ترجمات | Translations

تأثير الحداثة في الإسلام*(١)

Modernity's impact on Islam

فضل الرحمن**

ترجمة وتعليق: منير تمودن*** | Mounir Temouden

(١)* قُدِّمت هذه الورقة في مؤتمر **إدوارد كالاهيو الثاني** الذي انعقد **بجامعة برنستون الأمريكية** (ولاية جيرسي) في ماي ١٩٦٦ حول موضوع: **التعددية الدينية والمجتمع العالمي** (Religious Diversity and World Community) .

العنوان الأصلي للمقالة:

Fazlur Rahman, «The impact of modernity of Islam», Islamic Studies, Vol. 5, No. 2, (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, June 1966), pp.113-128

الأفكار الواردة في هذه الورقة تعبر فقط عن رأي الكاتب، لا وجهة نظر الحكومة الباكستانية.

** فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨) واحد من أبرز مفكري الإسلام في باكستان، حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية الوسيطية (فلسفة ابن سينا) من جامعة أكسفورد، أهلته لتدريس الفكر الإسلامي وعلم الكلام في الجامعة البريطانية ديرهام Durham بعد أن كان قد ترشح لتبوء هذا المنصب سنة ١٩٥٠، كانت أفكاره حول المُثُل التحديثية والمناهج الإصلاحية سببًا في استدعائه من طرف الرئيس الباكستاني للإشراف على "المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية" في العاصمة، في سياق المساهمة في حل إشكالات معاصرة من قبيل الأقليات الدينية، وتحديث مناهج التعليم وتجديد الخطاب الديني..؛ الشيء الذي أثار ردود التيارات التقليدية المحافظة، خاصة بعد صدور مُؤلَّفه "الإسلام" الذي يدعو فيه إلى تجاوز القراءات الفقهية للنص الديني الذي أنتجت في عصر ما بعد النبوة، كونها أنتجت في سياقات نفعية لحظية تهمل تاريخانية هذا النص، وإعادة تحديث الإسلام واكتشاف أبعاده الأخلاقية والاجتماعية التي تنبع من روح مقاصده الحقيقية. فالتبشير بمثل هذه الأفكار كانت دافعًا إلى تنامي الأصوات المنادية بعزله، الشيء الذي دفعه إلى الهجرة الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٨، حيث شغل منصب محاضر في جامعة شيكاغو بقية حياته.

*** باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله- المملكة المغربية-، تخصص الفكر الإسلامي والفلسفة الدينية وتاريخ الأديان.

البريد الإلكتروني: ytemo@hotmail.com

الكلمات المفتاحية: الحداثة الغربية، حركات الإصلاح الديني، التيارات التنويرية الحداثوية، الإسلام التقليدي، تاريخانية النص الديني.

تنبيه: يُرجى التنبه إلى أن النص الأصلي لا يتضمن هوامش أو بيبليوغرافيا؛ لذلك فإن كل تعقيب أو توضيح أو توثيق وارد في الهامش من عمل المترجم.

١. الإشكال

استشعر الإسلام عن وعي، كما هو شأن الديانات الكبرى، تأثير المَدَّ القوي لأنماط الحياة الحديثة في أبعادها الثقافية والعلمية والسوسيو-سياسية، منذ فجر صدام الحداثة بالمجتمع الإسلامي. بالكاد نعثر على قلة قليلة من الشعوب الإسلامية التي بقيت في منأى عن المد الحداثي، في حين أن تاريخ احتكاك المسلمين به أبان أن الموقف منه كان إما استيعاب قيم الحداثة والانصهار داخلها، أو تحويلها، أو رفضها جملة وتفصيلا، وإما توفيقها مع مبادئ الإسلام، وهي في جملتها مواقف مقبولة في الأوساط الحركات الإصلاحية الداعية إلى التجديد.

لا تهدف هذه الورقة إلى الدخول في تفاصيل هذا الاحتكاك، أو تَأْرِيخِ مراحل تطور العلاقة بالحداثة كما تجلت في الحركات الإسلامية وفي كتابات المفكرين والقرارات الحكومية. فالإشكال المطروح ليس أن أركز مجهودي المتواضع بكثير من التقييد لدراسة هذا الأمر، بقدر ما أود الحديث عن الرهان الحقيقي الذي يُطرح بقدر كبير من الأهمية ويواجه العالم ككل والعالم الإسلامي خاصة، وهو محاولة تقديمِ تقييمٍ شاملٍ لمدى تأثير «الحداثة» أو «التحديث» في العالم الإسلامي. فربما سيساعد ذلك في تحديد طبيعة ونمط التغيير التي تتطلع إليها، بشكل منطقيٍّ عقلانيٍّ، المجتمعات الإسلامية

وشعوب العالم على السواء في المستقبل القريب. لهذا، ليس في عملي هذا مظهر من مظاهر محاكاة النبوة، بقدر ما هو استشراف مستقبل الدين وفق متغيرات العصر التي حدثت أو التي لم تحدث بعد.

في كل مرة نتحدث فيها عن تأثير الحداثة[٢] في الإسلام، يستدعي منا الأمر أن نبين بوضوح أن كل دعوات التجديد في الإسلام في القرون الأخيرة المُؤَرَّخة ببداية «الحداثة[٣]»، يُقْصَد منها التغيرات التي حصلت تحت تأثير الثقافة والتوسع السُوسْيُو-اقتصادي للنظام الغربي الجديد. امتدت الحركات التجديدية والمذاهب المتعددة المتفرعة عنها بشكل واسع في العالم الإسلامي طيلة القرنين ١٨ و١٩، خصوصًا مع ظهور الإصلاح الديني عند **محمد بن عبد الوهاب** في وسط الجزيرة العربية، معلنًا اشتباكه بقدر كبير من العداء مع التصورات الإسلامية التقليدية[٤] لتحقيق مشروعه الإصلاحي. رغم أن بعض هذه الحركات -كما هو حال أنصار الحركة **السنوسية**[٥] في القرن ١٩- احتكت بالغرب وتعرضت إلى الغزو الغربي، إلا أنها لم ترق إلى مستوى التيارات التنويرية الحداثوية، طالما أن الإطار المرجعي لمشروعها الإصلاحي بقي منحصرًا كليًا داخل الإسلام التقليدي. لهذا، سأكون مجبرًا على تبني فكرة تشكُّل الحركات الإصلاحية من داخل الإسلام نفسه في مرحلة سابقة عن تأثير الحداثة في الإسلام. هذه النتيجة من الأهمية بما كان لدرجة أن تجاهلها ينتج سوء فهم كبير حول مدى وطبيعة الحداثة الحاصلة في العالم الإسلامي اليوم، ولأن التعامل مع الخطاب الإسلامي باعتباره خطابًا يرفض مسايرة المتغيرات الحداثوية، يعتبر إحدى المعضلات الأكثر فتكًا بأهمية الحداثة في إسلام اليوم. مثل هذه المعضلات يمكن

(٢) تجدر الإشارة إلى أننا وظفنا الاصطلاحات الثلاثة (الحداثة؛ التحديث؛ الحداثوية) وفق سياقاتها الواردة في كتابات فضل الرحمن: استُعملت **الحداثة** (Modern) للإشارة إلى الجديد الذي يقابل القديم، والمبتكَر الذي يقابل التقليدي المتوارث ؛ ويشير **التحديث** (Modernity) إلى المظاهر الجديدة المبتكَرة التي تناقض الأنماط التقليدية القديمة، وإعادة تأهيل الجوانب السياسية والاقتصادية في مجتمع ما، دعمًا لما هو جديد وضخ روح جديدة في الحياة المعاصرة تنافس التقاليد الدينية؛ أما **الحداثوية** (Modernization) فتحيل على مجهود واعٍ يشارك في تنوير تقليد ديني معين، عبر استيعاب الثقافات والأفكار الدخيلة الراهنة والتأقلم معها؛ يُنظر:
دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣، ص.١٥-١٦

(٣) يَقصد منها فضل الرحمن منتصف القرن العشرين تزامنا مع ظهور حركات التحرر وبروغ فجر النهضة.

(٤) تمركزت رسالة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية حول إزالة الشوائب العقدية التي أُلصقت بذهنية مجتمع شبه الجزيرة العربية إبان الاجتياح العثماني بداية القرن العشرين، داعيًا إلى العزوف عن الوثنية والهرطقات البِدَعِيَة والرجوع إلى نمط التوحيد كما أسسه القرآن والسنة النبوية؛ يُنظر:
محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، تحقيق: أبو مالك الرياشي أحمد، القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، ٢٠٠٨.

(٥) نسبة إلى محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩)، أحد رواد الحركة الإصلاحية التي تأسست في ليبيا وامتدت إلى باقي بقاع شمال إفريقيا. لقيت هذه الحركة قَبولًا كبيرًا بين القبائل الصحراوية والوثنية، واتخذت من الزوايا والأضرحة أمكنة للتبشير بتعاليمها الدينية. تأثرت هذه الحركة بالمالكية والحنبلية، واتخذت من أفكار أبي حامد الغزالي مرجعًا لإطارها الإصلاحي؛ قادها نحو معاداة الغرب والتقوقع حول ذاتها على شاكلة زهد المتصوفة؛ يُنظر:
علي محمد الصَّلاَّبي، تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.

أن يكون أحد أسبابها انفتاح دول العالم بعضها على بعض وتصنيفها إلى دول مانحة للمساعدات الدولية (aid-giving) وأخرى ممنوحة (aid-recevieng)، بحيث تعتبر البلدان الإسلامية طرفًا ضمن الصنف الثاني. فمن وجهة نظر هذا التصنيف، سيكون من الطبيعي أن تنتقل الحداثة على المستويين الفكري والاجتماعي إلى الدول الممنوحة عبر الوسائل التكنولوجية والتقنيات الحديثة التي تنتجها وتصدرها الدول المانحة؛ لذلك كان من الضروري، في ظل التبعية الغربية، أن نحدد بوضوح المقدار المسموح به من الحداثة في واقعنا الحالي.

تُؤَرَّخ أولى مراحل انتقال الحداثة إلى العالم الإسلامي بالهيمنة الكولونيالية والصراعات السياسية بين القوى الغربية والدول الإسلامية، حيث عاش المسلمون، وما زالوا، تحت ضغط هذه الهيمنة بشكل مباشر أو غير مباشر فترة طويلة من الزمن، تكللت بخضوع المجتمعات الإسلامية للاستعلاء الغربي في ظل سيادة مؤسساته العسكرية والسياسية؛ غير أن الوعي الإسلامي أدرك في مرحلة لاحقة أن المؤهلات العلمية للغرب هي سبب تقدمه ليس في جانبه العسكري فحسب، وإنما أيضًا في قوة اقتصاده، لهذا سارع الإسلاميون -خاصة التقدميون منهم- إلى تبني النموذج الغربي الحديث في علومه وتقنياته. لكن بمجرد ما تراءت هذه الحاجة الملحة، بدا الأمر أكثر تعقيدًا مما كان يُتَصَوَّر؛ إذْ إنَّ إدخال العلوم والتقنيات في المجتمعات الإسلامية يستدعى إحداث نوع من التغيير على مستويات أخرى[٦]، مما يجعل المهمة الملقاة على عاتق الحداثي هي التغيير والتجديد. على سبيل المثال، لا يمكن خلق دولة قوية تتطلع إلى التطورات الحديثة وتساير القوى الغربية دون ديمقراطية وحكومة الدستورية؛ وبالصدور على هذه النتيجة، سيكون من الضروري تبني نمط معين من الديمقراطية وتأسيس حكومة دستورية تحظى بثقة كافة الشعب. مرة أخرى، يستدعى منا بشكل منهجي، تعلُّم وتطبيق العلوم والتقنيات الحديثة قبول تصورنا عن العالم الحديث، خاصة التغييرات الراديكالية في الأنماط التقليدية للفكر (traditional habits of thought).

فالحاجة إلى الإصلاح السياسي تقتضي بالضرورة تغيير النظرية السياسية في الإسلام الكلاسيكي، وفي سياق أعم، قبول التعديلات الجذرية التي تتناسب مع المعايير الجديدة للعالم، وهذا ما يفسر، أن الأصوات المعادية لتعلم العلوم والتقنيات واستيراد التقدم التكنولوجيي لم تلقَ رفضًا حتى في أوساط الحركات الأكثر أصولية، وفي أشد حالاتها أَجْبَرَت نفسها على الحيادية دون أدنى صعوبة. كمثال على ذلك، وعلى صحة فرض وجود حالة فريدة لـ«إمامٍ» (Imam) في منطقة

(٦) إشارة إلى الأثر المعكوس الذي صاحب الانفتاح على تكنولوجيا الغرب مثل سلب الهُوية وقلب القيم، والاغتراب عن الثقافات المحلية (الدين، اللغة، التقاليد والطقوس الدينية..).

نائية من يومنا الحالي يرفض استعمال «المَيْخُرُوفُون» أثناء الصلاة، إلا أنه لا أحد يقيم اعتبارًا لهذا الاعتراض أو يأخذه على محمل الجد. فمظاهر الرفاهية التي ظهرت مع العلم الحديث تجعل حتى الأشخاص الأكثر رجعية اليوم (the most reactionary person today) لا يعارضون التكنولوجيا فحسب، بل يستعملونها في عموم حالاتها دون أدنى تحفظ. مع ذلك، عندما يتعلق الأمر باستقراء تاريخ المجتمع الإسلامي المبكر والسياقات المتعددة التي تَشَكَّل فيها، ستكون النتيجة مختلفة تماما. هذا؛ لأن الحداثة كان لها تأثير في المجتمع الإسلامي بالقدر الذي يصعب تخيل كيف حظي دعم التطور التكنولوجي بالأهمية دون تغيير أشكال الفكر الكلاسيكي وبعض الأعراف الاجتماعية الناشئة. إن النتيجة الحتمية التي يجب تأكيدها قطعًا وبكثير من الحذر هي أن التطور الحديث احتل مكانة متجذرة في المجتمع الإسلامي[٧].

باتت الحاجة إلى إعادة توجيه فكر المجتمع الإسلامي في أفق الوصول إلى التطلعات الحداثوية والتقدمية، إحدى الأولويات التي استشعرها العديد من مفكري الإصلاح الإسلامي منذ النصف الأخير من القرن [٨]١٩. يمثل هذا التيار الكلاسيكي نخبة من رواد اتجاه الحداثة الفكرية **كالشيخ محمد عبده** في مصر (استلهم فكره من **جمال الدين الأفغاني**) و**السيد أحمد خان** في شبه القارة الهندو-باكستانية. بحيث لا يمكن التشكيك في الغايات المتوخاة من أفكار كلا المفكرين رغم أن كل واحد منهما اعتمد على منهجٍ ومقاربةٍ تخالف ما اعتمده الآخر، ليس بدافع الحماسة والغيرة على روح الحداثة العلمية أو بدافع السعي نحو البحث عن متعة البحث العلمي، لهذا جاءت نتائج دراساتهم متوافقة ومتجانسة بشكل ملحوظ. كمثال على ذلك، يشكك **سيد أحمد خان** في مصداقية المعجزات، ويرفض إمكان حدوثها المادي؛ لأن فيها خرقٌ للخصائص المميزة لقوانين الطبيعة[٩]؛ أما

(٧) كرَّس مجتمع القبلية والنظام العشائري المنتشر في شبه الجزيرة العربية فترة الإسلام المبكر، مجتمعًا بدويًا يستمد أحكامه من الأعراف المتوارثة عن السلف، أبعد ما يكون عن مظاهر التمدن. في هذا الصدد يرى فضل الرحمن أن رسالة الإسلام الحقيقية ذات بعد تجديدي تنويري تسعى إلى تغيير أنماط العيش التقليدي واستبدالها بأخرى تواكب مظاهر التحضر، وتنفتح على التطورات الحديثة المعاصرة.

(٨) افتُتِن فضل الرحمن بحركات التجديد والإصلاح الديني وبدعوات إعادة قراءة التراث؛ تلك التي نجد أصولها عند مفكري القرن التاسع عشر: **جمال الدين الأفغاني**، **سيد أحمد خان**؛ **محمد عبده**؛ **إسماعيل غاسبريسكي** (Gasprinski)؛ **ومحمد إقبال**. تشدد هذه التيارات الإصلاحية على تمثُّل القيم الأخلاقية للإسلام ولا تتحرج من اقتباس العلم والتكنولوجيا الغربيين كونهما لا يُنافيان الدين، الأمر الذي جعلها تعادي المحافظين التقليديين والإصلاحيين الأوائل رافضي الغرب؛ يُنظر:
فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسُّون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧، ص.٣٤.

(٩) الأساس الاستدلالي في نقض المعجزة عند **سيد أحمد خان** قائم على رفض وجود ظواهر خارقة (supernatural phenomena) تخرق المسار الطبيعي للأشياء، واستبعاد فكرة تدخل الإلهي ضد قوانين الطبيعة؛ لأن خوارق الأحداث المذكورة في القرآن يمكن ببساطة أن تُفسر بأسباب طبيعية؛ حتى إذا ما عجز العقل عن ذلك، فلا يعني انتفاء «السببية»، بقدر ما يعني أن الأسباب والعلل الكامنة وراءها لا تزال غير معلومة، ومن الممكن اكتشافها لاحقا؛ يُنظر: زابينه شميتكه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨، ص. ١١٨١

محمد عبده رغم أنه لم ينفِ قطعًا حدوث المعجزات، إلا أنه يتفق مع النتيجة السابقة حينما يصرح أن المعجزات ليس بالأمر الخارق؛ لأن إمكان حدوثها، ببساطة، ليس بالأمر المستحيل. مع ذلك اتُّخِذ من **محمد عبده** مرجعًا أساسيًا للحركة السلفية التي قادها **محمد رشيد رضا**، وتحولت أفكاره إلى أهم أركان التغيير الجذري في مخيال هذه الحركة، في حين أن تطلعاته الإصلاحية كان من الممكن أن تُوظف في نطاق أبعد من ذلك. يُقَاس على ذلك ليبرالية **محمد عبده** أيضًا التي تحولت لاحقًا إلى مواقف مثيرة للجدل لا توظف إلا في السياقات السياسية وبعيدة كل البعد عن التعاليم التعليمية التثقيفية التي دعا إليها. لقيت أفكار **سيد أحمد خان** العلمية في شبه القارة الهندية والباكستانية مصيرًا كارثيًا مماثلًا؛ إذ إن جهوده في تأسيس تعليمٍ حديثٍ مستوحى من العلمانية الغربية رغم أنها ارتقت إلى المستوى المنشود، فإن فكره الديني عمومًا تلقى معارضة شديدة.

تقودنا مثل هذه النماذج إلى محاولة الوقوف على أسباب وجود فوارق جوهرية بين وثيرة انتشار الحداثة في بلدان شبه القارة الهندية وبلدان الشرق الأوسط: رغم أن الحداثة الراديكالية اجتاحت الشرق الأوسط بدرجة أقل، فإن قبولًا ملحوظًا سجل في أوساط شعوبها، وهذا يبدو مختلفًا عن بلدان شبه القارة الهندية التي لم تحظ بنفس الدرجة من القبول. يمكن، على الأرجح، أن نجد تفسيرين لهذه الميزة في شبه القارة الهندية، رغم أن كلا الرأيين يبدوان صائبين:

أولا: بقيت هيئة «العلماء» في شبه القارة الهندية في عزلة تامة عن التيارات الحداثوية والفكر المعاصر، خلافًا، على سبيل المثال، لـ«علماء» مصر. والأمر مرده إلى الوجود البريطاني هناك، عندما أدخل المستعمر «مقاعد التعليم الغربي»، فكان ردة فعل «العلماء» أن قاطعوا كل أشكال التعليم الحديث وفرضوا على أنفسهم عزلة تامة.

ثانيا: الاجتياح البريطاني المباشر لبلدان شبه القارة الهندية، مُخلفًا آثارًا قوية على الطبقات الحداثوية التي تأثرت بالأفكار الغربية أكثر من مثيلاتها من الطبقات الأخرى في الشرق الأوسط، الأمر الذي أحدث هُوَّة كبيرة بين الحداثيين والمحافظين.

باستثناء هذه الحالات الفريدة (**سيد أحمد خان والشيخ محمد عبده**(يبقى فكر الإصلاحيين الأوائل في شبه القارة الهندية محاولات غير مكتملة لا تصل إلى مستوى التغيير الجذري؛ فيما عرفت نفس الفترة -بالتوازي مع صحوة الشرق

الأوسط العربي[١٠]- إصلاحًا مماثلًا امتزج باتجاهات معارضةٍ معاصرةٍ عادت التغيير والتنوير. من هنا سعى «الجدالي الدفاعي» (apologetic-controversialist)[١١] إلى نجاح تصوره الإصلاحي بالاعتماد على مرجعية ذاتية مستمدة فقط من الحركات الإسلامية، ومن الرغبة الجادة في التغيير؛ نجد مثل هذا المزج في أعمال **سيد أمير علي**، خاصة مؤلَّفه **روح الإسلام** الذي اعتُبر نموذجًا للأعمال التي مزجت بين الرغبة الجادة في الإصلاح، وموقف «الجدالي الدفاعي». يُعتبر هذا المنعطف الخطر في منهج الإصلاحيين الجدد في شبه القارة الهندية، إلى حد ما، سببًا مباشرًا في انتشار أفكار وقيم الحداثة بين الجماعات المسلمة هناك، لكنه أفصح بالمقابل عن وجه كارثي لما أقام حاجزًا منيعًا ضد استمرار الحداثة وتطورها، وهو الأمر الذي سنتعرض لاحقًا بالتحليل.

يرجع سبب نجاح هذه المرحلة إلى تأثير مرحلة أخرى يمكن أن نطلق عليها مرحلة **محمد إقبال** (وإن كان قد سبقه العديد من المفكرين، نسبيًا، أقل منه تأثيرًا)، تجلت عقبها أعطاب مرحلة الإصلاح المبكر بسبب ظهور حركات التحرر السياسي من هيمنة الاستعمار الغربي بعد أن بلغ دروته في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين. رغم أن الخصوصية المميزة لهذه المرحلة تجلت في معارضة الغرب الشديدة والقطيعة السوسيو-إيتيقيةdenunciation socio-ethical ، إلا أن موجات التثاقف مع الغرب الحديث (intellectualism of the modern West) تعالت، خاصة مع ظهور كشوفاته العلمية؛ في حين اتخذ «الإسلاميُّ الدفاعيُّ» (the Muslim apologetic) شكلًا من أشكال معاداة الغرب، وتحول موقفه الدفاعي إلى الهجوم عليه. هذه الازدواجية في الموقف تجاه الغرب أحدثت تقاربًا بين الحداثيين والمحافظين إلى درجة استحالة التمييز بينهما. لهذا ليس من المستبعد أن تجد أحيانًا فكر شخص خريج المدرسة التقليدية أكثر انفتاحًا وليبرالية وتقبلًا لفكر الآخر من العديد ممن ينتمون إلى الفصول الدراسية الحديثة. هذا الأمر يستدعي السؤال عن أي مدى يمكن التوفيق بين استيعاب الفكر العلماني الحديث وقيم «العلموية»[١٢] (scientism)، وبين حفظ

(١٠) برزت هذه الصحوة مستهل القرن التاسع عشر مع ظهور النزعة القومية ودعوات التشبث بالهوية العربية وقيام حركات التحرر من الإمبريالية الغربية الناشئة في المجتمعات العربية، أعقبتها قيام حركات فكرية أخرى في مصر وسوريا ولبنان ذات نزعة عقلية نادت بتحفيز البحث العلمي وإرسال البعثات العلمية إلى أوروبا وتنشيط دور الترجمة والنشر..

(١١) بدا لنا أن نقابل (controversialist) بـ«الجدَالي» لكونه يحيل على من يحمل كَمًّا معرفيًا في مستوى الاشتباك مع الفكر الدخيل ومحاججته بالبرهان والأدلة العقلية؛ وأن نترجم (apologetic) بـ«الدِّفاعي» إشارة إلى الغيور عن الإسلام الذي يرفض قطعا المس بثوابته.

(١٢) إشارة إلى المنهج التجريبي التي يرى في التجربة الأداة الوحيدة للمعرفة الحقيقية، من منطلق أن ما يتم اختباره بواسطة التجربة وما يمكن قياسه بواسطة الحواس أكثر موثوقية من معارف العقل، وأكثر دقة مما أخبر به الوحي وما جاء في المتون الدينية. هذا النموذج الاستقرائي كما أسسته العلموية اعتبر أكثر النماذج فعالية في بناء الفيزياء الحديثة والأنثروبولوجيا الغربية وسائر العلوم الطبيعية. لهذا لا يسعى المشروع الحداثوي عند فضل الرحمن إلى رفض العلموية جملة وتفصيلًا، بقدر ما يسعى تبديد الخصام، ورسم حدود التداخل بين العلم والدين يجعلها متوافقان على نفس المنهج في نشدان المعرفة الإنسانية.

قدسية التعاليم والممارسات الدينية التقليدية دون الخلط بينهما.

أبانت الوقائع التاريخية أن الأمر طبعًا غير ممكن إلا إذا تخلى الدين كليًا عن الاهتمام بالمجالات الدنيوية. وفي ظل استحالة ذلك، سيمنع الدين كل الأفكار العلمانية من التغول عميقًا في شؤونه إذا استمرت القطيعة التامة بين المجالين (الدين والعلمانية)؛ رغم أن هذا الأمر يبدو في غاية التناقض لكنه يمثل واقع الحال. وتفسير ذلك أنه لا يمكن رفض القيم الدخيلة كليًا، بقدر ما يتوجب استدماجها في جماعة بنيوية (structural mass) حيث تكوِّن مجموع هذه القيم الإطار العام الذي يشكلها. لهذا، طالما أن مجال هذه الأفكار يعالج شؤون الحياة وعلاقة الفرد بالعالم فهي أفكار دينية بامتياز؛ لا سيما عندما يتعلق الأمر بديانة مثل الإسلام، حيث مفهوم «الدين» لا يُحصر في حدود معينة بل يتعدى جميع مجالات الحياة؛ وهو ما ينبغي أن يكون عليه الأمر على وجه الصحة. حتى أكثر وضوحًا في هذا المقام، سيكون من اللازم التذكير بفكرتي القائلة إن الحركات الفكرية المتأثرة بالإسلام الوسيطي لا يمكن أن تبلغ مرحلة النضج -ولا أن تتقدم العلوم الإسلامية أيضًا- ما لم تتبنَ هذا النوع من الدستور الإسلامي.

في هذا السياق، لا يمكن أن نعتد بالفكرة القائلة إن سلطة الإسلام ستعرف تراجعًا كبيرًا بين أتباعه، ليس باعتبار أن الجماعات المتدينة دائمة التمسك بتعاليم الدين، كما سبق الإشارة إلى ذلك، بقدر ما سيجد الإسلامي الحداثي نفسه مندفعًا نحو الانخراط في التغيير التي تنشدها الشعوب الإسلامية في العقود الأخيرة. هذه التطلعات الإسلامية وجدت شرعيتها في حركات التحرر التي ظهرت في العالم الإسلامي ككل، حيث شكل الإسلام أحد الدعائم الأساسية لهذه الحركات. فالعالم الإسلامي اليوم لا يمكن أن يبقى في منأى عن الحداثة لأسباب واضحة. لأجل ذلك انخرطت المجتمعات الإسلامية في مسارات إصلاحية شاملة سوسيولوجية واقتصادية، وكسرت نمط إطارها التقليدي في أفق التطلع إلى المستقبل المنشود. لكن هذا الأمر مرهون بمدى جدوى العقل الحديث في التأثير الفعال على العالم الإسلامي. ذلك هو الإشكال الذي سيكون محط اهتمامنا.

٢. في البحث عن المنهج الأنسب

سيكون من اللافت للنظر التذكير بأن الشرارة الأولى للمد الحداثي أصابت العالم الإسلامي منذ قرن من الزمن تقريبًا، دون أن نبلغ مستوى إنتاج فكر إسلامي حداثي، ودون أن نعثر على المنهج الفعال لبناء الحداثة الإسلامية. بعض أسباب هذه الانتكاسة سبق ذكره، نذكر منها الاجتياح السياسي والتوسع الاقتصادي في البلدان الإسلامية التي أنتجت ردود أفعال قوية معارضة

ومعادية، إضافة إلى انقسام الموقف من التعليم الغربي بين القبول والرفض. فمجموع هذه العوامل كانت سببًا مباشرًا في تأخر المسلمين في إيجاد المنهج التأويلي الأنسب لتفسير «القرآن» و«السنة» (الممارسات العملية الفعلية للنبي)، بالشكل التي يجيب عن إشكالات الوقائع المستجدة.

المنهج الأول: بالرغم أن أغلب مذاهب العالم الإسلامي أجمعت بنسب متفاوتة على تقبُّل نمطٍ معينٍ من الحداثة التنموية والاقتصادية مشروطة بفصلها بعيدًا عن ثوابت الإسلام، فإن الصعوبة بالنسبة إليهم تجلت في بلورة منهج واضح من خلاله يتم دمج كلا النمطين (الإسلام والحداثة الاقتصادية) كليًا. نجد ذلك ممثلًا في هيئة «العلماء» التي أقدمت على استيعاب الأوجه الإيجابية في التكنولوجيا وتوظيفها في الحياة الحديثة، رغم أنها لم تسمح لنفسها تحمل تبعاتها على التعليم الحديث. والأمر مرده إلى الجهل بأهمية التكنولوجيا، إضافة إلى الاعتقاد السائد بأن نموذج المسلم المتدين كما تم تشكيله من طرف علماء الكلام الوسيطيين (medieval theologians) والفقه التقليدي (traditional law) يمكن أن يبقى في مأمن عن تأثير الحداثة.

على سبيل المثال، وفي سياق الحديث عن أهمية الصناعة الحديثة، لا يزال الاعتقاد سائدًا بوجوب حظر كل ما هو دخيل وشجب كل ما من شأنه أن يثير اهتمام العامة؛ ذلك هو موقف «العلماء» الذي ساهم بشكل مباشر في ترسيخ العلمنة[١٣] في العالم الإسلامي. وفي نموذج مماثل مستوحى من الخطاب القرآني، نجد أن الأمر الإلهي، ومن أجل غاية سامية تتمثل في تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية، فرض على وجه الوجوب ضريبة مادية أطلق عليها اسم «الزكاة». طبقًا لأنواع الزكاة وأوجه صرفها[١٤] المذكورة في «القرآن»، سيكون من الحتمي أن نُقِرَّ أن هذه الجزية ليست مقصودة في ذاتها بقدر ما يُقصد منها الرعاية الاجتماعية بكل ما تحتويه عبارة «الأمن الاجتماعي» (welfare) من معاني متجسدة داخلها، استحضارًا أن هذه الجزية هي الوحيدة من نوعها المنصوص عليها بصريح «القرآن». في حين، وبالنظر إلى أن تحديد المقدار الواجب من الزكاة اختص بها النبي عمليًا في عصره، فهي دعوة إلى التفكير في أن إعادة تعديل هذا المقدار يجب أن تُرتهن بمتطلبات المجتمع، لا سيما بعد أن تصاعدت هذه المتطلبات بشكل كبير في العصر الحديث، واسترعت اهتمام مجالات رئيسة كالتعليم والتواصل وبرامج التنمية، واعتبرت، بحق، جزء لا يتجزأ من الأمن الاجتماعي المعاصر. كل ذلك مدعاة إلى إعادة تحيين نِسَبِ

(١٣) استعُمل هذا المفهوم للإشارة إلى فصل الدين عن التكنولوجيا الحديثة ورفض الاتصال بعلوم الغرب، وحصر الدين في الممارسات والطقوس التعبدية دون الامتزاج بالحياة الحديثة.

(١٤) حصرها الفقه الإسلامي في الأصناف الشرعية المقصودة من الخطاب الإلهي: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ». [التوبة:٦٠]

الزكاة بشكل يتناسب اطرادًا مع الحاجات المستجدة.

لكن، عكس ذلك، رفض «العلماء» إدخال أي تغيير من نوعه يسيء إلى شرعية «الزكاة» ومقدارها، تذرعًا بحفظ قدسيتها، ومن منطلق إذا كانت «الزكاة» لا تحقق الأمن الاجتماعي بالمعنى العام الذي يُلبي كافة طلبات الحياة في العالم الإسلامي كله؛ فمن واجب الحكومات الإسلامية أن تَسُنَّ ضرائب أخرى موازية ومُكَمِّلة. في هذا الصدد يمكن الاعتراض على موقف هيئة «العلماء» بالقول: «إن الرأي القائل «هناك جزية إسلامية واحدة شرعية هي "الزكاة"، وعندما يُثْبَت عدم فاعليتها كفايةً، يُحظر كل تغيير يطال نِسَبَهَا، ويُسمح بالمقابل إمكان فرض جزيات أخرى»، يتضمن ثنائية متناقضة لا تقبل التطبيق عمليًا، ذلك أن سَنَّ جزيات وفق حاجات المجتمع، تبطل الجدوى من «الزكاة»؛ إذْ تصبح غير ذات فاعلية». ذلك، في الواقع، هو جوهر العلمنة[١٥] الذي تمخض مباشرة عن موقف «العلماء»، عن قصد أو دون قصد، من الصراع الطويل بين الحداثة والنسق الإسلامي التقليدي.

المنهج الثاني؛ استرعى اهتمام شريحة كبيرة من الإسلاميين الحداثيين، واعتُبر من بين المناهج التي أثبتت فاعليتها في التوفيق بين حفظ خصوصية الإسلام وقبول الحداثة، بالرغم أنه كان محل خلاف بسيط بين الجموع، من حيث إنه ينطوي، عمومًا، على نوع من التوظيف الأدواتي الذي يستبطن ضمنيًا الافتعالية والقصدية في المراوغة. **أحد الأوجه** الأكثر شيوعًا لهذا المنهج نجده في التأويل الأحادي لآيات «القرآن» والمتون الإسلامية التقليدية، وفق منطلقات ذاتية ناتجة عن تقبل العقائد المخالفة وقيم الغرب الحديث. ذلك ما يمثل تحديدًا منهجًا **سيد أحمد خان** و**سيد أمير علي** اللذَّيْن عَمَّرا طويلًا في شبه القارة الهندية-الباكستانية. غالبًا ما تهمل هذه المقاربة السياق التاريخي للنص القرآني وتمنح تأويلات اعتباطية تعسفية لمفرداته. نجد ذلك ممثلًا، على سبيل المثال، في المصطلح القرآني «اليتيم» ***yatim*** الذي يحيل على «فاقد الأبوين» ***Orphan***، بينما تَمَّ تأويله وتحميله معنى «الأرملة» في الآيات المُشَرِّعة لـ«زواج التعدد» (polygamy)[١٦]. يُعتبر هذا التأويل من وجهة نظر الحداثيين مجانبًا للصواب طالما أنه يهمل الظرفية التاريخية (أسباب النزول) للنص القرآني وطالما أنه لا يعتمد المقاربة الفيلولوجية للمفردة، بينما يكشف الاستقراء التاريخي أن تعدد الزوجات لم يُشَرَّع إلا في سياق تضاعف عدد الأرامل في المجتمع الإسلامي نتيجة الغزوات. هذا الأمر ينطبق

(١٥) يُقصد منها العملية التي يفقد فيها الوعي الديني والقيم والمؤسسات الدينية المغزى الاجتماعي، نتيجة استحداث (عن غير قصد) آليات أخرى بديلة من التغيير البنيوي الاجتماعي؛ يُنظر:
دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ص.٢٩-٣٠.

(١٦) ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:٣]

أيضًا على التأويلات التي منحت قسرًا لآيات «السبي» حتى يصبح الاسترقاق ممارسة مرفوضة من طرف الإسلام.

الوجه الثاني لهذا المنهج التأويلي يتم من خلاله استدعاء سلطة التراث الديني بوصفه عنصرًا مساعدًا في بلوغ التأويلات التي يمكن أن تكون أساس الفكر الحداثي. يستعان بهذا الوجه في مجال التشريعي الإسلامي في بعض أقطاب العالم خاصة مصر، حيث يتم انتقاء أحد آراء المدارس الفكرية المختلفة بناء على توجه ذاتي يمكن أن يُوصف بالتلفيق (patch-work). أحد الأمثلة الأكثر وضوحًا لهذا المقاربة هي تباين التشريعات الحداثية في كل مذاهب العالم الإسلامي حول المُهلة الممنوحة لزوجة «الغائب» حتَّى يُخَوَّل لها الزواج مرة أخرى. تَمَّ تحديد هذه المُهلة في المذهب الحنفي في تسعين عامًا، بعدها تصبح المرأة طليقة يصح لها الزواج ثانية، في حين أن المذهب المالكي قيَّد هذه المدة في أربع سنوات. أخذًا بمبدأ التسيير ورفع الحرج، تبنى الحداثيون الحل المالكي اعتبارًا أن الحنفية أكثر تشددًا في هذا المقام. فقد تبدو الحجج التي قدمها الحنفية والمالكية لأحكامهم مختلفة تمامًا؛ ذلك أن الحنفية لم تُجَوِّز زواج المرأة مهما طال غياب زوجها ما دام هناك بصيص أمل يجعله على قيد الحياة في بقعة ما من هذا العالم، وهذا الأمر يتطابق مع روح الفقه الحنفي الذي يسعى إلى حفظ الأواصر الزوجية ومنحها أكبر قدر ممكن من الاستدامة، بالرغم من أن الأحكام المُؤَطِّرة لهذه الأواصر تؤدي مرارًا إلى نتائج معكوسة. لذلك ألحت الحنفية على أن تُحدد مدة انتظار عودة الزوج الغائب في تسعين عامًا قياسًا على متوسط عمر الإنسان. لكن الأساس الاستدلالي المالكي مخالف تمامًا؛ إذ إن أربع سنوات التي حددتها المالكية هي المدة الأقصى لإمكان إثبات الحمل من الزوج الغائب والمفقود، بالنظر إلى استحالة وقوع الحمل خارج هذه المدة. في هذا السياق، سيختار الحداثي وجهة نظرٍ أكثر عملية بغض النظر على الأساس الاستدلالي الذي يعتمد عليه، دون أن يكلف نفسه عناء استنتاج حكمه من اجتهاده الشخصي. الجدير بالذكر أن هذا الوجه سيكرس القطيعة مع الراديكالية وسيضمن استمرار النمط التقليدي؛ لذلك يبدو حلًا غير مُرضٍ يستحيل منطقيًا اتخاذه أحد الدعائم الأساسية في بناء منظومة الحداثة. ينطبق الأمر كذلك على الحل الذي قدمه التشريع المصري لإمكان استفادة الأحفاد اليتامى (the orphan grandchild) من ميراث الجد المتوفى بناء على وصيته[١٧]، أخذًا في الاعتبار أن هذا الحل انتقائي أيضًا بالنظر إلى أنه مستمد من أحكام الوصية وإن كان لا يمت بصلة إلى أحكام الميراث، إن جاز التعبير.

إن الوجه التأويلي الصحيح الذي يمنح

(١٧) حالة حجب الأعمام والأخوال الأحفاد الأيتام من ميراث الجد المتوفى، حيث تُقَدَّم الوصية في التشريع المصري على أحكام الميراث بناء على قوة حجيتها.

الموضوعية في مطلب العدالة الفكرية والنزاهة الأخلاقية، ذلك الذي يأخذ بعين الاعتبار النقد التاريخي (historical criticism) بالمعنى العام لهذه العبارة. بهذا الشكل فقط يمكن أن تُحَقَّقَ المقاصد السامية لـ«القرآن» و«السنة» والأهداف المتوخاة منهما. عودًا إلى موضوع «زواج التعدد» على سبيل المثال، يجدر التأكيد مما لا مجال للشك فيه أن القرآن منح حقوق المرأة وسعى إلى تحسين وضعها الاجتماعي. يُفهم ذلك من الخطاب القرآني عندما يصرح أنه لا يسمح للرجل الزواج أكثر من امرأة طالما أنه يعجز عن العدل بينهن، بل ويؤكد قطعًا أن تحقُّق شرط العدل بين الزوجات أمر مستحيل حتى لو توفرت الإرادة[١٨]. ضمن هذا الإطار أمكن فهم كيف يجعل الخطاب القرآني من «زواج التفرد» (monogamous) الصيغة المثلى للزواج إذا اتُرهن فهم النص القرآني بسياقه العام دون جزئياته بوصفه شرطًا أساسيًا لضمان أكبر قدر ممكن من الاستقرار الأسري. رغم ذلك، نجد هذا البعد الاجتماعي ينتفي من مجتمع العرب في القرن السابع عشر، عندما أباحت هذه المجتمعات «زواج التعدد»، وأُدرِج باعتباره عنصرًا أساسيًا في نظام الزواج؛ الأمر الذي يجعل استئصال هذا العرف أمرًا صعبًا في ظل غياب الوعي بأهمية المقصد الأسري. لذلك، وإن لم يرد في «القرآن» ما يمنع «زواج التعدد» على المستوى التشريعي، إلا أنه قُيِّد بمجموعة من الشروط التي تحدُّ منه، حتى تكون هذه الممارسة منحصرة ضمن حدود معينة مشروطة بذاتية الزوج. بهذا الشكل يمكن أن تتحقق المثل الأخلاقية التي أَمَلَ النبي في توجيه المسلمين إليها، والتي لا يمكن أن تنوجد حصرًا إلا في مجتمع «زواج التفرد».

في مثال مماثل، سجلت الوقائع التاريخية مرحلة ما بعد النبوة (بعد موت النبي) خرقًا كبيرًا لحقوق المرأة كما تصورها «القرآن»، تجلى في سبي كمٍ هائل من النساء والفتيات إثر توسع الفتوحات الإسلامية في العالم، واستدراجهن جواري إلى المجتمع الإسلامي. يجدر التذكير، قياسًا على مثال «زواج التعدد»، أن الاسترقاق تم قبوله والتساهل معه من وجهة نظر الفقه والتشريع الإسلاميين، لكن الوازع الأخلاقي وجب أن يقف سدًا منعيًا أمام هذه الممارسة[١٩]؛ مع أن واقع الحال يكشف أن هذا الوازع تم تجاهله في التاريخ الإسلامي لدوافع نفعية محضة.

(١٨) يحاول فضل الرحمن جاهدًا توظيف مبادئ تاريخانية النص الديني لتبديد ما يبدو تعارضًا بين القول الإلهي ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً﴾ [النساء:٣] مع قوله ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء:١٢٩]، بالشكل الذي يجعل «زواج التفرد» أصل التشريع بينما «زواج التعدد» استثناء.

(١٩) في كتابه «الإسلام»، يرى فضل الرحمن أن الاسترقاق في الإسلام كان متأصلا في بنية المجتمع العربي المعاصر للنبوة؛ إذ إن إلغاءه لحظتها من شأنه أن يخلق خللًا في أحوال الأسرة المتعارف عليها. لذلك قَبِل القرآن جزئيا ولحظيا هذا المبدأ؛ إذ لم يكن هناك بديلا آخر ممكنا. الأمر الذي يستدعي من العقل الفقهي تجاوز الأخذ بحرفية النص القرآني، وكشف معاني روح التشريع الإسلامي القرآني الأصيل التي تجسدت بجلاء في معاني القيم الإنسانية كالحرية والمساواة والكرامة والحريات الفردية؛ يُنظر: فضل الرحمن، الإسلام، ص.٩٠-٩١.

مرورًا إلى مجال الغيبيات، نجد أن جل قضاياه لا تقل شأنًا مقارنة بالأمثلة التي قمنا بتحليلها من وجهة تشريعية وأخلاقية لحدود الآن. هكذا، ستكون نظرة العالم إلى الإنسان الحداثي، مهما بلغت المفارقات التي قدمتها مختلفة جوهريًا عن نظرة القرون الوسطى وكل أشكال الفكر التقليدي. وجب، في هذا الصدد، اعتبار ثنائية «السلطة» (authority) و«السذاجة»[٢٠] (credulity) وجهان لعملة واحدة فقدت قيمتها النقدية في العالم الحديث. ذلك أن «السلطة»، في هذا السياق، تكرس «السذاجة» وتشد عضدها بين الجماعات المتدينة، في حين أن «السذاجة» عِلَّة التصديق بكافة الغيبيات والمعجزات، وأداة فعالة للاستغلال الروحي (spiritual exploitation) لذهنية المؤمن. من هذا المنطلق، اعتُبرت معجزة المعراج وأحداث ارتقاء النبي إلى العالم العلوي نوع من الخرافة (superstitionism) التي ذُكِرت بشكل مبهم في «القرآن». يتحدث «القرآن» في كثير من المواضع عن أحداث معينة لشخصية النبي الدينية التي تجاوزت حدود المنطق (normal limits) بالرغم من أنها وُسِمت بالتماهي مع الواقع المعيش. لهذا لم يكتف «القرآن» فقط بتجاهل الحديث عن الارتقاء الفيزيقي الجسدي للنبي، بل يصفه صراحة أنه «فعل قلبي» (act of the heart)؛ وبغض النظر عن الحديث عن «النبي الارتقائي» (Prophet as ascending) في شكله الفيزيقي أو القلبي، يتحدث الله في مواضع أخرى من «القرآن» عن نفسه كـ«إلهٍ مُنْحِدِرٍ» (God as descending) إلى مستوى النبي. أخذًا في الاعتبار أن مثل هذه المعتقدات بُلورت في سياق احتكاك المسلمين بالمسيحيين خارج شبه الجزيرة العربية، خاصة بلاد فارس؛ ستبدو كل التأويلات المرتبطة بهذه المعجزة (المعراج) مستوحاة من الدُّغْمَا المسيحية (the Christian dogma) والعقائد المرتبطة بارتقاء يسوع (the Assumption of Jesus) بعد صلبه. قياسًا على هذه الأمثلة، سيكون المعتقد الإسلامي حول «الشفاعة» (the doctrine of intercession) نسخة طبق الأصل للفكرة المسيحية حول «الفداء المسيحي» (the Christian redemption)، بالرغم من أن «القرآن» يعلن رفضه الصريح والمتكرر لفكرة (الشفاعة)» بصريح خطابه[٢١]. عمومًا، نسبت العديد من المعجزات إلى النبي المتخيَّل لغرض رفعه إلى مرتبة شبه إله (semi-deify him) تأثرًا بالمحيط الفكري المجاور، ومخالف تمامًا

(٢٠) الإذعان إلى الإيمان في إطار الجماعة المتدينة شكل من أشكال «السلطة» التي تكرس الإغمائية (السذاجة) في ذهنية المؤمن، وتسلب نزعته التَّعَقُّلية، وتجعله منقادا بشكل لا واع نحو تقبل المعتقدات الدخيلة.

(٢١) يرفض فضل الرحمن فكرة تدخل البشري في الإرادة الإلهية، خلافًا للفكرة المسيحية التي تمنح رجل الدين وظيفة إلهية تجعله نائبًا إلهيًا في منح الغفران وتقرير مصير المذنب؛ بهذا الشكل يُفهم كيف أن الإله في التصور الإسلامي يستأثر لنفسه بسلطة «الشفاعة» بصريح القول الإلهي: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [طه:١٠٩]؛ ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ۝٤٨﴾ [المدثر:٤٨]؛ ﴿فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ ۝ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ ۝﴾ [الشعراء:١٠٠-١٠١]؛ ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ۝﴾ [البقرة:١٢٣].

للنبي الوارد ذكره في «القرآن».

هذا النموذج من «أسطرة النبي» (the mythologisation of the Prophet)، كما تم بلورته انطلاقًا من عدة عوامل تاريخية متسلسلة، سينتهي به المطاف أيضًا إلى تقنينه في المعتقد الأرثودوكسي. ضمن هذا السياق، وبدل أن تخضع مثل هذه التصورات الكلاسيكية للنقد التاريخي، تم قبولها في أوساط الحداثيين رغم أن البعض منهم رفض قطعًا فكرة المعجزة كأحداث مادية. صحيح أن الحداثي مهتم بإضفاء لمسة نوعية على شخصية النبي المثالية تجعله الأجدر بقيادة البشرية، لكن وجب أن يتم ذلك بالاستناد على واقع تاريخي يتم داخله تقييم الدور الفعلي للنبي في صناعة مجرياته، وليس انطلاقًا من نموذجٍ متخيَّل عن «محمد البطل». وكنتيجة لتراكم مجموع هذه الأفكار الخرافية في ذهنية الحداثي، سيجد نفسه مجبرًا على تقبل الصورة التقليدية عن النبي؛ بهذا الشكل سينعكس موقف الحداثي سلبًا على الحداثة الإسلامية.

ختامًا، إذا كانت ادعاءات الحداثي -كما يلح باستمرار- تحاول نسج صورة نمطية عن النبي تجعله مثالًا يَحْتَذي به المسلمون في مجالات حياتهم الفردية والجماعية، فإن الأساس النظري المعتمد وجب أن يُستوحى من نموذجٍ لشخصيةٍ تاريخيةٍ حقيقيةٍ (truly historic personage) بدل استعارة قالب جاهز عن شخصيةٍ شبه أسطورية (semi-mythical).

٣. التنمية الحديثة

منذ أن حصلت معظم بلدان العالم الإسلامي على الاستقلال السياسي في العقدين الأخيرين، خضع مسار الحداثة إلى اختبار فعلي تزامن مع احتدام الخلاف حول «سؤال مستقبل الإسلام» في كل بلدان العالم، باستثناء التجربة التركية (رغم وجود أكثر من شاهد تاريخي يجعلنا نعتقد أن الشعب التركي لم يكن على استعداد لتقبل قرار الجهات الرسمية القاضي بتحويل تركيا إلى دولة علمانية)[٢٢]. أجمعت كل شعوب العالم، والعالم الإسلامي، ومعها كل الحكومات السياسية على أن الإسلام لا يمكن حصره في طقوس تعبدية دينية تجعل الفرد ينسجم في علاقة أحادية بينه وبين إلهه، بقدر ما هو «أسلوب حياة متكامل» (complete way of life) منفتح على جميع المجالات. ذلك هو الموقف من شمولية الإسلام الذي تعالى

(٢٢) يَقصد فضل الرحمن الجدل الذي وقع سنة ١٩٤٦ بين الحزب الجمهوري (حزب أتاتورك) والحزب الديمقراطي المعارض؛ إذ إن حرية التعليم الديني التي نادي بها الحزب الجمهوري، وإعادة تأهيل «كلية الإلهيات» ومدرسة تخريج الأئمة -الخطباء والموظفين الدينيين-، من شأنه أن يعيد إحياء «ظلامية» المدارس التعليمية العتيقة، وتكريس الجمود الفكري وإعاقة مسار الإصلاح التي بدأه أتاتورك. هذا الجدل تم الحسم فيه باستحداث بنية «كلية الإلهيات»، وحصر وظيفتها في الإشعاع العلمي وإنتاج المعرفة، شأنها في ذلك شأن بقية المؤسسات التعليمية الحديثة؛ يُنظر: فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣، ص.١٣٧-١٣٨.

في خطابات رؤساء الحكومات في كُبْرَيَات البلدان الإسلامية؛ بالرغم من أن هذا القول ينطوي على مفارقات كبيرة تُرْتَهَنُ بتنزيلٍ عمليٍ على أرض الواقع؛ إذْ تم تغييب الإسلام بوصفه عنصرًا أساسيًا في بناء سياسيات الدولة: في السياسة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخارجية، وفي أي مجال يلامس مباشرة الحياة العامة، باستثناء «الأحول الشخصية» (personal law). ولأهداف عملية، تم التعامل مع الإسلام في السياسة الرسمية كـ«مجال ديني ضيق» (narrow religious sphere)، وفي أبعد الأحول تم إنشاء «مصالح الشؤون الدينية»، مما يعطي انطباعًا صادقًا حول رغبة هذه الدول الجادة في تغييب دور الإسلام وإقرار نظام الفصل بين الديني والعلماني بوصفه حلًا لإشكالات الحياة المتشعبة، سواء صرحت بذلك علانية أم بشكل ضمني.

لذلك، يحتمل شعار «الإسلام أسلوب حياة شامل» الذي تنادي به الأنظمة السياسية أحد الوجهين: إما أنه يَنِمُّ عن ازدواجية العقل الإسلامي (double-mindedness)، وإما يُرجى منه كسب رهان الشعوب من خلال الوعود الزائفة بتحقيق تطلعاتها. يمكن أن نجد ما يبرر الوجه الأول (الازدواجية العقل) بالنظر إلى صعوبة «الاجتهاد الإسلامي» (working Islam) في الدولة الحديثة أمام موقف «العلماء» المعارض للحداثة، وبالنظر إلى فشل النخبة المثقفة الفاعلة في المجتمع في إعادة تجديد وتقديم الإسلام، إن جاز التعبير بلغة الحداثة.

فقط في باكستان تم تجاوز «أزمة العقل» (mental hiatus) انطلاقًا من عدة عوامل مساعدة: **أولًا**: اعتماد الإسلام دعامة أولى في بناء الدولة الباكستانية، الشيء الذي يجعل منه القوة الوحيدة التي ألهمت شريحة كبيرة من الجماهير. **ثانيًا**: تعرف الباكستان، كما هو حال الهند، تعددًا لغويًا وتعددًا في العرق واللون يصعب معها إيجاد أساس «الوحدة الوطنية» (national unity) إلا باعتماد الإسلام حلًا؛ ولو أن واقع حال باكستان أقل حدة من الهند لوجود نمطين فقط من التعدد مختلفين ماديًا. لذلك، يبدو أن الخلاص الوحيد لهذه الدول كامن في تجاهل العلمانية حلًا فعالًا للتنمية الإيجابية وقبول الدين مكونًا أساسيًا يقدم ضمانات كافية للأقليات الدينية بما يضمن لها المساواة مع الأغلبية المجتمعية. من دون الأخذ بهذا الحل، سيكون من المحتمل أن تفقد هذه البلدان هُويتها وتنقسم مستقبلًا (آجلًا أم عاجلًا) إلى فئات دينية وعرقية مختلفة على شاكلة النموذج الأوروبي.

إن إحدى الإشكالات الأكثر صعوبة لحدود اللحظة، تتجلى في تشخيص طبيعة الحداثة الإسلامية في باكستان والصراعات

المعقدة التي ساهمت في إنتاجها اليوم. لقد واجهت الدولة الباكستانية إشكالية دمج التعاليم الإسلامية بين الجماعات المتواجدة هناك منذ قيام نظامها السياسي في القرن العشرين. لذلك أعتقد أن مطلب ضمان حقوق الأقليات الدينية داخل «الدولة الإسلامية» أثار استفزاز العديد من المراقبين الأجانب، وأزعج، إلى حد ما، بعض زعماء الأقليات الباكستانية الذين أبانوا عن مواقف معارضة عقب اجتماع أعضاء «المجلس الوطني» (National Assembly). من هنا تبرز أهمية تقصِّي نوع المعاملة التي يجب أن تحظى بها الأقليات الدينية في دولة القرن العشرين الإسلامية لمواجهة تحديات الحداثة الإسلامية، ناهيك عن معرفة طبيعة التأويلات الذي يقدمها الإسلام كمبرر شرعي يخول له مواكبة الحياة الحديثة. ذلك أن إيجاد منهج مناسب لمثل هذه التأويلات سيؤدي بشكل تلقائي إلى حل إشكالية الأقليات إضافة إلى إشكالات أخرى معقدة مرتبطة بها، خاصة أن الوضع القائم يكشف أن حال الأقليات ليس أسوأ مما يُتصور رغم أنها مرت بمخاض الانقسامات الطائفية. لكن إذا أنيطت مهمة البحث عن مقاربة حديثة للإسلام بالسياسة الرسمية الباكستانية، فإن النتائج ستكون مخيِّبة للآمال على المستوى الفكري.

في هذا السياق وجب **أولًا**؛ الحذر من مأزق الدولة العلمانية التي تقدم حلولًا جاهزة سهلة لمثل هذه الإشكالات -مثل وضع الأقليات وبرامج التنمية مع ما يستتبعها من تغيُّرات صناعية وتكنولوجية-، ذلك أن العلمانية ببساطة إجراء ميؤوس منه يهدف إلى التخلص من الكثير من العقبات الدينية التقليدية بكثير من التحامل وبتكلفة باهظة؛ لذلك يبدو مشوار التغيير في باكستان أصعب بكثير مما يُتصور. **ثانيًا**؛ خلافًا لباقي دول العالم الإسلامي، تجاوزت باكستان، على الأقل، العوائق الفكرية وأعلنت نفسها رسميًا دولة إسلامية بالرغم من أن العدة الفكرية المعتمدة في الحداثة الباكستانية لم تتجاوز مثيلتها في باقي الدول الإسلامية الأخرى إلا بدرجة قليلة. لذلك بالكاد تُصنف باكستان في مستوى أفضل من الدول الإسلامية أثناء التقييم الشامل لمدى نجاحها الفعلي في إعادة توجيه الإسلام الرسمي إلى سكة الحداثة.

من أبرز العقبات الكؤود التي تواجه باكستان في هذا المجال، «الخدمة المدنية»[٢٣] المتوارَثَة منذ العهد البريطاني (وهي بلا شك إحدى خواصه المميزة)، عندما انحصرت هذه الخدمة في هذه الفترة في حفظ النظام والقانون في البلاد وتحصيل أكبر قدر ممكن من المداخيل والإيرادات دون أن تُستثمَر في التنمية إلا بنسب ضئيلة، ودون أن يتم إعادة هيكلة المجال السوسيو-

(٢٣) نشير إلى أن «الخدمة المدنية» في باكستان كرست نظام البيروقراطية، جعلت موظفيها يعتلون سلم القرار في الحكومة، ويشغلون مناصب سيادية في الدولة مثل الشرطة والجيش والأجهزة الإدارية.

اقتصادي على أسس إسلامية، خاصة بعد أن أُدْرِج هذا المجال خارج اهتمامات القرارات الرسمية. لاحقًا، وبعد تأسيس الدولة الباكستانية تم استعارة نظام «الخدمة المدنية» من العهد البريطاني بُغية اعتماد الإصلاح الإسلامي في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والقضائية، لكن هذا الإصلاح، شأنه في ذلك شأن كل مشروع إصلاحي آخر، قوبل بمعارضة غالبية موظفي «الخدمة المدنية»، تتفاوت درجتها بحسب الوضع القائم والوضع المنشود، وما زالت إلى حدود اليوم تقف هذه المعارضة سدًا منيعًا أمام الإصلاح الإسلامي. عكس هذا الوضع، انخرطت الحكومة في برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية بناء على مبادئ إسلامية رغم توظيفها آليات جد محافظة. رغم ذلك، وإلى جانب هذا الطبقة الفيودالية، (موظفي الخدمة المدنية وطبقة رجال الدين (Pirs and Mullas[٢٤]) اعتبرت مؤسسة الحكومة الوحيدة الراعية للتنمية في البلاد رغم أنها احتلت المرتبة الثالثة من حيث السلط الضامنة لأمنه ووحدته.

لا تبدو مجموع هذه العقبات ذات خطورة كبيرة بالنظر إلى إشكال مركزي أهم واجه الحداثة الباكستانية منذ نشأتها، تجلى في انعدام كفاءة فكرية بين المثقفين قادرة على صياغة نموذج حداثوي مثالي وكل النظريات التي تقاربها؛ الشيء الذي جعل من قرار المسؤولين ما بعد ١٩٥٨ التصريح الرسمي الوحيد الذي أعلن باكستان دولة إسلامية. من أجل ذلك، عمدت الدولة إلى إضفاء الشرعية على برامج التنمية بعد تأسيسٍ مزيفٍ لـ«مجلس العلماء» المعروف بـ«مجلس التعليمات الإسلامية»، الذي يُخَوِّل لها المُضِيَّ قدمًا في مشروعها التنموي بغض النظر عن موقف «المجلس» سواء أكان مؤيدًا أم رافضًا. لكن على الأقل نجح هذا «المجلس» في ضم مختلف الفصائل المحافظة في البلاد، بما في ذلك «الجماعة الإسلامية» التي نادت باستمرار بالعودة إلى نموذج الدولة العربية المثالية[٢٥] كما أسسها النبي وأتباعه في القرن السابع الميلادي؛ وإن كان هذا التحالف يتعرض من حين لآخر إلى زعزعة وحُدته بسبب مواقف معادية، أبرزها الاعتراضات التي أثيرت عقب تأسيس «مجلس قانون الزواج الإسلامي» (Muslim Marriage Law Commission) سنة ١٩٥٥، لما اعترض المحافظون بشدة توصياته بإدراج تغييرات في قانون الزواج والطلاق الإسلاميين.

عودا إلى سؤال الأقليات، يتعين علينا التأكيد

(٢٤) المُـلَّا (Mullas) تداول لفظي مشتق من الاصطلاح العربي «مَوْلى»؛ استُعمل للإحالة على الفقيه المسلم الذي يتولى الزعامة الدينية عند بعض الطوائف الإسلامية، ويتقلد مناصب سياسية معًا، يُستخدم بشكل شائع في مناطق دول آسيا كالعراق وإيران، تركيا، باكستان، أفغانستان، وشبه القارة الهندية. يقابله في بعض الديانات الوضعية لقب Pirs دلالة على الشيخ الروحي والحكيم الزاهد الذي يهب بركته للعامة.

(٢٥) يُقصد منها نموذج مجتمع المدينة الذي ضم الأقليات الدينية (الأقليات اليهودية والمسيحية والوثنية)، من خلال سن العقود والمواثيق الضامنة لحقوقهم.

على أن حل هذا الاشكال لم يأت نتيجة توافق فكري، بقدر ما تبلور عن مخرجات المؤسسة الدستورية التي أكدت ببساطة سنة ١٩٥٦ على ضرورة إقرار المساواة بين حقوق المواطنين دون تمييز في العرق واللون والمعتقد. أمام هذا العجز، ألقت الجماعات الإسلامية اللوم على الحكومة الذي أشاب موقفها نوع من «النفاق» كونها بدت من جهة أنها تلاطف الموقف من الإسلام خوفًا من تفجير منابع التطرف بين الجماعات الإسلامية؛ ومن جهة أخرى اعتمدت على سياسات مخالفة تمامًا لتصور التقليديين للإسلام، كقضايا التعليم المختلط الذي ساهم في تحرُّر المرأة، وعرض الأفلام السينمائية، وتغيير قانون الأسرة الإسلامي، والمعاملات المصرفية البنكية على سبيل المثال لا الحصر؛ الشيء الذي قاد الحداثي نحو نفق مغلق وإن استمرت بعض الأصوات، رغم ضعفها، في المطالبة بإقامة الدولة العلمانية.

أسَّست حكومة الرئيس محمد أيوب خان سنة ١٩٦٠ «المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية»[٢٦] (Central Institute of Islamic Research) الذي يتولى مهام البحث في القضايا الإسلامية والإشراف على تأويل التعاليم الدينية بشكل يستجيب إلى حاجات العصر. وفي سنة ١٩٦٢ مُنِحت هذه المؤسسة صفة دستورية تزامنا مع تأسيس هيئة أخرى تعرف باسم «المجلس الاستشاري للإيديولوجيا الإسلامية» الذي أصبح بديلًا لـ«مجلس التعليمات الإسلامية». حيث انحصرت مهمة «المعهد» في تعميق الأبحاث العلمية، بينما أُعلِن «المجلس الاستشاري» هيئة مختصة في تقديم الاستشارة للحكومة و«المجلس الوطني» بناء على توصيات «المعهد» والأبحاث التي أجراها سابقًا.

كشفت، بهذا الخصوص، إشكال الفوائد المصرفية الذي واجه باكستان سنة ١٩٦٣ أن الإجابة عن قضايا الحداثة الإسلامية عمومًا لا تكمن حقيقة في تأسيس أمثال هذا «المعهد»، بقدر ما يكمن في برمجة دورات تكوينية مكثفة تنتج أخصائيين أكفاء في التعامل مع مثل هذه القضايا؛ لهذا سيكرس الجدل القائم حول رفض أو قبول أسلمة (the Islamicity) المؤسسات المصرفية قصور المنهج الحداثي في باكستان. فقد كشفت أبحاث «المعهد» عن وجود فارق كبير بين المعاملات الربوية (الفائدة) المعاصرة ومثيلتها التي سادت شبه الجزيرة العربية زمن النبي كونها تميزت بالاستغلال الاقتصادي للمَدِين جعلت «القرآن» يحظره بخطاب شديد اللهجة أعقبه العديد من

(٢٦) يتولى هذا المعهد الاشراف على الإنتاجات الإسلامية في أفق عقلي علمي يواكب إنجازات المفكرين الإسلاميين في كافة الحقول المعرفية مثل التاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم والثقافة والفلسفة، تتلخص أهم أهدافه في: التعريف بأصول الإسلام بطريقة عقلانية ليبيرالية؛ إرساء منظومة القيم الإسلامية كالأخوة والتسامح والحوار والتعايش؛ الارتقاء بجودة البحوث الفكرية والثقافية التي تجعل المسلمين يتصدرون هذه المجالات...؛ يُنظر: إرفن روزنتال، الإسلام في الدولة القومية الحديثة، ترجمة: محمد داغر، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠، ص.٤٣٧.

التحذيرات. غير أن الفقهاء المسلمين في الأجيال اللاحقة عمدوا إلى توسيع نطاق الحظر ليشمل إطلاقًا كل المعاملات المالية القائمة على زيادة في رأس المال[٢٧]. ضمن هذا السياق جاء موقف «المعهد» داعمًا للفكرة القائلة إنه من أجل تطبيق سوي لإسلام اليوم، يتوجب قراءة الخلفية التاريخية لتشكُّل «القرآن» استحضارًا للمقاصد الروحية والأخلاقية والسوسيو-اقتصادية التي سعى إلى إرسائها، ذلك أن الاقتصار على القراءة الحرفية (literally) تجعله غير فعال في مواكبة العصر ويضعه أمام مزيد من المفارقات التي تعارض جوهره؛ وهذا الأمر مدعاة إلى مراجعة نقدية لفقه «الفقهاء و«العلماء» التي أنتجت طيلة القرون الثلاثة عشر أخذًا في الاعتبار أن بعض هذه الإنتاجات تضمنت أفكارًا خاطئة أو شابها قصور في الرأي، وبعضها الآخر أُنْتِج في سياق تلبية حاجات لحظية مرتبطة بخصوصية المجتمع لا يمكن أن تُعتمد عماد الإصلاح في يومنا الحالي.

ستبدو هذه المقاربة عصية على القبول ومختلفة جذريًا عن المقاربات النمطية المعتمدة لحدود الآن طالما أنها تنبش في الماضي التاريخي للفقه والسنة النبوية، وطالما أنها تخضع «القرآن» إلى دراسة تاريخية، الشيء الذي يجعل التقليدي يعاديها والحداثي يتردد في قبولها. رغم ذلك، ستبدو هذه المقاربة الأسلوب الموضوعي الوحيد لتقييم الأداء التاريخي لدور المسلمين وفق الأهداف الحقيقة لـ«القرآن» وقصد النبي. وسيكون من البديهي أن تعرف هذه المقاربة النوعية معارضة شديدة خصوصًا بعد الوقوف على النتائج التي ستفرزها. غير أننا نملك يقينًا ما يجعلنا نعتقد أنه مستقبلًا وبعد نحو عقد من الزمن تقريبًا ستصبح هذه المقاربة وجهة نظر أكثر اعتمادًا في أوساط الليبراليين؛ ما عدا ذلك سيفقد الإصلاحي مع مرور الزمن كل خياراته البديلة حول إصلاح الإسلام وسينقاد مستقبلًا إلى اختزال الإسلام في إطار ضيق لا يتجاوز حدود بعض الطقوس ذات الارتباط الوجداني. وتعليل ذلك أن من المحتمل أن يقود تسارع وثيرة تنفيذ «الخطط التنموية الخمسية» (five-year

(٢٧) انتقد فضل الرحمن بشدة النظام الربوي السائد في مجتمع قبل الإسلام، كونه تضمن استغلالًا للمَدِين يُلزمه بتسديد القرض مضاعفًا في مدة زمنية وجيزة ينتج عنه شرخًا اقتصاديًا وتفاوتًا طبقيًا بين الدائن والمدين، معتقدًا أن هذه البعد الاستغلالي هو المقصود من الخطاب الإلهي: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ﴾ [البقرة:٢٧٥]. فرغم أن فضل الرحمن يعتقد أن هذا الحظر ضرورة لإرساء أسس الحصانة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، إلا أنه يعتقد أن المؤسسات المصرفية الحديثة لا تنتهك حظر القرآن للربا خلافا للفقه الوسيطي الذي رفض كل أشكال المعاملات الربوية، طالما أنه يمكن خفض الفوائد المصرفية بشكل توافقي بين المتعاقدَيْن، وبالشكل الذي ينتج إمكانية توليد حالة من المساواة الاقتصادية. هكذا يرى فضل الرحمن أن إلغاء الفوائد في ظل الحالة الراهنة للتنمية الاقتصادية خطأ فادح للغاية؛ يُنظر:
دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ص.٦٥-٦٦

plans of development) إلى تغييرٍ هيكليٍ لبنية المجتمعات الإسلامية في غضون جيل تقريبًا؛ ومن المتوقع أيضًا أن تصل بعض البلدان ذروة هيمنة التيار اليميني فترة قصيرة من الزمن قبل أن تمتطي رَكْبَ التغييرات الجذرية المنشودة، وإن كان ذلك يبدو بعيد المنال بالنسبة لدول أخرى. أما إذا اعتلى التقليدي قمة القرار في بلد ما، فإن النتائج الوخيمة المنتظرة ستفسح المجال أمام مشروعٍ حداثيٍّ فاشلٍ يفتقد إلى ثوابت الإسلام.

البيبليوغرافيا

- إرفن روزنتال، الإسلام في الدولة القومية الحديثة، ترجمة: محمد داغر، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠.
- دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.
- زابينه شميتكه، المرجع في تاريخ علم الكلام، ترجمة: أسامة شفيع السيد، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨.
- علي محمد الصَّلاَّبي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.
- فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.
- فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة: حسُّون السراي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧.
- محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، تحقيق: أبو مالك الرياشي أحمد، القاهرة: مكتبة عباد الرحمن، ٢٠٠٨.