

محمد قاسم زمان

الفصل الرابع

نطاق النزعة الإسلامية العالمية وحدودها

ولغة العلماء الاستطراذية

في وقت ما من القرن الرابع عشر الميلادي، وصل الرحالة ابن بطوطة، من شمال إفريقيا (1304 - 368)، إلى نيودلهي، عاصمة الدولة الإسلامية في الهند. فعينه السلطان قاضياً لعاصمته الإمبراطورية⁽¹⁾. ويخبرنا ابن بطوطة في رحلته أن هذا التعيين قد حصل رغم أنه كان لا يتحدث بلغة البلد المحلية. وبالإضافة إلى ذلك، وكما أوضح للسلطان محمد بن تغلق (الذي امتد حكمه من عام 1324 إلى عام 1351) فإنه كان من أتباع المذهب المالكي من الفقه السني الذي كان سائداً في موطنه بشمال إفريقيا، بينما كان معظم سكان الهند الشمالية متمسكين بالمذهب الحنفي (ابن بطوطة، ص 513؛ غب، المجلد الثالث، ص 747). ومع ذلك لم يرغب السلطان في إعادة النظر بقراره.

إن تعيين ابن بطوطة قاضياً في دلهي هو تبيان لما كان الباحثون كثيراً ما يصنفونه على أنه الصفة «العالمية» للمجتمعات الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة⁽²⁾. ولم يكن هذا المثل نموذجياً بحال من الأحوال طبعاً لطريقة المعاملة التي يلقاها زائر أجنبي في بلاد بعيدة. ومع ذلك فإنه - مثل حياة ابن بطوطة المهنية ككل - يوحى بوجود مؤثر وفعال للغة للبيان والعلم والمعرفة مشتركة وقائمة منذ زمن طويل، وأفكار مشتركة عما يشكل معرفة ثمينة، وكيف كان يتم تفصيل تلك المعرفة، والحفاظ عليها ونقلها⁽³⁾. فعند انتهاء ترحاله وأسفاره، كان ابن بطوطة «قد زار ما يعادل 44 من البلدان الحديثة»، وقطع في أسفاره نحو 73000 ميل (دَن 1986، ص 3، 12 - الحاشية رقم 2). وبينما يمكن عزو جزء كبير من هذا الانجاز الرائع إلى طاقته وإلى حظه السعيد الذي جرب

تأثيره مرات متكررة، فقد كانت هناك لغة خطاب ومحادثة سهلت ترحاله واستقباله في أماكن غير معروفة له. وهذه «اللغة» هي التي مكنت ابن بطوطة من أن يُعين قاضياً في أرض تبعد آلاف الأميال عن موطنه الأصلي، حتى عندما كان لا يتحدث باللغات المحلية التي يتواصل بها الناس مع بعضهم بعضاً في حياتهم اليومية (4).

ويسعى هذا الفصل إلى تفحص بعض جوانب لغة الخطاب الديني هذه، وكذلك بعض جوانب قصورها ومحدوديتها. وسوف نأخذ ابن بطوطة كدليل لنا هنا. ولكن تركيزي هو على الإسلام الحديث، وليس سلام العصور الوسطى بالدرجة الأولى. ورغم أن ابن بطوطة نفسه لم يكن عالم دين له أي تميز (غب، المجلد الأول ص IX X -؛ ودن 1986، ص 312)، فقد اشترك في تقليد من المعرفة الدينية، وهو تقليد كان من بين الأسس الهامة للرعاية الأبوية التي تمتع بها في دلهي، وكذلك اهتمامه الخاص (الظاهر المعروض في أسفاره كلها) بالحياة المهنية للذين كانوا يشاركونه في ذلك التقليد، وبحظوظهم ومصائرهم. ومنذ زمن طويل قبل ابن بطوطة، وحتى يومنا هذا، ظل علماء الدين المسلمون الباحثون يؤكدون هويتهم، وسلطتهم، وتطلعاتهم للتحدث مع بعضهم بعضاً، ومع أجيال العلماء السابقة لهم في سياق مصطلحات هذه اللغة المشبعة بروح هذا التقليد الجماعي وعبقريته. فما الذي تعنيه رغبة علماء الدين المثقفين تقليدياً بالتحدث بهذه اللغة، والقدرة على استخدامها في سياقات الحدائث الكثيرة التغير بشكل جذري ومستمر؟ وما هي حدود قصور هذه اللغة؟ وما هو الضوء الذي يمكن أن يسلطه فهم نطاق هذه اللغة وحدودها على كيفية إبراز تفاصيل الخطاب الديني في العالم الإسلامي المعاصر؟ هذه بعض لأسئلة التي أرغب في البحث فيها والتعامل معها في هذه المقالة. ولكن الإحساس بعالم ابن بطوطة الخاص يمكن أن يقدم شيئاً من السياق للنظر في هذه المسائل.

حدود عالمية ابن بطوطة

لم تكن دلهي هي المكان الوحيد الذي لقي فيه ابن بطوطة استقبلاً جيداً، ولا حتى المكان الوحيد الذي عمل فيه قاضياً. ففي عام 1341 قرر سلطان دلهي، محمد بن

تغلق، أن يرسله كسفير إلى حاكم الصين، وبذلك أطلقه للشروع فيما ثبت لاحقاً أنه رحلة طويلة، وخطرة، ولكنها مليئة بالأحداث دائماً. فقد حملته تلك الرحلة إلى جزر المالديف، ومالابار، وسومطرة، وأخيراً إلى الصين الجنوبية. وخلال هذا الجزء من أسفاره احتل منصب القاضي المسؤول في جزر المالديف لمدة ثمانية عشر شهراً⁽⁵⁾. ومهما كان بطء إيقاع خطواته في رحلته هذه، فإن حقيقة كونه ينتقل كسفير لسultan دلهي، وكونه عمل قاضياً في المدينة الإمبراطورية، قد جعله اختياراً جذاباً لهذا المنصب في المالديف (ابن بطوطة، ص582، 590؛ وغب، المجلد الرابع: ص834، 843، ودين 1986، ص232). ويدعي ابن بطوطة أنه قد تردد في قبول الخدمة بهذه الصفة. ولكن كان من الواضح أنه يعي مقدار النفوذ العظيم الذي يتمتع به القاضيين سكان المالديف، وكان حريصاً على جذب انتباه الوزير الأعظم إلى مواهبه الخاصة. ولم يبق ابن بطوطة مجهولاً أو مغموراً بسبب توبيخه القاضي للقاضي السابق له، عندما راح يقول عنه «إنه لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة.» (ابن بطوطة، ص581-82، 588؛ وغب، المجلد الرابع، ص833-34، 840). وههنا ما يخبرنا به عن كيفية تصرفه عندما «أرغم» على أن يصبح قاضياً:

عندما عيّنت، بذلت أقصى جهدي لإقامة مواصفات رسوم الشرع. فلم تكن هناك دعاوى قضائية كالتى في بلدنا. وكانت أول عادة سيئة غيرتها هي بقاء النساء المطلقات في بيوت أزواجهن السابقين، حيث كنّ جميعاً يفعلن ذلك حتى يتزوجن أزواجاً آخرين. فمنعت ذلك. وقد مثل أمامي حوالي خمسة وعشرين رجلاً ارتكبوا هذه المخالفة. فأمرت بضربهم وعرضهم في الأسواق، وإبعاد مطلقاتهم عنهم. وبعد ذلك أصدرت إنذارات قضائية صارمة بضرورة أداء الصلوات. وأمرت رجلاً بالانطلاق إلى الشوارع والأسواق بسرعة بعد صلاة الجمعة، وأمرت بضرب أي شخص يكتشفون بأنه لم يؤد الصلاة وعرضه في الأسواق. وأمرت الأئمة والمؤذنين بالمواظبة على أداء واجباتهم، وبعثت برسائل إلى جميع الجزر بتعليمات مماثلة. وحاولت أن أقرر نوعية الملابس التي ينبغي أن ترتديها النساء، ولكنني لم أفلح في تدبير ذلك (ابن بطوطة، ص588؛ وغب، المجلد الرابع، ص840-841).

ويخبرنا ابن بطوطة أن سكان المالديف كانوا مسلمين ذوي عقيدة صحيحة، ونية طيبة، وتمسك بالحق (ابن بطوطة، ص594؛ وغب، المجلد الرابع، ص824). وعلى عكس سكان دلهي، ولكن مثل ابن بطوطة نفسه، فقد كانوا متمسكين بالمذهب المالكي في القانون (ابن بطوطة، ص579؛ وغب، المجلد الرابع، ص830). وكان يجب أن تسهل هذه الحقيقة عمله بينهم. ومع ذلك فبالرغم من لهجة تهنئة الذات فإن الرواية السابقة عن كيفية تصرفه قد تشير إلى حدود قدرة الناس على تحمل تطبيق الشريعة كما يفهمها ابن بطوطة. وفي مكان آخر، عند الحديث عن «الضعف الجسدي» لسكان المحليين، يخبرنا ابن بطوطة عن أناس أغمي عليهم في حضرته عندما أمر ذات مرة بقطع يد سارق (ابن بطوطة، ص574؛ وغب، المجلد الرابع، ص824). ورغم أنه لا يتوقف لوصف تفاصيل تلك الواقعة - وهو بالتأكيد لم يرها بهذه الطريقة - فإن من المعقول أن لدينا هنا مثلاً على العادة المحلية وهي تحدد نطاق معايير الشريعة، حتى في صفوف أناس كانوا فيما عدا ذلك مسلمين «جيدين» بشهادة ابن بطوطة نفسه. فإذا كان يمكن اعتبار شخص ما ممثلاً أصيلاً للتقليد المذهبي الإسلامي وجذاباً لأي موضع محلي معين نظراً لهذا السبب بالذات، فإن تمسكه الحماسي بما يراه معايير ذلك التقليد وأوامره، قد يكون من الصعب أن يتقبله السكان المحليون مع ذلك. فسلفه في منصب القاضي والذي كان ابن بطوطة يرى أنه «لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة»، قد يكون مع ذلك قابلاً للتوفيق بين معايير الشريعة وبين العادات المحلية، أو لترجمة المعايير المذكورة إلى عادات محلية. غير أن ابن بطوطة لم يقيض له أن يبقى طويلاً في جزر المالديف. ورغم أن سبب مغادرته بالدرجة الأولى كان هو المنافسات السياسية التي وجد نفسه متورطاً فيها، فاعله قد واجه عقبة قصور اللغة المعرفية التي سهلت استقباله في بادئ الأمر.

وهذا الشيء نفسه ربما يكون صحيحاً بالنسبة لتجربته في دلهي نفسها، حيث عمل قاضياً لما يقرب من ثمانية أعوام (دُنْ 1986، ص3). وفيما عدا ذلك فإن روايته عن ملاحظاته وتجاربه في الهند كانت غنية. ومن اللافت للنظر فيها أنه لا يخبرنا بشيء يذكر عن تصرفاته في منصب القضاء. كان السلطان يعرف أنه لا يتكلم اللغة المحلية.

فحين له نائبين يساعده في وظيفته كقاض (ابن بطوطة، ص513؛ وغِب، المجلد الثالث: ص747). فقد كان في بعض الأحيان يصدر أحكاماً قانونية، ويؤدي وظائف أخرى مما كان القضاة قد يكلفون به في ذلك الوقت (ابن بطوطة، ص526، 544؛ وغِب، المجلد الثالث: ص762 - 63، والمجلد الرابع: ص789؛ ودَن 1986، ص205). وكما هو الأمر بالنسبة للقضاة الآخرين، فقد كان متوقعاً منه أن يحيل القضايا التي لا تقع - أو لا يُسَمَّح لها أن تقع - تحت طائلة صلاحية الشريعة، إلى سلطات قضائية «علمانية». وكان حاضراً عندما كانت هذه الأخيرة تصدر أحكامها، أو عندما يتم تنفيذ أحكامها⁽⁶⁾. ولكنه في مناسبة واحدة على الأقل شكَا إلى السلطان أنه لم يكن لديه الكثير مما يفعله كقاض (ابن بطوطة، ص522؛ وغِب، المجلد الثالث، ص759)، ومن الممكن أن منصبه في دلهي كان فخرياً احتفالياً أكثر منه حقيقياً. فحتى مع نائبيه ربما كانت هناك قيود تحدُّ من قدرة قاضٍ مالكي أجنبي على تأدية عمل فعال في بيئة إمبراطورية، هندية شمالية، حنفية المذهب.

لقد رأينا حتى الآن في تعيين ابن بطوطة القادم من شمال إفريقيا في منصب قضائي في دلهي مثلاً يوضح لنا النزعة العالمية الإسلامية في عصور ما قبل الحداثة (ولاحظنا في هذا السياق قيوداً معينة تحد من هذه النزعة العالمية). ولكن ليست هذه هي الطريقة الوحيدة لتفسير هذا الأمر. فابن بطوطة لم يكن الأجنبي الوحيد الذي حظي برعاية السلطان التكرمية في دلهي في ذلك الوقت. ومع ذلك فإن محمد بن تغلق، السلطان الذي منح رعايته لابن بطوطة وغيره، كان بعيداً عن تمثيل المعيار في هذا المجال وفي مجالات كثيرة أخرى. وكما يلاحظ بيتر جاكسون، فإن هذا السلطان قد «بذل جهوداً أعظم من جهود أي حاكم آخر لدلهي كي يجتذب لخدمته مسلمين من كل بقاع العالم الإسلامي» (1999، ص294). ولكن هنوداً كثيرين كانوا بالمثل قد تلقوا رعايته. وكما يجادل جاكسون، فإن جوانب الرعاية هذه كانت «ذراعين لسياسة تهدف إلى خلق وزن مقابل لتأثير النبلاء المسلمين الهنود، لان السلالة التغلقية لم تكن قد وصلت إلى الحكم إلا قبل ذلك ببضعة أعوام، وفي مواجهة معارضة عنيدة من المسلمين الهنود» (ص294). وهكذا فإن استقبال ابن بطوطة في دلهي ليس تعبيراً

عن تجسيد مادي دائم للنزعة العالمية الإسلامية، ولكنه يقع في مكان أفضل هو نقطة الالتقاء بين طموحه من جهة وجدول الأعمال السياسي للسلطان، من جهة أخرى. وكما لاحظنا، بالإضافة إلى ذلك، فربما كانت هناك قيود على كمية النزعة العالمية لدى القاضي المغربي التي يمكن إن تكون مقبولة لدى المتأثرين بوجوده بين ظهرانيهم.

ومع ذلك، فإنه إذا كان من واجبنا أن لا نبالغ في جاذبية هذه النزعة العالمية، فإننا لا ينبغي أن نهمل أهميتها كذلك، وحتى لو كانت مواهب ابن بطوطة تتناسب جيداً مع أهداف السلطان السياسية المحددة، فإن الشيء الجدير بالتركيز عليه هو وجود لغة خطاب مفهومة عبر المجتمعات الإسلامية جعلت هذا التناسب ممكناً. وبالطبع لم تكن دلهي وجزر المالديف هي الأماكن الوحيدة التي فتحت هذه اللغة أبوابها لابن بطوطة. بل إن روايات أسفاره مليئة بأمثلة مشابهة. وعلى سبيل المثال، فبين الجماعات الإسلامية على ساحل ملابار، وجد نفسه في حضور الحكام المسلمين المحليين، ولكن أيضاً مع صوفيين وعلماء من أماكن نائية. ذلك أن أناساً مثل «الفقيه التقي من موغاديشو... الذي أمضى أربعة عشر عاماً يدرس في مكة، وعدداً مماثلاً من الأعوام في المدينة... ورحل إلى الهند والصين» كانوا كالمراة يعكسون بعض نزعة ابن بطوطة العالمية، وقدرته نفسها على العثور على بيت وعلى صوغ علاقات في أماكن بعيدة (ابن بطوطة، ص 561، وغب، المجلد الرابع، ص 809). وهو يتحدث عن حضور مناقشات في المذهب الفقهي الشافعي - وهو مذهب سني آخر واسع الانتشار كان سائداً في آسيا الجنوبية - بحضور سلطان محلي مسلم في سومطرة، ويصف جماعات من المسلمين، وفقهاءهم وقضاتهم في الصين (ابن بطوطة، ص 619، 627، 646؛ وغب، المجلد الرابع، ص 878، 888 - 910)، وكل ذلك أثناء تقديمه صوراً مذهلة عن مدى ترابط أنحاء عالمه:

ذات يوم [في فو - شو في الصين]... وصلت سفينة كبيرة تعود لقاضٍ من أكثر الناس حظوة باحترام [المسلمين المحليين]... وسئلتُ إن كنت أوافق على استقباله... ودهشت عند سماع اسمه، ولكن عندما تحدثنا... خطر بيالي أنتي اعرفه... فقلت: «من أي بلد أنت؟» فقال: «من سبته»، فقلت له: «أنا من طنجة». فحياني

مرة أخرى وبكى، وبكى أيضاً، وقلت: «هل زرت الهند؟» فقال: «نعم، كنت في العاصمة دلهي» وعندما قال لي ذلك تذكرته فقلت: «هل أنت البشري!» فقال: «نعم..» كان قد جاء إلى الهند مع خاله أبي القاسم، من مرسيا. وكان عندئذ صغيراً ودون لحية. ولكنه كان واحداً من أقدر الطلاب؛ وكان قد حفظ الموطأ [كتاب أصول الفقه المالكي] ... وفيما بعد لقيت أخاه في بلاد السودان. وكم كان الفرق بينهما بعيداً! (ابن بطوطة، ص 637 - 638؛ وغِبِّ، المجلد الرابع، ص 899 - 900؛ وانظر أيضاً دَنْ (1986، ص 260، 281، 296).

نطاق اللغة التقليدية وحدودها في العالم الحديث

إن لغة المعرفة التي كان ابن بطوطة يتشارك فيها إلى حدٍّ ما مع أعداد لا تحصى من القديسين والعلماء الذين التقى بهم طيلة أسفاره، بل ومع آخرين عديدين، كانت لها قيود كثيرة. ومع ذلك فقد كانت قابلة للديمومة، كما تشهد بذلك أسفار كثير من الرحالة الآخرين⁽⁷⁾. فقد كان محمد شبلي النعيمي (المتوفى عام 1914)، العالم من شمال الهند الذي تلقى ثقافة تقليدية، والذي كان في مقدمة الجهود المبذولة لإصلاح المؤسسات الإسلامية في الوسط الاستعماري البريطاني، قد زار استانبول والقاهرة في عام 1892، فتحدث بلغة شبيهة بلغة ابن بطوطة، ويتوقع أن يفهمها منه الناس ولم يكن ذلك شيئاً غير معقول.

غير أن شبلي كان في الوقت نفسه شديد الوعي بأن الزمن قد تغير. والواقع انه (على عكس ابن بطوطة) كان هذا بالضبط هو سبب شروع الشبلي في أسفاره: في وقت كان فيه المسلمون يواجهون تحدياً لم يسبق له مثيل هو الذي كان يمثل له هم إخضاعهم للحكم الاستعماري. فكان الشبلي يريد التعرف على أحوال مؤسسات التعليم الإسلامي في المراكز الكبرى الأخرى للثقافة الإسلامية، كي يستنبط طرقاً لإصلاح المؤسسات المماثلة في وطنه. وفي أثناء أسفاره راح يشعر بأن نظام التعليم التقليدي في الهند - رغم كل عيوبه - كان في الواقع أفضل مما رآه في استانبول والقاهرة. فكان ذلك إدراكاً مثبتاً كشف له عن الأوقات الصعبة التي يعاني منها مثل ذلك التعليم في كل مكان. ورغم ذلك كان هناك عالم من التعليم التقليدي يستطيع

المرء إن ينتسب إليه. ويصف شبلي هذا العالم وقدرته على أن يكون معروفاً فيه وصفاً لا يخفي الرضا عن الذات. وفي طريقه إلى اسطنبول، كان قد توقف مرحلة قصيرة في إزمير، حيث التقى مع بعض علماء الدين المحليين في مكتبة مجاورة للمسجد:

بعد صلاة [الجمعة]، يتجمع هنا معظم العلماء والمؤلفين وعندما وصلت إلى هناك ... وقد أن تم تقديمي، قال احدهم: «كنا نناقش لتونا قضية [قانونية]، فدعونا نتذكرها ثانية إن رغبتم». فوافقت على ذلك بسرور. وكانت القضية هي المتعة [وهي ممارسة شيعية مثيرة للخلاف تسمح «بزواج» مؤقت لقاء تعويض مالي]...

فتحدثت عن هذه القضية بشكل مطول، ووافق الجميع على رأيي. ولم يكن أولئك الناس قادرين على التحدث بالعربية أو فهمها، ولذلك تحدثت بالفارسية. ومثل هذه المناقشة والمداولة تجري عادة بطريقة شديدة التهذيب، وهذا أسلوب شائع في هذه البلاد. وبالنسبة للشخص الغريب، ليست هناك طريقة أفضل من هذه للقاء العلماء وتطوير العلاقة معهم [هنا] ... وقد قدر لهذا النوع من الجلسات العقلية إن تصبح سبباً كبيراً لنجاحي أثناء هذه الأسفار، بل أنها قدمت لي في بعض الأحيان مخرجاً من مصاعب لم تكن لدي وسيلة أخرى لمعالجتها (شبلي النعيمي، بلا تاريخ، ص 24).

إن مثل هذه التفاعلات - ولغة الخطاب المشتركة التي تمثلها - كثيراً ما ظلت تميز ثقافة العلماء المعاصرين، وخاصة الأكثر بروزاً بينهم. ولعله ليس هناك علماء دينيون يوضحون قوة هذه اللغة ونفوذها أفضل من السيد أبي الحسن علي الندوي (المتوفى عام 2000) الذي ظل زمناً طويلاً رئيساً لندوة علماء لکنّاو في الهند، وكان احد مؤسسيها، وهي حركة كانت تسعى لتجميع علماء آسيا حول منبر مشترك يروجون منه رؤية جديدة لوحدة إسلامية، وتعليم إسلامي «منصلح». وكانت الندوة متوجهة عن وعي وقصد نحو العالم الإسلامي، وخاصة العربي. وكان خريجودار العلوم كثيراً ما يتفاخرون بشدة بإتقانهم للغة العربية. وهذا التوجه هو الذي جعل أبا الحسن علي

الندوي واحداً من ابرز العلماء على المسرح الإسلامي العالمي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

وقد كتب الندوي عن سلسلة واسعة من الأشياء التي شملت التاريخ، والسياسة، والفكر الديني الإسلامي، وسير الرجال الصالحين، وسيرة ذاتية مفصلة، مستخدماً لغته المحلية (الأوردو)، لغة مسلمي الهند الشمالية وباكستان، وكذلك اللغة العربية. ومن بين كتاباته المعروفة أفضل معرفة خارج جنوب آسيا انتقادات عنيفة مستفيضة ضد «مادية» الحداثة الغربية، وتديداته بنوعية القومية العربية الوحودية العلمانية، أو «الناصرية» التي تبلورت بأقوى شكل - كما تدل على ذلك هذه التسمية الأخيرة لها - على يد الرئيس المصري جمال عبد الناصر [الذي حكم من عام 1952 إلى عام 1970]. وبعض كتابات الندوي الجدلية، التي كثيراً ما كانت موجهة بشكل واعٍ ومقصود إلى العرب، وجدت زاوية مريحة، بل ومثمرة، في السياسة الإسلامية الدولية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وقد رأى السعوديون في الأفكار الناصرية عن الوحدة والاشتراكية العربية تهديداً خطيراً لعقيدتهم الوهابية. وراح الندوي وزملاؤه في ندوة العلماء يتمتعون بحظوة ورعاية سعودية كبرى. وطيلة عدة عقود في أواخر حياته، احتل الندوي مناصب ذات تأثير في عدة منظمات إسلامية دولية يراها السعوديون. وفي عام 1980 حصل على جائزة الملك فيصل المتميزة التي تحمل اسم الملك السعودي (المتوفى عام 1975). وقد ازدهرت ندوة العلماء تحت رئاسته، فاجتذبت رعاية مالية من الخارج، وانفتحات جديدة لخريجها في كثير من البلدان العربية.

غير أننا يجب إن لا نحصر الاعتراف الذي حصل عليه الندوي في العالم الإسلامي والعربي بالإشراف السعودي عليه، رغم إن هذا يبدو مغريباً. فمن الأفضل رؤية هذا الاعتراف في سياق عمر طويل من الاشتباك المتواصل مع التحديات التي واجهت العرب والإسلام. وهو اشتباك مستمد من توجه ندوة العلماء نحو العالم العربي، ولكن بدقة أكثر من اقتناع الندوي أيضاً بأن الحفاظ على هوية المسلمين الثقافية والدينية في الهند لا يمكن إن يركز إلا على شعور بالانتماء إلى العالم الإسلامي الأكبر. وحسب

وصف العالم المصري يوسف القرضاوي المقيم في قطر (والذي سنتحدث عنه أكثر فيما بعد). فإن هذا الاقتناع قد جعل الندوي « سفيراً مؤكداً، ليس لشعب الهند وحده، بل كذلك لجميع المسلمين غير العرب، يمثلهم في البلدان العربية، وفي أوساط العلماء، والوعاظ، والمفكرين العرب ...، في مؤسساتهم العلمية الجامعية والتبشيرية، ولدى روابطهم الثقافية والدينية (2001 ب، ص 145).

ولكن الاعتراف بالندوي في العالم العربي والإسلامي كان يعني كذلك نوعاً جديداً من النفوذ المؤثر في الهند، ومكانة سياسية جديدة في الوطن. ولذا لم يكن عجباً إن يكون الندوي في منتصف الثمانينيات هو الخيار الواضح لقيادة مجلس قانون الأحوال الشخصية لمسلمي عموم الهند في جهده لإلغاء قرار مثير للخلافات والنزاعات الكبيرة كانت قد أصدرته المحكمة الهندية العليا. وكانت القضية تنطوي على استئناف قدمته مسلمة معوزة هي شاهبانو طالبت فيه بدعم مالي من زوجها السابق. وكان التفسير القياسي للشريعة لا يسمح بمثل هذا الدعم بعد انتهاء أشهر العدة الثلاثة التي تعقب الطلاق. ولكن المحكمة العليا لولاية ماضيا براديش، ثم المحكمة الهندية العليا، حكمتا لصالح شاهبانو. وذهب رئيس المحكمة الهندية العليا إلى حد تقديم تفسير للقرآن كي يجادل ضد التقليد القانوني الإسلامي الراسخ منذ زمن طويل. بشأن هذه القضية. ولقي هذا الحكم ترحيباً من كثير من المسلمين المؤيدين للتحديث باعتباره إصلاحاً للقانون الإسلامي تمس الحاجة إليه. ولكن العلماء وغيرهم من الشرائح المحافظة في سكان الهند المسلمين رأوا في هذا القرار تدخلاً لا يمكن التسامح فيه من ولاية يسيطر عليها الهندوس، عن طريق ذراعها القانونية، في قانونهم المقدس وتقاليدهم القانونية⁽¹⁰⁾ وبالنسبة للعلماء، لم تكن القضية بالدرجة الأولى هنا هي تحسين مركز النساء المسلمات وحقوقهن، بل هي الهوية الدينية للجماعة الإسلامية. وكانت على المحك أيضاً مسألة من يمثل الإسلام وما درجة الإقتناع التي يمكن بها تقديم الادعاء بهذا التمثيل. وفي هذا الصدد كان العلماء يملكون ميزة على معارضيتهم التحديثيين لان العلماء كانوا يحظون باعتراف واسع (حتى في الرسوم الكاريكاتورية الشعبية) بأنهم ممثلو التقليد الديني الإسلامي والأوصياء عليه. وكانت للندوي مكانة رفيعة،

ليس في الهند وحدها، بل في الخارج أيضاً وهي مكانة لم يتردد في تذكير رئيس الوزراء الهندي راجيف غاندي بها، كما يعترف بذلك في سيرته الذاتية (الندوي 1983 - 1997، المجلد الثالث: ص 113 - 134) فكانت للندوي ميزة كبيرة على الزعماء المسلمين الهنود الآخرين. وفي آخر الأمر، استمعت الحكومة إلى العلماء وأتباعهم بانتباه أكثر من استماعها لأي شخص آخر. وهكذا فإن حكم المحكمة تمت إزاحته جانباً عن طريق تشريع برلماني في عام 1986، وتأكدت سلطة الذين كانوا يدعون أنهم يتحدثون باللغة الاستطراذية للتقليد الإسلامي.

غير أن هذه الواقعة، إذا كانت قد أوضحت اعتراف الدولة الهندية بسلطة العلماء، فإنها قد ركزت بالقدر نفسه على الحدود المقيدة لقدرة العلماء والتحديثيين المسلمين على التواصل مع بعضهم بعضاً بنجاح. ومن المدهش، انه حتى الزعماء الدينيون للبهرة الداوديين، وهم طائفة من الشيعة الاسماعيليين الذين ينظر إليهم علماء السنة بارتياح كبير، كانوا على وفاق مع العلماء في معارضتهم لحكم المحكمة الهندية العليا في قضية شاهبانو⁽¹¹⁾. ولكن من المهم بالقدر نفسه أن العلماء ومؤيدي التحديث قد اصطفوا على جانبيين متعارضين في هذا النزاع الخلافي. فاتهم مؤيدو التحديث الحكومة الهندية بما لا يقل عن «السمسرة» للعلماء. وكما تحدث المؤرخ «العلماني المؤيد للتحديث» مشير الحسن بلهجة من التفعج، فإن «الدولة الهندية... قد عززت القيادة الدينية - السياسية... وتجاهلت رأي المسلمين الأحرار الليبراليين في قضية شاهبانو كي تتفاوض مع مشايخ المسلمين»⁽¹²⁾.

وفي الحديث عن الصعوبات المتأصلة في تمثيل آراء ومعتقدات «جماعة لغوية» أو ترجمتها إلى آراء ومعتقدات جماعة أخرى، كان الفيلسوف الأخلاقي الأسدير ماكنتاير قد جادل بأن «الحصيلة في كل حالة من جعل تلك المعتقدات مفهومة عند عضو جماعة أخرى بما يكفي لتمكينه من تقييمها تنطوي على إعطاء تلك المعتقدات مواصفات تجعل رفضها محتوماً»⁽¹³⁾. ذلك أن مثل هذه الجماعة اللغوية تمثل تقاليد مختلفة:

إن تصورات الشجاعة، والعدالة، والسلطة، والسيادة، والملكية، وماهية الفهم، وماهية العجز عن الفهم، هذه كلها... مفصلة بإحكام من نماذج أصلية يمكن العثور

عليها في النصوص الشرعية المعترف بها اجتماعياً.... فعندما تتواجه جماعتان لغويتان متميزتان ولكل واحدة منهما كتلة نصوصها الشرعية وصورها النموذجية الخاصة بها، وتقليدها في تفصيل وبلورة المفاهيم في هذا السياق ولكن كلاً منهما تقتصر إلى معرفة القدرات اللغوية التي تدعمها تقاليد الجماعة الأخرى، فإن كلاً منهما سوف تعرض معتقدات الجماعة الأخرى في مسار تجريدها من التقليد ذي الصلة، وبطريقة تضمن حصول سوء التفاهم (1987، ص392).

وقد جادلت في مكان آخر بأنه برغم التحويلات الكثيفة التي فرضتها الحداثة على مؤسساتها وخطابها، فإن العلماء يستمرون في تحديد هويتهم وسلطتهم في سياق تقليد إسلامي استطرادي شديد الغنى والتعقيد. فبينما يعترف مؤيدو التحديث، والإسلاميون، و«مفكرون دينيون جدد آخرون» اعترافاً واضحاً بالنصوص الإسلامية الأصولية، فإن العلماء ملتزمون التزاماً نموذجياً بتقليد تفسيري متبلور تاريخياً تؤدي الإشارة إليه إلى جعل أي قراءة معينة للنصوص الأساسية أو النصوص الأخرى تجد معنىً وشرعيةً لخطاب العلماء⁽¹⁴⁾. وحتى عندما يتشارك العلماء مع غيرهم في النصوص، فإن هناك طريقة للتعامل معها كثيراً ما تكون مميزة لثقافة العلماء (وهم في كثير من الحالات لا يتشاركون مع غيرهم، كما في حالة النصوص التي هي جزء من منهج المدرسة). وعلى عكس ذلك، كما جادلت روكسان يوبين، فحتى الإسلاميون الحاصلون على تعليم جامعي، عندما يوضحون معاييرهم الإسلامية - ثم يسعون إلى رؤيتها منفذة تنفيذاً علنياً عاماً - على أساس قراءة جذرية جديدة للقرآن، يظل موقفهم «مضاداً للتأويل» وتعتمد سلطته نفسها على إنكارهم لكون قراءتهم غريبة، أو جديدة، أو أنها «قراءة» على الإطلاق (1999، ص86). فهناك إذن شعور بأن التحديثيين المسلمين والعلماء هم أعضاء لجماعات لغوية متميزة. وهذه حقيقة تبرزها اللغات الفعلية التي تستمد منها كل جماعة ديمومتها الفكرية، التي يفضل منتسبوها على الأغلب أن يعبروا بها عن أنفسهم (وهي حقيقة تذهب إلى ما هو أبعد من هذه اللغات)⁽¹⁵⁾. ولعل النزاع حول قضية شاهبانو هو مثال جيد كأي مثال لتوضيح الصعوبات التي يواجهها أعضاء جماعة لغوية ما في القدرة على تبرير

طريقة تفكيرهم لجماعة أخرى في سياق لا يبدو لهذه الجماعة الأخرى سطحياً أو حتى خبيثاً غير شريف، وهي طريقة سيكون «مصيرها الرفض المحتوم» على أية حال، على حد وصف ما كنتاير.

وبالطبع فإنني لا أرغب في أن أقترح بأن وجود جماعات لغوية متميزة هو شيء جديد في الإسلام. إن التمايزات بين المتمتعين بميزة فهم الأشياء «على حقيقتها» وبين الآخرين جميعاً توجد عليها شهادات واسعة في الخطابات الفلسفية، واللاهوتية، والصوفية وغيرها في إسلام ما قبل الحداثة. وعلى سبيل المثال، فبينما كان الفلاسفة المسلمون يصرون بشكل نموذجي مطرد على أنهم يتحدثون عن الحقائق نفسها التي دعا إليها النبي محمد، ولو توصلوا إليها وعبروا عنها بطريقة مختلفة⁽¹⁶⁾، فإنهم كانوا غالباً مقتنعين بأن أي جهد للاتصال مع من هم خارج صفوفهم النخبوية المتميزة لن يقتصر أثره على الحكم بفشل محتوم على لغتهم الفلسفية، بل سيجعلها شديدة الخطر كذلك. فقصّة حي بن يقظان حكاية فلسفية ألفها الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن الطفيل (المتوفى عام 1185 م)، وهي تحكي كيف أن طفلاً ترعرع وحده في جزيرة مهجورة، يتمكن من اكتشاف حقائق ما وراء الطبيعة من خلال عقله دون مساعدة. وقراءة هذه القصة تستحضر إلى الذهن كيف كان الكثيرون من الفلاسفة المسلمين ينظرون إلى الطريق المؤدي إلى الوصول لمثل تلك الحقائق. ليس هذا فحسب، بل إن القصة أيضاً حجة على محدودية اللغة نفسها⁽¹⁷⁾. إذ أن بطل القصة، حي بن يقظان، لا يستغرق وقتاً طويلاً في تعلم لغة الجماعة التي تسكن جزيرة مجاورة عندما يقابل شخصاً قد غادر تلك الجماعة بعد أن ظل جزءاً منها مدة طويلة (غودمان 1972، ص 160). ولكن عندما يعود الاثنان إلى المدينة كي يعلموا الناس كيف ينظرون إلى الحقائق دون غلالات الصور، والمجازات والمؤثرات الخارجية، يكتشف حي بسرعة محدودية قدرته حتى على التواصل مع أكثر العقول موهبة ولو أنها عقول غير فلسفية. ورغم أن ابن الطفيل يصف فشل حي بأنه رفض مستمعيه أن يذهبوا إلى ما وراء المظاهر الخارجية للقانون، فإن من الواضح هنا أيضاً أن القضية التي على المحك هي فشل نوع من اللغة في الاختراق والوصول إلى جماعة لغوية أخرى.

وعندما أدرك حيّ هذا الفشل «اعتذر، وتنصّل مما قاله». وتتابع القصة: «فقال لهم إنه قد اهتدى إلى النور وأدرك إنهم على حق. وحثهم على التمسك بقوة بشرائعهم المنظمة لسلوكلهم الخارجي وأن لا يندغمسوا في أشياء لا تعنيهم، وأن يقبلوا باستسلام كل العناصر الإشكالية في التقاليد وأن يتجنبوا الأصالة والبدع» (ص164).

وينبغي أن تكفي هذه القصة التحذيرية هنا لتوضح أن مشكلة الجماعات اللغوية المختلفة ليست مشكلة حديثة. فبالرغم من هذه المشكلة، استطاع ابن بطوطة أن يعمل قاضياً على بعد نصف العالم من أرض موطنه. ومع ذلك لم يستطع حيّ أن يجعل نفسه مفهوماً لدى سكان جزيرة مجاورة. ويمكن المجادلة بأن بداية الحكم الاستعماري - في الهند مثلاً - قد ساعدت على صياغة تجانس جديد لخطاب يتجاوز الخصوصيات السابقة للغات المحلية. وبدرجات متباينة، وعلى مستويات مختلفة، يمكن رؤية هذا التجانس الجديد في جهد موظفي الاستعمار البريطاني لتطوير وتوحيد مقاييس بعض اللغات الهندية التي واجهوها، ولإبراز الانكليزية في آخر الأمر باعتبارها «لغة الإمبراطورية»⁽¹⁸⁾. ولكن هذا - كما أوضح عالم الأعراق والحضارات البشرية برنارد كوهن - كان ينطبق بمعنى ما على قيام الاستعمار البريطاني للهند «بغزو مجال معرفي نظري كان يحتله عدد كبير شديد التنوع من العلماء، والمفكرين، والمدرسين، والكتاب، والكهنة والمحامين، والمسؤولين، والتجار، والمصرفيين الهنود، الذين كانوا سيتحولون هم ومعرفتهم إلى أدوات للحكم الاستعماري (1985، ص283). وأثناء هذه العملية بدأت تتطور لغة خطاب جديدة. ولكن إذا كان النظام الاستعماري والأنظمة التي جاءت بعده قد قامت بخلط أشكال المعرفة وطرائق الخطاب في أطر مشتركة متجانسة، فإنها قد أسهمت بالقدر نفسه في إيجاد شروخ انقسامية جديدة فيما كان تقاليد متجانسة في السابق.

إن الجماعات ذات الخطاب، الآن كما في الماضي، ظلت تتطور باستمرار. ولكننا يجب أن لا نتصور أن مثل هذه الجماعات هي بالضرورة نتاج الحداثة، ولإنتاج الحداثة حصراً. وبالمثل يجب أيضاً أن لا نبالغ في وصف صلابة الحدود فيما بين تلك الجماعات - مثل الحدود في الإسلام بين التحديثيين، والإسلاميين، والعلماء.

والواقع أن حياة الندوي العملية تشير إلى بعض الطرق التي كان يلتقي بها الإسلاميون والعلماء أحياناً خلال القرن العشرين، حيث كثيراً ما يُعزى للندوي فضل إدخال فكرة «الجاهلية الجديدة» إلى الدوائر العربية - الإسلامية، وهي فكرة تعيد إلى الأذهان «عصر الجاهلية» الذي قضى عليه مجيء الإسلام، ولكنه عاد إلى الظهور في «الجاهلية الوثنية» للعالم الحديث، مع قوميته العلمانية، ونزعتة المادية، ومختلف آلهته المزييفين الآخرين. ويبدو أن هذه القضية في توصيف خصائص العالم قد جاءت في الأصل من أبي الأعلى المودودي (المتوفى عام 1979) من باكستان، وهو أحد أبرز العقائديين في القرن العشرين، وقد ارتبط الندوي مرحلة قصيرة مع جماعته الإسلامية. وقد أعيدت صياغة هذه الفكرة بطريقة جذرية على يد المفكر الإسلامي المصري سيد قطب (المتوفى عام 1966) وأصبحت في كتاباته المتأخرة هي حجر الزاوية في تبرير إسقاط النظام في مجتمعات استبدادية آثمة كمجتمع موطنه مصر (زمان 1998، ص 71 الحاشية رقم 62). وكان سيد قطب قد كتب مقدمة لأشهر كتب الندوي، وهو الكتاب المعنون ماذا خسّر العالم بانحطاط المسلمين؟ وقد ظل الندوي طيلة حياته العملية محافظاً على علاقات ودية مع كثير من الإسلاميين العرب.

وكان جزء من نجاح الندوي في العالم العربي يعود سببه إلى مثل هذه العلاقات، التي عززتها الرعاية السعودية للقضايا والاهتمامات التي كان يشارك فيها الندوي زملاءه. ولكن كان هناك جز آخر من نجاحه سببه قدرته على الكتابة بمصطلحات لم تكن شائعة بين العلماء الأكثر ميلاً للتقاليد. وكانت إحدى الطرق التي اختلفت فيها دار العلوم التابعة لندوة العلماء (التي تلقى الندوي تعليمه فيها) عن بقية المدارس في الهند هي بالضبط اهتمامها بأن تغرس في أذهان طلبتها إتقاناً قوياً صلباً للغة العربية الحديثة، مع توقع أن سهولة تعاملهم بها ستصبح أساساً لارتباط فكري متواصل مع العالم العربي والإسلامي المعاصر. وكان هناك شيء من الاهتمام بتعليمهم اللغة الانكليزية كذلك، ولو أن الحماس لها كان أقل من الحماس للغة العربية الحديثة بدرجة ملحوظة. وكان الندوي في كتاباته المستفيضة يعتمد أحياناً على أعمال مكتوبة باللغة الانكليزية، وعلى الرغم من استخدامه لمعرفته بالانكليزية وبالمجتمعات الغربية

لدعم مواقفه الجدلية، فإنه كان بذلك يوحي لقرائه بأن لديه معرفة مباشرة بهذه المجتمعات (القرضاوي 2001 ب، ص146). وكان ذلك، بالإضافة إلى قدرته على الكتابة لجمهور واسع من المتعلمين وليس فقط لزملائه العلماء، قد أسهم في انتشار كتبه في جنوب آسيا المسلمة وفي العالم العربي.

ولم يكن الندوي فريداً بين العلماء المحدثين في الاهتمام بمخاطبة جمهور إسلامي واسع ومتنوع، وبقدرته على هذه المخاطبة. بل إن يوسف القرضاوي، الذي ألف سيرة حياة للندوي مليئة بالإعجاب به، والذي يمكن القول بأنه أكثر العلماء تأثيراً في العالم الإسلامي المعاصر، كان أكثر منه قدرة على البيان الواضح. وهو يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر، مقر التعليم الإسلامي العالي منذ ألف عام، وقد حصل عليها عام 1973. وقد كتب بشكل مستفيض عن القانون، والطقوس الإسلامية، والسياسة الإسلامية المعاصرة، وبعض جوانب الفكر الإسلامي، وعن العولمة التي لم تكن أقل شأناً من تلك المواضيع. وقد سعى في كثير من أعماله إلى تعزيز رؤيته لإسلام «معتدل» يبتعد عن الارتباط الجامد بالحجج القديمة الماضية، تماماً كما يرفض أن يتبع العالم الحديث في كل طرفة، إسلام يتطلع إلى أن يكون معتدلاً في سياسته كاعتداله في أي ساحة أخرى⁽¹⁹⁾. وعلى عكس الندوي، فإن القرضاوي يكتب بالعربية فقط. ولكنه لم يقتصر على استخدام الطباعة، بل راح يستخدم تقنيات المعلومات الأليكترونية لنشر آرائه. وكتاباته تصل بشكل واسع إلى كثير من المجتمعات الإسلامية.

والقرضاوي، كخريج للأزهر، هو نتاج زمن كان فيه المعهد الأول للتعليم الإسلامي يتعرض لإصلاحات كبرى تشرف عليها الحكومة. وتاريخ الإصلاحات الطويل في الأزهر يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر، فإن أبرز المبادرات الحكومية الفعالة لإعادة تركيب هيكل ذلك المعهد قد تم الاضطلاع بها تحت حكم الرئيس عبد الناصر في عام 1961. ولم يكن هدفها مقتصرأ على تنظيم شؤون الأزهر بشكل أفضل فحسب، بل شمل أيضاً تأمين حصول خريجه على تحصيل أساسي في العلوم الدنيوية الحديثة. وكما أوضحت مالكة زغل، المتخصصة بالعلوم السياسية، فإن إحدى النتائج غير المتوقعة لهذه المبادرة كانت إنتاج علماء استطاعوا أن يتواصلوا مع الاتجاهات الإسلامية المتركرة في

الأوساط الجامعية بطرق ربما لم تكن ممكنة من قبل: ذلك أن الإصلاحات الحكومية في الأزهر قد عملت على «تسليح» العلماء بلغة جديدة يفهمون بها العالم من حولهم ويحاولون بها أن يجعلوا هذا العالم يفهمهم. وبذلك صار من الممكن عقد تحالفات جديدة بين الإسلاميين وعلماء الأزهر، كما صار من الممكن حصول بروز جديد لدور الأزهر في الشؤون العامة في مصر (1995، 1999). وبهذه اللغة الجديدة استطاع القرضاوي أن يبلور أفكاره ويحكم عرضها بتفصيل كبير الفعالية. وقد فعل ذلك مع بقائه متحالفاً بشكل وثيق مع الإخوان المسلمين، أقدم أحزاب مصر الإسلامية وأكبرها نفوذاً، وبذلك صار واحداً من الأمثلة البارزة على العالم ذي الثقافة التقليدية الذي يبني جسوراً عبر المسافة بين الإسلاميين المعاصرين والعلماء.

ومن بين كتابات القرضاوي الكثيرة سلسلة حديثة نسبياً من الكتب التي تسعى إلى تقديم عرض مفصل لتعاليم حسن البنا (المتوفى عام 1949) مؤسس الإخوان المسلمين. فانطلاقاً من «المبادئ العشرين» لحسن البنا، التي هي بيان مختصر عن أهدافه وخطوطه التوجيهية الإصلاحية يخطط القرضاوي لتخصيص عدة مجلدات «لمعالجة قضايا متنوعة بشأن القانون، والنظرية القانونية، والإيمان، والتطبيق - في المجالات التي أصبح فيها الصراط [المستقيم] مبهماً غير واضح»⁽²⁰⁾. وقد تم نشر بضع مجلدات فقط حتى الآن، ولكن المشروع يشير بوضوح إلى مدى إخلاص القرضاوي للبنا ومثله الإسلامية العليا. ولكن هذا المشروع، يمكن قراءته على أنه شيء أكثر طموحاً وأهمية أيضاً، أي باعتباره جهد عالم لتخصيص نص إسلامي ويعيد كتابته وفق تقليد العلماء الاستطراذي. فانظر إلى هذا المثل. إن أحد مبادئ البنا العشرين ينص على ما يلي:

إن رأي القائد [الإمام] أو نائبه يجب إتباعه في القضايا التي لا يتوفر حولها شيء في النصوص الأساسية، أو في الحالات التي يمكن تفسير النصوص الموجودة فيها عن القضايا ذات الاهتمام العام بطرق مختلفة. [ويجب إتباع رأي القائد] ما دام لا يتعارض مع مبدأ [محدد] تنص عليه الشريعة. أما بالنسبة لرأي القائد نفسه، فإنه قد

يختلف باختلاف الظروف ومع تغير العادات وطرق ممارستها. فالمبدأ الأساسي في قضية الممارسات الطقوسية هو العبادة [كما هي موصوفة] دون أخذ ماهية «معناها» في الحسبان؛ ولكن في ممارسة الطقوس [فإن المبدأ] هو مراعاة أساسها المنطقي، والقواعد التي تحكمها، وأغراضها. (اقتباس يستشهد به القرضاوي 2000 ب، ص 7-8).

وهذا المبدأ مستخدم كأساس لكتاب القرضاوي المعنون: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، وهو كتاب في أكثر من ثلاثمائة صفحة ويقدم مناقشة مستفيضة للمفاهيم الفقهية عن المصلحة (العامة)، وكما يوحي بذلك عنوان الكتاب «السياسة الشرعية». إن كتابة تعليقات مطولة مفصلة على أساس نصوص شديدة الاختصار ومبهمة المعنى أحياناً ليست بالطبع شيئاً جديداً في التقليد المعرفي للعلماء⁽²¹⁾، رغم أنه ليس من المؤلف، في أفضل الأحوال، أن يعامل العلماء المحدثون النصوص كأساس لجهودهم التأويلية. ولكن هذه السلسلة من الكتب لا تعتبر في أفضل الأحوال تعليقاً على «المبادئ العشرين» لحسن البنّا - رغم أن هذا بالضبط هو ما يشير إليه فحواها - بل باعتبارها توضيحاً مناسباً يقدمه عالم دين معتمد لما ينتج عن أي مبدأ ديني معين، وأين يتواجد موقعه في التقاليد الفقهية. وحتى مع استمرار القرضاوي في إعلان إخلاصه لفطنة البنّا وذكائه (وليس هناك سبب للشك في إخلاص هذا الإعلان)، فإن القرضاوي يزودنا هنا بمثل لافت للنظر من اللغات المختلفة التي يتحدث بها الإسلاميون والعلماء حتى عندما يظهر أنهم واقفون على الجانب نفسه.

والفرق هو في أخف حالاته في المثل المذكور أعلاه، رغم أنه ليس ضئيل الأهمية، ولكن الإسلاميين والعلماء كثيراً ما كانوا يختلفون بطرق أبرز ظهوراً وأقل لطفاً وكياسة (زمان 2002، ص 102-108). وهذه الخلافات كثيراً ما تكون معروضة بشكل أكمل في مواقف العلماء إزاء أصحاب نزعة التحديث المسلمين وعلاقتهم بهم. ولكن حتى هنا لا يمكن الإبقاء دائماً على التمايزات الحادة. فالآباء المؤسسون للتحديث الإسلامي مثل المصري محمد عبده قد تلقوا تدريباً تقليدياً على أية حال. كما أن محمود شلتوت

وعبد الحليم محمود، اللذين توليا مشيخة الأزهر خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، كان فيهما مشابه مع كثير من التحديثيين المسلمين⁽²²⁾. وبالمثل فإن التدريب الإسلامي «التقليدي» الذي حصل عليه القرضاوي في الأزهر هو نتاج زمن كان فيه هذا المعهد يتعرض لبعض الإصلاحات التحديثية الجذرية، كما لوحظ آنفاً. وفي الوقت نفسه فإن التزاماته نفسها تجعل من الصعب أحياناً تمييزه عن المسلمين الذين أثر عليهم تأثيراً كبيراً (ومثل هذا التمييز ليس مفيداً دائماً). ومثل هذه التحذيرات التوضيحية تذكرنا بأن الفئات المصنفة «كعلماء» و«إسلاميين» و«تحديثيين» هي بعيدة عن التجانس وأن هناك علماء دين معينين تلقوا تدريباً تقليدياً قد تكون لديهم أشياء مشتركة مع النظرة الإسلامية أو التحديثية للعالم أو مع النظريتين كليهما، تماماً كما أن التحديثيين والإسلاميين قد يعتمدون سلسلة من المواقف. ومع ذلك فبالرغم من هذه التحذيرات التوضيحية فإن المثل السابق عن اعتماد القرضاوي «للمبادئ العشرين» لحسن البناء، وكذلك النزاع الخلافي الذي أثارته قضية شاهبانو يوحيان أيضاً بوجود لغات خطاب مختلفة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة⁽²³⁾. فإذا لم يكن يراد لنا أن نرسم حدودنا بينها بصرامة أكثر من اللازم فإن علينا أيضاً أن نحذر من انهيار هذه الحدود في وهم خطاب مشترك.

فإلى أي حد يعي العلماء مثل القرضاوي الحواجز اللغوية التي تحدثت عنها في هذا الفصل وإلى أي مدى يعترفون بها؟ وكما لوحظ آنفاً، فإن القرضاوي قد أصرّ مراراً في كتاباته على طريق للاعتدال. ففيما يتعلق بمطالب التقاليد المتعارضة، يرى القرضاوي أن الاعتدال هو رفض جانبي التطرف: أي التمسك الجامد بتراث القرون الوسطى الإسلامي الفكري والديني من جهة، والاعتناق الأعمى بلا تساؤل للمعايير والأفكار الغربية المعاصرة من جهة أخرى (2001 آ، ص 44). وهو يقترح أن كلاً من هذين النوعين من التطرف يعرقل الطريق إلى حياة إسلامية طيبة في عصرنا الحاضر. وبذلك يفترق القرضاوي عن أولئك الناس (وخاصة من بين العلماء) الذين يرون أن لتمسك بالتقليد الإسلامي المبين تاريخياً هو شيء جيد بحد ذاته، أي أنه أضمن وسيلة لتأمين خير الإسلام في أي وقت، بغض النظر عن المتطلبات الخاصة

بذلك العصر. فالقرضاوي يرى أن النصوص الأساسية للإسلام هي المقدسة في حد ذاتها، وليس تقليد الجدل والبحث حولها (ص41-60). وهذا الموقف يقربه مرة أخرى من الإسلاميين في نقدهم للتقليد الإسلامي، رغم أن القرضاوي، كما رأينا، ظلّ مصرّاً على العمل من خلال المصادر التقليدية، وليس من خارجها، في الاستجابة لما يراه تحديات معاصرة للإسلام.

أما حالتا التطرف اللتان يريد القرضاوي أن يشق طريقه بينهما على أية حال فإنه لا يقف على مسافة متساوية منهما:

إذا لم نوافق على تقليد الفقهاء والقادة العظام للجماعة من بين أسلافنا لأن تفكيرهم وحلولهم الخلافة كانت لزمانهم وليس لزماننا...، فإننا بلا شك سنرفض بشدة أكثر نوعاً آخر من التقليد المنتشر بيننا اليوم، وهو تقليد الغرب، الذي يسعى للتحكم بعقولنا وتوجيه حياتنا...، وإحناء رؤوسنا للفكر الغربي...، وسلب جذور إيماننا وثقافتنا وهويتنا الحضارية، وخصائصنا الدينية والفكرية... فهذا تقليد يجب رفضه بلا شك لأنه يمثل اغتراباً لنا اليوم، تماماً كالذي يمثله تقليدنا لأسلافنا. فتقليد أسلافنا هو اغتراب في سياق الزمان، أما تقليدنا للغرب فإنه اغتراب في سياق المكان. والمطلوب هو أن نعيش في زماننا ومكاننا؛ فتحن نريد أن نفكر لأنفسنا بعقولنا، لا بعقول الآخرين... غير أن أسلافنا - حتى وهم بعيدون عن زماننا - أقرب إلينا من حيث الفكر والإحساس والإدراك. فنقاط انطلاقهم هي نقاط انطلاقنا، وأهدافهم هي أهدافنا، وطرائقهم هي طرائقنا. ومع ذلك فإنهم لا يعيشون حياتنا... ولا يمكنهم أن يواجهوا تحدياتنا [بالنيابة عنا]... أما الغربيون فهم أبعد عنا [من البعد الزمني لأسلافنا] فمنطلقاتهم ليست منطلقاتنا، وأهدافهم ليست أهدافنا، وطرائقهم ليست طرائقنا. ولذا فإن تقليدنا هو أكثر استحقاقاً للشجب والتوبيخ (ص7-8).

فبالنسبة للقرضاوي إذن، فإن المسافة التي تفصل المسلمين اليوم عن أسلافهم في عصور ما قبل الحداثة هي من نوع مختلف جداً عن المسافة الفاصلة بين الإسلام والغرب اليوم، أو بدقة أكثر بين أولئك الذين يدينون بالفضل لطرق التفكير «الغربية» والناس الأكثر «اعتدالاً» في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ولكن مع اعتبار القرضاوي ذوي النزعة الغربية التغريبية مضللين وغير معتدلين، فإنه ليس هناك شعور بأن الفوارق في الأرضية الخلفية وفي التوجه تفرض أي حواجز قاسية تعرقل التواصل أو التفاهم المتبادل.

والواقع أن القرضاوي يتحدث مراراً عن الحاجة إلى مخاطبة الناس «بلغتهم» ذاتها. وفي كتاب له عنوانه **المسلمون والعملة** يجادل بأن «العملة» قد جاءت لترمز إلى سيطرة الولايات المتحدة على بقية العالم، وبأن العملة بهذا المعنى للاستعمار الجديد تمثل خطراً على الإسلام والمجتمعات الإسلامية (2000 آ، ص 9-86). ومع ذلك فإن صدام الحضارات ليس حصيلة حتمية للعملة، كما يقول القرضاوي عند إشارته لكتاب صاموئيل هانتغتون، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفارد.⁽²⁴⁾ وينبغي على المسلمين وعلى كل الآخرين المهتمين بهذه العملة الاستعمارية الجديدة أن يرسّوا صفوفهم ضد هذا التحدي وأن يعززوا هوياتهم وإمكاناتهم، كما يجادل القرضاوي، ولكن عليهم أن يكونوا مستعدين أيضاً لقبول الأفضل مما تقدمه لهم العملة (ص 132 - 133). والحق أنه إذا كانت العملة نوعاً من الاستعمار الجديد، فإنها تخلق أيضاً فرصاً لا مثيل لها سابقاً للمسلمين كي يعرضوا دينهم على العالم بمساعدة أجهزة الإعلام الحديثة، و«بلغة العصر الراهن» (ص 143 - 146، 137، 149).

ولكن ما معنى مخاطبة الناس اليوم بلغتهم؟ إن تصور القرضاوي لما يتطلبه ذلك يركز على استخدام أجهزة إعلام جديدة للوصول إلى جماهير عالمية جديدة. وكما تشير مناقشته نفسها لتحديات العملة، فإنها تتطوي على الاشتباك مع مشكلات معاصرة، وقدرة على تطوير استجابة «إسلامية» لها في شيء من المحادثة مع علماء عرب وغربيين آخرين كتبوا عن هذه القضايا. ولكن ما هو مدى إعادة التفكير وإعادة الصياغة الإسلامية التي تتطلبها القدرة على التحدث بلغة اليوم في هذه الدنيا المعولمة؟

ويلاحظ القرضاوي، ليس في سياق الرد على هذا السؤال بدقة، أن هناك حاجة إلى «إصلاح داخلي». وهو يعني بذلك أن يتخلص المرء من الحالة العقلية التي ترغب في العيش في الماضي فقط أو العقلية التي تعزو كل الأمراض إلى مكائد الآخرين؛ ومثل هذا الإصلاح يعني أيضاً أن لا يعتمد المرء على «أسطورة الزعيم الملهم المعصوم»، بل أن يعتمد على الناس أنفسهم، «لأنهم هم الذين يصنعون التاريخ» (ص135-137، مقتبس على ص136). وليس هناك حاجة لأن يكون مثل هذا الإصلاح الداخلي غير مهم أو غير منطقي بأي حال من الأحوال. ومع ذلك فليس من الواضح إلى أي مدى يريده القرضاوي أن يصل في الحقيقة. فهو كثيراً ما يصدر في كتابته عن اقتناع بأنه من بين جميع الأنظمة الدينية والأخلاقية فإن الإسلام وحده لديه رسالة يتعامل بها مع المشكلات المختلفة التي يرى أنها تصيب العالم ويجد حلولاً لها: «إنها رسالة الاعتدال والتوازن، الرسالة التي تجمع بين ما هو... روعي وما هو مادي، وبين المثالي والواقعي... والفردية والجماعية، والعلم والإيمان... وغيرها من الأضداد الأخرى التي يظن الناس أن التوفيق بينها لتوحيدها مستحيل. فهي في ظل الإسلام تجتمع كلها معاً في انسجام» (ص143 - 144). إن مثل هذه الصياغات الكبرى والشديدة الإبهام، مشفوعة بإصراره على أن «محتوى الرسالة مستقر، ولكن وسائل نشرها تختلف» (ص147) يبدو أنها تكشف في آخر الأمر عن رأي محدود فيما قد ينجم عن القدرة على التحدث بلغة جديدة حديثة.

لغة إسلامية عالمية جديدة؟

إذا كان العلماء مثل القرضاوي لا يملكون سوى تفهم غير مؤكد للقيود التي تفرضها لغات الخطاب المختلفة على التفاهم المتبادل بين الجماعات اللغوية، فإن أهمية إصراره على التحدث بأسلوب حديث تستحق التأكيد. فحتى إذا كان هذا التفاهم هدفاً غير متحقق، فإن أهميته تكمن في الجهد المبذول لجعل لغة العلماء الاستطردادية ذات صلة بالعالم المعاصر، أو بعبارة أخرى للتعبير عن قضايا واهتمامات معاصرة بتلك اللغة. ويستند هذا الجهد بالطبع على التزام باستمرار التقليد الدراسي المعرفي الذي وسيلته هي هذه اللغة، ولكنه أيضاً توجهه الرغبة في توسيع تأثير ذلك التقليد دون التخلي عن لغته.

ولقد جادلت في كتاب سابق بأن العلماء المحدثين كثيراً ما كانوا قادرين على الكتابة لجمهور متخصص من زملائهم العلماء وللمؤمنين العاديين على حد سواء، وبذلك يتنافسون مع «مفكرين دينيين جدد» في البحث عن جمهور جديد، مع محاولة الحفاظ أيضاً على ثقافتهم العلمية الراسخة منذ زمن طويل (2002، ص38 - 59).

ورغم أن أجهزة الإعلام والتعليم الجماعي الجديدة كانت بلا شك شديدة الأهمية في جميع أنحاء العالم الإسلامي تقريباً (إيكلمان 1992؛ وإيكلمان وبيسكاتوري 1996، ص37 - 79، 131 - 135)، فإن هذه كلها، وكذلك جوانب التحديث المعاصر الأخرى، لم ينجم عنها بالضرورة تهميش العلماء أو تآكل سلطتهم. غير أنها تحدث العلماء كي يكيفوا خطاباتهم مع سياقات جديدة وأجهزة جديدة. وكثيراً ما قام العلماء بهذا التكيف ببراعة كبيرة في العديد من المجتمعات المعاصرة. وكما ينبغي أن يكون واضحاً مما تقدم، فقد حاولت أن أذهب إلى ما وراء تلك الحجة الجدلية في هذه المقالة لأوضح أن الجهد المبذول لمخاطبة جماهير مختلفة لا يأخذ بالضرورة شكل الكتابة في سجلات مختلفة، ولو أنها متوازية ومتعاصرة الحضور في الوقت نفسه.

فالعلماء من أمثال الندوي، والقرضاوي، وشبلي النعماني من جيل سابق لهما، قد كتبوا بالدرجة الأولى لجمهور من المسلمين غير المتخصصين، ولكنهم كتبوا بلغة هي من صلب التقليد الديني الإسلامي تماماً. فما هو لدينا هنا هو لغة تبحث عن جمهور متعدد الأطراف، وعن تفهم عابر لحدود الثقافات المحلية. وهي تبقى لغة العلماء، ليس فقط لأن مستعمليها هم أنفسهم مدربون لذلك، وليس بسبب الالتزام بالتقليد الإسلامي الذي تعبر عنه هذه اللغة، ولكن كذلك لأن مطالب العلماء بالسلطة الدينية يتمه التعبير عنها وتوضيحها بأفضل طريقة في سياق مصطلحاتها هذه. فهذه اللغة كواسطة للسلطة هي أساس الارتباطات والشبكات التي كثيراً ما كان العلماء قادرين على صياغتها فيما بينهم عبر ثقافات معينة وخاصة.

ومع ذلك فإن جاذبية هذه اللغة في المجال العام تعتمد بوضوح، ليس فقط على مطالب السلطة يقصد بها أن تتجاوز أصدائها مع استعمالها ولكن كذلك على الإمكانية الواسعة لفهمها. ومثل هذا الفهم الأوسع يهدد أيضاً بإضعاف قوة الحجة

التي يفترض بهذه اللغة أن تحملها. فإذا كان هذا المأزق لا يكمن ببساطة في العجز عن تفهم بعض التحديات التي تمثلها الحداثة للتقليد الديني، فإن الإحساس بالمحدودية الذي لاحظناه في القرضاوي بخصوص معنى التحديث بلغة جديدة قد يكون تعبيراً دقيقاً عنها بالفعل. ولكن ما هو أخطر حتى من هذا المأزق هو أن أجزاء هامة من لغة العلماء تبقى مع ذلك غير مفهومة لدى كثير من الآخرين، مثل أولئك الذين يتفجعون على استعداد الدولة الهندية «للتفاوض مع مشايخ المسلمين» أثناء النزاع الذي ثار حول قضية شاهبانو. وفي آخر الأمر فإن القرضاوي والندوي يستطيعان أن يتحدثا بشكل مفهوم مع بعضهما ومع علماء آخرين عبر مجتمعات إسلامية أخرى أكثر مما يستطيع أي منهما أن يفعل مع كثير من أصحاب نزعة الحداثة في مجتمعهما نفسه. ومع ذلك فإذا كانت لغة العلماء كالقرضاوي والندوي ليست هي اللغة التي يستطيع كثير من الحداثيين المسلمين أن يسمعوها أو يفهموها، بل ولا يريدون ذلك، فإنها أيضاً ليست ببساطة هي لغة علماء ما قبل العصور الحديثة. إنها فعلاً لغة جديدة، وهي وإن كانت بعيدة عن التسامي فوق القيود الكثيرة المحددة لها، فإنها تطمح مع ذلك إلى أن تصبح أساس نزعة إسلامية جديدة نحو العالمية. وإن جزءاً من الجاذبية الأوسع لهذه اللغة ربما يكون كامناً بالضبط في هذا التطلع الطموح.

الحواشي

- (1) ابن بطوطة 1997، ص 512 - 513؛ وغبّ 1958 - 2000، المجلد الثالث: ص 747. وهذان الكتابان يشار إليهما فيما يلي تحت اسمي «ابن بطوطة»، و«غبّ» على التوالي.
- (2) حول ابن بطوطة باعتباره مثلاً بارزاً على النزعة الإسلامية العالمية في عصور ما قبل الحداثة انظر دّن 1986 وهوراني 1991 ص 128 - 129. ويبقى كتاب هوجسون 1974 أعمق تاريخ تفسيري للنزعة الإسلامية العالمية لعصور ما قبل الحداثة. وللإطلاع على إحدى مناقشاته الخلاقة بشكل خاص، انظر المجلد الثاني، ص 329 - 368.
- (3) وبالنسبة لمرحلة لاحقة، انظر روبنسون 1997.
- (4) إنني استخدم مصطلح «اللغة» في هذه المقالة بالدرجة الأولى، ولكن ليس بشكل حصري، بمعنى طريقة للخطاب تعتمد على تقليد ثقافي وديني معين. وبهذا المعنى فإن الفقهاء المسلمين، بل كل علماء الدين المسلمين الذين تلقوا تدريباً تقليدياً على وجه العموم يمكن القول بأن لديهم لغة متميزة. غير أنه يجب الملاحظة بأن هذا الرأي يتداخل إلى حد ما مع آراء فقهاء العصور الوسطى في اللغة بالمعنى العادي. وكانت اللغة هدفاً لاهتمام كبير من جانب فقهاء العصور الوسطى، آخذين في الحسبان أن القيود والاحتمالات المتعلقة بتمييز نية واضع القانون الإلهي تعتمد على كيفية النظر إلى اللغة نفسها. (وللإطلاع على مناقشة تسلط الضوء على تصورات اللغة عند فقهاء العصور الوسطى، انظر ويس 1992، ص 117-150). فكما يلاحظ برنارد ويس فإن «اللغة في جوهرها كتلة من الترابطات الراسخة بشكل عادي بين الأصوات والمعاني التي ظلت مطردة بثبات مع مرور الزمن - وبكلمات أخرى - شفرة معجمية للمفردات راسخة ومستقرة بقوة» (ص 117). وباعتبارها شفرة،

فإن من المفروض أنها قد انتقلت من جيل إلى جيل. وبهذه الطريقة، وبطرق أخرى معينة فإنها لم تكن تختلف عن المثل المعياري للنبي محمد (ص124-139). وهذه الطريقة في النظر إلى اللغة قد ضمنت للفهاء أنه على الرغم من بعدهم بمسافة قرون عن سنوات التكوين في الإسلام فإن دقائق النصوص التأسيسية ظلت في متناولهم. كما أنها مكنت العلماء من رؤية أنفسهم كمالكين للغة خطاب مشتركة عبر الزمان والمسافة الجغرافية.

(5) كانت هذه مدة ولايته لمنصب القاضي كما يشير إلى ذلك غِبّ (المجلد الأول، ص12)؛ ويقول دَنْ إنها كانت ثمانية أشهر، ولكن ذلك يبدو أقل احتمالاً (1986، ص3).

(6) انظر ابن بطوطة، ص544؛ وغِبّ، المجلد الرابع: ص789؛ وحول قيام السلطان محمد بن تغلق بإحياء ممارسته للنظر في المظالم، التي هي نوع من العدالة الدنيوية التي كثيراً ما كان منظرو العصور الوسطى يعدونها من الصفات المميزة للحاكم الجيد، انظر ابن بطوطة، ص470؛ وغِبّ، المجلد الثالث: ص694 - 695.

(7) انظر مثلاً فتاح 1998؛ وانظر أيضاً روبنسون 1997.

(8) شبلي النعمي، بلا تاريخ. وحول هذا الكتاب انظر ترول 1997، وخصوصاً ص150 - 152.

(9) حول الندوي وحياته المهنية انظر زمان 1998 أو 2002، ص160-170. وأنا اعتمد على هاتين المناقشتين السابقتين في هذه المقالة.

(10) أقصد «بالتحديثيين» بصورة عامة أولئك الذين تلقوا تعليمهم في مؤسسات غربية (أو متغربة) وأخذوا يسعون لإعادة التفكير في الممارسات، والمؤسسات، ولغات الخطاب الإسلامية على ضوء ما يرون أنه الإسلام «الحقيقي» - وليس طريقة تطور التقليد الإسلامي في التاريخ - وكيفية رؤيتهم لتحديات الحداثة وفرصها. وحول النزاع الخلافي في قضية شهربانو انظر إنجنير 1987؛ ولورانس

1998، ص131-156؛ ومشير الحسن 1997، ص263-269؛ والندوي 1983 - 1997، المجلد الثالث، ص111-157؛ وزمان 2002، ص167 - 170.

(11) انظر بلانك 2001، ص279-282.

(12) مشير الحسن 1997، ص323. ومن الواضح بأن وصف العلماء بأنهم «كهنة» يقصد به الانتقاص منهم. وحول التحديثيين العلمانيين الذين يبدو أن مشير الحسن يعد نفسه منهم، انظر ص319 - 327.

(13) ماكنتاير 1987، ص390، وانظر أيضاً 1988 وخصوصاً ص370-388.

(14) حول «المفكرين الدينيين الجدد»، انظر إكلمان وبيسكاتوري 1996، ص13، 43 - 44، 77، 180. وحول التقليد الإسلامي الاستطراذي كإطار يحدد فيه العلماء المحدثون بشكل نموذجي مطالباتهم بالسلطة، انظر زمان 2002، وخصوصاً ص3 - 11.

(15) في جنوب آسيا مثلاً كان التحديثيون المسلمون البارزون يكتبون عادةً بالانكليزية، بينما كانت معرفة معظم العلماء بالانكليزية أو أي لغة أوروبية أخرى ضئيلة جداً حتى وقت قريب؛ وقد استمر بعض العلماء البارزين بدورهم ينتجون مؤلفات ليس فقط بالأوردو، التي هي اللغة الثقافية والأدبية لمسلمي شمال الهند، بل بالعربية أيضاً

(16) انظر مارمورا 1983.

(17) غودمان 1972. وحول هذا العمل الكلاسيكي، انظر المقالات المختلفة في كونراد 1996 ب وعلى وجه الخصوص الفصل المكتوب بقلم لورانس آ. كونراد، 1996 آ.

(18) حول جهود تطوير اللغات الهندية وتوحيد مقاييسها، انظر كوهن 1985. وكان المغول قد سعوا لتعزيز نشر الفارسية باعتبارها «لغة الإمبراطورية». انظر عالم 1998، ص317 - 349، وخصوصاً 325 - 335. ويقول عالم: «إن

الملاح التحررية الليبرالية وغير الطائفية للغة الفارسية قد جعلتها منبراً مثالياً يستطيع المغول عن طريقه التحرك بشكل فعال وسط تنوعات المجتمع الهندي. فقد كانت ثقافة تلك اللغة وروحها مناسبتين لرؤيتهم لإمبراطورية متصلة بأطرافها المترامية (348).

(19) حول القرضاوي، انظر زمان [2004]، ص129 - 155. وللاطلاع على مناقشة ريادية حول فكر القرضاوي، انظر سلفاتور 1997، ص197 - 209.

(20) إن الأعمال المنشورة في السلسلة حتى الآن تشمل القرضاوي 2000 ب و2001 آ. فالأول منهما عرض لمبدأ واحد من مبادئ البنّاء العشرين، أما الأخير فهو يستعرض أربعة مبادئ. وللاطلاع على وصف موجز لهذه السلسلة، انظر القرضاوي 2000 ب، ص5 - 9 (والاقتباس المنقول على ص5)؛ وانظر أيضاً زمان [2004].

(21) انظر مسيك 1993.

(22) حول شلتوت، انظر الزبيري 1993؛ وحول عبد الحليم محمود، انظر زيغال 1995، ص143 - 161.

(23) من أجل الاطلاع على أمثلة توضيحية أخرى، انظر زمان 2002، وخاصة ص60 - 110.

(24) يشير القرضاوي هنا طبعاً إلى كتاب هانتغتون الذي أثار زوبعة قوية من الخلافات في عام 1996. وللاطلاع على مناقشة القرضاوي ونقده لهذا الكتاب انظر 2000 آ، ص4، 5، 110 - 120.