مُلتقى الإمام القرضاوي

مع الأصحاب و التلاميذ

الشيخ يوسف القرضاوي الإصلاحية الإسلامية في طور جديد

أ. بشيـــر موسى نافـع

الدوحة - قطر -فندق الريدزكالرتون

٢٩/٦-٢/٧/١٤٢٨هـ ـ ١٤-١٦/٧/٢٠٠٧م

يعتبر الشيخ يوسف القرضاوي واحداً من أبرز العلماء المسلمين المعاصرين وأكثرهم تأثيراً وشعبية. منذ نهاية الخمسينيات، نشر القرضاوي عشرات الكتب في مجالات الفقه والعقائد والثقافة الإسلامية الحديثة، إضافة إلى عدة مجموعات من الفتاوى. بعد زهاء العقدين من العمل الجامعي، أسس القرضاوي وترأس مركز أبحاث السنة والسيرة بالعاصمة القطرية الدوحة. وقد اختير خلال العقود القليلة الماضية عضواً في عدد من المجالس الفقهية وعدد من مراكز الدراسات الإسلامية. في ١٩٩٧، ترأس القرضاوي اجتماعاً لعدد من العلماء المسلمين، المقيمين وغير المقيمين في القارة الأوروبية، ولد عنه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الذي يعد المؤسسة الأولى من نوعها على مستوى القارة، والذي يعنى بشؤون الأقلية المسلمة في المجتمعات الغربية. كما أعلن القرضاوي رئيساً للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين منذ تأسيسه، وهو الهيئة التي تضم علماء من كافة المذاهب الإسلامية. هذا، بكلمة أخرى، أحد الشهود الكبار على تحولات الفقه والفكر والسياسة خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

عرف القرضاوي باتجاهاته الإصلاحية، وآرائه التي أثارت في بعض الأحيان معارضة وجدلاً في أوساط إسلامية محافظة. وستحاول هذه المقالة استطلاع المؤثرات الفكرية على القرضاوي الشاب، طالباً في جامعة الأزهر، ونشطاً في صفوف حركة الإخوان المسلمين، ومن ثم قراءة الخلفية الفكرية الإسلامية للآراء التي عبر عنها في عدد من كتبه. إلى أي درجة، مثلاً، يعتبر القرضاوي امتداداً للحركة الإسلامية الإصلاحية، التي ضم جيلها الأول عدداً كبيراً من العلماء والجمعيات العلمائية، مثل محمد عبده (ت ١٩٠٥) والسيد محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) في مصر، جمال الدين القاسمي (ت ١٩١٤) وطاهر الجزائري (ت ١٩٢٠) في دمشق، ومحمود شكري الآلوسي (ت ١٩٢٤) في بغداد، عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٦) وجمعية العلماء في الجزائر، وندوة العلماء في الهند، وجمعية محمدية في إندونيسيا، وغيرهم؟ لقد تعارفت دراسات تاريخ الفكر الإسلامي الحديث على أن الحركة الإصلاحية، التي كان رجالاتها يعرفون بعضهم البعض بدون أن ينتظمهم إطار واحد، استندت إلى رافد فكري سلفي، حتى أنها وصفت في الكتابات الغربية الحديثة حول الإسلام بالسلفية الجديدة. فإلى أي حد ينتسب القرضاوي للميراث الإسلامي السلفي، سيما وأن التيار السلفي بات يثير جدلاً واسعاً داخل وخارج الدائرة الإسلامية؟

أخذت الساحة الفكرية الإسلامية تشهد حراكاً ملموساً منذ نهايات القرن السابع عشر، وقد أصبح هذا الحراك أكثر تبلوراً خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، سواء ببروز حركات إصلاحية سلفية مدوية، مثل الحركة الوهابية، أو ببروز عدد من العلماء الإصلاحيين سلفيي التوجه في عدد كبير من الحواضر الإسلامية. لقد تركت رياح التحديث، التي انطلقت بقيادة رجال دولة مسلمين أو على يد الإدارات الاستعمارية، إضافة إلى المؤثرات الفكرية الغربية الحديثة، بصماتها على الفكر الإسلامي الحديث وتوجهاته. بل يمكن القول أن تحدي الحداثة كان أكبر تحد واجهه الفكر الإسلامي منذ القرون الإسلامية الأولى ونشوء العلوم الإسلامية. ولكن من التبسيط، وغير التاريخي، إغفال الرافد الفكري الداخلي، الذي تعود جذوره إلى نهايات القرن السابع عشر، والذهاب إلى أن الإصلاحية الإسلامية كانت مجرد رد فعل على تحديات الحداثة. وستحاول هذه الدراسة قراءة تراث القرضاوي في هذا السياق الطويل للإحياء السلفي والإصلاحي الإسلامي.

النشأة والتكوين:

ولد يوسف القرضاوي عام ١٩٢٦ بقرية صفط تراب قرب مدينة المحلة في قلب الدلتا المصرية، وهي القرية التي يضم ترابها رفات الصحابي عبد الله بن جزء الزبيدي، آخر من مات من الصحابة في مصر.[١] ونظراً لوفاة والده وهو طفل صغير، ثم وفاة والدته وهو في سن الرابعة عشرة، فقد انتقل إلى رعاية عمه وخالاته وجدته. العائلة العربية المصرية هي أصلاً عائلة ممتدة، ولكن هذا الظرف الخاص ولد لدى القرضاوي إحساساً مبكراً بالانتماء إلى الجماعة الكبيرة، التي أصبحت فيما بعد الجماعة/ الأمة. وسرعان ما سيتعزز هذا الشعور خلال رحلاته الدعوية في شمال مصر وجنوبها، وفي العديد من الأقطار العربية والإسلامية.

كما أغلب علماء الجيل الأول من الإصلاحيين العرب، مثل السيدين نعمان ومحمود شكري الآلوسي والأستاذ الإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا، عرف القرضاوي الطرق الصوفية في مطلع حياته، فلم تطمئن نفسه إلى ممارساتها.[٢] ولكن هذا الإنكار للتصوف الشعبي لا يعني أنه سيأخذ موقفاً معادياً لكل التصوف، أو حتى لكل مظاهره الشعبية. فالقرضاوي يميز، من ناحية، بين التصوف البدعي، الذي يرفضه، والتصوف السني المعتدل، الذي يقبله؛ كما أنه، من ناحية ثانية، ينظر إلى بعض المظاهر المنتشرة شعبياً للتصوف، كالموالد، مثلاً، باعتبارها "مهرجانات

شعبية وأفراحاً عامة للجماهير، تنفس بها عن ذاتها."[٣] وقد تلقى القرضاوي تعليمه الأولي في الكتَاب التقليدي والمدرسة الابتدائية بقريته، التي يذكر طقوسها الحياتية بمزيج من العطف والانتقاد. فأهل القرى المصرية مؤمنون بطبعهم، متضامنون، وكادحون بتصميم لا يكل من أجل الحياة الكريمة. ولكن تصوف القرون الأخيرة هو الغالب على تفكير العامة، بما فيه من سلبيات، مثل الجبرية في الاعتقاد، والشركيات التي تشوب التوحيد، مثل التبرك بالأحجار، واستخدام التمائم والأحجبة، والمبالغة في تعظيم الأولياء والصالحين.[٤]

كانت صفط تراب تتبع مديرية الغربية حيث تقع أيضاً سمنود التي ولد فيها زعيم حزب الوفد، ليبرالي التوجه وأكثر الأحزاب المصرية انتشاراً في حقبة ما بين الحربين، وهو ما جعل القرية وفدية التوجه. ولكن القرضاوي لم يصبح وفدياً، ربما بسبب ولاءه المبكر للأزهر، الذي شاب التوتر علاقاته بالحكومات الوفدية المختلفة، ثم انتمائه للإخوان المسلمين.[٥] ولكن القرية ستشكل خلفية واحد من آراء القرضاوي الفقهية بعد ذلك؛ فمنذ سن مبكرة كان القرضاوي شاهداً على العنت الذي يعانيه الفلاحون المستأجرون للأرض الزراعية من ملاك الأراضي، لاسيما عندما تصيب المحصول آفة ويعجز المستأجر عن دفع قيمة الإيجار. هذا العنت هو ما سيجعل القرضاوي الفقيه يرجح المذهب الذي يمنع "إجارة الأرض البيضاء بالنقود" ويفضل عليها "المزارعة".[٦]

بين الابتدائية الإلزامية في القرية والمدرسة الأزهرية في المعهد الديني الأزهري بمدينة طنطا، يبدأ القرضاوي في تلقي تعليمه الإسلامي الحديث. كان تعليماً إسلامياً لأنه يتبع منهجاً دراسياً أزهرياً، تغلب عليه مساقات العلوم العربية والإسلامية. ولكنه كان تعليماً حديثاً أيضاً، بمعنى تبنيه لمركزية العملية التعليمية وبنية المدرسة الحديثة لا نظام الحلقات العلمائية التقليدية. وقد دخل النظام التعليمي الحديث مصر منذ عهد محمد علي في العشرينيات من القرن التاسع عشر؛ وبعد سلسلة من المحاولات الإصلاحية، تبنى الأزهر هو أيضاً النظام التعليمي الحديث في مطلع القرن العشرين. في سيرته الذاتية، يوجه القرضاوي نقداً جوهرياً لمساقات التعليم الإسلامي في المعهد الأزهري، لاسيما لنزعة التقليد المنفصلة عن السياق الزمني والاجتماعي لتدريس علم الفقه. ولكن المؤشرات الملموسة الأولى على توجهاته السلفية الإصلاحية تظهر في الشعور المبكر بالاغتراب عن الطريقة التي يدرس بها علم التوحيد، أو علم الكلام، الذي غلب عليه المنظار الأشعري

المتأخر ذي المقدمات العقلية المتأثرة بالفلسفة اليونانية.[٧] وكما أغلب السلفيين، يوجه القرضاوي نقداً صارماً لهذا الأسلوب ويصفه بمخالفة طريقة القرآن، التي تقوم على مقدمات فطرية تنشئ العقيدة وتنميها.

في ذكرياته عن المرحلة الثانوية من دراسته بالمعهد الأزهري، يشيد القرضاوي بالشيخ مصطفى المراغي، شيخ الجامع الأزهر لمرتين، ١٩٢٩-٣٠ و١٩٣٥-٤٥. ويشير على وجه الخصوص إلى واحد من إنجازات المراغي الرئيسة، وهو دوره في إصلاح قوانين الأحوال الشخصية، الجزء المتبقي للشعب المصري من التشريع الإسلامي. وكانت قوانين الأحوال الشخصية محصورة في أول الأمر في المذهب الحنفي، ثم أجيز الخروج منه إلى أحد المذاهب السنية الأربعة؛ إلى أن جاء المراغي وأجاز التحرر حتى من المذاهب الأربعة والاستعانة بمذاهب الصحابة والتابعين والأخرى غير المتبوعة أو المنقرضة، بما في ذلك آراء شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.[٨] ويعود القرضاوي في ملاحظاته على تعليمه الأزهري، ليشيد بدور المراغي في إدخال أعمال ابن تيمية وابن القيم لمناهج التعليم الأزهري الجامعي، بعد أن تجاهلها الأزهريون طوال قرون. ولكن الحادثة التي تبرز نمو التوجه السلفي الإصلاحي للقرضاوي في تلك المرحلة هي بدء دروسه الفقهية في قريته. ففي نهاية المرحلة الثانوية، أخذ القرضاوي الشاب يلقي دروساً حول فقه الأحكام لأبناء قريته، وخصوصاً فقه العبادات. وقد انتهج في هذه الدروس الجديدة منهج التحرر من التعصب لمذهب إمام معين، بالرغم من غلبة المذهب الشافعي على القرية ودراسته هو شخصياً للمذهب الحنفي في المعهد الأزهري، مستعيناً بالجزء الأول من كتاب "فقه السنة" للشيخ سيد سابق، و"الدين الخالص" للشيخ محمود خطاب السبكي، مؤسس الجمعية الشرعية بمصر.[٩] ونظراً لتعود أهالي القرية الفقه الشافعي المذهبي فقد استغرب بعضهم نهج القرضاوي ومخالفته آراء كبار العلماء والمشايخ، ولكن لجوءه الدائم لأدلة القرآن والسنة، والتيسير الذي وفرته آراؤه لحياتهم اليومية، أقنع الكثير من المعترضين وساعد على إشاعة الفقه الجديد في القرية.

أصبح القرضاوي عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في مطلع الأربعينيات، خلال سنوات الحرب العالمية الثانية القلقة. وكما عدد كبير من المتعلمين المصريين الشبان في ذلك الوقت، كانت شخصية حسن البنا ولغته الدعوية الجديدة هي التي جذبت القرضاوي للإخوان. وبالرغم من أن ولادة التيار الإسلامي السياسي يؤرخ لها الآن بولادة الإخوان المسلمين، فإن الجماعة لم تكن

في مطلع تأسيسها بمدينة الإسماعيلية في ١٩٢٨ جماعة سياسية، بل جاء التوجه السياسي نتاج الظروف الموضوعية والسياق الذي نمت فيه الجماعة. في ١٩٣٢، انتقل المركز الرئيس للإخوان من الإسماعيلية إلى القاهرة، مما وفر لهم موقعاً قومياً، وقد أخذت فروعهم خلال السنوات القليلة التالية بالانتشار في كافة أنحاء البلاد. وسرعان ما انخرطت الجماعة في الحياة السياسية عبر نشاطها الواسع لدعم الثورة الفلسطينية الأولى في ١٩٣٦-١٩٣٩، ثم بتشجيع الرجال الأقوياء، مثل علي ماهر والشيخ المراغي، الذين أحاطوا بالملك فاروق آنذاك وحاولوا إقامة توازن مع حزب الوفد بإفساح المجال للقوى الإسلامية والوطنية الجديدة كالإخوان المسلمين ومصر الفتاة. أوقفت أجواء الحرب العالمية الثانية التقدم السياسي للإخوان، ولكن البنا استغل فترة ركود الحياة السياسية لتعزيز انتشار الجماعة وإعادة بنائها التنظيمي.

خلال حقبة العشرينيات ومطلع الثلاثينيات، كان البنا شاهداً على إلغاء الخلافة وفشل عدد من المؤتمرات الإسلامية التوصل إلى صيغة لإحياء الخلافة. وقد أدت السيطرة الإمبريالية الواسعة على بلدان العالم الإسلامي، وانتشار مساعي التبشير وتيارات التحديث والتغريب في المجتمعات الإسلامية، إلى تصاعد شعور إسلامي جمعي بـ "أن الإسلام معرض للتهديد". الإخوان المسلمون هم نتاج تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي الحديث؛ وهو ما جعل موقفهم أقرب إلى موقف المدافع عن الهوية الإسلامية منها إلى إحياء حركة الجامعة الإسلامية. هذا لا يعني، بالطبع، أن البنا أهمل الإطار الواسع للأمة. ولكن ولادة الإخوان في حضن النظام القطري لما بعد الحرب العالمية الأولى، وارتباط البنا المبكر بدوائر الإصلاحيين الإسلاميين العروبيين، أمثال رشيد رضا ومحب الدين الخطيب، جعله يرى العالم من خلال ثلاث دوائر: الدائرة الوطنية المصرية، والدائرة العربية، والدائرة الإسلامية، على التوالي. وفي نص بالغ الدلالة، يذكر القرضاوي واحداً من الدروس الأولى التي استمعها من البنا. قال البنا "أما قضيتنا، فأقصد بها قضية الوطن الصغير، والكبير، والأكبر."[١٠] ثم بين البنا ما يقصده، موضحاً أن الوطن الصغير هو وادي النيل، أي مصر والسودان، الموحدتان آنذاك تحت العرش الملكي؛ أما الوطن الكبير فهو الوطن العربي، والوطن الأكبر هو، بالطبع، الوطن الإسلامي. هذه الرؤية للانتماء السياسي الإسلامي الحديث ستصبح فيما بعد الإطار المرجعي لرؤية القرضاوي.

في صفوف الإخوان المسلمين، سيتعرف القرضاوي على عدد كبير من أولئك الـــذين ســـيلعبون دوراً هاماً في تشكيل رؤيته للإسلام والعالم، كما على عدد ممن سيرافقونه خلال مسيرته الفكرية والدعوية. أول هؤلاء، بالتأكيد، هو حسن البنا، الذي يذكره القرضاوي بقدر هائل من الإعجاب، بالرغم من أنه سيخالفه بعد ذلك في عدد من المسائل الفقهية والاجتماعية، بما في ذلك الموقف من الولاية العامة للمرأة، والفصل القاطع بين الجنسين. وبينهم البهـــي الخـــولي، الـــذي لا يخفـــي القرضاوي جدله المبكر مع نزعته الروحية، وعلاقته الوثيقة به بعد ذلك؛ والشيخ محمد الغزالي، الذي ستترك توجهاته الإصلاحية أثراً واسعاً على الثقافة الإسلامية في النصف الثاني من القـــرن العشرين؛ والشيخ أحمد العسال، الفقيه والعالم الكبير؛ وآخرون.[١١] وفي صفوف الإخوان المسلمين، سيعرف القرضاوي عواقب العمل السياسي الإسلامي في ظل الدولة العربية – الإسلامية الحديثة، العواقب التي ستبدأ باعتقاله عدة شهور في معتقلي الهايكستب، شرقي القاهرة، والطور، جنـــوبي شبه جزيرة سيناء، بعد صدور قرار الحل الأول للجماعة في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٨.

انتقل القرضاوي في ١٩٥٠ من طنطا إلى القاهرة للدراسة بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف، خلال فترة بالغة الاضطراب من تاريخ مصر الحديث، فترة الانهيار المتسارع للنظـــام الملكـــي، وصعود حركة الإخوان المسلمين، ومن ثم قيام ثورة يوليو/ تموز ١٩٥٢. ويفـــسر القرضـــاوي رغبته الالتحاق بكلية أصول الدين بـــ"أنها كلية الثقافة الإسلامية الواسعة والمتنوعة، تدرس العلوم العقلية والنقلية، تدرس التفسير والحديث في كل سنواتها، وتدرس العقائد والتوحيد في كل سنواتها، وتدرس الفلسفة في كل سنواتها، وتدرس التاريخ الإسلامي في كل سنواتها، وتـــدرس المنطـــق وأصول الفقه وعلم النفس، ونظريات الأخلاق وغيرها."[١٢] كما كل الإصلاحيين الإسلاميين الذين تلقوا تعليمهم في المؤسسات الإسلامية التاريخية في القرن العشرين، سيوجه القرضاوي بعد ذلك نقداً صريحاً وشاملاً لأساليب ومحتوى التعليم الجامعي الأزهري. ولكن المدهش في رغبته القوية للالتحاق بكلية أصول الدين، أنها لم تتأثر كثيراً بموقفه السلبي المسبق من المنظـــار الفلـــسفي – المنطقي لتدريس علم الكلام الأشعري في المعهد الأزهري بطنطا. المنهج الدراسي لكلية أصول الدين جمع هو الآخر بين ما يعرفه العلماء المسلمون بالعلوم النقلية والعقلية، ولكن هـــذا المـــنهج بالذات كان هو الدافع الرئيس لرغبة الذهاب إلى هذه الكلية الأزهرية. ولعل هذا الموقف يوضـــح إلى حد كبير طبيعة التوجه السلفي الإصلاحي للقرضاوي. هذه، كما سنرى، سلفية – إصـــلاحية

وسطية، تعرف إطارها المرجعي، تدرك السقف المحدد لانفتاحها، ولكنها لا تقف موقف النفي الحاد والشمولي للميراث الإسلامي السني بمختلف دوائره المعرفية.

خلال مرحلة الدراسة بالأزهر، قرأ القرضاوي مع، أو تعرف على، عدد من أبرز أهل العلم والفكر الإسلامي الحديث. بينهم، مثلاً، الشيخان محمود شلتوت وعبد الحليم محمود، اللذان سيتوليان مشيخة الأزهر بعد ذلك؛ الشيخ الطيب النجار؛ الشيخ صالح شرف؛ الشيخ سيد سابق؛ د. محمد البهي؛ د. محمد يوسف موسى؛ د. عبد الوهاب خلاف؛ وسيد قطب. وقد توثقت العلاقة بين العالم الشاب يوسف القرضاوي والفقيه الكبير، شيخ الأزهر، الشيخ محمود شلتوت، حتى إن الشيخ شلتوت كلف القرضاوي وصديقه أحمد العسال بإعداد المقالات التي كان نشرها، وتضمنت نظراته في الأجزاء العشرة الأولى من القرآن، في صورة كتاب.[١٣] وفي أجواء الإخوان المسلمين، تعرف بالمفكر والمؤرخ الهندي الإسلامي أبي الحسن الندوي، كما بالعالم والمفكر السوري والمراقب العام للإخوان المسلمين في سورية، مصطفى السباعي. وببروز القرضاوي كواحد من أكثر دعاة الإخوان المسلمين تأثيراً، كلفه المرشد الثاني للجماعة، المستشار حسن الهضيبي، بعد شهور من قيام ثورة يوليو/ تموز ١٩٥٢، بزيارة سورية والأردن والضفة الغربية من فلسطين، للمساعدة في البناء الثقافي للأسر الإخوانية في تلك المناطق. بعد سنتين، في ١٩٥٤، حصل القرضاوي على العالمية الأزهرية، التي أهلته رسمياً لموقعه العلمائي.

عاد القرضاوي للمعتقل مرة أخرى بعد انفجار الصراع بين قادة ثورة ١٩٥٢ والإخوان المسلمين في أكتوبر/ تشرين ثاني ١٩٥٤. كانت حملة الاعتقالات هذه المرة قاسية، وقد مارست خلالها الأجهزة الأمنية المصرية وسائل التعذيب على نطاق واسع، وأهدر فيها ما تبقى من سلطة القانون والقضاء.[١٤] وكما عدد كبير من رجال الفكر والسياسة في العالم العربي، ستلعب تجربة الاعتقال المرة دوراً مركزياً في تشكيل رؤية القرضاوي للدولة العربية الحديثة، وفهمه لعلاقات العنف والتحكم والسيطرة التي تربطها بشعبها. استمرت فترة الاعتقال حتى صيف ١٩٥٦، عندما أفرج عن القرضاوي ضمن مجموعات الإخوان التي لم يصدر بحقها حكم قضائي أو كانت أحكامها بالسجن قصيرة نسبياً. كان القرضاوي بدأ المرحلة الأولى من دراسته العليا في كلية أصول الدين بالأزهر، حيث أضيف إلى قائمة العلماء الذين أثروا على مسيرته الفكرية العالم المقاصدي المصري الكبير محمد عبد الله دراز.[١٥] ويذكر القرضاوي أنه حرص عندما أرسل للمعتقل على

اصطحاب كتابين معه: "الموافقات" للشاطبي، الفقيه الأندلسي المقاصدي، و"إعلام الموقعين" لابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية وأحد العلماء التأسيسيين الكبار للمدرسة السلفية. وفي المعتقل، سيتدارس وبعض رفاقه فصولاً من كتاب "نيل الأوطار" للشوكاني، الفقيه الزيدي الذي يعتبر أحد مجددي المدرسة السلفية في الفترة الحديثة.[١٦]

بالإفراج عنه، عاد القرضاوي ليكمل دراسته التخصصية؛ وفي نهاية ١٩٥٧ سجل للدكتوراه في قسم القرآن والسنة بكلية أصول الدين، حيث سينهي المرحلة التمهيدية في سنتين، ويقرر كتابة رسالة الدكتوراه حول "الزكاة في الإسلام وأثرها في حل المشكلات الاجتماعية." لم يكن ممكناً لعالم إخواني سبق اعتقاله الحصول على موقع عمل أزهري رسمي؛ ومنذ ١٩٥٨ وحتى انتقاله إلى العاصمة القطرية الدوحة في ١٩٦١، عمل القرضاوي معلماً في مدرسة خاصة، ثم لفترة قصيرة في وزارة الأوقاف، بمساعدة من وزيرها الإخواني السابق الشيخ أحمد حسن الباقوري؛ لينتقل بمساعدة أخرى من شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت إلى إدارة الثقافة الإسلامية بالأزهر التي كان يرأسها د. محمد البهي. خلال هذه الفترة المبكرة من حياته العملية، كلف القرضاوي وزميله الشيخ العسال بجمع مقالات وبحوث الشيخ شلتوت وإخراجها في كتب. وبتكليف من البهي، وتشجيع من شلتوت، كتب القرضاوي نصه الرئيسي الأول "الحلال والحرام في الإسلام"، الذي يظهر مؤثرات سلفية واضحة وينهج نهجاً جديداً في الكتابة الفقهية الحديثة.[١٧]

بيد أن العلاقة بالبهي وشلتوت تكشف وجهاً آخر للقرضاوي؛ فقد قاد هذا الأزهريان الكبيران واحدة من أبرز مشاريع الإصلاح في تاريخ الأزهر، قلعة العلوم الإسلامية والمشرق منذ قرون. لم تكن مسألة إصلاح الأزهر جديدة، بل تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما بدأت حركة التحديث تقود مصر (وكل المجال العثماني) نحو إرساء نظام قانوني – عدلي مركزي، يقوم على التقنين الحديث للشرائع، وعندما بدأت طبقة العلماء تستشعر ضغوط بروز فئات المتعلمين الجدد من خريجي معاهد التعليم الحديثة. ولكن الأزهر لم يستجب لضرورات الإصلاح والتغيير آنذاك. وسرعان ما عادت الدعوة إلى الإصلاح في مطلع القرن العشرين، يقودها هذه المرة الأستاذ الشيخ محمد عبده. وهذه المرة أيضاً كانت الاستجابة الأزهرية محدودة. ثم مرة ثالثة في عهد تلميذ عبده، شيخ الأزهر محمد مصطفى المراغي، خلال فترتي مشيخته في الثلاثينيات والأربعينيات، بدون إحراز تقدم كاف.[١٨] المشكلة، بالطبع، أن وضع الأزهر في

منتصف القرن العشرين كان يزداد تراجعاً في المجتمع المصري، بعد أن قطعت حركة التحديث مسافة واسعة وتغيرت طبيعة وأوزان القوى في المجتمع إلى حد كبير.

بيد أن ما جعل فكرة الإصلاح أكثر إلحاحاً لم يكن تدهور وضع الأزهر والأزهريين وحسب، بل أيضاً رغبة النظام الناصري في إحكام قبضته على المؤسسة الأزهرية. في النهاية، التقت رغبة قادة الحكم برغبة الشخصيتين الرئيستين في أزهر مطلع الستينيات: الشيخ شلتوت ود. البهي، وهو ما أدى إلى تصديق البرلمان على القانون الشهير رقم ١٠٣ للعام ١٩٦١، الذي سينقل الأزهر نقلة شاملة. خلال السنوات القليلة القادمة، أشرف البهي على تنفيذ القانون، وقاد عملية التغيير التي جعلت من الأزهر جامعة شاملة، تدرس العلوم الإسلامية والتخصصات الجامعية الحديثة معاً، بمناهج وطرق تدريس حديثة.[١٩] لم تمر حركة الإصلاح بلا معارضة من صفوف العلماء، لاسيما أولئك الذين رأوا في عملية التغيير إضعافاً للمساقات الإسلامية التقليدية وخضوعاً لإرادة الدولة.[٢٠] والمدهش أن القرضاوي، الذي لم يشهد تطبيق القانون ١٠٣، نظراً لمغادرته البلاد، أيد علمية التغيير، ولم يتردد بعد ذلك في اعتبارها نموذجاً يحتذى.

في خريف ١٩٦١، وبعد موافقة أمنية مصرية متأخرة، وصل الشيخ القرضاوي إلى الدوحة، حيث عين مديراً للمعهد الديني القطري. لم يكن الموقع الذي احتله الشيخ في قطر موقعاً تعليمياً عادياً، فالمعهد الديني هو مؤسسة تعليمية لدراسة العلوم الإسلامية. وبالرغم من أن القرضاوي كان قد وصل مرحلة النضج الفكري وأن توجهاته قد استقرت إلى حد كبير، إلا أن من الصعب تصور أنه لم يتأثر بأجواء قطر الإسلامية. قطر هي إحدى المناطق القليلة في الجزيرة العربية، خارج نطاق المملكة العربية السعودية، التي تأثرت بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ وينتمي أغلب علماء قطر إلى التيار السلفي. ويشير القرضاوي إلى أنه قابل في القاهرة بعد خروجه من المعتقل الشيخ عبد الله بن تركي السبيعي، مفتش العلوم الشرعية بوزارة المعارف القطرية، وأنهما تبادلا الحديث في العلوم الشرعية وعلم الإمامين ابن تيمية وابن القيم.[٢١] المهم، على أية حال، أنه في الوقت الذي كان الأزهر يعيش غمار حركة إصلاحية كبرى، أجرى القرضاوي هو الآخر حركته الإصلاحية في المعهد الديني بالدوحة، مضيفاً المنهج الرسمي التعليمي الحديث لمساقات العلوم الإسلامية التي يقوم عليها المعهد. وحتى العلوم الإسلامية تعرضت تحت إشراف القرضاوي هي الأخرى للتغيير، منهجاً، وكتباً، وطريقة تدريس.[٢٢]

خلال السنوات التالية، سيبرز القرضاوي باعتباره أحد أوسع العلماء المسلمين السنة تأثيراً؛ ولكن المكونات الأساسية التي استمد منها تصوره الإسلامي لن تتغير كثيراً. إن السيرة التعليمية للقرضاوي تكشف عن عالم سلفي التوجه، تأثر مبكراً بكتابات سيد سابق ومحمود خطاب السبكي، وبميراث ابن تيمية وابن القيم والشوكاني والتوجه الفقهي المقاصدي، كما بتوجهات المراغي وشلتوت والبهي الإصلاحية. وإن ربطه الالتزام الإسلامي السياسي بجماعة الإخوان المسلمين، فقد حمل الإخوان هم أيضاً مؤثرات سلفية لا تخفى، لعل أوضحها تلك الإشارات التي تسجلها "رسالة التعاليم" لحسن البنا،[٢٣] التي سيقوم القرضاوي بشرحها في أكثر من مناسبة. بل إن الشيخ سيد سابق نفسه، الذي كان كتابه "فقه السنة" أحد المصادر المبكرة للقرضاوي، كان هو الآخر عضواً بارزاً في جماعة الإخوان المسلمين. السؤال الآن هو حول ما إن كانت هناك سلفية واحدة تجمع كل العلماء المسلمين المعاصرين الذين تأثروا بالميراث الإسلامي السلفي، وأي سلفية هي تلك التي يمثلها القرضاوي.

السلفي الإصلاحي:

المؤثرات السلفية في سيرة القرضاوي المبكرة ومراحل تعليمه، ستبرز بعد ذلك بوضوح في مجمل كتاباته، بل ومنذ إصداره الرئيس الأول. أثناء عمل القرضاوي في الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، أبلغ د. البهي، رئيس الإدارة، الشيخ القرضاوي رغبة الشيخ شلتوت، شيخ الجامع الأزهر، أن يساهم في مشروع علمي يتضمن تأليف عدة كتب مبسطة للتعريف بالإسلام وتعاليمه لتبصرة المسلمين في أوروبا وأميركا. كانت مساهمة القرضاوي هي كتابه "الحلال والحرام في الإسلام"، الذي نشرت نسخته العربية الأولى في ١٩٥٩.[٢٤] "الحلال والحرام" هو كتاب في الفقه الإسلامي، ولكنه يختلف شكلاً ومضموناً عن الكتابات الإسلامية التقليدية في الفقه، وقد كتب على الأرجح في ظل تأثر القرضاوي بكتاب سيد سابق "فقه السنة"، الذي يعتبر نصاً فقهياً سلفياً حديثاً بامتياز. ولكن في حين قسم "فقه السنة" تبعاً لأبواب الفقه التقليدية، مثل العبادات والحدود والمعاملات، فإن "الحلال والحرام" تجاهل التقسيم التقليدي وبني على استقصاء واسع لما هو حلال وما هو حرام في الإسلام. على مستوى المضمون، يضع الكتاب في مقدمة اهتماماته حياة المسلم المعاصر، بما طرأ عليها من أنماط معاش ومتطلبات مختلفة، لم تكن بالضرورة

مصدر إلحاح كبير على الاجتماع الإسلامي قبل الحديث. يضم الكتاب أربعة أبواب: يشمل الأول منها مقدمة فقهية نظرية حول تصور الإسلام للحلال والحرام؛ ويتناول الثاني الحلال والحرام في الحياة الشخصية للمسلم، بما في ذلك الأطعمة والأشربة، والملبس والزينة، والكسب والاحتراف؛ ويتناول الثالث الحلال والحرام في الزواج وحياة الأسرة، معالجاً مسائل العلاقة بين الجنسين، الحياة الجنسية للمسلم، الزواج والطلاق، وتربية الأولاد؛ أما الباب الثالث فيعالج جوانب مختلفة من الحلال والحرام في الحياة العامة، من معاملات، ولهو وترفيه، وعلاقات اجتماعية، وعلاقة المسلم بغير المسلم. بكلمة أخرى، يعكس "الحلال والحرام" اهتمام القرضاوي المبكر، الذي سيلازمه طوال حياته العلمائية بعد ذلك، بإعادة تأسيس العلاقة بين حياة المسلمين ودينهم. ولكن المهم في "الحلال والحرام"، من زاوية قراءة التوجهات السلفية في فكر القرضاوي، هو منهجه.

يقول القرضاوي في مقدمة كتابه: "ولم أرض لعقلي أن أقلد مذهباً معيناً في كل القضايا والمسائل، أخطأ أو أصاب، فإن المقلد – كما قال ابن الجوزي – 'على غير ثقة فيما قلد فيه، وفي التقليد إبطال منفعة العقل، لأنه خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة.' أجل لم أحاول أن أقيد نفسي بمذهب فقهي من المذاهب السائدة في العالم الإسلامي، ذلك أن الحق لا يشتمل عليه مذهب واحد، وأئمة هذه المذاهب المتبوعة لم يدعوا لأنفسهم العصمة، وإنما هم مجتهدون في تعريف الحق، فإن أخطأوا فلهم أجر، وإن أصابوا فلهم أجران."[٢٥] ثمة جدل كبير في النصوص الإسلامية الفقهية والأصولية، سيما الحديثة منها، حول الاجتهاد وشروطه ودرجات المجتهدين. وليس من المهم هنا، ربما، البحث في الأسس الاجتهادية التي يستند إليها "الحلال والحرام"؛ ولكن المهم أن التحرر من قيود المذاهب الفقهية سمح للقرضاوي، في كثير من المواضع، إعادة تعريف الحد بين ما هو حلال وما هو حرام في حياة المسلم المعاصر، وهو ما يتضح في معالجته لحكم الصور الفوتوغرافية، والموسيقى، ونظام التامين، وتنظيم النسل، وصلة المسلمين بغير المسلمين، لاسيما أهل الكتاب، بدون أن يقف موقفاً متساهلاً بأي حال من الأحوال.

مثل سيد سابق في "فقه السنة"، يتجنب القرضاوي في "الحلال والحرام" الجدل الفقهي التقليدي حول الآراء داخل المذهب أو بين المذاهب، ويتناول المسائل موضع البحث تناولاً مباشراً في أغلب الأحيان. ثمة تجنب متعمد، يتخلل معظم صفحات الكتاب، لمصادر الفقه الإسلامي التقليدي،

بالرغم من نشأة القرضاوي في بيئة شافعية وتلقيه تعليماً فقهياً حنفياً. أما المواضع التي يحيل القرضاوي فيها إلى مصادر فقهية سابقة، فإن أغلبها يستند إلى آراء لابن تيمية وابن القيم، يليهما، وبدرجة أقل، ابن حزم والشوكاني والغزالي وابن قدامة.[٢٦] في المقابل، تستند تقريرات القرضاوي لما هو حلال وما هو حرام، في معظمها، استناداً مباشراً إلى القرآن والسنة، بحيث يستبطن الكتاب إعادة توكيد لا جدل فيه على أولوية النص الإسلامي التأسيسي. هذا لا يعني أن القرضاوي يتخلى كلية عن الميراث الفقهي الإسلامي؛ ذلك أن عودته المباشرة للقرآن والسنة يواكبها إقرار ضمني بالإطار المرجعي العام لأصول الفقه؛ كما أن "الحلال والحرام" يحمل احتراماً ظاهراً للميراث الفقهي الإسلامي، سيما آراء أئمته الأوائل. وتتضح مرجعية أصول الفقه والمقاربة التصالحية – الانتقائية للميراث الفقهي في العديد من فتاوى القرضاوي اللاحقة، التي نشرت في مجموعات فتاواه، وفي الفتاوى التي أصدرها المجلس الإسلامي الأوروبي للإفتاء والبحث، الذي أسس برئاسته في ١٩٩٧،[٢٧] والتي تتطلب دراسة تخصصية أخرى على أية حال.

يعتبر كتاب "الإيمان والحياة" ثاني أهم الكتب الرئيسية التي نشرها القرضاوي.[٢٨] كان العنوان الأولي لهذا الكتاب هو "العقيدة والحياة"،[٢٩] مما يوحي بأن القرضاوي أراد كتابة نص في المسائل العقدية الإسلامية وعلاقتها بحياة المسلم. ولكن القرضاوي، وكما سلفه الكبير محمد عبده في "رسالة التوحيد"، يبتعد كلية عن الجدل الإسلامي التقليدي في مسائل العقيدة. "الإيمان والحياة" لا ينتصر للأشاعرة أو المعتزلة أو المرجئة، لا يناقش أقوالهم، ولا يعود إلى نصوصهم؛ هذا، باختصار، ليس كتاباً في علم الكلام. كما في "الحلال والحرام"، يلجأ القرضاوي مباشرة إلى القرآن والسنة، مع إحالات نادرة لابن القيم، والغزالي، وعدد من الكتاب المحدثين، مثل عبده وقطب. ولكن "الإيمان والحياة"، بالرغم من ذلك، هو كتاب في التوحيد، في الإيمان بالله الواحد، الأحد، محور الاعتقاد الإسلامي ومركزه؛ وهو كتاب في ما يعنيه هذا الإيمان وما يمكن أن يتركه من أثر في حياة الإنسان وفي حياة المجتمع. إضافة إلى ذلك، يتطرق القرضاوي إلى العلاقة بين العلم والإيمان، الإشكالية المتجددة أبداً في الفكر الإنساني الحديث. وإن كان من الصعب عزل "رسالة التوحيد" عن المعركة الفكرية التي خاضها عبده والإصلاحيون الإسلاميون الأوائل في نهايات القرن التاسع عشر ضد سيطرة التصوف والتصور الأشعري المتأخر على مؤسسة العلماء، فإن من المستحيل فصل "الإيمان والحياة" عن السياق الفكري والسياسي العربي في نهاية الستينيات، حقبة ما بعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧. في "رسالة التوحيد"، أراد عبده، في سلفية

جديدة، التوكيد على دور العقل، على مسؤولية الإنسان عن موقفه وأعماله، وعلى التصدي للاستبداد. وفي "الإيمان والحياة"، سعى القرضاوي إلى استعادة دور الإيمان وتعزيز موقع الإسلام، وإلى إدانة الحملة التي قادتها دولة ما بعد الاستقلال العربية ضد التيارات الإسلامية. ويمكن القول، ربما، أن التاريخ الإسلامي الطويل لم يشهد منذ قرونه الأولى ربطاً بين ما هو عقدي، من ناحية، وما هو سياسي واجتماعي، من ناحية أخرى، كما شهد في كتابات الإصلاحيين الإسلاميين، من عبده إلى القرضاوي.

ويكاد الوعي الذي يحمله "الحلال والحرام" و"الإيمان والحياة" بمتغيرات الزمان وبالسياق الحديث للحياة الإسلامية، كما بميراث الأجيال الأولى من الإصلاحيين الإسلاميين العرب، يتخلل كل أعمال القرضاوي اللاحقة. في قراءته للصحوة الإسلامية الحديثة، التي يرى نفسه وثيق الصلة بأحوالها، يصل القرضاوي روافد هذه الصحوة بحركات الإصلاح الإسلامية ذات المنحى السلفي منذ القرن الثامن عشر وحتى مطلع العشرين، ابتداءً بالحركات الوهابية، والسنوسية، والمهدية، وبشاه ولي الله دهلوي، وابن الوزير الصنعاني، والقاضي الشوكاني، كما بالأفغاني وعبده ورشيد رضا والكواكبي وابن باديس.[٣٠] وهو على إدراك واف بالجذور السلفية لحركة الإصلاح، ولكن السلفية التي ينتمي إليها هي سلفية في صورة جديدة لأن "السلفية الحقيقية لا تكون إلا مجددة، والتجديد الحقيقي لا يكون إلا سلفياً. فروح السلفية هو التجديد."[٣١] وكأنه بذلك يريد التفريق بين سلفيتين: واحدة ذات توجه اجتهادي، وأخرى محافظة. ولهذا، ففي حين يعترف القرضاوي بوقوف الحركة الوهابية على ذات الأرضية السلفية، يفسر نزوعها المحافظ بالحاضنة البيئية للحركة،[٣٢] متبعاً بذلك الربط الشائع بين الحركة الوهابية وبادية نجد، الذي لا يعتبر بالضرورة تفسيراً صحيحاً للمؤسسات الفكرية الإسلامية لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

في الرؤية الإسلامية للقرضاوي، "الاتحاد والترابط فريضة إسلامية"، و"تفرق الأمة ليس قدراً لازماً ودائماً."[٣٣] ولكن الاختلاف، بالرغم من ذلك، ضرورة؛ أولاً لطبيعة الدين (منصوص ومسكوت عنه في الأحكام، المحكمات والمتشابهات من الآيات، والقطعي والظني من النصوص ...إلخ)؛ وثانياً لطبيعة اللغة (اللفظ المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى، وما يحتمل الحقيقة والمجاز ...إلخ)؛ وثالثاً لطبيعة البشر وطبيعة الكون والحياة.[٣٤] وهو بذلك يعود إلى الرؤية السلفية للإسلام كما عبر عنها الأب الروحي للمدرسة الإسلامية السلفية، ابن تيمية، وكما عبر عنها

سلفيون متأخرون مثل شاه ولي الله دهلوي.[٣٥] وليس هناك شك في أن الإحالة إلى ابن تيمية والدهلوي تستبطن دلالة خاصة. فسواء في رسالة ابن تيمية "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، أو في رسالة الدهلوي "الإنصاف في سبب الاختلاف"، ثمة توكيد ليس على مشروعية الاختلاف في الإسلام وحسب، بل وعلى أنه إن كان الحق الإلهي مطلق فإن المشروع الفقهي الإنساني نسبي؛ وهذا على الأرجح هو المعنى الذي يريد القرضاوي إيصاله. كسلفي، يرفض القرضاوي التعصب، ويؤكد على أن التعصب للمذهب هو تعصب مذموم، "شأن غلاة المقلدين الذين يكادون يضفون على مذاهبهم العصمة، وعلى أئمتهم القداسة. وهم يبنون تعصبهم هذا على دعائم غير مسلمة لهم، منها أن التقليد واجب، وخصوصاً تقليد المذاهب أو الأئمة الأربعة."[٣٦] ولكنه في الآن نفسه يرفض النزعة التكفيرية التي أخذت تشيع في بعض الأوساط السلفية والإسلامية السياسية المعاصرة، ويلجأ مرة أخرى إلى ابن تيمية للتوكيد على أنه "لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة."[٣٧] هذا، بالطبع، هو الموقف السني العقدي التقليدي، ولكن استدعاء هذا الموقف لا يتم عن طريق التسنن الأشعري، بل عن طريق الميراث التيمي، الذي شاع استدعاؤه من قبل المجموعات التكفيرية الجديدة، السلفية وغير السلفية. فكأن القرضاوي يرد على دعاة التبعية لابن تيمية بابن تيمية نفسه. بيد أن سلفية القرضاوي الإصلاحية لا تنتهي هنا.

إن واحدة من أهم المؤشرات على الوجهة التجديدية للمدرسة الإصلاحية الإسلامية كان اعتناقها لفقه المقاصد واحتفائها به. ويشير عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه كتاب الشاطبي "الموافقات"، العمل المؤسس لنظرية المقاصد، أن محمد عبده هو الذي شجعه على تحقيق "الموافقات"، وذلك بعد أن ظهر الكتاب مطبوعاً للمرة الأولى في تونس في نهايات القرن التاسع عشر. وقد أولت "المنار"، لسان حال الحركة الإصلاحية الأهم، اهتماماً بالغاً بالفقه المقاصدي. وكما الآباء الإصلاحيين، يعود القرضاوي إلى فقه المقاصد باعتباره إحدى أهم الوسائل لعقلنة الفقه والعمل الإسلامي المعاصرين على السواء. بل ويطرح أطراً نظرية جديدة للعقلنة، توضح هي الأخرى تداخل المؤثرات الفكرية الحديثة بالميراث الفقهي، مثل "فقه الأولويات"، و"فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد"، الذي يرى القرضاوي استناده إلى "فقه الواقع"، و"فقه الاختلاف".[٣٨]

في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، أدخلت الحركة الإصلاحية الإسلامية إلى الفكر السياسي الإسلامي مفهوم المشروطية (الدستور)، وأصلت للتماثل بين مبدأ التمثيل البرلماني الحديث ومبدأ الشورى الإسلامي. كانت حركة التحديث في الدولة العثمانية ومصر وتونس، التي انطلقت منذ منتصف القرن التاسع عشر، قد عصفت ببنى الاجتماع التقليدي ووضعت قواعد الدولة الحديثة في المشرق. وقد فاجأ استبداد الدولة الحديثة، كما تجلى في سياسات الدولة العثمانية المتأخرة وفي سياسات حكام مصر وتونس، الضمير الإسلامي الجمعي، وهو ما تجلى في الكتابات السياسية المعارضة لعبده ورضا والكواكبي وجمال الدين القاسمي. لم يطالب الإصلاحيون بإسقاط الدولة الحديثة، ولكنهم وجدوا في أداة الدستور والتمثيل ذات المنشأ الغربي وسيلة للجم استبدادها. في النصف الثاني من القرن العشرين، وبعد أن قطعت الدولة العربية القطرية شوطاً واسعاً في تركيز القوة وفي بسط سيطرتها وهيمنتها على المجتمع، ذهب القرضاوي خطوة أبعد من آبائه الإصلاحيين في اللجوء إلى الفكر والمؤسسة السياسية الغربية لمواجهة تغول الدولة بالدعوة إلى الديمقراطية. وربما يعتبر القرضاوي أحد أوائل العلماء المسلمين المعاصرين الذي يقرر التوافق بين النهج السياسي الديمقراطي والإسلام.[٣٩] هذا لا يعني أن القرضاوي يقبل الدولة الغربية الحديثة في كليتها؛ فلا هو يقر مبدأ العلمانية، ولا هو يقبل بالليبرالية الغربية. وكما حسن البنا ومحمود شلتوت، يرى القرضاوي الإسلام عقيدة وشريعة، أو ديناً ودولة.[٤٠] ولكن دولة الإسلام التي ينشدها ليست دولة دينية، بل دولة مدنية مرجعها الإسلام. في كتاباته المبكرة، كان القرضاوي يطرح مفهوم الدولة الإسلامية بصورة عمومية؛ ولكن هذا الطرح أصبح أكثر تحديداً في الكتابات المتأخرة، مؤكداً على أن الأمة هي مصدر السلطات في حدود شريعة الإسلام، بمعنى أن سلطات الأمة لا تتعدى ما هو محدد وقطعي في الشريعة الإسلامية.[٤١]

بالنسبة للأجيال الأولى من الإصلاحيين الإسلاميين العرب، لم يكن تجاوز الميراث الفقهي المذهبي والعودة إلى القرآن والسنة موقفاً سلفياً مجرداً، بل حمل معه أيضاً مقولة الإصلاحيين البارزة أن الأمة الإسلامية لن تصلح ولن تنهض إلا بما صلح ونهض به أولها، أي بالقرآن والسنة. وسرعان ما وصلت هذه المقولة في كتابات عبده والقاسمي ورضا والآلوسي وطاهر الجزائري والكواكبي ومحب الدين الخطيب إلى نهاياتها المنطقية؛ فقد كان العرب المسلمون هم من رفع راية النص الإسلامي المؤسس، وانطلقوا به لفتح جهات الأرض ووضع الأمة الإسلامية

في قلب خارطة القوة العالمية. ولم يكن غريباً، بالتالي، أن يكون الإصلاحيون الإسلاميون الأوائل جميعهم من العروبيين، ليس بالمعنى الأوروبي للقومية، بل من منظار التماهي بين العروبة والإسلام، حيث للإسلام خصوصية عربية وللعرب دوراً إسلامياً مميزاً، وحيث نهضة العرب هي نهضة الإسلام ذاته. وتظهر كتابات القرضاوي هي الأخرى توجهاً عروبياً؛ فمنذ السبعينيات من القرن العشرين وهو يؤكد على الصلة العميقة بين العروبة والإسلام، عروبة لا يرى معنى لها بدون الإسلام.[٤٢] ولكن نصوص القرضاوي تستبطن ما هو أبعد قليلاً من عروبة الإصلاحيين الأوائل. فبعد مرور زهاء قرن على عبده والكواكبي، تطورت عروبة الإصلاحيين إلى أيديولوجية قومية حصرية، وولدت دول لم تحمل هوية عربية وحسب، بل وجعلت القومية العربية رسالة لها. ويبدو القرضاوي أحياناً وكأنه يعترف بالواقع الجديد، واقع تبلور الهوية القومية العربية ووجود خطاب عربي مشترك. ولم يكن غريباً، بالتالي، أن يميز عنوان كتابه "الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي" بين وطن عربي وآخر إسلامي، وأن يتكرر هذا التمييز في العشرات من نصوصه الأخرى.

هذه البنية بالغة التركيب والتنوع، هذه السلفية التي تعيد تجديد سلفية الإصلاحيين الإسلاميين الأوائل، يطلق القرضاوي عليها اسم "الوسطية". والوسطية هو مصطلح ذو أصل قرآني، ولكن وروده في النص القرآني لوصف الأمة الإسلامية ككل، يجعل من الصعب تعريفه على وجه اليقين. يقول القرضاوي: "الإسلام منهج وسطي في كل شيء: في التصور والاعتقاد، والتعبد والتنسك، والأخلاق والسلوك، والمعاملة والتشريع. وهذا هو المنهج الذي سماه الله 'الصراط المستقيم' ... والوسطية إحدى الخصائص العامة للإسلام."[٤٣] كتب القرضاوي هذا النص، مورداً مصطلح الوسطية للمرة الأولى، ربما، للدلالة على نهجه الإسلامي، في معرض معالجته لظاهرة الاستقطاب المتزايد بين جحود الإسلام والتطرف في فهمه. ويشير القرضاوي إلى أن من الأسباب الرئيسة خلف ظاهرة التطرف الإسلامية المعاصرة: ضعف البصيرة بحقيقة الدين وبروز اتجاه ظاهري في فهم النصوص، أي التعامل معها بحرفية ودون تغلغل إلى فهم فحواها ومعرفة مقاصدها؛ وضعف معرفة اللغة وإدراك أسرارها، والخلط بالتالي بين الحقيقة والمجاز، وبين الإيمان المطلق ومطلق الإيمان، والإسلام الكامل ومجرد الإسلام، أو الكفر الأكبر المخرج عن الملة وكفر المعصية ...إلخ؛ وضعف المعرفة بالتاريخ والواقع وسنن الكون والحياة.[٤٤] الوسطية لدى القرضاوي، إذن، هي اعتماد منهج تعليل الأحكام، والقياس، والالتفات إلى المصالح والمقاصد

المنوطة بالأحكام، وأخذ خصائص اللغة في الاعتبار، وإدراك السياق التاريخي وحقائق الواقع وطبيعة السنن الكونية. ولذا، فإن وسطية القرضاوي تعني التوكيد على نسبية الإدراك الإنساني للحق وتعرفه عليه، تماماً كما هي وجهة نظر ابن تيمية قبل سبعة قرون.

سلفية القرضاوي الإصلاحية ليست وليدة ثقافة نهاية القرن العشرين الإسلامية ونزعة اجتهادية وحسب، بل هي أيضاً نتاج التاريخ الطويل والمتصل للمدرسة السلفية ولبروز تيارها الإصلاحي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين.

في تاريخ المدرسة السلفية:

ليس من السهل تحديد الزمن أو المسوغات التي أدت إلى بروز مصطلح السلفية خلال المسيرة التاريخية الطويلة للمسلمين السنة. إن الإشارات الأولى إلى مصطلح "أهل السنة" تعود إلى بدايات القرن الثالث الهجري، وهو ما يدلل على تبلور أيديولوجي محدد، ووعي ذاتي لدى قطاع واسع من العلماء. هذه هي فترة خلافة المأمون (حكم من ١٩٨هـ/٨١٣ ـــ ٢١٨هـ/٨٣٣) وسعيه إلى فرض مسألة خلق القرآن وتصورات المعتزلة الأوائل لصفات الله عز وجل على الجماعة المسلمة. وقد أورد الطبري في تاريخه نص رسالة كتبها المأمون ينتقد فيها رجالاً نسبوا أنفسهم إلى السنة وادعوا أنهم "أهل الدين والحق والجماعة".[٤٥] ويعزو القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى في طبقاته إلى أحمد بن جعفر الإصطخري روايته نصا طويلا لأحمد بن حنبل (١٦٤هـ/٧٨٠ ـــ ٢٤١هـ/٨٥٥)، سيعرف فيما بعد بعقيدة أحمد بن حنبل، يقول في مطلعه "هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المتمسكين بعروقها ..."، ويقول في موقع آخر "وهذه المذاهب والأقاويل التي وصفتُ مذاهب أهل السنة والجماعة والآثار ..."[٤٦]

لقد اعتبرت آراء ابن حنبل فيما بعد المقولات المؤسسة للمدرسة السلفية؛ ولكن التميز السلفي سرعان ما أصبح تميزاً عن المدرسة الأشعرية وليس عن المعتزلة، لا سيما بعد التراجع الكبير للمعتزلة والصعود الكبير للأشاعرة، ونظرائهم الماتريدية، منذ العهد العباسي المتأخر. والحقيقة أن أبا الحسن الأشعري كان يرى نفسه على نهج ابن حنبل، ولكن الافتراق بين المدرسة الأشعرية وما سيعرف بعد ذلك بالاتجاه السلفي سيحدث نتيجة للمنحى الذي أخذه الأشاعرة المتأخرون، ربما منذ الغزالي (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١) وبالتأكيد في الحقبة التالية له. وليس ثمة شك في أن ابن

تيمية () يمثل تطوراً رئيسياً في تاريخ التيار السلفي، وليس من المستغرب أن يعتبر ميراثه مصدر إلهام وإطاراً مرجعياً لكل أتباع المدرسة السلفية خلال القرون التالية له وحتى الآن، بغض النظر عن مدى اختلاف واتفاق من سينسبون أنفسهم للسلفية مع هذا الميراث.

يمثل ابن تيمية حلقة هامة في تطور أصول الفقه الحنبلي، بل إن القياس، كأداة استنباط فقهي، لم يستقر فعلاً في أوساط المذهب إلا بابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. وقد عارض ابن تيمية التصوف الفلسفي (ومبدأ وحدة الوجود) والتصوف الشعبوي على السواء. لكن ابن تيمية لم يعارض التصوف على إطلاقه، وتحمل نصوصه تقديراً ملحوظاً للجنيد البغدادي وعبد القادر الجيلاني، إضافة إلى أن جدله مع الغزالي لا يخلو من احترام كبير. كان ابن تيمية مناصراً للاجتهاد، كما كان أحد العلماء المسلمين القلائل الذين وضعوا تصوراً نظرياً متماسكاً لنسبية الحق في الفقه الإسلامي. وبالرغم من شيوع ما يعرف بـ "فتوى التتار"، التي تعزو إلى ابن تيمية قوله بكفر التتار لاعتمادهم "الياسق" إلى جانب الشريعة الإسلامية، فإن مصادر معاصرة له، مثل "البداية والنهاية" لابن كثير (الذي يكن تقديراً عميقاً لابن تيمية) تنفي إفتاءه بكفر التتار، وتشير إلى أن فتواه تعلقت بوجوب مقاتلتهم باعتبارهم معتدين على بلاد للإسلام تستظل بالخلافة العباسية. لقد عاش ابن تيمية في نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر الميلاديين، حيث وصلت العلوم الإسلامية والتجربة الإسلامية الفكرية ذروتها. وهذا ما أهل الفقيه والمتكلم الدمشقي الكبير الاستناد إلى ميراث واسع وبالغ التنوع من التدافع الإسلامي الفكري حول النص وطبيعته ودوره، وحول الإنسان ومسؤوليته وحريته وعلاقته بالله، وحول الله وصفاته. أفاد ابن تيمية من مقولات ابن حنبل، وأهل الحديث، بل وأفاد من مقولات المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة الأوائل، لكنه بالتأكيد لم يكن متكلماً بالمعنى التقليدي.

وربما يمكن القول أن إسهام ابن تيمية في تحديد ملامح المدرسة السلفية يشمل النقاط التالية: إثبات الصفات وتجنب التأويل، التوكيد على مسؤولية الإنسان عن أعماله بما أودع الله فيه من قدرة، أولوية النص المؤسس (القرآن والسنة) مصدراً للشريعة والدين، الدعوة إلى الاجتهاد، ومعارضة التصوف الفلسفي والشعبوي والغلو الطائفي معاً. ولأن كلاً من ابن حنبل وابن تيمية رأوا أن الأجيال الثلاثة الأولى من المسلمين، الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، عبرت عن الإسلام في صورته الأنقى والأصح، فقد ربطت آراؤهم بإسلام السلف. وهكذا، فقد وظف تلاميذ ابن تيمية وأتباعه، مثل ابن القيم وابن عبد الهادي وابن كثير والذهبي، مصطلح "السلف" ليس بمعناه اللغوي وحسب، بل وللدلالة على مدرسة عقدية معينة. فيما بعد، أصبحت رؤية ابن تيمية للإسلام توصف

بأنها "طريقة السلف"، و"مذهب السلف"، و"عقيدة السلف". ولكن ليس حتى القرنين الثامن والتاسع عشر حتى برز وعي ذاتي بوجود تيار سلفي مميز.[٤٧]

وإن كان ابن تيمية يمثل المرجعية الرئيسة للمدرسة السلفية الإسلامية، فإن من المهم ملاحظة أن رؤيته للإسلام لم تحقق تقدماً ملموساً في حياته، نظراً للصعود الهائل لسلطة المذاهب الفقهية والطرق الصوفية منذ القرن الرابع عشر الميلادي؛ بل وانتشار التصوف السريع في أوساط العلماء في الحواضر الإسلامية الرئيسة من فاس إلى دلهي. وإن كان ابن تيمية مثيراً للجدل في حياته، فإن آراءه قد تعرضت لما يشبه النفي والمصادرة خلال القرون الثلاثة التالية لوفاته. كان هناك دائماً، بالطبع، من حاول إعادة الاعتبار للمقولات الرئيسة للمدرسة السلفية كما عبر عنها ابن تيمية، ومن تبنى بعض هذه المقولات على نحو أو آخر، لكن هذه كانت دائماً محاولات فردية، ولم تستطع تشكيل تيار فكري يعتد به.

ولم تبدأ حركة نهوض سلفي ملموسة من جديد (وتقبل ولو محدود لأعمال ابن تيمية) إلا خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، وفي دوائر علماء الحرمين على وجه الخصوص. فقد التقت في حلقات الحرمين العلمية، لاسيما في المدينة المنورة، اتجاهات إحياء عميقة ومتصلة لدراسة علم الحديث، واتجاهات إصلاح صوفي، واتجاهات نقدية للأشعرية المتأخرة، واتجاهات إصلاح زيدي (كان أشهر ممثليها صالح بن مهدي المقبلي، ١٦٣٧-٩٦). ويعتبر إبراهيم بن حسن الكوراني (١٦١٦-٨٩)، الذي ولد في شهرزور من كردستان العراق، واستقر وتوفي في المدينة المنورة، أحد أبرز من قادوا ذلك الحراك الفكري الإسلامي المبكر. كان الكوراني فقيهاً شافعياً، صوفياً، ومتكلماً. وتقدم أعماله – التي لم تزل مخطوطة في معظمها – أدلة قوية على محاولته إعادة تفسير موضوعة "وحدة الوجود" من منظار الاتجاه العقدي الإسلامي الغالب، وتوكيداً على أولوية القرآن والسنة، والابتعاد ما أمكن عن الخلافات المذهبية المتأخرة ذات الأثر الانقسامي على وحدة الجماعة، بدون رفض كلي للمذاهب. كذلك، تحمل كتابات الكوراني نزعة نقدية للموضوعات الرئيسة للمدرسة الأشعرية وانحيازاً لآراء الأشاعرة المبكرين، مثل إمام الحرمين الجويني، لا سيما تلك المتعلقة بصفات الله وطبيعة القرآن ومسؤولية الإنسان عن أعماله. والواضح أن الكوراني وجد في تراث ابن تيمية وتلميذه ابن القيم مصدراً هاماً للإلهام، وسنداً لآرائه الإصلاحية؛ ولم يكن غريباً بالتالي أن تحوي كتاباته دفاعاً عن ابن تيمية.

ضمت بيئة الحرمين في نهاية القرن السابع عشر أعداداً متزايدة من العلماء المنحدرين من أنحاء

العالم الإسلامي كافة، وهي الظاهرة التي ساعد عليها تحسن وسائل النقل وتعزيز الأوقاف المكرسة للحرمين نتيجة الاهتمام العثماني بالبقاع المقدسة. وقد تنوعت خيارات العلماء القادمين إلى الحرمين من الاستقرار إلى المجاورة شهوراً أو سنوات في طلب العلم ومن ثم العودة إلى الأوطان. خلال العقود التالية لوفاة الكوراني، انتقلت توجهات الإصلاح والإحياء السلفي إلى مناطق مختلفة من العالم الإسلامي على أيدي تلاميذه الكثر أو تلاميذ تلاميذه، أمثال عبد الرؤوف السنجكيلي (إندونيسيا)، أبو سالم العياشي (المغرب)، عدد من علماء عائلة المزجاجي (اليمن)، عبد الله بن سالم البصري ومحمد بن إبراهيم الكوراني وأحمد بن محمد النخلي ومحمد بن عبد الهادي السندي ومحمد حياة السندي (أرض الحرمين)، أحمد بن محمد بن عبد الغني ومحمد بن محمد البديري وحسن الجبرتي ومحمد مرتضى الزبيدي (مصر)، وعبد الباقي الحنبلي وعبد الرحمن الكزبري (دمشق)، وصالح بن نوح الفولاني (غرب إفريقيا)، وعبد الله وعبد الرحمن السويدي (بغداد). وقد تلقى الإصلاحيان الكبيران، شاه ولي الله دهلوي ومحمد بن عبد الوهاب، اللذان تهيمن ذكراهما على ساحة الإصلاح الإسلامي في القرن الثامن عشر، قدراً هاماً من تعليمهما في حلقات علماء المدينة المنورة، لاسيما محمد بن إبراهيم الكوراني ومحمد حياة السندي.

يعد السندي واحداً من أبرز علماء الحديث في الحرمين في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وقد احتل مقعد تدريس الحديث في المسجد النبوي لسنوات طوال. وتظهر أعماله تأثراً واضحاً بابن تيمية وابن القيم وتقديراً لهما؛ ولكن الأهم أنها تظهر تأثراً بمنهجية أهل الحديث، التي ازدهرت في العراق وخراسان خلال أواخر القرن الثاني وفي القرن الثالث الهجريين. وقد اعتقد عدد من الباحثين في التاريخ الفكري الإسلامي أن مدرسة أهل الحديث اختفت كلية منذ تبلورت المذاهب الفقهية السنية الكبرى في القرن الرابع الهجري؛ ولكن ثمة أدلة متزايدة على أن هذا لم يكن ما حدث تماماً. ولعل من المسوغ، على أية حال، الاستنتاج أن منهجية تعامل أهل الحديث مع النص انتقلت من محمد حياة السندي إلى محمد بن عبد الوهاب، وأن ما يراه كثير من الدارسين (بما في ذلك القرضاوي) توجهاً ظاهرياً لدى محمد بن عبد الوهاب، ومن ينتهجون نهجه، هو في الحقيقة إعادة إنتاج واستلهام لمنهجية أهل الحديث.

وربما يمكن القول أن حركة الإحياء السلفي افترقت منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر إلى اتجاهين رئيسين: الأول، هو ذلك الذي عاد القهقرى بالمدرسة السلفية إلى منهجية أهل الحديث، وأظهر تجاهلاً واضحاً للتطورات الهائلة في العلوم والمذاهب والاجتماع الإسلامي منذ القرن

الثالث الهجري. ولا يقتصر هذا الاتجاه على علماء الحركة الوهابية، بل يضم أيضاً جماعات مثل "أهل الحديث" في شبه القارة الهندية، و"أنصار السنة" في مصر. ولكن من التبسيط اعتبار أن علماء الحركة الوهابية خلال الدولتين السعوديتين الأولى والثانية، والمؤسسة العلمائية في المملكة العربية السعودية، ينتمون جميعاً إلى مدرسة فكرية واحدة. فقد أوضحت الدراسات القليلة في تاريخ الحركة الوهابية، أن ثمة تنوعاً ملموساً في توجهات العلماء من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ وأن الحاجات القضائية والاشتراعية للمملكة السعودية في القرن العشرين، تطلبت نهضة فقهية حنبلية بكل ما في الكلمة من معنى. ولذا، فإن السلفية الوهابية خلال القرنين الماضيين شهدت بروز توجهات أقل تمسكاً بمنهجية أهل الحديث وأكثر تصالحاً مع الميراث الفقهي والأصولي الإسلامي، كما شهدت توجهات أكثر محافظة. ويعتبر أغلب المجموعات الإسلامية الراديكالية الجديدة، التي تصف نفسها بالسلفية، نتاج التوجهات التي نحت منحاً أكثر محافظة وجموداً.

أما الاتجاه الثاني، فذلك الذي انطلق من الرؤى الإصلاحية السلفية متعددة الأبعاد كما تجلت في تراث ابن تيمية وابن القيم إلى إبراهيم الكوراني، وينتمي إليه أغلب العلماء سلفيي التوجه في المدن الإسلامية الكبرى خلال القرنين الثامن عشر ومطلع التاسع عشر. يعتبر شاه ولي الله دهلوي، معاصر ابن عبد الوهاب، أحد أعلامه المبكرين، كما يضم أمثال الشوكاني وابن الوزير الصنعاني وأبي الثناء ونعمان الآلوسي، وربما صديق حسن خان (ت ١٨٨٨) أيضاً. ويشكل ميراث هذا الاتجاه الرافد الأول للحركة الإصلاحية الإسلامية، التي أخذت في التبلور منذ نهاية القرن التاسع عشر. أما الرافد الثاني فتمثله التحديات الفكرية والسياسية – الاجتماعية للغرب الحديث وحركة التحديث في المجتمعات الإسلامية. كما أن عبده ورضا والقاسمي وابن باديس وعلال الفاسي وابن عاشور، وآخرون كثيرون من مجايليهم، هم نتاج هاتين القوتين الدافعتين معاً. كان الهم الرئيس للإصلاحيين المسلمين هو إحياء أسس الاعتقاد والمحافظة على دور الإيمان في حقبة التحول واسع النطاق. ولكن الظرف التاريخي غير المسبوق الذي وجد الإصلاحيون فيه أنفسهم كان له قوانينه الخاصة. وقد نشطت الحركة الإصلاحية في مجالين رئيسين: احتواء التحدي الغربي عن طريق إنشاء تركيبي بين القيم والأنظمة الحديثة، من ناحية، وما تصوره الإصلاحيون قيما وأنظمة إسلامية خالدة، من ناحية أخرى؛ وتحدي مصداقية، بل وحتى إسلامية، الأنماط التقليدية السائدة للتدين عن طريق تحدي ادعاء صلاحيتها الدائمة وتجليها في الواقع المعاش في آن واحد.

ما ساهم في تطور الموقف النقدي الإصلاحي لم يكن فقط ميراث محاولات الإحياء الإسلامي في القرن الثامن عشر، ولكن أيضاً الخلفية الاجتماعية لرجال حركة الإصلاح أنفسهم. إن الأغلبية العظمى من العلماء الإصلاحيين، مثل عبده ورضا والقاسمي والجزائري، انحدرت من أصول ريفية أو عائلات حضرية صغيرة ومتوسطة وليس من العائلات العلمائية الكبرى أو أعيان المدن. كان هذا يعني في شكل ما أن رجال الحركة الإصلاحية لم تثقلهم المصالح الاجتماعية الخاصة ولا السعي إلى المحافظة على الوضع الراهن. على أن المشروع الإصلاحي هو ابتداء مشروع إسلامي، ولكي يرى كذلك فقد كان من الضروري أن تكون أدواته ولغته إسلامية وأن يعبر عن نفسه بخطاب إسلامي. ولهذا، فقد استند الفكر الإصلاحي إلى مبادئ أربعة أساسية: التوحيد؛ العودة إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدر الأول للإسلام؛ إعادة التوكيد على دور العقل؛ والدعوة إلى إحياء الاجتهاد. ولكن الإصلاحيين على الأغلب رأوا النص الإسلامي المؤسس، وفهموا العقل، وسعوا لإحياء الاجتهاد، من خلال منظور حداثي؛ فالحداثة، كيفما تم تصورها، كانت المؤثر المستبطن الأقوى في مشروع إعادة الإنشاء والإحياء الإسلامي.

وبمواجهتهم لما اعتبروه انحرافاً عن جوهر الإسلام، نشر الإصلاحيون قيم الإسلام العليا؛ وباستخدامهم الكثيف لأدوات الصحافة الحديثة، جعلوا اللغة أكثر اقتراباً من لغة الناس وحياتهم اليومية. وقد ساهم الفكر الإصلاحي في استيعاب المسلمين للكثير من جوانب الحداثة الغربية بدون تأثير سلبي كبير على معتقداتهم الدينية. ولعل استنتاج إرنست غلنر المثير أن الإسلام، بخلاف الديانات الكبرى الأخرى، قد استطاع هضم الحداثة واحتواءها، هو استنتاج يتعلق أساساً بالمساهمة الإصلاحية الهائلة في الفكر الإسلامي الحديث. ولكن إنجاز الإصلاحيين غير المقصود، ربما، تمثل في وضع بذور موضوعة القرن العشرين الإسلامية الكبرى: أن الإسلام يحتوي الإجابة على كل أسئلة العصر، بما في ذلك اعتناق الحداثة ذاتها. وقد أصبحت هذه الموضوعة فيما بعد حجر الأساس في أيديولوجيا الحركات الإسلامية السياسية. على أن الإصلاحيين كانوا في أغلبهم شخصيات قلقة، أخذهم بحثهم عن الخلاص من الأزمة التي يواجهها العالم الإسلامي الحديث من موقع وموقف إلى آخر ومن رحلة إلى أخرى. خلفاؤهم من الإسلاميين كانوا أكثر يقيناً وتصميماً.

بانهيار الدولة العثمانية، وعجز التصوف ومؤسسة العلماء التقليدية عن الوقوف أمام رياح التحديث الهائلة، من ناحية، وسيطرة الدولة الحديثة على مساحات متسعة من الفضاء الاجتماعي العلمائي، من ناحية أخرى، شهدت البلاد الإسلامية، ومصر على وجه الخصوص، متغيرين رئيسيين. تمثل الأول في صعود العناصر الإسلامية غير العلمائية للتحدث باسم الإسلام، وقيادتها للقوى الإسلامية السياسية. وتمثل الثاني في ازدياد نفوذ التيار السلفي الإصلاحي، بل واحتلاله مواقع متقدمة داخل مؤسسة العلماء نفسها. ولم يكن غريباً أن يقع تداخل كبير بين الدائرتين: دائرة القوى الإسلامية السياسية ودائرة العلماء السلفيين الإصلاحيين. برزت مجلتا "المنار" لرشيد رضا و"الفتح" لمحب الدين الخطيب، على سبيل المثال، باعتبارهما أكثر الدوريات الإسلامية تأثيراً؛ وما أن حل عقد الثلاثينيات حتى احتل تلاميذ عبده، أمثال الشيخ مصطفى المراغي والشيخ مصطفى عبد الرازق، موقع شيخ الأزهر. وكان البنا تتلمذ على رشيد رضا وارتبط بعلاقة وثيقة بمحب الدين الخطيب. وعندما قرر ورثة رضا تسليم "المنار" لحسن البنا لإعادة إصدارها، كتب شيخ الأزهر المراغي مقدمة أول أعداد الإصدار الجديد، مثنياً على صديقه الراحل وعلى رئيس التحرير الجديد. وقد كان سيد سابق، صاحب "فقه السنة"، نتاج هذه البيئة الإخوانية والعلمائية التجديدية.

إلى هذه السلسة الطويلة، بالغة الثراء والحيوية، ينتمي يوسف القرضاوي، وفي سياق هذه السلسلة ينبغي فهم ارتباطه المبكر بحركة الإخوان المسلمين.

على سبيل الخاتمة:

تحمل أية محاولة للتصنيف والتحقيب الفكري قدراً ما من التعسف. فالافتراق بين ما هو سلفي وما هو غير سلفي ليس واسعاً ولا قاطعاً في الإسلام كما هو الافتراق بين ما هو كاثوليكي وأرثوذكسي وبروتستانتي في المسيحية. وحدها أقطاب هذا الافتراق المتطرفة هي التي تعرف نفسها في صورة حصرية ونافية. فمن الصعب، على سبيل المثال، قبول القراءات الحديثة التي تضع ابن تيمية وابن القيم في موقع القطيعة الحادة مع الإسلام المذهبي، فقهاً، والأشعري والمتصوف، عقيدة. إذ أن موقف ابن تيمية وابن القيم من الغزالي والجويني والجيلاني يؤشر إلى علاقة مركبة بين ما يمكن وصفه بالسلفي وما يمكن وصفه بغير السلفي. وكذلك هو الأمر فيما يتعلق بالتوجهات المختلفة داخل الدائرة الإسلامية السلفية الحديثة؛ فمن الصعب، أحياناً، رسم خط

فاصل بين سلفية تستدعي منهجية أهل الحديث، سلفية محافظة، نافية، لا تعطي اعتباراً كبيراً للمواريث الإسلامية آلوسيطة ومتغيرات الزمان ومتطلباته، وأخرى إصلاحية، اجتهادية، تركيبية، وذات حساسية عالية للسياق الموضوعي الذي تعيش فيه ويتطلب منها الاستجابة له. إذ ليس ثمة شك في أن الدوائر السلفية الإسلامية في بغداد ومصر، وحتى المغرب الأقصى، حملت إعجاباً مستبطناً بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ ولكن السلفية الحديثة في هذه البلاد تطورت في شكل ومحتوى أكثر تعقيداً بكثير من الحركة الوهابية.

وربما في عهد أقرب تأثيراً على القرضاوي، ثمة تنوعات لا تخفى بين توجهات عبده والقاسمي وابن عاشور ورشيد رضا. كل من هؤلاء استجاب لأسئلة وتحديات وسياقات مختلفة، قليلاً أو كثيراً، عن الآخر. بل أن هناك تنوعات في خطاب رضا خلال مرحلة ما قبل الحرب العظمى الأولى عن مرحلة ما بعد الحرب؛ ليس فقط لاقترابه خلال العشرينيات والثلاثينيات من المملكة العربية السعودية، بل أيضاً لخيبة الأمل التي أصابته، وأصابت جيله، في موقف القوى الغربية من حلم العرب في الاستقلال والوحدة. السعودية التي ستثير إعجاب رضا لم تكن حاضنة ميراث الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحسب، بل أيضاً الدولة الوحيدة التي نجحت في توحيد القطاع الأكبر من جزيرة العرب، والتي حافظت على استقلالها في الفضاء العربي الفسيح.

إن المسألة التي ينبغي تذكرها دائماً أن المفاهيم الفكرية والثقافية ليست أحجاراً مصمتة، بل هي في الحقيقة كائنات حية، عرضة للنمو والتقلص والتغيير بفعل المتغيرات التاريخية المستمرة. ما كان يقصد بقول السلف في القرن الثالث الهجري، زمن أحمد بن حنبل، ليس هو ذاته الموقف السلفي الذي عبر عنه ابن تيمية وابن القيم في القرن الثامن الهجري؛ فبين الزمنين تغير السياق التاريخي، وتغير القائلون، كما تطورت الخبرة العلمية والفكرية الإسلامية. والمشكلة التي تبرز في رؤية السلفيين المحدثين، الذين يلجأون إلى إعادة إنتاج منهجية أهل الحديث، أنهم لا يأخذون الخبرة الإسلامية التاريخية، ولا طبيعة الزمن الذي يعيشون فيه، ولا متغيراته في الاعتبار. قد لا تظهر إشكاليات هذه الرؤية بوضوح وحدة كافيتين عندما تختبر في إطار اجتماعي محدود، كما كان حال دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إطارها النجدي. ولكن ما أن يتسع نطاق الإطار الاجتماعي، ويزداد تعقيداً، حتى يتكشف قصور هذه الرؤية وتتحول إلى عبء ثقيل على الجماعة المسلمة، وعلى إمكانات التجدد الفكري لديها. على أن من الضروري، إضافة إلى ذلك، أن تقرأ

الدعوة الوهابية، في ضوء الارتباط الوثيق بين الدعوة وحركة التوسع السعودية ذات الأبعاد القبلية والسياسية المتعددة، وليس في ضوء استلهام منهجية أهل الحديث وحسب. وكذلك هو حال المجموعات السلفية المعاصرة التي تتبنى ذات النهج؛ فما يحدد سلوك هذه الجماعات ويشكل خطابها ليس الفهم الفقهي والعقدي فقط، بل والسياق السياسي والاجتماعي أيضاً.

بهذه المعاني، لا يجب قراءة سلفية القرضاوي على اعتبار أنها تتطابق مع سلفية جيل الإصلاحيين الإسلاميين الأوائل، الذين يتصل بهم على أكثر من صعيد فكري، بل ولا مع أية سلفية أخرى. تبني القرضاوي لما يطلق عليه "الوسطية" يمثل بلا شك محاولة، واعية أو غير واعية، للتميز عن التيارات المتطرفة والاستقطابية في الفكر الإسلامي الحديث. ولكن القراءة الصحيحة للقرضاوي لابد أن تضع في الاعتبار أن هذا التميز يتعلق أيضاً بالآباء الإصلاحيين. لقد أعلى الإصلاحيون الأوائل من دور العقل، وأكدوا على أولوية القرآن والسنة، وتعاملوا مع أسئلة زمانهم بنزعة اجتهادية، وكانوا دستوريين ومعارضين للاستبداد. ويظهر فكر القرضاوي اتفاقاً مع عموم هذه السمات؛ ولكنه يظهر أيضاً خطوات ولو أبعد قليلاً عما وصله الإصلاحيون الأوائل، ليس فقط في المجال الفقهي البحت، بل أيضاً في المجال السياسي. ولأن التقدير القيمي نسبي دائماً، فلابد أن يقرأ اختلاف القرضاوي من وجهة نظر موضوعية بحتة. القرضاوي، على سبيل المثال، هو إسلامي ديمقراطي، ينظر للديمقراطية الغربية باعتبارها أداة سياسية لا منظمة أيديولوجية؛ وهو إسلامي يتبنى دعوة القوى الإسلامية السياسية إلى قيام نظام حكم إسلامي، وإن كان يحدد مرجعية هذا النظام بالأمة. وتقدم مجموعة الفتاوى المتعلقة بحياة الأقليات الإسلامية في المجتمعات الغربية، سواء تلك التي أصدرها القرضاوي أو التي أقرها بحكم رئاسته للمجلس الإسلامي الأوروبي، توجهاً لإيجاد مساحة مشتركة بين الميراث الفقهي الإسلامي ومفهوم المواطنة، ولتشجيع الأقليات المسلمة على الاندماج في مجتمعاتها.

لهذه الأسباب يصبح من المسوغ، ربما، وصف التيار الفكري الذي يقف القرضاوي في مقدمته بالإصلاحية الإسلامية الجديدة.

هوامش وإشارات

[1] يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب: ملامح سيرة ومسيرة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ج١، ١٥-١٨.

[2] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٢٨-٢٩.

[3] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٣٣.

[4] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٤٦.

[5] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٩٣.

[6] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٥١-٥٢.

[7] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ١٨٥-١٨٧.

[8] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ١٩٧-١٩٨؛ ٤٠٩.

[9] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٢٣٥-٢٣٨.

[10] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٢٤٣-٢٤٤.

[11] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٢٨٠-٣١٠؛ ٣٤٩-٣٥١.

[12] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٤٠٦.

[13] القرضاوي، ابن القرية، ج١، ٤١٦.

[14] يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ج ٢، ١٠٧-٢٠١.

[15] القرضاوي، ابن القرية، ج٢، ١٦.

[16] القرضاوي، ابن القرية، ج٢، ١٥٢ و١٨٨.

[17] حول قصة تأليف الكتاب، انظر القرضاوي، ابن القرية، ج٢، ٢٩١-٣٠٥.

[18] لنظرة كلية على تاريخ الإصلاح في الأزهر، انظر: عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح في الأزهر (القاهرة:مكتبة الاعتماد، ١٩٤٣)؛
J. Kraemer, "Tradition and Reform at Al-Azhar University," *Middle East Affairs* (1956): 89-94.

[19] حول إصلاح الأزهر في الستينيات ودور البهي، انظر: على عبد العظيم، مشيخة الأزهر (القاهرة: المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، ج ٢، ٢٠٢-١٦.
Daniel Crecelius, "Al-Azhar in Revolution," *Middle East Journal*, 20(1960): 31-49.

[20] حول أثر القانون ١٠٣ على تكوين ورسالة الأزهر، انظر عبد العظيم، مشيخة الأزهر، ج٢، ١٩٤-٢٠٢؛ محمد كمال السيد محمد، الأزهر جامعاً وجامعة (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٦)، ٣٥٤-٩٣.

[21] القرضاوي، ابن القرية، ج٢، ٢٣٩.

[22] القرضاوي، ابن القرية، ج٢، ٥٥٠-٢.

[23] انظر، حسن البنا، "رسالة التعاليم"، في مجموعة رسائل الإمام الشهيد (القاهرة: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩)، ٣٥٣-٧٠.

[24] يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٩). نشر الكتاب مؤخراً (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤) في طبعته الثامنة والعشرين، وهي التي نحيل إليها هنا.

[25] القرضاوي، الحلال والحرام، ١١-١٢.

[26] انظر، مثلاً، القرضاوي، الحلال والحرام، ٢٣، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٥٩، ٧٠، ٧٢، ٨٩، ٩٠، ١١٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٧٧، ٢٨٨، ٢٩٣.

[27] لقراءة مختصرة، أنظر:

Basheer M. Nafi, "Fatwa and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11," *Islamic Law and Society*, 11, 1(2004): 103-6.

[28] الإحالة هنا هي إلى الطبعة الثامنة عشرة. انظر، يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦).

[29] القرضاوي، الإيمان والحياة، ٨.

[30] يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (ب. م.: ب. ن.، ١٩٨٨)، ٣٢-٨؛ ٤٦.

[31] القرضاوي، الصحوة الإسلامية، ٤١-٢.

[32] القرضاوي، الصحوة الإسلامية، ٥٥-٩.

[33] يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم (ب. م.: ب. ن.، ١٩٨٩)، ٢٧، ٤٣.

[34] القرضاوي، الصحوة، ٥٩-٧٠.

[35] انظر، مثلاً، القرضاوي، الصحوة، ٨٥، ١١٣،١٠٩-٢١.

[36] القرضاوي، الصحوة، ٢٠١-٢.

[37] القرضاوي، الصحوة، ١٨٠.

[38] القرضاوي، الصحوة الإسلامية، ٧-٨.

[39] يوسف القرضاوي، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا (ب. م.: ب. ن.: ١٩٧١)، ٧٧.

[40] يوسف القرضاوي، التطرف العلماني في مواجهة الإسلام (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠١)، ٣٣.

[41] القرضاوي، الحلول المستوردة، ٧٧، ١١٨؛ التطرف العلماني،١٣-٧، ٧٣-٤.

[42] القرضاوي، الحلول المستوردة، ١٥٤-٥؛ الحل الإسلامي فريضة وضرورة (ب. م.: ب. ن.، ١٩٧٤)، ٢٥.

[43] يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف (ب. م.: ب. ن.: ١٩٨٢)، ٢٤.

[44] القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ٦٣-٥، ٧٧-٨، ٩٨-١٠١.

[45] أبوجعفر محمد بن جريرالطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي غويه (ليدن: بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج٢، ١١١٤.

[46] أبو الحسن محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ب. ت)، ج١، ٢٤ و ٣١.

[47] Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi: An 'Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 466.