من حوارات القرن : دراسة حالة مصر*

د. عماد الدين شاهين(*)

تقديم:

تمثل هذه الورقة محاولة أولية لرصد أهم الحوارات التي دارت بين ممثلي التيارات الفكرية المختلفة في مصر على مدار القرن الماضي. والمعروف أن الحوار هو عرض طرفين لوجهة نظريهما حول قضايا مُختَلَفٌ حولها. إلا أن الحوار بين مثقفي الأمة دار على مستويات متعددة، منها ما التزم بتبادل الآراء والأفكار حول قضايا معينة، ومنها ما تصاعدت حرارته إلى مستوى "الحروب الأيديولوجية" و"المعارك الفكرية" الطاحنة التي بلغت في بعض الأحيان إلى حد القطيعة، و راح ضحيتها التفهم – أو حتى الاستعداد– لتفهم وتقدير وجهة النظر الأخرى وإمكانية التوصل إلى أرضية فكرية مشتركة تمكن رموز الأمة الثقافية والفكرية من التصدي للمشاكل والتحديات التي تواجهها شعوبها وإلى الاتفاق على حلول مرضية لها من خلال الوقوف على أرضية فكرية مشتركة وجبهة أيديولوجية متماسكة وواعية لجسامة تلك التحديات.

ولكي يكون للحوار مضمون وفائدة، يجب إدارك أن للحوار ثقافة وهدفاً . وتتمثل ثقافة الحوار في الاعتقاد الصادق أن الاختلاف في الفكر طبيعة بشرية، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"، وان لكل إنسان الحق في التعبير عما يراه صحيحا. إلا أن هذا الاعتقاد يرتبط بشكل مباشر بطبيعة القضايا المختلف حولها والهدف من وراء الحوار وأسلوبه. فلا يمكن لمجتمع يسعى إلى تحقيق قدر من التماسك والتجانس وبناء مؤسساته التي تعكس قيمه وتوجه طاقات أفراده، أن تظل رموزه الفكرية في حالة حوار مستمر ومعارك فكرية طاحنة حول قضايا أساسية وجوهرية تتعلق بتلك القيم وهويته وشكله السياسي وانتمائه العقائدي والوطني والقومي. أي أنه ليس من المعقول أن يظل الحوار هدفا لذاته، أو لتحقيق أهداف أخرى غير معلنة، وإنما يجب أن ينظر إليه كوسيلة لتحقيق الاتفاق والتراضي العام والتوصل إلى حلول مشتركة. وعند تحقيق هذا التراضي حول القضايا الأساسية، فلا ضرر أن يظل الحوار مفتوحا حول الوسائل والأمور الفرعية. وعلى هذا درجت معظم المجتمعات بما فيها تلك التي تعلي من حرية الرأي وتحترم التعددية الفكرية والسياسية. فإن هذه الحرية والتعددية تتفاعل داخل أنسقة ومسلمات متفق عليها، لا يجوز المساس بها، يصل الإيمان والقبول بها إلى حد الشرط الضروري لضمان حق المشاركة والوجود .

ويبيت الحديث "عن أمتنا في قرن" حديثاً منقوصاً، إذا لم يتم تحديد أبرز الحوارات والسجالات التي مسّت قيم وثقافة الأمة، خاصةً والحديث هنا عن أمة زخرت بالفلاسفة والمفكرين وعلماء الكلام

(*) ساهم فى جمع وصياغة المادة العلمية أ. **أسماء عبد الرازق & أ.آمال الشيمى**

والمثقفين، الذين كان لهم أبلغ الأثر على توجهاتها. لكن السؤال المهم هو: لماذا نبحث عن وفى هذه الحوارات؟ وهو ما يقودنا إلى الحديث بدايةً عن كل من أهمية هذه الورقة، والإشكالية التي تتصدى لها بالبحث والدارسة.

من حيث أهمية الورقة، فإنها تنبع من كونها إحدى أوليات الأوراق البحثية المعاصرة التي تحاول وضع يدها على أهم الحوارات التي أفرزها القرن الفائت، وتلمُّس أهم الملامح المميزة لها. فضلاً عن كون معظم المحاولات السابقة قد ركزت على مساحة زمنية وبحثية أضيق . قد تقف هذه الورقة عند حد الوصف والتصنيف، ولا تقطع شوطاً كبيرا من الناحية[1] التحليلية والتعميمية، إلا أنها تعد من الخطوات الأولى لشق وتمهيد الطريق ليسير فيه من ثَمَّ باحثون آخرون بشكل أكثر يسرا وأقل مشقة، ناشدين غايتهم في التحليل والتفسير والنقد والتعميم والتقييم، وبذلك يتحقق اختصار مطلوب لخطوة أولية تستلزم كثيراً من الوقت والجهد.

أما من حيث الإشكالية البحثية، فهي بالأساس عن ماهية الموضوعات التي شغلت الأمة، والقضايا التي فجرت معارك وجدالات فكرية، وأي الأطراف جُذِبَت للإسهام أو مجرد الاشتراك فيها؟ وإلام انتهت؟ أم أن بعضاً منها ظلت نهايته مفتوحة دون نقطة أو محطة واضحة المعالم أو متفق عليها؟ وما الذي تعبر عنه هذه الحوارات؟ وعلام تدل؟ ما ملامح ثقافة الحوار في أمتنا؟ وهل استطاع قرن أو ما يقرب أو يزيد أن يرسم هذه الملامح بحيث تمسى واضحةً ومميزة؟

ومن الصعوبة الإجابة عن جملة هذه التساؤلات أو حتى عن بعض منها، إلا بعد حصر أولىّ وتعرف مبدئي على أهم وأبرز الحوارات والمعارك الفكرية التي دارت رحاها خلال القرن المنصرم. ولا بد أن نعترف بادئ ذي بدءٍ أن الطريق طويل وشاق للتنقيب عن هذه الحوارات في تراث فكرىّ خلفه قرن من الزمان، لا سيما وأنه كان تراثاً غنياً وضخما . وتمثلت أهم عقبات الدراسة في البحث عن البيانات وجمعها. واتسمت هذه الخطوة بندرة المصادر الثانوية الصادرة في هذا الموضوع، والتي تعمل على تجميع الحوارات وتصنيفها ولو على أساس عقدي (كل عشرة أعوام). وأدت هذه العقبة إلى ضرورة اللجوء إلى مصادر أولية، مع ما تطرحه تلك المصادر من إشكاليات في التعامل معها، منها ندرتها وصعوبة الوصول إليها – فهي ليست في متناول الباحث العادي، وتعدد طبيعتها وطريقة تناول كل منها للموضوع محل البحث (كتب، دوريات، مجلات، صحف يومية وأسبوعية)، مما يوجب تحديد أساس معين للبحث فيها، وليس من السهل أن نصل إلى إجابة محددة على تساؤل: أي المصادر الأولية نبحث فيها؟.

وإذا تم تجاوز عقبة ندرة المصادر الأولية، يظل هناك صعوبة في البحث داخلها، خاصة في النصف الأول من القرن، وذلك لعدم وجود فهارس أو كشافات للجرائد والمجلات التي تسهل عملية البحث داخلها. وتظهر بعد ذلك عقبة الإلمام ببعض الحوارات بمختلف جوانبها، نظراً لنشرها على فترات زمنية

(حلقات للحوار)، وفى أكثر من مصدر، مما يوجب تتبعه في معظم هذه الفترات والمصادر. كما أن الكثير من هذه الحوارات لم يأخذ شكلا مباشرا بين طرفين محددين، وإنما اختلفت أشكال الحوار بين حوار مباشر وحوار غير مباشر تمثل في ردود على أفكار من أكثر من طرف على فترات زمنية واسعة، وندوات بين أطراف تيار فكري معين تتضمن ردودا لأفكار تيار فكري أخر دون الاشتباك في حوار مباشر، وأحيانا "مناظرات" لعرض وجهتي نظر – أعدتا مسبقا – حول قضية معينة دون أن يشترك طرفي المناظرة في حوار مباشر . كما تعددت المنابر التي اتخذت من لفظ الحوار عنوانا لها بغض النظر عما إذا كان هناك حوارا قائما بالفعل، فهناك على سبيل المثال منبر الحوار ، وسلسة حوارات الشهر، وسلسلة حوارات إستراتيجية، وسلسلة حوار مع العلمانيين، وسلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، وسلسلة حوارات عربية (عمان، منتدى الفكر العربي)، وسلسلة الحوارات الدولية (عمان، منتدى الفكر العربي) ، وسلسلة الحلقات النقاشية الشهرية (عمان، جمعية رجال الأعمال الأردنيين)، وسلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت، دار الفكر المعاصر). ويلي ذلك صعوبة تجميع الحوارات في فئات أولية نوعاً ما، بشكل مبدئي حسبما اقتضت مرحلة جمع البيانات وإعدادها ،واختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية، أدى إلي نوع من الاغتراب في التعامل مع أسماء بعض الكتاب وأطراف الحوارات، وكذا التوثيق لها. وفي البداية طمح واضعو الدراسة في أن تشتمل الحوارات والسجالات التي وقعت بين المفكرين داخل العالم الإسلامي ، إلا أنه اتفق على تضييق المساحة المكانية التي تشملها الدراسة والاكتفاء بالتركيز على مصر، حتى يمكن إتمام هذه الدراسة في الفترة الزمنية المحددة لها ،كما أنه خلال القرن الماضي ، احتضنت مصر الكثير من المفكرين العرب والمسلمين ، وكانت مسرحا للعديد من الحوارات والسجالات التي يمكن أن تعطى صورة عامة عن أهم القضايا التي شغلت مفكرى الأمة .

ورغم هذه العقبات والصعاب ، فقد حاولنا جاهدين بقدر الإمكان تتبع ما وقعت عليه أيدينا من حوارات، ناصبين أعيننا على موضوعات هذه الحوارات، وأطرافها، وسياقها التاريخي، والمجتمعي (سياسي/ اقتصادي/ اجتماعي/ ثقافي)، وكذا مآلاتها وتأثيراتها في المجتمع الإسلامي حينها أو بعد حين. ومن المصادر الأولية التي تم الاعتماد عليها بصورة منتظمة ورئيسية جرائد الأهرام والبلاغ والرسالة والسياسة الأسبوعية ، ومجلتا المنار والهلال ،كما تم الاستعانة بمصادر أخرى كجرائد الأخبار والجمهورية والأهالي والنور واللواء الإسلامي ومجلتا الطليعة والكاتب وغيرها لتغطية فترات زمنية محددة أو أحداث معينة .

وجرى تصنيف الحوارات تحت أربعة محاور رئيسية تشمل : التقليد والتجديد ، والتعليم والثقافة ، والنظام السياسي والانتماء ، والدين الإسلامي . ويحتوي كل من هذه المحاور على العديد من القضايا والمسائل التي دار الحوار والسجال الفكري حولها . وروعي في تصنيف هذه القضايا أخذ العامل الزمني في الاعتبار من حيث رصد التسلسل والتطور الزمني للحوار حول قضية معينة ، وكذلك الاحتفاظ في بعض

الأحيان بالألفاظ المستخدمة آنذاك لوصف الحوار وذلك لتقريب القارئ من المناخ العام الذي دار خلاله الحوار .

من الصعب فصل السياق التاريخي الذي عاشته الأمة في بدايات القرن العشرين عن التحولات الجسام التي بدأت إرهاصاتها في أواخر القرن التاسع عشر، بدءا من تدخل الأجانب في شئون الأمة الإسلامية نتيجة لضعف الخلافة العثمانية وإخفاقها في حماية الحدود السياسية والاقتصادية والحضارية للدولة الإسلامية ثم الاستعمار بمختلف أشكاله ، وهو ما أدى بدوره إلى تناقضات عدة نجمت جميعاً عن هذا الضعف والهوان للدولة الإسلامية، في مقابل تلك القوة والعنفوان للحضارة الغربية. وانعكس ذلك على مثقفي الأمة ، فيما بين منبهر بالحضارة الغربية ، محب لها ، ومتأثر بها، وما بين كاره لقيمها ولغزوها ومحاولاتها لهدم كل ما هو إسلامي، وما بين متخوف منها وحائر في شأنها لا يدرى أيقبلها أم يرفضها. وفى غمار كل ذلك، وبغض النظر عن المواقف الفكرية المتباينة، فإن أياً منها لا يملك أن ينكر ما جرى بالفعل على أرض الواقع المجتمعي للأمة الإسلامية من تأثر بالغرب كنتيجة طبيعية للتفاعل معه. ولم ينحصر تأثير كل ذلك على الحياة الفكرية فقط، وإنما امتدت آثاره جلية في مختلف مناحي الحياة، إلا أن تأثيرها المتبادل على الفكر كان قوياً متمثلاً في قضايا عدة منها:

(١) حوار التقليد والتجديد:

طرحت هذه القضية معنونة بثنائيات عدة، أشهرها وأكثرها انتشاراً: القديم والجديد ، التقليد والتجديد ، التراثي والمعاصر، الرجعية والتقدم، الجمود والتحرر. وشهد الحوار في هذه القضية أَوجَه بعد الحرب العالمية الأولى، حيث كان الناس يطلقون على كل ما يمت للتراث الموروث بصلة من دين وتقاليد "القديم"، أما "الجديد" فكان هو كل طريف منقول عن الأوربيين، وهو ما يعتبر استمراراً لحوار وصراع بدأ منذ عصر محمد على مع إرسال البعثات التعليمية وظهور أثرها في مقالات محمد عبده ومحمد رشيد رضا عن المتفرنجين[٢]. هذا ولم تقف المعركة بين المقلدين والمجددين في بدايات القرن عند حد المذهب الفكري والصراع على صفحات الجرائد، بل امتدت من الكُتاّب إلى القراء ، ومن المثقفين وأصحاب المذاهب الفكرية إلى جمهور الأمة. ويلاحظ أنه على الرغم من أن الانحياز إلى أحد الفريقين كان شديداً في كثير من الأحيان ، إلا أنه كانت هناك محاولات لإيجاد موقف محايد أو متوازن .

وتجدر الإشارة في هذا المقام أيضاً إلى الحوارات الأخرى المتولدة عن عين القضية ، فقد كان الحوار عن التقليد والتجديد جذعاً أنبتته جذور التدافع الحضاري والاستعمار والغزو الثقافي، وتفرعت عنه قضايا أخرى يغذيها ذات الجذع منها:

قضية زواج الشرقيين من غربيات : ثار الجدل حول هذه القضية على صفحات الجرائد ، وبين عامة الناس منذ بدايات القرن ، فقد نشرت مجلة المنار في المجلد الخامس مقالاً يعكس هذا الجدل[٣] ، ويرد على المزاعم القائلة بأن ذلك يرجع إلى عدم تحلى المصريات بالخلق "التربوي"، ويوجه هجومه إلى الشبان ذاتهم وانحلال أخلاقهم ورغبتهم في المال أو في التشبه بالأجانب. كما أثير ذات الحوار في استفتاءات الهلال، في عدد ديسمبر ١٩٢٣، عن زواج الشرقيين بأجنبيات، وعن أخلاق المرأة العربية التقليدية[٤].

قضية الزي : كانت هذه القضية، والفتاوى المختلفة التي صدرت في شأنها محل جدل كبير تعددت أطرافه وحججه. ومما يذكر هنا، فتوى "إرشاد الأمة الإسلامية"[٥]، حيث أرسل أهل الترنسفال يطلبون فتوى مفتى الديار المصرية بحل ذبيحة النصارى في تلك البلاد، وصلاة الشافعي خلف الحنفي، ولبس القلنسوة الإفرنجية لحاجة أو لضرورة، فكانت الفتوى لكل ذلك بحلها، ورغم طعن بعض الجرائد فيها، إلا أن علماء الأزهر أيدوها بنصوص المذاهب الأربعة. وعلى ذات الشاكلة، ثار جدل حول غطاء الرأس (الطربوش مقابل القبعة)[٦] حيث انقسم الناس ما بين مؤيد للقبعة (البرنيطة) كما جاء في صحيفة المقتطف من أن لبس البرنيطة أفضل للعينين وقفا العنق في الصيف، وأن الأوربيين هم الذين لا يريدوننا أن نلبس القبعة حتى نظل متميزين عنهم تميز الخدم عن سادتهم ، وما بين متمسك بالطربوش حيث يرون فيه شعارا وطنيا، حتى أن وزارة المعارف آنها كانت تمنع تلاميذها من خلع الطربوش. كما أن الرافعي في مقاله "سر القبعة" قال عنها إنها طريقة جديدة لتربية الرأس المسلم تربية جديدة ليس فيها ركعة ولا سجدة . وما بين هذا وذاك ، رأى البعض مثل جريدة – (الرابطة الشرقية) – الموضوع تافهاً ولا يستحق الاهتمام، كما ظهرت دعوات من المعمَّمين لاستبدال العمامة بالطربوش .

وثارت ذات الثائرة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م ، ما بين شيخ الأزهر الذي يعترض على القبعة[٧] وتجار الطرابيش الذين يدافعون عن تجارتهم ، وبين من لا يرى المسألة مدعاة للنقاش حولها[٨].

قضية التقليد والتجديد في الأدب : شهد العقد الثالث من القرن الفائت جدلاً ساخنا إلى درجة الغليان، تبادل أطرافه الاتهامات والتهكمات، حيث كان ميدان الأدب في الصراع بين المقلدين والمجددين هو من أهم الميادين جميعا وأخطرها، "ومصدر خطورته أنه أقدر الأدوات على تطوير الرأي العام وعلى صوغ الجيل وتشكيله فيما يراد له من صور"[٩].

وقد كان المجددون يباهون المحافظين بما عرفوا من آداب الغرب، ويسخرون من جهلهم بها، ويرمونهم بالجمود والتخلف. أما المحافظون فقد كانوا يردون ذلك عنهم باتهام دعاة الجديد بأنهم يغضون من قدر التراث الذي خلّفه أجدادهم لأنهم جاهلون به ويكاثرون بمذاهب الغرب لأنهم "لا يعرفون سواه" .

"والخطر الخفي الذي يكمن وراء هذه الدعوة ، هو في تنشئة جيل جديد من أبناء العرب لا يستطيع أن يتذوق أساليب البيان العربي الأصيلة، ولا يحلو في أذنه وذوقه إلا أساليب البيان الغربي وموضوعاته. وإذا نفر الشباب من شعر المتنبي وأبى تمام، بل من أسلوب القرآن، وانصرف عنه، ثم عجز عن تذوقه وفهمه، فقد حكمنا على تراث الأدب العربي بالكساد ثم بالموت، وقد انقطعت صلة الأجيال المقبلة من أبناء العرب بقديمهم. وإذا انقطعت صلتنا بقديمنا أمكن أن نقاد إلى حيث يراد بنا، وإلى حيث لا تجمعنا بعد ذلك جامعة تجعل منا قوة تخيف الكائدين وتأبى على الطامعين"[١٠]. ومن أعلام الفريق الأول وهم المجددون ، الدكتور طه حسين — والذي سخر من شيوخ المحافظين في مقال له عن (ديكارت) في السياسة الأسبوعية عدد (١٩٢٦/٥/٨)، وجبران خليل جبران . أما المحافظون فكان من أعلامهم علاّم سلامة، سامي الجريدنى، سامي الكيالي، مصطفى المنفلوطي، وعلى رأسهم مصطفى صادق الرافعي الذي وصف هذا الجدل الدائم في كتابه "المعركة بين القديم والجديد" بأنها معركة بين الذين يحافظون على دينهم ولغتهم وتراثهم وبين المتفرنجين الذين يستخفون بكل تراثهم وينفرون الناس منه ، وأن مهاجمة العربية وأساليبها وأدبها هي مهاجمة للأسلوب القرآني. وفى موضع آخر يصف الرافعي المجددين بأنهم "بين خبيث مأجور على قومه يريد أن يهدم كيانهم ويمحو طابعهم وبين مغفل يحكى ما أملى عليه عن غير وعى. وكلاهما معين للغربي على قومه، يلين اللقمة الصلبة تحت أضراسهم"[١١].

وفى خضّم كل ذلك ، لا يمكن إغفال اتجاه توفيقي يذم كلاً من المسرفين في الجمود من ناحية، والمتطرفين في الدعوة إلى الجديد، أشهرهم إدوارد مرقص عضو المجمع العلمي العربي بدمشق[١٢]، والذي نشر مقالاً في مجلة الهلال ، أيد فيه ما ذهب إليه كل من عبد العزيز البشرى وأمين الخولي من وسطيّة، انطلاقا من أن التطور هو سنة الحياة، فهو يأبى على حزب الجمود والتقييد إعاقته للغة العربية بشلّها ثم موتها، ويعيب على حزب الإطلاق وهو حزب الفوضى إصابة العربية بالسكتة القلبية التي تميتها في حينها.

وجدير بالملاحظة هنا، أن المعارك في ميدان الأدب تحديدا، اتسمت في معظمها بصيرورتها معارك شخصية، حتى أن بعض الأدبيات تشير إلى هذه المعارك بأسماء أطرافها، كمعارك الرافعي مع العقاد وطه حسين وزكى مبارك وعبد الله عفيفي في النقد[١٣]، وكان ذلك في العقدين الثالث والرابع من القرن ومعارك لويس عوض وتوفيق الحكيم في الستينات والسبعينات والثمانينات . وعلى ذات المنوال ، قامت العديد من المعارك على أساس شخصي ، حتى أن النقد والهجاء فيها كان لا يطول الأفكار والمذاهب والأعمال الأدبية ، قدر ما يطول أصحابها، نذكر من هذه المعارك معركة فضل العرب على الحضارة بين طه حسين وأحمد زكى باشا وشكيب أرسلان في العقد الثالث من القرن، حيث كان طه حسين ينكر على العرب أي أفضال، في حين يقر هذه الأفضال ويؤكدها كل من أحمد زكى باشا شيخ العروبة، وشكيب أرسلان. أيضا معركة الدين والمدنية بين محمود عزمي الداعي إلى اقتفاء سبل الحضارة الغربية، والذي أثار معركة

فكرية بمناسبة إعداد الدستور المصري عام ١٩٢٢م ، فدعا إلى اعتبار "القومية المصرية" وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين وواجباتهم العامة حيث لا تمييز بين المسلمين والكتابيين. وقد نشر هذا السجال في الأهرام (يونيو ١٩٢٢م) واشترك فيه كثيرون من علماء الأزهر ، منهم محمود هلالي الذي يصف ما يدعو إليه عزمي بأنه فوضى خلقية، وعبد ربه مفتاح الذي وصفه بالإلحاد. كما عاب عليه آراءه أيضاً زكى مبارك[١٤].

أيضاً معركة التغريب الذي دعا إليه حسين فوزي ، بينما خالفه في ذلك سعيد العريان الذي يرى من الشرق ما لا يراه حسين فوزي، وهو الشرق الذي يريد العريان إحياءه[١٥]. ومن المعارك الشهيرة أيضا، معركة الخلاف بين الدين والعلم،[١٦] وهى بين القائلين بوجود اختلاف بين الدين والعلم وبين من لا يرون اختلافا جوهريا بينهما فيرى رشيد رضا أن العلم وسيلة لمعرفة الله ، ومصطفى عبد الرازق يتبنى مقولة أن الإسلام يدعو إلى حرية البحث ، بينما يدافع د. محمود عزمي وإسماعيل مظهر عن العلم دفاعا يرفع فيه من شأن القوانين الوضعية في مقابل الاحتكام إلى الشريعة. هذا ويؤمن طه حسين بأن الدين يثبت ما لم يثبته العلم مثل وجود الله ونبوة الأنبياء. ويرجع محمد فريد وجدي التناقض الظاهر بين الدين والعلم بسبب الحال الذي وصل إليه المسلمون والعلم، ولكن في الجوهر لا خلاف، وهو ما يتفق مع رأى الدكتور هيكل الذي لا يرى صلة البتة بين التجديد والإلحاد، وأن التناقض والخلاف بين رجال الدين ورجال العلم وليس بين الدين والعلم بذاتهم.

وقد تمثل المعارك الشخصية أفضل تمثيل المعركة التي دارت رحاها بين زكى مبارك والسباعي بيومي[١٧] على صفحات "الرسالة" عام ١٩٤١م حول التراث القديم ، وهى من أقسى المعارك التي خاضها زكى مبارك، ونكاد نصفها بأنها لا مضمون حقيقيا لها، وأنها انتقلت من معركة فكرية إلى معركة شخصية صرفة، حتى أن بعض كبار المفتشين بوزارة المعارف طالبوا بوقف هذا الجدال لأنه وصل إلى درجات من العنف تؤذى كرامة المشتغلين بخدمة اللغة العربية[١٨].

ومن هذه المعارك التي يمكن نعتها بالشخصانية أيضاً، معارك النقد بين المجددين، منها معركة بين التغريب الذي يذود عنه طه حسين (إلا أن حسين تحول عن هذا الرأي فيما بعد في كتابه "مستقبل الثقافة") وبين التجديد الذي يتبناه توفيق الحكيم ويطالب باستخراج أفضل ما في الأدب العربي والمصري[١٩]، وقد دارت هذه المساجلة بينهما على صفحات "الرسالة" في العقد الرابع من القرن عام ١٩٣٣م. وبين ذات الطرفين، دارت "معركة الكرامة"،[٢٠] حول قصتي أهل الكهف وشهرزاد، ثم الأديب الحائر وغيرها، والتي انتهت بإعلان الخصومة من جانب الدكتور طه حسين تجاه توفيق الحكيم وكان ذلك في العقد الخامس من القرن. ثم لنا أن نذكر أيضاً معركة الصفاء بين الأدباء[٢١] ، بين توفيق الحكيم وزكى

مبارك والعقاد والزيات ، والتي بدأها توفيق الحكيم بدعوته لأن يكون النقد رقيقاً بين الأدباء ، وأن يتخلى كل منهم عن أسلوبه اللاذع في النقد والهجاء .

وقد قامت أضخم معركة في تاريخ الأدب العربي المعاصر، وكانت أشد ما تكون المعارك شخصانية بين زكى مبارك وطه حسين[٢٢]، والتي استمرت منذ ١٩٣٢م حتى ١٩٤٠م على مراحل متعددة، منها الخصومة الفكرية، ثم خصومة لقمة العيش حين أقصى طه حسين زكى مبارك من الجامعة، ثم تطورت العلاقة بينهما إلى خصومة خفيفة ، ثم إلى صداقة تشوبها خصومة فكرية كلما أنتج طه حسين شيئاً أو كتب عن شئ.

قضية التعليم المختلط : احتلت هذه القضية مساحة لا بأس بها من الحوار والجدل الذي دار خاصة في النصف الأول من القرن الماضى، فأثار الجمع بين الذكور والإناث في التعليم جدالاً لا وسطية فيه ، فإما مع أو ضد، ولكل فريق حججه. وقد كتب رشيد رضا[٢٣] في ذلك عام ١٩٢٩م يرد على حجج المدافعين عن الاختلاط بدعوى أن ذلك أفضل للتربية ولاختيار الزوجة وللأخلاق حيث إن اتصال الجنسين خلال التعليم يقلل من اتجاه الشباب نحو الانحراف أو التقوقع، مبينا ما يسميه غوائل هذا الاختلاط من إثارة المشاعر في فترات المراهقة ، وما يمثله ذلك من ميدان لتيسير الانحراف، مؤكداً على أنه ليس ضد التجديد بشهادة مقالات سابقة له، ولكن بما لا يضر المجتمع ولا يتنافى مع الدين. هذا ، وقد رفع طلبة الكليات التماساً — شارك فيه الرافعي – إلى عمدائهم عام ١٩٣٧م مطالبين بالتعليم الديني والفصل بين الطلبة والطالبات.[٢٤]

قضية تحرير المرأة : تعود بجذورها – كساحة للحوار والجدال والعراك في الأمة إلى القرن التاسع عشر– وهاهي تمتد حتى القرن الواحد والعشرين ، لقد ظهرت هذه القضية في قائمة القضايا الأجدر بالتناول في الساحة الفكرية للامة منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، فقد كان قاسم أمين أول من فتح باب هذه المسألة بصورة مباشرة في كتابه (تحرير المرأة– ١٨٩٩م) ثم كتابه (المرأة الجديدة — ١٩٠٠م) وأثار ظهور الكتابين ضجة شديدة آنذاك، وظلاّ موضع أخذ ورد طوال نصف قرن من الزمان[٢٥] ، بل ولا نبالغ إذا ما قلنا إن جوانب من هذه الضجة لازالت متأججة حتى يومنا هذا. ومن أوائل المقالات التي شاركت في هذا الجدل ، مقالان نشرا في المنار: الأول بعنوان "الكتابان الجليلان"،[٢٦] والآخر بعنوان "كلمة في الحجاب"[٢٧] . ويتفق كاتب المقالين مع قاسم أمين في الغاية الرئيسية للكتاب وهي إصلاح حال المرأة كجزء من إصلاح حال الأمة، ولكنه يعذر أيضا المخالفين له مذكرا باختلاف جماهير العلماء حول مسائل جزئية مثل الحجاب ، معيباً على الكاتب تزيّده في الاجتهاد والخوض في

التفاصيل، منهيا الجدال بالمطالبة بالاهتمام بأصل المشكلة والدعوة إلى الإصلاح والإيمان بأن مسألة الحجاب وتفاصيله مسألة جزئية أخلاقية. ومن المقالات التي انتهجت سابق المنهج الوسطى، مقال "سفور النساء واختلاطهن بالرجال وفوضى الآداب بمصر"[٢٨]، والذي عرض الكاتب فيه لوجهات النظر المعارضة والمدافعة وانتهى إلى اتخاذ موقف وسط يرى إن الأخلاق والتربية هما القضية الرئيسة. على الجانب الآخر، نشرت المنار[٢٩] "مناظرة في مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات" في كلية الحقوق بالجامعة، قدمها محمد رشيد رضا بالاستناد إلي قاعدتين: القواعد الإسلامية الثابتة التي لا يمكن تغييرها (الثوابت/ الأصول)، وتلك القواعد التي بها جزء اجتهادي (فروع) . ولا ينفى رشيد رضا وجود نابغات من النساء بحكم كون المرأة إنسانا عاقلا ، إلا أن السفور والمخالطة أمر نظمه الله (سبحانه وتعالى)، ولا مجال للحديث فيه عن المشاعر البريئة ونظائرها من الحجج التي يراد بها باطل. ويكمل رضا بأن حق المرأة في التعليم هو فرض عليها ، فطلب العلم تفرضه عليها الشريعة الإسلامية. واستمرت المناظرة في أعداد لاحقة من المنار[٣٠]. ومعظم الحجج التي وردت في هذه المناظرات تعرض دائما لأثر الاختلاط على الأخلاق ، والشك في مدى إمكانية تفوق المرأة الفعلي في مجال الحياة العامة ، ورأى الشرع المختلف عليه والاجتهادات المختلفة حول هذه المسألة. كما شهد البلاغ الأسبوعي عددا من المقالات والمقالات المضادة ترد على بعضها البعض في هذه القضية خاصة في أعداد العقد الثالث من القرن[٣١].

ودخلت الحوارات حول قضية المرأة بعد ذلك في تطور جديد للشكلين السائدين – التقليدي والتغريبي – يأخذ أحد منحيين رئيسين وهما : التيار النسوي Feminism ، والتيار الإسلامي. وتشهد أمتنا المعاصرة مؤيدين للتيار النسوي الغربي ، غير واعين أو واعين – بمدى تطرف أفكاره وتطلعاته أحيانا بل ومدى شذوذها عن النطاق المجتمعي الإسلامي العربي، بينما تشهد محاولات جادة لتعريب وأسلمة هذا التيار الغرب، وتبنيه في ثوب يتفق والمعطيات التاريخية والمعاصرة لأمتنا العربية والإسلامية، في نفس الآن نجد من يتمسك بالدين الإسلامي والعادات والتقاليد العربية الراقية التي ترفع من قدر المرأة وتنصفها حقها بما يتناسب مع طبيعتها ودورها وقدرتها وفطرتها. وربما يعبر الحوار الذي دار بين الدكتورة نوال السعداوى والأستاذة هبة رؤوف[٣٢] عن الطرفين الرئيسين في الحوار، ورغم أن كلتيهما تتفقان — أو هكذا يفترض — حول هدف واحد ، وهو الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها ، إلا أنه يسيطر على كل منهما منظور ومنظومة قيمية وفكرية مختلفة عن الأخرى. فبينما تنظر نوال السعداوي إلى الأديان بعين ناقدة باعتبارها منتجا بشريا محملا – وخاصة النصوص – بإشارات تعادى المرأة ، وبالتالي تثير هذه العين الناقدة قضايا مثل: الحقوق الجنسية للمرأة، وتعدد الزوجات، ومفهوم الشرف، ومفهوم القوامة، والختان، والاجتهاد، وغيرها، باحثة عن إجابات علمية خارجة عن نطاق الدين ، مؤمنة بمفهوم المساواة بمعنى التطابق في كل شئ بين المرأة والرجل، رافضة النظم الأبوية والقانون الذكوري اللذين تراهما يحكمان العالم

حتى الآن، داعية إلى أن تجد الفلسفة النسوية- التي أصبحت علما يدرس في الغرب – مكانها في الدين والسياسة والاقتصاد والتاريخ ومختلف مجالات المعرفة.

بينما تلك هي نظرة د. السعداوي ، فإن الأستاذة هبة رؤوف تسعى لإبراز حقوق المرأة التي كفلها الإسلام مشيرة إلى كون الخطأ يكمن في التطبيق غير السليم . وبالتالي فإنها لا ترى تعارضا أو صراعا بين الدين والأخلاق من جانب والمرأة من جانب آخر . ويلاحظ أن مثل هذا الحوار أصل يتفرع عنه ويمسّ حوارات أخرى عديدة في ذات القضية، مثل تأجير الأرحام ، والزواج العرفي والخلع ، والإجهاض ، والختان ، وتولي المرأة القضاء ، وحق الزوجة في السفر (قانون الأحوال الشخصية الجديد يناير ٢٠٠١م) وغيرها.

(٢) حوار التعليم والثقافة:

ثارت هذه المعارك على مستويات عدة في مختلف أرجاء الأمة ، وكان التياران الأساسيان فيها– كغيرها من المعارك– هما: تيار التغريب، الذي يرى في المستعمر مثلاً وأملاً يجب السعي إلى تقليده، والتيار الأخر هو التيار المحافظ المناهض للاستعمار بأوجه حضارته المختلفة، ويأبى على الأمة التمثل بأي منها. صحيح أن تياراً ثالثاً يقع وسطا بين التيارين، إلا أنه كان نادر الظهور خفيض الصوت أمام تراشقات الفريقين الآخرين ، وهو ما لا يُنكر وزنه ومساحته داخل هذا المعترك. والمستويات العدة التي ذكرناها بادئ الأمر، تتعدد بتعدد الطبقات المجتمعية، والانتماءات الثقافية والعرقية، والخلفية التعليمية والثقافية، ومدى الانبهار بالحضارة الغربية. وقد اتسعت ساحة المعركة ذاتها، بدءا من المجادلة في أهمية التربية والتعليم، وانتهاء إلى نوعية هذا التعليم وإلى أي الطبقات يقدم التعليم وإلى أيها توجه الثقافة.

قضية التعليم : نجد في أوائل هذا القرن جدالا كبيرا على صفحات المنار[٣٣]، يفنّد المنار فيها حجج السواد الأعظم من الناس في احتجاجهم على مناشدة المجلة بأهمية التربية والتعليم، ومن هذه الحجج: حجة الجبر وسلب الاختيار، وعدم فائدة التعليم في إصلاح الأمة، لأن من المتعلمين من هو خائن ومستغل لعلمه سلبياً، وعدم الاستفادة من التربية لأن الأخلاق حظوظ، فالولد الذي يضرب لا يربى، والولد الذي لا يضرب يكون ذا أخلاق جيدة. وكانت ردود المجلة أن المتعلمين الفاسدين لم يربوا، وأن المثل الذي يسوقه العامة هو دليل على كون التربية الحقة ليست بالعصا.

هذا وقد أثار قانون التعليم الرسمي جدلا كبيرا في العقد الأول من القرن بين كل من الجمعية العمومية وناظر المعارف وقتها، وشهدت هذا العراك صفحات المنار في أكثر من جزء لها[٣٤] . دار هذا الحوار بين الجمعية العمومية ممثلة في بعض نوابها وبين الحكومة ممثلة في ناظر المعارف، حول وجوب عرض قوانين

التعليم على الجمعية العمومية، وهو الأمر الذي يرفضه الناظر. فقاد ذلك إلى إثارة الانتقادات في برنامج التعليم لإثبات هذه الضرورة، فتحدث مفتى الديار المصرية والشيخ على يوسف، وتدخلت المنار بآرائها، وتركزت الحجج على أهمية التعليم وعلاقته بالشعب بما يوجب عرضه على ممثليه، وعلى عدم كفاية الضمانات السائدة حينها لضمان جودة تلك القوانين، وأوردت المنار ما أسمته بالعشرة مغامز، تتركز كلها حول إهمال الدين واللغة العربية، وأضافت مغمزا خاصا بإهمال تربية البنات وتعليمهن. وطالما أن الشيء بالشيء يذكر، فلنا أن نشير هنا إلى سجال عرضته المنار على صفحاتها عام ١٩٠٣م [٣٥]. بين الأمهات والبنات عن شكوى وردت في صحيفة المقطم لأمهات من تربية البنات المتعلمات ، وردت رسالات البنات بإلقاء الذنب على الأمهات والآباء لعدم العناية بالبنات وأن التعليم لا يغنى عن التربية. وفى ذات السياق، ردت المنار[٣٦] على المقتطف في قوله أن المدارس المصرية لا تربى رجالا، بأن تبين من امتحان الشهادة في ذلك العام أن مدارس الحكومة اكثر من غيرها نجاحا وأن المدارس الأجنبية أقل المدارس نجاحا، وترجع المنار ذاك إلى أن المدارس الأجنبية تهمل اللغة العربية، وليس بها تعليم عالي "ما دون التعليم العالي لا يكون رجالاً". وعن مدارس الحكومة، فهي تعمل كما صرح المحتلون "على إيجاد نفر يخدمون الحكومة، وبالتالي فالطالب لا يتعلم إلا السخرة، كما أن المنار تعيب تخصيص التعليم وتدعوا إلى تعميمه، وكذلك إلى سيطرة المصريين على تعليمهم بدلاً من تركه في يد المحتلين الأجانب.

وفى ساحة التعليم أيضاً، نجد حوارا بين كل من نبوية موسى ومصطفى غلاب على صفحات البلاغ الأسبوعي. وبدأت الحوار نبوية موسى في مقالها "التعليم الأهلي ووجوب العناية به للطبقتين العليا والمتوسطة"[٣٧]، حيث تستنكر مستوى تعليم البنات بالمدارس الأميرية أو الأهلية الضعيفة وحتى المدارس الأجنبية التي لا تهتم بلغة البلاد، وتناشد بالاهتمام بالطبقات المتوسطة والعليا أولا حتى تشغل الفتيات المناصب الكبرى أو حتى تكون سيدات بيوتهن، وذلك في مقابل الاهتمام بتعليم البنات ليكن خادمات أو الاهتمام بتعليم الخادمات مثل السيدات فهي ترى أن الاهتمام برأس الأمة من الطبقات الوسطى والعليا مقدم على الاهتمام بالطبقات الدنيا، ويتأكد ذلك في قولها "لا يضر أمتنا أن يكون ابن الخادم خادما مثله، ولكن يعوزنا وجود رجال أكفاء يسيرون بها في مراقي الفلاح "ويرد عليها مصطفى غلاب في مقال خاص[٣٨] يفنّد فيها رأى نبوية موسى في تركيز التعليم على الطبقات الوسطى والعليا مؤكدا العكس. فالتعليم بمعنى المعرفة والتهذيب العقلي وليس مجرد القراءة والكتابة يأتي بالنفع على الطبقات الدنيا قبل العليا "إن كانت الأمة كما تقولين كجسم واحد، السوقة هم أعضاؤه العاملة والقادة هم رأسه المفكرة، فإن الرأس لا يستطيع أن يرقى سلم النجاح من غير القدمين".

وكما أشرنا آنفاً، فقد كانت قضية التعليم همّاً يلازم جميع أقطار الأمة. وهاهو ذا جدال عرضته المنار[٣٩] بين صاحب جريدة الحاضرة، وبين رئيسي تحرير جريدتين فرنسيتين. حيث نشرت التونزى فرانسيز

مقالا تحث فيه على حرمان التونسيين من التعليم العالي، حيث رأى المحرر وجوب إبقاء التونسي أسير الجهل في ظل نظام الحماية حتى لا يطمح إلى الاستقلال. وردت جريدة الدبيش تونزيان بالتأكيد على حصر التعليم العالي على فئة الأغنياء التونسيين الموالين للاحتلال أو المتجنسين بالجنسية الفرنسية. أما التونسيون المسلمون المتمسكون ببلادهم ودينهم فليس من مصلحة فرنسا تعليمهم حتى لا يثوروا عليها. بينما يؤكد صاحب جريدة الحاضرة وهى الجريدة العربية الوحيدة في تونس آنذاك على أن نور العلم لا يمكن إخماده، كما حدث في مصر، وكذلك حب الاستقلال لن ينطفئ بمنع العلوم العالية، وان ذلك يثبت خطأ مزاعم الاحتلال بأنه جاء لينير العقول في البلاد المتخلفة.

وتندرج معركة *إصلاح الأزهر* تحت قضيه التعليم أيضا. فقد قامت في الأزهر حركة تدعو إلى إصلاحه عام ١٩٢٤م، ووضع القائمون بالحركة عدة مطالب تقدموا بها لوزارة سعد الذي عقد لجنة للبت فيها وبسبب التأخر في الرد وعدم نشر القرارات، خرجت المظاهرات ظنّاً بعدم الاستجابة لمطالبها. ثم سادت فترة من المد والجزر بين الوزارات المختلفة والأزهر حتى وصول المراغي للمشيخة عام ١٩٢٨م، ثم معارضة برامجه واستقالته ثم مطالبة الطلبة بعودته عام ١٩٣٥م وكان سوء حال التعليم بالأزهر يرجع إلى هدف الاحتلال لعزل الأزهر عن الحياة الاجتماعية، وإخضاع برامجه لرقابة تفنى شخصيته وتؤدى لفرنجته[٤٠].

ويثور جدل *مجانية التعليم* عندما يصبح طه حسين ناظراً للمعارف، ويهدى الشعب مجانية التعليم في يناير ١٩٥٠. فتعج الساحات الشعبية والصحفية والأكاديمية بآراء مختلفة، متضاربة، وأحياناً مندهشة أو متخوفة حول مجانية التعليم. ويؤيد الكثيرون طه حسين ويهنئونه على قراره ذي الأثر الإيجابي – من وجهة نظرهم – على المستوى الاجتماعي للفرد وعلى تكافؤ الفرص بين جميع أبناء الشعب مؤكدين على أن التعليم حق طبيعي لكل إنسان. فيما يتساءل البعض الآخر حول مدى العبء المالي الذي قد تشكله مثل هذه السياسة على الدولة في مقابل ما يمكن أن تجنيه منها. وامتد هذا الحوار قرابة العام[٤١]. وتأتى الستينيات بعد انتهاء الجدل حول مجانية التعليم وإقرارها، بحوار آخر عن *تعميم الثقافة* حيث يرى المثقفون أن التعليم ليس كافياً وإنما الثقافة العامة وهى سلاحنا في معركة الفكر العالمي، ويتعرضون لمشكلات تطوير الثقافة الوطنية، ودور الثقافة في المجتمع الاشتراكي[٤٢]. وما تزال قضايا التعليم يثار حولها الكثير من الحوار والجدل خاصة إزاء برامج تطويره ونوعيته والمناهج المتبعة وتساوي الفرص التعليمية أمام الجميع . وفي منتصف التسعينات ، دار حوار واسع حول مسألة تطوير مناهج التعليم والاستعانة ببعض الخبراء الأمريكيين لتطوير برامجنا التعليمية .[٤٣]

المعارك الأدبية والثقافية والفكرية : لا زلنا في عرضنا لهذه الحوارات لا نستطيع الخروج عن دائرتي التيار التغريبي المجدد الثائر على كل ما هو قديم، والذي لا يرى للتقدم والرقى سبيلا إلا سبيل الغرب، والتيار المحافظ الذي يمجد كل ما هو موروث وقديم ولا يرى في سواه الخلاص مما آل إليه حال الأمة، ثم الحلقة الوسط التي لا تكاد تظهر حتى تختفي. ونظراً لأننا آنفاً تحدثنا بشيء من الاستفاضة عن معارك التقليد والتجديد في الأدب، فلا يسعنا في هذا السياق إلا الإشارة إلى بعض المعارك التي لم يتم التعرض لها في حينها، ومن هذه المعارك:

– *معارك الأسلوب والمضمون*[٤٤] بين الرافعي وسلامة موسى وطه حسين. وقد اتخذت هذه المعركة عدة مساجلات بدأت عام ١٩٢٥م في الهلال، عندما كتب سلامة موسى عن "أدب الفقاقيع" ناعتاً به أدب الرافعي الذي يأخذ جانب الاهتمام بالمحسنات البديعية، بينما ينتقد كل من سلامة موسى وطه حسين ذلك ذاهبين إلى أن المضمون هو الأكثر أهمية.

– *أما معركة أسلوب الكتابة* بين ذات المعسكرين– المقلّد والمجدّد — فنشبت في قطر آخر من الأمة في الشام بين شكيب ارسلان، الذي يؤمن بالأسلوب البليغ، وبين خليل سكاكيني، الذي يرى أن المعنى يمكن أن يؤدى بالأسلوب البسيط التلغرافي، متأثراً في ذلك بآراء سلامة موسى. وفى حين تأثر سكاكيني بآراء سلامة موسى، كان للغربة بالغ أثرها على الأمير شكيب ارسلان اللبناني الأصل والمقيم في سويسرا، فكان من هناك يحمل لواء حماية اللغة العربية ويقاوم مع الرافعي كل هجوم موجه إلى العربية. كما شهدت هذه المعركة سجالا أخر بين الأمير شكيب ارسلان وبين محمد كرد على في الشام أيضا حول أسلوب الكتابة، ما بين البلاغة فيها والتبليغ.

–*حوارات حول اللغة العربية*: بدأت هذه الحوارات في أواخر عام ١٨٨١م، حين اقترح المقتطف كتابة العلوم باللغة التي يتكلمها الناس في حياتهم العامة، وفى عام ١٩٠٢م ألف القاضي "ولمور" كتاباً عما أسماه لغة القاهرة،[٤٥] ووضع لها فيه قواعد ، واقترح كتابتها بالحروف اللاتينية. ثم بدأت حملات الرد على هذه الدعوة، فرد حافظ إبراهيم عليها شعرا. ثم دعا "السير وليم ولكوكس" عام ١٩٢٦م لهجر اللغة العربية ، وأيده سلامة موسى ، وتسللت اللهجة المصرية المنادى بها إلى المسرح، ثم مجمع اللغة العربية ، الذي استغرق سنوات ثلاث في دراسة اقتراح قدمه عبد العزيز فهمي بكتابة العربية بالحروف اللاتينية في عام ١٩٤٣م.

ولكن المدافعين عن العربية أبطلوا كل مزاعم خصومها، فأبرز تحليل اليازجي في رده على اقتراح المقتطف سنة ١٨٨١م نقطتين: أولاها أن اتخاذ العامية للكتابة هدم لبناية التصانيف العربية بأسرها وإضاعة لكثير من أتعاب المتقدمين، ثم تكلف مثلها في المستقبل. وثانيتهما – أن عامة الناس وجهالهم

يفهمون العربية الفصيحة ويتذوقونها، على غير ما يدعى خصوم العربية[٤٦]. هذا وقد أبرزت الهلال أن تلك الدعوة هدفها انحلال العالم العربي ، وتشتيت شمل الناطقين بالعربية[٤٧].

وامتد الحوار في الخمسينيات والستينات من القرن عن الفصحى والعامية ووصل إلى حد المطالبة بإحياء اللغة العربية، وكأنما محاولات التغريب التي سادت النصف الأول من القرن قد أودت باللغة العربية[٤٨]. وكانت آخر هذه الدعوات- أي دعوة هدم اللغة العربية — هي أشد الدعوات خطرًا وأكثرها تهديدًا لمجتمع الأمة في لغتها ودينها وآدابها وعلومها وقيمها ، والتي ما تزال داخل دائرة الحوار إلى يومنا هذا ممثلة في مواقف كل من أنصار اللغة العربية واللغة العامية .

– *معارك النقد* والتي ثارت حول ساحات عدة، منها ساحة العراك النقدي حول الآراء والمذاهب كتلك التي كانت بين إبراهيم عبد القادر المازني وطه حسين[٤٩]، وأخرى حول مقومات الأدب العربي بين زكى مبارك وأحمد أمين،[٥٠] والذي اتخذ من مجلتي الثقافة والرسالة ساحة له، واستمر ستة شهور من خلال أثنين وعشرين مقالا عام ١٩٣٩م. وكان عبد الوهاب عزام من أنصار الأول في معركته بينما كان عبد المتعال الصعيدي نصيرا لأحمد أمين. ومن أشهر تلك المعارك أيضا تلك التي دارت رحاها بين أنصار الرافعى وأنصار العقاد[٥١] لمدة ثمانية شهور (من ٢٥ أبريل إلى ١٤ نوفمبر ١٩٣٨م)، ورأت الرسالة حينذاك أن تسجل هذه المعركة لأن أدب الرافعي وأدب العقاد يمثلان وجهي الثقافة في أفكار العروبة. كان من فريق الرافعي سعيد العريان، ومحمود محمد شاكر وإسماعيل مظهر، والذين رأوا في أدب الرافعي انه "أدب الذهب"، وعلى الناحية الأخرى انضم كل من سيد قطب ومحمد أحمد الغمراوي وأحمد أمين إلى فريق العقاد "أدب الفطرة"، بينما ظل على الطنطاوي محايدا ومستنكرا للصراع. أضف إلى ذلك المعركة التي نشبت حول النقد الذاتي والموضوعي بين أحمد أمين وطه حسين، عضوي المدرسة الحديثة عام ١٩٣٦م وشهدتها صفحات الرسالة رغم أنهما ممثلين لرافد أدبي واحد[٥٢]. أما عن معركة التجديد والانحراف، والتي نشبت بين زكى مبارك وزكى أبو شادي عام ١٩٣٦م على صفحات البلاغ، فكانت بالأساس محاربة من التيار المحافظ متمثلا في زكى مبارك للتيار التغريبي، الذي دق أبواباً وفتح مجلات للتعايش والعراك إنما هي مكائد ودسائس للقيم والعروبة والدين باسم حرية الفكر والعرف على حضارة الغرب[٥٣]. وفى عام ١٩٣٩م، شهدت الأهرام سجالاً بين منصور فهمي وطه حسين حول الاقتباس والتقليد[٥٤] ولا أوفى من جملة منصور فهمي في مستهل مقاله لتلخص هذا السجال، في قوله "أكاد أرجع أكثر الخصومات في الرأي حول مشاكلنا الاجتماعية إلى عله واحدة: تلك هي — الرغبة في تقليد الغربيين أو كراهية هذا التقليد"[٥٥].

– *معارك مفاهيم الثقافة*: وما انفكت هذه المعارك أيضا حبيسة ذات التيارين اللذين جرفا معهما جُلّ إن لم يكن كل الاتجاهات الأدبية في النصف الأول من القرن. وفى ساحة العراك حول مفاهيم الثقافة،

وكانت المعركة بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب من أهمها، وبدأها توفيق الحكيم بمقال في الأهرام عنوانه "هل يوجد اليوم شرق؟!"، ثم بدأ السجال بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم في ١٩٣٨م في الرسالة. واتسع نطاق هذا السجال ليشمل كل ما يتصل بفنون الثقافة والعلم والموسيقى. وكان الاختلاف جَليّاً بين مفاهيم الكاتبين فالأول مسيحي عربي يعتنق ثقافة العرب ويدافع عن كيان الأمة العربية، ويخشى عليه أن يذوب في الصورة الغربية، والآخر مصري تركي مسلم، لكنه على النقيض يؤمن بالغرب في مفاهيمه وآرائه، حتى المستشرقين منه والمتعصبين ضد العرب، ويزدرى كل مقدراتنا ويحتقر مقومات تفكيرنا. وتعد هذه المناظرة خلاصة التيارين اللذين تصارعا في عالمنا العربي خلال تلك الفترة.

–وحتى من ناحية الغرب ذاته، اندلعت معركة بين اللاتينيين والسكسونيين، أي بين المنتمين بالأسلوب والإعجاب والاتباع للثقافة الفرنسية في مقابل الإنجليزية، والتي قامت بين زعيمي المدرستين في مصر: طه حسين على الجانب اللاتيني، والعقاد على الجانب السكسوني[٥٦].

–ولاقى الدكتور طه حسين في حمله لواء الثقافة اللاتينية وتفضيلها على الثقافات جميعا بما فيها الثقافة المصرية ، دون أن يعترف للأخيرة بأي تأثير يذكر في تكوين ثقافة وعقلية الأولى، لاقى طه حسين في ذلك هجوما عنيفاً بعد نشره لهذه الآراء في عامي ١٩٢٥م و١٩٢٦م من قبل كتاب من أمثال شكيب أرسلان وزكى مبارك[٥٧].

– *"أدب الساندويتش"* أطلق على الأدب الصحفي السريع الذي مثل ظاهرة شكلت في نظر البعض خطرا على الأدب العربي، فقد كان أدبا بلا قواعد للنحو تحكمه، ولا أصول للغة تلزمه. واشترك في المساجلة التي أثراها ذلك النوع من الأدب، ووقع في شراكه العديد من كبار الكتاب، أحمد حسن الزيات، وإبراهيم عبد القادر المازني وعباس محمود العقاد[٥٨].

– *معارك حول كتب*[٥٩]، كانت من أبرز المعارك حول الكتب في أوائل القرن، تلك التي نشبت في ١٩١٣م حول رسالة الدكتوراه التي قدمها منصور فهمي، وموضوعها "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها" والتي أشرف عليها الأستاذ (ليفى بريل) اليهودي في باريس، حيث كان الدكتور منصور فهمي من أوائل المبعوثين إلى الجامعات الأوربية. ولم تنشر هذه الرسالة بالعربية، ولكنها كانت مثار جدال عندما تم نقل بعض نصوصها إلى الصحف. واستغنت الجامعة المصرية عن منصور فهمي بعد مراجعتها لنصوص الكتاب. وأهم من أبرز هذا الكتاب جريدة المؤيد حيث خصصت عددا من المقالات خلال أشهر يناير وفبراير ومارس ١٩١٤م، كان بعضها لمعارضي ومفندي رأى منصور فهمي وعلى رأسهم محمد لطفي جمعة، إلا أن الجريدة ذاتها كانت في صف الدكتور منصور فهمي بدعوى حرية الرأي والفكر والاعتقاد.

إلا أن الدكتور منصور فهمي ما لبث أن تراجع عن معتقده، وأصبح أحد أقطاب جمعية الشبان المسلمين إلى أن توفى عام ١٩٥٨م[٦٠].

– ومن أشهر الكتب التي صدرت وثار حولها الكثير من الحوار والجدل كتاب "الخلافة وأصول الحكم" الذي صدر في يونيو ١٩٢٥م ، وذلك في خضّم الحديث عن الخلافة الإسلامية بعدما ألغتها تركيا الكمالية، ودعوة الملك فؤاد أن يصبح هو خليفة المسلمين من ناحية، واستيلاء الملك عبد العزيز آل سعود على الحجاز ودعوته لمؤتمر إسلامي في مكة من ناحية أخرى. في مقابل ذلك كان هناك تيار مناهض للخلافة، ولرغبة الملك فؤاد في أن يكون خليفة للمسلمين، يتبناه حزب الأحرار الدستوريين. وقد أخذ هذا التيار صورة فكرية وعملية عندما أصدر الشيخ على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الشرعية كتابه "الخلافة وأصول الحكم" والذي حاول أن يثبت فيه بمختلف الأدلة أن الخلافة ليست أصلا من أصول الإسلام وينفى عن الإسلام جانبه السياسي . وقامت هيئة كبار العلماء بالتحقيق مع الشيخ عبد الرازق، والذي انتهى إلى إخراجه من زمرة العلماء في أغسطس ١٩٢٥م، ومصادرة كتابه ووقعت من أجل ذلك أزمة أدت إلى استقالة الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة حينذاك. وممن يعدون في صف الشيخ عبد الرازق في كتابه الدكتور طه حسين والدكتور هيكل. أما رشيد رضا، والشيخ محمد الخضر حسين وإسماعيل مظهر فدخلوا المعركة ضد على عبد الرازق إلا أن إسماعيل مظهر لم يوافق على طرده من الأزهر[٦١].

– لم تلبث أن تهدأ عاصفة "الخلافة وأصول الحكم" حتى هبّ إعصار "الشعر الجاهلي" لطه حسين، والذي أصدره في ١٩٢٦م. وأثار الإعصار ضجة دينية وأيضا سياسية حزبية، ولا سيما أن كلا من الشيخ على عبد الرازق والدكتور طه حسين على صلة بحزب الأحرار الدستوريين وجريدة السياسة اليومية التي كانت حينها تجتذب الكتاب المجددين ودعاة التيار التغريبي المناهضين للأزهر وعلمائه وسياسته التعليمية وتيار المحافظين بشكل عام. وعلى الضفة المقابلة، حملت جريدة كوكب الشرق لواء الحملة المضادة التي بدأها شكيب أرسلان في مارس ١٩٢٦م وقد تقدم في مواقع سابقة من هذه الورقة البحثية بعض الجدال حول هذا الكتاب ومن هبوا لنصرته أمام من فزعوا لجرأته على الإسلام[٦٢]. وفي أوائل الخمسينات أصدر خالد محمد خالد كتابه (من هنا نبدأ) الذي دعا فيه إلى تجديد الإسلام بصورة جذرية ، مما دعا الشيخ محمد الغزالي إلى الرد على هذه الأفكار في كتابه (من هنا نعلم). كما استدعى ظهور كتاب سيد قطب (معالم في الطريق) في بداية الستينات ردا من داخل جماعة الإخوان المسلمين التي انتقد قادتها الأفكار الواردة فيه في كتاب (دعاة لا قضاة) . وفي تلك الفترة أيضا أحتدم الجدال بين أنصار التيار الإسلامي من جهة وأنصار التيار العلماني والاشتراكي ، متمثلا في كتابات محمد جلال كشك الذي أصدر العديد من الكتب تحت سلسلة مفاهيم إسلامية تناول فيها مسألة الغزو الثقافي من قبل أنصار التيار التغريبي والقومي

والماركسي، وركز انتقاداته على لويس عوض وغالي شكري ولطفي الخولي وغيرهم ، وكذلك كتابات الدكتور محمد محمد حسين الذي هاجم فيها أفكار التيار التغريبي ومحاولات هدم مقومات الأمة عن طريق برامج تطوير اللغة العربية والتعليم الديني، وكتابات الشيخ محمد الغزالي ضد الماركسية أو الزحف الأحمر. وفي تلك الفترة أيضا أثارت بعض الكتب الرأي العام، وحفيظة الحكومة في بعض الأحيان، مثل كتاب الدكتور مصطفى محمود (الله والإنسان) الذي حول المؤلف بسببه إلى التحقيق، ولكنه لم يحول إلى المحاكمة، وكتاب عبد الرحمن الشرقاوي (محمد رسول الحرية) الذي تم مصادرته إلى أن أبرق المؤلف إلى الرئيس عبد الناصر، الذي أمر بالإفراج عن الكتاب ، كما رفضت الرقابة السماح بعرض مسرحية (الحسين ثائراً وشهيداً) لنفس المؤلف. كما لم يتم السماح بنشر رواية نجيب محفوظ (أولاد حارتنا) ككتاب ، إلا أن صحيفة الأهرام قامت بنشرها الرواية على حلقات بالجريدة .

وفي السبعينات ومع التحول عن الناصرية ظهر العديد من الكتب التي استهدفت المرحلة الناصرية ونظامها السياسي بالنقد والمراجعة من جانب، والكتب التي دافعت عن الناصرية وإنجازات عبد الناصر من جانب آخر . ومن أبرز الأمثلة لتلك الكتب كتاب توفيق الحكيم (عودة الوعي) – وسيأتي التناول له لاحقا بالتفصيل –، وكتاب لويس عوض (أقنعة الناصرية السبعة)، وكتاب محمد عودة (هذا الافتراء على الناصرية والجهل بالماركسية). وتصاعدت الدعوة في الثمانينات إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مع ازدياد قوة التيار الإسلامي، الأمر الذي أثار مخاوف أنصار التيار العلماني واليساري وصدرت العديد من الكتب التي دارت حولها المعارك الفكرية ، مثل كتاب الدكتور فرج فوده (قبل السقوط) ، و(الحقيقة الغائبة) و(حوار حول العلمانية) و(الإرهاب) . وحفز كتاب (ما قبل السقوط) على الخصوص أنصار التيار الإسلامي على الرد ، ونذكر من الكتب التي ركزت على نقد أفكار فوده ، كتاب (تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه) لعبد المجيد صبيح ، و(بين النهوض والسقوط) لمنير شفيق ، و(في الرد على العلمانيين) لمحمد يحيى . وفي هذا السياق أيضا جاءت الردود على كتاب محمد أحمد خلف الله (القرآن والدولة) من قبل رضوان السيد في (الإسلام المعاصر) ، وعلى كتاب فؤاد زكريا (الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة) الذي انبرى بالرد على بعض المقالات الواردة فيه والتي سبق نشرها بالأهرام صيف ١٩٨٥ ، الشيخ يوسف القرضاوي في كتابه (الإسلام والعلمانية وجها لوجه: رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين). وذكر الشيخ القرضاوي أن الشيخ محمد الغزالى قد أرسل مقالين لجريدة الأهرام رداً على أفكار الدكتور فؤاد زكريا حول الشريعة الإسلامية ، إلا أنهما لم ينشرا . وأثار كتاب محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي ، الكثير من الحوار والجدل حول ما جاء فيه من أفكار .

وتواصلت المعارك والحوارات حول الكتب في التسعينات من القرن، ودار الحوار أحيانا حول الأفكار التي وردت فيها ، إلا أنه في كثير من الأحيان نجد أن الجدل قد تركز على مسألة أسلوب التعامل مع

الكتب المختلف حولها بين دعاة المصادرة والمنع وبين من يرون السماح لهذه الكتب بالتداول بحجة رفض أية قيود أو رقابة على الإبداع . وكأن هذه المعارك عكست محاولة كل طرف الحد من نفوذ وقوة الطرف الأخر، أكثر من محاولة التحاور حول ما جاء في هذه الكتب من أفكار. ولعل أبرز مثال على ذلك الجدل الذي ثار في مطلع التسعينيات حول كتاب "مسافة في رجل عقل" لمؤلفه علاء حامد. وجاءت الإثارة الحقيقية لهذه القضية على صفحات الجرائد المصرية بعد ما نشره أحمد بهجت في ركنه اليومي "صندوق الدنيا"؛ فتحت عنوان سلمان رشدي آخر" كتب يقول "ها هو سلمان رشدي آخر يظهر في مصر، مؤلف روائي يزعم أن ما كتبه قصة امتزج فيها الخيال بنبض الفكر، ...، وفى الرواية إلحاد وتطاول على الذات الإلهية وسخرية من الأنبياء والرسل واستهزاء بالجنة والنار وتكذيب صريح لكتب منزلة وهجوم عليها"[٦٣]. وجاء في رد هيئة النيابة الإدارية على ما كتبه أحمد بهجت أن موضوع علاء حامد كان مثاراً أمام النيابة قبل ما كتبه أحمد بهجت، فتاريخ إرسال طلب الأزهر من قبل النيابة الإدارية كان في ١٩٨٩/١٠/٣١م[٦٤]. وبدأ الحوار فعلياً بعد المحاكمة[٦٥]، حيث حكم على علاء حامد بالسجن ٨ سنوات، وأجمعت الكثير من الآراء على أن المؤلف بعيد كل البعد عن حرية الاعتقاد والفكر، وأنه في حكم المرتد وأراد تحقيق الشهرة. والملفت للنظر في أمر علاء حامد أنه كان كاتباً مغموراً، وأن روايته هذه صدرت بعد عامين فقط من رواية آيات شيطانية حيث ذاع خلال هذين العامين صيت صاحبها سلمان رشدي وحقق الكثير من الجدل حول روايته،[٦٦] أما أن يصدر مثل هذا الكتاب في مصر فكان ذلك مما أثار حفيظة الجميع، حتى أن الرئيس حسنى مبارك[٦٧] في افتتاح معرض الكتاب يناير ١٩٩٢، والسيد فاروق حسنى وزير الثقافة[٦٨] في إحدى ندواته بالمعرض، أيّدا حكم القضاء وأبديا استياءهما من صدور مثل هذا الكتاب الذي يزعزع أركان الأمة دون مراعاة لشعب مصر المتدين والذي يتسامح مع أي إبداع فكرىّ مادام يسبح بعيداً عن سماء مقدساته. هذا وقد تناول الموضوع أيضاً الشيخ محمد متولي الشعراوي[٦٩] الذي حذّر من الانسياق وراء المستشرقين ودعاة التغريب والارتزاق على حساب الدين. ولا عجب أن تتعالى أصوات المدافعين عن حرية الفكر الذين ارتأوا أنه لا يحارب الفكر إلا بالفكر، وليس بالسجن، وأن مقاييس الإبداع والنقد لا تخضع لقواعد الفقه، كما أن حكم الردة غير شرعي. ودارت المساجلات على صفحات العديد من الجرائد السيّارة والمجلات بدءاً من مارس١٩٩٠م وحتى يناير ١٩٩٢م[٧٠] . تبنت الحملة ضد علاء حامد صحف اللواء الإسلامي، والأهرام، والوفد، والأخبار، بينما كانت حجة الأهالي في الدفاع عنه وتقديم استفتاءات واستطلاعات للرأي حول قضيته هي الدفاع عن حرية الفكر.

-ولا تختلف الحال كثيراً إذا انتقلنا لرواية "أولاد حارتنا" ١٩٥٩م، للكاتب الكبير نجيب محفوظ، والتي رغم إثارتها لبعض الحوار الساكت في الستينيات - فكما يقول محفوظ أن مسألة منع صدور

الكتب حينها كانت عادية[٧١] – فإنها أثارت لغطاً كثيراً في أوائل التسعينيات، مع فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨، ومع دفاعه عن سلمان رشدي في روايته "آيات شيطانية" عام ١٩٨٩.[٧٢] ومن المعروف أن الرئيس عبد الناصر طلب من محفوظ التوقف عن كتابة حلقات الرواية مسلسلة في الأهرام بناءاً على تقرير رفعه إليه أحد شيوخ الأزهر، كما هو شائع أيضاً أن الخلاف كان على ترجمة رموز الرواية بين رجال الدين من ناحية، وبين كتاب الأدب والفن من ناحية أخرى.

ولم تكن الكتب وحدها هي أبطال المعارك الدائرة في الفكر الإسلامي، بل كان المحور أحياناً أشخاصاً بأعينهم. كان من أشهرها على الإطلاق، تلك التي طالعتنا في أوائل التسعينيات عن د. نصر حامد أبو زيد حين قدم بحث الترقية الخاصة به إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، ورفض طلبه للترقية. وكان من الممكن أن يظل هذا الحدث داخل أسوار الجامعة كغيره من الحالات المماثلة ، إلا أن الموضوع تحول من مسألة الوظيفية الجامعية ورفض طلب ترقية إلى قضية عامة على المستويين المحلى والعالمي ليحتل مساحات كبيرة في الصحف والمجلات والتحقيقات بل والكاريكاتير. ورأى مثيري القضية ومصعديها أن الجامعة لم تكن كافية لتلقى بظلال حرية الفكر والاعتقاد على أعضائها، بل أخذوا في اتهامها بتغلغل السلفية والأصولية الإسلامية داخا أسوارها. وقادت جريدة الأهالي[٧٣] كتيبة المدافعين عن د. نصر أبو زيد والذين يرون فيه أحد شهداء الاضطهاد الفكري الذي يمارسه التيار الإسلامي، والتي كان الأخير فيها – للأسف – مُستَقبِلاً أكثر منه مبادراً. حيث اتسم موقف المدافعين عن الجامعة وعن التيار الإسلامي موقف المتأهب للرد على أية خطوة تتخذ من الجانب الآخر، مقال بمقال، ندوة بندوة،... الخ. بينما نجح فريق المدافعين عن حقوق الإنسان وحريات التفكير والرأي والاعتقاد في تأليب الخصوم الخارجية عليهم، فاشتركت نيويورك تايمز والإيكونوميست والسى.إن.إن[٧٤] في العراك الذي اتخذ طابعاً يمس الدين خاصة عندما تم التركيز على قضية التكفير والتفريق بين أبو زيد وزوجته، بل وقد حاول البعض أن يلقى الضوء على جوانب شخصية في موضوع الترقية، عن طريق الإيعاز إلى خلافات خاصة بين أعضاء القسم في الجامعة [٧٥]. أما المعارضون في قضية الدكتور نصر فقد انبرت صحف عقيدتي، والحقيقة، والوفد[٧٦] لعرض آرائهم ومؤازرتها لنشر الجانب الآخر من القضية على المواطنين.

ولم تمر سنوات أربع حتى اندلعت قضية تكفير الدكتور حسن حنفي عام ١٩٩٧م بسبب مشروعه الفكري الذي تفرغ لإعداده على مدار سنوات. وكان الطرف الأشهر على الناحية المعارضة لحسن حنفي هو الدكتور يحيى إسماعيل، الأمين العام لجبهة علماء الأزهر، والتي اعترضت على دعوة الدكتور حسن حنفي إلى ندوة عقدت بكلية أصول الدين للاحتفال بذكرى الشيخ محمد شلتوت، بسبب تاريخه اليساري واعتناقه الماركسية[٧٧] . وبدأ يحيى إسماعيل في شن حملته على حسن حنفي صحفياً، وتأليب الحكومة والرأي العام ودار الإفتاء عليه والتشنيع بمشروعه الفكري الذي يبثه سماً في الوعاء الجامعي لطلبته

فلا يخرج منهم — في رأيه – سوى مرتدين مثل نصر أبو زيد. وتصاعدت نبراته باتهام الدكتور حنفي بالإلحاد والكفر والارتداد والتطاول على الذات الإلهية والشرك بالله والتشكيك في أصول الدين. إلا أن هذه الحملة – التي تبنتها جريدة "آفاق عربية" الصادرة عن حزب الأحرار– قوبلت بتجاهل شديد لمطالب د. إسماعيل، بل استنكار لما يطالب به، فخرج بيان الأزهر ووزير الأوقاف بأنه ليس من اختصاص أية جهة تكفير مسلم طالما نطق بالشهادتين وأن جبهة علماء الأزهر لا يمكن نسبها إلى الصرح الأزهري وإنما هي كغيرها من الجمعيات الأهلية التي تضم علماء أزاهرة، كما أن الجهة الوحيدة صاحبة الاختصاص في تكفير أو تقرير ارتداد أحد، هي مجمع البحوث الإسلامية. ومع ذلك فقد أعلن د. محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف أنه بشكل عام وفى كل الأحوال لا يجوز تكفير أي مسلم تحت أي ظرف من الظروف، كما اجتمعت الآراء على أنه ليس من حق غير أهل الاختصاص في الفلسفة وعلم الكلام محاسبة د. حنفي، طالما أن مشروعه الفكري في هذا التخصص. وأنه يجب فتح مساحة للحوار الفكري والأخذ والرد بالحجج والبراهين وليس بالتشدق والتكفير. فأدى ذلك كله بالطبع –خاصة أمام الجبهة المتماسكة التي دافعت عن د. حسن حنفي، أحيانا بدعوى حرية الرأي، وكثيرا من الأحايين دفاعا عن شخصه – إلى تراجع د. يحيى إسماعيل (في ظرف ما يزيد قليلا عن الشهر) عن مهاجمته لمشروع د. حسن حنفي ومطالبته بتكفيره وسكت الأمر عند هذا الحد.

قضايا فكرية:

كما حكم الجدل بين أنصار التقليد وأنصار التغريب حوارات النصف الأول من القرن، فإن حوارات النصف الثاني منه تقاسمها أنصار التيار العلماني (الليبرالي والقومي والماركسي) مقابل التيار الإسلامي. وربما كانت عين المنطلقات التي حكمت التيارين التقليدي/المحافظ من ناحية والتجديدي/التغريبي من ناحية أخرى هي التي حكمت قضايا الحوار بين التيارين الحديثين (العلماني والإسلامي)، وقد تراوحت هذه المنطلقات بين التمسك بالتراث والعودة إلى الأصول والالتزام بمقومات الأمة واستلهام الحضارة العربية والإسلامية للخروج بها من أزماتها المعاصرة من جانب ، ومحاولة إعادة بناء المقومات الأساسية للأمة على أسس لا تنبثق من الدين ، وإنما باستلهام النماذج الغربية لحل مشاكل المجتمع وتغيير القيم السائدة فيه، من جانب أخر.

ولعل العراك الذي دار حول العلمانية كمفهوم وإطار معرفي ومجتمعي كان على قدر كبير من الضراوة بين أنصار التيارين. فالاختلاف في فهم مصطلح "العلمانية" وتحديد عناصره ومضمونه وأثره هو الذي يترتب عليه الموقف منه بالتأييد أو الرفض أو التبني أو التجريم. ومن أهم الحوارات التي عرضت هذا الجدل الدائر بين العلمانيين والإسلاميين، حوار دار بين الدكتور عبد الوهاب المسيري وبين الدكتور عزيز

العظمة[٧٨]، حيث ينتمي الأول إلى التيار الإسلامي المعتدل الذي يرفض العلمانية مدركا لمختلف أبعادها، بينما يعتبر الدكتور عزيز العظمة أحد منظري التيار العلماني العربي والذي يقبل بالدين فقط خارج الدائرة السياسية. وينتهي الحوار إلى صعوبة تلاقي التيارين، حيث يجد الإسلاميون بشكل عام صعوبة في قبول تنحية الدين عن مناحي الحياة، بما في ذلك الدولة ونظام الحكم، في حين يصر العلمانيون على اعتبار الدين من الأمور الشخصية التي يجب أن تبقى بمعزل عن أمور الحكم والدولة، خوفا من أثره على الحريات السياسية، وإمكانية النزوع إلى الاستبداد، وارتكاب جرائم سياسية في حق الأمة باسم الدين. ومما يرتبط ارتباطاً وشيجاً بالحديث عن الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين – ذلك الحوار الذي طبع قسماته على عدد من المفاهيم والحوارات التي تولد الخلاف حولها عن الخلاف الأساسي حول مصطلح العلمانية – هو الحوار حول الديمقراطية منظورا إليها من الرؤية الفكرية لكل من التيارين.

وفى الحوار عن "الديمقراطية بين العلمانية والإسلام "[٧٩] الذي دار بين الدكتور عبد الرازق عيد – ممثلا للتيار العلماني – والدكتور محمد عبد الجبار – ممثلا للتيار الإسلامي – إجمال للمنطلقات التي حكمت التيارين في الحديث عن الديمقراطية. فقد دافع د. عبد الرازق عيد عن العلمانية باعتبارها السياق الطبيعي الذي ينبغي اتباعه لإقرار الديمقراطية، رافضا ما يسميه بالمحاولات التلفيقية التي تحاول أن تنتزع الديمقراطية من إطارها الليبرالي العلماني، مما يؤدى حتما إلى فشل تجارب الديمقراطية في الدول العربية. كما يعتبر أن مقولة الخصوصية الثقافية في العالم العربي هي مقولة ذرائعية للتمسك بالنمط الاستبدادي العربي. وفى المقابل، فإن د. عبد الجبار يتبنى النموذج الذي يرفضه عبد الرازق عيد، والذي يرى أن في الإسلام بذورا حضارية وديمقراطية، ولكن بتسميات أخرى كالشورى، والتي تنتظر فقط من يُفَعِّلها. ويظل الحوار دائرا عند هذه النقطة لا يحيد عنها، هل الديمقراطية لا تولد إلا في رحم العلمانية؟ هل الشورى صورة إسلامية للديمقراطية، أم أنها أقدر منها على حل الأزمات السياسية للأمة؟ ولا يوجد تصور ر لصيغة توفيقية أو حتى مختلفة عن أي منهما.

وعن الحوار حول الفكر الاقتصادي، ونظرا للسياقات التي أحاطت الأمة والظروف المجتمعية والأنظمة الاقتصادية دائمة التغير، فقد ظهرت العديد من الحوارات في مجال الفكر الاقتصادي؛ بصورة أساسية حول الاشتراكية والرأسمالية، والبنوك وشركات توظيف الأموال والمضاربة في البورصة، ولعل أكثر ما مسّ عموم جمهور الأمة في حوارات الفكر الاقتصادي هو موضوع الربا والفائدة . وعلى الرغم من اتساع الحوار، فهو في نهاية الأمر ينقسم بين فريقين كبيرين، أحدهما يحرم الفائدة باعتبارها ربا، والآخر يحلها باعتبارها ليست ربا. والاختلاف بينهما لا يتمخض فقط عن الانطلاق من فروض ليبرالية في مقابل الانطلاق من الفقه الإسلامي، وإنما حتى داخل الفقه الإسلامي ذاته تدور اختلافات حول التفسيرات المختلفة وقواعد الاجتهاد والضرورة. فبينما يذهب فريق إلى أن الفائدة ما هي إلا ربا باسم جديد، لأن

القرض ينبغي أن يرد بلا زيادة من المقترض، وإذا كانت الفائدة قرضا (مضاربة) فينبغي أن تكون بربح أو خسارة حسب حالة المنتج لتعبر عن إنتاج حقيقي يرفع اقتصاد الأمة، ولا يزيد الأغنياء غنى والفقراء فقرا (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)، يرى الفريق الآخر الذي يحل الفائدة، أنها محكومة بقواعد عامة تحدد نسبة الربح المعقول وتحكمه وتنظمه قواعد اقتصادية لا سبيل لتغييرها، ويتهم الفريق الأول بالمثالية الزائدة. وكالعادة لا ينتهي الحوار باتفاق حول صيغة وسط موحدة بين أقطاب الفقه وعلماء الاقتصاد توفق بين النص والواقع والمصلحة[٨٠] .

وبديهي أن يعيش الفكر الإسلامي المعاصر أزمة تتزامن وتتوازى مع الأزمة التي تعيشها الأمة والتحديات التي تواجهها، وتجلّت أكثر ما تجلّت هذه الأزمة في الاجتهاد، والعلاقة بين النص والواقع والمصلحة. والخلاف بين أصحاب التيارات والآراء في تفسير الأزمة– وبالتالي مقترحات العلاج– يتباين بين الخلاف حول موطن الأزمة ذاته وبين مظاهرها. وبينما يراها البعض أزمة تكوينية تعود إلى كيفية تكوّن هذا الفكر مع القرن التاسع عشر وقيام الدولة الحديثة وعلاقته بالفكر الغربي والفكر الإنساني بشكل عام. فإن البعض الآخر يرجع الأزمة إلى المثقف ذاته، الذي يهدف إلى التغيير دون امتلاكه قدرة حقيقية على ذلك، ويشترك الفريقان في أن هدف الفكر العربي والإسلامي ذاته يتسم بعدم التحديد والوضوح[٨١] . من ناحية أخرى، يرى د. محمد سعيد رمضان البوطي أن التحديات التي تواجهها الأمة نابعة من الداخل ومن ضعف الإرادة الشعبية الفردية والجماعية، والسعي لتطبيق الإسلام بمعنى النظم والشرائع وليس العبادات والأخلاق، وأن التحديات الحالية ضعيفة جدا بالمقارنة بالتحديات التي واجهها المسلمون في عقد الإسلام الأول، ومن ثمّ فهو يدعو لاستلهام هذا العصر وروحه ومبادئه لتخطى الأزمة، فيما يرى د. طيب تيزيني أن الضغوط الخارجية لها يد كبرى في تحديات اليوم، وأن استلهام الماضي والانقطاع عن الواقع لن يغيّر، وأن السعي لتطبيق الإسلام بمعناه النظامي لا ينفصل أبدا عن معناه الأخلاقي[٨٢] . وبعيداً عن موطن الأزمة، أو أسبابها ومقترحات حلها، يختلف بعض المفكرين حول الدرجة المسموح بها من الاجتهاد بناءا على إعلاء النص على المصلحة والواقع أو العكس. وهو جدال جد كبير ومتسع ومتواتر، تدخل فيه تيارات التقليد والتجديد، ومثقفو أزمة الفكر والاجتهاد المعاصرة، ومدافعو حرية الرأي والاعتقاد، وغيرهم من الأطراف التي ترى في أزمة الفكر والاجتهاد تحديدا أزمة كبرى لابد وأن ينطوي حلها على القضاء على العديد من الأزمات الأخرى. والخلاف الأساسي الذي يدور حوله الحوار هو مدى التعارض بين النص والمصلحة، هل يمكن أن يكون لهذا التعارض وجود أصلا، أم أنه بالضرورة لا تعارض باعتبار أن كل ما هو مصلحة فهو من الشريعة؟ وإذا وجد التعارض فأيهما يغلب على الآخر، هل النص مقدّم على المصلحة أم أن المصلحة هي المقدمة على النص ...الخ؟. إلا أنه في كل الأحوال، وباتفاق جميع الأطراف، فلابد للاجتهاد من شروط لا يجوز التهاون فيها[٨٣].

(٣) حوار النظام السياسي والانتماء:

أيّان كانت الظروف التي تعيشها الأمة كتلك التي عاشتها في أواخر القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، فإنه من الطبيعي أن تتلاطم أمواج الفكر حول أسباب هذه الظروف، وكيفية النجاة من توابعها. وعادة ما تفسر الأسباب بطبيعة النظام السياسي الذي يحكم الأمة، ويتم اللجوء إلى حلول تدور حول الانتماء السياسي وإلى أين يجب أن يتجه. ومن هنا، كانت العلة الرئيسة في تفجر مثل هذه المعارك والحوارات، التي كانت تفسر الواقع الراهن بفساد النظام السياسي وضرورة إصلاحه واقتراح أساليب الإصلاح. وفي ذات الوقت، كانت تحاول الهروب من هذا الواقع وتغييره بالتنقيب في انتماءاتها السياسية، علّها تجد في أي منها طوقا للنجاة تستند إليه للخروج من أزمتها.

ولم يكن النصف الثاني من القرن ببعيد عن مثل هذه الحوارات، بل كان أقرب ما يكون منها، خاصة في الخمسينيات والستينيات، مع انطلاق حركات التحرير في البلدان الإسلامية، وخروج المستعمر منها من ناحية، ومع محاولات بناء الدولة الحديثة، المؤسسية، المستقلة، المنفصلة من جهه عن الخلافة التي كانت تتبعها في أوائل القرن، وعن الغرب الذي حكم مقدرات أمورها حتى منتصفه من ناحية أخرى، فامتدت أزمات النظام السياسي، ولكن بشكل أكثر تمحوراً حول الأنظمة السياسية الرأسمالية والاشتراكية والنموذج الذي ينبغي إتباعه. وأزمة الانتماء السياسي كانت شبه محسومة لصالح العروبة مع ظهور الدولة القطرية، حيث تولى مقاليد الأمور قادة وزعماء يرون في التكتل العربي طاقة أيسر في تجميعها من محاولة إعادة إحياء التكتل الإسلامي. وتحاول السطور التالية أن تعكس الأزمة السياسية التي سادت الأمة آنذاك، سواء كانت أزمة النظام أو أزمة الانتماء.

أزمة النظام السياسي : لم يكن السياق المجتمعي، والسياسي بالأخص، ليحصد سوى أزمة في النظام السياسي، تضاربت في شأنها الآراء وأساليب التغيير ومحاولات الإصلاح. وأهم ما كان يميز هذا السياق هو المسألة الشرقية، والتي اتخذت طابعا يعد إلى حد كبير "امتدادا للنزاع الإسلامي–الصليبي في العصور الوسطى"[٨٤] ، فقد كانت النزعة الإسلامية هي الرابطة القومية في مختلف أنحاء الأمة حتى أوائل القرن العشرين. وحتى عندما ثار عرابي على الأوضاع في أواخر القرن التاسع عشر، فلم يكن ذلك إعلانا للعصيان على الخليفة أو محاولة للخروج عليه والانشقاق عن الخلافة الإسلامية، وإنما كان رفضا لأوضاع الفساد ولتغلغل النفوذ الأجنبي في شئون الخلافة. وقد تمخضت الحروب والمجازر التي خاضتها وتعرضت لها الدولة العثمانية، عن سياسة تبناها السلطان عبد الحميد في مختتم القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين مفادها تقوية فكرة الجامعة الإسلامية ونشر شعاره المعروف "يا مسلمي العالم اتحدوا".

وكان موضوع إصلاح النظام السياسي موضوعاً متعدد الجوانب، وبتعددها تعددت الآراء حوله. وبدأت الحوارات منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكان أبرزها تلك التي زخرت بها المنار في أعدادها الأولى. منها حوار دار بين أحد كتاب دمشق وبين المنار[٨٥] ، حيث اعتبر الكاتب الدمشقي المحددين لطرق الإصلاح مغالين، لوجود عوائق ضخمة، وأن الطريق الوحيد للإصلاح هو طريق أوروبا، وأن هذه العوائق هي: النفع الذاتي، العصبية القومية، الاختلافات الطائفية والمذهبية، السعي في إفساد الأخلاق، والسعي في انحطاط علماء الدين من أقطار الأمة. والحل – في نظره – يكمن في إقناع رجال الدين والعلماء بأهمية العلوم الطبيعية إلى جانب تلك الشرعية. وتختلف المنار مع الكاتب في نقطتين: الأولى في الدفاع عن العلماء، إذ ترى المنار أن لا عذر لهم فيما فعلت الحكومات في عدم أدائهم لواجبهم، والنقطة الأخرى في يأسه الشديد من تحقق الإصلاح.

في حين اتفقت المنار مع صاحب مقال "الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام"[٨٦] والذي جعل ما يسميه عدل القوام أو التكافل العام، أي معرفة مجموع الأمة بحقوقها العامة وهو وسيلة الإصلاح، إذ أن المنار ترى أن الإصلاح يكون إما من الحكام أو من الأمة، ونظرا لضعف إيمان الحكام، فليكن الإصلاح بتهذيب الأمة. وفي مقال آخر لرشيد رضا بعنوان "استنهاض همم"[٨٧] يشير إلى ما يسميه حركة خواطر المسلمين وتناجي أرواحهم في إصلاح شئونهم، ويشير إلى المعترضين على مقولات الإصلاح إما ليأسهم وإما للطمع في الاستمتاع بثمرات الإصلاح فورا وإلا فلا جدوى منه. تلا ذلك المقال سلسلة من المقالات لرشيد رضا عن الخلافة الإسلامية وإصلاح حال الدولة العلية بعنوان "ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"[٨٨].

كما سلف الذكر، فإن إحدى مقترحات الإصلاح التي قادها السلطان عبد الحميد *الجامعة الإسلامية*. وقد نُشِر مقال جامع في المنار عن الجامعة الإسلامية[٨٩] يلخص تاريخ الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وصولا إلى عهد كتابة المقال، محددا الاتجاهات المختلفة التي شهدتها. حيث ظهرت الدعوة أول ما ظهرت في مقالات جمال الدين الأفغاني الذي كانت ترجمت معظم كتاباته مقولته "لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم" [٩٠]وأن الدين هو السبيل إلى إصلاح حال الأمة، يشاركه في ذلك الإمام محمد عبده فيما نشراه في مجلة "العروة الوثقى" التي كانت تصدر في باريس، وتصل إلى مختلف الأقطار الإسلامية.

ثم تأتى مقالات عبد الله النديم في مجلة "الأستاذ"، والتي كان من أشهرها مقال (لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا)[٩١] يقصد أنه لو كانت الدولة العثمانية دولة مسيحية الدين، لما قامت أوروبا قيامتها تلك في مواجهة الجامعة الإسلامية، ولما ثارت ثائرة النصارى من رعية الدولة العثمانية. وفي ذات التيار تسير آراء المنار التي توافق العروة في تعاليمها الاجتماعية وقواعدها للوحدة الإسلامية، وزادت عليها البحث في

جزئيات القوة. بينما سارت في التيار المعارض جريدة المقطم التي كان مفاد رأيها أن الإصلاح السياسي يطلب من القوة الحاكمة، في حين يطلب الإصلاح الديني من أهل الدين (الفصل بين الدين والسياسة). وتتشاءم الأهرام التي ترى في معارضة أوروبا خطرا عظيما يعوق الجامعة الإسلامية ومحاولات الإصلاح ككل ثم نشر في الأهرام جدال بين صاحبها وبين علماء الإسلام العارفين بالسياسة، ولم يحدث اتفاق بين أي من الأطراف، كذلك كانت الهلال وكتاب دائرة المعارف وغيرهم من المثقفين المسيحيين ممن لا يستحسنون مقترح الجامعة الإسلامية. ومن الجرائد العربية والإسلامية المؤيدة لدعوة الجامعة الإسلامية: المؤيد، محمدان الهندية، مجلة الموسوعات، زمان التركية، جريدة معلومات العربية في الأستانة العلية، الحاضرة، ثمرات الفنون في بيروت. ويرد رشيد رضا في المنار في مقال له بعنوان "الدين والدولة أو الخلافة والسلطة"[٩٢] بالقول: "على النصارى القائلين بفصل الدين والدولة كطريق لتحقيق الجامعة الإسلامية تبيان معنى هذه الكلمات وكيف أنه لا يمكن الفصل بينهما في الإسلام لذا فعليهم التوقف عن هذه المزاعم إن كانت عن جهل، وأما إن كانت عن قصد، فهم بذلك يخدمون أغراض أعداء الإسلام، وإن كان خوفا من التفرقة، فإن تنفيذ الشريعة الإسلامية حافز على تحقيق الوحدة وليس التفرقة بين أبناء الوطن الواحد إن صح تطبيق قواعدها وفهمها". وفى الشهر التالي لهذا المقال، يرد رشيد رضا على "مسلم حر الأفكار"، في مقاله "تحريف الكلام عن مواضعه"[٩٣].

حيث ثار حوار وأخذ ورد بين المنار وبين كاتب مقالين طويلين بإمضاء (مسلم حر الأفكار)، يوافق فيهما على قول النصارى بأن ترقى المسلمين يتوقف على الفصل بين الدين والدولة والخلافة والسلطنة، وترد المنار بأن هذا الفصل هو ما أدى إلى تدهور حال المسلمين، وتلا ذلك رد صاحب المقال متهما المنار بشن حملة عليه لأنه يدعو للاعتماد على التراث وعدم تفرقة شمل الأمة وإنكار المنار لذلك. وعلى ذات الشاكلة دارت محاورة في دعوى ضرر الدين والجامعة الإسلامية على صفحات المنار[٩٤]. ويتحدث المقال عن حوار دار بين أحد الكتاب الصحفيين وبين رشيد رضا عن دعوة المنار للجامعة الإسلامية. وتتلخص حجج الكاتب المعارض في أن الجامعة الإسلامية تدعو للتفرقة بين المسلم والقبطي في مصر، وأنه ما أضر بالشرق وأوقع به الدمار إلا "الدين"، فينبغي أن يفهم النشء أنه لا يمكن الإصلاح إلا بنبذ الدين ظهريا. وترد المنار بأنه ما ضر بالشرق إلا عدم فهم حقيقة الدين، ومن عوارض أخرى كجهالة الرؤساء ودسائس الطامعين وكذا مضرة أهل الأديان الأخرى ترجع لعدم فهم حقيقة الدين الإسلامي.

وامتدت محاولات الإقناع بفكرة الجامعة الإسلامية إلى خارج الأمة، وهو ما نشر في رد المنار على حوار أجراه صاحب الأهرام مع هانوتو وزير خارجية فرنسا ليزيل مخاوف الغرب من فكرة الجامعة الإسلامية، ويوضح الفرق بين معنى جمع السلطتين الدينية والدنيوية في شخص واختلافه عن المعنى

الغربي[٩٥] . وكان المؤيدون لفكرة الجامعة الإسلامية يحاولون الدفاع عنها في المقابل لتلافي الفتن التي كانت تحاول أوروبا إثارتها لتأليب الطوائف المسيحية من رعايا الدولة العثمانية عليها.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن هذه الحوارات لم تقف عند حد الجدال الفكري ، وإنما امتدت إلى ألوان من الأدب على رأسها الشعر؛ فلا يخلو ديوان لأحد شعراء ذاك العصر – مهما كان اتجاهه الفني – من مدح للخليفة ومن تمجيد للدولة العثمانية ومؤازرتها في حروبها المتعددة حفاظا، على وجودها وكيانها وحمايتها للأمة. على رأس هؤلاء الشعراء أميرهم أحمد شوقي، حافظ إبراهيم، على الغاياتي، الكاشف. ولكن ما لبثت أن تدهورت أحوال الخلافة الإسلامية، وقاد الجيش التركي انقلابا على السلطان عبد الحميد وخلعه، وهو الأمر الذي اختلفت حوله الأمة. ففي حين تعاطف مسلمو الهند مع السلطان المخلوع ، انتقدت المنار[٩٦] مقالين: الأول لمولوي محمد إنشاء الله صاحب جريدة (الوطن) التي تصدر بالأردية من لاهور بعنوان: "الانقلاب المشئوم في الدولة العلية"، والثاني من جريدة "ابرزور" (وخلاصة المقال التباكي على عزل السلطان عبد الحميد الثاني من عرش الخلافة والسلطنة العثمانية، معتبرتان ذلك طعنة في قلب العالم الإسلامي وناظرتين إلى السلطان عبد الحميد باعتباره مثال السلطان الصالح، وأن هذه مؤامرة عليه). استنكرت المنار ذلك، وتعجبت من جهل الجرائد الإسلامية في الهند بالأوضاع الحقيقية في أرض الخلافة، مفنّدة ومعددة لمساوئ السلطان عبد الحميد. تلا ذلك مقال بعنوان "الانقلاب الميمون وأثر السلطان عبد الحميد في الدولة ومقاومته للدستور" (استدراك على المنار) لرفيق العظم،[٩٧] حيث أكمل ما فنّدته المنار من أسانيد، معدّداً سيئات السلطان إمعاناً في الإقناع. ثم عاد مولوي محمد إنشاء الله[٩٨] مرة أخرى للدفاع عن عبد الحميد، معدِّلاً موقفه إلى كونه يعلم بنقائص السلطان، ولكنه لم يكن مبعث الفساد وأنه أفضل من غيره. كما عاب على كل من المنار واللواء الإشارة إلى أن أهل الهند لا يعلمون ما يحدث مؤكدا عكس ذلك.

وتتطور الأحداث التي تمر بها الأمة، التي ما فتأت تبحث عن مناص مما آل إليه حالها. واشتدت المعركة حول النظام السياسي بعد الحرب العالمية الأولى مع ظهور مصطفى كمال أتاتورك وإلغاء الخلافة عام ١٩٢٣م. وعلى مستوى الرأي العام فإنه كان أملا في التغيير للأفضل، ولكنه غضب بسبب إلغاء الخلافة الإسلامية والاعتداء على رأس الخلافة، فثار الرأي العام على أتاتورك بعد تشجيعه له في البداية. أما على مستوى رجال الأدب والسياسة، فقد انقسموا بالأساس إلى مؤيد لأتاتورك وإلغاء الخلافة، ومعارض لأتاتورك متمسك بالخلافة. ولنبدأ بالمؤيدين، ومنهم أحد الكتاب الأتراك الذي سفّه نظام الخلافة ومظالمها وخص الخلافة العثمانية، وشكك في شرعية هذا النظام معلِّلاً ذلك بأن الخلافة ليست فرضاً على المسلمين، بل صورة من صور الحكم سادت في عصر ما، أما الوقت الحالي فيشهد كثيراً من الأنظمة الأخرى. وما دامت الخلافة الحقيقية لا يمكن تحقيقها حاليا، فلنبحث عن شكل آخر. كما أن

الخلفاء من قبل عملوا بمبدأي الشورى والتفويض، ثم تخلوا عنهما لاحقا. ومهما يكن الأمر فإن ما فعله أتاتورك – من وجهة نظره – لا يحتاج لسند شرعي، إذ يكفى أن ما فعله لا يتعارض مع النصوص الشرعية. وشاركه في الرأي متخذا جبهة المدافعين عن أتاتورك والمتحمسين لإلغاء الخلافة الشيخ على عبد الرازق في مصر، حيث دعم رأيه بأن لا دليل من الكتاب أو السنة على ضرورة الخلافة. فالخلافة ليست ضرورية لإقامة شعائر الدين، فرياسة النبي عليه الصلاة والسلام، رياسة دينية شخصية انتهت بوفاته، ونظم الإسلام وتشريعاته لا تستطيع تكوين أركان الدولة الحديثة.

أما التيار المعارض لأتاتورك والمتمسك بالخلافة، فترأسه محمد رشيد رضا صاحب المنار، والذي يؤمن بفضل الشريعة الإسلامية على كل الشرائع الغربية، وقد أوقف نهضة المسلمين على إقامة الخلافة مرة ثانية، ودعا إلى تعاون العرب والترك على إقامتها، وكان لا يرى تعارضا بين الحكم الديني وبين حق الشعب في التشريع، فالخلافة لا تنطوي على الاستبداد الديني مقارنة بالبابوية المسيحية. وسار على نفس النهج شيخ الإسلام مصطفى صبري الذي رأى فساد دين الكماليين (نسبة إلى كمال أتاتورك) وعصبيتهم للجنس التركي، ومحاربتهم للعصبية الإسلامية. ورأيه أن الخلافة هي اتصاف الحكومة بصفة إسلامية، وانسلاخها من هذه الصفة انسلاخ عن الدين. ورد مصطفى صبري على حجج الكماليين بأن علاج فساد الخلفاء يكون بالإصلاح لا بتبديل الشريعة، كما رد على شبهة تقييد الدين لحرية الحكومة، بأن الحرية هي حرية الأمم وليست حرية الحكومات حتى لا تتلاعب الأخيرة بالقوانين. فكون الحكومة مقيدة بالدين فهو لصالح الأمة. كما أنه رد على شبهة عدم اختصاص علماء الدين بالسياسة، مبينا أن الله سبحانه وتعالى وجه العلماء إلى الاشتغال بما يفيد الناس ومنه السياسة وأنزل عنهم فريضة الجهاد للتفرغ لتلك المهمة.

ـ برز في هذا السياق عراك حول صلاحية الحياة الديمقراطية للشعوب النامية، مثّلته أخبار ثلاثة وردت في البلاغ الأسبوعي عام ١٩٢٩[٩٩] في باب أخبار الأسبوع الداخلية، يشير خبران منهم إلى كتاب "اليد القوية في مصر"، والذي وزعته الحكومة المصرية في تلك الفترة في إنجلترا مطبوعا باللغة الإنجليزية كدعاية للوزارة، وقد حاول هذا الكتاب أن يبرهن على فشل الحياة النيابية في مصر لدأب النواب على شل الحركات الإدارية وكون لجان الوفد هيئات تعسفية. وانتهى الكتاب إلى أن الأمة المصرية لا تصلح للدستور، كما تضمن الخبر الاستهزاء بمحتوى هذا الكتاب والإشارة إلى كذبه وافترائه. أما الخبر الثالث فكان عن كتاب "جهاد مصر لأجل الاستقلال التام والدستور" والذي أصدره مكرم عبيد في لندن ردا على كتاب اليد القوية في مصر. وتضمن الكتاب توضيحا للأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأزمة الدستورية بمصر مراهناً على كفاءة المصريين للحياة النيابية بالإحصاءات وبحكم التاريخ وشهادة الأجانب موضحا جهاد مصر من أجل الاستقلال والأعمال النافعة التي أداها البرلمان للبلاد.

ثم اتسمت الخمسينيات فى عمومها بالمنحى والتوجه الواحد، وهو ما أفرزه سياق الثورة في مصر من ضرورة الالتزام بعدم تشتيت القوى الوطنية وأهمية التفافها حول طرق تفكير وأساليب حل المشكلات من منظور واحد حتى يمكن تجميع القدرات الوطنية كلها حول أهداف البناء وتحقيق الاستقلال الكامل واستعادة الكرامة للوطن. إلا أن هذا لا يمنع عودة الحوار في الستينيات عن الديمقراطية والاشتراكية والرأسمالية وعلاقة ذلك بالتنظيم الشعبي والمجتمع المعاصر ومصالح الشعب ومدى تحقيق هذه الأنظمة لمصالح الشعب[١٠٠]. كما تعددت الآراء في مطلع الستينيات (١٩٦١) حول صدور القوانين الاشتراكية[١٠١].

هذه الرغبة، بل دعنا نقول السياسة التي انتهجها النظام الحاكم، وقمع التعددية، كان لها بالغ الأثر على حرية الصحافة ليس فقط في مصر[١٠٢] بل وفى معظم أقطار الأمة . ففي سوريا صدرت سلسلة مقالات حول مدى أحقية وزير الإعلام في تعطيل الصحف، مُحاوِلَةً الوصول للأسباب الحقيقية وراء إغلاق جريدتين في دمشق[١٠٣] . وقس على ذلك حال بقية الأقطار التي كانت في مهد تكوين الدولة المستقلة الحديثة ففي ١٩٦٤، تفجرت ذات الأزمة في لبنان[١٠٤] وأزمات أخرى حول الدساتير والمواثيق الوطنية، من العراق وحتى المغرب[١٠٥] .

كانت تلك طائفة من أهم الحوارات التي دارت حول محاولات ومقترحات مختلفة لإصلاح النظام السياسي انبثقت عن الأزمة التي كانت تعيشها الأمة بشكل عام. إلا أن هذه الحوارات لم تكن منبتة الصلة عن غيرها من الأزمات السياسية خاصة أزمة الانتماء السياسي والتي خلقتها ذات الظروف والتي تمخضت عن نفس السياق في ذاك العصر. وكما ذكرنا عاليه، فإن هناك صلة وشيجة بين أزمة النظام السياسي ومقترحات حلها، وبين أزمة الانتماء السياسي التي يعبر عنها التساؤلات حول الهوية ودور مصر داخل إطارها الإقليمي .

أزمة الانتماء السياسي : كانت الملامح العامة لازمة الانتماء السياسي تخيّم على مختلف أرجاء الأمة بشكل أو بآخر، إلا أنها كانت لها قسمات خاصة في كل قُطر. ومن أشهر تلك القسمات والتي كان لها صدىً في أقطار أخرى من الأمة تلك التي ميزت أزمة الانتماء السياسي في مصر، حيث كان لقسماتها طابع خاص واتخذ الحوار حولها درجات متصاعدة ومركبة وممتدة، بدأت منذ نهايات القرن التاسع عشر وامتدت على مدار القرن العشرين.

من أوائل روابط الانتماء التي دار الجدال حولها في العقد الأخير من العقد الأول من القرن العشرين، هي الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية، ونظراً لأن البحث وراء الانتماءات كان منبعه محاولة الخروج من الأزمة، فقد اختلفت أسباب تأييد النفوذ التركي في مصر بين الأتراك المؤيدين لرابطة الدم، وبين علماء

الدين الذين تحركهم الغيرة الدينية على مختلف الأقطار الإسلامية والتي لا يقم على الذود عنها غير تركيا تحت إسم الخلافة ، وبين مجموعة من الزعماء المصريين الذين يتخذون من مساندتهم لتركيا سبيلا لمناوأة الاستعمار، مرتئيين أنه يمكن التخلص من النفوذ التركي فيما بعد وتأمين كيان مستقل لمصر بسهولة بعد خروج الإنجليز، من هؤلاء مصطفى كامل ومحمد عبده وعبد الله النديم وعلى الغاياتي. أما عامة المصريين فكانوا أيضا من المؤيدين للترك ما دام انهم لا يعرفون لهم رابطة غير رابطة الدين، ولا يعلمون لهم راعيا غير الخليفة إمام المسلمين، ولا يفقهون ما الوطن وما الوطنية والتي كانت تعتبر من "مستحدثات" الشباب المتعلم في أوروبا.[١٠٦]

– وقتذاك، انقسم دعاة الوطنية إلى فريقين:[١٠٧] الأول لا يرى تناقضا بين الرابطتين الإسلامية والوطنية من أمثال مصطفى كامل، وارتبط ذلك بالخلاف حول مفهوم الوطنية ومضمونه وعلاقته بالانتماءات الأخرى. أما الفريق الآخر، فكان يحارب فكرة الجامعة الإسلامية ويدعو إلى قصر الاهتمام بالوطنية المصرية باعتبارها ما يعود حقا على مصر بالنفع واشتمل ذلك الفريق على قسمين: قسم تمثّله صحيفة المقطم التي تعمل لحساب الإنجليز، وآخر تمثله صحيفة الجريدة التي تنطق بلسان حزب الأمة. بينما كانت المنار تؤيد – وبشكل واضح ومعلن تملؤه الحماسة– الجامعة الإسلامية.

وفى العشرينيات من القرن، بدأت نبرة الانتماءات تعلو حدتها وتظهر فيها أطراف غير تلك التركية والعربية، وهى الأطراف المصرية الفرعونية. وقد بدأت الدعوة إلى الجامعة (الرابطة) المصرية الفرعونية كدعوة انفصالية تنزع نحو الأنانية والإنطوائية على النفس، وتعارض الجامعة الإسلامية والجامعة العربية.[١٠٨] ومن أمثلة الدعاة إليها مرقص باشا سميكة (كما هو واضح من محاضرته التي ألقاها عن المتحف القبطي بالجامعة الأمريكية ١٩٢٦) ومحمد حسين هيكل في إحدى مراحل حياته، ومحمد أمين حسونة من الذين تبنتهم مجلة السياسة الأسبوعية إجمالا. انتقلت هذه النعرة الفرعونية من ميدان الفكر والسياسة إلى ميدان الأدب.

ووصل الحوار إلى الخلط أحيانا بين المفاهيم والروابط والانتماءات. ففي أواخر العشرينيات ظهر خلط واضح بين العروبة والإسلام، أو بمعنى أدق بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، وبين الجامعة العربية والجامعة الشرقية، لذا حدث تداخل بين زعماء ودعاة الجامعات الثلاث.[١٠٩] ولم يكن هذا الخلط محددا في فئة ما، بل كان على مستوى الناس جميعا علمائهم وعامتهم، وليس في مصر وحدها، فنجد مثلا أبا الحسن الندوي – أحد زعماء مسلمي الهند –غاضبا لعدم اشتراك هدف الجامعة الشرقية مع هدف مثيلتها الإسلامية التي تسعى لنهضة دول الشرق، ثم التساؤل الذي طرحه محمد لطفي جمعة عن المقصود بالدول العربية وعلاقتها بالإسلام. ويرى الزعيم السوري عبد الرحمن شهبندر أن الشرق هو العرب والحضارة العربية هي نفسها الإسلامية أما مصطفى صادق الرافعي فيرى أن المشرق العربي لن يقوم إلا

على دعامتين: الدين الإسلامي واللغة العربية، أما مجلة الهلال فرأت أن العصبية الدينية والقومية هي التي حالت دون وحدة العرب، فرد أنيس الخوري على ذلك بالقول أنه لا قوة تضم الأقطار العربية إلا الإسلام.

وفى خضم هذا الصراع، وفى أواخر العشرينيات أيضا، نشرت المنار عام ١٩٢٩ مناظرة في الجامعة المصرية بين المدينتين الفرعونية والعربية، وأيهما تختار مصر في ذاك العصر؟ وفى النهاية أظهرت نتيجة الأصوات أن المؤيدين للعربية أكثر.[١١٠]

وتأتى الثلاثينيات لتشكل حلقة جديدة في مسلسل معارك الانتماء السياسي والقومي. فمع مطلع ثلاثينيات القرن وبالتحديد في ١٩٣٣م، أثار د. طه حسين معركة ضخمة بتعبير له جاء ضمن إحدى مقالاته في جريدة كوكب الشرق يضع فيه العلاقة مع العرب في مساواة مع العلاقة بغيرهم من الترك والفرس في ظلمهم للمصريين.[١١١] وبدأت فيها بعض الصحف في مقدمتها السياسة والسياسة الأسبوعية بتعزيز المصرية "الفرعونية"، ودافع عنها هيكل ومحمد عبد الله. ودعا أعضاء الجمعيات الثقافية والأدبية في دمشق إلى مقاطعة كتب طه حسين واستمرت المساجلات قرابة أشهر ثلاثة على صفحات الجرائد والمجلات. وانتمى الكتاب في هذا الأمر إلى واحد من ثلاثة فرق، أولها ساند طه حسين وأضاف إليه واعتنق الفرعونية أمثال عبد القادر حمزة الذي كتب في البلاغ بعنوان "مكان مصر من العرب والقومية والعربية"[١١٢] أنه لا داعي لهذا التخوف من التذكير بأن تاريخ مصر يبدأ من قبل الفتح الإسلامي العربي وأن ذلك لا ينفى في نفس الوقت أن مصر عربية. الأمر الذي عاد ونفاه طه حسين في مقال له في كوكب الشرق[١١٣] ، حيث نفى فيه عن نفسه العمل على إخراج مصر من العروبة.

ويكتب زكى إبراهيم في البلاغ[١١٤] مؤيدا أيضا لطه حسين، حيث ينتقد النعرة الدينية التي دعا إليها عبد الله عفيفى ليتقرب للجماهير، ويرى أن الثقافة غير الدين وأن يتفق مع حسن صبحي في أن للمصريين ثقافتهم الخاصة. وهو ما عبر عنه حسن صبحي في محاضرة بعنوان (الوجهة الفرعونية آلتي يجب أن تقلب إليها ثقافتنا)، والتي أشار فيها إلى امتداد آثار الحضارة الفرعونية إلى حياة المصريين المعاصرة. كما انضم إلى هذا الفريق سلامة موسى الذي لا يجد في العودة إلى الجذور المصرية للتقريب بين أبناء الوطن الواحد تهمة ينفيها عن نفسه. والفريق الثاني اتخذ لنفسه خطا وسطا فلا هو مع طه حسين ولا ضده. فيكتب فتحي رضوان في البلاغ "لا فرعونية ولا عربية بعد اليوم[١١٥] يقول أن كليتهما فترتان في تاريخ مصر وجزء من هوية مصر. وأن يتقاتل المصريون وكتابهم حول تقرير الولاء لأيهما هو دسيسة من المستعمر، كما أنه في نفس الوقت لا مجال لمقارنة الإسلام بالعروبة لأنه أشمل وأسمى من ذلك بكثير.

وينضم زكى مبارك إلى المحايدين بمقاله "الثقافة العربية والثقافة الفرعونية"[١١٦] والذي يُذَكِّر فيه بأننا أولاد هذا العصر وليس أي فترة تاريخية سابقة: "وبعد فنحن نعيش في مصر ونتكلم لغة العرب وندين

بالإسلام". ويرى محمد كامل حسين في "لا فرعونية ولا عربية"[١١٧] أن الحياة المصرية تختلف عن الفرعونية والعربية والإسلامية وأنها تتجه حاليا إلى الاقتباس من الثقافات الأجنبية. في حين يدافع عبد الرحمن عزام عن انتساب مصر للعروبة في استنكاره "أليست مصر عربية؟"[١١٨] ويأخذ صفه في الدفاع عن العروبة كل من محمد خياط الفلسطيني[١١٩] وإبراهيم المازني[١٢٠] ومحب الدين الخطيب[١٢١] وعبد الله عفيفي.[١٢٢] ويرى الأخير أن الفرعونية مرحلة تاريخية سيطرت فيها العبودية فيما كانت الثقافة العربية هي التي أدخلت مفاهيم الكرامة والحياة الحقيقية. ويرى على الجندي[١٢٣] أن الصراع الأدبي والثقافي قد حسم لصالح الثقافة العربية. ويناظر "عبد الله عفيفي" حسن صبحي مستندا إلى أننا عرب، لأن ديننا الإسلام، والقرآن أنزل باللغة العربية، كما أن الثقافة العربية قوية. ولا يستاء سعيد حيدر[١٢٤] من استلهام حضارة الفراعنة وإنما ما يسوؤه هو استبعاد مؤيدي الفرعونية لما ورثته مصر من مجد العرب وتراثهم. ومن أمثلة من قاوموا النزعة الفرعونية كذلك محمود سيف الدين الإيراني،[١٢٥] وأبو الخطاب سياف،[١٢٦] والذين تعتمد حججهم التي نشرت في السياسة الأسبوعية على أن هذه محاولة من مصر لتخرج من الركب العربي، وتتنبأ مقالاتهم بأن هذه الموجة ستنتهي لأنه لا أساس لها وستعود مصر للركب العربي. ويرد ساطع الحصري[١٢٧] على طه حسين في رسالة مباشرة "مصر والعروبة من ساطع الحصري إلى طه حسين"، ردا مدعما بأكثر من حجة. فدعوة المصريين إلى الاتحاد مع سائر الأقطار العربية لا تتضمن حثهم على التنازل عن المصرية، كما أنه لا يمكن أن تتعارض فكرة تعمل في الحاضر من أجل المستقبل مع آثار ميراث ماض، فلا توجد دولة احتفظ شعبها بوحدة الدم والأصل بصورة نقية تماما، ولا يمكن تجاهل خطوط الاتصال الكثيرة مع العروبة جغرافيا ولغويا، ففكرة الوحدة العربية مبنية على المنفعة وليس العاطفة وحدها. وكتب قلم عربي[١٢٨] في مجلة زهرة الشرق أن منبع اعتراض طه حسين هو عدم إيمانه بالوحدة السياسية بين الدول العربية، كما أنه يخشى على مصر أن تفقد هويتها وسط الدول العربية في حالة الاتحاد، ويرد صاحبا المقال على ذلك بان العرب لا يسعون لتذويب هوياتهم المختلفة وإنما يسعون لوحدة تشبه الولايات الألمانية أو الولايات المتحدة، كما أن القديم لا يضيره السير مع الحديث إذا كان ذلك سيحفظ الوحدة لهذا الكيان. ويستشهد عز الدين التنوخي[١٢٩] بأقوال مكرم عبيد وهو قبطي يرى نفسه في العروبة وليس في الفرعونية ويقول "نحن عرب في مصر ولا نمجد الفراعنة إلا لأنهم عرب" وكتب كرم كرم[١٣٠] صاحب جريدة العاصمة ببيروت في البلاغ أن مناداة جريدته بعدم إحراق كتب طه حسين — التي نادى بإحراقها السوريون – فرصة ليقدم طه حسين اعتذاره، وكان ذلك سببا بالفعل في تراجع طه حسين.

أيا كان الفريق، وأيا كانت حجج كُتابه، فإنه يظهر عدم الوضوح في وجهات النظر وتضاربها وخلطها بين مفاهيم العروبة والإسلام والشرقية والفرعونية والقومية والمصرية ومفاهيم الثقافة والتراث والحضارة. وهو

ما ليس بمنأى عن دور للمستعمر فيه بأي شكل من الأشكال، وهو ما دارت حوله حوارات عن دور الغرب في أزمة الانتماء السياسي وتدخله في إثارة الفتن.

– *تدخل الغرب* – القضية قديمة والحوار حولها في القرن العشرين بدأ في عام ١٩٠٠م مع مقال هانوتو[١٣١]، وزير خارجية فرنسا، عن الإسلام، ناقلا عن كتاب "يكلمون" (أحد المستشرقين)، والذي أثار سخط العالم الإسلامي لنقله صورة خاطئة عن الإسلام، كما يظهر التخوف من فكرة الجامعة الإسلامية. وقامت المنار بالرد عليه في مقال لها في الشهر التالي. إلا أن الحافز الرئيسي لها على ما يبدو كان لفت أنظار المسلمين إلى رأى أوروبا عنهم، وبالتالي إلى أهمية الوحدة. لكن المقال الأول الذي نشر في ٦/١٩/ ١٩٠٠م،[١٣٢] كان يعرض وجهة نظر أديب مصري مسيحي في الجدل الدائر حول مقال هانوتو مبديا أسفه من إدخال النصرانيين كعنصر في الصراع الدائر حول الانتماء، والمنار ترد على ذلك بأنها لم تشترك في الجدال لنفس الأسباب. وفى أواخر العقد الأول وبدايات العقد الثاني من القرن، زاد سوء الظن وفقدان الثقة بين المسلمين والأقباط،[١٣٣] ومرت سنتان من إشعال الفتن بواسطة صحف، مثل الوطن. تلا ذلك مباشرة لجوء القبط للصحف الأجنبية وللإنجليز لحمايتهم. ثم عقد المؤتمر القبطي ١٩١١م، ووضع وثيقة بمطالبهم. تلا ذلك عقد المؤتمر المصري في نفس العام إشارة إلى الوحدة الوطنية التي تبلورت في النهاية في ثورة ١٩١٩م. وظلت مسألة الوحدة الوطنية – أو"الفتنة الطائفية" كانعكاس للأزمات السياسة التي يعاني منها النظام السياسي — تثير الجدل والحوار حول النظرة لغير المسلمين في المجتمع ، والمواطنة وما يستوجب ذلك من مساواة تامة في الحقوق والواجبات ، ودور الأقباط في الحياة السياسية.[١٣٤]

وأتت أواخر السبعينيات بجدل آخر حول عروبة مصر، عندما أطلق توفيق الحكيم دعوته في الأهرام إلى حياد مصر في ٣ مارس ١٩٧٨م،[١٣٥] وأثار بدعوته تلك حواراً على الساحة الفكرية المصرية وغيرها من الأقطار العربية. واشترك في الحوار عدد كبير من المفكرين والكتاب والعلماء والباحثين والصحفيين، واستمرت المساجلة بين أخذ ورد ومقال وكتاب وبحث ودراسة قرابة الشهرين ونصف الشهر، يشرح فيها توفيق الحكيم وجهه نظره عن *حياد مصر* الذي يفرضه واقعها الجغرافي لامتلاكها قناة السويس، وواقعها الحضاري السياحي. وواجه الحكيم في وجهه نظره هذه آراء عدة، فبينهم من يوافق على اقتراحه لكنه يرجئه إلى ما بعد جلاء إسرائيل وتحقيق السلام أمثال محمد أحمد فرغلي،[١٣٦] إلا أن الأكثرية عارضت الحكيم في دعوته بنبرة قاطعة،كما عبر عن ذلك د. وحيد رأفت في "الحياد المرفوض"،[١٣٧] ورد عليه الحكيم، "الحياد المطلوب"[١٣٨]، ثم يعاود وحيد رأفت[١٣٩] الرد بأنه إذا كان حياد مصر دائما فهو مرفوض، أما إن كان حيادا واقعيا يعنى فقط الدعوة إلى انتهاج سياسة اكثر اعتدالا وتحررا في علاقات مصر الخارجية والتزاماتها العسكرية فهو ما يقر عليه الحكيم من حيث المبدأ، فلا ينبغي التضحية بمصالح

الوطن من اجل أية قضية أخرى، ولا تأجيل تحرير أراضيه لضمان تحرير ارض أخرى لأشقاء عرب يوجهون إلينا الشتائم واللعنات صباح مساء. ويرفض د. إبراهيم على صالح[١٤٠] دعوة الحكيم رفضا قاطعا ويرى الحياد الذي يدعو إليه مسخا لدور مصر ودعوة إلى الوراء والتآكل والانقضاء. ويرى د.ميلاد حنا[١٤١] أن المستهدف من وراء دعوة الحكيم عزل مصر وليس حيادها. وتتساءل د.بنت الشاطئ[١٤٢] عن جواز أن تكون شخصية مصر موضع نظر ثم بعد عدد من المساجلات[١٤٣] ، يقول توفيق الحكيم "كلمة أخيرة.. لا أخرى: هذا هو معنى الحياد الذي أطالب به"[١٤٤] وهو أن يكون حيادا محض سياسي وعسكري في ظرف خاص بالذات وهو: هل إذا تقررت حرب تزل مصر لتحارب العرب؟ وهل إذا تقرر سلام يلاحظ في هذا السلام مصلحة مصر؟

ويتزامن مع هذا الحوار، حوار آخر فجّره د. لويس عوض بمقاله الشهير. "الأساطير السياسية"[١٤٥] والذي وصف فيها عروبة مصر بأنها أسطورة عرقية. وتكررت الاتجاهات السابقة إلا انه غلبت عليها المعارضة، فيظهر رجاء النقاش في مقال "القومية العربية والنازية"[١٤٦]خطأ عدم التفرقة بين العروبة والإسلام، وكذا يعترض د.سعد الدين إبراهيم[١٤٧] على عدم التفرقة بين الأساطير والتاريخ الحقيقي الذي يربط مصر بالعروبة رابطة وثيقة، ويشاركه في الرأي احمد بهاء الدين الذي يتساءل "أي مصر يريدون؟ مصر لا معنى لها أم مصر بمعناها التاريخي؟"[١٤٨]. وحريّ بالذكر هنا، أن رجاء النقاش اصدر كتابا بعنوان "الانعزاليون في مصر: رد على توفيق الحكيم ولويس عوض وآخرين"[١٤٩]، والذي يضم مجموعة من المقالات التي تشكل ردا على الحملة التي أثيرت ضد "عروبة مصر" وضد "القومية العربية".

ومن الواضح انه مع تبدد حلم العروبة مع وفاة داعيها وراعيها الرئيس جمال عبد الناصر، عادت أزمة الانتماء السياسي التي لم تكن واردة البتة في عهد عبد الناصر، حيث عاش الناس، كل الناس، حلماً غالياً بالقومية العربية لم يتحقق لا في ظل صاحبه، ولا من بعده. إلا أن هذا لا ينفى وجود أزمة الانتماء السياسي منذ الخمسينيات على مستويات أخرى بدليل تشكل حركات وتجمعات مثل الإخوان المسلمين والشيوعيين كان من أهم أسباب نشأتهم وجود تخبط عاشته الأمة في انتمائها السياسي والقومي.

(٤) حوارات حول الدين الإسلامي:

فتحت الحركة الإصلاحية التي كان من أبرز زعاماتها الإمام محمد عبده أبواب الحوار والجدل حول النظرة إلى الدين وسبل فهمه على ضوء مقتضيات العصر الحديث ودور العقل في فهم النصوص. وأحدثت الكثير من الفتاوى التي أصدرها ردود فعل كبيرة بين أوساط علماء الدين والعلمانيين . ومن تلك الفتاوى والآراء الشهيرة فتوى جواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء في ظروف كانت الغلبة لهم وكانوا محتلين للبلاد ، جواز لبس البرنيطة ، وإباحة استعمال الصور والتماثيل ، وإباحة الفائدة

المكتسبة من صناديق التوفير ، ورأيه حيال تقييد الطلاق والتعدد .[١٥٠] واختلفت مواقف المفكرين من هذا المنهج فبين مَنْ ارتأى أخذ المنحى العقلي في فكر الإمام إلى منتهاه وترجيح العقل على النص ، ومَنْ رأى خطورة هذا المنحى المخل بالتوزان بين العقل والنص .

–حوارات *الدين والتدين*: وأساس هذه القضية ، شيوع ضعف الأيمان بالغيب والتشكيك في كل ما يخرج عن دائرة المحسوس، والدعوة إلى التحرر من تعاليم الأديان المختلفة، بل وصل ذلك إلى حد رواية القصص الدينية على إنها أساطير خيالية. ومما كان محل جدل كبير في هذا السياق، كتاب في الشعر الجاهلي للدكتور طه حسين، الذي ألقاه على طلبة السنة الأولى في كليه الآداب عام ١٩٢٥م (صدر الكتاب في ١٩٢٦م)[١٥١]، وهو ما أثار غضب الناس إلى حد مطالبتهم بإخراجه من وزارة المعارف واستجواب المجلس النيابي له. حتى أنه تولد عن هذه المعركة سبعة كتب، ستة منها في الرد على الكتاب ونقده وهى: المعركة بين القديم والجديد أو تحت راية القرآن للرافعي، "نقد كتاب الشعر الجاهلي" لمحمد فريد وجدي، "نقض كتاب في الشعر الجاهلي" لمحمد الخضر حسين، و"النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي" لمحمد احمد الغمراوي، "والشهاب الراصد" لمحمد لطفي جمعة، و"محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي" للشيخ محمد الخضري والكتاب السابع في الرد على مزاعم أخرى هدامة للمؤلف وهو "نقض مطاعن في القرآن الكريم" لمحمد احمد عرفه.[١٥٢]

– *قواعد الإسلام*: رأى البعض أن دعوة الشيخ محمد عبده وتلامذته إلى ملائمة فهم الدين مع متطلبات العصر الحديث قد فتحت الباب على مصراعيه للحوار والجدل بين أطراف التيار الإسلامي فيما عرف بالمجددين والمحافظين . وبدأت هذه الدعوة تتخذ مظهراً عمليا باقتراح تعديل قانون الأحوال الشخصية، تجديد الإسلام في تركيا، ترجمة القرآن والنقاش حول خطر هذه الترجمة في إمكانية التلاعب بالمرادفات والمعاني لتحريف دلالات القرآن الكريم، ومن المظاهر العملية ظاهرة الرد على المبشرين والمستشرقين لكشف تصيدهم لأخطاء وهمية في الإسلام وإظهار كذبهم ومغالطتهم[١٥٣] .

أما ما عرف بالدعوات الهدامة للدين والقواعد الإسلامية، فكانت تلبس ثوبا أكثر جاذبية تجعلها أكثر رواجا، وهى دعوات "العالمية" التي اتخذت من الرحمة والإنسانية ستارا لها. وجاءت على أكثر من لون فتارة الروحية، وتارة التوفيق بين المسيحية والإسلام، وتارة ثالثة الماسونية، وأخرى البلشفية،... وغيرها. وكان من الطبيعي أن تظهر عدة محاولات لمقاومة هذه الدعوات، قام بها الكثيرون في مقدمتهم جمعية الشبان المسلمين، ومجلة نور الإسلام. هذا وقد اتخذ الكتاب والشعراء في دفاعهم عن الإسلام أمام هذه الدعوات أحد طريقين: الأول اعتمد على منطق الفكر الغربي وأسلوبه معجبا به ومستخدما له لتفنيد حجج المهاجمين للإسلام والمشككين في الأديان، بينما قام الآخر على رفض الأسلوب الغربي كليه

ودعا إلى تخليص الفكر الإسلامي من براثنه. وكان الشيخ طنطاوى جوهري- تلميذ الشيخ محمد عبده- مثالا للفريق الأول، بينما كان الشيخ مصطفى صبري مثلا للفريق الثاني.[١٥٤]

- *الأخلاق*: وهى قضية ثارت مع اعتقاد راسخ بمكيدة أعدها الغرب لهدم الأخلاق والقيم تحت تسميات عدة، منها الفن، تقاليد المجتمع الراقي، التربية النفسية الحديثة ، وغيرها من آثار الحضارة الغربية في زلزلة قواعد المجتمع وإفشاء الفساد الحسي (المخدرات مثلا) والمعنوي أيضا. وراج ذلك رواجا كبيرا لم تعرفه الأمة قبل الحرب العالمية الأولى وتحدثت عنها الصحف والمجلات بكل أنواعها أمثال الهلال التي عرضت لمذاهب استحدثها "مرضى النفوس والهدامون" من الغربيين في صور جذابة تستهوى الشباب وانتشر نوع من الأدب الهدام في شكل القصص الرخيص. وفى المقابل، تنبيه بعض الكتاب الذين بدءوا حملات تحذيرية إلى ذلك ، من أمثال مقال محمد توفيق دياب[١٥٥] في "الأدب الماجن مفسدة للناشئين"، وكتاب الغمراوي في الرد على طه حسين.

وفى باب رد الشبهات عن الإسلام في المنار بدءا من عام ١٩٠٢م، يرد المنار على ادعاءات تثيرها الجرائد التي يقودها النصارى، وعلى رأسها مجلة الجامعة، حول الإسلام والعلم، ودور الإسلام في نشر الثقافة وغيرها[١٥٦]. وتنصب المنار من جديد نفسها للرد على عدة مطاعن وردت في مجلة (الشرق والغرب) في أول أبريل ١٩١٦م حول أنه إذا ما ارتاب أحد في السنة فإنه ينتفي وجوب طاعة الشريعة، فأكثر الشريعة يتوقف على الأحاديث وإذا ثبت الريب في الأحاديث تزلزلت أركان الشريعة.[١٥٧] وينشر المنار أيضا ملخصاً لمقال "الإسلام يرحب بالنصرانية" الذي نشرته إحدى جرائد التبشير الأمريكية لصمويل زويمر، ويرد عليها المنار موضحا كيف أن هذا الكاتب يبين أن الشرق والمسلمين عطشى للتنصير ولكنهما في حاجة إلى من يقودهم، والمنار ترى أن تلك خدعة لجلب التبرعات من الموسرين لأجل النشاط التبشيري.[١٥٨] وفى المقابل، يغضب النصارى على المنار، خاصة بعد نشرها رسالة طاهر التنير[١٥٩] من بيروت الذي رد فيها على دعاة النصرانية الذين يطعنون في الإسلام في سوريا ويقويهم الدستور، لأن رسالته كان بها بعض ما يجرح النصارى، وردت المنار باعتذارها إذا كان ذلك ما حدث ولكنها لم تكن تعلم بقراءة النصارى للمنار، كما أنه النصارى هم من بدءوا الاعتداء على الإسلام وهم ليسوا من الأجانب بل إن ما يحزن أنهم من أبناء الوطن. ويزيد أن تتقول جريدة "مصر القبطية"[١٦٠] على المنار محاربة النصارى بسبب عطف عزيز مصر على المنار مرددين في ذلك تهمة تعصب المنار ضد الأقباط وهو ما نفته المنار.

وفى عام ١٩١١م، نشرت المنار عددا من المقالات[١٦١] المتتالية ردا على ما رصدته المنار من اتجاه عام لدى القبط في تلك الأعوام ينحو نحو عدم الرضا بالوضع وادعاء الشعور بالاضطهاد، مطالبين إنجلترا بالتدخل لحمايتهم، وعقدهم للمؤتمر القبطي ١٩١٦م في ذات الخصوص، وتهجمهم على الإسلام

والمسلمين في صحفهم، ونشرهم لمناظرات وهمية بين المسلمين والنصارى يفوز فيها النصارى، وكل هذه مظاهر مختلقة رصدتها المنار وحاولت الرد عليها بسلسلة مقالات تحليلية للأسباب التي تكمن وراء تحركات القبط، محللة مزاعمهم بالاضطهاد، وكذلك بنشر مناظرة حقيقية بين عالم مسلم مشهور (هبة الدين) وصاحب مجلة العلم في بغداد، وبالدعوة إلى مؤتمر إسلامي مصري للرد على مزاعم القبط وهو ما حدث بالفعل بعد ذلك. وفى مطلع العشرينيات من القرن، ثارت عدد من المسائل دارت حولها حوارات بين المنار وبين المتفرنجين،ن أهمها تزوج المسلم من كتابية وعدم تزويج المسلمة لكتابي[١٦٢] ، وكذا الدعوة إلى مدنية القوانين وسعى المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين وأصول الشريعة الحاكمة للقوانين كلها.[١٦٣]

وشهدت مسألة ترجمة القرآن جدالا كبيرا في منتصف العشرينيات من القرن، والتي وقف فيها المنار[١٦٤] موقف الرافض المتخوف من أثار ذلك على معاني القرآن، وبيان مفاسد الترجمة، وأقوال الفقهاء فيها، وغرض الترك منها، ومقاصد المتفرنجين من الدعوة إلى مثل تلك الترجمة، وأفتى رشيد رضا بخطورة ترجمة القرآن، وذلك في مقابل جرائد أخرى دافعت عن مسألة الترجمة تلك وأوردت فيها آراء تقضى بصحتها.[١٦٥]

التقريب بين المذاهب: لم تقتصر الحوارات حول الدين على المسلمين وغيرهم إن كانوا أقباطا أو مستشرقين من الغرب، وإنما شملت أيضا حوارات ومعارك واخذ ورد ومناظرات حول نقاط خلافية بين المسلمين أنفسهم، وبالتخصيص بين أنصار المذهبية المنادين بضرورة إتباع أحد المذاهب الأربعة وإلزامية ذلك على المسلم ، وبين من رأى أن التعصب المذهبي يعتبر من البدع التي تهدد الشريعة الإسلامية . وقد دافع عن الرأي الأول الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي وتلامذته ، ودافع عن اللامذهبية الشيخ ناصر الدين الألباني وتلامذته.[١٦٦] كما نتج عن محاولات التقريب بين السنة والشيعة العديد من المناظرات والحوارات بين علماء المذهبين . وصدرت المحاولات الأولى لتحقيق هذا الهدف من السيد جمال الدين الأفغاني ,الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي . وفي أواخر الخمسينات أسست "حركة التقريب" بين المذهبين .[١٦٧]

خاتمة :

تناولت هذه الدراسة أهم الحوارات التي دارت بين أبرز المفكرين في مصر خلال القرن الماضي . وتركزت الحوارات حول محاور رئيسية تفرع منها العديد من القضايا الحيوية التي تمس بشكل مباشر هوية ومعتقدات ومؤسسات الأمة . أول هذه المحاور تمثل في الحوارات حول القديم والجديد أو التقليد والمعاصرة . وانقسم المتحاورون ما بين متمسك بالتراث حفاظا على هوية الأمة وتماسكها واستمراريتها التاريخية ، وبين مناوئ لهذا التراث مشكك في قدرته على تحقيق التقدم والمدنية المنشودة . وانعكس هذا الجدل على قضايا كثيرة عكست صراعا كبيرا بين التيارين: مثل زواج الشرقيين من غربيات ، والزي ، والتقليد والتجديد في الأدب ، والتعليم المختلط ، وتحرير المرأة . وما يزال صدى تلك الحوارات يتردد في الوقت الحاضر حول قضايا مماثلة مثل زواج المصريين من إسرائيليات ، والبحث عن إجابة عما إذا كان للمصريين زي قومي وغطاء مناسب للرأس ، والتعليم المختلط للبنات والبنين . وأحتدم الحوار حول المحور الثاني المتعلق بالتعليم والثقافة ولمس قضايا ما يزال يدور حولها الجدل حتى الآن ، مثل الأسلوب الأمثل في التعليم ، والتعليم الحكومي والأهلي أو الخاص ، والمدارس العربية والأجنبية ، ومجانية التعليم ، وإصلاح الأزهر ونظم التعليم فيه (أو ما يعرف الآن بقضية تطوير مناهج التعليم بالأزهر) ، وتعليم المرأة وحقوقها في المجتمع من تولى المناصب العمومية القيادية إلى حق التمكين في المجتمع والخلع . كما اشتدت حرارة الحوار فيما يعرف بالمعارك الأدبية والثقافية والنقدية والتي عكست بعض الخلافات بين أطراف التيار التجديدي ذاتهم وانقساماتهم بين المدارس الثقافية الغربية المختلفة . وتعتبر المعارك حول الكتب من أكثر جوانب هذا المحور إثارة ، بدءا من "تحرير المرأة" و"الإسلام وأصول الحكم" ، مرورا "بأولاد حارتنا" و"من هنا نبدأ" ، وحتى "آيات شيطانية" [١٦٥] "الخبز الحافي" و"وليمة لأعشاب البحر" ، وقلّما يتناول الحوار أو السجال تقييما للعمل ذاته وقيمته من الناحية الأدبية أو العلمية. وإنما يدار الحوار كمعركة بين طرف يهب للهجوم ضد ما يراه تجاوزا لقيم المجتمع وهدما متعمدا لها ، وطرف يصر على رفض الربط بين الإبداع والقيم ويهب للدفاع عما يراه تقييدا للحرية المطلقة للإبداع والفكر بزعم أنه ليس هناك حدود للإبداع . وشكلت حوارات الانتماء السياسي والنظام السياسي محورا هاما مسّ بشكل مباشر الرابطة الوطنية والقومية والدينية والمؤسسات السياسية للمجتمع التي تعكس قيمه وروابطه. ودار الحوار حول محاولة التأكيد على الرابطة الدينية أو "الجامعة الإسلامية" أمام الخطر الداهم للغرب ومحاولاته تقسيم دار الخلافة ، في مقابل الطرف الرامي إلى انتزاع الاستقلال عن دولة الخلافة داخل إطار إقليمي محدد المعالم وعلى أسس جديدة للانتماء تفصل بين الدين والدولة وتعلي من الوطن والرابطة الوطنية على حساب الأمة ورابطة الدين ، وتستبدل بنظام الخلافة التقليدي نظما سياسية أخرى مستندة إلى أسس علمانية . وما يزال الحوار دائرا حتى الآن حول علاقة الإسلام بالانتماء والنظام السياسي بين من يسعى إلى إحداث القطيعة التامة بينهما (كما في كتابات فرج فوده وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي ورفعت السعيد) وبين

مفكرين من التيار الإسلامي الذين لا يجيزون هذا الفصل . وتطور الحوار حول هذه القضايا على بعض الأصعدة بشكل إيجابي ، خاصة بين التيار القومي والإسلامي وكذلك في دعوة البعض لفك الاشتباك بين تيار الليبرالية وتيار الإسلام وإحداث نوعا من التحالف بينهما (كما ينعكس ذلك في ندوات مركز دراسات الوحدة العربية ، وعلى الأخص الحوار القومي الديني ، وفي بعض مقالات الدكتور وحيد عبد المجيد بالأهرام) .

ويتبين من عرض المسائل التي كانت محلا للحوار أنها مست قضايا جوهرية وأساسية في المجتمع ولم تتناول فقط قضايا فرعية يحتمل الخلاف حولها ويحمد التحاور بشأنها ، وإنما تركز على ما يمكن أن يطلق عليه أسس وأصول وثوابت المجتمع . ومن الغريب أن الكثير من هذه الأصول والثوابت ما يزال الحوار حولها دائرا وما يزال الكثير من ملفاتها مفتوحاً ، وكأن قرناً من الزمان ليس كافيا لرموز الفكر والثقافة في الأمة لكي يتفقوا على حد أدنى من أرضية قيمية مشتركة تتعلق بمسائل لا يحتمل حسمها الانتظار مثل الهوية والانتماء والنظام السياسي ومصدر القيم وغيرها من القضايا الحيوية . ويتبين من أطراف وشكل الحوار تعدد التسميات التي أطلقت على المشاركين فيه . فعلى مدار القرن دار الحوار بين أنصار القديم والجديد ، والمقلدين والمجددين (حتى داخل التيار الواحد) ، والمتفرنجين والإصلاحيين ، بين ممثلي التيار القطري والقومي والماركسي والإسلامي . وفي كثير من الأحيان تحاورت أطراف التيار الواحد فيما بينها ، ولم يكن التيار الإسلامي هو دائما التيار النقيض الوحيد في تلك الحوارات . أما عن شكل وتقاليد الحوار ، فان الحوارات التي دارت على مدار القرن أخذت أشكالا متعددة ما بين سجالات فكرية على صفحات الجرائد والمجلات ، وكتب وكتب مضادة – وهو الشكل الغالب – إضافة إلى المناظرات المباشرة بين ممثلي تيارات فكرية معينة (لعل أشهرها حديثا المناظرة بين أنصار الدولة المدنية وأنصار الدولة الدينية) ، والندوات الحوارية . كما أخذ الحوار في كثير من الأحيان شكلا ثنائيا على هيئة سجال فكري حول قضية معينة بين طرفين مفردين ، وفي أحيان أخرى يكون الحوار من الاتساع بحيث يشارك فيه عدد كبير من الأطراف ، ثم ينتهي بعد عدة مقالات ، دون تحديد لما أتفق عليه أو متابعة لما أختلف حوله ، ودون معرفة الخطوة التالية للحوار . وتثير هذه الملاحظة مسألة الهدف من الحوار . ليس من المبالغة القول أن كثير من الحوارات أو أن الحوار بشكل عام كثقافة وتقاليد فَقَدَ هدفه الرئيسي، وهو عرض وجهة النظر المخالفة والاستعداد لتفهم وتقدير أسباب الاختلاف ومحاولة الالتقاء حول حد أدنى من النقاط المشتركة وذلك لأنه لا يمكن الوصول للحل الأمثل دون سدّ نواقص رأى أو رؤية من خلال رأى مغاير أو رؤية مغايرة – وتحول إلى معارك شخصية الهدف منها تحقير وجهة النظر الأخرى والحط من شأن صاحبها ، وإلى معارك وحروب أيديولوجية طاحنة تعكس حالة من الصراع والتنازع بين التيارات المتحاورة ، يتم خلالها ممارسة الإدانة والتكفير والتحقير من قبل الطرفين "المتحاورين" ، الأمر الذي يجعل من الحوار وسيلة

ليست للتقريب والتآلف ، وإنما لتكريس القطيعة والصراع وتأكيد عدم الثقة بين التيارات الفكرية المتحاورة في المجتمع. ومن الواضح أن إرث القرن الماضي من الحوارات كان مثقلا ثقل ما حمله هذا القرن من أحداث وتحولات وإحباطات .

المصادر

[١] أتوجه بالشكر الوفير للباحثتين المساعدتين أ. آمال الشيمي وأ. أسماء عبد الرازق لمساهمتهما القيمة في هذا البحث .

[٢] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام الجامعة العربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، صـ ١٩٠-٢١١، وأنظر أيضا، محمد رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، القاهرة، مطبعة المنار، ١٩٠٦.

[٣] المنار، المجلد الخامس، الجزء التاسع، صـ ٣٣٨-٣٤٣ .

[٤] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، صـ ٢٥٦-٢٨٧ .

[٥] المنار، المجلد ٧، الجزء ١١، صـ ٤٢٧-٤٢٨ .

[٦] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، صـ ٢٥٦-٢٨٧ .

[٧] "شيخ الأزهر يعترض على القبعة"، الأهرام ١٩٥٢/١٠/١٢.

[٨] حول هذا السجال أنظر ، "الطربوش لا يصلح غطاء للرأس"، الأهرام ١٩٥٢/٩/٩ ، "تجار الطرابيش يدافعون عن الطربوش"، الأهرام ١٩٥٢/٩/١٣، "القبعة بدلاً من الطربوش" الأهرام ١٩٥٢/١٠/٩ ، حافظ محمود، "الدين والسياسة والقبعة"، الأهرام ١٩٥٢/١٠/١٦، إبراهيم الدسوقى أباظة ، "دفاع عن الطربوش"، الأهرام ١٩٥٢/١٠/١٨ ، محمد فرحات، "القبعة أم الطربوش؟: رأى الإمام محمد عبده"، الأهرام ١٩٥٢/١٠/١٩ ، عبد الفتاح السيد، "الطربوش بين الأمس واليوم"، الأهرام ١٩٥٢/١٠/٣٠ ، عبد المحسن السهلى، "الطربوش هل هو زى خاص بالمسلمين"، الأهرام ١٩٥٢/١١/١٧ .

[٩] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، صـ ٢٧٢ .

[١٠] المرجع السابق، صـ ٢٧٣ .

[١١] المرجع السابق، نفس الصفحة .

[١٢] المرجع السابق صـ ٢٧٧-٢٨٧.

[١٣] أنور الجندى، المعارك الأدبية فى النثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٦٦، صـ ٤٠٧.

[١٤] المرجع السابق، صـ ٤٣٠-٤٣٣ .

[١٥] المرجع السابق ، صـ ٤٣٤ .

[١٦] المرجع السابق ، صـ ٤٥١-٤٦٤ .

[١٧] المرجع السابق ، صـ ٤٤١-٤٥٠ .

[١٨] المرجع السابق، هامش صـ ٤٥٠ .

[١٩] المرجع السابق ، صـ ٥٥٩-٥٦٥ .

[٢٠] المرجع السابق ، صـ ٥٦٦-٥٧٧ .

[٢١] المرجع السابق ، صـ ٥٧٨-٥٩٣ .

[٢٢] المرجع السابق ، صـ ٦٣٧-٦٧٦ .

[٢٣] المنار، م ٣٠ ، ج٢، ١٩٢٩ صـ ١١٥ .

[٢٤] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢،مرجع سابق، صـ ٢٦١-٢٦٣ .

[٢٥] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية ، الجزء الأول، من الثورة العرابية إلى قيام الحرب العالمية الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، صـ ٢٩٣ . ,انظر كتاب محمد جلال كشك ، جهالات عصر التنوير: قراءة في فكر قاسم أمين وعلى عبد الرازق ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامي ، ١٩٩٠ .

[٢٦] المنار، م ٢، ج ١٨، ١٨٩٩/٧/١٥ .

[٢٧] المنار، م ٢، ج ٢٤، ١٨٩٩/٨/٢٦ .

[٢٨] المنار، م ١٨، ج ٣، ١٩١٦. صـ ٢٢٧-٢٣٣ .

[٢٩] المنار، م ٣٠ ، ج٧، ، صـ ٥٣٥-٥٤٥ .

[٣٠] المنار، م ٣٠ ، ج٨، صـ٦١٠-٦٢٤ .

[٣١] عبد الحميد حمدي إبراهيم وشفيق حنين تادرس، البلاغ الأسبوعي، أعداد ١٩٢٩/٧/١٧، ١٩٢٩/٨/٧، ١٩٢٩/٨/١٤.

[٣٢] د.نوال السعداوي ود.هبه رؤوف عزت ، المرأة والدين والأخلاق ، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت : دار الفكر، ٢٠٠٠. من الإشكاليات المتعلقة بالمرأة والتى أثارت جدالا كبيراً: إشكالية تولى المرأة القضاء والتي ما زالت مستمرة الى يومنا هذا بين مؤيد (أمثال د.حمدى زقزوق، د.عبد المعطى بيومى، محمد رأفت عثمان ، إسماعيل الدفتار) وبين رافض (أمثال د.إبراهيم هلال ود.احمد محمود كريم) وبين آراء لم تتبلور بعد وهى بالأخص آراء رجال الدين (أمثال الشيخ نصر فريد واصل والشيخ محمد سيد طنطاوى) .

[٣٣] المنار، م ١ ، ١٨٩٩، صـ٥٦-٦١ .

[٣٤] المنار، م٥، ج٣ ، صـ١١٠-١١٤، ج٤ صـ١٤٩-١٥٣، ج٥ صـ١٩٣، ج٨ صـ٣٠٨ -٣١٢.

[٣٥] المنار، م ٦، ج١٣، صـ ٥١٧-٥٢١، ١٩٠٣/٩/٢٢ .

[٣٦] "المدارس المصرية لا تربى رجالا مستقلين: رد على المقتطف"، المنار، م٦، ج١٥، صـ٦٠٢-٦٠٦.

[٣٧] نبوية موسى، البلاغ الاسبوعى، ١٩٢٧/٤/١٥، صـ٢٧-٢٩.

[٣٨] مصطفى غلاب، البلاغ الاسبوعى، ١٩٢٧/٥/٦، صـ ٨-٩.

[٣٩] المنار، م ٥ ، ج١٣، صـ ٥١١-٥١٤.

[٤٠] الاتجاهات، ج٢،صـ ٢٦٧-٢٧٥.

[٤١] عن الحوار حول مجانية التعليم فى ذلك الوقت: محمود العزب موسى، "طه حسين يهدى الشعب مجانية التعليم"، الأهرام ١٩٥٠/١/١٣ ، أحمد الصاوى محمد، "مجانية التعليم وأثرها على المستوى الاجتماعى للفرد"، الأهرام ١٩٥٠/٢/٢٧ ، محمد على عامر، "مجانية التعليم وتكافؤ الفرص"، الأهرام ١٩٥٠/١/٣٠، عبد اللطيف بدوى، "مجانية التعليم بين التفاؤل والتشاؤم"، الأهرام ١٩٥٠/٢/١٣، زهير صبرى، "مجانية التعليم: ليكن التعليم الابتدائى إجبارياً"، الأهرام ١٩٥٠/٢/١٤، "إرجاء تشريع مجانية التعليم لدراسة أعبائه المالية"، الأهرام ١٩٥٠/٥/٢، "طه حسين يعلن: نحن فى عصر لن يباع فيه التعليم"، الأهرام ١٩٥٠/٥/٨ ، "طه حسين يقرر التعليم للجميع"، الأهرام ١٩٥٠/٨/٨، "طه حسين يقول: أصبح التعليم حقاً مباحاً فمتى يصبح حقاً ممكناً؟"، الأهرام ١٩٥٠/٨/١٣، راشد البراوى، "الشعب يسأل القادرين والأغنياء متى يصبح التعليم حقاً ممكناً؟"، الأهرام ١٩٥٠/٨/١٩، أحمد عطية الله، "قصة مجانية التعليم"، الأهرام ١٩٥٠/٨/١٧ ، طه حسين، "التعليم حق طبيعى لكل إنسان"، الأهرام ١٩٥٠/٨/٢٣ .

[٤٢] محمد غلاب "حول تعميم الثقافة "، الأهرام ١٩٦٢/٤/٦، محمد الخفيف، "الثقافة العامة سلاحنا فى معركة الفكر العالمى"، الأهرام ١٩٦٢/٥/٢٨ ، محمد عطا، "مشكلات تطوير الثقافة الوطنية" ، الأهرام ١٩٦٢/٨/١٩ ، محمد فتحى الشنيطى، "دور الثقافة فى المجتمع الاشتراكى"، الأهرام ١٩٦٢/٩/١٣، أحمد فارس، "قضايا التربية والتعليم: الثقافة الوطنية وتعليم اللغات الأجنبية"، الأهرام، ١٩٦٢/٩/٢٢.

[٤٣] أنظر سلسلة مقالات مايسة عبد الرحمن في الأهرام بدءاً من ١٩٩٣/٣/٢٨.

[٤٤] أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق ، صـ١٩٩– ٢١٨.

[٤٥] السياسة الأسبوعية صـ٣٦٠.

[٤٦] السياسة الأسبوعية صـ ٣٧٣.

[٤٧] الهلال، فبراير ١٩٠٢ صـ٣٢١.

[٤٨] مما كتب فى الحوار حول اللغة العربية: إبراهيم عطايا، "بين الفصحى والعامية"، الأهرام ١٩٥٠/٣/٣ ، وعمر عبد العال يوسف، "الحديث بالعربية الفصحى بين الاستخفاف والتكلف"، الأهرام ١٩٥٠/٥/١٤ ، وأحمد صفوت، "اللغة الفصحى واجب إحياؤها"، الأهرام ١٩٥٠/٥/١٩ ، وعلى الجندى، "بين الفصحى والعامية"، الأهرام ١٩٥٠/٥/٢٣ ، ومحمود تيمور، النزاع من بين الفصحى والعامية فى الأدب المصرى الحديث، الهلال، ج٩، م٤١، صـ١١٨٥، ١٩٩٣. أنظر أيضا محمد محمد حسين ، حصوننا مهددة من داخلها ، سوريا : مؤسسة الرسالة ، ط ٧ ، ١٩٨٢ . وقد صدرت الطبعة الاولى من الكتاب في ١٩٦٧ .

[٤٩] إبراهيم عبدالقادر المازني ، قبض الريح ، القاهرة ، دار الشعب ، ١٩٧١ .

[٥٠] محمد محمد حسين ، مرجع السابق، صـ ٢٣٠–٢٥٢ .

[٥١] المرجع السابق ، صـ ٢٥٣–٢٧٦ .

[٥٢] المرجع السابق ، صـ ٢٧٧–٢٨٣ .

[٥٣] المرجع السابق ، صـ ٢٨٤–٢٩٤ .

[٥٤] المرجع السابق ، صـ ٢٩١–٢٩٤ .

[٥٥] الأهرام ١٩٣٩/٦/٢٠ .

[٥٦] فى تفاصيل المعركة، انظر أنور الجندي، المعارك الأدبية ، مرجع سابق ، صـ ١٢٧–١٣٦، وكلا من الجهاد والرسالة أعداد يناير وفبراير١٩٣٣.

[٥٧] فى تفاصيل المعركة انظر أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ١٣٧–١٤٦، والهلال مجلد (٣٩) وكتاب طه حسين، قادة الفكر ١٩٢٦، والمنار، م٢٧، ج٥، أبريل ١٩٢٦، والرسالة نوفمبر ١٩٤٣.

[٥٨] أنظر التفاصيل في أنور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق ، صـ ١٦٦–١٦٩ ، والرسالة ، أعداد يونيو–يوليو ١٩٣٧.

[٥٩] في معارك ادبية اخرى اثيرت حول كتب غير تلك التى نذكرها فى هذا الموضوع، انظر معركة حول كتاب (النثر الفنى) بين زكى مبارك وفريد وجدى ولطفى جمعة فى المعارك صـ٦٠–٣٦٧، البلاغ ، اعداد اغسطس، وسبتمبر، اكتوبر ١٩٣١ ، معركة حول كتاب (أوراق الورد) بين مصطفى صادق الرافعى ولطفى جمعة وابراهيم المصرى، فى المعارك صـ ٦٨–٣٧٢ المساء اعداد شهرى ابريل– ويوليو ١٩٣١ ، معركة حول كتاب (ثورة الادب) بين فريد وجدى والدكتور هيكل، فى المعارك صـ٧٣–٣٨٣، الأهرام يونيو– يوليو١٩٣٣ ، معركة حول كتاب (مع المتنبى) بين محمود شاكر وطه حسين، فى المعارك صـ٨٤–٣٨٧، البلاغ فبراير ١٩٣٧ ، معركة حول كتاب (مستقبل الثقافة فى مصر) بين طه حسين وساطع الحصر وزكى مبارك، فى المعارك صـ٣٨٨–٤٠٣، الرسالة اعداد يوليو واغسطس ١٩٣٩.

[٦٠] أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ٣١٣ —٣١٧.

[٦١] المرجع السابق، صـ٣١٨–٣٢٨، فى تفاصيل المعركة انظر أيضا جريدة السياسى اليومية أعداد شهري أغسطس وسبتمبر ١٩٢٥. وحول المعارك الفكرية التي نشبت حول كتاب علي عبد الرازق، أنظر، محمد عمارة، معلركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٩.

[٦٢] فى تفاصيل المعركة التى وصلت الى خطاب سعد زغلول واستجوابات البرلمان فى امرها، انظر أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ٣٢٩–٣٥٩، والأهرام نوفمبر ١٩٢٦، والسياسة ، وكوكب الشرق اعداد اشهر مارس وحتى سبتمبر ١٩٢٦.

[٦٣] الاهرام ١٩٩٠/٣/٣ .

[٦٤] الأهرام ١٩٩٠/٣/٧ .

[٦٥] النور ١٩٩٠/٣/١٤ .

[٦٦] في الحوار حول كتاب "آيات شيطانية" لسلمان رشدى، انظر عل سبيل المثال: روزاليوسف ١٩٨٩/٢/٢٧ ، الأهرام ١٩٨٩/١/٣/١ ، المصور ١٩٨٩/٢/٢٤، المصور ١٩٨٩/٣/٣ ، الأهرام ١٩٨٩/٢/٢٨، الوفد ١٩٨٩/٢/٢٤ ، الأهرام ١٩٨٩/٢/٢٧، الأهرام ١٩٩٠/٣/٣.

[٦٧] اللواء الإسلامي ١٩٩٢/١/٩ .

[٦٨] الأهالي ١٩٩٢/١/٨ .

[٦٩] الأخبار ١٩٩٢/١/١٠ .

[٧٠] انظر فى ذلك : - الأهرام أعداد (١٩٩٠/٣/٣ - ١٩٩١/١٢/٢٧ - ١٩٩٢/١/١ - ١٩٩٠/٣/٢٨ - ١٩٩٠/٣/٧) - الجمهورية، ١٩٩٠/٣/٣١ - الوفد، ١٩٩٢/١/٣ - اللواء الإسلامى، ١٩٩٢/١/٣- النور، ١٩٩٠/٣/١٤ - الأخبار أعداد (٩٠/٣/٢١ - ١٩٩٢/١/١٠) - الأهالى أعداد (١٩٩٢/١/١ - ١٩٩٢/١/٨).

[٧١] النور ١٩٩١/٧/٣ .

[٧٢] المصور ١٩٨٩/٣/٣ .

[٧٣] الأهالى، ٩٣/٤/٧ - ٩٣/٤/١٤ - ١٩٩٣/٤/١٣.

[٧٤] أكتوبر ١٩٩٣/٧/٢٥ .

[٧٥] لطفي الخولي ، الأهرام ١٩٩٣/٤/٧ .

[٧٦] عقيدتى ، ٩٣/٤/٦ - ٤/٢٧، الحقيقة، ٩٣/٥/١، الوفد، ٩٣/٤/٨. أنظر أيضا كتاب محمد جلال كشك، قراءة في فكر التبعية: الرد على سلامة موسى وعلى عبد الرازق ونصر حامد أبو زيد والعشماوي، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي،١٩٩٤.

[٧٧] آفاق عربية ، ١٩٩٧/٤/٢٤.

[٧٨] د.عبد الوهاب المسيرى ود.عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات القرن الجديد، بيروت دار الفكر، ٢٠٠٠ . انظر أيضا على سبيل المثال : طارق البشرى، الحوار الإسلامى العلمانى، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٦، و"مصر بين الدول الدينية والمدنية"، مناظرة بمعرض القاهرة الدولى للكتاب، إدارة المناظرة د.سمير سرحان ١٩٩٢/١/٨، الشيخ محمد الغزالى، مأمون الهضيبى، محمد عمارة ، فرج فوده، محمد خلف الله . وعن الجدل حول أنظر أيضا ، فرج فودة، حوار حول العلمانية، القاهرة، دن ، دت ، فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦، وغالي شكري ، أقنعة الإرهاب: البحث عن علمانية جديدة ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، وفهمي هويدي، المفترون: خطاب التطرف العلماني في الميزان، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦، يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجه: رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين، تونس، الطباعة الحديثة، ١٩٩٥، ومحمد جلال كشك، قراءة في فكر التبعية: الرد على سلامة موسى وعلى عبد الرازق ونصر حامد أبو زيد والعشماوي، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤. وحول أهم ما صدر عن العلمانية، أنظر محيي الدين عطية، "العالمانية: ببليوغرافيا منتقاة"، إسلامية المعرفة، سنة ٢، عدد ٥، يوليو ١٩٩٦.

[٧٩] د. عبد الرازق عيد ود. محمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر ١٩٩٩. يشير الدكتور عبد الرزاق الى حوارات أخرى قديمة حول ذات المعنى بين محمد عبده وفرح انطون صـ٥٥-٤٨. فى نفس الحوار، انظر على سبيل المثال : - د.فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩. د. حسن حنفى، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر، فى كتاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز الدراسات والوحدة العربية، ط٢،١٩٨٦، والبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩٩، ترجمة كريم زغلول، دار النهار للنشر، بيروت: ١٩٧٧، وعلى عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٨٢، ووحيد عبد المجيد، الديمقراطية فى الوطن العربى، مجلة المستقبل العربى، العدد ١٣، اب١٩٩٠، ود.محمد عبد الجبار، الديمقراطية، صحيفة البديل الإسلامى، ٢٠حزيران ١٩٩١، وعلى

خليفة الكوارى، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، مجلة المستقبل العربى، العدد١٦٨ فبراير١٩٩٢ ، والشيخ محمد مهدى شمس الدين، حوار حول العلمانية والشورى والديمقراطية، منبر الحوار، العدد ٣٤، ١٩٩٤.

[٨٠] حول الحوار عن الربا والفائدة، انظر على سبيل المثال ، سيد قطب، تفسير آيات الربا، دار الشرق: القاهرة، بيروت: ١٩٨٣ ، تقرير مجلس الفكر الإسلامى الباكستانى:إلغاء الفائدة من الاقتصاد، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز ، جده : ط٢، ١٩٨٤ ، أبو الأعلى المودودى، الربا، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٧٩ ، محمد نجاة الله صديقى، لماذا المصارف الإسلامية؟، ترجمة رفيق يونس المصرى، فى كتاب قراءات فى الاقتصاد الإسلامى، جامعة الملك عبد العزيز، جدة ١٩٨٧ ، محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدى عادل، ترجمة سيد محمد سكرن، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، واشنطن،ط٢، ١٩٩٠ ، محمد الغزالى، الوسيط، تحقيق احمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة،١٩٩٧ ، طارق الجمعى ، أفكار ماركسية فى الميزان، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠، د.رفعت سعيد العوضى، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الإسلامى، ١٩٨١ ، د.حسن العنانى، سبب تحريم الربا وعلاقتة بوظيفة المال، مطابع الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، عيسى عبده إبراهيم، الربا فى الإسلام وفى النظريات الاقتصادية الحديثة، الدار الكويتية، الكويت : بيت التمويل الكويتى ١٩٦٠ ، .رفيق يونس المصرى ود.محمد رياض الأبرش، الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩ .

[٨١] د.رضوان السيد ود.عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسى العربى، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت، دار الفكر ٢٠٠.

[٨٢] د.محمد سعيد رمضان البوطى ود.طيب تيزينى، الاسلام والعصر: تحديات وافاق، سلسلة حوارات لقرن جديد ، بيروت: دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٩٩ .

[٨٣] فى هذا الحوار، انظر على سبيل المثال : –د.جمال عطية ود.وهبه الزحيلي ، تجديد الفقه الاسلامى، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر ٢٠٠٠، إقبال بركة، "قضايا إسلامية: الاجتهاد، المعاصرة، الشرعية" حوارات طويلة مع (١٣) مفكرا وعالما إسلاميا بدأتها على صفحات "صباح الخير" منذ عام ١٩٨١، شارك فيها مصطفى محمود، احمد حسن الباقورى، زكى نجيب محمود، عبد الرازق نوفل، طارق البشرى ، احمد كمال ابو المجد، فرج فودة، محمد سعيد العشماوى وغيرهم، القاهرة: روزاليوسف، ١٩٨٧ ، د.على جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، دار الهداية: القاهرة ١٩٩٣ ، د.يوسف القرضاوى، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الاسلامية ١٩٩٤، عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، الكويت:دار القلم، ط٣، ١٩٧٢، الأمام الشاطبى، نظرية المقاصد عند الأمام الشاطبى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠ ، محمد مهدى شمس الدين، الاجتهاد فى الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الثالثة ١٩٩٠ ، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج فى تقويم التراث، المركز الثقافى العربى، رباط – بيروت، ط٢، د.ت ، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربى، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط٣، ١٩٩٠ ، د.احمد الريسونى ود.محمد جمال باروت، الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، سلسة حوارات لقرن جديد ، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

[٨٤] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٨.

[٨٥] "الاصلاح الاسلامى"، المنار، ١٨٩٩/٤/٨، العدد ٥ ، ص ٦٥–٧٢ السنة الثانية .

[٨٦] "الاصلاح الاسلامى بعدل القوام او التكافل العام"، المنار، العدد ١، السنة ٢، ١٨٩٩/٤/١٥ ص٨١–٨٨.

[٨٧] رشيد رضا، "استنهاض همم"، المنار، عدد ١، السنة ٢، ١٨٩٩/٨/٥ ص ٣٢٩–٣٣٢.

[٨٨] رشيد رضا، "ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"، المنار، ص٢٨–٦٣٣/ ٤٩–٦٥٥/ ١٧–٦٨١/ ٦٩٦–٧٠٤/ ٢٢–٧٣/، "الاصلاح المطلوب" ص٧٤٠–٧٥، الاصلاح الدينى المقترح على مقام الخلافة الاسلامية" ص٦٤–٧٧١/ ٨٨–٧٩٤.

[٨٩] "الجامعة الإسلامية وأراء كتاب الجرائد فيها"، المنار، عدد٢٢، السنة٢، ١٨٩٩/٨/١٢ ص ٦٤–٧٧١/ ٨٨–٧٩٤.

[٩٠] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١، مرجع سابق، ص٢١ .

[٩١] المرجع السابق ، نفس الصفحة .

[٩٢] محمد رشيد رضا، "الدين والدولة او الخلافة والسلطنة"، المنار، م١٩، ج ٢٣، ٢/٨/ ١٨٩٩صـ٥٣-٣٦٠.

[٩٣] المنار، رشيد رضا، تحريف الكلام عن مواضعه، عدد ٢٥ السنة٢،١٨٩٩/٩/٢صـ٨٥-٣٩١ .

[٩٤] "محاورة فى دعوى ضرر الدين والجامعة الاسلامية، المنار، م الاول، صـ٢٨٤ .

[٩٥] "الجامعة الاسلامية"، المنار، م١٠، ج٣ ، صـ٢٠٠-٢١٤ .

[٩٦] الانقلاب العثمانى الميمون بخلع عبد الحميد (رأى جرائد مسلمى الهند فيه)، المنار، م١٢، ج٤ ، صـ٢٩٧-٣١٤.

[٩٧] الانقلاب الميمون واثر السلطان عبد الحميد فى الدولة ومقاومته للدستور (استدراك على المنار)، المنار، م١٢، ج٥ ، صـ٤٠-٣٤٩.

[٩٨] الانقلاب العثمانى الميمون ورأى صاحب جريدة الوطن الهندية فيه وفى عبد الحميد خان، المنار، م١٢، ج٦، صـ٤٥٠-٤٧٢.

[٩٩] "اليد القومية فى مصر" البلاغ الاسبوعى ، ١٩٢٩/٦/١٩، صـ١٦ ، "الدعاية الوزارية فى انجلترا" البلاغ الأسبوعى، ١٩٢٩/٦/٢٦، صـ١٦ ، "كتاب ردا على كتاب" البلاغ الاسبوعى، ١٩٢٩/٧/١٠، صـ١٦ .

[١٠٠] من أمثلة ذلك ، عبد الملك عودة، "الديمقراطية والاشتراكية فى الميثاق الوطنى"، الأهرام ١٩٦٢/٤/٢٣ ، "المتناقضات والعمل الديمقراطى فى الوحدة الوطنية"، الأهرام ١٩٦٢/٧/١٥ ، طعيمة الجرف، "الديمقراطية بين الرأسمالية والاشتراكية"، الأهرام ١٩٦٢/٨/٢ ، محمد عصفور، "مصالح الشعب بين الاشتراكيين والديمقراطيين"، الأهرام ١٩٦٢/٨/٢٣ ، محمد انيس، "الديمقراطية داخل التنظيم الشعبى وخارجة"، الأهرام ١٩٦٢/١٢/١٠، لطفى الخولى، "كيف تكون الديمقراطية فى مجتمعنا المعاصر؟"، الأهرام ٦٢/١٢/٢٩.

[١٠١] لطفى الخولى،"لماذا؟ وكيف؟ والى اين؟ ثورة الأيام الأربعة المجيدة (حول صدور القوانين الاشتراكية)" الأهرام ١٩٦١/٧/٣٠ ، و"التقدمية وقوانين الأيام الأربعة الجديدة" ، الأهرام ١٩٦١/٧/٣١، عبد الرازق حسين، "كيف نقيم التوازن بين رئتى المجتمع" الأهرام ١٩٦١/٥/٤، "فى طريق المجتمع الاشتراكى"، الأهرام ١٩٦١/٧/١٥، ، "صحيفة أمريكية تشيد بالقرارات الاشتراكية فى مصر"، الأهرام ١٩٦١/٧/٣٠، "التشريعات الثورية الأخيرة لا تتعارض مع الدين"، الأهرام١٩٦١/٧/٣٠، "الثورة الاجتماعية ومسئولية الشعب (حول صدور القرارات الاشتراكية الجديدة)"، الأهرام ١٩٦١/٧/٣٠.

[١٠٢] لطفى الخولى، "الوجه الديمقراطى والوجه الديكتاتورى"، الأهرام ١٩٦٢/١٢/٣٠ .

[١٠٣] انظر فى ذلك مقالات : "وزير الأعلام والحق فى تعطيل الصحف"، الأهرام ٦٢/٦/٦، "الأسباب الحقيقية لإغلاق الجريدتين فى دمشق"، الأهرام ٦٢/١٠/١٠، "ضوء الحقيقية وسط الظلام فى سوريا"، الأهرام ٦٢/١٠/١١، "مذكرة من صلاح البيطار الى القوس: حكومة دمشق فضحت نفسها بإغلاق الصحف الحرة"، الأهرام ٦٢/١٠/٢٧ .

[١٠٤] من المقالات التى عبرت عن أزمة الصحافة فى لبنان: "أزمة بين الصحافة والحكومة"، الأهرام ٦٤/٥/٢٨، "البرلمان اللبنانى يقر تعطيل الصحف"، الأهرام، ٦٤/٦/١، "استقالة نقيب الصحفيين احتجاجا على تقيد الصحافة"، الأهرام ٦٤/٣/٣، "رأى الأهرام :حرية الصحافة فى لبنان "، الأهرام ٦٤/٦/٣، "رأى الأهرام: تناقض غريب (حول إغلاق الصحف فى لبنان)"، الأهرام ٦٤/٦/٢٢، جمال العطيفى "دور الصحافة فى البناء الاشتراكى للمجتمع"، الأهرام ٦٤/٤/١٧، "رأى الأهرام: الصحافة والنقد" الأهرام ٦٤/٦/١١، "محمد الخفيف، الصحافة وحق النقد"، الأهرام ٦٤/٦/٢٨، "دور الصحافة فى خدمة المجتمع المتكامل"، الأهرام ٦٤/٧/١١، عبد القادر القط، "الدوائر المغلقة فى الصحافة ومشكلة النقد المريض"، الأهرام ٦٤/٧/١٤.

[١٠٥] حول حوارات الدستور والميثاق الوطنى انظر ، لطفى الخولى، "أضواء على معركة الدستور بالمغرب"، الأهرام ٦٤/١٢/٨، احمد فتحى بيهم، "حاجتنا الى محكمة دستوريه عليا لضمان تطبيق الميثاق"، الأهرام ٦٤/٦/٧ ، لويس عوض، "تأملات فى الميثاق"، ملحق الأهرام ٦٤/٦/٨، الأهرام ٦٤/٦/٩، "رأى الأهرام: المناقشة الشعبية لمشروع الميثاق"، سعيد خيال، "أراء فى الميثاق (حول نظام العمد وأهمية إلغائه)"، الأهرام ٦٤/٦/٩، لطفى الخولى، الواقع الذى نبت فيه الميثاق"، الأهرام ٦٤/٦/١١، و"تحقيق: مناقشات مشروع الميثاق الوطنى فى كل مكان"، الأهرام ٦٤/٦/١٣.

[١٠٦] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١، مرجع سابق ، صـ٦٢-٦٦.

[١٠٧] المرجع السابق ، صـ ٨٢-٩٠.

[108] المرجع السابق ، صـ ١٤٦- ١٧٤.

[109] المرجع السابق ، صـ ١١٣-١٢٤ .

[110] المنار، م٣١، ج٦، صـ٤٦٥-٤٧٤.

[111] أنور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ١٧-٦٩.

[112] عبد القادر حمزة، "مكان مصر من العرب والقومية العربية"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٣.

[113] "رأى طه حسين فى العرب: رد طه حسين"، كوكب الشرق ١٩٣٣/٩/٩.

[114] زكى إبراهيم، "ثقافة مصر يجب ان تكون مصرية"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٢.

[115] فتحى رضوان، "لا فرعونية ولا عربية بعد اليوم"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٩.

[116] زكى مبارك، "الثقافة العربية والثقافة الفرعونية"، البلاغ ١٩٣٣/٩/٢٢.

[117] محمد كامل حسين، "لا فرعونية ولا عربية" ،كوكب الشرق ، ١٩٣٣١/١٠/٢.

[118] عبد الرحمن عزام، " أليست مصر عربية"، البلاغ ١٩٣٣/٨/٢٩.

[119] محمد خياط الفلسطيني، البلاغ ١٩٣٣/٨/٩.

[120] ابراهيم المازنى، "مصر والعرب"، البلاغ ١٩٣٣/٩/٩.

[121] محب الدين الخطيب، "القومية العربية ومكانة مصر منها"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٢.

[122] عبد الله عفيفى، "ثقافة مصر هل تكون عربية ام فرعونية"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٦. عبد الله عفيفى، "ثقافة مصر هل تكون عربية ام فرعونية"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٦.

[123] على الجندى، "مصر عربية ولن تكون غير ذلك"، البلاغ ١٩٣٣/٩/٢٧.

[124] سعيد حيدر، "عربية مصر"، البلاغ ١٩٣٣/٩/١٠ .

[125] محمود سيف الدين الايرانى، السياسة الاسبوعية ١٩٣٣/٢/٣.

[126] أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ٥٦-٥٧.

[127] ساطع الحصرى، "مصر والعروبة من ساطع الحصرى الى طه حسين"، مجلة الاسلام ١٩٣٨/١٢/١٩.

[128] الرد على الدكتور طه حسين: بقلم عربى، مجلة زهرة الشرق ١٩٣٩/٢/١٣.

[129] أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، صـ ٦٧-٦٨.

[130] كرم كرم، البلاغ ١٩٣٣/١٠/٢٣.

[131] هانوتو والاسلام، المنار، م٣ ، ١٩٠٠/٦/١٩، صـ٢٥٠-٢٥٣.

[132] هانوتو والاصلاح الاسلامى، المنار، م٣، ١٩٠٠/٧/٢٨، صـ٣٧-٣٤٠.

[133] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١، مرجع سابق، صـ٢٥-١٥١.

[134] أنظر على سبيل المثال ، محمد جلال كشك، مصريون لا طوائف، القاهرة، ١٩٥٠، وسميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩، وميلاد حنا، نعم أقباط، لكن مصريون، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٠، وطارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الوحدة الوطنية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكاب، ١٩٨٠، وفيكتور سحاب، من يحمي المسيحيين العرب، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨١، ووليام سليمان، الشعب الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٢، وفرج فودة وأخرون، الطائفية إلى أين؟، الجيزة، دار المصري الجديد، ١٩٨٣، وأبوسيف يوسف وأخرون، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة، مركز البحوث العربية، ١٩٨٨، وفهمي هويدي، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٠، ورفيق حبيب، المسيحية السياسية في مصر: مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط، القاهرة، يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٠، وغالي شكري، الأقباط في وطن متغير، القاهرة، جريدة الأهالي، ١٩٩٠، ومحمد جلال كشك، ألا في

الفتنة سقطوا: تحليل علمي بالوثائق للفتنة الطائفية، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢، رفعت السعيد، مسلمون وأقباط، القاهرة، مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

[١٣٥] توفيق الحكيم "عودة الوعى: كلمة فى ذكرى عبد الناصر"، الأهرام ١٩٧٤/٩/٢٨، وتوفيق الحكيم "مصر والحياد"، الأهرام، ١٩٧٨/٣/٣.

[١٣٦] محمد احمد فرغلى، "أوافق على اقتراح الحكيم ولكن ليس الان"، الأخبار ١٩٧٨/٣/٨.

[١٣٧] وحيد رأفت، "الحياد المرفوض"، الأخبار ١٩٧٨/٣/١١.

[١٣٨] توفيق الحكيم، "الحياد المطلوب"، الأخبار ١٩٧٨/٣/١٨ [رد على وحيد رأفت] .

[١٣٩] وحيد رأفت ، "قضية الحياد أيضا"، الاخبار١٩٧٨/٣/٢٥.

[١٤٠] د.إبراهيم على صالح، "للأستاذ الحكيم"، الأخبار ١٩٧٨/٣/٢٣.

[١٤١] د.ميلاد حنا، "المستهدف هو عزل مصر... وليس حيادها"، الجمهورية ١٩٧٨/٤/٢٤.

[١٤٢] د.بنت الشاطئ، "شخصية مصر: هل يمكن أن تكون موضع نظر؟!"، الأهرام ١٩٧٨/٤/٢٨.

[١٤٣] د.حسين فوزي، "أفزعني رأى د. وحيد رأفت"، الأخبار ١٩٧٨/٣/٢٣ ، توفيق الحكيم، "هذا هو رأى مصر فى حياد مصر"، أخباراليوم ١٩٧٨/٤/٨، توفيق الحكيم، "ندوات للحياد" الأهرام ١٩٧٨/٤/١٣ ، د.حسين فوزى النجار، "جدل فى حياد مصر"، الأهرام ١٩٧٨/٥/٦ ، توفيق الحكيم، "العروبة بين الوحدة والحياد"، الأهرام ١٩٧٨٩/٤/٢١ ، يوسف ادريس، "الى الكبير الحكيم"، الأهرام ١٩٧٨/٤/٢١ ، عبد العظيم رمضان، "تسالى توفيق الحكيم" ، الجمهورية ١٩٧٨/٤/٢٤ ، توفيق الحكيم، "المفكرون وصورة المستقبل"، الأهرام ١٩٧٨/٥/٧.

[١٤٤] توفيق الحكيم، "كلمة أخيرة ... لا أخرى: هذا هو معنى الحياد الذي أطالب به"، الأخبار ١٩٧٨/٥/١٢.

[١٤٥] لويس عوض، "الأساطير السياسية"، ١٩٧٨/٤/٧.

[١٤٦] رجاء النقاش، القومية العربية والنازية"، المصور ١٩٧٨/٤/٢٧.

[١٤٧] سعد الدين إبراهيم، "الفرق بين الأساطير والتاريخ" الأهرام ١٩٧٨/٥/١٣.

[١٤٨] أحمد بهاء الدين، "عن مصر والعروبة" الأهالي ١٩٧/٣/٢٢، و"مشاغبات قومية أو حكاية العروبة مع الكتاب المصريين"، الأهرام ١٩٧٨/٤/٣٠.

[١٤٩] رجاء النقاش، الإنعزاليون في مصر: رد على توفيق الحكيم ولويس عوض وأخرين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦).

[١٥٠] أنظر منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات : ثورات ، حركات ،كتابات ، الكويت: دار القلم ، ١٩٨٦، صـ ٢٩-٣٠.

[١٥١] محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، صـ ٢٩٥-٢٩٦.

[١٥٢] المرجع السابق، صـ٣٠١.

[١٥٣] المرجع السابق، صـ ٣٠٦-٣١٤.

[١٥٤] المرجع السابق ، صـ٣١٠-٣٤٨.

[١٥٥] السياسة الأسبوعية ١٩٢٧/٤/٢٣.

[١٥٦] المنار ، م٥، ١٩٠٢.

[١٥٧] السنة وصحتها والشريعة مناقبها: رد على دعاة النصرانية بمصر، المنار، م١٩، ج١، صـ٢٥-٥٠، ١٩١٦.

[١٥٨] امانى المبشرين او محاولتهم للموسرين، المنار، م٢٢، ج٤، ١٩١٩، صـ٣١٣-٣١٤.

[١٥٩] نقد عبارة فى المنار والمناظرات بين دعاة النصرانية وعلماء الإسلام، المنار، م١٧، ج٣، ١٩١٤، صـ١٨٨-١٩٢.

[١٦٠] محاربة متعصبى القبط وغيرهم للمنار، المنار م١٧، ج٦، ١٩١٤، صـ٧٨-٤٨٠.

[١٦١] المسلمون والقبط ، المنار، م١٤، ج٣، صـ٨-١١٤، و المؤتمران المصريان القبطى والاسلامى، المنار م١٤، ج٢، صـ٥٩-١١٦ ، و المسلمون والقبط (النبذة الثانية، ٣، ٤، ٥)، المنار ج٣، م١٤، صـ٢٠١-٢٢٦ ، و المسلمون والقبط (النبذة السادسة)، المنار م١٤، ج٣، صـ٢٧٣-٢٩٥ ، و مناظرة عالم مسلم (لدعاة البروتستانت فى بغداد والمؤتمر المصرى)، المنار، م١٤، ج١، صـ١٤-٩٢٢.

[١٦٢] مسألة التزوج بالكتابية وعدم تزوج الكتابى، المنار م٢٣، ج٦، صـ٣٧-٢٤٠.

[١٦٣] مدينة القوانين وسعى المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين، المنار م٢٣، ج٧، صـ٣٩-٥٤٨.

[١٦٤] منشأ فكرة لترجمة القرآن وسببها ، المنار، م٢٦، ج١، ١٩٢٣، صـ ٨١-٤٩٦.

[١٦٥] تابع بحث ترجمة القرآن، المنار، م٢٦، ج٨، صـ ٦٠-٥٨٤.

[١٦٦] انظر على سبيل المثال ، محمد سعيد رمضان البوطي ، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، دمشق ، مكتبة الفارابي ، ١٩٧٠ ، ومحمد عيد عباسي ، المذهبية هي البدعة ، دمشق ، دار الوعي العربي ، ١٩٧٠.

[١٦٧] فى تفاصيل المناظرات بين السنة والشيعة انظر: فى تفاصيل المشادات بين السنة والشريعة انظر ، المنار، م٢٨، ج٥، مسألة القبور والشاهد عند الشيعة:مناظرة بين عالم شيعى وعالم سنى، المنار، م٢٨، ج٦، ١٩٢٥، والرد على مسألة العالم الشيعى للأستاذ الشيخ، صـ٢٩-٤٤٩، المنار، عبد القادر الهلالى، م٢٨، ج٧، صـ١٦-٥٣٣، مصطفى نور الدين، باب المراسلة والمناظرة والانتقاد (لزيادة القبور للترك)، المنار م٢٨، ج٨، صـ٢٥-٦٢٩، دعاية الرفض والخرافات والتفريق بين المسلمين الشيخ محسن الأمينى ،المنار، م٢٩، ج٦،١٩٢٦ ، صـ٢٤-٤٣٢، السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة، المنار ، م٢٩، ج٧، صـ٣١-٥٣٨، المنار، م٢٩، ج٨، صـ ٥٩٥-٦٠٤، أعداء رافضة العلويين للمنار والإرشاد، المنار، م٢٩، ج٨، ، صـ٦٠٤-٦٠٧، عبد الحسين شرف الدين (علام شيعى يطلب المناظرة)، المنار، م٣١، ج٢، الرسالة الأولى للعلاقة السيد عبد الحسين شرف الدين، المنار، م٣٢، ج١، المناظرة بين أهل السنة والشيعة، المنار، م٣٢، ج٢، صـ٤٥-١٦٠، السنة والشيعة والاتفاق بينهما والوسيلة إليه، ورأينا، المنار، م٣٢، ج٣، ورأى علامة الشيعة فيه، المنار، صـ٣٢-٢٣٨.وأنظر أيضا ، عز الدين إبراهيم ، "السنة والشيعة ضحة مفتعلة" ، مجلة العلوم الإسلامية ، ديسمبر ١٩٨٢، والشيخ محمود شلتوت ، "مقدمة قصة التقريب" ، المنتقى ، ع ٣ ، عمر التلمساني ، "التقريب بين الشيعو والسنة واجب الفقهاء الأن" ، المختار الإسلامي ، ع ٣٧ ، سنة ٧ ، ٩-١٠/١٩٨٥ ، والسيد محمد حسين فضل الله ، نحو مفهوم للمذاهب كوسائل لفهم الإسلام والوحدة الإسلامية" ، مجلة التوحيد ، ع ٧ ، ربيع الأول-ربيع الثاني ١٤٠٤هـ.