الفصل الرابع

نطاق النزعة الإسلامية العالمية وحدودها ولغة العلماء الاستطرادية

محمد قاسم زمان

في وقت ما من القرن الرابع عشر الميلادي، وصل الرحالة ابن بطوطة، من شمال إفريقية (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 بالرغم من 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 إفريقية، بينما كان معظم سكان الهند الشمالية متمسكين بالمذهب الحنفي (ابن بطوطة، ص513؛ غِبّ، المجلد الثالث، ص747). 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 ـ يوحي بوجود مؤثر وفاعل للغة البيان 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 (دَنْ 1986، ص3، 12 ـ الحاشية رقم 2). وبينما يمكن عزو جزء كبير من هذا الإنجاز 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 يُعيَّن 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 دليلاً لنا هنا. ولكن تركيزي هو على الإسلام الحديث، وليس إسلام العصور الوسطى بالدرجة الأولى. على الرغم من أن ابن بطوطة نفسه لم يكن عالم دين له أي تميز (غب، المجلد الأول صX - IX؛ ودن 1986، ص312)، فقد اشترك في تقليد من المعرفة الدينية، وهو تقليد كان من بين الأسس المهمة 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 الحداثة 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 الأسئلة 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 استقبالاً جيداً، ولا حتى المكان الوحيد الذي عمل فيه قاضياً. ففي عام 1341 قرر سلطان دلهي، محمد بن

تغلق، أن يرسله سفيراً 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 مدة ثمانية عشر شهراً[5]. ومهما كان بطء إيقاع خطواته في رحلته هذه، فإن حقيقة كونه يتنقل بوصفه سفيراً لسلطان دلهي، وكونه عمل قاضياً في المدينة الإمبراطورية، قد جعله اختياراً جذاباً لهذا المنصب في المالديف (ابن بطوطة، ص582، 590؛ وغب، المجلد الرابع: ص834، 843، ودن 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 القاضي بين سكان المالديف، وكان حريصاً على جذب انتباه الوزير الأعظم إلى مواهبه الخاصة. ولم يبقَ ابن بطوطة مجهولاً أو مغموراً بسبب توبيخه القاسي للقاضي السابق له، عندما راح يقول عنه: «إنه لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة» (ابن بطوطة، ص581-82. 588؛ وغِبْ، المجلد الرابع، ص833-34، 840). وههنا ما يخبرنا به عن كيفية تصرفه عندما «أُرغِم» على أن يصبح قاضياً:

عندما عُيِّنت، بذلت أقصى جهدي لإقامة مواصفات رسوم الشرع. فلم تكن هناك دعاوى قضائية كالتي في بلدنا. وكانت أول عادة سيئة غيّرتها هي بقاء النساء المطلقات في بيوت أزواجهن السابقين، حيث كنّ جميعاً يفعلن ذلك حتى يتزوجن أزواجاً آخرين. فمنعت ذلك. وقد مثل أمامي نحو خمسة وعشرين رجلاً ارتكبوا هذه المخالفة. فأمرت بضربهم وعرضهم في الأسواق، وإبعاد مطلقاتهم عنهم. وبعد ذلك أصدرت إنذارات قضائية صارمة بضرورة أداء الصلوات. وأمرت رجالاً بالانطلاق إلى الشوارع والأسواق بسرعة بعد صلاة الجمعة، وأمرت بضرب أي شخص يكتشفون أنه لم يؤدِ 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؛ وغِبْ، 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؛ وغِبْ، 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» للسكان المحليين، يخبرنا ابن بطوطة عن أناس أغمي عليهم في حضرته عندما أمر ذات مرة بقطع يد سارق (ابن بطوطة، ص574؛ وغِبْ، المجلد الرابع: ص824). وبالرغم من أنه لا يتوقف لوصف تفاصيل تلك الواقعة ـ وهو بالتأكيد لم يرها بهذه الطريقة ـ فإن من المعقول أن لدينا هنا مثالاً 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 عدُّ 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 الذي كان ابن بطوطة يرى أنه «لم يفعل أي شيء بطريقة صحيحة»، قد يكون مع ذلك قابلاً للتوفيق بين معايير الشريعة والعادات المحلية، أو لترجمة المعايير المذكورة إلى عادات محلية. غير أن ابن بطوطة لم يقيض له أن يبقى طويلاً في جزر المالديف. وبالرغم من أن سبب مغادرته بالدرجة الأولى كان هو المنافسات السياسية التي وجد نفسه متورطاً فيها، فلعله 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 (دَنْ 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.

فعين له نائبين يساعدانه في وظيفته قاضياً (ابن بطوطة، ص513؛ وغِبّ، 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؛ وغِبّ، المجلد الثالث: ص762 - 63، والمجلد الرابع: ص789؛ ودَنْ 1986، ص205). وكما هو الأمر بالنسبة للقضاة الآخرين، فقد كان متوقعاً منه أن يحيل القضايا التي لا تقع ـ أو لا يُسمَح لها أن تقع ـ 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 شكا إلى السلطان أنه لم يكن لديه الكثير مما يفعله بوصفه قاضياً (ابن بطوطة، ص522؛ وغِبّ، المجلد الثالث، ص759)، ومن الممكن أن منصبه في دلهي كان فخرياً احتفالياً أكثر منه حقيقياً. فحتى مع نائبيه ربما كانت هناك قيود تحدّ من قدرة قاضٍ مالكي أجنبي على تأدية عمل فاعل في بيئةٍ إمبراطورية، هندية شمالية، حنفية المذهب.

لقد رأينا حتى الآن في تعيين ابن بطوطة القادم من شمال إفريقية في منصب قضائي في دلهي مثالاً 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 التكريمية 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، ص 294). ولكن هنوداً كثيرين كانوا بالمثل قد تلقوا رعايته. وكما يجادل جاكسون، فإن جوانب الرعاية هذه كانت «ذراعين لسياسة تهدف إلى تأسيس وزن مقابل لتأثير النبلاء المسلمين الهنود؛ لأن السلالة التغلقية لم تكن قد وصلت إلى الحكم إلا قبل ذلك ببضعة أعوام، وفي مواجهة معارضة عنيدة من المسلمين الهنود» (ص 294). 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 ألا 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 كالمرآة يعكسون بعض نزعة ابن بطوطة العالمية، وقدرته نفسها على العثور على بيت وعلى صوغ علاقات في أماكن بعيدة (ابن بطوطة، ص 561، وغِبْ، المجلد الرابع، ص 809). وهو يتحدث عن حضور مناقشات في المذهب الفقهي الشافعي ـ وهو مذهب سنيّ آخر واسع الانتشار كان سائداً في آسية الجنوبية ـ بحضور سلطان محلي مسلم في سومطرة، ويصف جماعات من المسلمين، وفقهائهم وقضاتهم في الصين (ابن بطوطة، ص 619، 627، 646؛ وغِبْ، المجلد الرابع، ص 878، 888 - 910)، وكل ذلك في أثناء تقديمه صوراً مذهلة عن مدى ترابط أنحاء عالمه:

ذات يوم [في فو ـ 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 ببالي أنني أعرفه ... فقلت: «من أي بلد أنت؟» فقال: «من سبتة»، فقلت له: «أنا من طنجة». فحيّاني

مرة أخرى وبكى، وبكيت أنا 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 عندئذٍ 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؛ وغِبْ، 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 حدّ 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 النعماني (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 إسطنبول 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 أنه (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 يمثله لهم 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 ـ بالرغم من كل عيوبه ـ كان في الواقع أفضل مما رآه في إسطنبول والقاهرة. فكان ذلك إدراكا مثبطاً كشف له عن الأوقات الصعبة التي يعاني منها مثل ذلك التعليم في كل مكان. وبالرغم من ذلك كان هناك عالم من التعليم التقليدي يستطيع المرء أن

ينتسب إليه. ويصف شبلي هذا العالم وقدرته على أن يكون معروفاً فيه وصفاً لا يخفي الرضى عن الذات. وفي طريقه إلى إسطنبول، 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 أتم تقديمي، قال أحدهم: «كنا نناقش لتوّنا 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 آرائي. 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] ... وقدر لهذا النوع من الجلسات العقلية أن تصبح سبباً كبيراً لنجاحي في أثناء هذه الأسفار، بل إنها قدمت لي في بعض الأحيان مخرجاً من مصاعب لم تكن لديَّ وسيلة أخرى لمعالجتها (شبلي النعماني، بلا تاريخ، ص 24).

إن مثل هذه التفاعلات ـ ولغة الخطاب المشتركة التي تمثلها ـ 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 لكَناوْ في الهند، وكان أحد مؤسسيها، وهي حركة كانت تسعى لتجميع علماء آسية حول منبر مشترك يروجون منه رؤية جديدة لوحدة إسلامية، وتعليم إسلامي «منصلح». وكانت الندوة متوجهة عن وعي وقصد نحو العالم الإسلامي، وخاصة العربي. وكان خريجو دار العلوم كثيراً ما يتفاخرون بشدة بإتقانهم للغة العربية. وهذا التوجه هو الذي جعل أبا الحسن علي

الندوي واحداً من أبرز 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 آسية انتقادات عنيفة مستفيضة ضد «مادّية» الحداثة الغربية، وتنديداته بنوعية القومية العربية الوحدوية العلمانية، أو «الناصرية» التي تبلورت بأقوى شكل ـ كما تدل على ذلك هذه التسمية الأخيرة لها ـ 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 وستينيّاته. وقد رأى السعوديون في الأفكار الناصرية عن الوحدة والاشتراكية العربية تهديداً خطراً لمبادئ الإسلام. 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 يرعاها 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، وانفتاحات جديدة لخريجيها في كثير من البلدان العربية.

غير أننا يجب ألا نحصر الاعتراف الذي حصل عليه الندوي في العالم الإسلامي والعربي بالتأييد السعودي له، بالرغم من أن هذا يبدو مغرياً. 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 أن يرتكز إلاّ 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 والدعوية، 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 عجيباً أن 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 بالنفقة 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 بعدِّه 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 مَنْ يمثل الإسلام وما درجة الإقناع التي يمكن بها تقديم الادعاء بهذا التمثيل. وفي هذا الصدد كان العلماء يملكون ميزة على معارضيهم التحديثيين؛ لأن 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 الاستطرادية 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، أنه حتى الزعماء الدينيون للبهرة الداوديين، وهم طائفة من الشيعة الاسماعيليين الذين ينظر إليهم علماء السنة بارتياب 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 جانبين 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 التفجع، 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 آلاسدير ماكنتاير قد جادل بأن «الحصيلة في كل حالة من جعل تلك المعتقدات مفهومة عند عضو جماعة أخرى بما يكفي لتمكينه من تقويمها 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 تفتقر 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 بالرغم من 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 وشرعية 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 إذاً شعور بأن التحديثيين المسلمين والعلماء هم أعضاء لجماعات لغوية متمايزة. وهذه حقيقة تعززها 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 أي حال، على حد وصف ماكنتاير.

وبالطبع، فإنني لا أرغب في أن أقترح بأن وجود جماعات لغوية متمايزة 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 ﷺ، 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. فقصة حي بن يقظان حكاية فلسفية ألفها الفيلسوف الأندلسي أبو بكر ابن طفيل (المتوفى عام 1185م)، 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 كثيرون 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 إن بطل القصة، حيّ 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، ص160). ولكن عندما يعود الاثنان إلى المدينة كي يعلما الناس كيف ينظرون إلى الحقائق دون غلالات الصور، والمجازات والمؤثرات الخارجية، يكتشف حيّ بسرعة محدودية قدرته، حتى على التواصل مع أكثر العقول موهبة ولو أنها عقول غير فلسفية. وبالرغم من أن ابن طفيل يصف فشل حيّ 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 أنهم على حق. وحثهم على التمسك بقوة بشرائعهم المنظِّمة لسلوكهم الخارجي وألا ينغمسوا في أشياء لا تعنيهم، وأن يقبلوا باستسلام كل العناصر الإشكالية في التقاليد وأن يتجنبوا الأصالة والبدَع» (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 ـ في الهند مثلاً ـ 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 الإنكليزية في آخر الأمر بعدِّها «لغة الإمبراطورية»[18]. ولكن هذا ـ كما أوضح عالم الأعراق والحضارات البشرية برنارد كوهن – كان ينطبق بمعنىً ما على قيام الاستعمار البريطاني للهند «بغزو مجال معرفي نظري كان يحتله عدد كبير شديد التنوع من العلماء، والمفكرين، والمدرسين، والكتّاب، والكهنة والمحامين، والمسؤولين، والتجار، والمصرفيين الهنود، الذين كانوا سيتحولون هم ومعرفتهم إلى أدوات للحكم الاستعماري (1985، ص283). وفي أثناء 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 ألا نتصور أن مثل هذه الجماعات هي بالضرورة نتاج الحداثة، ولإنتاج الحداثة حصراً. وبالمثل يجب أيضاً ألا نبالغ في وصف صلابة الحدود فيما بين تلك الجماعات ـ 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 ـ 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، ونزعته المادية، ومختلف آلهته المزيفين 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 كمجتمع موطنه مصر (زمان 1998 آ، ص71 الحاشية رقم 62). وكان سيد قطب قد كتب مقدمة لأشهر كتب الندوي، وهو الكتاب المعنون **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** وقد ظل الندوي طيلة حياته العملية محافظاً على علاقات وديّة 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 جزءٌ 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 الإنكليزية كذلك، ولو أن الحماس لها كان أقل من الحماس للّغة العربية الحديثة بدرجة ملحوظة. وكان الندوي في كتاباته المستفيضة يعتمد أحياناً على أعمال مكتوبة باللغة الإنكليزية، وعلى الرغم من استخدامه لمعرفته بالإنكليزية 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 آسية 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: إنه 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 ما يزيد عن 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 الموضوعات. 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 طرقه، 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 الإلكترونية لنشر آرائه. وكتاباته تصل بشكل واسع إلى كثير من المجتمعات الإسلامية.

والقرضاوي، بوصفه خريجاً 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 الفاعلة لإعادة تركيب هيكل ذلك المعهد قد تم الاضطلاع بها تحت حكم الرئيس عبد الناصر في عام 1961. ولم يكن هدفها مقتصراً على تنظيم شؤون الأزهر بشكل أفضل فحسب، بل شمل أيضاً تأمين حصول خريجيه على تحصيل أساسي في العلوم الدنيوية الحديثة. وكما أوضحت مالكة زغل، المتخصصة في العلوم السياسية، فإن إحدى النتائج غير المتوقعة لهذه المبادرة كانت إنتاج علماء استطاعوا أن يتواصلوا مع الاتجاهات الإسلامية

المتركزة 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 ويُحكم عرضها بتفصيل كبير الفاعلية. وقد فعل ذلك مع بقائه متحالفاً بشكل وثيق مع الإخوان المسلمين ـ أقدم أحزاب مصر الإسلامية وأكبرها نفوذاً ـ 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 البنّا (المتوفى عام 1949) مؤسس الإخوان المسلمين. فانطلاقاً من «المبادئ العشرين» لحسن البنّا، التي هي بيان مختصر عن أهدافه وخطوطه التوجيهية الإصلاحية يخطط القرضاوي لتخصيص عدة مجلدات «لمعالجة قضايا متنوعة بشأن القانون، والنظرية القانونية، والإيمان، والتطبيق ـ في المجالات التي أصبح فيها الصراط [المستقيم] مبهماً غير واضح»[20]. وقد تم نشر بضعة مجلدات فقط حتى الآن، ولكن المشروع يشير بوضوح إلى مدى إخلاص القرضاوي للبنّا ومثله الإسلامية العليا. ولكن هذا المشروع، يمكن قراءته على أنه شيء أكثر طموحاً وأهمية أيضاً، أي بعدّه جهد عالم لتخصيص نص إسلامي ويعيد كتابته وفق تقليد العلماء الاستطرادي. فانظر إلى هذا المثل. إن أحد مبادئ البنّا العشرين ينصّ على ما يأتي:

> إن رأي القائد [الإمام] أو نائبه يجب اتباعه في القضايا التي لا يتوافر حولها شيء في النصوص الأساسية، أو في الحالات التي يمكن تفسير النصوص الموجودة فيها عن القضايا ذات الاهتمام العام بطرق مختلفة. [ويجب اتباع 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 العقدية هو العبادة [كما هي موصوفة] دون أخذ ماهية «معناها» في الحسبان؛ ولكن في ممارسة العبادات [فإن المبدأ] هو مراعاة أساسها المنطقي، والقواعد التي تحكمها، وأغراضها. (اقتباس يستشهد به القرضاوي 2000 ب، ص7-8).

وهذا المبدأ مستخدم بوصفه أساساً لكتاب القرضاوي المعنون: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، وهو كتاب في أكثر من ثلاث مئة 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]، وبالرغم من أنه ليس من المألوف، في أفضل الأحوال، أن يعامل العلماء المحدثون النصوص بوصفها أساساً لجهودهم التأويلية. ولكن هذه السلسلة من الكتب لا تعدّ في أفضل الأحوال تعليقاً على «المبادئ العشرين» لحسن البنّا ـ بالرغم من أن هذا بالضبط هو ما يشير إليه فحواها ـ بل بعدّها 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، بالرغم من أنه ليس ضئيل الأهمية، ولكن الإسلاميين والعلماء كثيراً ما كانوا يختلفون بطرق أبرز ظهوراً وأقل لطفاً وكياسة (زمان 2002، ص102-108). وهذه الخلافات كثيراً ما تكون معروضة بشكل أكمل في مواقف العلماء إزاء أصحاب نزعة تحديث 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 أي 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 البنّا، 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، ص44). 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 التمسك 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، بالرغم من أن القرضاوي، كما رأينا، ظلّ مصراً 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 أي حال فإنه لا يقف على مسافة متساوية منهما:

> إذا لم نوافق على تقليد الفقهاء والقادة العظام للجماعة من بين أسلافنا لأن تفكيرهم وحلولهم الخلاقة كانت لزمانهم وليس لزماننا...، فإننا بلا شك سنرفض بشدة أكثر نوعاً آخر من التقليد المنتشر بيننا اليوم، وهو تقليد الغرب، الذي يسعى للتحكم في عقولنا 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؛ فنحن نريد أن نفكر لأنفسنا بعقولنا، لا بعقول الآخرين... غير أن أسلافنا ـ 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 تقليدهم هو أكثر استحقاقاً للشجب والتوبيخ (ص7-8).

فبالنسبة للقرضاوي إذاً، 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 عدّ 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 والعولمة** يجادل بأن «العولمة» قد جاءت لترمز إلى سيطرة الولايات المتحدة على بقية العالم، وبأن العولمة بهذا المعنى للاستعمار الجديد تمثل خطراً على الإسلام والمجتمعات الإسلامية (2000 آ، ص9-86). ومع ذلك فإن صدام الحضارات ليس حصيلة حتمية للعولمة، كما يقول القرضاوي عند إشارته لكتاب صاموئيل هانتنغتون، أستاذ العلوم السياسية في جامعة هارفارد.[24] وينبغي على المسلمين وعلى كل الآخرين المهددين بهذه العولمة الاستعمارية الجديدة أن يرصّوا صفوفهم ضد هذا التحدي وأن يعززوا هوياتهم وإمكانياتهم، كما يجادل القرضاوي، ولكن عليهم أن يكونوا مستعدين أيضاً لقبول الأفضل مما تقدمه لهم العولمة (ص132 - 133). والحق أنه إذا كانت العولمة نوعاً من الاستعمار الجديد، فإنها تنشئ أيضاً فرصاً لا مثيل لها سابقاً للمسلمين كي يعرضوا دينهم على العالم بمساعدة أجهزة الإعلام الحديثة، و«بلغة العصر الراهن» (ص143 - 44، 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 العولمة، فإنها تنطوي 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 ألا 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... روحي وما هو مادي، وبين المثالي والواقعي... والفردي والجماعي، 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 الاستطرادية 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). وعلى الرغم من 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 تحدت 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 يتم التعبير عنها وتوضيحها بأفضل طريقة في سياق مصطلحاتها هذه. فهذه اللغة بوصفها واسطة 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 بالسلطة يقصد بها أن تتجاوب أصداؤها 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 التحدث بلغة جديدة قد يكون تعبيراً دقيقاً عنها بالفعل. ولكن ما هو أخطر حتى من هذا المأزق هو أن أجزاء مهمة من لغة العلماء تبقى مع ذلك غير مفهومة لدى كثير من الآخرين، مثل أولئك الذين يتفجعون على استعداد الدولة الهندية «للتفاوض مع مشايخ المسلمين» في 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، ص512 - 513؛ وغِبْ 1958 - 2000، المجلد الثالث: ص747. وهذان الكتابان يشار إليهما فيما يأتي تحت اسمي «ابن بطوطة»، و«غِبْ» على التوالي.

(2) حول ابن بطوطة بعدِّه مثالاً بارزاً على النزعة الإسلامية العالمية في عصور ما قبل الحداثة انظر دَنْ 1986 وحوراني 1991 ص128 - 129. ويبقى كتاب هوجسون 1974 أعمق تاريخ تفسيري للنزعة الإسلامية العالمية لعصور ما قبل الحداثة. وللاطلاع على إحدى مناقشاته الخلاقة بشكل خاص، انظر المجلد الثاني، ص329 - 368.

(3) وبالنسبة لمرحلة لاحقة، انظر روبنسون 1997.

(4) إنني أستخدم 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: إن 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. (وللاطلاع على مناقشة تسلط الضوء على تصورات اللغة عند فقهاء العصور الوسطى، انظر وَيْس 1992، ص117-150). فكما يلاحظ برنارد وَيْس فإن «اللغة في جوهرها كتلة من الترابطات الراسخة بشكل عادي بين الأصوات والمعاني التي ظلت مطردة بثبات مع مرور الزمن ـ وبكلمات أخرى ـ شفرة معجمية للمفردات راسخة ومستقرة بقوة» (ص117). وبعدِّها 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 للفقهاء 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 بوصفهم مالكين للغة خطاب مشتركة عبر الزمان والمسافة الجغرافية.

(5) كانت هذه مدة ولايته لمنصب القاضي، كما يشير إلى ذلك غِبّ (المجلد الأول، صXII)؛ 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 النعماني، بلا تاريخ. وحول هذا الكتاب انظر ترول 1997، وخصوصاً ص150 - 152.

(9) حول الندوي وحياته المهنية انظر زمان 1998 آ و2002، ص160-170. وأنا أعتمد على هاتين المناقشتين السابقتين في هذه المقالة.

(10) أقصد «بالتحديثيين» بصورة عامة أولئك الذين تلقوا تعليمهم في مؤسسات غربية (أو متغرّبة) وأخذوا يسعون لإعادة التفكير في الممارسات، والمؤسسات، ولغات الخطاب الإسلامية على ضوء ما يرون أنه الإسلام «الحقيقي» ـ وليس طريقة تطور التقليد الإسلامي في التاريخ ـ 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 أن 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 إيكلمان وبيسكاتوري 1996، ص13، 43 - 44، 77، 180. وحول التقليد الإسلامي الاستطرادي بوصفه إطاراً يحدد فيه العلماء المحدثون بشكل نموذجي مطالباتهم بالسلطة، انظر زمان 2002، وخصوصاً ص3 - 11.

(15) في جنوب آسية مثلاً كان التحديثيون المسلمون البارزون يكتبون عادةً بالإنكليزية، بينما كانت معرفة معظم العلماء بالإنكليزية 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 بعدِّها «لغة الإمبراطورية». انظر عالم 1998، ص317 - 349، وخصوصاً 325 - 335. ويقول عالَم: «إن الملامح

التحررية الليبرالية وغير الطائفية للّغة الفارسية قد جعلتها منبراً مثالياً يستطيع المغول عن طريقه التحرك بشكل فاعل 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 البنّا 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 مسّيك 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 هانتنغتون الذي أثار زوبعة قوية من الخلافات في عام 1996. وللاطلاع على مناقشة القرضاوي ونقده لهذا الكتاب انظر 2000 آ، ص4، 5، 110 - 120.