العنوان:	ندوة حول الفكر السياسي الغربي و الفكر السياسي العربي
المصدر:	الفكر العربي
الناشر:	معهد الإنماء العربي
المؤلف الرئيسي:	مختار، علي محمد
المجلد/العدد:	مج 3, ع 23
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1981
الشهر:	نوفمبر
الصفحات:	420 - 443
رقم MD:	423909
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	القومية، الفكر السياسي، الفكر الغربي، الفكر العربي، الليبرالية، الاشتراكية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/423909

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

ندوة حول
الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي العربي

إدارة وإعداد : د . علي مختار

- المشاركون :
- الأستاذ الدكتور فؤاد مرسي
- الأستاذ طارق البشري
- الأستاذ الدكتور ابراهيم سعد الدين
- الأستاذ لطفي الخولي
- الأستاذ الدكتور ابراهيم صقر
- الأستاذ الدكتور قاسم عبده قاسم
- الأستاذ محمد سيد أحمد

د . علي مختار :

باسم مجلة الفكر العربي ، أرحّب بكم وأشكركم على تلبية الدعوة بالمشاركة في ندوة « تأثير الفكر السياسي الغربي على الفكر السياسي العربي المعاصر » .

لعلّه من المفيد البدء بالإشارة إلى أن ما دعا إلى اختيار موضوع هذه الندوة ، هو أن من المقولات التي أصبحت في حكم الحقائق العلمية المتفق عليها ، أن الفكر السياسي العربي المعاصر تأثر تأثراً بالغاً بالفكر السياسي الغربي ، إن لم يكن قد أصبح امتداداً له . كذلك من المقولات المتداولة في هذا المجال ، أن تأثير الفكر السياسي الغربي ، على وطأته ، على الفكر السياسي العربي بدأت بزخم واضح مع الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر . فإذا كانت هذه المقولات تلقى قبولاً من سيادتكم ، بدرجة أو أخرى ، فإن هذا القبول - إن وُجد - يطرح العديد من الأسئلة : منها ، ما إذا كان الفكر الغربي قد فُرض فرضاً على الوطن العربي أو أن هذا التأثير كان نتيجة تلبية لحاجة المجتمعات العربية في ذلك الوقت . أو أن هناك تفاعلاً بين حاجات هذه المجتمعات ، وبين الضغوط الأوروبية التي إنتهت بالاستعمار والهيمنة المباشرة على الوطن العربي خلال القرن التاسع عشر . أو أن ما انتقل من الفكر السياسي الغربي إلى الفكر السياسي العربي هو علم لا وطن له ، يتعيَّن على البشرية جمعاء الإستفادة منه وليس مجرّد فكر مرتبط بمجتمعات معينة ، أو نتيجة تطوّرها إلىٰ نمط حياة معيّن ، وتعيَّن أن ينتقل - بشكل أو بآخر ، كلياً أو جزئياً - الى المجتمعات التي دخلت ضمن إطار نمط الحياة نفسه ، سواء نتيجة تطوّرها الطبيعي أم نتيجة القهر الاستعماري ، وبالتالي يُتوقّع له

أن ينتهي بنهاية هذه المرحلة التاريخية.

وما هي الاحتمالات المستقبلية للعلاقة بين الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي العربي المعاصر؟

هذه بعض التساؤلات التي يطرحها علينا عنوان هذه الندوة. وسيادتكم أعلم وأقدر على طرح المزيد من التساؤلات حول الموضوع، وتقديم أفكاركم حولها..

د. فؤاد مرسي:

أريد في البداية أن أطرح السؤال الخاص بالفكر السياسي الغربي. فماذا نعني بالفكر السياسي الغربي؟ في إعتقادي أن تحديد ما نعنيه بالفكر السياسي الغربي يساعد بغير شك، على تحديد تأثيراته والعلاقة بينه وبين الفكر السياسي العربي المعاصر. هذه النقطة المنهجية نقطة بداية.

إن الفكر السياسي الغربي فكر ممتد طوال العصور الطويلة الماضية، لكننا بغير شك نتوقّف عند الفكر السياسي الغربي ابتداءً من القرن الماضي، وبصفة خاصة منذ الثورة الفرنسية التي كان لها إشعاعها الكبير على المشرق العربي بالتحديد. في مطلع القرن الماضي كانت الثورة الفرنسية منتصرة في فرنسا ومنتصرة في أجزاء من أوروبا الغربية. ولقد أخرجت للعالم أفكاراً أساسية: الفكرة الأولى، هي فكرة الديموقراطية، أو الليبرالية التي تندرج تحت ما أطلقته الثورة الفرنسية من شعارات ثلاث «الحرية والإخاء والمساواة». فالناس أحرارٌ، أخوة، متساوون. وأطلقت بصفة خاصة فكرة أن الناس متساوون بحكم مولدهم أو بحكم الطبيعة، كما ذهبت بعض الآراء داخل الثورة الفرنسية. الذي يعنيني أن الثورة الفرنسية بدأت بطرح قضية الديموقراطية، وكانت في ذلك انعكاساً للثورة على المجتمع الإقطاعي السابق الذي اتسم بالاستبداد. أعتقد أيضاً، أن الثورة الفرنسية أخرجت لنا الفكرة الأكثر جوهرية من الديموقراطية، وهي فكرة الدولة ـ الأمة، أعني قيام القوميات، وقيام الدولة على أساس قومي، وهذه الفكرة هي أخطر ما أطلقته الثورة الفرنسية داخل أوروبا؛ وأحدثت هذه الدعوة ثورات عديدة شملت أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية حتى الحرب العالمية الأولى. في هذه الحدود، أقول: إن الفكر السياسي الغربي، الذي تمثّل في فكر الثورة الفرنسية ومفكّريها وفلاسفتها أنتج لنا مفهوم الظاهرة القومية ومعها فكرة الدولة القائمة على القومية.

حتى هذا الوقت، لا أستطيع أن أتحدث عن علم سياسة. علم السياسة حتى ذلك الوقت كان ما زال في بدايته، لكن السياسة كانت عندئذ أفكاراً وممارسات، علم السياسة بدأ يتشكّل من خلال التأريخ للثورة الفرنسية نفسها، ومن خلال محاولة إكتشاف أسباب الثورة وتطوراتها. وعندئذ بدأت تطرح أفكار أساسية، تدور في الأساس حول صراع الطبقات، لأن صراع الطبقات ككشف علمي، إنما ينتسب للثورة الفرنسية وإلى مؤرخيها بالتحديد، ولا ينتسب إلى كارل ماركس. من هنا، بدأت السياسة تؤسَّس على ظواهر موضوعية، يوضع لها أسس يمكن ان تُبنى عليها قواعد وتستخرج منها قوانين علمية. الثورة الفرنسية أخرجت أفكاراً ثم ممارسات، وأعطتنا بدايات علم السياسة. إذن، الفكر السياسي الذي بدأ يتحدَّد من بدايات القرن الماضي في الغرب، بالذات أوروبا الغربية. وعلى يد الثورة الفرنسية. وأستطيع أن أقول إذن، إن العلم بدأ يتشكّل في رحاب البورجوازية الصاعدة وتأسيس المجتمع الرأسمالي؛ وفيما بعد، وعلى نفس الأرضية الرأسمالية، الفكر السياسي الغربي تطوّر وأخرج لنا المدرسة السياسية الاجتماعية المؤسَّسة على تحليل الطبقات والصراع فيما بينها. ثم استخلاص تطوّر المجتمع في ضوء هذا الصراع، والتنبؤ مقدّما بمسائل هذا الصراع، فيما سمي عندئذ بالاشتراكية، سواء كانت هذه الإشتراكية قد صيغت بأفكار مثالية، أم صيغت فيما بعد بأفكار مادية. هذا هو ما أفهمه عن الفكر السياسي الغربي. إنه الفكر الذي أعطانا الفكر الديموقراطي، كما هو مفهوم حتى الآن، والذي أعطانا الفكر القومي، والذي أعطانا الفكر الاجتماعي الحديث. ومن ثم نستطيع الآن أن نتحدَّث عنه ليس فقط بوصفه فكراً أو بوصفه ممارسة، وإنما نستطيع أن نتحدث عنه كعلم للسياسة، ساهم الغرب بدور أساسي

في تأسيسه سواء بما قدمته البورجوازية من فكر أم بما قدَّمه مفكرو الطبقة العاملة فيما بعد من فكر.

إذا كان هذا هو المفهوم المشترك عندنا في المناقشة نستطيع أن نتقدّم، لنتبيّن مدى تأثيره على الفكر السياسي العربي.

لطفي الخولي:

ربما يكون مفيداً أن تُعطينا نفس الفرصة بالنسبة للفكر السياسي العربي.

د. فؤاد مرسي:

ما أستطيع أن أقدّمه هو ما نعنيه بالفكر السياسي الغربي، الذي أحبب لنا ثلاث مدارس: المدرسة الديموقراطية أو الليبرالية، المدرسة القومية، المدرسة الاجتماعية أو الاشتراكية.

محمد سيد أحمد:

أود أن أطوّر ما قيل عن تحديد الفكر السياسي الغربي بأن أطرح القضية بشكل عكسي.. لماذا تُطرح اليوم مسألة الفكر السياسي الغربي وتأثيره على الفكر السياسي العربي، وكأننا نطرح مقابلة بين نوعين من الفكر. أعتقد أن مجرّد طرح الموضوع بهذا الشكل هو تعبير عن مشكلة لدينا الآن. هذه المشكلة هي أنه كان هناك نوع من التسليم بأن الفكر السياسي الغربي هو الفكر السياسي العلمي على إطلاقه، وأنه المسار الطبيعي والضروري، وأن ما عداه من فكر في مواقع أخرى، ليس عليه إلاّ أن يندمج في هذه النوعية من الفكر، لأن هذا الفكر هو الأكثر تقدماً. لقد طرح الدكتور فؤاد، كنقطة بداية لعلمية الفكر السياسي، الثورة الفرنسية. إني أتساءل لو كان فكر الثورة الفرنسية هو نقطة البداية، نقول إنها النهضة، النهضة بمعنى أنها أعطت أسبقية لقطاع معيَّن في العالم على المواقع الأخرى، وأكسبت هذا القطاع بأولويته نوعاً من الوضع الممتاز، والذي تم بسببه إضفاء صفة على هذا القطاع، باعتباره قطاعاً رائداً، هو القطاع الذي يُحتكم ويُرجع إليه لتقويم الفكر السياسي في مواقع أخرى.

لقد بدأت تبرز الآن تساؤلات حول: هل يجوز اعتبار مسار الغرب وما تم فيه، المرجع للفكر السياسي العلمي؟ هل ينبغي التسليم بهذا ابتداءً؟..

وبدأت تُثار قضية التمييز بين ما هو علمي في الفكر الغربي، وما هو خاص في الغرب بالفكر الغربي، بالمصالح والتاريخ، وأن هناك استقلال العالم الثالث، استقلال ما هو ليس غرباً، إنه ليس مقرَّراً سلفاً، أو أنه لا يمكن التسليم سلفاً وابتداءً، أن الفكر الغربي بالضرورة، وبكل مكوّناته، هو المسار التاريخي للبشرية، أو أنه المسار الحتمي أو الضروري، وإنما هو أحد المسارات، هو مسار سبق غيره لظروف تاريخية، وأن الغير - وهو يدخل العالم المعاصر - ليس شرطاً عليه، أن يأخذ كل ما طرحه الفكر الغربي وما توصَّل إليه، وأن الفكر الغربي، في تفاعله وتعامله مع بقية العالم، لم يكن في كل هذه التصوّرات علماً فقط، بل كان أيضاً يعبِّر عن مصالح غربية، مصالح قطاع من العالم أكثر تفوُّقاً عن القطاعات الأخرى، ومن هنا، لا يمكن أن نبدأ من أن كل ما هو منسوب لهذا الفكر الغربي يجبُ أخذه على أنه المسار العلمي أو أنه المسار الحضاري أو الطريق الوحيد المفتوح للعصرية، للمجتمعات الأخرى. إنني أعتقد أن هذه القضية، قضية أساسية في اختيار هذا الموضوع.

لطفي الخولي:

هل القضية هي قضية ما هو عام وما هو خاص؟

محمد سيّد أحمد:

أستطيع أن أقول إن كثيراً مما هو منسوب للمنهج يمكن إعتباره عاماً، ولكن كثيراً منه منسوب للتطبيق والواقع، وإلى نسيج التعاملات والتفاعلات الاجتماعية. فالأنماط أو النماذج أو الأبنية، التي تبرز في مواقع أخرى من العالم اليوم، لها خواص مميّزة. وعليه ليس من السهل تفسيرها تفسيراً صحيحاً بالاحتكام إلى أنماط ونماذج تختلف عنها، بنماذج وأنماط العالم الغربي في تحوّله إلى العصرية. أعتقد

أن الجانب العلمي أساساً هو ما يتعلّق بالمنهج، ولكن ما يتعلّق بالنتائج المستخلصة من تطبيق هذا المنهج على المجتمع الغربي ليس هو، في كل الأحوال، ما يقبل الاسترشاد به لفهم واقع عوالم أخرى، تبرز على الساحة الدولية اليوم.

د. علي مختار:

قبل الاستطراد في النقاط التي أثارها الأستاذ محمّد سيّد أحمد، أعتقد أن ما قاله الدكتور فؤاد، يمكن أن يكون هو البداية. بمعنى أنه يتعيّن علينا أن نحدّد مقوّمات الفكر الغربي، وما إذا كان له تأثير على الفكر العربي. وما إذا كان هذا التأثير يُتوقع له أن يستمر في مرحلة قادمة. ما هي الأجزاء التي تعتبر علماً، والأجزاء التي لا تعتبر علماً، أي الأفكار التي ترتبط بواقع وتاريخ أوروبا، والتي فُرضت علينا نتيجة العلاقة بيننا وبين الغرب، والأجزاء التي ثبتت صحّتها علمياً، وأصبحت جزءًا من التراث العلمي للبشرية، يتعيَّن المحافظة عليه والإضافة إليه. وبالتالي، تكون البداية، ما تفضل به الدكتور فؤاد مرسي. والرأي لسيادتكم.

د. إبراهيم سعد الدين:

الحقيقة، إني أتفق مع الدكتور فؤاد، على نقطة، أنه عندما نتحدّث عن الفكر السياسي، فإننا نشير إلىٰ الفكر التالي للثورة الفرنسية، ليس لأنه لم يسبقه فكر، بل لأن الاتصال الذي حدث بين العالم الغربي والعالم العربي، الاتصال المكثّف تاريخياً، هو الاتصال الذي اتخذ شكل السيطرة، تم بعد الثورة الفرنسية وليس قبلها. فبالرغم من أنه كانت هناك علاقات سابقة، فقد كان هناك عالمان منفصلان بينهما بعض العلاقات، وقد تكون هناك ترجمات علمية وقد تكون هناك أفكار ...إلخ. إلاّ أن ما يمكن أن نسمّيه مرحلة تدفّق الفكر الغربي إلى العالم العربي تمّت فقط بعد الثورة الفرنسية، بعد غزو نابليون لمصر، وبصفة عامة بعد استعمار الغرب للمنطقة. هذه حقيقة تاريخية نجعل منها نقطة البدء الطبيعية، بغض النظر عن أنه كانت هناك أفكار قبلها. أيضاً، أتفق مع الدكتور فؤاد، في أن بعض أفكار رئيسية من الأفكار السياسية الغربية كان لها أهمية أكبر من غيرها، لكن لا أقول إن هذه الأفكار هي كل الأفكار السياسية الغربية، لأن هناك العديد من الأفكار الأخرى التي قد يكون لها تأثير. إن الفكر السياسي الغربي، كما وجدت فيه الديموقراطية وُجدت الفاشية، والفاشية في مرحلة من المراحل قد يكون لها انعكاس حتى داخل الوطن العربي. قضية الديموقراطية، قضية كيفية الحكم: من له حق الحكم؟، كيف يتم الحكم؟ ما مدى مشاركة الناس فيه؟ ما طبيعته؟ ما الوسائل والمؤسسات؟... كل هذا طُرح بطبيعة الحال، كنتيجة لهذا الاتصال. إذن هناك فكرة الديموقراطية، سواء كانت إيجابية أم سلبية، سواء قبلناها أم رفضناها. قضية الحكم قضية رئيسية من القضايا التي طُرحت لدينا بمجرّد الغزوة الفرنسية، بمجرد أنه عُقدت بالقاهرة المجالس التي كُوّنت بواسطة نابليون ومشاركة المشايخ في تقرير المصير.. إلخ. إلى هنا، طُرحت أشكال جديدة بلا جدال كان لها نوع من التأثير. أيضاً، تاريخياً، بعد زوال الحكم الفرنسي مباشرة اتجهت مصر إلى التعلّم من أوروبا: ذهب مثقفوها على وجه التحديد إلىٰ فرنسا. والتأثير الفرنسي في مثل هذه الحالة كان له أهميته، وكتابات المفكرين المصريين وما طرحوه، تتعلّق في جزء منها بشكل الحكم وطريقته. إذن قضية شكل الحكم هي قضية من القضايا الرئيسية، بغض النظر عن وجود قضايا أخرى كثيرة ومتعدّدة غير هذه الأفكار ضمن إطار الفكر السياسي الغربي، إنما هذه القضية هي من القضايا الرئيسية التي واجهتنا. أيضاً، أقول إنه من الصحيح أن بعض الأفكار، مثل الدولة ودورها، وهل تؤسَّس على أساس قومي، أو على أسس أخرى، طُرحت أولاً في العالم الغربي، ثم تأثرنا بها كنتيجة لواقع محدَّد هو الواقع الاستعماري في المنطقة: حدث استعمار، وهنا أود أن أشير إلى أن التأثُّر بالفكر السياسي ليس ضرورياً أن يتم خلال قراءة هذا الفكر، بل أيضاً من خلال الإنفعال بالأحداث، وقد حدث إستعمار من العالم الغربي لعالمنا

العربي والإسلامي، قد تكون ردة الفعل الأولى له مقاومته، مثل مقاومة المسيحية الغربية، لكن في مرحلة من المراحل أيضاً طُرحت داخل الوطن العربي - ومنه مصر - أفكار ذات طابع قومي في الأساس، عندما طُرحت في مثل هذه الحالة فكرة مصر للمصريين، أثناء الثورة العرابية، هنا التعبير عن مصر والمصريين تعبير قومي، وليس إسلامياً أو غيره. هنا تتشكّل أشياء جديدة في الفكر العربي ليست فقط نتيجة النقل، وإنما كرد فعل لأحداث تقع، كان العالم الغربي له تأثير كبير فيها، باعتباره المستعمر في المنطقة، وفاعل حتى وإن كان الاحتلال لم يتم بعد، إنما رُفع الشعار ضد التدخل والدور المباشر للقناصل وكذا وكذا...، كل هذه العلاقة كانت موجودة في واقع الأمر، ولها دور فعّال لدى المثقفين ولدى الجماهير أيضاً في مثل هذه الحالة. إذن، أنا أريد أن أقول إن هذه القضية هي قضية من القضايا الرئيسية التي من الطبيعي أن تكون قد نشأت في ظروف معيَّنة، وأعتبرها قضية رئيسية.

النقطة الثالثة التي قالها الدكتور فؤاد، هي الفكر الإجتماعي. أيضاً، نجد أمة، كما هي العادة في أغلب الأحوال: الصراع الاجتماعي كان موجوداً في العالم الغربي والعالم العربي من فترات سابقة وطويلة، لكن هذا الصراع الاجتماعي يمكن أن يأخذ أشكالاً كثيرة ولكن لا يُعبَّر عنه فكرياً. ليس بدء الصراع الاجتماعي في العالم العربي هو نتيجة: النقل عن الفكر الغربي. كثير من الثورات التي تمّت في العالم العربي ابتداءً من القرامطة الى الزنج، هي ثورات تعبِّر عن مضمون اجتماعي بشكل أو بآخر. حتى الثورة العرابية، بطرحها «مصر للمصريين» وموقفها من الأتراك كان لها مضمون اجتماعي، ناتج عمّا يمكن أن نسميه طبقات اجتماعية، وأن هذه الطبقات متصارعة، وأن نتيجة هذا الصراع مرتبطة بالصراع الطبقي، هذا الوعي قد تكون بعض مقدماته قد نشأت عربية، سواء في فكر ابن خلدون أم غيره من الأفكار، انما لم يصبح هذا التيار تياراً رئيسياً في الفكر الغربي الاّ بالتواصل والارتباط بما يحدث في العالم الغربي، وأيضاً في المنطقة العربية عندما ابتدأ يلاحظ الصراع الاجتماعي في أوروبا، والاشتراكية فيها وموقف الاشتراكيين. اذن يوجِدُ الصراع والتواصل في العالم نوعاً من الوعي بمسائل قد تكون بذرتها موجودة، ولكن اشتداد الصراع في هذه الحالة يؤدي لتطوير هذا الوعي. هذه محاور رئيسية، ومعنى أنها محاور رئيسية في التفكير هو أنها حصلت، لا أقول فقط كنتيجة للاتصال بالغرب، بل أيضاً كنتيجة للوضع الاجتماعي الذي نعيشه. مثلاً، عندنا عراقي أو مجموعته عندما قالوا مصر للمصريين، لم يكونوا راغبين في النقل عن فكرة القومية عن الثورة الفرنسية. لم يكن انعكاساً للفكر الفرنسي، فعلينا أن نقول بالقومية، انما هو انعكاس أيضاً لواقع محدد موجود في مصر، حيث التدخل الأجنبي موجود، وحيث السيطرة التركية موجودة، وحيث الصراع من أجل الاستقلال هو رد فعل، لهذا يُعبَّر عنه في شعار، لكن هذا الشعار يتأثر أيضاً بالاطارات الفكرية الموجودة، وبالاتصال الذي يحدث في مثل هذه الحالة. أنا، في الحقيقة، عندي حذر شديد من قضية محاولتنا استبعاد فكر عالمي بحجة عدم تسليمنا بأن ما يوجد في العالم الغربي هو أفضل وأصلح! اذا كنا جادين في مناقشة مشاكلنا فلنتعلم من كل المدارس والأفكار بما فيها المدارس الغربية، وغيرها. وهذا ليس جديداً في العالم الاسلامي، فمنذ فترة طويلة، فترة النهضة الاسلامية - العصر العباسي الأول على وجه التحديد - تُرجمت كل الأعمال الفكرية اليونانية الأساسية، ونمت على أساسها مدرسة فكرية اسلامية، ولم يحدث هنا أنه قيل أن مدرسة أفلاطون أو أرسطو تعبِّر عن أفكار غير عربية؛ وقد نقبل أفكار أرسطو أو نرفضها، ونقبل البعض ونرفض البعض الآخر؛ ولكن، الموقف يتحدَّد في هذه الحالة على أساس صحة هذا الفكر. وردود الأفعال هذه، في واقع الأمر، تأثرت بالواقع الموضوعي الموجود في المنطقة العربية. وإنه لمن المفيد لنا ألاّ نتخذ موقفاً يمكن أن نسميّه متعصباً من أفكار معيَّنة، لأنها واردة من مصدر محدَّد.

د. ابراهيم صقر:

أنا أتفق مع معظم الذي قيل، وان كنت أختلف مع

البعض. بالنسبة للنقطة الخاصة بالثورة الفرنسية أقول، انه بعد القرون الوسطى وعصر النهضة، حدث تحوّل في طريق التجارة، فقد كانت تمر عن طريقنا، وكان التفاعل متوسطياً، الاّ أنه بدأ يتحوّل الى المحيط الأطلنطي، وبدأ مركز الثقل والنشاط ينتقل الى هناك؛ جاء ذلك مع الغزو العثماني والامبراطورية العثمانية. وبدأت مصر بالذات تنعزل بشكل كبير جداً عن باقي العالم، وتلتفت الى داخلها. إلا أن الحملة الفرنسية كسرت هذه العزلة، وأن نابليون من أجل أن يكسب الشعوب التي يغزوها كان يلعب بمبادىء الثورة الفرنسية ويؤلب الشعوب على حكّامها ويُسيل لعابها بالأفكار الجديدة. وأتصور أن الحملة الفرنسية فتحت الباب أمام التفاعلات. أتصوّر، نفسياً يحدث نوع من الصدمة، ثم تبدو حقيقة الوضع فتحدث المقاومات. ورغم غزو مصر قامت ثورة القاهرة. نفسياً، ماذا يحدث عندما يُصدم الناس؟ أتصوّر أن كثيراً منهم يُبهرون وينطلقون في التقليد والنقل وآخرين يحاولون الرجوع الى الخلف: فهناك تقليد من ناحية وسلفية من ناحية أخرى. لكن من المهم أن نأخذ في الاعتبار أيضاً، أن الاستعمار، خلال التاريخ الطويل، حقّق عملية تبعية. صحيح يوجد رد فعل، ولكن هناك عملية «تغريب»، خصوصاً اذا كان معها عنصر قوة، عنصر حضارة. هناك ميل أكبر لهذا التغريب والنقل عن الآخرين، وهذه العملية تأخذ أشكالاً كثيرة، والتواصل العالمي يزيد، وبالطبع فان الأخذ عن الخارج يزيد عموماً بصرف النظر عن الاستعمار أو غيره، وتُعطى تجارب متعدّدة ومتنوعة، ليس من المصلحة أن نغلق أنفسنا عنها.

هناك عامل هام، هو أننا نتكلّم اليوم عن بلاد عربية، ان مصر لها تاريخ خاص في التاريخ العربي. الدكتور (سعد الدين) ابراهيم أشار لمسألة الفاشية. هنا يوجد تنوع يخدم أهدافاً معيّنة. أقول إن هذا التنوُّع سمة من السمات التي تجعل أمامنا عملية أختيار. من الممكن أن نوائم للحصول على أقصى مصلحة: كما في النظام الرأسمالي، الذي يتأثر بشكل أو بآخر حسب ظروف الدول الأوروبية، مثل شبه جزيرة ايبيريا أو البلقان وتاريخهم في الاستقلال، حتى الحركة القومية مرتبطة بهذه الضغوط لحد كبير، لأننا نجد قوى خارجية عديدة تساعد في إعطاء قوّة دفع للحركة القومية في البلد، أدت مصلحتها أن تقوم الدولة على أساس قومي. فالتنوُّع تنوّع في الأسلوب، ثم تنوُّع في النوع أيضاً.

كما تكلم الدكتور فؤاد والدكتور ابراهيم عن الديموقراطية والمضمون الاجتماعي. الاستعمار أعطى فرصة للتغريب والنقل، ولكنه، أيضاً من أجل أن يحقق أهدافه كان يجب أن يكون هناك حد أدنى من الانفتاح، انما كان يحاول أيضاً، أن يجعل الظروف الموضوعية وأوضاعنا في ظروف تبعية؛ ويحاول بقدر الامكان ألاّ ينقل إلينا ما يطوّرنا، بل يجعل هناك باستمرار تبعية، وهذا هو الذي يجعلنا نناقش ما الذي نختاره وما الذي لا نختاره. ولهذا، فأنا من أنصار ما قاله الأستاذ محمد سيد أحمد، عن الدراسة الموضوعية للظروف. وأنا أقول له، إن هذا من العمل العلمي الذي تعلمناه من الغرب؛ فالعالم ينقل من بعضه. كما أضيف أن العلم مع مزيد من التواصل العالمي يتزايد. ويتزايد بشكل مستمر التحفّظ: أن آخذ الموجود ولا يعيبني اطلاقاً أن أرفض ما لا يناسبني في [illegible] ان والمكان، وفي نفس الوقت لا أنكمش عن الأخذ لة التجارب فيما يفيدني في خدمة وتحديث واقعي بق التقدّم، بسبب مزيد من التواصل العالمي والترابط في الحركات والاستراتيجية.

ان ظاهرة عالمية العالم تجبّ منا قام به الاتجاه القومي، إلاّ أن الدكتور فؤاد محقٌ في إبرازه في مرحلة من المراحل. هنا، نرى عملية تداخل بين المراحل، بحيث نُدخل مرحلة القومية في حسابنا، لكن هناك مرحلة تجبّ القومية من مواضع معيّنة. القوميات المجزأة تجعلنا نتجه نحو العمليات الكبرى إما تكويناً أو تعاوناً، وبعد ذلك يحدث مزيد من العمل المشترك، بما يتجاوز القومية الواحدة الى القوميات المتعدّدة، وهنا أقول: أوافق على قضية التأثر بالغرب، لكن مع اعتبار أن هناك كثيراً من ردود الأفعال. إن ما يحدث في داخلنا هام، ولكن يجب أن نأخذ في الاعتبار ما يحدث في خارجنا أيضاً. وبذلك

يحدث مزيد من التواصل الذي يحوّل الوحدات الصغيرة الى الوحدة القومية. مع مراحل التطور الموجودة في المجتمع العربي، يجب أن يؤخذ ذلك في الاعتبار وأن نظل حسّاسين بحيث نعرف كيف نوائم بما يحقّق الهدف الاستراتيجي، ولا نتردّد في الوقت نفسه في أن نستفيد من التجارب الخارجية بما يحقّق إثراءً وخصوبةً، بما يحقّق مصلحة لنا في الفكر مع التطبيق، بما يحقق مصلحة الشعوب.

د. قاسم عبده قاسم:

الحقيقة، أن الأستاذ الدكتور ابراهيم سعد الدين أثار نقطة مهمة، وهي المقارنة بين ما حدث في العصر العباسي الأول وما حدث بعد الغزوة النابوليونية في العالم العربي. أقول في العصر العباسي: كان نقل التراث اللاتيني والفارسي والسرياني، كان موقف لحضارة في طور الصعود؛ والطبيعي ألاّ نستطيع أن نقول إن الموجات الحضارية والثقافية تنتمي الى شاطىء معيّن دون شاطىء، انما هي ملك للانسانية، وفي سبيل تطوُّر فكرة عالمية العالم، وأن البشرية وحدة واحدة.

ان الانتقاد والترجمة عندما يصدران من موقف صعود، يختلفان عن صدورهما من موقف نحن فيه مغلوبون. المغلوب دائما يحاول التقليد، وعندما يقلّد لا ينتقي، بل يأخذ كل شيء اعتباطاً. في تصوّري أن هذا، هو ما حدث للعالم العربي بعد أن غلبه العالم الغربي. صحيح أن الحملة الفرنسية هي البداية، وعندما ننظر الى موقف العلماء - الذين يمثّلون الصفوة المثقفة في المجتمع المصري - من التجارب التي كان يجريها علماء الحملة الفرنسية مثلاً، نجد أنهم كانوا ينظرون اليها كأنها نوع من أنواع السحر العجيب، وغير قادرين على الاستفادة منها. هل كان موقف العلماء هذا متسقاً مع موقف الجماهير في مصر؟. في تصوّري أن موقف الناس كان موقف رفض لهؤلاء «الفرنسيس الكفرة»، ولم يستفيدوا من هذا العلم وهذا التراث إلاّ في عهد محمد علي. إنما أثناء الحملة الفرنسية - كما تفضل الدكتور ابراهيم صقر - كان هناك رفض لأن الفكرة الدينية كانت ما تزال مسيطرة، وكان رد فعلها الأساسي هو الرفض. المشكلة دائماً، أن هناك موقفين: موقف المثقفين وموقف الناس، ودائماً يوجد انفصال بين الموقفين.

إن الفكر الغربي بالضرورة هو إفراز للمجتمع الغربي ومحصّلة طويلة. لقد أشار الدكتور فؤاد مرسي الى أن الفكر الغربي هو من بداية الثورة الفرنسية؛ وأشار الى أنه سابق الى عصور أخرى. تراث الصراع السياسي، من أجل الدولة القومية والحرية الفردية والليبرالية، تراث طويل جداً يمتد من سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب، وربما من أيام أقليديانوس، ومحاولة اقامة الملكية المستبدة ذات السمات المقدسة. طبعاً، هذه ليست دعوة للإنعزال، وإنما هي مجرّد تنويه بشيء بديهي، وهو أن كل فكر هو في الواقع حصاد لتجربة في مجتمع معيّن، وتلبية لضرورة يفرضها هذا المجتمع. لا يمكن أن تكون هناك قوالب جاهزة تنقل من مجتمع الى آخر؛ وعملية الانتقاء تتم في مرحلة يتحدّد فيها وعي الأمة بذاتها.

طارق البشري:

انطلاقا من الأفكار الرئيسية للفكر الغربي، كما أوضحها الدكتور فؤاد مرسي، وهي الديموقراطية والقومية والفكر الاجتماعي، فانني ألاحظ بالنسبة للتاريخ المصري، أن كلاً من المسألتين، القومية والديموقراطية، لم تنشأ في مصر كمفاهيم نظرية، ولم تراد في الحركة السياسية المصرية كمفاهيم نظرية أيضاً. فالمفاهيم نشأت في مصر أساساً في القرن التاسع عشر، ويبدو لي عن طريق تمصير الجيش، الذي ترتب عليه تمصير الدولة، والذي ترتّب عليه التناقض بين هذا الكيان الواسع الذي تمصّر على مدى عشرات السنين وبين قيادة غير ممصّرة وغير مصرية. وبدأت تُطرح فكرة مصر للمصريين فيما بعد. المصرية هنا، لم تُطرح كفكر بداية، ولم تطرح كحركة حزبية أو كدعوة حزبية؛ ان ما ألجأ محمد علي الى التمصير هو ضرورات تاريخية، وهو أنه لم يجد لمشروعه السياسي الطموح، الاّ أن يجنّد المصريين رغم محاولاته العديدة مع غير المصريين.

وتجنيده لهم (للمصريين) ترتب عليه ما رأيناه فيما بعد من آثار الفكر الديموقراطي، الواضح مثلاً في كتاب «تلخيص الإبريز ...» لرفاعة الطهطاوي.

في تصوري، لو أن محمد علي كان شعر أن كلام الطهطاوي هذا يؤثر على سلطانه لكان اجتثه من جذوره. محمد علي كان والياً، ولم يكن هو السلطان ولا كان ملكاً. مثل هذا الفكر، الذي وضعه الطهطاوي، كان متصوَّراً أنه يمس السلطان العثماني أكثر مما كان يمس محمد علي، فلم يكن موجهاً ضد هذا الأخير. ولقد وُظّف هذا الفكر فيما بعد، ضد حكام مصر وولاتها، انما أيام محمد علي لم يكن هكذا؛ بمعنى أن نقل الفكرة نفسها الى مصر لم يكن يؤدي الى اعتبارها تقوم بنفس الوظيفة التي كانت تؤديها في أوروبا، بدليل استهانة محمد علي، أو عدم اهتمامه الشديد بما فعله الطهطاوي، رغم أن الرجل كان لا يعرف الهزل فيما يتعلّق بسلطته. أريد أن أقول إنه سواء الفكرة القومية أم الفكرة الديموقراطية بدأت وتطوّرت في مصر كحركة سياسية أكثر منها فكرة. وقد تكون أجيال القرن التاسع عشر قد أخذت أنماطاً ونماذج غربية في هذا الشأن وتأثرت بها، ولكن تأثرها بالفكر النظري كفكر، كان محدوداً. وبدأت أيضاً المحاكاة الاجتماعية، بعد عصر اسماعيل، بالوفود الغربية الضخمة في كل نواحي الحياة الاجتماعية، وأنماط الحياة وأساليبها في العمار والملبس والاقتصاد. كل هذا بدأ في عهد الخديوي اسماعيل، وبدأت تنتقل القبلة الحضارية من الشرق الى الغرب، انما يخيَّل لي أن المحاكاة النظرية بدأت مع بداية القرن العشرين تقريباً، وكانت المدارس الثلاث التي بدأت بها هي: حزب الأمة وجماعة المثقفين المتصلين بهذا الحزب، وكانت «المقطم» والدور الذي قامت به «المقتطف»، وكانت المدارس الحديثة التي أسهم دانلوب في وضع برامجها. وكل من هذه المواقع الثلاث التي روّجت للمحاكاة النظرية الغربية، كانت امّا انكليزية كدانلوب، أو على اتصال بدار المعتمد البريطاني «كالمقطم» أو على تحالف مع الانكليز كحزب الأمة.

د: ابراهيم سعد الدين:

هل تسمح لي بمقاطعة بسيطة؟ المطالبة بالدستور في عهد عرابي كيف تفسرها؟ هنا فكرة الدستور والنقاشات التي دارت حول مسؤولية الوزارة أمام مجلس النواب فيما يتعلّق بالشؤون المالية.

طارق البشري:

ما أقوله هو أنهم يأخذون النُظم دون الوعاء النظري لهذه النظم. والحركة السياسية والدستورية أيام عرابي كان واضحاً فيها التأثر بالنظم والأخذ بالنظم الغربية. انما الجانب النظري لا ألاحظه كثيراً في كتابات الكتّاب في هذا الوقت. في القرن العشرين بدأت الأنساق الفكرية الغربية تفد، وفي مقابل ذلك وجدنا أن حركات التجديد في الفكر الاسلامي كمحمد عبده والأفغاني. كل هذه الحركات كانت تعالج الوضع على أساس من الفكر الموروث مع الاعتراف بأن هناك مشاكل عامة، وأن هناك طموحات جدَّت ومشروعات مطروحة. اننا نختار من هذه المشروعات، وتطوّر هذا الفكر الموروث لكي ينفتح الجانب الاجتماعي المطلوب. كل هذا الجهد كان يتم في نطاق الفكر الموروث، ثم بدأت الأرض تنسحب من تحت أقدام هؤلاء المصلحين، وجرى ذلك ليس بالنقاش وحده، وليس بالصراع الفكري وحده إنما عن طريق التسليم وانشاء مدارس جديدة بعيدة عن المؤسسات التقليدية. ثم جاءت ثورة (١٩١٩)، وقد ثرنا فيها وفقاً لصياغات نظرية مأخوذة عن الغرب. وهنا، ينبغي توضيح أنه بأي لغة من اللغات الحضارية، فاننا سنثور ضد الظلم؛ فمثلاً الانجليز كان لديهم سبب خاص لدعم فكرة القومية المصرية، بهدف فصل مصر عن المنطقة المحيطة بها، والدولة العثمانية لديها سبب خاص للانفراد بمصر. ولكننا ثرنا ضد الانجليز في (١٩١٩) بهذا المفهوم المصري نفسه، والانجليز أتوا في الأربعينيات واقترحوا انشاء الجامعة العربية، وفقاً لهذا المفهوم كان من مصلحتهم في لحظة معيّنة تجميع الدول العربية ضمن قيادتهم؛ ولكننا ثرنا ضد الانجليز والصهيونية بهذا المفهوم الغربي، وبكل مفهوم من هذه المفاهيم سنثور، وبأي لغة كانت. انما المشكلة، التي تراكمت من الأخذ الفكري عن الغرب، هي ما حدث في

المجتمع من انفصام، نتيجة لأنّ الفكر الوافد ومنظماته ومؤسساته وُجد بجوار فكر موروث بمؤسساته ومنظماته، وقد خلق هذا الوضع ازدواجية في المجتمع وخلق حالة انفصام. وصار التعبير السياسي والفكري ليس مجرد تعبير عن قوة سياسية أو عن مصالح اقتصادية. صرنا نجد التعبير عن المصالح السياسية والاقتصادية يجري بلغتين حضاريتين، وليس بلغة واحدة؛ وصرنا نجد أن التعبير المنتمي لمدرسة واحدة، سواء مدرسة الفكر الموروث أم مدرسة الفكر الوافد، يتضمّن عدة صياغات وتعبيراً عن مصالح متعارضة. مثال ذلك: الفكر الليبيرالي الوافد كنظرية يحملها الوفد ويحملها الأحرار الدستوريون رغم أنهم ضد بعضهم البعض سياسياً، ويعبّرون عن مصالح مختلفة، ونجد هناك فارقاً بين إسلاميات عبد العزيز جاويش في الحزب الوطني وبين الشيخ الظواهري، رغم أن هؤلاء ينتمون الى مدرسة واحدة تقريباً، أو لهم الفكر الاسلامي المتقارب. ونجد أن المصالح السياسية المتقاربة تجد تعبيراً موروثاً وتعبيراً وافداً في نفس الوقت؛ الشيخ الظواهري واسماعيل صدقي مثلاً: الأول، شيخ الأزهر والثاني رئيس اتحاد الصناعات بكل تراث اسماعيل صدقي المغترب. والاثنان يعبّران عن مصلحة سياسية واحدة. لقد حدث انفصام، وأصبح تصنيف الفكر السياسي والقوى السياسية لا يرد فقط من معيار المصلحة السياسية والاقتصادية، وانما يرد أيضاً من معيار آخر هو فكرة المأخذ الحضاري، أو الصراع بين الوافد والموروث. هذه حقيقة موجودة أمامنا، والانسان فيها لا يستنبط بقدر ما يستقرئ ما هو موجود أمامه.

الدكتور ابراهيم سعد الدين، يثير الحذر من استبعاد الفكر العالمي، وأنا أشاركه هذا الحذر حقيقةً. ولكن، هناك خطر آخر علينا من أن نلحقه، وهو أن المجتمع منفصم وعلينا ان نلمّه. علينا أن نوجد صيغة تلم هذا المجتمع من جديد، بأي شكل من الأشكال. اذا نظرنا الى تاريخ مصر نجد أن «الحزب الوطني»، حزب وطني كافح ضد الانجليز، له بعض الانتماءات الاسلامية في هذا الوقت. بعد ذلك، نجد حزب الوفد قطع هذه الانتماءات وأصبح حزباً لا شأن له بالاسلام، كمفهوم سياسي، في أعقاب ثورة (١٩١٩). ولذلك، عندما تحوّلت ثورة (١٩١٩) الى نظام (١٩٢٤)، لم يستمر الوضع أربع سنوات حتى نشأ تنظيم آخر هو «الأخوان المسلمون» يُعبِّر عن أحد قسمي المجتمع المنفصم. بهذا المعنى، كانت صيغة؛ وكان الحزب الوطني صيغة أكثر شمولاً، تمنع الى حد ما الانفصام الذي حدث. أمّا «حزب الوفد» لأنه استقطب في المفهوم الوافد، ثم الاستقطاب بالنسبة للتيار الاسلامي، وهذا ما يحتاج اليوم الى معالجة. أمّا عن الأخذ عن الفكر الغربي فالمشكلة حقيقة، ليست في الأخذ.

د. ابراهيم سعد الدين:

أنا هنا في واقع الأمر، أعبّر عن أن إيماننا بالقومية العربية لا يجب أن يجعلنا - واسمحوا لي أن أقول هذا - نزايد على التاريخ. هنا فيما يتعلّق بالقومية العربية، وفي هذا الاطار يأتي الفرق بين الوفد والحزب الوطني. الحزب الوطني عندما كان يطرح المسألة، بما فيها الفكر الاسلامي، فلأنه كان مرتبطاً بفكرة الدولة العثمانية في مرحلة معيّنة. هذه قضية مهمة جداً، لأن الحزب الوطني كان يسعى للاستقلال بالتعاون مع الدولة العثمانية. والوفد الذي ضم عنصري الأمة جاء طارحاً لرأي أكثر تقدماً، وهو وحده عنصر الأمة المصرية، وطرح مسألة الاستقلال لمصر، صحيح أنه كان قد انفصل عن كل التيارات القومية في هذه المرحلة، وهذه احدى المشاكل بعد ذلك. إنما في اعتقادي، أن طرحه للمسألة بعد تخلّصنا من الارتباط بالدولة العثمانية لا يعني أن ذلك من السلبيات. في رأيي، أنه من الايجابيات لأنه يجمع عنصري الأمة ضد المستعمر الأجنبي، ضد الانجليز. هذه بعض الأفكار العامة، وأعتقد أنه من المهم أن توضع موضع الاعتبار.

لطفي الخولي:

أرى أن الدكتور قاسم، والأستاذ طارق قد نزلا الى نماذج تطبيقية متفرقة. وأقول إني أوافق تماماً على الخطوط الأساسية التي قدمها الدكتور فؤاد مرسي، والتي

أضاف اليها الدكتور ابراهيم سعد الدين والدكتور ابراهيم صقر، ولكن لي بعض الملاحظات:

النقطة الاولى، خاصة بكلام الدكتور فؤاد مرسي: أنا لا أتكلم عن الفكر السياسي كمجرَّد أفكار متناثرة، وإنما مجموعة الأفكار التي تبلورت عن علم له قواعد. وبالتالي، أعتقد أننا لا نناقش مجموعة أفكار متناثرة هنا وهناك وإنما نناقش علم السياسة في الغرب، وعلم السياسية في الواقع العربي، هذه نقطة أولى.

النقطة الثانية، هي أنه عندما تحدث الدكتور مرسي، تحدث في الحقيقة عن الجانب الايجابي مما أعطته الثورة الفرنسية فقط، ووصلت به التطوّرات الى أنه أصبح علماً. عن الديموقراطية والمساواة والأمة. ولكنه (أي الدكتور مرسي) لم يعط أيضاً الجوانب السلبية التي أفرزتها هذه الثورة ووضعتها موضع التقنين العلمي، وأعني بها الاستعمار وتحوُّله الى امبريالية، ونازية فيابعد ،عندما نقيم النتاج يتوجب علينا أن نأخذ النتاج الايجابي والسلبي معاً.

النقطة الثالثة، هي قضية الأسبقية فيما طرحته الثورة الفرنسية من قضايا رئيسية، وذلك بالقياس الى ما جرى طرحه من أفكار في الوطن العربي. ليس صحيحاً أن الغرب كان دائما سباقاً: فلو أخذنا ابن خلدون كسوسيولوجي مادي، سبق في أعمال كثيرة الفكر المادي عن بعض المفكرين الغربيين بمن فيهم ماركس. والعقل عند ابن رشد سبق فيه كثيراً من المفكرين البورجوازيين، وعند ابن رشد أيضاً قضية حقوق الانسان الطبيعية، وقضية التعامل مع الانسان بالعقل، وليس بما تمليه الغيبيات. وهذا هو الذي يجعلنا نرى اليوم الرشدية (نسبة الى ابن رشد) عملية فكرية واسعة النطاق في أوروبا، وليس فقط في الأوساط البورجوازية وإنما في المجال الاشتراكي أيضاً خصوصا في المانيا، حيث أخذت بعض الأوساط الاشتراكية العلمية به.

قضية الدولة أيضاً ولا أقول الدولة ـ الأمة، والدكتور مرسي كان دقيقاً عندما قال الدولة ـ الأمة. ولكن في قضية الدولة (مضمونها وأسلوبها وصياغاتها) وهل هي نابعة في اطار الظروف التاريخية في كل بلد: هذه أيضاً قضية أثيرت بين معاوية وعلي، وهي قضية في غاية الأهمية ضمن قضية الديموقراطية والليبيرالية كأفكار.

عصر الشهداء المسيحي في مصر، كان قضية لم فقط بالدين، وإنما اختصت بحق الانسان في أن يعتنق ما يشاء من آراء وأفكار في مجتمع معين.

قضية تفاعل الحضارات ـ وهذه نقطة تكلم عنها الدكتور ابراهيم سعد الدين ـ وهي خاصة بما يمكن ان نسميه العقدة القومية ضيّقة الأفق، والتي ترى أنه عندما آخذ عن الغير، فأنا أتابع. أو التي تحدث عنها الأستاذ طارق البشري، في كيفية الأخذ: إننا ننسى أن انشاء الدولة الاسلامية، في عهد عمر بن الخطاب، قام على أساس التفاعل الحضاري بما جاء به الاسلام من قيم في مجتمع بدوي مع بعض مواقع تجارية بسيطة مع الحضارة الفارسية. وقال هذا، بوضوح، عمر بن الخطاب، ومارسه في بنائه لنظم الدولة وضرب الأوتوقراطيين من الصحابة الذين كانوا ينتشرون في كافة أنحاء الدولة الاسلامية، ويفتتن بهم الناس، وبالتالي، أتى بهم الى المدينة كمجلس شورى، وقال، فعلياً، لا أريد حكم الأوتوقراطية وأن تقولوا نحن صحابة النبي وتتسلطوا على الناس.. أعود الى القضية، كما هي مطروحة ـ أي تأثير الفكر السياسي الغربي على الفكر السياسي العربي المعاصر ـ فهي تبدو كما لو أن هناك قضايا رئيسية: مثل قضية الديموقراطية، مثل مساواة الناس، مثل قضية الدولة، مع التحفّظ الدقيق حول الذي قاله الدكتور فؤاد مرسي عن الأمة. تبدو هذه القضايا كما لو كانت جديدة تماماً، لم يعرفها الواقع العربي التاريخي بشكل أو آخر، ولم تطرح في الفكر السياسي العربي، وهذا غير صحيح لقد طرحت، وكان لها بعض الحلول وكان لها بعض الاجتهادات والنظريات، ولكن المشكلة هي في أن هذا لم يستمر وأصابته الانقلابات والانقطاعات لدرجة أنه لم يصبح علماً ـ علم السياسة العربي. وربما يكون هذا نتيجة لأننا لم نستخدم منهجاً واضحاً في الرؤية والتحليل والاستقراء. الحقيقة، أن

الذي كنا نفتقده هو قضية المنهج في تناول القضايا وتشخيصها وظواهرها، وقد أخذناه عن علم السياسة المغربي، ولكننا لا نستخدمه بالدرجة والعمق الكامنين في التعامل مع الواقع العربي تاريخيا بكل أبنيته القومية والتحتية.

النقطة الرابعة: التي أحب أن أتناولها هي القومية، في قضية القومية: قبل الثورة الفرنسية أثيرت مسألة القومية في صراعها مع الدين خلال عصر الأمبراطورية العثمانية. والوضع المثير للانتباه أن جميع الذين يعيشون في المنطقة التي نسميها الآن الوطن العربي هو أن كل مسلم منهم يقبل المسلم الآخر كعربي أو شرقي، ولكنه لا يقبل المسلم التركي كجزء من هذه المجموعة من الناس. بمعنى أن ارهاصات الوعي بالقومية كانت موجودة؛ وهذا يعني، أنه كان يوجد نوع من الكيان العربي مادياً ومعنوياً جرى الوعي به بين مجموعة من الناس فوق رقعة معيّنة من الأرض. القضية، أنه لم يتأتّى الاستمرار في هذا الوعي وتجسيده. وبدأت الفكرة القومية تُطرح لنا عن طريق المنهج الأوروبي عبر ساطع الحصري، وهو تفكير مثالي ينحو نحو البورجوازية، الى أن أتت المدارس القومية الأخرى بعد ذلك.

هناك أيضاً نقطة خامسة، وهي نقطة أشار اليها الدكتور ابراهيم سعد الدين - وهي الطابع العالمي للفكر، أو الطابع الانساني للفكر والعلم في زمننا المعاصر، وبالتالي للفكر السياسي، والطابع القومي ولتطبيقاته.. يتوجّب أن نلاحظ هنا، أنه باستمرار العملية التاريخية أصبح للفكر ومدارسه طابع عالمي سواء على أساس ديني أم على أساس آخر، والديني ليس فقط الدين الاسلامي أو المسيحي بل على مستوى الديانات الأخرى كبيرة كانت أم صغيرة؛ والذي وصل الآن - في الحقيقة - الى مدرستين فكريتين متصارعتين أيديولوجياً على نطاق العالم ككل في المدرسة الاشتراكية والمدرسة الرأسمالية. ومن هنا، جاء الوعي الانساني المعاصر. ان القضية الفكرية، مثل القضية الاقتصادية، مثل القضية السياسية، قضية طبقية في واقع قومي محدّد. والواقع القومي موجود دائماً وباستمرار، موجود فيما يسمى بالتكوين الخاص لقومية ما، وما تفرزه من صياغات في تحدّيات خاصة بها. ونتيجة مواجهتها لهذه التحديات تخرج بصياغات فكرية خاصة بها وقوانين خاصة بالحركة، ولذلك يقال الآن؛ إنه لا يكفي أن تكون مثلاً دارساً لكل ما يتصل بالمدارس الاشتراكية، وواعياً بقوانين الثورة في العالم، لأن ذلك يظل مقولة نظرية خاصة بالتطوّر الانساني العام، لا تفيد إلاّ الفرد. أو مجموعة من المفكرين وحسب، ولكن اذا أرادت أن تحدث التغيير، فعلى ضوء هذا القانون العام، عليك أن تستنبط قوانين الحركة والتغيير والثورة الخاصة بواقعك أساساً، وهذا ما فعله لينين في روسيا، وما فعله هوتشي منه. في فيتنام، وما فعله ماوتسي تونغ في الصين... إلخ. هنا تأتي القضية الفكرية الأساسية، وهي نظرية الثورة في العالم العربي وقانونها الخاص في الاطار العام للحركة الانسانية. من هنا أقول: الحقيقة، كنت أفضّل، ونحن نناقش القضية أن نأخذها ليس فقط بالنسبة لتحديد ما هو تأثير الفكر السياسي الغربي على الفكر السياسي العربي، وإنما في المواجهة الجدلية المستمرة والتي لا مناص منها، بين ما نسمّيه الفكر السياسي الغربي والفكر السياسي العربي، نأخذها في حالة حركة وليس في حالة سكون، بمختلف التحديات التي نواجهها، ونرى على ضوء القضايا التي اختارها الدكتور فؤاد، وأيضاً القضايا التي أضيفت كسلبيات - كيف تصرفنا تاريخياً، وبالتالي الفكر السياسي العربي في مجموعه كيف تصرّف؟ أو نأخذ نماذج معيّنة سواء من الناحية الايجابية أم السلبية، ومن هنا نعرف الى أيّ مدى كان النقل. والى أي مدى كان الخلق وإلى أي مدى كانت الصحة في النقل أو الخلق أو إعادة الخلق، لأنه تحت قضيتنا القومية تُطرح قضايا جديدة تماماً، لم يحدث أنها طرحت قبل ذلك بالنسبة لتكوين القوميات الكبيرة. فالطليان قضيتهم القومية أنهم كانوا بلداً واحداً، أمّا نحن الآن ففي بداية، تكوّن فيها خاص اقليمي واضح مع وجود العامل القومي المشترك، ثم ما هي العلاقة الصحيحة التي يجب أن تكون في هذا الاطار، على ضوء الكثير من التجارب والأفكار

الموجودة؟ وأعتقد أنه بذلك نستطيع أن نخرج من خلال المناقشة، وفي مواجهة كل ما هو منتشر الآن من أفكار في الساحة العربية الى عزل ما أسمّيه مشاكل وهمية تستنفد الجهد دون طائل، مثل: هل نحن متأثّرون أو تابعون للغرب؟ وتأكيد استقلاليتنا أو عدم تأكيدها في اطار القوانين العامة للتطوّر الانساني؟

د. فؤاد مرسي:

أريد أن أبدأ بفكرة أساسية أزعم أنها تلخّص ما أوصلت اليه المناقشة حتى الآن، وهي فكرة أنه لا مجال للنقل فيما يتعلّق بالنُظم السياسية، أما فيما يتعلّق بالأفكار السياسية: فالفكر لا وطن له، هذا أولاً. وثانياً، أن في مجموع الفكر السياسي الذي طُرح طوال تاريخ البشرية، وطرح بصفة خاصة منذ بداية الثورة الفرنسية حتى الآن، علينا أن نميِّز بين ما يمكن أن يكون مجرّد أفكار ايجابية أو سلبية وبين ما صار وارتقى الى مستوى العلم، لأنه قد أصبح هناك علم السياسة، وكعلم فإنه لا وطن له؛ ويصبح كعلم الهندسة، كعلم الفلك، كعلم الاقتصاد، وأستطيع أن أقول ان المناقشة الجدية للطبقات قد بدأت بكتاب آدم سميث، وان ريكاردو كان أكثر وعياً بالصراع بين الطبقات، وأولويات المصالح الطبقية، من غيره من الاقتصاديين الذين تبعوه. في هذه الحدود، علينا إذن أن نسلّم أن السياسة عندما ارتقت كعلم، ووُضعت في صورة قوانين موضوعية، أصبحت مملوكة للبشر عامة، ولم تعد فكراً غربياً ولا فكراً شرقياً ولا فكراً عربياً. وفي هذه الحدود، علينا أن نكون على يقين بأن الفكر العربي الذي تشكّل وارتقى الى مستوى العلم، ليس مجرّد فكر غربي وإنما هو خلاصة فكر البشرية بما فيه جهود العرب أنفسهم. ولكنه في مرحلة تاريخية معيّنة أمكن التوصّل الى صيغة علمية لحقائق سياسية معيّنة. من هنا، لا مجال للمناقشة مثلاً، عن الأسبقية بين دانتي وأبي العلاء المعرّي فيما يتعلّق برسالة الغفران، كما يمكن أن نناقش رسالة ماكيافيللي للأمير بما كتبه عدد كبير من الكتاب العرب للخلفاء. هناك تراث للبشرية وصل في مرحلة معيّنة الى التقنين العلمي الذي يتخطّى البشر ومصالحهم الحالية الى مستوى الحكم الموضوعي الذي ينطبق على مختلف الأوضاع السياسية، اذا ما استقرّت هذه المفاهيم في الذهن، أستطيع أن أقول ان العصر الذي بدأ بالثورة الفرنسية قد شهد خلال القرن التاسع عشر مجموعة من الأفكار الرئيسية التي أشرت إليها في البداية، والتي نالت لحسن الحظ موافقة السادة الزملاء. وأستطيع أن أقول إنه في القرن العشرين تطوَّرت هذه الأفكار واغتنت بأفكار سياسية أخرى، وفي هذا كله نستطيع أن نتبين أن هناك تأثيراً حقيقياً للفكر السياسي الغربي على الفكر السياسي العربي، من القرن التاسع عشر حتى الآن، وأن هذا الفكر له جانب ايجابي وجانب سلبي، كذلك له جانبه العلمي وجانبه غير العلمي وكان له رد فعل داخل المجتمع العربي بالقبول، أو المناقشة، أو المواجهة التي أشار اليها الزميل لطفي الخولي. فمثلاً قضية الديموقراطية طرحت على العالم العربي مناقشة قضايا، مثل: الدستور والحريات العامة، وشكل الحكم من الملكية والجمهورية ونظام الأحزاب والنظام البرلماني وتشكيل الوزارات... وفي هذا كله ينبغي أن نكون منصفين بالاقرار بتأثير من الفكر السياسي الغربي. وقضية القومية والدولة والأمة، ظاهرة القوميات والتوحيد القومي وأشكاله، والأقليات القومية طُرحت في الغرب من القرن الماضي حتى القرن الحالي، وكان لها أيضاً انعكاسات في الفكر السياسي العربي، وكذلك قضية الاشتراكية أو القضية الاجتماعية فكرة الطبقات وفكرة الصراع الطبقي وفكرة الطبقة البورجوازية وفكرة الطبقة الاقطاعية وفكرة الطبقة العاملة، ودور هذه الطبقات في تطوّر المجتمع العربي؛ كلّها مطروحة أيضاً والى درجة كبيرة بتأثير الفكر الغربي. في القرن العشرين أضيفت دراسات هامة في الفكر السياسي الغربي. وتمت كما ذكر الدكتور ابراهيم سعد الدين - بمواجهة فكرية بل بمواجهة عملية صراعية مع الظاهرة الغربية كممارسة؛ فظهرت الفكرة الاستعمارية مع الظاهرة الاستعمارية بكل أشكالها: الاحتلال العسكري، السيطرة السياسية، التبعية الاقتصادية، العنصرية، العرقية، كل ذلك التحم به العالم العربي ليس فقط على مستوى الفكر، بل على مستوى

العمل والمواجهة والصراع. حتى الحرب ـ الظاهرة الثانية التي تلت الظاهرة الاستعمارية ـ هي تنظيم العلاقات السياسية الدولية، ابتداءً من عصبة الأمم الى هيئة الأمم، وما طرحته من أفكار عن تنظيم السلام وتنظيم الحرب وتنظيم العلاقات بين الأمم، وهو تنظيم مسلّم به. والعالم العربي جزء من الظاهرة العالمية الموجودة في اطار هيئة الأمم. ظاهرة ثالثة جديدة هي ظاهرة التخلّف والتنمية: التخلّف بكافة أشكاله، والتنمية بكافة أشكالها، وما يدور حولها من صراع فكري وصراع عملي في العالم العربي مع الغرب نفسه. اذن، نحن لم نلتق بالأفكار السياسية الغربية لقاء حول مائدة مستديرة، بل التقينا بها من خلال الظاهرة الاستعمارية. ومن خلال هذه الظاهرة أمكن دراسة الفكر السياسي الغربي دراسة مستقصية في البحث عن أسباب تفوّق الغرب، فاستطاع العرب أن يكتشفوا تراثهم من جديد، وأن يطرحوه في مقارنة مستمرة يومية، فكرية وعملية مع التراث الغربي. وهذه هي العملية الجديدة التي تجري، منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم، وتتخذ أشكالاً متنوّعة. وأستطيع أن أتكلم في حدود مصر، عن مجموعة من المفكرين السياسيين الذين لا يمكن إنكار فضلهم على الفكر السياسي العربي والمصري، وهم بدرجة كبيرة أو صغيرة على صلة بالفكر السياسي الغربي، هي صلة الوحدة والصراع معاً. أبدأ من عبد الرحمن الجبرتي ومناقشته للتجربة التي طرحتها الثورة الفرنسية في مصر، ثم يليه محمد علي بمجموعة الأفكار التي عبّر عنها ووضعها في الممارسة. فقد جرى عندئذ صراع رهيب مع الفكر السياسي الغربي لأنه تخيَّر من هذا الفكر ما يساعد على تقدُّم مصر، ومن هنا استعان بمجموعة رجال نابليون بعد هزيمته ومجموعة السان سيمونيين، وهي مجموعة كانت مرفوضة في بلدها وقد قبلت أن تساعد محمد علي في تحديث مصر. يلي محمد علي رفاعة رافع الطهطاوي ونقلِه للتجربة الدستورية الفرنسية، وما أدت إليه الثورة الفرنسية من تغيير في طبقات المجتمع الفرنسي. وبعد الطهطاوي جاء جمال الدين الأفغاني وعبدالله النديم وعلي مبارك ومحمد عبده وسعد زغلول وفتحي زغلول ومصطفى كامل وقاسم أمين ومحمد فريد وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وحسن البنّا ومحمد مندور وخالد محمد خالد ولويس عوض وجمال عبد الناصر وعصمت سيف الدولة ومدرسة مجلة الطليعة. هذا فكر سياسي على درجة كبيرة من الأهمية، مضطرد من بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم، فكر على صلة بالفكر السياسي الغربي، يرفضه أو يقبله أو يتحداه، ويدخل معه في حوار وصراع من أرضية مصرية عربية. وهنا نصل الى خصوصية الفكر العربي، وفي اعتقادي أن التراث العربي ما زال في أحضان التاريخ لم يكشف عنه بما يجعلنا نحس باطراده. هناك فجوات حضارية أدت الى انقطاع هذا التراث، ولكنه موجود ونحن لم نتقدَّم به حتى الآن كتراث، بل نكثر من الحديث عنه، ونتصوَّره كما لو كان تحفة تاريخية يجب أن توضع في متحف. التراث هو تغذية متصلة للحاضر وليست مجرّد مومياء محفوظة في المتحف. التراث العربي ليس مطروحاً أمام أجيالنا العربية، ومع ذلك فإن شذرات منه معروفة لدينا تدل على مدى العمق الذي وصل إليه المفكرون العرب في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالمعنى الواسع. ولكني أزعم أننا في الوقت الحاضر نطرح كعرب، ثلاث قضايا لطريقتنا العربية، ولا يمكن أن يقال انها تُطرح بنفس الأسلوب الغربي: القضية الأولى هي الاسلام وأثره في المجتمعات العربية، والثانية هي قضية القومية العربية، والقضية الثالثة قضية التقدم والتحديث المطلوبين للعالم العربي.

القضية الأولى قضية الاسلام، هي قضية عربية صميمية، ولا يمكن القول إنها منقولة عن الغرب، على العكس هذه القضية مطروحة بكل حدّتها، لأن الاسلام جزء أساسي من التراث الثقافي الفكري لأي انسان عربي، ومن ثم يدخل في دمائنا جميعاً، سواء كنّا مسلمين أم غير مسلمين، سواء كنّا رأسماليين أم اشتراكيين، أم غير رأسماليين ولا اشتراكيين. وعلينا أن نضع هذا في اعتبارنا أياً كانت منطلقاتنا السياسية الأخرى.

القضية الثانية، هي قضية القومية العربية، وهي على هذا لا يمكن أن تطرح بنفس الأسلوب أو الصياغات التي

طرحت بها قضية القوميات في أوروبا، فهي لها خصوصيات تعود الى أوقات بعيدة كانت فيها الدنيا العربية موحدة بصورة أو بأخرى، وكانت تشكّل كياناً موحداً في فترات متعددة من التاريخ.

القضية الثالثة هي قضية التقدّم والتحديث المطروحة على العالم العربي اليوم؛ وهي قضية يدخل فيها الاسلام، وتدخل فيها القومية العربية، ولكنها تطرح مسألة موقع العالم العربي من عصرنا، وهذه المسألة، بالدقة، هي موضع فكر وصراع العرب، مفكرين سياسيين وجماهير ومسؤولين وطبقاتٌ على اختلافها. وهنا، من الممكن أن ينحو كل فرد وكل جماعة منحًى معيناً، لكني أرى أن المنحى الاشتراكي هو الذي يفرض نفسه في هذا الصدد وهو الذي يمنح الرؤية المستقبلية لمثل هذه القضية.

لطفي الخولي:

أريد أن أشدّد على أنه بالنسبة للقومية لا تُطرح القضية عندنا مثلما طُرحت في أوروبا. هنا أيضاً، يوجد عامل آخر هام، وهو محاولات زرع ما يسمى بالقومية الصهيونية أو القومية الاسرائيلية. وهذا تحدٍّ تواجهه القومية العربية كقضية خاصة بها. هذه القضية يخيّل إليَّ أنها ملمح أساسي ننفرد به.

د. فؤاد مرسي:

إذا كان لي أن أعلّق على فكرةو لطفي الخولي، أرى أن أوضح، أنني لا أنظر الى اسرائيل كظاهرة قومية على الاطلاق، وإنما أرى في اسرائيل محاولة لزرع كيان أجنبي غريب داخل الوطن العربي. وهو كيان ليس إلاّ امتداداً للظاهرة الامبريالية. ولكنها بلا شك قد حفّزت الدواعي القومية عن ذي قبل، وطرحت قضية القومية العربية في إطار جديد هو التحدي الجديد فيما بين القومية العربية والامبريالية العالمية وان أي مناقشة لقضية القومية العربية في غير هذا الاطار إنما تتلاقى بصورة أو بأخرى مع الامبريالية.

د. ابراهيم سعد الدين:

لقد طرحت قضايا كثيرة خلال المناقشة، وقد أتفق مع بعضها وأختلف مع البعض الآخر، ولكن مناقشتها كلها تخرجنا عن التيار الأساسي، لذلك سأتجنّب بعض المسائل التي تكون مناقشتها في مجال آخر. في اعتقادي، هناك بعض المفاهيم الأساسية، سأحاول أن أتناولها وأركّز على البعض منها؛ ففي خلال مناقشتنا، اتفقنا على أن هناك تأثيراً فكرياً غربياً على الفكر العربي فيما يختص بالواقع السياسي والأفكار السياسية. وكون هذا مقبول أو غير مقبول فإنه مطروح للنقاش، وأيضاً، هل يجب أن ننفتح على هذا الفكر، وما مدى هذا الانفتاح والقدرة على الاختيار، كلّها قضايا للنقاش. هناك قضية طرحها الدكتور فؤاد، وهي وصول السياسة الى علم الحقيقة رغم أني أشاركه نفس الاعتقاد إلاّ أنني لا أرى بالضرورة، أن قضية تأثير الفكر السياسي نابع عن انه قد أصبح علماً، وأنا أفرّق بين هاتين القضيتين: هناك من يرفض أن السياسة قد أصبحت علماً، ومع ذلك فهي تتأثر بالتفكير السياسي الموجود. ورغم اعتقادي أن هناك قوانين ذات أهمية في التحليل السياسي والاقتصادي، وهناك علم ومنهج علمي، إلاّ أن التأثر بالفكر السياسي الغربي، في واقع الأمر، كثيراً ما يتم خلال الصراع السياسي العربي والغربي، فالأفكار لا تنتقل فقط عندما يصل الفكر الى علم. هذا ينقلني الى مسألة أساسية في واقع الأمر، وهي التفريق بين وجود الفكر وانتقاله الى حركة في ذهني؛ هذه أيضاً مسألة مهمة. عندما نتكلّم عن التأثير، بلا جدال لو بحثنا عن كثير من الأفكار المنتشرة، سنجد أنه قد أصبح لها تأثير في الفكر العربي وغير العربي عندما أصبحت حركة؛ أي ليس هناك شك في الصراع الذي كان حول شكل الحكم وطرقه في كل المجتمعات، وبشكل أو بآخر، وضد سيطرة الطغاة؛ إنما وجود فكرة عند ابن رشد أو غيره من المفكرين العرب، لا يجعل هذه الفكرة في واقعها حركة بالضرورة. لذلك، فهي تبقى في كثير من الأحيان في حدود فكرة عن فيلسوف فرد قد يؤثر في مثل هذه الحالة، ولكن يصعب أن نجد انتقالاً لهذه الفكرة، ليس فقط على المحيط المباشر وإنما ليصبح لها تأثير عام، على المجتمع، وأن تؤثر على مجتمعات أخرى. الواقع، أن

من المسائل الهامة في تأثيرات الفكر السياسي الغربي أو بعض أشكاله ، ألاحظ أنه لم يبق فكراً وإنما أصبح ممارسة وتياراً : من هذه الزاوية يوجد فرق بين مفكر يقول بالديمقراطية مثل سير توماس مور في اليوتوبيا ، وأن يُصبح الصراع من أجل الديمقراطية حركة تحدث في دولة ، وتنتقل الى دول أخرى ، طارحة أفكارها فيتأثر بها الصراع الحادث فعلاً في المجتمعات التي تم الانتقال اليها ؛ وهنا عندما ينتقل الأمر الى صراع فالأفكار تنتقل ليس بالضرورة في صورة مجرّدة . في رأيي ، ان أهم ما ميّز الفكر القومي في المرحلة الحديثة ليس فقط أنه أصبح علماً ، بل كونه قد أصبح تيارات سياسية متحركة في الواقع كان لها تأثيرها . ليس مونتسكيو وكتاباته هي التي أثّرت في رفاعة الطهطاوي ، وإنما الذي أثّر فيه هو التغيير الذي حدث في فرنسا وشاهده ؛ ولذلك ، في الحقيقة إنني عاجز عن أن أرى التفريق ، الذي قاله الأخ طارق ، ما بين نقل النظم ونقل الأفكار ، لأنه عندما ينادي بعض المصريين أن تكون مصر للمصريين ، فانه في واقع الأمر نظام وأفكار ، أفكار حول نظام الحكم ، حول حقوق المواطنين عندما يقف المويلحي ويناقش ،في أول مجلس نواب ، حق المصريين في الأساس ، فانه هنا ينقل فكراً وأنظمة وتطبيقاً . المسألة هنا ، لا يمكن للمصريين أن ينقلوا الاطار النظري دون التطبيق ، عندما يكتب المويلحي أيضاً ، كتاب عيسى بن هشام ، وهو عمل من أعمال الفكر في النهاية ، وينتقد المجتمع القائم ، ويطرح الأفكار المنقولة في مثل هذه الحالة فانه ينقل في كثير من الأحيان عن النموذج الأوروبي ، ويطرح كثيراً من قضية التجديد والتحديث في اتجاه أوروبا ، ينفعل بمعرض باريس الدولي كما ينفعل بالأحداث التي تجري في العالم وبطريقة الحكم الموجودة بشكل أو بآخر . هذا الفصل بين الفكر ونقل الفكر ونقل النظم ، أنا شخصياً ، عاجز عن تبيّنه . منذ القرن التاسع عشر هناك في نفس الوقت نقل أفكار ونقل أنظمة ؛ فالخديوي اسماعيل اختار الأوبرا أو غيرها ... ورفاعة الطهطاوي عندما ذهب الى باريس لم ينقل أي شيء ، بل اختار ما الذي ينقله من هذا الفكر ، والشيء الذي انفعل به في هذا الجو لقد نقل عن المجتمع الفرنسي بعض أشياء محدّدة . وهنا ، انتقل الى النقطة الثالثة ذات الأهمية الكبيرة في النقاش ، وهي تأثير النقل على الانفصام داخل المجتمع . من النقاط التي أثارها الأخ طارق ، بلا جدال ، أن المجتمع كانت له مؤسساته التقليدية الموجودة قبلاً ، ودخلت في تماس وصراع مع أنظمة جديدة وفكر جديد ، لكن هل يعني هذا ، هو دائماً شيء مفروض من أعلى ، أو من خارج المجتمع ، أو أنه في واقع الأمر ليس مفروضاً من داخل المجتمع؟ ما معنى هذا؟ أنا عندما احتك بفكر وأتبنّاه ، (ليكن في مثل هذه الحالة علي مبارك ، أو الطهطاوي) وأطرحه في مصر ويلقى قبولاً لدى جهرة من العناصر المثّقفة! فهل هذا الفكر مفروض من الخسارج أو هو فكر مطروح داخلياً في الصراع الداخلي . أنا متأثر بالخارج . ولكن لأن هناك حكماً تركياً ، لأن هناك سيطرة ، ولأن هناك قوة معيّنة من القوى المصرية هي التي تتبنّى الدستور ، وهناك قوة من القوى المصرية ، (وليكن اسماعيل باشا) ترفض الدستور : هو مقلّد لأوروبا في نقطة ، ولكنه ليس مقلداً لأوروبا في الدستور ، ويرغب في أن تكون مصر قطعة من أوروبا ، في هذا وذاك وذلك ، ولكن الذي يطرح فكرة الدستور داخلياً هو قوى أخرى . رأيي أننا في واقع الأمر ، عندما تطرح في إطار الصراع الاجتماعي الداخلي افكاراً جاءت من الخارج في إطار محاولة تجديدية باستمرار ، وعندما تستجيب هذه الأفكار لحاجاته فانها لا تكون أفكاراً مطروحة من الخارج . وهنا ، يحدث الانفصال ، لأن الصراع موجود وليس لأن هناك مؤسستين ، إحداهما من السابق والأخرى من الحالي ؛ والانفصام حدث في أوروبا أيضاً ـ أوروبا المسيحية ـ عندما خرجت الثورة الفرنسية حدث هذا الانفصام بين المؤسسة الدينية الاقطاعية وعلماء الثورة الفرنسية ، والانفصام بين الطبقات ، وفي الأحزاب والقضية ليست انبعاث هذا الرأي من الفكر الديني وانبعاث ذاك من الفكر الغربي ، وإنما مضمون هذا ومضمون ذاك ... الذي يطرح الديموقراطية كمسلّمة اسلامية يلقى القبول من القوى التي تصارع من أجل

الديموقراطية، والذي يطرح الاشتراكية كطبيعة للنظام الاسلامي يلقى القبول من القوى الاشتراكية، ولكن الذي يطرح الاسلام للتجميد سيجد صراعاً ضده من نفس هذه القوى، ليس لأنه صراع ضد الاسلام بل ضد التجميد، وهؤلاء كثر. وأنا لا أقول، ليس هناك انفصام في المجتمع، إنما أقول هناك انفصام بين توجّهات نحو الاستقلال وتوجّهات من أجل المشاركة الشعبية وحقوق الشعب والخدمات والتعليم؛ وهناك صراع أيضاً، ضد توجّهات أخرى مضادة تماماً، يأخذ أشكالاً مختلفة لكلٍّ منها منطلقة؛ وقد تختلف المنطلقات، ولكن رغم هذا، نجد من يأخذون الموقف الأقرب لبعضهم البعض، وفي مثل هذه الحالة يجدون أنفسهم ملتقين.

النقطة الأخيرة، التي أريد، في الحقيقة، أن أقف عندها: نقطة، اسمحوا لي أن أتكلّم عنها بعض الشيء. وهي قضية القومية العربية، فأنا أعتقد نفسي قومي وعربي، ولكن لا أؤمن أن هناك عالماً عربياً منذ الأبد وإلى الأزل. بصراحة ووضوح: في مثل هذه المسائل تجب الاشارة أولاً الى الفتح الاسلامي والفتح العربي كانت أغلب هذه الأجزاء غير عربية وغير موحّدة. دعونا نتفّق على هذا، على الأقل. ومن ثم، ففي إطار الدولة الاسلامية لم ينشأ حكم عربي على وجه الاطلاق، ولا دولة عربية على وجه الاطلاق. الدولة ذات التعصّب العربي، الوحيدة في التاريخ العربي، هي الدولة الأموية، وكانت دولة متعصّبة للعرب على حساب باقي المسلمين بالمعنى العرقي. بعد هذا، لم تنشأ في الدول الاسلامية، دولة عربية قط وحّدت العرب بالمعنى التاريخي والجغرافي، الذي نتحدث عنه الآن كقومية عربية. أيضاً، في هذا الإطار نجد أن الصراع من أجل استقلال العرب كعرب، نشأ في الصراع ضد الأتراك بصفة أساسية، وفي مرحلة تاريخية محددة، وليس منذ البداية. انتقال العرب بين الأقطار العربية كان حادثاً، ولكن انتقال المسلمين كان حادثاً أيضاً. الحضارة الاسلامية ليست حضارة عربية وإنما حضارة اسلامية ـ عربية، يعني: ابن رشد ليس عربياً ولكنه اسلامي ـ ـ عربي، كتب بالعربية ولكنه اسلامي ـ عربي. ابن سينا اسلامي ـ عربي أيضاً. عندما كان الناس يتنقلون بين البلاد، كانوا يتنقلون بين بلاد الاسلام، عندما نأخذ الطرق الصوفية الموجودة في القاهرة: منها الذي جاء من بخارى، ومنها ما جاء من المغرب، هنا لا نستطيع أن نقول، إنها عربية. وهذا اعتراض مني على كلمة الدكتور فؤاد، دنيا عربية. لأنني أعتقد أنه كانت هناك دنيا اسلامية تتضمّن العرب، وليس معنى هذا أنني أقول: لم تنشأ حركة عربية قومية. لقد نشأت حركة قومية عربية في مرحلة معيّنة من مراحل التاريخ، وعندما نشأت هذه الحركة اشتدت بصفة خاصة في المناطق التي كانت محكومة تركياً، لأنها كانت تصارع الأتراك، والأتراك مسلمون، بينما كانت في الوقت نفسه حركة الاستقلال في باقي الأقطار العربية، ومنها أقطار الشمال الافريقي جميعها تطرح شعارات اسلامية وترتبط بالدولة العثمانية.

د. ابراهيم صقر:

إنني أؤيّد الدكتور ابراهيم سعد الدين في معظم ما قاله، ولكن سأعطي أمثلة في نقطة من النقاط، مثلاً أنظمة الحكم ونقل الأفكار: ماذا نأخذ وماذا لا نأخذ، ومن الذي يأخذ ويأخذ ممّن؟ هذه مسائل هامة. قضيتنا في الداخل لها تأثير كبير، وبالتالي الأشياء والآمال التي تبنى يجب أن تؤخذ في الاعتبار. وأريد أن أعطي أمثلة عن موضوع الانفصام: أشار الأخ طارق، الى اسماعيل صدقي والشيخ الظواهري، هنا، نجد تعبيراً عن مصلحة واضحة: الوضع الثقافي والوضع الاجتماعي يستخدم كأي وضع آخر في دعم اتجاهات سياسية معيّنة. الوفد يعمل بشكل معيّن فنرى القسيس يخطب في الجامع والشيخ يخطب في الكنيسة. أنا أقول: لا يوجد هذا الانفصام الكبير، وأقول أكثر من هذا: هنا الاسلام ـ طريقة الرؤية ـ أنا شخصياً، عندما أتكلّم مع تلاميذي في الجامعة عن الاشتراكية والديموقراطية، أستخدم القرآن والحديث. يوجد فرق بين أن أقول: هناك انفصام، وأن أقول أن الافكار المختلفة تطوّع والأفكار التي لها ثقل في المجتمع

لخدمة الاتجاهات السياسية. أيّ اسلام أو أيّ دين؟ لا أقول الاسلام والدين وأطلق. اسماعيل صدقي أخذ عن الغرب، مصطفى النحّاس أخذ عن الغرب الاشتراكيون في أول القرن العشرين أخذوا عن الغرب. الاّ أن كل هؤلاء يصارع بعضهم بعضاً على أساس مصالح وقوى داخل المجتمع، والكل يستخدم الفكر ويقترح التنظيم ويراه بما يحقّق مصلحة رؤيته للأشياء. أنا شخصياً، لفتت نظري قضية القديم، والخصوصية والوضع الخاص لكل وحدة سياسية، وكلمة الصحوة الجديدة عندما نتكلم عن القومية. ما في شك، أن الحركة الاسلامية في الشمال الافريقي وفي مصر لها خلفياتها التاريخية وظروفها الموضوعية، فالتغريب كان مسيحياً، أمّا في المشرق فكانت السيطرة التركية اسلامية. لذلك قاد حركة القومية العربية في المشرق، في بداياتها، قيادات فكرية مسيحية متأثرة بالغرب. اليوم، القومية العربية ككل يربطها تحدٍّ مشترك هو الاستعمار الغربي. على وجه العموم يوجد تواصل بين المشرق والمغرب، وبمزيد من حركة التغيير يصبح التوحيد أكثر فأكثر ويرفع من المستوى المشترك تأثراً بالآخرين. لا يستطيع أحد أن ينكر أن الثورة الايرانية سيكون لها انعكاساتها على حركة القومية العربية. القومية ـ هنا ـ عبارة عن تحدٍّ يواجهك، يجعلك تشعر شعوراً معيناً، وبالطبع، تعمل وحدة الحركة مع المجموعات التي تشترك معك في المعاناة والآمال. وطبعاً الحركة الأكبر أحسن وأشمل من الحركة المجزأة المنفصلة الممزّقة.

نحن قوميون في إطار منفتح، كما قال ميشيل عفلق في مؤتمر باندونغ، قال: ان قوميتنا توارثت الدين عن خير نبي وتوارثت المجد عن خير أبي، فجمعت المجد من أطرافه. نحن نقول: إنها قومية تقدمية مفتوحة النوافذ والأبواب: نأخذ من الآخرين ونتعلم منهم، ونضيف الى ما عندنا إنما نفعل المزيج لنتقدّم. التحديث والتقدّم نوافق عليهما، ولكن ما هو هدفهما؟ القومي سيختلف والاسلامي سيختلف، وستتباين الأفكار؛ أيّهما نختار وأيّهما ندع؟ لقد تحقّقت من خلال الصراع، الرؤية السليمة. ان من سيحقق رؤية ومصلحة الجماهير الغالبة سينتصر، لا يمكن إلاّ أن يكون نضالاً أكثر تقدمية وبوضوح، لتحقيق ثورة عربية قومية شاملة الى مستوى أعلى من التوحد على أساس من المصلحة الجماهيرية ثم ننتقل من مستوى أعلى الى مستوى أعلى آخر، بحيث يتحقّق النصر الشامل.

لطفي الخولي:

الحقيقة، لقد أثار كل من الدكتور فؤاد، والدكتور سعد الدين، قضايا في غاية الأهمية. وأنا أوافق على النقاط الثلاث الأساسية، التي يقول الدكتور فؤاد انها من القضايا الفكرية في الفكر العربي، وهي الاسلام، والقومية العربية، والتنمية والتحديث. ولكن، أحب أن أضيف نقطة رابعة ـ أرجو أن يوافق الدكتور فؤاد عليها ـ وهي: قضية تحديد لواقع الطبقات المتميِّز في الوطن العربي، بما فيه العام والخاص، والذي أزعم أنه يختلف عن التقسيم التقليدي الذي عرفناه عن الغرب. هذه قضية أساسية فيما أزعم من ضرورة الوصول الى نظرية التغيير في الوطن العربي والمجتمع المصري، ولا نقف فقط عند المقولات العامة والنظريات العامة، كما جاءت كعموميات في الفكر السياسي الغربي، سواء بجانبه البورجوازي أم الاشتراكي. انتقل الى نقاط رئيسية وهامة أثارها الدكتور ابراهيم سعد الدين عندما تحدث عن قضية الأسبقية التي طرحتها، وهنا، أقول: ان قضية الأسبقية ليست في أن أقول ان الوطن العربي كانت له أسبقية بنوع من الشوفينية ـ عن الغرب، وإنما أريد أن أقول ان كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات المتخلّفة تمر بعصور متوالية من الصعود والانحدار. ومن قضايا الصعود والانحدار تثار قضايا بعضها سابق لما أثير في الغرب. لكن هذه القضايا ـ نتيجة أوضاع معيّنة ونتيجة تخلّف معيّن ـ لم يُمكن بلورتها في قوانين تكسبها طابع الاستمرار، كما وصلت في الغرب. ومن هنا، أدخلُ في قضية فكر ابن رشد: ليس صحيحاً ان ابن رشد كان مجرَّد مفكّر فقط، لقد كان مدرسة بكاملها في عصره، ودخلت هذه المدرسة في صراع رهيب على مستوى العالم الاسلامي ككل. ثم أنه أثّر بالذات تأثيراً أساسياً على دولة الأندلس. وابن رشد

كفيلسوف وكرجل اجتماعي ما زال تأثيره قائماً في أوروبا، وبعد عصر النهضة والى الآن ما برح تأثيره يترك بصماته الأساسية على الفكر الأوروبي المعاصر، حتى هذه اللحظة. والمشكلة في الحقيقة، تكمن في القضية أثارها الدكتور فؤاد، وهي قضية الفجوات الحضارية والفجوات الفكرية التي حدثت في تاريخنا، التي جعلتنا في الحقيقة في وضع مأساوي، عبّر عنه الأستاذ طارق بقضية الانفصام، وهي تحدّد، في تقديري، بأن المثقّف ينتقل الى موقعه كمؤثر في المجتمع متخطياً التراث وليس ماراً به، وهذه مشكلتنا جميعاً.

د. ابراهيم سعد الدين:

ما هو مفهوك للتراث؟

لطفي الخولي:

لن نختلف. التراث به السلبي والايجابي، ومن الواضح أننا ننطلق من مفهوم فلسفي واحد وهو المادية الجدلية. لا يوجد خلاف في المنهج، ولكن المشكلة في التطبيق، في الاستخدام للمنهج. هنا القضية: رؤيتنا للتراث تأتي مصادفة ودون دراسة وتقويم علمي. في نظام التعليم في بلادنا، سواء في مصر أم في أيّ بلد عربي: التراث ليس متاحاً كما هو متاح للمثقف الفرنسي أو الانجليزي أو الصيني أو الروسي. فهناك يمر الدارس خلال دراسته بالتراث الثقافي والفكري لمجتمعه. ومن هنا، أقول: ان هذه قضية نقص أساسي. لقد جاء شخص كجارودي بغض النظر عن أي اختلاف حول فكره، هذا الرجل قال - وهو في هذه المقولة فحق في تقديري - انه من الممكن أن يصل الانسان العربي الى الاشتراكية عن طريق ابن خلدون وثورة القرامطة، حتى اذا لم يقرأ كارل ماركس وانجلز النقص الأساسي فينا هو أنه ليس لدينا الرصيد الكافي والضروري - وأنا أتكلّم عن نفسي على الأقل - من استيعاب ما هو جوهري من التراث بحيث أستطيع أن أنطلق منه مع المناهج الفكرية العلمية السياسية الموجودة. ومن هنا تأتي القضية التي أثارها الدكتور ابراهيم سعدالدين عن القومية العربية أو العرب. واننا لم نكن من الأبد، ولن نظل الى الأزل كعرب، لكنّ هناك على الأقل واقعاً تاريخياً، لا سبيل الى انكاره أو تخطّيه، والاّ كنّا غير ماديين جدليين. نقول، انه على الأقل حسب الاكتشافات الحديثة مثل مدينة الحضر في العراق. مدينة كاملة اكتُشفت: كانت هناك مملكة عربية وملك عربي ويتحدّثون عن قوم عرب في هذه المنطقة كلها، قبل الاسلام، بل قبل القرن الأول الميلادي إذا لم تخني الذاكرة. أمّا أن نظل الى الأبد كعرب، فهذه قضية متصلة بمجمل التطوُّر الانساني العام الشامل والبعيد المدى وما إذا كان الفرنسيون سيظلّون فرنسيين أو الروس سيظلّون روساً، أو الأميركان أميركاناً... الخ.

د. ابراهيم سعد الدين:

وشمال أفريقيا؟

لطفي الخولي:

كانت هناك أيضاً ثمة عوامل موجودة: عامل الأرض المتصلة، الشعب، التكوين النفسي المشترك وحتى عالم المصالح بمعيار التبادل التجاري بشكل جنيني وليس بشكل متكامل.

هناك أرض تسمّى الأرض العربية، وفوقها أناس يتعاملون بين بعضهم كعرب، وبينهم وبين الغير كعرب، والغير يعاملهم كعرب. وكل ذلك. نتيجة موجات الهجرات التاريخية الكبرى. وعندما جاء الاسلام كانت هذه المنطقة تعاني من الانحطاط، وتعاني من تفتيت اجتماعي وسياسي... الخ. الاسلام، بمكوّناته الحضارية، نشأ من خلال الأرض العربية، ومن خلال التقاليد العربية، بل ان التقاليد العربية تاركة بصماتها على الاسلام كقرآن وسنّة، وفي العلاقات والتقاليد والأمثلة. وأمثلة القرآن أمثلة عربية، عن الواقع العربي. ثم بعد ذلك للكافة.

ثانياً: ان الدين الاسلامي في مواجهة القوة الغازية الباطشة لعب، نتيجة تفاعله مع العروبة، دور القومية في

تحدي الغزو والاستعمار منذ بدايات فجر الاسلام حتى ثورة الجزائر. ولكن الجزائريين، بسبب هذا، وبسبب الهجرات، اعتبروا أنفسهم عرباً، واعتبرهم الفرنسيون عرباً، وبالتالي، كان لسانهم عربياً رغم محاربة الاستعمار الشديدة للعربية. وعندما يستشهد الدكتور ابراهيم صقر بالاسلام، فانه كواقع تاريخي لمجموعة من الحقائق الموضوعية، كان هناك عرب على هذه الأرض، وفيما بينهم وبين بعض، فترات مد وفترات جذر وفترات توحُّد وفترات انقسام، وليس هذا فقط بسبب الاستعمار وانما أيضاً بسبب شعورهم أن هناك مصالح مشتركة تجمع بينهم. أن تصل هذه الحركة الى درجة الوعي بالقومية لم يكن هذا ممكناً، لأنه لم تكن هناك سوق موَحَّدة، ولم يكن قد تكوَّنت السوق القومية. في أوروبا القومية، الأمة وُجدت في السوق. سأعطي مثلاً:

أولاً: في مواجهة الأتراك، هذه المواجهة تُعطي التأكد على أن العرب، بغض النظر عن اشتراكهم مع الأتراك في الاسلام فقد واجهوا الاستعمار المسلم، كما واجهوا الاستعمار الكلاسيكي.

ثانياً: في مواجهة نابليون في مصر عندما نادى مراد بك وابراهيم بك كافة القوى في المنطقة أن تأتي وتقف ضد الغزوة الفرنسية جاء فرسان الجزيرة العربية، وفرسان السودان، وفرسان من المغرب، وجاء قائد هام من المغرب ووقف ضد الفرنسيين في بعض الحملات في الدلتا. فإذن، هذا التأثير العربي موجود على الأرض العربية وبين العرب تاريخياً.

ثالثاً: قضية أن الاسلام ـ نتيجة ظروف معيّنة ـ استوطن الشرق، والمنطقة العربية استيطاناً كاملاً، في حين هاجرت المسيحية بالكامل تقريباً الى أوروبا، مع بطرس الرسول... الخ. ولكن، عندما جاءت الحملة الصليبية متدثرة باسم المسيحية وقف لها العرب مسلمين ومسيحيين، وكان هذا في الحقيقة ارهاص عن الوعي الجنيني بأن هناك مصلحة مشتركة بغض النظر عن الدين في هذا الأمر. هذا حدثٌ تاريخي يعني وعياً بالقومية. هل كان هذا هو القومية العربية في مضمونها الحديث؟ لا طبعاً، ولكن أليست الظاهرة تؤخذ في تطوّرها وحركتها ونشأتها؟ هذا هو الوضع الطبيعي. ان أجداد أجدادنا لم يكونوا بهذا الوعي، وهذا وضع طبيعي، ويسري أيضاً على أوروبا وغير أوروبا، ولكن، لا يمكن أن ينبت هذا فجأة في النصف الأول أو الثلث الأول من القرن العشرين عندما بدأ التبشير باسم القومية واصطلاح القومية العربية، وإنما جاء في الحقيقة من تكوّنات تاريخية، وواقع تاريخي حقيقي يعكسه تطوّر العملية التاريخية في حد ذاتها. ممكن أن تكون القومية العربية قضية ذات اتجاه عنصري، ممكن أن تكون ذات اتجاه غير ديموقراطي، ولكن القومية العربية موجودة وفيها أيضاً تيارات تقدمية بمضمون اشتراكي، وحتى عصري من هنا أقول ـ حسب ما نعرفه من تاريخنا ـ هناك نقطة انطلاق عربية قائمة في التاريخ، وحدث تطوُّرُها على مدار القرون، الى أن وصلنا الى هذا القرن. القومية بعد هذا، ستوصلنا ـ مع التطوّر الانساني ككل ـ الى أين؟ الكون لم يعد مجرَّد الأرض بل أصبح هناك الكواكب الأخرى أيضاً.

النقطة الثانية التي تحدّث عنها الدكتور ابراهيم سعد الدين، والتي اختلف فيها مع الدكتور فؤاد مرسي: أين توجد التفرقة بين نقل الأفكار ونقل النظم. أنا أقول، ان التجربة التاريخية في مجملها أثبتت فشل وأحياناً فداحة ثمن نقل تجربة وزرعها في واقع مختلف، كما تأثّرنا بالفكر البورجوازي، ونقلنا الدستور البورجوازي، نقلنا الفكرة البرلمان. ولكن عندما أتينا لنطبّقها على واقعنا المصري وفي ظروفنا وفي ظرفها التاريخي، فالحقيقة، أننا لم نستطع أن نبني دستوراً كالدستور الفرنسي أو الانجليزي في ممارسته الحيّة لأن واقعنا يختلف نوعياً. من ناحية ثانية، في البلاد الاشتراكية حدث الشيء نفسه، وهذا انعكس بوضوح شديد وضحّي في المؤتمر العشرين للحزب السوفياتي. ان الاشتراكية: مبادؤها واحدة والتطبيقات مختلفة، ولا يمكن نقل تجربة أو نظام، بدليل ما حدث من خلخلات حين نقلوا عن التجربة الروسية. بل ان لينين في مؤتمر عموم شعوب الشرق عام (١٩١٩) عندما عبّر ماركسيو المستعمرات عن رغبتهم وعزمهم على بناء الاشتراكية كما

حدثت في روسيا ، استمع لينين لهم ملياً وقال لهم في آخر الأمر : أيها الزملاء ، لقد استمعت لكم بكل تقدير ، لكن اذا كنتم متصوّرين أن طريقكم الى الاشتراكية هي نفس الطريق السوفياتي ، فأنتم لن تصلوا الى شيء . صحيح ، استفيدوا من هذه التجربة ، لكن واقعكم مختلف ، والاختلافات . تحدث عن قضية الدين وقضية العلاقات الأسرية ، وأشار للنمط الآسيوي للانتاج ، وقال ليس في أدبيات الماركسية ما يفيدكم حق الآن في انتهاج الطريق الى الاشتراكية . وعليكم أن تواجهوا هذه الطريق بأنفسكم . . . وعلى هذا ، كان هناك تمييز بين نقل التجربة ونقل الأفكار . ونقل الأفكار في الحقيقة ، ليس هو القضية . ذلك أن الفكر بمجرّد صدوره من مبدعه الى المجتمع أصبح ملك الانسانية كلها ، بغض النظر عن الحدود الجغرافية أو جنسية مبدعة . لكن إقامة النظام هو نتيجة وضع هذه الأفكار العامة في مجتمع معين موضع التنفيذ ، وبالتالي فهي قضية قومية في الأساس . النظام قضية قومية في الأساس ، في حين أن الفكر قضية انسانية عامة .

د . ابراهيم سعد الدين :

أنا مع نقل النظم ، يقول طارق البشري ان نقل الأفكار لم يتم إلاّ في القرن العشرين ، وأنا كنت أقول انه ، عندما تم نقل النظم ، محبة نقل الأفكار . هذه هي القضية التي كانت موضع النقاش .

محمد سيد أحمد :

أريد أن أتعرّض نقدياً لبعض القضايا التي أخذنا كأساسيات . النقطة الأولى هي مسألة العلاقة بين العلم والحركة ، وهل العلم ينقل؟ هذا هو السؤال . هناك فرق أساسي بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية . في العلوم الطبيعية : القوانين الموضوعية موجودة في كل مكان وزمان ، وتكتشف قوانين موجودة في الطبيعة وهي موجودة باستمرار ، بغض النظر عن وجودنا كبشر . والقوانين الموضوعية موجودة من الأزل والى الأبد ، ويكتشف الانسان هذا الواقع ويطبّق عليه فمن الوجهة الموضوعية يوجد علم بالمعنى الدقيق ، ولكن في العلوم الاجتماعية : الأمر يختلف . اننا ندرس واقع متغيّر ينضج في ظروف معيّنة ، ونعكس هذا الواقع هل عندما نأخذ ما نستكشفه كقوانين موضوعية في بيئة اجتماعية معيّنة وتطبقه في بيئة أخرى فلا بد أن تطرح هنا عدة تحفظات ، هذه نقطة جوهرية . مثلا ، ماركس له جملة مشهورة ، تقول : ان البشرية لا تطرح أمامها إلاّ المشاكل التي هي على استعداد لحلّها فعلاً . المشاكل التي تكون البشرية على استعداد لحلها ، هي في موقع اجتماعي معيّن في ظل ظرف اجتماعي معين ، في ظل تشكيل ، في ظل نضوج اجتماعي تاريخي معيّن ، هنا تأتي فكرة الحركة . الحركة ، هي تعبير عن النضوج الاجتماعي . من الممكن أن يسبق البعض التاريخ في اكتشاف أفكار معينة ، بما في ذلك الأفكار الاجتماعية ، ولكن تظل أفكاراً ولا تكتسب طابع الحركة ، لأن ظرف النضوج الاجتماعي ليس متوافراً . المشكلة التي تواجهنا هي أن الغرب ، وهو يتأمّل تاريخه ، تصوَّر مراحل تطوّر التاريخ متعاقبة في احداثيات زمنية ، بينما اليوم ـ مع استقلال العالم الثالث واستقلالنا ليس فقط في مواجهة ظاهرة الاستعمار ـ نجد ما كان يعتبره العالم الغربي مراحل تاريخية سابقة له ، جزءاً من الواقع المعاصر ، يعني مجتمعات أصبحت بكيانها مستقلة تتجاوز في إحداثيات مكانية ، بعد أن كان المألوف في التفاعلات التي تعوَّد الغرب أن ينظر اليها ، وكأنها تتعاقب في احداثيات زمنية وليس في احداثيات مكانية . وهذا طرح نوعاً من التفاعلات لم تكن مألوفة من قبل ، خصوصاً وأن هذه الأطراف غير الغربية والتي تطرح نفسها في الساحة ذات سيادة ، في نظام الدولة ـ الأمة بمشاكلها المعاصرة : المشكلة المثارة في اعتقادي ، أننا بصدد أبعاد جديدة لم ندركها من قبل ، وعلينا أن نطرحها كموضوع عصري بالغ الأهمية . . . ولكني أريد أن أقول ، ان إشكالية النقل هذه تُحدث في كثير من الأحيان مدلولات تختلف عما قُصد بالنقل . لأن زرع ما قصد أن يكون علمياً في واقع مُعيّن ، ليس بالضرورة مهيئاً لتلقي ما نَقل إليه ، فانه ينسب الى نفسه صفة العلم ، ولكن ليس

بالضرورة أن يكون علمياً في الواقع ، الذي عليه أن يتعامل معه، وهو مختلف مع الواقع الذي نقل منه . هنا تحدث مجموعة من العمليات الجدلية المعقّدة . توجد ظواهر تبدو علمية ، ويؤمن الناس أنها علمية ، ولكن عند تطبيقها لا تكتسب الطابع العلمي السابق ، لأنها تتعامل مع بيئة موضوعية مختلفة . ليس معنى هذا ألاّ يكون لها تأثير . سيكون لها تأثير . ولكن ، حقيقة التأثير تختلف عمّا هو متصوَّر أن ينبغي أن يكون عليه هذا التأثير . هنا ، نجد ظواهر مختلفة . نجد في بعض الأحيان عمليات لفظ أو عمليات احتواء . وفي الحالتين ليس التأثير المطلوب : الاحتواء يعني اخضاع البيئة المتعامل معها لأشياء غريبة عنها ، وتخضع لمصالح غريبة عنها ، أو أن العملية لفظ ، وليس مفهوماً لدى الناس التي تقترب من هذا الواقع بمنطلق علمي . عندما قامت الثورة في ايران تساءل العالم كله ، ما هي ثورة ايران هذه؟ فهي مسألة ليست مألوفة لدينا . نأخذ مثلاً ، ظاهرة أخرى : مشكلة الديموقراطية والمواطنة ، فكرة المواطنة التي نضجت في الغرب حتى أصبح للفرد في المجتمع الغربي كيان معيّن واحترام معيّن . ولكي تصل المجتمعات الغربية الى نتيجة أن تحترم التصويت في صندوق الانتخاب ، كان لا بد من تجارب عديدة ، وانتهوا الى أن احترام صندوق الانتخاب أجدى لكل الأطراف المعنية من الاعتداء عليه بالارهاب . وهذه مسائل لا يختزل فيها الزمن ولا بد من نضوج اجتماعي لكي نصل الى نفس هذه النتيجة . ولنأخذ مصر مثلاً ، من دستور (١٩٢٣) والفترة اللاحقة : سمّي النظام ليبرالي ديموقراطي غربي ، ولم يكن هذا إلاّ سطحياً . لكن من يدخل البرلمان لا يدخل بفضل أصوات حرّة . الشرائح التحتية التي يتشكّل عليها البناء الفوقي ، البرلماني والدستوري . . . الخ . ليس محققاً وفق القواعد لأن المواطنية غير محترمة : تستخدم كافة الوسائل لحشد الأصوات ، لا تحترم قواعد اللعبة الديموقراطية ،وعندما ننظر يمكن أن نقول ان لدينا برلماناً وديموقراطية . عندما جاء عبدالناصر مثلاً لم يبدأ من الفرد . بدأ بشكل آخر ، من المعركة الجماهيرية التحررية ، واستعادة الكرامة الوطنية ، استعادة القوة . وكانت في جانبها الجماهيري تسمّى الحرية الاجتماعية والحرية السياسية . واليوم ، في سبيل ضرب الحرية الاجتماعية ، يستخدم النقض في الحرية السياسية الفردية لضرب الاثنين معاً موضوعياً ، ويُستخدم ذلك كحجة ، ولأن الظروف الموضوعية لم تُنضج هذه الظاهرة ، لذلك مجرّد أن القوانين أصبحت علماً في محيط اجتماعي معيّن تنطبق على أي مجتمع فالعلوم الاجتماعية خلاف العلوم الطبيعية . هناك قضية نقل العلم من واقع اجتماعي ناضج الى واقع اجتماعي آخر ، ليس ناضجاً بنفس الدرجة ، وهذه الجدلية في النقل معقّدة وليست بسيطة . وبعض الناس يرى أنها تجسّد العلم ، وهي لا تجسده لأنها تنتسب لهذا لفظاً وفكراً وصياغة ، ولكنها لا تنتسب إليه من حيث الحركة الموضوعية التي تجري في المجتمع . وهذه المشكلة يجب أن نواجهها ، وهي افتراض أن النقل جاري وهو ليس كذلك ،لأنه في حقيقته له قوانين أكثر تعقيداً . ليس معنى هذا أن النقل مستحيل على إطلاقه ، ولكنه ليس ممكناً على إطلاقه أيضاً . المطلوب مزيدٌ من التحديدات فيها .

لطفي الخولي :

تقصد التطبيقات؟

محمد سيد أحمد .

لا . في الفكرة أيضاً .

د . ابراهيم سعد الدين :

عندما نتكلم عن العلم ، عن المنهج العلمي والقوانين الناتجة من تحليل أوضاع محدَّدة معيّنة ، فالسؤال هنا هل نُنكر المنهج العلمي ووحدة تطبيقه؟

محمد سيّد أحمد :

عندما تكلّمت ، حاولت أن أميِّز بين المنهج وبين الواقع . وعلى سبيل المثال ، التشكيل الطبقي في المجتمعات العربية ليس هو التشكيل التقليدي في المجتمعات الاوروبية . كثيراً ما فُرض التطابق بشكل أوتوماتيكي ، ولكن الأمر أكثر تعقيداً من ذلك . لماذا؟ لأن العلم في

اكتشافه مطرّد مستمر، والمنهج يتوقّف عند نقطة معيّنة. التطبيق يغذّي العلم، كما أن العلم يُغذّي التطبيق أي أن هناك معركة ومن هنا لا نستطيع أن نفضّل بين العلم ومنطقه، التطبيق. ونقول، ان هذا تطبيق فقط.

لطفي الخولي:

أرجو أن تجيب على السؤال الآتي:

قانون صراع الطبقات، هل هذا قانون عام؟ وهل من الممكن أن أطبّقه هنا؟ وماذا اختلف فيه فكرياً؟

محمد سيّد أحمد:

الاختلاف في المادة، في الطبقات التي أتعامل معها. ليس من شك، أن اكتشاف الطبقة وصراع الطبقات، كقانون اجتماعي أساسي في المجتمعات الطبقية يعني اكتشافاً علمياً خطيراً وقابلاً للتطبيق في كل مكان، ولكن ليس معنى هذا أن المجتمعات الانسانية قاصرة فقط على البعد الطبقي. قانون صراع الطبقات قانون طاغي في مجتمعات مستقطبة طبقياً، انه نتاج رقي التطوّر الاجتماعي. في المجتمعات المتخلّفة، الاستقطاب الطبقي تحجبه أو تعقّده نوعيات أخرى من الانقسامات ذات تأثيرات أخرى.

لطفي الخولي:

الآن قانون صراع الطبقات ينتمي للفكر السياسي الغربي فأنا عندما آخذه عن الفكر السياسي الغربي، وأنقله هنا، فهذا يعني أنني أرى الواقع الاجتماعي وتطوّره من منظور قانون صراع الطبقات. هل هذه نظرة سليمة أو غير سليمة؟ عندما أطبقه أختلف في تطبيقه عن أوروبا وتدخل مجموعة عوامل بعضها عام وبعضها خاص، وبذلك تختلف التجربة.

محمد سيد أحمد:

إن التأثير النسبي لقانون صراع الطبقات ازاء تأثيرات أخرى يزداد كلّما كان المجتمع أكثر تطوّراً.

لطفي الخولي:

هذا ليس الجوهر. اعطني مثالاً. لقد قلت انه في العلوم الاجتماعية هناك قواعد قد تبدو علمية في البلاد التي انطلقت منها، وظهرت وتبلورت فيها حتى أصبحت قوانين، ولكن ليس بالضرورة أن تكون قوانين علمية في مجتمعات أخرى. اعطني مثالاً واحداً.

محمد سيد أحمد:

الفكرة، انه اذا انطلقت من عدد من المقولات العلمية واستخدمتها كأدوات وحيدة في التطبيق. قلت: قضية المنهج الأساسي والمنهج الذي يُنقل. ولا أريد أن أقصر المشكلة على التطبيق فقط.

د. فؤاد مرسي:

علمياً، لا يعمل قانون الاّ بتوافر شروطه. فإذا لم تتوفر لا يعمل. والاكثر معقولية أن المفهوم ذاته عندما ينقل قد يشاب بفهم الطبقات وفهم الأفراد، وهذه عوامل ثانوية.

محمد سيّد أحمد:

ما أطرحه، هو أن انتقال السياسة الى علم، يجب ألاّ يؤخذ بمثل هذه البساطة. والفكرة الثانية التي أريد أن أقولها، هي أننا لا نستطيع أن نجمع عوامل مختلفة من حيث نوعيتها وننسبها الى ظاهرة واحدة.

طارق البشري:

الحقيقة، أريد أن أثير بعض النقاط. بالنسبة لما قاله الدكتور فؤاد مرسي عن علم السياسة، وانه كفكر لا وطن له. العلم لا وطن له سواء في السياسة أم في علم الاجتماع شريطة أن يكون علماً. انني أفهم الموضوع كالآتي: منهج التحليل الطبقي هذا، ينتمي للعلم، وأستطيع به أن لا أفرّق كمنهج، من أين أخذه. انما المطلب السياسي أو الدعوة السياسية، فهذا أمر آخر. الديمقراطية، كمطلب سياسي، ليست علماً، قد يحلّلها العلم ويحلّل هذه الحركة،

ويصل بها الى نتائج تفيد ، لكن الدعوة السياسية أو الفكرية ليست علماً في ذاتها . وندوتنا في حدود الفكر السياسي . وقد تصوّرت في البداية أنها تتضمّن الاثنين معاً ، أي تتضمّن الفكر ، كعلم وكدعوة سياسية واجتماعية ، وهي ليست قاصرة : على علم السياسة فقط . كعلم : مثلاً ، المجتمعات في ظروف معيّنة وفي مراحل سياسية معيَّنة ، تُصنّف تصنيفاً قومياً ، قد يكون هذا فرضية علمية ، إنما هذه الفرضية قد تقلقني جداً عندما أجد أنه كان عندي قومية مصرية ، وبعد عشر سنوات أجد قومية عربية . هنا ، أعتقد أنه يوجد خطأ في التطبيق . المسألة تنتمي الى الفكر كدعوة وليس كعلم ، وتحتاج الى فهم الظروف الفكرية والاجتماعية والتاريخية الموجودة . بالنسبة لصلة الفكر العربي بالفكر الغربي على يد محمد علي هناك نقطة مهمة : محمد علي كان يميِّز كثيراً بين الأساليب والوسائل التي يأخذها عن الغرب ، وبين مشروعه السياسي ، والذي يخيّل أنه كان مشروعاً عثمانياً ، مشروع إحياء عثماني ، ومحمد علي له رد فعل طريف قام به مرة بالنسبة للبعثات (أغلب البعثات كان هندسة وطب وطب بيطري) . وبعد ذلك ، وجد بعض العائدين حاصلين على تخصّص اسمه الادارة الملكية ، وهي الحقوق أو العلوم السياسية فلم يستفد منهم ووضعهم في أعمال لا يستفيد هو كثيراً منها . والمنطق وراء ذلك أنه كان يأخذ العلم كتكنولوجيا فقط .

بالنسبة للنقاط التي أثارها الدكتور سعد الدين ابراهيم ، يقلقني جداً أني مختلف معه . وسأتكلم في نقطتين : نقل النظام ، وهو يقول ان نقل النظم بطبيعته ، ومن لزومه ونقل الفكر المحيط بهذه النظم . أنا مختلف في هذا ، ولا أجد وجه ضرورة وتلازم بين نقل النظم والأساليب وبين نقل الفكر كنظرية ، وأشعر بهذا عندما أقرأ الطهطاوي مثلاً ؛ لقد شاهد الحضارة الغربية ، وعندما يتكلم عن فكرة المساواة فلا يتكلّم عنها في إطار مجموعة الأفكار التي رآها من الثورة الفرنسية ، إنما يحاول أن يصوغها صياغة جديدة ، من خلال أدوات الفكر السائد في مجتمعه فالعملية جاء فيها قدر كبير من الهضم والتمثّل ؛ ومن جهة أخرى فنحن لم ننقل نظماً متكاملة مثل تنظيم الدولة . أيضاً ، الانقسام والانفصام كان وارداً عليها ، هي ذاتها لم تأخذ نظاماً متكاملاً . كان هناك واحات أخذناها ، فمثلاً : هناك تناقض غريب بين مجلس نواب قائم على المسؤولية الوزارية ويُختار بالانتخاب الحر المباشر والاقتراع السري ، وبين نظام العمدة ؛ وقد استمر الاثنان معاً متجاورين . هذا ازدواج في التنظيم ، نجده في التنظيم غير الشخصي للادارة المصرية على يد كرومر وبين سلطات الخديوي عباس . أنا أقرأ تماماً أن التعبيرات السياسية والفكرية انما تعكس مصالح سياسية واقتصادية وأوضاعاً اجتماعية . إنما الملاحظ ، بسبب الانفصام الحادث ، لم يحدث التصنيف السياسي وفق هذا المعيار وحده ، وإنما جرت تعبيرات سياسية مختلفة تستقي من مصدر فكري عام واحد ؛ وجرت مواقف سياسية متفقة جرت من أطر فكرية متخالفة (مثلاً ، قضية علي عبدالرزاق) . نجد مثلاً « الشيخ بخيت » و« الشيخ أبو العزائم » : الاثنان ينتميان الى إطار فكري واحد هو الاطار الاسلامي ، ومع ذلك نجد موقف أبو العزائم ، سواء من الانجليز أم من الملك ، كموقف الوفد تقريباً . أو الحزب الوطني . ونجد الشيخ بخيت يقف مع الملك ، ونجد الأحرار الدستوريين بعد سنتين مع الملك ، أي ان الاحرار الدستوريين ، والملك أقرب الى بعضهم البعض في المصلحة السياسية من أبو العزائم والوفد . هناك دائماً تصنيفان وليس تصنيف واحد في الحركة السياسية في مصر ، نتيجة هذا الوضع ، لا يكفي أن أقول بالاختلاف في المصالح الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية والسياسية ، لكي نفسِّر ما كان يحدث من تجمّعات سياسية أو دعوات فكرية في مصر ؛ هناك الصراع بين الوافد والموروث ، المصالح الشعبية يعبِّر عنها بفكرين : احدهما وافد والآخر موروث ، والمشكلة انهما يتصارعان ، ويحتدم الصراع بينهما أحياناً بأكثر مما يتصارع كل منهما مع الفكر المعبَّر عن مصلحة سياسية معادية لكل منهما .

د . فؤاد مرسي :

من الممكن أن يكون بداخل الطبقة أقسام وفئات وشرائح مختلفة . وهذه ، يتم الدفاع عن مصالحها بصور

وأشكال متفاوتة. فالطبقة الواحدة يمكن أن تُمثّل بحزب أو اثنين أو ثلاثة. الطبقة الرأسمالية الحاكمة في اميركا يمثلها الحزب الجمهوري والحزب الديموقراطي معاً. كل منهما يمثّل الطبقة نفسها إنما كل حزب يرى رؤية معيّنة ابتداءً من اقسام وفئات وشرائح داخل الطبقة المعيّنة. حتى لو اتفق الحزبان في الأساس الطبقي العام، فانه في الأساس الطبقي الخاص يمكن أن يختلفا في الرؤية المستقبلية. وهذا أمر على درجة كبيرة من الأهمية في البلدان التي نضج فيها الصراع الطبقي، وتبلورت فيها الطبقات بدرجة عالية. هذا ممكن وشائع وليس استثناءً.

طارق البشري:

هنا يتخاصم ويتصارع نمطان فكريان سياسيان يعبّران عن مصالح متقاربة، يتصارعان تصارع الأضداد رغم أنهما متفقان على مصلحة سياسية واحدة. النقطة الأخيرة هي ما يُثار عن الاسلام من أنه أي اسلام؟ هذه هي القضية: طالما قلنا أي اسلام، بمعنى أن هناك تعبيرات شتّى داخل الاطار الفكري العام الواحد، إذن يمكن تمثيل مصالح اجتماعية شتّى داخل النمط الفكري العام الواحد. وهذا يستدعي الإقرار بما أقوله، وهو أن المصلحة الواحدة لها تعبيران متخالفان حسب المورد الفكري العام لكل منهما (وافد وموروث). وهذه هي ظاهرة الانفصام في حياتنا السياسية.

د. قاسم عبده قاسم:

أريد أن أتكلم في النقطة التي أثارها الدكتور ابراهيم سعد الدين، حول مسألة القومية العربية. لقد قال، انه لا يؤمن بوجود أمة عربية خالصة من الأزل والى الأبد. وأنا أتفق معه في ذلك. كما قال ان فكرة القومية العربية لم تنشأ إلاّ حديثاً، وأنا أتفق معه في ذلك أيضاً. لأن فكرة القومية وليدة العصر الحديث. ولكن، لا يمكن أن نحاسب العرب لأنه لم يكن عندهم احساس بالقومية بالمعنى الحديث، ففي هذه الفترة كانت الأمة مفهوماً دينياً أكثر منها اثنياً أو عرقياً، ولكن المسألة هي الاحساس بالعروبة كعروبة، وبالاسلام كثقافة. وكوعاء لكل هذا، لا يمكن القول: ان هناك اسلاماً غير عروبي اطلاقاً. منذ نشأته نشأ الاسلام في منطقة عربية، وتبنّى الثقافة الاسلامية في إطار عربي. حتى الثقافات، التي كانت موروثة في عالم البحر المتوسط، كانت في صياغة عربية. ومن الأمور الملفتة للنظر، أن جميع المفكرين في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية، والذين تفضلتم بالاشارة الى بعضهم، كانوا يبحثون لأنفسهم عن نسب عربي مصطنع بسبب ان قائد هذه الأمة عربي، ويجدون في الانتساب إليه شرفاً. وعندنا مثال سلاطين المماليك، وهم مجلوبون من مناطق غير عربية بالمرة. لقد كانت الحركة الثقافية التي تمّت في عهدهم قائمة على محاولة تبنّي الثقافة العربية، وذلك يؤكد الاحساس بعروبة هذه المنطقة بمفهوم تلك العصور وليس بمفهومنا. وأخيراً، هناك تعليق بالنسبة للأستاذ لطفي الخولي، وهو وقوف العرب ضد الحملة الصليبية، مسلمين ومسيحيين، واعتبار هذا الموقف إرهاصات جنينية للقومية العربية. انني أختلف معه في هذا، وأُرجع السبب الى خلاف مذهبي شديد الوطأة، لأن الذين قاموا بالحملات الصليبية، وهم من الكاثوليك، رأوا في المذاهب الأرثوذكسية - وبالذات اليعاقبة، وهم الأرثوذكس في بلاد الشام، والأقباط في مصر - رأوا فيهم هراطقة لا يقلون كفراً عن المسلمين أو اليهود، في ذلك العصر.