجد أن القوى الاجتماعية والقوى السياسية لم تتبلور بالحد الكافى، الذى يمكننا أيضاً من تشخيص أوضاع المجتمع بشكل جيد، وبهذا الشكل نحن لسنا أمام إمكانية وضع مشروع محدد كما كنا فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، عندما كنا مشخصين جيدين للوضع ومتفقين عليه وكنا مختلفين فى علاج المسألة، هذا أمر غير موجود الآن، فى مثل هذه الظروف، التى تذكرنى بالفترة ما بين أول القرن العشرين وحتى عام ١٩١٤، نجد أن عناصر كثيرة توضع وتناقش دون أن يتشكل منها شىء، إنما هذه العناصر سيتكون منها مشروع فى

المستقبل، كيف وبأى طريقة؟ نحن لم نحسم هذا الأمر.

وعندما يعرض كل منا سلفيته، فهو يدخل - بنفسه - عنصراً فى تكوين هذا المشروع المستقبلى، وأتصور أن أى مشروع لمستقبل ناجح لا بد أن يُدخل العناصر المختلفة هذه فى تكوينه، مشكلتنا أنه إذا استبعدنا عنصراً أساسياً من عناصر التكوين هذه سيكون هناك خلل وستضيع علينا مرحلة مقبلة كما ضاعت علينا من قبل مرحلة، لأننا لم ندخل جميع العناصر التى تمكن من بناء مشروع متكامل فى ذهننا.

فالسلفية - بهذا المعنى - وطرحها بالشكل الحاصل لا بأس به، شريطة أن تطرحها بشكل يتكامل مع بعضه بعضاً ولا يتنافر، والمشكلة أن الأسلوب الذى دار الحوار به على مدى السنوات الخمس أو الست الأخيرة كان يدور بشكل متناف، وكان كل واحد يحاول أن ينفى الآخر، طريقة إدارة الحوار لم تكن الطريقة التى تمكن من استيعاب العناصر الإيجابية، كانت الإيجابيات تتطاحن ولا تتكامل، وهذا يحتاج إلى أسلوب فى إدارة الحوار يكون أفضل من هذا وأكثر حرصا على بلورة التكوين، فالسلفية ليست فى ذاتها أمراً ممكن تلافيه الآن، لا يمكن تلافيها وهى ليست فى ذاتها مرضاً، إنما المشكلة فى طريقة إدارة الحوار لكى تتكامل هذه العناصر مع بعضها البعض.

وعندى بعض التعقيبات السريعة على زملائنا، أولاً أتفق مع كل ما قاله مصطفى الفقى عن التيار العروبى والتيار الإسلامى، أتفق معه كله ومع نظرته إلى عدم وجود مشكلة فى هذا الأمر، وأزيد عليه نقطة أشار إليها دون شرح، وهى أنه عندما ظهر التيار العروبى فى مصر جاء من داخل الإطار الإسلامى، وأتصور أن عبد الناصر كان يستطيع، وكان مرشحاً لكى يحل هذه المشكلة، لأن عبدالناصر إذا راجعنا انتماءاته السياسية السابقة، سنجد أنها كانت «حزب وطنى» عندما كانت الوطنية ملتبسة بالإسلام بشكل عام، ثم انتمى إلى مصر الفتاة، وكان هذا الجانب من جوانب الحياة السياسية المصرية الذى ظهر بعد

ذلك - بشكل قوى - فى أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات، ولكن هذا يحتاج لدراسة لماذا حدث ما حدث، ربما كانت موجة التغيير أقوى بكثير مما يستطيع وهو فى مرحلة السياسة العملية التى تستدعى سرعة رد الفعل واستخدام ما هو قريب منه بسرعة، ربما هذا هو السبب، لأننى أتصور أن رجل الدولة عنده هذه النقطة، وهى أنه يأخذ ما هو قريب منه، حيث يأخذ الممكنات القائمة فعلاً بشكل سريع، وهذه النقطة مشكلتها أنها لم تكن قد صادفت اهتماماً وحلولاً فكرية جيدة قبل عبد الناصر، ولو كانت صادفت هذه الحلول الجيدة قبل عبد الناصرلأمكن أن يأخذها بسرعة، وتكون جاهزة معه وهو يحكم.

وبالنسبة للحوار القومى / الماركسى، حدث هذا الحوار، يخيل لى فى الخمسينيات والستينيات، وكان مجال الحوار فى الصحافة والمطبعة البيروتية، وكانت هناك جسور تجادل بناء، ورأينا القوميين العرب الذين حاولوا أن يقتربوا من الماركسية، ونموذج عبد الناصر نفسه كان كمحاولة للتوفيق، لكن جاءت نكسة ١٩٦٧ فضربت المشروع القومى سياسياً، وبعد هذا حدث ما حدث للحركة الشيوعية فى العالم، فانتهى الخلاف، فالحوار لم يفشل، وإنما انتهى، بخلافه وموافقاته، يعنى أصبح غير قائم. أما الحوار العروبى / الإسلامى فأتفق مع مصطفى الفقى فى الست نقاط التى قالها.

وأتصور أيضاً أن القومية هى وعاء، وهى تصنيف للجماعة السياسية، أما الإسلام فهو أيديولوجية، وهذان تصنيفان مختلفان ولذلك لم يحدث التعارض القوى بينهما، فالتعارض يحصل بين الإسلام والماركسية، وهذا تناقض لا يحل، وإنما الليبرالية أسلوب حكم وأسلوب تنظيم مجتمع، والقومية أسلوب تصنيف الجماعة السياسية، والإسلام السياسى أيديولوجية لا تعارض حقيقى، فالمستويات ليست واحدة كى يقوم التعارض بينها.

وبالنسبة لما قاله محمد سيد أحمد فيما يتعلق بالثابت والمتغير، أزعم أو أكاد أزعم أن ليس منا برئ من أن يكون لديه ثوابت، وليس منا برئ من أن

ثوابته هذه يسعى فى معالجتها مع الواقع معالجة جيدة، ومن لا ينجح فى معالجتها مع الواقع معالجة جيدة يواجه مأزقاً، والذى يوضح لى هذه الجزئية جيداً يمكن الجانب المهنى، فأنا طوال عمرى أتعامل حتى فى القانون الوضعى مع ثابت ومتغير، فالقانون لما يصدر اليوم يصير ثابتا، وشغلتنا أن نلائم بينه وبين واقع متنوع مهما كان المشرع يتصور أنه بصير وواسع الأفق، لأنه لا يستطيع أن يجمع تنوعات الواقع كلها، فيصادفنا - بالضرورة - قدر من التنوع هائل جداً لا تحيطه النصوص، ويصادفنا تغير فى هذا الواقع سريع جداً لا تلاحقه النصوص، وعليك أن توفق ما بين هذا وهذا، وتلك مهمتنا، وأى إطار مرجعى فيه قدر كبير من الثبات بحسبه إطاراً مرجعياً، وإلا ما كان كذلك، ولا يوجد من ليس له إطار مرجعى ومن ليس له إطار مرجعى منا فهو يعانى من الضياع، ومن لا يعانى منا من الضياع فى هذا فهو موغل فى الضياع، يعنى هذه هى البوصلة المرشدة لنا، والمقيمة لما نقول من الصواب والخطأ.

وهذه قضية الحسن والقبح، فكيف لنا أن نحددهما، إذن لابد من معايير وإطار مرجعى فلابد أن هناك ثابتاً ومتغيراً، كونه قديماً أو جديداً فهذه مسألة فكرية وممكنة الحل.

بالنسبة لما قاله أسامة الغزالى عن السلفية والتجديد، فقد تكلمت من قبل عن نقطتين، وقلت السلفية هى دعوة للتجديد، هى أداة من أدوات التجديد داخل الإطار المرجعى، ولها دلائلها أو بيئاتها التاريخية والعملية لأن هذه السلفية هى التى بعد ذلك أنتجت لنا أمثال محمد عبده ورشيد رضا وقد راجعت فهرس الكتب المصرية ووجدت الكتب التى أعيد طبعها لابن تيمية فى الفترة ما بين ١٩٠٥ و١٩١٠ كماً هائلاً جداً، وهذا يوضح كيف التفت العقل المصرى فى مصر إلى ابن تيمية فى هذا الزمان القديم قبل سيد قطب.

والمرحلة الثانية هى مرحلة السلفية الحضارية، وهذه كانت احتجاجا على التغريب، وعندما أقول السلفية فى هذا الإطار، فأنا أتحدث عنها، كمجتمع أو

مجموعة توضع تحت وطأة الشعور بأن الماضى يتعرض لمحاولة الإفناء، فتعمل على بعثه من جديد، فهذه مسألة رد فعل حضارى، مثل الدعوة للاستقلال مثلاً، فلماذا قلنا الاستقلال لأنه كانت عندنا مشكلة تتعلق بحرية الإرادة السياسية فقلنا بالاستقلال.

وبالنسبة للعرب والفرس، أود التنبيه إلى وجود مشكلة العرب والترك أيضا على الرغم من أن الاتجاه الدينى واحد، وهى أيضاً - يخيل لى - مشكلة مصطنعة أى من الممكن تلاشيها ولا تدخل فى أصول المصالح التى تحركنى وتحركك، فى المرحلة التاريخية المرئية، ولا تدخل فى تعارض المصالح، أو فى التناقضات الفكرية غير القابلة للحل.

محمد سيد أحمد: أريد أن أعود إلى حكاية الماركسية والقومية، بعد أن فكرت فيها، لقد فتح طارق البشرى لى الموضوع، والحقيقة هناك فرق كبير ما بين العلاقة بين العروبة والإسلام، وبين الماركسية والعروبة، الحالة الأولى هى قضية هوية، أو بعدان فى هوية، بينما الماركسية والقومية كانا صراعين أيديولوجيين، بل وأكثر من ذلك هما مشروعان مختلفان أحدهما له بعد اجتماعى والآخر له بعد قومى أساساً، وقد حاول كل منهما أن يوظف الآخر، كانت هناك علاقة توظيف متبادل، وليس قضية هوية فى بعدين مختلفين لهذه الهوية، عبد الناصر كانت له كلمة سمعتها كثيراً منسوبة إليه، فكان يقول: الماركسية - بالنسبة لى - عنصر إثراء وتصحيح، وهو يقصد بالإثراء أنه يعطى بعداً دولياً أممياً فوق البعد القومى، والتصحيح أنه يجنبه بعض الأخطاء التى قد يقع فيها بحكم موقع قومى فقط. فهذه علاقة توظيف - وأنا كان لى زمان - تعبير كنت أحب استخدامه، وهو أن عبد الناصر كان يؤمم الصراع الطبقى، ومن هنا كان التركيب الذى حصل للصراع، أو لنوع من الصراع أو لنوع من فكرة الاشتراكية الإسلامية والاشتراكية العربية والاشتراكية العلمية، وترك الموضوع مفتوحاً، بحيث أن كل مدرسة تجد مكانها فى العملية المؤممة فى إطار الاشتراكية مع الرافد الخاص بها، وهو لم يحسم، وإنما ترك الموضوع كنوع من

التأميم للصراع الاجتماعى يستوعب الإسلاميين ويستوعب القوميين ويستوعب الماركسيين.

ختاماً أقول لم يكن من الممكن للبعد الماركسى أن ينتصر على البعد القومى، بغض النظر عن أى اعتبار يتعلق بقوة السلطة، السبب أن أبرز صراع فى المنطقة كان الصراع مع اسرائيل ومحتواه القومى.

د. أسامة الغزالى: سأضيف أيضا ملاحظتين صغيرتين، حول مسألة العلاقة بين الإسلام والعروبة، الملاحظة الأولى: تتعلق بأثر الظروف التاريخية المتغيرة على صياغة هذه العلاقة، وهنا سأطرح فكرة خطرت على بالى فى مسألة المقارنة بين الإسلام والعروبة فى البلاد العربية وفقاً لتطورها السياسى المختلف، فلو أننا أجرينا مقارنة بين العلاقة بين الإسلام والعروبة فى كل من المشرق العربى ومصر، والمغرب العربى، سوف نجد المسألة مثيرة للغاية، ففى المشرق، أقامت العراق علاقة تعارض وتضارب فى البداية، ولذلك ليست مصادفة أن العروبة نشأت فى المشرق على أيدى المسيحيين العرب، لمواجهة ظرف تاريخى محدد جداً، وهو السيطرة العثمانية على المنطقة، وفى المغرب العربى المسألة على النقيض تماماً ليست علاقة عكس وإنما علاقة تطابق، وفى إطار الصراع ضد الاستعمار الفرنسى حيث العروبة هى الإسلام، والإسلام هو العروبة، ولا فاصل بينهما، وهذا طبعا يفسر - الآن - ما يحدث فى الجزائر، لأنه فى الحقيقة أن التيار الإسلامى هو التيار القومى الأصيل فى الجزائر، يعنى ليست مسألة دين، بل أوسع من هذا بكثير، والمثير فى الموضوع أنه إذا كان فى الجناح المشرقى هذه العلاقة العكسية من حيث المنشأ طبعاً، وإذا كان فى الجناح المغربى هذه العلاقة التطابقية، فإن التوازن فى الحقيقة كان موجوداً فى مصر، وإن احتمالاته أكبر فى مصر، يعنى أكثر المناطق احتمالاً لوجود ميلاد هذا التوازن وُجدت فى مصر، هذا التوازن بين الإسلام وبين العروبة، وكل ما ذكره مصطفى الفقى فى الحقيقة يصب أساساً فى هذا فهو يقول هذا لأنه مصرى قبل أى شىء.آخر، فالإحساس بثانوية العوامل التى تحمل هذا التناقض متاحة أكثر

للمثقف المصرى والباحث المصرى بحكم عوامل كثيرة جداً، أكثر من أى شىء آخر، وقطعاً الناصرية فى أحد عناصرها كانت محاولة لهذا التوفيق.

والملاحظة الثانية متعلقة بالكلام الذى ذكره مصطفى الفقى، وطارق البشرى، حول الإسلام والقومية والعلاقة بينهما، ومسألة التعارض، وأنا أعتقد أيضا أن المتحدثين الجليلين تحدثا عما ينبغى أن يكون أكثر منه عما هو قائم، فالبشرى، عنده تمييز واضح فى ذهنه: الإسلام أيديولوجية والقومية تصنيف لجماعة سياسية، والليبرالية طريقة لإدارة المجتمع، وإذا اتفقنا على هذا، يمكن حل كل مشاكلنا العربية والسياسية والاقتصادية وكل شىء، إنما هل هذا هو الواقع؟ طبعا لا، فالمشكلة عندما يتحول كل من هؤلاء إلى مذهب سياسى فيصبح التعارض بينهم حتمياً، فمثلاً كل مشكلتنا مع بعض الجماعات الإسلامية وهى أنها تنتقل من الإسلام على مستوى الأيديولوجية شديدة العمومية أو العقيدة الدينية ذات الأبعاد العامة فى الحياة العملية إلى مستوى المذهب السياسى وشكل معين للحكومة ونمط معين، وبالتالى يحدث قطعاً تعارض مع القومية وتعارض مع الليبرالية، فهناك مثلاً مفهوم الأمة الإسلامية الذى يرفض الانتماء المصرى ويرفض الانتماء الجزائرى، ويرفض كون أننا أمة عربية واحدة ويحتقر هذا وبالتالى يحصل التناقض.

أيضاً تناقضهم مع الليبرالية مسألة متصورة جداً، طالما هو لا يتعامل مع الليبرالية كمنهج، وإنما يتعامل معها كفكرة أو كمحتوى لعقيدة معينة، وبالتالى يعتقد أن هناك نوعاً من التعارض بين أفكاره وبين الليبرالية، لأنه لا يقبل التعامل بمنطق ليبرالى إذا كانت الليبرالية - بحكم التعريف - تفترض أن تؤمن بنسبية أفكارك وبتعرضها للصواب والخطأ، إنما إذا أنت انتقيت أفكارك السياسية من معتقدات دينية فأنت تؤمن - بدرجة معينة - من سلفيتها المطلقة، وبالتالى يستحيل فى هذه اللحظة أن تكون ليبرالياً حقيقياً، لأنك لن تسمح بالتنازل لشخص أنت تؤمن أنه يعبر عما هو خطأ، فهنا إذا لم يتم الفصل بين هذه المستويات - المستوى السياسى والمستوى الفكرى - أو المستوى السياسى

والمستوى الدينى - فإن التعارض حتمى، إنما إذا كانت هذه المستويات الثلاثة موجودة فى المجتمع بشكل عام وقبلتها القوى السياسية فأنا أعتقد أنه لن تكون هناك مشكلة، وتصبح المشكلة مصطنعة كما يقول مصطفى الفقى.

طارق البشرى: أنا سعدت جداً بملاحظاتك المتعلقة بالوضع المشرقى والمغربى بالنسبة للإسلام والعروبة، وأكاد أقول إن السبب فى هذا - ربما - أن العروبة المشرقية نشأت كدعوة انسلاخية عن جماعة إسلامية، فحملت هذا التمييز ضد جماعة أخرى - عمداً - يعنى أن العروبة المغربية كانت عروبة توحيدية، فأصبحت يوحدها الإسلام والعروبة معاً فى اتجاه توحيدى.

وقد تحدث مصطفى الفقى وأنا عن الإمكانات القائمة سواء تحققت أو لم تتحقق، وأنا كنت أتكلم عن الواقع، والمسئول عن هذا ليس ضمور الإمكانات ولا قلة الوعى، المسئول عن هذا وعن الأوزار التى حدثت لدينا فى هذه الفترة هو طريقة إدارة الحوار التى أشرت إليها من قبل، طريقة إدارة الحوار لم تكن لتصل بنا إلى تكامل وإنما كانت تصل بنا إلى التنافى، المشكلة فعلاً أننا نحتاج إلى حلقات كثيرة من الحوار فى الصحافة وفى الكتب، أما ما قيل عن أن يكون الفكر السياسى معتمداً على عقيدة ومستبعداً ونافياً للآخر، فأنا لا أتصور هذا، بدليل أنه عرف قدرا كبيرا من التنوع داخل هذا الفكر - تاريخياً - وهو موجود حالياً دون أن يخرج أحد الآخر من حظيرته، يعنى فكرة التكفير والإخراج من الحظيرة ونفى الآخر ضعيفة جداً وغير موجودة وليس لها فى التراث الإسلامى دور كبير، لم يعرف الإسلام ما عرفته المسيحية مثلاً من اتصال بين الكاثوليكية والأرثوذكسية، بين المالكانية واليعقوبية، بين البروتوستانت وغيرهم، لم يعرف مثل هذه الأمور، وإنما كان دائماً قادراً على قبول التنوع، لأن الجانب الحياتى فيه يتضمن إمكانية عالية جداً للتطوير والتفسير، فأنا غير مقتنع - الحقيقة - بأن إطلاقية الفكر المرجعى تؤدى إلى نفى الآخر، نعم غير مقتنع فلدينا جميعا فكر مرجعى، وفكر

مرجعى يعتمد أساساً على إطلاقيات وحين نرجع للقانون ولفكرة القانون الطبيعى، سنجد أن فكرة القانون الطبيعى يقولون إنها متغيرة فى الكتب، إنما عندما تمارس لديها مسلمات معينة ومسلمات معناها أنها باقية وخالدة وثابتة وسرمدية، وهى مكنونة فى طبيعة الإنسان وهذا ما يقولون عن القانون الطبيعى الذى استنبطناه بجهودنا الفكرية.

د. مصطفى الفقى: أريد أن أشير إلى أنه حيث كان عنوان هذه الندوة هو السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى، فإننى أؤكد ما قلته بداية من أنه لا يوجد تعارض بين مفهوم السلفية والتجديد، ويبدو أننا اتفقنا على هذا، وأن السلفية ليست نقيض التجديد، أقول هذا لأنه سيبعدنا عن كثير من المعارك الجانبية التى نخوض فيها - الآن - بغير مبرر والتى تجعل من السلفية معادياً للتطور، نقيضا لتجديد التفكير فى كل مراحله.

وأريد فقط أن أُذكر بنقطة مهمة جداً وهى أن الإسلام والعروبة لا ينهض أحدهما بديلاً للآخر، وهذا ما يجعل الإشكالية فعلاً كما قلت فى ظنى - على الأقل من الناحية النظرية - مصطنعة، لأن الشمولية واردة فى الفكر الإسلامى ولكنها ليست واردة فى الفكر القومى، الفكر القومى به أسلوب للانتقاء والاختيار قد يجعل عناصر الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى واردة فيه، خصوصاً وأننا فى مراحل تحول تمثل ظروفا استثنائية غير طبيعية لا يجب القياس عليها، فنحن لسنا - الآن - قوة فاعلة قادرة على التغيير، فإن لم نكن قادرين على التغيير فعلى الأقل نحن قادرون على التفكير، فهذه مرحلة بلورة أفكار وما يراه - مثلاً - الأخ أسامة من أنه طرح نظرى قد لا يكون قابلاً للتنفيذ، ربما يصح هذا، ولكن مجرد انتفاء التعارض من الناحية النظرية يجعل السماح بالتطبيق ممكناً، ولذلك أنا أُذكركم بأن الحركة الوطنية المصرية أيضاً - وليس فقط الحركة الوطنية فى المغرب العربى - كانت ذات طابع إسلامى لأنها واجهت عدواً غير مسلم بالمقارنة بالحركة الوطنية فى الشام التى كانت ذات طابع عروبى، لأنها واجهت عدواً مسلما وكلاهما كان موقفًا معاديًا للعناصر

الدخيلة على الكيان العربى، أحدهما من منطلق إسلامى فى مصر والآخر من منطلق عروبى فى الشام كل لأسبابه، نتيجة اختلاف طبيعة العدو حتى دون الذهاب إلى المغرب العربى، وهذا - بحد ذاته - يؤكد ما ذهبت إليه من أن التعارض - تاريخياً - لم يكن قائماً ويعززه كل الحديث الذى يدور حالياً عن نظرية التعارض بين الثقافات والحضارات، فوفقا للبروفسور هنتنجتون تدخل الحضارة الإسلامية كطرف فى مواجهة مع حضارات أخرى مما يدعو العرب لأن يبتعدوا عن جعل التناقض بين الإسلام والعروبة حاجزاً يمنعهم من التقدم والقفز على فترة التحول التى هى بطبيعتها فترة مخاض مشبوه وغير معروف، يعنى أنا أتصور أن هناك محاولة لتهميش الإسلام، ومحاولة لتهميش العروبة، وكلاهما ستدفع ثمنه المنطقة، فمن ذا الذى يقول إننا فى حاجة إلى تناقض آخر داخلى يضيف عجزاً إلى عجز للإسلام والعروبة معاً فى مواجهة صراع الحضارات والثقافات القادم؟!