الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينـــة

كلّية أصول الدين والشريعة
والحضـــارة الإســـلاميـــة
قسم الدعوة والإعلام
والاتصـــال

الرقم الترتيـــبي .....

رقم تسجيل الطالب...

منهجيـــــة التجديـــد عند أبي الأعلى المودودي

بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في الدعوة والإعلام والاتصال

شعبة الدعـــوة

من إعداد الطالبة: سهيلة عظيمي

أمام اللّجنة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
الرئيس	مولود سعادة	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –
المقرر	محمّد زرمان	أستاذ محاضر	معهد الآداب – جامعة باتنة –
العضو	سعيد عليوان	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –
العضو	عمر لعويرة	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –
العضو	عمّار طسطاس	أستاذ مكلّف بالدروس	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة –

نوقشت يوم : 14 نوفمبر 2001م/ الموافق لـــ شعبان 1422هـــ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

" الإهـــــــــــــــداء "

إلى من ثبّتاني على نهج التحصيل العلمي وغرسا في حبّه منذ الصغر والديّ العزيزين...

إلى روح الإمام الداعية أبي الأعلى المودودي...

وإلى الزوج الكريم أبي أسامة الذي أشكره على ما بذله معي من جهد ...

وإلى إخوتي وأخواتي الذين وهبوا لي الزمن...، وأخصّ بالذكر أخي المختار الذي كانت له المساهمة الفعلية في الإخراج الفنّي للرسالة...

وإلى كلّ من شارك من بعيد أو قريب بمدّ يد العون لي في هذا الصدد...

أسأل الله أن يتقبّل منّي ومنهم ويغفر لنا تقصيرنا...

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

" كلمـــــــة شكـــــر "

الحمد للّـــــه ربّ العالميـــن الذي وفّقنـــي إلى إنجاز هذا البحـــث، ثمّ الشكر الجزيل لكلّ من: أستاذي المشرف الدكتور محمّد زرمـــان الـــذي أسدى إليّ التوجيهات النافعة، ودار العروبة للدعوة الإسلامية بـــالمنصورة الباكستانية، ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالمملكـــة العربية السعودية على ماقدّماه لي، كما لا أنسى أساتذتي الكـــرام بجامعـــة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية الذين شجّعوني لإعداد هذا البحـــث،ولم يبخلوا عليّ بالنصائح القيّمة، كذلك أتقدّم بتحيّاتي إلى الأستاذ الدكتـــور: مصطفى محمّد الطحّان الأمين العام للاتحاد الإسلامي العـــالمي للمنظّمـــات الطلاّبية بالكويت على ما أرسل إليّ من كتب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدّمـــة:

الحمد لله والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله، وبعد:

لقد شهد النصف الأوّل من القرن العشرين ميلاد حركة تجديدية إسلامية في شبه القارّة الهندية، كـان من أهدافها نشر الوعي الديني والسياسي في أوساط المسلمين، ومحاربة السياسة الاستعمارية التي كـانت تعمل كتيار جارف على طمس الشخصية الإسلامية في الهند وسلخها عن قيمها الأصيلـة بصـورة أو بأخرى.

وإنّه حين يكون الحديث عن تلك الحركة، فلابدّ أن يكون المدخل إليه من خلال فكر مؤسّسها الأوّل ورائدها وزعيمها الروحي **"أبي الأعلى المودودي"**، فقد استطاعت بفضله أن تؤثّر كثـيرا في مجريـات الأحداث، وأن تترك بصماتها الواضحة في واقع المجتمع الإسلامي الهندي، فهو الذي وضع لها الأسـس النظرية والمنهجية، وأشرف على تطبيقها في الواقع بكفاءة عالية، وكان نموذجا للمجدّد الإسلامي الـذي تحدّث عنه النبّي – صلى الله عليه وسلّم – في قوله: « **إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها**» (رواه أبو داود والحاكم وغيرهما).

لقد كانت حياة المودودي سجلا زاخرا بآيات الجهاد والصبر والثبات على المبادئ، والتحدّي للعوائق المختلفة، وكان رجلا من الرجال القلائل الذين صنعوا التاريخ، ووقفوا في وجه حركة الإبادة الثقافيـة التي مارسها الاستعمار الإنجليزي وأذنابه لتغريب المجتمع المسلم في الهند وزعزعة استقراره. وإنّ تأثير هذا الزعيم لم ينحصر في منطقة الهند فحسب؛ بل امتدّ إلى مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، وظـلّ لفـترة طويلة مصدر إشعاع تستلهم منه الأجيال الإسلامية معاني البطولة والتضحية، وتغذّي أرواحها وعقولهـا من ينبوع فكره وعلمه، وقد كان لزاما علينا أن نعكف على قراءة تجربته التجديدية؛ قـراءة جديـدة لنسترشد بها في مسيرتنا الحضارية.

لهذا فالموضوع الذي اخترته لإعداد رسالة الماجستير، يدور حول الجهد التجديدي الذي بذله الشـيخ أبو الأعلى المودودي، وقد دارت إشكالية البحث حول المحاور التالية:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدّمـــة:

الحمد لله والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله، وبعد:

لقد شهد النصف الأوّل من القرن العشرين ميلاد حركة تجديدية إسلامية في شبه القارّة الهندية، كـان من أهدافها نشر الوعي الديني والسياسي في أوساط المسلمين، ومحاربة السياسة الاستعمارية التي كـانت تعمل كتيار جارف على طمس الشخصية الإسلامية في الهند وسلخها عن قيمها الأصيلـة بصـورة أو بأخرى.

وإنّه حين يكون الحديث عن تلك الحركة، فلابدّ أن يكون المدخل إليه من خلال فكر مؤسّسها الأوّل ورائدها وزعيمها الروحي **"أبي الأعلى المودودي"**، فقد استطاعت بفضله أن تؤثّر كثـيرا في مجريـات الأحداث، وأن تترك بصماتها الواضحة في واقع المجتمع الإسلامي الهندي، فهو الذي وضع لها الأسـس النظرية والمنهجية، وأشرف على تطبيقها في الواقع بكفاءة عالية، وكان نموذجا للمجدّد الإسلامي الـذي تحدّث عنه النبّي – صلى الله عليه وسلّم – في قوله: « **إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها**» (رواه أبو داود والحاكم وغيرهما).

لقد كانت حياة المودودي سجلا زاخرا بآيات الجهاد والصبر والثبات على المبادئ، والتحدّي للعوائق المختلفة، وكان رجلا من الرجال القلائل الذين صنعوا التاريخ، ووقفوا في وجه حركة الإبادة الثقافيـة التي مارسها الاستعمار الإنجليزي وأذنابه لتغريب المجتمع المسلم في الهند وزعزعة استقراره. وإنّ تأثير هذا الزعيم لم ينحصر في منطقة الهند فحسب؛ بل امتدّ إلى مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، وظـلّ لفـترة طويلة مصدر إشعاع تستلهم منه الأجيال الإسلامية معاني البطولة والتضحية، وتغذّي أرواحها وعقولهـا من ينبوع فكره وعلمه، وقد كان لزاما علينا أن نعكف على قراءة تجربته التجديدية؛ قـراءة جديـدة لنسترشد بها في مسيرتنا الحضارية.

لهذا فالموضوع الذي اخترته لإعداد رسالة الماجستير، يدور حول الجهد التجديدي الذي بذله الشـيخ أبو الأعلى المودودي، وقد دارت إشكالية البحث حول المحاور التالية:

• كيف صاغ المودودي نظريته في التجديد الإسلامي؟ وما هي الأسس والأبعاد الفكرية التي تستند إليها منهجيّته في التجديد؟ وإلى أي مدى استطاع أن يسهم في ترشيد وإنجاح تجربة التجديد الإسلامي في الهند وباكستان؟ ومن ثمّة المساهمة في ترشيد حركة التجديد الحديثة في العالم الإسلامي، وما هي أهمّ الإضافات النظرية والعملية التي قدّمها المودودي...؟

إنّ هذا البحث الذّي يمكن إدراجه في إطار الدراسات التي تتناول إشكالية المنهجية في الفكر الإسلامي الحديث، يعالج الجهود التجديدية لأبي الأعلى المودودي، الذي تميّز عن سابقيه بجمعه بين تجديد الدين كسنّة يقتضيها الإسلام، وبين رسمه لمنهج خاصّ رأى فيه السّبيل الأمثل الذي يمكن أن ينهض بالمسلمين، وضمّنه أهداف حركته التجديدية وخصائصها وآلياتها، وأرى أنّ هذا الجانب من فكر المودودي على الرغم من أهمّيته فإنّه لا يزال مجهولا و لم تتناوله أقلام الدّارسين بهذا الشّكل الذي ستتمّ معالجته به.

ومن أهمّ الأسباب التي دفعتني إلى التفكير في إعداد هذا الموضوع ما يلي:

• أوّلا: أنّ المودودي عالم مجدّد، خاض تجربة التجديد الإسلامي في منطقة الهند لسنين طويلة، وقد طبع هذه التجربة بطابعه الخاصّ، وترك عليها آثار بصماته العميقة، وقدّم إضافات كثيرة في هذا المجال، وحاول أن يجمع بين الموروث الثقافي الإسلامي والجوانب الإيجابية في الحضارة الغربيّة المعاصرة التي وقف منها موقف الناقد البصير، ووفّق إلى حدّ كبير في التمييز بين طيّبها وخبيثها، وهذه التجربة الثرية تدعو الباحث إلى الاهتمام بها، ودراستها دراسة علميّة.

• ثانيا: الرغبة في اكتشاف الأسس المنهجيّة التي اعتمدها المودودي في تجديد المجتمع الإسلامي في الهند، ومحاولة قراءتها قراءة جديدة للاستفادة منها في ترشيد الجهود التجديدية، ومحاولة تجاوز مظاهر الخلل والقصور المنهجي التي تلاحق التجارب الإسلامية منذ قرنين من الزمن.

• ثالثا: أنّ هذا البحث الذي أنوي إعداده يهدف إلى إثراء الدراسات المتنوّعة حول مناهج التجديد الإسلامي بمختلف أبعادها العقدية والثقافية والسياسية...، لأنّ التغيير الحضاري المنشود لن تقوم له قائمة إلاّ إذا كان قد أحاط بجميع التجارب التغييرية الماضية والمعاصرة، واستوعب أسباب الهزيمة والإخفاق وعوامل النجاح والتوفيق، ووقف على كثير من العبر والدروس البليغة لتكون الانطلاقة الحضاريّة القادمة مرتكزة على دعائم منهجيّة سليمة بعيدة عن الفوضى والارتجالية.

• رابعا: قلّة الدراسات التي تناولت الجهد التجديدي للمودودي، فعلى الرّغم من العمل الحضاري الضخم الذي قدّمه، والإنتاج الفكري الغزير الذي أثرى به الفكر الإسلامي، والذي تجاوز تأثيره منطقة الهند ليمتدّ إلى مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، إلاّ أنّ تجربته التجديدية لم تلق العناية الكافية من طرف الباحثين، ممّا دفعني إلى محاولة الإسهام في إماطة اللّثام عنها.

ولعلّ سردي لأهمّ الدّراسات - التي اطّلعت عليها - التي تناولت المودودي في جوانب شخصيّته وأعماله المختلفة يؤكّد ما ذهبت إليه، وهي كالتالي:

1 - "**أبو الأعلى المودودي، حياته ودعوته**/ أليف الدّين التّرابي"، وقد تضمّن تعريفا مفصّلا بحياة المودودي، وعرضا لدعوته من حيث بيان أصولها وخصائصها، وسردا لمؤلّفاته وأسباب تأليفها - عموما - وقد صدر هذا الكتاب عام 1978م، وهو الباب الأوّل من رسالة ماجستير تناول فيها صاحبها منهج المودودي في تفسير القرآن الكريم تقدّم بها إلى جامعة أمّ القرى بمكّة المكرّمة سنة 1404هـ/ 1984م.

وإنّ ما لاحظته على الكتاب المذكور هو افتقاره إلى التحليل الدّقيق في عرض دعوة المودودي..

2 - "**أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلاميّة**/ محمّد عمارة"، وعالج فيه المؤلّف بعض القضايا الهامّة التي انفرد بها المودودي، والتي كانت موضع نقده.

3 - "**الطريق إلى وحدة الأمّة الإسلاميّة: أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر الشاعر محمّد إقبال**/ سمير عبد الحميد إبراهيم"، وقد قارن فيه المؤلّف بين المودودي وإقبال في نظرهما إلى الوحدة الإسلاميّة.

4 - "**منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية**/ عمّار طسطاس " وهو عبارة عن رسالة ماجستير، نوقشت خلال السّنة الجامعيّة 1992م/ 1993م بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بقسنطينة، وقد عالج فيها الباحث جانبا واحدا من شخصيّة المودودي وهو الجانب العقدي فقط.

5 - "**أبو الأعلى المودودي حياته وفكره العقدي**/ محمّد بن صادق الجمال " وهي أيضا رسالة ماجستير تقدّم بها صاحبها إلى كلّية الشّريعة بالرّياض عام 1401هـ/ 1981م، وقد كان الطابع العام لهذه الرسالة في الجانب العقدي التركيز على عرض ما جاء في كتاب المودودي حول المصطلحات الأربعة في القرآن: "الإله، الربّ، العبادة، والدين" مع التطرّق إلى بعض أحوال القارّة الهندية وبعض الجوانب من حياة المودودي.

6 – "**القيادة في العالم الإسلامي**/ مصطفى الطحان"، حيث خصص المؤلف في الجزء الثاني من هـذا الكتاب فصلا للمودودي بعنوان "**المدرسة الفكرية: أبو الأعلى المودودي**" اختصر فيه حياته وأعماله.

7 – "**أصول النظرية السياسية عند أبي الأعلى المودودي**/ عمر روينه" وهي أيضا رسالة ماجستير تقدم بها الباحث إلى معهد الفلسفة – جامعة الجزائر – في العام الدراسي 1992م/ 1993 م تناول فيها جوانب الفلسفة السياسية الإسلامية في فكر المودودي.

8 – "**الحكومة عند أهل السنة والشيعة وتطبيقاتها عند أبي الأعلى المودودي وآية الله الخميني**/ أحمد مغازي "وهي كذلك رسالة ماجستير، قدمها الباحث إلى معهد الفلسفة جامعة الجزائر في السنة الدراسية 1993م/ 1994م، وقد حاول إجراء مقارنة الحكومة ومنهجها السياسي في فكر المودودي بمثيلتها عند قائد الثورة الإيرانية آية الله الخميني.

9 – "**التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**/ أبو الحسن علي الحسني الندوي".

10 – "**الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي**/ موسى معيرش" رسالة ماجستير تقدم بها الباحث إلى معهد الفلسفة بقسنطينة سنة 1994م/ 1995م.

والمنهج الذي سأتبعه في الدراسة، هو المنهج الوصفي التحليلي الاستقرائي، الذي يقوم على تحليل تجربة المودودي فكرا وممارسة من أجل استخراج أهم الأسس والأبعاد التي تعتمد عليها منهجيته في التجديد محاولة رصد أهم الخصائص والشروط التي وفرها حتى يلقى مشروعه نجاحا كبيرا وتأثيرا بعيد المدى، بالإضافة إلى تتبع أهم الأساليب والوسائل التي استعملها لأجل ذلك. وقد أستخدم في بعض الأحيان المنهج التاريخي – كمنهج ثانوي – بجانب المنهج الأساسي، لأن الإحاطة بالظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي مارس فيها المودودي تجربته التجديدية شرط ضروري لفهم منهجيته، وذلك باعتبار العلاقة الجدلية التي تربط الظروف والمؤثرات العامة بحياة المجدد، والدور الأساسي الذي يلعبه العصر والبيئة في تحديد منهجيته في التجديد، مما يسمح لنا بتقييم هذه التجربة في إطارها الحضاري وسياقها التاريخي؛ فأقصر الناس نظرا من يسقط في حكمه على أعمال القادة والمصلحين اعتبار الزمان والمكان والظروف والتحديات التي يواجهونها.

أمّا بالنسبة لخطّة البحث فقد ضمّنتها مقدّمة ومدخلا وثلاثة فصول وخاتمة، إذ سأحاول في المدخل أن أضبط عدّة مصطلحات تتعلّق بالبحث كمفهوم المنهج وأهمّيته، ومفهوم التجديد وأهمّيته، ثمّ أتعرّض في الأخير لحياة المودودي وآثاره بإيجاز.

وسأخصّص الفصل الأوّل للحديث عن الأبعاد الفكريّة للتجديد الإسلامي عند المودودي، وقد قسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث سأتناول في المبحث الأوّل: فقه الإطار المرجعيّ الموجّه، حيث أبيّن كيف كان الإسلام - فهما واستيعابا ووعيا بمقاصده في الخلق - أساس العمل التجديدي عند المودودي، وأتطرّق بعده لخصائص وآليات تعامله مع النّص القرآني والسنّة النّبوية، وكيف استطاع أن يتجاوز النظرة الفقهيّة التي استأثرت باهتمام غالبية العلماء إلى النظرة السّننية العامّة؛ التي تحقّق الاستثمار الأكثر شمولا للنص القرآني، وسأورد في ذلك بعض الأمثلة المتناثرة في مؤلفات المودودي، كما سأذكر كيف كانت نظرته للتاريخ الإسلامي وكيف حاول استخلاص الفائدة المرجوة منه. أمّا في المبحث الثاني: فسأجتهد أن أبرز فيه استيعاب المودودي للواقع الإنساني، وأبيّن فيه فقهه له وآليات تعامله معه بكلّ مكوّناته. والمبحث الثالث: سأورد فيه موقف المودودي من الحضارة الغربيّة، ودواعي ذلك.

أمّا الفصل الثاني: فعنوانه منهجية التجديد الإسلامي عند المودودي، وهذا الفصل يحوي ثلاثة مباحث: في المبحث الأوّل سأدرس القالب العام الذّي سطّر فيه المودودي الأهداف المرحليّة والاستراتيجيّة، ثمّ يلي ذلك التفصيل فيها. وفي المبحث الثاني: ضبطه للخصائص والشروط التي تجعل الجهد التجديدي يحقّق أكبر نجاح في الواقع. أمّا المبحث الثالث: فسيكون حول الوسائل والأساليب التي اعتمدها.

أمّا الفصل الثالث: مجالات التجديد الإسلامي عند المودودي: فسأشير فيه كيف أنّ إحياء الفهم للإسلام في مشروع المودودي لم يقتصر على دائرة من الحياة دون أخرى؛ بل يتّسع نطاقه إلى كلّ المجالات، وسنلمح ذلك من خلال المباحث الأربعة لهذا الفصل الأخير؛ حيث أنّني في المبحث الأول: أتناول المجال العقدي وأهمّ الفهوم الجديدة التي جاء بها من أجل إحياء الدين ووصل الأمّة به بصورة أقوى، وفي المبحث الثاني: سأشير إلى جهوده الفكرية ومساعيه في المجال الثقافي والتربوي. أمّا المبحث الثالث: فضمّنته المجال السياسي الذي سيحوي معالم تأصيله لنظريته السياسية، ومبادئ النظام السياسي في الإسلام..وفيما يتعلّق بالمبحث الرابع: المجال الاجتماعي والاقتصادي سأتطرّق إلى بعض القضايا ذات الصلة الوثيقة بنظام الاجتماع- في الإسلام، ثمّ اتبع ذلك بالجانب الاقتصادي وكيف تناوله المودودي وما أهمّ إضافاته فيه.

وأخيرا خاتمة البحث.. سأضمّنها النتائج التي سأتوّصل إليها.

وقبل أن أختم هذه المقدّمة أشير إلى أنّني لاقيت بعض الصعوبات منها: قلّة الكتب التي تناولت دراسة منهج الإصلاح عند المودودي، وأيضا عدم تمكّني من الحصول على كلّ مؤلّفاته؛ بخاصّة تلك التي تتحدّث عن منهج الجماعة في التغيير كما فصّله المودودي؛ مثل: "الجماعة الإسلامية هدفها، تاريخها، وبرنامجها" الذي ألّفه عام 1951م و"مستقبل الحركة الإسلامية في الهند" وأيضا "الدّعوة الإسلامية ومنهجها"، بالإضافة إلى "منهج الحركة الإسلامية للمستقبل"، فلا شكّ أنّ مثل هذا الافتقار لا يساعد على سهولة استخلاص نسق فكري واضح الأبعاد حول منهجية التجديد بدقّة. أمّا من الصعوبات الأخرى التي واجهتني وهي أنّ كلّ نظرية من نظريات المودودي سواء تلك التي تعلّقت بالمجال العقدي أم بالمجال الاقتصادي وغيرهما كانت موزّعة بين مؤلّفات كثيرة؛ وهذا ما شكّل صعوبة في طريق جمع المادّة للنظرية الواحدة. وعلى الرغم من هذا كلّه، فقد اجتهدت على قدر ما استطعت في إنجاز البحث، فإن كنت قد أصبت فمن اللّه وحده وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وحسبي أنّني اجتهدت.

العلمة / الجزائر

في 17 ربيع الأول 1422هـ / الموافق لـ 9 جوان2001م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مـدخـل:

أوّلا : المنهج مفهومه وأهمّيته

ثانيا : التجديد مفهومه وأهمّيته

ثالثا : المودودي حياته وآثاره

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا – المنهج – مفهومه وأهمّيته –:

1 – مفهوم المنهج لغة:

يقال: «نَهَجْتُ الطَّرِيقَ؛ أَبَنْتُه وَأَوْضَحْتُه..، ويقال: إعْمَلْ عَلَى مَا نَهَجْتُهُ لَكَ.. وَطَرِيقٌ نَهْجٌ؛ بيِّنٌ وَاضِح، وَهو النَّهْجُ.. وَسَبِيلٌ مَنْهَجٌ كَنَهْج، وَمَنْهَجُ الطَّرِيق؛ وَضَحُه، وَالمِنْهَاج كالمَنْهَج؛ الطَّرِيق الواضح، وأَنْهَجَ الطّريقُ؛ وَضح واسْتبان وصار نَهْجًا واضِحًا بيِّنًا،.. واسْتَنْهج الطّرِيقُ: صار نَهْجا..»[1]، ويقال أيضا: «نَهَجَ الأَمْر؛ وَضَحَ واسْتَبان، وَنَهَجَ سَبِيلَ فُلان؛ سَلَكَ مَسْلَكَه، وَالمِنْهاج: الطّريقُ الوَاضِحة أو الخطّة المرسومة، والمنهاج في الدّين: الطّريق الواضحُ البيِّن لا لُبْس فيهِ ولا إبهام»[2]، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3].

فمن جملة الاشتقاقات السّابقة، يتّضح لنا أنّ المنهج أو المنهجية كلمتان، يدور معناهما حول مفهوم أساسي؛ وهو الخطّة المرسومة[4]، أو مسلك معيّن يُتوصّل به إلى هدف معيّن أو يكشف به عن حقيقة[5]، فمثلا قد يستعمل المنهج كآلية لتحصيل المعرفة والتّحقق منها والإحاطة بكيفية عملها؛ وهذا ما يطلق عليه بالمنهج العلمي الذي هدفه البحث عن الحقيقة، كما قد يستعمل المنهج بمفهوم واسع يرتبط ارتباطا وثيقا بالفعل التّغييري، باعتباره يخضع لخطّة معيّنة، ولذلك فإنّ إيراد التّعريف الآتي للمنهج؛ يتجاوز إطار البحث العلمي.

2 – مفهوم المنهج اصطلاحا:

هو جملة الخطوات المرسومة أو العمليّات المنظّمة، الّتي يتطلّبها تغيير الواقع الإنساني وفق أبعاد فكرية معينة.

فجملة الخطوات أو العمليات المنظّمة في هذا البحث، تتلخّص فيما سطّره المودودي من أهداف

---

(1) – ابن منظور أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن كرم / لسان العرب، مج 6، د ط، دار المعارف، بيروت، لبنان، دت، (مادة نهج)، ص 4554، وانظر للاستزادة: ابن يعقوب الفيروزآبادي مجد الدين محمّد / القاموس المحيط – إعداد وتقديم محمّد عبد الرحمن المرعشلي – ج 1، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997 م، فصل النون (مادة نهج)، ص 319، 320، وأيضا: الزبيدي محمد مرتضى / تاج العروس من جواهر القاموس، مج 2، د ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ت، فصل النون من باب الجيم (مادة نهج)، ص 109.

(2) – إبراهيم محمد إسماعيل / معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ت، ص 543.

(3) – المائدة / 50.

(4) – الصّاوي صلاح / منهجية التّغيير بين النّظرية والتّطبيق، د ط، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1998 م، ص 3.

(5) – عمر محمد زيان / البحث العلمي – مناهجه وتقنياته – ط 4، دار الشروق، جدّة، المملكة العربية السعوديّة، 1403هـ/ 1983 م، ص 48.

بعيدة وقريبة في عمله التّجديدي، والذي حاول أن يضبط له المؤشّرات الصّحيحة التي تحكم مساره نحو تحقيق تلك الأهداف في جملة من الشّروط والخصائص، بالإضافة إلى ما اختاره في ذلك من وسائل وأساليب ملائمة، مستمدّا كلّ ذلك من فقهه لتوجيهات الإطار المرجعي الموجّه - المتمثّل في الإسلام كتابًا وسنّة - واستيعابه للواقع الإنساني بما فيه من المعطيات الظّرفية، وكذا فهمه للحضارة الغربية وتحديد الموقف منها، وهذا من أجل أن يسهم في ترشيد وإنجاح مسار التّغيير الإيجابي في الهند وباكستان من جهة، والتعريف بحقيقة الإسلام كنظام للحياة من جهة أخرى، ومن ثمّة ترشيده وإثراؤه لمسيرة الحركة الإسلامية عامّة، والفكر الإسلامي خصوصا، وكذا إخصابه للفكر الإنساني عموما؛ من خلال ما قدّمه من إضافات نظرية وعملية، وما بذله من جهود مكثّفة من أجل ضمان أصالة معاصِرة ومتجدّدة، في مواجهة متواصلة للتّخلف والارتقاء بالواقع الإنساني إلى حال أفضل.

وتجدر الإشارة - بناءً على ما سبق - إلى أنّ اهتمام المودودي بضبط الكيفيات المناسبة للتّغيير الإسلامي الذي كان يَنشده، لم يكن ليخرج عن إطار أنّ «كلّ حضارة وكلّ إصلاح في التاريخ لا يقوم إلاّ على عقيدة ورؤية فعّالة؛ تستند بالضّرورة إلى عقل وفكر حيّ، ومنهج متوازن سديد»[1]، إذ الأعمال في حقيقتها لا يُنظر إلى نتائجها فحسب، بل الأهمّ من ذلك ينظر فيما كان وراءها من منهج حتّى يمكن للغير الإفادة منه، وهو ما قرّره المودودي بأنّ «النّتائج ما هي إلاّ تبع لما يُؤتى به من محاولات وجهود»[2]، وعليه فإنّ المنهج في أدائها يكتسي أهمّية.

3 - أهمّية المنهج:

تُؤكّد لنا مشاهد الكون الكثيرة والمتنوّعة حقيقة جوهرية؛ في أنّ هذا الوجود الطّبيعي محكوم بسنن مضطّردة، فهو يسير وفق قوانين ثابتة، ممّا يجعل كلّ شيء فيه يؤدّي دوره في تناسق وانتظام دقيق، كما قال تعالى: ﴿**خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾[3]، «ومعنى قدّره: جعله على مقدارٍ وحدّ معيّن لا مجرّد مصادفة، أي خلقه مُقدّرا، أي محكمًا مضبوطا صالحا لما خُلق لأجله لا تفاوت فيه ولا خلل، وهذا يقتضي أنّه بإرادة وعلمٍ على كيفيةٍ أرادها وعيّنها»[4].

---

(1) - أبو سليمان عبد الحميد أحمد / أزمة العقل المسلم، ط 2، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1413هـ/ 1992م، ص 16.

(2) - المودودي أبو الأعلى / منهاج الانقلاب الإسلامي - تعريب محمد عاصم الحدّاد - د ط، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 25.

(3) - الفرقان / 2.

(4) - ابن عاشور محمّد الطاهر / تفسير التحرير والتنوير، مج (18 ــ 19)، ج 18، د ط، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص319.

ومن الطبيعي أن تكون المعرفة بهذه القوانين وهذا النظام، هي مفتاح التسخير والإفادة من هذه القوانين، «فهي التي تمنح الإنسان المعادلات التي يتمكّن من خلالها من أن يدخل إلى صميم التركيب المعجز لبنية الكون، فينفذ من خلالها قدرا من التطبيقات العلمية، التي تمضي بالحياة البشرية قدما صوب الأحسن والأرقى، ولا شك في أنّ المنهج هو الذي يطرح طريقة عمل للكشف عن الحقائق أو السنن»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ الواقع الإنساني الذي يشكّل جزءا من هذا الكون، لا يحيد عن إطار الاندراج ضمن قوانين ثابتة تشكّل مؤشّرات أساسية؛ لصعود الشعوب أو هبوطها، مثلما هي محكومة بسنّة الموت مثلا، «فقيام الحضارات وسقوطها وبناء الأمم وانقراضها، إنّما يخضع لسنن أيضا لا يمكن إغفالها ولا القفز من فوقها»[2]، وذلك بما يتحقّق فيها من معادلات أو عوامل منهجية يقترب بها نحو تحقيق أكبر تفاعل إيجابي أو تناغم مع الفطرة الإنسانية والكون عموما، فتكون من ثمّة تجليّات النهضة المتنامية، أو بما يكون فيها متحقّقا من عدم الاكتراث لتحري الصواب والكشف عن الحقائق التي تخدم الإنسانية بصدق، فتكون نتيجة الحضارة إثر ذلك؛ نحو الانحطاط أو انقراض شعبها تماما مثلما حدث للفراعنة.

وعليه فإنّ المنهج يؤدي دورا خطيرا في توجيه حركة الإنسان الفكرية والحضارية عموما، فإذا غاب المنهج أو أهمل فليس ثمّة طريق يوصل إلى الأهداف التي تضمن للإنسانية أرقى مستويات التوازن والتفاعل الحي والمتناغم مع الوجود، وهو ما تشهد عليه وقائع في التاريخ؛ في الماضي والحاضر وهو ما عبر عنه مالك بن نبي بقوله: «إن من الممكن أن تؤدي الحلول الجزئية إلى حل شامل للمشكلة،.. ولكن الطريق غير المنهجي هو أطول الطرق بلا شك، طريق المفاجآت التي تفجأ العقل التائه، طريق السائح غير المتحقق من وجهته أو هدفه»[3]، ولذلك استخلص القانون الآتي وهو: «أن طريق

---

(1) – ابن علي الوزير إبراهيم / على مشارف القرن الخامس عشر الهجري – دراسة في السنن الإلهية والمسلم المعاصر– ط 3، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1402هـ / 1982م، ص 113.

(2) – حسنة عمر عبيد/ تأملات في الواقع الإسلامي، ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990 م، ص 185، وانظر في المعنى نفسه: بن علي الوزير إبراهيم / على مشارف القرن الخامس عشر الهجري، ص 8.

(3) – بن نبي مالك / فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج – تعريب عبد الصبور شاهين – د ط، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1981م، ص 80.

الحضارة لا يمكن خطه تبعا للصدفة»[1].

وحتّى نرسم صورة واضحة لأهمّية المنهج، فإنّه تجدر الإشارة هنا إلى بعض التجارب الإنسانية، سواء تلك التي أيقنت بدور المنهج في الأعمال الكبرى، فكانت نتائجها تبعا لذلك، أو تلك التي أهملته فكانت نتائجها وخيمة، فإذا نظرنا في أحد جوانب التاريخ الإسلامي؛ فإنّنا نجد أنّ ما قام به صلاح الدين في تحريره للقدس في الماضي، كان يتّم وفق مقدمات ومقوّمات وإعدادات مستمرّة ومنظّمة[2] وهذا الطريق المضبوط هو الذي تمكّن خلاله من الانتصار على الأعداء واسترجاع بيت المقدس.

ويظهر أنّ بناء الأعمال والجهود على المنهج أحسن الأخذ به اليهود؛ فمثلا نجد أنّ السيادة الإسرائيلية على أرض فلسطين لم تكن وليدة يوم وليلة، إنّما كانت ثمرة جهود مكثّفة وخطط مدروسة[3]. وفوق هذا فإنّنا نجد شاهدا هاما على نتيجة تجربة أسّست على فكر منهجي[4]، وسمّيت بمعجزة اليابان؛ فقد تمكّنت هذه الأخيرة أن تجتاز مرحلة النكسة، التي منيت بها بعد الحرب العالمية الثانية، واستطاعت في وقت قصير أن تتبوّأ مكانة سامية في المستوى الحضاري العالمي الحالي، مما جعل الدول الكبرى تحسب لها ألف حساب، الأمر الذي جعلها تسعى للاقتباس من منهج إدارتها ومن أساليبها في اتخاذ القرار[5].

وإذا أردنا أن نقارن دولا باليابان، فإنّنا نجد مجتمعات ما بعد الاستقلال في عالمنا العربي والإسلامي نموذجا لذلك على اعتبار أنّ اليابان وهذه المجتمعات تزامنت بداية نهضتهما معا، لكنّ الأولى سبقت هذه الأخيرة بأشواط كبيرة؛ سواء على المستوى الإداري أم على المستوى المادي..، بينما بقيت تلك المجتمعات تتوالى إخفاقات سياساتها التحديثية في تحقيق التنمية الحضارية المتوازنة، لأنّ اهتمامها لم يكن يندرج ضمن مسلك تبذل فيه المحاولات المنظمة، من أجل تجديد العالم الإسلامي وبعثه كقوّة فاعلة في العالم، وإنّما كما يقول مالك بن نبي: «كان هدفها جعل المسلم زبونا مقلّدا – دون

---

(1) – المرجع السابق، ص 80.

(2) – انظر: حسنة / تأملات في الواقع الإسلامي، ص 224، 225، 226.

(3) – انظر: المودودي / طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ / 1983م، ص 88، ومن ص 108 إلى 124، والمودودي / أيها المسلمون في كل مكان إحذروا مخطط اليهود – تعريب أحمد إدريس – د ط، دار المختار الإسلامي، القاهرة، مصر، د ت، ص 9 إلى 24.

(4) – انظر: بن نبي / فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج، ص 77.

(5) – انظر: قطبي حسين / منهج الإدارة اليابانية ومدى الاستفادة منه عربيا – مجلة الفيصل الصادرة عن دار الفيصل الثقافية، الرياض، المملكة العربية السعودية – ع 217، رجب 1415هـ (ديسمبر / جانفي)، 1994 / 1995م، من ص 103 إلى 106.

أصالة – لحضارة غربية»[1]، وليس أدلّ على ذلك غرام شعوبها بالمستحدثات والولع باقتنائها، وإهمال تلقينها ضرورة وطرق وعيها بذاتها، من خلال السعي إلى الكشف عن أصول بنائها الحضاري وكيفيات حدوثه، ولا شكّ أنّ تلك السياسات لم تكن إلاّ استمرارا للاستعمار الذي أتى بخطة محكمة الدرس ومتقنة الأداء، نفذها على المدى البعيد، إلى أن أنتجت القادة الذين يقفون وراء هذه السياسات[2].

فإذا كان الاستعمار قد أجاد رسم الخطوات في إحكام القبضة على كثير من الشعوب، وفي صياغة العقول العربية والإسلامية صياغة تتماشى ومنطق تفكيره إلى حدّ بعيد، واستطاع فعل ذلك بناء على الدقة والتنظيم فإننا نجد في عالمنا الإسلامي المعاصر تجربة دعوية أهمل أصحابها قضية المنهج، واعتمدوا على الحماس والأقوال والفوضى العملية، ممّا أسلمهم للفشل على مستويات عديدة؛ إنّها تجربة "النور" التي قادها سعيد النورسي في تركيا، حيث يصف تلك التجربة أحد الباحثين فيقول عن هذا الأخير إنه لم يستطع: « نتيجة للظروف العصيبة والصعبة التي عاشها، أن يؤسّس حركة إسلامية بالمعنى المعروف،.. وعلى الرغم من الحياة الفاضلة التي عاشها هذا المجاهد العظيم، ومن الدراسات القيمة التي توصّل لها بملازمته للقرآن الكريم، ومن الرسائل المهمّة التي كانت تصل إلى أنصاره في أنحاء تركيا.. إلاّ أنه.. لم يضع لأنصاره خطة حركية مرحلية؛ توصلهم في كلّ مرحلة إلى نقطة تالية»[3].

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أنّ التركيز على المنهج في تحقيق النهضة في العالم الإسلامي لكونه ضرورة حيوية لتجاوز الواقع القائم إلى حال أفضل، يسهم إلى حدّ كبير في تمكين الأمّة من تحقيق تواصل أصيل مع ذاتها التاريخية ومرجعيتها الملهمة وكذا عصرها، ولهذا فالمنهج أضحى اليوم من حيث الأهمّية والضرورة «في مقدّمة القضايا والمعضلات المحورية، التي يمثّل إصلاحها ووضوح الرؤية الإسلامية فيها، المدخل الطبيعي والمأمون لحلّ الكثير من مشكلات الأزمة الفكرية، في الواقع

---

(1) – بن نبي / وجهة العالم الإسلامي – تعريب عبد الصبور شاهين – ط 5، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1406هـ/ 1986م، ص 71، وانظر في هذا الصدد أيضا: المودودي أبو الأعلى / الإسلام اليوم – ط 1، دار القرآن الكريم للنشر، بيروت، لبنان، 1403هـ / 1983 م، ص 50، 51.

(2) – انظر: المودودي / الإسلام اليوم، ص 43، 44، 45. وانظر في الكتاب نفسه مقارنة موجزة بين اليابان وتركيا في ص 58، وعن الجزائر وتونس وباكستان ومصر في ص 51.

(3) – الطحان محمد مصطفى / القيادة في العمل الاسلامي، ج 2، د ط، دار الوثائق العالمية، الكويت، د ت، ص 252، وانظر للاستزادة: 253، 255.

الإسلامي الراهن وتوخي سبل العلاج الواضحة، فهو إذن المدخل الحاكم الذي يفضي إلى إمكانية صياغة الإسلام كمشروع بديل»[1].

وعلى هذا فإنّ المنهج هو الروح الضابطة؛ التي ينبغي أن تتواجد في جسد الحركة الإسلامية التي تروم الارتقاء بالواقع الإنساني، الذي لن يتأتّى إلاّ بعد تشخيص الأمراض؛ وهذا ما يذهب إليه مالك بن نبي الذي يرى أنّ الشروع في نهضة دون التحرر منهجيا من العوامل السلبية التي فرضت انحطاط مجتمعاتنا خلال القرون الأخيرة، لن يفضي بنا إلى القضاء على علاتنا الاجتماعية؛ بل على العكس يسهم في تكريسها [2]، ولن تبرز معالم ذلك الأمر إلاّ من خلال ما يقدّمه قادة التجديد الربانيين بالخصوص من مشاريع فكرية وعملية، لكن ما هي حقيقة التجديد مفهوما وأهمية ؟

ثانيا – التجديد – مفهومه وأهميته –:

1 – مفهوم التجديد لغة:

وردت في معاجم معتمدة في اللغة كلمات مفتاحية للتجديد، حيث يقال: «تَجَدَّد الشيء؛ صَارَ جَدِيدًا، وأَجَدَّه وَجَدَّدَهُ واستَجَدَّه؛ صَيَّره جديدا، والجِدَّة نَقِيضُ البلى»[3]، ويقال أيضا: «سُمِّيَ كُلُّ شيء لم تأت عليه الأيام جديدا»[4]، كما يقال: «ضِدُّ البِلَى جَدَّ يَجِدُّ فهُوَ جَدِيدٌ، وَأَجَدَّه وَجَدَّده وَاستَجدّه صَيّره جَدِيدًا، فتَجَدَّدَ»[5]، قال الراغب في معنى كلمة جديد أنه: «جُعِلَ لِكُلِّ مَا أُحْدِثَ إنشَاؤُه»[6]، وهو ما يؤكّده قوله تعالى في بيان إنكار الكفار قدرة الله على إعادة خلقهم: ﴿أَإِذَا مِتْنَا

---

[1] – عمارة محمد / معالم المنهج الاسلامي ، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م، ص 14.

[2] – انظر: بن نبي / فكرة الأفريقية الآسيوية ص247.

[3] – ابن منظور / لسان العرب – مج 1 – د ط، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ت، ص 562، 563. وكذلك ابن حماد الجوهري اسماعيل / الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية – تحقيق أحمد عبد الغفور العطار – ج 2، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1983م، ص 454.

[4] – ابن فارس أبو الحسين (ت 395هـ) / مقاييس اللغة – تحقيق وضبط عبد السلام هارون – ج 1، ط 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1402هـ / 1981م، ص 409.

[5] – ابن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين / القاموس المحيط – تحقيق مكتبة التراث لمؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي – ج 2، ط 6، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1419هـ/ 1998م، فصل الجيم (مادة جدد)، ص 271.

[6] – الأصفهاني الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ) / المفردات في غريب القرآن – تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني – د ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ت، ص 88.

﴿وكنّا ترابًا انّا لفي خلْقٍ جَديد﴾[1]، فقد أشار بن كثير في تفسير الخلق الجديد بأنّه إعادة خلقهم مـرّة أخرى، وهو ما يُفهم من قوله: «منْ بدأ الخلْقَ فالإعَادةُ عليْهِ أَسْهَلُ»[2].

فمن جملة المفاهيم السّابقة يمكن استخلاص أنّ التّجديد يتمحوّر معناه اللّغوي حول تصيير الشّـيء وجعله مثيلا للحالة الّتي كان عليها أوّل مرّة. والذي يعنينا في هذا البحث هو التّجديد الإسـلامي أي تجديد دين الأمّة، فما هو المقصود به من حيث المفهوم الإصطلاحي ؟

2 – مفهوم التّجديد إصطلاحا:

التّجديدُ الإسْلاميّ هو كلّ جهْدٍ مَنهجيّ إضَافيّ يُسْهَمُ به في تَرْشيدِ مَسَارِ البِنَاءِ الحضاريّ لِلأمّـة، منْ خلال إحْدَاثِ تَسْديدٍ لدينها بحقيقَة الإسْلام مِنْ جهة، وَضَمَان مُعاصرتها المنضبطة بقيم الوحـي الثابتة والمؤثّرة في الواقع الإنساني من جهة أخرى، في اتّجاه إعَادة زمَام القِيادةِ العالمية من جديد.

وقد عمدت إلى ضبط مفهوم التّجديد بهذه الصّيغة من جهـة؛ لأنّ المـودودي وضـع القضيـة التّجديدية في هذا السّياق[3]، ومن جهة أخرى لأنّ الحديث الذي رواه أبو هريرة – رضي الله عنـه – أنّ رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – قال: «إنّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مائَةِ سَنَةٍ مَـنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[4] – وفي رواية «أَمْرَ دِينِهَا»[5] – يعرض نصّه ظاهرة التّجديد في إطار وحدة بنائيـة تكاملية وتواصلية في التّاريخ، وليس في إطار القطيعة التّاريخية، التي تقوم على موقف انشطار وتنـافر

---

(1) – الرّعد / 5.

(2) – ابن كثير أبو الفداء إسماعيل عماد الدّين / تفسير القرآن الكريم، ج 3، ط 1، دار الثقافة، بئر مراد رايس، الجزائر، 1410هـ/ 1990م، ص 414.

(3) – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائـر، د ت، ص 13، 14، 15.

(4) – أخرجه: أبو داود السّجستاني سليمان بن الأشعث الأزدي / سنن أبي داود، ج 3، د ط، دار الفكر، الرياض، المملكة العربية السـعودية، د ت – باب الفتن والملاحم–، ص 109، والحاكم النّيسابوري أبو عبد الله محمّد بن عبد الله / المستدرك على الصحيحين، ج 4، د ط، دار الكتـاب العـربي، بيروت، لبنان، د ت – كتاب الفتن والملاحم–، ص 522، وذكره الذّهبي محمّد بن أحمد في التلخيص – ضمن المستدرك علـى الصحيحـين وبذيلـه التلخيص – ج 4، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت، ص 522، وقد ذكره أيضا ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علـيّ في فتـح الباري بشرح صحيح البخاري،ج13،دط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ت، ص 295، وللإشارة فإنّ الشيخ القرضاوي محمّد يوسف تعـرّض لدراسـة الحديث بتفصيل واف، انظر كتابه: من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، د ط، دار الأمّة، الدّوحة، قطر، 1408هـ / 1988م، مـن ص 9 إلى11 ومن ص 16 إلى ص 36.

(5) – ابن كثير / البداية والنهاية، مج 5، (ج 9 – ج 10)، د ط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، د ت، ص 253، والسيوطي جلال الدين / الـدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة – تحقيق محمّد لطفي الصبّاغ – ط 1، الناشر: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الريـاض، المملكـة العربيـة السعودية، 1403هـ / 1983م، ص 59.

الموقف الحضاري، وتلاعن وتلاغي أجزائه، فالنّصّ يؤكّد كون التجديد يُعدّ باستمرار عملية تواصل بين جهود الأمّة وأجيالها، وليس عملا استئنافيا مبتورا عن جذوره التّاريخية، ومعزولا عن منابع إلهامه المرجعية التي يتصدّرها الكتاب والسّنة، أو مغتربا عن هموم واقعه وتحدّيات عصره، بل هو جهد موصول بذلك كلّه وامتداد له في كلّ ما هو جوهري وثابت، وقابل للاستصحاب والتبنّي والتمثّل والإثراء، وهو ما توحي به كلمة " يُجدّد" في الحديث؛ التي تتضمّن إمّا إعادة الأمّة إلى مجرى التّاريخ من جديد، وإمّا تأكيد حضورها الحضاري والمحافظة عليه[1]؛ خلال تعاقب الدّورات الزّمنية الّتي أشار إلى إطارها الحديث النّبوي.

ويؤكّد لنا الحديث أيضا كون التّجديد عملية إضافة وتجاوز، وإثراء وإغناء مستمرّ لمسيرة المجتمع والأمّة بالرّساليين، والنظريّات البنّاءة والمؤسّسات المتنوعة والمتكاملة والمتناسقة فيما بينها، وليس إعادة تمثّل للنّموذج القديم؛ لاسيما في عصر النبوة والخلافة الرّاشدة بجميع أشكاله[2]، ذلك لأنّ الإسلام لم يتوجّه أبدا إلى تقييّد أشكال الحياة، فبعد الإضافة إذا وتجاوز الواقع القائم إلى ما هو أرقى منه وأفضل بعد أساسي في العمل التّجديدي من منظور النّص النّبوي، الذي يعرضه كدورة مضطّردة في الأمّة، تأتي مع نهاية كلّ قرن وبداية كلّ قرن جديد، وتتوالى فيها جهود المجدّدين؛ سواء في مواجهة حال التّخلف والانحطاط والتّبعية، أم في العمل على الحضور القيادي للأمّة، والإبقاء على مواصلة توثّبها الحضاري، فالأمر يحتاج في الحالتين إلى الإضافة والتّجاوز، خاصّة عندما نعلم أنّ الأمّة لا تتحرّك في فراغ؛ بمعزل عن قانون التّدافع الحضاري الذي يحكم الوجود الإنساني ويكيّفه، وقد نصّت على ذلك آية التداول﴿**وَتِلْكَ الايَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾[3]، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الأمّة محكومة أيضا بقانون التغيير الوارد في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[4]، وعليه فإنّ التّجديد لا يؤتي ثماره كاملة إلاّ بعد أن تستعدّ الأمّة بمجموعها لتغيير ما فيها، وهذا لا يكون عموما إلاّ بعد أن يجتاز المجتمع طورا من الفساد، يشعر معه بضرورة إزالته.

---

(1) – انظر: برغوث الطيب / مقال: قاعدة كون التجديد عملية تواصل لا قطيعة – ضمن سلسلة مقالات النهضة المجهضة – جريدة البيان الأسبوعية الصادرة عن مؤسسة البركة، قسنطينة، الجزائر، ع 16، 1414هـ/ 1994م، ص 6.

(2) – التراثي حسن / تجديد الفكر الإسلامي، ط 1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د ت، ص 155.

(3) – آل عمران / 140.

(4) – الرعد / 12.

ويتبيّن لنا مما سبق أنّ التجديد سنّة من سنن الله الجارية في الخلق، وهو سبيل المجتمعات الإنسانية لتغيير أوضاعها والانتقال من حالات التخلّف إلى مستويات أرقى في إطار منطلقاتها وخصائصها الذاتية، وعليه فإنّ ضمان أصالة وفعالية واضطراد العمل التجديدي لأيّ جهد حضاري في مسار الأمّة الإسلامية، مرتبط إلى حدّ كبير بقاعدة الإضافة والتجاوز بدل التقليد والاستنساخ، وهذه العملية التجديدية التي تأتي كعملية إضافية مضطردة ومتوجّهة إلى تجاوز الواقع القائم، فإنّه لا يتسنّى القيام بها وأداؤها إلا بواسطة منهج يباشر عبره عمل التصويب، وإحكام صلة الأمّة بمرجعيتها العليا، حتّى تتمثّلها فهما وتنزيلا، في ضوء الظروف المحلّية والعالمية، وتضمن بذلك معاصرتها الحية والفاعلة في الواقع الإنساني، و« على هذا الأساس، فالتجديد فلسفة وأفكار وتصورات ورؤى يتم تطبيقها من خلال منهج»[1] مرسوم.

وبربط ما أنف ذكره في المفهوم الاصطلاحي للمنهج وما جاء في سياقه؛ بما ورد في مفهوم التجديد وتفصيلاته – في هذا البحث – يتّضح لنا أنّ منهجية التجديد هي: محاولة تغيير واقع الأمّة الإسلامية من خلال خطّة علمية مدروسة ترسم فيها الأهداف، وتحدّد لها الشروط الملائمة، وتعدّ لها الوسائل والأساليب، وتستمدّ فعاليتها من الوحي – الإطارالمرجعي الموجه – وفق الاستيعاب الشامل للواقع الإنساني.

فالتجديد في هذا الإطار، يتّسع مفهومه لمعان عدة؛ وهي تلك التي توحي بها مصطلحات النهضة واليقظة والبناء والتقدم والتطوّر والبعث والإصلاح والترشيد، بل يمكن اعتبار أنّ هذه المترادفات تلتقي جميعا في التعبير عن الفعل الإرادي للتغيير في مفهومه الإيجابي؛ أي المحافظة على الأصول الجوهرية والثوابت وإحداث الإضافات التي يرقى بها الواقع، انطلاقا من مرجعية الأمّة والواقع الإنساني وذلك هو فحوى التجديد، ولذا كان اختيار مصطلح التجديد – في هذا البحث – من بين تلك المصطلحات نظرا لأصالته ودقّته.

---

[1] – البهي محمد / الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د ط، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د ت، ص395، 396.

3 – أهمّيّة التجديد:

إنّ التّجديد أصل ثابت في هذا الدّين، بدليل ما جـــاء في الحديث – الوارد ذكره عن أبي هريرة – وهو «في إجماله من باب البشرى لهذه الأمّة بأنّ أمرها لن يندرس»[1]، وعليه فهو سنّة تقتضيها صفـــة خلود الرّسالة؛ التي تعني ديمومتها في إخراج النّماذج البشرية الّتي تتمثّلها عبر العصور، وهـــو بذلـــك ضرورة رسالية وحضارية. غير أنّه لمّا كان الفهم للإسلام أوموقف المنتمين إليه يتغيّر بسبب ما يطـــرأ عليه من شوائب وأوهام جاهلية، وإذا لم يتوال التّصويب ويستمرّ التّصحيح لتلك الفهوم فإنّ الرّســـالة تفقد فعّاليتها، ولهذا يأتي التّجديد كقانون ثابت، يحمي به الدّين من انتحال المبطلين وتأويل الجـاهلين، فالله لم يقرّر حفظ القيم إلاّ وقد قيّض لذلك السّنن الحامية التي تتمّ على أيدي من تتولاّهـــم العنايـــة الإلهية.

فإذا كان حفظ الدّين يشكّل مقصدا عظيما من مقاصد الإسلام، فإنّ التّجديد يسري في إطار هذه الكلّية؛ فهو يأتي كوسيلة لدرء المفاسد الّتي تغبّش الرؤية حول حقيقة الدّين، وذلك من أجل اســـتمرار تأثيره وإشعاعه كلّما تمكّنت الأمّة من تحقيق الشّهود على النّاس، ومن أجل التّأكيد على أنّه في حركة تساير العصر.

فما من شكّ أنّ قيم الوحي ثابتة لا تتجدّد، وإنّما يتجدّد التّعامل معها وكيفية تنزيلها في واقع الأمّة حسب القضايا والمستجدّات الطارئة، فوجود سنّة التّجديد ملازمة لخلود الرّسالة دليل على أنّ الأمّـــة تملك خميرة نهوض لا تكسد ولا تفسد، ممّا يعطيها الأهلية والأولوية في امتلاك المبـــادرة الحضاريـــة الرائدة من جديد بعكس الأمم الأخرى، فعلى سبيل المثال نجد أنّ الفكر اليوناني قد فقد فعّاليته لأنّـــه كان يفتقر إلى عامل يمكّنه من الاستمرار[2]، ولولا دور التّجديد في حياة المسلمين ومسيرة الإســـلام لنسخ وطمس جوهره.

وممّا يؤسف له في عالمنا الإسلامي اليوم، أنّه على الرّغم من الأهمّيّة الشرعية للتجديد وضرورتـــه في حفظ كيان الأمّة، ونظرا لانحسار هيمنة الإسلام عن كثير من مجالات الحياة، فقد وفدت إلى فكـــر الأمّة نظريات وأفكار معلولة حول قضية التّجديد وآليات عمله، فكما وجد فريق ممّـــن لا يريـــدون

---

(1) – إبراهيم حسن أحمد وإبراهيم محمد زين / مقال:تطور فكرة المهدية في الصناعة الحديثة – دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس– مجلّة إســـلاميّة المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الأولى، ع 4، ذو القعدة 1416هـــ / أفريل 1996م، ص57.

(2) – انظر: الميلاد زكي/ الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ، ط1 ، دار الصحوة ، بيروت ، لبنان ، 1415هـــ/ 1994م، ص21 .

العيش إلاّ في ظلّ التراث الإسلامي دون اعتبار للزمن الذي يعاصرونه، ذلك لأنه غاب عنهم الحوص على نقل الإسلام إلى واقع الناس، لا نقل الناس إلى الواقع التاريخي[1]، وجد فريق آخر يرى أنّ التجديد لا يتمّ إلاّ بالذوبان في النموذج الغربي ولا اعتبار لقيم الأمّة، وقد توسّط هذين الموقفين طرف ثالث وقف موقفا معتدلا نمثّلته حركة التجديد الإسلامي التي كانت تهدف إلى استيعاب التراث، واقتباس ما هو صالح ونافع من الحضارة الغربية في حدود الضوابط الشرعية من أجل صياغة النموذج الإسلامي صياغة جديدة، وتقديمه كبديل للنموذج الغربي المفروض على الأمة بالقوّة[2]، وإنّ أبا الأعلى المودودي واحد من رواد تلك الحركة الذين عملوا على تجديد حياة الأمّة الإسلامية وفق منهجية مدروسة، سنحاول في هذا البحث أن نجلّي بعض جوانبها.

فمن هو أبو الأعلى المودودي ؟ وما هي الظروف التي تحرّك فيها؟..

ثالثا – المودودي - حياته وآثاره -:

1 – مولده ونسبه:

ولد أبو الأعلى المودودي في رجب 1321هـ الموافق لـ 25 سبتمبر 1903م[3]، في مدينة "أورنك آباد" التابعة لولاية "حيدر آباد الدكن" بالهند، في بيت معروف بالعلم والورع، عريق الأمجاد، يرجع نسبه إلى جدّ الأسرة المودودية قطب الدين مودود شيخ "الطريقة الجشتية"، التي ازدهرت في الربع الأوّل من القرن السادس الهجري، في منطقة "هرات" الأفغانية قرب حدود إيران[4]، وقد هاجر أحد فروع الأسرة المودودية إلى الهند في عهد الإسكندر "لودهي"[5]، وكان شيخ هذا الفرع يسمّى أبو

---

(1) – انظر: العلواني طه جابر / خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري، د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، دت، ص 14.

(2) – انظر: عمارة / معالم المنهج الإسلامي، ص 14، والدريني فتحي وآخرون / الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر2 – تقديم مركز دراسات العالم الإسلامي- ط 1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م، ص 7، وكذلك الغرباوي ماجد/ مقال: الثقافة والتجديد، مجلة التوحيد الصادرة عن مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، إيران، السنة 17، ع 99، ربيع 1420هـ / 1999م، ص 6، وبن كران علي / ملاحظات حول أزمتنا الحضارية المعاصرة، مجلة الفكر الصادرة عن جمعية الأمل، جامعة باتنة، الجزائر، السنة الأولى، ع 1، ذو القعدة 1413هـ / ماي 1994م، من ص5 إلى 9.

(3) – انظر: جيلاني أسعد / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته – تعريب سمير عبد الحميد إبراهيم – شركة الفيصل، لاهور، باكستان، ط 5، 1978م، ص 21، 423.

(4) – الحامدي خليل أحمد / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، مج1 ، السنة الأولى، ع 9، رمضان 1401هـ، ص 54.

(5) – المرجع السابق، ص 54، وجيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 17.

الأعلى المودودي، وقد امتازت الأسرة المودودية طيلة تاريخها في الهند بالدعوة والتوجيه، ومجانبة الدنيا والتزام الورع والتقى[1].

أما والد أبي الأعلى المودودي وهو سيّد أحمد حسن المودودي فقد كان يجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية؛ إذ أنّه تلقى علومه الإنجليزية في جامعة "عليكره" ثم تركها فيما بعد، لأنها تدرس الثقافة الاستعمارية، والتحق بالمحاماة ليعمل محاميا، وكان في الوقت نفسه يقوم بتربية وتعليم أبنائه[2].

2 – تعليمه وثقافته:

لقد تلقّى أبو الأعلى المودودي العلوم الابتدائية؛ كاللغة العربية والحديث والفقه واللغة الفارسية على يد والده، إلى أن بلغ سن التاسعة، ثمّ انخرط في النظام التعليمي الذي كان سائدا قبل تأسيس الجامعة العثمانية في ولاية "حيدرآباد"، حيث درس بالمدرسة الفوقانية – وهي إحدى المدارس التقليدية القديمة في الهند – ثمّ دخل امتحان المرحلة الرشيدية، وبعدها انتقل إلى المرحلة الثانوية، وفيها بدأ يطّلع على العلوم الجديدة كالكيمياء والعلوم الطبيعية، إلى جانب اللغة العربية والفقه والحديث والمنطق كموادَ إجبارية[3]، وقد تمكّن من اجتياز هذه المرحلة التعليمية بتفوّق أثار إعجاب أقرانه وأساتذته وهو لم يتجاوز آنذاك سنّ الرابعة عشر من عمره، وضمّه بعدها والده إلى "دار العلوم"، غير أنّه لسوء أحوال والده الصحية لم يستمر في تلك الدار أكثر من ستّة أشهر، وانصرف إلى خدمة أبيه الذي وافته المنية عام 1917م، وفي حدود تلك الفترة بدأ العمل في الصحافة، وشرع خلالها في تعلّم الإنجليزية من أجل التعرف على الثقافة الغربية، كما لم يمنعه انقطاعه عن الدراسة بدار العلوم عن الاستمرار في التحصيل العلمي على الرغم من الظروف المحيطة به؛ فقد استغلّ الفترة التي كانت تمتدّ من 1921م إلى 1928م للتعمّق في العلوم الإسلامية، والارتشاف من ينابيع الثقافة في مدينة "دهلي" التي كانت تضم نخبة ممتازة من أهل العلم والدعوة، فإنّه بجانب عمله في جريدة الجمعية، قرأ على الشيخ عبد السلام نيازي علوم المعاني والبلاغة والآداب العربية، وكان يتلقّى تلك الدروس قبل صلاة الفجر، كما أنّه قرأ كتب الحديث كجامع الإمام الترمذي والموطّأ للإمام مالك على المحدّث إشفاق الرحمان

---

[1] – الحامدي / الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، ع 9، ص 54.

[2] – انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 18، 19، 20، 26، 27.

[3] – انظر: المرجع نفسه، ص 26، 28.

الكاندهلوي، وقرأ التفسير والفقه والمنطق على الشيخ شريف الله خان[1]، وهكذا هم منذ وقت مبكر في تكوين رصيد ثقافي متنوع يجمع بين علوم اللغة وعلوم الشريعة وبين العلوم الغربية.

3 – أهمّ المحطات الكبرى في حياته:

إنّ الناظر في المسار العام لحياة المودودي، يستطيع أن يلمس فيه عموما المحطّات التالية:

أ – المحطّة الأولى/ وتمثّلت في الفترة التي عاشها مع والديه، والتي تركت في نفسه بصمات بيّنة، فقد هيأ له والده عند مجيئه إلى الدنيا تنشئة طيّبة داخل الأسرة، كما كان له قدوة حسنة أثّرت على مستقبله كلّه، وعن ذلك يتحدّث المودودي فيقول: «وكانت هذه الحياة التي تفتحت عيناي عليها، حياة يطبعها طابع الزهد والتقوى، ذلك الطابع الذي طبع حياة والدي ووالدتي ماجدة بطابعه الذي نتج عنه أثر كبير في حياتي، رسم على قلبي وعقلي معالم دينية عميقة»[2].

وممّا تجدر الإشارة إليه فيما يتعلّق بهذه المحطّة من حياة أبي الأعلى أنّ والده كان يرسي إبّان طفولة ولده دعائم خلقية ثابتة، فتربّى أبو الأعلى على منهج متميّز خصّه به والده، وهذا ما يؤكّده الأثر العظيم الذي بقي في نفسه؛ إذ لم تتمكّن المؤثّرات الخارجية من إتلافه؛ فملازمة الوالد لولده في تعليمه وتلقينه فصيح اللغة الأردية، وتنمية ملكته المعرفية والسلوكية، وتعليمه تاريخ الإسلام والهند معا[3]، دليل بارز على أنّه كان يريد أن يعدّه ليكون رجلا صالحا – ليس كباقي الرجال –، فقد كان من أجل ترسيخ الخصال الحسنة في نفسه وتوسيع مداركه، كثيرا ما يصحبه معه إلى زيارة أصدقائه، وكانوا جميعا من العلماء المثقّفين ثقافة عالية، وفي هذا يقول أبو الأعلى:«لقد تعلّمت منذ صغري العادات الطيبة، نتيجة للجلوس في صحبتهم، وشرعت أفهم أعلى الأفكار»[4].

لقد كان للتربية التي خص بها الوالد سيد أحمد حسن ابنه أبا الأعلى الأثر الطيب في حياة هذا الأخير، سواء من حيث تنمية القدرات الذهنية، أو من حيث المحافظة على السلامة الفطرية للولد؛ باصطحابه المتوالي معه لمجالس أصدقائه من أهل العلم والفضل لتثبيت العقائد الإسلامية في ذهنه، ولصبغ أفكاره بصبغة دينية، ويبدو أنّ تلك التربية كانت عاملا هامًّا في استقلالية الولد في التفكير

---

(1) – انظر: الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، ع 9، ص 54، 55.

(2) – جيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 21، 22.

(3) – انظر: المرجع نفسه، من ص 24 إلى 27.

(4) – المرجع نفسه، ص 25.

فيما بعد. ويؤكّد لنا المودودي أهمية هذه المحطة في حياته، فيقول:«إنّ مرحلة التعليم المترلي – هـذه – أفادتني إفادة طيبة، فاقت في إفادتها المدرسة.. ومن الجدير بالذكر أنّ تربية والدي لم تتركني أبدا أتـأثّر بالآخرين بلا تدقيق أو تمحيص»[1].

ب – المحطّة الثانية/ وهي المدّة التي خبر فيها أبو الأعلى فنّ الصحافة والسياسة، وأمكن له مباشـرة أعمال التأليف. ويمكن حصر الإطار الزمني لهذه المحطّة ما بين 1917م و1932م:

ب.1 – مجال الصحافة: دخل أبو الأعلى ميدان الصحافة رفقة أخيه، إلاّ أنّ هذا الأخير تركها عـلم 1338هـ/1921م، بينما بقي هو يثابر العمل فيها من خلال جريدة "تاج" التي كان يديرهـا وحـده – وقد كانت تصدر من جبلبور – ولسوء الحظ وقعت إحدى مقالاته بأيدي الحكومة، ولأنّ الجريدة كانت تصدر باسم صاحبها "تاج الدين"، لهذا أقيمت ضده دعوى بالمحكمة[2]، وهنا يقول المودودي: «وعلى الرغم من أنّني نجوت من بطش الحكومة، إلاّ أنني لم أكن سعيدا بهذه النجاة، وعاهدت نفسي على ألاّ أحمّل الآخرين مسؤولية التحرير مستقبلا، بل يجب أن أتحمّل أيّة جرة قلم أقوم بها على أيّـة ورقة»[3]، والظاهر من هذ الحادث أنّ المودودي لم يكن يمتلك بعد تصوّرا واضحا عن تحديد حـال المسلمين والنهوض بهم، حيث أنّ مقالاته مسّت في وقت مبكـر مـن عمـره، الخـطّ السياسـي الاستعماري دون التفكير الواعي في تتبّع أسباب سطوته، أو تنبيه المسلمين إلى مراجعة أسباب أفولهـم الحضاري ودواعي ضعفهم التي أدت إلى استيلاء الغرب عليهم، وزوال آخر مظهر من مظاهر قوّتهـم وهو الخلافة العثمانية آنذاك، ويؤكّد ما ذهبنا إليه هنا أنّ المودودي استمر حتىّ سـنة 1928م ينشـر أفكاره بأسلوب يتّسم بالحماس الشديد في الدفاع عن المسلمين على صفحات جريدة " المسـلم"، ثم جريدة" الجمعية " التي كان مسؤولها العام الشيخ" أحمد سعيد"رئيس جمعية علماء الهند[4]، وذلك بدل الاهتمام والتركيز على بيان مواطن ضعف المسلمين وتقصيرهم من أجل إعادة وصلـهم بدينـهم، وسيتّضح لنا من خلال المجال الموالي تغيرّ ذلك المجرى.

---

(1) – المرجع السابق، 28، 29.

(2) – انظر: المرجع نفسه، ص 30، 31، 32.

(3) – المرجع نفسه، ص 33.

(4) – انظر: المرجع نفسه، ص 33، 34، 424، والحامدي / أبو الأعلى المودودي – حياته، دعوته، جهاده – د ط، دار الراية للنشر، تونـس، د ت، ص 9، 10.

لكن قبل التطرق إليه تجدر الإشارة في هذا السياق عموما إلى أنّ هذه الفترة التي خبر فيها المودودي فنّ الصحافة، تجاوب إبّانها إلى حدّ كبير مع الأحداث، والاضطرابات التي كانت تزداد تفاقما بين الفينة والأخرى، نتيجة لمكايد الاستعمار البريطاني، كما تجاوب أيضا مع أحداث هامّة تجري على المستوى العالمي، وتمسّ بالدرجة الأولى واقع المسلمين، وحتّى نكشف عن أهمّ المظاهر في ذلك، يجدر التعريج إلى المجال الموالي.

ب.2 – مجال السياسة والتأليف: إنّ الفترة المبكرة من حياة المودودي، والتي دخل فيها عالم الصحافة على وجه الخصوص، كانت مليئة بالأحداث السياسية الكبرى محلّيًا وعالميا، فلقد كانت معايشته للأحداث التي مرّت آنذاك موضع نظره ودراسته وانشغاله عموما، ومن تلك الأحداث نذكر: بوادر قضية سقوط الخلافة العثمانية، الأمر الذي دفعه إلى الانضمام إلى "حركة المحافظة على الخلافة الإسلامية" عام 1337 هـ/ 1919م[1]، وقد كان تأليفه لكتيّب حول" مسألة الخلافة" سنة 1922م[2] ترجمة لبعض انشغاله بهذه القضيّة.

وإلى جانب حدث الخلافة كانت هناك أحداث أخرى منها ما يتعلّق بالمسلمين والهنود تجاه السيطرة البريطانية، ومنها ما يتعلّق بالمجازر التي وقعت بين الهندوس والمسلمين، وقد كتب المودودي في تلك الأثناء عدة كتب منها: "مجازر اليونان في سمرنا" و"الأخلاق الإجتماعية وفلسفتها"، وقد كان تأليف هذا الأخير عام 1924م[3] إلى جانب نشره المقالات في جريدة "الجمعية"، التي نالت رواجا عظيما وإعجابا كبيرا لدى الأوساط العلمية، من أهمّها "مصدر قوة المسلم" الذي شرع في نشره في حلقات منذ كان عمره 22 سنة[4]، وإلى جانب ذلك شرع في نشر بحث قيّم حول "الجهاد في الإسلام" في حلقات في جريدة "الجمعية"، وذلك إثر قتل أحد المسلمين سنة 1926م لزعيم هندي"سوامي شرد هانند" مؤسّس حركة "شدهي" المتعصّبة؛ التي كانت تهدف إلى هندكة المسلمين في الهند بالقوّة، وقد استغلّ خصوم الإسلام والمسلمين آنذاك تلك الحادثة ذريعة للتحرّك تجاه القضاء على تعاليم الإسلام من خلال ما يدسّونه من شكوك وطعون تقف حجر عثرة في سبيل نشر الإسلام،

---

(1) – انظر: حيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص30.

(2) – انظر: الترابي أليف الدين / أبو الأعلى المودودي حياته و دعوته، ط 1، دار القلم، الصفاة، الكويت، 1407هـ/ 1987م، 248.

(3) – انظر: المرجع نفسه، ص 248، 256.

(4) – انظر: الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، ع 9، ص55.

محتجّين في ذلك بحادثة القتل المذكور، كدليل على أنّ الإسلام دين يدعو لسفك الدماء، وقد اشتدت دسائسهم وتزايدت فيما بعد أكثر فأكثر[1].

ولذلك فقد اهتم المودودي آنذاك بموضوع "الجهاد في الإسلام" إلى أن أخرجه في سفر، وقد كان خلال تأليفه له على اتّصال مكثّف بمصادر الإسلام، حيث تشكّل لديه في تلك الأثناء المنعطف الذي تحوّل به كليّة صوب الإسلام بقوة، ويصرح هو ذاته فيقول:«إنّ كِتَابَ الجِهَادِ فِي الإسْلام، نفعني أكثر من أيّ شخص آخر؛ دخلت في تأليفه وقد كنت على حميّة القومية، وخرجت منه وأنا على حميّة الإسلام، وعرفت الإسلام وعرفت طريقة إحيائه، وقرّرت ألا أدخل عالم الصحافة في المستقبل، إلاّ لأن أجعلها وسيلة لخدمة الإسلام وإحيائه»[2]. وهنا تبدأ مرحلة نوعيّة في حياة المودودي، حيث شرع في وضع يديه على الخطوط الصحيحة، من أجل المساهمة في بناء حضاري جديد لمجتمع المسلمين في الهند، ذلك الذي يستدعي منه فهم واقعهم وتاريخهم، وتبيّن أسباب الوهن الذي أصابهم، والضعف الذي أحاط بهم، ثمّ التصدي لها بالعلاج.

فقد ترك الصحافة وغادر دلهي إلى حيدر آباد الدكن، حيث راح يقضي هناك معظم أوقاته في المطالعة التي يقول عنها:«أفرغت من عام 1929 م إلى عام 1932 م العديد من خزانات الكتب والمراجع في ذهني، استعدادا للمهمّة الجديدة؛ مهمّة الدعوة إلى الإسلام في عصر مليء بالأفكار والتيارات، عصر يفرض على الداعية أن يتزوّد بزاد علميّ شامل، وأن يحظى بعصا من البرهان، يتوكّأ عليها ويهشّ بها على غنمه، ويحقق بها مآرب أخرى»[3]، وبالفعل كان له ما أراد.

فعلى إثر الهزائم التي توالت على العالم الإسلامي، وخاصّة بعد سقوط الدولة العثمانية، توالت معها جهود المودودي في تحليل أوضاع الأمّة والمثابرة في الكفاح وتحريك الهمم، وظلّت جهوده التأليفية

---

(1) – انظر: المودودي / شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية – تعريب سمير عبد الحميد إبراهيم، ومراجعة عبد الحليم عويس وإبراهيم يونس – ط 1، دار الصحوة، القاهرة، مصر، 1406هـ/ 1985م، من ص 7 إلى 10.

(2) – الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، السنة الأولى، ع 10، رمضان/ شوال، 1401هـ، ص 73.

(3) – المرجع نفسه، ص 73، والحامدي أضواء على حياة المودودي / مقال: أضواء على حياة المودودي، مجلة أضواء الشريعة الصادرة عن كلية الشريعة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ع 11، 1400هـ، ص 507.

تتوالى وتتنوع؛ ففي سنة 1930م ألّف كتابا عن "السلاجقة"، كما كتب كتاب: "تاريخ الدكن السياسي"، وبقي حتى سنة 1932 م يصدر العديد من الكتب المتنوعة[1].

وملخّص هذه المحطة من حياة أبي الأعلى؛ أنّه تفتّح فيها وعيه كما يقول محمد عمارة: «على المشكلات المحلية للإسلام والمسلمين في شبه القارة الهندية.. فكما أدرك بالعمل في "حركة الخلافة" المشكلات العالمية للإحياء الإسلامي، أدرك بالعمل في "جمعية إعانة وغوث المسلمين" المعضلات المحلية والخاصة بالإحياء الإسلامي في شبه القارة الهندية»[2]، فبدأ يستشفّ خلالها المعالم الأولى لمشروع التجديد، وبذور البعث الإسلامي لأمّة الإسلام. وقد انتهت تلك المرحلة من حياة المودودي، بعد أن تعرّف على غاية الإسلام ودور المسلم في الحياة.

فالرؤية الواضحة التي اكتسبها من عقيدته ودينه عند إمعانه النظر في أصول الإسلام بخاصّة عندما كان يؤلّف كتاب الجهاد، وأيضا إثر انخراطه في الواقع بما يحمله من سطوة وثقل، وشهوده لفترة سقوط الخلافة العثمانية، مرورا باجتياح الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي، وسقوط أهمّ المقدسات الإسلامية بأيد كافرة، كلّ ذلك كان محلّ تقليب نظر وتحليل لدى المودودي، والذي تأكّد بعدها مطلقا بأنّ هذه الأمّة لن يستقيم لها حال إلاّ في ضوء الإسلام إطارها المرجعي الموجّه، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الشيء الذي أنضج قريحته وجعل بصيرته على بيّنة من الأمر إزاء ما يحدث أمام عينيه، وتصوّر الحلّ المناسب لكلّ معضلة ضمن النظرة الإسلامية المتكاملة للأشياء، هو اطّلاعه على نفائس الثقافة الإسلامية مع التنقيب عن أصول الثقافة الغربية المعاصرة بمختلف مجالاتها، فبهما تشكّل لديه رصيد فكري ذو وزن لا يستهان به، أضف إلى ذلك معايشته العميقة للحياة العامة، والتي سيأتي جانب منها فيما يلي أيضا:

ج – المحطة الثالثة/ وتمتد من عام 1932م إلى عام 1941م:

فبعد المطالعة المكثفة التي أراد منها المودودي تكوين أكبر رصيد فكري وعلمي يجمع بين العقيدة الراسخة والأدلة والبراهين، خرج من عزلته وتولّى عام 1932م إدارة مجلته"ترجمان القرآن" التي أنشأها بمفرده؛ فقد بدأ آنذاك يقدّم فيها دعوته ورسالته بعزم جديد وأسلوب فريد، يوقظ الضمائر ويحرك

---

(1) – انظر: الترابي/ أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 257، وإبراهيم سمير عبد الحميد / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، د ط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1979م، ص 218.

(2) – عمارة / أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م، ص 32.

السواكن، وكان يقوم فيها بمهمة نقد الأفكار الحديثة المتمثلة خصوصا في مبادئ الحضارة الغربية من خلال رؤى قرآنية، ثم عرض المبادئ التي جاء بها الإسلام في كلّ مجال من مجالات الفلسفة والعلم والسياسة[1]، وقد أراد من خلال ذلك تعميق مفهوم الإسلام لدى طبقة المفكرين والمثقفين من المسلمين، فظل لذلك ينشر المقالات ويؤلف الكتب؛ إذ أتمّ في سنة 1932م تأليفه لكتاب "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، وكتاب "مسألة الجبر والقدر"[2]، ولم يقف جهده التأليفي عند هذه السنة؛ بل امتدّ إلى غيرها من السنوات، كما أنه لم يقتصر على عمل الصحافة والتأليف في نشر دعوته إلى الإسلام فحسب، بل تنوّعت جهوده من المحاضرات في الجامعات إلى إلقاء الخطب في المساجد.. وهكذا كثّف جهوده حتّى تمكّن من تهيئة الأرضية المناسبة للانتقال بدعوته التجديدية من مرحلة الفكرة إلى مرحلة التنظيم الذي سيعطيها إمكانات – مادية ومعنوية – جديدة في التوسع والانتشار[3]، وسيأتي الحديث عنها في الفصلين المواليين.

والجدير بالذكر أنّ ما ميز هذه الفترة الهامّة من حياة المودودي، هو بروز معالم انسجام فكري وقرابة روحية بينه وبين محمد إقبال، إذ أنّ هذا الأخير قد تعرّف عليه من خلال ما كتبه في مجلّة "ترجمان القرآن"، كما تعرّف عليه بعمق من خلال بعض كتبه التي نشرت آنذاك خصوصا كتابه: "الجهاد في الإسلام"، فقد كان إقبال ينصح دائما الشباب المسلم باقتنائه[4]، وبالفعل إنّ هذا الكتاب لجدير أن توليه العقول اهتمامها، وقد وجّه محمد إقبال إلى المودودي دعوة للقدوم إلى لاهور، فلمّا التقيا هناك، جرت بينهما ثلاثة لقاءات متوالية يقول عنها المودودي: «كان بيني وبين إقبال انسجام كبير في الآراء، والمخطّط الذي كان في ذهني، نفس المخطّط الذي كان في ذهن إقبال، وكان المخطّط – يتركز على أمرين رئيسين؛ بيان أوجه النظام الإسلامي بأسلوب علمي، وإعداد الرجال الذين يصلحون لقيادة المسلمين فكريا وعمليا»[5]، وكان من حصيلة تلك اللقاءات؛ الاتّفاق على

---

(1) – انظر: الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي ، مجلة الأمة، ع 10، ص 73، 74.

(2) – انظر: إبراهيم سمر/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 219.

(3) – انظر: طسطاس عمار / منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية – رسالة ماجستير مناقشة عام 1992م بمعهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة، الجزائر، ص 41.

(4) – انظر: الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمة، ع 10، ص 76، وع 9، ص 58.

(5) – المرجع نفسه، ص 76.

إنشاء مركز إسلامي في "بتهان كوت" بإقليم البنجاب[1]، غير أن اللقاء الأخير للرجلين لم تعقبه إلا أشهر معدودات؛ إذ انتقل إثرها إقبال إلى رحمة الله تعالى عام 1938م، وهنا يقول المودودي: «فقدت أكبر سند لي بموت هذا الرجل العظيم»[2]، لكن على الرغم من هذا فقد ظل أبو الأعلى المودودي في حركة دائبة يخاطب الجيل الجديد من المثقفين، ليكوّن منهم طليعة جيل إسلامي يتحمّل أعباء الدعوة الإسلامية في شبه القارة الهندية، وما انفك يواصل تكثيف أعماله إلى أن التف حوله نفر من المناصرين لفكرته المتحمسين لمشروعه، وبتلك العناصر تعضد مشروعه بدفع جديد، وهو ما تؤكده جملة من الأحداث في المحطة التالية أيضا:

د – المحطة الرابعة/ وهي تبدأ من عام 1941م إلى عام 1947م:

لما تم للمودودي تأسيس الجماعة الإسلامية ابتداء من 26 أوت 1941م مع تلك الثلة التي فهمت فكرته، والتي استهدف معها توسيع نطاق الدعوة، دعم أيضا هذا التنظيم الحركي – منذ ذلك العام نفسه – بجهد معتبر؛ وهو شروعه في تفسير للقرآن الكريم سماه "تفهيم القرآن"، حيث أراد المودودي أن يستمد خلاله الطاقة الروحية من كتاب الله وهو يباشر أعباء الدعوة التجديدية، محققا بذلك تأسيا واقعيا بالقيادة النبوية؛ فقد أدى النبي – صلى الله عليه وسلم – عمله التغييري من منطلق تحويل الوحي الذي كان يتزل عليه إلى حركة دائبة في واقع الناس، وقد حاول المودودي الاقتراب من تحقيق هذا المنطلق مجسّدا بذلك روح التأسي الموضوعي الأمثل بالنبي – صلى الله عليه وسلم – من خلال الاتصال الحي بآي الذكر والتفاعل مع وقائع الحياة على مختلف الأصعدة.

ولابد أن نذكر إلى جانب ما سبق أن الأعوام التي امتدت منذ تأسيس الجماعة حتى سنة 1947م كانت في عمومها حافلة بأعمال التبليغ والتربية والإصلاح، ففيها ألف المودودي كتبا عديدة، كما بدأت الجماعة في تلك الفترات تباشر أعمالها الدعوية، ولكن مع ازدياد تدهور أحوال الهند وفسادها وتردّيها، ثم انقسام شبه القارة إلى الهند وباكستان، تم انتقال الجماعة إلى باكستان من أجل بناء بلد

---

(1) – انظر: إبراهيم سمير/ الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية – أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر محمد إقبال – د ط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، د ت، ص3.

(2) – الحامدي / مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلة أضواء الشريعة، ع 11، ص 515.

إسلامي بعيدا عن الصراعات الموجودة في الهند، وسنستشفّ من خلال المحطة الأخيرة أهمّ الأحداث الجديدة التي واجهها المودودي عقب قيام باكستان عام 1947م.

هـ – المحطة الخامسة/ وهي من عام 1948م إلى عام 1979م:

لمّا حصلت شبه القارة الهندية على الاستقلال في 28 أوت 1947م، ظهرت باكستان إلى الوجود، وأعقب ذلك مباشرة انتقال المودودي مع زملائه إلى لاهور؛ حيث أسّس مقرّ الجماعة، وهناك يتمّ إصدار مجلّة "ترجمان القرآن" أيضا، ولا يفوت ذكر أنّ أبا الأعلى المودودي قام في تلك الأثناء بتوجيه نداء إلى الجماعة الإسلامية بباكستان للمشاركة في خدمات العون، وتقديم المساعدات الخيرية في معسكرات المهاجرين[1].

ولقد كان على رأس أولويات عمل الجماعة إثر الانتقال إلى لاهور، هو وضع قانون إسلامي يحكم البلاد بدل القوانين الوضعية، فقد ألقى المودودي في جانفي 1948م، أوّل خطاب له "في كليّة الحقوق"، وطالب أن يؤسّس النظام الباكستاني طبقا للقانون الإسلامي، وأعقب ذلك خطاب ثان في فيفري من عام 1948م؛ عرض فيه المطالب الأربعة المتعلّقة بالقانون الإسلامي، ثمّ قام بشرحها وتحليلها[2]، وقد توالت جهوده فيما بعد مع جماعته في المطالبة بإخضاع نظام باكستان الحكومي للشريعة الإسلامية، غير أنّ الطبقة الحاكمة ردّت على هذه المطالبة باعتقال المودودي وقادة الجماعة ابتداء من أكتوبر 1948م، لكنّ الشعب كان يظهر مناصرته الكاملة للمودودي؛ الشيء الذي كان يضطرّ الحكومة في كلّ اعتقال تشنّه تجاهه ومن معه من المؤسّسين أن تتولى عنه بإطلاق سراحهم.

وعلى الرغم من حالات الضغط التي كانت تمارسها الحكومة على المودودي خصوصا[3]، والتي كان أشنعها إصدار حكم الإعدام في حقّه ثمّ التراجع عنه بعد ذلك[4]، فإنّ كلّ ذلك لم يثن عزمه في مواصلة المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، غير أنّه مع الجهود التي كان يبذلها وجماعته، كانت أحوال البلاد آنذاك آخذة في الاستياء نتيجة لمؤامرات داخلية وخارجية؛ إذ من الأحداث التي حصلت هو

---

(1) – انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص427، 428، وإبراهيم سمير/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص220، 221.

(2) – انظر: المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه – تعريب محمد عاصم الحداد – د ط، دار الوفاء، المدية، الجزائر، د ت، ص 3.

(3) – انظر: جيلاني / أبو الأعلى فكره ودعوته، ص 430، 431.

(4) – انظر: المودودي / البيانات – تعريب محمد عاصم الحداد ومحمد كاظم سباق – د ط، دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان، د ت، في تقديم أمين أحسن إصلاحي – ص 3.

قيام الحرب الباكستانية الهندية في سبتمبر 1965م، وقد ألقى المودودي خلالها عدّة خطابات عن موضوع الجهاد ومساعدة الكشميريين[1]، لكن الاضطرابات في البلاد ما انفكّت تتوالى إلى نوفمبر 1971م، حيث هجمت الهند على باكستان الشرقية، واستسلم الجيش الباكستاني، وسيق 90 ألف جندي إلى الأسر، وانشطر الوطن إلى شطرين[2]؛ هما باكستان وبنغلاديش.

ومع اضطراب أحوال البلاد واستياء المودودي ممّا حدث وتدهور صحّته، وبعد واحد وثلاثين سنة من الكفاح الطويل قام في أوّل نوفمبر 1971م بتقديم طلب إلى أعضاء الجماعة الإسلامية بإعفائه من منصب إمارته للجماعة الإسلامية لأسباب صحية، وفي 4 نوفمبر 1972م ترك ممارسة النشاط السياسي عمليا، وانصرف إلى البحث والكتابة، ومنذ ذلك الوقت وعلى الرغم من تنازله عن الإمارة وإصابته بالشلل فإنّه ظل المرجع الأساسي للجماعة في جميع القضايا الفكرية الإسلامية، وكان قد أتمّ خلال هذه الفترة تفسيره للقرآن الكريم، ثمّ شرع في كتابة سيرة النبي – صلى الله عليه وسلم – إلى جانب أشغال أخرى وهكذا ظلّ المودودي بيراعه يجود، وبلسانه عن الإسلام وحقائقه يذود إلى أن انتقل إلى رحمة ربه في 22 سبتمبر 1979م، وشيّعت جنازته بعد أربعة أيام[3]، بعد أن عاش عظيما بمبادئه وجهاده، ومات عظيما في شموخه وثباته، وصدق محمد البشير الإبراهيمي حين قال: « يموت العظماء، فلا يندثر منهم إلاّ العنصر الترابي الذي يرجع إلى أصله، وتبقى معانيهم الحيّة في الأرض؛ قوة تحرّك، ورابطة تجمع ونورا يهدي، وعطرا ينعش، وهذا هو معنى كون العظمة خلودا، فإنّ كل ما يخلّف العظماء هو أعمال يحتذي بها من بعدهم، وأفكار يهتدون بها، وأمجاد يعتزون بها ويفخرون، والاعتزاز والفخر من الأغذية الروحية الحافظة لبقاء الجماعات»[4].

---

(1) – انظر: المودودي/ قضية كشمير، ط 2، دار القلم، الصفاة، الكويت، 1407هـ/ 1986م، ص 63، 64.

(2) – انظر تفصيل ذلك: المودودي/ طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر، من ص 128 إلى 203.

(3) – انظر: جيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته ص 448، 449، وبن صادق الجمال حمد/ مصطلحات القرآن الأربعة – الإله، الرب، العبادة، الدين – ط 2، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/ 1993م، هامش ص 75، وانظر للاستزادة: الأمان/ ملف خاص: الأستاذ أبي الأعلى المودودي ، مجلة المعرفة الصادرة عن شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، السنة الخامسة، ع 9، ذو الحجة 1399هـ، ص 34.

(4) – الإبراهيمي محمد البشير/ عيون البصائر، د ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت، ص 683.

4 – زياراته ومراسلاته:

لقد زار المودودي العديد من الدول العربية والإسلامية عموما، كما زارغيرها من المناطق الأوربية والأمريكية؛ حيث تتواجد الأقليات المسلمة. ففي عام 1952م زار مراكش، وحاضرفيهاحول الدستور الإسلامي[1]، كما شارك عام 1956م في الجلسة الثانية لمؤتمر العالم الإسلامي بدمشق، وزار بعدها العديد من بلدان الشرق الأوسط، كما أدى فريضة الحج، حيث التقى بكثير من علماء المسلمين، وقد كانت له أيضا زيارات لدمشق ومشاركات في المؤتمر المذكور في سنوات أخرى، كما زار البحرين ولبنان والأردن..، وكان أثناء زياراته المتنوعة لتلك البلدان يقابل بحفاوة واحترام كبيرين، سواء من طرف حكوماتها أم من قبل رجالات مدنها، وكان الذين يلتقون به في كل بلد زاره يناقشونه في المسائل المتعلقة بما جاء في مؤلفاته، أو يطلبون منه الإذن بترجمة كتبه، بالإضافة إلى أنّه كان هو الآخر يزيل ما علّق في أذهان بعض الإخوة العرب؛ من سوء فهم للخلاف الباكستاني الهندي آنذاك[2].

وفي عام 1959م عاود زياراته ثانية إلى الشرق الأوسط، وكانت في تلك المرة زيارة علمية قام فيها ببحث علمي تاريخي لمناطق جاء ذكرها في القرآن مثل مواقع الغزوات وغيرها..، كما زار عام 1960م المملكة العربية السعودية للمرة الثالثة، بناء على دعوة الملك سعود الذي كان يفكّر في بناء جامعة إسلامية بالمدينة المنورة آنذاك[3]، فقدّم له المودودي ما رآه مناسبا لقيام هذه الجامعة من برامج ومواد دراسية، كان قد قسّمها على بعض أهل العلم الذين دعاهم الملك أيضا لينظروا في ذلك الأمر، وأثناء هذه الزيارة ازدادت روابط المودودي مع العلماء والأساتذة والطلاب في جامعة الرياض على وجه الخصوص، حيث كانت الندوات تعقد لتبادل النقاش حول قضايا تتعلّق بالفكر الإسلامي، كما تمّ في أحد تلك اللقاءات الاتفاق على وضع برنامج لتبليغ الإسلام في قارة إفريقيا، وكان المودودي هو المنظم لبرنامجه الذي كانت بدايته ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة السواحلية[4].

وقد كانت للمودودي أيضا زيارات لدول أوربا وأمريكا؛ تشهد عليها المحاضرات التي ألقاها هناك. كما تجدر الإشارة هنا؛ أنّه كانت له علاقات مع العديد من الجمعيات والحركات الإسلامية

---

(1) – انظر: المودودي/ تدوين الدستور الإسلامي د ط، شركة الشهاب، الجزائر، د ت، – المقدمة – ص 1.

(2) – انظر: جيلاني/ أبوالأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 163، 164، 165.

(3) – انظر: مريم جميلة (ماركوس مارجريت)/ الإسلام في النظرية والتطبيق، ط 1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1398هـ/1979م، ص 209، 210.

(4) – انظر: جيلاني/ أبوالأعلى المودودي فكره ودعوته، من ص 163 إلى 168 ما عدا 166.

منها: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وحركة الإخوان المسلمين في العالم العربي، وحزب الاستقلال بالمغرب، ومجلس الشورى لمسلمي أندونيسيا، وأيضا الاتحاد الإسلامي لمجاهدي أفغانستان وغيره..[1]

أمّا فيما يخصّ مراسلاته[2] فهي لا تكاد تحصى، إلاّ أننا نذكر منها تلك التي كانت ردّا على المستشرق "ولفريد كانت ويل سميث" حول مسألة الاجتهاد[3]، وكذلك مراسلاته مع الأمريكية "مريم جميلة" حديثة العهد بالإسلام آنذاك[4]، وقد راسل أيضا البابا الراحل"بولس السادس" الحبر الأعظم للكنيسة الكاثوليكية بروما عام 1967م[5].

5 – مكانة المودودي العلمية:

لقد كتب الكثيرون عن سيرة الإمام أبي الأعلى المودودى، كما أفردت جهوده بالدراسة، وهذا إن دلّ عن شيء فإنّما يدلّ على أنّ هذه الشخصية تفرّدت بميزات أهّلتها لأن تحتلّ مكانة رفيعة في الحقل الإسلامي، فهو لم يترك بصماته على الجماعة الإسلامية التي أسّسها في شبه القارة الهندية فحسب، بل إنّ تأثيره امتدّ ليشمل الحركات الإسلامية الحديثة في أنحاء العالم. ومّما لا شكّ فيه أنّ المكانة التي حصل عليها لا يمكن لأحد أن ينال منها، كما أن مكانته العلمية والدينية لها قيمة لا يمكن لأحد من الرجال أن يتزل منها؛ ذلك لأنّ باعه في الدعوة للإسلام لم يقتصر على الهند وباكستان فحسب، بل لقد طبق الآفاق؛ وقد تمكّن على ضوء دراسته العميقة للقرآن والسنة الشريفة من مناقشة العديد من مشاكل العصر الحاضر، وتوضيح معنى المنهج الإسلامي في الحياة بإسهاب عميق، وكيف أنّه في كل نواحيه أرقى من الأساليب الغربية.

وفي هذا الصدد أشير إلى أنّ أسعد جيلاني – أحد أعضاء الجماعة الإسلامية – قد أفرد جزءا في كتابه: "أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته" جمع فيه أقوالا كثيرة وآراء قيّمة للرجال والعلماء الذين

---

(1) – انظر: الترابي/ أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 207، 246.

(2) – انظر: المرجع نفسه، ص 254 .

(3) – انظر: المودودي/ مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، د ط، الدار السعوديةللنشر والتوزيع، جدة، الدمام المملكة العربية السعودية، 1407 هـ/1987م، ص 209.

(4) – مريم جميلة هي: ماركو س مارجريت أمريكية من أصل يهودي، ولدت بنيويورك عام 1934م، راسلت المودودي منذ عام 1960 م، واعتنقت الإسلام في السنة الموالية – 1961م – ثم هاجرت إلى باكستان وأقامت مع عائلة المودودي ثمّ تزوّجت أحد أعضاء الجماعة، لها مجموعة من المؤلفات منها: الإسلام في النظرية والتطبيق". انظر للاستزادة: مريم جميلة/ الرسائل المتبادلة بين أبي الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهموم الوطن العربي تعريب خاطر طارق السيد– د ط، دار المختار الإسلامي ، القاهرة، مصر، د ت، (نبذة عن حياة مريم جميلة/ إعداد عمر فاروق حان) ص 7، 8، 9.

(5) – انظر: المودودي/ طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر، ص 330.

أشادوا بشأن المودودي[1]، وعلى الرغم من هذا فإنني لم أجد أجمع وأبلغ مما تحدّث عنه محمد البشير الابراهيمي قائلا فيه: «أصفه وصف العارف الذي قرأ وشاهد، فهو رجل لم تر عيناي كثيرا من مثله، بل لم أر مثله في خصائص امتاز بها عن علماء الإسلام في هذا العصر، منها الصلابة في الحق، والصبر على البلاء في سبيله، والعزوف عن مجاراة الحاكمين فضلا عن تملّقهم، وهو أفقه من رأيته أو سمعت به في باكستان والهند؛ في حقائق الإسلام تشريعا وتاريخا، واسع الإطلاع، دقيق الفهم»[2]، ثم يقول عن مؤلفاته بأنها: «كلّها في المواضيع الإسلامية الخطيرة؛ التي تقتضيها النهضة والتجديد»[3]، ويواصل الكلام عنه فيقول: «لقد كان يحمل بين جنبيه قلبا عامرا بالاهتمام بأحوال المسلمين، والأسى لحاضرهم، والإعجاب بماضيهم»[4].

إنّ باع المودودي في فهم المرجعية الإسلامية، حدا بالإبراهيمي أن يشهد له بأنّه: «أقدر رجل على وضع الدستور الإسلامي المنشود لباكستان، وأبرع عالم في انتزاع الدستور من القرآن والحديث، ومن المقاصد العامّة في التشريع الإسلامي والأصول المتّفق عليها بين الأمة.. وإنّه ليس رجل إقليم أو قطر، إنّما هو للمسلمين كلّهم»[5]، نعم! لقد تجاوز المودودي بفكره الحدود والسدود، وأصبح تراثه ملكا للمسلمين جميعا، فمن الميزات التي جعلته كذلك، يؤكّدها عبد الودود شلبي فيقول إنه: «نمط فريد في السلوك والفهم، ونموذج نادر في الثقافة وغزارة العلم»[6]. ويذكر لي أحد الأساتذة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة كان كثير الملازمة للشيخ محمد الغزالي، بأنّه حدث مرة أنْ التقى هذا الأخير رجلا؛ فأخذ يتكلّم معه عن المودودي بكلام فيه نيل من قدره، فنطق الغزالي وقال له: «يا هذا توقّف، ما هذا الذي تقول عن المودودي؟، إنّ الحديث عن المودودي من الدين»[7]، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ بالفعل على أنه لا يعرف قدر الرجال إلا الرجال !...

---

[1] – انظر: جيلاني / أبو الأعلى فكره ودعوته، من ص 1 إلى 196، وانظر ما كتبه التلمساني عمر / مقال: المودودي مجاهد فقده العالم الإسلامي، مجلة الدعوة، القاهرة، مصر، ع 42، ذو الحجة 1399هـ/ نوفمبر 1979م، من ص 4 إلى 6.

[2] – الإبراهيمي / عيون البصائر، ص 691.

[3] – المرجع نفسه، ص 692.

[4] – المرجع نفسه، ص 695.

[5] – المرجع نفسه، ص 695.

[6] – شلبي عبد الودود / العلامة المودودي في ذمة الله، مجلة الأزهر، القاهرة، مصر، مج 2، ج 10، ذو القعدة 1399هـ/ 1979م، ص 2243.

[7] – ذكر لي هذه الحادثة الأستاذ فريوي صالح – مدرس لمادة الترتيل – في السنة الدراسية 1995م/1996م.

ومن المؤكد أنّ هذه الشهادات السابقة، استمدّها أصحابها بالخصوص ممّا جاد به يراع الرجل من عميق ودقيق الأفكار المستوحاة من روح القرآن، والتي تخاطب العقل والقلب معا، وتكشف عن جوهر الإسلام بأسلوب مفعم بالحجج والبراهين، وإليك ما يقول يوسف القرضاوي عنه أيضا: «الأستاذ المودودي هو أحد أئمّة التجديد والدعوة الإسلامية في هذا العصر، وإنّ جهوده في الفكر والدعوة وغير ذلك جهود مشكورة، ومقدورة في العالم كلّه، ولقد بدأت قراءة رسائل الأستاذ المودودي منذ أكثر من ثلاثين سنة – أوّل ما ترجمت إلى اللغة العربية – وجدت فيها الفكر الإسلامي الصافي، وجدنا نحن أبناء دعوة الإخوان المسلمين– وتلاميذ حسن البنّا – فكرا يوافق فكرنا؛ في الدعوة إلى الإسلام المتكامل الشامل..، ولا أعتقد أنّ مسلما بصيرا خاليا من التعصب ينكر لبّ دعوة المودودي »[1]، ألا وهي الدعوة إلى إقامة نظام الإسلام في الأرض، وتطبيق شريعته، وتكوين جيل يسعى من أجل ذلك، بعد أن يماط اللثام عن حقيقة هذا الدين.

6 – آثاره:

لقد خلّف المودودي آثارا كثيرة، من الصعب أن تحصر في هذا البحث، ولذلك سأكتفي بالإشارة إلى مجموعة من الكتب؛ التي حوت الكثير مما جاد به يراعه، والتي يمكن أن تحيط في عمومها بالإطار العام لفكر الرجل وجهده التجديدي، وهي كما يلي:

1 – شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، 2 – الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، 3 – الدين القيم، 4 – الإسلام والجاهلية، 5 – موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، 6 – واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، 7 – ماهي القاديانية، 8 – تفهيم القرآن (6أجزاء)، 9 – شهادة الحقّ، 10– في محكمة العقل، 11– أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام، 12 – مبادئ الإسلام، 13 – القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان، 14 – تذكرة الدعاة، 15 – المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، 16– حقوق الزوجين، 18 – نحن والحضارة الغربية، 19 – بين الدعوة الإسلامية والرابطة القومية، 20 – الخلافة والملك، 21 – الحكومة الإسلامية،..

---

[1] – القرضاوي / قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، ط 2، مكتبة رحاب، الجزائر، 1410هـ/1990م، ص 200، 201، وانظر: شهادات وآراء أخرى في افتتاحية مجلة دعوة الحق، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، السنة 20، ع 9، شوال 1399هـ/ سبتمبر1979م، ص 65.

الفصل الأوّل: الأبعاد الفكرية للتجديد الإسلامي عند المودودي

المبحث الأول : فقه الإطار المرجعي الموجّه

المبحث الثاني : استيعاب الواقع الإنساني

المبحث الثالث : تحديد الموقف من الحضارة الغربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: فقه الإطار المرجعي الموجه

أولا : معالم منهجية في بيان ضرورة الوحي في التوجيه عند المودودي
1 – نقد أصول الفلسفة المادية
2 – نقد الأطر الوضعية المنشئة لأصول الفلسفات الحياتية
3 – نقد السجل التاريخي للتجارب الإنسانيـــة
4 – نقد إمكان التحضر من خلال الوحـــــي

ثانيا : التجديد من منطلق الأصالة

ثالثا : معالم العلاقة مع الإطار المرجعي الموجه
- الدين فهما وإجراء في فكر المودودي

1 – الدين في مستوى الفهم
2 – الدين في مستوى الإجراء
أ – العلاقة بالسجل التاريخي للتجارب الإنسانية
ب – العلاقة مع التراث الإسلامي
ج – جدلية العقل والنص
د – الموقف من الحضارة الغربية

رابعا : خصائص وآليات التعامل مع القرآن والسنة عند المودودي
1 – الخصائص
2 – الآليات

خامسا : أساليب المودودي في فهم القرآن
1 – أسلوب التلاوة الدائمة
2 – أسلوب الإجمال
3 – أسلوب التفصيل
4 – أسلوب التدقيق

سادسا : موقف المودودي من التاريخ الاسلامي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ الإطار[1] المرجعي لكلّ أمة هو مصدر مبادئها وقيمها؛ الذي ترجع إليه في توجّهاتها المعرفية والعقدية والسياسية والاقتصادية وغيرها، لتستعين به في ضبط مسارها الحضاري.

وعليه فهو «سنّة اجتماعية مضطردة في الحياة الإنسانية، اضطراد السنن الكونية في عالم الآفاق والأنفس»[2]، ولذلك فإنّ الفصل في الإطار الأحسن وتمييزه من بين الأطر والمذاهب القديمة والحديثة، من حيث الصحة والصلاحية للارتقاء بالواقع الإنساني؛ ارتقاء متوازنا يخدم المستويات الأساسية للبناء الحضاري، عنصر هامّ في العملية التغييرية الإصلاحية، إذ أنّ الفائدة المرجوة من الإطار المرجعي تتمثّل في التنظيم المتوازن لشعب الحياة الإنسانية.

ولاشكّ في أنّ العمل التجديدي الناجح، والهادف إلى الارتقاء بالإنسان في هذا العالم؛ ارتقاء معرفيا وسلوكيا وروحيا وعمرانيا، لابدّ وأن يؤسّس علىقاعدة متينة، تتمثّل في فقه وتمييز الإطار المرجعي الموجّه الذي يتضمّن المبادئ العامّة؛ التي تمكّن من التحكم في آليات عمل السنن المختلفة من خلال توظيفها توظيفا عقليا وفطريا. وأمّا إذا كان الإطار المرجعي الموجّه مبعدا في المسار الحضاري؛ فإنّه من دون ريب في أنّ أيّ مسيرة حضارية تبقى بكلّ أبعادها تتخبّط في السّلبيات الخطيرة، سواء تنجرّ من عدم اعتماد الإطار المرجعي الموجّه الضّابط للمعرفة والعقل والسلوك، أو من جرّاء فقدان الفقه والفهم له في حالة اعتماده.

ومن أجل الوقوف على كيفية فهم المودودي للإسلام، وكيف كان هذا الأخير أساس عمله التجديدي، كان لنا أن نحيط بدءا، بأهمّ المعالم المنهجية – في فكره – في بيان ضرورة الوحي في التوجيه، من أجل إعادة الثّقة إلى أفراد الأمّة في مرجعيتها، وكذلك ترشيد الفكر الآخر– الفكر غير المسلم – ومحاولة التأثير فيه.

---

(1) – يقال: «..كل ما أحاط بشيء، فهو أطرة وإطار..وكل شيء أحاط بشيء فهو إطار له»، ابن منظور / لسان العرب، مج1، (مادة أطر)، ص91، 92.

(2) – برغوث الطيب / مقال: إشكالية المنهج في جهدنا التجديدي المعاصر، مجلة الشريعة؛ الصادرة عن جمعية الإمام الشاطبي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع 4، 1994م، ص78.

أوّلا – معالم منهجية في بيان ضرورة الوحي في التّوجيه عند المودودي:

لقد اعتمد المودودي المعالم التّالية خلال اضطلاعه بمهمّة التجديد والبناء السليم للفكر – بدءا – لأنّ الساحة الفكرية هي ميدان الحوار الحضاري، والمعركة الحقيقية بين الإسلام وخصومه، وإغفال تلك المعالم، هو من الأسباب التي أدّت إلى حجب الرؤية والفهم لحقيقة الإسلام، فقد كان من المعالم التي وظّفها المودودي في بيان الضرورة الرئيسية لدور الوحي في التوجيه، من خلال الوقوف على المسائل التي لها يد في توجيه مجرى الحياة وتحديد غايتها العليا، ومقابلتها إلى منطق الفطرة والعقل والحقائق التاريخية مايلي:

1 – نقد أصول الفلسفة المادية:

لقد شكّلت الأصول التي ينبني عليها الفعل الحضاري – لأيّة أمّة من الأمم – محور اهتمام المودودي؛ من حيث تحليلها ونقدها لتوجيه الفكر الإنساني وتحديد الموقف الإيجابي الموضوعي منها، ومن ثمّ حصول التمييز بين الضابط منها وغير الضابط. فالحضارات تقام على القواسم التالية؛ بغضّ النظر عن مضامينها، وهي كما يقول المودودي: «1– تصوّر الحياة الدنيا، 2– غاية الحياة، 3– العقائد والأفكار الأساسية، 4 – تربية الأفراد، 5– النّظام الاجتماعي»[1]، إذ بهذه الأصول تتحدّد قيمة الفعل الحضاري من حيث ما يسري فيه من مضامين تسهم في تحقيق التوازن المتنامي للبشرية أو ارتدادها إلى الأسوأ، ففي ضوء تلك الأصول يسلك الوجود الإنساني الطريق نحو حضارة معينة، فدرجة صلاح حضارة أوفسادها متوقّف إلى حدّ كبير على ما تملك أصولها من مزايا وقيم تضبط الفعل الحضاري ضبطا صحيحا.

فالحضارات المادية في تصورّها للحياة الدّنيا – ومنزلة الإنسان في الكون – وهو الأصل الأوّل من أصولها، يرى أصحابها «أنّ هذا الكون قد حدث من نفسه؛ ليس له خالق وهوسائر في طريقه على قوانين معلومة، وليس من ورائه مدبّر»[2]، ومن الظاهر البيّن أنّ القرن الذي وصلت فيه هذه الحضارات المادية إلى قمّة الإلحاد، كان هو القرن الذي شهدت فيه أشعّة الإسلام خمودا كبيرا، وتكالبت أمم تلك الحضارات على دول المسلمين؛ كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فلمّا كان من أعظم الآثار أن راعت الغلبة السياسية عقول الكثيرين من أبناء الأمّة الإسلامية، فقد أدّى ذلك إلى تفاعلهم مع الفلسفات

---

[1] – المودودي / الحضارة الإسلامية – أسسها ومبادؤها – تعريب محمد عاصم الحدّاد – ط 2، دار العربية للنشر، بيروت، لبنان، 1390هـ / 1970م، ص 9.

[2] – المودودي / نحن والحضارة الغربية، د ط، الدار السعودية للنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/ 1984م، ص22.

المادّية تفاعل التّلميذ المتلقّي مع أستاذه لكن بعقلية منهزمة، فقد أقبل كثير من المسلمين في الهند وغيرها على «التّعليم الغربي ونشأوا في بيئة الحضارة الغربية، فكان من نتيجة ذلك ما يتقاضاه منطق الأشياء؛ وهو أنّهم افتقدوا قوّة النقد والتمييز، واعتبروا كلّ ما تعلّموه من الغرب مقياس الصحة والصواب، ثمّ راحوا ينتقدون الإسلام بهذا المقياس، مع علمهم الناقص ونظرهم الملوّن، فكلّ ما وجدوا فيه اختلافا بين الإسلام والغرب، اعتبروا الإسلام هو على الخطإ في بابه، وأقبلوا على مبادئه.. يحرّفونها عن وجهها ويستبدلون بها مبادئ أخرى»[1]، إلاّ أنّ المودودي يرى أنّ الأساس الذي بنيت عليه هذه الحضارة فاسد، على الرّغم من كلّ ما حقّقته من إنجازات رائعة في ميدان التقدم العلمي في العصر الحديث، فإنّها مازالت تشهد على ذلك الأمراض الخفية التي تنخر في جسمها، والتي يرى أنّ سببها الحقيقي هو فساد أصلها وجذرها.

ونظرا لما جرّته تلك الحضارة من آلام على نفسها، فإنها مازالت تتقلّب في علاج الأمراض دون إدراك أنّ الفساد اللاحق بها كما يقول المودودي: «كلّه في أصلها وجذرها»[2]، وعلى هذا جاء اهتمام المودودي بإبراز خطأ هذا الأصل والجذر وخطأ غيره من الأصول في الحضارات، التي تغلّب الجانب المادّي على الجانب الروحي، حتّى أضحى هذا الأخير ملغى تماما؛ كما هو الحال في واقع الحضارة الغربية اليوم، ذلك لأنّ تصوّر تلك الحضارات للكون والإنسان تصوّر غير صائب، ويكفي في هذا البحث إعطاء معالم الدليل على ذلك من خلال التعرّض بالدراسة والتحليل للأصل الثاني في الحضارات المادّية وهو غايتها في الحياة.

فإذا أخذنا هذا الأصل الثاني فهي «قد عرضت على أتباعها التفوّق والترفّع كغاية لهم مشتركة، وهذه الغاية تتركّب من أجزاء أهمّها: طلب الغلبة والسطوة السياسية؛ أي الرغبة في التفوّق على سائر أمم الأرض وشعوبها في الثروة وكثرة الأموال»[3]، وبصرف النظر عن وسائل ذلك، فالمنظّرون لتلك الغلبة والسطوة؛ جميع خططهم مبنية على مبادئ السياسة الميكافيلية، أمّا الجزء الآخر في تلك الغاية؛ فهو «الرّغبة في سبق أمم الأرض وشعوبها في مظاهر التقدم العمراني باعتبار العلوم والفنون والآداب، أو

---

(1) – المصدر السابق، ص39، 40.

(2) – المصدر نفسه، ص44.

(3) – المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 54.

باعتبار العظمة والأبّهة في آثار المدنية والحضارة»[1]، ومن الواضح أنّ الحضارة الغربية في العصر الحديث قد تمثّلت تلك الرغبة، على أبرز مستوى ولا تزال كذلك.

غير أنّ الأمر الجدير بالذكر هو أنّ تحديد الغاية بهذه الشاكلة من المسلمّ به عقليا أنّه ينافي غاية الفطرة الإنسانية، وهي الطمأنينة والأمن، ذلك لأنّه ليس في الدّنيا أمّة واحدة فقط تهدف إلى غاية الترفّع والارتقاء بنفسها، بل توجد عدّة أمم في زمن واحد تروم كلّها هذه الغلبة، فترى كلّ واحدة منها تتّخذ من هذه الغاية العامل الذي يبّرر الوسيلة، الشيء الذي يؤدّي إلى اصطدام في المصالح، فيظهر التضادّ ويعيش الإنسان – فردا وشعبا – في خضم الهموم والصراعات، هذا ما يتنافى مع غاية الإنسان الفطرية الأصلية[2]، وما حدث على الساحة العالمية من قبل، وما يحدث اليوم يكفي كدليل شاهد على ذلك، الأمر الذي يثبت أنّ غاية الحضارات غير الدينية غاية عنصرية تعمل على تجزئة الوحدة الإنسانية، وهذا ما يشهد على أنّ تصوّر أصحابها عن ماهية الإنسان تصوّر غير صائب،كما أنّ رباط الأخوة الإنسانية عندهم ليس له أدنى اعتبار إلا في مساحة عنصرية معيّنة، ممّا ينفي وجود أدنى انسجام مع بني البشر في المستوى العام، ومن الطبيعي جدّا أنّ العلاقة مع باقي أجزاء الكون – حسب هذا التّصور للحياة الدنيا – لا تكون علاقة توافق وتناغم وتسخير وإفادة لبني البشر كلّهم، بل ستكون عاقبتها دمارا وهلاكا، وما الفساد والإفساد الذي يمارسه المحتلّون لبلدان الغير، لشاهد بسيط من الشواهد الكثيرة على أنّ ذلك التصوّر للحياة تصوّر مدخول.

ومن هنا يجرّنا الحديث إلى الجزم بأنّ كلا الأصلين للفلسفات المادية – المتمثّلين في تلك الغاية والتّصوّر المادّي للحياة – باطلين هذا من جهة، ولو اتّجهنا إلى الحديث عن الأصل الثالث؛ فالمودودي يرى أنّ «الأفكار الأساسية أو العقائد التي تتمثّل في جملة من المبادئ التي تأخذ مستقرّها في نفوس تلك الحضارات، وهي التي تشكّل لديهم أساس إيمانهم، هي مبادئ دنيوية محضة»[3] وهي إعطاء القدسية لقومياتها ولقوانينها الخاصّة، بالإضافة إلى قدسية الهوى، ويأتي تقديس العلم والعقل في أعلى المراتب.

---

(1) – المصدر السابق، ص 54.

(2) – انظر: المصدر نفسه، ص 55.

(3) – المصدر نفسه، ص 99.

ففيما يخصّ عنصر القومية فإنّه لا يعطى في حسابه للبعد الروحي أدنى اعتبار، فالمقدّسون لها لا يكترثون لإزهاق أرواح كثيرة من أجل تحقيق غاية الغلبة، والتّحكّم في رقاب شعوب عديدة، والحقّ يظهر جليّا أنّه يكون - بهذا الحال - الهوى هو الحكم والمتّبع، أكثر من إخضاع الأمور للعقل الذي يرفض هذا المنطق، فالمفاسد والمعايب التي تحيط بفكرة القومية؛ هي من الوضوح حيث لا يحتاج لبيانها كلام كثير، بل لا حاجة لفهمها إلى بحث أو كلام أصلا لمن كان يرى بعقل سليم، فعيوبها قد جاوزت حدود النظريات والأفكار إلى حدود المشاهدات والتجارب الحسيّة، وما يظهر لنا اليوم وما ظهر منذ أمد قريب على أرض الواقع ترجمة عملية لتلك العيوب؛ فما تفعله دولة الولايات المتحدة التي تحتلّ الصدارة - حسب زعمها - في النظام الدّولي الجديد؛ من حيث إرادة تثبيتها لدرجة الغلبة السياسية، والرقّي المادّي على حساب اضطهاد شعوب لدليل كاف، وما حدث في ملجأ العامرية العراقي- منذ سنوات - لأبسط مثال على الظلم الذي ينجرّ عن تقديس مبدأ القومية.

أمّا إذا حاولنا نقد مبدأ "القانون" الذي تتّخذه الحضارات المادّية، مبدأ أساسيا يلزم الأفراد «من أجل المحافظة على نظامهم الاجتماعي» [1]، فالقول فيه مبني على الكلام السابق أي حول القومية والهوى، فإذا كان هذا العقل يكرّس للعنصرية والهوى، فلابدّ أن يفهم في أصل طبيعته؛ أنّه آلة غير عاصمة من الزلل مادام لا يضبطه أيّ ضابط خلقي، فالقانون الذي هو نتاج هذا العقل، لايقوم في الأصل على أساس خلقي حتى إذا سلمنا أنّه يحاول أن يقوّم سلوك أفراد الأمّة الواحدة فإنّه في الحقيقة «ليس من وظيفته أن ينشئ الوازع الخلقي في قلوب الناس، ويقيم لهم ميزانا صالحا بمعنى الكلمة، ولا فيه من القوة ما يستطيع أن يحافظ به على الأخلاق في حياتهم الشخصية والاجتماعية، لأنّ دائرة عمله وتأثيره وسلطانه ضيّقة»[2]، إذ أنّه غني عن البيان أنّ قيدا من القيود الخلقية، إذا ما أصبح عامّة الناس يرون فيه رأيا مخالفا لحرياتهم، «فإنّ رأيهم العام لابدّ أن يرغم القانون على التخفيف من وطأته عليهم، وهكذا فإنّ الأخلاق لا تلبث أن تتخلّى عن كلّ قيودها شيئا فشيئا»[3]؛ فالأخلاق خاضعة بهذا المنطق إلى قانون الأغلبية، وهي بذلك قابلة لتغيّرها في أيّ وقت، وما هو مشاهد اليوم من الانحلال الخلقي الذي يتزايد حينا بعد حين لاسيما الذي يروّج له عن طريق عروض الأزياء الفاضحة، وأفلام الجنس وغيرها مع تزايد آثاره

---

[1] - المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص99.

[2] - المصدر نفسه، ص 100.

[3] - المصدر نفسه، ص 100، 101.

المهلكة، لم يمكن تداركه بوفرة المال، ولا بتدابير العقل والعلم، ولا بسطوة الحكومة، ولا بقوة الوسائل المادّية، وليس أدلّ على ذلك من استشراء داء فقدان المناعة الذي يعدّ من الترجمات الواقعية لأثر اختلال الضوابط الخلقية، لاسيما في المجتمعات الغربية موطن الحضارة الماديّة.

وهكذا يمكن القول بأنّه مادامت الأفكار، التي يتبعها أفراد تلك الحضارات تدور في دائرة القومية، والقانون والهوى والعلم وكذا العقل، وهي في الواقع تهدّد توازن وأمن البشرية - وليس أمن بعض أفرادها فقط - فإنّ هذا كلّه إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ التصور للكون بما فيه الإنسان، وتحديد الغاية من الحياة، وكذلك الأفكار الأساسية التي يتّبعها أفراد تلك الحضارات ليس لها معيار ضابط، يضمن توافق هذه الأصول الثلاثة مع وحدة الفطرة الإنسانية، فهي إمّا تنظر إلى الإنسان من حيث انتماؤه العرقي، أو الإقليمي أو السياسي أو القومي، وهذا أمر يتنافى مع وحدة الفطرة الإنسانية وبنيتها المشتركة مادّة وروحا.

وخلاصة القول أنّ مبنى هذه الأصول، مبنى غير صحيح وإن ادّعي فيه أنّ أساسه عقلي، ولذا يقول أحد المفكّرين الذين عايشوا الحضارة المعاصرة بعمق: «إنّ الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب - لأنّها لا تلائمنا -؛ فقد أنشئت دون معرفة بطبيعتنا الحقيقية، إذ أنّها تولّدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرّغم من أنّها أنشئت بمجهوداتنا، إلاّ أنّها غير صالحة لحجمنا وشكلنا»[1]، ويضيف هذا المفكّر الغربي مشيرا إلى آثار بالغة في السّوء خلّفتها تلك الحضارة قائلا: «إنّ الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية، أعظم نموّ وتقدّم هي على وجه الدقّة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها ولكنّها لا تدرك ذلك، إذ ليس هناك ما يحميها من الظروف العدائية، التي شيّدها العلم حولها..، وحقيقة الأمر أنّ مدنيتها مثل المدنيات التي سبقتها؛ أوجدت أحوالا معيّنة للحياة؛ من شأنها أن تجعل الحياة نفسها مستحيلة، .. إنّ القلق والهموم التي يعاني منها سكان المدن العصرية تتولّد من نظمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية..»[2]، فحينما تكون القوّة - في مسار النّظم الحياتية - للهوى، فإنّ هذا الأخير هو المتّبع، إذ القانون الذي هو خارج من رحم العقل جنين، وحين يخرج سيتكيّف حسب البيئة النّفسية والماديّة التي سينشأ فيها، فإن أريد تحويره فسيحوّر حسب الميول الخاضعة لمنطق الأغلبية، ..

---

(1) - ألكسيس كاريل / الإنسان ذلك المجهول - تعريب شفيق أسعد فريد - د ط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، د ت، ص 38.

(2) - المرجع نفسه، ص 44.

وأمّا الناظر لتقديس القومية بعين العقل السليم، فسيجزم ببطلانه فطرة وعلما وعقلا[1]، ذلك لأنّ تراكيب بني البشر واحد -كما سبق ذكره - والفوارق الفطرية ما هي إلاّ نتيجة لطابع البيئة الجغرافية، وكذلك نتيجة المناخ وعامل الوراثة.

وهكذا ما دامت الأصول السابقة لا تشتمل على مركز ثقل أو قوّة جاذبة من طبيعتها أن تضبطها، فلا يمكن أن يتحقّق بها حفظ الجماعة الإنسانية وتوازنها على الأرض، ومن ثمّ لن يكون أيضا ضمان لتوازن الكون مستقبلا، مثال ذلك الجسم الذي مركز ثقله ضعيف جدا، بالنسبة لقوة الجاذبية الأرضية، فإنّه لا يلبث في مكان معين، إذا ما حدثت تغيرات جوّية، ذلك لأنّ آثار العواصف أو الأمطار أو الرياح والسيول، ستجرفه أو ترمي به في مكان سحيق.

وأمّا فيما يتعلّق بالأصلين الرابع والخامس؛ فإنّ أولاهما – وهو الخاصّ بتربية الأفراد – نتيجة فقدان الأصول السابقة للقوّة الجاذبة، التي تنظّم الوجود الإنساني في بعده المعرفي وكذا الروحي، وأيضا السّلوكي وكذلك العمراني، وما دام الأفراد لا يتربّون على أساس وازع داخلي، والقانون ذاته ليس له سلطة الضبط الموجّه – ولو بأدنى اعتبار- وبخاصّة في مجال الأخلاق؛ فلا شكّ أنّه لن يتحقّق لهم التّوازن المطلوب، وبالتّالي فإنّ التّربية في تلك الحضارات مفقودة من العمق، وكذلك النظام الاجتماعي الذي يشكّل عنصرا هاما في بنية الحضارات؛ فهو في الحضارات المادية -كما سبقت الإشارة إليه- محكوم بالقانون؛ الذي هو ذاته غير خاضع لنظام دقيق ومضبوط، بل يتقلّب حسب رأي الأغلبية، وهكذا يبقى النظام الاجتماعي في تأرجح دائم، الشّيء الذي يستدعي وجود الفوضى في إصدار الأحكام من حين لآخر على غير أساس متين، وعدم الالتزام الخلقي، ومن ثمّة عدم الأمن والاستقرار النّفسي من مرحلة إلى أخرى.

2 – نقد الأطر الوضعية المنشئة لأصول الفلسفات المادية:

إنّ بعض المجتمعات البشرية أفرطت في الاعتراف ببعض الحقائق المتعلّقة بالفطرة الإنسانية، وفرّطت في بعضها الآخر، حيث لم تقف على أسرارها الضّابطة، وكانت النّتيجة كما يقول المودودي: «أنّ نظم الحياة التي اختارتها بين حين وآخر، جاءت عادلة عن الطّريق القويم، متثنّية محجّة العدل والصواب،

---

(1) – انظر زيادة تفصيل: المودودي / بين الدعوة القومية والرّابطة الإسلامية – تعريب خليل أحمد الحامدي – ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج 3، د ط، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت، من ص 11 إلى 25.

فرفضتها الإنسانية بعدما اختبرتها ووجدتها مائلة عن الجادّة المستقيمة، لتحلّ محلّها نظم أخرى مثلها»[1]. ولازالت هذه الأخيرة بعيدة عن تحقيق الأمن والتّوازن العالمي لحد الآن.

وعلى هذا فإنّ الذي يخرج البشرية من أزماتها الفكرية، لابدّ أن يكون نظام حياة مبني على مبادئ عالمية وقواعد ثابتة؛ يخدم الوحدة الإنسانية ويخدم الأصول الضابطة للفكر الإنساني، تجاه مسائل الكون، ويضع الخطوط العريضة لفلسفة الحياة البشرية، ويستجيب للمتطلّبات الفطرية استجابة منطقية، تضمن للأفراد التوازن والأمن والطمأنينة، ولا شكّ في أنّ هذا النظام لا يمكن أن يتأتّى للبشرية إلاّ إذا كان على علم بحقيقتها، وعلى معرفة تامّة بجميع الحقائق المتصلة بها، بحيث يتمكّن الإنسان من خلاله مسايرة أوضاع الحياة، والتكيّف مع معضلاتها دون تعثر أو تلعثم[2]، ومن غير البديهي أن يعمل مثل هذا النظام على تلقين كل فرد ما يجب أن يقوم به في كلّ وقت من حياته، أو يعطيه تفاصيل عمله لأنّه بهذا لا تكون أيّة فائدة إطلاقا من وجود عقله، وإنّما من شأن ذلك النظام – كما سبق ذكره – أن يضع الخطوط العريضة للإنسان لضمان عدم التخبط في مساره الحياتي العام، وتحقيق الاتزان اللاّئق والمرام من خلال ما يبيّنه له من معالم سننية؛ في شؤونه الفردية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها.

وفي هذا الإطار يضيف المودودي قائلا: «والذي لا يختلف فيه اثنان، أنّ الوسائل التي يمتلكها الإنسان لاستنباط دينه أو منهاج حياته تنحصر في أربع: الأولى "الهوى أو الشهوة النفسانية"، والثانية "العقل"، والثالثة التّجربة والمشاهدة"، ورابعة الأربع"السّجلّ التاريخي للتجارب الماضية"»[3]، فهذه الوسائل في حقيقتها أطر وضعية بإمكان البشر أن يستعينوا بها في تنهيج شعب الحياة، لكن يقول المودودي: «والذي هداني إليه البحث والتحقيق؛ بعدما صرفت في تحقيق المسألة جزءا غير يسير من عمري فقتلتها بحثا؛ أنّ هذه الوسائل ما كانت لتساعد في إيجاد "الدّين" ووضعه أصلا، أمّا إذا جاء ذلك الدين من عند غير البشر هداية لهم وإرشادا إلى طرق الخير والسداد، فإنّ هذه الوسائل تستطيع أن تساعد الإنسان وتعينه في فهمه ومعرفة قدره وإدراك حقيقته، وتشكيل نظم الحياة حينا بعد حين وفق مقتضاه»[4]، إذ الهوى ليس وسيلة سليمة لتوجيه البشر توجيها سديدا؛ ذلك لما فيها من تغيّرات وتبدّلات، فكما يقول المودودي:

---

[1] – المودودي / الدين القيم، د ط، شركة الشهاب، الجزائر، د ت، ص 20، 21.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 21، 22.

[3] – المصدر نفسه، ص 26.

[4] – المصدر نفسه، ص 26.

«ولعمر الحق إنّها أضلّت العقل والعلم في كثير من الأحيان، فكيف يرجى منها أن تتولّى الهداية بنفسها وتأخذ زمامها بيد منفردة.. أمّا"المسائل النّهائية" (Ultimate problems) ؛ كماهية الحياة البشرية وغايتها ومآلها، فلا يمكن أن يكون "الهوى" أو المشيئة الإنسانية عونا بحال من الأحوال في حلّها وفكّ معضلاتها»[1]، وأمّا العقل فإنّه لا جدال في أهمّيته ومكانته في الحياة البشرية، غير أنّه يؤدّي وظيفته تبعا لما تزوّده به الحواس، فهذه الحقيقة أمر فطري؛ ذلك «لأنّها إن زوّدته بالمواد الخاطئة؛ جاءت أحكامه خاطئة، وإن زوّدته بالمواد النّاقصة؛ جاءت أحكامه ناقصة، وأمّا الأمور التي لا تزوّده فيها الحواس بشيء، فإنّ العقل إن كان يعرف نفسه، فلا يجترئ على القطع بشيء في تلك الأمور»[2]، فكذلك لايمكن لهذا العقل أن يضع بنفسه أصول الفلسفة الحياتية، لأنّه لا يملك الحقائق الكلّية عن الحياة، فهو محدود بمحدودية ما تزوّده به الحواس من مواد، ولذلك كان ماتوصّل إليه البشر من مبادئ وقواعد؛ هي في الحقيقة مبنية على نظر جزئي، والكلّ لايقاس على الجزء في جميع الأحوال.

أمّا الوسيلة الثالثة التي شكّلت إطار حركة الكثير من الأفراد والجماعات، وهو ما يتمثّل الآن في الأساس الذي بنيت عليه الحضارة المادّية، والمقصود به العلم الذي يحصل بالمشاهدة والتجربة، يقول المودودي عنه: «لست ممن يزدرونه أو لا يعطونه قسطه من الأهمّية والخطورة.. والذي له معرفة بحقيقة العلم الإنساني، لا يسعه إلاّ الاعتراف بأنّه لا سبيل لهذا العلم إلى استكناه "المسائل النّهائية"، واستجلاء حقيقتها، لأنّ الإنسان لا يملك شيئا من الوسائل التي ترشده وتوصله إليها، فإنّه لا يقدر أن يشاهد بأمّ عينيه حقيقة تلك المسائل وكنهها، وكذلك لا يمكن أن يرى فيها رأيا أو يقطع بشيء؛ يصح عليه إطلاق "العلم" مستدلا بالأشياء التي تأتي تحت المشاهدة وتدخل في باب التجربة»[3]، ويضاف إلى هذا أيضا أنّه على الرّغم من أنّ العلم البشري استطاع أن يرتقي بالإنسان ماديّا، غير أنّه في المستوى العام لم يمكّنه من إقامة الحدود الضابطة لإحداث التوازن البشري وتحقيق غاية الأمن لجميع الأفراد، وما وجود الحروب الطاحنة التي تمثّلت في الحربين العالميتين والحلقات الاستعمارية التي توالت على البلدان الضعيفة إلاّ شاهد على ما ذهب إليه المودودي.

---

(1) – المصدر السابق، ص 27.

(2) – المصدر نفسه، ص 28.

(3) – المصدر نفسه، ص 29، 30.

أمّا إمكان القول بأنّه سيتأتّى للعلم البشري لاحقا بوسائله الآلية، أن تحصل لـــه الإحاطـــة الشـــاملة بمختلف القوانين الفطرية – التي يخضع لها الإنسان – ويصل إلى تحصيل العلـــوم ذات الصّلـــة بالحيـــاة الإنسانية، فتوضع في نسق يخدم هذه الحياة البشرية، ومن ثمّ يمكن عن طريقها تحديد القيم الخلقية وأصول المدنية؛ فهذا الأمر لم يتحقّق، ولن يكون للإنسانية مغنم إذا افترض أنّه سيتحقّق قبل انقضاء العالم بيوم أو ساعات[1].

وأمّا التراث الإنساني الحاوي لمختلف التجارب وصنوف الأفكار، فهو الذي يفترض– أيضـــا – أن يتمخّض عنه إطار مرجعي يوجّه الإنسانية، وهو ما يسمّيه المودودي: «سجّل الإنســـانية، أو السّـــجّل التاريخي للتجارب الإنسانية الماضية.. ما أنا بالذي يجحد حسناته ومنافعه، وينكر ما له مـــن الخطـــورة والأهمّية، ولكن الذي أراه وأجزم به؛ .. إذا تدبّرتم المسألة وأمعنتم فيها، أنّ هذا أيضا لا يكفي للقيـــام بمهمّة وضع"الدّين"»[2]؛ إذ لا يمكن لأيّ مجموعة من الأذهان أن تستعين بالسجلّ التاريخي في وضعـــه، ذلك لأنّ الأهواء ستتقاذفها في تحرّي الموضوعية وتحديد التجربة الأنسب، وحتّى إذا تمّ «حصـــر ذلـــك السجلّ في دائرة من الدّوائر الزّمنية، وتمّت الانطلاقة منها، فالذين يقدّر لهم أن يعيشوا بعد ذلك اليـــوم المحدود، يكونون سعداء مغتبطين، وأمّا الذين خلوا قبل ذلك، فبئس المصير مصيرهم»[3].

ولا شكّ في أنّ الذي يريد الاستعانة بالسجلّ التاريخي؛ عليه أن يلتزم في بحثه بقاعدة هامة تتمثّـــل في دقّة التوثيق للوصول إلى مصداقية ما في ذلك السجلّ، وهذا المعلم من أهمّ المحاور الـــتي ركّـــز عليـــها المودودي من أجل بيان المتطلّبات العقلية والعلمية والتاريخية لضرورة الوحي إطـــارا مرجعيـــا موجّـــها للإنسانية، وهذا ما سيحويه العنصر الموالي.

3 – نقد السجل التاريخي للتجارب الإنسانية:

من المعلوم أنّ التجارب الإنسانية المتنوّعة التي حواها السجلّ التاريخي عبر العصور، لم يكن بمقدورهـــا وضع المبادئ العامة التي توجّه طاقات الإنسان وغرائزه، وترتقي بفكره وسلوكه نحو الهدف الذي ينشـــده الدين، كما أن النظريات التي رسمها فكر مشاهير الفلاسفة كأفلاطون في جمهوريته، وأرسطو في مدينتـــه

---

[1] – انظر: المصدر السابق، ص 30، 31.

[2] – المصدر نفسه، ص 31.

[3] – المصدر نفسه، ص 31، 32.

الفاضلة [1]، فإنّها بقيت أيضا في إطار المثال، و لم توضع على محكّ الواقع الإنساني. وأمّا بالنّسبة للكتب السماوية – عدا القرآن الكريم – فيقول عنها المودودي بأنّها: «لا توجد اليوم أصلا، أمّا التي توجد منها، فقد اختلط فيها الكلام الإنساني مع الكلام الإلهي، واتّحد فيها الهوى مع الضلال والحق مع البلطل لفظا ومعنى، و لم يحتفظ أي منها بمعانيه الأصلية – سوى القرآن – .. وهي وإن كانت لا تخلو من مبادئ راشدة وقوانين صحيحة لإصلاح أخلاق الإنسان وأعماله وعاداته وخصاله، فإنّه ليس منها كتاب واحد جامع للحسنات والخيرات والفضائل من جملة نواحيها، أو فيها بيان شاف للحق كلّه يستطيع أن يتولى إرشاد الإنسان وتوجيهه بأكمل صحة وأوفر طمأنينة في كلّ شعب الحياة»[2]، أمّا القرآن الذي هو أساس الفلسفة الإسلامية في الحياة، فقد تكفّل الله عزّ وجلّ بحفظه بأن هيّأ له الأجيال المسلمة التي تلقّته تواترا – سماعا وكتابة – وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون**﴾[3] ، وهكذا وصل إلينا القرآن تامّا في شكله ومضمونه وجامعا بين دفّتيه أصول الكتب السابقة، ومهيمنا عليها وفي هذا الإطار يقول المودودي – مؤكّدا –: «ليس في تاريخ الإنسانية شيء أصح وأصدق من القول؛ بأنّ القرآن الذي معنا الآن هو بعينه الذي أتى به محمد– صلّى الله عليه وسلّم – إلى العالم»[4]، ولقد تمّ لهذا الكتاب الحفظ في الصدور الكثيرة، بالإضافة إلى الحفظ المسطور، غير أنّ التساؤل الذي يعرض هنا؛ هل صلح مجتمع إنساني معيّن ضمن توجيهات هذا الكتاب؟ وهل حقّق النموذج العملي الواقعي، الذي يمكن أن تسترشد به الإنسانية وتنصلح وفقه في توجّهاتها العقدية والرّوحية والسلوكية والعمرانية ؟، يمكن أن تستحضر شهادة التاريخ والأمم، وهوما سنعرض له– بايجاز– ضمن العنصر الموالي:

4 – نقد إمكان التحضّر في إطار الوحي:

لقد تجسّدت الصورة العملية لانبثاق حضارة على أرض الواقع، في إطار الوحي خلال زمن النّبوة

---

(1) – كذلك القديس أغسطين -AUGUSTINE SAINT– (354 م – 430 م) في كتابه " مدينة الله " الذي حوى أفكاره حول المجتمع، انظر في هذا: الخطيب محمّد عودة / المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنّظم البشرية – ط5، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1406هـ / 1984م من ص10 إلى 24.

(2) – المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 210، 211، وانظر للاستزادة: المودودي / رسالة سيرة النبي، ط3، دار القرآن الكريم للنشر، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1984م، من ص 10 إلى 24.

(3) – الحجر / 9.

(4) – المودودي / تفهيم القرآن – تعريب أحمد إدريس – ج1، ط2، د ن، 1981م، ص 21، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / رسالة سيرة النبي، ص24.

الخاتمة والخلافة الرّاشدة، ممّا جعل هذه المرحلة تمثّل المعيار والنموذج الذي يعود إليه المسلمون على قدر كبير؛ دون سواه من مراحل التاريخ الإسلامي الذي تعرّضت خلالها مسيرة الأمّة لسنن التدافع الحضاري وعوامل الهزيمة والضعف أو عوامل القوّة والنصر. فالتجربة النموذجية التي يشهد لها تاريخ البشرية وحاضرها؛ هي تلك التي تحقّقت منذ أكثرمن أربعة عشر قرنا، بقيادة النّبي – صلّى الله عليه وسلّم – والخلفاء الرّاشدين من بعده. وقد استمرّ التنزيل الواقعي للإسلام بعد ذلك طيلة قرون عديدة ولا ينكر هذا إلى جاحد، وعلى الرّغم من فقدانها لبعض الجوانب التي طبعت المرحلة النموذجية، إلاّ أنّها استطاعت أن تؤسّس حضارة إنسانية انفتحت عليها مختلف الحضارات، ونهلت منها صنوف الخبرات والعلوم لا سيما الحضارة الغربية المعاصرة.

فلا شكّ أنّ هذا بمثابة الردّ القاطع على الذين يشكّكون في صلاحية الإسلام على إحداث التّغيير الحضاري بالتناغم مع قيم الوحي، والتاريخ يشهد بثقل تلك التجارب وعلى رأسها التجربة الراشدة بعد عهد النّبوة، إذ لم تكن العناصر البشرية آنذاك مجتمعة إلاّ على الإسلام، و لم تفرّق بينها عناصر الدّم والأرض واللّون واللّغة، فمنها سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي؛ وإنّما شكّلت فيما بينها بفضل الإسلام كتلة بشرية متّزنة[1] لذلك يقول المودودي: «إنّ عصر الخلافة الراشدة؛ كان وسيظلّ نبراسا مضيئا يولّي الفقهاء والمحدّثون وكلّ المسلمين الصادقين وجوههم شطره، كما سيبقى معيارا وميزانا لنظام الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي والاجتماعي، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها»[2]، ويذكر الشّيخ محمد الغزالي «أنّ أستاذ الفلسفة بجامعة "هارفرد"– المسمى "هوكنج" الأمريكي – في كتابه "روح السياسة العالمية"؛ قال: « إنّي أشعر بأنّي على حقّ حين أقرّر أنّ في الشّريعة الإسلامية كلّ المبادئ اللاّزمة للنهوض»[3].

لقد كانت البشرية وما تزال بتنكّبها عن طريق الوحي وتوجيهاته ورشة لتجارب ومحاولات فاشلة، و لم يكن المسلمون في الأزمنة الأخيرة بمعزل عن تلك الجهود غير الموجّهة والمرشّدة، فكم جنت بلدانهم

---

[1] – انظر: المودودي / الحكومة الإسلامية – تعريب أحمد إدريس – د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1986م، ص289، والنّدوي أبو الحسن عليّ الحسني / ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 10، مكتبة رحاب، الجزائر، 1987م، ص 110.

[2] – المودودي / الحكومة الإسلامية، ص408، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / الخلافة والملك – تعريب أحمد إدريس – د ط، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص62، والمودودي / نظرية الإسلام الخلقية – تعريب محمّد كاظم سبّاق – د ط، مكتبة الشّباب المسلم، دمشق، سوريا، د ت، ص 54.

[3] – الغزالي محمّد / هذا ديننا، د ط، دار الكتب، الجزائر العاصمة، الجزائر، د ت، ص 276.

من الحلول المستوردة الكثير من الويلات والمآسي، وعلى الرّغم من ذلك ما تزال مهبطا لنفايات أفكار الغير مع أنّها لم تحقّق التقدم المنشود لأصحابها، وقد زادت في تكريس تبعيتهم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

فمن خلال ما سبق ضمن المعالم المنهجية، في بيان الوحي لضرورة التوجيه في فكر المودودي، يأتي تأكيده على أنّه لا يمكن أن يتمّ أيّ انطلاق في التّجديد الحضاري إلاّ بالعودة إلى هذه القاعدة الهامّة المتمثّلة في الوحي لاستلهام التوجيه الحقيقي، من أجل إعادة إحداث الاتزان في مسار الأمّة تسديدا وترشيدا، والتأثير الإيجابي في الواقع الإنساني، وذلك ما سيأتي تفصيله فيمايلي:

ثانيا – التّجديد من منطلق الأصالة:

لقد كان الإسلام الأساس الهامّ الذي قامت عليه جميع محاولات الأئمّة والدعاة والمجدّدين، لتمكين الأمّة من استرجاع مكانتها الحضارية، فقد كان فقههم لضرورة العودة إلى الأصول الصحيحة فقها عميقا، وكان فهمهم لإلزامية حاكمية الكتاب والخاتمية في النّبوة والرّسالة، فهما مؤسّسا على الاقتناع بقصور الفكر الإنساني في التوجيه، هذا الذي تؤكّده مضاعفات الاختلال الكبير بين الواقع الإنساني والهدي الإلهي، ومن هنا كان المعلم المشترك بين دعوات المجددين الجهاد الدّاعي إلى التجديد الرّوحي والاجتماعي في العالم الإسلامي، ذلك الذي خطّ طريقه تقيّ الدّين بن تيمية(661هـ/1262م – 728هـ/1327م)[1]، وقبله الإمام أبو حامد الغزالي (450 هـ/1058م – 505هـ/1111م) وغيرهما.. وإلى الهدف ذاته سار المودودي مؤكّدا: «أنّ الإسلام ليس مجرد مجموعة من العقائد الكلامية، وجملة من المناسك والشعائر، كما يفهم من الدين في هذه الأيام، بل الحق أنّه نظام كلّي شامل، يريد أن يقضي على سائر النظم الباطلة الجائرة الجارية في العالم، ويقطع دابرها ويستبدل بها نظاما صالحا ومنهاجا معتدلا، يرى أنّه خير للإنسانية من النّظم الأخرى، وأنّ فيه نجاة للجنس البشري من أدواء الشّر والطّغيان»[2].

إنّ الفهم الخاطئ للدّين منذ قرون عديدة من الزّمن، والذي ألبس الأمة ليلا من التخلف المفزع، لايكون القضاء عليه، بإحياء أشكال التّديّن القديمة، بل بالسعي الشامل والمتكامل، لتفجّر الطّاقات

---

(1) – انظر: بن نبي مالك / وجهة العالم الإسلامي- تعريب عبد الصبور شاهين – ط 5، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1406هـ/ 1986م، ص 49.

(2) – المودودي / الجهاد في سبيل الله – ضمن مجموعة – د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 31.

الفكرية المبدعة من أجل إعلاء كلمة الإسلام وإقامة نظامه، وعليه فإنّ إعادة الوظيفة الإحيائية للدّين في واقع الأمّة العليل تتّصل - عند المودودي - بجملة من المداخل، خلاصتها: تشخيص أمراض البيئة الاجتماعية، وتحرّي موقف الإسلام منها، ثّم السّعي لإصلاح المنظومة الفكرية المتّصلة بجميع المستويات، مع التّركيز على الناحية الأكثر اختلالا، ثم محاولة الإصلاح العملي عبر تكوين الطليعة القيادية، التي تضطلع بتسيير أعباء النّظام الإسلامي، مع الرّبط بين الأصالة والمعاصرة؛ بأن يكون التّغيير يساير روح العصر وما طرأ فيه من رقي، ويسعى لتحقيق مقاصد الشريعة، ويتعلّق التجديد كذلك بمناضلة القوة السّياسية النّاهضة لاستئصال الإسلام، وإحياء النّظام الإسلامي عامّة كقوّة مؤثّرة وذات فعل حضاري قيادي بارز على المستوى العالمي، ابتداء من القطرية إلى العالمية. وبناءا على هذا فإنّ المودودي تعرّض بالشرح للأوضاع الحاضرة؛ وما تستنده إليه من الأسباب والعلل التاريخية[1]، وعمل على وضع برنامج عملي لإصلاح باكستان ومن ثمّة المساهمة في ترشيد أحوال الأمة عامّة، وتتلّخص أجزاء ذلك البرنامج في أربعة نقاط هي:

أ - التّوجيه الفكري الأصيل للارتباط بحقيقة الإسلام، وبمذهبيته في الكون والإنسان والمجتمع.

ب - العمل على استخلاص الأفراد الصالحين وتعهّدهم بالتربية، لمباشرة العمل الإصلاحي في إطار التنظيم الجماعي.

ج - السّعي في الإصلاح الاجتماعي في مختلف المستويات.

د - إصلاح أجزاء الحكم والإدارة، الذي يأتي التّركيز عليه؛ نظرا لدوره الكبير في تسريع عملية التّجديد[2].

ويمكن اعتبار هذه المعالم الأربعة بمثابة نظريّة المودودي العامّة في التّجديد، والتي استخلصها من خلال اتّصاله المباشر بالقرآن الكريم والسّنة النّبوية؛ إذ يقول: «لقد حاولت دائما أن أفهم الدّين، لا من خلال رجالات الماضي أو الحاضر، بل من خلال القرآن والسنّة»[3]، وهذا ليس غريبا على الإمام

---

(1) - انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، من ص 54 إلى 57 ومن ص 141 إلى 197.

(2) - انظر: المصدر نفسه، من ص 205 إلى 213، والمودودي / نحو ثورة سلمية -جزء عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان، إعداد الحامدي خليل أحمد - ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج 3، د ط، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت، من ص 100 إلى 105.

(3) - جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 47، 48.

المودودي الذي أفنى حياته في محاولة الفهم العميق للإسلام، من خلال تعامله مع القرآن الذي توّجه بتفسيره "تفهيم القرآن"، والذي يعتبر من أهمّ الإضافات النّظرية في فهم القرآن الكريم، وقد قدّم لهذا التّفهيم بكتاب "مبادئ أساسية في فهم القرآن "؛ الذي يعدّ هو أيضا مساهمة رائدة في علم أصول التّفسير، وسنعرض لأهم تلك المبادئ ضمن المحاور التالية، التي سنحاول من خلالها الكشف، عن معالم العلاقة مع الإطار المرجعي الموجّه - وخصائصه وآليات التّعامل معه أيضا -، مع الإشارة إلى الأساليب التي اعتمدها لتجاوز النظرة الفقهية التي استاثرت باهتمام الفقهاء إلى النظرة السننية العامة، التي تحقق الاستثمار الأكثر شمولا للنّص القرآني ومن ثمّ السّنة أيضا.

ثالثا - معالم العلاقة مع الإطار المرجعي الموجّه:

لقد تحدّثنا سابقا بأنّ الإطار المرجعي للأمّة - بمحوريه الكتاب والسنّة - تميّز عن باقي الكتب السّماوية والأطر الوضعية بميزة فريدة؛ وهي تعهّد الله له بالحفظ، قال الله تعالى: **﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون﴾**[1]، إذ القيم ما تزال محفوظة وستبقى محفوظة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن طبيعة هذه القيم أنّها لا تعمل بطريقة سحرية غامضة الأسباب في حياة البشر، ولعلّ هذا الأمر هو الذي خلخل ثقة ساذجي العقول في جدّية صلاحية الإسلام منهجا شاملا للحياة، فنسيان تلك الحقيقة الأولية، كان من أهمّ مداخل الجمود في فكر المسلمين عن إدراك حقيقة الدّين، وطريقته في التّوجيه والأخذ بالأسباب، الشيء الذي ترتبت عليه الأخطاء الكثيرة، وتشكل به مستنقع المعاناة؛ الذي وحل فيه الواقع الإسلامي خلال فترة مديدة من الزمن، حتى كان ظن البعض أن الخلل في القيم الإسلامية، غير أن اختلال الجسر الذي يربط الأمة الإسلامية بمرجعيتها الحضارية -كتابا وسنة- ليس مرده إلى القيم، وإنما سببه أزمة فكر المسلمين وجموده لحقبة طويلة من الزمن، فالفكرة تتحرك بالإنسان، - تنتج كلما تفاعل معها-، ويؤكد مالك بن نبي هذا الأمر فيقول: «الأفكار ليست منفصلة عن عالم الأشخاص، بل إنّ ملحمتها تجري كلها على الأرض»[2]، وهذا ما يؤكّد لنا أنّه لابد لانصلاح الجسر الذي تحدثنا عنه؛

---

[1] - الحجر / 9.

[2] - بن نبي مالك / الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط3، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1408هـ/ 1988م، ص 133.

أن نفهم ذلك الإطار فهما متوازنا مع تنزيله على أرض الواقع، وهذا من المحاور الهامّة التي نبّـــه إليـــها المودودي[1].

فلقد انطلق في اجتهاده لوصل الأمة بدينها وترشيد مسارها الحضاري وإعطائه البعد الواقعي - بـدءا من التأكيد على أن الأمة التي تتخلف في طريق الاجتهاد وإعمال الفكر - والنظر- في المحافظة على قـوة أفكارها وإشعاعها وسلامة معتقداتها، فإنها تفقد ما تكسبه من الغلبة وما تبهر بـــه العقـــول بتطبيقاتهـــا وإنزالها على الواقع، ولهذا يرجع تخلف المسلمين إلى كونهم تركوا «مزاولة التفكير والبحث والتدقيـــق، وقعد بهم اللغو عن موالاة الاجتهاد وتحصيل العلم، فلكأنّهم تنازلوا من تلقاء أنفسهم مـــن قيادة العالم»[2]، ومنشأ هذا التّراجع هو وجود قصور في فهم الدين.

- **الدّين فهما وإجراء[3] في فكر المودودي:**

1 – الدّين في مستوى الفهم:

نقصد بالدّين في مستوى الفهم في فكر المودودي: التّصور العقلي المجرّد للإسلام انطلاقا من الوحـــي ذاته.

فالمودودي يعتبر من أبرز العلماء الذين تميّزوا بفهم الدّين فهما شموليا، حيث أخذ - هذا الأخـــير - مجالا فسيحا في فكره، وتؤكّد هذا، المجالات العديدة والجوانب الحسّاسة الّتي طرقها، ويمكن أن نضيـــف إلى ذلك؛ ما شهد به محمد البشير الإبراهيمي حيث قال عنه أنّه هو: «وحده أقدر رجل علـــى وضـــع الدستور الإسلامي المنشود لدولة باكستان، وأبرز عالم في انتزاع ذلك الدستور من القرآن والحديـــث، ومن المقاصد العامة في التشريع الإسلامي والأصول المتفق عليها بين الأمة»[4].

وقد استطاع المودودي بنظره الشمولي في فهم الدين، أن يعطي دفعا جديدا للفكر الإسلامي ويحدث فيه نقلة نوعية؛ من خلال عرضه للعديد من القضايا ضمن رؤية شاملة، سواء تعلّـــق الأمـــر بالجـــانب

---

(1) – انظر: المودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن، د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، د ت، ص 44.

(2) – المودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 10.

(3) – انظر بتفصيل واف لمفهوم هذين المصطلحين: التّجار عبد المجيد / فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، د ط، دار الغرب الإسلامي، بـــيروت لبنـــان، 1992م، ص163، 164.

(4) – الإبراهيمي / عيون البصائر، ص 695.

العقدي أم بالجانب السياسي أم الاقتصادي حسب شهادة أحد كبار المختصين[1] ..، وسنتطرّق إلى أهمّ تلك القضايا في المباحث المتعلّقة بالفصل الثالث، ويكفي هنا أن نشير إلى أن تلك النظرة؛ استمدها من فهمه لخاصية الإسلام الشمولية، والتي يقصد بها «أنّ الإسلام قد بيّن التصوّر السليم للحقائق الأساسية، وعناصر العقيدة ودعائم الشريعة، ومنهج الفكر، ومنهج الحياة المنبثق عن العقيدة والتصور، ومنهج البحث عن الحقائق والتعامل معها، كذلك حدد العلاقة بالكون كله والحياة والأحياء والإنسان والأشياء..»[2].

فالدين ليس مجرد طقوس وشعائر، بل هو نظام شامل للحياة، وما كان خاصا ببيئة أو فترة زمنية محددة، وهو ما يؤكده سيد قطب الذي يقول: «المنهج الإسلامي المنبثق عن هذا الدين.. ليس نظاما تاريخيا لفترة من فترات التاريخ، كما أنه ليس نظاما محليا لمجموعة من البشر في جيل من الأجيال، ولا في بيئة من البيئات.. إنّما هو المنهج الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجدّدة، لتبقى هذه الحياة دائرة حول المحور الذي ارتضى الله أن تدور عليه أبدا»[3].

وإذا كان الإسلام ليس مجرد عقائد نظرية – فحسب –، فهذا يعني ضرورة تمثّل قيمه وبسطها على واقع النّاس أو محاولة الاقتراب منها، وهو ما سيتضمّن معالمه العنصر الموالي:

2 – الدّين في مستوى الإجراء:

ونقصد به: استحضار الصّورة الذهنية للمخطّط العام، الذي يتمّ عبره تكييف السلوك مع قيم الدين؛ فتصير حياة الإنسان الفردية والاجتماعية – في الواقع المستهدف بالتحديد – جارية وفق مبادئ الإسلام ومحققة لمقاصده.

---

(1) – انظر: شابرا محمد عمر / نحو نظام نقدي عادل –دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام – تعريب سيّد محمد سكّر ، ومراجعة رفيق المصري – ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1410هـ/ 1990م، ص 23.

(2) – العلواني طه جابر / أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، مصر، 1417هـ / 1997م، ص 20، وانظر تفصيلا في هذا المعنى المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 72، 73، والمودودي / مبادئ الإسلام، د ط، مكتبة رحاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1406هـ/ 1986م، من ص 149 إلى 168، والمودودي / نحو فهم الإسلام – ترجمه إلى الإنجليزية أحمد خورشيد – ط 8، إدارة ترجمان القرآن، لاهور، باكستان، 1988م، من ص 17 إلى 115.
(Mawdudi .TOWARDS UNDERSTANDING ISLAM - translated by khurshid Ahmed - .8th Printing . Idara tarjuman-ul-qur'an, Lahore , Pakistan , 1988, pages from 17 to 115).

(3) – قطب سيد / المستقبل لهذا الدين، ط 12، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1412هـ/ 1992م، ص 10.

فإجراء الدين في واقع الحياة، يحتاج إلى منهجية - في التجديد - ترسم فيها الأهداف، وتضبط فيها الشروط والخصائص، وتحدّد فيها الأساليب والوسائل، كلّ ذلك بهدف ربط الأمة عقديا في شتى المجالات الحيوية، ونظرا إلى أنّ هذا الأمر يتّصل بالفصل الثاني وبمجالات التّجديد في الفصل الثّالث؛ فإنّه لن يكون التّطرق إلى تفصيلاته هنا، ونكتفي فقط بالإشارة إلى أنّ من معالم إجراء الدّين في فكر المودودي، هو تأكيده على ضرورة تمثّل ما سمّاه "شهادة الحقّ"[1]، مبيّنا أنّ الشّهود الحقيقي للمسلمين على النّاس، لا يكون إلاّ بأداء هذه الشهادة؛ التي هي التزام أحكام الإسلام في الأقوال والأعمال، وفي هذا يقول: «يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة جامعة، تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون، والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعاء، وتستخدم ما أمكن من القوى لإحكام أمر الإسلام»[2]، ذلك لأن الإسلام ليس مجرد أفكار ونظريات مثالية، بل حركة تتجلّى في الواقع؛ عندما يقودها فريق من الناس يؤمنون بها ويدافعون عنها، وبقدر التزام هؤلاء وانطباق أفكارهم وأعمالهم على الإسلام؛ بقدر نجاح هذه الحركة وانتشارها.

وفي هذا السّياق تجدر الإشارة إلى أنّ للمودودي نظرات واضحة؛ حول قضايا نتجت عن فترة الركود المعرفي الذي مرّ به مجتمع المسلمين؛ كما كان منها قضايا دخيلة – تسلّلت من الحضارات الأخرى – كالانشطار المفتعل بين العقل والوحي..، وإنّ الدّاعي للتّعرّض لتلك النّظرات؛ هو استبانة معالم الطريق الذي يجسّر العلاقة بين أجيال الأمّة وبين إطارها المرجعي الموجّه، ويضمن للشريعة حيويتها الأصيلة، ومجمل تلك الإشكالات هنا ما يلي:

أ – العلاقة بالتجارب الإنسانية الماضية.

ب – العلاقة مع التراث الإسلامي.

ج – جدلية النص والعقل بما فيها الثوابت والمتغيرات.

د – الموقف من الكسب العالمي الغربي المتمثّل في الحضارة الغربية. ونظرا لعلاقة هذا العنصر بالمبحث الأخير من هذا الفصل؛ فسيكون الاكتفاء –هنا– ببيان العناصر الثلاثة الأولى.

---

(1) – انظر: المودودي / شهادة الحق – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، الدار السعودية للنشروالتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م، ص 12.

(2) – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 138.

أ – العلاقة بالتجارب الإنسانية الماضية:

لقد أكد القرآن على أن تجارب الأولين فيها رصيد هام، ومن الضروري الإطلاع على مكنوناته لاكتشاف العبر، وهي ماعبر عنها بالسنن، قال الله تعالى: ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين**﴾[1]، والسّنن هنا هي القوانين الثابتة، التي تتعلّق بنهضات الجماعات وأفولها، ولذلك قد نوّه المودودي بأهمية ما أسماه بالسجل التاريخي للتجارب الإنسانية الماضية، واعتبره مصدرا هاما من مصادر المعرفة والثقافة وقد ذكرنا هذا فيما سبق.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ المودودي قد أعطى للعلاقة بالتجارب الإنسانية الماضية بعدا حركيّا، وذلك ما يؤكّده لنا اجتهاده في تطبيق قانون السّير في الأرض، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على مدى ما كابده المودودي في سبيل تقديم نموذج مثالي لتفهيم الأجيال حقائق القرآن الكريم؛ فقد سافر إلى المناطق التي جاء ذكرها في القرآن؛ الواحدة تلو الأخرى؛ مثل منطقة سبأ باليمن، ومنطقتي بدر.. وكان عندما يصل إلى كلّ منها، يدقّق ويحقّق ويرى ما فيها من آثار[2]، وقد ثبّت خرائطا حولها في تفسيره تفهيم القرآن حسب شهادة الذين اطّلعوا على ذلك وقد قرنها بتحقيقات مدقّقة[3].

ب – العلاقة مع التراث الإسلامي:

إنّ المقصود بالتراث في هذا البحث: هو ما خلّفه جيل الصحابة لاسيما الخلفاء الراشدون، وأيضا التابعون وعلى رأسهم الأئمة والعلماء، وكذلك ما أنتجه العقل المسلم خلال القرون الطويلة بعد ذلك من خلال تفاعله مع النصوص المعصومة.

فالمودودي يعتبر أعمال الخلفاء الراشدين والصحابة عموما معيارا نموذجيا يحتذى به، لاسيما وأنّ الأمة بقيت تتلقّاه بالقبول والإذعان، وقد أكّد أنّ كل ما اتفق الصحابة على فهمه، والعمل به من أحكام الدين وأوامره، هو حجة للمسلمين في أي عصر، لابدّ لهم من التسليم به، وأنّ ما اختلفوا فيه فدليل على

---

(1) – آل عمران / 137.

(2) – انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص234، وهامش ص235.

(3) – انظر: المرجع نفسه، ص 235، 236، وانظر على سبيل المثال المودودي / تفسير سورة النور – تعريب محمّد عاصم الحدّاد – الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1405هـ / 1985م، ص 19.

أنّ مجاله يتّسع لآراء متنوعة، يعمل من بينها بالرأي الذي يعضّده أقوى دليل[1]، ذلك لأنّ الصحابة هم تلاميذ لمدرسة المحمدية، فيها تخرّجوا، ومنها اقتبسوا التعاليم والتّوجيهات، فمن المستبعد اتفاقهم على خطا في أمر الدين.

أمّا فيما يتعلق بمذاهب المجتهدين؛ فإن المودودي يعتبرها رابع المصادر للدستور الإسلامي، ليس من باب أنّها حجّة في الدين، وإنّما من باب أنّها تساعد كثيرا في فهم روح الدستور الإسلامي وقواعده[2]، لأنّ التنظيرات المذهبية التي خلّفها السابقون كانت منطلقة من واقع البيئة التي عايشتها والزمن الذي شهدته، ومن ثمة فهي ليست ملزمة لكل أجيال الأمة.

ج – جدلية العقل والنص:

إنّ قضية العقل والوحي من أخطر مشكلات الفكر الإسلامي المعقدة، وهي ليست حديثة أو عصرية بل هي قديمة؛ ترجع جذورها الأصلية إلى فترة ظهور النزعة العقلية في الفكر المعتزلي – في حدود القرن الثاني للهجرة – فمنذ ذلك الوقت وهذه الجدلية تعرض في الفكر الاسلامي كجدلية دقيقة وشائكة، وقد ترتّب عنها ظهور فرق إسلامية كمدارس اجتهادية؛ انتظمت كما هو معروف في قطبين: أحدهما يمثّل مدرسة الأثر، والقطب الآخر عقلي[3] يمثّل مدرسة الرأي، فالمنتمون إلى الأثر يؤمنون بأنّ النصّ – أي الوحي – مقدّم على العقل، ومن هؤلاء تجد منهم أصحاب المذهب الظاهري وعلى رأسهم "ابن حزم"[4]، وأمّا القطب العقلي فينتصر المنتمون إليه للعقل وخاصة في المرحلة التي «كانت الحاجة ماسّة إلى عقلية واعية، ومنطق جديد يفهم كتاب الله وسنّة رسوله، ويغوص في معانيهما، ويستخلص منهما النظر العقلي لمواجهة الخطر الدّاهم، وإنقاذ المسلمين من البلبلة الفكرية والشكوك المطروحة والشبهات الكثيرة،

---

(1) – انظر: المودودي / تدوين الدستور الإسلامي، ص 7.

(2) – انظر: المصدر نفسه، ص 7، 8.

(3) – انظر: الميلاد / الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ص 233.

(4) – علي بن حزم بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد سنة 348 هـ وتوفي عام 456 هـ، اشتهر بمذهبه الظاهري وبنقده للفلاسفة وأصحاب الفرق.

لا سيما أنّها بدأت تجد أعوانا لها وعقولا في حياة المسلمين»[1]، فالجدير بالذّكر أنّه من الخطأ تعظيم مكانة العقل، وجعله المعتمد الأساس في تأويل العقائد الإسلامية في كلّ جزئية.

وإذا كان النص هو الشريعة القائمة على النصوص المقطوع بتواترها، تشمل ما صدر عن النبيّ -صلى الله عليه وسلم - مثلما تشمل آيات القرآن، فإنّ السؤال الذي يتعلّق - بما سبق هنا -: هل كان المودودي ينتمي إلى مدرسة النص أم إلى مدرسة العقل؟.

فعلى الرّغم من وجود المودودي في مرحلة تاريخية، تعالت فيها صيحات الحضارة الغربية؛ بفلسفاتها المادّية التي تنادي بتقديس العقل، فإنّ هذا العامل لم يؤثّر في علاقة المودودي بالكتاب والسنّة، فقد كان اجتهاده اجتهادا وسطا؛ فبخبرته العميقة بمحدودية العقل البشرى، وإحاطته بحقيقة النّظريات الغربية، بالإضافة إلى إمعانه النظر في مصادر الإسلام، استطاع - إلى حدّ كبير - أن يوفّق بين النص والعقل، فالإسلام أو الوحي في فهم المودودي هو إطار مرجعي وضابط منهجي للعقل، ولذا يقول في ذلك: «هدف الإسلام تنظيم العقل، وإعداده إعدادا يمكّنه من معالجة المرحلة الأولى - الدنيا -، بأسلوب سليم يأتي بنتائج موفّقة في المرحلة الثانية - الآخرة -»[2].

وإضافة إلى ما سبق، فإنّ للعقل علاقة تكاملية مع الوحي عند المودودي، وسنعرض لها كمايلي:

أولا: إعمال العقل - أو الرأي -، والمقصود به الاجتهاد عند المودودي فعنه يقول: «إطلاق اصطلاح "الاجتهاد" لايكون عندي إلاّ على الرأي الذي له في الشريعة مكان»[3]، فسواء كان الاجتهاد توضيحا للأحكام وتفصيلها، أو قياسا عليها، أو استنباطا للمصالح منها، فإنّ إطاره هو الشريعة، ثمّ يواصل قائلا: «وفي وسعنا أن نسمّي فقط الرأي الغلط أو الضعيف رغم وجود دليل شرعي له"خطأ اجتهاديا"»[4] أي أنّهذا الأخير حصل في طريقة الاجتهاد، حيث أنّ وجه الإستدلال بذلك الدليل هو الخطأ، ولذلك يؤكّد على أنّ الذي يمارس الاجتهاد مستغنيا عن الكتاب والسنة، فإنّ اجتهاده ليس اجتهادا اسلاميا[5].

---

(1) - عبد الحميد محسن / تجديد الفكر الإسلامي، د ط، دار الصحوة للنشر، القاهرة، مصر، 1985م، ص 34.

(2) - المودودي / الحكومة الإسلامية، ص26.

(3) - المودودي / الخلافة والملك، ص 235.

(4) - المصدر نفسه، ص235.

(5) - انظر: المودودي / الحكومة الإسلامية، ص222، 223، 31.

ثانيا: إنّ إعمال العقل عند المودودي «ليس المقصود به استبدال القانون الإلهي بالقانون الوضعي، وإنّما المقصود به فهم القانون الإلهي فهما دقيقا، يجعل نظام الإسلام.. يلبّي حاجات العصر، ويبقي على فعّاليته وحيويته»[1]، أي يحترم الثوابت ويراعي المتغيّرات، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنّ المودودي يرى أنّه «لايسوّغ أن يكون المقصود بالاجتهاد؛ أن يهدم كلّ جيل جديد ما بناه سلفه، أو يحكم عليه بالبلى ويشرع في بنائه من جديد»[2]، لأنّ البدايات الصفرية - الاستئنافية - تجعل من حركة الاجتهاد كغيرها من الجهود، تبقى تراوح في مكان واحد، ولا تجعل سلّمها في ارتقاء، مبني على التمحيص والإضافة، بينما الجهود الفعالة هي تلك التي تتحقق بالنظر والتواصل؛ ترشيدا وتسديدا لمسار الأمة والإنسانية جمعاء.

وقد قدّم لنا الإبراهيمي رأيه عن المودودي -في علاقته مع الثنائية المطروقة- قائلا: «فلسفي النزعة العملية لا العقلية، يذوده افتتانه بالنّص والواقع على أن يكون فيلسوفا عقليا، .. فهو يؤمن بالنص، ويؤمن بعمل العقل في النص، ثم لايزيد إلاّ بمقدار»[3]، ويمكن الاكتفاء بهذه العبارات الدقيقة كخلاصة لنظرة المودودي في النص والعقل.

غير أنّ ممّا تجدر الإشارة إليه؛ هو معرفة آليات وخصائص العمل العقلي، الذي قام به -المودودي- في فهم الإطار المرجعي الموجّه، فالعلاقة التي تحدّثنا عنها -أي علاقة المودودي مع الإطار المرجعي- برزت من خلال تمثّل المودودي لجملة من الخصائص والآليات؛ في تعامله مع الكتاب والسنّة، وهي كمايلي:

رابعا - خصائص وآليات التعامل مع النص القرآني والسنّة النبوية:

1 - الخصائص: إنّ من أبرز الخصائص التي تجلت في فكر المودودي هي:

أ - الخاصيّة الأولى: وقوفه على كلمات محورية، اعتبرها مفاتيح لفهم القرآن الكريم، وتتمثّل تلك الكلمات في "الله، والرب، والعبادة، والدين"، وطالما لا يعرف قارئ القرآن المفهوم الصحيح لهذه الاصطلاحات، لا يمكنه أن يفهم القرآن فهما صحيحا، وإنّ القارئ لكتاب المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم؛ الذي تدور محاوره حول هذه الكلمات؛ يحسّ فعلا بقيمتها؛ خاصّة وأنّ المودودي عرضها

---

[1] - المودودي / مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص195.

[2] - المصدر نفسه، ص 196.

[3] - الإبراهيمي / عيون البصائر، ص 692.

من خلال دراسة علمية دقيقة، بيّن من خلالها كيف أنّ إغفال ما تحمله هذه المصطلحات من دلالات عميقة كان من أهم أسباب جنوح أفراد الأمّة عن روح القرآن، ولذلك يقول: «فمن الحق الذي لا مراء فيه، أنّه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن، بل قد غابت عنهم روحه السامية وفكرته المركزية؛ لمجرد ما غشي هذه المصطلحات الأساسية من حجب الجهل، وذلك من أكبر الأسباب التي قد تطرّق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم، على الرغم من قبولهم دين الإسلام»[1]. وعليه فإنّ تمييز المودودي للمصطلحات المحورية في القرآن الكريم، والتدقيق في أمرها واستخلاص أهميّتها ودورها في فهم القرآن الكريم، هو بمثابة تأسيس مدخلي لفهم الكتاب والسنة ومن ثمّ استيعاب الإسلام ؛ ففهم هذه المصطلحات بعمق شرط لصواب فهم أبعاد القرآن.

ب – الخاصيّة الثانية: تتجلّى في اعتماده سنن متميّز في هضم معاني القرآن الكريم، وليس أدلّ على ذلك من استخدامه طريقة تقسيم المضمون القرآني إلى فقرات موجزة في تفسيره "تفهيم القرآن" طبقا لتحوّل أو تغيّر المعنى مع مراعاة التّركيز والارتباط فيما بينها، وجعلها موجزة لتسهّل على القارئ في زماننا هذا مطالعة وفهم والمحتوى القرآني، وقد انفرد المودودي بهذا المجهود الفكري عن غيره من المفسرين[2].

وإضافة إلى ماسبق، لابدّ من التنويه بكتاب "مبادئ أساسية لفهم القرآن، الذي يحتلّ -حسب رأيي- أهمية تنمّ عن الإحاطة الواعية بالقرآن الكريم، من خلال طرق المودودي فيه التعريف بالقرآن الكريم من حيث الأسلوب، والهدف والموضوع والبحث الرئيسي فيه، ومراحل نزوله والكشف عن بعض الإشكالات التي تعترض المريد لفهمه، مثل سرّ التكرار في القرآن ..، كما عرض منهجه الخاص لدراسة القرآن، ومنهجا لدراسته التفصيلية الشاملة، ثم منهجا لدراسة مسألة بعينها[3]، وسيأتي توضيح خلاصته ضمن عنصر لاحق؛ يتضمّن الأساليب التي اعتمدها المودودي في محاولة استيعابه للقرآن الكريم..

---

(1) – المودودي / المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم – تعريب محمد كاظم سباق، ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج1 – دط، الدار الكويتية للنشر، الكويت، دت، ص11.

(2) – انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 244، وانظر على سبيل المثال: المودودي / تفسير سورة الكهف – تعريب أحمد إدريس – د ط، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دت، من ص 10 إلى63، والمودودي / تفسير سورة مريم – تعريب أحمد إدريس – د ط، المختار الإسلامي للطبع والنّشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ت، من ص 24، 25، 26 وما بعدها..

(3) – انظر: المودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن، من ص9 إلى43.

ج – **الخاصيّة الثالثة:** هي شمولية التناول للأحكام، يقول المودودي في هذا: «لابد لاستنباط الأحكام من القرآن، أن ننظر في ألفاظ كل آية وسياقها، ولابدّ أن نراعي أيضا، هل كان الرّسول –صلى الله عليه وسلّم– قد نفّذ هذا القانون الذي استنبطناه في حياته فعلا ؟ فإن علم أنّ النبي –صلّى الله عليه وسلّم– ما نفّذ هذا القانون في حياته، بل كان عمله مناقضا له، فلنعلم أنّ فهمنا من القرآن بادئ النظر غير صحيح، لأنّ النبي – صلّى الله عليه وسلّم – إنّما بعث إلى الأرض ليشرح القرآن.. بما جاء فيه من الأحكام، وينفّذها في شؤون الحياة كلّها»[1].

وإنّ الخاصيّة الشمولية بكلّ أبعادها، هي سمة أيضا نحا إليها فهم المودودي للقرآن الكريم، حيث يرى أنّ كتاب اللّه العزيز قد أحاط بالأخلاق والاقتصاد والسّياسة ومختلف نواحي الحياة، و«كلّ شيء من تعاليمه وقوانينه، ينطبق انطباقا تامّا على نظامه الشامل، ويلتئم التئاما كلّيا مع سائر تعاليمه وقوانينه، وهذه مزية من مزايا الإسلام، جعلها الله تعالى شاهدا ناطقا.. على كون هذا الدين من عنده تعالى»[2]، ولذلك سنرى – في الفصل الثالث على وجه الخصوص – أن نظرته في التجديد؛ تشمل الأفكار العقدية كما تشمل الأفكار السياسية والاقتصادية وغيرها..

د – **الخاصيّة الرابعة** وهي الخاصيّة النقدية: وتتمثّل في تبيين نواحي القصور الإنساني في معالجة بعض القضايا والأمور، تمهيدا لقبول توجيه من توجيهات القرآن حولها؛ فبعد أن يعرض المسألة ومظاهر العجز الإنساني في علاجها يقدّم وجهة نظر الإسلام فيها وحلّه لها، وقد اكتسب هذه الخاصية من خلال تبحره في جزء كبير من تاريخ الإنسانية من جهة، واستبصاره بالوحي من جهة أخرى، ونجد هذه الخاصية النقدية بارزة في كثير من كتبه منها: "الإسلام والجاهلية"، و"الدين القيّم"، وأيضا "الحجاب"، و"الجهاد في الاسلام والعلاقات الدولية"، وكذلك "حركة تحديد النسل"[3].

هـ – **الخاصيّة الخامسة** وهي الخاصيّة البرهانية: إنّ استيعاب المودودي للقرآن والسنّة، قائم على الأدلة بأنواعها في شمولها وارتباطها، انطلاقا ممّا تمخّضت عنه الخبرة الإنسانية ماضيا وحاضرا، نذكر هنا –على سبيل المثال لا الحصر– تناوله لهدى الإسلام ونظامه لما بين الرجل والمرأة؛ من العلاقة في الحياة

---

(1) – المودودي / مسألة ملكية الأرض – تعريب محمد عاصم الحدّاد ، من مجموعة مؤلفات المودودي، مج6 –، ط 2، دارالعلم، الكويت، 1389هـ/ 1969م، ص11، 12.

(2) – المصدر نفسه، ص65.

(3) – انظر على سبيل المثال: المودودي / حركة تحديد النسل، دط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1399هـ/ 1979م، من ص144 إلى 171.

الاجتماعية، وتفنيده لما قد راج بين المسلمين في هذا العصر من الآراء الباطلة والعادات السيئة، والمناهج الموبقة في هذا الباب محاكاة منهم للحضارة الغربية؛ فيما تسنّه من قوانين منافية للإسلام، وقد جلّى نتائجها الوخيمة، وأوضح من ثمّة المصالح التي من أجلها شرع الحجاب في النظام الإسلامي[1]، كما أنّ عرضه لموضوع الجهاد في الإسلام، وبيان حقيقته ودوره في الحياة الإنسانية عامّة، تميّز بقرنه لعدّة براهين وحجج[2]؛ لدرجة أن أثارت مادّته ضجّة قوّت ساعد المسلمين، ورفضت حجج غير المسلمين الواهية في أنّ الإسلام دين قتل لا غير، فنظرا لكثرة البراهين التاريخية وغيرها من الأدلة التي أوردها المودودي في كتابه الجهاد، كان الشّاعر المعروف "محمد إقبال" ينصح دائما الشباب المسلم باقتنائه[3].

و – **الخاصيّة السادسة** وهي خاصيّة التحليل: والمقصود بها هنا عدم الوقوف عند ظواهر النصوص القرآنية، أو الأحاديث النبوية، خاصّة تلك التي تقتضي الشرح العقلي القائم على التوّغل، والتعمق في الأمور من أجل إيصال روح الإسلام إلى غير المسلمين من ناحية، ومن ناحية أخرى تجديد ثقة المسلمين بها، ولعلّ أبرز شاهد تمّ الوقوف عليه في هذا البحث؛ هو عرضه التحليلي للدعوى؛ التي يتحدّى بها القرآن المجتمع البشري ويدعو بها النّاس كافّة إلى منهاجه المعروف وهي التي بيّنها[4] في قوله تعالى: ﴿**إن الدّين عند الله الاسلام**﴾[5]؛ فنجد المودودي يعرض معنى"الدين"، ومعنى"الإسلام"في اللغة والاصطلاح، ثمّ يتّجه إلى عرض دواعي قبول ذلك التوجيه الإلهي؛ من خلال الحجج والبيّنات التي يكشف عنها بفكره وفهمه، ثمّ بيان ضرورة وجود المنهاج الشامل والثابت للحياة، لكن يقف على قصور ومحدودية وسائل هذا الفكر في استنباط منهاج الحياة، وهي تلك المتمثّلة في الهوى والعقل والعلم والتجارب الإنسانية الماضية وقد سبق الحديث عنها؛ فلا شكّ في أنّ هذه الوسائل قاصرة من خلال ما جرّبته الإنسانية،

---

(1) – انظر: المودودي / الحجاب، دط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1408هـ/ 1988م، ص 3، 4، 48.

(2) – انظر: المودودي / شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، من ص8 إلى 221.

(3) – انظر: الحامدي / مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشريعة، ع11، ص506.

(4) – انظر: المودودي / الدين القيّم، ص3.

(5) – آل عمران / 19.

ولذلك يبيّن ضرورة الوحي للتوجيه، من خلال ما يعرضه من بيّنات القرآن الكريم، والفرق بين الدين البشري والدين المنزل من عند الله[1].

ومن الجدير بالذّكر هنا أنّ اكتساب المودودي للخصائص السّابقة في تعامله مع النّص القرآني والسنّة النبوية عموما، كان نتيجة لاعتماده بعض الآليات للإحاطة بمكنوناتهما.

2 – الآليات:

إنّ المقصود من الآليات في هذا البحث؛ هو تلك الأسس أو الضوابط النظرية العقلية والإجرائية، التي اعتمدها المودودي من أجل استيعابه النصوص القرآنية والنبوية، وفيما يلي رصد لأهمّها:

أ – **الآلية اللغوية**[2]: وتتمثّل في تحرّي ضوابط اللّغة العربية في فهم ما جاء به القرآن والسنّة؛ في الألفاظ وأحكامها، بالوقوف على أسرار اللغة والبلاغة والمعاني، والبيان وطبيعة المجاز خلال عصر نزول القرآن الكريم، فاعتماد هذه الآلية ضروري في فهم الوحي، لأنّه قد نزل بلسان عربيّ مبين، لذلك نجد أنّ المودودي قد أفتى بعدم جواز الاجتهاد، للّذي لا يفهم القرآن إلاّ من تراجم معانيه قائلا: «لا يحلّ الاجتهاد للّذي لا يستطيع فهم القرآن إلاّ بواسطة التراجم»[3]، وتظهر تجليّات الاعتبار اللغوي عند المودودي على قدر كبير في البحث والتحقيق اللغوي الذي شمل المصطلحات الأربعة في القرآن؛ تلك التي تحدثنا عنها فيما سبق وهي: " الله" و"الرب" و "العبادة" و"الدين"، فخلال دراسته الفاحصة لها، من أجل الوقوف على دلالاتها اللغوية العميقة عند استدلاله على أنّها – على حدّ تعبيره – «أساس المصطلح القرآني، وقوامه والقطب الذي تدور حوله دعوة القرآن»[4]، كانت الآلية اللغوية الأداة الرئيسة المعتمدة في الوقوف على معاني تلك الكلمات المفتاحية للقرآن الكريم، ولذلك قال: «لابدّ لمن أراد أن يدرس القرآن ويسبر معانيه، أن يتفهّم المعاني لكلّ من هذه الكلمات، ويتلقّى مفهومها الكامل الشامل»[5]،

---

(1) – انظر: المودودي / الدين القيّم، من ص 4 إلى41.

(2) – انظر: المودودي / الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة – تعريب خليل أحمد الحامدي – ط 1، دار القلم، الكويت، 1391هـ/ 1971 م، ص 175، والمودودي / الحكومة الإسلامية، ص 223، 225.

(3) – المودودي / مفاهيم حول الدين والدولة، ص 222.

(4) – المودودي / المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم، ص 5.

(5) – المصدر نفسه، ص 7.

بتتبّع سياقها العام في القرآن وتحرّي ضوابط اللغة العربية حولها، فلم يجنح في تبيان تلك المعاني الكاملة إلى أيّ نتيجة من دون أن يأتي «بقول لا يؤكّده القرآن أو برأي لايستند إلى معاجم اللغة»[1]. كما تمكن الإشارة في سياق اعتماده للآلية اللغوية، إلى أنه قد وظفها على سبيل المثال في ردّ شبهة وفتنة دعوى النبوة الجديدة، التي افتعلتها الحركة القاديانية؛ من خلال تفسيرها لمعنى "خاتم النبيّين" الوارد في قوله تعالى: ﴿**ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما**﴾[2]، وقد أرادت تلك الطائفة إشعال فتنة بين صفوف المسلمين في تفسيرها"خاتم النبئين" بمعنى الطابع لا بمعنى النّهاية والآخر، لذلك نجد المودودي عمد في دفع هذه الشبهة، إلى التحقيق اللغوي في معناها[3]، وليس من باب الشك في مصداقية ختم النبوة.

ب – آلية التحرّي الظرفي (أي تتبّع السياق التاريخي): إنّ لبعض الآيات القرآنية –كما هو معلوم– أسباب نزول مثلما للسنة النبوية مناسباتها أيضا، فالقرآن العظيم لم يترل جملة واحدة بل نزل منجّما و«**وفق حاجات الدعوة المتجددة، ومقتضاها الواقعي في كلّ مراحلها ومنازلها، منذ بدايتها حتى اكتمالها**»[4]، ولهذا يؤكّد المودودي أنّ «المرء لا يستطيع فهم العديد من المباحث التي يتناولها القرآن بالعرض والنقاش فهما جيدا، ما لم يكن قد ألمّ بخلفية تترلها، ومن ثمّ يتحتّم عليه أن يقف على الأحوال والظروف الاجتماعية والتاريخية..؛ التي تعينه على شرح وتفسير أي موضوع خاص»[5] منها، ذلك لأنّ في تحرّي السياق التاريخي –لترول آيات من القرآن– يحمل من مقتضيات الأحوال أو من القرائن ما يكون ضروريا في فهم المراد الإلهي.

---

(1) – المصدر السابق، ص 12.

(2) – الأحزاب/ 40.

(3) – انظر: المودودي / تفسير سورة الأحزاب – تعريب أحمد إدريس – د ط، المختارالإسلامي للطبع والنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، د ت، من ص 73 إلى77، وانظر: المودودي / ختم النبوّة في ضوء القرآن والسنّة – تعريب خليل أحمد الحامدي – دط، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السّعودية، 1403هـ / 1983م، ص 7، 8.

(4) – المودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص29.

(5) – المودودي / تفهيم القرآن، ص 12.

ج – **آلية اعتبار المقاصد:** فمن المعلوم أنّ الهدف من تطبيق الأحكام الدينية، هو جلب المنافع للإنسان أو درء المفاسد عنه[1]، لكن يقول المودودي: «لابدّ من العلم بخطّة الشريعة الكاملة – في إصلاح الحياة الإنسانية – وبمنزلة كلّ شعبة في الحياة، وموضعها من الخطّة العامّة، والخطوط التي ترسمها الشريعة لتشكيلها، والمصالح التي تراها في هذا التشكيل، وبعبارة أخرى لابدّ للمجتهد من العلم بالقرآن والسنة علما يصل إلى لبّ الشريعة وجوهرها»[2]؛ فحتى يفهم النص القرآني أو النص النبوي؛ فهما سليما لابد أن يكون في إطار المقاصد العامة للشريعة.

د – **آلية الاعتبار التكاملي:** وذلك بالوقوف على تفاصيل الشريعة وأحكامها الجزئية، وأصولها ومبادئها الكلية على السواء، وفهم أغراضها فهما صحيحا سليما، وهذا الأمر لا يحصل إلاّ بالاطلاع التام على القرآن والتضلّع فيه، وردّ أوّله على آخره وآخره على أوّله، لأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، فقد قال اللّه تعالى: ﴿**أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**﴾[3]؛ فما **أجمل في موضع فصّل في آخر، وما أطلق في سورة أو آية قيّد في أخرى، وما جاء عامّا في سياق خصّص في آخر، وما أبهم في مكان بيّن في آخر.**

وبالإضافة إلى هذا فإنّ الإلمام بالسنّة كذلك عنصر مهمّ في معرفة معنى القرآن، باعتبارها الوسيلة الشارحة والمبيّنة له. ولمّا كان الصّحابة أيضا الثّلة الأولى التي تلقّت عن النبي –صلّى اللّه عليه وسلّم– هذه السنّة، وعلى مائدتها تغذّت عقولهم وقلوبهم، وقد امتازوا بمشاهدة أسباب النّزول، وحظوا بقوّة في اليقين وصفاء في الفهم، فلا سيما أنّهم إذا أجمعوا على فهم معيّن، فذلك حجّة يجب الأخذ به، وأمّا ما اختلفوا فيه، ففي هذا مجال لاختيار الرأي الأقرب إلى السّداد، أو الاجتهاد برأي جديد أقوى[4].

هـ – **آلية المعرفة الموسوعية:** إنّ محاولة اكتساب الخبرة الإنسانية في مختلف نواحي العلوم التي أنتجتها البشرية عبر تاريخها الطويل، من المؤهّلات الهامّة التي تمكّن بقوّة في التعامل مع نصوص الوحي وإبراز

---

(1) – انظر: النجار عبد المجيد / فقه التدين فهما وتنزيلا، الجزء 2، ط1، مطبعة فضالة، المغرب، 1410هـ، ص 95، وانظر للإستزادة: النجار / خلافة الإنسان بين الوحي والعقل – بحث في جدلية النص والعقل – ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م، ص84، 85.

(2) – المودودي / الحكومة الإسلامية، ص223، 224، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / مفاهيم حول الدين والدولة، ص 196.

(3) – النّساء / 81.

(4) – انظر: المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 223، والمودودي / مفاهيم حول الدّين والدّولة، ص 196، والمودودي / الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة، ص 175، 185، والمودودي / تدوين الدّستور الإسلامي، ص 7.

مقاصدها، وإزالة الغشاوة عن حقائقها؛ من خلال التوظيف الجيّد لتلك المعرفة وفق توجيهات الوحي، وقد تميّز المودودي في هذا الخضم باطلاعه الواسع على الفكر الغربي بمختلف مجالاته، وإلمامه الكبير بالتاريخ الإسلامي، وكذلك تحصيله لعلوم الشريعة، فأكسبه كلّ ذلك قوّة في التحليل والنقد والبرهان.

و – آلية معايشة الواقع الإنساني والإحاطة به: إنّ الانخراط في واقع الناس، ومعرفة ملابساته والإحاطة به، عنصر هام في فهم الإطار المرجعي الموجّه، وركن هام في تنزيل أحكام الشريعة ومحاولة ربط الواقع بالمثال الذي يرسمه الدّين، وفي ذلك يقول المودودي: «كيف يتأتّى لك.. أن يتجلّى لك جميع ما يضمر الكتاب من أسرار وحقائق، بمجرّد أن تمرّ على حروفه وتنطق بكلماته، ودون أن تنزل إلى ميدان الصراع بين الدين والكفر، وتغبّر قدميك في معركة الإسلام والجاهلية، وبدون أن يصادفك المرور بمنزل من منازل الكفاح»[1]، ثم يواصل قائلا: «لاتستطيع أن تفهم مطالب القرآن ومعانيه البعيدة الغور إلاحين تحكم هذا الكتاب، وتبدأ بالدعوة إلى الله وتخطو جميع خطواتك كما يوجهك وكيفما يعلمك»[2]، وهذا من الأمور التي تمكن «من النظر الدقيق في مسائل الحياة العملية وظروفها وملابستها، إذ هي المسائل والظروف التي تطبق عليها أحكام الشريعة»[3].

خامسا – أساليب المودودي في فهم القرآن:

لقد تحدّث المودودي –في كتابه مبادئ أساسية لفهم القرآن– عن الكيفيات التي يمكن اعتمادها في دراسة وفهم القرآن، ويمكن إجمالها في الأساليب التالية:

1 – أسلوب التلاوة الدائمة – أو الاتصال الدائم بالقرآن –: اعتمد المودودي أسلوب الاتصال الدّائم والمستمرّ بالقرآن، عن طريق التلاوة المتبصّرة، وفي ذلك يقول: «الذي يريد أن يغوص في أعماقه، ويدرك أسراره فلا يكفيه أن يدرسه أربع أو خمس مرات، وعليه أن يفزع إليه تكرارا ومرارا لا ملل فيه ولا

---

(1) – المودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص44.

(2) – المصدر نفسه، ص 44.

(3) – المودودي / مفاهيم حول الدّين والدولة، ص 196.

كلل، وأن يدرسه في كل مرة من وجهة جديدة»[1]، فللتكرار دور كبير في تعميق الفهم، والوصول الى لبّ القرآن.

2 – **أسلوب الإجمال**: وهو تحقيق النظر العام والشامل في القرآن، وذلك لإدراك الأساس العام الذي يركّز عليه، والإطار القاعدي الذي يهدف من خلاله إلى تنظيم مجالات الحياة، فالمودودي يرى أنّ الاستيعاب الإجمالي للقرآن يكون من خلال ختمتين؛ حيث يمكن تبيّن نظام القرآن للعقيدة وعناصره[2]، عن طريق الربط المركّز، والنظر الفاحص المتسلسل في الآيات.

3 – **أسلوب التفصيل**: وهو طريقة الدراسة التفصيلية للقرآن، لتبيّن معالم نظام الحياة في الإسلام، في كل من الجانب العقدي وكذا السياسي وأيضا الاجتماعي وغيره –كلاّ على حدى –، والهدف من ذلك كما يراه المودودي هو استبانة الاطار الضابط والخاص بكل شعبة من شعب الحياة، ومن ثمّ معرفة مدى ارتباط هذه الشعب وتكاملها[3].

4 – **أسلوب التدقيق**: وهو يأتي بعد الدراسة **الإجمالية والتفصيلية والمراد منه الكشف عن مدى دقة** القرآن في تناول الحلول للقضايا الانسانية ومعضلاتها العامة. وأسلوب التدقيق كما يراه المودودي يكون بعد مطالعة الدراسات القديمة والحديثة في تلك المسائل، والوقوف على جوانبها التي تتطلّب الحلول، ثمّ دراستها في إطار القرآن والوقوف عند التّوجيهات التي يعطيها في بابها[4].

وما تجدر الإشارة إليه أنّ فهم المودودي العميق للكتاب والسنّة، مكّنه من الإحاطة الواعية بأحداث التاريخ الإسلامي، وبخاصّة المرحلة التي شهدت التنزيل الواقعي والنموذجي للقرآن والسنّة، تلك التي عرفت توالي جهود الأئمة الكبار؛ في محاولة ربط ووصل الأمة بمرجعيتها الموجّهة، فمن خلال العنصر الموالي يمكن معرفة معالم استفادة المودودي من تلك الجهود.

---

(1) – المودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص40.

(2) – انظر: المصدر نفسه، ص 40، 41.

(3) – انظر: المصدر نفسه، ص 41، 42.

(4) – انظر: المصدر نفسه، ص 42، 43.

سادسا – موقف المودودي من التاريخ الإسلامي:

لقد اعتبر المودودي التاريخ الإسلامي رصيدا هامّا، من بين الأرصدة التي يمكن أن تستعين بها الحركة الإسلامية، وتتفادى بها مشكلة التراوح في المكان أو الابتداء الصفري في قضاياها، لأنّ التاريخ يمدّها بالتجارب الثريّة، والدروس البليغة حول نجاح وإخفاق الجهود البشرية، في مختلف الميادين وشتى الظروف، لذلك يقول: «والحق أنّنا إذا أردنا اليوم السعي لبعث الحركة الإسلامية وتجديدها، فإنّه لن يغني عنا ذلك الإيمان التقليدي بعظمة المجددين في تاريخ الأمّة شيئا، ولن يعود علينا ذلك الوصف المبهم الغامض بجدوى، بل لابدّ لأجل ذلك أن نستوفي البحث في ماهية التجديد، وأن نعود إلى تاريخنا الماضي، فننظر ماهو مبلغ العمل الذي قام به أئمتنا..، وأيّ منهج للعمل اختاروه لذلك، وإلى أيّ حدّ نستطيع أن نستفيد من أعمالهم..، وماذا فاتهم من الأمور ممّا يجب أن نتداركه اليوم»[1]؛ فالتجديد يستدعي النظر في التاريخ الماضي للأمّة؛ من حيث تحليله ومعرفة عناصره ومكوناته وما وراء كل منها، ونتائج تلك المكونات وأسبابها هذا من جانب، ومن جانب آخر وحتى يمكن للحركة الإسلامية التقدّم إلى الأمام، فإنّ من المهم أن تدرك أنّ كثيرا ممّا وقع في الماضي من تقصير أو خطأ إنّما يرجع إلى عوامل يتداخل فيها حسن النية مع معطيات الواقع؛ الذي أحاط بالأمّة السالفة وقياداتها، وعليه فالغاية الصحيحة للنظر في التاريخ الإسلامي؛ إنّما تكون للدراسة والبحث والنظر واستخلاص العظات والعبر، ولا يكون القصد منها اجترار المرارة والأحقاد بشأن أحداث مضت، لأنّ هذا الأمر يعين في تفكيك الأمّة ولا يعمل على تقويتها.

وهذا هو السياق الذي ولج فيه المودودي الباب إلى فقه التاريخ الإسلامي، فقد كانت نظرته للتاريخ نظرة توجيهية ترسم معالم الإطار العام للعمل التجديدي في هذا العصر، من خلال إبراز كيفية التعامل مع التاريخ الإسلامي بمختلف فتراته، بهدف الارتقاء بوضع الأمّة، من خلال تحقيق أجيالها التواصل البنائي المنهجي، الذي يحقّق الإضافات الرشيدة وفق توجيهات الوحي، ولقد احتلّت تطبيقات هذه النظرة حيّزا هامّا في الإنتاج الفكري للمودودي؛ تجلّت في تناوله ملخّصا لمنهج النبي – صلّى الله عليه وسلّم – في التغيير، من باب الاستبصار به في العمل التجديدي، وتظهر معالم ذلك في تأليفه القيّم

---

[1] – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص14، 15.

"منهاج الانقلاب الإسلامي" الذي يقف فيه على الطّريق إلى التغيير؛ من خلال رصد المسار المنهجي له[1] ولمسار الخلافة الراشدة[2]..؛ فقد حاول استخلاص الفائدة المرجوة؛ من خلال محاولة استلهام روح المنظومة العملية النموذجية، التي خطّ طريقها بوضوح النبيّ - صلّى الله عليه وسلّم -، ثمّ الخلفاء الراشدون من بعده، دون إغفال ضرورة الاعتبار بأعمال الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، بالإضافة إلى الاستفادة من بعض جهود الأئمة المجددين السّابقين ومحاولة تقويم جهودهم[3].

وقد حاول المودودي من خلال منهج استقرائي؛ أن يقوم بدراسة علمية فاحصة فكّكت قضايا تعلّقت بفترة الخلفاء الراشدين وما بعدها، وأعادت ترتيب العلائق بينهما بشكل يسمح بمعرفة ما وراء كلّ قضية من تلك القضايا والآثار التي ترتّبت عليها، واستخلاص الدروس والعبر منها، ولعلّ أبرز شاهد في هذا كتابه "الخلافة والملك"؛ الذي «عرض فيه التصور الحقيقي للخلافة في الإسلام، والمبادئ التي قامت عليها الخلافة الإسلامية في صدر الإسلام، وأسباب تحوّلها إلى ملك، ونتائج ذلك وآثاره على الأمّة»[4]، كما تحدّث أيضا عن الجهود التي بذلها علماء الأمّة، في سبيل رأب الصدع الذي أحدثه ذلك التّحول الذي طرأ على نظام الدولة، وقدّم في هذا السبيل أعمال الإمام أبي حنيفة والإمام أبي يوسف -رحمهما الله-[5].

وخلاصة ما يمكن قوله: أنّ المودودي نظر إلى التاريخ الإسلامي نظرة المتفحّص في بعض الجهود التجديدية البارزة، وحاول تقويمها لتستفيد الحركات الإسلامية اللاحقة من ذلك، كما ساهم في وضع ملامح الدراسة النموذجية في الاستفادة من التاريخ الإسلامي بمؤلّفه "موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه" الذي تعرّض فيه بالدراسة والنقد لجهود الأئمة المجددين؛ أمثال عمر بن عبد العزيز، وبن تيمية، وأبو حامد الغزالي وغيرهم. ويمكن القول أيضا: إنّ المودودي يعتبر من أبرز المفكرين الذين يرون أنّ تحقيق

---

(1) - انظر: المودودي / منهاج الانقلاب الإسلامي، من ص 37 إلى 64.

(2) - انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص43، 44، والمودودي / الخلافة والملك، من ص49 إلى 93.

(3) - انظر: المودودي / موجز تاريخ الدين وإحيائه وواقع المسلمين و سبيل النهوض بهم، من ص 63 إلى 138.

(4) - المودودي / الخلافة والملك، ص 7.

(5) - هو أبو يوسف القاضي من أشهر تلامذة الإمام أبي حنيفة، وقد كانت ولادته بالكوفة عام 113هـ، واسمه الأصلي يعقوب، تولى قضاء بغداد،وهو أوّل من دعي بقاضي القضاة، له كتاب "الخراج"، وكتاب "الرد على سيّر الأمزاعي"، وتوفّي عام 182 هـ/798م.

الفائدة من التاريخ الإسلامي، لا تكون إلاّ من خلال التعامل معه تعاملا عقليا؛ يدين الخطأ ولا يتعلّق بالصحابة والأئمة العظماء تعلّقا شعوريا؛ فلا ينبغي أن يمجّدوا التمجيد الذي يحجب عن رؤية وفحص أعمالهم فحصا علميا، يمكن من خلاله تدارك الأخطاء، والاستفادة قدر المستطاع من مناهجهم السابقة.

أمّا ملخّص القول في خاتمة هذا المبحث هو: أنّ بيان المودودي لضرورة الوحي للتوجيه، لم يكن من منطلق كونه المرجعية العليا للأمّة الإسلامية فحسب، بل من منطلق أنّه الإطار الوحيد والصالح لتوجيه الإنسانية أيضا، ومن ثّم فالقاعدة الصحيحة للتجديد، لابدّ أن يكون الإسلام منطلقها وإطارها، وأن تكون المرحلة التي شهدت التنزيل الواقعي والنموذجي له؛ متمثّلة في التجربة الأولى التي خطّها النبي – صلّى الله عليه وسلّم – والخلفاء الراشدون من بعده معياره، وأن يكون مسار الحركة الإسلامية في التاريخ الإسلامي موضع نظر واستلهام، حتى يمكن تجنب العثرات ومواطن القصور التي وقعت فيها.

ولا شك أنّ هذا البعد الأول من الأبعاد الفكرية للتجديد عند المودودي كان فيه نصيب للواقع الإنساني في تشكيله، والارتكاز عليه من حيث الفهم العميق له، والتعامل مع أحداثه، وهذا ما سنتعرض له من خلال المبحث الموالي على وجه أكثر تفصيل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: استيعاب الواقع الإنساني

أوّلا : الواقع الإنساني في بعده الفطري – السّنني –

ثانيا : الواقع الإنساني في بعده المعيش

1 – استيعاب الواقع وأهميّته عند المودودي

2 – آلات فهم الواقع الإنساني عند المودودي

أ – استقراء تحليلي للتاريخ

ب – الانخراط الفعلي في الواقع

ج – حركة التنظيم الاجتماعي

ثالثا : مكوّنات الواقع الإنساني في فكر المودودي

1 – العامل الديني

2 – العامل التاريخي

3 – عامل الحضارة الغربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إذا كان لا يمكن معالجة موضوع ما، أو التحكّم في شيء وتسخيره إلاّ بعد الإحاطة بحقيقته، والوقوف على طبيعته وخصائصه والقوانين التي يخضع لها[1]، فكذلك الحال حين يراد التعامل مع الواقع الإنساني الذي يراد إصلاحه؛ فإنّ معرفته واستيعاب مكوّناته وطبيعته أمر ضروري ولازم، حتّى يتمّ تكييفه بحسب مقتضيات القيّم الصحيحة، وعليه فدراسته وفهمه بعد فكري هامّ في منهجية التجديد، ذلك لأنّ هذا هو المحلّ العام له، وهو في حقيقته موضوع بالغ التعقيد، لما تتفاعل فيه من العناصر الكثيرة والمتنوعة الإرادية وغير الإرادية، والأسباب التي بعضها ظاهر وبعضها خفيّ، وتتجمّع فيه عوامل ذات طبائع مختلفة، منها المادّي ومنها الروحي، ومنها الآنيّ الحادث، ومنها الضارب في أعماق التاريخ[2]، وهذا الواقع في حقيقته يتركّب من بعدين: واحد ثابت؛ وهو ما يطلق عليه: " البعد الفطري"، والآخر متغيّر ويسمّى: " البعد المعيش"[3].

أوّلا – الواقع الإنساني في بعده الفطري – السّنني -:

وهو ما جبل اللّه عليه الإنسان فهيّأه به للحياة ضمن المعادلة الكونية؛ سواء أتعلّق الأمر بالجانب الجسدي والروحي، أم بالجانب العقلي والفكري، أم بالجانب التوجيهي التنظيمي للحياة الإنسانية. فاللّه عزّ وجلّ خلق الخلق وأودع فيه ما يؤدّي من خلاله وظيفته الوجودية على أحسن الوجوه، وما طبع عليه النّاس من نواميس ثابتة هو جزء من هذا النظام، وقد سمّاه سبحانه وتعالى في موضع " **فطرة** " وفي موضع آخر "**سنّة**"، فقال: ﴿**فطرة اللّه التي فطر النّاس عليها، لا تبديل لخلق اللّه**﴾[4] ، وقال أيضا:﴿**فلن تجد لسنّة الله تبديلا ولن تجد لسنّة الله تحويلا**﴾[5].

إنّ الواقع الإنساني الذي هو قطاع متميّز في الواقع الكوني، ذو جوانب منضبطة - كواقع الكون – يسير وفق سنن مطّردة، إذ من المعلوم أنّ كلّ شيء في هذا الكون محكوم بقانون معيّن وخاضع لقاعدة خاصة، وفي هذا يقول المودودي: «فالشمس والقمر والنجوم مسخّرات تحت قاعدة مطّردة، لا قبل لها بالحراك عنها والخروج عليها ولا قيد شعرة، والأرض تدور حول قطبها ولا يدبّ فيما قدّر لها من الزّمن والحركة

---

[1] – انظر: يالجن مقداد والقاضي يوسف مصطفى / علم النفس التربوي في الإسلام، د ط، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1401هـ/ 1981م، ص 20.

[2] – انظر: النّجار عبد المجيد / فقه التّدين فهما وتنزيلا، ج 1، ط 1، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، مصر، 1410هـ / 1989م، ص 120.

[3] – برغوث الطيّب / الأبعاد الكبرى لإشكالية التغيير الحضاري وضرورة المنهج – مخطوط – ص 34.

[4] – الروم / 29.

[5] – فاطر / 43، 44.

والطريق دبيب التغيّر والتبدّل،.. وللجمادات والنباتات ضابطة؛ لا تنمو ولا تنقص ولا تحيا إلاّ بموجبها، حتّى الإنسان نفسه؛ إذا تدبّرت شأنه، تبيّن لك أنّه مذعن لسنن اللّه إذعانا تامّا»[1]، فتلك النواميس والسنن على تعدّدها وتنوّعها، تشكّل البعد الفطري للواقع الكوني ككلّ، والواقع الإنساني يحتوي على قطاع خاص من ذلك البعد، وقد عرض لنا الطاهر بن عاشور ملخّصا في هذا الإطار قائلا: «الفطرة هي النظام الذي أوجده اللّه في كلّ مخلوق، والفطرة التي تخصّ نوع الإنسان: هي ما خلقه اللّه عليه جسدا وعقلا؛ فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسبّبات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية، وهو المسمّى في علم الاستدلال بفساد الوضع»[2].

فالقوانين الطبيعية التي يعيش الإنسان حسب مقتضاها في هذه الحياة واحدة متجانسة، على الرّغم من جميع الفوارق الجغرافية والقومية وغيرها، وكذلك الهيئة الجسدية التي خلق عليها الإنسان وما يتعلّق بها من دواع فطرية ونوازع جبلّية؛ والتي يعبّر عنها في مجموعها بالنفس البشرية، يتساوى فيها جميع أصناف البشر؛ فالإنسان لا يحسّ حاجته إلى الماء أو الهواء أو الحرارة أو الغذاء إلاّ وفق قانون اللّه المنظّم لحياته، ولهذا القانون نفسه ينقاد قلب الإنسان في حركته، ودمه في دورانه..، والإنسان إذا أراد مخالفة ما جبل عليه، أو الخروج من حدوده وعدم الخضوع له، فإنّه يعرّض نفسه للمهالك، وكذلك الحال بالنسبة إلى حياة الإنسانية عامّة في جانبها التنظيمي؛ فهي قاصرة من غير هدي الله – عقيدة وشريعة – عن أن تتوجّه توجّها متوازنا لا يتصادم وسنن الحياة، وقد ألمحنا إلى هذا ببعض التفصيل في المبحث السابق؛ من خلال بيان ضرورة الوحي للتوجيه، وعليه يؤكّد المودودي بقوله: «من مقتضى التوافق بين نظام الكون والحياة الإنسانية، ألاّ يكون الحاكم ومصدر التشريع والأحكام في كلا الجزأين: الاختياري وغير الاختياري من حياة الإنسان إلاّ واحدا، فإنّه إذا كانت لهذين الجزأين من حياته وجهتان مختلفتان مستقلّتان، يظهر بينهما من التصادم والتضارب ما يحدث الفساد، وهذا الفساد وإن كان لا يظهر في حياة الأفراد إلاّ على نطاق محدود، فإنّ نتائجه الوخيمة تظهر في حياة الأمم والشعوب الكبيرة على نطاق واسع جدّا، لا يكاد يسلم من ويلاته شيء في البرّ والبحر»[3].

---

[1] – المودودي / مبادئ الإسلام، د ط، الناشر مكتبة رحاب، الجزائر، 1406هـ / 1986م، ص 8.

[2] – ابن عاشور محمّد الطاهر / تفسير التحرير والتنوير، مج 20، 21، ج21، ص 90.

[3] – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 18، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / برّ الأمان – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، الدار السعودية للنشر، جدّة للنشر، الدّمّام، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/ 1984م، ص 14.

وعلى هذا فإنّ الواقع الإنساني من منطلق بعده الفطري يحتاج إلى الهدي الإلهي ليتحقّق له توازنه الكوني، وإنّه بتنكّبه عن توجيهات هذا الهدي المتمثّل في الوحي الذي يسمّيه المودودي: «صحيفة الفطرة ينبّه إلى سرّ الفطرة بكلّ وضوح»[1] هو أسّ المشاكل التي سرت في الإنسانية.

وبناء على ما سبق، فإنّ فهم الواقع الإنساني في بعده الفطري السنني مقدّمة ضرورية لأيّ جهد تغييري ناجح في الحياة الإنسانية الفردية والجماعية[2]، وكلّما استوعبت مكانة الواقع الإنساني في بعده الفطري ضمن المعادلة الكونية، أي ضمن سنن الآفاق والأنفس، وسنن الإطار المرجعي الموجّه ... يمكن اتخاذه مرجعا ناموسيا كونيا شاملا في السّعي إلى تعميق توازن الحياة الإنسانية أو العمل على إعادة التوازن المفقود لها.

وإذا كان الوحي هو الإطار المرجعي الموجّه، والضابط المنهجي للمعرفة والعقل، فإنّ الواقع الكوني هو الواقع المرجعي الذي يتحقّق فيه الدور العملي للوحي في التوجيه وتفاعل الإنسان من خلاله مع السّنن المسخّرة له، وهذا ما يذهب إليه أحد الباحثين حين يعتبر أن: «الواقع الفطري هو الواقع المرجعي لحركة الدعوة والبناء والمواجهة؛ أي أنّه الهدف والغاية من عملية التغيّير، حيث يتوافق الجهد الإنساني ونشاطه مع سنن الآفاق والأنفس والهداية»[3].

ثانيا: الواقع الإنساني في بعده المعيش:

نقصد بالواقع المعيش هنا: ما تجري عليه أحوال النّاس العامّة وأساليبهم في تحقيق أغراضهم في المجالات الحياتية المختلفة؛ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية..، وما تستقرّ عليه أحوال مجتمع ما من عادات وتقاليد وأعراف وأفكار، وما يستجدّ فيها من أحداث ووقائع ونوازل، فالواقع المعيش هو ما عليه الإنسان - فردا ومجتمعا - من أوضاع قريبة أو بعيدة من الواقع الفطري السّنني، الذي من المقرر أن تجري عليه حياته الروحية والعقلية والجسمية باعتباره فردا، وحياته الاجتماعية باعتباره مجتمعا[4]، والوقع الإنساني في إطاره العام غير خاضع لقانون معيّن يتوجّه به، بل هو في تبدّل دائم لتداخل معطيات كثيرة فيه، وعلى رأسها أنّ مجالاته محلّ تصرّف حركات الأفعال الإنسانية الكبيرة المنبثقة عن نظريات وأفكار متباينة، وغير ثابتة أو دائمة في صيرورتها التاريخية، ولهذا: «فإنّ فهم الواقع الإنساني في بعده المعيش هو الخطوة الأكثر تعقيدا.. في

---

[1] - المودودي / شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، ص 40.

[2] - انظر: برغوث الطيّب / الأبعاد الكبرى لإشكالية التغيير الحضاري وضرورة المنهج، ص 35.

[3] - المرجع نفسه، ص 35.

[4] - انظر: المرجع نفسه، ص 37.

العملية التغييرية، باعتباره واقعا مركّبا.. من الواقع الفطري المتكوّن من سنن الهداية وسنن الآفاق وسنن الأنفس من جهة، والواقع القائم فعلا الذي يتناغم في بعض جوانبه مع واقع الفطرة، ويتصادم في جوانب أخرى معه من جهة ثانية»[1]، ولأجل رسم كيفيات وآليات التعامل مع مجتمع ما – في الواقع القائم – يقتضي المعرفة بمعادلته الخاصة التي تطبع تفكيره، وتوجّه سلوكه، وتحكم مشاعره وعواطفه، فلا بدّ من استيعاب تاريخه الطويل وطبيعة استجابته للظروف المختلفة؛ من حيث فهم ثقافته وأوضاعه النفسية والاجتماعية الأمر الذي يمكن من اكتشاف عوامل وأدوات تحريكه والتأثير فيه، ومن اللافت للنظر في هذا السياق، أنّ الغرب كان السبّاق في هذا المجال في العصر الحديث، إذ ركّز أول ما ركّز على دراسة العلوم الاجتماعية ليكون ذلك مدخله الصحيح إلى التحكّم والاستعمار، وقد نجح إلى حدّ كبير فأصبح استعماره للمجتمعات المتخلفة يخضع مسبّقا لدراسة علمية، وقد تحدّث مالك بن نبي في دراسته لظاهرة الاستعمار عن ذلك فقال: «إنّ الاستعمار لا يتصرّف في طاقاتنا الاجتماعية إلاّ لأنّه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها مواطن الضعف، فسخّرنا لما يريد كصواريخ موجّهة، يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصوّر إلى أيّ حدّ يحتال علينا لكي يجعل منّا أبواقا يتحدث فيها، وأقلاما يكتب بها، إنّه يسخّرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخّرنا بعلمه وجهلنا»[2].

ففيما تنبّه الغرب إلى الدور الوظيفي الذي تكتسبه دراسة واستيعاب الواقع في خدمة مصالحه المادية، وضمان تأثيره الثقافي في غيره من الأمم، فإنّ التاريخ ليحمل لنا أنباء حركات كثيرة بشّرت ببدائل ذات قيمة كبرى في معيار الحق والخير، ولكنّها أخفقت في مهمة ترشيد المسار الحضاري للواقع الذي هدفت إلى تقويمه، بسبب المناهج غير الموفّقة التي سلكتها في تعاملها معه، حيث غفلت عن امتلاك رؤية عميقة وشاملة لطبيعته ومكوّناته، الأمر الذي حرمها من الاقتراب من أهدافها الثابتة التي سعت إلى تحقيقها[3].

وعلى هذا الاعتبار يغدو استيعاب الواقع الإنساني المستهدف بالتجديد من الأهمية بمكان، من حيث استشراف ماضيه، والتوغّل في عمقه التاريخي ومحاولة الإحاطة بتجاربه واكتشاف علله الحضارية وجوانب الضعف والقوة فيه، وتحديد السّنن الاجتماعية الفاعلة فيه والإلمام بقضاياه، وتحليل جوانبها المتعددة، وذلك من أجل ضبط وإنجاح المسيرة التجديدية، بحيث تكون واضحة الأهداف الإستراتيجية والأهداف المرحلية

---

(1) – المرجع السابق، ص 37.

(2) – بن نبي مالك / شروط النهضة – تعريب عبد الصبور شاهين – ط 4، دار الفكر، الجزائر، 1407هـ / 1987م، ص 159.

(3) – انظر: النّجار عبد المجيد / تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت، ط 1، د ن، تونس، 1404هـ / 1984م، ص11، 12، 85.

إلى أكبر قدر، مستوعبة الاحتمالات والتحدّيات التي قد تقف عقبة في وجهها، فيهيّأ لها من الإجراءات والآليات ما يعضّد النجاح في مواجهتها.

قيمة الواقع في القرآن والسّنّة:

إنّ ما يؤكد أهمّية البعد الوظيفي لفهم الواقع - في بعده المعيش - هو نزول القرآن منجّما وتدرّج النبيّ - صلّى اللّه عليه وسلم - في دعوة الناس إلى قيم الدّين، إذ فيها إيحاء إلى ضرورة مراعاة الواقع بتدبّره، واستيعاب طبيعته وملابساته وعلله، فالقرآن لم يترل كلا متكاملا في آن واحد، بل إنّ سوره نزلت خلال ثلاث وعشرين سنة وفقا لمقتضيات أطوار الحركة النبوية ومراحلها المختلفة ومقتضاها الواقعي[1] وكلّ ذلك مراعاة للفطرة الإنسانية التي تخضع لسطوة عوامل الواقع المختلفة على مرّ الزمن؛ فتجد صعوبة بالغة في التحوّل من سلوك ألفته إلى آخر معاكس له.

فتدرّج القرآن في بناء الأحكام الشرعية إيحاء شديد وقوي إلى ضرورة الإحاطة الشاملة بالواقع قبل الشروع في مباشرة عملية إلغاء الباطل، وإحلال الحق مكانه، كما أنّ السنّة النبوية القولية والفعلية، كانت دليلا حيّا على اهتمام النبي - صلّى اللّه عليه وسلّم - بالتغيير فقد روت كتب السيرة أنّه - صلّى اللّه عليه وسلّم - كان يعرف بدقّة متناهية قريشا وأنسابها وعلاقاتها، وكان محيطا بمواقع القبائل العربية وأنسابها ولهجاتها، ملمّا بأخلاقها وعاداتها وتاريخها، مطلّعا على مدى قوّتها وضعفها، وعلى معرفة بشخصية سادتها وفرسانها، وحتى أنّ اختياره للصحابة الذّين كان يبعثهم سفراء إلى ملوك عصره، كان متوقّفا على انتقاء المحيطين منهم بواقع الناس والملوك الذين سيتّجهون إليهم[2]، و لم يقف اهتمامه- صلّى اللّه عليه وسلّم - عند الإحاطة بالواقع الجاهلي في تلك النواحي فحسب، بل اجتهد في فهم نفسيات أهل قريش وأوضاعهم الاجتماعية ليدرك العوامل والأسباب التي تشدّهم إلى الباطل وتعوقهم دون قبول الحقّ حتى يأخذهم بيسر إلى سبيل الحقّ[3].

---

[1] - انظر: المودودي / تفهيم القرآن، ص 12، 16، 18، والمودودي / مبادئ أساسية لفهم القرآن - تعريب خليل أحمد الحامدي- ط 8، دار القلم، الصّفاة، الكويت، 1413هـ / 1993م، ص 34.

[2] - انظر: زرمان محمّد / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي – رسالة دكتوراه مناقشة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية – قسنطينة، الجزائر، 1995م، ص 104، وسلطان محمد / فقه الواقع في رسائل المصطفى – صلّى اللّه عليه وسلم – إلى ملوك وأمراء عصره، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1414هـ / 1994م، ص 11، 12، 13، 14، 48.

[3] - انظر: النّجار / مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م، ص 166.

وإذا نظرنا في التراث الأصولي، فإنّه حفل أيضا بالقواعد التي تنمّ عن ضرورة مراعاة الواقع وفهم ملابساته لتنزيل الأحكام تنزيلا صحيحا، حيث أنّ مبدأ "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"، وكذا " الضرورات تبيح المحضورات"، فحركة المرونة - هذه - في التعامل مع النصوص الشرعية تحمل فحوى اعتبار الواقع اعتبارا دقيقا في محاولة تقويمه، كما لا تخفى قضية الإمام الشافعي المشهورة؛ وهي أنّه لمّا انتقل من العراق إلى مصر غيّر أمورا في مذهبه مراعاة للواقع الجديد في مصر؛ فقد بنى فقهه في بغداد، وألّف كتابه "الحجّة " وقرأه وتلقّاه عليه البغداديون أمثال " أحمد بن حنبل" و" أبو ثور" وغيرهما، ولمّا غادر بغداد إلى مصر، أعاد النظر في ذلك الفقه كلّه، وقال بخلاف أقواله تلك، إلاّ ثلاثة عشر مسألة، وصار له فقه قديم وفقه جديد[1]، وكلّ ذلك في إطار مراعاة الواقع.

وبهذا نخلص إلى أنّ فهم الواقع الإنساني بكلّ مكوّناته وتعقيداته، هو الجسر الحتمي الذي تمرّ منه مسيرة التجديد إلى أهدافها ومقاصدها، وإنّ الإحاطة العميقة به تجنّب الجهود المبذولة السقوط في مهاوي الفشل والتخبّط في تعقيدات ومضاعفات خطيرة.

1- استيعاب الواقع وأهمّيته عند المودودي:

إذا كان فهم الواقع الإنساني يكتسي أهمية معتبرة في التغيير عامّة، فإنّه يمثّل في عملية التجديد والإحياء بعدا لا غنى عنه في التحرّي الدقيق لمعرفة مداخل وصله بقيم الهدي الإلهي، وبالوقوف على النفسيات العامّة لأفراده، ومدى استعدادهم للتّفاعل الحيّ مع هذه المبادئ[2] من خلال الكشف عن الأمراض التي يعاني منها والأسباب التي أدّت إليها.

وعلى هذا فقد كان المودودي على إدراك عميق بأبعاد هذه القضية وتأثيرها المباشر على الفعل التجديدي، فقد كان يولي اهتماما كبيرا للواقع الإنساني، ويحيط بالأطر التي تحكم أصنافه وثقافته وأمزجته، كما كانت عامّة أحوال النّاس الحياتية بمختلف مجالاتها وأعرافها وأفكارها وأحداثها محلّ نظره، لذلك نجده عند رسم الإطار العام للعمل التّجديدي، جعل فهم الواقع من أولى شعبه، حيث يرى أنه لابّد للمجدّد: «أن ينعم النّظر في أوضاع زمانه، ويتبيّن مكامن الجاهليّة في المجتمع ومبلغ نفوذها منه، والطرق التي قد سرت منها عدواها إليه، ويرى إلى أيّ حدّ قد امتدّت آثارها في الحياة، وما هو موقف الإسلام الصحيح في

---

[1] - انظر: العلواني / أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ص 48.

[2] - انظر: مغازي أحمد / الحكومة عند أهل السنّة والشيعة وتطبيقاتها عند أبي الأعلى المودودي وآية الله الخميني - رسالة ماجستير نوقشت بمعهد الفلسفة - جامعة الجزائر، الجزائر، 1993م / 1994م، ص 237 .

الأحوال الحاضرة»[1]، فالتحرك التّجديدي النّاجح يستدعي استصحاب خريطة دقيقة للأوضاع النفسيّة والعقليّة والاجتماعية عامّة للأفراد والمجتمعات، وإنّ عدم حصول الإدراك الجيّد للظّروف المؤثّرة في الواقع الإنساني، يؤدّي بالفعل التّغييري التّجديدي إلى مواجهة فاشلة تحول دون تحقيق الوصل السليم للأمّة بحقيقة دينها، ومن ثمّة الإخفاق في التّمكين لسلطان الدّين في الواقع، فالمجدّد الذّي يريد الارتقاء بواقعه سيواجه الكثير من التحدّيات التي تستدعي منه أن يغوص في أعماقها ويفقه كنهها ليصل إلى جوهرها حتّى يتسنّى له إيجاد العلاج النّاجع لمواجهتها بعد الوقوف على نواحي الضعف والقصور التّي أقعدت واقع السّير الإيجابي نحو التحضّر الصحيح، وهذا ما يوحي به تحليل المودودي عند دراسته لبعض الجهود التجديديّة كتلك التّي اضطلع بمهامّها الشّيخان " أحمد البربلوي"و" إسماعيل" الشّهيدان[2]، فممّا عابه على عمل هذين المصلحين على الرّغم من إنصافه لهما لقيامهما بعمل تجديدي جليل، أنّه: «لم يخطر لهما ببال أن يبعثا وفدا من العلماء المتبصّرين إلى أوربا ليدرسوا هناك أحوال تلك الأمّة الغربية، التّي كانت لا تزال تجترف أقطار الأرض كالسيل الآتي»[3]، لاسيما القطر الهندي الذي قاما للجهاد فيه، حيث لم يكن خافيا على أحد أنّ عامل الحضارة الغربيّة - ممثّلا في الاستعمار البريطاني هناك كان أهمّ الأسباب التي أسهمت في محاولة طمس معالم الهويّة الإسلاميّة، وقد كان ممّا أشار إليه المودودي فيما يخصّ تقصير هذين الرّجلين، أنّهما لم يفقها عامل الحضارة الغربيّة الذّي غدا آنذاك عاملا قويا مؤثّرا في الواقع إلى حدّ كبير، كما أنّهما لم يقفا على مواطن القوّة فيه ومواطن الضّعف في واقع مسلمي الهند[4].

وعلى هذا فقد بيّن المودودي أنّه «لا يكفي لتجديد الدّين في زمن من الأزمان إحياء العلوم الدّينية وبعث الولوع باتباع الشّريعة فحسب، بل يلزم لذلك إنشاء حركة شاملة جامعة تشمل بتأثيرها جميع العلوم والفنون والأفكار والصناعات ونواحي الحياة الإنسانية جمعا»[5]، وهذا لاشكّ لن يتأتّى إلاّ بعد إحاطة وافية بنواحي الحياة الإنسانية؛ انطلاقا من المجتمع المراد إعادة سلطان الدّين عليه، ووعيا وإلماما بواقع الحياة العالمية

---

(1) - المودودي / موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 54.

(2) - ولد السّيد أحمد البربلوي (مسترشد الشّيخ عبد العزيز بن الإمام ولي الله الدّهلوي صاحب كتاب: (حجّة الله البالغة) سنة 1201هـ / 1786م. واستشهد سنة 1246هـ / 1871م. وولد الشّيخ إسماعيل (حفيد الإمام وليّ الله الدّهلوي)سنة 1193هـ / 1789م، واستشهد سنة 1246هـ / 1831م. راجع في هذا: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، هامش ص 121.

(3) - المودودي / موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 136.

(4) - انظر: المصدر نفسه، ص 137.

(5) - المصدر نفسه، ص 138.

الرّاهنة المحيطة بذلك الواقع، لا سيما الأمم الغربيّة التي تستخدم كلّ جديد محدث من الأدوات والوسائل والطرق والعلوم والفنون..

وانطلاقا ممّا سبق، كان التّحرك الفكري والعملي للمودودي في مهمّة التجديد، إذا قارنّاه بالجبهة الواسعة التي عمل فيها، كان تحرّكا ناجحا، فقد اجتهد في معاينة وإدراك الظروف المؤثّرة في الواقع الإنساني عامّة والمحلّي خاصّة. فإذا كان الواقع الهندي ثمّ الباكستاني هو الميدان الفسيح الذي مارس فيه أعمال التّجديد، فقد أسهمت عوامل الزمان والمكان والخبرة الثقافية والتاريخية والاحتكاك الفاعل والمتواصل بشرائح الأمّة في شبه القارة الهندية الباكستانية في فهمه للواقع فهما عميقا ودقيقا، ممّا ساعده على تشخيص أمراضه وعلله تشخيصا قارب الصواب وإدراك الكثير من أسراره وملابساته وقضاياه ورصد ظواهره، وهو ما تنمّ عنه كلماته التّالية: «إنّ الظروف التي نجتازها اليوم هي ضاربة علينا من كلّ جهة، ليس من السهل اليسير أن نجعل فيها الإسلام الخالص هو فلسفة الحياة ونظامها الغالب الوحيد في باكستان»[1]، ويرجع ذلك لملابسات وأسباب عدّة، يقول: «فقد أحكمت تقاليد القرون العديدة الماضية فينا أوضاعا غير إسلامية.. أضلّت نظام حياتنا.. في الوقت الذي حاز الغرب رقيّا حقيقيا في المدنية والعلوم في ناحية، بينما ضلّ في فلسفة الحياة ووجهة الفكر والنظر والأخلاق والاجتماع..»[2]، وعلى الرغم من ذلك الضلال فهو يمتلك الصدارة على الساحة العالمية، ويقود بفلسفته المادية الحركة الإنسانية إلى طرق لا يمكن للبشرية أن تصل بها إلى التوازن المنشود.

لقد أمعن المودودي النظر في تاريخ المسلمين وأوضاعهم الحاضرة في شبه القارة الهندية، وفحصها ودرسها دراسة عميقة، ووقف على عللها في إطار الأوضاع العالمية آنذاك[3]، واستطاع أن يقف على طبيعة المرحلة التي كان يمرّ بها المسلمون هناك، لا سيما في عهد الإنجليز الذين عملوا في إطار التمكين للبديل الغربي لتطويع عقول المسلمين لفكرهم وثقافتهم، ومن ثمّ إقصاء قيم الإسلام من حياتهم إلى الأبد، وهذا ما تؤكّده عباراته آنذاك: «لا شكّ أنّ الأمّة تمرّ بأدقّ مراحل حياتها هذه الأيام وإنّني أشعر بأنّ طوفانا يفوق جبروته ومصائبه طوفان عام 1857م الذي انتهى بتمكين الإنجليز من إحكام قبضتهم على البلاد»[4]، والوضع التي تحدّث عنه المودودي هنا لا يخصّ في حقيقته منطقة الهند فحسب، بل هو وضع دقيق يشمل العالم

---

[1] – المصدر السابق، ص 201.

[2] – المصدر نفسه، ص 201، 199.

[3] – انظر المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 12.

[4] – جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 61.

الإسلامي ككلّ آنذاك، إذ حين وطئت أقدام الغرب هذا الأخير، وتوالت الهزائم على البلد تلو الآخر، تقهقر المسلمون أمام سلاحه أوّلا، ثمّ استسلموا بعد ذلك لثقافته وحضارته وفلسفته، فما لم تستطع قوّته العسكرية إنجازه أكملته فلسفته، ولم تجرّ على العالم الإسلامي سيطرته السياسية ما جرّه عليه غزوه الحضاري والفكري من البليّات والمصائب؛ فالسيطرة العسكرية كانت تتحكّم في الأجساد فقط، أمّا السيطرة الحضارية والفكرية فقد تحكّمت في العقول والأذهان[1].

وكترجمة عملية لأهمّية فهم الواقع الإنساني، فقد ألّف المودودي عدّة كتب تحيط بجوانب متعلّقة بهذا الواقع منها: " قضايانا الداخلية والخارجية "، و"تحليل لأحوال باكستان الشرقية"، و"المسلمون ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم "[2]، و" نحن والحضارة الغربية "، و" المسلمون والصراع السياسي الراهن "، و" قضيّة كشمير "، وغيرها.. وقد تمكّن المودودي من استيعاب الأحداث الواقعة، ومن ثمّ تقويم الواقع المحلي والعالمي باستخدام جملة من الآليات الفكرية والعملية التي وظّفها في فهم الواقع وفتح مغاليقه، وهو ما سنحاول التطرّق إليه بالدراسة من خلال العنصر التالي:

2 – آلات فهم الواقع الإنساني عند المودودي:

لقد استطاع المودودي فهم الواقع الإنساني من منطلقات أهمّها: الرّصد الدّقيق لما كان يروج من آراء ومذاهب وتصورات في الواقع الفكري والثقافي والعقدي على المستويين المحلّي والعالمي، ثمّ حدّد من خلاله الإطار المرجعي الصحيح الذي يضمن للإنسانية المسار السليم – قد تطرقنا لمعالم ذلك في المبحث السابق –، بالإضافة إلى هذا فقد عاين أيضا الأوضاع الاجتماعية والسياسية وغيرها..، وتمّ له فهم طبيعة الواقع الراهن من خلال اعتماده الآليات التالية:

أ – استقراء تحليلي للتاريخ:

يتطلّب التجديد عند المودودي إمعان النظر في الأصول الفكرية للواقع الإنساني، التي يقصد بها النظريات الفلسفية للمذاهب والأديان، فقد درس بنيتها، وبيّن أهمّ تسرّباتها في الثقافة الإسلامية[3]، وهذا ما يبدو جليّا في كتابيه: "موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه"، وكذلك "الإسلام والجاهلية "، هذا على المستوى التاريخي

---

[1] – انظر: إبراهيم سمير / الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية – أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر الشاعر محمد إقبال، ص 21.

[2] – عبد الحميد إبراهيم سمير / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، د ط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، د ت، ص213، 214.

[3] – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 16، 18، 22، 28، 33، وانظر بتوسّع: المودودي / الإسلام والجاهلية، د ط، الدار السعودية، جدّة الدمّام، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1405هـ / 1985م من ص 19 إلى 41.

العام، وأمّا على المستوى التاريخي الخاصّ – المحلّي– فقد خلص المودودي من خلال استقرائه لماضي المسلمين على الخصوص إلى أنّ واقعهم الراهن الذي يشهدونه، يمتدّ في جزئه الكبير إلى جذور تاريخية، فهي الرّكائز التي يقوم عليها الموقف الحاضر[1].

ففي الوقت الذي فشلت فيه حركة "إحياء الخلافة"، وظهرت في العالم الإسلامي الهند بصفة خاصّة عدّة رايات مختلفة، يمثّل بعضها فكرة القومية الهندية المتّحدة، في حين يهتمّ البعض بتحرير الوطن من الاستعمار، وأضحى مستقبل المسلمين غامضا، من هنا بدأ المودودي يذكّر المسلمين بتاريخهم، ويبيّن لهم مكانتهم، والدروب المختلفة التي يمكن السير عليها، ويحسّسهم بقضاياهم ومشاكلهم، ويبصرهم بنقاط ضعفهم، وكيف يمكنهم ترشيد مسار حياتهم، فقد نظر في التاريخ الغابر للمسلمين في الهند نظر الفاحص المدقّق، للوقوف على أسباب الوهن الذي أصاب المسلمين، وتوصّل إلى أنّ كلّ ذلك راجع إلى ضعف أساس الحضارة الإسلامية من البداية في الهند، حيث لم تكن في الهند حكومة إسلامية تؤدّي واجباتها بطريقة تامّة طبقا للشريعة السّمحة، ولم يؤسّس نظام صحيح لدراسة العلوم الإسلامية آنذاك ممّا جعل الملايين من الهنود الذين أسلموا – يومئذ – لا يتلقّون التعليم والتربية اللازمين للوقوف على الأصول الإسلامية، وانجرّ عن هذا؛ أن ظلّ السواد الأعظم من أولئك المسلمين أسرى التقاليد والأفكار الجاهلية التي كانت تروج قبل إسلامهم[2]، وقد تبع التدهور السياسي للمسلمين هذا الوضع الديني والفكري المزري مع بداية القرن الثاني عشر للهجرة؛ الأمر الذي سهّل على الاستعمار البريطاني تسليط عصا استعباده عليهم[3].

غير أنّه يوجد نوع من المبالغة فيما ذهب إليه المودودي في تصويره لأوضاع المسلمين في الهند، على أنّ عامل انحطاطهم هناك هو الذي سهّل على الاستعمار البريطاني تسليط قوّته عليهم؛ إذ أنّه من المعلوم أنّ غالبية سكان الهند ليسوا مسلمين ومن ثمّ فإنّه ليس من الموضوعية إرجاع عامل سيطرة هذا المستبدّ على الهند إلى الضعف التربوي والعلمي لمسلمي الهند، بل تشترك في ذلك أوضاع غير المسلمين من الهنادكة والسّيخ، وإن كان هذا لا ينفي أنّ المودودي في تحليله لواقع المسلمين – في الهند – قد جعله يقف على العلل الجذرية التي كرّست تدهور أوضاع المسلمين هناك، والتي أهمّها – بالإضافة إلى ما سبق – عدم قيام نظام سليم في التربية والتعليم على أساس ثقافي إسلامي أصيل حيث: «كانت معظم المناهج الدراسيّة في المدارس الدّينية – تضمّ فيها دراسة فلسفة الإغريق والمذاهب الفقهية المختلفة، أمّا القرآن والحديث، فالعناية

---

[1] – انظر: المودودي / الإسلام اليوم، ص 9.

[2] – انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 16، 17، والمودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 31.

[3] – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 146، والمودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 10.

بهما لم تكن إلا قليلا»[1]؛ فقد كانت كتب الفلسفة والكلام التي خلّفها الزمان من ورائه تحظى بالاهتمام الكبير بدل إعطاء الأولوّية لفهم القرآن والحديث هذا من جانب، ومن جانب آخر درس المودودي السياق العام لأحوال مسلمي الهند في عهد الحكومة الإنجليزية، وتعرّض لسياسة هذه الأخيرة في علاقتها معه، وكيف مكّنت ومهّدت للطبقة المثقّفة طريق التعليم الغربي من أجل تمكين قبضتها الحضارية على البلاد، وإضافة إلى هذا فقد عرض عرضا دقيقا، المراحل التي مرّت بها الأمة الإسلامية.

ب – الانخراط الفعلي في الواقع:

لقد كان المودودي على احتكاك مباشر بالواقع الهندي، وكان له وقوف على عناصره، وتفاعل نشيط مع أحداثه، فقد كانت هذه الأخيرة تأخذ بلبّه منذ وقت مبكّر في حياته، ولذلك كانت أولى مظاهر ذلك التفاعل، انضمامه إلى حركة المحافظة على الخلافة، وخلال هذا الانخراط الأوّلي تغيّر مجرى حياته، واتّضح لديه المفهوم الصحيح للإسلام المختلف عن المفهوم الذي كان يحتضنه العلماء والمشايخ وسائر المؤسّسات والقطاعات الدينية في الهند، كما أنّه لمّا قام بين المسلمين والهندوس اتّحاد تحت ظلّ حزب المؤتمر الهندي[2] لتحقيق الحكم الذاتي في الهند، لم يطمئن المودودي لأمره، فعلى غرار ذلك قام بدراسة تاريخ هذا الحزب، واستطاع أن يقف على مراميه وخطّته[3]. وقد تزامن تاريخ انخراط المودودي في حركة الخلافة التي قامت سنة 1919م مع عمله في" جمعية إعانة وغوث المسلمين" التي كان القوّة المحرّكة لمجلسها[4]، حيث كانت ثمار عمله فيهما أن تفتّح وعيه من خلال دراسة القضايا التي كانت تحرّك الأوضاع في الهند، فقد أفادته مشاركته في حركة الخلافة في إدراك المشكلات العالمية للإحياء الإسلامي، أمّا على المستوى المحلّي فقد كانت الصدامات القائمة بين الهندوس والمسلمين أحد العوامل الداعية إلى العمل في "جمعية إعانة وغوث المسلمين"؛ والتي استطاع من خلالها إدراك المعضلات المحلّية التي تشكّل عقبات في تجديد واقع المسلمين في شبه القارة الهندية، وهكذا بدأ يمسك بالخيوط الأولى لمشروعه في البعث الإسلامي لأمّة الإسلام بعد أن

---

[1] – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 150، وانظر: المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 17.

[2] – كان أصل حزب المؤتمر الوطني الهندي جمعية، عمل الإنجليز على تأسيسها ليحمل أعضاؤها في الظاهر المظالم إلى الحاكم، وقد كانت من قبيل أن يتلهّى به الشعب، ذلك لأنها كانت تعمل تحت إشراف الإنجليز، وقد كان تأسيس حزب المؤتمر عموما بعد ثورة 1857م بالهند. انظر: النمر عبد المنعم / كفاح المسلمين في تحرير الهند، ط 1، مكتبة وهبة، عابدين، مصر، 1384هـ / 1964م، ص 51، 52.

[3] – انظر: الحامدي / الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي، مجلة الأمّة القطرية، ع 9، ص 55، 56، 57.

[4] – إبراهيم سمير عبد الحميد / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 217.

استفاد خلال تلك الفترة من العمل الصحفي، وعضّده فيما بعد بتأليف الكتب، عندما نضجت معارفه بعلوم الإسلام وزادت علائقه بنضالات المسلمين[1].

لقد مكّن انخراط المودودي في الواقع الهندي من رصد أهمّ المشاكل الحضارية التي تقف في وجه التجديد في العصر الحديث، والمتمثلة في تلك الدعائم التي ارتكز عليها فكر الحضارة الغربية وتحصّن بها في العقل الهندي[2] وهي:

"القومية السياسية " المبنية على وحدة الأرض والمصلحة السياسية الواحدة لعموم الهنود في التحرر من الإستعمار الإنجليزي، والتي كان يقودها حزب المؤتمر الهندي، وهذه الفكرة تتجاهل اختلاف الأصول الحضارية لشعوب الهند، ولذلك نجد المودودي بعدما كان ينهض بأعباء تحرير جريدة "مسلم " التي كانت تصدرها "جمعية علماء الهند"، انفصل عنها سنة 1929م؛ وذلك عندما والى مسؤولها ذلك الحزب الذي كان يدعو كما سبق ذكره في خطّته للاستقلال إلى دولة واحدة ذات قومية واحدة، والتي لا شك أنّ السيطرة فيها ستكون فيما بعد لصالح الهندوك[3]، ولن يتسنى إثر ذلك أيّ عمل للمسلمين فيها إلاّ وفق" الدولة الديمقراطية بالمفهوم الغربي " التي تأتي نتيجة للقومية السياسية التي تحكمها الأغلبية السابقة وتخضع فيها الأقلية، والتي يمثّل المسلمون جزءا منها، وهكذا تبقى هذه الأغلبية منفردة دائما بالحكم الذي ينحى هو الآخر " المنحى العلماني " حيث لا يجعل الدين قسمة يتمايز بها الناس قوميا وحضاريا، الأمر الذي يتعارض مع روح الحضارة الإسلامية تعارضا جذريا.

وبناء على إدراك المودودي لخطورة هذه المعوّقات، فقد ساهم برفضه القاطع لفكرة القومية المتحدة التي حاول حزب المؤتمر جرّ المسلمين إليها، وعلى إثر هذا عرض موضّحا أنّه لا يمكن أن تكون للمسلمين أيّة علاقة سليمة بمثل هذه الحركة الوطنية القومية، وبيّن أنّ المشاكل السابقة في تكاملها فيما بينها - ذات أبعاد حضارية - لا يمكن معها تحقيق التجديد المرام، وهكذا سيكون هناك فشل كبير في السعي لتحقيق البناء الحضاري المنشود على المستوى المحلّي وكذا العالمي، فقد أدرك المودودي أنّ اتباع المسلمين القومية السياسية المبنية على وحدة الأرض وتشكيل الجمهورية على أساسها - في الهند - يحمل جذور الخراب والقضاء على وجود المسلمين المتميّز هناك، إذ لن يتسنّى بأيّة طريقة: التفكير العملي في ترشيد فهم المسلمين لحقيقة

---

[1] - انظر: عمارة محمّد / أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص 32، 33، وجيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 32، 33، 34.

[2] - انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 188، والمودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 31، 32.

[3] - انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 424.

دينهم، ذلك لأنّ النظام الذي سيسود عندئذ، سيخضع له المسلمون كغيرهم من الأقليات في الهند بحكم الأغلبية المتمثّل في الهنادكة.

وعليه فقد صوّب المودودي عمله إلى نقد الأسس التي يقوم عليها العمل المشترك من أجل تحرير البلاد من الاستعمار، حتّى يوقف فكر المسلمين هناك على الجذر الأصلي الفاسد لحقيقة هذا العمل المشترك على أساس القومية المتّحدة فيقول: «إنّنا لا نرفض العمل المشترك من أجل حياة مشتركة»[1]، فهو لا يريد تعضيد الاستعمار الإنجليزي من جانب، ولكن يوضّح قائلا: «إنّ نزاعنا يرتكز على سؤال هامّ وهو: على أيّ أساس يقوم هذا العمل المشترك؟، إنّنا لم نقل أبدا أنّنا لا نريد الالتقاء أو التعاون مع جيراننا الآخرين، وإنّنا نريد أن نعيش معهم في خصام وعراك، ولكن القضية هي: ما هو شكل هذا الالتقاء أو التعاون.. إنّنا نقبل الالتقاء والتعاون معهم بشكل يبقي على حياتنا وحياتهم»[2]، ولذلك تقدّم بمساهمة منه إلى الهنود وبخاصّة المسلمين منهم بتصوّر جديد مؤسّس على استقلال المسلمين بقومية حضارية إسلامية، تميّزهم عن الهندوك والسّيخ في منطقة الهند، الأمر الذي يستدعي استقلالهم بكيان سياسي متمثّل في دولة – خاصّة بهم في إطار اتحادي مع الهنادكة وغيرهم، أو منفصلة في ذلك الإطار أو مستقلة تماما حيث لا تكون لها أيّة علاقة بهذا الأخير، إذا لم يكن هناك أيّ سبيل إلى هذا الاتحاد.

وقد كان المودودي يرى أنّه لا سبيل إلى هذا الأمر كلّه، إلاّ إذا وجد تنظيم اجتماعي وشخصيّة إسلامية متينة تعمل على تخليص المسلمين في الهند من نقاط ضعفهم قبل أن تشارك في الحرب من أجل تحرير الهند، ومن خلال ذلك يمكن الحصول على حرية المسلمين مع حرية الهند كلّها[3].

أمّا الجناح الآخر للمشكلات التي تقف في وجه البعث الحضاري، وهو الجناح الذي واجهه المودودي بمؤلفاته السياسية الفكرية في تلك الحقبة، فكان" التخلّف الموروث أو عقلية الجمود على الموجود" والمقصود بها الرّكود الذي طبع به الفكر الإسلامي التقليدي السائد في مؤسّسات المسلمين التقليدية - صوفية كانت أو تعليمية –، وقد كان هذا الفكر عاملا قويّا في طمس حقيقة الإسلام الحضارية، حيث أسهم في دفع الكثير من المسلمين إلى صفوف " حزب المؤتمر " بعد أن اعتقدوا أنّ الخطّ الحضاري الغربي هو أنسب الأنماط لنهضة عموم الهند، وقد نجح هؤلاء المستغربون من أبناء المسلمين إلى حدّ كبير في أن يجعلوا الأمّة

---

[1] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 113.

[2] – المصدر نفسه، ص 113، وانظر للاستزادة: ص 106، ومن 117 إلى 123.

[3] – انظر: المصدر نفسه، ص 52، 53، 54، 124، 125.

تسير على خطى الغرب، لأنّ العلماء والمسلمين المحافظين - التقليديين - كانوا منعزلين عن واقع الأحداث إلى حدّ كبير[1]، و لم يستطيعوا أن يدركوا كنه التّحدي الحضاري الغربي الذي يفرض سيطرته عليهم وهذا راجع في حقيقته إلى عدم فهمهم للدور الحضاري للإسلام الذي تستدعيه مثل هذه الظروف.

وبناء على ما سبق، كان موقف المودودي أن صاغ أفكاره حول القضايا المحورية السابقة، حيث واجه هذا التحدّي الحضاري الذي تشكّل من وافد داخلي وآخر خارجي، وقد تمثّلت مساهماته النظرية في ميدان الاجتهاد لبعث حقيقة الإسلام في العصر الحديث في جملة من الكتب ظلّت تمثّل جماع المعالم الأساسية لإسهامه النظري في التمهيد لضرورة تكوين نواة منظّمة تضطلع بأعمال ترشيد فكر المسلمين وبعث حضارته، وأهمّ هذه الكتب - التي كتبها ما بين 1932م و1940م: "نحن والحضارة الغربية"، و"المسلمون والصراع السياسي الراهن"، و"الأمّة الإسلامية وقضية القومية"، و"نظرية الإسلام السياسية"، و"موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه".

فقد كان المودودي واعيا بأنّ كتبه ومقالاته وإن حملت المعالم الرئيسية لتصوراته في مواجهة التحدّي الفكري الغربي المفروض على المسلمين، فإنّها لا تحمل كلّ ملامح التجديد الذي تتطلّبه نهضة المسلمين، لذلك كان يرى أنّ عاملا آخر مهمّا جدا سيكون القاعدة الخلفية لبناء الدولة الإسلامية في شبه القارة الهندية، ومن ثمّ يمكن السيطرة على الواقع ومواجهة مشكلاته بالحلول، ووضع الفكر في التجربة والممارسة وهذا العامل يتمثّل في تنظيم مؤسّسي يسهم في توضيح الرؤية لمختلف جوانب القضايا والمشكلات، وإلى تقديم المزيد من الحلول لما سيعترض من المسائل والمشاكل في مراحل مسار التجديد، من خلال الانتشار الذي سيؤدّيه في أوساط المسلمين بمختلف شرائحهم، ولقد كتب المودودي عن هذه القضية فقال: «إنّ النّاس عندما يطالبوننا بصياغة للعمل واضحة، جوابا منهم على اقتراحنا بالإصلاح، فكأنّي بهم يحسبون أنّ موضع العمل هو القرطاس، مع أنّ العمل يكون على الأرض، وأنّ غاية ما يمكن من العمل على وجه القرطاس، هو أن نوضّح ما في النظام الحاضر من المفاسد والأخطاء.. ونثبت المعقولية والصّحة في المقترحات الإصلاحية التي نقدّمها..»[2]، أمّا الولوج إلى عمق المشاكل والتحديات الواقعية، فلا يكفي مجابهتها بالقلم والتخطيط فحسب، بل لابدّ من وجود العناصر التي تتبنّى عمليا هذا التخطيط.

---

[1] – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسمين وسبيل النهوض بهم، ص 195.

[2] – المودودي / الربا – تعريب محمد عاصم الحدّاد – د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 144، 145.

والخلاصة التي نصل إليها هنا، أنّ المودودي رأى أنّ الرّصد الشامل للواقع والإحاطة بمشكلاته وتقديم الحلول لها، لا يكون إلاّ من خلال توسيع آلية الانخراط والاحتكاك بميدان تفاعل الأفكار والقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بواسطة تنظيم مؤسسي يتبنّى المفاهيم الحقيقية الجوهرية للإسلام، ويعمل لإعادة الاعتبار لها كما يعمل لتحرير الهند إلى جانب الطوائف الموجودة فيها، وخلال هذا التفاعل يمكن الحصول على رؤية دقيقة وشاملة لمشكلات الواقع.

ج - حركة التنظيم الاجتماعي:

بعد أن ظلّ المودودي ما بين 1933م و1940م يشغل نفسه برصد المشكلات الكبرى التّي بات يخلّفها ليل الاستعمار التغريبي في عقول الهنود المسلمين، وتوصّل من خلال انخراطه في الواقع والوقوف على تفاعلاتها والتحديات المفروضة إلى ضرورة تكوين نواة تنظيمية تعطي دفعا أعمق للاحتكاك بالواقع، من أجل استيعابه والوقوف على مشاكله، وقد اضطلعت هذه النواة - التي تأسست فعليا في 26 أوت سنة 1941م- بحمل هموم المجتمع المسلم بالهند خاصّة، والعالم الإسلامي عامّة، ومحاولة وضع حلول لمشكلاته الفكرية والدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية..، في إطار السعي لوصله بصورة جذرية بحقيقة الإسلام، وسيأتي التطرّق إلى الجوانب الهامّة لهذا التنظيم خلال الفصل الثاني، من باب مراعاة توازن الفصول.

ولكن ما نخلص إليه على العموم في هذا السياق كلّه أنّ المودودي استطاع بما توفّر له من آليات سبق ذكرها أن يكوّن صورة شاملة وواضحة عن الواقع، وأن يحيط بالعناصر الفاعلة فيه، والتي ظلّت تلعب دورا حيويا في حياته وتركيبه العام، وأسهمت إلى حدّ كبير في توجيه أفكار أفراده وسلوكا تهم، وهذه المكوّنات هي ما يأتي ذكرها فيما يلي:

ثالثا - مكوّنات الواقع الإنساني الراهن في فكر المودودي:

لقد اضطلع المودودي بمهمّة قراءة واقع المسلمين في الهند في إطار الأوضاع العالمية الراهنة آنذاك، وقد كانت تلك القراءة قراءة عميقة ومفصّلة، تناولت القضايا والمشاكل تناولا دقيقا، كأنّك تراه يطبّق ما قاله محمّد البشير الإبراهيمي: «من أراد أن يخدم هذه الأمّة، فليقرأها كما يقرأ الكتاب، وليدرسها كما يدرس الحقائق العلمية، فإذا استقام له ذلك، استقام له العمل، وأمن الخطأ فيه، وضمن النجاح والتمام له، فإن تصدّى لأيّ عمل يمسّ الأمّة من غير درس لاتجاهها، ولا معرفة بدرجة استعدادها، كان حظه الفشل»[1].

---

[1] - الإبراهيمي / عيون البصائر، ص 224، وجريدة البصائر، الصادرة عن جمعية العلماء المسلمين، الجزائر، ع 47، سنة 1948م، ص 1.

وإنّ القراءة الشاملة المفصّلة لا تكون مجدية إلاّ إذا تمّت على أساس من المعرفة بالعناصر الأساسية التي تحكم واقع المجتمع، والتي تدخل في تكوين جزئياته وفصوله كلّها، وتسيّر تفاعلاته كلّها، فالمعرفة بهذه العناصر الأساسية العامّة تقوم مقام العاصم الذي يعصم من الوقوع في أحكام جزئية تتعلّق بالواقع، واقتراح الحلول القاصرة لمشاكله من غير تحصيل عامّ للعوامل المركّبة له، فالدّارس لواقع المسلمين في زمن المودودي من حيث العوامل المؤثّرة فيه يجد أنّ هناك ثلاث عوامل أساسية توجّه سير أحداثه:

3.أ – العامل الديني: إنّ واقع المسلمين في الهند منذ زمن الفتح الإسلامي لم يكن فيه لقيم الدين السلطان الشامل على مناشط حياتهم، مثلما كان له هيمنة في العهود الإسلامية الأولى في بقاع العالم الإسلامي الأخرى، فقد ظلّ شعاع التصوّرات العقيدية للمسلمين في الهند في بموت مستمّر، ذلك لأنّهم لم يكونوا مدد إسلامهم راسخي العقيدة والثقافة الإسلامية، وكان يحيط بهم فوق ذلك وسط غير إسلامي بأفكاره الجاهلية وتمدّنه الجاهلي؛ فكما هو معروف أنّ الهند كانت منذ القديم خزّان البدع والجهالات، على الرغم من امتداد سلطة المسلمين السياسية على الهند بكلّ قوّتها ظلّت آثار الإسلام ضعيفة فاترة، لأنّ الحضارة والديانة الهندوكية بقيّت مستولية على السواد الأعظم من أهالي هذا القطر، ولم يؤدّ الحكّام المسلمون إبّان ذلك دورا فعّالا في نشر التعليم والتربية الإسلاميين الذين بهما يمكن للمسلمين أن يتحصّنوا بهما ويكونوا أصحّاء في عقيدتهم[1].

وقد كان نتيجة هذا التذبذب؛ الذي شهده واقع المسلمين في علاقاتهم مع الثقافة الإسلامية، أن تضاعف انحسار سلطان الدّين عليها خصوصا بعد أن انتزعت منه تلك السلطة السياسية من طرف الإنجليز؛ فبقدر ما امتدّ حكمه واتّسعت سلطته، غدا ينزع من أيدي المسلمين تلك القوّة التي كانت الحضارة الإسلامية قائمة بفضلها في الهند، فأحلّ اللغة الإنجليزية في التعليم محلّ اللغة الفارسية أو العربية، وألغى القوانين الإسلامية والمحاكم الشرعية، وأنفذ في الشؤون المدنية والجنائية قوانينه الوضعية، ثمّ جعل أمر هذا التنفيذ بيد المحاكم المدنية العامّة – بدل القضاء الإسلامي – التي عمل القضاة غير المسلمين فيها على مسخ قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية[2].

---

[1] – انظر: المودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 33، 31.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 32، وانظر للاستزادة: المودودي / حقوق الزوجين – تعريب أحمد إدريس – د ط، دار الوفاء للنشر والتوزيع، المنصورة، الجزء الثاني، د ت، ص 13، 14، 71.

ومع هذا الضعف الذي بليت به هذه الأمّة بانحسار سلطان الدين عن واقع المسلمين، فإنّ الحسّ الديني بقي المشكّل الأساسي لوجدان الأمّة في الهند، إذ «على الرّغم من كلّ المفاسد والمساوئ الرائجة بين المسلمين كان للإسلام تأثير في أفكارهم وأخلاقهم وأعمالهم، فلم تكن المبادئ المخالفة نجحت في الدّخول في حظيرة إيمانهم على الأقلّ، وكانت القيم الأخلاقية والعملية التي قرّرها الإسلام لم تتغيّر إلى حدّ أن تنقلب رأسا على عقب وتقوم مقامها قيم أخرى»[1]؛ فيبدو من خلال هذا الكلام أنّ هناك إذا بقيّة من الإيقاع العام في التعامل الخلقي والسّلوك الثقافي، بقيت محكومة بعامل الدّين، ويرجع ذلك كما يقول المودودي: «إلى أنّ حضارة المسلمين – على كلّ ما يوجد فيهم من انحلال العقائد وفساد الأعمال – كانت تقوم على تلك الدّعائم والأركان التي رفعها الإسلام، ومع أنّ استيراد الأفكار اليونانية والفارسية في المجتمع المسلم، نشر كثيرا من الضلال إلاّ أنّ هذه الأفكار الطارئة لم تنجح إلى حدّ أن تقلّب وجهة نظر المسلمين وتجعل تركيب عقليّتهم شيئا متنافيا مع الإسلام..»[2]، فالضمير الجمعي العامّ للمسلمين في الهند وحتّى في الأنحاء الأخرى للأمّة المسلمة لم يفقد من الانفعال بالدّين ما فقده الواقع الخارجي-الظاهري على العموم - وكأنّ حقيقة الدّين ظلّت مختزنة في هذا الضمير، إلاّ أنّها افتقدت من قوّة الدفع ما قصرت به عن أن تفيض سلوكا متدفّقا في مناشط الحياة كلّها، ولكنّها لم تفقد من حضورها في الضمير ما يحبط قوّتها الكامنة، بل ظلّت تلك القوّة مستكنّة بضغوط التراكمات التاريخية، وتأثير الثقافات اليونانية والفارسية، إلى جانب الغزو الثقافي الغربي الحديث.

ومن هذا المنطلق كان المودودي يؤمن بأنّ للإسلام القدرة على تجديد الحياة واستنهاض الهمم والنفوس مادامت جذوره ضاربة في الأعماق، وفي هذا الإطار يقول: «إنّ المسلم العادي وإن كان لا يعلم عن الإسلام إلاّ علما مبسّطا، إلاّ أنّه يحبّه حبّ الولهان، وإنّك لشاهد بعينيك في التاريخ الحاضر كيف استحثّه قادته باسم الإسلام خلال الحروب التحريرية، ثمّ كيف كتب صفحات ذهبية من بذل النفس والنفيس، ولا يمكن استثارته إلاّ باسم الإسلام»[3]، وإنّ إغفال هذا الأخير قد نتج عنه فشل كثير من الحركات التي سعت إلى تجديد واقع المسلمين بالإنطلاق من عوامل متجاوزة إيّاه[4].

---

[1] – المودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 221.

[2] – المصدر نفسه، ص 220، 221.

[3] – المودودي / الإسلام اليوم، ص 54.

[4] – انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 67، 68، والمودودي / بين يدي الشباب، من ص53 إلى 57.

3.ب – العامل التاريخي: وهو ما تراكم عبر تاريخ الأمّة الإسلامية – ومسلمي الهند – من معطيات إيجابية أو سلبية، استصحبها المجتمع الإسلامي لتصبح عناصر مؤثّرة في واقعه الحالي بمقتضى ذلك الاستصحاب التاريخي، ولذلك كان من تأمّل المودودي في واقع المسلمين لاسيما في الهند أن توصّل إلى أنّ استيعاب الماضي عامل لا يمكن تجاوزه في النهوض ومباشرة عملية التجديد، وهذا لما له من دور كبير في تفاعلات الحاضر وتوجيه أحداثه، وفي هذا يقول: «إذا أردنا أن نعرف موقف المسلمين اليوم من الإسلام بدقّة وامعان لابدّ لنا من أن نتعمّق في الموقف الذي اتّخذه المسلمون من الإسلام في الأمس الدابر، ومنه نعرف الجذور التاريخية التي يقوم عليها موقفنا الحاضر، كما نستطيع خلال هذه الدراسة أن نحدّد الملامح التي سوف تسود موقف المسلمين من الإسلام في المستقبل»[1].

إنّ التاريخ يؤثّر فعليا في واقع المسلمين عبر جملة من المعطيات المستصحبة؛ التي تكوّنت وترسّخت بمرور الزمن حتّى أصبحت تجري من تصرّف المسلمين على المستوى الفردي والجماعي مجرى الموجّه للمواقف والأفعال، إن بصفة شعورية أو لاشعورية[2]، فمن أهمّ تلك العناصر التاريخية وحدة الأمّة الإسلامية، إذ أنّ التاريخ قد كرّس في الأمّة وحدة تنتظمها على امتداد أطرافها، ومجتمع المسلمين في الهند هو جزء منها، وعلى الرغم من أنّ تلك الوحدة لم تكن مستصحبة عبر التاريخ إلاّ لفترات على المستوى السياسي، فإنّ وحدة أفراد الأمّة سواء في الهند أم في غيرها قد ظلّت مستصحبة على المستوى الثقافي والعاطفي؛ حيث كان هناك تجاوب شعوري بين المسلمين جميعا سواء بين أفراد المجتمع المسلم الواحد في الهند أم في مناطق العالم الإسلامي عامّة، ويوضّح المودودي معالم ذلك الطابع الوحدوي قائلا: «تستطيعون أن تشاهدوا مع هذه الحالة التعيسة التي تدنّت إليها الأمّة الإسلامية آثار الطابع الذي انطبعت به الأمّة الإسلامية في أولى مراحل تاريخها؛ إنّ أيّ فرد من المسلمين مهما فسد أمره وساءت أخلاقه.. لا يحنّ إلاّ إلى نفس المجتمع المثالي الذي أسّسه محمد ـ صلّى الله عليه وسلم- وخلفاؤه الراشدون..، ثمّ إنّ ما يوجد اليوم في واقع المسلمين من بعض السموّ والنظافة وجوانب الخير في تفكيرهم وأعمالهم وسلوكهم وخلقهم فليس كلّ ذلك إلاّ البقية الباقية من الآثار التي تركها الإسلام فيهم، ولا تزال تعمل عملها على مرور أربعة عشر قرنا»[3].

إنّ عنصر الوحدة الإسلامية في مظهره العاطفي والثقافي يعتبر أيضا أحد العناصر المؤثّرة في الواقع الحالي للمسلمين؛ ولذلك يقول المودودي: «إنّ الروابط التي تربطنا معشر المسلمين روابط متينة تجعل منّا شعبا

---

[1] – المودودي / الإسلام اليوم، ص 9.

[2] – عبد المجيد النجار / فقه التدين، ج 1، ص 142، 143.

[3] – المودودي / الإسلام اليوم، ص 24، 25.

واحدا يحمل عاطفة واحدة ومشاعر متّحدة، حتّى في عصر بلغ فيه جنون القومية مداه، وازداد التميّز العنصري ... يدعو كلّ هذا إلى ضرورة التقارب والتعامل لحلّ قضايانا المشتركة..»[1]، وقد صدقت نظرة المودودي لمدى التأثير الذي يكوّنه عنصر الوحدة الإسلامية - بمظهريه العاطفي والثقافي - في الواقع الحالي للمسلمين، إذ تبدو الترجمة العملية لصحّة ذلك التحليل على مستوى واسع إذ تأكّد عمليا بالأخصّ في التداعي الفكري والإيديولوجي بين المسلمين؛ الذي بدا جليّا في الأثر الذي سرى في معظم البلاد من حركة الإخوان المسلمين التي نشأت بمصر وحركة أبي الأعلى المودودي نفسه بباكستان، للحركات الإسلامية في أكثر من بلد إسلامي وفي الأثر الذي امتدّ إلى أكثر البلاد الإسلامية من سقوط الخلافة الإسلامية بتركيا[2].

وانطلاقا من هذا فإنّ فهم المودودي للواقع الإسلامي - ابتداء من الهند - كان من مقتضياته الأساسية عدم إسقاط عنصر تاريخ ماضي المسلمين بمكوّنه الأساسي وهو الوحدة الثقافية خصوصا، لأنّ في إسقاط ذلك المعطى الهام إسقاط لعامل من عوامل الأحداث في انتقالها وتفاعلها، وبالتالي يستحيل التفكير الصحيح في مسيرة منضبطة لبناء الأمّة الحضاري، ويضاف إلى عنصر الوحدة الثقافية عنصر هامّ جدّا يتمثّل في الحسّ الحضاري للأمّة الإسلامية، التي أحد أجزائها مسلمو الهند الذين ينتمون تاريخيا إلى حضارتها التي كان لها ذات يوم شأن عالمي تطوّرت به المسيرة الحضارية للإنسان في شتّى المجالات؛ وهي حضارة ذات خصوصيات متميّزة مستمدّة من خصوصيات العقيدة الإسلامية، وبهذا التّميّز انطبعت هذه الحضارة بعمق في حياة المسلمين حتّى أنّها آلت دورتها إلى التناهي في العطاء العلمي والمادّي، بقيت حاضرة في مستوى الوجدان الجمعي للمسلمين، الذين على الرغم من تأثّرهم بالحضارة الغربية، إلاّ أنّ في نفوسهم وعقولهم أيضا يقوم حسّ حضاري يمتدّ إلى حضارتهم السالفة المتميّزة، لذلك يقول المودودي: «لك أن تجول في أكناف العالم الإسلامي، لن تجد الجمهور من المسلمين إلاّ على نفس ما أشرت إليه من عواطف وأحاسيس.. حيثما توجّهت رأيتهم لا يؤمنون إلا بنفس القيم الإسلامية ولا يحبّون إلاّ إيّاها، ولا يحنّون إلاّ إليها، وليس في مقدور أحد أن يقنعهم أنّ القيم الإسلامية هي تلك التي جاءت من الغرب ووجدنا عليها سادتنا الغربيين»[3].

---

[1] - إبراهيم سمير/ الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية - أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر إقبال - ص 29.

[2] - انظر: النجار / فقه التدين، ج 1، ص 143، 144.

[3] - المودودي / الإسلام اليوم، ص 54.

وعلى هذا فالحسّ الحضاري عنصر مهمّ في الواقع الإسلامي، ذلك لأنّه يمثّل قوّة مخزونة للتقبّل الحضاري على الأسس الإسلامية، وهي قوّة يكون لها بالتأكيد دور مهمّ في تنزيل صيغ لمشاريع حضاريّة إسلامية، حيث تصادف هذه الصيغ مناخا نفسيا يتلاءم معها لعهد سابق بصيغ من جنسها، فيسهل تقبّلها وإنجازها، فلا يخفى أنّ هذا التقبّل الحضاري يمثّل عاملا مساعدا إلى حدّ كبير في تقويم الانحرافات الدّينيّة المتواجدة في المجتمع المستهدف بالتجديد حيث يستغل ذلك التقبّل في صيّاغة النمط المواتي له[1] ولهذا كان وقوف المودودي على ذلك العنصر في سبيل فهم واقع المسلمين أمرا ضروريا لتهيئة مشروع التجديد له.

وكما جرّ التاريخ من العناصر الفاعلة في واقع الأمّة الإسلامية ما هو إيجابي كالمثالين الآنفين، فإنه جرّ أيضا عنصرا ثالثا يضاف إليهما يتمثّل في البعد الجماعي المكنون في ضمير الأمّة وبنيتها وفي هذا الإطار يقول المودودي: «عادة ما يقبل علينا أهل البلاد عامّتهم وخاصّتهم، يسألوننا عن أحوال إخوانهم المسلمين في بلدنا وكأنّهم أفراد عائلة واحدة نتدارس أحوالهم، فإذا بشّرناهم بخير الأحوال حمدوا اللّه، وتلألأت وجوههم بهجة، وإذا أخبرهم بسوء الأحوال يداهمهم الحزن والأسى كأحد أبناء بلدي.. ليس هذا فحسب بل إنّ قوانين الأحوال الشخصية من النكاح والطّلاق والمواريث المطبّقة في جميع البلاد الإسلامية تتشابه وتتقارب إلى حدّ أنّه لا يصعب على المسلمين أن يتزاوجوا فيما بينهم..»[2].

فإضافة إلى هذه العناصر الإيجابية التي جرّها التاريخ، هناك أيضا عناصر سلبية؛ تولّدت في عهود الانحطاط الحضاري للأمّة - لا سيّما في الهند - واستصحبها مسلمو هذا العهد، ولا تزال تفعل في تصريف حياتهم فكرا وعملا وتؤثّر في واقعهم المعيش، ولعلّ من أبرز هذه العناصر السلبية التي جرّها التاريخ، هو ضمور عامل التعبئة النفسية للفعل الحضاري الذي طالما كان نتيجة لركود الحركة الاجتهادية في القرون الماضية، ويوضّح المودودي ذلك بقوله: «فلا نكاد نعثر في هذه القرون على أثر فكرة مبتكرة واكتشاف جديد، وبذلك طرأ علينا جمود فكري وغشي أجواءنا العقلية سحابة سوداء من العقم والتبلّد.فالظاهر أن كلّ أمّة ابتليّت بمثل هذه الحالة لا يمكن أن تطول بها الحرية ولابدّ أن تغلب على أمرها أمّة حيّة قويّة كانت قد أحدثت اليقظة والنشاط في أبنائها»[3]، ويرجع المودودي أيضا فقدان عامل التعبئة النفسية - هذا - إلى

---

[1] - النجار / فقه التدين، ج 1، ص 144، 145.

[2] - إبراهيم سمير / الطريق إلى وحدة الأمّة الإسلامية أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر الشاعر محمد إقبال، ص 29.

[3] - المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 156.

تقصير الحكومات تجاه الذين كانوا يدخلون في دين الله أفواجا، فقد كان هناك امتداد في الكمّ على حساب الكيف[1].

وزيادة على هذا جرّ التاريخ أيضا سلبية أخرى تمثّلت في بروز داهية العصبيات الجاهلية والقبليّة والوطنية والجغرافية، وقصور النظر عن استثمارها في التأكيد العملي على عالمية الإسلام، ولعلّ من أسباب وجود هذا العنصر، ضمور عامل الولاء لله ولرسوله ولدينه، وظهور واستشراء عامل الأثرة وعبادة النفس؛ الذي توّج كلّ ذلك فيما بعد بعامل الحضارة الغربية بعصاها الاستعمارية التي أرادت تكريس تلك النعرات القوميّة، ومن هذه الوجهة يغدو عامل الحضارة الغربية مكوّنا ذا أثر بالغ في الواقع الإسلامي الرّاهن وقد كان محلّ نظر كبير ودقيق من طرف المودودي.

3. ج – عامل الحضارة الغربية: لقد سادت الحضارة الغربية منذ أكثر من قرنين من الزمن، حتّى أنّه لم يبق مجتمع من المجتمعات الإنسانية إلاّ كان لها عليه سلطان بوجه من الوجوه، وقد كانت مجتمعات المسلمين من بين الأمم التي استولت عليها الحضارة الغربية وفرضت عليها هيمنتها، إلاّ أنّ المجتمع الإسلامي وهو سليل حضارة تليدة متميّزة، كانت ذات يوم حضارة عالمية، ولمّا وفدت عليها الحضارة الغربيّة حدث صراع بينها وبين مستصحبات حضارته الآفلة، وقد كان لهذا الصّراع آثار فاعلة في واقع المسلمين الراهن وهي آثار متأتّية من لقاء صدامي بين حضارة شاملة؛ تنبثق من خلفية إيديولوجية مادية وبين بقايا من حضارة شاملة أيضا تنبثق من خلفية إيديولوجية عقدية دينية[2]، فنشأ من ذلك اللقاء الصّدامي، أن زلزلت مواقع المسلمين لدرجة أن تجاوبهم معها لم يكن تجاوبا مستلهما وإنّما كان تجاوبا مستسلما أو رافضا لها رفضا مطلقا، وفي هذا الإطار يقول المودودي: «فلقد أثّرت فينا حضارتهم تأثيرا شاملا محيطا لم تسلم من بطشه أيّ شعبة من شعب حياتنا»[3]، وقد تولّد على إثر ذلك الاحتواء فقدان الثقة في الذّات والتراث من طرف المنبهرين بها ووضع الإسلام محلّ اتهام، الشيء الذي أدّى إلى شيوع روح الإنهزامية في نفوس المسلمين، وفشو النزعة الاستهلاكية المادّية وحتّى الفكرية، خاصّة لدى المستغربين الذين بهرتهم المنجزات الحضارية الغربية لا سيّما في وجهها المادّي، ومن جرّاء ذلك استسلموا لفكرها الذي انبثقت عنه، الشيء الذي زاد الأمّة ضعفا على ضعف، حتى أصبح ذلك الطابع حالا من أحوال المسلمين، يوجّه الكثير من مواقعهم وتصرفاتهم ويكيّف الكثير من نظمهم وأوضاعهم، وسنوجز بيانا عن تلك الأوضاع فيما يلي:

---

[1] – انظر: المودودي / الإسلام اليوم، ص 34.

[2] – عبد المجيد النجار / فقه التديّن، ج 1، ص 147، 148.

[3] – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 175.

1 – **الوضع الثقافي**: لقد فرضت الحضارة الغربية بأسلوبها الاستعماري ثقافتها التغريبية على المسلمين، حيث ترك فيهم نشاطها التعليمي والثقافي عن طريق المدارس العصرية والصحافة أثرا جعلهم يبدون في مظهرهم العام لا دينيين إلى حدّ بعيد[1]. ولقد كان نظام التعليم الغربي محاولة عميقة الجذور لطمس الهويّة الإسلامية والقضاء عليها، إذ كان من وسائل الإنجليز في التّمكين لهدفهم كما يقول المودودي: «أنّهم استولوا على مفاتيح الرّزق وعلّقوها على أبواب معاهدهم، ممّا كان معناه أنّه لن ينال الرّزق في البلاد إلاّ من يتلقّى هذا التعليم، فأقبلت على معاهدهم - تحت الضغط الاقتصادي - ناشئتنا إقبالا هائلا.. تعلّمت فيها جميع النظريات والمظاهر العلمية التي كانت بروحها وشكلها مناقضة لثقافتنا»[2]، وقد أسهم هذا الأسلوب في التغريب أيّما إسهام في جعل عدد كبير من المثقّفين ذوي شعور بالنقص فيما يتعلّق بثقافتهم الخاصّة وبماضيهم التاريخي، الشيء الذي سهّل للثقافة الغربية أن تستولي على أذهانهم، ويصوّر المودودي في موضع آخر حالهم قائلا: «وقد قبلت الأغلبية العظيمة من رجالنا المثقّفين بهذه الثقافة الجديدة.. وكذلك تلقّوا بالقبول والاستحسان ما كان نشأ في الغرب من وجهة للنّظرة والفكرة عن الدّين والشؤون المتعلّقة به بعدما حصل ما حصل من الصراع بين الكنيسة والنهضة العلمية، وحسبوا أنّ الإسلام وكلّ شيء فيه مظنّة لكلّ شكّ وارتياب..»[3]، وقد كان زعيم هذه الفئة "سيّد أحمد خان(1817م / 1898م)" الذي قام بإنشاء كلّية "عليكره" لنشر مذهبه الغربي وأفكاره نحو ثقافة وحضارة الغرب.

2 – **الوضع الاقتصادي**: لقد كان حوالي ثمانين بالمئة (80 %) من الشعب المسلم في الهند من سكّان الريف، غير أنّه لم يكن باستطاعتهم أن يضربوا بسهم عادل في دائرة حرفة الزراعة، ذلك لأنّ الضّيعات الزراعية الواسعة والرقعات الشاسعة من الأراضي كانت حكرا على بعض العائلات التي احترفت الزراعة وقرّرت لها في المجتمع القروي حقوقا ممتازة، من حيث المنزلة الاقتصادية والاجتماعية، وقد كان للإنجليز دور كبير في تكريس هذه الظاهرة خصوصا بين الهندوس والمسلمين[4].

والظاهر أنّ هذه الحال اضطرّت عددا كبيرا من أولئك السّكان الرّيفيين إلى اللّجوء إلى المدن للاشتغال في التجارة أو دوائر الحكومة، أو الحرف المختلفة، لكن نظرا لقلّة الرّواتب التي كانوا يحصلون عليها، اضطرّوا

---

(1) – النّدوي أبو الحسن عليّ الحسني / الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط 5، دار القلم، الكويت، 1405هـ / 1985م، ص 173، 174.

(2) – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 176.

(3) – المصدر نفسه، ص 183.

(4) – انظر: المودودي / ملكية الأرض في الإسلام، ص 96، 97، 98، وبن صادق الجمال / أبو الأعلى المودودي حياته وفكره العقدي، د ط، دار المدني، جدّة، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1996م، ص 51.

إلى الاقتراض عند الشّدة من المرابين الهندوس، ممّا نتج عنه عواقب مريرة بسبب تراكم قيمة المال المقترض عن طريق الرّبا وهو ما يذكره المودودي قائلا: «لا يزال الأبناء والأحفاد يتوارثون هذا الدّين عن آبائهم وأجدادهم، ولا تزال صخرته جاثمة على صدورهم وقد لا يتخلّصون منه بعد ما يؤدّون عليه من الرّبا ما يكون أكبر من رأس المال بمرّات عديدة، وقد شوهد مرارا أنّ المدين إذا كان لا يستطيع أداء الدّين في مدّة من الزّمان، جمع الدّائن بين ما له على مدينه من رأس المال والرّبا وأقرضه هذا المدين نفسه بسعر أكبر، يستردّ منه ماله مع رباه، وذلك ما يجعل المسكين أسوأ حالا من ذي قبل»[1].

وهكذا في ظلّ التّردّي الاقتصادي الذي كان يعيشه المسلمون الهنود جاء تأثير النّظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي بكلّ ما فيه من الدّوائر الحالية ومناهج الحياة الاقتصادية، ليوجد فعليا طبقة من المستغربين المسلمين عملت على تزييف أحكام الإسلام في واقع المسلمين ومسخها بإدخال بعض التّغييرات عليها من أجل أن يعمل المسلمون فيما بينهم بالنظام الرّبوي والحرف المحرّمة، وقد كان من المرجو أن يتغيّر الوضع بقيام نظام اقتصادي على أسس إسلامية بعد إنشاء باكستان عام 1947م، لكن مع الأسف لم يأت ذلك التّغيير، وقرّر قادة هذه الدولة المسلمة أنّ النظام الاقتصادي فيها سيكون على المنهج نفسه الذي كان عليه أيام الاحتلال البريطاني، وهو الشيء الذي كرّس اشتداد ظاهرة الطبقية هناك[2].

3 – **الوضع السياسي**: عندما أطلّت الحضارة الغربية على العالم، جعلت من اهتماماتها الأولى التركيز على الحياة السياسية، فشنّت حروبا استعمارية على كثير من الدول بما فيها مجتمعات المسلمين، وقد كانت مصحوبة آنذاك بنظرياتها السياسية الحديثة مثل العلمانية والشيوعية والديمقراطية والقومية الوطنية وما إلى ذلك من النظم السياسية الحديثة.. و لم تعط لتلك الشعوب الحريّة إلاّ بعد أن تركت فيها من يسيّر شؤونها وفق الخطّ السياسي الذي رسمته؛ فقد كانت الزعامة في أيدي الطبقة المثقّفة المستغربة التي تتلمذت في الغرب، وفقدت ثقتها في صلاحية الإسلام لقيادة الحياة البشرية، وقد كانت شبه القارة الهندية التي سيطر عليها الإنجليز واحدة من تلك الدول، فبعد إنشاء جمهورية باكستان التي نالت استقلالها وانفصلت عن الهند عام 1947م، بدأ قادتها يظهرون الآراء المتضاربة حول تطبيق الشريعة الإسلامية، فخطّطت المخططات والمؤامرات لجعلها دولة علمانية.

---

[1] – المودودي / الرّبا، ص 55، 56.

[2] – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 176، والتراي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 99، 100، 109، 110.

4 – الوضع الاجتماعي: لقد أفرز الوضع الاجتماعي الذي كان يعيشه العالم الإسلامي إبّان العهد الاستعماري جيلا مستغربا، لا يعرف عن الإسلام إلاّ اسمه، وكان هذا الجيل يؤمن بأنّ الحضارة الحقيقية هي الحضارة الغربية، وقد ظهر نموذج من ذلك الجيل في شبه القارة الهندية - إبّان الحكم البريطاني - يتزعّمه "سيد أحمد خان" الذي رأى أنّ نهضة المسلمين تنحصر في تتبّع خطوات الحضارة الغربية الحديثة في الشكل المعيش والشخصي والاجتماعي عموما، ومن بين الآثار التي ترتّبت على تلك الدعوة؛ تأثّر كثير من الأسر الأرستقراطية بالحضارة الغربية في حياتها الشخصية والاجتماعية، الأمر الذي استدعى اهتمام بعض القادة والمفكرين، وعلى رأسهم الشاعر محمد إقبال وأبو الكلام آزاد[1] وغيرهما.. إذ قاوموا ظاهرة التغريب والتفرنج، غير أنّ شرارتها ما انفكت تتزايد لا سيما بعد التحاق طالبات مسلمات بالكلّيات الحديثة - ككلّيات التعليم المختلط - فقد قامت كثيرات منهن بنزع الحجاب الشرعي وأخذن يشاركن في النشاطات السياسية والاجتماعية مع الرجال جنبا إلى جنب، ودرسن في هيئات ومؤسسات لا مندوحة فيها للجنسين عن الاختلاط[2]، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل بدأت تلك الفتيات وبخاصّة سليلات البيوت الأرستقراطية كما يقول المودودي: «يخرجن من بيوتهن في ملابس شفافة عارية يخيّل إلى الناظر كأنّ كلّ واحدة منهن ممثّلة من ممثّلات هوليود، وأصبح يرى فيهن كلّ الجسارة والصّفاقة، بل يتبيّن المرء من ملابسهن الفاضحة وألوانها البرّاقة.. أنّه لا مطمح أمام أعينهن إلاّ أن يكنّ مغناطيسا جنسيا يجذبن الرجال إليهن جذبا، وقد قلّ الحياء فيهن إلى حدّ أن عدن لا يستحين من الغسل مع الرجال شبه عاريات..»[3].

ولم يقف المسار التغريبي عند هذا الحدّ، فقد كان لتأثير الحضارة الغربية في حياة المسلمين وفي باكستان بخاصّة أن ظهرت الدعوات التي تخالف أحكام الشريعة مثل فكرة منع تعدد الزوجات وفكرة تحديد النسل وغيرها، حملت لواءها في باكستان "جمعية السّيدات الباكستانية" (All Pakistan Women Association) حيث قامت الحكومة بدعمها ماديّا ومعنويا لتحقيق أهدافها، وقد دعت هذه الجمعية أيضا إلى مساواة المرأة بالرجل في جميع الحقوق والمسؤوليات[4].

---

(1) – أبو الكلام آزاد (1888م / 1959م) كان واحدا من الرجال المتحمّسين في ميادين إحياء الدين والخلافة، لكن تحوّل عكسيا فيما بعد، وأصبح يؤمن بالقومية الهندية الواحدة وقد تأثّر بالنظريات الغربية كنظرية داروين ويظهر ذلك بوضوح في تفسيره للقرآن، انظر للاستزادة: مريم جميلة / الرسائل المتبادلة بين أبي الأعلى المودودي ومريم جميلة، ص 125، 130، 131.

(2) – انظر: المودودي / الحجاب، ص 129.

(3) – المصدر نفسه، ص 129، 130.

(4) – انظر الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 107، 108.

وختام الحديث في هذا المبحث أنّ المودودي استوعب المكوّنات العامّة التي تشكّل إطار الواقع الإنساني في شبه القارة الهندية، وكذا علاقته بالواقع الغربي، وقد استطاع أن يقف على الكثير من علله وأمراضه؛ الشيء الذي دعاه إلى الاهتمام بتحديد الموقف من عامل الحضارة الغربية الذي كان له أثر كبير في مجرى الأحداث هناك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: تحديد الموقف من الحضارة الغربية

أوّلا : تحديد الموقف من الحضارة الغربية – مفهومه وأهميته –

ثانيا : موقف المودودي من الحضارة الغربية

ثالثا : المودودي وأسس الحضارة الغربية

رابعا : المودودي وضوابط التفاعل مع الحضارة الغربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا – تحديد الموقف من الحضارة الغربية – مفهومه وأهمّيته –:

نقصد بتحديد الموقف من الحضارة الغربية، الفصل النظري والعملي في الكسب العالمي المعاصر؛ المتمثّل في إضافات الغرب، في شتّى النواحي؛ سواء الاجتماعية أم الثقافية أم الاقتصادية، أم التقنية أم السياسية وغيرها؛ من خلال نقد قواعده وأصوله الفلسفية المادّية، والإفادة العملية من أسباب قوّته ورقيّه، باستخدام علومه وفنونه وتطبيقاته العلمية، ووسائله ومخترعاته، التي تسهم في ترقية الجانب المادّي للحياة الإنسانية.

فمن الدواعي الهامّة في علاقة العمل التجديدي بفكر الحضارة الغربية؛ هو فهم ودراسة الأصول الفلسفية والقواعد التي ينبني عليها هذا الأخير، وغايات الحضارة التي يحملها. والفائدة من تلك الدراسة تكمن في أنّ تحصيل الفهم الشمولي الصحيح للحضارة المعاصرة، والانفتاح المنضبط تجاهها يخدم قضيّة التبادل الحضاري الصحيح، لأنّ هذا الفهم هو الذي يمكّن من الاستفادة الواعية، مع الثبات على العقائد والقيم الأصيلة والمبادئ، كما يعمل على دعم الأمّة، وإمدادها بالوسائل الصّحيحة، لتحقيق غاياتها ومقاصدها، ويسهم في ترشيد مسارها الحضاري من جهة أخرى[1].

وعليه فإنّ الفصل النظري والعملي؛ في الكسب العالمي المعاصر، يأتي في إطار الانفتاح المدروس والمنضبط، والفهم الشمولي للحضارة المعاصرة، لأنّ هذا الأخير هو الذي يمكّن من الانتقاء والاقتباس الحضاري الواعي والنّافع، دون تجاوز أمر المسألة العقيدية، وقضية الهويّة الحضارية ومنطلقاتها وغاياتها، والتي يجب ألاّ تكون موضع مساومة ولا تهاون، وذلك حال كلّ اتّصال حضاري ناجح بين الأمم على مرّ التّاريخ، وهذا المنهج هو ما نلمسه في السّيرة النّبويّة الشّريفة؛ فقد أعطى النّبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – عدّة أمثلة حيّة عن الانفتاح المنضبط؛ فأخذ على سبيل المثال بمشورة سلمان الفارسي، في غزوة الأحزاب بحفر الخندق وهو أسلوب فارسي في الحرب؛ لم يكن يعرفه العرب من قبل[2].

وعلى هذا المسار خطا الصّحابة – رضي اللّه عنهم – يقتبسون بعض التنظيمات الإدارية والمالية من الفرس والروم وغيرهم، و لم يجدوا بذلك بأسا، ما دام يحقّق لهم مصلحة، ولايصادم نصّا أو قاعدة كما

---

(1) – المودودي / الحضارة الإسلامية – أسسها ومبادؤها – ، ص99.

(2) – انظر: الغزالي محمّد / فقه السّيرة، د ط، مكتبة رحاب، الجزائر، 1407هـ/ 1987م، ص 294.

في نظام الخراج وهو نظام فارسي الأصل، ونظام الدّيوان وهو نظام روماني الأصل[1].

فقد كان الصحابة يعملون استجابة لتوجيهات القرآن الكريم وتأسّيا بالنّبي - صلّى اللّه عليه وسلّم - على الانتقاء من ميراث الحضارات؛ فيأخذون ما هو مشترك إنساني عامّ، مع بقائهم ثابتين على عقائدهم وأخلاقهم وشريعتهم، وسار على هذا النهج التابعون في العصور الذهبية، «فقد استطاعوا أن يقتبسوا من مدنيات الفرس والروم والهنود وغيرهم من القدماء؛ ماينفعهم ويلائم أوضاعهم، وأن ينتفعوا بتراث الإغريق العلمي بعد أن عرّبوه وهذّبوه وأضافوا إليه، وأيّد ذلك فقهاؤهم وأئمّة دينهم - بل ساهموا وشاركوا فيه - ولم يتوقّفوا إلاّ فيما رأوه معارضا لعقيدتهم وفكرتهم عن اللّه والوجود»[2].

وإذا كان المسلمون من جيل الصحابة والتابعين قد استطاعوا أن يتمثّلوا النموذج الصحيح في التفاعل مع الحضارات الأخرى، ويأخذوا منها ما يفيدهم، حتّى أنشأوا الحضارة الإسلامية التي انفتحت على كلّ الإنجازات الخيّرة في الحضارات الأخرى، وكيّفوها وفقا لقيم الإسلام، فإنّ هذا الانفتاح أصبح اليوم **ضرورة حضارية للأمّة الإسلامية خصوصا وهي تحيا أزمة تخلّف حضاري كبير؛ إذ بينها وبين الأهداف** الحضارية للرسالة التي تحملها والقيم التي تدعو لها بون كبير يمكن أن يوقعها في اغتراب ثقافي خطير، فكلّ تجربة تغيّيرية في العالم الإسلامي اليوم، إذا ما أبقت ذلك البعد غائبا في مسارها، ولم تحاول أن تستفيد من منجزات وعلوم العصر المختلفة، ستظلّ قاصرة عن الركب الحضاري العالمي[3]، خاصّة وأنّه يسعى باستمرار إلى تحدّي الوجود الإسلامي.

ثانيا - موقف المودودي من الحضارة الغربية :

لم يكن المودودي في اتّجاهه التجديدي من الدعاة إلى تقديس التراث أو رفضه، وإنّما كان ذا نظرة نقدية وتقويمية له لاستلهام الإضافات الممكنة في ترشيد وتجديد مسار الأمّة الحضاري، في ضوء استيعاب الواقع الإنساني وتوجيهات الوحي، وذلك دون أن يعادي الكسب الحضاري الغربي على وجه الإجمال، لأنّ جزءا كبيرا منه يعدّ نتاجا إنسانيا مشتركا، يمكن لأيّة حضارة أن تستوعبه ضمن أطرها الفكرية الخاصّة بها، وهو بهذا يعدّ من أبرز المنتمين إلى التيار الأصيل؛ الذي يرى من الضروري أن يكون التجديد من منطلق الأصالة الإسلامية، مع القبول بمبدإ التفاعل والحوار مع الفكر الغربي، والإفادة من منجزاته التي

---

(1) - انظر: القرضاوي / الخصائص العامّة في الإسلام، ط 3، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م، ص252، 253.

(2) - المرجع نفسه، ص 252، 253.

(3) - انظر: زرمان / الأسس النّظرية لمنهجية التّغيير عند محمّد البشير الإبراهيمي، ص 127.

يمكن أن تنتفع بها الأمّة الإسلامية في مجال العلوم والمعارف والأنظمة المختلفة، ومن أبرز دعاة ذلك الاتّجاه، جمال الدّين الأفغاني، ومحمّد عبده، ومالك بن نبي، ووحيد الدّين خان، ومحمّد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهم من علماء ومفكري هذا العصر...

وقد نجح المودودي في تحديد موقفه من الحضارة الغربية، كما استطاع أن يحلّل طبيعتها، فقد بذل جهودا كبيرة في الكشف الدقيق عن قيمها في الأخلاق والاقتصاد والاجتماع والسياسة، وأبرز الكيفية التي يفوق بها الإسلام هذه الحضارة بكل المقاييس على جميع المستويات، وقد كان لفكره أثر كبير في صقل عقول المسلمين، واستعادة ثقتهم بدينهم والاعتزاز بشخصيتهم، فباطّلاعه الواسع على النظريات والفلسفات المادّية، مع إمعان النظر في القرآن والسنّة، استطاع أن يواجه التحدّيات المعاصرة ويفنّدها؛ كتحدّي الشيوعية والرأسمالية وما صاحبهما من فلسفات ونظريات حديثة، كما اعتنى بالردّ على التأويلات الباطلة التي جاء بها بعض المستشرقين والمبشّرين النصارى وتلاميذهم، والقائمون بالحركات الهدّامة المعادية للإسلام تحت رعاية الاستعمار؛ كالقاديانية وحركة إنكار حجّية السنّة التي تمثّل في مجملها آليات للهيمنة الحضارية الغربية على المسلمين؛ في الهند خصوصا والعالم الإسلامي عامّة.

وعلى هذا فإنّ نقد المودودي للحضارة الغربية، ولهيمنتها العدوانية على غيرها من الحضارات، كان من أخصب الميادين الفكرية التي تجلّت فيها عبقريته وإبداعه، فقد مارس هذا النقد من موقع المفكّر المدرك لخصائص الحضارة الإسلامية من جهة، ولخطر التغريب الذي يهدف إلى القضاء عليها من جهة أخرى[1]، وهو لم يكتف بنقده فحسب، بل كان قد دعا الشباب المسلم في مواطن كثيرة إلى الاهتمام بدراسة أسس الحضارة الغربية وفلسفاتها[2]، وانتقادها وتمييز النافع من الضار فيها، وقد كان المودودي حريصا على توجيه الطلبة على وجه الخصوص إلى الحذر واليقظة، وعدم الركون إلى تلك الأصول الغريبة عن قيم الدين الحنيف؛ فقد دعاهم إلى فحصها ونقدها نقدا علميا، ولم يفته في توجيهه لهم التنبيه إلى ضرورة تمحيص طريقة التعامل مع العلوم التجريبية؛ فعلى الرغم من عدم معارضته الإفادة من منجزات الحضارة الغربية في جانبها التقني فإنّ له موقف من تلك العلوم؛ تترجمه عباراته الآتية: «القول

---

(1) - انظر: شفيق منير/ الفكر الإسلامي المعاصر والتّحديات - ثورات، حركات، كتابات - ط2، دار القلم، الصّفاة، الكويت، 1413هـ/ 1993م، ص 25، 26.

(2) - انظر: المودودي / واجب الشباب المسلم، د ط، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 23، والمودودي / بين يديّ الشّباب، د ط، الدّار السّعودية للنّشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السّعودية، 1407هـ/ 1987م، ص 97.

بأنّ العلوم التجريبية، علوم عالمية لا تنحاز إلى دين من الأديان غلطة كبيرة وجهل فاحش»[1]، إذ من المعروف أنّ العلوم التجريبية وسيلة للكشف عن قوانين وحقائق طبيعية بعد قطع أشواط عديدة من الاختبار والملاحظة، غير أنّ المودودي يلفت النظر إلى أمر دقيق؛ وهو أنّ هذه العلوم لها ناحية أخرى تتمثّل في العقلية التي تدوّن هذه الحقائق والمعلومات، وتضع على أساسها النظريات، فهذه الناحية ليست شيئا عالميا، بل لها صلة بمرجعية المبادئ التي يدين بها أصحاب هذه العقلية، وعلى هذا نبّه إلى ضرورة تناول العلوم التجريبية في إطار العقيدة الإسلامية[2].

فمن أمثلة الحقائق العلمية أنّ ماء البحر يتبخّر ويصعد إلى مستوى عال من الجوّ، حيث يتجمّع فيصبح سحبا، ويتحرّك بفعل الرياح إلى منطقة باردة، ثمّة ينزل إلى الأرض مطرا، وهذا ما يدلّ عليه الواقع الطبيعي..، ومثل تلك الحالة قد تعلّل وفق فكرتين مختلفتين، فهناك من يعلّل هذه الحالة بأنّ المطر ينزل وفق قانون طبيعي مطّرد لا دخل لأحد فيه؛ فعند توفّر الشروط الطبيعية الخاصّة ينزل المطر، وهناك من ينطلق في تعليل تلك الظاهرة الطبيعية؛ من أنّ اللّه تعالى هو الذي قدّر نزول المطر وفق تلك السنّة الجارية، التي تتكامل فيها وظيفة ماء البحر مع وظيفة الطقس، مع وظيفة السحاب ثمّ الرياح..، فينتج عن كلّ ذلك سقوط المطر المسخّر للإنسان، ولو بقي الماء في البحر لتعسّرت على الإنسان الاستفادة منه، كما أنّه لو لم يكن هناك سحاب من حين لآخر لتضرّر هذا المخلوق من حرارة الشمس..، إذن فاللّه تعالى هو الذي قدّر تلك السنّة لحفظ توازن الكون، تمشّيا مع النظام الموجود في كلّ المخلوقات وعلى رأسها الإنسان، ولا شكّ أنّ هذا المنطلق الأخير في التعليل يعضّده قوله تعالى: ﴿**وهو الذي ينزّل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الوليّ الحميد**﴾[3].

ففي بيان أوجه الارتباط بين قوله تعالى: ﴿**اللّه نور السّموات والارض**﴾ إلى ﴿**يهدي الله لنوره من يّشاء ويضرب اللّه الامثال للنّاس واللّه بكلّ شيء عليم**﴾[4] وبين قوله: ﴿**ألم تر أنّ اللّه يسبّح له من السّموات والارض والطّير صافّات كلّ قد علم صلاته وتسبيحه واللّه عليم بما يفعلون ولله ملك**

---

(1) – المودودي / دور الطّلبة في بناء مستقبل العالم الإسلامي، د ط، الإتحاد العالمي للمنظّمات الطّلابية، السّالمية، الكويت، د ت، ص 33.

(2) – انظر: المصدر نفسه، ص 34.

(3) – الشورى / 26.

(4) – النور / 35.

السّمٰوات والارض وإلى اللّه المصير ألم تر أنّ اللّه يزجي سحابا ثمّ يولّف بينه ثمّ يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله ويترّل من السّماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يّشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار يقلّب اللّه اللّيل والنّهار إنّ في ذلك لعبرة لأولي الابصار واللّه خلق كلّ دابّة مّن مّاء فمنهم من يّمشي على بطنه ومنهم من يّمشي على رجليه ومنهم من يّمشي على أربع يّخلق اللّه ما يشاء إنّ اللّه على كلّ شيء قدير لقد أنزلنا آيات مّبيّنات واللّه يهدي من يّشاء إلى صراط مّستقيم﴾[1]، يقول المودودي في تفسيره لقوله تعالى السّابق: ﴿اللّه نور السّمٰوات والارض﴾-: «إنّه عزّ وجلّ كامل؛ لا كمال بعد كماله وهو صاحب النور مع كونه صاحب العلم، وصاحب القدرة وصاحب الحكمة»[2]، أمّا في تفسيره للآيات من قوله تعالى: ﴿ألم تر أنّ اللّه يسبّح له من في السّمٰوٰت والارض﴾ إلى قوله: ﴿واللّه يهدي من يّشاء إلى صراط مستقيم﴾ فيقول في سياق تفسيره لها: «قد عدّد اللّه تعالى في هذه الآيات طائفة من آثاره المرشدة إلى نوره، إذا نظر فيها الانسان بعيني قلبه، فإنّ له في كلّ وقت أن يرى اللّه يعمل في كلّ جهة، وأمّا من كان أعمى قلبا، فمهما اجتهد وبالغ النظر لا يستطيع أن يراه..»[3].

ويضرب المودودي في موضع آخر مثلا عن واقع بعينه يعبّر عنه شخصان بأسلوبين مختلفين وفكرتين متباينتين، كلّ من هذين الأسلوبين يترك في ذهن القارئ أو الطالب أثرين مختلفين؛ أسلوب يعبّر عن الواقع ويثبت في الوقت نفسه في ذهن الطالب عقيدة وحدانية اللّه وحكمته وربوبيته، وأسلوب آخر يعبّر كذلك عن الواقع، إلاّ أنّه مفرغ من أيّ أثر يمدّ بتصوّر عن اللّه، ولهذا فإنّ «إحدى الطريقتين لتدريس العلوم التجريبية تعدّ العلماء الماديّين، بينما الثانية تعدّ العلماء المسلمين»[4].

وفي سياق هذا الحديث؛ يمكن القول أنّ المودودي كان من خلال هذه النّظرة السّابقة من العلماء الأوائل في هذا العصر الذين دعوا إلى أسلمة العلوم والمعارف الغربية، وهو ما يؤكّده أيضا قوله: «إنّنا مدعوون إلى أن ندرس جميع المعارف من العلم والفلسفة والاجتماع، ومدعوون إلى أن ندرس كلّ فرع

---

(1) – النور / من الآية 40 إلى 44.

(2) – المودودي / تفسير سورة النور، ص200.

(3) – المصدر نفسه، ص207.

(4) – المودودي / بين يدي الشباب، ص136.

من فروعها، ونفيد من المعلومات التي وصل إليها الإنسان في أدوار التاريخ، ولكّننا إذا أردنا أن نحيا مسلمين، يجب أن لا ندرّس هذه العلوم إلاّ بعد أن نجعلها "إسلامية "،..»[1].

وخلاصة الكلام في موقف المودودي من الحضارة الغربية، أنّه أكّد على الاستفادة منها، ودعا إلى مواجهة فلسفاتها ونظرياتها بالدراسات العلمية والطرق العقلية السليمة، والأخذ منها وفق الإطار المرجعي الموجّه، كما يمكن أن نستنتج إلى جانب هذا أيضا: أنّ المودودي قد تبلور لديه ذلك الموقف الحضاري المتّزن لعوامل عدّة؛ منها امتلاكه لرصيد معرفي تراثي، وإدراكه العميق لأسرار الشريعة ومقاصدها الإنسانية، ورفضه الشديد لمظاهر الجمود والتقليد، وإيمانه بدور العقل الإنساني عامّة في الإبداع والاجتهاد الايجابي من أجل بناء الحضارة، بالإضافة إلى عامل فقه لغة الغرب العالمية المتمثّلة في الإنجليزية، فهذه العوامل في مجملها مكّنته من الفصل النظري في الكسب العالميّ المعاصر، إلى جانب التأكيد على السعي العملي للإفادة من المنجزات التي تسهم في ترقية الجانب المادّي للحياة الإنسانية.

ثالثا – المودودي وأسس الحضارة الغربية:

لقد اطّلع المودودي على المعالم الرئيسية للفكر الغربي وتاريخه، وألمّ إلماما دقيقا بنظرياته وفلسفاته؛ وبخاصّة تلك التي أثّرت في الحياة البشرية تأثيرا بالغا وشاملا، وصاغت بعمق العقلية الغربية الحديثة، وقد أمكن للحضارة الغربية – التي انبثقت عنها – أن تهيمن على الفكر والواقع في المناطق التي نكبتها بالاستعمار في العصر الحديث؛ لا سيما مجتمعات المسلمين، حيث استطاعت أن تخلق فيها تيّارا فكريا متغرّبا، توزّعته مدارس الغرب واتّجاهاته الفكرية والسياسية، ومدارسه الفلسفية والأدبية، وأراد بذلك تقييد الشعوب والاتجاه بها صوب الغرب.

وانطلاقا ممّا سبق، رفض المودودي هيمنة التغريب، وحسم الموقف منه حسما دقيقا واعيا وموضوعيا، من خلال النّظر في تلك الحضارة التي يحملها، ونقدها من رؤية إسلامية متميّزة، حيث أكّد على الخطورة التي تشكّلها على الهويّة الحضارية للأمّة الإسلامية؛ إذ المبادئ التي جاءت بها في مجال الأخلاق والسياسة، والمتمثّلة في العلمانية والقومية والديمقراطية؛ لا تكترث للأصول الحضارية للشعوب على اختلافها، ومن ثمّ فإنّها لا تقيم وزنا للثوابت التي قرّرها الإسلام.

---

[1] – المصدر السابق، ص133، 134، و انظر للاستزادة في المعنى نفسه : المودودي/ نحن والحضارة الغربية، ص200.

لقد كشف المودودي عن دواعي موقفه من الحضارة الغربية للأسباب السابقة، وفي الفقرة التالية زيادة تفصيل وتدقيق حيث يقول : « لننظر إلى الأمّة التي استولت علينا وخبطتنا بعصا قهرها، وظللنا نرزح تحت عبوديتها مدّة غير يسيرة من الزمن؛ ماذا كانت تحمل من الأراء والأفكار؟ وماذا كان من نظرياتها؟ وماذا كان دينها وفلسفتها ؟ وماذا كان من مبادئها الخلقية ؟ وماذا كان من مظاهرها الثقافية والعمرانية ؟ وعلى أيّ أسس قامت سياستها ؟.. ثمّ كيف أثّرت فينا هذه الأمور كلّها، وإلى أيّ حدّ امتدّ هذا التّأثير»[1] ، وفيما يلي توضيح لهذه الأسس :

1- الحركة العلمية المتحرّرة من الدّين:

لقد نشأت الحضارة الغربية نتيجة تراكم وتفاعل عناصر حضارية مختلفة، انطلاقا من العصور الوسطى؛ التي طغت فيها الكنيسة – زهاء ألف عام – طغيانا فكريا وعلميا، وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا، على الجماهير في أوربا، فجمّدت الحياة على إثر ذلك تحت سمع وبصر الكنيسة؛ ممثّلة في رجال الدّين، غير أنّ الفطرة الإنسانية ثارت على هذا التحكّم الظالم، وبدافع من تلك الأوضاع المزرية وغيرها انتقلت أوربا إلى عصر النهضة عبر سلسلة من الصراعات؛ بين رجال الكنيسة وبين طلائع الإصلاح الذين حملوا لواء الثورة على الدين والتحرر الفكري والعلمي.

وقد حصر مؤرّخو الحضارة الغربية العوامل المساهمة في تكوينها فيمايلي :

أ – منجزات الفلسفة اليونانية الإغريقية، التي أمدّتها بالتفكير العقلي التأمّلي.

ب – عنصر روماني، قدّم لها المادّية والنزعة الاستعمارية.

ج – تعاليم المسيحية بشقّيها الكاثوليكي والبروستانتي وهي عبارة عن مزيج من عقائد النصرانية المحرّفة – عبر عديد من المجامع التاريخية في مسيرة الكنيسة – وبين الشعائر الرومانية الوثنية والفكر الفلسفي اليوناني[2].

د – عنصر إسلامي، اقتصرت فيه أوربا على استعارة المنهج التجريبي، والعلوم والرياضيات، وكلّ ذلك مجرّدا عن الأثر العقدي للإسلام.

---

(1) – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم – تعريب محمّد عاصم الحدّاد – د ط، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، سوريا، دت، ص 19.

(2) – انظر: الندوي / ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، من ص 156 إلى 176.

وقد تمخّض عن تفاعل العناصر السابقة ظهور ثقافة جديدة، ذات مسار معاكس للثقافة التي سادت أوربا زمن هيمنة الكنيسة في العصور الوسطى، فتمّت الغلبة للمنهج االعلمي التجريبي وللميراث اليوناني المادّي على تراث الكنيسة الخرافي المنحصر في ديانة مسيحية مضطربة في عقائدها، متناقضة في أخلاقياتها مع الحقّ وسنن الفطرة الإنسانية، ومن ثمّة أرغمت الكنيسة على الانسحاب من المجتمع، وتبعها الدين المسيحي في ذلك، ولحقت لعنة هذا الانسحاب بعدئذ كلّ دين؛ مهما كانت طبيعة نسبته إلى الحقّ أو الباطل[1].

وهكذا جعل رواد الحضارة الغربية كما يقول المودودي : «من المباديء الأساسية للحضارة.. أنه لا حقّ للدين في التعرض للسياسة أو الاقتصاد، أو الأخلاق أو القانون أو العلوم، أو الفنون أو المعارف أو ما إليها؛ من شعب الحياة الاجتماعية الأخرى، وإنّما هو شأن من الشؤون الفردية فحسب، حيث أنّ للفرد إذا شاء أن يعتقد بالله ويؤمن برسله، ويقتدي بهداهم في حياته الشخصية، وأمّا الحياة الاجتماعية فلا يوضع ولا يسيّر نظامها إلاّ بصرف النظر صرفا تّاما عن الدّين وتعاليمه»[2]، وعلى هذا الحال صار الإطار النّظري لنشود المذاهب السّياسية والإقتصادية والفكرية، والضّابط للنّظم الاجتماعية المختلفة في الغرب، هو العلمانية التي شكّلت القاعدة الخلفية لنهضته الفكرية والصناعية المعاصرة، حيث صار مكان الدّين ضيّقا، لا يتجاوز حيّزا محدودا في الحياة الشخصية للفرد.

2 – فلسفة الحياة[3]:

لقد انبثق تصوّر عام للوجود إثر استبعاد الغرب للدين، وتعويضه بالعلمانية كقاعدة للفكر والعمل، وهذا التصوّر يرى: أنّ الوجود ينحصر في الطبيعة والعقل الإنساني؛ فالمعرفة فيه هي تلك التي تجعل من الحواس منطلقها ووسيلتها التي تزوّد العقل البشري بالمعطيات الضرورية لإدراك نظام الحياة، وفي هذا يقول المودودي أنّ أصحاب هذا الاتّجاه: «ما وجدوا أمامهم سبيلا لمعرفة حقيقة الدنيا وحياتها إلا التعويل على الحواس، ممّا جعل فلسفتهم عن الحياة فلسفة سطحية بحته، فقد زعموا أنّ الإنسان إن هو إلاّ نوع من البهيمة قد وجد على ظهر الأرض؛ فما هو بمنقاد لأحد ولا متّبع له ولا مسؤول أمامه، وهو لا

---

(1) – انظر: طسطاس / منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية، ص19.

(2) – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 21.

(3) – المصدر نفسه، ص 22.

يتلقّى الهداية من فوقه، .. وإن كان لهذه الهداية من مصدر، فإنّما هو القوانين الطبيعية أو معلومات الحياة البهيمية، أو تجارب التّاريخ الإنساني الفارط»[1]، وهكذا اقتصر مصدر المعرفة المتعلّقة بالمسائل النهائية، على الوجود المحسوس والعقل الإنساني فقط، وغيّبت فكرة إمكانية أو ضرورة الوحي والدّين في توجيه حياة البشر بمختلف مجالاتها، لا سيما وأنّ تعريف المعرفة لدى علماء التربية والمعرفة في العالم الغربي، يأخذ بالمفهوم الذي تبنّته المنظّمة العالمية (UNESCO)، والقائل بأنّ المعرفة كلّ معلوم خضع للحسّ والتجربة فحسب[2]، بدل أن يكون هو كلّ معلوم دلّ عليه الوحي والحسّ والتجربة، أو دلّ عليه الوحي كما هو الحال مع العقائد الإسلامية.

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا أنّ هناك ثلاث نظريات فلسفية هامّة، نشأت وترعرعت في الغرب؛ في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر للميلاد، وهي الفترة التي أحكمت خلالها دول أوروبا قبضتها على شعوب المسلمين وغيرهم، وقد كان لتلك النّظريات أثر كبير على الحضارة والثقافة الأوروبية قاطبة، وقد شكّلت بطبيعة الحال أسسا فلسفية للحضارة الغربية دعّمت الأساسين السابقين وهي[3]:

3 – فلسفة التاريخ عند هيجل (FRIEDRICH HEGEL)[4]:

لقد انطبعت الحضارة الغربية وثقافتها، بروح نظرية هيجل في فلسفة التاريخ البشري، وخلاصة هذه النظرية أنّ التغيير الاجتماعي في الحركة التاريخية محكوم بمبدأ التّعارض، الذي يتكوّن من قضية ونقيضها، وحينما تنشأ الحركة طبقا لهذه الأسباب المتعارضة، فإنّ غايتها تتمثّل أمامه في صورة اندماج وتركيب محتوم، فهذه هي المراحل الثلاثة الّتي تحكم حركة التغيّر الاجتماعي في مساره التاريخي[5].

وعلى هذا ففكرة الصّراع والتعارض عند هيجل هي القوّة المحرّكة التي تعطي دفعا جديدا للحركة التاريخية، وعلى الرّغم مما قد يبدو في هذه النظرية التي صاغها لتفسير التاريخ من أوجه الصواب، إلاّ أنّها

---

(1) – المصدر السابق، ص 23.

(2) – انظر: العلواني طه جابر/ إصلاح الفكر الإسلامي، د ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ت، ص 129.

(3) – انظر: المودودي/ واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 24، 25، 27.

(4) – هيجل: (1770م/1831م) من أصل نمساوي أحد أتباع مذهب" لوثر"، أنشأ عام 1789م مع زملائه ناديا يعمل على بثّ مبادئ الثّورة الفرنسية بين الطّلاب. ترك مجموعة من المؤلّفات منها : " موسوعة العلوم الفلسفية " وفيها ملخّص لمذهبه، وأيضا " فلسفة القانون" وكذلك " المنطق"، انظر في هذا: بدوي عبد الرحمن / الموسوعة الفلسفية، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط 1، بيروت، لبنان 1984م، ص 570 إلى 576.

(5) – انظر: المرجع نفسه، ص 580.

تتمّ عن هيمنة وتغليب عنصر التغيّر والتطوّر في ارتقاء الإنسانية، وبهذا يتم إقصاء الثّوابت مثل الدّين والقيم الصالحة في الفطرة الإنسانية، ولا شكّ أنّ أمرا كهذا، يتنافى وروح المرجعية الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى كما يقول المودودي: «كلّ مدينة ليس فيها عنصر الثبات، وكل شيء فيها قابل للنسخ والتغيير والتعديل، فما هي بمدينة مستقلّة أصلا، وإنّما هي مادّة مذابة يمكن في كلّ وقت أن تفرغ في كل قالب وتشكّل بشكله»[1].

ويوضّح أحد الباحثين مضاعفات الأخذ بهذه الفلسفة، وخطرها على الكيان الحضاري الإسلامي بقوله إنّه : «بمقاييس الفلسفة الهيجلية في تفسير التاريخ..؛ على الحضارة الإسلامية أن تخلّي مكانها – باستثناء بقايا من الأنقاض – للأفكار الغالبة المغيرة، وهي في حالتنا الحضارة الغربية الغازية»[2]، فبمنطق تفوّقها على الحضارة الإسلامية في المجالات الواسعة النطاق، من الطبيعي حسب النظرية الهيجلية، أن تقصى ثوابت الأمّة الحضارية وتفرّغ هويّتها المستقلّة من محتواها، ويترك الميدان لأفكار تلك الحضارة الغازية، التي طبع بها الواقع على نطاق كبير.

ولهذا نجد المودودي في تناوله لفلسفة هيجل، ينبّه إلى مخاطرها على تفسيرنا نحن المسلمين لتاريخنا قائلا: «فهل ترجون ممّن يكون قد رسخ في ذهنه مثل هذا التصوّر للتاريخ الإنساني، أن تبقى في قلبه أثارة من القدر، أو ذرّة من الإجلال للعصور التي قضى فيها إبراهيم وموسى ومحمد – صلوات الله عليهم أجمعين – وغيرهم من رسل الله وأنبيائه الأجلاّء الأكرمين. والحقّ أنّ هذه الفلسفة هي حملة فكرية منظّمة، مدجّجة بالبراهين والحجج، تكاد تأتي الفكرة الدينية من أساسها»[3]، ولا تبقي لها دورا في الحياة الإنسانية.

و بالفعل قد ظهرت آثار ونتائج هذه النظرية في واقع المسلمين – ناهيك عن واقع غيرهم – حيث أنّ المتأمّل لنظرهم للحياة والدين، يجدها مصبّة في قالب غربي علماني يجنح إلى إقصاء الإطار المرجعي

---

(1) – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 35.

(2) – عمارة / أبو الأعلى المودودي والصّحوة الإسلامية، ص 132، 133.

(3) – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 25.

الموجّه، وكذا التاريخ الإسلامي من دور الرّيادة الحضارية الممكنة[1].

4 – التفسير المادّي للتاريخ عند كارل ماركس (KARL MARX)[2]:

ينطلق كارل ماركس في تفسيره لحركة التاريخ، من أنّها قائمة على العامل الاقتصادي المادّي؛ فليس الوعي عند الناس هو الذي يشكّل الظروف الماديّة للحياة، وإنّما هذه الظروف هي التي تشكّل وعيهم، ولهذا فإنّ التاريخ البشري يقوم على شيء مادّي[3]، أي أنّ البنية التّحتية المتمثّلة في الجوانب المادّية، هي التي توجّه البنية الفوقية المتمثّلة في عالم الأفكار، وبهذا فليس هناك دور لمباديء الدين والأخلاق، وإنّما الذي يتوجّه به مسار الإنسان هو مصالحه الذاتية وما تدعو إليه أهدافه الاقتصادية، وهذا ما يعرف بالمادّية التاريخية؛ الّتي تجعل من تاريخ البشرية سلسلة من الصراعات بين الشعوب، أو بين أصحاب الملكية الفردية وبين المعدمين على وجه الدقّة، كما تعتبر أنّ الملكية الفردية هي منبع كل الشرور الموجودة، ممّا يجعل القضاء عليها أمرا ضروريا[4].

وعلى هذا فإنّ المودودي يرى أنّ هذا التفسير يوحي من غير شكّ إلى أنّ «الدّين والفلسفة والعلوم والفنون، وبالجملة سائر الأفكار والتّصوّرات الإنسانية، لا تتشكّل إلاّ بتأثير هذا النّظام الاقتصادي»[5]، ومن ثمّ فهي تلغي البعد الروحي كحقيقة قائمة تستمدّ قوّتها من أصل سماوي، وهذا التفسير المادّي هو في حقيقته تعضيد لنظرية هيجل، وهو قائم على المادّية المحضة التي تلغي الإيمان، ممّا يجعل معتنقيها لا يحترمون عقيدة أو دينا.

---

(1) – انظر: عمارة محمّد / أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، بالشتراك مع دار الفكر، دمشق، سوريا، 1419هـ/ 1998م، ص 66، 67، 69، 70، 71، 87، وص 90 إلى 93.

(2) – كارل ماركس (1818م - 1883م) مفكّر اقتصادي و سياسي ألماني، اهتمّ بدراسة فلسفة هيجل، وكانت له علاقة وطيدة ب"فريدركش انجلز"، حيث عملا معا على إعادة تنظيم العصبة الشّيوعية، ويعرفان بمذهبهما الاقتصادي السّياسي الإيديولوجي؛ الذي يدعى" الماركسية"، من مؤلّفات ماركس: "الإيديولوجية الألمانية"، و"بؤس الفلسفة"، و"في نقد الاقتصاد"، كما ألّف مع زميله " انجلز" عدّة مؤلّفات..انظر للاستزادة : بدوي / الموسوعة الفلسفية، ج 2، من ص 418 إلى 423.

(3) – انظر: نصر محمّد عبد المعزّ/ في النّظريات والنّظم السّياسية، د ط، دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م، ص 258.

(4) – انظر: المودودي / أسس الاقتصاد بين الإسلام والنّظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الاسلام – تعريب محمّد عاصم الحدّاد – د ط، الدّار السّعودية للنّشر، جدّة، الدّمام، المملكة العربية السّعودية، 1408هـ/1988م، ص68، 69.

(5) – المودودي / الإسلام في مواجهة التّحدّيات المعاصرة، ص 28، وانظر للاستزادة : المودودي/ معضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام – تعريب مسعود النّدوي – د ط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ/1980م، ص50.

4 – نظرية النشوء والارتقاء عند داروين:

إذا كانت النظريّتان السّابقتان تتصلان بالمجال الفلسفي للحضارة الغربية، فإنّ مجال العلوم الطبيعية اختصّت به نظرية داروين، التي ترى أنّ الكائنات الحيّة في تطوّر دائم، على أساس من الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح، إذ الأنواع تنشأ من بعضها البعض، ولا سيما النوع الإنساني فهو حسب هذه النظرية قد انحدر من أنواع حيوانية[1]. غير أنّ هذه النظرية كانت مجرّد فرضية علمية لم تقدّم لحدّ الساعة الأدلّة التي تجعل منها حقيقة علمية، وأنّها وفقا لهذا لا ترقى إلى مستوى العلم اليقيني، لكونها قائمة على مجرّد القياس والتخمين اللذين لا يفيدان في العلم شيئا[2].

وفضلا عن هذا فإنّها تقصي البعد الخلقي، ممّا ينجم عنه الصراع والتطاحن والقضاء على إنسانية الإنسان، ذلك لأنّها تجعل منه مجرّد حيوان، لا يختلف عن غيره من الحيوانات؛ فالبشر وفقا لهذه النظرية لا يتعاملون إلاّ كما تتعامل الوحوش في الغابة، وبدلا من أن يقوم الإنسان باستخلاص القوانين والمباديء الحياتية من مصدر سام، نجده يبحث عنها في حياة الوحوش والبهائم، إذ إنّ من طبيعة هذه الفرضية الدّراوينية – حسب رأي المودودي – تبرير الظلم وجعله حقّا مشروعا، وجعل المنطق للقوّة؛ فالقويّ هو الأصلح، فهذه الفلسفة هي التي جعلت في أيدي رجال أوروبا الحجّة القويّة؛ التي سوّغت لهم كلّ ما أذاقوا أمم الأرض المستضعفة من ضروب الظلم والعدوان[3].

وباختصار فإنّ هذه النظريّة التي نشأت في أحضان الماديّة الغربيّة، جعلت الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان في جميع مجالات الحياة على أساس البقاء للأقوى دون أيّ ضابط خلقي، غير أنّه وعلى الرغم من الانتشار الذي عرفته –لا سيما في العصر الذي شهده المودودي – على أنّها حقيقة علمية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها[4]، فقد اعترف كبار أصحابها بعجزهم، وقالوا بالحرف الواحد: «إنّ نظرية النشوء والارتقاء ليست ثابتة علميا، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان أبدا، وإنّما آمنّا بها لأنّها

---

(1) – انظر: مجمع اللّغة العربية / المعجم الفلسفي، د ط، المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1399هـ/1989م، ص 35، والنّدوي / ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 191، 192.

(2) – انظر: المودودي/ الإسلام في مواجهة التّحدّيات المعاصرة، ص 19، 20، 24.

(3) – انظر: المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 26، 27.

(4) – انظر: عمارة / أبو الأعلى المودودي والصّحوة الإسلامية، ص 134.

البديل الوحيد عن الإيمان بالله»[1]. وهكذا كانت النظرية الداروينية على الرّغم من سطحيّتها من أهمّ الفلسفات الغربية التي ساهمت في تدعيم العداء للدّين.

ثالثا – المودودي وضوابط التفاعل مع الحضارة الغربية:

بعدما درس المودودي أسس الحضارة الغربية، ونقدها في ضوء الكتاب والسنّة، إلى جانب رصده واقع المسلمين، خلص إلى أنّ الخاصّة منهم كانت على موقفين تجاه الوافد الغربي:

1 – موقف تمثّله الذين تجاوبوا مع الفكر الغربي تجاوبا انفعاليا، فأولئك انبهروا بمنجزاته الحضارية، لدرجة الظن بأنّ المبادئ التي ينادي بها هي أساس التقدّم في جميع المجالات[2]، فالاستسلام والخضوع كان طبيعة هذا الصنف، وعلى الرغم من رفض المودودي لهذا الموقف وإعابته لأصحابه، فإنّه أنصفهم من أحد الجوانب؛ وهو كونهم تمكّنوا من الإفادة من فنون الإدارة الغربية ومعارفها، وخرجوا بأشواط من الجمود الذي عرفه واقع المسلمين في هذا الميدان، غير أنّه يرى أنّ هذه الفائدة ضئيلة جدّا؛ إذا ما قورنت بالسلبيات الكثيرة التي انجرّت من هذا الموقف الانفعالي؛ إذ به قد تغيّر تصوّر أصحابه للدين والأخلاق والحياة، وبه كان التحوّل من التقليد للسلف المسلم، إلى التقليد الأعمى للخلف غير المسلم، وهوالشيء الذي ترك ضررا فادحا في واقع المسلمين[3]، حيث لم يقف الأمر عند الحدّ فحسب، بل تمادت معه التبعية الفكرية والحضارية بهذا التيار المتغرّب من المسلمين إلى محاولة تغريب القيم الإسلامية من خلال ردم الفجوة بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب؛ باللّجوء إلى استعمال فكر المقاربات بين الأفكار الغربية والمبادئ الإسلامية، غير أنّ ذلك كان يمهّد للتغريب أكثر ممّا قد يخدم هويّة المسلمين[4].

ولقد كان المودودي من الجهابذة الأفذاذ الذين كانوا فطنين تجاه هذا الأمر، حيث أنّه لم يعرض مبادئ الحضارة الإسلامية وأسسها، من باب المقاربة بينها وبين الأصول الغربية بغرض دفاعي، بل عرضها من باب تميّزها واستقلالها، وأظهر قوّتها في ذلك، فمن بعض مؤلّفاته التي دبجها يراعه منذ بداية اضطلاعه بتجديد الفهم للدين :"الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، و"أسس الاقتصاد بين الإسلام

---

(1) – انظر: الجزائري أبو بكر/ عقيدة المؤمن، ط 1، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 17 .

(2) – انظر: المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 38، 39.

(3) – انظر: المصدر نفسه، ص 43، 44.

(4) – انظر: المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 355، 356.

والنظم المعاصرة"، و"معضلة الاقتصاد وحلّها في الإسلام"، و"مبادئ الإسلام"، و"الإسلام والجاهيـــة"، و"نحو فهم الإسلام"..

2 – وعلى نقيض الموقف الانفعالي الذي اتخذ من الحضارة الغربية المقيـــاس النموذجـــي الحضـــاري الواقعي في النهضة، كان هناك موقف آخر تصدّرته المؤسّسات الفكرية التقليدية؛ التي انغلقـــت علـــى الذّات الموروثة والبعيدة عن روح العصر، حيث لم يحرص أصحابها على نقل الناس إلى الإسلام، بل علـــى الرغم من تباين الظروف نجدهم قد حرصوا على نقل المسلمين إلى واقع التاريخ الخالي؛ باجترار ذكرياتـــه السعيدة، وبهذا كانت هذه الطائفة صخرة من الجمود في وجه الوافد الغربي، وقـــد ســـعت «ســـعيها للمحافظة على ما كان أهل القرن الثامن عشر تركوه، وورثه عنهم أهل القرن التاسع عشر من أوضـــاع في العلم والدين والأخلاق، والاجتماع والتقاليد، وأرادوا أن يستبقوا كلّ شيء منها بكلّ ما يحتوي عليه من أجزاء صالحة وغير صالحة، وألاّ يقبلوا أيّ تأثير للثّقافة الحديثة، ولم يصرفوا لحظة من أوقـــاتهم بجـــدّ واهتمام في تحليل ما ورثوه عن الأقدمين، ومعرفة ما يحسن الإبقاء عليه، وما يحتاج إلى التغيير، وكذلـــك ما تفكّروا... فيما يحسن أخذه وما ينبغي رفضه ممّا جاءت به الحضارة الغربية»[1]، فقد اتّسم هذا الموقف إذن بتقديس التراث، وتدنيس الفكر الوافد بكلّ ما يحمله من سلبيات وإيجابيات.

وكما أنصف المودودي أصحاب الموقف الأوّل، أنصف أصحاب هذا الموقف أيضا على الرّغم مـــن السلبية التي طبعتهم إلى حدّ كبير، فقد كان منهم على كلّ حال رجال احتفظوا بما تركه السلف مـــن تراث في الدين والأخلاق، ونقلوه إلى الأجيال المتعاقبة، فمن باب الخدمات الجليلة أن حـــافظت هـــذه الطائفة على ما كان لثقافة المسلمين من الخصائص الذاتية[2].

ومن الغريب في تحليل المودودي لواقع الخاصّة في الأمّة المسلمة؛ المتمثّل في الموقفين السابقين تجاه الفكر الغربي، وعلى الرّغم من دقّة نقده المنصف لهما، فإنّه لم يشر إلى أيّ أحد من رموز الموقف الثالث الـــذي توسّط هذين الموقفين والمتمثّل في أصحاب التيار الأصيل، الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وإن كـــانت قد تمثّلته فئة قليلة جدّا قبل المودودي منها: جمال الدّين الأفغاني، والكواكبي ومحمّدإقبال، وعبد الحميد بن باديس، وحسن البنّا .. وقد عضّده المودودي نفسه فيما بعد في إطار الجماعة الإسلامية التي أسّسها.

---

(1) – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 44.

(2) – انظر: المصدر نفسه، ص 45.

غير أنّه من المهمّ القول أنّ المودودي من خلال إبرازه للموقفين السابقين ونقده لهما، أراد أن يظهر الحضارة الغربية في الحجم الطبيعي الذي يترع عنها هالة الفخامة، ويتيح للإنسان مسلما كان وغير مسلم أن ينظر إليها بعين بصيرة نافذة وفاحصة، إلى جانب استفادته من منجزاتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المودودي أراد تنبيه التيار المنكفئ على الذات -وهو ذلك الذي مثّله أصحاب الموقف الثاني - إلى عدم رفض تلك المنجزات لأنّها تصلح لأن تكون مشتركا إنسانيا، والسعي لاستلهام علوم الغرب، دون المساس بأمر المسألة العقيدية والثوابت والقيم، وكلّ ذلك من منطلق أنّ موقف الإسلام من الحضارة والثقافة والتّمدّن، وما يتمّ فيها من أخذ وعطاء يعدّ أمرا فطريا بين الأمم التي يختلط بعضها ببعض، فقد أذن للمسلمين أن يتلقّوا العلوم والفنون ويتعلّموا المسائل النافعة من غير المسلمين، ولكنّهم نهوا عن التشبّه بهم في حياتهم[1]؛ التشبّه الذي لا يكترث لأصول الإسلام ولا ينضبط بمبادئه، وسنّ ضرورة التعامل معهم من موقع المستقلّ الواعي الذي يستفيد من «نتائج أبحاثهم العلمية، وثمرات قواهم الفكرية ومعطياتهم الاكتشافية، ومناهجهم العلمية، التي تكون قد بلغت بهم معارج الترقي في الدّنيا»[2]، وهذا لا يتأتّى للأمّة الإسلامية -كما يرى المودودي - إلاّ عن طريق «الرّجال الجامعين بين العقلية الإسلامية والكفاءات الإنشائية، والمالكين للطباع المحكمة، والأخلاق الفاضلة والعزائم القويّة، ثمّ ليضطلعوا جميعا بهذا العمل الجديد بطريق منظّم»[3]، وبهذا فالتفاعل مع الحضارة الغربية، مبنيّ على ضابط الفقه في الدين والاجتهاد في فقه علوم الغرب، الذي لا يتأتّى إلاّ إذا وجد عامل فقه لغة الغرب كذلك، وقد كان المودودي من أبرز من اعتمد على هذا العامل الأخير في محاولة فهمه للفكر الغربي.

فقد تجسّد حسم المودودي لموقفه من الحضارة الغربية، في إطار رؤيته العامّة للتفاعل الحضاري الواعي المتميّز، حيث أنّه عارض الرافضين لها رفضا كاملا، وعارض الذين أرادوا أن يكونوا نسخا رديئة ممسوخة من خلال انبهارهم بها واستسلامهم لها، ووقف بينهما موقفا وسطا، موضّحا أنّ الإسلام لا يعادي منجزات أيّ حضارة - ولو كانت الحضارة الغربية، بفلسفاتها المعادية للدّين - فتلك العلوم حقائق لا ترتبط بقومية أوجنس أووطن، وإنّ عدم امتلاكنا لها والإفادة منها في الرّقي، يسهم من غير شكّ في

---

(1) - انظر: المودودي/ الأمّة الإسلامية وقضيّة القومية - تعريب سمير عبد الحميد إبراهيم - د ط، د ن، القاهرة، مصر 1981م، ص 184، 185، والمودودي/ مبادئ الإسلام، ص 166.

(2) - المودودي / الزّي بين الابتذال والاحتشام، دط، المختار الإسلامي للطبع والنّشروالتوزيع، القاهرة، مصر، دت، ص 23، والمودودي / الاسلام في مواجهة التّحدّيات المعاصرة، ص 163.

(3) - المودودي / واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 54.

تكريس ضعفنا، ويفوّت علينا اختصار الزمن في مجالات عديدة، وهذا من منطلق أنّ «الحقائق العلمية من تلك العلوم والفنون، يصادقها الإسلام وهي تصادقه، والعداء في الحقيقة ليس بين العلم والإسلام، بل بين الطريقة الغربية والإسلام »[1]؛ فالأولى ذات بعد مادّي بحت، أمّا طريقة الإسلام فذات بعد توحيدي؛ هدفها تعميق الإيمان في النفوس من خلال استشعار عظمة اللّه، التي توسّع تلك الحقائق في الكشف عنها أكثر فأكثر.

وهكذا عرض المودودي معالم فصله النظري في الحضارة الغربية من خلال نقده لأسسها وفلسفاتها، وقد أمكن له ذلك من خلال اعتماد أهمّ لغات الغرب المعاصرة – وهي اللّغة الإنجليزية – والتي تمثّل ضابطا مهمّا في التفاعل الحضاري المعاصر، وأمّا عن الفصل العملي الذي يضمن للأمّة الحفاظ على هويّتها، فقد كان مؤسّسا على التأكيد على ضرورة الاستفادة من معارف الغرب، وتوظيف منجزاته، كلّ ذلك عن طريق الاجتهاد الجماعي المنظّم، والمنضبط بقيم المرجعية الإسلامية؛ في محاولة الإفادة من ذلك الكسب العالمي المعاصر، ليعطي للدين دفعا قويّا، يمكّنه من استعادة هيمنته على المعارف المختلفة.

فقد كان موقف المودودي من الحضارة الغربية إذن مبنيا على نظرة عميقة ودراسة وافية دقيقة، وقد شهد له بأصالة موقفه محمّد البشير الإبراهيمي الذي قال عنه : «وللأستاذ مشاركة قويّة في معارف العصر وإطّلاع على حضارته، وهو يزنها بالميزان القسط، فلا إنكار ولا اندفاع، بل إنّه يقف منها موقف الحذر والانتباه»[2].

وفي ختام هذا الفصل، وعلى ضوء الأبعاد الفكرية للتجديد عند المودودي بما فيها تحديد الموقف من الحضارة الغربية، سنحاول من خلال الفصل الثاني رصد منهجية التجديد التي صاغها في محاولة وصل الأمّة بحقيقة دينها بالوقوف على الأهداف الاستراتيجية والمرحلية التي سطّرها، والخصائص والشروط التي ضبطها، والوسائل والأساليب التي سعى بها لتحقيق فكرة البعث الإسلامي الممكنة في ظلّ التحدّيات التي عاصرها.

---

(1) – المودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 318.

(2) – الإبراهيمي / عيون البصائر، ص 692.

الفصل الثانـــي: منهجية التجديد الإسلامي عند المودودي

المبحث الأول: تسطير الأهداف الاستراتيجية والمرحلية

المبحث الثاني: ضبط الخصائص والشروط

المبحث الثالث: تحديد الوسائل والأساليب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تسطير الأهداف المرحلية والاستراتيجية

أوّلا : الإطار الزمانـــي والمكانـــي لمراحل التجديد

ثانيا : التحدّيات

1 – تحدّي المعهود الاجتماعي
2 – التحدّي الاستعماري
3 – تحدّي الحركات الإلحادية
4 – تحدّي فكرة القومية الهندية الواحدة
5 – تحدّي الحركات الهدّامة المعادية للإسلام

ثالثا : محور الأهداف الاستراتيجية

1 – تعريفها
2 – الأهداف الاستراتيجية في حركة التجديد عند المودودي

رابعا : محور الأهداف المرحلية

1 – تعريفها
2 – الأهداف المرحلية عند المودودي

ا – المرحلـــة الأولى وأهدافـــها: (من سنة 1928م إلى سنة 1932م)
ب – المرحلـــة الثانية وأهدافـــها: (من سنة 1933م إلى سنة 1941م)
ج – المرحلـــة الثالثة وأهدافـــها: (من سنة 1941م إلى سنة 1947م)
د – المرحلـــة الرابعة وأهدافـــها: (من سنة 1947م إلى سنة 1979م)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا – الإطار الزمانـــي والمكانـــي لمراحل التجديد:

إذا كان التجديد الإسلامي هو كلّ جهد منهجي إضافي، يسهم في ترشيد مسار البناء الحضاري للأمّة الإسلامية عامّة من خلال إحداث تسديد لدينها بحقيقة الإسلام من جهة، ومن جهة أخـــرى ضمـــان معاصرتها المنضبطة بقيم الوحي الثابتة والمؤثّرة في الواقع الإنساني في اتجاه استعادة زمام القيادة العالمية مـــن جديد، فإنّ المودودي يرى أنّ العمل التجديدي يتطلّب أن يكون من بين أهدافه الأولى ترشيد مســـيرة المجتمع أو البيئة التي يعيش فيها المجدّد، بعد تشخيص أمراضها تشخيصا صحيحا، ويتبّين مكامن الانحراف ومبلغ نفوذه في مختلف المستويات[1].

وإذا كان ذلك الترشيد لمسار البيئة لن يتسنّ إلاّ بتجاوز مجموعة من التحدّيات والعوائـــق – الـــتي تعترض سبيله وتسهم في انحطاطه – وفق منهجية مرسومة تراعى فيها المراحل الطبيعية الـــتي تقتضيـــها الظروف والتحدّيات القائمة، فإنّه قبل الحديث عن الأهداف الإستراتيجية، وأيضا الأهـــداف الجزئيـــة التدريجية المتمثّلة في الأهداف المرحلية، تجدر الإشارة إلى الإطار الزماني والمكاني لهذا الجهد التجديـــدي الحضاري..

لقد استغرقت تجربة المودودي في العمل التجديدي، ما يقارب خمسة عقود، وخلال هذه الفترة حاول أن يستفيد من عامل الزمن أحسن استفادة ممكنة، ويسطّر الأهداف ليضمن أقصى تسديد في توعية العقل المسلم في شبه القارة الهندية ثمّ في باكستان فيما بعد وأحسن ترشيد لمساره الواقعي، وذلك حتّى يتســنّى لمشروع التجديد أن يتمّ وفق سير متوازن نحو تحقيق غاياته المقصودة. فمعايشة المودودي العميقة للواقـــع والتحديات القائمة، وكذا معاينته للظروف وملابساتها، جعلته يستخلص أنّ مشروع الإحياء لابـــدّ وأن يتدرّج خلال مباشرته بالانطلاق أوّلا من: «مرحلة البحث ومعرفة الغاية الرئيسية للمسلم»[2] إلى مرحلة التمهيد لتكوين النواة التنظيمية الذي أفضى إلى مرحلة العمل المؤسّسي الحركي، والاهتمـــام بـــالتكوين والتربية المنظّمة، ثمّ مرحلة السعي إلى إقامة الحكومة الإسلامية في إطار الإصلاح الاجتماعي العام، ممّـــا يدلّ على أنّه اختار أن يسير في مشروعه التجديدي في شبه القارة الهندية سيرا واعيا متأنّيا، محاولا فيـــه تجنّب الاستعجال وحرق المراحل وتعطيل الزمن في التعامل مع الأحداث؛ الذي يؤدّي عدم حسابه بدقّـــة في ضوء الإمكانات المتوفّرة إلى لون من اليأس والإحباط والفـــشل، وإنّ في تنبيه النـــبيّ –صلّى الله عليه

---

[1] – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 54.

[2] – الحامدي / مقال: أضواء على حياة المودودي ، مجلّة أضواء الشريعة، ع 11، ص 507.

وسلّم- لخبّاب بن الأرتّ[1] - رضي اللّه عنه - الذي جاء يطلب منه الدعاء برفع البلاء عن أصحابه واستعجال النصر، فكان جوابه - صلّى اللّه عليه وسلّم - مستشهدا بالزمن الماضي لإدراك الحاضر والصبر عليه، بقوله: «لكنّكم تستعجلون».

فالمتأمّل في هذا التوجيه النبويّ يجد أنّ اعتبار الزمن في علاج المشكلات، بصيرة من بصائر التجديد؛ وذلك لدوره الهامّ في الكشف عن حقيقة الأفكار والقيم التي يحملها المشروع التجديدي، بينما القفز عليه وطيّ صفحة تحديد الأهداف الثابتة وعدم الضبط الدقيق للأهداف المرحلية خلال مباشرة أيّ جهد تجديدي، والرغبة في رفع لواء هذا الأخير بسرعة وبقليل من المعاناة؛ بعيدا عن توفر الإمكانات التي يشكّل الزمن حيّزا أساسيا فيها؛ كلّ هذه العوامل معا كثيرا ما تقود إلى تورّطات غير محسوبة وممارسات جزافية غير مدروسة، ينتج عنها زيادة في الشرخ الذي أحدثته المشكلات الفكرية العامّة في مسار الأمّة..، بينما السير الواعي المركّز في إطار حساب الزمن بدقّة كفيل بتوفير المناخ النفسي الملائم، لتهيئة النفوس للتفاعل الإيجابي مع معطيات المشروع البديل.

وإذا كان الحديث الآنف متعلّقا بالإطار التاريخي العام للجهد التجديدي الذي بذله المودودي، فإنّ شبه القارة الهندية ثمّ باكستان فيما بعد هي المكان الذي مارس فيه ذلك العمل بالدرجة الأولى، ذلك لأنّ فكره التجديدي تعدّى بعد فترة وجيزة، حدود شبه القارة الهندية إلى أرجاء واسعة من العالم، لاسيّما العالم العربي والإسلامي عموما.

لقد كانت الهند ترزح تحت نير الاستعمار البريطاني؛ الذي مكّن لنفسه فيها قرابة قرنين من الزمن[2]، وسلّط على مختلف الشعوب هناك ألوانا من القهر والظلم وأردى واقعهم عليلا؛ يعاني من ويلات الفقر والأسقام والجهل المتفشي؛ شأن في هذا شأن أيّ استعمار مستبد، وقد عمل على طمس معالم الروح

---

[1] - الحديث رواه الصحابي الجليل خبّاب بن الأرتّ قال: «شكونا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهو متوسّد بردة له في ظل الكعبة؛ قلنا له: ألا تستنصر لنا ألا تدع الله لنا ؟» قال: «كان الرجل فيمن قبلكم، يحفر له في الأرض فيجعل فيه، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه، فيشق باثنتين وما يصدّه ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب، وما يصدّه ذلك عن دينه، والله ليتمنّ هذا الأمر حتّى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموتن لا يخاف إلاّ الله أو الذئب على غنمه، ولكنّكم تستعجلون»، أخرجه البخاري / صحيح البخاري، مج 3، ج 5، د ط، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، د ت، - كتاب المناقب، باب علامات النبوّة في الإسلام - رقم الحديث: 116، ص 50، و - كتاب الإكراه، باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر - مج 4، ج 9، رقم الحديث: 4، ص 36.

[2] - انظر: المودودي / الحجاب، ص 5، والنمر / كفاح المسلمين في تحرير الهند، ص 1.

الإسلامية بشتّى الطرق، حيث لم يكتف ببثّ النّعرات وعوامل التفرقة بين الهندوس والمسلمين[1] لإضعاف قوّة الشعب الهندي؛ بل عمل على تقسيم المسلمين إلى فرق متعدّدة، حتّى لا يبقى أيّ أمل في اشتداد عودهم وتوحّدهم تجاه قضاياهم المصيرية.

في ظلّ هذا الواقع الأليم؛ الذي عاناه الشعب المسلم في الهند، وقد ألبس فيه ليلا دامسا من الجهل والخرافات والبدع، وذاق فيه مرّ الدسائس الاستعمارية، همّ المودودي بالتفكير في تغيير هذه الأحوال المزرية التي أحاطت بشعبه، مدركا أنّ واقع المسلمين في الهند متفرّد في وضعه بالنسبة إلى البلدان الإسلامية الأخرى؛ فقد كان يشترك هذا الأخير معها في طغيان الانحرافات الدينية، وغلبة الجمود والتقليد على العقول والخضوع للاستعمار، وانتشار الخرافات، لكن يزيد عليها بابتلائه بتواجد المسلمين هناك إلى جانب فئة كبيرة من الهندوس والسيخ، بالإضافة إلى التغلغل الواسع للعناصر التي تقود الحركات الهدّامة؛ المتمثّلة في القاديانيين خصوصا، والبهائيين والمنكرين لحجية السنّة، هذا الوضع الذي لا يمكن فيه أن يحافظ المسلمون على قوميتهم الإسلامية وخصائصهم الحضارية، لاسيما على المستوى السياسي والاجتماعي؛ سواء ببقاء الهند تحت الاستعمار البريطاني أم باستقلالها عنه.

فحين نعلم أنّ أساس الحضارة الإسلامية في الهند كان ضعيفا، وهو الشيء الذي مكّن بسهولة لأن تكون أوّل قطر بدئ فيه بإلغاء الشريعة الإسلامية قبل غيره من البلدان المسلمة[2]، فإنّ إدراك المودودي العميق لذلك الأمر، كان من العوامل التي دفعته إلى الشعور بالمسؤولية، والتفكير في وضع الأرضية الضرورية للتّجديد؛ التي من خلالها يسهم إسهاما أكثر إيجابية في ترشيد المسار الحضاري للمجتمع المسلم هناك، ويعمل بوعي عميق وجدّ كبير على تقوية ذلك الأساس الهشّ، ودعمه بما يتاح له من قدرة على التوجيه والتسديد، وقد ألمح إلى هذا الأمر حين عقد العزم على مباشرة عمله التجديدي قائلا: «لقد اضطربت الظروف في بلدي، وأحدقت بشعبي الأخطار الجسيمة، كأنّني أرى رأي العين سيلا زاحفا نحو شعبي أكثر تدميرا، وأشدّ خطرا من ذلك السّيل الذي أصيب به المسلمون في القرن الماضي - في عام 1857م - حينما كان الاستعمار الإنجليزي يأتي على كلّ شيء من الدّين والحرية، فيتركه هشيما تذروه الرياح، ومن مسئوليتي أن أنبّه المسلمين إلى هذا الخطر الدّاهم قبل أوانه وسوف أبذل لذلك ما أملك من

---

[1] - انظر: شلبي أحمد / موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ، ج 8 ، ط 3 ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1993 م، ص 323. والثمر / كفاح المسلمين في تحرير الهند، ص 55، 56.

[2] - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 16، والمودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 9.

النفس والمهج»[1]، وفي هذا الكلام للمودودي إشارة إلى اضمحلال مريع لأساس الشخصية الإسلامية في الهند، وظهور مؤشّرات لزوال ريحها، إن لم يتدارك أمرها.

ثانيا – التحدّيات:

تصطدم حركات التغيير عموما بعدد كبير من السنن الاجتماعية والأعراف المتوارثة، كما تعترض سبيلها عوائق وعقبات جمّة، والتاريخ الإنساني يروي لنا التحدّيات التي واجهتها الحركات الرسالية التي قادها الأنبياء المرسلون – عليهم السّلام –، ومن منطلق أنّ حركات التجديد هي امتداد لدعوات أولئك الأنبياء وخاتمهم محمد – صلّى الله عليه وسلّم – فإنّها لن تجد الطريق إلى تحقيق أهدافها سهلا معبّدا؛ بل إنّ حواجز كثيرة ستمنعها من السير الطبيعي، وتحول بينها وبين الوصول إلى الأهداف المسطّرة.

وإنّ العمل التجديدي الذي حمل لواءه المودودي هو نموذج من بين تلك النماذج التجديدية، فالتحدّيات التي لاقاها، هي في الحقيقة إفرازات للواقع الذي تحرك فيه، وهي نوعان: داخلية نابعة من أعماق البيئة أو المجتمع ذاته، وخارجية وهي مرتبطة بالقوى التي تكنّ العداء للإسلام والأمّة، وقد كان المودودي يدرك أنّه لكي يسعى بجهده التجديدي إلى تحقيق أهدافه المرسومة أو الاقتراب منها، ومن ثمّ إخراج شعبه من المأزق الحضاري الذي أحاط به – منذ أمد بعيد – فإنّه يجب عليه أن يضع في الاعتبار التحدّيات التي ستواجهه، والعوائق التي يفرضها عليه الواقع، حتّى يرسم الطريق الكفيل بالتغلّب عليها وتجاوزها، وهذا ما سنلحظه في معاينة مسيرته، ولكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى أهمّ تلك التحدّيات التي عاصرها وهي كما يلي:

1 – تحدّي المعهود الاجتماعي:

وهو تحدّ داخلي نابع من نفسية المجتمع، ونقصد به: التحدّي الشعبي بعاداته وأفكاره غير الحيّة –التي عهدها– حيث إنّ الشعب المسلم في الهند بركام السلبيات والتقاليد البالية التي طبعت نفسيته على مرّ الزمن، وقد عضّدها خمود الحركة العلمية منذ القرن السادس الهجري، وبالتالي نتج عن ذلك اختلال النظام الاجتماعي، وتفشي الروح الانهزامية مع بداية النكبة العسكرية الاستعمارية، هذا الركام الهائل من السلبيات شكّل تحدّيا قائما بذاته في وجه التجديد والإحياء، وهو الأمر الذي سيتطلّب جهدا واعيا في مواجهته، ويؤكّد لنا محمد باقر الصدر الدور السلبي الكبير الذي يحدثه مثل هذا التحدّي، فيقول: «إنّ

---

[1] – انظر: الحامدي / أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشريعة ، ع 11، ص 510.

أيّ حركة تجديد في العالم الإسلامي تصطدم حتما بعدد كبير من الأعراف والسنن الاجتماعية والتقاليد السائدة، التي اكتسبت على مرّ الزمن درجة من التقديس الديني، وأصبح من المستحيل بالنسبة إلى جزء كبير من الأمّة أن يتخلّى عنها بسهولة، وهذا يؤدّي بكلّ حركة تجديد تستهدف بناء الأمّة من جديد إلى مواجهة توتّر نفسي كردّ فعل على ما تمارسه من عملية التغيير، وتحفّز ديني للمعارضة وصمود في وجه القيم والمفاهيم الجديدة»[1]، ولهذا كان المسلمون في الهند بما عهدوه من تقاليد اجتماعية جاهلية اقترنت بفكر خرافي، صاحبتهم ورانت على عقولهم على الرغم من إسلامهم منذ قرون، بالإضافة إلى وجود مظاهر الفقر والخوف تحت عصا التسلّط الاستعماري، كلّ ذلك أوجد المناخ المناسب الذي جعل من أفراد المسلمين الهنود أناسا ضعيفي الهمّة والعزيمة، تكاد نفوسهم أن تكون خاوية من جميع مشاعر الغيرة والحميّة والنخوة والإحساس بالذات إلى حدّ مذهل، الشيء الذي جعل استجابتهم لحركة الإحياء والتجديد في غاية الصعوبة[2]، وبخاصّة إذا أضيف التيار الديني بين المسلمين، الذي لم يكن هو الآخر بمنأى عن مظاهر الجمود والانحراف؛ فقد غابت عنه النظرة الشمولية للدين، وطغى عليه جانب الاهتمام بالفروع والجزئيات، فكان بهذا الفعل سببا في تضييق وجهة نظر الناس في الدين، هذا بالإضافة إلى وجود الصوفية المنحرفين، الذين زادوا في تكريس هذا الوضع؛ حيث كانوا يدعون الناس ويرشدونهم إلى تصوّف كان مزيجا من الفلسفات الزرادشتية وغيرها[3].

2 - التحدّي الاستعماري:

وتمثّل في الاستكبار البريطاني الذي مكّن لنفسه في شبه القارة الهندية قرابة قرنين كاملين، باشر إبّانها عملية مسخ وطمس لهوية ومعالم الذّات المسلمة هناك، وحاول القضاء عليها بشتّى الطرق والوسائل[4]، شأنه في هذا شأن الاحتلال الفرنسي؛ الذي قام بمحاولات مقيتة في سبيل سلخ الشعب الجزائري المسلم من عقيدته، والعمل على دحره حتّى لا يستطيع القيام والتصدي لظلمه وطغيانه.

---

(1) - الصدر محمد باقر / الإسلام يقود الحياة ، د ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990م، ص 180، 181.

(2) - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، من ص 16 إلى 21، 75، وحيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 227.

(3) - انظر: حيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 68. وموجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 150، 151، والمودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 75.

(4) - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 46.

3 ـ تحدّي الحضارة الغربية وحركاتها الإلحادية:

ومن أهدافه الرئيسية إعادة صياغة الإنسان المسلم في الهند وغيرها صياغة جديدة؛ تخضع للتّصور الغربي للكون والحياة، وقد ظهرت آثار ذلك في بلاد المسلمين كما يقول المودودي: «فها هي ذي مدارسهم ومكاتبهم وبيوتهم، وأسواقهم ومجتمعهم، وحتّى أجسامهم وأشخاصهم، تشهد كلّها بأنّه قد استولت عليهم حضارة الغرب، وامتلكت نفوسهم علومه وآدابه وأفكاره، فهم لا يفكّرون إلاّ بعقول غربية، ولا يبصرون إلاّ بأعين غربية، ولا يسلكون إلا الطّرق التي مهّدها لهم الغرب»[1] وهو يريد بذلك الأسلوب الشيوعي الاشتراكي والرأسمالي الليبرالي.

4 ـ تحدّي فكرة القومية الهندية الواحدة:

حيث كان من أهداف الإنجليز عندما حكموا الهند، إضعاف شوكة المسلمين، وتغليب العنصر الهندوكي، ومن ثمّة تهميش الهوّية الإسلامية من خلال محاولة دمجها وتذويبها في الوطنية والقومية الهندية، وقد تفطّن المودودي إلى هذه المؤامرة في وقت مبكّر، حيث كان ينبّه المسلمين في الهند إلى أنّ: «الذين يقودون المواطنين على طريق القومية الهندية؛ هم أولئك الناس الذين يحملون بين جنبا تهم التصوّر الغربي للقومية الوطنية.. وغاية هذا التصوّر، هو القضاء على الخصائص القومية القائمة على الدين والحضارة داخل الهند، حتّى يصبح الوطن أمّة واحدة..، ثمّ تشكيل حياة هذه الأمّة طبقا للخريطة الموضوعة أمامها، والتي تتكوّن خطوطها من الاشتراكية والهندوكية، وسوف تكون أصول الحياة الإسلامية على هامش هذه الخريطة»[2]؛ الشيء الذي يتطلّب بذل الجهود الواسعة، في توعية المسلمين هناك؛ بأنّه لا بديل عن الإسلام الذي هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية، وهو الحقيقة الرئيسة التي يبذل المستعمرون كلّ وسائلهم في سبيل تشويهها.

5 – تحدّي الحركات الهدّامة المعادية للإسلام:

وهو امتداد للتحدّي الاستعماري؛ باعتباره يمثّل مذاهب فكرية تتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية، وتعمل على تشويهها وتهميشها وطمس حقائقها، فهذه الحركات تمثّلت خصوصا في الجماعة القاديانية

---

[1] ـ المودودي / نحن والحضارة الغربية، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت، ص 8، 9.

[2] ـ المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 47.

التي أسّسها "الميرزا غلام أحمد" (ت/ 1839م)[1]، وقد كان جمع كبير من أفرادها متربّعين على المناصب الحسّاسة المدنية منها والعسكرية، ويتقلّدون الوظائف التي لها تأثير في المجتمع، مستغلّين في ذلك وضعهم هذا في تمرير أفكارهم والتمكين لها في الواقع، وأبرز مثال على ذلك هو تقلّد "ظفر الله خان" مهام وزارة الخارجية، وهو من أبرز الشخصيات الصديقة للإنجليز وليس من زعماء القاديانية فحسب[2].

ولم تكن القاديانية وليدة الاستعمار البريطاني الحركة الوحيدة المعادية للدين الإسلامي في الهند، حيث تعمل على خلخلة الكيان الإسلامي هناك، بل أنشئت حركة أخرى ليست أقلّ خطرا عليه من سابقتها، إذ كان من أهدافها الأساسية تفسير الإسلام وفق تصوّر العلوم والفلسفات الغربية وآراء الأساتذة المستشرقين؛ ولأنّ السنّة النبوية كانت تحول بين التفسير وبين كتاب الله العزيز، فقد قام أصحاب هذه الحركة بإنكار كونها من الضوابط اللاّزمة في تفسير القرآن وفهم الإسلام، ومن ثمّة عدم اعتبارها -أساسا- الأصل الثاني في التشريع الإسلامي، وأنّها لا يمكن أن تساعد في بناء المجتمع وحلّ مشاكل المسلمين الراهنة، وقد تجسّدت بداية هذه الأمر عمليا مع "سيّد أحمد خان"، ثمّ تزايدت نشاطاته فيما بعد في إطار الحركة[3] التي بدأنا الحديث عنها هنا، حيث ظهر رجل اسمه: "الشودرى غلام أحمد برويز" تحمّس بشكل كبير لدعوة إنكار السنّة، فأسّس جمعية عرفت باسم "أهل القرآن"، كما أصدر مجلة "طلوع الإسلام" الشهرية حيث كانت تصدر من دلهي في أوّل أمرها، ثمّ نقل مركزها إلى كراتشي عام 1947م، ثمّ نقل مرة أخرى إلى لاهور في عام 1957م، كما نشر عدّة كتب في ذلك الصدد؛ وكان من أبرز الذين لا يرون للأحاديث أيّ قيمة تشريعية؛ فلم يرفض أخبار الآحاد فحسب، بل يرفض ما نقل بالتواتر مثل الصلوات الخمس، وعدد ركعاتها، وكيفيّاتها وغير ذلك، ويرى أنّ أمر كيفيّة أداء الصلاة متروك لرئيس الدولة ومستشاريه حسب الزمان والمكان. وقد كان تشجيع الحكومة لهذه الحركة،

---

[1] – ادّعى مؤسس القاديانية " الميرزا أحمد" أنه نبي هذا الزمان، وأنّ الوحي يترل عليه، والمقرّ الحالي للقاديانيين هو مدينة لندن البريطانية، انظر: معيزي موسى / الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي -رسالة ماجستير مناقشة بمعهد الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة قسنطينة - الجزائر، 1994م / 1995م، هامش ص 22.

[2] – انظر: المودودي / ماهي القاديانية ؟ ، ط 2، دار القلم، الكويت، 1402هـ/ 1982م، ص 60، 61، والجمّال / مصطلحات القرآن الأربعة، ص 125.

[3] – انظر: المودودي / سنت كى آئينى حيثيت، ص 16 نقلا عن الترابي / أبو الأعلى المودودي -حياته ودعوته -، ص 83، 226، 227، والجمّال / مصطلحات القرآن الأربعة هامش ص 60.

لاسيما في عهد الرئيس "أيوب خان"، من أهمّ الأسباب التي ساعدت على حصول نفوذ كبير لها في الدوائر الحكومية العسكرية والمدنية، ممّا دعّم انتشارها بسرعة كبيرة في هذه المنطقة[1].

وعلى الرّغم من وجود هذه التحدّيات؛ التي تشكّل حاجزا قويّا له اعتبار كبير خلال محاولة التفكير في أيّ تجديد لواقع المسلمين في الهند، فقد حاول المودودي رسم الأهداف البعيدة والقريبة؛ التي يمكن من خلالها أن يعطي لمشروعه الإحيائي دفعا قويا، ويتسنّ له من خلاله وصل الأمّة بقيم دينها الحنيف وصلا مكينا، ترتقي به نحو معالي البناء الحضاري المنشود.

إنّ فقه المودودي للإسلام رسالة موجّهة للحياة الإنسانية واستيعابه العميق للواقع الإنساني في بعديه الفطري والمعيش، بالإضافة إلى وعيه المبكّر والمتميّز بطبيعة الحضارة الغربية، وما تحمله من تحدّيات. يوحي أنّه كان يحظى بمرجعية شاملة في الفهم والنظر، تساعده بلا ريب في تسطير الأهداف التي تخدم المشروع التجديدي؛ والتي هي على صنفين؛ إستراتيجية ومرحلية؛ تتغير من مرحلة إلى أخرى، ومن الضروري أن يضمن المشروع التجديدي الذي يتمحور حولها تباشير بحلول للمشاكل؛ التي يعاني منها الشعب في الواقع حتى يهيّئ الجوّ النفسي لتتجاوب طموحاته مع هذا البديل، إذ أنّ الأهداف إذا لم تكن تعبيرا صادقا عن آمال الجماهير المسلمة وطموحاتها، فإنّ المشروع الذي يراد أن يسهم به في عملية البناء والتّطور، سيلاقي ردّ فعل سلبي من قبلها، وهذا ما جعل المشاريع العلمانية ذات الإيديولوجيات المنافية للعقيدة الإسلامية تفشل منذ بداية تطبيقها في ديار المسلمين، لأنّها لا تكترث في أهدافها بصيانة قيم الدين الحنيف صيانة جادة، على الرّغم من أنّها التعبير الذاتي للأجيال المسلمة وعنوان شخصيتها التاريخية.

وعليه فإنّ قضية رسم الأهداف التي تستدعي تفاعلا واعيا من طرف الجماهير المستهدفة بعملية التجديد، تغدو من القضايا الكبرى في الأعمال الإصلاحية، ولا بدّ من تسطير هذه الأهداف على نحو جيّد يستنفر الطاقات الكامنة، ويوجّه إرادة الجماهير وأنشطتها لتحصيل تلك الغايات أو الاقتراب منها، ولهذا نجد أنّ المودودي اهتمّ منذ وقت مبكّر من حياته بدراسة، وتحليل واقع المسلمين في الهند تاريخا

---

[1] - انظر: القرضاوي / السنّة النبويّة في مواجهة التحدّيات - جمع وإعداد وتقديم أحمد رمضان - ط 1، طبع وزارة الإعلام، دمشق، سوريا، 1999م، ص 4، ومقتد أحسن محمد ياسين وكيل / منكرو السنّة في الهند - ضمن البحوث والدراسات المقدّمة للمؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنّة النبوية المنعقد بالدوحة، محرّم 1400هـ، ج1، طبع ومراجعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري ، د ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، د ت، من ص 210 إلى 225.

وحاضرا للكشف عن علله وعيوبه، والبحث عن سبيل النهوض به، بدءا بالاهتمام بتسطير الغايات الثابتة والمتغيّرة من مرحلة إلى أخرى.

وبما أنّ المودودي لمس في الجماهير المسلمة في الهند بقايا الحسّ الحضاري، حيث لم تكن تبصر غير الإسلام تعبيراً ذاتيا عن شخصيتها الحقيقية، فإنّه أمام الموجات العارمة من التحدّيات، كان من الضروري أن يسطّر الأهداف التي يمكن أن يحدث بها التفاعل الإيجابي مع هذا الحسّ، حيث تعبّر بصدق عن طموحاتها في تحقيق الفهم للمبادئ الإسلامية بإزالة ركام الشبهات التي أريد لها أن تطمسها. ولكن قبل التطرّق لهذه الأهداف المسطّرة في منهجية التجديد، فإنّ الحال يقتضي التعريف بها ابتداء من المحور الموالي:

ثالثا – محور الأهداف الاستراتيجية:

1 – تعريفها:

الأهداف الاستراتيجية هي الغايات الثابتة؛ التي تركّز حركات النهضة والتجديد على تحقيقها أو الاقتراب منها دون إغفال للظروف المحيطة؛ التي تستدعي وضع أهداف مرحلية وسيطة تساعد على التكيّف المناسب، الذي تمرّر عبره ا لمبادئ الأساسية الممكنة والملائمة وفق طبيعة المرحلة، إذ لا يمكن الوصول إلى الأهداف الكبرى أو الاقتراب منها إلا عبر تحقيق مجموعة من الأهداف المرحلية الجزئية.

فقد كانت غاية المنهج الإسلامي الذي خطّ طريقه رسل الله، وأنبياؤه – عليهم السلام – وخاتمهم محمّد – صلّى الله عليه وسلم – هي التمكين لدين التوحيد؛ ومن ثمّة تعبيد الناس لربّ العالمين؛ في حياتهم وسلوكهم كما في أفكارها وقوانينهم وتشريعاتهم، والحركات التجديدية التي توالت بعد عهد النبوّة الخاتمة والخلافة الراشدة على امتداد القرون الماضية جاءت لإحياء وبعث تلك الغاية النهائية التي جاهد من أجلها أولئك الأنبياء والرسل – عليهم السّلام – مصداقا لقوله تعالى: ﴿**يا أيّها النّاس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون**﴾[1]، وأيضا قوله: ﴿**قل انّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه ربّ العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أوّل المسلمين**﴾[2]، وكذلك قوله: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمّة رسولاً ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقّت عليه**

---

[1] – البقرة / 20.

[2] – الأنعام / 164، 165.

الضلالة، فسيروا في الارض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾[1]، وتحقيق تلك الغاية من دون شكّ يتطلّب نقض الأسس والمرتكزات الباطلة؛ التي يقوم عليها المجتمع الجاهلي والحضارة المادّيـــة، وإرســـاء الأسس والمرتكزات الإسلامية مكانها.

2 – الأهداف الاستراتيجية في حركة التجديد عند المودودي:

لقد أشار المودودي إلى ذلك الهدف الاستراتيجي – الذي سبق الحديث عنه – وعدّه الغاية النهائية من وجود الجماعة الإسلامية في مواطن عدّة من كتبه، نأخذ على سبيل المثال قوله: «دعوتنا للبشـــر كافّـــة وللمسلمين خاصّة أن يعبدوا اللّه وحده، ولا يشركوا به شيئا ولا يتّخذوا إلهاً ولا ربّاً غـــيره، ودعوتنـــا لكلّ من أظهر الرّضا بالإسلام ديناً، أن يتّخذوا دينهم للّه، ويزكّوا أنفسهم من شوائب النّفاق، وأعمـــالهم من التّناقض، ودعوتنا لجميع أهل الأرض أن يحدثوا انقلابا عامّا في أصول الحكم الحاضر؛ الذي استبدّ بـــه الطغاة والفجرة الذين ملؤوا الأرض فسادا، وأن ينتزعوا هذه الإمامة الفكرية والعملية من أيديهم، حتّـــى يأخذها رجال يؤمنون باللّه واليوم الآخر، ويدينون دين الحقّ ولا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً»[2].

ولكن نظراً إلى أنّ حركات التجديد التي تنطلق من الإسلام، وتشترك في مقصدها إلى تحقيق رســـالته كلّها في الأرض، فإنّ الحديث في هذا المبحث لن يتضمّن تفاصيله، وإنّما سيكون التركيز علـــى غايـــة أخرى سطّرها المودودي، وهي تنبع من خصوصية مكانة المسلمين في الهند وتتعلّق تعلّقا وثيقا بها؛ مـــن حيث كونهم مواطنين هنود، ومواطنين مسلمين أيضا؛ «وهم يشتركون من حيث الصفة الأولى مع بقيـــة مواطني الهند في كلّ ما يحلّ بالبلاد وما تتعرّض له... أمّا فيما يتعلّق بالصفة الثانية، فإنّ قضايا المســـلمين قضايا منفصلة تتعلّق بالمسلمين فقط دون غيرهم»[3]؛ كقضية ثقافتهم القومية ونظام حياتهم الاجتماعيـــة والاقتصادية وغيرها...، فبناء على ذلك، نجد المودودي يركّز على هدف ثابت يتمثّل في الســـعي مـــع الهنود لتحرير الهند، على شرط أن تكون للمسلمين دولة منفصلة عن غيرهم من الهنود في شبه القـــارة الهندية، تحتكم في حلّ قضايا حياتها بما يتناسب والهوية الإسلامية[4].

---

[1] – النحل / 36.

[2] – المودودي / تذكرة دعاة الإسلام – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيـــع، جـــدّة، المملكـــة العربيـــة السعوديـــة، 1407هـــ / 1987م، ص 11، 12، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهـــم، ص 142، والمودودي / الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، د ط، دار الفكر ، بيروت، لبنان، د ت، ص 6.

[3] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 45.

[4] – انظر: المصدر نفسه، ص 12.

● **تحرير الهند وبناء دولة مستقلة للمسلمين تحتكم إلى شريعة الإسلام:**

لقد كان من أبرز علل الضعف عند المسلمين في الهند، جهل السواد الأعظم منهم بخصائص التحضّر الإسلامي، التي يمكن عن طريقها التمييز والفصل بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي، حيث كانت نسبة التعليم الإسلامي ضئيلة للغاية، ممّا يجعل أفراد المجتمع المسلم هناك يتقبّلون جميع أنواع التأثيرات الأجنبية، فقد «أسلم ملايين الناس في الهند نتيجة تأثّرهم بجاذبية الإسلام، وخصائصه الحميدة، إلاّ أنّهم لم يتلّقوا التعليم والتربية اللازمين للوقوف على الأصول الإسلامية، ونتج عن هذا أن ظلّ السواد الأعظم من السكان المسلمين في الهند أسرى للتقاليد والعادات التي تتسم بالجهل والشرك، والتي كانت تروج قبل إسلامهم... ولم تكن أحوال المسلمين الذين قدموا من خارج الهند بأحسن من مسلمي الهند الجدد، فقد غلبتهم العجمية من قبل، ... ولم يكن لديهم نصيب وافر من التربية الإسلامية، وكان هدفهم في أكثر الأحيان هو الحياة الدنيا ولا شيء غيرها، أمّا العاطفة الدينية الخالصة، فقد كانت نادرة فيهم»[1]، وهكذا كانت هذه العوامل من مكوّنات الأساس الضعيف للحضارة الإسلامية منذ البداية في هذه المنطقة، ولم يكن ضعف هذه الحضارة متوقفا عند هذا الحدّ؛ بل إنّ ابتلاء المسلمين الهنود بالاحتلال البريطاني وسّع هذا الشرخ؛ حيث أضاف بسياسته التغريبية آثارا رهيبة للشخصية المسلمة هناك، ممّا ضاعف من أدوائها، فمنذ أن وطئت أقدام المحتلّين أرضها، بدؤوا بإلغاء الشريعة الإسلامية التي كانت القانون السائد في الهند حيث: «تمّ إلغاؤه في أواسط القرن التاسع عشر، ولم يبق منه تحت النّفاذ إلاّ ما كان يتعلق بمسائل النكاح والطلاق وغيرها؛ على اعتباره قانون المسلمين لأحوالهم الشخصية»[2].

إنّ دراسة المودودي التحليلية لتاريخ الهند، مكّنته من الإدراك العميق لأبعاد أمر الإلغاء، والذي هو تمهيد للقضاء على الأسس التي تقوم عليها قومية المسلمين، لذلك نبّه قائلاً: «لقد دلّتنا التجارب ولازلنا نرى هذه الحقيقة واضحة كالشمس؛ أنّ هذه الظروف لو استمرّت لفترة أطول، فإنّ القومية الإسلامية بالهند سوف تذبل وتذوى تدريجيا، لتموت بعد ذلك ميتة طبيعية»[3]، ومن هذا المنطلق رأى أنّ إبقاء مجتمع المسلمين في هذه المنطقة متميّزا بأصوله ومصوناً بقيمه جهد يرتكز على التخلّص من سطوة الحكومة الاستعمارية على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وإحلال النظام الإسلامي[4].

---

(1) – المصدر السابق، ص 17.

(2) – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه ، هامش ص 9.

(3) – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 40.

(4) – انظر: المصدر نفسه، ص 46.

إنّ تحرير الهند من الاستعمار البريطاني، وإيجاد دولة مستقلة للمسلمين تحتكم إلى الشريعة الإسلامية، وتكون منفصلة عن الهنود غير المسلمين، كان هدفا مستقبليا في رؤية المودودي؛ بدأ بالدعوة إليه والتعريف به منذ سنة 1356هـ/1937م؛ وذلك بعد أن اقتنع أنّ انحطاط المسلمين المستمرّ في تلك المنطقة، يرجع إلى ضعف أساس الحضارة الإسلامية في التصوّر الفكري لديهم عامّة، كما يرجع إلى الاستعمارالبريطاني أيضا؛ الذي هو عامل مهمّ في التمهيد للقضاء على جذوة الروح الإسلامية المتبقّية في الهند؛ فمنذ أن وطئت أقدامه -كما سبق ذكره - هذه الأرض وهو يتّبع سياسة واحدة لا يحيد عنها؛ تتمثّل في كسر شوكة المسلمين، ممّا يعني أنّ المنهج الذي ينبثق من رؤية المودودي التجديدية، أنّه سيضع حتماً في اعتباره القضاء على هذا العامل والتصدّي لمخطّطاته وأساليبه؛ للتمكّن من رفع البلاء عن الشعب المسلم على المدى البعيد، وهو ما نبّه إليه مؤكّداً أنّ: «القضاء على الاستبداد الانجليزي أمر ضروري، بل هو واجب كلّ فرد يعيش في هذه البلاد، ولا يمكن لأيّ مسلم حقيقي أن يقبل أبداً الخضوع للعبودية والاستبداد»[1] غير أنّه يضيف في موضع آخر موضحاً: «إنّ تحرير الهند ليس هو هدفنا المقصود بذاته، بل هو هدف من حيث كونه وسيلة ضرورية حتمية من أجل الهدف الأصلي؛ إنّنا نريد أن نقاتل فقط من أجل هذه الحرية»[2]؛ التي يتحقّق معها الاستقلال الحضاري للمسلمين الهنود، وليس الاستقلال السياسي والاقتصادي فحسب، ولهذا فقد كانت جهود المودودي النظرية والعملية تندرج كلّها في إطار التمهيد لتحقيق هذا الهدف البعيد، عن طريق إعداد وتكوين الأمّة، التي تتفاعل مع عقيدتها الصحيحة تفاعلا إيجابيا، من خلال ما تحمله من فكر سليم، وإحساس عميق بالانتماء الحضاري لمبادئ الإسلام انتماء واعياً - وليس لقيطاً - ذلك لأنّ سنّة التجديد والتغيير عموما، وإن كانت من إنتاج فرد أو أفراد النّخبة، فإنّه في النهاية لابدّ وأن يكون من إنجاز وفاعلية أمّة واعية، تدرك مكانها في التاريخ، وتعي أنّ الإسلام الذي هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية ومفتاح أمجادها السابقة، هو الحقيقة التي بذل المستعمرون كلّ وسائلهم في سبيل تشويهها، ولهذا فإنّها ستعمل بكل ما أوتيت من قوّة على الحفاظ على مقوّماتها الحضارية التي تعطيها وجودا مستقلاً، فهذه الأمّة هي السلاح الذي كان يطمح المودودي إلى إعداده وإيجاده ليكون حربا على الأفكار الميّتة التي غذّت الروح الانهزامية للمسلمين في الهند، أو تلك التيّ خرجت من رحم الاستعمار ووفدت إليهم.

---

[1] - المصدر السابق ، ص 33.

[2] - المصدر نفسه، ص 39.

فعلى الرغم من وجود حزب سياسي كبير؛ ممثّلاً في حزب المؤتمر الهندي إلى جانب حزب الرّابطة، اللذين كانا يمارسان نشاطاً سياسياً رسمياً ويتبنّيان من خلاله المطالبة بالاستقلال بإصدار العرائض والبيانات، فإنّ المودودي تجنّب السير في خطّيهما؛ لأنّ أهدافهما لم تكن لتخدم الهدف الذي كان يريده؛ وهو تحرير الهند مع حصول المسلمين على استقلالهم الحضاري، لذلك فإنّنا نجده ينتهج للوصول إلى هدفه طريقة أجدى وأدقّ ممّا يمكن أن يتصوّر، وكانت أنفع إلى حدّ كبير باعتبار واقع المسلمين المتردّي في الهند؛ فقد أكّد على ضرورة بناء الأفراد الذين يستطيعون أن ينهضوا بهذه المهمّة من منطلق الوعي بهويتهم الحضارية الإسلامية قبل منطلق هويتهم الوطنية الهندية، يقول: «إنّ علينا مسؤولية التخلّص من نقاط ضعفنا، قبل أن نشارك في الحرب من أجل تحرير الهند، وخلق قوة بداخلنا تمكّننا من الحصول على حرية المسلمين مع الحصول على حرية الهند»[1].

ذلك لأنّ أيّة محاولة للتجديد، والتصدّي للأوضاع المتردّية، لا بدّ وأن تتّجه إلى الإنسان وعالم أفكاره، فتعيد بناءها بتخليصها أوّلا من الأفكار السلبية، ثمّ تثبيت وترسيخ المقوّمات الإسلامية، وتسديد الفهم للقيم والنظرة للحياة وفق الرؤية الإسلامية، وبخاصّة إذا وضعنا في الاعتبار أنّ المسلمين في الهند، كثيراً ما كانوا مكبّلين بسلاسل من الأمراض وأوبئة التّفرقة وعدم الاتحاد، وكما يقول المودودي: «إنّ جميع طاقات وقدرات أمّتنا المفتّتة هي حرب بذاتها»[2]، لذلك فإنّ شحذ الفعاليات عن طريق تثبيت المقوّمات الإسلامية، مع تجميع قوّة المسلمين، سيؤهّل حتما إلى بناء دولة خاصّة بهم، يمكن أن تلتزم مستقبلا بتطبيق شريعة الإسلام، بعد الحصول على الاستقلال، لذلك نرى أنّ المقالات الأولى التي اهتمّ المودودي بنشرها، تركّز على تشخيص علل المسلمين التي كانت من عوامل انحطاطهم وخمود إشعاعهم الحضاري لاسيما في الهند ومن أسباب هيمنة الحضارة الغربية بفكرها الحديث على عقول السواد الأعظم من المسلمين.

وبعد أن نالت الهند استقلالها وجاء قرار تقسيمها، كان للمودودي مشاركة بارزة في ترحيل المسلمين إلى باكستان، وكان يشعر بصلة وثيقة بها، وهي التي رأى فيها تحقيقا للحلم العزيز الذي طالما راوده وانتظر تحققه، إلاّ أنّ الدولة قامت تحت قيادة حزب الرابطة الإسلامية، الذي يريدها دولة للمسلمين[3]،

---

[1] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 53.

[2] – المصدر نفسه، ص 90.

[3] – انظر للاستزادة : الحامدي/ مقال: أضواء على حياة المودودي، مجلّة أضواء الشريعة، ع 11، ص 521، 523، وجيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 73.

في حين يريدها المودودي والجماعة الإسلامية دولة إسلامية، لكن استقلال بقعة من الأرض خطوة عملاقة تسهّل النضال من أجل الاحتكام إلى شريعة الإسلام ولو على مدى بعيد.

ولقد عبّر المودودي عن مشاعره إزاء هذا الحدث التاريخي في حياة مسلمي الهند فقال: «إنّني لأعتبر هذه البلاد بلادنا، بل هي بيت الإسلام؛ لقد واتتنا الفرصة لأوّل مرّة بعد قرون؛ لنقيم دين الله في صورته الحقيقية، ونقدّم للعالم أجمع المثال العملي لفلاح هذا الدين ونجاحه، إنّها نعمة كبرى أنعم الله بها علينا. ويجب علينا أن نصونها ونحافظ عليها بشتّى الطرق وبأيّ ثمن، إنّني أتمنّى أن يشعر كلّ باكستاني بعاطفة تجاه هذه النعمة، وأن يقدّرها حقّ قدرها، وأن يحفظها في قلبه وروحه، وأن يشعر أنّه لا توجد أيّة تضحية أعظم وأغلى من الحفاظ على هذه النعمة»[1]، فقد أحسّ المودودي أنّ اللّه أثلج صدره بحصول المسلمين في الهند على بلد لهم؛ مستقلّ عن الهنادكة، وهو على الرغم من أنّه لم يصل في ذلك الوقت إلى إقامة الحكومة الإسلامية بكلّ ما يحمله مدلولها، لكنّه واصل سعيه للتعريف بقانونها وطرق إرسائها وتثبيت أركانها، وراح يلهب في قلوب الجماهير حبّها، فاندفعت تدعو وتطالب بتطبيق شرع اللّه هناك[2]، وعلى الرّغم من تماطل القيادة الحاكمة في الاستجابة لهذا الأمر، فقد ظلّ المودودي يواصل مع جماعته التصدّي له والوقوف في وجهه ببسالة، لا يكاد يعرف لها مثيل في العصر الحديث؛ فما انفكّ يطالب بتطبيق الشّريعة الإسلامية في باكستان؛ من السّنة الأولى من استقلالها إلى أن اضطرّت السّلطة الحاكمة آنذاك إلى الزّج به في السّجن مع بعض زملائه، ثمّ الحكم عليه بالإعدام في إحدى المرّات.

وممّا يمكن أن نشير إليه هنا؛ أنّ السلطة الحاكمة بعد استقلال باكستان، كانت بالفعل تشكّل تحدّيا في وجه تطبيق الشّريعة الإسلامية الذي يسهم في تثبيت مقوّمات الدّين في النّفوس بقوّة أكثر، خاصّة أنّ هذه القيادة كانت تشترك فيها العناصر القاديانية الخادمة للاستعمار البريطاني.

رابعا – محور الأهداف المرحلية:

1 – تعريفها:

إذا كانت الأهداف الاستراتيجية غايات ثابتة، فإنّ الأهداف المرحلية هي أهداف مؤقّتة، أو هي: «مجموعة الأهداف الجزئية أو القريبة، التي تنحصر في إطار مرحلة معيّنة أو عدّة مراحل، وتعدّ عقبات يجب تذليلها والتغلّب عليها للوصول إلى الهدف الكلّي، وتخضع هذه الأهداف في ترتيبها لمنطق

---

(1) – إبراهيم سمير عبد الحميد / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، د ط، دار الأنصار، القاهرة، 1979م، ص 149، 150.

(2) – انظر: أبو عماد / ملفّ خاصّ عن الأستاذ أبي الأعلى المودودي، مجلّة المعرفة، ع 9، ص 20.

الأولويات الذي يتطلّبه منهج التغيير، بحيث لا يمكن تحقيقها دفعة واحدة، وبأسلوب واحد، وإنّما تتدرّج في عدة مراحل، بأساليب تختلف باختلاف طبيعة الهدف والمرحلة، وهي تتميّز بعدم ثبوتها؛ لأنّها أهداف **مؤقّتة، يتمّ تجاوزها بعد تحقيقها إلى أهداف قريبة أخرى في سبيل الوصول إلى الهدف الاستراتيجي**»[1].

فالأهداف المرحلية تخضع لطبيعة الظروف، وقد كان المودودي على إدراك بهذه الخطوات التدريجية، ففي حديثه عن خطّة الجماعة في العمل ذكر بأنّها: «لا تتّخذ أيّ برنامج من برامجها، ولو كان لزمان معيّن ومكان محدود، إلاّ لقطع مرحلة من مراحل هذا الانقلاب»[2]، ويقصد به هنا تحديد الأوضاع السائدة وما شابها من مفاسد على مستوى الأفكار ومستوى الممارسة.

2 – الأهداف المرحلية عند المودودي:

إنّ استيعاب المودودي لحقيقة الإسلام، وإحاطته بالواقع الإنساني – لا سيما في شبه القارة الهندية– وما يحمله من تحدّيات، بالإضافة إلى دراسته العميقة للفكر الغربي، وإيمانه بضرورة التزام التدرّج في مباشرة عمله التجديدي، جعله يرسم لكلّ مرحلة أهدافها الخاصّة التي لا يمكن تجاوزها أو إغفال أيّ منها في سبيل تحقيق الأهداف الكبرى، لذلك فقد كانت المراحل وما تطلّبته من غايات مؤقّتة كما يلي:

1 – المرحلة الأولى وأهدافها:

مرحلة البحث ومعرفة الغاية الرئيسة للمسلم (من سنة 1928م إلى سنة 1932 م):

لقد برزت معالم بداية هذه المرحلة بوضوح خلال دراسة المودودي لموضوع الجهاد في الإسلام، فقد جاء هذا الإطّلاع العلمي نقطة تحوّل في حياته، لأنّه استطاع من خلاله أن يفهم حقيقة الإسلام من مصادره الأصلية فهما عميقا، وقرّر إثر ذلك أن يستعدّ لمهمّة خدمة الإسلام وإحيائه وتعريف الناس بحقيقته الخالدة، وأن يدخل عالم الصحافة من جديد – بعد أن انقطع عنها فترة – لهذا الغرض، ومن أهمّ الأهداف التي سطّرها خلال هذه المرحلة:

1.1 – التعمق في فهم حقيقة الإسلام.

2.1 – التعمّق في فهم فكر الحضارة الغربية.

---

[1] – زرمان / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي، ص 251.

[2] – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدّين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 142.

3.1 – التأهّل العلمي المكين واكتساب العقلية البرهانية الأصيلة.

فقد سبق وأن ذكرنا في مدخل هذا البحث، أنّ تأليف كتاب "الجهاد" جاء تحوّلا في حياة الإمام المودودي؛ لأنّه استطاع من خلاله أن يفهم الإسلام من مصادره الأصلية، ويعرف دوره الوظيفي، فهو يقول: «اتّضح لي من خلال دراستي لموضوع الجهاد؛ أنّ الإسلام لم يأت في الدنيا ليبقي الكفر يسود البشرية.. بل أنزل ليكون هو الحاكم.. وكذلك اتضح لي أنّ الحكومة الإسلامية، هي كذلك حكومة الهداية والدعوة، تشهد على العالم بصدق الإسلام وكونه دين الحق؛ بممارستها العدل والقسط وبالتزامها جانب الصدق.. وعلى هذا تكون حكومة عقائدية، غايتها الرئيسة وشغلها الشاغل كلمة الله في الأرض»[1].

إنّ فترة دراسة المودودي لموضوع الجهاد، نفعته نفعا كبيرا، خاصّة وأنّه عاصر زمن الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الأمر الذي جعله يفكّر في مهمّة خدمة الإسلام وإحيائه في النفوس، واقتناعه أنّه لا يمكن تحقيقه إلاّ بالإلمام العميق بمتطلّباته، وامتلاك القدرة العلمية للتمكين له في العقول والقلوب، وإبعاد المؤثّرات السّلبية الناتجة عن الحضارة الغربية، وهو يقول في ذلك: «أفرغت من عام 1929 م إلى 1932م العديد من خزانات الكتب والمراجع في ذهني استعدادا للمهمّة الجديدة، مهمّة الدعوة إلى الإسلام، في عصر مليء بالأفكار والتّيارات؛ عصر يفرض على الدّاعية أن يتزوّد بزاد علمي شامل، وأن يخطو بعصا من نور الله يتوكّأ عليها، ويهشّ بها على غنمه، ويحقّق بها مآرب أخرى»[2]؛ وهكذا كان اعتزال المودودي للصحافة معقبا بالتفرّغ للمطالعة المكثّفة؛ من أجل التزوّد بأكبر قدر من المعارف في إطار البحث والدراسة المعمّقة، وقد اقترب على إثرها من هدفه الذاتي، وهو امتلاك العقلية التحليلية البرهانية، وتغذية قدراته العلمية بزاد أوفر؛ من أجل بعث قوّي يقيم الإسلام على أرض الواقع، ويزهق قيم الباطل، وقد كانت المحصّلة أن ارتسمت لديه مع سنة 1933م ملامح خطّة واضحة في مباشرة عمله الإحيائي، وقد كان بفضل ذلك التأهّب النفسي والعلمي لعمل الإحياء الفكري والروحي، أن تمكّن من تأسيس حركة إسلامية، وقيادتها في عصر انتشرت فيه موجات مضادّة للفكرة الإسلامية، وغير ذلك من التحدّيات الخطيرة، وقد تمكّن من مواجهة هذه العوائق سواء على المستوى المحلّي أم العالمي بأسلوب فكري رصين خلال عرض مبادئ الدين الحنيف وأبعاده الحضارية.

---

[1] – الحامدي / مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي ، مجلة أضواء الشريعة، ع 11، ص 506.

[2] – المرجع نفسه، ص 507.

وأدقّ ما يمكن أن يقال عنه: إنّه كان في ذلك العصر فريدا من نوعه يهزّ الضمائر وهو يخاطب العقل والقلب معا، فقد استطاع أن يعرّف أجيالا كثيرة من المسلمين بحقيقة الإسلام؛ من حيث مذهبيته في الكون والحياة والإنسان، ويرصد الفارق بينها وبين مذهبية الفكر الذي تحمله الحضارة الغربية المعاصرة، وهو الشيء الذي ركّز عليه في المرحلة الموالية من خلال الأهداف التي سطّرها آنذاك.

2 – المرحلة الثانية وأهدافها:

مرحلة النقد والتمهيد لتكوين النواة التنظيمية (من سنة 1933م إلى سنة 1941م):

لقد خرج المودودي من فترة اعتزاله للصحافة، وتفرّغه للبحث والمطالعة المكثّفة برؤية تمحورت أهدافها – التي تعدّ امتدادا للأهداف السابقة – حول النقاط التالية:

1.2 – نقد الأفكار الغربية الحديثة في ضوء القرآن والسنّة.

2.2 – عرض مبادئ الإسلام.

3.2 – التمهيد لتكوين جماعة إسلامية تكون بمثابة النواة التي تنظّم الجهود وتدعم فكرة المودودي التجديدية.

فبعد أن أعدّ المودودي العدّة العلمية، وامتلك العزيمة النفسية، قرّر مع أواخر عام 1932م وبداية عام 1933م؛ أن يبدأ بإدارة مجلّة سمّاها "ترجمان القرآن" يصدرها شهريا من "حيدر آباد الدكن"، وقد افتتح العدد الأوّل منها بكلمته التالية: «إنّ هذه المجلة تضع قدمها في طريق محفوف بالمصاعب والمحن، وتولّى عبئها رجل يعترف... اعتراف الحقيقة، بأنّه ضعيف فاقد القيمة، صفر اليدين، ولكنّه على الرغم من وعورة الطريق استعدّ لحمل هذا العبء، وعلى يقين واضح بأنّ اللّه الذي نوّر قلبه بالإسلام، وخلق في نفسه حبّ الدّعوة إليه، هو الّذي الذي سوف يؤازره بنصر من عنده، ويمنحه الرسوخ في العلم، والصحّة في الفكر والسلامة في القلب، والطهارة في النّفس، والسّموّ في الروح»[1].

وقد جعل من هذه المجلّة السّلاح الذي يخدم به أهدافه لهذه المرحلة؛ التي وضع في مطلعها حتمية القيام بنقد الفلسفات والمبادئ الفكرية الحديثة؛ التي جاءت بها الحضارة الغربية تحت رعاية الاستعمار الأوروبي قاصدا من ورائه توعية المسلمين، وإنقاذهم من عبوديتها الفكرية، ثمّ عرض المبادئ التي جاء بها

---

[1] – المرجع السابق، ص 508.

الإسلام في المجالات الحيوية المختلفة، مع بيان صلاحيته لقيادة العالم، تمهيدا لتهيئة المناخ النفسي الـــذي ستقتنع خلاله فئات من الجماهير بهذه الأفكار الجديدة، ويتشرّبون روحها، ويضطلعون بالعمل للتمكـين لها في أرض الواقع، وهو ما يشير إليه غلاف المجلّة الذي كان مكلّلا بالعبارة التالية: «إنّ هذه المجلة فريـدة في نوعها - في شبه القارة الهندية - وغايتها الوحيدة؛ إعلاء كلمة اللّه والدعوة إلى الجهاد في سبيل اللّـه، ومهمّتها الأصلية هي نقد الأفكار الحديثة، ومبادئ الحضارة والمدنية السائدة بمحك القرآن، ثم عـــرض المبادئ التي جاء بها كتاب اللّه وسنّة رسوله؛ في كل مجال من مجـــالات الفلســفة والعلـــم والسياســة والاقتصاد والمدنية والاجتماع، وتطبيق تلك المبادئ على ظروف العصر الحاضر»[1].

فلقد جاءت هذه المجلّة تدعو المسلمين، في شبه القارة الهندية إلى حياة جديدة تنبّههم إلى ضرورة نقض ركام السّكون والرّكود؛ الذي كبّلهم سنينا طويلة – بعيدا عن روح القيم الإسلامية - وتحاول أن توقـظ النائمين منهم، وتنبّه الغافلين إلى جدوى وفاعلية مبادئ دينهم، والتمسّك الواعي بها، وتحاول أن تزيـــل قناعاتهم السطحية بفكر الحضارة الغربية، وتعمل على الدعوة لتأليفهم، ليكونوا قوّة تحطّم نظم الجاهليـــة التي تريد أن تكرّسها الحضارة الغربية، وتجتهد لسلوك المنهج الحضاري المرسوم لأمّة الإسلام في الديـــن؛ وهذا ما تؤكّده العبارات التالية: «إنّ هذه المجلّة تدعو الأمّة المسلمة إلى حياة جديدة، وخلاصة دعوتهـــا: أيّها الناس اجعلوا قلوبكم وأذهانكم مسلمة خاضعة للّه، وتخلوا عن نظم الجاهلية، واســـلكوا صـــراط الإسلام المستقيم... وخذوا بيدكم كتاب اللّه بقوة، لتكونوا سادة العالم وأئمّة الحضارات»[2].

وقد تابع المودودي إصدار هذه المجلة إلى آخر لحظات حياته[3]، أمّا عن خلاصة العمل الذي انتهجـــه لتحيق أهدافه المسطّرة، فقد أخذ كلّ شكل من أشكال الجاهليّة، من جاهلية الشرك والرهبانية القديمـــة إلى جاهلية الغرب الحديثة وتناوله بحثا ونقدا، وأوضح مؤثّرات الجاهلية التي وجدت سبيلها إلى المجتمعات الإسلامية في القديم، أو التي تغلغلت فيها في الحاضر، وشرع في فحص ونقد عيوب الجاهليات وموبقاتهـــا الفكرية والاجتماعية، كما انتقد دعاة الجمود والتقليد وأدعياء الاجتهاد المطلق، ومنكري حجية الســـنّة من جانب، والمتساهلين فيها من جانب آخر، ودعاة التحرّر من الدين، أو الذين يريدون توظيفه لمصـــالح أهوائهم السياسية وغيرها، وقصد من كلّ محاولات الغربلة والتمحيص والنقد والتنقيح، أن يزيـــل عـــن

---

[1] - الحامدي / مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشريعة، ع 11، ص 508.

[2] - المرجع نفسه، ص 509.

[3] - اللّهم إلاّ فترات متخلّلة، صادرتها الحكومات في باكستان – وقد بقيت هذه المجلّة تصدر بعد وفاته - راجع في هذا الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 129.

أذهان الناس ما علق بها من تعقيدات فكرية، جعلتهم لا يفهمون الإسلام في صورته الصافية، ويواجهون المتاعب في الوصول إلى صراط اللّه السوي في وسط التيارات الفكرية المختلفة[1] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى اهتمّ المودودي بالهدف الآخر الذي سطّره لهذه المرحلة؛ وهو بيان النواحي المختلفة لنظام الحياة الإسلامي، وضّح من خلاله اتّساع الإسلام وشموله لكل نواحي الحياة الإنسانية المختلفة، بأسلوب معضّد بالبراهين العقلية، وهو الشيء الذي نلمس جانبا كبيرا منه في كتبه: "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، و"نحن والحضارة الغربية"، و"مبادئ الإسلام"، وأيضا "أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة"، و"معضلات الإنسان الاقتصادية وحلّها في الإسلام"، و"المسلمون والصراع السياسي الراهن"، وكذلك "موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه"، و"الإسلام والجاهلية" إلى غير ذلك...

وجدير بالذكر أنّ هذه الكتب ومثيلاتها، ممّا أصدرها المودودي خلال هذه المرحلة الممتدّة من عام 1933م إلى عام 1941م، كان لها دور في إنقاذ المسلمين من العبودية الفكرية للحضارة الغربية، وإعادة ثقتهم في صلاحية الإسلام لقيادة العالم في هذا العصر، ويصف "أحمد إدريس" – وهو أحد الذين نجوا من أثر التغريب – تلك المرحلة بأنّها: «مرحلة لبناء الأفكار وتصحيح الأخطاء.. فلقد كان الناس في مجتمع المودودي يتصوّرون الإسلام دين سلالة ووراثة.. فكان أن ظهر المودودي بجرأته الثورية، يعلّم الناس حقيقة الإسلام؛ في عصر برزت فيه غلبة الحضارة الغربية – بأسلوبها الجديد – على حياة المسلمين هناك» [2].

وخلاصة القول: إنّ مجلة "ترجمان القرآن"، التي كانت المعلم الذي تزامن رفعه مع بداية هذه المرحلة السابقة، جاءت في ذلك الظرف العصيب مشعلا يضئ الطريق، ويبني الفكر ويرشد الوعي ويكشف عن علل المسلمين، ويصف لهم سبيل العلاج، فقد تتبّع المودودي أصول العديد من مشكلات المسلمين الحضارية آنذاك وطرق وفودها، ثمّ حاول التصدّي لها بالعلاج الصحيح؛ فقد ركّز على نقد الذّات المسلمة، ليكشف عن أسباب تخلّفها، كما ركّز على نقد الفكر الوافد من الخارج والمتمثّل في الحضارة الغربية، وعلى بيان مبادئ الإسلام ونظامه، بأسلوب علمي حديث يناسب العقلية المعاصرة، ولا يفوت أن نشير في هذه المرحلة، إلى أنّه أماط اللّثام أيضا عن أهداف الحركات القومية في الهند ليحذّر المسلمين منها.

---

[1] – انظر: الحامدي / مقال: أضواء على حياة المودودي، مجلّة أضواء الشّريعة، ع 11، ص 511، 512.

[2] – شرف عماد / كتاب الشهر في مقال: أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده – تأليف إدريس أحمد – مجلة المختار الإسلامي، دار المختار الإسلامي القاهرة، مصر، ع 8 ، 1400هـ/ 1980م، ص 85، 86.

وهكذا كانت اجتهادات المودودي في القضاء على عوامل الضعف؛ والتي أبرزها كما يراها: الجهل بحقيقة الإسلام، وتفرّق المسلمين في الهند، وعدم اتحادهم، بالإضافة إلى محاولاته في بيان فساد الفكرة الغربية من أصلها، ومن ثمّة التمهيد لتكتيل الجهود التجديدية، في إطار عمل مؤسّسي يوسّع نطاقها، وكلّ ذلك كان من الأهداف الأولية الهامّة لهذه المرحلة.

3 – المرحلة الثالثة وأهدافها:

مرحلة ابتداء العمل الجماعي: (تبدأ هذه المرحلة من عام 1941م، وتمتدّ إلى استقلال البلاد عام 1947م):

ففي صباح اليوم الرابع والعشرين من شهر أوت عام 1941م، اجتمع لدعوة المودودي طائفة من الذين جمعهم فكره ودعوته؛ ليدرسوا فكرة إنشاء جماعة إسلامية تتّخذ من إقامة النظام الإسلامي هدفا لها، واتفقوا على إخراج هذه الفكرة إلى حيّز التنفيذ، وفي اليوم السادس والعشرين من الشهر نفسه، صادق المجمعون على القانون الأساسي للجماعة الإسلامية وانتخب المودودي أميرا لها، وتتمثّل أهداف هذه المرحلة التي وسّع فيها المودودي فكرة المشروع التجديدي من العمل الفردي إلى العمل الجماعي المنظّم فيما يلي:

1.3 – تعميق الوعي بمفاهيم الإسلام.

2.3 – إعداد نواة قيادية، ونظراً لأنّ التركيز عليه لازم عمل الجماعة في حياة المودودي فسيكون الحديث عنه منفرداً فيما بعد.

3.3 – التركيز على البناء المعنوي.

فمن الجدير بالذكر أنّ المودودي عند ما التقى "بإقبال" قبل تأسيس الجماعة، كان قد عرض عليه هذا الأخير أن يهاجر إلى بنجاب مهد جميع الحركات والدعوات[1] ذلك لأنّ ظروف شبه القارة الهندية لا توفّر الجوّ المناسب لتكوين وتربية رجال يقودون المسلمين فكريّا وعمليّا، بخاصّة حين نعلم أنّ الجماعة الإسلامية لم يكن لها أيضا وزن يذكر من الناحية العددية، ويقول المودودي في هذا الصدد: «كنّا نستهدف من وراء هذه الهجرة أن نجلس في قرية هادئة لنقوم على تربية أعضاء الجماعة ومؤيديها تربية ثقافية ومعنوية، وتنظيمهم على أقوى قواعد، وأصمد خطوط، ليتمكّنوا من مواجهة الظروف التي

[1] – انظر: الحامدي/ مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشّريعة، ع 11، ص 515، 519.

سوف تنشأ في المستقبل؛ لو فشلت حركة إنشاء باكستان.. وكذلك لمواجهة الظروف المستجدّة إذا نجحت تلك الحركة، وانقسمت شبه القارّة إلى الهند وباكستان، لأنّه من المحتمل بنسبة قوية في هذا الصدد أن يدخل المسلمون في الهند في متاعب ومشاكل على أيدي خصمهم من الهندوس، فيكونون في حاجة إلى من يواسيهم.. وينظّم أمرهم على قاعدة صامدة تحافظ على كيانهم»[1]؛ هذا بالنسبة إلى وضع المسلمين في شبه القارّة الهندية، أمّا بالنسبة إلى وضع إخوانهم في باكستان في حالة انفصالها عن الهند فقد كان للمودودي بعد نظر في احتمال أن يدخل الإسلام في باكستان في محنة قاسية على أيدي قادتها، فيكون هذا البلد أحوج ما يكون إلى جماعة ترغم القيادة الباكستانية على إنجاز وعودها لتطبيق الإسلام، وتعمل هذه الجماعة أيضا على إعداد الجماهير الباكستانية المسلمة وتوعيتها سياسيا؛ حيث لا تقبل سوى الإسلام بديلاً عن النظام الاستعماري[2]، وبالفعل قد كانت الأوضاع الراهنة بعد التقسيم كما توقّع المودودي؛ فقد تعرّض المسلمون في الهند لاضطهادات الهنادكة[3]، كما كان الدور الذي لعبته الجماعة خير شاهد على أنّ الإمام كان محقّاً فيما وضعه من احتمالات، وكان مصيبا فيما لاحظ، وحكيماً فيما قرّر، الشيء الذي يدلّ على شمولية استيعابه لما يحيط بالمسلمين عموما في شبه القارة الهندية.

وحين قامت باكستان في أوت عام 1947، انتقل المودودي إلى لاهور، وتوزّعت الجماعة إلى جزئين، أحدهما بباكستان والآخر بالهند، ويقوم منهج العمل لكلٍّ منهما بحسب البيئة التي توجد فيها كلّ جماعة[4]، وهكذا اختتمت المرحلة الثالثة، وبدأت مرحلة جديدة في مسار الجماعة التي يرأسها المودودي.

4 – المرحلة الرابعة وأهدافها:

مرحلة الاستقلال السياسي لباكستان (من سنة 1947م إلى سنة 1979م): وتمحورت أهدافها حول النقاط التالية:

1.4 – أسلمة دستور الدولة.

2.4 – المطالبة بتطبيق النظام الإسلامي.

3.4 – السّعي في الإصلاح الاجتماعي.

---

(1) – المرجع السابق ، ص 521، 522.

(2) – انظر: المرجع نفسه، ص 522.

(3) – انظر: جيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته ، ص 127، 379، 380.

(4) – انظر: الترابي/ أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 137، 138.

إنّ هذه الغايات التي استهدف المودودي -في إطار الجماعة الإسلامية- تحقيقها ابتداء من 1948م، كانت في طبيعتها عنده المبتغى الأوّلي الذي يمكن أن يعبّر عن آمال وطموحات الشعب المسلم في باكستان؛ الذي حصل على حرّيته السياسية بعد أن رزح تحت نير الاستعمار البريطاني طيلة قرنين من الزمن.

وعلى الرّغم من أنّ المودودي كان من قبل مؤيّداً لفكرة التقسيم وبالتالي لفكرة إنشاء باكستان، غير أنّه لم يكن مرتاحا لقيادة معسكر التقسيم؛ لأنّ القيادة الجديدة لم تتبنّ فكرة التقسيم على أساس تطبيق الشّريعة الإسلامية، بل على أساس القومية المسلمة، وقد كان يرى في عناصر هذه القيادة، أنّها أوّل من سيحارب الإسلام في باكستان[1]؛ ذلك لأنّه في السنوات التي سبقت إنشاء باكستان انضمّ إلى حزب الرابطة الإسلامية العديد من الشيوعيين؛ ممّن يدّعون أنّهم مسلمون لتحقيق أهدافهم، وشرعوا بعد الاستقلال وبعد وفاة مؤسس باكستان "محمد علي جناح" عام 1948م في مؤامرات ضدّ فكرة إحلال الشريعة الإسلامية في البلاد، ومعهم عملاء الاستعمار والقاديانيون ومنكرو السنّة[2].

فالهدف الاستراتيجي الذي رسمه المودودي قد تحقّق جزء منه؛ وهو تحرير المسلمين قبيل مطلع هذه المرحلة، إلاّ أنّه لم يكتمل تحقيقه اكتمالا صحيحا، فالزعماء الذين لم ينالوا في الهند أصوات جمهور المسلمين، ولم يكسبوا ثقتهم وتأييدهم إلاّ باسم الإسلام وعلى الوعد بتنفيذ أحكام شريعته، فإنّهم عندما استلموا زمام الأمور وتبوّؤوا مناصب الحكم في باكستان بعد قيامها، أرادوا أن يقنعوا الجمهور بالإقلاع عن فكرة تنفيذ الشريعة في العصر الحديث، وبصحّة بقاء النظام القانوني لدولتهم الجديدة قائما على الأسس نفسها؛ التي كان يقوم عليها في العهد البريطاني، وهم لهذا الغرض بذلوا المحاولات تلو الأخرى للتخلّص من تبعات تطبيق الشريعة الإسلامية، ورميها بكلّ نقيصة حتّى يشكّكوا الشعب في صلاحيتها لتلبية حاجات النفس ومطالبها في دولة عصرية جديدة[3].

فمع ظهور هذه البوادر في إطار هذه المرحلة الجديدة التي تحتّم على المودودي أن يواصل فيها عمله التجديدي، كان التركيز فيها على المطالبة بأسلمة دستور الدولة، والسعي في تطبيق النظام الإسلامي والإصلاح الاجتماعي[4]، إذ بعد قيام باكستان بخمسة أشهر، ألقى الأستاذ المودودي أوّل خطاب له في

---

[1] – انظر: الحامدي / أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشّريعة، ص 521.

[2] – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 138.

[3] – انظر: المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه – مقدّمة الحدّاد محمد عاصم – ص 3، 4.

[4] – انظر: المصدر نفسه، ص 56، 57، 58، 59.

جانفي 1948م في كلّية الحقوق، وطالب أن يؤسّس النظام الباكستاني طبقا للشريعة الإسلامية، وواصل نضاله بأن عرض في فبراير 1948م -أي في الشهر الموالي- في خطاب ألقاه بكلّية الحقوق بلاهور المطالب الأربعة المتعلّقة بالقانون الإسلامي، وقام بشرحها وتحليلها، ثمّ عمّم خطابه هذا أمام الشعب؛ في اجتماع عام بكراتشي في مارس 1948م، مطالبا المجلس التأسيسيّ لحكومة باكستان بأن يحدّد وجهة باكستان الإسلامية عن طريق إعلانه:

- **أ** - أنّ الحاكمية في باكستان للّه تعالى وحده، وما لحكومة باكستان في الأمر من شيء، سوى أن تنجز أمر مالكها الحقيقي في أرضه.
- **ب** - وأنّ القانون الأساسي لدولة باكستان هو الشريعة الإسلامية.
- **ج** - يجب أن تلغى وفق سنّة التدرّج، كلّ القوانين الجارية في البلاد، إذا كانت مخالفة للشريعة الإسلامية، ولا يتمّ إجراء أيّ قانون مستقبلا يكون مخالفا لها.
- **د** - لا يحقّ لحكومة باكستان أن تتصرّف في شؤون الدولة، إلاّ في إطار الحدود المرسومة في الشريعة[1].

لكن لمّا تزايد نشاط المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية بقيادة المودودي في باكستان؛ كان ردّ فعل الحكومة أن شنّت اعتقالا عليه – وعلى قادة الجماعة أيضا - حيث أمضى في السجن عشرين شهرا إلاّ خمسة أيام، إلاّ أنّ هذا لم يشكّل له عائقا في توعية الشعب سياسيا؛ إذ أسهم في هذه الفترة من خلال كتاباته المتمثّلة في: "نظرية الإسلام السياسية"، و"تدوين الدستور الإسلامي"، و"نظام الحياة في الإسلام"، و"حقوق أهل الذّمّة في الدولة الإسلامية"[2]؛ في وضع وترشيد الإطار النظري الذي يمهّد لتطبيق الشريعة الإسلامية.

وبعد إطلاق سراح المودودي، استمرّت مطالب جماعته مع الشعب بتطبيق النّظام الإسلامي أكثر فأكثر؛ وقد شهدت البلاد في الفترة نفسها بعض الاضطرابات، فما كان من رئيس الحكومة الباكستانية آنذاك؛ وهو "غلام محمّد" المعروف بميوله العلمانية، إلاّ أن أمر بالقبض على المودودي وعدد كبير من زملائه، ومصادرة أموال الجماعة، ثمّ الحكم على المودودي بالإعدام - وقد غيّر فيما بعد إلى الحكم

---

[1] - انظر: المصدر السابق، ص 56، 57. وجيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 428.

[2] - انظر: جيلاني/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 131، 132، ص 428، 429، 430.

بالسجن المؤبّد -[1]، وقد كشفت التقارير بعد أيام أنّ الحكومة هي التي أشعلت نيران الفتن والاضطرابات الاستفزازية؛ لإثارة المسلمين لاسيما العلماء منهم، ومن ثمّ إيجاد ذريعة سهلة للقضاء عليهم، حتى لا تقوم بعد ذلك أيّة حركة للمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية من جهة، ومن جهة أخرى كان أبو الأعلى المودودي هو المستهدف بالإيذاء لأنّه كشف الغطاء عن الحركة القاديانية من خلال ما كتبه عنها، غير أنّ المحكمة اضطرت لإصدار حكم العفو عنه مع زملائه، لأنّه تبيّن لها أنّه وجماعته لم تكن لهم يد في تلك الاضطرابات.

ومع إطلاق سراح المودودي، استأنفت الجماعة معه من جديد السّعي في إجبار مجلس سنّ القانون على إعلان بناء دستور إسلامي؛ بعد اجتماع "عموم باكستان" بكراتشي؛ عقدته بقيادة المودودي في نوفمبر 1955م، وقد نتج عن هذا ازدياد المطالبة بالدستور الإسلامي ورضوخ الحزب الرسمي لها، غير أنّ العناصر المناهضة للدستور والتي تتواجد في السلك الحكومي آنذاك، حالت دون التحقّق الواقعي لهذه المطالبة.

وعلى الرغم من أنّ المودودي ظلّ يجتهد في توعية الشعب سياسيا، فإنّ التحدّي كان أكثر من جهوده، فقد وصل الجنرال "إسكندر ميرزا" إلى منصب رئاسة البلاد سنة 1957م عن طريق المؤامرات؛ ليحكم القبضة عليها بالقوّة والقهر؛ حتى لا يمكن أن تظهر أيّة محاولة للمطالبة بتطبيق الشريعة، فقد ظهرت بوادر سنّ الأحكام العسكرية منذ مجيء هذا الجنرال وحتى جوان 1962م، وقد اضطرت الجماعة بقيادة المودودي إلى تبليغ الدين بطريقة فردية، لكن في عام 1963م أعلن دستور البلاد على أساس أنّ الحكم فيها عسكري، غير أنّه على الرغم من هذا عقدت الجماعة اجتماع عموم باكستان؛ الذي منع فيه استعمال مكبّر الصوت، وأشرفت الشرطة نفسها على زعزعة الوضع، والقيام بعمليات التخريب وإطلاق الرصاص من دون سبب قانوني، وقتل في أثناء ذلك أحد أعضاء الجماعة. وقد أعقب هذه الأحداث في 6 جانفي 1964م حظر نشاط الجماعة واعتقال المودودي مع 63 عضوا من زملائه القياديين، غير أنّه تمّ الإفراج عنهم وقت اقتراب موعد الانتخابات العامّة -لجمهورية باكستان- التي تمّ تزويرها، وقد حظر آنذاك التعليق عليها، إلاّ أنّ المودودي قام بالتعليق على الخداع والغشّ الذي تمّ فيها[2].

---

[1] - انظر: المودودي / البيانات - مقدّمة أمين أحسن إصلاحي - ص 3، 4.

[2] - انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 151.

وقد توالت أحداث كثيرة في البلاد، واستطاعت الجماعة الإسلامية أن تحصل عام 1970م على أربعة مقاعد في البرلمان المركزي، ومع هذه النتائج والأحداث والتحدّيات المختلفة، ظلّ المودودي يقود الجماعة؛ وحالته الصحّية تسوء يوما بعد يوم، وقد استطاع أن يبثّ الوعي في صفوف الطلبة، إذ بعد انقسام باكستان ببضعة شهور أجريت الانتخابات لجمعية الاتحادات في الجامعات، وفازت "جمعية الطلبة الإسلامية" وهي إحدى جمعيات الجماعة الإسلامية، وإلى هذا الحدّ ترك المودودي ممارسة النّشاط السّياسي عمليّا؛ وذلك في 4 نوفمبر 1972م لازدياد تردّي أوضاعه الصحية، وقد بقي بعد ذلك يقود الحركة الفكرية للنشاط الإسلامي على الرغم من استقالته من قيادة الجماعة؛ في التاريخ المذكور سابقا إلى أن تغمّده اللّه تعالى برحمته الواسعة[1].

وهكذا كانت أوضاع المرحلة الرابعة في مسار المشروع التحديدي للمودودي، تشمل التركيز على أسلمة دستور الدولة الباكستانية، والمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، والسّعي في إصلاح المجتمع، وعلى الرّغم من أن هدف تطبيق الشريعة لم يتمّ لأنّ التحدّيات كانت أكبر من طاقة المودودي وجهود جماعته، إلاّ أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الجماعة بقيادة المودودي، امتازت في هذه المرحلة من تاريخها بكفاحها المتواصل لتطبيق النظام الإسلامي في دولة باكستان؛ والذي مازال متواصلا إلى يومنا هذا، كما أنّه على الرغم من العوائق الكثيرة، ظلّ المودودي ينتهز الفرص للحثّ على إصلاح المجتمع من المفاسد، وذلك عن طريق المحاضرات المتنوعة والدروس والكتب...

وإذا كانت المراحل الأربعة السابقة قد طبعت بأهداف خاصّة، فإنّه جدير بالذكر أن نبيّن أنّ هناك أهدافا أخرى هامّة تخللت تلك المراحل، وكانت تشكّل قطاعا هامّا في منهجية التجديد عند المودودي، وفيما يلي شرح لأهمّها دون ربطها بصفة عامّة بأيّة مرحلة:

- **أوّلا – تجديد الدّين وإحياؤه:**

فلقد خلّفت رواسب قرون التخلّف والتدهور الحضاري التي اشتغل فيها المسلمون عن حقيقة دينهم حالة مريعة من الرّكود والسّلبية، خاصّة وأنّ مسلمي الهند على وجه الخصوص قد صاحبتهم التقاليد الهندية الجاهلية منذ بداية إسلامهم، الأمر الذي زاد في تكريس تشوّه العقيدة الإسلامية؛ حيث وجدت تلك التقاليد والبدع والخرافات الوسط للنّماء والتزايد على حساب القيم الصحيحة –في قرون الانحطاط– بسبب عدم وجود مؤسّسات وهيئات قائمة على التوعية، إلاّ في القليل النادر هذا من

---

[1] – المرجع السابق، ص 160، 161.

جانب، ومن جانب آخر كان الفقه يغلب عليه الجمود والتقليد[1] ويصوّر لنا الباحث إبراهيم سمير عبد الحميد هذا الأمر عند حديثه عن مدرسة "ديوبند" المشهورة في الهند قائلا بأنّها على الرغم من أنّها: «كانت تقوم بتخريج علماء صالحين، لا تزال آثارهم باقية حتّى اليوم في الهند وباكستان، إلاّ أنّ خريجي هذه المدرسة لم يكونوا على دراية بما يدور حولهم، وعندهم أنّ الإسلام يكمن في ترك الدنيا وملذاتها، وقضاء العمر في الصلاة والصوم والقراءة والأوراد والتنسّك وما إلى ذلك، واقتصر دور العلماء على حلّ المشاكل الشرعية للناس، وتقديم الفتاوى وقراءة الكتب الدينية مع الطلبة...، ويقابل هؤلاء جماعة الصّوفية الذين عكفوا على صوامعهم تاركين الدّنيا وما فيها ومن فيها»[2].

وانطلاقا من هذا الواقع الأليم الذي آلت إليه حال الدين في الهند خصوصا، وفي العالم الإسلامي عموما، اجتهد المودودي في تجديده وإحيائه في صورته الصافية، ومحاولة إعادة الوعي الحضاري الأصيل في الأمّة إزاء تصوراته العامّة ومفاهيمه الأصيلة، ومن ثمّ إزالة الغبش عنها، ذلك لأنّ سنّة الإقلاع الحضاري لهذه الأمّة لا يمكن أن تتجدّد فتحمل مشعل الحضارة من جديد، إلاّ بعد أن يجلى الصدأ الذي ران على مفاهيم الدين الأصيلة، ويعاد ربط الأمّة به ربطا محكما؛ ذلك لأنّه لن يصلح حالها إلاّ بما صلح به أوّلها.

ولهذا فقد تطلّب سعي المودودي لتحقيق هذه الغايات، العمل في مجالات عديدة ستأتي الإشارة إلى أهمّ تفاصيلها في الفصل الثالث من هذا البحث، وما يمكن أن ننبّه عليه هنا أنّ جهوده قد ترتّب عنها انبثاق صحوة عارمة في عالم الأفكار على مستوى الفكر الإسلامي في الهند وباكستان، وحتى في غيرهما من البلدان المسلمة والبقاع التي تعيش فيها أقلّيات مسلمة، فقد أيقظت تلك الأفكار في العقل المسلم المعاصر روحا قويّة في الاستمساك بهويته الحضارية، كما أحدثت أيضا تعضيدا هامّا للحركات الإسلامية المعاصرة في مختلف بقاع العالم الإسلامي.

- **ثانيا – مقاومة الحركات الهدّامة والمذاهب الإلحادية:**

لقد كانت الحركات الهدّامة ومنها على وجه الخصوص الجماعة القاديانية سلاحا حادّا أشهره الاستعمار البريطاني في وجه المسلمين بطريقة خبيثة بهدف القضاء على الإسلام، وتسهيل عملية ركون المسلمين للاستعمار البريطاني بإشاعتها فتوى عدم جواز جهاده، فقد ظلّت جهود القاديانيين متواصلة

---

[1] – انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 17، والمودودي / واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 17، 18.

[2] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الرّاهن – مقدمة إبراهيم سمير عبد الحميد – ص 4.

جنبا إلى جنب مع هذا الاحتلال، وكانت تلقى الدعم والتأييد السياسي، والتسهيلات الإدارية. وإلى جانب هذا فقد تفطّن المودودي لهدف آخر من وجود الحركة القاديانية؛ والمتمثّل في ضرب وحدة المسلمين، لذلك قام بتبصير المسلمين في الهند والعالم الإسلامي عامّة بحقائق الإسلام، وفضح أكاذيب القاديانيين وكشف شرورهم..، وكتب في ذلك مجموعة مقالات، اهتمّ "الحامدي خليل أحمد" بجمعها في كتاب سمّاه "ما هي القاديانية ؟"، ومنها أيضا تلك التي اشترك في جمعها وتعريبها "الحدّاد محمّد عاصم"، و"سبّاق محمّد كاظم" في كتاب عنوانه: "البيانات"[1].

ونظرا لأنّ من أهمّ أهداف القاديانية هو دسّ الشبه حول عقيدة ختم النبوة، فقد أسهب المودودي في البحث فيها في كتيّب: "ختم النبوّة"، وفنّد تلك الشبه المزعومة بحجج شرعية وطريقة عقلية تحليلية[2]، هذا إلى جانب توعية الجماهير بأنّ الهدف الذي تحمله هذه الدعوة بين جوانحها؛ يتمحور -كما سبق ذكره- حول زعزعة وحدة المسلمين، وتفكيك أواصرهم الرّوحية والفكرية والسلوكية التي يخضعون فيها لحاكمية الكتاب وخاتمية النبوّة[3]، وكانت مواجهة المودودي للقاديانية قد جرّت عليه مشاكل عديدة، كما كانت سببا في اعتقاله.

أمّا ما يتعلّق بحركة إنكار السنّة وقد ألمحنا إليها في عنصر التّحدّيات، فإنّه نظراً لمكانة السنّة في التشريع الإسلامي، فقد عني المودودي بالقضاء على أباطيلها، حيث ألّف كتابه الشهير "مكانة السّنة في التّشريع" الذي فضح فيه الوجه الحقيقي لهذه الفئة الضّالة؛ وجاء بالأدلّة من القرآن الكريم وعضّدها بالبراهين العقلية القوية على أنّ القرآن لا يمكن العمل بمقتضياته وتعليماته إلاّ عن طريق السّنة النبوّية، وقد كان لهذا الكتاب دور هامّ في القضاء على النّفوذ الفكري لمنكري السنّة في المجتمع الباكستاني، وإلى جانب ذلك ألّف المودودي أيضا كتابا آخر بعنوان: "القرآن والحديث" بيّن فيه العلاقة بين القرآن والسنّة[4].

و أمّا بخصوص المذاهب الإلحادية؛ والتي تمثّلت في الشيوعية والرّأسمالية وغيرهما من روافد الحضارة الغربية، فقد قاوم المودودي موجتها بتصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام، وتقديمه في صورته المشرقة.

---

(1) – انظر: المودودي / البيانات، من ص 8 إلى 38، ومن ص 44 إلى 62، ومن ص 182 إلى 205.

(2) – انظر: المودودي / ختم النبوة في ضوء القرآن والسنّة – تعريب الحامدي – د ط، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ 1983م، من ص 5 إلى ص 45.

(3) – انظر: المودودي / ما هي القاديانية ؟، ص 63.

(4) – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته ، ص 226، 227.

فقد كان لتفسيره: "تفهيم القرآن الكريم" وأسلوبه الجديد دور الترشيد والتسديد؛ في ربط العقل المسلم بمبادئ القرآن، وفي هذا يقول التّرابي أليف الدين: «إنّني لا أبالغ حين أقول: إنّ هذا التفسير تمكّن بفضله مئات الألوف من المسلمين المثقّفين، من تخليص أذهانهم من العبودية الفكرية للحضارة الجاهلية الحديثة. كما أنّ له دورا هامّا في إعادة ثقتهم في صلاحية الإسلام لقيادة الركب البشري في هذا العصر، وأنا واحد من هؤلاء الملايين، ولولا تعرّفي على تفسير الأستاذ المودودي وتأليفاته القيّمة، لأصبحت لقمة صائغة لأيّ مضلّل من أئمّة الضلالة»[1].

كما دعا المودودي الشّباب المسلم إلى احتضان أولئك الذين ضاعوا في تيار الحضارة الغربية، وحثّ على الاجتهاد في إعادتهم إلى حظيرة الإسلام، حتّى يتمكّنوا من نفع أمّتهم بعلومهم، فهو يوجّه أولئك الشباب قائلا يجب: «...أن تقوموا بدراسة أسس الحضارة الغربية، وتمييز خبيثها من طيّبها حتّى تحرّروا بذلك عقول المسلمين وقلوبهم من التبعيّة للغرب، وحتّى تحطّموا أصنام النظريات الغربية التي استحوذت على قلوب جماعة من المسلمين من زمن طويل»[2]، ويستدعي هذا الأمر من الطبقة المثّقفة ثقافة إسلامية عميقة، أن تعي دورها الحضاري في إرشاد الضّالين، وهداية التائهين المنبهرين بالغرب، وتقوم بعرض «قوانين الإسلام للحياة الإنسانية؛ بطريقة علمية ترغم الجيل الجديد على الاعتقاد بصحّة هذه القوانين، وتقنعه بأنّ نظام الإسلام من شأنه إذا أخذ به شعب من شعوب العالم؛ لا يتقدم فحسب، بل يسبق الآخرين في كلّ ناحية من نواحي الحياة»[3].

- **ثالثا – إعداد النّواة القيادية:**

انطلاقا من أنّ المنهج النبوّي الذي خطّ طريقه خاتم الرّسل محمّد – صلّى اللّه عليه وسلّم – انصبّ على إعداد نواة قيادية وتربيتها بترسيخ قيم العقيدة فيها، فتكون لبنة صالحة فيما بعد لبناء الأمّة والدولة، ذلك أنّ نوعية أيّ مجتمع تتحدّد بنوعية طلائعه القيادية، وهذا ما يؤكّده "أرنولد توينبي" حين تكلّم عن دور النّخبة القيادية في توحيد أفراد الأمّة أو جماعة إنسانية ما فيقول: «إنّه لا بدّ لكلّ جماعة إنسانية من صفوة قائدة، لكي تتقدّم وتتحسّس أحوالها، ولا يتمّ تقدم إذا عدمتها الجماعة، فكأنّها خميرة التقدّم والنّهوض... إنّ مصير الجماعة كلّها مرتبط دائما بهذه الصفوة وأحوالها، فإذا ظلّت على هذه الحال من

---

[1] – المرجع السابق، ص25.

[2] – المودودي / واجب الشباب المسلم، ص 23.

[3] – المصدر نفسه، ص 23.

القلق، والسعي... والتجديد والإحساس بمسئوليتها عن الجماعة، تكوّنت حولها جماعة من النّاس يسيّرون في الطريق بعدهم، واطّردت مسيرة الجماعة وطال عمرها»[1].

فإذا كانت سنن التغيير الاجتماعي عامّة تتطلّب إعداد النخبة القيادية، فالعمل التجديدي يكون أحرى بتولّي هذا الأمر، لهذا نجد المودودي - إيمانا منه بضرورة تكوين هذه الطليعة - عمل على إعداد ثلّة من العلماء والمفكّرين والخطباء وغيرهم، عن طريق اختيار العناصر الفعّالة التي تتميّز بدماثة الأخلاق والذّكاء الجادّ، والإيمان الثابت بالمبدأ، وقد كان متّفقا على التخطيط لهذا العمل مع الداعية الشاعر"محمد إقبال"، إذ يقول المودودي عندما التقى به: «كان بيني وبين إقبال انسجام كبير في الآراء، والمخطّط الذي كان في ذهني، كان في ذهن إقبال، وكان يتركّز على أمرين رئيسين: بيان أوجه النّظام الإسلامي بأسلوب علمي، وإعداد الرّجال الّذين يصلحون لقيادة المسلمين فكريا وعمليا»[2].

فقد كانت نظرة المودودي الفاحصة إلى أوضاع المسلمين في شبه القارة الهندية خصوصا، وفي العالم الإسلامي عموما، تؤكّد ضرورة إعداد طليعة قيادية، إعدادا يتكافأ مع مهمّة البناء والتجديد المنشود، ومواجهة تحدّيات هذا العصر المليء بالتيارات الفكرية المادية الإلحادية؛ التي تتهدّد الكيان الإسلامي بالزوال.

وقد أثمرت جهود المودودي خلال خمسة عقود تقريبا في تكوين جيل مسلم في شبه القارة الهندية، يؤمن بفكرة التجديد والإصلاح، ويتطلّع إلى بناء مجتمع مسلم بكلّ ما تحمله الكلمة من مدلول ونسجّل هنا طرفا من خطاب ألقاه المودودي في الاحتفال السنوي الذي أقامته جمعية الطلبة الإسلامية في مدينة "ملتان" بباكستان في 6 نوفمبر 1965م، يقول فيه: «أعرب عن السرور الذي يساور قلبي لما أشاهد في جميع الجامعات والكلّيات في العالم الإسلامي، بل وفي العالم غير الإسلامي إلى حدّ ما، من وجود مجموعة طيبة من الشّباب الذين استنارت قلوبهم بنور العقيدة، والذين يقدّرون مسئولياتهم في الدّنيا كمسلمين، ويبذلون قصارى جهدهم في بعث الرّوح الإسلامية في المعاهد التعليمية،.. وإنّ من فضل اللّه على هذه الأمّة البائسة أن يوجد في المعاهد التعليمية، وفي الحقول التربوية شباب يعرفون واجبهم ويؤدّونه بنشاط

---

[1] - ضناوي محمد علي / بحث الحضارة الإسلامية بين التّحدي والتّعطيل - في كتاب الإسلام والحضارة ودور الشّباب المسلم - مج 1 ، أبحاث ووقائع اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد بالرياض من 20 إلى27 ربيع الثاني 1399 هـ/ 18 إلى 25 مارس1979 م، ط 2، الناشر: النّدوة العالمية للشّباب الإسلامي، الرّياض، المملكة العربية السّعودية، 1405هـ/ 1985 م، ص 533.

[2] - الحامدي / مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي، مجلّة أضواء الشّريعة، ع 11، ص 514.

ووعي، على الرّغم ممّا يسود النّظام التّعليمي والتربوي في كافة البلاد الإسلامية من أفكار وتقاليد غربية»[1].

- **رابعا - محاربة الرذائل والآفات الاجتماعية:**

لقد اهتمّ المودودي بمحاربة الرذائل والآفات الاجتماعية؛ بهدف تخليص مجتمع المسلمين في شبه القارّة الهندية ثم في باكستان من الأمراض التي تزيده انحطاطا وتخلّفا، وتحصينه بالأخلاق الفاضلة، بخاصّة وأنّ الكثير من المسلمين هناك، كانت لهم قابلية التأثّر بالمبادئ التي تنادي بها المذاهب الغربية؛ والتي انجرّ عنها انتشار خصال سلبية كثيرة؛ كظاهرة السّفور وما يتعلّق بها من مظاهر الخلاعة، وأيضا ظهور دعوى تحديد النسل، بالإضافة إلى محاولات التمكين لإحلال التعامل بالرّبا وغير ذلك...[2]

وقد كانت محاربة المودودي لهذه المنكرات تندرج ضمن منهجيته التجديدية؛ التي كان يهدف من ورائها إلى تكوين الإنسان المسلم في شبه القار الهندية على وجه الخصوص تكوينا سليما، وتخليصه من مختلف الانحرافات الخلقية الشنيعة، التي تعوقه عن أداء دوره الحضاري لإنقاذ الأمّة، وقد سلك في مكافحة الرذائل ومختلف الآفات الاجتماعية المستجدّة أسلوبا علميا دقيقا؛ يتعدّى أسلوب الوعظ والإرشاد والترغيب في الحياة الصالحة، وذلك ما يلحظه القارئ في كتب "الحجاب"، و"حركة تحديد النسل"، و"الربا"، و"بين يدي الشباب" وغيرها. ونظرا لإيمانه القوي بأثر الفضائل الخلقية في الأمّة، كان يؤكّد على أنّ شهادة الحق لابدّ وأن يقترن فيها القول بالعمل، ونجد تأكيده على هذا الأمر ملخّصا في كتابه"شهادة الحق".

- **خامسا- تكوين رأي عام إسلامي موحّد في الهند وباكستان:**

لقد كان توحيد المسلمين في الهند على خطّ فكري واحد، هدفا من الأهداف التي سعى المودودي إلى تحقيقها، حتّى يضمن لأبنائها الاتصال والتجاوب والانسجام فيما بينهم، ويخلق شبكة من العلاقات الرّوحية والفكرية، التي تمكّنهم من تبادل الرأي والالتقاء العملي على أرضية واحدة، في تقدير القضايا المصيرية التي تهمّ الأمّة، لذلك كان يقول - قبل انفصال باكستان عن الهند -: «يجب غرس وحدة الفكر ووحدة العمل بين المسلمين، حتّى يصبحوا كجسد واحد، ليتحرّكوا بعد ذلك طبقا لتوجيهات قوّتهم

---

[1] - المودودي / دور الطّلبة في بناء مستقبل العالم الإسلامي، ص 5، 6.

[2] - انظر: المصدر نفسه، من ص 125 إلى 130، والحامدي/عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان، ص 132.

المركزية»[1]، وقد بيّن بعد تلقيه نقدا لاذعا من بعض الذين لم يفهموا مراميه قائلا: «هدفنا هو الحفاظ على هذه الأمّة المسلمة ورفع رايتها الخفاقة، هدفنا هو احترام كلّ منّا للآخر، هدفنا هو نشر المحبّة بين أفراد الأمّة»[2].

وقد سعى إلى توحيد صفوف المسلمين تحت راية واحدة، لكن جهده لم يلق الاستجابة الكاملة إذ يقول عن ذلك: «كانت هذه المحاولة تهدف إلى تكوين وحدة مترابطة بين الجماعات القائمة، وبالتالي لا تكون هناك حاجة إلى تشكيل أيّة جماعة جديدة، وللأسف لم تنجح محاولتنا»[3]. ولم يكن أمامه – مع زملائه – إلاّ جمع أولئك الذين آمنوا بفكرته، وتكوين التنظيم الذي قاده، الشيء الذي يؤكّد أنّه سعى خلال مسيرته في التجديد سعيا نظريا وعمليا من أجل توحيد الخط الفكري والعملي بين المسلمين في شبه القارة الهندية، ومحاولة الوقوف في وجه مظاهر الفرقة والنزاع من أجل تكوين رأي عام إسلامي وطني، حول القضايا المصيرية للمسلمين هناك، وهو الأمر الذي ظلّ يعمل من أجل تحقيقه على الرغم من تكوين الجماعة الإسلامية، وهذا ما تدلّ عليه كتاباته التي صدرت في فترة استقلال باكستان، والتي تميّزت بالموضوعية وتحرّرها من أيّ روح تعصّبية للجماعة الإسلامية؛ نأخذ على سبيل المثال كتاب "القانون الإسلامي وطرق تنفيذه"، حيث يعرض فيه إمكانية تطبيق الشريعة في باكستان، والخطوات الممكنة لذلك، وأيضا كتاب"تدوين الدستور الإسلامي" وغيرهما..، فمثل هذين الإصدارين الفكريين ليسا حكرا على الجماعة الإسلامية؛ بل يمكن أن يستفيد منهما ومن غيرهما مسلمو باكستان وغيرهم، وفوق هذا فإنّ كتبه على وجه العموم، فيها زاد متميّز في التجديد العقدي والثقافي والاقتصادي، وأخصّ بالذكر هنا: "مبادئ الإسلام"، و"الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، وأيضا "الحجاب"، و"معضلة الاقتصاد وحلّها في الإسلام"، و"أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة"، وكذلك "المنهج الإسلامي الجديد في التربية والتعليم".

وما يمكن أن نستخلصه في ختام هذا المبحث، أنّ المودودي في رسمه للأهداف المرحلية –التي سبق الحديث عنها– والتي أراد أن ينحو من خلالها إلى تحقيق الهدف الاستراتيجي، كانت في مجملها في مستوى التّحديات التي يفرضها الواقع آنذاك، فقد جاءت متكاملة، لكن ما يمكن أن نعترض عليه هنا أنّ المودودي بانتقاله مع الجماعة الإسلامية إلى أرض باكستان بعد انفصالها عن الهند، لم يكن العامل الكافي

---

[1] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 54.

[2] – المصدر نفسه، ص 13.

[3] – جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 43.

ليتحقّق به قيام دولة باكستان؛ دولة تحتكم إلى الشريعة الإسلامية، ذلك لأنّ القوى المعادية لهذا الأمر كانت منظّمة في إطار نظام استعماري عالمي يفوق ولا يكافئ القوة الإنسانية المسلمة؛ التي عمل المودودي على تكوينها وتربيتها، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ الحصول على أرض يقيم عليها المسلمون من شبه القارة الهندية، كانت مبتغى مشتركا بين فئات المسلمين الهنود الأصلاء منهم، والمتأثّرين بالفكر الغربي، الشيء الذي كان من أهمّ الأسباب التي كانت تقف عقبة كؤودا، أمام التسليم بضرورة أن تكون باكستان، دولة ذات حرية وسيادة، تستمدّ من الإسلام فلسفتها في الحكم والتشريعات الحيوية عامّة.

وما يمكن الإشارة إليه في هذا السياق، أنّ المودودي قد ضبط بلا شكّ جملة من الخصائص والشروط؛ التي أعانته على إنجاح عمله التجديدي في المنطقة التي حدّدها كأرضية أولى يباشر فيها مشروعه، وتلك ما سيأتي الحديث عنها في المبحث الموالي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: ضبط الخصائص والشروط

أوّلا : الخصائص

1 – الرّبانية

2 – العالمية

3 – السّلم

4 – الموضوعية

5 – المبدئية

6 – الانفتاحية والمعاصرة

7 – الشّمولية

8 – الواقعية

ثانيا : الشّروط

1 – اعتماد العمل الجماعي

2 – التزام التّدرّج الواقعي

3 – العودة إلى التّعليم الأصلي

4 – القوّة السّياسية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لا شكّ في أنّ المشروع التجديدي وهو يستهدف تصفية عالم الأفكار الأصيلة؛ ممّا شابها خلال عصور التخلّف والانحطاط، فإنّه بذلك يسعى إلى تكييف المستوى النفسي والسلوكي للواقع، ليتّجه الوجهة المرسومة نحو التحضّر السّليم وفق توجيهات الوحي، غير أنّ مجيء التجديد لإعادة سلطان الدّين على النفوس، وإعادة الاعتبار لقيمه وحقائقه المندرسة، فإنّه سيواجه إلى جانب الركام الذي ران عليها عوامل أخرى مضادّة تعمل على تعميق الهوّة بين واقع الأمّة وبين دينها، وهذه العوائق في مجملها منها ما هو نابع من محيط البيئة التي يتحرّك فيها المجدّد، ومنها ما هو وافد من خارجها، وعلى هذا الاعتبار فإنّ مشروع النهضة التّجديدية حتّى ينجح في تهيئة المناخ النفسي لتجد مبادؤه طريقها إلى تكييف الواقع الفردي والاجتماعي بالقيم الأصيلة، يقتضي إلى حدّ كبير ضبط الخصائص وتوفير الشروط اللاّزمة في هذا الإطار؛ ذلك لأنّ التّجديد لا يظهر فجأة، بل لابدّ أن تسبقه وتحضّر له شروط تمكّنه من السّير النّاجح، كما يلزم أن تضبط له خصائص لا تتعارض مع مرجعيته العليا، وفيما يلي سنتطرّق إلى أهمّ هذه الأمور في منهج المودودي:

أوّلا – الخصائص:

1 – الرّبّانيـــــة:

ونقصد بها صفة الاستمداد الرّوحي للفهم والعمل – في منهجية التجديد – من توجيهات القرآن والسنّة، والالتزام بضوابطهما والانطلاق منهما، وعدم الرّكون بسبب تأثير عامل الفكر الغربي إلى مجازفات ومقاربات قد تؤدّي إلى تجاوز قيم شرعية باسم المصلحة، أو التّلفيق بين مبادئ الإسلام السمحة وغيرها من المبادئ الغربية كما فعل بعض المفكّرين المسلمين؛ بهدف إزالة الشعور بالنّقص تجاه صلاحية الإسلام في الإسهام في التقدّم البشري، ولذلك يقول المودودي مؤكّدا امتثال جهوده مع جماعته لخاصية الرّبانية: «والحقيقة أنّ منهجنا كدعوتنا إنّما هو مأخوذ من القرآن وسيرة الأنبياء عليهم السلام»[1]، فتأكيده على الانضباط بالشرعية الإسلامية، وتمثّل الربانيّة في المسعى الإحيائي نابع من فقهه العميق للأصول والمبادئ التي تقوم عليها الحضارة الإسلامية، لذلك نجد أنّ قلمه قد خطّ العديد من الأبحاث في هذا المجال في سنّ مبكّرة؛ فمنذ بداية عام 1923م اضطلع بتوضيح تلك الأصول والمبادئ لتأكيد استقلالية أسس الحضارة الإسلامية ومبادئها عن غيرها في الحضارات القديمة والحديثة من خلال كتابه "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، كما كان من أبرز العلماء الذين أكّدوا على تميّز النظام

---

[1] – المودودي / تذكرة الدّعاة، د ط، دار الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د ت، ص 22.

الاقتصادي في الإسلام عن غيره في الوقت الذي تعالت فيه أصوات الفكرة الغربية، فقد ألّف في هذا المجال كتبا قيّمة من أمثلتها "أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة "، و"المعضلة الاقتصادية وحلّها في الإسلام "...

وقد كان المودودي يحثّ كثيرا على ضرورة تمثّل الربانية في الفكر والسلوك معا، وذلك بمحاولة تنزيل قيم الدين على أرض الواقع لأنّه كما يقول: «لا تنقص الأمّة الإسلامية كلمات عن الإسلام متلألئة... وإنّما تنقصها النماذج الحيّة للمثل العليا؛ ينقصها رجال جسّدوا في حياتهم تلك الكلمات وصدقوا ما عاهدوا اللّه عليه، وتنقصها جماعات تصدّق أعمالها دعاويها»[1]، فكثيرا ما كان المودودي يركّز في توجيه المنتمين إلى جماعته على أن يتمثّلوا هذه الصفات، وكان يدعو إلى أن يتشرّبها المسلمون في كلّ عصر ومصر، ومن أهمّ ما أثر عنه في هذا كتابه "شهادة الحق" الذي أكّد فيه على هذا الأمر.

فالعمل التجديدي لن ينجح في بلوغ أهدافه القريبة والبعيدة ما لم يتوفر للعاملين في إطاره صدق النيّة والتجرّد عن الهوى والقدوة الصالحة، مهما رصد له من الأموال وسخرّت فيه أصناف المهارات، فهو عبادة خالصة للّه وامتداد لرسالة النبيّ صلى اللّه عليه وسلّم.

ب – العالمية:

إنّ من أهمّ الخصائص التي اهتمّ المودودي بضبطها فيما يتعلّق بعمله التجديدي الدّعوي – على الرغم من انبثاقه في شبه القارة الهندية – هو تعميم دائرته على النوع الإنساني كلّه، حيث لم يوجّه فكره الدعوي إلى المسلمين فحسب، بل قصد به كلّ فرد من أفراد البشرية، لأنّ الإسلام دين عالمي، ومن الطبيعي أن تكون الدعوة الإسلامية عالمية، ولّما كان التجديد هو محور ولبّ هذه الدّعوة، والعالمية هي هدفه الغائي، فمن هذا المنطلق كان المودودي حريصا على أن لا يغفل عن هذه الخاصية في عمله التجديدي إذ يقول: «دعوتنا.. لكون الإسلام دين عالمي هي دعوة عالمية، فلذلك دائرة هذه الدعوة ليست موجّهة إلى فئة معيّنة ومشاكلها، بل هي موجّهة إلى كلّ إنسان، ومشاكل النوع الإنساني هي

---

[1] – الحامدي / الإمام أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته وجهاده، ص 52، نقلا عن التراثي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 193.

مشاكلنا، ونحن نقدّم حلّها من الكتاب والسنّة، وهو حلّ فيه سعادة كلّ واحد منّا، فلذلك إذا قبلها المسلمون نأمل أن يقبلها السعداء من غير المسلمين أيضا»[1].

فلم يكن المودودي حريصا على إحياء أشكال حضارة المسلمين القديمة، وإنّما كان يريد أن يحيي الإسلام ويقيم نظامه، ويجسّد من خلال اجتهاداته الفكرية في المجالات المختلفة خاصيّة العالمية التي يحملها هذا الدين بين جوانحه، و من ثمّ تهيئة الأرضية المناسبة لتنزيله على أرض الواقع، وفي هذا يقول: «نصّر إصرارا شديدا على أن نجعل الإسلام هو المهيمن على الحياة الإنسانية بحذافيرها»[2]، وهكذا لم يكن المودودي مع الجماعة الإسلامية يقصر تطلّعه إلى بناء باكستان بناء إسلاميا، بل كان تطلّعه يمتدّ إلى إيجاد نظام إسلامي يشمل العالم بأسره، تحكمه الشريعة العالمية.

4 – السّلم:

والمقصود بها البعد عن العنف بمختلف وسائله المادية، وكذلك البعد عن أي شكل من أشكال التخريب، فقد صاحبت هذه الخاصّية عمل المودودي منذ اضطلاعه بالعمل التجديدي؛ إذ تجنّب فيه استخدام الطرق غير القانونية والسّرية والمتمثلة في اللّجوء إلى وسائل العنف والتخريب، وذلك لإيمانه بأنّ: «هذه من سمات الحركات الشيوعية والاشتراكية، ولا يجدر بالحركة الإسلامية قط أن تستعملها، وتاريخ الدعوة الإسلامية في دورها المكّي خير شاهد على ذلك»[3]، فمن جهة صحيح أنّ استخدام تلك الطرق والوسائل قبل استحكام البناء الفكري السليم في نفوس قاعدة الجماهير المستهدفة بالدعوة يؤدّي إلى الخسران وتفويت العديد من الفرص، أكثر ممّا يؤدي إلى أمور إيجابية كأن ينفّر الناس فيبتعدون عن الدعوة، ومن جهة أخرى فإنّ استخدام وسائل التخريب والطرق غير القانونية يتيح الفرصة للأنظمة المعارضة للصحوة الإسلامية تشويه الحركات التي تقودها في أعين الناس، واتّخاذه ذريعة للقضاء عليها. فلذلك تجنّبت الجماعة الإسلامية تحت توجيهات المودودي أساليب العنف تجنّبا كاملا، فقد جاء في المادة الخامسة من دستورها: «لا يقوم كفاحها للوصول إلى غايتها على النشاط السّري على غرار الحركات السّرية في العالم، بل إنّها تعمل كلّ ما تعمل علنا في وضح النهار»[4]، فقد كانت مشاركتها في المسار

---

(1) – المودودي / تقرير عن الجماعة الإسلامية، ج1، ص 8، نقلا عن الترابي / المودودي حياته دعوته، ص 175، وعن الترابي / الأستاذ المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 185.

(2) – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 55.

(3) – الترابي / الأستاذ أبو الأعلى ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 191.

(4) – المرجع نفسه، ص 191.

السياسي بعيدا عن استخدام كلّ أشكال العنف والتخريب ترجمة عملية لاقتناعها بخاصية السّلم وعدم خرق القوانين السياسية، فهي حين خاضت معركة الانتخابات في باكستان، وكذا حين طالبت بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ كان يتمّ كلّ ذلك باستخدام كلّ الوسائل السياسية الممكنة لإصلاح الحكم دون اللجوء إلى أيّ عمل تخريبي، وذلك من منطلق التأسّي بالنبّي - صلّى اللّه عليه وسلّم - الذي صبر هو وأصحابه السّنين العجاف على الأذى الذي ألحقه الكفار بهم، حتّ وصل إلى الحكم دون ممارسة للعنف.

فلقد قدّر المودودي سنّة السلم فعلا حقّ قدرها، وأعطى لها كبير اعتبار، وقد بقي على الرغم من الضغوط التي واجهها وجماعته من طرف السلطات الحاكمة مقتنعا بهذه السنّة حريصا عليها وهو ما يؤكّده قوله في كلمة أرسل بها إلى الصحافة في نوفمبر 1963م ونشرت في عدّة صحف تصدر بباكستان ما يلي: «إنّني أصلا أعارض كلّ طرق العمل الخفيّة التي لا تتّفق مع القانون والدستور، ورأيي هذا ليس ناتجا عن مقتضيات الحال أو التهديد، ولكنّه رأي ذو اعتبار كبير، فبعد سنوات من الدرس والتفكير توصّلت إلى نتيجة ثابتة؛ وهي أنّ احترام القانون لا غنى عنه لوجود المجتمع المتمدين.. وهكذا فإنّ كلّ عمل كنت أعمله جهارا في حدود القانون السائد لدرجة أنّني لم أخرق حتّ تلك القوانين التي كافحت بشدّة في معارضتها.. لقد حاولت دوما تغييرها بالطرق القانونية والدستورية، و لم أسلك أبدا طرق خرق القانون»[1].

وهكذا كان اعتماد المودودي وجماعته أسلوب الحوار والإقناع، لا سيما طيلة العمل السياسي المتواصل دون اللّجوء إلى العنف والإرهاب من أهمّ العوامل التي جلبت لهذه الجماعة الكثير من عناصر الطبقة المثقفة التي تقدّر الفكر وتدرك أهمّيّة الحوار.

6 – الموضوعية:

وهي التزام المودودي النظرة المعتدلة تجاه موقع الجماعة من باقي جماعات المسلمين، فقد صرّح في أوّل خطاب له بعد قيام الجماعة قائلا: «إنّ الذين يوفقهم اللّه إلى القيام بأداء واجب الدّعوة وإقامة النظام الإسلامي، ليس من الضروري أن تكون لهم جماعة واحدة فحسب؛ بل قد تكون هناك أكثر من جماعة واحدة، فلا يجوز لأيّة واحدة منها أن تدّعي بأنّها وحدها جماعة إسلامية، وأنّ أميرها وحده وهو أمير المؤمنين، فلذلك لابدّ لمن يدخل في جماعتنا أن يتجنّب الغلوّ فيها، فنحن لسنا فرقة من هذه الفرق،

---

[1] - مريم جميلة / الإسلام في النظرية والتطبيق، ص 230.

ونستعيذ بالله أن نكون سببا من أسباب الفساد والفتنة في الأمّة الإسلامية»[1] بدلا من الحرص على رصّ صفوفها وضمان وحدتها والحرص على تقويتها، فبهذا المنطلق حاول المودودي محاولة جادّة أن يندمج بجماعته في أعماق مجتمع المسلمين بشبه القارّة الهندية قبل انفصال باكستان وبعده، وأن يجعل لمشروعه التجديدي امتدادا واسعا بين جماهيره العريضة، ونموذجا صادقا يعبّر عن خصوصيته الحضارية، ويعمل على شدّ أزره، فقد تجنّب إلى أبعد الحدود الوقوع في زاوية الخلافات الموجودة بين تيارات المسلمين المختلفة هناك، حتّى لا يسهم بحال من الأحوال في تعميق الشرخ الحاصل فيما بينها، وإنّما اجتهد في أن يكون هو وجماعته في موقع الموفّق بين الآراء المتضاربة، ليضمن لمسلمي الهند وباكستان بالخصوص فيما بعد أكبر قدر ممكن من الوحدة والتماسك بخاصّة وأنّ المناهضين للمشروع الإسلامي في هذه المنطقة الأخيرة كانوا يسعون بمختلف الأساليب والوسائل إلى إبقاء الفرقة بين المسلمين هناك، وهي السياسة نفسها التي دأبت فرنسا عليها في الجزائر.

فقد ظلّ كفاح المودودي وجماعته متواصلا في تكتيل الجهود و لمّ شمل المسلمين قبل إنشاء باكستان وبعده، وحاول حشد الطاقات باتّجاه تحقيق الأهداف الممكنة التي تعين الشعب المسلم على الخروج من مأزقه الحضاري وويلات التخلّف والجهل ودسائس الاستعمار البريطاني التي عانى منها كثيرا، لذا كان شديد الحرص على تحذير أعضاء جماعته من الوقوع في الخلافات الفرعية؛ التي تقفز على مقاصد الدين وهمّها لحساب الانتصار لفرقة من الفرق ممّا يزيد في تأزّم الأوضاع، كما كان يوصي أيضا عناصر جماعته أن يتجنّبوا الأمور التي تجعلهم جماعة متعصّبة غير معتدلة، كأن يجعلوا مساجد خاصّة لصلاتهم، وأن لا يقعوا في المناظرات والمجادلات مع المسلمين الآخرين على غرار ما كانت تقوم به فرق دينية في باكستان، إذ جعلت بعض المساجد حكرا عليها فلا تقبل أن يدخلها غير المنضمّين إليها[2].

وقد أثمرت جهود الجماعة الإسلامية بقيادة المودودي في سعيّها لتوحيد كلمة المسلمين؛ حيث تأسّست "جمعية اتحاد العلماء" التي انخرط فيها جمع كبير من العلماء وعناصر كثيرة من عامّة المسلمين المنتمين إلى الفرق الدينية المختلفة، وعملوا جنبا إلى جنب على الوقوف في وجه الحركات المعادية

---

[1] – تقرير عن الجماعة الإسلامية، ج 1، ص 9، نقلا عن التراي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 180، 181.

[2] – انظر: تقرير عن الجماعة الإسلامية، ج 1، ص 13، نقلا عن التراي / الأستاذ المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 190.

للإسلام من جانب، والسعي الدؤوب لإقامة النظام الإسلامي من جانب آخر، ولا تزال هذه الجهود مستمرّة[1].

فمن هذه الاعتبارات نستطيع القول أنّ المودودي أراد أن يكون منحاه الفكري والعملي أقرب إلى الموضوعية والاعتدال وعدم التعصب، ولا شكّ أنّ هذا العامل من العوامل التي جنّبته من أن يفتح على نفسه وعلى جماعته الإسلامية جبهات معادية تنال منهما أو تكبح وتعرقل مسارهما.

5 – المبدئية:

وهي التزام التجديدية بالمبدأ الذي آمنت به وتبنّته؛ بحيث تكون مواقفها ووسائلها وأهدافها وبرامجها تنسجم مع هذا المبدأ، وتعضّده وتخدمه، ولا تخضع بأيّ حال من الأحوال للأهواء الشخصية أو المصالح الظرفية؛ التي قد توجّه الحركة لخدمة بعض الأغراض الخاصّة، ممّا يتمخض عنه انحراف عن المبدأ، ومن ثمّ اختلال في مسيرة التجديد[2].

والمبدئية من الخصائص التي تدعم وتميّز الحركة التجديدية عن غيرها من الحركات، فالمتتبّع للمسار الذي سلكه المودودي منذ بدايته، وعلى الرغم من العوائق التي واجهها خلاله، يلمس فيه مستوى عاليا من الارتباط بالمبادئ والصدور عنها في كلّ الأعمال، حيث اتّسم بالشجاعة المحنّكة في تسجيل الحضور الإيجابي في اتخاذ الموقف المبدئي الواضح من جميع الأوضاع المتردّية والأحداث التي تروج في مجتمع المسلمين في الهند وباكستان، وما يجدّ في قضايا المسلمين عامّة ما أمكن له ذلك، وكذا كان له موقف بارز – كما سبق الحديث عنه مفصّلا – تجاه الحضارة الغربية التي كانت تشكّل من حيث فلسفاتها بؤرة إفساد في المجتمعات الإنسانية قاطبة، وطفرة خطيرة دخيلة على جسم الأمّة، تعمل على إبعادها عن الارتباط بمصادر إطارها المرجعي الموجّه المتمثّل في الكتاب والسنّة.

ولقد كان المودودي على كبير انشداد بالمبادئ التي سعى إلى تنزيلها في واقع المسلمين في شبه القارة الهندية، إيمانا منه أنّ التحدّي الذي يواجهه هذا المشروع التجديدي يكمن أساسا في الثبات على تلك المبادئ والالتزام بالقيّم، والصدور في التوجيهات من منطلق الأصالة والاعتزاز بالشخصية الإسلامية، إذ المبدئية لا تثمر ولا تجد طريقها إلى تجميع الجماهير حولها وتشبّثها بها إلاّ إذا كان أصحابها الذين يسعون

---

[1] – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 179، 90، 91.

[2] – انظر: زرمان / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمّد البشير الإبراهيمي، ص 205.

إلى بثّها من جديد في أعماق النفوس يتمتّعون بقوة العقيدة، وعمق إيمان إلى جانب البصيرة والقدرة على حماية أفكارها والاستبسال في الدفاع عنها ومكابدة الآلام والمحن في سبيل تحقيقها.

فمن المظاهر الحركية والفكرية التي برزت فيها سمة المبدئية الثابتة لدى المودودي؛ هو نقده برؤية إسلامية أصيلة لفكر الحضارة الغربية نظرا لتأثيره السلبي الكبير على الإنسانية عامّة[1]، كما ظلّ ينادي بتطبيق الشريعة الإسلامية في باكستان التي ظلّت قيادتها الحاكمة تراوغ في هذا الأمر، وزيادة على هذا فقد سجّلت له مواقف بارزة في المواجهة والنضال ضد دسائس الاستعمار ومؤامرات الحركة القاديانية على وجه الخصوص، التي بيّن للمحكمة التي حاكمته في شأنها الفرق الجوهري بينها وبين المسلمين[2] بخاصّة وقد تأكّد جيّدا بعد دراسته الفاحصة لتاريخها أنّها أسّست لتمرير مخططات الاستعمار.

وعلى الرّغم من وقوف الطبقة الحاكمة في باكستان في وجه المودودي وزملائه؛ لثني عزمه على إحياء حقيقة الإسلام، واستدراجه للتخلّي عن مبادئه بالزّج به في السجن من حين لآخر، والحكم عليه **بالإعدام في إحدى المرّات، فإنّه لم يتراجع عن مبادئه و لم يلق عزمه خوارا، و لم يتزعزع توجّهه** التجديدي المتميّز، و لم يتراخ عن مبدأ المطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية، و لم ير منه إلاّ صبر وجلد وثبات كبير ...

وإذا كان هذا مسارا عمليّا له في التعبير عن التشبّث الكبير بالمبادئ والصدور عنها في مواقفه، فإنّنا نلمس أيضا درجة تعلّقه العميق بالقيّم عند دروجه في منهجه التجديدي على مبدأ هامّ تمثّل في تعامله مع التاريخ الإسلامي تعامل الناظر الناقد المستبصر؛ الذي يترل الأشخاص منازلهم مع بيان الصواب والخطأ في مسارهم لا سيّما السياسي؛ فقد تناول القضايا السياسية للمسلمين بالتحليل والنقد من منطلق تقويمها بمعيار مبادئ الكتاب والسنّة؛ وهذا ما نلاحظه بجلاء في كتابه:" الخلافة والملك" الذي أثار حفيظة بعض الدارسين، على الرّغم من أنّه انتهج في كتابته النقدية فيه أسلوبا بنّاء يتحاشى التجريح والتنقيص، يهدف من ورائه إلى نقد الطريق السياسية التي جانبت نظام الخلافة الراشدة وكان قد تبنّاها نفر من الأفراد الذين شاركوا في سدّة الحكم على مدار التاريخ الإسلامي، وقد اضطر في ذلك إلى ذكر السماء لاقتضاء المقام.

---

[1] – وهذا على عكس سيّد أحمد خان الذي ساير إلى حدّ كبير فكر الحضارة الغربية وشجّع المسلمين في الهند أن يشيدوا به، وقد أسّس جامعة باهند حملت اسمه، وكان يسعى من خلالها إلى تكوين الشباب المسلم تكوينا غربيا.

[2] – انظر: المودودي / البيانات، ص 47.

6 – الانفتاحية والمعاصرة:

لا شكّ أنّ الثبات على المبادئ لا يعني بأيّ حال التقوقع حولها وعدم الإفادة من الجهات التي تعاديها، إذ من الصحّة والمنطق السليم مسايرة تطوّر الحياة وتقدّم الحضارة، مع المحافظة على الأصالة الإسلامية، لأنّ طبيعة الحياة تقتضي المعاصرة والانفتاح على المنجزات الفكرية والعملية التي أنجزها غيرنا، وهذا هو المقصود من الانفتاحية والمعاصرة هنا.

فلكي تحرز الحركة التغييرية والتجديدية على وجه الخصوص نجاحا معتبرا، عليها أن تراعي قضيّة الإفادة من المنجزات الإنسانية المعاصرة، وتتفاعل معها تفاعلا إيجابيا؛ وتفيد منها في إطار الحفاظ على المبادئ الثابتة، فتأخذ من الحضارة القائمة كلّ ما يفيد في مختلف المجالات حتّى تمتلك حصانة معتبرة تزيدها ثقة في النفس، وتجعلها تقدم على الحياة دون عقد ولا تردّد ولا انكسار[1]. ولهذا كان المودودي يقول: «إنّ القائد الأصيل والمصلح الحقيقي هو الذي يتّخذ الوسائل التي تتناسب مع الزمان والمكان»[2]. فلا ترفض الوسائل لمجرّد أنّ الغرب هو الذي اخترعها، فقد حدث أن ظهرت فتاوى بحرمة استعمال مكبّر الصوت من بعض العلماء الذين عاصرهم المودودي لكنّه لم يوافقهم عليها؛ لأنّه كان يدرك أنّ مثل هذه الوسيلة إن استخدمت في الخير ساعدت على نشره، فقد كان يؤكّد على أنّ من عوامل إحراز القوّة والكمال والرقيّ ما يكمن في الأخذ عن الأمم الأخرى من أسباب قوّتها وكمالها ورقيّها[3].

لقد كان المودودي منذ بداية اضطلاعه بالعمل الإصلاحي على درجة عالية من الانفتاح على الفكر العالمي، إذ يعدّ من أبرز العلماء المسلمين الذين استطاعوا أن يتعاملوا معه تعاملا طبيعيا من موقع الدارس الواعي الهاضم، والمحاور المحلّل، والناقد المتفهّم، وليس من موقع الرافض والمزدري، أو المتلقّي المنبهر، فلم تسجّل عليه دعوة ما إلى مقاطعة منجزات هذه الحضارة المعاصرة مثلما لم تسجّل عليه أثارة انشداد وراء فلسفاتها، بل على العكس من ذلك؛ إذ كان في جميع مبادراته يؤكّد على وجوب الأخذ بالأسلوب الأمثل الذي يساير العصر ويقرّب من الهدف المنشود في إطار واضح يقتصر على العلوم والمعارف والوسائل المادية التي تخدم قضايا الإسلام في أي عصر ومصر. وقد بدا ذلك واضحا في اقتحام الجماعة التي أسّسها لميدان الصحافة والطباعة، واستفادتها من الوسائل الإعلامية الحديثة، وتشييدها المعاهد التي

---

(1) – انظر: زرمان محمّد / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمّد البشير الإبراهيمي، ص 203.

(2) – جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 348.

(3) – انظر: المودودي/ مبادئ الإسلام، د ط، الناشر: الاتحادُ الإسلامي العالمي للمنظّمات الطلابية، السّالمية، الكويت، 1413هـ/ 1993م، ص184.

من اهتماماتها دراسة أصول الشيوعية والرأسمالية دراسة ناقدة، كذلك جمعها في برامجها الدراسية بين علوم الشريعة والعلوم الحديثة، وهذا لتحاشي تكوين جيل مسلم جامد لا يحيّ نفسا ولا يرفع رأسا.

7 – الشمولية:

وهي استيعاب وإحاطة منهجية التجديد بكافّة نواحي الحياة الإنسانية المختلفة، للدّلالة الواضحة على أصالة الارتباط العقدي والسلوكي في مختلف مجالات الحياة؛ فالعقيدة والأخلاق لا تنفصل عن السياسة والعلم والثقافة والاقتصاد والتكنولوجيا وغيرها ...

وقد كان المودودي مدركا إدراكا عميقا لخاصّية الشمولية في منهجه التجديدي الذي اتّبعه، حيث عالج جوانب عقدية واقتصادية واجتماعية وتربوية وثقافية وسياسية كانت تمسّ الفرد والمجتمع والعالم في آن واحد؛ إذ لم يقتصر فكره على جانب واحد لاعتقاده الجازم أنّ جوانب التجديد ومجالاته في الواقع متكاملة ومترابطة، لا يمكن فصلها عن بعضها أو تجزئتها، وبخاصّة إذا أدركنا أنّ التحدّيات التي واجهته كانت مفتوحة على جميع الجبهات، وأنّ المسارات التي تسلّلت الجاهلية منها إلى تشويه حقيقة الإسلام كانت شاملة، ممّا يستلزم تصوّرا شموليا لمعالجتها، فهو يرى أنّ مشروعا من مشاريع الإصلاحات الجزئية لن تقود إلى تجديد واقع المسلمين تجديدا سليما، وقصارى ما يمكن التوصل إليه من خلال إنشاء المدارس الدينية وتلقين الناس الشهادتين والصلاة، ووعظهم بالإقلاع عن الفسق والعصيان ومحاربة الفرق الضالّة هو الحيلولة بعض الشيء دون مصير الدين إلى الهلاك[1]، إذ من المستحيل قطعا أن يتمكّن بهذه الأعمال الجزئية التصدّي للنظام الغربي الجاهلي الذي يراد تطبيقه في مجتمعات المسلمين، ولهذا وجّه المودودي أعضاء جماعته قائلا: «إذا أردتم أن يبقى النظام الحاضر قائما على أسسه وقواعده الحاضرة، ثمّ تصلحون مفسدة من المفاسد الموجودة اليوم في أخلاقكم واجتماعكم أو عشرتكم أو إدارتكم أو سياستكم، فإنّ ذلك لن يتحقّق بحيلة من الحيّل أبدا؛ لأنّ كلّ شيء منها تولّد من المفاسد الأساسية لنظام الحياة الحاضر ورضع من لبانها وتربّى في أحضانها، وكلّ مفسدة منها مستندة إلى مفاسد كثيرة أخرى، فلا بدّ لإزالة فساد شامل للحياة كلّها من برنامج جامع يقوم بعمل الإصلاح من الجذر إلى الفروع بغاية من الاتّزان والتناسب»[1].

---

[1] – انظر: المودودي / واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 50، 51.

[1] – المودودي / واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 51.

وكان من مظاهر تجلّي هذه الخاصية في اضطلاعه بمهمّة التجديد على كافة المجالات حيث مكّنه فهمه الشمولي بحقيقة الإسلام عقيدة وشريعة من صياغة تلك العقيدة بمنهج معاصر يلائم العقلية الحديثة، التي تجنح إلى المنهج العلمي الاستدلالي، كما ولج المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فالمودودي يؤمن بأنّ الإسلام هو منهج الفكر ونظرية الحياة، وهو بذلك يقدّم الحلول لقضايا الإنسانية، والإجابة على جميع الاستفسارات الخاصّة بحقوق الله على الإنسان وحقوق الإنسان على أخيه الإنسان، وحقوق الوالدين عليه، وحقوق الزوجة، وحقوق الجنس البشري عموما وحقوق الكائنات عامّة..[2]؛ فهو من ذلك المنطلق ينظر إلى التجديد نظرة شمولية لا نظرة جزئية تعتمد على ترقيع بعض الجوانب في الحياة الاجتماعية وإبقاء بعضها الآخر على حاله لأنّه يؤمن بضرورة التغيير الجذري المتوازن لكافة قطاعات المجتمع.

وإذا كان المودودي يتميّز بنظرته الشمولية في الإصلاح والتجديد عن محمّد بن عبد الوهاب الذي ركّز جلّ اهتمامه على الجانب العقدي، وعن سعيد النّورسي ومحمّد عبده اللذين اعتزلا السياسة واهتمّا بالتربية والإصلاح الاجتماعي على عكس جمال الدين الأفغاني الذي نادى بإصلاح أساليب الحكم والأنظمة السياسية الفاسدة السائدة في عصره، والمعروف عنه أنّه كان يأمل من خلال اهتمامه بذلك أن يكون أوّل خطوة على طريق إصلاح حال الأمّة، فإنّ المودودي يشترك مع مؤسّس حركة الإخوان المسلمين الإمام حسن البنّا الذي نظر إلى قضيّة التجديد نظرة شمولية مكّنته من الربط والتوفيق بين العقيدة والسياسة والتربية والثقافة والاقتصاد والاجتماع؛ كذلك الحال عند المودودي إذ لم يهتمّ بتجلية أركان العقيدة الإسلامية فحسب؛ بل جلّى دورها في النظام السياسي، وهو لم يعتمد أسلوب التربية لتغيير الفرد والمجتمع فقط، بل شارك نظريا وعمليا في النشاط السياسي والاجتماعي والتربوي معا، وأبلى في كلّ منها بلاء حسنا، ضمن خطّة مرسومة موجّهة إلى هدف استراتيجي هام، هو إعداد جيل يتمثّل الإسلام فكرا وسلوكا وقولا وعملا من جهة، وبيان أوجه النظام الإسلامي بيانا دقيقا.

وقد كان كلّ ذلك من منطلق الفهم الشمولي للإسلام من جهة، ومن منطلق التحديات العالمية المعاصرة الواسعة الجهات من جهة أخرى، والتي فرضت على المودودي خوض معركة تجديدية شاملة،

---

(2) - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 73. وانظر للاستزادة: المودودي / نحو فهم الإسلام، ص 136.

ABUL ALAMAWDUDI TOWARDS UNDERSTANDING ISLAM . p136.

في سبيل أن يحظى العقل المسلم بحصانة منيعة يتمكّن بها من التصدّي للمؤثّرات الفكرية الفاسدة والخطيرة.

8 – الواقعية:

ونقصد بها مراعاة واقع البيئة المستهدفة بالتجديد وما تفرضه على المجدّد من تحدّيات، تضطرّه إلى تخيّر أحسن الأساليب، لإحراز أكبر قدر من النجاح لمشروعه البديل. فالواقعية إذا تسهّل عملية التواصل والتعامل المؤثّر في الواقع، خاصّة وأنّ القرآن الكريم كثيرا ما يحدّثنا عن أنبياء ورسل اقترنت دعواتهم إلى حدّ كبير بها، بحيث كانوا ينطلقون من المعرفة والفهم الدقيقين للواقع الذي تحرّك فيه كلّ منهم ودعا فيه قومه.

وعليه كان من الضروري أن تنطلق الحركات التجديدية من هموم الواقع، الذي لا يمكن أن تفيده إلاّ إذا مسّت حاسّته الاجتماعية، فعن طريق الواقعية يتوصّل بقدر كبير إلى تحديد الوسائل والأساليب الكفيلة بتحقيق أبعاد التجديد، فمن خلال هذه الخاصّية يمكن تجنّب السلبية والنزعة المثالية والقولية النظرية الجامدة التي تعتمد على التنظير البعيد عن الواقع، كما أنّ عدم الالتزام بالواقعية يقود حتما إلى التقوقع والعزلة، والانسلاخ من الواقع؛ وهذا ما حدث لفلسفة اليونان التي قامت على أساس التفكير النظري المجرّد وإغفال الواقع المحسوس، حيث كانت هذه الفلسفة تسود العالم قديما، وتسيطر على الفكر الإنساني، وقد كان مجيء الإسلام بفكر جديد تمثّل في توجيه العقول والأبصار إلى عالم الحسّ والواقع، وربط بين الفكر وما في الكون من مظاهر وآيات، وجاء هذا المنهج الواقعي دعوة إلى عالم الحسّ والتجربة وإبعاد الفكر الإنساني عن منهج التجريد الذي لا يدعو إلى نظر ولا يؤدي إلى كشف، ولا يحقّق رسالة في الأرض ولا يعدو أن يكون رياضة ذهنية ليس بينه وبين واقع الحياة ومطالبها صلة.

ونظرا لأنّ جهود المودودي في مجال التجديد والبناء كانت تهدف إلى إحداث انقلاب شامل، في التكوين النفسي والاجتماعي للمسلمين في شبه القارة الهندية أوّلا، ثمّ في باكستان فيما بعد[1]، لذلك انطلقت حركته من واقع المسلمين هناك، ومن عمق معاناتهم وكفاحهم المتواصل لإثبات هوّيتهم الحضارية وتحقيق كيانهم؛ إذ لم يتعامل – المودودي – بناء على ذلك مع المجتمع وحركة البناء فيه من خلال الكتب أو الانطباعات البعيدة عن الحقيقة فحسب، بل توغّل في أعماقه وعايشه إلى أبعد الحدود،

---

[1] – وتجدر الإشارة هنا، أنّ جزءا هامّا من جهوده الفكرية تخدم وتوجّه الفكر الإنساني عامّة، إذا أراد الإفادة منه سواء في المجال الخلقي، أو الاقتصادي والتربوي..، ونأخذ على سبيل المثال كتاب " نحو فهم الإسلام "، و "حقوق الإنسان في الإسلام".

دون الخضوع أمام تحدّياته والاستسلام له ومحاولة تبرير ركوده وانحرافه، بل كان القصد من وراءه استقصاء جذور علله، والكشف عن الأسباب الكامنة وراء مظاهر تخلّفه وسقوطه الحضاري.

ويستتبع ذلك وضع الخطط المنهجية التي تحكمها النظرة العملية لمعالجة هذه المظاهر، ومحاولة تطوير هذه الخطط وإخضاعها للمنطق العملي كلّما تطلّب الواقع ذلك، وهذه شهادة أحمد خورشيد أحد قادة الجماعة الإسلامية يقول إنّه: «يعدّ إنسانا عمليا، فهو يتصدّى لكلّ مشكلة معقّدة بدرجة عالية من الواقعية، وهو يحلّل عناصرها المختلفة، ويفحص علاقاتها المتبادلة، ويستخدم أدوات كلّ من التفكير الاستنتاجي والاستقرائي، ويعتبر كلاّ من القرآن والسنّة بديهيات نظامه، ولكنّه لا يقصر نفسه على مجرّد اشتقاق أفكاره ومناقشاته من تلك المصادر، بل إنّه أيضا يعتمد على تجارب البشر في تطوير نظامه»[1] وهذه هي الميزة التي طبعت واقعية المودودي وميّزت منهجه؛ ممّا يدلّ على وعي عميق منه بالتبدّلات التي تطرأ على واقع المسلمين في شبه القارة الهندية بما فيها من تحدّيات تعمل على عرقلة المسار الإسلامي هناك.

ومن مظاهر الواقعية في المنهج التجديدي عند المودودي التدليل على كون الإسلام المنهج الموجّه الوحيد الذي يصلح الإنسانية انطلاقا من واقع الكون وهو ما تناوله بالدراسة والتحليل في كتابه "الجاهلية والإسلام "، وكتاب " موجز تاريخ تجديد الدين و إحيائه " هذا من جهة، ومن جهة أخرى تقديمه التركيز على محاربة مواطن الضعف لدى مسلمي الهند على مواجهة الاستعمار البريطاني، فكان في بداية حركته الإحيائية شديد النقد للذّات، وبيان عبودية المسلمين الفكرية، وكذا أسباب استيلاء الحضارة الغربية على عقول السواد الأعظم من المسلمين، وأبرز ما كتبه في هذا الخضم هو " نحن والحضارة الغربية "، والملاحظ أنّه حاول في هذه المرحلة أيضا الابتعاد بقدر الإمكان عن الصدام مع السلطة الاستعمارية[2]، ويمكن القول أنّ المودودي استفاد في هذه المرحلة إفادة طيبة من منهج النبي – صلّى اللّه عليه وسلّم – في التغيير في العهد المكي؛ إذ نجد المودودي – وهو يبّين طريق الإصلاح والعمل الصحيح للمسلمين في الهند في ضوء القرآن والسنّة في بدايات مباشرة عمله التجديدي – يرى ضرورة انفصال مسلمي الهند عن غيرهم في بقعة أرض يحكّمون فيها شرع اللّه، وكان آنذاك يبيّن أنّ هذا الأمر يستدعي أوّلا التركيز على البناء الفكري الإسلامي الرصين لأولئك المسلمين إعدادا وتربية، مثلما فعل

---

[1] – خورشيد أحمد / بحث: نموذج المودودي للبعث الإسلامي، مجلّة المسلم المعاصر الصادرة عن مؤسّسة المسلم المعاصر، بيروت، لبنان، ع 31، رجب 1402هـ/ مايو 1982م، ص 8.

[2] – وهذا المنحى في التغيير هو نفسه منحى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي قادها عبد الحميد بن باديس في الجزائر قبل استقلالها بسنين عديدة.

النبي – صلّى اللّه عليه وسلّم – في السنوات الأخيرة المكيّة لدعوته قبل أن يقيم أسس الدولة الإسلامية في المدينة المنّورة.

وإنّ إطلالة سريعة على كتابات المودودي لاسيّما كتاب "المسلمون والصراع السياسي الراهن"، وكتاب "بين يدي الشباب" تكشف لنا الارتباط العميق لفكره بواقع المسلمين في الهند[1]، ففيها حديث عريض عن المشكلات السياسية والاجتماعية.

ثانيا – الشروط:

نظرا لعمق واقعية المودودي في منهجيته التجديدية، نجده قد ضبط شروطا هامّة لتكون لحركته ثمار وفوائد جمّة، نذكر منها:

1 – اعتماد العمل الجماعي:

إنّ الإنسان بمفرده مهما أوتي من العلم والعزيمة، وسداد الرأي والإخلاص في العمل لن يكون لعمله من التأثير والنفوذ ما يكون له لو كان في جماعة، لذلك كانت العمليات التغييرية الكبرى التي تستهدف إحداث انقلاب في نظام المجتمع وإعادة بنائه على أسس بديلة مشروطة باستنادها إلى عمل مؤسّسي منظّم؛ يجمّع الطاقات ويوحّد الصفوف ويضمّ الجهود بعضها إلى بعض، وينسّق بينها ويوجّهها لتحقيق الهدف المنشود، إذ الأعمال التي يقوم بها الأفراد في هذه المجالات غير قادرة على سدّ الثغرة؛ التي يمكن أن تسدّها الجهود الجماعية باعتبارأنّ الجهد الفردي محدود المدى، ضعيف الطاقة، وقيّ التأثير إذا ما قيس بضخامة التحديات التي تواجه الأمّة[2].

وقد أعطى القرآن الكريم وكذا السنّة النّبوية اعتبارا كبيرا لضرورة العمل الجماعي في البناء والإصلاح، فخاطب القرآن المؤمنين بقوله: ﴿**ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[1]، ولا شكّ أنّ الأمّة هي الجماعة من الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم فكرا وهدفا، ممّا يجعلهم ينجزون أعمالهم بانسجام ونجاح.

---

[1] – وحتّى الارتباط العميق لفكره بواقع الإنسان عموما، لذلك كان الكثير من كتبه فيها عرض للمشاكل التي طالما تخبّطت فيها البشرية ولا تزال تتهدّدها في الجانب الخلقي والاجتماعي، والاقتصادي ...، ويستحسن في هذا قراءة كتاب " الدين القيّم "، و"الحجاب"، و" أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة "، و" المعضلة الاقتصادية وحلّها في الإسلام"، و"شريعة الجهاد في الإسلام والعلاقات الدولية" ...

[2] – انظر: زرمان / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي، ص 215.

[1] – آل عمران / 104.

كما أنّ دعوة النبي – صلّى الله عليه وسلّم – لم تتمّ بجهده الفردي فحسب؛ بل «عاضده صلّى الله عليه وسلّم في تنفيذ مهمّته ناس آمنوا بدعوته بكلّ تجرّد ونزاهة وفهم ووعي.. فالفئة القليلة من المجاهدين المستميتين التي أعدّها الرسول – صلّى الله عليه وسلّم – وشملها بتربيته الرّبانية خلال ثلاثة عشر عاما في مكّة المكرّمة»[2]؛ هي التي استطاع بها أن يحدث تغييرا كبيرا في مجرى التاريخ الإنساني، ممّا يوحي أنّ العمل الجماعي الذي تتظافر فيه الجهود وتتكتّل فيه القوى يعطي دفعا قويا للعمل التجديدي.

فكما أنّ الواقع المستهدف لعملية الإحياء، لتحويل وجهته نحو الصلاح، يحمل في ذاته تحدّيات كثيرة وقوى متكتّلة تشكّل جبهة معيقة لكلّ محاولات التبديل، وتأبى الانصياع للمشروع البديل، فمن غير المعقول أن تقابل هذه القوى الرافضة بجهود فردية مبعثرة لا تكافئها في أبعاد كثيرة، بل يستلزم هذا الوضع وجود تكتّل مشابه ومكافئ يعدّل ميزان القوى حتّى يكون التدافع متكافئا.

ومن العوامل التي تجعل العمل الجماعي ناجحا، ضرورة تنظيمه وتنسيق الجهود فيه بوجود قيادة تتمتّع بمستوى عال من الشعور بالمسؤولية وحصافة الرأي، ووجود قاعدة رصينة تتشكّل بأفراد مترابطين جيّدا فكريا وروحيا، وكلّ أولئك ينظم علاقاتهم ويحدّد مسؤولياتهم وواجباتهم نظام أساسي تجتهد النخبة من الجماعة في وضعه إلى جانب وجود برنامج عملي، وأهداف مرسومة ووسائل وأساليب محدّدة من أجل مباشرة طريق التغيير[3].

وقد استطاع المودودي من خلال دراسته العميقة للسيرة النبوية أن يدرك أنّ التجديد – الذي هو شبيه بعمل النبي صلّى اللّه عليه وسلّم – لابدّ أن يكون في إطار جماعي منظّم ليحقّق إنجازات كبرى. وإذا أردنا أن نعطي مثالا كافيا على صحّة ما ذهب إليه المودودي، هو ما تمخّضت عنه تجارب التغيير في الجزائر التي خاضها جيل المصلحين الأوائل قبل جمعية العلماء المسلمين، أو تلك الجهود غير المنظّمة التي أدّاها نفر من العلماء في الهند، فعلى الرّغم من صدق العزائم، وامتلاك زمام العلم إلى حدّ كبير، إلاّ أنّها أتت بنتائج جزئية وثمرات محدودة؛ بينما استطاعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلى رأسها عبد الحميد بن باديس أن تحقّق إنجازات رائعة عندما اعتمدت العمل الجماعي المنظّم، وهو ما تحقّق أيضا مع جماعة المودودي نفسه فيما بعد.

---

[2] – المودودي / الإسلام اليوم، ط 1، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه، 1403هـ/1983م، بيروت، لبنان، ص 12، 13.

[3] – انظر: زرمان / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمّد البشير الإبراهيمي، ص 216.

وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السياق؛ أنّ اقتناع المودودي بضرورة وجود جماعة تنتظم في إطارها الجهود لتخوض معركة الترشيد والبناء الفكري، كان اقتناعا قد تولّد لديه منذ اتّصاله المكثّف بمصادر الإسلام أيّام تأليف كتاب "الجهاد"، ومنذ ذلك الحين والفكرة تختمر في ذهنه خلال سنوات الإعداد الذّاتي من سنة 1928م إلى سنة 1932م، ومع بداية سنة 1933م بدأ المودودي الإعداد لها عن طريق المقالات التي كان ينشرها في مجلّة "ترجمان القرآن"، وحتى أنّه كان ينتقّل بين القرى ويخاطب الناس بمضامينها، وازدادت تلك الفكرة تأكّدا وتوهّجا حين التقى مع الشاعر محمد إقبال الذي شاركه الرأي. ولا شكّ أنّ هذا التطابق في التفكير صادر في توجّهاتهما الفكرية والعملية عن رؤية موحّدة في الإصلاح، ثمّ جاءت اللحظة التاريخية عام 1941م إذ التفّ حول فكر المودودي طائفة من الذين تحمّسوا لفكرته ودعوته، وذلك بانتظامهم في جماعة موحّدة تحت إمرته مؤمنة بأهدافه في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية الخطيرة التي كانت تعاني منها الأمّة المسلمة في الهند، وتعمل على توثيق صلتها بالإسلام[1].

كما كان العمل الجماعي المنظّم ميزة اختصّت بها الحركات الإصلاحية كجماعة الإخوان في مصر، وجمعية العلماء بالجزائر، والتي كان لها آثار حميدة التي أحدثتاها في الأوساط الشعبية، كذلك كان للعمل المؤسسي المنظّم الذي قاده المودودي مع رفاقه نتائج مثمرة ومستمرّة إلى يومنا هذا في شبه القارة الهندية على وجه الخصوص وفي العالم بأسره، ويكفي أنّه استطاع تكوين جيل تشرّب أصول حضارته الإسلامية بعيدا عن الانبهار بفلسفات الغرب، وعملت طلائعه على ترجمة ونشر منتوجه الفكري على المستوى المحلّي والعالمي.

2 – التزام قاعدة التدرّج:

إنّ التزام قاعدة التدرّج والمرحلية في تغيير مجتمع ما من وضع إلى وضع آخر أسلم طريق للحصول على نتائج مرضية؛ لأنّ اعتماد أسلوب التغيير الفوري العنيف والاستعجال في تسوية الأوضاع يؤدّي لا محالة إلى الفشل، والتدرّج ذو علاقة وطيدة بخاصّية الواقعية التي يمكن بها للمضطلع بأعباء الإصلاح أن يباشر عمله وفق مراعاة الأولويّات، وذلك حتى يضمن للعمل التجديدي نجاحا معتبرا.

---

[1] – انظر: الحامدي / مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي – رحمه الله – مجلّة الأمّة، السنة الأولى، ع11، ذو القعدة 1401هـ/ سبتمبر 1981م، ص 26.

فالتدرّج سنّة من السنن التي تقتضيها طبيعة الفطرة البشرية التي لا تقبل التحويل المفاجئ، وإنّ إغفال هذه السنّة في التغيير الاجتماعي يجعله يتبدّد على قدر ما يكون فوريا متطرّفا[1]، ذلك لأنّ للواقع سطوة على النفوس ينشأ منها الاستمراء والإلف، فيترع إلى الاستقرار والثبات، ويتأبّى على الإزالة والتغيير وهو بذلك كثيرا ما يستعصي على الاستجابة لمشاريع التغيير والإصلاح، ولهذا كان التدرّج في التعامل معه ومحاورته بإلقاء التوجيهات وإحلال المفاهيم والمبادئ البديلة محلّ المفاهيم القديمة، وتغيير العقليات والعادات أمرا تقتضيه الفطرة[2].

وإذا كان التدرّج سنّة فطرية فهو أيضا سنّة شرعية أكّدها القرآن وسنّها في التعامل مع المجتمع الجاهلي، حيث لم يبدأ بتشريع الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بغيره، ولا بوضع قوانين في حياته الاقتصادية أو التعبدية، بل بدأ بأساس ذلك كلّه ألا وهو بيان العقيدة؛ فقد شرع في تطهير القلوب عن طريق الموعظة من الشرك والوثنية، وإنارتها بالتوحيد وربطها باللّه ورسوله، وتثبيت حقيقة الإيمان بالبعث والجزاء في الوجدان، ثمّ انتقل من مرحلة ترسيخ دعائم الإيمان إلى فرض العبادات، فشرّع للمؤمنين الصلاة قبل الهجرة، ثمّ تلاها بالصوم والزكاة في السنة الثانية منها، و لم ينفذ قانون الوراثة إلاّ في سنة ثلاث من الهجرة، و لم يفرض الحج إلاّ في السنة السادسة منها، كما تمّت قوانين النكاح والطلاق شيئا فشيئا إلى سنّة سبع، ومازالت القوانين الجنائية تنفّذ مادّة مادّة إلى أن اكتملت في سنة ثمان، وبقي القرآن يمهّد خلال عدّة سنوات الأرضية لتحريم الخمر بصفة نهائية وقطعية في السّنة الثّامنة للهجرة، كما أنّه وإن كان قد نعى على المتعاملين بالرّبا فإنّه لم يلغه على الفور مع قيام الدولة الإسلامية في المدينة، ولكن لّما تمّ العمل بإفراغ نظام الاقتصاد كلّه في القوالب الجديدة، أعلن تحريمه وإلغاؤه بصفة نهائية في سنة تسع للهجرة[3]، ويمكن أن نجد التصوير العام لهذا التدريج فيما قالته السيّدة عائشة – رضي اللّه عنها-: «إنّما أوّل ما أنزل من القرآن سوّر فيها ذكر الجنّة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أوّل شيء لا تشربوا الخمر، ولا تزنوا لقالوا لا ندع الخمر والزنا أبدا»[4]، فبهذا الأسلوب استمرّت الآيات ثلاث عشرة سنة تنزل في النهي عن عبادة الأصنام وعن الشّرك باللّه، والأمر

---

(1) – انظر: يتيم محمّد / العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 1409هـ/1989م، ص 57، 58، المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 48، 49، 50.

(2) – انظر: النجار / تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت، ص 3، 11، 12.

(3) – انظر: المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 52. وأيضا المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 55.

(4) – البخاري أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم / صحيح البخاري، مج3، ج6، د ط، دار العربية للطّباعة للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، د ت، ص 101.

بعبادته وحده وإفراده بالطاعة، وتدعو إلى الإيمان باليوم الآخر وتبشّر المؤمنين بالجنّة وتخوّف الكافرين من عذاب النار، حتى دخل الناس في دين اللّه أفواجا، وأصبحوا على استعداد لفعل ما يؤمرون به وترك ما ينهون عنه.

وعلى هذا فالمشروع التجديدي الذي باشر أعماله المودودي في إطار الجماعة الإسلامية، والتي كان من أهدافها الإستراتيجية صياغة العقل المسلم في شبه القارة الهندية بما يتوافق وقيم الإسلام العقدية الصحيحة، ثمّ تحرير المجتمع من نير الاستعمار البريطاني، ثمّ تطبيق الشريعة الإسلامية فيه، كان - المودودي - يدرك وهو يضطلع بمهامّه أنّ هذا الأمر لا يمكن أن يتمّ دفعة واحدة، إذ أنّ هناك عوائق جمّة في الواقع النفسي والاجتماعي والثقافي.. لهذا المجتمع تراكمت عبر الزمن، وأدّت إلى انسلاخ المسلمين فيه عن كثير من المبادئ العقدية السليمة والأحكام الشرعية هذا من جانب، ومن جانب آخر إذا وضعنا في الحسبان أنّ أساس الحضارة في الهند كان ضعيفا وهو الشيء الذي أمكن للاستعمار أن يجعل منها أوّل بلد يطاح فيه بالحكم الإسلامي، كان من الضروري أن يجعل المودودي أوّل اهتماماته في التجديد والبناء التدريجي[1] في علاج ذلك الواقع المتردّي التركيز على توفير المناخ النفسي والثقافي السليم؛ ابتداء من محاولة إيقاظ العقيدة في النفوس وتعميق الوعي بها، ذلك حتى يتسنّى إعدادها إعدادا جيّدا، وإعادة تشكيل هويّتها تشكيلا عميقا، إذ كان يدرك جيّدا أنّ الذين يلهجون بذكر الدّولة الإسلامية، ثمّ لا يعدّون لها معدّاتها، ولا يتذرّعون بشيء من الوسائل، لم يعرفوا حقيقتها و لم يدركوا مغزاها أصلا؛ لذلك نجده يخاطب هؤلاء بقوله: «إنّكم معشر المسلمين لم تعدّوا المعدّات اللاّزمة، ولا هيّأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق، الذي تحتاج إليه الدولة الإسلامية لتسيير دفّة أمرها وتنظيم دوائرها العديدة»[2]، فكما التزم المودودي بشرط التدرّج في تربية الفرد المسلم في الهند، سلك السبيل نفسه في إصلاح المجتمع بعد إقامة باكستان، فقد سعى في التزام سياسة المراحل حيث نبّه أيام المطالبة بتنفيذ القانون الإسلامي في باكستان قائلا: «فنحن إن كنّا نريد الآن إحياء القانون الإسلامي وتنفيذه من جديد في دولتنا الفتيّة، فإنّه من المستحيل قطعا أن نمحو آثار الحكم الإنجليزي، ونثبّت مكانها آثارنا الجديدة من عندنا بهزّة واحدة من القلم»[3]، وبخاصّة إذا علمنا أنّ ذلك الحكم الإنجليزي استغرق القائمون عليه مدّة طويلة من الزمن من أجل تثبيته، فمن المعلوم

---

[1] – انظر: المودودي / الأمّة الإسلامية وقضية القومية، ص 14.

[2] – المودودي / منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 31، 30.

[3] – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 53، وانظر للاستزادة: من ص 56 إلى 78.

أنّ «الإنجليز صرفوا مدّة قرن كامل تقريبا في تبديل نظام البلاد القانوني؛ بدّلوا نظام حياتهم أوّلا شيئا فشيئا وأعدّوا رجالا لا يتفكّرون ولا يعملون إلاّ حسب نظرياتهم وأفكارهم وعملوا عملا متواصلا على تغيير أذهان الناس وأخلاقهم، ونظامهم الاقتصادي بنشر الأفكار وبتأثير السلطة..أي ظلّوا يلغون القوانين القديمة وينفّذون مكانها قوانينها الجديدة، على قدر ما ظلّت تأثيراتهم المختلفة تغيّر من نظام هذه البلاد الاجتماعي»[1]، لذلك أكّد المودودي على أنّ الإصلاح والتغيير المنشود في باكستان، من المحتوم ألاّ يتمّ «إلاّ على مبدأ التدرّج، ولا يتغيّر نظامنا إلاّ بطريق متزن يساير التغييرات الخلقية والثقافية والاجتماعية والمدنية والاقتصادية للبلاد»[2].

وهكذا يمكن أن نلمس أنّ الاعتماد على التدرّج والالتزام بترتيب الأولويّات كان خطّة واضحة في عمل المودودي منذ انطلاقته في العمل الإحيائي، فقد كان ساكتا عن أهون الشرّين – قبل تأسيس باكستان – وهو المتمثّل في الاستعمار البريطاني وتقديم التركيز على بناء وصياغة العقل المسلم في الهند صياغة أصيلة، ليرصد للشرّ الآخر القوى، ويستجمع الوسائل لمحاربته، وكلّ هذا كان تجنّبا للتحرّك في ساحة عريضة أكبر من طاقته، أو المقاومة على جبهات متعدّدة أوسع ممّا تستوعبه قدرته.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العمل بشرط التدرّج يقتضي مراعاة شروط هامّة، كي لا يخرج عن الإطار الشرعي أو يجنح إلى أسلوب المداهنة، ومن تلك الشروط التي رآها المودودي لازمة للتجديد، هي:

أ – فهم طبيعة الشريعة ومقتضاها، وهذا لا يتسنّى إلاّ لمن كان له نظر واسع وإمعان عميق في الكتاب والسنّة، بالإضافة إلى الإحاطة بأعمال المجتهدين السابقين ومعرفة الأحكام الجديدة التي استنبطوها، ومن غير التدبّر العميق في القرآن والسنّة لا يمكن استخراج الأحكام وتفريع المسائل من أصول الشرع حسب أحوال المسلمين وأزمانهم وأماكنهم، والملابسات المتجدّدة[3].

ب – ضرورة إمعان النظر الشامل في أحكام الشارع، وتبيّن المقاصد التي أرادها من خلالها والمصلحة التي قصدها، وفي هذا السياق يقول المودودي: «قد تأتي علينا أحوال إذا عملنا بظواهر الأحكام التي أمر بها الشارع للأحوال العامة ضاع عنّا مقصود الشارع وعملنا بضدّه، فمن اللاّزم في مثل هذه الأحوال أن

---

[1] – المصدر السابق، ص 52، 53.

[2] – المصدر نفسه، ص 54، وانظر للاستزادة: المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 92.

[3] – انظر: المودودي / الرّبا، ص125، 124، 126.

نترك ظاهر الأحكام ونعمل بما يحقق مقصود الشارع الحقيقي»[1]، ومقصود الشارع ومراده الحقيقي هو تبديل الفساد بالصلاح، فإذا تسبّب جلب المصلحة في ضرر أكبر من المصلحة تترك لأنّ المقدّم درء المفسدة لا جلب المصلحة.

ج – ضرورة الاجتهاد وفق الإدراك التام لأصول تشريع الشارع وإصداره الأحكام للأمّة؛ حتّى لا تتمثّل في وضع الأحكام في مختلف الحوادث والمصالح والأحوال إلاّ هذه الأصول، وذلك لتتكيّف مع الحوادث المتغيّرة ولا تفوّت عنها المصالح.

وإضافة إلى هذا يرى المودودي أنّ تجديد المسار الحضاري للمسلمين في الهند وللأمّة عامّة يرتبط ارتباطا وثيقا أيضا بالشرطين التاليين:

3 – العودة إلى التعليم الإسلامي الأصيل:

ونقصد به ذلك التعليم الذي يعبّر عن خصوصية الهويّة الإسلامية حيث يرى المودودي أنّ النهضة التجديدية تتطلّب أن يكون «قيام نظام التعليم الخاصّ بالمسلمين، يثبّت النهج الفكري للإسلام وهدف الحياة الإسلامي في قلوبهم وعقولهم، ويجعلهم مؤهّلين لرؤية الأمور رؤية إسلامية، والتفكير بطريقة إسلامية، وأن يختاروا طريقا واحدا من بين مختلف الطرق التي نصّ عليها الإسلام»[2]، فلن يصلح حال هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها أيّ بالعودة إلى أسلوب التعليم النّبوي؛ لأنّه وعاء الدفع الحضاري، والروح المحرّكة لسيرها.

4 – القوّة السياسية:

إذا كان الإصلاح الذي يبغيه الإسلام لا يكتمل بالوعظ والإرشاد فقط، وإنّما تلزم قوّة سياسية لتنفيذه[3]، فقد جاء في الأثر قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ اللّه ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[4]، لهذا كثّف المودودي وجماعته الجهود لتوفير هذا الشرط ابتغاء تمكين الدّين في الواقع، إذ كان يؤمن بأنّ «أيّ مجتمع لا يمكن أن يحفظ هيئته الخاصّة دون أن تكون لديه قوّة سياسية»[5]، فهذا الشرط يسهم إلى

---

[1] – المصدر السابق، ص 128.

[2] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 83.

[3] – انظر: المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 113.

[4] – ابن كثير / تفسير ابن كثير، ج3، د ط، دار الفكر، بيروت، 1401هـ، ص 60.

[5] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 83.

حدّ كبير في جعل الحياة العامّة والخاصّة تقترب حينا بعد آخر من قيم الدّين، وتبقي إلى جانب هذا على الهيئة العامّة المتميّزة للمجتمع الإسلامي، وهذا ما يؤكّده بقوله: «ولا بدّ أن تكون لدينا قوّة تمكّننا من بناء منهجنا التعليمي طبقا لمستلزماتنا ومتطلّباتنا الدينية، ولا بدّ أن نمتلك داخل الحكومة قوّة تمكّننا من حلّ مشاكلنا الحضارية والاجتماعية والاقتصادية طبقا لمبادئنا حتى نبني من جديد نظامنا الاجتماعي على أسس إسلامية»[1]، غير أنّ هذا الشرط لم يتسن تحقيقه، نظرا للعراقيل والتحديات التي لاقاها في مسلره، غير أنّه يبقى – على المستوى النظري – شرطا هامّا للتجديد الشامل.

وفي ختام هذا المبحث نخلص إلى القول أنّ المودودي كان يتميّز ببعد ودقّة في النظر، وفهم عميق لمقتضيات التجديد الذي يمثّل استمرارية للرسالة النّبوية؛ من حيث الإحياء المتواصل لعالميتها وضرورتها لتوجيه الفكر الإنساني بمختلف مجالاته، مع لزوم تمثّل الرّبانية في الفكر والسلوك، والواقعية في التعامل مع الأحداث، وشمولية التنظير والإصلاح مع التزام التدرّج في التنزيل والثبات على المبادئ، وقد كان ضبط المودودي لهذه المعالم من مؤيّدات مشروعه التجديدي الذي بقي تأثيره في الواقع الإسلامي إلى يومنا هذا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – المصدر السابق، ص 83.

المبحث الثالث: تحديد الوسائل والأساليب

أوّلا : الوسائل

1- الصحافة
2- المسجد
3- الدروس والمحاضرات
4- الكتب والبحوث
5- دور المطالعة
6- تفسير القرآن الكريم
7- تأسيس الجمعيات
8- إنشاء المدارس والمعاهد
9- الخدمات الخيرية
10- المشاركة في الانتخابات
11- المؤتمرات

ثانيا : الأساليـــب

1- التربية الروحية
2- التخطيط
3- النقد الذاتي
4- ترتيب الأولويات
5- التصنيف
6- المقارنة
7- تحريك الرأي العام الجماهيري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إذا كان التجديد الفكري الواعي للمجتمع، ووضع مشروع النهوض به مرهونا بدءا برسم الأهداف البعيدة والقريبة، وإبصار خصائصه وتوفير شروطه، فإنّه مرهون كذلك إلى حدّ كبير بمحاولة الإفادة من الوسائل والأساليب التي بها يتسنّى لحركته تحقيق تلك الأهداف أو الاقتراب منها. فالتأثير في البيئة المقصودة بالإصلاح، وجعل أفرادها المستهدفين يتقبّلون البديل الجديد، ويستجيبون له بعد تغيير قناعاتهم وآرائهم، لن يتأتّى إلاّ بمخاطبتهم على قدر عقولهم، وتوجيه انفعالاتهم وإثارة عواطفهم، ولذلك يجب أن تتنوّع أساليب التجديد؛ فتكون عقلية علمية تعتمد على طريقة العقل في الإدراك والمحاكمة وتقبّل المعلومات، وتكون أيضا ذات شحنات عاطفية تثير كوامن النفس وتشبع رغباتها وأشواقها؛ كما يجب أن تكون الوسائل أيضا متنوّعة، منها ما يكون معنويا، ومنها ما يكون ماديّا، تستعمله حركة التجديد لتضمن أقصى دعم ممكن لمبادئها من جهة، ومن جهة أخرى تضمن أقصى انتشار لرسالتها على الساحة الاجتماعية.

وإنّ التركيز على الإفادة من الوسائل والأساليب في منهجية التجديد، أمر بالغ الأهمية، فأيّة محاولة لإحداث التغيير دون توفر الإمكانات المكافئة لحجم التجديد والبناء المطلوب أو لقوّة التحدّيات القائمة، يسهم في تبديد المشروع، ولا يضمن له أيّ دفع أو تمكين في أرض الواقع، ولهذا كان على حركة التجديد حتّى تلقى استجابة واسعة النطاق؛ أن تستفيد من كلّ الوسائل المتاحة وتستغلّها بشكل جيّد يضمن لفكرة التجديد أفضل مردود[1] من خلال تسريع عملية الإنجاز، ومن ثمّ التمكّن من الاقتراب من الأهداف أو تحقيقها بأقلّ جهد، وفي أقصر وقت بتسخير جميع ما أفرزته الحضارة من التقنيات والوسائل والأدوات المتطوّرة؛ التي تتميّز بالتأثير السريع والفعّالية الكبيرة.

ومن خلال هذا البحث الذي بين أيدينا، حاولنا الوقوف على جملة من الوسائل التي اعتمدها المودودي في عمله التجديدي، من أجل بعث جديد لقيم الإسلام، وتكوين عقلية مسلمة تمتاز بمستويات عالية من الحصانة، وفيما يلي رصد لأهمّ هذه الوسائل والأساليب:

---

[1] - انظر: زرمان محمد / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي، ص 276.

أوّلا – الوسائل:

1 – الصحافة:

لقد كان للصحافة الدّور الأوّل الواسع النّطاق في التعريف بمشروع التجديد الذي أراده المودودي، فقد كان على ذكاء كبير عندما استهدف تسديد وعي الطبقة المثقّفة عن طريق نشر أفكاره بمجلة "ترجمان القرآن"، حيث سارت الصحافة في ركب مشروعه الإحيائي منذ تصميمه ولوج باب الإحياء والتجديد، وكانت أهمّ وسيلة تمكّن من خلالها من التعريف بفكرته، لا سيما في الدعوة إلى ضرورة وجود تنظيم يكتّل الجهود، فقد أدّت مجلة "ترجمان القرآن" دورا هامّا في نقد الذّات، وإماطة اللّثام عن الثقافة الإسلامية، والتعريف بالوظيفة الوجودية للإنسان المسلم في أسلوب استدلالي بسيط ومنطقي يستند إلى الدّقة والوضوح العلميّين، إلى جانب التعريف بالدين الإسلامي في بساطة ويسر.

وفي إطار اعتماد الصحافة وسيلة ضرورية في عملية التعريف بالفكرة التجديدية، وتوجيه الوعي وترشيده، باشر المودودي توظيف سلسلة من المقالات المتنوعة التي تمسّ بعض نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين بشبه القارة الهندية؛ منها ما يتعلّق بإصلاح قانون الأحوال الزوجية وغيرها، ومنها ما يتعلّق بموضوع الجهاد[1]، إلى جانب مجموعة المقالات العلمية التي تتمحور حول تعاليم الإسلام الأساسية وبعض المسائل الفلسفية التي تعترض الإنسان ويمكن أن تؤثّر على إيمانه، وقد جمعت فيما بعد في كتابه: " التفهيمات ".

وبالإضافة إلى هذا، فقد أولت الجماعة الإسلامية تعضيدا لمشروع المودودي عناية فائقة بإصدار الجرائد والعديد من المجلاّت المتنوّعة نظرا للدّور الكبير الذي تؤدّيه في الاتصال بالجماهير، حيث كان من جملة ما أصدرته من الجرائد اليومية: "تسنيم"، و"كوهستان"، و"جسارت"؛ التي أوقفتها الحكومة بسبب مواقفها الحاسمة في نشر الحقّ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن الجرائد الأسبوعية جريدة "آسيا"، بالإضافة إلى مجلة "نور" للأطفال، ومجلّة "بتول" للسيّدات، و"الحسنات"، ومجلة "الرسالة (THE MESSAGE)"، وتصدر باللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى عدد كبير من الجرائد والمجلات الأخرى التي يصدرها رجال الجماعة في مختلف مقاطعات باكستان[2].

---

[1] – انظر: المودودي / حقوق الزوجين – تعريب أحمد إدريس – د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1989م، ص 9. والمودودي / الجهاد في سبيل الله، هامش ص 32.

[2] – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 215.

2 – المسجد:

يحتلّ المسجد في الإسلام مكانة روحية واجتماعية وعلمية وفقهية..، وهو بذلك يمثّل التربة الخصبة لاحتضان فكرة التجديد والإصلاح، وربط المسلم بالقيم الصحيحة، وقد ارتبطت هذه المؤسّسة في الإسلام بالتعليم والبناء الروحي منذ أسّس رسول اللّه - صلى اللّه عليه وسلم - أوّل مسجد في المدينة المنوّرة، حيث جعله مكانا لإقامة الصلاة من جهة، ومعهدا للفقه في الدين من جهة أخرى، ينهل فيه صحابته – رضوان اللّه عليهم – من الأحكام الشرعية والتوجيهات القرآنية، ويتزوّدون فيه بطاقات روحية...

وقد ظلّت المساجد طوال العهود الإسلامية الزاهرة تسير على الخط نفسه؛ حيث نجد على سبيل المثال أنّ صلاح الدين الأيوبي[1]، جعل من المسجد في عهده المنطلق الأوّل الذي ابتدأ فيه بمباشرة عملية الإعداد والتكوين للجيل الذي جعل منه الوسيلة لتحرير القدس من قبضة الصليبيين، لكن عندما اجتاحت رياح الرّكود هذه المؤسّسة، خيّم ليل التخلّف على الأمّة ففترت طاقاتها الروحية، وخبا إشعاعها.

ففي إطار بعث جديد لهذا الإشعاع الروحي الحضاري من خلال محاولة إحياء الدّور الرّيادي للمسجد ووعيا بدوره الفعّال الذي يقوم به في البناء الفكري وتهذيب الأخلاق وشحذ الهمم، وهو بهذا يكتسي أهمّيّة قصوى في عملية التجديد، حرص المودودي على جعل هذا المعلم مركزا للانبعاث الروحي للمجتمع المسلم في الهند[2]، وقد بدأ في تجسيد ذلك عمليّا عندما جعل من جامع دار الإسلام في ولاية بنجاب عام 1357هـ/1938م المركز الأوّل للدعوة، تجتمع فيه مختلف الفئات لا سيما مسلمو القرى الذين لم يكونوا على مستوى عال من الفهم والعلم؛ إذ بدأ يلقي فيه خطب الجمعة، ويبيّن فيها عقائد الإسلام الأساسية وأركانه، مع بيان حكمتها وفلسفتها، وقد كانت هذه الخطب تنشر أيضا في مجلة " ترجمان القرآن" الشهرية، ومنها ما جمع في كتاب بعنوان "خطب أيام الجمعة"[3].

---

(1) – ولد في تكريت بالعراق عام 532هـ (1138م)، أسّس الدولة الأيوبية، ويعدّ من أكبر ملوك المسلمين في عهد الصليبيين الذي هزمهم قرب حطّين في سنة 1187م، وأسر ملك القدس التي فتحها، ثمّ عقد هدنة مع الصليبيين وسالمهم، وقد توفّي عام 589هـ/1193م.

(2) – انظر: خورشيد أحمد / بحث: نموذج المودودي للبعث الإسلامي، مجلّة المسلم المعاصر، ع 31، ص 16.

(3) – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 133، 220، 221، والمودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها – في تقديم محمّد عاصم الحدّاد – ص 3.

ونستنتج من هذا أنّ المودودي كان على دراية كبيرة بالمكانة التي يحتلّها المسجد في حياة المسلمين، لذلك كان إلى جانب وسيلة الصحافة القاعدة التي تعضّدت بها انطلاقته التجديدية، وعلى الرغم ممّا طرأ على عقائد المسلمين في الهند من الخرافات، إلاّ أنّ قدسية المسجد ظلّت قائمة في نفوسهم، وكان بذلك مفتاحا مناسبا لتحريك بقايا حسّهم الحضاري، وقد كان المودودي مصيبا في اتخاذه وسيلة لمباشرة عمله التجديدي، وبثّ فكرة إحياء الدين ونشر العلم من خلاله إلى جانب العمل الصحافي..

وفي إطار اعتماد المسجد كوسيلة أساسية أيضا في عملية الارتقاء بواقع المسلمين في شبه القارة الهندية، تمكّن المودودي من استغلال عدّة أساليب، ترتبط ارتباطا حيويا بالوظيفة الطبيعية للمسجد ومنها:

أ – أسلوب الخطبة: تعتبر الخطبة فنّا من فنون الأداء البياني في مخاطبة الجماهير ذات المستويات المختلفة، بطريقة يستحسن فيها الاعتماد على مخزون الذاكرة ومبتكرات الفكر، ويكتسي هذا الفنّ أهمّيّة في كونه أحد أركان الإصلاح والدعوة إلى اللّه عزّ وجلّ، وتبليغ دينه والتذكير بأصوله وفروعه، وقد ارتبط هذا الفنّ البياني في الإسلام ببعض العبادات، فهناك خطبتا الجمعة، وخطبة عيد الفطر، وأيضا خطبة عيد النّحر، وهناك خطبة عرفة في الحج..، ولا شكّ في أنّ هذا الأسلوب البياني مفيد ومؤثّر في النفوس بما يحمله من شحنات عاطفية قوّية تهزّ المشاعر الداخلية، ولما يستثيره من العزّة والمروءة والهمم. فهو يعمل على توجيه الإرادات لتطبيق ما يهدي إليه وينصح به مضمونه، أو لما يأمر به وينهى عنه.[1] فالخطبة بهذا لها تأثير واسع ودور فعّال في ربط النّاس بالقيم الصحيحة، وبالخصوص إذا استطاع الخطباء أن يمسّوا الحاسّة الاجتماعية للفئات الشعبية وما تحمله من هموم وانشغالات.

ب – أسلوب الوعظ والإرشاد: وهو أسلوب هادئ رقيق، يعتمد على تذكير الناس وإيقاظ الغافلين، والقاسية قلوبهم باللّين، وهو بهذا لابدّ أن يكون بعيدا عن أسلوب الحدّة والغلظة الذي ينّفر الواقعين في الغفلة والضلال العقلي والعملي، ونظرا لأنّ أسلوب الوعظ هو الأسلوب المباشر والصريح في إعداد الأفراد، فقد زخرت قصص القرآن بكثير من أشكاله، ومن أمثلة ذلك ما جاء في دعوة هود - عليه السلام - لقومه؛ إذ خاطبهم بقوله: ﴿**فاتّقوا الله وأطيعون واتّقوا الذي أمدّكم بما تعلمون أمدّكم بأنعام**

---

(1) – انظر: الميداني عبد الرحمن حسن حبنّكة / فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط 1، دار القلم، دمشق، سوريا، 1417هـ/ 1996م، ص 7، 8، والإبراهيمي / آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ج1، ص 85.

وبنين وجنّات وعيون إنّي أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾[1]، فلقد اعتمد هود - عليه السلام - أسلوب الوعظ في إصلاح قومه، حيث ذكّرهم بفضل الله عليهم، وأمرهم بطاعته وتقوى الله وخوّفهم من العذاب، ولكنّهم أصرّوا على الكفر فكان مصيرهم الهلاك، ولو استجابوا لنبيّهم وهو يعاملهم بهذا الأسلوب لكانوا في منجاة من ذلك، لكنّهم **﴿قالوا سواء علينا أوعظت أم لم تكن من الواعظين إن هذا إلاّ خلق الاوّلين وما نحن بمعذّبين فكذّبوه فأهلكناهم إنّ في ذلك لآية وما كان أكثرهم مومنين﴾**[2].

فبناء على هذا كان المودودي يوصي إخوانه باعتماد الأسلوب القرآني **﴿ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين﴾**[3]، إذ عليهم أن يعرضوا على الناس قبل كلّ شيء مبادئ الدّين الأساسية ثمّ يدعوهم إلى مطالبه ومقتضياته ولوازمه شيئا فشيئا، وأن يتناولوا نفوسهم برفق وأناة عن طريق الترغيب والترهيب، فيقتلعون منهم آثار المعاصي والمنكرات ويزرعون فيهم الفضائل والصالحات.

فقد كان الوعظ ركنا هامّا في أساليب الجماعة، لما يتهيّأ به اجتثاث الأفكار والخلال الفاسدة، وتثبيت جذور الأفكار القيّمة، لذلك كان المودودي يؤكّد على عدم مقابلة الواقعين في الغفلة والضلال الاعتقاي والعملي بالكراهة والاحتقار والازدراء، وكان يحثّ على التوجّه إليهم بالوعظ والإرشاد، وبذل النصيحة لهم بمثل ما يعامل به الطبيب مريضه؛ إذ الطبيب يحارب المرض ولا يحارب المريض[4].

ج – أسلوب الفتوى: فنظرا لأنّ هذا الأسلوب يكتسي أهمّية في التوجيه والحفاظ على الهويّة الإسلامية الخالصة، فقد كانت تعتمده بعض الحركات الإصلاحية مثل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تبنّت فتوى مؤسّسها عبد الحميد بن باديس في تحريم التجنّس بالجنسية الفرنسية وكان كان لها أثر حاسم في غلق الأبواب أمام سياسة الإدماج وإذابة الأمّة الجزائرية في المجتمع الفرنسي فممّا جاء في فتوى بن باديس آنذاك: «التجنّس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكما واحدا من أحكام الإسلام، عدّ مرتدّا عن الإسلام بالإجماع»[5].

---

(1) – الشعراء / من 131 إلى 135.

(2) – الشعراء / من 136 إلى 139.

(3) – النحل / 125.

(4) – انظر: المودودي/تذكرة دعاة الإسلام – تعريب الحامدي ـحط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، الدمّام، المملكة العربية السعودية،1407ه/1987م،ص 38.

(5) – جريدة البصائر، السنة الثالثة، ع 95، 14جانفي، 1938م، ص1، نقلا عن تركي رابح / الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية، الجزائر، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، 1984م، ص 73.

وقد اعتمد المودودي أسلوب الفتوى أيضا في منهجيته التجديدية، وسدّ من خلاله ثغرات كبيرة كانت مفتوحة في هذا المجال؛ نذكر منها ظهور الجماعة القاديانية التي ادّعت بأنّها تدين بالإسلام، ولكنّها تعطّل حكم الجهاد، فقد تتبّع المودودي السيّاق التاريخي لنشوء هذه الجماعة، وتعرّض لدحض مبادئها ودعاويها بالحجّة الواضحة والدّليل البيّن، وأدلى بفتواه الصريحة فيها مخرجا إيّاها من دائرة الإسلام على ضوء الكتاب والسنّة، حتّى لا تتأثرّ عقول المسلمين ذوي المستويات البسيطة بقادتها الذين يتلبّسون بالإسلام ويؤوّلون تعاليمه وأحكامه لخدمة أغراضهم الدنيئة.

وللتذكير فإنّ المودودي كان قد ركّز على توظيف ذلك الأسلوب في غير تلك القضية السابقة إبّان الاحتلال البريطاني؛ إذ أكّد حرمة بقاء المسلمين جامدين لا يحرّكون ساكنا تجاه السيطرة الاستعمارية في الوقت الذي حكم فيه أيضا بالحرمة في قضية الجهاد من أجل تحرير الهند من منطلق القومية الواحدة، التي كان حزب المؤتمر ينادي بها ويدعو للتحرّر من منطلقها، وهذا ما تترجمه العبارات التالية: «إنّ مثل هذا الجهاد من أجل تحرير الوطن حرام على المسلمين؛ هذا الجهاد الذي يكون انتقال سلطة الحكومة من يد الإنجليز غير المسلمين إلى يد الهنود من غير المسلمين، وحرام على المسلمين أيضا أن يضلّوا يحملقون في صمت ولا يتحرّكون؛ وهم يرون انتقال السلطة بهذا الشكل السابق، وحرام عليهم أيضا أن يساعدوا استمرار سيطرة غير المسلمين من الإنجليز»[1]، وقد دعم هذا الأمر بما كتبه من مقالات وبحوث تشمل نقده العلمي لنظرية القومية الهندية المتّحدة، الذي كان له أثر عظيم في إنقاذ المسلمين من شباك حزب المؤتمر وانضمامهم إلى حزب الرابطة الإسلامية قبل تأسيس الجماعة الإسلامية[2].

3 – الدروس والمحاضرات:

أ – الدرس: الدرس فنّ من فنون الأداء البياني في العطاء العلمي والبناء المعرفي المتدرّج والتوجيه الإرشادي الحكيم والنصح الهادئ المركّز[3]، وهو أهمّ وأخطر وسائل التعليم والتربية ولا يشترط فيه جلسة خاصّة في مسجد أو غيره، ولهذا فقد عمل المودودي قبل تأسيس الجماعة الإسلامية على اعتماد وسيلة التدريس لما لها من فوائد كثيرة في البناء والتجديد، وقد أمكن له أيضا بعد تأسيس الجماعة من توسيع نطاق هذه الوسيلة، حيث أخذت الجماعة الإسلامية تنظّم عن طريق فروعها ومؤسّساتها المنتشرة

---

[1] – المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 114.

[2] – انظر: الترابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 134.

[3] – انظر: الميداني عبد الرحمان / فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 35.

في أنحاء باكستان لقاءات وندوات أسبوعية وشهرية وسنوية يحضرها عدد كبير من الجماهير، وتلقى فيها دروس حول القرآن والسنّة النبوية والتّاريخ الإسلامي، وسيرة رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - وسير الصّحابة أيضا، بالإضافة إلى توجيهات الإسلام في العقيدة والسلوك والاقتصاد والتربية والسياسة، وما إلى ذلك.. [1]

والجدير بالذكر أيضا أنّ المودودي استغّل الفرص التي كانت تتاح له من خلال الإذاعة ليقدّم عبرها دروسا في العقيدة والتوجيه والإرشاد والوعظ والتربية الفكرية والنفسية؛ فقد تناول على سبيل المثال "موضوع البعث بعد الموت" و" الجبر والاختيار"[2] وقضايا حول تطبيق الشريعة الإسلامية[3]، وقد كان قبول المودودي استغلال هذه الوسيلة الحديثة لوعيه المبكّر بالدور الكبير الذي تؤدّيه في خدمة الدعوة، لا سيما في هذا الوقت العصيب الذي تمرّ به الأمّة الإسلامية، وتتعرّض فيه لغزو فكري رهيب من خلال أجهزة الاتصال الخطيرة وفي مقدّمتها التلفزيون والإذاعة..

وبالإضافة إلى هذا فإنّ المودودي وزملاءه لم يتركوا أيّة فرصة أو وسيلة إلاّ وسخّروها في إلقاء الدروس، فعلى الرغم من الاعتقالات التي كانت نتيجتها الزّج بهم في السجون، فإنّهم استفادوا خلال فترة سجنهم بأن جعلوا من هذا المقرّ مكانا لإلقاء دروس في تفسير القرآن الكريم، وتعليم أصول الفقه وأحكام التجويد[4]. وهكذا أمكن للمودودي أن يوسّع من دائرة انتشار فكره ومشروعه التجديدي.

ب – المحاضرة: تعتبر المحاضرة فنّا أيضا من فنون الأداء البياني المشتمل على بحث علمي هادئ معدّ بأناة وتفكير، ورجوع إلى المصادر الفكرية أو التجريبية أو الاستنباطية للموضوع المبحوث فيه، والاستشهاد بأقوال وآراء العلماء السابقين حوله، إذ لابدّ من الاستناد في المحاضرة إلى أدلّة تدعم المقولات المعروضة فيها، والنتائج التي توصّل إليها الباحث، وهي بهذا تختلف عن الدرس في كونها تستهدف إقناع أهل الفكر والعلم بالأفكار المشتملة عليها، رجاء تبنّيها والعمل على توسيع دائرة انتشارها، فهي تعدّ القيادات الفكرية المتعلّمة الواعية، مع ما فيها من نفع عام لكلّ مستعدّ لأن يستفيد

---

[1] – انظر: الجمّال / مصطلحات القرآن الأربعة، ص 114.

[2] – انظر: المودودي / في محكمة العقل، د ط، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/1983م، هامش ص 58، و68.

[3] – انظر: المودودي / حول تطبيق الشريعة الإسلامية –في تقديم الخامدي – ص أ.

[4] – انظر: إدريس أحمد / أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده، ص 84 نقلا عن التراي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 151.

منها، وممّا اشتملت عليه من معارف وبحوث[1]، وقد اعتمد مودودي في كثير من الأحيان على هذه الوسيلة، فقبل تأسيس الجماعة، عمل لمدّة سنة كاملة يلقي محاضرات حول مبادئ الإسلام والدعوة في كلّية "حماية الإسلام" بمدينة لاهور، دون أن يتلقّى مقابلا عن العمل. كما أنّ أغلب الكتيّبات المصوغة كان أصلها محاضرات ألقاها في ظروف مختلفة؛ مثل: "القانون الإسلامي وطرق تنفيذه": فهو عبارة عن محاضرتين ألقاهما بعد استقلال باكستان، وأيضا "الحكومة الإسلامية" فهو في أصله مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في فترات مختلفة..

4 – الكتب والبحوث:

نظرا للدّور الثقافي الذي تؤدّيه الكتب والبحوث باعتبارها أداة أساسيّة للمعرفة والتوجيه الاجتماعي، وبناء الشخصية المسلمة، والتصدّي للفلسفات المادية والدعوات الهدّامة، فقد أصدرت الجماعة الإسلامية المئات منها؛ شارحة فيها الجوانب المختلفة من حياة الإنسان الفردية والاجتماعية وفق الرؤية الإسلامية، وقد ترجمت تلك المؤلفات إلى العديد من لغات العالم، وقد أدّت دورا كبيرا في نشر الوعي بين الأجيال المسلمة التي عاصرت فترة استفحال أمر الغزو الفكري الغربي، وانتشلتها من الردّة الفكرية والانحراف الخلقي، ووصلتها بحبل الإسلام، واثقة من فعاليّة منهجه، وقد كان معظم تلك الكتب والبحوث ممّا خطّه يراع المودودي، وهذه الكتب منها المختصرة كتلك التي تبسّط كيفية العبادات كالصلاة والصوم، وتبيّن مقاصدها الأخلاقية والاجتماعية والمادية، وأثرها على المجتمع الإسلامي مثل كتاب: "نظرة نقدية على العبادات الإسلامية"[2]، وأيضا: "استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام"[3] وهو كتيب يوضّح فيه الخصائص الأساسية للدولة الإسلامية، وكيف بدأ الانحراف في مسارها بعد عهد الخلفاء الراشدين، ودراسة الهدف من استشهاده...، وإلى جانب هذه الكتيّبات هناك كتب عنيت بمواضيع حسّاسة، منها كتاب "الحجاب" الذي يتحدّث عن مكانة المرأة ولباسها في المجتمع الإسلامي وحقيقتها في المجتمع الغربي، وعمد فيه إلى تقديم الأدلّة والحجج التي تؤكد أنّ النظام الاجتماعي في الإسلام هو النظام الذي أعطى للمرأة المكانة المتوازنة والمقام الكريم، أمّا من البحوث التي أنجزها فنذكر منها: "شريعة

---

(1) – انظر: الميداني عبد الرحمان / فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 46.

(2) – انظر: أسعد حيلاني / تاريخ جماعت إسلامي ج1، ص134 نقل عن التراثي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، 133.

(3) – انظر: حيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 404.

(4) – في الحقيقة لم أجد أيّة إشارة لهذا الكتيّب من قبل من اعتنوا بكتب المودودي، وقد وجدته منشورا ضمن مجلّة الثقافة الإسلامية - تعريب إدريس أحمد – الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، سوريا، ع 62، محرّم، صفر 1416هـ / تموز، آب 1995م، ص ص 21 إلى 32، وقد ورد في الصفحة 22 من المجلّة أن المودودي أصدره عام 1960م ومنعت ترجمته إلى العربية.

الجهاد في الإسلام والعلاقات الدولية "، كذلك بحث "حركة تحديد النسل" الذي صدر فيما بعد على شكل كتاب تتبّع فيه حركة تحديد النسل وسياقها التاريخي والنتائج التي أسفرت عنها وردود الفعل التي انجرّت عنها، ثمّ أبان رؤية الإسلام في هذه المسألة، ونقد شبهات المؤيّدين لحركة تحديد النسل، وعرض طريقة الإسلام في تنظيم الأسرة.

والملاحظ بصفة عامّة أنّ المودودي لم يشتغل في كتبه وبحوثه بفقه الفروع، حيث لم ينح فيها منحى فقهيا خاصّا، بل كتب في جوانب الثقافة الإسلامية المتنوعة؛ من العقيدة والتفسير والأخلاق، والسياسة والاقتصاد والاجتماع... وغيرها، يحذوه في ذلك فهمه الدقيق لمقاصد الشريعة وكلّياتها وردّ الجزئيات إليها.

5 – دور المطالعة:

إنّ للمكتبات في العهود الإسلامية الماضية دورا عظيما في نشر العلم والمعرفة، فقد أسّس الخليفة هارون الرشيد بيت الحكمة في بغداد، كما أنشئت دار الحكمة في القاهرة، ودار العلم في الموصل وغيرها من المكتبات الأخرى في الأندلس وقرطبة والشام واليمن، ولم تكن تخلو قاعاتها في أيّ ساعة من ساعات الليل أو النهار من عدد من العلماء يطالعون وينسخون أو يترجمون ...

وإنّ اهتمام المودودي في إطار الإصلاح الاجتماعي والثقافي بإنشاء دور المطالعة والمكتبات تؤكّد على وعيه العميق بالمكانة التي تحظى بها هذه الدور في تزويد الشباب بالمعارف، ورفع مستواهم العلمي وتحصين مناعتهم الفكرية بالزّاد الأنفع الذي يساعدهم على نشر الوعي الثقافي في أوساط المجتمع. فقد عمل المودودي وجماعته على إنشاء شبكة من دور المطالعة والمكتبات في أنحاء باكستان، كانت تضمّ عددا كبيرا من الكتب والجرائد والمجلاّت الإسلامية يقرؤها الروّاد في قاعات مخصّصة للمطالعة، أو يستعيرونها حسب النظام المعمول به في تلك المؤسّسات التي بلغ عددها في أنحاء البلاد عام 1978م: 2227 مؤسّسة.[1]

---

[1] – انظر: الحامدي / نظرة عابرة على الجماعة الإسلامية بباكستان، ص 44، 48 نقلا عن الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم ص 216، ودار العروبة للدعوة الإسلامية / الجماعة الإسلامية، دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور، باكستان، ص 9 وما بعدها، نقلا عن الجمّال / الجانب العقدي في فكر المودودي، ص 114.

6 – تفسير القرآن الكريم:

إنّ التركيز على التكوين والتربية في إعداد الأفراد إعدادا أصيلا، جعل المودودي يفكّر بحزم في أن يجعل من القرآن الكريم وسيلة هامّة للوصول إلى الهدف القيّم؛ وهو إعادة ربط شباب الأمّة بالقيم الدينية الأصيلة، وتحصينهم بما تجاه الثقافات الغربية السائدة، وهذا ما حمله على أن يقوم بتفسير القرآن الكريم لتلك الفئة بالخصوص في أسلوب مبسّط، وعرض وجيز، وقد سمّى هذا التفسير: "تفهيم القرآن"، وكانت بداية تأليفه منذ فبراير عام 1942م؛ أي بعد ستّة أشهر من تأسيس الجماعة الإسلامية، وقد تميّز هذا التفسير الذي أعدّه المودودي بعرض استدلالي جديد لقيم القرآن الكريم، تجعل القارئ له يلمّ بسهولة بمعانيه العامّة.

7 – تأسيس الجمعيات:

تدين الأمم في استقلالها ونهضتها ورقيّها لجمعيات أخلصت في خدمتها، واستفرغت جهودها في بنائها وتحسين أحوالها في مختلف الجوانب الحيوية، لأجل هذا كانت حاجة المجتمعات إلى الجمعيات كحاجة الإنسان إلى الغذاء المتنوّع والهواء والماء..، وهي على اعتبار تنوّعها وتكاملها فيما بينها أدوات فعّالة في ضبط المشروع الإصلاحي التجديدي ضبطا محكما وتجنيبه الفوضى والارتجالية، فهي ضرورية ولازمة في مساره، إذ فيها تنسّق الأعمال، وتتلاقح الأفكار في ظلّ تبادل الآراء، وعن طريقها تقوّم الجهود المبذولة، ومن خلالها يدأب الأفراد على النّظام والنّقد وإدارة الأعمال[1].

فلأهمية ودور الجمعيات البالغ، قامت عناصر من الجماعة الإسلامية تحت إشراف المودودي بتشكيل عدة جمعيات منها: "جمعية الطلبة الإسلامية" بباكستان عام 1948م، تعمل على نشر الوعي بين صفوف الطلبة. وإلى جانب هذه الجمعية هناك "جمعية الطالبات المسلمات" وهي تقوم أيضا بالدور نفسه مع الطالبات، وأما في مجال التعليم والتربية فهناك " جمعية الأساتذة " التي تركز في جهودها على نشر الفكر الإسلامي الأصيل في أوساط الأساتذة والمعلمين، وهي تسعى لتنفيذ منهج تعليمي يتماشى والتعاليم الإسلامية، وإبعاد المنهج التغريبي، بالإضافة إلى هذا هناك جمعيات تنشط في مجال العمال والفلاحين والصحافة...[2]

---

[1] – انظر: الإبراهيمي / آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 3، ط 1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص 114.

[2] – انظر: الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 218، 219، 220.

8 – إنشاء المدارس والمعاهد:

أنشأت الجماعة الإسلامية الكثير من المدارس الابتدائية والمتوسّطة والثانوية في أنحاء كثيرة من باكستان، إلى جانب عدّة كليّات جامعية، وقد كان الاهتمام المحوري في مناهجها الدّراسية منصبّا على البناء الفكري العقدي والتربوي السلوكي في نفوس الطلبة، وقد عني المودودي بتوجيه القائمين بها والعاملين عليها إلى إبراز محاسن الإسلام، وإقامة الحجج الظاهرة والبيّنات الساطعة على سموّ تعاليمه، ورجحان كفّة نظرياته السياسية والاقتصادية وغيرها على ما يماثلها من النظريات الرائجة المستوردة من بلاد الغرب.

وقد أصبحت تلك المدارس فيما بعد تحت سيطرة الحكومة بعد تأميم التعليم، أمّا المعاهد الدّينية والتي بلغ عددها حوالي ثلاثين معهدا تدرّس فيها العلوم الشرعية، فقد بقيت تحت إشراف الجماعة، وتخرّج من تلك المعاهد أعداد كبيرة من الشباب، كما أنّ الجماعة أولت عناية خاصّة بإنشاء مدارس لتحفيظ القرآن الكريم للصّغار، وعملت على توسيعها فيما بعد[1]، بالإضافة إلى هذا فإنّ من أبرز نماذج المؤسّسات العلمية التي أسّسها المودودي هو المعهد العلمي؛ الذي يعرف بمجمع المعارف الإسلامية ويقع في المنصورة بلاهور، وقد كان رأسمال هذا المعهد من بداية تأسيسه عبارة عن جائزة الملك فيصل المالية العالمية لخدمة الإسلام حصل عليها المودودي عام 1979م، والتي قال عنها يومها: «إنّ الجائزة التي أعطيت لأجل خدماتي للإسلام، لا ينبغي صرفها إلاّ في خدمة الإسلام»[2]. وللعلم فإنّ مجمع المعارف هذا يعنى بإخراج البحوث وتوجيه الباحثين وتزويد الجماعة الإسلامية بما يلزم من الزّاد العلمي والفكري، كما يهتمّ بمحاولة إحياء التراث الإسلامي العظيم ونقله إلى اللغة الأردية واللغات الحيّة الأخرى بأسلوب عصري، وترجمة البحوث التي يدبّجها يراع المفكرين المسلمين المعاصرين باللغة الأردية إلى اللغات الأخرى، وترجمة وترويج كتب المودودي لا سيما التي تتعلّق بالدعوة ومقتضياتها، أو بجوانب النظام الإسلامي،

---

(1) – انظر: الجماعة الإسلامية، ص 9، وما بعدها نقلا عن الجمّال / مصطلحات القرآن الأربعة، ص 114، والمودودي / شهادة الحق، ص 49.

(2) – الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية – نموذج متقدّم على طريق العمل– استطلاع مجلة الأمّة، السنة الرابعة، ع 38، 1404هـ، ص 38، وبركة محمد السيّد / قراءة في فكر المودودي، الإسلام والجاهلية، المجلة العربية، الصادرة بالمملكة العربية السعودية، ع160، جمادى الأولى 1411هـ/ ديسمبر 1990م، ص 68.

كما يهتم بدراسة المشكلات التي خلفتها الحضارة الغربية ومعالجتها في ضوء الإسلام، إلى جانب دراسة الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي[1].

9 – الخدمات الخيرية:

أولى المودودي مع الجماعة الإسلامية اهتماما كبيرا أيضا بهذه الوسيلة التي شملت إقامة المستشفيات والمستوصفات ذات العلاج المجاني، كما اهتمت بمساعدة الأيتام والأرامل والفقراء والعناية بالمنكوبين في الحوادث، أو اللاجئين من الهند وكشمير؛ فقد قام المودودي والجماعة بنشاطات الإغاثة للاجئين من الهند إلى باكستان عام 1947م، ثم خدمة اللاجئين من كشمير المحتلة عام 1965م، ثم الاهتمام بإغاثة المنكوبين في الفيضانات عام 1973م، وبإغاثة المنكوبين في الزلازل عام 1974م، وقد بلغ عدد المستشفيات والعيادات تحت رعاية الجماعة ثمانين وحدة في سنة 1982م[2].

10 – المشاركة في الانتخابات:

من الوسائل التي حدّدها المودودي في منهجية التجديد، ضرورة خوض الجماعة معارك الانتخابات، فكما هو معلوم أنّ الدعوة الإسلامية لا يمكن العمل بمتطلّباتها إلاّ بإقامة النظام الإسلامي، وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه بصورة أكثر إيجابية إلاّ إذا كانت سلطة الحكم في أيدي مؤمنين صالحين، يحملون الهمّ الإسلامي، ويسعون لإنزاله على أحسن صورة نموذجية للفعل الحضاري الراقي؛ إذ تكون غايتهم في الحكم الالتزام بالتعاليم الإسلامية على مستوى الفكر والممارسة معا، ومحاولة القضاء على المفاسد الاجتماعية والآثار الناجمة عن الحركات الهدّامة في المجتمع المسلم، ذلك كما يقول المودودي لأنّ: «الفساد الذي يبثّ في الناس آثاره، معتمدا على قوى التعليم والقانون والإدارة وتوزيع الرّزق لا يمكن أن يجدي شيئا في قمعه ما يبذل من الجهود للإصلاح والبناء بالاعتماد على وسائل الوعظ والتلقين والدعوة والإرشاد فحسب، فإن كنا نريد اليوم أن نبعد نظام الحياة في بلادنا عن طريق الضلال والفساد والفسق والعصيان، ونسير به في طريق الإسلام المستقيم، فلابد لنا أن نبذل جهودنا بطريق مباشر في إزاحة الفساد عن منصة النفوذ والسلطة وإحلال الصلاح مكانه»[3].

---

(1) – انظر: للتفصيل الحامدي / التعريف بمجمع المعارف الإسلامية، لاهور، ص9، 2، نقلا عن الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 223، 224، والجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، استطلاع بمجلة الأمة، ع38، من ص38 إلى 40.

(2) – انظر: الحامدي / نظرة عابرة على الجماعة الإسلامية بباكستان، ص 46، 47 نقلا عن الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 202، 203.

(3) – المودودي / تذكرة الدعاة، ص 31.

فمن هذا المنطلق حاولت الجماعة الإسلامية من خلال توجيهات المودودي أن تخوض عملية الانتخابات مستهدفة من وراء ذلك تربية الرأي العام وتطهير طريقة الانتخاب من الغش والتزوير من أجل الوصول إلى السلطة والاعتماد عليها كوسيلة ضرورية لإقامة الحكومة الإسلامية التي تلتزم بالتعاليم والحدود الشرعية وتسعى لتجديد دور الدين في نفوس أفراد المجتمع المسلم في باكستان.

11 – المؤتمرات:

ومن الوسائل التي اعتمدها المودودي في إطار العمل المؤسّسي الذي اضطلع به، إقامة المؤتمرات التي كانت على قسمين: قسم يتذاكر فيه أعضاء الجماعة الإسلامية ويستعرضون فيه أعمالهم وجهودهم، ويتشاورون فيما بينهم في الخطط والطرق والبرامج التي يجدر السير عليها، وقسم يدعو فيه أعضاء الجماعة من يمكن دعوتهم من أهل البلدة أو القرية التي يعقد فيها المؤتمر، ويبيّن لهم فيه معالم الدعوة الإسلامية ويوضّح لهم المنهاج الذي انتقته الجماعة واختارته لبثّ مكارم الدعوة[1].

وإلى جانب هذه الوسائل كلّها أيضا يرى المودودي في وجود الدولة التي تقيم شرع اللّه الوسيلة الفعّالة لإحقاق الحقّ، وترسيخ القيّم السمحة، وذلك إذا سارت هذه الدولة «سيرة الدولة الإسلامية المنشودة وساست البلاد وأهلها بالسياسة العادلة الشاملة المستقاة من ينبوع الدين الكامل، حتى تتجلّى في إقامتها لموازين العدل والقسط ومناهجها الإصلاحية.. ما يجعل الناس من الخاصّة والعامّة يهتفون قائلين: لعمر الحق أنّ الدّين الذي ربىّ مثل هذه الدولة.. لهو الدّين الكامل للسّعادة البشريّة الموصل من يتبعه إلى فلاح الدّنيا والآخرة»[2]، لكن للأسف هذه الوسيلة التي حدّدها المودودي، على الرّغم من ضرورتها الحضارية في التجديد، إلاّ أنّها لم تنزّل إلى حيّز التّطبيق.

وإلى جانب هذه الوسائل كان يرى المودودي أنّه من الممكن إنشاء نواد رياضية وغيرها للتمارين والألعاب وتوظيفها لنشر مبادئ الفكر الإسلامي الصحيح[3].

---

[1] – انظر: المودودي / شهادة الحق، ص 10.

[2] – المصدر نفسه، ص 17.

[3] – انظر: لقاءات المجتمع مع الأستاذ المودودي، توجيهات في الدّعوة، مجلة المجتمع، ع 193، ص 24.

ثانيا – الأساليـــب:

أمّا فيما يخصّ مختلف الأساليب العامّة التي اعتمدها المودودي فنذكر أهمّها هنا وهي:

1 – الصبر والتّكيّف:

إنّ الصبر والتكيّف مع الظروف، وتحمّل آلام المشكلات، وإبداء طاقة احتمال غـير محـدودة تجـاه التّحدّيات والعقبات التي تقف في طريق الدّعوة والتجيد، من الأساليب التي تدعّم استمراريته، وذلك لأنّه إذا كان العمل وفق سنّة الصبر هو من وصايا اللّه لعباده في القرآن الكريم لمواجهة مشاقّ الحيـاة، فمـن الأولى أن يكون لازمة ضروريّة في مجال الدّعوة والتّجديد، فأسلوب الصبر والثّبات والتّفـس الطويـل يساعد على مواجهة ما يقف في طريق العمل الترشيدي الإصلاحي؛ من أشكال الاسـتهزاء والإيـذاء وأنواع العراقيل، ونستطيع أن نقول أنّ الاستعانة بالصبر ركن ركين، رفيـق للاسـتعانة بـالصّلاة في الشّدائد، لذلك نجد خطاب الله في القرآن كثيرا ما يتكرّر حولهما.

إنّ الصبر يسهم في مواصلة الجهد واستمراريته، ودفعه إلى الأمام، والثّبات علـى المبـدأ، إذ يقـول المودودي في ذلك: «وممّا لا مجال فيه للرّيب أنّ أكبر ما يحتاج إليه الإنسان لسلوك هذا المنهج هو الجـهد المستمر مع الصبر على الشّدائد والثّبات على المصاعب... وبذلك ينشأ في الدّاعي من جهة قوّة الإيمـان والبصيرة النّافذة، والوقار والمروءة وسموّ الأخلاق، والترفع عن سفاسف الأمور، وهذا ما سيكون في أشدّ الحاجة إليه في مراحل الدّعوة المقبلة، التي لا يكون زاده فيها إلا الصبر والجدّ والحكمة والبصيرة، ومـن جهة أخرى فإنّ الدعوة وإن كانت لا تتقدّم بهذا الطّريق بخطوات سريعة، إلا أنّ كل خطوة من خطواتها فيه تكون في غاية من الرّسوخ والاستحكام»[1].

ومن وجه آخر فإنّ الصّعاب والتّحديات التي تعترض العمل التجديدي، قد تفصمه وتصرفـه عـن الاقتراب من أهدافه المسطّرة، ويشكّل هذا في الحقيقة أزمة كبيرة، ويقتضي الواجـب التّكيّـف مـع الظروف الصّعبة دون التّخلي عن المبادئ الكلية، والأهداف المرسومة، ولا بدّ من تجديد العزيمة وتغذيـة النفس بأكبر زاد من الصبر والثّبات.

[1] – المودودي / تذكرة الدّعاة، ص 39، 40.

2 – التربية الروحية:

التربية الروحية هي أحد أساليب التربية، وبقدر حصول الإنسان في هذا المجال على زاد وافر منها تتهذب أخلاقه وتسمو روحه؛ ذلك لأن هذا الأسلوب يعتمد على ربط النفوس بخالقها، وتذكيرها بوظيفتها الوجودية من جهة، ويساعد على تشرب المبادئ العقدية والخلقية من جهة أخرى، ومن ثم تحليها بالفضائل وتخليها عن الرذائل، فإذا كان جسم الإنسان لا يستغني عن حاجاته المادية، فكذلك الروح التي بداخله لا تستغني عن غذائها المناسب لطبيعتها والملائم لجوهرها، وإنه لا يعلم ما يناسبها ويلائمها إلا الله الذي أودعها فيه، فمن فضله عليه أنه لم يتركه يتخبط في هذا الوجود دون توجيه فيضل في أرجائه، وإنما أنزل إليه ما يبصره بطريق الرشاد، ويقيه طريق الضلال، وقد اقتضت حكمته تعالى أن يجعل ما يصلح هذه النفس البشرية يعتمد في جانب كبير على أسلوب التربية الروحية، الذي تتوثق به أركان الإيمان في ذهن المرء، وكذا تعاليم الإسلام عامة، ومن ثم الثبات على مبادئه...

وعليه فإن هذا الأسلوب التربوي يسهم بلا شك في تعضيد العمل التجديدي، ويساهم بقوة في تربية وتكوين الأفراد، وقد ركز عليه المودودي في إطار تربية الجماعة تركيزا خاصا، فمن منطلق أن التربية في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة تعتمد على مقومات تجعلها تمتد عميقا في النفس الإنسانية، وتسمو بها في مراتب عليا في مدارج الكمال الإنساني، فتخلصها من كل ما يعلق بها من الأدران، وتزيل عنها الشوائب، وهذه المقومات هي: العقيدة التي يتقبلها العقل ويطمئن لها القلب، والعبادة التي يؤديها المرء فتكسبه راحة باله واستقرار نفسه، وتزيد روحه إشراقا كلما قام بها على أحسن وجه، وكذلك الأخلاق الحميدة التي إن تحلى بها كانت سيرته طيبة[1]، فقد اعتمد المودودي على هذه المقومات في التربية الروحية؛ إذ نجده في مجال العقيدة قد ركز على بعث قضايا الدين الأساسية؛ والتي تتمثل في أركان الإيمان في الإسلام، بأسلوب مزج فيه بين الخطاب العقلي الاستدلالي والأسلوب العاطفي الروحي.

أمّا فيما يخصّ أسلوب التربية الروحية عن طريق العبادة، فقد اعتمد على بيان مقاصد العبادات في الإسلام، كما أنّه كان يؤمّ المصلّين في المسجد ويعقد لهم الحلقات، وقد توسّع نطاق هذا الأسلوب بالعمل الجماعي؛ حيث دأبت جماعته في تربية أعضائها والعاملين فيها روحيا وخلقيا على ملازمة قيام

---

[1] – انظر: عمر أحمد عمر / منهج التربية في القرآن والسنّة – مراجعة وتقديم وهبه الزّحيلي – ط 1، دار المعرفة، دمشق، سوريا، 1416هـ / 1996م، ص 63.

الليل خلال انعقاد لقاءاتها في بيوت بعض أعضائها، إلى جانب تلاوة القرآن، وقراءة الحديث وشرح معانيهما[1].

أمّا فيما يتعلّق بمقوّمات الأخلاق، فقد كان اعتماد المودودي عليه في التّوجيه التّربوي الرّوحي، لا من خلال بيان مسائل التّرغيب والتّرهيب فحسب كما فعل بعض العلماء المسلمين السّابقين، كأبي حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين"، كما أنّه لم يقف عند ما كتبه الإمام وليّ الله الدّهلوي[2] في كتابه الشّهير"حجّة الله البالغة "؛ بل تخطّى كلّ هذا وذاك إلى توجيه وإرشاد العقول والنّفوس إلى المسائل الأساسية في الأخلاق؛ كمسألة ثبات الأخلاق ونسبيتها، ممّا يعني وجود مصدر موجّه لها يجب الرّجوع إليه أو عدم وجوده، فقد اجتهد المودودي في تجلية رأي الإسلام فيها وفق ما جاء في الكتاب والسّنّة، هذا وإنّ الأخلاق الإنسانية لا يمكن أن تستقيم على سنن صالح وهدي بيّن، إلاّ إذا نهض بنيانها على أساس نظرية الإسلام في الكون والإنسان[3] وفق ما جاء به الكتاب والسنّة، ولذا فإنّ بيان نظرية الإسلام الخلقية تعتبر من أهمّ إضافات المودودي النّظرية في فلسفة الأخلاق.

3 – التخطيط[4]:

يشغل التخطيط مكانة هامّة في دورة البناء الحضاري، وذلك لما يجنّبه من أزمات التخبّط في الأعمال العشوائية التي تعود بالضرر على العمل الإحيائي، ولهذا دأب المودودي على تربية أعضاء الجماعة وتعويدهم على وضع الخطط والبرامج المستقبلية، فقد كانت كلّ شعبة من شعب الجماعة المحلّية تعقد اجتماعا أو اجتماعين لأعضائها أسبوعيا؛ لمراجعة أعمالها ونشاطاتها السابقة، وللتخطيط بعد التشاور المتبادل للأعمال القادمة في الأسابيع اللاحقة...

4 – النقد الذّاتي:

النقد الذاتي أسلوب من أهمّ الأساليب في بلورة الوعي واكتشاف القصور في المشاريع والإنجازات، حيث تظلّ الأفكار ناقصة ما لم تتعرّض للنظر والفحص، وإنّ عدم قبول هذه العملية وممارستها ذريعة إلى أشكال التأسّن الفكري، والجمود على نمط معيّن من التخطيط، ومن ثمّة الوقوع في أشكال كثيرة من

---

(1) – انظر: مريم جميلة / الإسلام في النظرية والتطبيق، ص 233.

(2) – هو الإمام أحمد شاه وليّ الله بن عبد الرحيم الدهلوي، أحد مشاهير العلماء المسلمين بالهند، ولد في مدينة دهلي الهندية، وتوفّي عام 1172هـ، وقد خلّف مؤلّفات قيّمة منها: "حجّة الله البالغة "، و"إزالة الخفا عن خلافة الخلفاء"، و" التفهيمات الإلهية"، ...

(3) – انظر: المودودي / نظرية الإسلام الخلقية، من ص 9 إلى 67.

(4) – انظر: مريم جميلة / الإسلام في النظرية والتطبيق، ص 232، والمودودي / تذكرة الدعاة، مقدمة الخامدي، ص7.

الفساد التي تؤدي إلى الخلل والاضطراب وعدم وضوح الرؤى، وهو ما يتسبّب في تزعزع وانهيار الصّف الداخلي للجماعات ...

وبناء على الدور الذي يؤدّيه النقد - أو المناصحة في الإسلام - جاء البيان النّبوي منبّها إليه وحاثّا المسلمين على العمل به؛ فقد وصّى النبيّ - صلى اللّه عليه وسلم - صحابته قائلا: «الدين النصيحة، قلنا: لمن؟، قال: للّه ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم»[1].

ولهذا فقد كان المودودي على وعي كبير بأهمّية النقد الذاتي داخل التنظيم؛ فهو يراه من أنفع أدوات الإصلاح الاجتماعي إذ يساعد على كشف الأخطاء لتجنّبها، ومعرفة مكامن الضعف لإحلال القوّة مكانها، كما أنّه كان يؤكّد على ضرورة سلوك هذا المبدأ وحمل الأنفس عليه، دون أن يحرم العضو أو القائد من حقّه في الدفاع عن موقفه أو رؤيته، فهناك الكثير من النقد الذي يصدر عن اجتهاد خاطئ أو رؤية مبهمة، إذ تكون أحيانا معلومات الناقد أو تحليلاته غير دقيقة، أو ينطلق في نقده من معايير خاطئة، ومن واجب الجماعة أن تتقبّل النقد برحابة صدر وسعة بال، ثمّ تعترف بما فيه من الحقّ، وتردّ على الشبهات بالدليل السّاطع والحجة القوّية، ولابدّ أن يتمّ كلّ هذا في إطار الجدل المهذّب بين عناصر الجماعة؛ لأنّ الهدف من وراء ذلك كلّه هو إظهار مواطن الخطأ والضعف لتداركهما؛ وهو سبيل هامّ في المحافظة على تماسك التنظيم[2].

لقد كان المودودي حريصا على توجيه عناصر الجماعة إلى ضرورة عدم تخطّي الحدود والآداب اللاّزمة في انتقاد الجماعة، لذلك كان يهتمّ بعقد مجالس خاصّة بالنقد عقب كلّ مؤتمر عام تعقده الجماعة، كما أنّه كان يحثّ في لقاءات أعضائها على المباحثة الحرّة في شؤون سياساتها وبرامجها وسلوك أعضائها، فكلّهم متساوون أمام محكّ النّقد، ولا عبرة بعلوّ مكانة بعضهم؛ حتّى أمير الجماعة فإنّه يخضع للمساءلة والنّقد، وذلك من أجل أن توضّح المبهمات، وحتّى لا تبقى عناصر الجماعة تتحرّك ضمن المسار برؤية غير واضحة عن معالمه، أو تسير في متاهات الأخطاء والانحرافات ...

---

[1] - أخرجه مسلم بن الحجّاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (206هـ / 261هـ) / صحيح مسلم - تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي - ج 1، د ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ت، باب بيان أنّ الدّين النصيحة، رقم الحديث: 55، ص 74، وأخرجه غيره بروايات أخرى..

[2] - انظر: المودودي / تذكرة دعاة الإسلام، ص 70، 71، 72، ومريم جميلة / الإسلام في النظرية والتطبيق، ص 233.

4 – ترتيب الأولويات:

والمقصود به تقدير الأولويات وترتيب المتطلّبات الضرورية للدّعوة والتّجديد، حسب أهميّتها ومكانتها في الدين، وتغييب ترتيب الأولويات من العوامل التي جعلت العمل الإسلامي يجنح في كثير من الأحيان إلى التحرّك في مساحات عريضة أكبر من طاقات المضطلعين به، وقد أدّى هذا الأمر إلى الزّج بالشباب في قضايا ساخنة لم يأت دورها بعد، و لم يستوفوا مؤهلاتها[1].

فقد كان رسول اللّه - صلى اللّه عليه وسلّم – يراعي بشكل واضح مبدأ الأولويات، إذ يقدّم ما يستحقّ التقديم، ويؤجّل ما يستحقّ التأخير حسب الظروف..، وحتّى تعييناته - صلّى اللّه عليه وسلّم - لمن يتولّى مهمّة من المهام القيادية في الغزوات والسرايا أو غيرها كانت تقوم على مبدأ اختيار الأولى والأصلح، كما أنّ توجيهه الدعوة أحيانا كثيرة استهدف فيه أناسا معيّنين، يقدّمهم على غيرهم في الحرص على هدايتهم لما يرجو من خير للإسلام بإسلامهم، لأنّ ربح رجل واحد منهم ليس كربح رجل عادي لا تأثير له في قومه ولا وزن[2]، ومن متطلّبات هذا المبدأ كما يقول المودودي: «ألاّ تقدّم الفروع على الأصول والأحكام الجزئية على الكلّيات والقواعد الشّاملة، وأن تعالج المفاسد الأساسية قبل تهذيب المفاسد الظّاهرة، وألاّ تقطع الفروع الخارجية وتشذب قبل أن تعالج المفاسد الأساسية الثّابتة من الدّاخل»[3]، فأسلوب تقدير الأولويات يجنّب العمل التّجديدي الجنوح إلى الأمور الفرعية والخوض فيها، على حساب التركيز على الأصول والكلّيات، ومن هذا الباب استطاع المودودي مع الجماعة الإسلامية أن ينجح في ولوج قضايا معاصرة تمسّ هموم الأمّة سواء في المجال الاقتصادي أو السّياسي أو الثقافي، وغيره من المجالات...

5 – التّصنيف:

نظرا لأنّ إصلاح المجتمع يستدعي عملية تغلغل الأفراد المصلحين في شتّى المجالات، رأى المودودي أن يختار أسلوب التّصنيف، وذلك بأن يكلّف الرجل المناسب للعمل في المكان المناسب؛ أي يقسّم العاملون في مجال الدّعوة حسب دائرة عملهم في المجتمع، وبهذا الأسلوب باشر جهوده على نطاق واسع مع

---

(1) – انظر: محمّد يتيم / العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ص 58.

(2) – انظر: الوكيلي محمّد / فقه الأولويات – دراسة في الضوابط – ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ / 1997م، ص 34، 35.

(3) – المودودي / الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية –تعريب محمد عاصم الحدّاد، ضمن مجموعة مؤلّفات المودودي مج1 – د ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ت، ص 67، 68، 69.

إخوانه في الجماعة الإسلامية، وسعوا بكلّ جهودهم لاستقطاب الجماهير العريضة[4] والتّقرب منها، وهذا الأسلوب في الحقيقة أسلوب رشيد وذكيّ لاحتواء شرائح مختلفة من المجتمع، وكان انتشار الدعوة على نطاق واسع في كل طبقات المجتمع سدّا منيعا في وجه الشيوعية والعلمانية والاشتراكية، والحركات الهدّامة.

6 – المقارنة:

ونقصد به مقارنة أسس نظام الحياة في الإسلام بالنّظم المعاصرة، سواء تعلّق الأمر بنظام الاجتماع، أو الاقتصاد، أو السياسة..، وبيان تفوّق النظام الإسلامي بالأدلّة العقلية والفطرية والعلمية على غيره، وقد أسهم المودودي بهذا الأسلوب في الكشف الدقيق عن حقيقة الأفكار الجاهلية قديما وحديثا؛ فنجده في مجال الاجتماع قد عقد مقارنة بين النّظام الاجتماعي في الإسلام وغيره من النّظم الاجتماعية الأخرى، كما هو ماثل في كتاب" الحجاب"، وفي مجال الاقتصاد وضع كتابا أسماه " أسس الاقتصاد بين الإسلام والنّظم المعاصرة "، أمّا في المجال العقدي فمثالنا فيه كتاب هامّ وهو " الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها "، بالإضافة إلى كتيّب " الإسلام والجاهلية ".

7 – المتابعة والمراجعة والتّقويم:

إنّ متابعة الجهود ومراجعتها وتقويمها أمر بالغ الأهمّية إذ يعتبر المودودي أسلوب عمل الدّاعيّة كأسلوب عمل الفلاّح؛ في الاهتمام والمثابرة والنّفس الطويل خلال الرّعاية الدّائمة، «فالمبدأ الأساسي لمنهاج الإصلاح الشامل، هو أنّ كلّ من بدأ عمله في دائرة من الدّوائر أو في طبقة من الطبقات، فليتقن عمله بطريق متّصل منظّم، ولا يفتر عن سعيّه فيها حتى ينتهي إلى نتيجة معلومة... نريد أن نعمل كما يعمل الفلاّح في رقعة معيّنة محدودة من الأرض، ويغرس فيها البذرة، ثم لا يستريح عن تعهّد حالها من غرس البذرة إلى حصد الزّرع، حتى تنتهي جهوده إلى نتيجة معلومة، فبالطّريقة الأولى توجد الغابات، وبالثانية تزدهر الزّروع المنسّقة»[1].

ونظرا لأنّ أهداف التّجديد أهداف ضخمة، تتمحور حول تصحيح القيم الإنسانية في أفهام النّاس، فإنّ مثل هذا العمل يحتاج إلى مثابرة ومصابرة وتفكير عميق، لذلك كان المودودي يوّجه الشّباب المسلم

---

(4) – فيوجد مثلا قطاع الطلبة والشباب، تشتغل فيه جمعية الطلبة الإسلامية، أمّا قطاع التعليم والتّربية، فتضطلع بمهمّة الإرشاد فيه منظّمة المعلّمين ... وللاستزادة انظر الحامدي / أضواء على حياة الإمام أبي الأعلى المودودي، مجلة أضواء الشريعة، ع 11، ص 527، 528.

(1) – المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 210، وانظر: تذكرة الدّعاة، ص 30.

قائلا: «عليكم أن تخطوا كلّ خطوة بحساب وحكمة وتبصّر، ولا تخطوا خطوة جديدة إلاّ بعد أن تراجعوا نتائج خطوتكم السّابقة وتدرسوا ثمارها، هل هي سارت في الطريق المرسوم ؟ وهل جاءتكم بالنّتائج المرجوّة ؟»[1]. ولا شكّ أن الحركات الإسلامية المعاصرة ما تزال في حاجة كبيرة إلى هذا الأسلوب، ذلك لأنّه من العوامل التي تحفظ تلك الحركات من الوقوع في السّطحية، والعشوائية.

8 – تحريك الرّأي العام الجماهيري[2]:

وهو أسلوب يقتضي تحسيس الجماهير بقيمتها، وضرورة مشاركتها في القضايا التي تعود بالصّالح العام عليها في شبه القارّة الهندية، وباكستان – فيما بعد – فقد استطاعت الجماعة بإمرة المودودي أن تجعل فئات عريضة تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية في باكستان، على الرّغم من أنّ السلطات الحاكمة ألقت القبض على المودودي وزملاء له، فلم ينثن عزم الجماهير أمام تلك الضغوط؛ بل ظلّت ثابتة على مطالبها.

وخلاصة ما يمكن قوله هنا: أنّ المودودي كثّف الجهود ونوّع الأساليب والوسائل ليضمن لمشروعه التّجديدي أبلغ امتداد، فعلى الرّغم من المحن التي واجهته كان تنويعه وحسن استثماره للوسائل والأساليب التي اعتمدها؛ ركنا هامّا في التفاف جماهير عريضة حول فكره، واستطاع من خلال تلك الوسائل والأساليب أيضا أن يمدّ الفكر الإنساني عامّة بمنهج فكري أصيل، يعلي من شأن إنسانية الإنسان.

---

[1] – المودودي / واجب الشّباب المسلم، ص 25.

[2] – انظر: مريم جميلة / الإسلام في النظرية والتطبيق، ص 227.

الفصل الثالث: مجالات التجديد الإسلامي عند المودودي

المبحث الأول : المجال العقدي

المبحث الثاني : المجال الثقافي والتربوي

المبحث الثالث : المجال السياسي

المبحث الرابع : المجال الاجتماعي والاقتصادي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: المجال العقدي

أولا : مذهبية الإسلام في الكون والحياة في فكر المودودي

ثانيا : الأساس الفكري لسيرة الإنسان في الإسلام عند المودودي

- حقيقة الإيمان وأهميته عند المودودي

أ – عقيدة التوحيد

ب – عقيدة الرسالة

ج – عقيدة البعث بعد الموت

ثالثا : المودودي وحقيقة المجتمع الإسلامي وشبهة التكفير

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعدّ عملية الارتقاء بالواقع الإنساني من الأهداف الكبرى لرسالة الإسلام، ولا شكّ أنّ أوّل ما يستدعيه تحقّق ذلك الهدف على أرض الواقع، هو ضرورة استناده إلى عقيدة فكريّة وروحيّة صلبة، تتجذّر في النفوذ وترسّخ بقوّة حتىّ يمكن لحامليها مجابهة ما يعترضهم في الواقع؛ من تحدّيات فكريّة فلسفية برؤية أكثر شمولا على المستوى النظري والعملي.

لكن لمّا كان من المسلّم به شرعا؛ أنّ أحكام العقيدة الإسلامية حقائق نهائية ثابتة، وردت في نصوص الوحي على سبيل القطع؛ فإنّه لا مجال لإعمال الرأي فيها بالاجتهاد أو الترجيح أو استحداث حكم جديد يضاف إلى أصولها المعروفة؛ التي حدّدها الوحي، لأنّ هذه الأحكام تقرّر واقعا فعليا، وتبيّن حقائق الوجود على ما هي عليه[1].

وبناء على هذا كان من الضروري شرعا أيضا؛ أن لا ينصرف عمل التجديد – الذي هو عملية ترشيد وارتقاء بالواقع الإنساني – إلى إحداث زيادة أو إنقاص في جملة تلك المبادئ والتعاليم التي تتمثّل في أصول العقيدة، وإنّما ينصرف حتما إلى العمليات المنهجية الفكرية الدقيقة، التي تسهم في صياغة مبادئها، صياغة تبقي على أصولها نقيّة، وتثبت حقائقها وأبعادها، ليحصل الاقتناع بأمورها على الوجه الأحسن لدى سائر أصناف المخاطبين بالأسلوب المناسب للبنية العقلية في عصرهم[2].

ومن هذا المنطلق، فإنّ التجديد عند المودودي في المجال العقدي دار حول محور أساسي وهامّ، يتمثّل في فهم الإسلام فهما صحيحا من منطلق وعي تصوّره للوجود والله والإنسان، كذلك تجديد الفهم للأركان التي يقوم عليها في العقيدة الإيمانية –ابتداء– حتى يستأنف الإسلام دوره الحضاري، وأيضا تجديد الفهم لحقيقة المجتمع؛ الذي يتمثّل تلك الأركان عقيدة وسلوكا؛ وهو ما يصطلح عليه بالمجتمع الإسلامي، وذلك حتى ينتبّه المسلمون في الواقع المعاصر إلى إدراك الدور المنتظر منهم على الساحة العالمية من منطلق الرؤية الإسلامية.

فقد عرض المودودي في كتاباته معالم الدين الإسلامي من منطلق اقتناعه الذاتي الرّاسخ بأنّه الدين القيّم الذي ارتضاه الله لعباده فطرة وعقلا، وهو الدين الوحيد الصالح لكلّ زمان ومكان، أثبت قابليته للتطبيق

---

(1) – انظر: النّجار / فقه التديّن فهما وتنزيلا، ج 2، ط 1، مطبعة فضالة، المحمّدية، المغرب، 1410هـ، ص 19، 20.

(2) – انظر: دسوقي فاروق أحمد / منهج البحث في العلوم الإسلامية، د ط، دار الأوزاعي، بيروت، لبنان، 1984م، ص 350.

في الماضي ويحظى بنفس القابلية اليوم، وهو النّظام الأمثل الذي تسعد به الإنسانية إن اتّبعته[1]، وقد بني ذلك الاقتناع على أساسين هامّين:

أولهما: نقاء مصدره المتمثّل في القرآن والسنّة في عرضهما لأصول العقيدة.

وثانيهما: واقعية التصوّر الإسلامي للوجود والله والإنسان ووظيفته الوجودية، وبناء على هذا اجتهد في فهم وإدراك طبيعة الرّسالة الإسلامية إدراكا واعيا؛ بعيدا عن مظاهر التّأويل والمباحث الكلامية والفلسفية؛ التي انشغل بها العقل الإسلامي عبر القرون الماضية، وعلى هذا حاول فيما كتبه عن العقيدة الإسلامية أن يعرض أركانها مفصّلة، ومن ثمّ تفهيم الإسلام وعرض حقائقه المشرقة في ضوء الواقع الإنساني الحديث، بعيدا عن خلافات الفرق المعروفة من خوارج ومرجئة وشيعة ومعتزلة وغيرهم؛ ممّن بنوا التصوّرات الإيمانية على تأويلات نزعت إلى التّجريد أكثر من محاولة التّمكين لأثر الإيمان في الواقع، وفي هذا يقول المودودي: «أرجوكم في هذا المقام أن تجرّدوا أذهانكم من تلك المباحثات التي قتلها بحث الفقهاء والمتكلّمون في باب الإيمان والعمل رأسا، فالذي يظهر من القرآن واضحا جليّا؛ أنّ الإيمان الاعتقادي والإسلام العملي متلازمان فيما بينهما، وقد قرن الله فيما بينهما في غير موضع من كتابه العزيز»[2]، فنجد على سبيل المثال أنّه ربط الإيمان بالهجرة والجهاد في سبيل الله بالمال والنّفس، وبيّن أنّ ثوابه عظيم عند الله تعالى، فقد قال عزّ وجلّ: ﴿**الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله، وأولئك هم الفايزون**﴾[3]، كما بيّن في مواضع أخرى أنّه حيث ينتفي الإيمان فلا قيمة للأعمال، قال تعالى: ﴿**ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين**﴾[4]، فالإيمان أساس قبول الأعمال؛ وهو ما تؤكّده آيات أخرى كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**فمن يعمل من الصّالحات وهو مومن فلا كفران لسعيه وإنّا له كاتبون**﴾[5]، وقال أيضا: ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصّالحات سندخلهم جنّات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا، لهم فيها أزواج مطهّرة**

---

(1) – انظر: المودودي / الدين القيّم، ص 6، 7، 8، 9. وانظر للتفصيل: المودودي / أضواء على حركة التضامن الإسلامي، د ط، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1398هـ/ 1978م، ص 31 وما بعدها، والمودودي/ نظرية الإسلام الخلقية، ص 44، 67، والمودودي/ بين يدي الشباب، ص 60.

(2) – المودودي / الأسس الأخلاقية للحركات الإسلامية، ص 53.

(3) – التوبة / 20.

(4) – المائدة / 6.

(5) الأنبياء / 93.

وندخلهم ظلاّ ظليلا﴾[1]، وقال الله تعالى كذلك في موضع آخر مبشّرا المؤمنين على أنّهم أولئك **﴿الذين يعملون الصّالحات أنّ لهم أجرا حسنا﴾**[2]...

ومن خلال محاولة استقرائنا لجملة من كتابات المودودي حول مقصد الإسلام ووظيفته الحيوية، يمكن الإشارة إلى بعض المعالم الأساسية التي توضّح مذهبية الإسلام في الكون والحياة، وأيضا خصوصيته الحضارية في فكر المودودي:

أوّلا – مذهبية الإسلام في الكون والحياة في فكر المودودي:

لا شكّ أنّ لكلّ فلسفة في الوجود تعتقدها طوائف ما من البشر تصوّرا معيّنا للكون والحياة فيه، فهذا التّصوّر بكلّ معطياته هو ما يشكّل فلسفة أو مذهبية خاصّة، ورؤية معيّنة تستقلّ بها كل حضارة عن غيرها. فبالنّسبة لمذهبية الإسلام، هي قائمة على ثنائية محدّدة، طرفها الأوّل يتمثّل في أنّ للكون إلها وربّا واحدا – هو المعبود الأحد – ويتمثّل طرفها الثّاني في المخلوقات التي برأها، فهي التي تمثّل الطّرف العابد، قال اللّه تعالى: **﴿وله أسلم من في السّموات ومن في الأرض طوعا وكرها﴾**[3]، وقال: **﴿ولله يسجد ما في السّموات وما في الأرض من دابّة والملائكة وهم لا يستكبرون، يخافون ربّهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون﴾**[4]، ففي هذه الآية الأخيرة –مثلا– يقول ابن كثير: «فالمؤمن مستسلم بقلبه وقالبه لله، والكافر مستسلم لله كرها، فإنّه تحت التّسخير والقهر والسّلطان العظيم الذّي لا يخالف ولا يمانع»[5]، أي أنّ الكافر في جانبه الجبلّي، لا تعمل أعضاؤه إلاّ حسبما قدّر لها؛ فإذا أراد أن يمشي إلى الوراء فإنّه لا يستطيع أن يجعل ذلك قاعدة يختارها ويعمل بها طوال حياته، وكذلك بالنّسبة لتنفّسه، فلو تزيد نسبة الأكسجين مثلا عن الحدّ المطلوب، فإنّ جسمه سيصيبه خلل ما...

---

(1) – النساء / 56.

(2) – الكهف / 2.

(3) – آل عمران / 82.

(4) – النّحل / 49، 50.

(5) – ابن كثير / تفسير القرآن العظيم – تقديم الأرناؤوط عبد القادر – مج 1، ج 1، ط 1، دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، ودار الفيحاء، دمشق، سوريا، 1414هـ/ 1994م، ص 503.

ففي سياق هذه الرؤية نفسها يعرض المودودي ملامح المذهبية الإسلامية في الكون، حيث خصّ في التعريف بحقيقة الإسلام، التّأكيد على أنّه هو الدّين الوحيد الذّي يعرّف الإنسان بحقيقة الوحدة القائمة بين كافّة أنواع المخلوقات في الكون من الذرّة إلى السّماء بفلكها وكواكبها، ومن ثمّة بماهية الوظيفة الوجودية التي يجب على الإنسان أن يضطلع بها.

فالكون مفطور على قانون في غاية من الإحكام، وانسجام كبير في التّكوين لا نجد فيه اختلالا، ممّا يدلّ على أنّ له حاكما واحدا، وحتّى نحن البشر كما يقول المودودي: «منذ استقرارنا بصورة النّطفة في أرحام أمّهاتنا إلى آخر نفس نلفظه في حياتنا، مذعنون لقانون الله الطّبيعي إذعانا كلّيا لا نقدر أن نخرج عليه»[1]، فكلّ نظام محكم دليل على منظّم حكيم، ونحن إذ نشاهد هذه الأنظمة المتّسقة في أرجاء الكون كلّه وهي تؤلّف جميعا نظاما شاملا، فهذا يدلّ على خالق واحد أحكمها ونظّمها، ويدبّر أمرها دائما. والإنسان عموما – مسلما كان أو كافرا – هو جزء محوري في هذا الكون، يقول عنه المودودي: «إذا تدبّرت شأنه تبيّن لك أنّه مذعن لسنن الله إذعانا تاما، فلا يتنفّس ولا يحسّ حاجته إلى الماء والغذاء والنّور والحرارة، إلاّ وفقا لقانون الله المنظّم لحياته ... وله تستسلم جميع أعضاء جسده كالدّماغ والمعدّة، والرّجلين واللسان ...، فهذا القانون الشامل الذي يستسلم ولا ينفك عن طاعته شئ في هذا الكون؛ من أكبر سيّارة في السّماء إلى أصغر ذرّة في الرّمل في الأرض، هو من وضع ملك جليل مقتدر...، ويتبيّن من هذه الوجهة أنّ الإسلام دين الكون طرّا، لأنّ الإسلام معناه الانقياد والامتثال لأمر الآمر ونهيه بلا اعتراض»[2].

ومن هذا المنطلق يرى المودودي أنّ من سلّم بحقيقة ما جاء به الوحي عن حقيقة الحياة، وسلّم بأنّها أمر واقعي، «تحتّم عليه بدون ارتياب ولا تردّد أن يعترف لله تبارك وتعالى بحاكميته في الجزء الاختياري منها، وفي عالم الكون بأجمعه»[3]، وذلك بأن يسلم نفسه لله ويجعلها منقادة له مطيعة؛ وفق ما جاء به الهدي الإلهي من كتاب الله وسنّة رسوله محمّد – صلّى الله عليه وسلّم –، وكلّ ذلك ليحقّق للإنسان توازنه الكوني مادّة وروحا.

---

(1) – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 16.

(2) – المودودي / مبادئ الإسلام، ص 8، 9، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 37، 66، والمودودي / في محكمة العقل، ص 17، 66، 67، 68، والمودودي / برّ الأمان، من ص 17 إلى 22.

(3) – المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 18، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / برّ الأمان، ص 22.

فحقيقة الإسلام إذن على هذا الأساس تتمحور حول ما ذهب إلى تأكيده أيضا سيّد قطب؛ الذي يرى أنّ الإسلام قطاع من النّاموس الإلهي الذّي يحكم به الله هذا الكون[1]، فهو العقيدة والشريعة التي دعا الله عباده أن يسيروا وفقها ليضمنوا لأنفسهم الطّمأنينة والسّعادة والرّقي والفلاح في الدّنيا والآخرة، ويسخّروا هذا الكون وما فيه لصالحهم أحسن تسخير بما يتوافق وسنن الله في الأنفس والآفاق والكتاب المعصوم تنزيل ربّ العالمين، وهم بذلك سيمتثلون في جانبهم الإرادي لله تعالى، فهذه هي الحقيقة العامّة للإسلام الذي أكمله الله على يد خاتم أنبيائه ورسله محمّد - صلّى الله عليه وسلّم - مؤيّدا بالوحي قرآنا وسنّة، وعليه فإنّ الإسلام هو القانون الصّالح للبشر، ليتوافقوا بواسطته مع النّاموس الإلهي العام الذي يحكم الكون بما فيه.ولقد جاء الوحي -إذن- ليعرّف الإنسان بالحقائق التي لا طريق للعقل في الوصول إلى إثباتها أو نفيها، وهي تلك المتعلّقة بقضايا عالم الغيب التي لها صلة كبيرة بالمبدأ والوظيفة والغاية.

وإذا كان ما سبق يدور حول مذهبية الإسلام ونظريّته، فيما يتعلّق بحقيقة الحياة والوظيفة الوجودية للإنسان فيها، فإنّ الأمر هنا يستدعي معرفة الأساس الذي أقام عليه الإسلام سيرة الإنسان بكلّ أبعادها، حتّى يكون - هذا الأخير ذاته - جزءا ينسجم مع أجزاء الكون الأخرى من حيث النّظام والإحكام وعيا وتسخيرا.

ثانيا – الأساس الفكري لسيرة الإنسان في الإسلام عند المودودي:

يهتمّ الإسلام بصورة خاصة، بتعريف الإنسان ذاته، ليعي مكانه وموضعه في عالم الخلق، فمعرفة الذات تعني أن يدرك هذا الكائن العاقل منزلته الواقعية في هذا الوجود، وإنّ الغاية من هذا الإدراك؛ هي أن يوصل الإنسان نفسه إلى المنزلة السامية التي تليق به، ومن أجل تحقيق هذه الواقعية فهما وسلوكا، جعل الإسلام الأساس الفكري لسيرة الإنسان يتمثّل في الإيمان.

1 – حقيقة الإيمان وأهميّته عند المودودي:

إذا كان الإيمان لغة هو التصديق[2]، وشرعا: هو التصديق القلبي باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم

---

[1] - انظر: قطب سيّد / معالم في الطّريق، ط 10، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م، ص 110.

[2] - الزّاوي أحمد الطاهر / مختار القاموس المحيط، د ط، دار خدمات القرآن، دمشق، سوريا، د ت، ص 30.

الآخر وبالقدر خيره وشرّه[1]؛ وهو ما يدلّ عليه حديث جبريل –عليه السلام– الذي سنورده في سياق هذا المبحث، فإنّ المودودي قد تناول الإيمان من حيث حقيقته وأهمّيته مقرونا بالإسلام، فهو يتعدّى أن يكون مسألة غيبية محضة حسب التعريف الاصطلاحي السابق؛ بل هو قضية تتّصل اتّصالا عميقا بصياغة شخصية الفرد المسلم، وبناء وتركيب مجتمعه، فبقدر ما يكون تمكّن هذا الأساس من النفوس تنبثق آثار ذلك في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...، فمن أجل هذا يحتلّ الإيمان في الإسلام، أصل الأصول ومصدر كلّ شيء، وأساس العمل، وهو لبّ الدعوة الإسلامية ومنطلقها ومنتهاها، عليه توحّدت كلمة أنبياء اللّه ورسله، من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء والرسل محمّد – صلى اللّه عليه وسلم –[2].

وإذا كان المرء المسلّم بأنّ الإسلام هو الإطار الوحيد والأمثل لتوجيه الإنسانية، فإنّ الأمر يستدعي منه أن يسلك الصراط المستقيم الذي رسمه هذا الدين في الإيمان، ومن اللاّزم إذا أراد لنفسه الرشد والهداية أن يترك كلّ سبيل غير سبيل الإيمان، فحيث لاوجود لهذا الأساس، لا قدر ولا قيمة ولا وزن للأعمال؛ فقد قال تعالى: ﴿**ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين**﴾[3]، وقال أيضا: ﴿**والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا**﴾[4].

وإذا كانت العقائد هي الأسس التي تجعل كلّ إطار مرجعي مستقلاّ عن غيره من الأطر والمذاهب المختلفة، ومن ثمّ تكون الحضارة التي تنبثق عن ذلك الإطار تختلف في مناهجها الحيوية عن الأخرى؛ فإنّ المودودي يرى أنّ بناء الإسلام تقوم مبادؤه الأساسية على ثلاث عقائد وهي: عقيدة التوحيد، وعقيدة الرسالة، وعقيدة البعث[5]؛ فلو لم تكن في الإسلام عقيدة التوحيد – أي الإيمان بوحدانية اللّه – لما كان

---

(1) – انظر: النووي يحي بن شرف الدّين/ شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النّبوية، د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1402 هـ/ 1982 م، هامش ص 13.

(2) – انظر: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 120، 121.

(3) – المائدة / 6.

(4) – النور / 38.

(5) – انظر: المودودي / بين يدي الشباب، ص121، والمودودي/ دور الطلبة في بناء مستقبل العالم الإسلامي، ص 13، 14، والمودودي/ الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 135، 167، 219، والمودودي / إلى أيّ شيء يدعو الإسلام – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م، ص 3، 14، 23، 29.

فيه شيء يعرف بالملائكة أو باليوم الآخر، ولما كانت فيه طاعة للرّسل والكتب المنزّلة عليهم، ولما كان فيه معنى للفرائض واتباعها...

أ – عقيدة التّوحيد:

إنّ أهمّ ما ميّز الإسلام عن الأديان الأخرى وباقي المذاهب الفكرية في العالم، هو أنّه قد جاء بعلم صحيح كامل وواضح؛ حول صفات الله – عزّ وجلّ – وأسمائه، وقد دعا إلى الإيمان بأنّه إله واحد خالق لهذا الكون، ومالكه (**Master**)، وحاكمه (**Ruler**)، ومسيّره (**Administrator**)، ولا تقتصر حاكميته تعالى، على ما وراء الطّبيعيات (**Super Natural**)، بل له حاكمية سياسية وقانونية، ولا يشاركه أحد فيها[1]. وهكذا يتجلّى هنا؛ أنّ محور التّوحيد عند المودودي يتمثّل في حاكمية الله تعالى، وهي لبّ إضافاته في تحديد الفهم للبعد العقدي للتّوحيد؛ من حيث ارتباطه ارتباطا وثيقا بالتشريع، وستأتي تفصيلات ذلك المحور في مبحث المجال السّياسي.

ب – عقيدة الرسالة:

وتعتبر الجسر الذي تمرّ عبره صياغة عقيدة الإيمان بالله تعالى في قالب الحضارة والمدنية ونظام الحياة البشرية؛ وذلك بالتّمثّل الواقعي لتوجيه الرسول الفكري (**Ideological**) الذي بواسطته يصلنا قانون الله تعالى؛ إذ أنّه بذلك التوجيه تبنى قواعد الحياة تبعا لمقتضى هذا القانون، ولا يصير الإنسان مسلما إلاّ إذا آمن بالرّسالة بعد إيمانه بالله وبجميع الأنبياء، إلاّ أنّ التّلقي لا يكون إلاّ من محمّد – صلّى الله عليه وسلّم –[2]، على اعتبار أنّ سيرته معلومة، ورسالته التي جاء بها عالمية؛ ليست لفئة معيّنة فهي بلاغ للناس أجمعين، لم تطلها يد التحريف لأنّ مصدرها القرآن الكريم؛ الذي تعهّد منزّله – عزّ وجلّ – بحفظه فلم يعتره التغيير والتبديل، مصداقا لقوله تعالى: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾[3].

---

(1) – انظر: المودودي / إلى أيّ شئ يدعو الإسلام، ص 14، 15، 20، والمودودي/ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدّستور، د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، الدّمام، الرّياض، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م، ص 307.

(2) – انظر: المودودي / إلى أيّ شيء يدعو الإسلام ص 24، 09، 10.

(3) – الحجر / 9.

ج – عقيدة البعث بعد الموت:

إنّ مسألة البعث بعد الموت ليست مسألة فلسفية فحسب، بل إنّها من المسائل الأساسية التي لها صلة وثيقة مباشرة بحياة الإنسان العمليّة، وتتوقّف عليها استقامة سلوكه الخلقي واعوجاجه في الدنيا. فكلّ عقيدة يأخذ بها الإنسان عن مصيره بعد الموت لها تأثير بالغ حاسم في كلّ ما يأتي به في حياته من الأعمال والأخلاق[1]، فالمرء الذي يعتقد اعتقادا جازما بأنّه مسؤول عن كلّ كبيرة وصغيرة يفعلها في الدنيا، وأنّه سيحاسب عنها بعد الموت، يختلف سلوكه عن سلوك من لا يعطي اعتبارا لهذا الأمر، فيحاول الأوّل أن يكون في سيرته مبتعدا عن المنهيات والمحرّمات، بخلاف الثاني الذي تكون سيرته متقلّبة لا قرار لها[2].

فعقيدة الإيمان باليوم الآخر إذن سلاح قويّ في الإصلاح الخلقي، ولذلك كان لها في الإسلام أهميّة بالغة؛ حيث أنّ انعدامها يجعل الإيمان باللّه وبالرسالة لا يجدي شيئا، وللإشارة فإنّ المودودي يرى أنّ **هذه العقائد الثلاثة تصلح لأن تكون محور الدعوة إلى الإسلام – أي دعوة غير المسلمين** – فالذي يؤمن بها مبدئيا، لا جرم أنّه يؤمن بعد ذلك بالعقائد الأخرى التي ينصّ عليها الإسلام؛ كالإيمان بالملائكة، والإيمان بالكتب المنزلة، والإيمان بالقدر، ووجود الجنّة والنّار...، فهذه العقائد الثلاثة عنده؛ هي محور المقارنة بين ما يقدّمه الإسلام للإنسان من تصوّرات عن اللّه والإنسان والدنيا والآخرة، وبين ما تحتوي عليه الأديان الأخرى من نظريات وضعها الإنسان نفسه[3].

وإنّ هذه العقائد الثلاثة أيضا هي إطار أركان الإيمان في الإسلام، فقد وردت تلك الأركان كلّها في القرآن الكريم مع توضيح صلتها ببعضها، والإشارة إلى آثارها في حياة المؤمنين أفرادا وجماعات في الدنيا والآخرة، غير أنّ أسلوب القرآن في عرضه لهذه الأركان جاء مركّزا على ركن دون آخر؛ لضرورات اقتضتها ملابسات الواقع[4]، فقد جاء على سبيل المثال في قوله تعالى ﴿**من آمن باللّه واليوم الآخر**

---

(1) – انظر: المودودي / في محكمة العقل، ص 49، والمودودي / إلى أيّ شيء يدعو الإسلام، ص29.

(2) – انظر: المودودي / نظرية الإسلام الخلقية، ص 62، 63.

(3) – انظر: المودودي / إلى أيّ شيء يدعو الإسلام، ص 03.

(4) – انظر: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 105، والمودودي / مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص 50، 51.

وعمل صالحا فلهم أجرهم﴾[1]، وجاء في موضع آخر: **﴿فآمنوا بالله ورسله، وإن تومنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾**[2].

وقد اتّبع الحديث الشريف الأسلوب ذاته، فقد ورد في قوله - صلى الله عليه وسلّم -: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه»[3]، ونجد في موضع آخر قوله: «لا يؤمن أحدكم حتّى يكون هواه تبعا لما جئت به»[4]..، فالحديث الأوّل يوحي بأنّ الإيمان بالله واليوم الآخر من مظاهرهما إكرام الضيف والإحسان إلى الجار كما ورد في موضع آخر، وكلّ هذا من الأمور التي توطّد العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإنساني؛ على أساس الأخوّة الإنسانية الواحدة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تغرس معاني أنّ المرء مستخلف في مال الله، وإنّما وهبه إيّاه ليمتحنه هل ينفقه وفقا لما يحبّ الله فينال جزاء خيّرا يوم القيامة أم يفعل غير ذلك، كما أنّ الإيمان باليوم الآخر يستدعي من المرء المؤمن به أن يعمل الصالح، ليحقّق الخير في الدّنيا ويفلح في الآخرة. أمّا الحديث الثّاني فنستشفّ منه التّرغيب في **الالتزام بكافّة تعاليم الإسلام...**

وفي هذا السّياق يظهر أنّ من مقاصد الأسلوب القرآني وحتّى الأسلوب النّبوي في التّركيز على الأركان مفصّلة أحيانا، هو مراعاة التّوجيه والتربية وغرس معاني الإيمان في القلوب والعقول، والتّذكير ببعضها حينا وبها جميعا أحيانا أخرى، وقد كان أسلوب عرض الأحكام العمليّة في الإسلام ينحى فيه أيضا المنحى نفسه؛ فقد ركّز في ظرف على تحريم الخمر، وركّز في ظرف آخر على تحريم الربا، وهكذا دواليك.

---

[1] - البقرة / 61.

[2] - آل عمران / 179.

[3] - أخرجه البخاري / صحيح البخاري - تحقيق مصطفى ديب البغا - ج 5، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1993 م - باب إكرام الضيف... - رقم الحديث: 5784، ص 2272، ومسلم / صحيح مسلم، ج1 - باب الحثّ على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلاّ عن الخير - ص68، وانظر: الترمذي أبو عيسى محمّد بن عيسى / سنن الترمذي - تحقيق وتصحيح عثمان عبد الرحمان عثمان - مج 4، ج 4، ط 2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م - أبواب صفة القيامة - ص 70، ومج 3، ج 3 - باب ما جاء في الضيافة - ص 233، وقد أخرج هذا الحديث غير واحد.

[4] - ابن حجر العسقلاني / فتح الباري بشرح صحيح البخاري - تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي ومحبّ الدّين الخطيب - ج 13، د ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ، ص 289، والمناوي عبد الرّؤوف / فيض القدير، ج 5، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، 295، وأخرجه غيرهما بلفظ آخر..

فإذا كان أسلوب القرآن في عرض أركان الإيمان، نجده مرّات يؤكّد على الإيمان باللّه وحـــده، وفي حين آخر يقرن التأكيد على هذا الأمر مع الإيمان باليوم الآخر، أو يقرن الإيمان باللّه مع الإيمان بالرّسول، وأحيانا يجمع ضرورة الإيمان بالأركان التالية؛ الإيمان باللّه مع الإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليـــوم الآخر، فقد عمد المودودي إلى هذا النوع الأخير من الآيات التي ضمّت الأركان مجتمعة، وعرض أركان الإيمان على أنّها لا تعدو الخمسة، وهي الإيمان باللّه، والإيمان بالملائكة والكتب الإلهية وخاتمها القـــرآن الكريم، والإيمان بالرسل وخاتمهم محمّد -صلى اللّه عليه وسلّم- والإيمان باليوم الآخر وهو يوم القيامة[1]، ويعضّد ما ذهب إليه هنا قوله تعالى: ﴿**ومن يكفر باللّه وملايكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فقد ضلّ ضلالا بعيدا**﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿**ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن باللّه واليوم الآخر والملايكة والكتاب والنّبيين**﴾[3].

ويلتقي المودودي في هذا التّحديد لأركان الإيمان على أنّها خمسة في القرآن مع ما قام به الإمام عبـــد الرحمان جمال الدّين بن الجوزي[4]، معدّدا الأصول التي ينبغي للعوام تعلّمها والإيمان بها: «إنّمـــا علـــى العامّي أن يؤمن بالأصول الخمسة؛ بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخـــر»[5]، ذلـــك لأنّ هـــذه الأصول هي الحدّ الفاصل بين الإيمان والكفر حسبما أكّدته الآية السابقة، غير أنّ النّبي – صلى الله عليه وسلّم – قد ذكر القدر خيره وشرّه، على أنّه من الأمور التي يجب الإيمان بها، وذلك في حديث جـــبريل – عليه السلام – المشهور، الذي رواه عمر بن الخطّاب – رضي الله عنه – عندما سأل جبريل رســـول

---

(1) – انظر: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 110، والمودودي / مبادئ الإسلام، ص 115، والمودودي / نحو فهم الإسلام، ص 62، 72، 74، 77، 79 (Towards understanding Islam / Mawdudi)

(2) – النساء / 135.

(3) – البقرة / 176.

(4) – هو عبد الرحمان بن جمال الدّين أبو الفرج المشهور بابن الجوزي (ت 597هـ)، وهو حنبليّ المذهـــب، صـــاحب التصـــانيف المشهورة في التفسير والحديث والفقه والوعظ والزهد والتاريخ والطب.. وغير ذلك ما يفوق 80 كتابا منـــها: "زاد المسير في علـــم التفسير"، و"المنتظم في أخبار الملوك والأمم"، و"العلل المتناهية في الأحاديث الواهية"، و"منهاج القاصدين"، و"صيد الخاطر"...، وانظـــر للاستزادة – حياته وشمائله – ابن الجوزي / صيد الخاطر – تحقيق أحمد عبد القادر عطا – ط 1، دار الكتـــب العلميـــة، بـــيروت، لبنـــان، 1412هـــ/ 1992م، ص 5 إلى10، والذّهبي / الإعلام بوفيات الأعلام – تحقيق مراد رياض عبد الحميد وعبد الجبّار زكّـــار– ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1412هـــ/1991م، ص 246.

(5) – ابن الجوزي / صيد الخاطر، ص 353.

اللّه – صلّى اللّه عليه وسلّم – عن الإسلام، ثمّ عن الإيمان فأجاب النّبي – صلّى الله عليه وسلّم- قائلا: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشرّه»[1]، فقد ذكر له الأركان الخمسة السابقة، ثمّ أعقبها بضرورة الإيمان بالقدر خيره وشرّه، وفي هذا يقول المودودي موضّحا بأنّ: «الحقيقة أنّ الإيمان بالقدر هو جزء من أجزاء التوحيد، والسبب في ذكره بصفة مستقلة أنّ هذا الجزء للإيمان بالله مهمّ جدّا، ولكنّه على أهمّيته قد يخفى على بعض الناس، ولذا كانت الحاجة شديدة إلى ذكره – بصفة مستقلّة – حتى يبقى الناس على ذكر منه ولا يتغافلون عنه»[2].

فالإيمان بالقدر خيره وشرّه جزء من الإيمان بالله تعالى، مثلما أنّ الإيمان بوجود الجنّة والنّار والصّراط، هي من أجزاء الإيمان باليوم الآخر، ومن الواجب أن يكون المؤمن في الإسلام مؤمنا بوجودهم، فلا يعقل أن يؤمن بالأركان الخمسة، ولا يؤمن بهذه الفروع السّابقة؛ كالجنّة والنّار وغيرهما، لكن كان التخصيص في الحديث بذكر الإيمان بالقدر خيره وشرّه؛ لأنّه يتعلّق من ناحية أخرى بسلوك الإنسان المسلم في هذه الحياة الدنيا، وضرورة تحرّكه عن وعي؛ وإذا صدمه شيء فيها، أو صعب عليه أمر ما، فمن الضروري أن يستشعر أنّه لن يصيبه إلاّ ما كتب الله له، فلا يتخاذل أو ييأس أو يجمد، بل يحتسب كلّ أمره لله تعالى.

أمّا فيما يخصّ عرض المودودي للأركان الإيمانية الخمسة، فقد حاول تحليلها وكشف العلاقات الأساسية فيما بينها، وبيان ما في تلك الأركان من حكم وأسرار ونواح عقلية بأسلوب علمي يجمع بين مقتضى العقل ونداء الروح، ويلائم العقلية المعاصرة التي تعوّدت على تفسير كل حادث وتعليل كل مبدأ. كما حاول إبراز حقائق الإيمان بما يناسب الواقع البشري على اختلاف أجناسه، ويثبت معاني الوحي في أمور الإيمان بالاستقراء والحجّة والإقناع الواضح غير المعقّد، مقرّبا للأذهان المفهوم القرآني بعيدا عن المماحكات الفلسفية، والمباحث الكلامية التي كثيرا ما حفلت بها عصور ما بعد الخلافة الراشدة، فنجده على سبيل المثال يكشف بدقّة كبيرة، عن الإيمان بالله تعالى وأبعاده العملية والمعنوية؛

---

[1] – أخرجه مسلم / صحيح مسلم، ج 1، ص 37، والترمذي / سنن الترمذي، ج 5 – تحقيق محمّد شاكر أحمد وآخرون – د ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ت – باب ما جاء في وصف جبريل للنبي صلّى الله عليه وسلّم الإيمان والإسلام – رقم الحديث: 2610، ص 6، وابن إسحاق الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت 430هـ) / المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم – تحقيق إسماعيل محمّد حسن – ج 1، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996م – كتاب الإيمان، الباب الأوّل في الإيمان – رقم الحديث: 74، زاد فيه كلمة " كلّه "– ص 99. وقد أخرج الحديث أيضا كثيرون غيرهم..

[2] – المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، هامش ص 110، وانظر: المودودي / مبادئ الإسلام، هامش ص 113.

حيث يبعث هذا الركن في المرء الشجاعة وسعة النّظر، فلا يخشى أحدا إلا الله ولا يولي طرفه في قضاء حوائجه إلى شخص معيّن، ويبعث هذا الركن أيضا في نفس المرء الصبر عند صعاب الأمور والمصائب؛ فيتيقّن أنّ كلاّ منها بأمر الله تعالى يسير، بالإضافة إلى أنّه يجعله يتوكّل عليه، ويقوم بالأسباب التي سخّرها له[1]، أمّا في تفصيل المودودي الإيمان بالملائكة، فقد بيّن أنّ من مقاصده ليس الإقرار بوجودهم فقط، وإنّما أن يفهم الإنسان مترلتهم في نظام الوجود، فليست لهم حاكمية مطلقة، على أيّ جزء من أجزاء الكون بل هم طوع أوامر الله تعالى، فهم لا يعصونه فيما يأمر أو ينهى...؛ فبهذا تختلف مترلة الملائكة في المذهبية الإسلامية عن تصوّر المذاهب الأخرى لها؛ فإذ كان بعضها يرى أنّهم آلهة، فإنّ الرّسالة الخاتمة بيّنت أنّهم عباد الله المصطفون، وأنّهم مترّهون عن الأخطاء والآثام، وقد فطروا على أن لا يخالفوا الله في أيّ أمر، وهم في انقطاع دائم إلى العبادة، وقد اصطفى الله تعالى منهم ملكا كريما -هو جبريل عليه السّلام- ينزل بالوحي على الرسل والأنبياء؛ فهو الذي نزل بالقرآن الكريم على محمّد -صلّى الله عليه وسلّم-، ونظرا لصفات العصمة من الخطأ التي خصّ الله بها الملائكة؛ كان من بينهم الملك المختار؛ جبريل -عليه السّلام- الوسيلة الصحيحة الجديرة بالثقة والاعتماد؛ في تلقّي البشر التوجيهات من الله [2].

وإنّ ما تميّز به المودودي أيضا عن السابقين في عرضه لأركان الإيمان، أنّه لم يقف فحسب عند تحديدها وعدّها، بل كان المقصد ممّا كتبه عن العقيدة الإسلامية، هو تحرّي مسالك وسبل تأثير الإيمان في القلب والفكر والسلوك، قصد الفهم الحقيقي لأساس الإسلام - المتمثّل في الإيمان - ومن ثمّ إعادة ثقة المسلمين بكمال قيم دينهم الإيمانية من جهة، ومن جهة أخرى التّمكين للبناء الحضاري للأمّة الإسلامية على المستوى النظري الفكري من مواجهة الفلسفات المادية المعاصرة، مع بيان تفوّق العقيدة الإسلامية، ذلك لرؤيته أنّ الإسلام لم يبن على أركان الإيمان الخمسة نظامه الروحي فحسب، وإنّما قد بنى عليها

---

(1) - انظر بالتفصيل: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، من ص 139 إلى 158، والمودودي / مبادئ الإسلام، د ط، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظّمات الطّلابية، السّالمية، الكويت، 1413هـ/ 1993م، من ص 92 إلى 99، والمودودي / نحو فهم الإسلام من ص 68 إلى 72.

(Mawdudi / Towards Understanding Islam. P 68 to P 72)

(2) - انظر بالتفصيل: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، من ص 159 إلى 166، والمودودي / نحو فهم الإسلام، من ص 72 إلى 76.

(Mawdudi / Towards Understanding Islam. P 72 To 76)

أيضا نظامه للأخلاق والاجتماع والسياسة والمدنية..؛ فلا يستمد إذن نظام الحياة في الإسلام كل قوته التي يحتاج إليها – لقيامه وتقدمه – إلا من تلك الأمور الإيمانية[1].

وقد اعتمد المودودي على القرآن خصوصا؛ في عرضه لحقيقة الإيمان وأركانه، وعلاقتها ببعضها البعض وحاجة الإنسان إلى الإيمان بها، والكشف عن المصلحة التي روعيت له فيها، والتنبيه إلى التأثيرات التي تحدثها في قوته الفكرية والسلوكية، وتسديد رؤية العقل المسلم لها وحمايته من الخوض في قضايا الغيب على غير ما جاء به الوحي، وقد قرن ذلك العرض – بعيدا عن المنهج الفلسفي المعقد – معتمدا على الأسلوب العقلي المنطقي؛ كلما استدعته الضرورة، وهو غالبا ما ينطلق في ذلك من مقدمات علمية وأدلة كونية من سنن الخلق في الآفاق والأنفس[2]، وقد كان يروم من وراء ذلك كله إثبات صحة ما يدعو إليه الإسلام من عقائد جملة وتفصيلا من جهة، وتحصيل الاقتناع العقلي والاطمئنان القلبي الذي تنبثق عنها القوة الدافعة على أرض الواقع، ويكون بذلك استجاشة ضمير الإنسان لتحقيق غاية وجوده؛ المتمثلة في مرضاة الله تعالى، وبهذا الأسلوب يتسنى إيجاد أو تكوين الأفراد الذين يتشربون معاني تلك الأركان بعمق كبير، حيث يتشكل من مجموعهم الصنف الذي يمكن أن يمثل النموذج الحضاري للمجتمع الذي يقيم مؤسساته على قواعد متينة، ويفرز إلى الوجود حياة مدنية مخصوصة، تحتكم إلى منهاج الله في الفكر والسلوك معا.

ثالثا – المودودي وحقيقة المجتمع الإسلامي وشبهة التكفير:

لقد كان تبيين حقيقة المجتمع الذي يسعى الإسلام إلى إيجاده، من النقاط والمعالم التي وقف عندها المودودي، وتصدى لها بالشرح والتحليل، حتى يتفطن المسلمون ويدركوا جيدا الدور المنتظر منهم؛ هذا من جانب، وليرفع من جانب آخر توهم غير المسلمين بأن المجتمع الأمثل الذي يروم إليه الإسلام هو المتمثل في كل المسلمين عبر العصور مهما كانت مساوئهم، لأن ذلك الالتباس الواقع هو من العوامل التي تجعل أولئك – من غير المسلمين- لا يتأثرون بهذا الدين ولا ينجذب أغلبهم إليه، بسبب أن المسلمين لاسيما في القرون الأخيرة يعيشون في حالة مزرية من التخلف والتبعية.

---

[1] – انظر: المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 111، 121.

[2] – انظر: طسطاس / منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية، ص 233.

وزيادة على ما سبق فإنّ طرق موضوع حقيقة المجتمع الإسلامي في هذا المبحث، جعلنـــاه مقرونـــا بمحاولة رفع الإيهام القائل بأنّ المودودي لم تكن له إضافات سوى الحكم على مجتمعات المسلمين بالكفر ووصفها بالجاهلية[1]، ونظرا لما لقضية التكفير من صلة بالجانب العقدي، سنبيّن كيف أنّ شرح وإبـــراز المودودي لحقيقة المجتمع الإسلامي لم يكن الدّافع من ورائه إصدار حكم عقدي متمثّل في التكفير وإنّمـــا حتى يتجدّد فهم المسلمين في إطار الصراع الحضاري والغزو الثقافي الذي يكتنفهم إلى دورهم الرّســـالي؛ الذي توجبه سنن الهداية الإلهية في القرآن والسنّة.

فالمجتمع الإسلامي مجتمع محكوم بأصل ثابت هو الشريعة الإسلامية؛ التي هي من وحي اللّـــه تعـــالى، جاءت مراعية للقواسم الفطرية المشتركة بين بني البشر؛ تلك المقوّمات الثابتة التي لا تزول ولا تنمحـــي، كما أنّ من طبيعة هذه الشريعة أنّها جاءت في صورة مبادئ كلّية عامة، تشكّل السّياج الواقي للســـلوك الإنساني على المستوى الفردي والاجتماعي؛ فهي شاملة لمختلف نواحي الحياة الفردية وشبكة العلاقـــات الجماعية، وأسس نظام الحكم في الدّولة والارتباطات بالأمم الأجنبية، وهي تربط بـــين أبنـــاء النّـــوع الإنساني في إطار وحدة عالمية؛ غير عنصرية ولا قومية، أو قائمة على حدود جغرافية أو إقليمية، وبهـــذه الوحدة يتشكّل مجتمع مفتوح لبني البشر؛ دون النّظر إلى جنس أو لون أو لغة، أو إقليم..؛ لأن من شـــأن الاهتمام بهذه العناصر، وتضخيمها عن حدّها الطّبيعي، أن تستثار العصبيات فتؤدّي إلى التّناحر والـــنّزاع، بدل الانسجام والتفاهم. وإنّ المبنى الأصلي لتلك الشّريعة هي العقيدة؛ التي محورها الأصـــول الإيمانيـــة الخمسة -السّابقة-، إذ منها يأخذ ذلك المجتمع روحه ويقتبس جوهره، ويخرج بحياة متمـــيّزة بمختلـــف مجالاتها؛ يدين كلّ فرد فيه للّه بعبودية شاملة؛ تتعدّى النّسك والابتهالات إلى الالتزام في كلّ الحركـــات والسّكنات بمنهج المعبود؛ الذي لا إله إلاّ هو[2]، ذلك لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿**إنّ ربّكم اللّه الذي خلـــق السماوات والارض في ستة أيام ثمّ استوى على العرش يغشي اللّيل النهار يطلبه حثيثـــا والشـــمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والامر**﴾[3].

---

[1] - انظر: عمارة / أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص 75، 76، وعمارة محمّد / الإسلام وضرورة التغيـــير، ط 1، الناشـــر: مجلـــة العـــربي، الكويت، 1997م، ، ص 20، 21.

[2] - انظر: المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، من ص 19 إلى 24، والمودودي / نظرية الإسلام السّياسية، ص5، 7. والمودودي / مقال: أســـس الحياة الاجتماعية - تعريب خليل أحمد الحامدي - مجلّة المجتمع، الصّادرة عن جمعية الإصلاح الاجتماعي، الكويت، رجب 1414هـــ/ ديســـمبر 1993م، ع 1081، ص 35.

[3] - الأعراف / 53.

والمجتمع الإسلامي في تصور المودودي يختلف عن سائر المجتمعات؛ لأنها تتكون نتيجة حوادث مفاجئة، على حين أنه يتكون بفعل إرادي، من منطلق الوعي بحاكمية الله تعالى، وأن هداه هو الدستور له؛ وأحكامه هي القانون لحياة أفراده الذين لن يكون الخير عندهم إلا ما يرشدهم إليه وأن الشر إلا ما ينهاهم عنه، فهم لن يأخذوا المقياس للحق وللباطل، والجائز وغير الجائز إلا منه وحده، فإسلامية هذا المجتمع إذن تكمن في كونه قائما على الامتثال لشريعة الإسلام منهاجا للحياة؛ على المستوى الفردي وعلى مستوى الحكم الذي ينظم المجتمع في عدة جوانب[1]، ولهذا نجد المودودي في محاولة بعثه لحقيقة المجتمع الإسلامي حتى يتميز عن غيره من المجتمعات المعاصرة أضاف إلى سياق المعنى السابق قوله: «ولعمر الحق لا يمكن لإنسان - ما لم يكن مصابا في عقله - أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا إسلاميا على الرغم من اختياره منهاجا غير منهاج الإسلام لحياته، فإن هذا تناقض صريح يأباه العقل السليم»[2]؛ إذ لا يمكن اعتبار مجتمع لا يحتكم لشريعة الله، مجتمعا إسلاميا.

غير أن هذا القول اتخذه أحد الباحثين للتدليل على أن المودودي قال بالكفر على المجتمعات المسلمة[3]، والحقيقة التي تبدو هنا؛ حسب هذا النص السابق؛ هي أن المودودي اعتمد مصطلح "إسلاميا" وليس كلمة "مسلما"، فهو لم يقل: «لا يمكن لإنسان أن يتصور كون أحد من المجتمعات في الدنيا مسلما على الرغم من اختياره منهاج غير منهاج الإسلام لحياته»، فلو كان هذا ما قاله لكان يفهم بصريح تلك العبارة أنه حكم بالكفر على المجتمعات؛ التي لا تطبق الشريعة الإسلامية ولو كان أفرادها يشهدون أن "لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"، وقد يعترض على هذا القول بأن المودودي -نفسه- أتبع النص السابق أيضا بقوله من جهة أخرى: «إنه من فور اختياره لهذا المنهاج ينقض ما عقد بنفسه من الميثاق بينه وبين الله عز وجل، ويخلع عن عنقه ربقة الإسلام، ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية»[4]، إذ قد يفهم منه أيضا إخراج المجتمعات التي يكون أفرادها مسلمين -ولكن لا تحتكم إلى شريعة الله- من دائرة الإسلام؛ أي الحكم عليها بالكفر.

---

(1) - انظر: المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذه، ص 19، 20.

(2) - المصدر نفسه، ص 20.

(3) - انظر: عمارة / أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص 110، 111، 112، وعمارة / الإسلام وضرورة التغيير، ص 22.

(4) - المودودي / القانون الإسلامي وطرق تنفيذ، ص 20.

فحتى يزول الغبش حول هذا الأمر، يجب أن نفهم أن المودودي عندما عرف بحقيقة المجتمع الإسلامي، ذكر أن المنهاج الذي يتحتم على هذا المجتمع أن يتبعه، هو ذلك الدستور الذي بينه له «الكتاب والرسول منهاجا للحياة؛ يعرف بالشريعة»[1]، أي الطريقة الربانية التي يسير بها المجتمع – حكومة وأفرادا – شؤونهم في مختلف المجالات الحيوية، فإذا حدث أن زاغ هذا المجتمع عن تمثل هذه الشريعة واختار منهاجا آخر؛ لا يمكن أن يقوم به لدين الله قائمة، فإنه «من فور اختياره لهذا المنهاج ينقض ما عقد بنفسه من الميثاق بينه وبين الله عز وجل، ويخلع عن عنقه ربقة الإسلام، ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية»[2] وليس غير المسلمة.

وإن استعمال "ويخلع عن عنقه ربقة الإسلام" فيه كبير دقة، فقد جاء في لسان العرب قولهم: «... أخرج ربقة الإسلام من عنقه؛ فارق الجماعة»، ويروى عن حذيفة: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، والربقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها؛ فاستعارها للإسلام؛ يعني ما يشد المسلم به من عرى الإسلام، أي حدوده وأحكامه وأوامره، ونواهيه»[3]؛ ولا ريب في أن الحكم الذي به ينفذ إلى حد كبير تطبيق الشريعة هو عروة من عرى الإسلام، فكما جاء في حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: «لينقضن عرى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضت عروة، تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضا الحكم وآخرهن الصلاة»[4]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ابن منظور يضيف إلى شرحه السابق قوله: «قال ثمر: قال يحيى بن آدم: أراد بربقة الإسلام عقد الإسلام، قال: ومعنى مفارقة الجماعة، ترك السنة واتباع البدعة»[5]، ولعل من هذا التوضيح؛ نستشف أن المجتمع الذي يخلع عقد الإسلام، إنما يكون بنقض أول عروة فيه كما جاء في الحديث الشريف السابق ألا وهي "الحكم"، والقول الذي ورد عن المودودي يكون المراد منه: أن المجتمع الذي لا يتمثل شريعة الله منهاجا للحياة ولو كان أفراده مسلمين لا يعني أنه مجتمع كافر، وإنما نقض العروة الأولى للإسلام وهي الحكم؛ الذي تنظم به شؤون المجتمع المختلفة على المستوى العام،

---

(1) – المصدر السابق، ص 20.

(2) – المصدر نفسه، ص 20.

(3) – ابن منظور / لسان العرب – تحقيق لجنة من الأساتذة – مج 2، ج 18، د ط، مكتبة النوري، دمشق، سوريا، د ت، ص1570.

(4) – أخرجه بن حنبل / مسند أحمد، ج 5، د ط، مؤسسة قرطبة، مصر، د ت، – باب حديث أبي أمامة الباهلي.. – رقم الحديث: 22214، ص 251.

(5) – ابن منظور / لسان العرب، ص 1570.

ويمكن أن يقال إنّه مجتمع اتبع البدعة، وأتى بشيء لم يكن من طبيعة الحكم الذي يأمر به الدين الإسلامي؛ ذلك لأنّ البدعة هي شيء خارج عن الدين حسبما قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم - : «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منا فهو ردّ»[1].

وعليه فإن ما يستنتج من هذا السياق؛ أن مجتمعات المسلمين اليوم ليست في مقام المجتمعات الكافرة، بل هي مجتمعات مسلمين، غير أنها لا تمثل صفة النماذج المتميزة للمجتمع الإسلامي الأصيل؛ تلك التي تتخذ من شريعة الإسلام طريقا للحياة؛ على مستوى أفرادها وعلى مستوى حكامها معا، ولعله ليس من الخطأ القول: إنها في حكم المبتدع، لأنها تتبع مناهج سياسية لا تتمثل الشريعة الإسلامية صافية.

لكن محمد عمارة في عرضه لأدلته على أن المودودي قد حكم بالكفر على المجتمعات المسلمة، أورد قولا آخر أيضا[2] للمودودي أشار فيه إلى عدم إمكان تسمية الدول والحكومات التي تقوم على مبادئ غير إسلامية «حكومات ودولا إسلامية لمجرد أن حاكمها كان مسلما.. إذ لا دخل للإسلام فيها ولا صلة»[3]. فلإزالة هذا اللبس في الفهم، حري أن نفهم ذلك الحكم بهذه التسمية، والحال تقتضي أن نفرق بين مصطلح "الإسلامي أو الإسلامية" وبين إطلاق "مسلم أو مسلمة"، فالمصطلح الأول هو من المصطلحات المحدثة، وهو لا يوحي بأنه حكم عقدي؛ يصنف عن طريقه الأفراد إلى مسلمين وغير مسلمين، وإنما هو حكم ذو صلة بالجانب الحركي؛ الذي يسعى من خلاله إلى بعث وإحياء مجتمعات المسلمين وتجديد فهمها للإسلام، وترشيد مسار الإنسانية في ضوء سنن الهداية الإلهية التي أرشد إليها الوحي تسديدا أصيلا ومعاصرا، بينما إطلاق لفظ "مسلم أو غير مسلم" هو إطلاق عقدي، وعليه فإن ما يمكن قوله هنا[4]؛ أن المودودي كان دقيقا في استعمال عبارة "غير الإسلامية" في تشخيصه لواقع مجتمعات المسلمين، وزيادة على هذا فإنه قد قال قوله الفصل واضحا بينا في كتابه "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها"؛ الذي بحث فيه قضية الإيمان وقال: «إن الإيمان هو الحجر الأساسي لنظام الإسلام، فلا

---

(1) – أخرجه مسلم / صحيح مسلم، ج 3 – باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور – رقم الحديث: 1718، ص 1343، وأخرجه البخاري / صحيح البخاري، ج 2 – باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود – (بلفظ "فيه" بدل "منه") رقم الحديث: 2550، ص 959.

(2) – انظر: عمارة / أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص 112، وعمارة / الإسلام وضرورة التغيير، ص 22.

(3) – المودودي / الحكومة الإسلامية، ص 318.

(4) – نظرا إلى أن الكثير من كتابات المودودي كانت عبارة عن خطب ارتجالية؛ مما يجعل الضبط خاليا – أحيانا – في صياغة مثل هذه المصطلحات، إلا أن السياق العام الذي تعرض فيه يوافق ما توصلنا إليه في هذا المجال – انظر على سبيل المثال: المودودي / الحكومة الإسلامية، من ص 314 إلى 320.

يقوم صرحه إلا على دعامته، وإن الفرق بين الكفر والإسلام، لا يقوم إلا على الفرق بين الإيمان وعدم الإيمان»[1].

أما ادعاء محمد عمارة أن إحدى الجماعات الإسلامية، التي حكمت بالكفر على المسلمين أفرادا وجماعات ودولا ومجتمعات وعلوما ومعارف ومؤسسات، تلقفت نصا آخر للمودودي وانتزعته وطبعته مستقلا؛ للتدليل على أن المودودي نفى الإسلام عن أكثر من تسع وتسعين بالمائة من المسلمين[2]، فمن أجل تبيين مدلولات هذا النص الذي يذكره عمارة عن المودودي حري بنا أن نورده من مصدره كاملا؛ فقد جاء فيه: «إن في المسلمين أنفسهم - دع عنك غير المسلمين - تسعا وتسعين في المائة - بل أكثر من ذلك - يدعون أنفسهم "مسلمين"، ويعبرون عن دينهم بكلمة "الإسلام"، ولكنهم لا يعلمون ما هو المسلم، وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة "الإسلام"»[3]، إن هذا القول لا يحمل أي احتمال بأن المودودي ينفي الإسلام عن أولئك الذين يتسمون بالمسلمين، بل هو ينفي وجود فهم حقيقي كامل لمعنى الإسلام، من طرف عامة أولئك المسلمين؛ الذين نسبتهم تسع وتسعون بالمائة. فمن هذا الباب يأتي دور التجديد لأجل إعادة فهم حقيقة الإسلام إلى عقول هؤلاء. أما كون إحدى الجماعات التي أشار إليها محمد عمارة اعتمدت هذا القول للمودودي وحكمت بالتكفير ونسبت نفي الإسلام عن المسلمين للمودودي، لا يعني أنه هو - ذاته - الذي كفر أو هو الذي نفى الإسلام عن أي فرد مسلم، بل كل ما قصده -كما سبق ذكره - أن الفهم الحقيقي للإسلام ولمعنى المسلم قد اكتنفهما غبش، جعل البون شاسعا بين أولئك العامة الذين يدينون بالإسلام وبين الفهم الحقيقي له، و لم يقل بالكفر أبدا، والظاهر أن استدلال محمد عمارة بسلوك تلك الجماعة للتدليل على أن المودودي هو الذي روج للحكم بالكفر استدلال غير علمي.

وخلاصة القول من خلال ما سبق أن قضية تكفير المجتمعات التي راجت وشاعت نسبتها إلى المودودي كانت تهمة باطلة في حقه، وإن عدم تحري السياق الذي عرض فيه حكمه على مجتمعات المسلمين أنها "غير إسلامية"، و لم يقل "غير مسلمة" ليس عملا علميا.

---

[1] - المودودي / الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها، ص 126.

[2] - انظر: عمارة / أبو الأعلى والصحوة الإسلامية، ص 117، وعمارة / الإسلام وضرورة التغيير، ص 25.

[3] - المودودي / المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم، د ط، شركة السلام العالمية، القاهرة، مصر، 1980م، ص 7، والمودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 242، 243.

وممّا يجدر التّأكيد عليه في هذا السّياق؛ أنّ المودودي كان يدرك أنّ اتّهام مجتمع المسلمين بالكفر، لا يعني أنّ الضرورة تستدعي تجديد أمر الدين فيه؛ بإعادة ترشيد الفهم له والتذكير بحقيقته، وتوطيد الثقة به واستثارة الهمم نحوه؛ بل يكون التعامل معه على أساس أنه مجتمع كافر مرتدّ عن الدّين. فقد كان المودودي يعلم علم اليقين، أنّ المسلمين عندما تضعف صلتهم بالدّين يكونون بحاجة إلى مجدّدين يبيّنون لهم مواطن الخلل في تلك الصّلة، ويأخذون بأيديهم نحو حقيقة دينهم بالتّدريج، وليس من حقّهم العمل على إقصائهم عقديا منه؛ بإصدار الحكم بالكفر عليهم؛ الشّيء الذي ستنجرّ عنه سلبيات أكثر من الإيجابيات؛ منها جعل النّسبة الكبرى من هؤلاء المسلمين لا تولي طرفها تجاه أيّ مدّع يهدف إلى تجديد أمر دينها طالما حكم عليها بالكفر وهي تقرّ بشهادة التّوحيد؛ لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله، ولا تنكر ركنا من أركان الإيمان.

وممّا سبق يمكن أن نستنتج أنّ المودودي لم يصرّح بتاتا في أيّ مقطع من مقاطع النّصوص؛ التي أوردها محمّد عمارة للتّدليل على أنّه حكم على مجتمعات المسلمين بالكفر، وإنّ تحليل هذا الباحث لتلك النّصوص يظهر فيه نقص في الدقّة. وعلاوة على هذا، فإنّ اهتمام المودودي منذ بداية عمله الإحيائي التّجديدي، قد انصبّ على العقيدة الصّحيحة والعمل على تجديدها، والكشف عن أبعادها الحضارية وردّ الشّبهات عنها، من أجل إعادة وبعث حقيقة الدّين في النّفوس المسلمة من جهة، ومن جهة الدّعوة إلى تمثّل ذلك المجتمع الإسلامي الذّي ترسخ فيه تلك العقيدة إذا ما تشرّب معانيها بعمق.

وقبل ختام هذا المبحث، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ المحاور السّابقة للتّجديد عند المودودي، كانت تتداخل فيها قضايا عديدة عالجها بأسلوب استدلالي؛ منطقي يستند إلى الحجّة العقليّة، وأحيانا يستعمل الأدلة النّصية من القرآن والسنّة ومن تلك القضايا - على سبيل المثال لا الحصر- عقيدة ختم النبوّة [1]، والرّسالة المحمّدية [2]، وقضية الجبر والاختيار[3]، ووجود الباري تعالى [4]، فمثلا قضيّة الجبر والاختيار التي كثر فيها الجدل في تاريخ الفكر الإسلامي، تناولها المودودي بعرض ميسّر واضح موجز ومقنع. وقد كانت للمودودي علاوة على هذا إضافات دقيقة في الجانب العقدي، تمثّلت في الكشف عن حقيقة

---

[1] – انظر: المودودي / البيانات، من ص 171 إلى 174، والمودودي / ختم النّبوّة في ضوء القرآن والسنّة، من ص 5 إلى 36.

[2] – انظر: المودودي / في محكمة العقل، من ص 25 إلى 47، والمودودي / رسالة سيرة النبي، من ص 30 إلى 48.

[3] – انظر: المودودي / في محكمة العقل، من ص 59 إلى 68.

[4] – انظر: المصدر نفسه، من ص 6 إلى 15، والمودودي / برّ الأمان، من ص 11 إلى 15.

"المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم؛ اللّه، والربّ، والعبادة، والدين"، وقد اعترض على مفهومها نفر من المفكرين[1]، إلاّ أنّ اللّغة والقرآن يشهدان بمصداقيتها، وإنّ المودودي يعتبرها مفاتيح هامّة لفهم هذا الأخير، لأنّها أساسه وقوامه والقطب الذي تدور عليه دعوته[2]، فكلّ ما جاء به يتمحور حولها؛ فاللّه وحده هو الإله والربّ، وإياه ينبغي أن يعبد الإنسان، وله وحده ينبغي أن يخلص الدين. فليس المراد من كلمة الإله المعبود بمفهومه العام فحسب، بل يشمل مفهومها المالك والخالق والحاكم والشارع أيضا، كذلك ليس المراد من كلمة الرّب المربّي والمتكفّل بقضاء الحاجات..؛ بل هو الآمر والناهي والحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه لا شريك له، كما أنّ كلمة العبادة ليس معناها محدودا في أداء الطقوس وكفى، بل تتّسع دائرته في الحقيقة القرآنية إلى كلّ ناحية من نواحي الحياة الفردية والاجتماعية، وأيضا ليس المراد من كلمة الدين تلك الصلة الخاصّة بين الإنسان وربّه، بل يشمل مفهومها كلّ الأبعاد الفردية والجماعية، إذ أنّه ليس مجموعة من التعاليم فحسب؛ بل هو نظام الحياة الفكري والعملي، يذعن فيه المرء لسلطة عليا، ويتقيّد في حياته بالحدود التي تشرّعها والقواعد التي تسنّها[3].

وإنّ ما كان يتميّز به المودودي في محاولة فهمه لأمور العقيدة -أركانا كانت أو فروعا- أنّه كان يعمد إلى القرآن ودلالات اللّغة؛ وهو ذاته منهج السلف الصالح في فهم العقيدة[4]. كما كانت له إضافة أخرى في تصوّره للإمام المهدي المنتظر، بمفهوم لم يسبقه إليه أحد؛ فهو يراه أنّه المجدّد الكامل الوحيد، الذي سيبعث الروح الإسلامية في مختلف المجالات الحيوية، هذا من جانب، ومن جانب آخر ينتقد المودودي الذين يتصوّرون الإمام المهدي على أنّه سيكون رجلا من نمط قدماء المشايخ والصوفية، فلا يسمع به الناس إلاّ وقد ظهر من معهد قديم، أو خرج من زاوية اعتكاف..[5]، فهذا النمط من المشايخ بعيد عنه أن يفقه الإسلام بشمول وهو بعيد عن مجريات العلم والقفزات التكنولوجية وأحداث الواقع عموما، لذلك يقول المودودي عن الإمام المهدي: «الذي أفهمه أنا في أمره هو أنّ الحقيقة؛ على عكس ذلك كلّه فالذّي أقدّره وأتصوّره أنّ الإمام المنتظر سيكون زعيما من الطّراز الأحدث في زمانه بصيرا

---

(1) – انظر: الجمّال / مصطلحات القرآن الأربعة في فكر المودودي، من ص 259 إلى 264.

(2) – انظر: المودودي / المصطلحات الأربعة في القرآن، ص 5.

(3) – انظر: المصدر نفسه، ص 23، 24، 31، 32، ومن 34 إلى 94.

(4) – انظر: الإبراهيمي / آثار محمّد البشير الإبراهيمي، ج 1، ط 1، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1978م، ص 94.

(5) – انظر: المودودي / موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم، ص 57 إلى 60.

بالعلوم الجديدة بصر المجتهد المطّلع، ويكون جيّد الفهم لمسائل الحياة، ويبرهن للعالمين رجاحة عقله وفكره وبراعة تفكيره السّياسي، وكذا حذقه لفنون الحرب ...، ويشيّد دولة إسلامية مؤطّرة الدعائم تجري في هيكلها - بجانب - روح الإسلام الخالصة، وبجانب آخر يبلغ رقيّها في العلوم التجريبية والطبيعية ذروة الكمال»[1].

وما تجدر الإشارة إليه هنا، أنّ هذا المبحث غير كاف لعرض موضوعات أمور العقيدة التي تصدّى لها المودودي بالشرح والتبيين، وقد كان الوقوف - كما سبق - على محاور منها فقط لبيان معالم إضافاته، لأنّ المجال لا يتّسع لأكثر من هذا. فقد حاول المودودي تقديم نموذج في التّجديد المنهجي للفكر الإسلامي وعرض رؤية الإسلام الحضاريّة، قصد تصحيح البناء النّفسي للأمّة الإسلامية من حيث علاقتها بأركان الإيمان، والاهتمام ببعث حقيقة المجتمع الإسلامي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] - المصدر السابق، ص 61، 62.

المبحث الثاني: المجال الثقافي والتربوي

أوّلا : النشاط الصحافي والتأليفي

ثانيا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

ثالثا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

1 – أهمّية التربية والتعليم

2 – المودودي ومناهج التعليم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعتبر القضية الثقافية التربوية مشكلة من أعقد المشكلات، لأنّها ذات صلة وثيقة برقي الأمم وانحطاطها، وبحسب ما تكون قريبة من الصواب أو بعيدة عنه تكون الشاكلة الثقافية للأمم فعّالة أو قاصرة[1]، ومن ثّمة فإنّ قضية البناء الحضاري للأمة وتجديد مسارها له ارتباط وثيق بتلك المسألة؛ إذ لا يمكن لمجتمع ذي خصائص متميّزة أن يحقّق نهضة قوية إذا نشأت أجياله مربّاة على ثقافات معادية لوجوده وأصول مرجعيته الحضارية، وهذا ما يؤكّده مالك بن نبي بقوله إنّ: «أيّ إخفاق يسجله مجتمع في إحدى محاولاته، إنّما هو التعبير الصادق على درجة أزمته الثقافية»[2]، ممّا يعني أنّ التجديد وهو عمل تغييري لا يمكنه الوصول إلى أهدافه إذا لم يأخذ البعد الثقافي حقّه من الاهتمام كأولويّة محوريّة فيه، فكما يرى مالك بن نبي أيضا، أنّه «من أجل تغيير الإنسان يجب أن يغيّر وسطه الثقافي بإنشاء محيط جديد»[3]، وقد نبّه في موضع آخر قائلا: «فأي تفكير في مشكلة الحضارة هو أساسا تفكير في مشكلة الثقافة»[4]، فهي أساس تحضّر الأمم، وهي التي يتحدّد بها الوجود الحقيقي لشعب من الشعوب.

ومن هذا المنطلق عالج المودودي قضايا الثقافة والتربية في المنظور الإسلامي من خلال نقده للفكر الغربي، حيث مضى على خطّ البناء الثقافي التربوي الأصيل، وصحبه اقتناع بأنّ تغييب هذا الأساس هو إبقاء الأجيال الناشئة، فريسة لمصادر الثقافات الغريبة عن روح الأمّة التي كان القرآن وتعاليم النبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – مصدر الثقافة والتوجيه، والإلزام الفكري والعملي لها في مرحلة المجتمع الإسلامي الأول.

وقد دارت اهتمامات المودودي في المجال الثقافي والتربوي، حول جملة من المحاور رآها بمثابة الأولويّات التي ينبغي التركيز عليها، للنهوض بالحياة الثقافية في شبه القارّة الهندية، وأهمّها الاهتمام بالنشاط الصحافي والتأليفي، والتركيز على إبراز معالم النظام الإسلامي، إلى جانب الانفتاح الواعي على الفلسفات المعاصرة بالنّقد والتمحيص، وكذلك الاهتمام بالتربية العقدية في إطار تربية وتكوين الأفراد – لا سيّما أفراد الجماعة التي كوّنها – ووضع معالم منهج جديد للتربية والتعليم.

---

(1) – انظر: المودودي / المنهج الإسلامي للتربية والتعليم – جمع وتحقيق وتعليق الاستانبولي محمّد مهدي – د ط، طبع جمعية التمدّن الإسلامي، دمشق، سوريا، 1375هـ / 1956م، ص 2.

(2) – بن نبي مالك / مشكلة الثقافة، د ط، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1399هـ / 1979م، ص 89.

(3) – بن نبي مالك / فكرة الآفريقية الآسيوية، ص 137.

(4) – المرجع نفسه، ص 135.

أوّلا – النشاط الصحافي والتأليفي:

لقد اضطلع المودودي بمهمّة فضح محاولات طمس قيّم الإسلام وحقيقة النّبـــوة وحجّيـــة السّـــنة في التشريع من جهة، واهتمّ من جهة أخرى بشرح مفاهيم الإسلام، ونقد مبادئ الحضارة الغربية عمومـــا، وكلّ ذلك سار فيه عن طريق عمله الصحفي الذي انخرط فيه منذ وقت مبكّر إلى جانب عمله التـأليفي، فلقد حظيت مجلّته "ترجمان القرآن " التي أسّسها عام 1932م بالاهتمام من كبار المـفكـــــرين أمثـــال الشاعر محمد إقبال وغيره كما كان لمؤلفاته انتشار واسع وتأثير إيجابي لما تحمله مـــن دقّـــة في التّحليـــل وأسلوب مقنع. ونظرا لاقتناعه بدور الكتب في نشر القيّم وإعادة الاعتبار لها؛ فقد كان يشـــير علـــى العلاّمة الجزائري محمد البشير الإبراهيمي أن يحذو حذوه في هذا الأمر[1]، وعلاوة على هذا فإنّه كـــان لقلم المودودي دور كبير في فضح الدّعوات والحركات التي انتشرت في أوساط شبه الـقارّة الهنديّـــة ثمّ امتدّت إلى غيرها من دول العالم الإسلامي وهي تلك المتمثّلة في الحركة القاديانيّة على وجه الخصـــوص، إلى جانب نقد النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للحضارة الغربية، بشقيّها الشيوعي والرأسمالي.

فقد كان العصر الذي عايشه، مليئا بحركات عمدت إلى إثارة الشّبهات حول الإسلام وقيمه بصـــورة أو بأخرى، وقد تزايد نشاط هذه التيّارات إلى أن كسبت جماعة من المفكريـــن المســـلمين يدعمـــون أفكارها، ويسندون ظهرها ويستجيبون لمزاعمها، الأمر الذي أوقع شباب المسلمين الهنـــود في حـــيرة وتخبّط، خاصّة وأنّ ثقافتهم آنذاك كانت تحمل مخلّفات القرون الماضية؛ بما فيها مـــن قـــوة وضعـــف واستقامة وعوج، وأخلاط لا حصر لها من أفكار ومذاهب، وتفتقر إلى التمحيص والتفريق بين الطيّـــب و الخبيث.

ولقد كان مجيء الجماعة الإسلامية مع ما قامت به من دور بقيادة المودودي في مقاومة هـــذا المـــدّ، واستبانة المنافذ التي تنفذ منها دعاويه إلى عقول المسلمين، تتمّة لدور الذين خلوا من قبلهم؛ من العلمـــاء المسلمين المخلصين الذين حاولوا على امتداد التاريخ الإسلامي التصدّي بالدّحض لكـــلّ شـــبهة أريـــد تغلغلها في المجتمع الإسلامي.

ويعتبر المودودي في عصره من أبرز العلماء المسلمين الذين لم تفتر أقلامهم عن فضح محاولات التشويه والدس، وشرح مفاهيم الإسلام بقناعة المؤمن وأسلوب الحكيم، وحجـــة الفيلســـوف. ونظـــرا إلى أنّ القضايا الثقافية التي تعرّض لها في هذا الإطار كثيرة جدا، فسيكون الاقتصار على أهمّها فيما يلي:

---

[1] – انظر: الإبراهيمي / عيون البصائر، ص698.

1 – علاقة الإسلام بالعلم والعقل:

تعالت صيحات الحضارة الغربية في العصر الذي شهده المودودي بتمجيد العقل وازدراء الدّين، إلى جانب اعتباره لا يعدو أن يكون مسألة شخصية، وقد انجر إثر هذه الدعوات الجارفة، وجود نفر من المسلمين الذين يعتنقون مبادئ ونظم هذه الحضارة التي إلى الإلحاد تدعو صراحة، وإزاء هذا الوضع، قام المودودي بنقد الفلسفات التي قامت في إطارها حضارة الغرب، والتي أرادت أن تضرب بوظيفة الدّين في الحياة الاجتماعية بمختلف مجالاتها عرض الحائط، وأكّد أنّ الإسلام هو الدّين الوحيد الذي ظهر على أساس العلم، ويخاطب العقل في صميمه، ويهدف إلى إخراج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة والعلم، ووعي مكانته الحقيقية في الكون وعلاقته بالموجودات، ويوجّهه إلى الاستعانة على هدي من العلم والبصيرة بكل ما له من الطّاقات الظاهرة والكامنة، والوسائل المادية والروحية لبلوغ الغاية الحقيقية لحياته[1]، وهي أداء عهدة الاستخلاف في الأرض وفق ما يحبه الله ويرضاه، حتّى ينال الجزاء الكريم في الآخرة نتيجة للقيام بهذه الخدمة على أحسن وجه.

وقد نبّه المودودي إلى أنّ الإسلام لا يعطّل قوّة من قوى الإنسان، بل يرشده إلى صرفها في طريق مستقيم، كما أنّه لا يكبت شهوة من شهوات هذا المخلوق، بل يضع لها حدّا مشروعا معقولا يحفظ له توازنه، ولا يعيق قواه العلمية عن اكتشاف الوسائل الماديّة والاستمتاع بها، بل يوجّه هذا الاكتشاف إلى الأغراض الصّحيحة النّزيهة، فلا يريد من هذا الإنسان أن يغرق في الجوانب الرّوحية؛ لحدّ أن يتّخذ من المكاشفات الرّوحية واللّذات الباطنية هدف مساعيه وجهوده، كما لا يريد منه أن ينصرف إلى الجوانب الماديّة حيث يجعلها مدار جهده[2]؛ فالإسلام بهذا المزايا على خلاف النظريات التي رافقت ظهور الحضارة الغربية؛ كنظرية داروين للنشوء والارتقاء وفلسفة هيجل وماركس للتاريخ، إذ ليس العلم مبناها أصلا؛ فنظرية داروين على سبيل المثال قامت على الظن والتخمين فقط، مع أنّ الاعتبار في العلوم هو اليقين والواقع لا القياس والتخمين، كما أنّ منطلق فلسفة هيجل وماركس مادي أيضا؛ إذ هي لا تقيم وزنا للأخلاق والقيم النبيلة، فكلّ مدارها المادّة، وفوق هذا تنظر إلى القيم الدّينية والقانونية مهما كانت

---

[1] – انظر: المودودي / الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص 10.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 10.

طبيعتها على أنّها من وضع الإنسان، يعمل على إيجادها ليحفظ بها نظامه الاقتصادي الرابح حسب العصر الذي يعيش فيه[1].

ونظرا لخطورة الفكر الغربي وما صحبه من نظريات هدّامة، فقد كانت قضية الحضارة التي انبثقت عنه، من أبرز القضايا التي عالجها المودودي في مقالاته في مجلة "ترجمان القرآن".

2 – الحضارة الغربية:

فقد كان المودودي على وعي كبير عندما تعرّض بالنقد الموضوعي لهذه الحضارة، حيث مكّنه الجمع بين الثقافة الإسلامية والإلمام بمبادئ الحضارة الغربية من خلال تعرّفه على علومها في مجال الاجتماع والفلسفة وغيرهما، أن يفهم أبعادها ويقارنها إلى أصول الحضارة الإسلامية، ويستخرج النتيجة التي مفادها أنّ لهذه الحضارة الغربية جوانب إيجابية علينا أن نستفيد منها، من منطلق أنّ الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها، كما أنّ لها سلبيات خطيرة جدا على الكيان الإنساني؛ فنظامها الثقافي الذي ولدته فلسفاتها للحياة والأخلاق لا يحمي إنسانية الإنسان وإنّما يدمّرها، لذا وجب أن نكون على وعي تام عند التّعامل معها. وقد جمعت مقالات المودودي في هذا الإطار في كتابه "نحن والحضارة الغربية".

3 – تطبيق الحدود في الشريعة الإسلامية:

تعتبر هذه المسألة من القضايا التي حاول المودودي إزالة اللّبس حولها، بغرض توضيح أنّ الإسلام ليس دين قسوة أو شدّة مخالفة للفطرة، لذا فقد نبّه في هذا الإطار إلى أنّ تطبيق الحدود –كحدّ السّرقة والزّنى وغيرهما – ونظام الإسلام غير قائم في المجتمع، أمر يتنافى ومقاصد الشّريعة الإسلامية، ذلك لأنّ مثل هذه الحدود كحدّ السّرقة مثلا جعلت لتنفّذ في المجتمع الإسلامي الذي تطبّق فيه تصوّرات الإسلام للاقتصاد ومبادئه ونظمه على أكمل وجه؛ فحيث يطبّق هذا النّظام يكون قطع يد السّارق هو عين ما يقتضيه العدل وتتطلّبه الفطرة[2].

ففي المجتمع الإسلامي يبحث بكلّ دقّة عن الدواعي والأسباب الموجبة لارتكاب الجرائم من قبل بعض الأفراد، فيتعرّض لها بالاستئصال حتى لا يقع عبد من عباد الله في ظروف تجبره على سلوك طرق

---

[1] – انظر: المصدر السابق، من ص 18 إلى 38.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 216.

غير مشروعة في قضاء شهواته وغرائزه الفطرية، وفي مقابل هذا، توضع للجرائم عقوبات صارمة لا ترد ع عن معاودة الجريمة فحسب -إن لم تكن هناك ظروف تضطر إليها- بل تروّع كلّ من تسوّل له نفسه ذلك من باقي أفراد المجتمع؛ فمعروف أنّ شريعة الإسلام تعمل على إنقاذ النّاس من العقوبة إلى حدّ الإمكان، حيث نلاحظ في ذلك إعطاء مهلة لمرتكب الفاحشة ليؤدي واجباته الفطرية[1]، وأيضا نجد التشديد في شروط الشّهادة لإثبات الجريمة، وتحديد مدّة من الزّمن للقيام بالتّحقيق قبل إجراء الحدّ؛ فإنّه عسى أن يتّضح خلالها خطأ الشّهود في شهادتهم. كما تحثّ الشريعة كذلك، على أن يبذل القضاة ما في وسعهم لدرء الحدود عن الناس بقدر الإمكان، أي بالنّظر إلى ظروف الزّمان وملابسات الجريمة؛ فلا يكون هناك -على سبيل المثال- تطبيق الحدود في الحرب أو قطع يد السّارق في المجاعة..، وذلك ما يدلّ عليه حديث أبي هريرة -رضي اللّه عنه- أنّ رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- قال: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم»[2] وفي رواية عن عائشة -رضي اللّه عنها- قالت قال رسول اللّه -صلّى الله عليه وسلّم-: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله فإنّ الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[3]، وفي مقابل هذا محظور قطعا في الدّين، إذا ثبتت الجريمة من دون مبرّرات، أن يعطف على مرتكبها مثال ذلك، ما ورد عن الزّاني والزّانية في القرآن الكريم لقوله تعالى: **﴿ولا تاخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تومنون باللّه واليوم الآخر﴾**[4]، وفي هذا أيضا ردّ صريح على الشبهة التي أريد شيوعها؛ بأنّ للقضاة الحق في إصدار أقضيتهم، ولو على غير استعانة بقانون البيّنة **(Evidence Low)**[5].

4 – القومية:

لقد كانت تناول قضية القومية والوطنية من المنظور الإسلامي، من القضايا الهامّة التي نالت حيّزا لا بأس به في النقد والتّوضيح في فكر المودودي، ففي الوقت الذي انتشرت فيه فكرة القومية الهندية

---

(1) – وهو ما تؤكّده حادثة المرأة الغامدية التي أتت رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلّم – ليقيم عليها الحدّ، فكان يمهلها؛ حتّى تضع حملها، ثمّ ترضع وليدها وتفطمه.. انظر: مسلم / صحيح مسلم، ج3، ص1322، 1323.

(2) – أخرجه أبو يعلى أحمد بن عليّ بن المثنّى (ت307 هـ) / مسند أبي يعلى - تحقيق سليم أسد حسين - ج 11، ط 1، دار المأمون للتّراث، دمشق، سوريا، 1404هـ / 1984م، ص 494.

(3) – أخرجه الترمذي / سنن الترمذي، رقم الحديث 1424، ج 4، ص 33، و البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت 458هـ) / سنن البيهقي الكبرى – تحقيق عبد القادر عطا محمّد – ج 9، د ط، النّاشر: مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السعودية، 1414هـ / 1994م، ص123.

(4) – النور / 2.

(5) – انظر: المودودي / الإسلام في مواجهة التحدّيات المعاصرة ص 255.

الواحدة كسبيل وحيد للهنود، في التخلص من الاستعمار البريطاني. وبناء دولة مستقلّة تجتمع على هذه الفكرة وتحكّم الأغلبية، ولا تكترث لأيّ أصل حضاري[1]، شاعت أيضا فكرة القومية المسلمة على نمط مفهوم القومية الذّي انتشر في أوربا أيضا؛ هنا ركّز المودودي على توعية المسلمين الهنود وتفهيمهم تناقض هاتين الفكرتين مع روح الدّين الإسلامي من خلال جملة من المقالات[2]؛ وكان واضحا فيه إلى حدّ كبير في رفضه لكلّ أشكال القوميات التي قد خبر أبعادها، فراح ينقدها مبيّنا آثارها في تفكيك الأواصر، التي جاء الإسلام ليقيمها بين بني البشر قاطبة، وأقرّ بقومية واحدة فقط، وهي تلك التي أسّس دائرتها الإسلام؛ فهي ليست حسيّة أو ماديّة بل هي دائرة عقلية تماما؛ فيمكن أن ينفصل عن هذه الدائرة رجلان من أسرة واحدة، بينما يدخل فيها رجلان يفصلهما بعد المشرق والمغرب، فمحيطها هو كلمة "لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله"، وعليه فإنّ من فصلت بينهم هذه الكلمة لا يمكن أن تجمعهم رابطة الدم أو الأرض، أو اللغة أو الجنس، ومن جمعت بينهم، لا يمكن أن يفرقهم اختلاف أيّة رابطة من الروابط السّابقة[3].

وإلى جانب هذه القضايا السّابقة في المجال الصحافي، كانت للمودودي أبحاث أخرى، فقد دبج بيراعه مؤلّفات هامّة، هدف من ورائها إلى تجديد البناء النفسي للمسلمين، من خلال إبراز التصوّر الصحيح عن الإسلام، ثّم التمهيد إلى تشكيل جماعة إسلامية وتعهّدها بالتّربية والتّكوين، وقد كان من أبرز تلك المؤلّفات: "الحضارة الإسلامية أسسها ومبادؤها"، و"مبادئ الإسلام"، وأيضا "المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم"...و "شهادة الحق" و"الدّين القيّم" وأيضا "رسائل ومسائل"، و"عقوبة المرتدّ في الإسلام"، وكذلك "الدعوة الإسلامية ومنهجها"، و"نظرية الإسلام الخلقية"، و"برّ الأمان" وأيضا "الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية" وغيرها..[4]

أما بعد قيام باكستان فإنّ من أهّم الكتب التربوية التي خطّها يراع المودودي هي: "نظام الحياة في الإسلام"، و"الصّفات اللازمة للعاملين في مجال الدعوة"، و"واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم"..، أمّا التّي كتبها ونشرها لفضح دسائس القاديانيين فمنها: "البيانات"، التي يبطل فيها دعاوى النبوّة الجديدة

---

(1) – انظر: المودودي / طائفة من قضايا الأمّة الإسلامية في القرن الحاضر – مقدمة الحامدي – ص 8.

(2) – انظر: جيلاني / أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، ص 211، 212.

(3) – انظر: تفصيل ذلك: المودودي / بين الدّعوة الإسلامية والرّابطة القومية، من ص 9 إلى 26.

(4) – انظر: المودودي / جماعت اسلامي كا مقصد أورلائحة عمل، ص 39، 54، نقلا عن الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه ف تفسير القرآن الكريم، ص 210.

التي نادى بها هؤلاء القاديانيون..، كما ألّف كتابا حول "مكانة السنّة في التشريع" لدفع شبه حركة إنكار السنّة[1].

ثانيا – الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة:

منذ تأسيس الجماعة الإسلامية في 26 أوت عام 1941م، اختارت تحت إشراف المودودي برنامجا خاصّا لتربية أعضائها في النواحي الفكرية والعملية؛ وهو يشمل دراسة القرآن والحديث والعلوم الشرعية الأخرى، فضلا عن دراسة العلوم الاجتماعية الحديثة[2]، وعلاوة على هذا فإنّ برنامج عمل الجماعة، الذي خطّ طريقه المودودي كان من أولى الاهتمامات فيه التّركيز على البناء الفكري التّربوي السليم[3].

فقد كان المودودي منذ بداية اضطلاعه بالعمل الإحيائي يركّز على البعد التربوي، هذا الذي عضّده بقوّة تأسيس النّواة التّنظيمية، وقد ساهم من خلاله في توضيح مكامن الخطر السياسي والاقتصادي والثقافي.. الذّي يمثّله عامل الغرب الاستعماري، كما هدف إلى استثارة الهمم وشحذ الطاقات الفكرية، لتنشأ نخب قادرة على المواجهة والتحدّي في وجه المدّ الغربي بأفكاره وتياراته، وإلى جانب هذا وذاك، كان المودودي في خطّه التّربوي يرمي أيضا إلى تأهيل الشّعب المسلم للعودة بقوّة إلى قيم دينه.

فنظرية المودودي في تكوين وتربية الأفراد، تتّصل اتصالا وثيقا بالبرنامج الذّي رسمه في سبيل النّهوض بالواقع، و الذي يتكوّن –كما سبقت الإشارة إليه في الفصل الأوّل – من الأركان التالية:

- إصلاح الأفكار وتزكيّتها.
- استخلاص الأفراد الصّالحين.
- السّعي في الإصلاح الاجتماعي.
- إصلاح نظام الحكم والإدارة.

---

[1] – انظر: المودودي / نحو ثورة سلمية ضمّنه الحامدي: عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان ص / 121.

[2] – انظر: الترابي / الأستاذ أبو الأعلى المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، ص 207.

[3] – انظر: المودودي / نحو ثورة سلمية – ضمن مجموعة مؤلفات المودودي مج 3 – ص 100.

فبالنسبة لمستوى القاعدة المتمثّل في أولئك الذين لم يكن مستوى علمهم وفهمهم عاليا، اهتمّ المودودي بأن يعمد في توجيههم تربويا إلى أمثلة واقعية، تجعل بيان أبعاد العبادات مثل الصلاة والصوم والحج، وحقائق الإيمان وغيرها من الحقائق المرتبطة بالإسلام، سهلة الفهم غزيرة التأثير[1].

أمّا على مستوى القيادة، فإنّ نظرية المودودي في إطار الجماعة كان جماعها الاهتمام بالدراسات والبحوث الفكرية بمختلف مجالاتها، إلى جانب الاهتمام بأسلمة مختلف العلوم، في سبيل التمكين الشامل للفكر الإسلامي، الذي يمكن أن تنشأ إثره صحوة فكرية واعية. وإلى جانب هذا كلّه، يرى المودودي ضرورة الانخراط في الواقع بهمومه وانشغالاته، مع الالتزام بالمبادئ الإسلامية، وتمثّل النّماذج التّي يقتدي بها.

أمّا من زاوية أخرى في المجال التربوي والثقافي، فقد بذل المودودي جهدا متميّزا، فهو لم يكتف بنشر الدعوة والعمل على ترسيخ العقيدة من خلال العمل المؤسّسي المنظّم، أو من خلال المساجد ونشر الكتب، بل اجتهد في وضع منهج جديد في التربية والتعليم، كان يقوم محوره على التأطير العقدي للمعارف والعلوم، حيث ركّز فيه على ضرورة الربط العقدي والمعرفي العلمي معا، فقد انتقد المناهج التعليمية العتيقة للمسلمين في الهند، ودعا إلى تعديلها بعد مراجعتها، وأكّد أنّها بوضعها المعهود إذا كانت لا تستجيب لمتطلّبات العصر؛ وليس فيها من الأساليب مايبعث ويقوّي الروح الإسلامية الحقيقية في نفوس الطلبة، على الرغم ممّا هم عليه من حفظ متقن للقرآن والحديث والفقه والعقائد، وغيرها من علوم الشريعة؛ فهذا سببه وجود فساد جذري في الخطّة التّعليمية؛ الخادمة للثقافة الغربية أكثر من خدمتها للثقافة الإسلامية[2].

ومن هذا المنطلق ركّز المودودي على ضرورة ربط الجانب العقدي بمختلف مواد نظام التّعليم قائلا: «يجب أن تدخلوه في كامل نظام التعليم والتربية؛ بصورة تجعله منه كالدم الجاري والروح الحيّة النابضة، ... والفكر والشعور، وتأخذ كلّ ما في العلوم والفنون الغربية من الأجزاء الصالحة، فتدمجها في نظام التعليم الإسلامي، وتجعلها جزءا لحضارة الإسلام، هكذا سيكون لكم أن تخرجوا الفلاسفة المسلمين، وعلماء الفيزياء والكيمياء.. ومهرة الاقتصاد المسلمين...»[3] وغيرهم من العلماء والمفكرين المسلمين في

---

[1] – انظر: التّرابي / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص 220، 221.

[2] – انظر: المودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 287، 288، 289، 294،

[3] – المصدر نفسه، ص 296.

كلّ اختصاص، فأسنمة العلوم هي الفكرة الأساسية للخطّة التعليمية؛ التي يرى المودودي ضرورة الأخذ بها لبعث الروح الإسلامية من جديد، فهو لا ينظر إلى الفقهاء وعلماء الدّين التقليديين من دارسي العلوم الشرعية في إطارها التاريخي من علوم النصوص، ومتون الفقه وتراكيب اللغة، على أنّهم المسؤولون عن تجديد المعرفة الإسلامية، وتقديم الفكر والاجتهاد المطلوب لتنظيم ومواكبة الحياة المعاصرة، والاستجابة للتحدّيات التي تواجهها، وتقديم البدائل الإسلامية لها؛ في مواجهة تنظيمات الحضارة الغربية، بل المسؤولية تقع على كاهل المسلمين في مختلف التخصصات التقنية والإنسانية والشرعية والاجتماعية، لأنّ هذه المعارف على تنوّعها والتي تزداد اتساعا يوما بعد آخر، يصعب على علماء في جانب واحد الإلمام بفروعها.

أمّا البرنامج الذي اقترحه للخطّة التعليمية الجديدة، فسيأتي الحديث عن ملامحه من خلال العنصر الموالي:

ثالثا –الاهتمام بمناهج التربية والتعليم:

قبل الحديث المفصّل عموما عن المناهج التعليمية الجديدة؛ التي اقترحها المودودي، من الجدير أن نعرف السياق الذي يجعل التعليم ومناهجه تحتل مكانة هامّة في العمل التجديدي.

1 – أهمية التربية والتعليم:

إنّ التربية عملية ثقافية وحضارية بعيدة التأثير في حياة الأمم لكونها الأداة التي تتّخذها المجتمعات وسيلة لإعداد أجيالها الصالحة للحياة، وقد كانت التربية المؤسّسة الثقافية التي تلجأ إليها المجتمعات المغلوبة أو المتخلّفة لتحافظ على شخصيتها الحضارية، وتتخلّص من سلبياتها وتقضي على عوامل الضعف في كيانها استعدادا للنهضة، وذلك بإعداد مناهج دراسية تمكّن أبناءها من الوعي بذاتهم وتاريخهم، والاعتزاز بتراثهم، وتعمل على تخليصهم من مظاهر التخلّف التي غلبت على المجتمع، بغرض تطهير شخصياتهم منها وتطويرها، وإحداث التغيير المطلوب الذي يفتح للمجتمع آفاق التقدّم وميادين الازدهار، دون أن يؤدّي ذلك إلى فقدان الخصوصية الحضارية لهذا المجتمع[1]، ولهذا يأتي تأكيد أحد الباحثين عن الدور الوظيفي للعملية التربوية والتعليمية عند رصده لمظاهر التخلف والتراجع والوهن الحضاري الذي تصاب به الأمم بأنّها «لا تخرج عن أن تكون أعراضا للإصابة في العملية التعليمية،

---

[1] – انظر: زرمان / الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي، ص 392، 293.

فالتعليم سبب النهوض، وسرّ التخلف والتراجع، لذلك نرى أنّ الأمم المتقدّمة لم يأت تقدّمها من فـواغ، أو من دعاوى وأمنيات، و لم يأت تقدّمها بعيدا عن استشعار أهميّة التعليم، واستمرارية المراجعـة لنظـم التعليم وطبيعة المعلومات، ودورها في بناء الإنسان وتشكيل مجتمع المستقبل، وقدرتها على تكوين الجيـل الذي يمتلك التفوّق في السباق الحضاري»[1].

فقد نستغرب كثيرا حين نعلم أنّ أمريكا التي تنفرد بقيادة العالم اليوم عندما سبقت إلى ارتياد الفضـاء من قبل الاتّحاد السوفيتي، اعتبرت السبب فساد النظام التربوي التعليمي، وعجزه عن إخراج المبدعـين، فشكلت اللّجان المتنوّعة والمتخصّصة لإنقاذ ما أسمته "بالأمّة المعرّضة للخطر" بسـبب فسـاد نظامـها التعليمي، بل إنّ "رو برت د.هورماتس" وهو خبير ومسؤول اقتصادي أمريكي كبير تقلّـد منـاصب تنفيذيّة عديدة، عندما سئل عن أهمّ مشاكل الاقتصاد الأمريكي، وصف من بينها نظام التعليم الـذي لم يلق اهتماما كافيا[2]، وهنا نلمس أنّ للنظام التعليمي دورا هامّا في تسريع عمليّة التطوّر وتحديثـها، ممّـا يعني أنّ المؤسّسة التي يسري فيها؛ والمتمثّلة في المدرسة التي تحتّل أهمّية بالغة في نهضة الأمم وتوجيهـها، فقد كانت لها الأولوية الكبرى في الحفاظ على الشخصية الحضارية للمجتمعات، وهذا في مقابل الجـهل والأميّة اللّذين يعتبران من أكبر العوامل المساعدة للاستعمار؛ من حيث كونهما الجسر الذي تسير عـبره محاولات إحكام السيطرة على الدول.

وقد كان المودودي يدرك أبعاد الخطر الحضاري؛ الذي يمثّله الاستعمار الغربي -كرافد مـن روافـد الحضارة الغربية - عموما، والاستعمار البريطاني على الشعب المسلم في شبه القارّة الهندية خصوصا، وقد كان دارسا لخطة تحويله عن قيم دينه[3]، كما أنّه كان يعي بعمق أنّ المواجهة العسـكرية مـع العـدو البريطاني ليست الحلّ الجذري للتجديد الإسلامي في مجتمع المسلمين في الهند؛ إذ أنّه منذ فـترة تأليفـه لكتاب الجهاد، صاحب عمله التجديدي حذره الشّديد من عرض شعارات إسلامية للتحريـر دون أن يكون من ورائها إعداد وتربية وفكر والتزام، من منطلق أن عرض تلك الشعارات دون إيجاد المقدمـات الحقيقية إنّما هو عملية إجهاض للمشروع في مهده، وبالخصوص وأنّ الأغلبية الساحقة مـن المسـلمين

---

(1) - حسنة عمر عبيد / الشاكلة الثقافية - مساهمة في إعادة البناء - ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان / دمشق، سوريا / عمان، الأردن، 1414هـ / 1993م، ص 18.

(2) - انظر: حسنة عمر عبيد / مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، د ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ت، ص 68.

(3) - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 20، 21، 22، والمودودي / الإسلام اليوم، ص 41 إلى 45، والمودودي / واجب الشباب المسلم، ص11.

الهنود لم ترسخ فيهم مبادئ العقيدة الإسلامية الرسوخ الصحيح، فهم لم يتلقّوا التربية الإسلامية الكاملة، الأمر الذي يجعل التعويل عليهم في السعي للمناداة بالاستقلال السياسي والحضاري معا تعويلا قاصرا؛ من منطلق أنّ عملها لن يكون واعيا، ولا يبنى على أساس الخصائص الحضارية المستقلّة عن خصائص الهنادكة؛ فتحقيق الاستقلال السياسي دون الاستقلال الثقافي -في مناهج التفكير والتربية والتعليم- استقلال شكلي تحكمه حضارة الغالب المتمثّل في الاستعمار البريطاني، لذلك نجد أنّ المودودي كان قبل أن تنال باكستان استقلالها يرى أنّ الوسيلة الأضمن في تحصين الذات، وتحقيق الاستقلال الحضاري لمجتمع المسلمين هو اعتماد سياسة التربية والتعليم[1] مع العامّة، إلى جانب العمل الصحافي والتأليفي في توعية الطبقة المثقّفة وكذا الفئة القليلة من غير الأميّين عموما، وقد كان بعمله التربويّ يتّفق مع عبد الحميد بن باديس زعيم النهضة الجزائرية وزميله محمد البشير الإبراهيمي في منهجهما الإصلاحي الذي خطا طريقه إبّان فترة الحكم الفرنسي للجزائر، فقد كان الأوّل يقول: «من أراد أن يبني شعبا ويقيم أمّة، فإنّه يبدأ من الأساس لا من السّقف»[2]، وقد كان اعتماد ذلك الأمر باعتباره الوسيلة الثابتة التي انطلق عبرها النّبي - صلّى الله عليه وسلّم- في بناء حضارة الإسلام وقد كان عبد الحميد بن باديس يقول في موضع آخر: «أنا أحارب الاستعمار لأنني أعلّم وأهذّب، ومتى انتشر التّعليم في أرض، أجدبت على الاستعمار وشعر في النّهاية بسوء المصير»[3].

وإذا كان المودودي يلتقي مع المصلحين الجزائريين السابقين، فإنّه يلتقي أيضا مع علمين من رجال النهضة الإسلامية في العصر الحديث؛ وهما: محمّد عبده ورشيد رضا؛ اللذان يريان أنّ التربيّة هي السّبيل الوحيد لإصلاح المجتمع المسلم من مظاهر الشّرك والبدع في الدّين، ومن عوامل الانحطاط الخلقي والتّدهور الاجتماعي التي دبّت في كيانه بسبب الجهل، ونخرت قواه فتركته عاجزا عن النهوض بمستواه ماديّا وأدبيا واجتماعيا بين أمم العالم، فكما يقول الإمام محمد عبده: «إنّ الإنسان لا يكون إنسانا حقيقيا إلاّ بالتربية، وليست هي إلاّ عبارة عن اتّباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون؛ من الأحكام، والحكم، والتعاليم، وهي عبارة السعادة الحقيقيّة، تعلّم الإنسان الصدق والأمانة ومحبّة نفسه،

---

[1] - انظر: المودودي / المسلمون والصراع السياسي الراهن، ص 53، 83.

[2] - محمد خير الدين / مذكّرات ج 1، ص 384 نقلا عن: زرّوقة عبد الرشيد / جهاد بن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913 م - 1940م) ط 1، دار الشهاب، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ص257.

[3] - الجورشي صلاح الدّين / تجربة في الإصلاح (بن باديس)، د ط، دار الرّاية للنّشر، تونس، 1978م، ص 33.

فإذا تربّى الإنسان أحبّ نفسه لأجل أن يحبّ غيره، وأحبّ غيره لأجل أن يحبّ نفسه»[1]. فلقد خطّ المودودي هذا الطريق، وعضّده فيما بعد أفراد الجماعة الإسلامية؛ بما وضعوه من برامج واسعة لإحداث تجديد ثقافي عن طريق التربية والتعليم الحرّ في البداية بمنطقة لاهور، ثمّ المساهمة في خدمة التعليم الرّسمي فيما بعد عن طريق اقتراح الخطط وإنشاء المدارس – وقد سبق الحديث عنها في الفصل الثاني –، وممّا يؤكّد اقتناع المودودي العميق والثابت بدور المدرسة والتعليم في بثّ الرّوح الإسلامية؛ هو تبرّعه بالجائزة المالية –جائزة الملك فيصل– لمشروع مجمع المعارف الإسلامية الذي بدأ في التخطيط لإنشائه عام 1963م[2]، وصدق محمد البشير الإبراهيمي حين قال: «حياة الأمم في هذا العصر بالمدارس، ما في هذا شك، إلاّ في قلوب ران عليها الجهل وغان عليها الفساد»[3].

وقد أكّد المودودي في مواضع عديدة على أنّ من أسباب انحطاط المسلمين هو الجهل ووجود الفراغ التربوي، بالإضافة إلى انتشار الأميّة؛ وقد كانت من أقوى العوامل التي مكّنت للاستعمار، فحسب إحدى الدراسات العلمية للحالة التعليمية في الهند فإنّ عدد المتعلّمين عام 1871م كان **3.2 %**، وقد تصاعد خلال 50 عاما في سنة 1921م إلى 7.3 %، وكأنّه تصاعد خلال اثني عشرة عاما ونصف بنسبة **1 %** فقط؛ أي أصبح يوجد متعلّمان فقط، من كلّ مئتي فرد في عمر جيل يقارب **25** سنة. وعلى الرغم من أنّ عدد السّكان في الهند – ما بين عام 1899م وعام 1909م – كان 315 مليون نسمة، فإنّه كانت هناك 172 كلّيّة للبنين، على حين أنّه كانت توجد 493 كلّيّة في أمريكا التي كان عدد سكانها 80 مليون نسمة آنذاك[4]، فعدد سكان أمريكا في هذه الفترة المذكورة كان يمثّل قرابة ربع سكان الهند، إلاّ أنّ نسبة المدارس في أمريكا، كان أكثر من ثلاثة أضعاف عدد المدارس في الهند، الشيء الذي يدلّ على أنّ ذلك الوضع الذي كان يحياه الهنود، يوحي بالفقر الثقافي الكبير ممّا يؤثّر سلبا على المسلمين أنفسهم كذلك.

---

(1) – تاريخ الإمام محمد عبده، ج2، ص 449، 450 نقلا عن سامح محمّد محيّ الدّين / ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، ط 1، دار الشروق، القاهرة، مصر / بيروت، لبنان، 1420هـ / 1999م، ص 114.

(2) – انظر: مجلّة الأمّة / الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية أنموذج متقدّم على طريق العمل الإسلامي، ع38، ص 36.

(3) – الإبراهيمي / آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 3، ص 117.

(4) – انظر: المدني الشريف حسين أحمد / مقال: دراسة علمية للحالة التعليمية في الهند فيما قبل حكم الاستعمار الإنجليزي وفيما بعده، مجلة الدّاعي، السنة 19، ع 1، ، محرّم 1416هـ / يونيو 1995م، الصادرة عن دار العلوم "ديوبوند"، الهند، ص 26.

وفي هذا السياق يتأكّد لنا أنّ الاستعمار البريطاني، عمل إلى حدّ كبير على تجهيل المجتمع، ليتمكّن من طمس ذاتيته، وقد كان تركيزه الأكبر على سلخ المسلمين عن قيمهم؛ إذ استبد الإنجليز بإقامة المدارس التي كانت تعنى عناية كاملة بإبعاد الطلاب عن الإسلام، وكانت تعمل على جذبهم إلى المسيحية أحيانا وقد كان من نتائج استيلاء الإنجليز على أموال الأوقاف -التي كان ينفق منها على التعليم ومراكز العبادة- أن أغلقت المدارس الإسلامية، وإذا أضيف إلى ذلك أنّ المسلمين رفضوا أن يلحقوا أبنائهم بالمدارس التي فتحها المستعمر بالهند؛ فإنّه ينتج عن ذلك حقيقة مرّة هي: أنّ الجهل أصبح شاملا في صفوف المسلمين، وهكذا أصبح المسلمون يعانون الأعداء الثلاثة وهي: الجهل، والفقر، والمرض[1].

فالسياسة الاستعمارية في مجال التربية والتعليم سياسة مقصودة، والهدف منها إيجاد طبقة مستغربة تخدم المستعمر، ومن ثمّ تدعم الحضارة الغربية، وتقصي مبادئ الدّين أكثر فأكثر[2]، ومن خلال المعطيات السابقة يتبيّن لنا أبعاد الواقع المؤلم الذي باشر فيه المودودي وجماعته عملهم؛ في ميدان إحياء الثقافة الإسلامية عن طريق التعليم الحرّ، فقد كانت الحالة العامّة للشعب المسلم في الهند تنذر بأوخم العواقب، وإنّ المودودي أحسن التحليل والتدقيق في الظرف التاريخي الذي كانت تمرّ به الأمّة آنذاك والذي يحتّم عليه أن يسير في طريق الإحياء والتجديد، وأن يكون في مستوى التحديات، فهو يصوّر ذلك الوضع بإيجاز قائلا: «لا شكّ أنّ الأمّة تمرّ بأدق مراحل حياتها هذه الأيام، وإنني أشعر بأنّ طوفانا عارما على وشك الانفجار فوق رؤوس هذه الأمّة، وهو طوفان يفوق في جبروته، ومصائبه طوفان 1857م؛ الذي انتهى بتمكين الإنجليز من إحكام قبضتهم على البلاد»[3]، لذلك شمّر المودودي على ساعد الجدّ والتجديد، وبدأ بصورة منظّمة في بعث ثقافي جديد عن طريق مجلة "ترجمان القرآن" التي كانت تصدر من حيدر آباد الدّكن مع نهاية سنة 1932م، وقد ظلّ لفترة طويلة يوضّح للمسلمين في الهند عوامل انحطاطهم ويعرّفهم بسبل النهضة والتجديد، وكان تركيزه على الطبقة المثقّفة التي تفهم فكره؛ والتي ستكون معه الجسر الأمين الذي يأخذ بتلابيب ضمير الأمّة المسلمة؛ التي خيّم عليها ليل من الجهل والأميّة في الهند، وقد أثمرت جهوده ببروز نفر من المثقّفين تعاونوا معه؛ على المضي إلى هدفه؛ فانتقلوا إلى حيدر آباد الدّكن سنة 1938م وأسّسوا إدارة في البنجاب تعرف باسم "إدارة دار الإسلام"، حتّى يتمكّنوا من تحريك نشاطهم ومساعيهم بسرعة أكبر في سبيل تهيئة العقول وتربيتها وتعليمها لتحتضن

---

[1] - انظر: شلبي أحمد / موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج8، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1993م، ص322، 323.

[2] - انظر: المودودي / منهاج الانقلاب الإسلامي، ص 30، والمودودي / بين يدي الشباب، ص 42.

[3] - انظر: جيلاني / أبو الأعلى فكره ودعوته، ص 61.

مضمون الفكرة التجديدية، وهذا إلى جانب جعله المسجد الجامع في قرية دار الإسلام -في البنجاب أيضا- المركز العام الذي تجتمع فيه مختلف الفئات وتلقى فيه خطب الجمعة؛ التي يبيّن من خلالها عقائد الإسلام وأركانه مع بيان مقاصدها، لاسيما لأولئك الذين لم يكن مستوى فهمهم عاليا، وقد تعضّد عمله التربويّ أكثر فأكثر؛ فيما بعد حينما التفّ حول فكره حوالي 75 فردا من بين مسلمي الهند، وأسّسوا الجماعة الإسلامية في السادس والعشرين من أغسطس 1941م، وشرعوا في توسيع نطاق الدعوة التجديدية؛ إلى أن وصل عدد العاملين فيما بعد في هذه الجماعة إلى حوالي 625 عضوا سنة 1947م، ساهموا في توعية الشباب وبث روح العقيدة الإسلامية في نفوسهم، وحثّهم على إيقاظ الشعور الدّيني الصادق في قلوب بقيّة المسلمين في الهند، وشحذ الهمم للمشاركة في الإصلاح الاجتماعي[1].

2 – المودودي ومناهج التعليم:

اقترح المودودي برنامجا تعليميا للخطّة التّعليمية؛ التي دار الحديث عن بعض جوانبها سابقا، فقد رأى **من الضّروري أن يكون المعلّمون مسلمين، لأنّه لا يجدي تعيين عدد من علماء الدّين لتعليم العلوم** الشرعية، على حين يكون القائمون بتعليم غيرها من العلوم غير مسلمين أو مسلمين منحرفين في فكرهم عن الإسلام، أمّا في الظروف الاستثنائية فيمكن انتداب -لتعليم فن من الفنون- أخصائيّ من غير المسلمين إن لم يكن فيهم من يقوم به[2].

ففيما يخصّ التعليم في المدارس الثانوية (**High Schools**)، فرأى من الضروري أن يلقّن فيها التلاميذ معلومات أوّلية في المواد التالية:

أ – مادّة العقائد: ويجب ألاّ تشتمل على التفاصيل الكلامية الجافّة، بل من **اللاّزم أن تدرّس** بأسلوب لطيف يطمئنّ له الوجدان ويقتنع به العقل؛ فترسخ به تعاليم العقيدة في أذهان الطّلبة، ويتعمّق لديهم أنّ تلك المبادئ هي في الواقع حقائق هذا الكون الأساسية، وهي ذات علاقة وطيدة بحياتنا.

ب – مادّة الأخلاق الإسلامية: وينبغي ألاّ تعرض فيها مجرّد التصوّرات الأخلاقية، بل من الضروريّ أن تبيّن فيها المعالم الواقعية للأخلاق الإسلامية، من خلال الوقوف على سير الأنبياء – عليهم السلام –، والمحطّات الخالدة من حياة النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- والصحابة والتابعين له -رضوان الله عليهم-، وذلك من أجل استكناه خصائص السيرة السليمة والحقيقية للمسلم.

---

[1] – انظر: المرجع السابق، ص 66، 67، والتراب / أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ص133، 220، 221.

[2] – انظر: الودودي / نحن والحضارة الغربية، ص 299.

د – مادّة أحكام الفقه: ويكون التركيز فيها على تعلّم أحكام الفقه الهامّة، لكن مع الوقوف على مقاصدها، ومغزى العبادات وروحها ومصالحها؛ وذلك بدل أن تبقى الدراسة فيها على نمط ما جاء في الكتب الفقهية القديمة؛ والتي كان الولوع فيها وراء الفروع.

هـ – مادّة التاريخ الإسلامي: وينبغي أن يحصر برنامج تدريسها في سيرة النبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – وعهد الصحابة – رضي اللّه عنهم – فلا تتعدّى إلى تاريخ التابعين فيحصل نوع من التكثيف الذي يعوق عملية استلهام الطلبة العبر المفيدة والهامّة، هذا من جانب، ومن جانب آخر؛ يأتي اقتراح تدريس مادّة التاريخ هنا على هذه الشاكلة، باعتبار أنّ عهد النبوّة والصحابة بعده على وجه العموم هوالنموذج الواقعي الذي يمكن أن يستمدّ منه الشعور الصحيح بالقومية الإسلامية؛ التي لا تنتصر لعرق أو لون أو منطقة جغرافية..

د– مادّتا اللّغة العربية والقرآن الكريم: من المهمّ بالنسبة لمادّة اللّغة العربية أن تضمّ علما ابتدائيا –كالنحو– يمهّد للطلبة استئناس الأدب العربي. أمّا فيما يخصّ مادّة القرآن؛ فمن اللاّزم فيها أن يبدأ الطلبة التمرّن على تلاوة كتاب اللّه بسلاسة، وتشرح لهم بعض الآيات السّهلة، ويطالبون باستظهار بعض السوّر المقرّرة للحفظ.

أمّا بالنّسبة للمرحلة التّعليمية الموالية والمتمثّلة في التّعليم في الكليّة، فقد نبّه المودودي إلى ضرورة التركيز على اللّغة العربية أكثر، والاهتمام بدراسة القرآن الكريم والوقوف على مقاصده، من منطلق أنّه الوحي الإلهي والكتاب المحفوظ والأصحّ؛ والأجدر بالثّقة من النّاحية التّاريخية. كما يجب أن يعرّف الطلبة التصوّرات الأساسية؛ التي يقوم عليها نظام الإسلام عامّة في مختلف مجالات الحياة.. وفيما يخصّ مرحلة الدراسات العليا، فقد نبّه إلى ضرورة تعلّم الطّلبة تدّبر القرآن بمساعدة الأساتذة...[1]

وقد أكّد المودودي إلى جانب هذا كلّه، على ضرورة أن يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التربية والتعليم في البلدان الإسلامية: هو تضييق الثغرة القائمة اليوم بين العلوم الدّينية وسائر العلوم الحديثة، أي ضرورة الوصل بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية؛ كالفيزياء، وعلم النبات والحيوان.. «فتقسيم العلوم إلى قسم ديني، يدرّس من وجهة النظر الإلهية (**Divine**)، وآخر دنيوي يدرّس من وجهة النظر الأخرى – المقابلة – يفضي بأجيالنا إلى الاعتقاد بأنّ الدّين شيء والحياة شيء آخر، وإنّ كلاّ منهما يسير في

---

[1] – انظر: المصدر السابق، من ص 297 إلى 303 وما بعدها.

مجرى لا صلة له بمجرى الآخر»[1]؛ فعدم التماس البعد العقدي في العلوم غير الشرعية من خلالها تدريسها بطريقة ليس للّه فيها أثر، فلن تكون هناك أيّة محافظة على الرّوح الإسلامية، أو حتّى أيّ احترام للأديان السماوية.

وكخلاصة لما سبق نستطيع القول: أنّ المودودي اهتم بوضع معالم وخطوط للتّربية والتّعليم من اقتناعه بأنّ ترشيد مسيرة الأمّة والارتقاء بالعمل التّجديدي لا يمكن أن يحقّق أهدافه بعيدة المدى إلاّ على أساس تربوي وتعليمي متين.وهو يشير إلى أنّ الإصلاح الجذري للتّعليم، لا يتحقّق إلاّ بتكوين الطّلبة تكوينا عقديا مركّزا في المراحل الدّراسية الأولى، ثم العمل على التّأطير العقدي للمعارف والعلوم في المراحل الأخرى وذلك من خلال وصل هذه العلوم بأبعاد العقيدة الإسلامية، وذلك حتّى يتمكّن التّعليم من أداء دوره الرّسالي والحضاري، وما لم توضع المسألة التربوية والتعليمية على رأس الاهتمامات - في إطار الأصول العقدية - فإنّه لن تتحقّق تنميّة حقيقية سليمة ولا يكون نهوض أو تجديد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] - المودودي / المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم، ص 21.

المبحث الثالث: المجال السياسي

أولا : أبعاد نظرية الإسلام السياسية في فكر المودودي

1- التوحيد
2- الرسالة
3- الخلافة

ثانيا : خصائص النظرية السياسية في فكر المودودي

1- الحاكمية
أ - مفهوم الحاكمية في الفلسفة السياسية
ب - أبعاد الحاكمية في فلسفة المودودي
2- التشريع
3- المصدرية

ثالثا : مبادئ النظام السياسي عند المودودي

1- سيادة القانون الإلهي
2- العدل بين الناس
3- المساواة بين المسلمين
4- مسؤولية الحكومة
5- الشورى
6- الطاعة في المعروف
7- عدم جواز طلب السلطة
8- الوظيفة الوجودية للدولة
9- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ النظم أو النظريات السياسية وليدة فلسفات ومعتقدات معيّنة، فقد جاءت المبادئ السياسية فيها معبّرة ومتّسقة مع مبادئ وفلسفات أصحابها؛ من حيث تصوّرهم عن اللّه و الوجود و الإنسان والمآل، وفي هذا يقول عبد الرّحمان بدوي بأنّ: «المبادئ التي وضعها هؤلاء.. قد استنبطوها من مبادئهم النّظرية الفلسفية.. على نحو متقارب في الدّقة والإحكام من آرائهم في الوجود أو في اللّه أو في الفرد أو في الصيرورة»[1]، وعلى هذا فالنّسق الفلسفي هو الإطار الفكري المرجعي، الذي تستوحى منه المفاهيم الضرورية التي ترتكز عليها النّظريات السياسية.

وإذا كان علماء مسلمون في الفكر الإسلامي، قد عالجوا نظام السياسة في الإسلام من وجهة نظر فقهية صرفة مثل تقي الدّين بن تيمية (661 هـ/ 728هـ)، فإنّ المودودي قد تناوله انطلاقا من صلته بالنظام العقدي الإسلامي، وبدافع من النظرة التّجديدية الشّاملة، الّتي تعنى بالجانب السياسي كغيره من الجوانب الأخرى.

ولقد احتلّت المسألة السياسية حيّزا كبيرا من فكره، لأسباب تاريخية تتعلّق بعامل انهيار كيان المسلمين السّياسي على المستوى العالمي، ولأسباب مهنية تتعلّق به كشخص مارس مهنة الصّحافة وهو لم يبلغ العقدين من عمره، وانفتح وعيه مبكّرا على هموم الأمّة المستضعفة من قبل الغرب، وشارك في تحرّكات المسلمين السّياسية في شبه القارّة الهندية، بغية رفع التّحدّي التّغريبي الذي قضى على الخلافة العثمانية، وأمعن في تمزيق المسلمين وتجزئتهم إلى كيانات كثيرة وضعيفة[2]، هذا من جانب ومن جانب آخر فإنّ اتّصال المودودي المكثّف بمصادر الإسلام جعل فكره يحظى بنظرة جديدة لهذا الدّين، الشّيء الذي جعله ينذر نفسه للسّعي الدّؤوب، وبذل الجهود تلو الجهود لإحياء حقيقة الإسلام في النّفوس، وإعادة ربط حياة المسلمين به في مختلف المجالات.

ولقد كان التّركيز على الجانب السّياسي، وبعث التّصوّر الإسلامي حوله في الوقت الذي التبس فيه الأمر على النّاشئة المثقّفة، وكادت تكون في حيرة من أمرها من جرّاء النّزاع والصّراع الشّديد بين نظريتين؛ نظرية القومية الهندية التي كان ينادي بها حزب المؤتمر الهندي؛ داعيا فيها إلى وحدة الهند دون

---

(1) – بدوي عبد الرّحمان / موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1984م، ص 163.

(2) – انظر: طسطاس / منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية، ص 199.

تفريق فيها بين المسلمين وغيرهم من الهنود على اختلاف مللهم، واعتبارهم جميعا أمّة واحدة؛ يخضعون مستقبلا لنظام حكم ديمقراطي؛ الذي يعني سيادة الهنادكة باعتبارهم يمثّلون منطق الأغلبية، ومن ثمّ إلغاء أيّ دعوة لقيام نظام إسلامي هناك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ظهرت دعوى القومية الإسلامية؛ التي نادى بها حزب الرّابطة الإسلامية، الذي كان يرمي إلى بناء وطن خاص للمسلمين، دون الاحتكام إلى نظرية الإسلام في تسيير أمور السّياسة.

ففي خضمّ هذا التضادّ، اضطلع المودودي ابتداء من أكتوبر 1939م ببيان النّظرية السّياسية في الإسلام، وبيّن الفرق بينها وبين النعرات الوطنية الزّائفة من زاوية، ومن زاوية أخرى كان يريد دحض الشبهة القائلة أنّ الإسلام ما جاء للمجتمع الإنساني بنظام سياسي أصلا، حيث كان الهدف من ورائها؛ هو صرف الشباب المسلم عن منهج ربّه وعن الطريق الذي خطّه النبي – صلّى اللّه عليه وسلّم – في تنظيم الإنسان فردا ومجتمعا، وجعله يلتفّ حول مبادئ أرضية واهية؛ مستمدّة من مذهبية الغرب في الوجود[1].

ومن الجدير بالذّكر في هذا السّياق، أنّ المودودي قد نهج في نظريته السّياسية – التي سيأتي الحديث عنها – سبيل التأصيل إلى حدّ بعيد ومتميّز، وهي بذلك تعدّ من أهمّ الإضافات النظرية في الفكر السياسي الإسلامي، وقد تجسّدت بوضوح في إنتاجه الفكري ابتداء من سنة 1939م في عدّة مؤلّفات منها:

- الحكومة الإسلامية.
- النّظرية السّياسية في الإسلام.
- نظرية الإسلام وهديه في السّياسة والدّستور والقانون.
- مفاهيم حول الدّين والدّولة.
- الخلافة والملك.
- تدوين الدستور الإسلامي.
- نظام الحياة في الإسلام.

---

[1] – انظر: المودودي / نظرية الإسلام السياسية ، د ط، مطبعة فانزي، تونس، د ت، ص 1، 4 .

- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه في باكستان.

- حول تطبيق الشريعة الإسلامية.

أوّلا – أبعاد نظرية الإسلام السّياسية في فكر المودودي:

تقوم النّظرية السّياسية الإسلامية في فكر المودودي على دعائم ثلاثة، تشكّل القاعدة العقدية للنّظام السّياسي في الإسلام، فليس من الميسور كما يرى المودودي الإحاطة بنظم السّياسة في الإسلام وشعبها دون فهم هذه الأبعاد وهي:

1 – التّوحيد. **2 – الرّسالة.** **3 – الخلافة.**

1– التّوحيد:

إنّ هذا الأساس الأوّل للنّظرية السياسية في فكر المودودي، هو ذاته المفهوم المتعلّق بحقيقة الألوهية والرّبوبية؛ الذي سبقت الإشارة إليه في المجال العقدي– من هذا الفصل – وإنّ المعنى الشّمولي للتّوحيد في الإسلام لا يكتمل إلاّ بالالتزام به عقيدة ونظاما تشريعيا عمليا، سواء بالنّسبة للفرد أو المجتمع أو الدّولة .

- **مكانة التّوحيد في النّظام السّياسي الإسلامي:**

إذا كانت حاكمية للكون تتجسّد بوضوح في النّواميس الطبيعية الثابتة والمتنوّعة؛ والتي يسير بمقتضاها كلّ موجود ممّا برأ اللّه تعالى، فإنّ الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي تميّز عن باقي الكائنات بالعقل، فإنّ اللّه دعاه إلى عبادته وحده وألاّ يشرك به أحدا؛ بأن يسلم وجهه له، ويؤدّي ما أوجبه في هذا السّبيل من أركان؛ كالصّلاة، والصّوم، والزّكاة، والحجّ، وأن ينظّم معاملاته وفق الحدود التي رسمها له؛ كتجنّب الرّبا، وتفادي الغشّ إلى غير ذلك..، وفضلا عن هذا وذاك فقد أوجب عليه الالتزام بمبادئ التشريع في المجال السياسي؛ تلك الّتي تتمثّل في الشورى والعدل، وسوس الناس على أساس المساواة..، وذلك من منطلق أنّ الذي يمثّل السّلطة العليا، أو الحاكمية المطلقة بالمعنى السياسي هو اللّه – عزّ وجلّ –، وما رئيس الدّولة أو أيّ حاكم دونه إلاّ نائب عنه، ينفّذ أوامره من خلال المبادئ التشريعية العامّة الّتي سنّها الوحي وتمثّلها النبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – في سياسته للدّولة التي رفع لبناتها بعد الهجرة.

فالحاكمية أو السّلطة العليا الّتي تتمتّع بحقّ الأمر والنّهي والتّشريع هي للّه – عزّ وجلّ – وحده، قال تعالى: ﴿**ألا له الخلق والامر**﴾[1]، ولهذا يقول المودودي عن التّوحيد: «معناه أنّ اللّه – سبحانه وتعالى – هو الخالق لهذا العالم ومن فيه من بني آدم، فهو ربّهم ومالكهم، وليس الحكم والسّلطان والأمر والنّهي إلاّ له وحده»[1]. فالتّوحيد بهذا المنطلق ينفي الحاكمية المطلقة للبشر، حتّى ولو كانت قانونية؛ مجسّدة في التّشريعات الّتي توضع وفقا لرغبة الأغلبية دون أيّ قيد، فرأي هاته الفئة هو معيار الاحتكام في النّظم الغربية، وسنده في ذلك العقل والهوى والظّنّ، وإنّ اللّه – عزّ وجل – قد نفى أن يصلح منطق الأكثرية في تسديد الحياة البشرية – بعيدا عن الوحي – وقد تضمّن هذا الأمر كتابه العزيز؛ الذي حوى فيه توجيهه التالي للنّبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم –: ﴿**وإن تطع اكثر من في الارض يضلّوك عن سبيل اللّه، إن يتّبعون إلاّ الظّنّ وإن هم إلاّ يخرصون**﴾[2]، كما أنّ تجارب البشر منذ غابر الأزمان في مجال التّشريع تقطع بانعدام أهليتهم لتنظيم حياتهم، فقد ظلّت البشرية ورشة لنظم مختلفة تسنّ فيها الأحكام والقوانين وتلغي حسب الأهواء، وتبيح ما تجمع الفطرة والعلم والتّجارب على فساده وضرره، كتعاطي الخمر والزّنا إلى غير ذلك من المفاسد الموبقة، الّتي استشرت في الغرب على وجه الخصوص بحكم القانون الوضعي.

وعلى هذا فإنّ دور التّوحيد على المستوى السياسي العامّ، يكمن في توحيد السياسة والتقنين العام والتشريع في البشر وفق الإطار المرجعي الموحّد، وذلك من منطلق أنّه ما دام الخلق له، فهو أعلم بطبيعة ما خلق، إذ العقل البشري قاصر على سنّ القوانين الفطرية الّتي تخدمه حقيقة، لأنّه ليس لديه الإحاطة المطلقة بأعماق النّفس البشرية – سواء في مستواها الفردي أو في مستواها الاجتماعي–، بل إنّ العلم في ذلك للّه تعالى الذي قال: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللّطيف الخبير**﴾[3]. إذن فلابدّ أن تتماشى التّشريعات مع حقائق النّفس البشرية ومتطلّباتها الفطرية، وإنّ أسلم مرجع تصدر عنه هو اللّه عزّ وجلّ

---

[1] – الأعراف / 53 .

[1] – المودودي / نظام الحياة في الإسلام، د ط، الدّار السّعودية للنّشر والتّوزيع، جدّة، الدّمام، المملكة العربية السّعودية، 1407هـ / 1987م، ص 35 .

[2] – الأنعام / 117.

[3] – الملك / 14.

المبحث الثاني: المجال الثقافي والتربوي

أوّلا : النشاط الصحافي والتأليفي

ثانيا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

ثالثا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

1 – أهمّية التربية والتعليم

2 – المودودي ومناهج التعليم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: المجال الثقافي والتربوي

أوّلا : النشاط الصحافي والتأليفي

ثانيا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

ثالثا : الاهتمام بتربية وتكوين أفراد الجماعة

1 – أهمّية التربية والتعليم

2 – المودودي ومناهج التعليم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الذي ﴿**ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير**﴾[1]، ولأنّه محيط بأهواء الناس وخبير بها، فإنّ تشريعه سيأتي على وجه سليم لا ينتابه أيّ باطل، وهذا الأمر فضلا عن تصديقنا نحن المسلمين به فقد توصّل إلى بعض أبعاده – من غير المسلمين – الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو[2](J.J.ROUSSEAU) ، الذي رأى أنّه من أجل «الاهتداء إلى أفضل قواعد شركة تلائم الأمم، لابدّ من بصيرة نيّرة، متفوّقة رأت جميع أهواء النّاس وخبرتها، و لم تبتل بواحد منها، لم تربطها رابطة بطبيعتها، ومع ذلك تدرك خباياها.. تريد أن توجّه اهتمامها إلى سعادتها..لابد من آلهة تسنّ القوانين للنّاس »[3]، وعليه فالتشريع للبشر لابدّ وأن يستمدّ من مصدر محيط بالسّجايا والطبائع الإنسانية، فهو وحده المؤهّل لتنظيم النّاس وفق قانون عامّ وثابت .

2 – الرّسالة:

وهي الوسيلة التي يعرّفنا اللّه فيها بالحقائق المتعلّقة بهذا الوجود، وفيها أيضا يطلعنا على المنهج **التشريعي الذي سنّه للمؤمنين به، والمبادئ التي يجب أن يلتزموا بها، وهذه الرّسالة ذات شقّين؛ أوّلهما:** كتاب اللّه العزيز الذي هو القرآن الكريم ، وثانيهما: نموذج عملي مرجعه هذا الكتاب، تمثّله رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلّم – بأقواله وأفعاله وتوجيهاته؛ من حيث أنّه نائب عن اللّه وخليفته في هذه الدّنيا[4]؛ فقد كان دوره – صلّى اللّه عليه وسلّم – تبليغ النّاس وتعريفهم بالأصول والخطوط العريضة الّتي يرسمها الوحي للإنسان، وأمّا تفصيلاتها العملية العامّة، فقد طبّقها هذا الرّسول ذاته في حياته؛ ابتداء من تكوين الأفراد، ووصولا إلى التّأسيس الواقعي للنّظام الذي يسير عليه المجتمع والدّولة حسب توجيهات الوحي، فأعمال النّبي – صلّى اللّه عليه وسلّم – هي امتداد لمهمّة التوجيه الإلهي، قال اللّه تعالى: ﴿**ومن يطع اللّه والرّسول فأولئك مع الذين أنعم اللّه عليهم من النّبيين والصّدّيقين والشّهداء**

---

(1) - الشّورى / 9.

(2) – جان جاك روسو (1712م / 1778م) من أسرة فرنسية الأصول، أمّه "سوزان برنارد" ابنة قسّيس، ماتت بعد ولادته وهو لم يتجاوز اليوم الثّامن من ولادته، لذلك فقد ربّاه والده في السّنوات العشر الأولى من عمره، وبعدها تكفّله خاله، الذي كان يرسله إلى أحد الكهان، حيث قضى عنده عامين. وقد نشأ جان جاك روسو على المذهب البروتستانتي، من أشهر كتبه " إميل" و" العقد الاجتماعي " الذي يشتمل على نظريته السّياسية، وقد قيل أنّه مات مسموما وقيل منتحرا. انظر بتوسّع جان جاك روسو / العقد الاجتماعي- أو مبادئ الحقوق السّياسية – تعريب عادل زعيتر- د ط، دار المعارف، مصر، 1954 م، من ص7 إلى 21.

(3) – جان جاك روسو / العقد الاجتماعي، ص 79 .

(4) – انظر : المودودي / نظام الحياة في الإسلام، ص 36، والمودودي / الخلافة والملك، ص13 .

والصّالحين وحسن أولئك رفيقا﴾[1]، وقال أيضا: ﴿ومن يطع اللّه ورسوله ويخش اللّه ويتّقه فأولئك هم الفائزون﴾[2] .

فاللّه تعالى أنزل للبشر عن طريق النّبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – الشّريعة الخاتمة، ورسم لهم المنهج الدّائم للقيم المطلقة؛ منها الواجب ومنها المحرّم ومنها المستحبّ ومنها المباح، ولا يجوز إلغاء أيّ منها، ولابدّ أن تتزّل في الواقع تنزيلا سليما حتّى تتحقّق النماذج العليا للخلافة؛ في المستوى الفردي والاجتماعي على حدّ سواء؛ بإقامة الدّين الذي ارتضاه لعباده الذي هو الإسلام، ويتحقّق الأمن الذي تصبو إليه الإنسانية.

3 – الخلافة:

إذا كان الإنسان في بعده الفطري الجبلّي مسيّر من غير إرادته بقانون إلهي، لا يستطيع الخروج عنه والانفلات منه، فإنّ كلّ محاولة لإحداث القطيعة مع حاجاته الفطرية، ستجرّه لا محالة إلى الهلاك، ولهذا فعلاقة الإنسان العامّة مع ذاته؛ في بعدها الجبلّي المادّي علاقة إسلام وطاعة وانقياد؛ فهذا المخلوق له قدرة معيّنة على الأكل، كما له حاجة مقدّرة من الهواء والماء..، وهو لا يملك التّصرّف المطلق في جانبه الفطري إلاّ وفق سنن اللّه التي بثّها فيه، وكذلك الحال بالنّسبة لحياته عامّة؛ إذ هي مشروطة باتّباع منهجه تعالى، وذلك لضمان التّوازن الكوني الكلّي واستتباب الأمن والسّلام على وجه المعمورة، والتّصوّر السّياسي في الإسلام لا يخرج عن هذا الإطار، فهو يقوم على أساس طبيعة الإنسان الفطرية، وعلى المنزلة التي يتبوّؤها في هذه الحياة، فلا يجب أن تكون وظيفته الوجودية العامّة إلاّ تحقيق إرادة اللّه في جميع المجالات الحيوية باعتباره خليفته في هذه الأرض.

ومن منظور الوظيفة السّياسية للإنسان في فكر المودودي، فإنّ خلافته عن اللّه في أرضه تخضع لعقد يقوم على أربع شروط[3] وهي:

1 – أنّ خالق الإنسان والكون كلّه هو اللّه، فهو مالكه وهو حاكمه.

---

(1) – النساء / 68.

(2) – النور / 50.

(3) – انظر : المودودي / نظام الحياة في الإسلام ص 37، 38.

– أو مجموعة من الأفراد أو هيئة مؤلّفة منهم – حاكما إلاّ لأنّ حكمه هو القانون، ولـــه الصّلاحيـــات التّامة والسلطات الكلّية غير المحدودة لينفذ حكمه في أفراد الدّولة، وهم مضطرّون إلى طاعتـــه طوعـــا أوكرها»[1]، وهذا المعنى سيأتي تفصيله فيمايلي:

أ – مفهوم الحاكمية في الفلسفة السّياسية:

ترادف كلمة الحاكمية في علم السياسة كلمة السّيادة «والسيادة مصدر ساد، نقول: ســـاد ســـيادة، عظم وشرف، وساد قومه؛ صار سيّدهم، ومنه سيادة الدّولة وسيادة القانون»[2].

وأمّا اصطلاحا فالسّيادة تعني «السّلطة السّياسية التي تستمدّ منها جميع السّلطات الأخرى»[3]، ممّا يعني أنّ الأولى مطلقة وعليا وأنّ السّلطات المستمدّة منها فرعية، وهو ما يذهب إليه "جان جـــاك روســـو"، الذي يرى أنّ السيادة هي السّلطة العليا التي تتجلّى في ممارسة الإرادة العامّة، فالدّولة التي تمتلك السّـــيادة هي تلك التي لديها قوّة إصدار الأوامر، والتّوجيهات التي يتعيّن طاعتها من جانب كـــلّ الأفـــراد، وأيّ اختراق أو انتهاك يمسّها من قبلهم سيعرّضهم للعقوبة[4].

وتتميّز الحاكمية في علم السّياسة بجملة من الخصائص منها:

أ.1 – الإطلاق: حيث يرى فلاسفة السّياسة أنّ الخاصّية الأولى؛ التي تتّصف بها الحاكمية، تتمثّـــل في كون صاحب هذه السّلطة يتمتّع بصلاحيات مطلقة غير محددّة، فهو صاحب الأمر والنّهي والتّوجيه، ولا سلطة أخرى مشاركة له في هذه المبادئ العامّة[5].

أ.2 – الشّمول: إذ من خصائص الحاكمية شمولها لجميع الأفراد، والهيئات والمنظّمات الدّاخلة في نطاق الدّولة، ولا يستطيع أيّ شخص أو مؤسّسة ما فيها طلب عدم الخضوع لسلطتها[6].

---

(1) – المودودي / تدوين الدّستور الإسلامي، ص 19 .

(2) – صليبا جميل / المعجم الفلسفي ج1، د ط، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، ودار الكتاب، القاهرة، مصر، 1978م، ص679 .

(3) – المرجع نفسه، ص 679 .

(4) – انظر: جان جاك روسو / في العقد الاجتماعي – تعريب ذوقان فرقوط – د ط، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت، ص 70.

(5) – انظر: نصر محمّد عبد المعزّ / في النّظريات والنّظم السّياسية، د ط، دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م، ص416، 417 .

(6) – انظر: المرجع نفسه، ص 417 .

أ.3 – **الاستمرارية**: ومعناها أنّ دوام الحاكمية كائن بدوام صاحبها، فسلطة الدّولة دائمة بدوام هذه الأخيرة، وطالما تبقى الدّولة تبقى السّيادة[1].

أ.4 – **الانفرادية**: والمقصود بها عدم مشاركة أحد ما أو هيئة ما، لصاحب السّلطة في الدّولة الواحدة، فكما هو مشاهد ومعروف أنّ الصراع ينشأ بين الأطراف التي تريد أن تتجاذب السيادة، وهو الشيء الذي ينجرّ عنه – إذا توزّعت السّلطة – زوال الدولة واندثارها، نتيجة التضادّ الذي ينشأ بسبب تعارض الرغبات[2].

وبربط هذه الخصائص مع آخر نص للمودودي – ذكرناه سابقا – فإنّنا نجد أنّ مفهوم المودودي حول مصطلح الحاكمية مستمدّمن الفلسفة السّياسية الغربية، غير أنّه يرى استحالة حيازة فرد، أو هيئة أو أسرة لمثل هذه السيادة، فعلى الرّغم من وجود حكّام وملوك كثيرون، تمتّعوا بسلطات واسعة إلاّ أنّ عوامل خارجية حدّت الكثير من صلاحياتهم، وبناء على هذا يؤكّد أنّ المؤهّل الوحيد للحاكمية المطلقة؛ بتلك الخصائص هو اللّه تعالى الفعّال لما يريد، الذي بيده ملكوت كلّ شيء.

ويذهب المودودي إلى أبعد من هذا؛ عندما يفترض إمكانية حصول نموذج من البشر على السّلطة المطلقة، فإنّه لا يمكن بهذا ضمان أيّ فلاح للمجتمع الذي يتولّى مقاليد الحكم فيه فرد أو جماعة ما، بل يتعدّاه الفساد إلى المجتمعات المجاورة له[3]، ومثال ذلك ماحدث في الاتّحاد السوفييتي؛ تحت محاولات الحزب الشّيوعي الذي أراد تسليط آرائه ومناهجه على النّاس قهرا، فقد استنفذ أموالهم وسفك دماءهم، كما أنّ محاولات أصحاب الثّراء وأرباب السّياسة في انجلترا وأمريكا في الحصول على السّلطة المطلقة، أدّت إلى فشوّ الظّلم والجور، والاستثمار الممقوت والتّكبر في الأرض بغير حقّ[4] .

---

(1) – انظر: معيرش / الدّين والدّولة في فلسفة المودودي ص85 .

(2) – انظر ريشارد شرورد / موجز نظام الحكم الأمريكي نقلا عن المرجع السّابق ص85 .

(3) – انظر المودودي / تدوين الدّستور الإسلامي ص21، 23 .

(4) – انظر المودودي / نظرية الإسلام السياسية ص 24، 12، 13 .

ب – أبعاد الحاكمية في فلسفة المودودي:

يؤكّد المودودي أنّ السّلطة العليا أو الحاكمية هي من اختصاص اللّه تعالى وحده، فهو «الحاكم المطاع، والشّارع بالمعنى السّياسي والقانوني»[1]، وعلى هذا فالحاكمية الإلهية ذات بعدين:

ب.1 – حاكمية سياسية:

فمثلما أنّ حاكمية اللّه للكون قاطبة مجسّدة في النّواميس الطّبيعية؛ التي ينتظم وفقها كلّ موجود، فإنّ حاكميته للإنسان فضلا عن خضوعه لقطاع لها تتمثّل فيما أوجبه عليه من شرائع في المجال السياسي، ويعتبر الأنبياء – عليهم السّلام – الوسيلة التي بها نقل تشريع اللّه إلى البشر، ولأجل هذا أوجب اللّه على المؤمنين طاعتهم طاعة تامّة.

ب.2 – حاكمية قانونية:

وإذا كانت القوانين الكونية التي فطر عليها هذا الكون بما فيه الجانب الجبلّي للإنسان مسيّرة بأمر اللّه تعالى، ولا يملك أيّ موجود حيالها حقّ التّدخل في عملها، فإنّ هذا يؤكّد أنّ اللّه وحده له السّلطة المطلقة في سنّ القوانين التي تنتظم وفقها شؤون النّاس العامّة.

غير أنّ قول المودودي بالحاكمية الإلهية، جعل البعض يتوهّم أنّه ألغى أيّ دورللفرد أو الجماعة – حيالها – غير دور التلقّي والتّطبيق[2]، والحقيقة أنّه ما ذهب إلى ذلك الرّأي مطلقا؛ بل كان واضحا في صياغة مقولاته حول الحاكمية الإلهية منذ بداية دعوته المنهجية، فهو لم يجرّد الإنسان من جميع أنواع السّلطات، ودليلنا على ذلك ما ورد في كتابه" الحضارة الإسلامية – أسسها ومبادؤها –" الذي ألّفه سنة 1933م، ففيه نقف على البداية الأولى في نصّه علىالحاكمية الإلهية؛ حين يشير إلى الحضارة التي يريد الإسلام تشييدها «ما اللّه فيها بمنزلة "معبود" بمعناه الدّيني العام فحسب، بل هو فيها بمنزلة حاكم مطلق بمعناه الدّنيوي العامّ أيضا، وإذا كانت هذه الحضارة دولة، فاللّه هو الملك..والرّسول هو مندوبه والقرآن

---

(1) – المودودي / مفاهيم إسلامية حول الدّين والدّولة ص189، وانظر في المعنى نفسه المودودي / الحكومة الإسلامية ص116، وأيضا المودودي / نظرية الإسلام وهديه في السياسة والدّستور والقانون – تعريب: خليل أحسن إصلاحي–، ط1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1980م، ص81.

(2) – انظر: هشام أحمد عوض جعفر / الأبعاد السّياسية لمفهوم الحاكمية – رؤية معرفية – تصدير العلواني طه جابر، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ/ 1995م، ص29 . وعمارة / نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي – ضمن سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر 1 – ط 1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م، ص140، 141. والعلواني / حاكمية القرآن، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، مصر، 1417هـ/ 1996م، ص31 .

هو دستوره..، ومعنى دخول المرء في الإسلام، أن يتّبع القوانين والشرائع التي قد أرسلها إليه؛ ذلك الحاكم بواسطة مندوبه وبواسطة دستوره دون ما اعتراض ولا تردّد، سواء أفهم العلّة والمصلحة فيها أو لم يفهمها، وأمّا الذي لا يقرّ للّه بحاكميته المطلقة، وبأنّ قانونه فوق كلّ رأي من آراء الأشخاص..فلا مجال له في دولة اللّه»[1]، فحاكمية اللّه كما يفسّرها المودودي، تتعلّق بسلطة اللّه العليا في سنّ الأوامر والنّواهي – أي الأحكام الثابتة – التي لا حقّ لأيّ فرد في إلغائها، وإذا كان هناك «قسم من حياة الإنسان، سكتت الشّريعة عليه تماما، ليس فيه حكم صريح وقياس مستنبط، فهذا السّكوت في حدّ ذاته دليل على أنّ الحاكم الأعلى أعطى الإنسان حقّ إبداء رأيه»[2]، فحرّية إبداء الرأي والاجتهاد في تنظيم الأمور الخاصّة بالعمران كتنظيم المرور، وإدارة الشّؤون الاجتماعية بالوسائل المؤسّسية إلى غيرمن الأمثلة، لا يتنافى مع الحاكمية الإلهية؛ فإذا كان اللّه هوالذي أعطى الإنسان حقّ الاجتهاد في مثل هذه الأمور؛ فإنّ هذا العطاء من حاكميته – ولو شاء ما أعطاه – ولهذا يقول المودودي: «إنّ الحقّ تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإنّ حكم سواه موهوب وممنوح »[3]، وفي هذا التوضيح السابق – كلّه –ردّ على دعوى من غالوا في مسألة الحاكمية، ورأوا استحالة أن يأذن اللّه تعالى للنّاس أن يضعوا لأنفسهم بعض التنظيمات؛ التي تنظّم جانبا من شؤون حياتهم[4].

وإضافة إلى ما سبق حول خاصّية الحاكمية يمكن التّذكير بأنّ تأكيد المودودي على أنّ السلطة العليا التي لا معقّب لحكمها ولا مردّ لأمرها هي للّه تعالى، والتي هي محور نظريته السياسية، يعتبر من أبرز إضافاته النظرية في العصر الحديث الذي تعالت فيه دعاوى التيارات الغربية بإسناد أمر تنظيم شؤون الإنسان، وتحكيم أموره فيها إلى القوانين التي يصدرها هو ذاته.

---

(1) – المودودي / الحضارة الإسلامية –أسسها ومبادؤها–، ص287، 288 .

(2) – المودودي / الحكومة الإسلامية ص221، 222 .

(3) –المصدر نفسه، ص 152 .

(4) – انظر الندوي / التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيّد قطب، ص73، و المضيى حسن إسماعيل / دعاة لا قضاة، دط، دار الصّدّيقية للنّشر، حسين داي، الجزائر، دت، ص95 .

2 – التّشريع:

تعتبر خاصّية التّشريع نتيجة طبيعية ومنطقية لخاصّية الحاكمية، والمقصود بها عند المودودي؛ هو أنّه «ليس لأحد من دون اللّه شيء من أمر التّشريع، والمسلمون جميعا لا يستطيعون أن يشرّعوا قانونا، ولا يقدرون أن يغيّروا شيئا ممّا شرع اللّه لهم »[1]، فسلطة التّشريع في نظام الإسلام للّه وحده، وهو الذي يضع الحدود ويقرّر الأحكام العامّة التي تصلح للفطرة الإنسانية.

3 – المصدرية:

إذا كان التّشريع المطلق للّه تعالى، فإنّ مصدر التّشريعات الأصلي هو القرآن والسّنة، اللّذان ينبغي ألاّ يخالفه أيّ قانون في الدّولة الإسلامية، وفي هذا الصّدد يقول المودودي: «إنّ الدّولة الإسلامية لا يؤسّس بنيانها إلاّ على ذلك القانون المشرّع، الذي جاء به النّبي – صلّى اللّه عليه وسلّم – من عند ربّه، مهما تغيّرت الظّروف والأحوال والحكومات؛ التي بيدها زمام هذه الدّولة، فهي لا تستحقّ طاعة النّاس إلاّ من حيث أنّها تحكم بما أنزل اللّه، وتنفّذ أمره تعالى في خلقه، ومن هنا تأخذ هذه الحكومات شرعيتها»[2].

وإنّ هذا الأساس الشّرعي للقوانين له أهمّية خاصّة، فهو يتميّز بطابع القداسة في الضمير المسلم[3]، ولذلك لا يجوز للدّولة أن تتولّى مهمّة التّقنين للأمّة، أو إعطاء صلاحيات لنفسها في الأمور الّتي أقرّ فيها اللّه حكما معيّنا، مصداقا لقول اللّه تعالى: ﴿**إنّما كان قول المومنين إذا دعوا إلى اللّه ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون**﴾[4]، كما أنّ هذه الدولة أيضا لا تملك سنّ القوانين إلاّ في حدود استنباطات أهل الحلّ والعقد واجتهاداتهم في إطار النّصوص الشرعية .

وعليه فمنزلة الدّولة في نظام التشريع الإلهي محدّدة الصّلاحيات، ولهذا لا يمكن اعتبارها ذات حاكمية مطلقة في لغة القانون والسّياسة، فهي تخضع لقانون أعلى لا قبل لها بتغييره، وقد عبّر القرآن عن وظيفة أصحاب السلطة السياسية البشرية؛ الذين يتولّون تنفيذ القانون الإلهي في الأرض؛ بكلمة الخلافة –

---

(1) – المودودي / نظرية الإسلام السياسية، ص 16، وانظر في المعنى نفسه : المودودي : حول تطبيق الشّريعة الإسلامية – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، مكتبة الرّشد، الرّياض، المملكة العربية السّعودية، 1403ه / 1983م، ص3.

(2) – المصدر نفسه، ص16 .

(3) – انظر أمثلة ذلك عند تأسيس الدّولة في عهد النّبوّة : المودودي / حول تطبيق الشريعة الإسلامية، ص5، 6.

(4) – النور / 49 .

والمستخلف هو اللّه تعالى-[1] وذلك بدل لفظ الحاكمية (sovereignty)، بدليل قول اللّه تعالى: ﴿**وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصّالحات، ليستخلفنّهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنّن لهم دينهم الذي ارتضى وليبدّلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئا، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾[2] .

ثالثا – مبادئ النظام السياسي عند المودودي:

لقد استخلص المودودي المبادئ العامّة لنظام السّياسة في الإسلام انطلاقا من الوحي مباشرة، وأسقط ذلك على دولتي المدينة المنوّرة في عهد النّبيّ – صلّى اللّه عليه وسلّم – والخلافة الراشدة، حيث أثبت مسارهما السياسي عامّة صدقها وصلاحيتها، ويعتبر كتاب الخلافة والملك وكذلك الحكومة الإسلامية من أهمّ كتب المودودي التي ضمّت مبادئ الحكم في الإسلام، وتعتبر هذه العملية الاجتهادية عند المودودي من الخصائص المميّزة لفكره السياسي؛ الذي يهدف من ورائه إلى تجاوز مختلف التجارب التّاريخية في الحكم على ضوء النموذج الذي يقدّمه الوحي ضمن مقاصده العامّة، الصّالحة لكلّ زمان ومكان، وحتّى يتمكّن المسلمون في كلّ عصر من التحقّق بالعبودية الجماعية للّه تعالى؛ من خلال ممارسة السياسية الرّشيدة وفق التّعاليم القرآنية في ذلك .

وفيما يلي أهمّ مبادى الحكم؛ التي يدور حولها نظام الإسلام السياسي في فكر المودودي:

1 – سيادة القانون الإلهي:

إنّ أولى القواعد الأساسية للدّولة الّتي يهدف الاسلام إلى بنائها، أنّ الحاكمية العليا –فيها –هي لله وحده، وأنّ حكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها خلافة وليست حكومة مطلقة فيما تفعل، بل لابدّ لها من العمل تحت القانون الإلهي المستمدّ من كتاب الله وسنّة رسوله – صلّى الله عليه وسلم –[3].

---

(1) – انظر : المودودي / الخلافة والملك ص19، 20، وتدوين الدّستور الإسلامي ص 26، 27، ونظرية الإسلام السياسية ص24، 25.

(2) – النّور / 53.

(3) – انظر : المودودي / الخلافة والملك ص 37.

2 – العدل بين النّاس:

وهو القاعدة الثّانية الّتي أسّس عليها بناء الدّولة، وهي تقضي بأنّ جميع الناس متساوون أمام قانون اللّه؛ الذي لابدّ من تنفيذه عليهم؛ من أدنى فرد في الدّولة إلى القادة والحكّام بدرجة واحدة ، إذ ليس فيه مجال لمحسوبية أو تفضيل أو محاباة، وكما جاء في القرآن الكريم؛ انّ اللّه تعالى أمر نبيّه – عليه الصّلاة والسّلام – أن يعلن هذه القاعدة حسبما جاء في آية ﴿**فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتّبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل اللّه من كتاب وأمرت لأعدل بينكم، اللّه ربّنا وربّكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجّة بيننا وبينكم، اللّه يجمع بيننا وإليه المصير**﴾[1].

3 – المساواة بين المسلمين:

حيث تطبّق في إعطاء الحقوق بالتساوي التّام دون اعتبار للون أو عرق أووطن، فقد قال اللّه تعالى: ﴿**إنّما المومنون إخوة**﴾[2]، وقال أيضا: ﴿**يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكم إنّ اللّه عليم خبير**﴾[3].

4 – مسؤولية الحكومة:

إنّ الحكومة وسلطاتها المادّية والمعنوية أمانات للّه وللمسلمين، ينبغي إيكالها لأناس يخشون اللّه، ومن ثمّ لا يجوز لهم أن يتصرّفوا فيها بطريقة غير مشروعة، وأن يسخّروا صلاحياتهم لأغراض شخصية، يقول اللّه تعالى: ﴿**إنّ اللّه يامركم أن تودّوا الامانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين النّاس أن تحكموا بالعدل، إنّ اللّه نعمّا يعظكم به، إنّ اللّه كان سميعا بصيرا**﴾[4]. وعن عبد اللّه بن عمر – رضي اللّه عنه – أنّ رسول اللّه – صلّى اللّه عليه وسلّم – قال: «ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالإمام الذي على النّاس راع وهو مسؤول عن رعيته»[5].

---

(1) – الشورى / 13.

(2) – الحجرات / 10.

(3) – الحجرات / 13 .

(4) – النساء / 57 .

(5) – أخرجه البخاري / صحيح البخاري، كتاب الأحكام – باب قول اللّه تعالى:(أطيعوا اللّه وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم) – مج (7-9)، ج 9، ص111 .

5 – الشّورى:

تعدّ الشّورى أخصّ خصائص النّظام السّياسي في الإسلام، وقد جاء في وجوبها آيتان؛ أولاهما: قوله تعالى في صورة أمر للرّسول –صلّى الله عليه وسلّم–: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم، ولوكنت فظّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر، فإذا عزمت فتوكّل على الله، إنّ الله يحبّ المتوكّلين**﴾[1]، أمّا الآية الثانية فجاءت في سياق الثناء على المؤمنين وذكر أهمّ صفاتهم الجماعية، قال تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصّلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ التحوّل الذي لحق بالنّظام السياسي في تاريخ المسلمين؛ من خلافة راشدة إلى ملك عضوض، قد كان من أهمّ أسبابه انتقال السّلطة من جماعة المسلمين، إلى عائلات تتوارث أمور النّاس أبا عن جدّ، كما يورث المتاع، وتقضى شؤونهم بحريّة مطلقة دون رقيب أو حسيب[3].

6 – الطاعة في المعروف:

ومعنى هذه القاعدة –كما يذكر المودودي– أنّ الأمر الصّادر من الحكومة والحكّام إلى الرّعايا واجب الطّاعة؛ إذا كان مطابقا للشّريعة الإسلامية، ولا طاعة لهم في ما يخالفها، فبيعة الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – وردت في القرآن مشروطة بالطّاعة في المعروف فقد قال اللّه – عزّ وجلّ–: ﴿**يا أيّها النّبيء إذا جاءك المومنات يبايعنك على أن لا يشركن باللّه شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهنّ ولا ياتين ببهتان يفترينه بين أيديهنّ وأرجلهنّ ولا يعصينك في معروف فبايعهنّ واستغفر لهنّ اللّه، إنّ اللّه غفور رحيم**﴾[4].

---

(1) – آل عمران / 159 .

(2) – الشّورى / 35 .

(3) – انظر: شفيق منير / الفكر الإسلامي المعاصر – ثورات، حركات، تحدّيات – ط2، دار القلم، الصّفاة، الكويت، 1413ه / 1993م، ص20 وطسطاس / منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية ص 216 .

(4) – الممتحنة / 12 .

7 – عدم جواز طلب السّلطة:

إنّ هذا المبدأ من الثوابت الّتي تسند على أساسها المسؤولية القيادية في الدّولة الإسلامية، ذلك لأنّ السلطة في الإسلام أمانة استودعها اللّه والمؤمنون في أيد رجال مؤمنين أكفاء، ويؤكّد المودودي أنّ من يطلبون المناصب القيادية في الحكومة بوجه عامّ، ويجتهدون في ذلك هم أقلّ النّاس كفاءة وصلاحية، غير أنّه يحبّذ أحسن طريقة إلى ذلك أسلوب الانتخابات وترك الحرّية للرّعية في قضية الفصل فيمن ترى فيه المؤهّلات اللاّزمة[1].

8 – الوظيفة الوجودية للدّولة:

إنّ غاية وجود الدّولة في الإسلام، هو إقامة النّظام الإسلامي في الحياة[2]، من خلال إقام الصّلاة وايتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن ثمّ تحقيق الشهود الحضاري على الناس، فقد قال اللّه تعالى: ﴿**الذين إن مكّنّاهم في الارض أقاموا الصّلاة وءاتوا الزّكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، وللّه عاقبة الامور**﴾[3]، كما قال أيضا: ﴿**وجاهدوا في اللّه حقّ جهاده، هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدّين من حرج، ملّة أبيكم إبراهيم، هو سمّاكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرّسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على النّاس، فأقيموا الصّلاة وءاتوا الزّكاة واعتصموا باللّه هو موليكم فنعم المولى ونعم النّصير**﴾[4].

9 – الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:

فهذا المبدأ – إضافة إلى ما سبق ذكره – يضمن استقامة نظام الحكم، والحضور الدّائم للرأي العامّ المسلم في المجتمع، فبه يحافظ على قاعدة التّعاون على البرّ والتّقوى، ويمنع التّعاون على الإثم والعدوان، كما يدفع هذا المبدأ عن المجتمع مظاهر الشّرك والنّفاق؛ التي تحاول دوما خلخلة الاستقرار الاجتماعي.

---

(1) – انظر: المودودي / الخلافة والملك، ص 44، وتدوين الدستور الإسلامي، ص67 .

(2) – المودودي / الخلافة والملك، ص 45.

(3) – الحجّ / 39.

(4) – الحجّ / 76.

ويمكن القول في ختام هذا المبحث أنّ المودودي استمدّ أبعاد نظريته السياسية من الوحي بخلاف النظريات السياسية الغربية التي هي في أصلها فرضيات وتصوّرات بشرية، إذ استخلص مبادئ النظام السياسي الإسلامي من الكتاب والسنّة وتطبيقاتهما في تجربة الدولة الإسلامية في عهدي: النبوّة والخلافة الراشدة التي استطاعت أن تكون نموذجا ناجحا في الواقع ممّا يدلّ على أنّ الدين ذو علاقة وطيدة بالسياسة، وأنّ تنزيله بصورة متزنة يجلب الاستقرار والنجاح للدولة إلى حدّ كبير هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تأكيد المودودي على الحاكمية الإلهية لا يعني مطلقا الجمود على تلك المبادئ وأنّه ليس للفرد والجماعة حقّ ما غير التلقّي والتنفيذ، بل إنّ هناك مجالا مفتوحا للاجتهاد وفق أصول وضوابط الشريعة الخالدة.

أمّا في هذا الفصل فيمكن التأكيد على أنّ المودودي قد مسّ في مشروعه التجديدي المجال العقدي كما مسّ المجال الثقافي والتربوي، واهتمّ بالسياسة مثلما اهتمّ بالاقتصاد والاجتماع..، وهكذا كانت نظرته التجديدية متكاملة تشمل كلّ المجالات الحيوية التي تمسّ الحياة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع: المجال الاجتماعي والاقتصادي

أوّلا : في الجانب الاجتماعي

1 - قضية الحجاب

2 - قضية تحرير المرأة

3 - مسألة تنظيم النسل

4 - الزواج بغير المسلمات

5 - المودودي وقانون الأحوال الشخصية

ثانيا : في الجانب الاقتصادي

1 - التجديد في المجال الاقتصادي وحدوده في فكر المودودي

2 - محاولات الإصلاح في الجانب الاقتصادي عند المودودي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا – في الجانب الاجتماعي:

مثلما ترتبط الثقافة والتربية والسياسة ارتباطا وثيقا بالاعتقاد، أو باتجاه فلسفي معيّن، فكذلك الحال مع النظام الاجتماعي، فهو ينبني على الأساس العقيدي وينتج عنه، سواء كان هذا الأساس فلسفة أم دينا، ولهذا يحتلّ الجانب الاجتماعي مجالا مهمّا في حياة الأمم، فغنيّ عن البيان أنّ المسألة الاجتماعية كانت وما تزال من أهمّ المسائل في الحياة الإنسانية، فقد شغلت الفلاسفة والمفكّرين والقادة والمصلحين، ولقد حاولت كثير من العقائد والفلسفات أن تعالج هذه المسألة المعقّدة، وتضع لها الحلول، منطلقة في ذلك من مفاهيمها الخاصّة في الكون والإنسان والحياة بهدف تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع، غير أنّ جلّ هذه المحاولات قد جعل المشكلات أكثر تفاقما وأعصى حلاّ، وضاعف بسبب خطأ في التقدير والانحراف في التفكير من عمق الأزمات[1].

ولقد كان مجيء الإسلام بما يحمله من تصوّر متميّز وفريد للحياة الاجتماعية، حدثا عظيما في مسار الإنسانية، حيث أعطى الحلول لكثير من القضايا الاجتماعية، مثلما كان اهتمامه ببناء الفرد عقديا وربطه بالخالق عزّ وجلّ، كذلك لم يترك المجتمع الذّي أراد إخراجه إلى حيّز الوجود بلا قوانين ينتظم وفقها أفراده، بل أطّره بنظام اجتماعي منسّق يقوم على أساس من مراعاة البعد الفطري للإنسان، فقد اهتمّ بإعطاء التّوجيهات الخاصّة بالعلاقة الاجتماعية كالزواج والطلاق، والتّوجيهات الخاصّة بالأسرة لتحيا حياة كريمة، كما اهتمّ بالطفولة والرجل والمرأة وقضية لباسها، ومختلف العلاقات التي يمكن أن ينتظم وفقها المجتمع أحسن انتظام.

وبناء على هذا فقد أولى المودودي عناية كبيرة للسعي في إصلاح المجتمع، وعدّه من أركان البرنامج التجديدي الذّي رسمه لإصلاح أوضاع باكستان[2]، وهو بهذا ينطلق من ذات الرؤية الإصلاحية التي أكّد عليها محمّد البشير الإبراهيمي الذي يقول: «إنّ الإصلاح الديني لا يتمّ إلاّ بالإصلاح الاجتماعي»[3]، خاصة وأنّ مجيء المدّ الغربي إلى بلدان المسلمين – منذ أواخر القرن الثامن عشر– قد انجرّت وراءه آثار خطيرة عملت على توسيع الشرخ بين المسلمين والتعاليم الاجتماعية للإسلام، فقد غدوا يحاكون أمم الغرب في الزّي واللباس، وتتشبّه بها في مظاهر الاجتماع، وحاولوا تشكيل مجتمعاتهم على الصيغة

---

[1] – انظر: الخطيب / المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم البشرية، ص 5، 11.

[2] – انظر: المودودي / واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ص 58.

[3] – الإبراهيمي / آثار الشيخ البشير الإبراهيمي ج1، ص215.

الغرب في الزّي واللباس، وتتشبّه بها في مظاهر الاجتماع، وحاولوا تشكيل مجتمعاتهم على الصيغة الغربية، وفي ظل هذا المدّ ظهر تيّار دعوات تحرير المرأة في مجتمعات المسلمين، كان من آثاره ترك الحجاب واعتباره من تقاليد الجهلاء، وذلك استجابة للغزو الغربي الذّي انبهروا به، هذا الذّي يقدح في مسألة الحجاب ويعتبرها من مثالب الإسلام[1]، ومن ثمّة حمل المرأة المسلمة على اقتفاء آثار المرأة الأوربية واتّباع الطرق الرّائجة بين أمم الغرب.

وعلى هذا فقد ركّز المودودي في عمله التجديدي في المجال الاجتماعي على قدر اهتمامه بالمجالات الأخرى، خاصّة -كما سبق وأن ذكرنا- أنّ هذا المجال قد طرأت عليه عوارض غريبة على روح الدين؛ تسهم في طمس تعاليمه وسلخ العقل المسلم عنها، ومن أهمّ القضايا التي عالجها في هذا الإطار هي: قضية الوحدة الإسلامية، وحقوق الزوجين، ومسألة تنظيم النسل، وقضية الحجاب، وقضية الزواج من غير المسلمات.

1 – قضية الحجاب:

لقد عرض المودودي هذه القضية في إطارها الشمولي على اعتبار أنّها أهمّ أجزاء قانون الاجتماع الإسلامي، حيث إنّه إذا وضعت هذه الأفكار موضعها الصحيح في نظام ذلك القانون بأكمله، ثم تأمّلها أحد فيه أثارة من البصيرة الفطرية السليمة، لم يلبث أن يعترف بأنّها الصورة الوحيدة الممكنة التي تضمن القصد والاعتدال في الحياة الاجتماعية، وتعتبر عاملا مهمّا في تنظيم مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة لا سيما تعديل النزوع الجنسي.

فقد شرح المودودي النظام الاجتماعي في ميزان الإسلام، وأوضح المصالح التي من أجلها شرع الحجاب في هذا النظام، وكشف الغطاء عن أنّ كراهية الغرب وبعض المتأثّرين به في سائر أقطار المسلمين للحجاب، إنّما هي من باب أنّ فلسفة هذا الزيّ الأساسي مناقضة لفلسفة الأخلاق الغربية التي تفتح وتطلق العنان لحرّية المرأة، وقد كان من آثار الحضارة الغربية أن بدأت ظاهرة التبرّج تروج في بعض أوساط المسلمين[2].

غير أنّ الجانب السلبي الذي لمسناه عند توضيحه لقضية الحجاب هو شذوذه في أحكامه عن رأي جمهور علماء الأمّة؛ وذلك حسبما ورد في كتابه "الحجاب" وبعد بحث وتحر في الأدلّة التي اعتمدها.

---

[1] – انظر: المودودي / الحجاب، ص 41، 42، 44.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 37، 118، 132.

أوسع من عورة الرّجال، فأمرن أن يخفين كلّ أجسامهن، غير الوجه واليدين عن كلّ النّاس، وفيهم آباؤهن وإخوانهن وسائر أقاربهن من الذّكور و لم يستثن من ذلك إلاّ أزواجهن[1]، واستدل على هذا بحديث «لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تخرج يديها إلاّ إلى هاهنا، وقبض نصف الذراع»[2]، كما أنّه استدل بحديث آخر «الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يرى منها إلاّ وجهها ويداها إلى المفصل»[3]، إنّ هذين الحديثين بغض النظر عن درجة صحتهما ليس فيهما دليل على ما ذهب إليه.

أمّا الدّليل الثالث عنده والذي قد يوهم القارئ بصحة ما ذهب إليه المودودي هو حسبما جاء في كتابه "الحجاب"عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجت لابن أخي عبد الله بن الطفيل مزيّنة، فكره النّبي - صلّى الله عليه وسلّم - فقلت إنّه ابن أخي يا رسول الله ! فقال: «إذا عرقت المرأة لم يحلّ لها أن تظهر إلاّ وجهها، وإلاّ ما دون هذا وقبض على ذراع نفسه، فترك بين قبضته وبين الكفّ مثل قبضة أخرى»، وعزا هذا الحديث إلى ابن جرير الطبري[4]؛ أي في تفسيره، كما استدلّ أيضا بحديث آخر جاء فيه «يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يرى منها إلاّ هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفّه»[5].

إنّ حديث عائشة السابق الذي استدلّ به المودودي لا أثر له عند الطبري بهذه الرواية، وإنّما قالت عائشة ما يلي: «دخلت عليّ ابنة أخي لأمّي عبد الله بن الطفيل مزيّنة، فدخل النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- فأعرض، فقالت عائشة: يا رسول الله إنّها ابنة أخي وجارية، فقال: إذا عركت[6] المرأة لم يحلّ لها أن تظهر إلاّ وجهها، وإلاّ ما دون هذا، وقبض على ذراع نفسه، فترك بين قبضته وبين الكفّ مثل قبضة أخرى»[7]، فحديث عائشة هذا الذي ذكرت فيه أنّ ابنة أخيها دخلت عليها فكره ذلك النبي -صلّى اللّه عليه وسلّم- تعضّده آية ﴿**ولا يبدين زينتهنّ إلاّ لبعولتهنّ أو آبائهنّ أو آباء بعولتهنّ أو**

---

[1] – المصدر السابق، ص 272.

[2] – الطبري أبو جعفر محمّد / جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج 10، ج18، د ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ص 119.

[3] – الزيلعي عبد اللّه بن يوسف أبو محمّد الحنفي (ت 762هـ)/ نصب الراية – تحقيق البنوري محمّد يوسف – ج1، د ط، دار الحديث، مصر، 1357هـ، ص 299.

[4] – المودودي / الحجاب، ص 273.

[5] – أخرجه أبو داود السجستاني/ سنن أبي داود – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد –مج4، ج4، د ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، د ت، ص 62، والألباني ناصر الدين/صحيح سنن أبي داود، مج 02، ط 1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1998م، ص 520.

[6] – عركت الجارية تعرك عركا وعراكا وعروكا ... حاضت، فهي عارك.

[7] – الطبري / جامع البيان عن تأويلات القرآن، مج 10، ج18، ص119.

أبنائهنّ أو أبناء بعولتهنّ أو إخوانهنّ أو بني إخوانهنّ أو بني أخواتهنّ﴾[1] الآية؛ فالنبي صلّى اللّه عليه وسلّم – ليس بمحرّم لابنة أخيها، ولهذا لا يجوز لها أن تبدي غير وجهها ويديها، وهذه هي الزينة التي أشارت إليها عائشة في الحديث في قولها"مزيّنة"وهو ما ذهب إليه كثير من العلماء، فقد سئل الأوزاعي عن ﴿ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها﴾ قال: الكفّين والوجه، ورجّح الإمام الطبري هذا الرأي[2].

وأمّا حديث النبي – صلى اللّه عليه وسلّم – لأسماء فقد ذكره أبو داود في سننه في "باب ما تبدي المرأة من زينتها"، وقد أعرض النبي –صلى اللّه عليه وسلّم– حسبما جاء في هذا الحديث عن أسماء وهي تلبس ثيابا رقاقا؛ لأنّه ليس بمحرم لها، لهذا لا يجوز له أن يرى إلاّ وجهها وكفيها، كما لا يجوز لها أن تبدي أمامه وأمام أيّ رجل من غير المحارم إلاّ الوجه والكفّين، أمّا المحارم كالأب مثلا فيجوز له أن يرى غير الوجه والكفين كالرأس والذراع والساق؛ وهو ما وضّحه النبي – صلى اللّه عليه وسلّم – عن أنس أنّه –صلّى اللّه عليه وسلّم– أتى فاطمة بعبد قد وهبه لها: قال وعلى فاطمة –رضي اللّه عنها– ثوب إذا قنّعت به رأسها لم يبلغ رجليها، وإذا غطّت به رجليها لم يبلغ رأسها، فلمّا رأى النبي – صلى اللّه عليه وسلّم – ما تلقى قال: «إنّه ليس عليك بأس، إنّما هو أبوك وغلامك»[3].

وأمّا بالنسبة لباقي الأدلّة التي أوردها إلى جانب التي تمّ نقدها في هذا الباب «أنّ جسم المرأة كلّه إلاّ وجهها ويديها، عورة يجب أن تسترها حتّى عن أدنى أقاربها في البيت»[4]، فهذه الروايات كما رأينا لا تدلّ بأي وجه من الوجوه على أنّ حدود عورة المرأة هي ما ذهب إليها [5].

إنّ هذا الاستدلال الخاطئ قد أعطى تفسيرا غريبا لحدود مواضع جسم المرأة المباح رؤيتها من قبل محارمها، وفي هذا تشديد كبير على المرأة، فهل يعقل أن تبقى المرأة في بيت أهلها محجّبة طيلة اليوم أمام أبيها وإخوتها وولدها وغيرهم من المحارم الذين يكثر اختلاطها بهم!.

---

[1] – النور / 31.

[2] – انظر الطبري / جامع البيان عن تأويلات القرآن، ص 119 .

[3] – أخرجه أبو داود / سنن أبي داود، ص 62، وصححه الألباني / صحيح سنن أبي داود، ص 521 .

[4] – المودودي / الحجاب، ص 273.

[5] – فبغض النظر عن درجة صحة الحديثين التاليين اللذين أوردهما: قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: ((لعن الله الكاسيات العاريات))، وقول عمر – رضي الله عنه – أنّه قال ((لا تلبسوا نساءكم الكتّان ولا القباطي فإنّها تصف ولا تشف))، فإنّه ليس فيهما أيّ دليل على أنّ النساء لا يجوز لهنّ أن يبدين إلاّ أن يتجهّز أمام الناس بما فيهم آباؤهنّ وإخوانهنّ ...

ولكن من باب الأمانة العلمية، وبعد مراجعة كتاب "تفسير سورة النور" للمودودي بدا أنّه تراجع عن رأيه السابق الذي خالف فيه جمهور العلماء[1].

2 – قضية تحرير المرأة وموقف المودودي منها:

لقد كانت قضية تحرير المرأة من القضايا الاجتماعية التي أولاها بعض المفكرين العرب في العصر الحديث اهتماما بالغا، متأثّرين في ذلك بمكانة المرأة في حضارة الغرب، فكان أوّل من دعا إلى تحرير المرأة وقتئذ "رفاعة رافع الطهطاوي"، ثم جاء بعده "قاسم أمين" الذي دعا إلى سفورها وضرورة انخراطها في الشؤون العامة مساوية في ذلك الرجل، ولئن كانت قضيّة تحرير المرأة قد ظهرت في المشرق العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر وشهدت بعد ذلك تطوّرا واضحا على جميع الأصعدة مع انتشار المدارس وارتفاع نسبة البنات المتعلّمات[2]، فإنّ طائفة من المسلمين في منطقة شبه القارة الهندية قد سلكت كذلك المسار نفسه الذي سلكته الحضارة الغربية في وضع المرأة متعدّين حدود النظام الاجتماعي الإسلامي، فقد راج فيما بينهم خلط عجيب من بعض السفور وبعض الحجاب، وشغف كبير بالأزياء العارية والتفاني في الزينة والتبرّج[3].

تحت ظلّ هذا الوضع المتردّي الذي بدأت تتوجّه شطره المرأة، أوضح المودودي رأيه بدقّة في قضيّة تحرير المرأة، فقد أكّد على أنّ الإصلاح الخلقي والقانوني والتوجيهات العامة التي جاء بها الإسلام، هي التعاليم الوحيدة التي نالت بفضلها المرأة في المجتمع الإسلامي مكانة سامية، أمّا ادّعاءات الغرب بأنّه قد أعطى للمرأة الحرية الصحيحة وساوى بينها وبين الرجل؛ فهي لا تغدو أن تكون تمويها فقط، ويوضح المودودي ذلك قائلا «ومن البرهان الواضح على شعور المرأة النفسي في الغرب بنقصها وتخلّفها ... أنّها تلبس لباس الرجل بكلّ فخر، على حين لا يخطر ببال أحد من الرجال أن يخرج من بيته في لباس المرأة، ومن السبّة والعار عند ملايين النساء أن تكون إحداهن زوجة، بينما لا يخجل رجل من كونه زوجا، وأنّ النساء يعتززن بممارسة أعمال الرجال، ولا يعتزّ أحد من الرجال بأعمال نسوية خالصة كتدبير المنزل وتربية الأطفال»[4].

---

[1] – انظر: المودودي / تفسير سورة النور، ص 162، 163، 164.

[2] – انظر: زرمان / الأسس النظرية لمنهج التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي، ص 547، والمودودي / الحجاب، ص 43 .

[3] – انظر: المودودي / الحجاب، ص 132، 133.

[4] – المصدر نفسه، ص 250.

وإذا كان هذا من معالم الإنقاص من مكانة المرأة في الحضارة الغربية فإنّ الإسلام حينما حرّرها «قد أكرمها، وعظّم شأنها واضعا إيّاها موضعها الفطري، ورفع بذلك مقام الأنوثة بالمعنى الصحيح، فالتمدّن الإسلامي يضع كلا الصنفين موضعه الطبيعي - الرجل موضع الرجل والمرأة موضع المرأة - ويستخدمه للأعمال التي قد أعدّته الفطرة لها، ثمّ يهيئ له فرص العزّ والرقّي والنجاح على حدّ سواء»[1]، ولهذا فمنزلة المرأة في الغرب لا تعدو أن تكون منزلة نابعة إلاّ عن إيحاءات الهوى لا عن منطق الفطرة السليمة، على عكس الإسلام الذي يراعي متطلّبات الفطرة الإنسانية ويوازن بين مكانة الرجل وواجباته، وبين مكانة المرأة وواجبات عملها الطبيعية، وليس من باب رفع مقام الرجل على مقام المرأة؛ بل من باب ضرورة تكاملهما معا، كلّ من منطلق الجبلّة التي خلق عليها.

3 - مسألة تنظيم النسل وموقف المودودي منها:

فقد بدأت هذه الحركة أوّل مرة في أوربا منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وبالخصوص في إنكلترا حينما بدأ يتزايد عدد سكّانها بصورة كبيرة، فظهر اقتصادي شهير يدعى "مالتوس" **(MALTHUS)** بنظريته التي مفادها أنّ النسل إذا بقي يتضخّم بسرعة، فلابدّ أن تضيق عليه الأرض، ولا تعود وسائل المعيشة الموجودة على وجهها كافية لسدّ حاجاته، فدعا إلى فكرة كبت أهواء النفس في الحياة الزوجية، أو لا يتزوج الأفراد إلاّ بعد أن تتقدّم بهم السّن، وقد نشر هذه الفكرة لأوّل مرة سنة 1798م في مجلة له تحت عنوان " تزايد السكان وتأثيره في تقدّم المجتمع في المستقبل"، ثمّ ظهر بعده "فرانسيس بلاس" **(PALACE FRANCIS)** في فرنسا، وطوّر فكرة تحديد النسل ومنع الحمل عن طريق استعمال العقاقير ووسائل العلوم التجريبية[2].

ولقد نتج عن هذه الفكرة آثار وخيمة؛ منها انتشار الزنا، ففرنسا التي كانت أكثر الأمم تأثّرا بهذه الفكرة؛ كانت نسبة المواليد فيها في انخفاض؛ فقد ارتفعت فيها نسبة الوفيات على المواليد، ولمّا نشبت الحرب العالمية الأولى، ودفعت الأمّة الفرنسية إلى موقف حرج؛ دعا مفكّروها إلى ضرورة زيادة المواليد. ونادوا أنّ العذراء التي لا تبالي بالقيود التقليدية في الزواج، وتتبرع برحمها للتوليد خدمة للوطن، تستحقّ

---

(1) - المصدر السابق، ص 251.

(2) - انظر: المودودي / حركة تحديد النسل، د ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1399هـ/ 1979م، ص 4، 5 .

العزّ والكرامة، لا العتب والملام ...ثمّ تفشّت العلاقات غير الشرعية؛ إذ عادت المرأة آنذاك تستطيع أن تسلّم نفسها لأجنبي بلا حذر من أن تحمل منه ويقع عليها ما يتبعه من تبعات[1].

وعلى الرغم من هذه الآثار السلبية المقيتة الناتجة عن حركة تحديد النسل، فقد بذلت في البلدان الشرقية عامّة والعالم الإسلامي خاصّة جهود جبّارة، وصرفت أموال طائلة بكلّ سخاء لنشر حركة تحديد النسل أو تنظيمه، ولم يكن هذا إلاّ استجابة لمكائد الغرب[2]، وقد كان المودودي من أوائل المفكّرين المسلمين -فيما أعلم- الذين تصدّوا إلى قضية تحديد النسل من منظور إسلامي، إذ عارض الحركة الاجتماعية لتحديد النّسل؛ التي فكرتها الأساس أنّ زيادة السكان تسبّب قلّة موارد الرزق، ولهذا فإنّه يرى أنّ تنظيم النسل أو منع الحمل بصورة حركة شعبية عامّة تفرضها الدولة، سينتج عنها ثلاث نتائج هي: قلّة السكان، وتدهور الأخلاق، وكثرة الفواحش؛ فنتيجة قلّة السكان أثر طبيعي لتحديد عدد المواليد، أمّا تدهور الأخلاق فيكون بانتشار طابع الأثرة وحبّ الذّات؛ فبديهي أنّ الذّي لا يرضى بأن يحمل على عاتقه عبء ذرّيته من صلبه ويحاول وسعه ليسدّ عليهم الطريق للخروج إلى نور الحياة، أنّى له أن يرضى بتحمل عبء أولئك الذين هم موجودون من ذي قبل -من آباء وأمهات وأقارب- وليسوا أعزّ عليه من ذرّيته على كل حال.

ويتبع هذا النوع من تدهور الأخلاق وكثرة الفواحش، أنّه لن يكون في المجتمع شيء يمنع ارتكاب الزّنا، كما يزول فيه التّوجّس من الحمل الحرام وفضيحته إذا أصيب الدّين والأخلاق في مناهج التّربية والتعليم في هذا المجتمع بالوهن تلو الوهن مع مرور الأيام، وكانت فيه السينما والصور العارية والكتب الخليعة والأغاني الفاحشة تحرّك الغرائز الجنسية لدى الشبّان والشابّات، وهكذا شيئا فشيئا تنتهك حدود الحجاب الشرعي علانية، ويكثر الاختلاط بين الرّجال والنّساء...[3]

وعلى هذا فإنّ خلاصة رأي المودودي في مسألة تحديد النسل وتنظيمه؛ هو أنّه فرّق بين المحاولة الفردية والحركة الاجتماعية العامّة المقصودة المنظّمة، إذ تتصادم هذه الأخيرة وقيم الدين، بخلاف المحاولة الفردية؛ حيث يشعر فيها الزّوجان بالحاجة الحقيقية إليه نظرا لأحوالهما الشخصية، ويكون قد أفتى

---

[1] - انظر: المودودي / الحجاب، ص 60، 61، 63.

[2] - انظر: خورشيد أحمد / استعراض علمي لحركة تحديد النسل - ضمن كتاب حركة تحديد النسل-، ص 172، 182، 185.

[3] - انظر: المودودي / حركة تحديد النسل، ص 164، 165، 166.

بجوازه لهما عالم تقيّ من علماء الدين لصحّة حاجتهما ...[1]، فمثل هذا المنع لن يعود على الحياة الاجتماعية بالمضارّ التي تنتج عن الحركة التي تفرضها الدولة.

4 - الزواج بغير المسلمات:

انتشرت في العصر الحديث ظاهرة الزواج بالكتابيات، وعلى الرّغم من وجود آيات تحلّ زواج المسلم بالكتابية إلاّ أنّ المودودي أوضح أنّ هذا الزواج لابدّ أن يكون مشروطا بمراعاة ألاّ تصاب المصالح الاجتماعية للمسلمين ولا يفسد نظامهم، بدليل أنّ الإسلام اهتمّ باختيار الزوجة على أساس الدين قصد ترقية حضارة الإسلام، وإنجاب أجيال تتلقّى تربية واحدة من قبل آبائها وأمّهاتها، قال رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم-: «تخيّروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء»[2]، وقوله تعالى: ﴿**والمومنون والمومنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويوتون الزكاة**﴾[3]- الآية - وقوله: ﴿**ومن لم يستطع طولا أن ينكح المحصنات فمن مّا ملكت أيمانكم من فتياتكم المومنات**﴾[4]، فالزواج بالمرأة المسلمة مقدّم على الزواج بغيرها مهما كان وضعها، فقد قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم- : «تزوّجوهن على الدين ولأمة سوداء خرماء ذات دين أفضل»[5].

ولهذا فإنّ الزواج بغير المسلمات من الكتابيات هو من باب الرخصة في الظروف غير العادية، ولحاجات اضطرارية؛ كأن يخشى المسلم الوقوع في الحرام وليس له سبيل إلى الزواج بالمسلمة، ولا يجد امرأة مسلمة في ظروف ما[6]؛ ذلك لأنّه سينتج عن الزواج بغير المسلمة ذرّية تتلقّى التربية والرعاية في

---

[1] – انظر: المصدر السابق، ص 167.

[2] – أخرجه ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد بن محمّد (ت620) في كتابه المغني بلفظ «لا تنكحوا النساء إلاّ من الأكفاء ولا تزوجوهن إلاّ الأولياء»، إلاّ أنّ ابن عبد البر قال: «هذا ضعيف لا أصل له ولا يحتجّ بمثله»، ج 7، ط 1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1405هـ، ص 26. وأخرجه الشوكاني محمّد بن علي بن محمّد (ت 1255هـ)/ نيل الأوطار، ج 6، د ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1973م، ص 233.

[3] – التّوبة / 72.

[4] – النساء / 25.

[5] – عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم -: «لا تزوّجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن ولا تزوّجوهن لأموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن، ولكن تزوّجوهن على الدين ولأمة سوداء خرماء ذات دين أفضل» أخرجه الكناني أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (ت 840هـ) مصباح الزجاجة، ج 2، ط 2، دار العربية، بيروت، لبنان، 1403هـ، ص 97. وأخرجه المنذري أبو محمّد عبد العظيم (ت 656هـ) / الترغيب والترهيب – تحقيق إبراهيم شمس الدين – ج 3، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ، ص 30، وكلّ الروايات مدارها على مبشر بن عبيد وهو ضعيف إذ قال فيه أحمد: ليس بشيء أحاديثه موضوعات يكذب يضع الحديث، وقال الدارقطني: يكذب، وقال ابن حبّان: يروي عن الثقات الموضوعات لا يحلّ كتب حديثه إلاّ على سبيل التعجب. انظر: ابن الجوزي عبد الرحمان (ت 597هـ) / التحقيق في أحاديث الخلاف – تحقيق السعدني مسعد عبد الحميد – ج 2، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ، رقم 1673، ص 282.

[6] – انظر: المودودي / الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة،ص 122، 126، 127 .

حضنها على غير مبادئ الإسلام، وفضلا عن هذا فإن مثل هذه الزيجات لا تخلو من أضرار سياسية تهدد أمن المجتمع المسلم؛ لأنه من السهل جدا استغلال الزوجة الكافرة في بيت مسلم في مهمة التجسس وتنفيذ الدسائس والمؤامرات على الدولة الإسلامية، واستئصال شأفتها، وبإمكانها إذا كانت من المكر والدهاء الكبير، أن تجعل من زوجها أداة طيعة لتحقيق هذه الأغراض.

ولهذا يقف المودودي موقف الرفض للزواج بغير المسلمات بما فيهن الكتابيات في العصر الحديث؛ الذي مازالت تشهد فيه الأمة المسلمة تدهورا شنيعا على مستويات كبيرة، ويعتبر أن زوجات المسلمين غير المسلمات كنّ عاملا هامّا جر على مجتمع المسلمين في الهند الكثير من ويلات الشرك والجاهلية، ودفع الحكومات الإسلامية إلى الدمار في معظم الأحيان[1].

5 – المودودي وقانون الأحوال الشخصية:

حينما انتشرت ظاهرة فساد العلاقات الزوجية ما بين سنتي 1933م و 1934م في الهند؛ صارت قوانين الإسلام في الزواج والطلاق هدفا لأقلام كثيرة برزت للطعن فيها، دون تدبر أو دراسة لكتاب الله وسنة رسوله –صلّى الله عليه وسلّم– وبلا تفريق بين الأحكام الأصلية والأحكام الاجتهادية، وانتهى الأمر بتحول تلك القوانين التي يطلق عليها قانون الأحوال الشخصية إلى لجنة لتعدّلها؛ فأدخلت عليها من التغييرات مالا سند له في الكتاب والسنة، هذا وأطلقت عليه اسم " القانون المحمدي" **(Muhammadan Law)**؛ الذي يختلف في حقيقته وروحه وهيكله عن أصل الشريعة الإسلامية –كما سبق ذكره– وقد كان من آثار هذا القانون تزايد الأضرار في الحياة الزوجية في أكثر من 75 % على الأقل من بيوت المسلمين في الهند. وقد كان من بين المفاسد التي ظهرت أيضا أن أصبح الطلاق بالثلاث لفظة واحدة هو السائد، وأضحى الطلاق والخلع من الأشياء المعيبة وعارا مخزيا على عكس أن الإسلام يحلهما إذا اقتضى الحال[2].

ففي ظلّ انتشار هذه الشبهات حول قضايا الزواج والطلاق التي قنّنها الإسلام، تصدّى لها المودودي ببراعة في سلسلة من المقالات؛ شرع في كتابتها منذ سنة 1935م وجمعت فيما بعد في كتاب"حقوق الزوجين"؛ حيث عرض فيه أهداف قانون الزواج في الإسلام وأحكامه وطبيعته وواجبات كلّ من الرجل

---

(1) – انظر: المصدر السابق، ص 124، 125.

(2) – انظر: المودودي / حقوق الزوجين – تعريب أحمد إدريس، د ط، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989م، ص 9، 13، 14، 15، وهامش ص 16.

والمرأة، كما عرض قانون الطلاق وشروطه، والخلع وشروطه، حتى يميط اللثام ويدفع الشبه عن مقاصد الزواج وأصوله ومبادئه، وحاول أن يوضح تعاليم الكتاب والسنة حولهما.

ثانيا: الجانب الاقتصادي:

لقد كان الجانب الاقتصادي إلى جانب المجالات السابقة من الجوانب التي طرقها المودودي بعد أن أصبح ينشر المقالات في مجلته "ترجمان القرآن"، لإماطة اللثام عن بعض الأمور الجديرة بالاهتمام خاصة تلك التي تتعلق بنظام الاقتصاد الإسلامي، باعتباره جانبا بارزا وملموسا في خارطة بناء كيان الأمة وتجديد طاقاتها، فلذلك كانت موضع الاهتمام والعناية لديه.

وترجع بدايات ذلك إلى سنة 1937م أين كان يقيم في مدينة حيدرآباد الدكن، حين تعرّض أحد الأساتذة المسلمين في بعض المجلات لنظام الإسلام الاقتصادي، مشيرا على المسلمين أن يدخلوا على أحكام الربا في الإسلام بعض التعديلات الجديدة، وأن يقبلوا على النظام الرأسمالي الجديد بكلّ ما فيه من **الدوائر المالية ومناهج الحياة الاقتصادية، واحتجّ في كلّ ذلك بما ظهر وتجدّد في الزمن الحاضر** من حاجات الإنسان في الحقل الاقتصادي، فانبرى الأستاذ المودودي آنذاك للردّ عليه، حيث نشر في مجلته الشهرية " ترجمان القرآن " مقالات متتابعة؛ شرح فيها نظام الإسلام الاقتصادي ومسائل الربا وغيرها[1]، فكان أوّل ما بيّنه في هذا الخضم الكشف عن الفرق الأساسي بين الإسلام والرأسمالية والشيوعية[2]، كما تكلّم أيضا عن الأسباب التي أوجدت النظريات الاجتماعية والاقتصادية التي توجد اليوم في الغرب؛ ... أعجب بها ويتطلّع إلى الاقتباس منها كثير من المسلمين المتغرّبين، كما تحدّث أيضا عن النتائج التي انتهت إليها، وبديلا عن الحلّين الرأسمالي والشيوعي للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية؛ اجتهد المودودي في تقديم رؤية الإسلام لما ينبغي أن يكون عليه أمر المسلمين في هذا الميدان، فقد دخله بروح المجتهد المجدّد. لأنّ الإسلام لم يضع للاقتصاد نظاما مفصّلا؛ لا مجال فيه لإعمال العقل، وإنّما خطّ ورسم المبادئ والثوابت التي تنبني على مقاصد تخدم مصلحة الناس، وقد أعطى للمجتهدين من أهل الاختصاص في كل زمان ومكان الحق في سن القوانين والنظم والتشريعات المفصلة، وفق المقاصد الشرعية التي تحقّق مصلحة الأمّة، لذلك كان يؤكّد المودودي أنّ الإسلام قد قرّر مبادئ لمجال الاقتصاد، وعلينا أن نضع ما نريد من

---

[1] – انظر: المودودي / أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام – تعريب محمد عاصم الحداد – د.ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1408هـ/1988م، ص 11، 12 .

[2] – انظر المصدر نفسه، ص 23.

نظام اقتصادي في حدود هذه المبادئ، إذ أنّ تقرير الأحكام التفصيلية والجزئيات قد أرجئت إلينا، في كلّ زمان ومكان، وحسب الحاجات والظروف المستجدّة[1].

وتقوم قواعد النظام الاقتصادي في الإسلام كما استنبطها المودودي على «الحق والصدق والعدالة والأمانة»[2]؛ فيقصد بالحقّ أنّ ما على الأرض هو حقّ للإنسان ممّا هو رزق يصلح له، ومعنى الصدق أنّ كلّ ما يراد تملّكه يجب أن يوظّف، فكما يقول محمد باقر الصدر: «ألغى الإسلام الحق في مصدر طبيعي على أساس الحيازة وبمجرّد السيطرة، بدون إحياء، فلا يكتسب حقّ خاص في مصادر الثروة الطبيعية من دون عمل»[3]، وفي هذا الإطار تكون ثمّة قاعدة أخرى هي قاعدة العدالة في تكافؤ الفرص؛ أي أنّ كلّ الناس متساوون من حيث المحاولة في التمتّع بحقوق المعاش على الأرض، ولكن يستدعي هذا كلّه الأمانة، التي تعني أن يكون اكتساب المال وتوظيفه بالطرق المشروعة وفيما هو مشروع. وعليه فإنّ المقصد البلوز في نظام الاقتصاد في الإسلام هو حفظ المال؛ بحيث يكتسب عن طريق وسيلة مشروعة، وبكيفية مشروعة؛ فاكتساب المال مثلا عن طريق الزنا أو الغناء المحرّم، وسيلة غير مشروعة، وكذلك اكتسابه عن طريق الرّبا وسيلة غير مشروعة، كما يجب إنفاقه بطرق مشروعة؛ سواء بالادّخار أم الزكاة أم التجارة أم توريثه لأصحابه المستحقين بعد الوفاة.

وفي هذا السياق يمكن التطرّق إلى ملامح النظرية الاقتصادية عند المودودي، فهو يرى أن الإسلام يعنى بعلاج مسائل الاقتصاد ليس على اعتبار أنّها مسألة الإنسان المركزية كما هو في الفكر الشيوعي، بل على اعتبار النظر إليها في الإطار الشمولي للمذهبية الإسلامية في الله والكون والإنسان، فلا ينبغي أن تعالج كجزئية مستقلّة عن باقي أجزاء نظام الإسلام في العقيدة والاجتماع والسياسة وغيرها، إذ لا بدّ أن تراعى في قضيّة الاقتصاد الفطرة المبثوثة في الإنسان بلا إفراط ولا تفريط، كما يجب أن تنمّى هذه الفطرة وتزكّى وتهذّب بالأخلاق والمبادئ العملية، التي تحرص الشريعة الإسلامية عليها، من أجل اجتثاث جذور الشرّ والفساد المنبعثة من داخل النفس الإنسانية، بالإضافة إلى أنّ نظام الشريعة الإسلامية لا يتذرّع بجبر الحكومة وقوة القانون في معالجة هذا الجانب إلاّ حيث يتوجب التذرّع بهما[4] حين يداس على حقوق الأفراد الفطرية أو تهمل مصلحة الجماعة.

---

[1] – انظر: المودودي / مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، ص159.

[2] – المودودي / نظام الحياة في الإسلام، ط 5، مطبعة الصفاة الإسلامية، الصفاة، الكويت، 1405هـ/ 1985م، ص 49.

[3] – الصدر محمد باقر / الإسلام يقود الحياة، د ط، دار المعارف، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990م، ص 45.

[4] – انظر: المودودي / الإسلام ومعضلات الاقتصاد، د ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ/ 1980م، من ص 52 إلى 54 .

فقد صاغ المودودي نظريته العامة في المجال الاقتصادي على أساس أنّ الإطـــار العقـدي للسـلوك الاقتصادي هو الإيمان بأنّ ملكية المال في الإسلام هي لله وحده، وتصرّف الإنسان فيه لا يكون إلاّ وفق الفطرة المودعة فيه، وحسب الهدي الكريم الذّي شرّعه الله لتتوجّه به. وعلى هذا فإنّ نظرية الاقتصـاد في الإسلام تختلف عن غيرها من النظريات في الغرب الرأسمالي والشّيوعي، ففي الوقت الذي ينكر فيه بعض المتغرّبين وجود اقتصاد إسلامي بالمعايير الاقتصادية المستقرّة في الفكر الغربي، يلمـح أحـد البـاحثين الأمريكيين وهو "بيدهام" أنّ الاقتصاد الإسلامي اقتصاد فريد يمكن للآخرين أن يجدوا فيه شيئا ثمينـا، ويقول: «إنّ التّصور الإسلامي للحياة الاقتصادية في غاية التميّز، وفي منتهى السّمو الأخلاقي، وليس أقلّ فعالية من أيّ شيء قدّمه الغرب المادّي المتهوّر... ولو عرف الاقتصاديون الغربيون المزيد عن القـرآن، لفهموا قيمة الاقتصاد الإسلامي»[1]، ويدعم هذا الرأي أيضا ما ذهب إليه الاقتصادي الفرنسي "جـاك أوستري" "Jacques Austray" في كتابه " الإسلام في مواجهة النمو الاقتصـادي" (L'Islam face au développement économique) قائلا: «إنّ طريق الإنماء الاقتصادي ليـس محصـورا في الاقتصـاديين المعروفين الرأسمالي والاشتراكي، بل هناك اقتصاد ثالث راجح هو الاقتصاد الإسلامي؛ الذي يبدوا بأنّـه سيسود عالم المستقبل لأنّه أسلوب كامل للحياة يحقّق المزايا كافّة ويتجنّب المساوئ كافّة»[2].

وإذا كان هذا ما يشهد به مفكّرو الغرب فإنّ تناول قضايا الاقتصاد في الإسلام لا ينبغي أن تكـون إلاّ من وجهة التّصور الإسلامي الخالص، وليس بدعا من الأمر إذن أن يكون الجانب الاقتصادي من أبـرز الجوانب التي تناولها المودودي بالدراسة والتحليل، فمن أبرز الإضافات الإيضاحية في إطـار محاولاتـه لتأصيل ملامح نظريّة الاقتصاد، والرّد على النّظريات الماديّة الغربية التي اجتاحت العالم الإسلامي، والـتي وجدت من يحاول تحت ضغط التأثير الثقافي الغربي أن يحدث تقاربا بينها وبين المبادئ الإسلامية، فكانت محاولاته في ذلك الظرف التاريخي جريئة وشجاعة، وقد عرض لها بعد أن جمع الشواهد والدلائل العقيـة والنقلية؛ إذ نلحظه في التحقيق في مسألة المزارعة قد قام بتبيين أنّه لا مجال في الإسلام للنظرية القائلة بـأنّ ملكية الأرض ليست كسائر الملكيات والظاهر أنّ هذه الشبهة أريد لها الـرواج في عصـره وأنّ لهـا خصوصية معيّنة تقتضي أن تحدّد ملكياتها المشروعة من حيث مساحتها؛ فلا يكون في حوزة كلّ أسرة أو

---

(1) – سعيد حودت وعلواني عبد الواحد / الإسلام والغرب والديمقراطية، د ط، دار الفكر،مشق، سوريا، 1996م، ص 65، 70 .

(2) – حسّون فيصل/ التحديات المعاصرة للأمّة الإسلامية – ضمن الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم – أبحاث ووقائع اللّقاء الرّابـع للنّـدوة العالمـية للشباب الإسلامي – المنعقدة في الرياض من 20 إلى 27 ربيع الثاني 1399هـ الموافق من 18 إلى 25 مارس 1979م، ط 2، الناشر، الندوة العالمية للشـباب الإسلامي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1986م، ص 201.

رجل من الأرض إلاّ ما يزرعه بنفسه؛ إذ يقول المودودي: «فكلّ ذلك ممّا لا أصل له في الكتاب والسنة، والذي لا يزرع أو لا يستطيع أن يزرع أرضه بنفسه، أو يكون له من الأرض ما يزيد عمّا يستطيع زراعته بنفسه، فقد أعطاه الإسلام الحقّ أن يزرع في أرضه غيره، ويجعل نصيبه ممّا تأتي به أرض من الحاصل بالثّلث أو الرّبع أو النّصف على حسب ما يتّفق عليه الفريقان فيما بينهما بالمعروف، فكما المضاربة مباحة في التجارة أو الصناعة وغيرهما من العقود الاقتصادية، كذلك تجوز المزارعة في الزراعة»[1].

وقد فصل المودودي في ملكية الأرض - وفي كيفية التعامل بين صاحبها وبين المنتفع فيها - وكشف الغطاء عنها بعد أن قام بمناقشة روايات يعتمد عليها أولئك الذين يرون أنّ الشريعة تريد تحديد ملكية الأرض بعمل الإنسان فيها بيده، ويظنون أنّها قد نهت عن المزارعة وكراء الأرض لهذا الغرض، فلأجل التحقيق في هذه المسألة، قام المودودي باستعراض جميع الرّوايات التي يقوم عليها بناء هذه الدعوى، ثمّ نقدها من حيث الرواية أوّلا، ثمّ من حيث الدراية ثانيا[2]، ولم يكن تناول المودودي لهذه المسألة على أساس أنّ الفقهاء لم يتطرّقوا لها، لكن ما حاول أن يبرزه هو كشف الغطاء عنها ومعالجتها في إطار أكثر شمولية، حيث إنّه جمع روايات ورد فيها النهي عن مزارعة الأرض أو كرائها، أو جاء فيها أن من كانت له أرض فليزرعها بنفسه أو ليمنحها أخاه ليزرعها؛ وقابل تلك الروايات بشواهد أخرى تدلّ على أنّ كراء الأرض ومزارعتها، كان معمولا بهما في عهد النبي - صلّى الله عليه وسلّم - ثم في عهد الخلفاء الراشدين[3].

فما ميّز عمل المودودي في مناقشته الاستدلالية في المسألة؛ أنّه جمع الروايات ثم نقدها من ناحية النقل بترتيب خاص[4] وأكثر وضوحا حتى لا يترك مجالا للإبهام؛ ثم نقد الروايات من ناحية العقل، فإذا كان من مقاصد الشريعة حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل، فإنّما أمر المزارعة لا يتنافى وهذه المقاصد، وهذا ما أكّده المودودي قائلا: «إنّ الإسلام لا يختلف بعض أحكامه عن البعض الآخر، وكلّ شيء من تعاليمه وقوانينه ينطبق انطباقا تامّا على نظامه الشامل ويلتئم التئاما كليا مع سائر تعاليمه

---

[1] - المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام - تعريب محمد عاصم الحدّاد - ط 2، دار القلم، الكويت، 1389هـ/ 1969م - ضمن مجموعة مؤلفات المودودي - مج 6، ص 76، 77.

[2] - انظر: المصدر نفسه، ص 49 .

[3] - انظر: المصدر نفسه، من ص 55 إلى 65 .

[4] - انظر: المصدر نفسه، من ص 56 إلى 65 .

وقوانينه، وهذه مزية من مزايا الإسلام جعلها تعالى شاهدا ناطقا وثبوتا باهرا؛ على كون هذا الدين من عند الله تعالى، ولكن إذا سلمنا أن المزارعة غير مباحة في الإسلام وأن الشارع يريد تحديد ملكية الأرض إلى زراعة الإنسان أرضه بنفسه، وهو يخيره على أن يمنح غيره أو يمسك في يده كل ما عنده من الأرض الزائدة عن حاجته، علمنا بتأمل بسيط أن هذه الأحكام لا تلتئم مع سائر مبادئ الإسلام وقوانينه»[1].

ولا يفوت في هذا البحث ذكر أنّ المودودي أوضح المعنى الحقيقي للأحكام الناهية عن مزارعة الأرض[2]، وأورد إيضاحات حولها من أقوال بعض الصحابة، وقد زاد -من باب الاستئناس- آراء الفقهاء وتفاصيل المذاهب الأربعة المشهورة في شأن المسألة [3]، وإنّ ما قام به -المودودي- في عرض أمر المزارعة جدير بالاهتمام، فقد أزال الغبار عن حقيقة أنّ «المزارعة كالمضاربة لا تجوز في صورتها الساذجة العامّة، بتعيين نصيب صاحب الأرض ونصيب المزارع من حاصل الأرض بالنسبة المعلومة المتفق عليها بينهما بالمعروف، ثمّ لا يجوز الاشتراك مع ذلك بشيء يعين نصيب أحد من الفريقين ولا يعين نصيب الآخر، ويكون فيه نصيب أحدهما أو كليهما متوقفا على البخت والصدفة، فإن ذلك مما يفسد العقد، ولا شك أن مثل هذه الشروط تحدث في المزارعة خصائص المراباة والمغامرة والمقامرة»[4].

1 – التجديد في الجانب الاقتصادي وحدوده في فكر المودودي:

رأى المودودي وهو يكشف عن التردّي الذي حلّ في الجوانب الاقتصادية في شبه القارة الهندية، أنه راجع إلى عامل هام وليس الوحيد؛ وهو أنّ النظام الحاضر – نظام الإقطاعية وملكية الأرض وزراعتها – قائم على أسس فاسدة وظالمة، لذلك رأى أنّ الحاجة للإصلاح شديدة، مؤكّدا على أنّ التجديد في المجال الاقتصادي مرتبط بتجديد الأفكار وفقا لشريعة الإسلام وفي هذا يقول: «ليس بيننا من خلاف في أنّ هذه المفاسد ينبغي أن تزول وتنعدم، ولكن على الذين يلهجون بذكر الإصلاح ويتشدّقون به ليل نهار، أن يصرفوا همّهم إلى اقتلاع ما في داخل نفوسهم من المفاسد، قبل أن يعتنوا باستئصال المفاسد الخارجية، فإنهم إذا بدؤوا باستئصالها بما لهم من العقول المعوجة والأفكار الزائفة سيحدثون مفاسد جديدة بدل أن يزيلوا المفاسد القديمة»[5].

---

(1) – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 65، وللاستزادة تراجع ص 66، 67، 68، 69 .

(2) – انظر: المصدر نفسه، من ص 69 إلى 76 .

(3) – انظر: المصدر نفسه، من ص 78 إلى 86 .

(4) – المصدر نفسه، ص77 .

(5) – انظر: المصدر نفسه، ص 87 .

فلا شك في أنّ الإسلام نظام شامل، له فلسفة متميزة للحياة، ومبادئ جامعة وشاملة، وله ضوابط وقوانين خاصة به، وعليه فلا يحق لأحد من البشر أن يغير شيئا في أصوله، أو يدخل عليه شيئا يتعارض ومبادئه، وأي إصلاح يرام لا بد أن يتوافق ومقاصد الإسلام العامة.

وفي هذا الإطار أوضح المودودي حدود الإصلاح ويقصد بها الحدود التي وضعها القانون الإسلامي وهي:

أ – نفي التأميم:

يقول المودودي فيه: «إن أول ما ينبغي أن يفهمه بوضوح كل من يرغب في الإصلاح ويتطلع إليه، هو أن نظرية تأميم وسائل الإنتاج تخالف الإسلام وتناقضه من قواعده، فإذا أردنا اليوم إصلاح نظام الأرض وزراعتها على المبدأ الإسلامي، فعلينا أن نضرب عرض الحائط في أول خطوتنا، كل مشروع قد يحتوي على نظرية التأميم من حيث المبدأ أو الغاية»[1]، ذلك لأن هذا الأمر لا يجب أن ينظر إليه في صورته الجزئية، بل يوضح المودودي بأنه لا بد وأن يتناول برؤية شمولية، من حيث «أن الإسلام تخالف نظريته في المدنية والاجتماع النظرية القائلة: بأن تكون الأرض وغيرها من وسائل الإنتاج ملكا للحكومة، ويعيش المجتمع كله عبدا منقادا للطائفة الضئيلة، التي تتصرف في هذه الوسائل» [2]، وقد وضح المودودي بأن التأميم الذي لم يشرع في الإسلام غير جائز بمختلف أشكاله، ولذا يضرب لنا مثلا في ذلك ويقول: «إنه من الخطأ الفاحش أن يظن أنه إن لم تنتزع جميع الأراضي من أيدي أصحابها بطريق من الغصب والسلب، واشترتها الحكومة منهم عن طيب خاطرهم، وأدت إليهم أثمانها كاملة غير منقوصة؛ فالإسلام لا يمانع ذلك، .. فهذا الظن وإن لم يكن فيه شيء مستهجن من جهة أنه مسألة فرعية ـ خاصة ـ من مسائل أصول الفقه؛ فإنه من الخطأ من حيث الفكرة والنظرية الأساسية في الشرع: النظرية القائلة بتأميم الأرض، وغيرها من وسائل الإنتاج بعد انتزاعها من أيدي الأفراد، وإن هذا هو التصور الشيوعي للعدل، وما هو من تصور الإسلام في شيء، وإنه لينشأ على بناء هذا التصور مجتمع شيوعي، ولكن لا يمكن أن ينشأ المجتمع الإسلامي أبدا»[3].

---

[1] – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 91.

[2] – المصدر نفسه، ص 91.

[3] – المصدر نفسه، ص 92.

فما يميّز ملامح الفكر الاقتصادي عند المودودي من بين المفكرين الإسلاميين، في عهد تصاعد تيار التصوّر الشيوعي ومبادئه في الاقتصاد؛ أنّه لم يجنح إلى استعمال أسلوب المقاربة والتلفيق في بيان وتفهيم بعض مبادئ الاقتصاد في الإسلام، فقد حاول تقديم قضايا اقتصادية في الإسلام برؤية جذرية أصيلة.

ب – نفي المساواة في توزيع الثروة في الإسلام:

من الأمور التي حاول المودودي تسديد الفهم بحقيقة الإسلام فيها؛ نفي المساواة في توزيع الثروة، فقد كان هذا الأمر من المبادئ التي نادت بها الشيوعية، وأوضح المودودي قائلا: «أنّ الإسلام لا يقول بالمساواة في قسمة الثروة وإنّما يقول بالعدل فيها... وإنّك إذا تأمّلت قليلا عرفت أنّ هذه المساواة المدّعاة في توزيع الثروة، ليست إلا جنّة في الأحلام لا يمكن تحققها في نظام الفطرة أبدا ... فالإسلام يريد أن يقيم العدل لا المساواة في توزيع الثروة، وقد رسم خطّة واضحة كاملة لهذا العدل في قوانينه وفي تعاليمه الخلقية وفي تنظيم مجتمعه ... وإذا كنّا نريد الإصلاح على الوجه الإسلامي النزيه، فلنا أن نردّ في أوّل وهلة كلّ مشروع يقصد إقامة مساواة متصنّعة غير فطرية، وإنّما الوجهة الصحيحة والسنن المستقيم لمشاريعنا الإصلاحية، أن نفهم فهما صحيحا كاملا ما قد وضعه الإسلام من صورة العدل والنّصفة،...»[1].

فالمجتمع الإسلامي يجب أن يكون الحاصل فيه من الثروة الذي يعطى للأفراد – أي يوزّع عليهم – على حسب الاجتهاد في الحصول عليها، ولا يحلّ للدولة أن تحدّد الرواتب المتساوية بين جميع الأفراد على الرغم من اختلاف بذلهم العام لطاقاتهم واختلاف أعمالهم.

وعلى هذا فقد أكّد المودودي على حرمة الاعتداء على الملكية المشروعة بأيّ طريقة من الطّرق، ذلك لأنّ بناء الإسلام يقوم على أسس العدل، ومعرفة الحقّ ومراعاته في كلّ حال من الأحوال، وعلى هذه الأسس نفسها، يريد أن يشيّد نظام الحياة الإنسانية، فلا مجال في نظامه أن يعتدى باسم الإصلاح على حقوق النّاس.

كذلك إنّ من الأمور التي أكّدها المودودي هي: «عدم جواز القيود التي لا أصل لها إلاّ في هوى النفس، أي غير ممكن مبدئيا؛ فرض قيود على الملكيات المباحة، ولا تقييدها بالقيود التي تسلب الحقوق المشروعة»[2]، فلا تحدّد مثلا الشريعة الإسلامية ملكية الأرض بضرورة عمل صاحبها فيها –كما تقدم

---

[1] – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 93.

[2] – المصدر نفسه، ص 95.

شرح ذلك سابقا- إذ يستطيع مالك الأرض أن يوظّف شخصا أو أكثر للعمل في أرضه عن طريق المزارعة «غير أنّ أقصى شيء نستطيع أن نقوم به تحت ضغط من الحاجة الملحّة هو وضع قيود مؤقّتة إلاّ أنّ هذه القيود المؤقّتة لن تكون أساسا لإدخال التعديلات الأبدية على القانون الإسلامي»[1].

2 – محاولات الإصلاح في المجال الاقتصادي عند المودودي:

فإذا كانت محاولات المودودي السابقة المتعلّقة بقضية ملكية الأرض، ونفي التأميم ونفي المساواة في توزيع الثروة، من القضايا التي أراد تبيين الرؤية الإسلامية الصحيحة حولها في إطار وصل الأمّة بها، فعلى مستوى الإضافة في المجال الاقتصادي؛ وهو بعد أساسي في التجديد حسبما أشرنا إليه في مدخل هذا البحث، فإنّ تصوّر جهود المودودي حول مشاكل الزراعة من منطلق أنّ شبه القارة الهندية منطقة زراعية بالدرجة الأولى لذلك ظهرت اجتهاداته في هذا الميدان بشكل واضح تماشيا مع هذا الواقع، الذي كان يعيشه ويرمي إلى إصلاحه، وقد كانت تلك الاجتهادات متصلة بالقضايا التالية:

أ – قضية الإقطاعيات والملكية الزراعية:

لقد واجهت باكستان بعد انفصالها عن الهند، مشكلة من أعقد المشكلات الاقتصادية؛ ألا وهي قضية الإقطاعيات والملكيات الزراعية، التي منها ما هو في حوزة عائلات عبر الأجيال ومنها ما اقتطعته الحكومة الإنجليزية عقب احتلال البلاد، للخونة والعملاء بعد انتزاعه من أصحابه الشرعيين، ومن المتعذر –بعد استقلال باكستان- فحصها لمعرفة كيفية بدء كلّ منها، وكذلك صعوبة الكشف عن مدى شرعيتها أو غير شرعيتها، فنظرا لأنّها أخلّت بالتوازن في النظام الاقتصادي بشكل فظيع، وأوجدت ظاهرة الطبقية، رأى المودودي بجواز تقرير – من الناحية الشرعية – حدّ نهائيّ للملكية الزراعية كحلّ مؤقّت؛ فتشترى القطعات التي تزيد عن الحدّ النهائي من أصحابها بنسب عادلة، وتباع للفلاحين الذين لا يملكون أرضا بنسب عادلة كذلك، إلاّ أنّ هذا التحديد لا يجوز أن يكون أبديا[2]، غير أنّ وجه النسب التي أشار إليها المودودي لم يوضّح كيفيّتها هنا.

وفي إطار الإصلاح الاقتصادي أيضا من باب القضاء على ظاهرة الطبقية أو التخفيف منها، اختار المودودي طريقا إصلاحيا آخر فيما يخصّ مسألة ملكية الأرض وهو:

---

[1] – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 96.

[2] – انظر: المصدر نفسه، ص 96، 97 .

أن يوضع في دستور حكومة باكستان قانون زراعي يقيم العلاقة ما بين ملاك الأراضي والمزارعين الذين لا يملكون شيئا من الأراضي على قسطاس مستقيم وأسس صحيحة عادلة، فإن كانت المعاملة بينهم معاملة المزارعة، فينبغي أن تكون على مبدأ الشركة البسيطة، وينبغي أن يقدر القانون نسبة تقسيم حاصل الأرض بين مالكها والمزارع في مختلف صور المزارعة، كما ينبغي أن تعين الحقوق والواجبات في المزارعة على الأجرة ما بين المستأجر والأجير والمالك والعامل[1]، ويشابه أمر تحديد النسبة المشار إليها هنا إلى حد ما نظام التسعير، وإن كانت الشريعة قد خيرت فيها الناس وتركت أمرهم على ما بينهم من العرف والعادة، ولكن يحل للحكومة في الإسلام أن تتدخل فيها، وتقوم في وجه الظلم والعدوان بتدوين الأحكام الرادعة، وهذا الأمر لم يقل به المودودي وحده؛ بل هو ما عليه الأئمة الفقهاء السابقون أيضا، وهو مقرر في الفقه الإسلامي، وجدير بالذكر هنا أن المودودي قد أحيى التعامل الصحيح -نظريا- مع القضية، حفاظا على مقصد هام من مقاصد الشريعة وهو حفظ المال.

ومن أهمّ اقتراحات المودودي في التدوين الجديد للقوانين الزراعية «أن يوضع قانون يحرم على ملاك الأراضي؛ أن ينالوا من مزارعيهم مالا وحبوبا، ولا نوعا من الخدمات الشخصية، علاوة على ما ينالون منهم من نصيبهم من حاصل الأرض أو كرائها، ويكون أخذ مثل هذه الأشياء، أو الخدمات، أو الحقوق الرسمية القائمة على الجور والإكراه، جريمة يدخل في اختصاص الشرطة التدخل في شأنها ... وكذلك ينبغي أن توضع القواعد لإقصاء ملاك الأراضي ومزارعيهم عن أراضيهم، وإلغاء العقد معهم، وتوضح الصورة التي يجوز أو لا يجوز فيها وقوعها، كما ينبغي أن توضع القيود على الصور التي يجوز أو لا يجوز فيها وقوعها، كما ينبغي أن توضع القيود على إهمال الأراضي وعدم عمارتها حسب أحكام الشريعة وروحها، أما الأراضي الموات، أو التي قطعتها الحكومة أحدا من الأهالي، فقد نصت فيها الشريعة على أنه من عطلها و لم يعمرها ثلاث سنوات فقد سقطت عنها حقوقه، وأما الأراضي المشتراة فإنها وإن كانت لا تسقط عنها حقوق أصحابها إذا عطلوها، و لم يعمروها بالزراعة أو البناء، إلا أنه يجوز أن نضرب عليها ضريبة تخفف من ميل ملاك الأراضي إلى إجبار المزارعين على النزول على شروطهم التي يرتضونها هم، أو إيثارهم تعطيل أراضيهم إذا أبى المزارعون النزول على شروطهم على أن يتيحوا لأحد

---

[1] – انظر: المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 98، 99 .

من خلق الله أن يقوم بنوع من العمل عليها»[1]، ونستطيع أن نقول هنا أنّ هذا الاقتراح كان جديرا أن ينفّذ لما يحمله من بعث للهمم العملية، ووضع حدّ لأعمال الحيف والجور بين ملاّك الأراضي والمزارعين.

وقد نبّه المودودي أيضا إلى ضرورة «العمل بنظام جباية العشر وتوزيعه وهو أن يعمل على جباية العشر على حاصلات الأراضي الزّراعية، وزكاة ما لمالك الأراضي من الماشية، ثم ينفق كل ما يحصل بهذا الطريق في مصارفها المقرّرة في الشرع الإسلامي، وتنشئة الألفة، والموافقة والمؤانسة بدلا من العداوة والبغضاء»[2].

ب – اقتراحه القضاء على حرفة الزراعة القانونية:

كانت هذه الحرفة موجودة في باكستان وفي بعض بلدان المسلمين، وقد كان لها دور في وجود الطّبقية في المجتمع الباكستاني، وهي تقوم على أساس قوانين أنشئت بموجبها طبقة مستغلّة محترفة حرفة الزراعة، وقرّرت لها في المجتمع القروي حقوقا ممتازة من حيث المنزلة الاقتصادية والاجتماعية، وحرّمت على سائر طبقات المجتمع أن تضرب بسهم في دائرة حرفة الزراعة[3] ولا شكّ أنّ مثل هذه القوانين تخالف الإسلام والعقل، فالناس متساوون من حيث التمتّع بما أودعه الله في أرضه من رزق، إذ النظام الاقتصادي –كما سبق وأشرنا– في الإسلام يقوم على العدالة[4]، ولهذا أكّد المودودي قائلا: «ينبغي أن تكون حرفة الزراعة مفتوحة الأبواب لكلّ من أرادها من عباد الله شأن غيرها من الحرف الأخرى، ولا ينبغي أن يتمتّع مالك الأراضي في القرية بموجب القانون بمنزلة تجعل الناس جميعا عبيده، وتكرههم على أن يعيشوا عيشة الخدم الأذلاّء والرّعية»[5].

فهذه الأمور السابقة التي نوّه المودودي بضرورة الأخذ بها ضمن اقتراحاته الاقتصادية لإصلاحات البلاد؛ ففي خضمّ الحديث عن مسألة ملكية الأرض في الإسلام كشف الغطاء عنها من خلال التحقيقات التي قام بها، وأزال الغبش وأوضح الرؤية للذين أثاروا الشبهات حول تلك المسألة، وما يتعلّق

---

(1) – المصدر نفسه، ص 99، 100، وانظر في المعنى نفسه: المودودي / أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام، ص 133.

(2) – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 101.

(3) – انظر: المصدر نفسه، ص 97.

(4) – المودودي / نظام الحياة في الإسلام، ص 49 .

(5) – المودودي / مسألة ملكية الأرض في الإسلام، ص 97، 98. وانظر في المعنى نفسه: المودودي / أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام، ص 132.

بها مريدين بذلك أن يفرضوا على القرآن -إكراها- نظريتهم في ملكية الأرض، وكذلك المساواة في توزيع الثروة المستمدة من نظرية "ماركس" و"لينين"؛ بغرض إلباس القرآن ثوب الشيوعية خفية؛ وتدليسا على الأمّة بأنّ ذلك مبني على تأصيل شرعيّ[1]، فقد حاول بعض المتأثرين بالفكر الشيوعي بعد انفصال باكستان عن الهند في السنوات الأولى؛ أن يؤوّل بعضهم الآيات القرآنية ويلوي أعناق النصوص ليصل إلى عدم إباحة الملكية الشخصية للأرض، وقد دحض المودودي هذه الشبهات بأدلة نصية من القرآن والسنة ومما قام به الخلفاء الراشدون من بعده صلى الله عليه وسلم[2]، وقد أبان هذه القضايا في الوقت الذي أراد فيه الفكر الشيوعي أن يغالب الفكر الإسلامي، فكان المودودي من أبرز العلماء يقظة في عصره، وأكثرهم تصديا للتزييفات والشبهات التي أريد لها أن تلصق بالإسلام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] - انظر: المودودي / مسالة ملكية الأرض في الإسلام، من ص 9 إلى 25.

[2] - انظر: المصدر نفسه، ص 23، 24، 26.

"خـــاتـــمـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ من جملة النّتائج التي ينبغي تأكيدها في هذا البحث مايـــلي:

- أوّلا:

- المنهج ضرورة حضارية لضمان تحقيق أكبر نجاح في عملية التّجديد.
- إنّ التّجديد لا يتمّ إلاّ بالإسلام فهو قاعدته الأصيلة السّليمة.
- إنّ التّجديد عملية تواصل وتكامل، وليس عملية قطعية استئنافية تلغى فيها الجهود السّابقة، فـــــهو فعل حضاري ينبني على الإلمام بتلك الأعمال الإصلاحية الماضية؛ الّتي قام بها جيل المجدّديـــن المســـلمين، والعمل على الاستفادة من إيجابياتها وتفادي سلبياتها، ومحاولة إكمال مسارها الفكـــــري مـــن خـــلال الإضافات الجادّة؛ التي تهدف إلى وصل الأمّة بحقيقة قيم الإسلام وصلا عميقا، وأيضا الاجتهاد في التّأثـــير في الواقع الإنساني من خلال إعادة قيادة هذه الأمّة له وتحقيق الشّهود الحضاري عليه.

وعلى هذا ينبغي أن نؤكّد أنّ التّجديد هو عملية مراجعة تقويمية لجهود الأمّة مـــن جهـــة، وخدمـــة ترشيدية لمسارها الحضاري ومسار الإنسانية على حدّ سواء؛ وفق توجيهات الوحي. ولذلك يجب علـــى الحركات الإسلامية المعاصرة كعناصر متنوّعة تشترك في دفع عمليّة التّرشيد والبناء أن تجعل من قضيـــة البناء الحضاري السّديد للوجود الإنساني عملا محوريا في جهودها، حتّى تصحّـــح مســـيرة الحضـــارة الإنسانية، وتسدّد فكرها المعاصر.

- التّجديد عملية أصالة معاصرة؛ تنطلق من قيم الإسلام في التّعامل مع قضايا العصر.

- ثانيا:

لقد كان السّند المرجعي لمنهجية التّجديد عند المودودي يشتمل على الأبعاد الفكرية التّالية:

- فقه الإطار المرجعي الموجّه - المتمثّل في الإسلام - فهما وتنزيلا، وبيان ضرورته الحضارية في التّوجيـــه من منطلق أنّه الإطار الوحيد والصّالح لتوجيه الإنسانية، وعليه فإنّ القاعدة الصحيحة للتّجديد، لابـــدّ أن يكون منطلقها الإسلام، وأن يكون العهد النّبوي ومرحلة الخلافة الرّاشدة مثالها..
- استيعاب الواقع الإنساني في بعديه: الفطري السّنني والمعيش من حيث الإحاطـــة بمكوّناتـــه والإلمـــام بالتّحدّيات الّتي يحملها، ذلك لأنّه لن يتسنّى لمشاريع التّجديد الحضاري ضمان التعامل الأمثل مع الواقـــع المستهدف بالتّغيير إلاّ بعد الإدراك الواعي له، وتحليله والوقوف على المفارقة بينه وبين ما يجب أن يكـــون

عليه، ومن ثمّ التّفكير في الكيفيات والوسائل والبرامج التي تعيد مسيرة هذا الواقع إلى الجادّة الصّحيحة في ضوء السّنن التي تأخذ بالاعتبار الإمكانات المتاحة، وتلمّ بالظّروف المحيطة، وتكون على استيعاب عميق لعقيدة الأمّة ومعادلتها الاجتماعية وشاكلتها الثّقافية .

ولهذا نجد أنّ المودودي كان على مستوى كبير من الوعي بأنّ الارتقاء بواقع المسلمين وكيفية التّعامل معه والنّهوض به رهين إلى حدّ بعيد باستيعاب تاريخه وطبيعة استجابته للظّروف التي مرّ بها، حتّى يتسنّى معرفة واكتشاف أهمّ عوامل تحريكه ومداخل تغييره.

- عدم إغفال العوامل الخارجية المحيطة بالأمّة، والمتمثّلة خصوصا في عامل الحضارة الغربية، إذ من الضّروري أن يكون التّعامل معها تعامل الانفتاح الواعي؛ الذي يأخذ منها ما لا يتنافى مع قيم الهويّة الإسلامية، ويضرب الصّفح عمّا يتناقض معها. كما أنّه من اللاّزم في المشروع التّجديدي السّعي لنقض الأسس الفاسدة لهذه الحضارة والعمل على التّأثير فيها.

لقد كان المودودي من أبرز علماء العصر الحديث الذين عملوا على حسم الموقف من الكسب العالمي المعاصر، الذي يريد أن يفرض نفسه بديلا عن الدّين الحنيف في توجيه المسار الإنساني، وذلك من خلال ممارسة النّقد البنّاء الذي يميّز فيه بين سلبياته وإيجابياته، ويبيّن البعد الذي يشكّل بؤرة التّضاد مع الإطار المرجعي الموجّه؛ حتّى لا يتسنّى بأيّ حال من الأحوال الانجراف وراءه، وفقدان الثّقة بقيم الإسلام .

– ثالثا:

إنّ التّجديد باعتباره عملا منهجيا، لابدّ أن ترسم له الأهداف الاستراتيجية والمرحلية حتّى لا ينحرف عن مساره أثناء مواجهته لمختلف التّحدّيات، كما يجب أن يستند إلى وسائل فاعلة، ويتخيّر الأساليب النّاجعة والمفيدة، كما أنّه من الضروري أن تضبط الخصائص والشروط الّتي تضمن للقاعدة المستهدفة فهمه والالتفاف حول مضامينه. فقد فرضت طبيعة البيئة والمرحلة في شبه القارّة الهندية على المودودي رسم أهداف بعيدة وقريبة؛ فقد سعى في جهده التّجديدي إلى هدف رئيسي وهو محاولة التّمكين لمنهج اللّه على مستوى الفكر والسّلوك، بالإضافة إلى أهداف استراتيجية متمثّلة في تحرير الهند، وبناء دولة مستقلّة للمسلمين عن غيرهم من الهنود.

– رابعا:

لقد كان المشروع التّجديدي الذي اضطلع به المودودي شاملا لجميع المجالات؛ فقد مسّ جوانب عدّة؛ عقدية وثقافية وتربوية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ففي المجال العقدي صاغ العقيدة الإسلامية من منطلق وعيه بطبيعة الفلسفة الغربية، وإدراكه العميق لحجم التّحدّي الغربي الذي تحمله، وقد تصدّى لها بالرّؤية الإسلامية المتكاملة للوجود، حيث بيّن أنّ الإسلام يتميّز بتأصيل منطقي للكون والحياة، وهو بذلك الإطار المرجعي الموجّه الوحيد؛ الذي يوسّع تفكير الإنسان، وينقله من فكر المصادفات إلى فكر يعتمد على التّعليل المنهجي والمنطقي، الذي يؤدّي إلى اكتشاف العلاقات بين الظّواهر والأشياء، ويوجد عقلية تستطيع الكشف عن سنن اللّه في الكون والحياة والإنسان، فهو الدّين الوحيد الذي يتميّز بسمة ترشيد مسيرة العقل الإنساني، ويجعله قادرا على تجاوز الدّلالات الجزئية للأشياء والظّواهر والحياة، وربطها ببعضها لاكتشاف شبكة العلاقات والمحتوى الغائي لها.

وقد احتهد في المجال الثقافي والتربوي لإحداث نقلة نوعية في فكر العقل المسلم – في شبه القارّة الهندية – من خلال الدروس والمحاضرات والمقالات الصحفية التي كان يكتبها على صفحات "مجلّة ترجمان القرآن" هذا من جهة، ومن جهة أخرى نبّه إلى ضرورة إدخال تغييرات على المناهج الدراسية وتأطيرها عقديا لتحصين الطلبة من تأثير الفلسفات الغربية الملحدة، كما عمل على تأليف جماعة ساهمت في توسيع النشاط الدعوي التّجديدي.

وقد كانت له إضافات متميّزة أيضا في الجانب السّياسي، حيث نجده قد اجتهد في بعث مفاهيم الخلافة الرّاشدة على مستوى الحكم؛ وذلك باستحضار خطّة النبوّة والعهد الرّاشدي في صياغة معالم الحكم الإسلامي.

أمّا المجال الاقتصادي فقد كان موضع اهتمام وعناية من قبل المودودي، وذلك باعتباره جانبا ملموسا وبارزا في خارطة بناء كيان الأمّة وتجديد طاقاتها، فقد بيّن أنّ الإسلام يؤمّن نظاما اقتصاديا يأمر بالاستفادة من الموارد التي سخّرها اللّه للبشر بصورة معتدلة ومتوازنة لا مجال فيها لطغيان المصلحة الفردية على المصلحة الجماعية كما هو الحال في المذهب الرأسمالي، أوطغيان المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية مثلما هو الحال في الشيوعية، وأكّد أنّ الإسلام ينظر إلى الثروة التي بين أيدي البشر على أنّها وديعة من اللّه المالك الحقيقي لها ائتمن النّاس عليها ليحقّقوا مقاصده بها، هذا وقد ركّز المودودي في الجانب الاقتصادي أيضا على الإصلاح الزراعي باعتبار شبه القارّة الهندية منطقة زراعية..

أمّا في الجانب الاجتماعي فقد طرق مجموعة من القضايا وأزال اللّبس عنها كقضية الحجاب، وقضية تحرير المرأة الذي نادى به الغرب وبدأ يلقى رواجا بين المسلمين في شبه القارّة الهندية، وتعرّض لقضية الزواج بغير المسلمات وبيّن حقيقتها، بالإضافة إلى تصدّيه لدعوى حركة تنظيم النسل التي أريد لها أن تكون شعبية ملزمة من قبل الدولة، كما أنّه تطرّق أيضا إلى قانون الأحوال الشخصية المستمدّ من الإسلام، فبيّن التحريف الذي لحقه في العهد الاستعماري ..

وفي النّهاية يجدر التّأكيد على أنّ منهجية التّجديد - التي خطّ طريقها المودودي - إن احتوت على بعض الأخطاء فإنّ هذا لا ينقص من قيمتها الحضارية عامّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أوّلا: الآيات

السورة	الصفحة
الحج	
الآية 39 ، 76	238
النور	
الآية 35	92
" من 40 إلى 44	93
" 38	188
" 2	209
" 50	227
" 49	234
" 53	235
" 31	244
الفرقان	
الآية 2	3
الشعراء	
الآية من 131 إلى 136	165
" 139	165
الروم	
الآية 29	63
الأحزاب	
الآية 40	55
فاطر	
الآية 43 ، 44	63
الشورى	
الآية 26	92
" 9	225
" 13	236
" 35	237
الحجرات	
الآية 10 ، 13	236
الممتحنة	
الآية 12	237
الملك	
الآية 14	225
الناس	
الآية 1 ، 2 ، 3	229

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: الأحاديث

إذا عرقت المرأة لم يحلّ لها أن تظهر 243

إذا عركت المرأة لم يحلّ لها 243

ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول 236

إنّ اللّه يبعث لهذه الأمّة على رأس 8

أن تؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله 193

إنّه ليس عليك بأس، إنّما هو أبوك وغلامك 244

ادرؤوا الحدود عن المسلمين 209

ادرؤوا الحدود ما استطعتم 209

تخيّروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء 248

تزوّجوهن على الدين ولأمة سوداء خرماء ذات دين أفضل 248

الدين النصيحة 177

كان الرجل فيمن قبلكم، يحفر له في الأرض فيجعل فيه 108

لا يحلّ لامرأة تؤمن باللّه واليوم الآخر 243

لا يؤمن أحدكم حتّى يكون هواه تبعا لما جئت به 191

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منا فهو ردّ 199

من كان يؤمن باللّه واليوم الآخر فليكرم ضيفه 191

يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض 243

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إبراهيم – عليه السلام –	238
أبو ثور	68
أبو حامد الغزالي	41،60،176
أبو الحسن النّدوي	229
أبو حنيفة	60
أبو داود السجستاني	أ، 244
أبو الكلام آزاد	86
أبو هريرة	8،209
أبو يوسف	60
أحمد إدريس	125
أحمد بن حنبل	68
أحمد البربلّوي	69
أحمد خور شيد	191
أحمد سعيد	15
أرسطو	38
أرنولد توينبي	134
إسماعيل الدهلوي	69
أليف الدين الترابي	134
آية اللّه الخميني	هـ
ابن تيمية تقيّ الدين	41،60،222
ابن جرير الطبري	243،244

الاسم	الصفحة
ابن الجوزي عبد الرحمان	192
ابن حزم	48
ابن كثير	8،185
ابن منظور	198
بلال الحبشي	40
بولس السادس	24
تاج الدين	15
الترمذي	13
جاك أوستري	252
جان جاك روسو	226،230
جبريل – عليه السلام –	188،189،194
جمال الدين الأفغاني	91،102،149
الحاكم	أ
حذيفة	198
حسن البنّا	26،102،149
الحسين بن علي بن أبي طالب	168
خبّاب بن الأرتّ	108
خليل أحمد الحامدي	133
داروين	100

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الاسم	الصفحة
الراغب	7
رشيد رضا	215
رفاعة رافع الطهطاوي	245
سعود (الملك)	23
سعيد النّورسي	6، 149
سمير عبد الحميد إبراهيم	132
سلمان الفارسي	40، 89
سوامي شرد هانند	16
سيّد أحمد حسن المودودي	13، 14
سيّد أحمد خان	84، 113
سيّد قطب	45، 187 هـ
الشافعي	68
شريف الله خان	14
شمر	198
الشودري غلام أحمد برويز	113
صلاح الدين الأيوبي	5، 163
صهيب الرومي	40
الطاهر بن عاشور	64
ظفر الله خان	113
عائشة	155، 209، 243
عبد الحميد بن باديس	102، 153، 215
عبد السلام النيازي	13
عبد الله بن عمر	236
عبد الله بن الطفيل	243
عبد الودود شلبي	25
عمر بن الخطاب	192
عمر بن عبد العزيز	60
غلام محمد	129
فاطمة	244
فرانسيس بلاس	246
فيصل (الملك)	171
قاسم أمين	245
قطب الدين مودود	12
كارل ماركس	99
الكواكبي	102
لودهي	12
لينين	266
ماجدة	14
ماركس	266
مالتوس	246
مالك ابن أنس	13
مالك بن نبي	4، 5، 7، 43، 66، 91، 205
محمّد إقبال	ج، 19، 20، 86، 102، 126، 135، 206
محمّد باقر الصدر	110، 251
محمّد البشير الإبراهيمي	22، 25، 40، 50، 77، 104، 206، 215، 216، 241

جمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الاسم	الصفحة
محمّد بن عبد الوهاب	149
محمّد عبده	91 ، 149، 215
محمّد علي جناح	128
محمّد عمارة	199، 200، 201
محمّد الغزالي	25، 40، 91
مريم جميلة	24
المهدي	202
الميرزا غلام أحمد	113
هوكنج	40
هيجل	97، 99
وحيد الدين خان	91
ولفريد كانت	24
وليّ الله الدّهلوي	176
يحيى بن آدم	198
يوسف القرضاوي	26، 91

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم برواية ورش.

2- إبراهيم حسن أحمد وإبراهيم محمّد زين/ مقال: تطوّر فكرة المهدية في الصناعات الحديثية – دراسة في العلاقة بين التجديد والتقديس - مجلّة إسلاميّة المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الأولى، ع 4، ذو القعدة 1416هـ/ أفريل 1996م.

3- د. إبراهيم سمير عبد الحميد/ الطريق إلى وحدة الأمّة الإسلامية – أبو الأعلى المودودي مقارنة بفكر محمّد إقبال – د ط، دار الأنصار، القاهرة، مصر، د ت.

4- د. إبراهيم سمير عبد الحميد/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته، د ط، دار الأنصار، القاهرة، 1979م.

5- إبراهيم محمد إسماعيل/ معجم الألفاظ والأعلام القرآنية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ت.

6- الإبراهيمي محمّد البشير/ آثار محمّد البشير الإبراهيمي، ج 1، ط 1، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1978م.

7- الإبراهيمي محمّد البشير/ آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج 3، ط 1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

8- الإبراهيمي محمّد البشير/ عيون البصائر، د ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت.

9- الإبراهيمي محمّد البشير/ جريدة البصائر، الصادرة عن جمعية العلماء المسلمين، الجزائر، ع 47، سنة 1948م.

10- أبو داود السّجستاني سليمان بن الأشعث الأزدي/ سنن أبي داود، ج 3، د ط، دار الفكر، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ت.

11- د. أبو سليمان عبد الحميد أحمد/ أزمة العقل المسلم، ط 2، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1413هـ/ 1992م.

12- أبو عماد/ ملف خاصّ بالأستاذ أبي الأعلى المودودي، مجلّة المعرفة، الصادرة عن شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، السنة الخامسة، ع 9، ذو الحجّة 1399هـ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

13- أبو يعلى أحمد بن عليّ بن المثنّى (ت307 هـ)/ مسند أبي يعلى - تحقيق سليم أسد حسين - ج 11، ط 1، دار المأمون للتّراث، دمشق، سوريا، 1404هـ/ 1984م.

14- الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد اللّه بن أحمد بن إسحاق (ت/ 430هـ)/ المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم - تحقيق إسماعيل محمّد حسن - ج 1، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996م.

15- الأصفهاني الراغب أبو القاسم الحسين (ت 502هـ)/ المفردات في غريب القرآن - تحقيق وضبط محمّد سيّد كيلاني - د ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ت.

16- الألباني ناصر الدين/ صحيح سنن أبي داود، مج 2، ط 1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/ 1998م.

17- ألكسيس كاريل/ الإنسان ذلك المجهول - تعريب شفيق أسعد فريد - د ط، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، د ت.

18- الأمّة/ استطلاع المجلّة: الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية نموذج متقدّم على طريق العمل الإسلامي، مجلّة الأمّة الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، السنة الرابعة، ع 38، 1404هـ.

19- ابن الجوزي/ صيد الخاطر - تحقيق أحمد عبد القادر عطا - ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م.

20- ابن الجوزي عبد الرحمان (ت 597هـ)/ التحقيق في أحاديث الخلاف - تحقيق السعدني مسعد عبد الحميد - ج 2، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ.

21- ابن حجر العسقلاني/ فتح الباري بشرح صحيح البخاري - تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي ومحبّ الدّين الخطيب - ج 13، د ط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ.

22- ابن حنبل أحمد/ مسند أحمد، ج 5، د ط، مؤسّسة قرطبة، مصر، د ت.

23- ابن عاشور محمّد الطّاهر/ تفسير التّحرير والتّنوير، مج 18، 19، ج 18، د ط، الدّار التونسية للنّشر، تونس، 1984م.

24- ابن علي الوزير إبراهيم/ على مشارف القرن الخامس عشر الهجري - دراسة في السنن الإلهية والمسلم المعاصر- ط 3، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1402هـ/ 1982م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

25- ابن فارس أبو الحسين (ت 395هـ)/ مقاييس اللّغة - تحقيق وضبط عبد السلام هارون - ج 1. ط 3، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1402هـ/ 1981م.

26- ابن قدامة المقدسي عبد اللّه بن أحمد بن محمّد (ت620)/ المغني، ج 7، ط 1، دار الفكر، بيروت. لبنان، 1405هـ.

27- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل عماد الدّين/ البداية والنهاية، مج 5، ج 9، ج 10، د ط، مكتبة المعارف. بيروت، لبنان، د ت.

28- ابن كثير/ تفسير ابن كثير، ج3، د ط، دار الفكر، بيروت، 1401هـ. -

29- ابن كثير/ تفسير القرآن العظيم، ج 3، ط 1، دار الثقافة، بئر مراد رايس، الجزائر، 1410هـ/ 1990م.

30- ابن كثير/ تفسير القرآن العظيم - تقديم الأرناؤوط عبد القادر - مج 1، ج 1، ط 1، دار السلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، ودار الفيحاء، دمشق، سوريا، 1414هـ/ 1994م.

31- ابن منظور أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن كرم/ لسان العرب، مج 6، د ط، دار المعارف، بيروت، لبنان، د ت.

32- ابن منظور/ لسان العرب - مج 1 - د ط، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ت.

33- ابن منظور/ لسان العرب - تحقيق لجنة من الأساتذة - مج2، ج 18، د ط، مكتبة النّوري، دمشق، سوريا، د ت.

34- ابن يعقوب الفيروزآبادي مجد الدين محمّد/ القاموس المحيط - إعداد وتقديم محمّد عبد الرحمن المرعشلي - ج 1، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م.

35- ابن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدّين/ القاموس المحيط- تحقيق مكتبة التراث لمؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي - ج 2، ط 6، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1419هـ/ 1998م.

36- البخاري أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم/ صحيح البخاري، مج 3، ج 6، د ط، دار العربية للطّباعة للنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت.

37- البخاري/ صحيح البخاري، مج 3، ج 5، د ط، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، د ت 39 - البخاري/ صحيح البخاري، مج 4، ج 9، د ط، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، د ت.

38- البخاري/ صحيح البخاري - تحقيق مصطفى ديب البغا - ج 5، ط 3، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1993م.

39- بدوي عبد الرّحمان/ موسوعة الفلسفة، ج 2، ط1، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1984م.

40- برغوث الطيّب/ الأبعاد الكبرى لإشكالية التغيير الحضاري وضرورة المنهج (مخطوط).

41- برغوث الطيّب/ قاعدة كون التجديد عملية تواصل لا قطيعة – ضمن سلسلة مقالات النهضة المجهضة – جريدة البيان الأسبوعية الصادرة عن مؤسسة البركة، قسنطينة، الجزائر، ع 16، 1414هـ.

42- برغوث 1994م.الطيّب/ مقال: إشكالية المنهج في جهدنا التجديدي المعاصر، مجلّة الشريعة، الصادرة عن جمعية الإمام الشاطبي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، ع 4، 1994م.

43- بركة محمد السيّد/ قراءة في فكر المودودي، الإسلام والجاهلية، المجلة العربية، الصادرة بالمملكة العربية السعودية، ع160، جمادى الأولى 1411هـ/ ديسمبر 1990م.

44- د. بن صادق الجمال/ أبو الأعلى المودودي حياته وفكره العقدي، د ط، دار المدني، جدّة، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1996م.

45- د. بن صادق الجمّال حمد/ مصطلحات القرآن الأربعة – الإله، الربّ، العبادة، الدين – ط 2، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1413هـ/ 1993م.

46- بن كران علي/ مقال: ملاحظات حول أزمتنا الحضارية المعاصرة، مجلّة الفكر، الصادرة عن جمعية الأمل، جامعة باتنة، الجزائر، السنة الأولى، ع 1، ذو القعدة 1413هـ/ ماي 1994م.

47- بن نبي مالك/ فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج – تعريب عبد الصبور شاهين – د ط، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1981م.

48- بن نبي مالك/ وجهة العالم الإسلامي – تعريب عبد الصبورشاهين – ط 5، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1406هـ/ 1986م.

49- بن نبي مالك/ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط 3، دار الفكر، المرادية، الجزائر، 1408هـ/ 1988م.

50- بن نبي مالك/ شروط النهضة – تعريب عبد الصبور شاهين – ط 4، دار الفكر، الحراش، الجزائر، 1407هـ/ 1987م.

51- بن نبي مالك/ مشكلة الثّقافة، د ط، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1399هـ/ 1979م.

52- د. البهيّ محمد/ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د ط، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، د ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

53- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت 458هـ)/ سنن البيهقي الكبرى - تحقيق عبد القادر عطا محمّد - ج 9، د ط، النّاشر: مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة، المملكة العربية السعودية، 1414هـ/ 1994م.

54- الترابي أليف الدين/ أبو الأعلى المودودي حياته ودعوته، ط 1، دار القلم، الصفاة، الكويت، 1407هـ/ 1987م.

55- الترابي أليف الدين/ الأستاذ المودودي ومنهجه في تفسير القرآن الكريم – رسالة ماجستير مناقشة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى – مكة، المملكة العربية السعودية، 1402هـ/ 1403هـ.

56- د. الترابي حسن/ تجديد الفكر الإسلامي، ط 1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د ت.

57- د. تركي رابح/ الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، د ط، المؤسّسة الوطنية للكتاب، 1984م.

58- الترمذي أبو عيسى محمّد بن عيسى/ سنن التّرمذي - تحقيق وتصحيح عثمان عبد الرحمان عثمان - مج 3، ج 3، ط 2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م.

59- الترمذي أبو عيسى محمّد بن عيسى/ سنن التّرمذي - تحقيق وتصحيح عثمان عبد الرحمان عثمان - مج 4، ج 4، ط 2، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م.

60- الترمذي/ سنن التّرمذي، ج 5 - تحقيق محمّد شاكر أحمد وآخرون - د ط، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، د ت.

61- التلمساني عمر/ مقال: المودودي مجاهد فقده العالم الإسلامي، مجلّة الدعوة، القاهرة، مصر، ع 42. ذو الحجّة 1399هـ/ نوفمبر 1979م.

62- جان جاك روسو/ العقد الاجتماعي - أو مبادئ الحقوق السّياسية - تعريب عادل زعيتر- د ط، دار المعارف، مصر، 1954م.

63- جان جاك روسو/ في العقد الاجتماعي - تعريب ذوقان فرقوط - د ط، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت.

64- الجزائري أبو بكر جابر/ عقيدة المؤمن، ط1، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

65- الجورشي صلاح الدّين/ تجربة في الإصلاح (بن باديس)، د ط، دار الرّاية للنشر، تونس، 1978م.

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

66- الجوهري إسماعيل ابن حمّاد/ الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية - تحقيق أحمد عبد الغفور العطّار - ط 2، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1983م.

67- أ. جيلاني أسعد/ أبو الأعلى المودودي فكره ودعوته - تعريب سمير عبد الحميد إبراهيم - شركة الفيصل، لاهور، باكستان، ط 5، 1978م.

68- الحاكم النّيسابوري أبو عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه/ المستدرك على الصحيحين، ج 4، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت.

69- الحامدي/ أبو الأعلى المودودي - حياته، دعوته، جهاده - د ط، دار الرّاية للنّشر، تونس، د ت.

70- الحامدي خليل أحمد/ مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي رحمه اللّه، مجلّة الأمّة الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، مج 1، السنة الأولى، ع 9، رمضان، 1401هـ.

71- الحامدي خليل أحمد/ مقال: الداعية المجاهد أبو الأعلى المودودي رحمه اللّه، مجلّة الأمّة الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، مج 1، السنة الأولى، ع 10، رمضان/ شوّال 1401هـ.

72- الحامدي خليل أحمد/ مقال: أضواء على حياة الإمام المودودي رحمه اللّه، مجلّة أضواء الشريعة الصادرة عن كلّيّة الشريعة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ع 11، 1400هـ.

73- د. حسنة عمر عبيد/ تأمّلات في الواقع الإسلامي، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1410 هـ/ 1990م.

74- د. حسنة عمر عبيد/ الشاكلة الثقافية - مساهمة في إعادة البناء - ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان/ دمشق، سوريا/ عمان، الأردن، 1414هـ/ 1993م.

75- د. حسنة عمر عبيد/ مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، د ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ت.

76- حسّون فيصل/ التحديات المعاصرة للأمّة الإسلامية - ضمن الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم - أبحاث ووقائع اللّقاء الرّابع للنّدوة العالمية للشباب الإسلامي - المنعقدة في الرياض من 20 إلى 27 ربيع الثاني 1399هـ/ من 18 إلى 25 مارس 1979م، ط 2، الناشر، النّدوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1406هـ/ 1986م.

77- د. الخطيب محمّد عودة/ المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنّظم البشرية، ط5، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1406هـ.

78- خورشيد أحمد/ بحث: نموذج المودودي للبعث الإسلامي، مجلّة المسلم ، الصادرة عن مؤسّسة المسلم المعاصر، بيروت، لبنان، ع 31، رجب 1402هـ/ مايو 1982م

79- د. الدريني فتحي وآخرون/ الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر - سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر 2 - تقديم مركز دراسات العالم الإسلامي - ط 1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م.

80- دسوقي فاروق أحمد/ منهج البحث في العلوم الإسلامية، د ط، دار الأوزاعي، بيروت، لبنان، 1984م.

81- دعوة الحقّ/ مقال: شهادات وآراء أخرى في افتتاحية مجلّة دعوة الحقّ ، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، السنة 20، ع 9، شوال 1399هـ/ سبتمبر1979م.

82- الذّهبي/ الإعلام بوفيات الأعلام - تحقيق مراد رياض عبد الحميد وعبد الجبّار زكّار- ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1991م.

83- الذّهبي محمّد بن أحمد في التلخيص - ضمن المستدرك على الصحيحين وبذيله التلخيص - ج 4، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت.

84- الزّاوي أحمد الطاهر/ مختار القاموس المحيط، د ط، دار خدمات القرآن، دمشق، سوريا، د ت.

85- الزبيدي محمد مرتضى/ تاج العروس من جواهر القاموس، مج 2، د ط، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ت.

86- د. زرمان محمد/ الأسس النظرية لمنهجية التغيير عند محمد البشير الإبراهيمي — رسالة دكتوراه مناقشة بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، معهد الدعوة وأصول الدين- قسنطينة، الجزائر، 1995م.

87- زرّوقة عبد الرشيد/ جهاد ابن باديس ضد الاستعمار في الجزائر (1913م - 1940م)، ط 1، دار الشهاب، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 1999م.

88- الزيلعي عبد اللّه بن يوسف أبو محمّد الحنفي (ت 762هـ)/ نصب الراية - تحقيق البنوري محمّد يوسف - ج 1، د ط، دار الحديث، مصر، 1357هـ.

89- سالم محمّد بهيّ الدّين/ ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، ط 1، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، 1420هـ/ 1999م.

90- سعيد جودت وعلواني عبد الواحد/ الإسلام والغرب والديمقراطية، د ط، دار الفكر، مشق، سوريا، 1996م.

91- سلطان محمد/ فقه الواقع في رسائل المصطفى - صلّى الله عليه وسلم - إلى ملوك وأمراء عصره، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1414هـ/ 1994م.

92- السيوطي جلال الدين/ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة - تحقيق محمّد لطفي الصبّاغ - ط 1، الناشر: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م.

93- د. شابرا محمد عمر/ نحو نظام نقدي عادل - دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام - تعريب سكر سيّد محمد، ومراجعة المصري رفيق - ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1410هـ/ 1990م.

94- شرف عماد/ كتاب الشهر في مقال: أبو الأعلى المودودي صفحات من حياته وجهاده - تأليف أحمد إدريس - مجلة المختار الإسلامي، دار المختار الإسلامي القاهرة، مصر، ع 8، 1400هـ/ 1980م

95- شفيق منير/ الفكر الإسلامي المعاصر والتّحديات - ثورات، حركات، كتابات - ط 2، دار القلم، الصّفاة، الكويت، 1413هـ/ 1993م.

96- د. شلبي أحمد/ موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج 8، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1993م.

97- د. شلبي أحمد/ موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ج 8، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1993م.

98- د. شلبي عبد الودود/ العلاّمة المودودي في ذمّة اللّه، مجلّة الأزهر، مج 2، ج 10، القاهرة، مصر، ذو القعدة 1399هـ/ 1979م.

99- الشوكاني محمّد بن علي بن محمّد (ت 1255هـ)/ نيل الأوطار، ج 6، د ط، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1973م.

100- الصّاوي صلاح/ منهجية التّغيير بين النظرية والتّطبيق، د ط، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1998م.

101- الصدر محمد باقر/ الإسلام يقود الحياة، د ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1410هـ/ 1990م.

102- صليبا جميل/ المعجم الفلسفي، ج1، د ط، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، ودار الكتاب، القاهرة، مصر، 1978م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

103- د. ضناوي محمد علي/ بحث الحضارة الإسلامية بين التّحدي والتّعطيل - في كتاب الإسلام والحضارة ودور الشّباب المسلم - مج 1، أبحاث ووقائع اللقاء الرّابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد بالرياض من 20 إلى27 ربيع الثاني 1399 هـ/ 18 إلى 25 مارس1979م، ط 2، الناشر: النّدوة العالمية للشّباب الإسلامي، الرّياض، المملكة العربية السّعودية، 1405هـ/ 1985م.

104- الطبري أبو جعفر محمّد/ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج 10، ج18، د ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.

105- د. الطّحان محمد مصطفى/ القيادة في العمل الاسلامي، ج 2، د ط، دار الوثائق العالمية، الكويت، د ت.

106- طسطاس عمّار/ منهج المودودي في صياغة العقيدة الإسلامية - رسالة ماجستير مناقشة عام 1992م - معهد الدعوة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادرللعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

107- د. عبد الحميد محسن/ تجديد الفكر الإسلامي، د ط، دار الصحوة للنشر، ا لقاهرة، مصر، 1985م.

108- د. العلواني طه جابر/ أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، ط 2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، مصر، 1417هـ/ 1997م.

109- د. العلواني طه جابر/ إصلاح الفكر الإسلامي، د ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ت.

110- د. العلواني طه جابر/ خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري، د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، د ت.

111- د. العلواني/ حاكمية القرآن، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرع القاهرة، مصر، 1417هـ/ 1996م.

112- د. عمارة محمّد/ أزمة الفكر الإسلامي الحديث، ط 1، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، بالشتراك مع دار الفكر، دمشق، سوريا، 1419هـ/ 1998م.

113- د. عمارة محمّد/ أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ط 1، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م.

114- د. عمارة محمّد/ الإسلام وضرورة التغيير، ط 1، الناشر: مجلّة العربي، الكويت، 1997م.

115- د. عمارة محمّد/ معالم المنهج الاسلامي، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م.

116- د. عمارة محمّد/ نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي - ضمن سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر1 - ط 1، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، 1991م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

117- د. عمر أحمد عمر/ منهج التربية في القرآن والسنّة - مراجعة وتقديم وهبه الزّحيلي - ط 1، دار المعرفة، دمشق، سوريا، 1416هـ/ 1996م.

118- د. عمر محمد زيان/ البحث العلمي - مناهجه وتقنياته - ط 4، دار الشروق، جدّة، المملكة العربية السعوديّة، 1403هـ/ 1983م.

119- الغرباوي ماجد/ مقال: الثقافة والتجديد، مجلّة التوحيد، الصادرة عن مؤسّسة الفكر الإسلامي، طهران، إيران، السنة 17، ع 99، ربيع 1420هـ/ 1999م.

120- الغزالي محمّد/ هذا ديننا، د ط، دار الكتب، الجزائر العاصمة، الجزائر، د ت.

121- الغزالي محمّد/ فقه السّيرة، د ط، مكتبة رحاب، الجزائر، 1407هـ/ 1987م.

122- د. القرضاوي يوسف/ من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، د ط، دار الأمّة، الدّوحة، قطر، 1408هـ/ 1988م.

123- د. القرضاوي/ قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، ط2، مكتبة رحاب، الجزائر، 1410هـ/ 1990م.

124- د. القرضاوي/ الخصائص العامّة في الإسلام، ط 3، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م.

125- د. القرضاوي/ السنّة النبويّة في مواجهة التحدّيات - جمع وإعداد وتقديم أحمد رمضان - ط 1، طبع وزارة الإعلام، دمشق، سوريا، 1999م.

126- قطب سيّد/ المستقبل لهذا الدين، ط 12، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1412هـ/ 1992م.

127- قطب سيّد/ معالم في الطّريق، ط 10، دار الشروق، القاهرة، مصر/ بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م.

128- قطبي حسين/ منهج الإدارة اليابانية ومدى الاستفادة منه عربيا - مجلّة الفيصل الصادرة عن دار الفيصل الثقافية، الرياض، المملكة العربية السعودية - ع 217، رجب 1415هـ (ديسمبر/ جانفي)، 1994 1995م.

129- الكناني أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (ت 840هـ)/ مصباح الزجاجة، ج 2، ط 2، دار العربية، بيروت، لبنان، 1403هـ.

130- مجلّة المجتمع/ لقاءات المجتمع مع الأستاذ المودودي - توجيهات في الدّعوة - مجلّة المجتمع، الصّادرة عن جمعية الإصلاح الاجتماعي، الكويت، ع 193.

131- مجمع اللّغة العربية/ المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة - د ط، المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1399هـ/ 1989م.

132- محمّد يتيم/ العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ط 1، دار قرطبة البيضاء، المغرب، 1409هـ/ 1989م.

133- المدني الشريف حسين أحمد/ مقال: دراسة علمية للحالة التعليمية في الهند فيما قبل حكم الاستعمار الإنجليزي وفيما بعده، مجلة الدّاعي، الصادرة عن ديوبند، الهند، السنة 19، ع 1، محرّم 1416 هـ/ يونيو 1995م.

134- مريم جميلة (ماركوس مارجريت)/ الإسلام في النظرية والتطبيق، ط 1، مكتبة الفلاح، الكويت، 1398هـ/ 1979م.

135- مريم جميلة/ الرسائل المتبادلة بين أبي الأعلى المودودي ومريم جميلة عن الدعوة وهموم الوطن العربي - تعريب خاطر طارق السيّد - د ط، دار المختار الإسلامي، القاهرة، مصر، د ت.

136- مسلم بن الحجّاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (206هـ/ 261هـ)/ صحيح مسلم - تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي- ج 1، د ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ت.

137- معيرش موسى/ الدين والدولة في فلسفة أبي الأعلى المودودي - رسالة ماجستير مناقشة بمعهد الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة قسنطينة، الجزائر، 1994م/ 1995م.

138- مغازي أحمد/ الحكومة عند أهل السنّة والشيعة وتطبيقاتها عند أبي الأعلى المودودي وآية الله الخميني - رسالة ماجستير نوقشت بمعهد الفلسفة - جامعة الجزائر، الجزائر، 1993م/ 1994م.

139- مقتد أحسن محمد ياسين وكيل/ منكرو السنّة في الهند - ضمن البحوث والدراسات المقدّمة للمؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنّة النبوية المنعقد بالدوحة، محرّم 1400هـ، ج1، طبع ومراجعة عبد الله بن إبراهيم الأنصاري ، د ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، د ت.

140- المناوي عبد الرّؤوف/ فيض القدير، ج 5، ط 1، المكتبة التّجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.

141- المنذري أبو محمّد عبد العظيم (ت 656هـ)/ الترغيب والترهيب - تحقيق إبراهيم شمس الدين - ج 3، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ.

142- د. الميداني عبد الرحمن حسن حبنّكة/ فقه الدعوة إلى الله وفقه النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط 1، دار القلم، دمشق، سوريا، 1417هـ/ 1996م.

جمعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

143- د. الميلاد زكي/ الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، ط1، دار الصحـــوة، بـــيروت، لبنـــان، 1415هـــ/ 1994م.

144- المودودي أبو الأعلى/ مقال: أسس الحياة الاجتماعية - تعريب الحامدي - مجلّة المجتمع، الصّـــادرة عن جمعية الإصلاح الاجتماعي، الكويت، رجب 1414هـــ/ ديسمبر 1993م، ع 1081.

145- المودودي/ ثورة الحسين عليه السلام – تعريب أحمد إدريس – المجلّة الثقافة الإسلامية، الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، سوريا، ع 62، محرّم، صفر 1416هـــ/ تموز، آب 1995م.

146- المودودي/ الإسلام والجاهلية، د ط، الدار السعودية، جدّة الدمّـــام، الريـــاض، المملكـــة العربيـــة السعودية، 1405هـــ/ 1985م.

147- المودودي/ الأمّة الإسلامية وقضيّة القومية - تعريب سمير عبد الحميد إبراهيم - د ط، د ن، القاهرة، مصر، 1981م.

148- المودودي/ أضواء على حركـــة التضـــامن الإســـلامي، د ط، دار النفـــائس، بـــيروت، لبنـــان، 1398هـــ/ 1978م.

149- المودودي/ منهاج الانقلاب الإسلامي - تعريب محمد عاصم الحدّاد - د ط، دار الشّهاب، باتنـــة، الجزائر، د ت.

150- المودودي/ الإسلام اليوم، ط 1، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومـــه، بـــيروت، لبنـــان، 1403هـــ/ 1983م.

151- المودودي/ طائفة من قضايا الأمّة الإسلامية في القرن الحاضر - تعريب خليل أحمد الحـــامدي – د ط، مكتبة الرّشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـــ/ 1983م.

152- المودودي/ أيّها المسلمون في كل مكان إحذروا مخطط اليهود – تعريب أحمد إدريـــس – د ط، دار المختار الإسلامي، القاهرة، مصر، د ت.

153- المودودي/ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وســـبيل النـــهوض بهـــم، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

154- المودودي/ شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية -- تعريب سمير عبـــد الحميـــد إبراهيـــم. ومراجعة عبد الحليم عويس وإبراهيم يونس – ط 1، دار الصحوة، القاهرة، مصر، 1406هـــ/ 1985م.

جمعية إحياء عبد القادر للعلوم الإسلامية

155- المودودي/ القانون الإسلامي وطرق تنفيذه – تعريب محمّد عاصم الحـــدّاد - د ط، دار الوفـاء. المدية، الجزائر، د ت.

156- المودودي/ البيانات - تعريب محمّد عاصم الحدّاد ومحمّد كاظم سبّاق - د ط، دار العروبة للدعـوة الإسلامية، لاهور، باكستان، د ت.

157- المودودي/ قضيّة كشمير، ط 2، دار القلم، الصفاة، الكويت، 1407هـ/ 1986م.

158- المودودي/ تدوين الدستور الإسلامي د ط، شركة الشهاب، الجزائر، د ت.

159- المودودي/ مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، د ط، الدار السعوديةللنشر والتوزيع، جدّة، الدمّـلم المملكة العربية السعودية، 1407 هـ/ 1987م.

160- المودودي/ الحضارة الإسلامية - أسسها ومبادؤها - تعريب محمد عاصم الحدّاد، ط2، دار العربيـة للنشر، بيروت، لبنان، 1390هـ/ 1970م.

161- المودودي/ نحن والحضارة الغربية، د ط، الدار السعودية للنشر، جدة، المملكة العربيـة السـعودية، 1404هـ/ 1984م.

162- المودودي/ نحن والحضارة الغربية، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

163- المودودي/ بين الدعوة القومية والرّابطة الإسلامية -تعريب خليل أحمد الحامدي، ضمـن مجموعـة مؤلفات المودودي– مج 3، د ط، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت.

164- المودودي/ الدين القيّم، د ط، شركة الشهاب، الجزائر، د ت.

165- المودودي/ رسالة سيرة النبي، ط 3، دار القرآن الكريم للنشر، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1984م.

166- المودودي/ تفهيم القرآن - تعريب أحمد إدريس - ج1، ط2، د ن، د بلد، 1981م.

167- المودودي/ الحكومة الإسلامية - تعريب أحمد إدريس - د ط، ديوان المطبوعات الجامعيـة، بـن عكنون، الجزائر، 1986م.

168- المودودي/ الخلافة والملك - تعريب أحمد إدريس - د ط، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

169- المودودي/ نظرية الإسلام الخلقية - تعريب محمّد كاظم سـبّاق - د ط، مكتبة الشّباب المسـلم، دمشق، سوريا، د ت.

170- المودودي/ الجهاد في سبيل الله – ضمن مجموعة -، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

171- المودودي/ نحو ثورة سلمية - جزء عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان - إعداد الحامدي خليل أحمد - ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج 3 - د ط، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ت.

172- المودودي/ نحو فهم الإسلام - ترجمة إلى الإنجليزية أحمد خورشيد -، ط 8، إدارة ترجمان القرآن، لاهور، باكستان، 1988م.

Printing Mawdudi ,TOWARDS UNDERSTANDING ISLAM - translated by khurshid Ahmed - ,8th , Idara tarjuman-ul-qur'an, Lahore , Pakistan , 1988

173- المودودي/ شهادة الحق - تعريب خليل أحمد الحامدي - د ط، الدار السعودية للنشروالتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م.

174- المودودي/ تفسير سورة النور - تعريب محمد عاصم الحدّاد - الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م.

175- المودودي/ المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم - تعريب محمد كاظم سبّاق، ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج 1-، دط، الدار الكويتية للنشر، الكويت، د ت.

176- المودودي/ تفسير سورة الكهف - تعريب أحمد إدريس - د ط، المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ت.

177- المودودي/ تفسير سورة مريم - تعريب أحمد إدريس - د ط، المختار الإسلامي للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، د ت.

178- المودودي/ مسألة ملكية الأرض في الإسلام - تعريب محمد عاصم الحداد - ضمن مجموعة مؤلفات المودودي، مج6، ط 2، دار القلم، ، الكويت، 1389هـ/ 1969م.

179- المودودي/ حركة تحديد النسل، د ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1399هـ/ 1979م. - المودودي/ الحجاب، د ط، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1408هـ/ 1988م.

180- المودودي/ الإسلام في مواجهة التّحدّيات المعاصرة - تعريب خليل أحمد الحامدي - ط 1، دار القلم، الكويت، 1391هـ/ 1971 م.

181- المودودي/ تفسير سورة الأحزاب - تعريب أحمد إدريس - د ط، المختارالإسلامي للطبع والنشروالتوزيع، القاهرة، مصر، د ت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

182- المودودي/ ختم النبوّة في ضوء القرآن والسنّة - تعريب خليل أحمد الحامدي - د ط، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السّعودية، 1403هـ/ 1983م.

183- المودودي/ مبادئ أساسية لفهم القرآن، د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السعودية، د ت.

184- المودودي/ مبادئ أساسية لفهم القرآن - تعريب خليل أحمد الحامدي - ط 8، دار القلم، الصّفاة، الكويت، 1413هـ/ 1993م.

185- المودودي/ برّ الأمان - تعريب خليل أحمد الحامدي - د ط، الدار السعودية للنشر، جدّة للنشر، الدّمّام، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/ 1984م.

186- المودودي/ مبادئ الإسلام، د ط، الاتّحاد الإسلامي العالمي للمنظّمات الطّلابية، السّالمية، الكويت، 1413هـ/ 1993م.

187- المودودي/ مبادئ الإسلام، د ط، مكتبة رحاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1406هـ/ 1986م.

188- المودودي/ الإسلام والجاهلية، د ط، الدار السعودية، جدّة الدمّام، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م.

189- المودودي/ الربا - تعريب محمد عاصم الحدّاد - د ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ت.

190- المودودي/ واجب الشباب المسلم، د ط، دار الشّهاب، باتنة، الجزائر، د ت.

191- المودودي/ بين يديّ الشّباب، د ط، الدّار السّعودية للنّشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السّعودية، 1407هـ/ 1987م.

192- المودودي/ دور الطّلبة في بناء مستقبل العالم الإسلامي، د ط، الإتّحاد العالمي للمنظّمات الطّلابية، السّالمية، الكويت، د ت.

193- المودودي/ واقع المسلمين وسبيل النّهوض بهم - تعريب محمّد عاصم الحدّاد - د ط، مكتبة الشّباب المسلم، دمشق، سوريا، د ت.

194- المودودي/ أسس الاقتصاد بين الإسلام والنّظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الاسلام - تعريب محمّد عاصم الحدّاد - د ط، الدّار السّعودية للنّشر، جدّة، الدّمام، المملكة العربية السّعودية، 1408هـ/ 1988م.

195- المودودي/ معضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام - تعريب مسعود النّدوي - د ط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1400هـ/ 1980م.

196- المودودي/ الزّي بين الابتذال والاحتشام، د ط، المختار الإسلامي للطبع والنّشروالتّوزيع، القاهرة، مصر، دت.

197- المودودي/ ماهي القاديانية ؟، ط 2، دار القلم، الكويت، 1402هـ/ 1982م.

198- المودودي/ تذكرة دعاة الإسلام – تعريب خليل أحمد الحامدي – د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، المملكة العربية السعودية، 1407هـ/ 1987م.

199- المودودي/ تذكرة الدّعاة، د ط، دار الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، د ت.

200- المودودي/ الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية - تعريب محمد عاصم الحدّاد - ضمن مجموعة مؤلّفات المودودي، مج1، د ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، د ت.

201- المودودي/ حقوق الزوجين - تعريب أحمد إدريس - د ط، دار الوفاء للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989م.

202- المودودي/ حقوق الزوجين - تعريب أحمد إدريس - د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1989م.

203- المودودي/ تذكرة دعاة الإسلام – تعريب الحامدي – د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، الدمّام، المملكة العربية السعودية، 1407هـ/ 1987م.

204- المودودي/ إلى أيّ شيء يدعو الإسلام – تعريب الحامدي خليل أحمد – د ط، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م.

205- المودودي/ نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدّستور، د ط، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدّة، الدّمام، الرّياض، المملكة العربية السعودية، 1405هـ/ 1985م.

206- المودودي/ نظرية الإسلام وهديه في السّياسة والقانون والدّستور - تعريب خليل حسن الإصلاحي- ط1، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، 1980م.

207- المودودي/ المفهوم الحقيقي لكلمة المسلم، د ط، شركة السّلام العالمية، القاهرة، مصر، 1980م.

208- المودودي/ في محكمة العقل، د ط، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م.

209- المودودي/ المنهج الإسلامي للتربية والتعليم - جمع وتحقيق وتعليق محمّد مهدي الاستانبولي - د ط، طبع جمعية التمدّن الإسلامي، دمشق، سوريا، 1375هـ/ 1956م.

210- المودودي/ نظام الحياة في الإسلام، ط 5، مطبعة الصفاة الإسلامية، الصفاة، الكويت، 1405هـ 1985م.

211- المودودي/ نظام الحياة في الإسلام، د ط، الدّار السّعودية للنّشر والتّوزيع، جدّة، الدّمام، المملكة العربية السّعودية، 1407هـ/ 1987م.

212- المودودي/ نظرية الإسلام السياسية، د ط، مطبعة فانزي، تونس، د ت.

213- المودودي/ حول تطبيق الشّريعة الإسلامية - تعريب خليل أحمد الحامدي - د ط، مكتبة الرّشد، الرّياض، المملكة العربية السّعودية، 1403هـ/ 1983م.

214- النّجار عبد المجيد/ فقه التّدين فهما وتنزيلا، ج 1، ط 1، مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، مصر، 1410هـ/ 1989م.

215- د. النّجار عبد المجيد/ فقه التدين فهما وتنزيلا، ج 2، ط 1، مطبعة فضالة، المحمّدية، المغرب، 1410هـ.

216- د. النّجار عبد المجيد/ تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت، ط 1، د ن، تونس، 1404هـ/ 1984م.

217- د. النّجار عبد المجيد/ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، د ط، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م.

218- د. النجار عبد المجيد/ خلافة الإنسان بين الوحي والعقل- بحث في جدلية النص والعقل - ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م.

219- د. النّجار عبد المجيد/ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992م.

220- الندوي أبو الحسن علي الحسني/ الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، ط 5، دار القلم، الكويت، 1405هـ/ 1985م.

221- الندوي/ التّفسير السّياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشّهيد سيّد قطب، ط2، دار آفاق الغدّ، القاهرة، مصر، 1400هـ/ 1980م.

222- الندوي أبو الحسن عليّ الحسني/ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 10، مكتبة رحاب، الجزائر، 1987م.

223- نصر محمّد عبد المعزّ/ في النّظريات والنّظم السّياسية، د ط، دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

224- د. النّمر عبد المنعم/ كفاح المسلمين في تحرير الهند، ط 1، مكتبة وهبة، عابدين، مصر، 1384هـ/ 1964م.

225- النووي يحي بن شرف الدّين/ شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النّبوية، د ط، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1402 هـ/ 1982م.

226- هشام أحمد عوض جعفر/ الأبعاد السّياسية لمفهوم الحاكمية - رؤية معرفية - تصدير: طه جابر العلواني، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكية، 1416هـ/ 1995م. المملكة العربية السعودية، 1419هـ/ 1998م.

227- الهضيبي حسن إسماعيل/ دعاة لا قضاة، دط، دار الصّدّيقية للنّشر، حسين داي، الجزائر، د ت.

228- د. الوكيلي محمّد/ فقه الأولويات – دراسة في الضوابط – ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1416هـ/ 1997م.

229- يالجن مقداد والقاضي يوسف مصطفى/ علم النفس التربوي في الإسلام، د ط، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربيةالسعودية، 1401هـ/ 1981م.

230- يتيم محمّد/ العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 1409هـ/ 1989م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الرّسالة

مقدّمـــة:

مدخـــل:

أوّلا: المنهج مفهومه وأهمّيته.....2

ثانيا: التجديد مفهومه وأهمّيته.....7

ثالثا: المودودي حياته وآثاره.....12

الفصل الأوّل: الأبعاد الفكرية للتجديد الإسلامي عند المودودي:

المبحث الأوّل : فقه الإطار المرجعي الموجّه.....28

المبحث الثاني : استيعاب الواقع الإنساني.....62

المبحث الثالث: تحديد الموقف من الحضارة الغربية.....88

الفصل الثاني: منهجية التجديد الإسلامي عند المودودي:

المبحث الأوّل : تسطير الأهداف الاستراتيجية والمرحلية.....106

المبحث الثاني : ضبط الخصائص والشروط.....139

المبحث الثالث: تحديد الوسائل والأساليب.....160

الفصل الثالث: مجالات التجديد الإسلامي عند المودودي:

المبحث الأوّل : المجال العقدي.....182

المبحث الثاني : المجال الثقافي والتربوي.....204

المبحث الثالث: المجال السياسي.....221

المبحث الرابع : المجال الاجتماعي والاقتصادي.....240

الخاتمـــة.....261

- فهرس الآيات والأحاديث.....266

- فهرس الأعلام.....268

- فهرس المصادر والمراجع.....271

- فهرس الرسالة.....289

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية