الفصل الرابع

تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين

الفصل الرابع

تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية

خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين

«طالما طرَقتُ باب النِّيام ليستيقظوا! فإن فعلوا، فذلك ما أبغي، وإن تخبَّطوا عند انتباههم وترنَّحوا يَمنة ويَسرة؛ فمرحلة لا تستوجِبُ الرِّضا، ولكنها مع ذلك تسْتوجِبُ الأمل في يقظة المستقبل؛ وليتها تكون! فعندما ترى الأم طفلها مريضا تُلِحُّ عليه أن يشْرب الدَّواء المرَّ، وأنا كذلك سوف أطرُق باب النِّيام دائما ليسْتيقظوا، وسأصيح بالأطفال المرَاض: اشربوا اشربوا، حتَّى يتجرَّعوا، لا أَكَلٌ ولا أَمَلٌ».

أحمد خان (1233 - 1316هـ/ 1817 - 1898م)

تمهيد

على غير الشائع، طُرحتْ قضايا «الإصلاح والتجديد، وعلاقة الإسلام بالآخر» مبكرا جدا في البيئات الإسلاميّة غير العربية - الهندية منها بصفة خاصة - خلال القرن السابع عشر الميلاديّ مع الإرهاصات الأولى لانهيار الامبراطورية العثمانية؛ ممثَّلة في الانهزامات العسكرية المتتابعة، ومرورا بالتوقيع على المعاهدات الجائرة بحقها، وليس انتهاءً بمنح الامتيازات الأجنبية.

ومن بين المؤلفات الأولى التي ظهرت في هذا الشأن كتاب «أصول الحكم في نظُم الأمم» لإبراهيم متفرِّقة، والذي ألَّفه قرابة العام 1727م، وكتاب «جنة المشركين» لمحمد جلبه أفندي عام 1731م، إضافة إلى تقرير حول التنظيمات العسكرية وأنماط الإدارات والحكومات للدول الأوربية أعدّه راتب أفندي عام 1793م.

كان بديهيا - والحالة هذه - أن ينقسم المفكِّرون العثمانيون إلى فريقين رئيسين: فريق يرفض مظاهر التحديث الأوربيِّ كافَّة؛ استشرافا منه للخطر الدَّاهم الكامن بين ثنايا الثقافة الغربيّة الوافدة على الإسلام وشريعته. وفريق آخر أدرك - بحكم سياق العصر والواقع - أن لا سبيل إلى إصلاح شؤون الدولة/الخلافة إلَّا من خلال اللحاق بركب الحضارة الغربيّة، وانتحال نظمها السياسيَّة والإداريَّة والاجتماعيَّة كافَّة؛ حتَّى لو كانت تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

أما مفكِّرو شبه القارَّة الهندية، فلم تظهر بواكير كتاباتهم المتعلقة بهذه القضية إلَّا بعد انهيار دولة المغول الإسلاميَّة «الدولة التَّيمورية (932 - 1273هـ

/ 1526 - 1857م)»، وانتشار موجة المواجهات العسكرية مع الإنجليز إبَّان منتصف القرن التَّاسع عشر. فمنذ منتصف العقد الثالث من هذا القرن تحديدا ظهرت بواكير الدَّعوات الإصلاحية التي كان همَّها الأكبر ممثَّلا في مناقشة قضايا الصِّراع بين الحضارة الأوربية الوافدة من جهة، والثقافة الهندوسية العريقة من جهة ثانية، والعقيدة الإسلاميَّة من جهة ثالثة.

تبعا لذلك، انقسم المفكرون المسلمون هناك - عقب ثورة العام 1274هـ/1857م - إلى اتجاهين رئيسين:

أولهما: الاتجاه المحافظيّ ممثَّلا في أتباع الشاه ولي الله الدهلوي (1114 - 1176هـ/1703 - 1762م) الذي دعا إلى مقاطعة الغرب ومحاربته، والتمسُّك بكتاب الله وسنته.

ثانيهما: الاتجاه التحديثيّ ممثَّلا في شخص السيد أحمد خان (1233 - 1316هـ/1817 - 1898م)، الذي دعا إلى ضرورة الاقتباس من الحضارة الغربية في علومها ونظمها وفنونها مع التمسُّك بالثوابت العقدية.

وسرعان ما انتقل هذا الجدل لاحقا إلى البيئات العربية خلال القرن التَّاسع عشر بظهور كتاب رفاعة الطهطاويِّ (1216 - 1290هـ/ 1801 - 1873م) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» عام 1834م، ومرورا بكتابيّ فارس الشدياق (1219 - 1304هـ/1804 - 1887م) «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخبَّأ عن فنون أوربا»[1] عام 1866م، وانتهاءً

(1) قارن بـ أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبأ عن فنون أوربا**، تقديم عصمت نصَّار، في الفكر النهضوي الإسلامي: 18، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

بكتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»[1] لخير الدين التونسّي (1225 - 1308هـ/1810 - 1890) عام 1867م.

غير أن الملاحظ على أغلب هذه الكتابات أنَّها ناقشت قضايا الإصلاح والتجديد، وعلاقة الإسلام بالآخر عبر أسلوب أميلَ إلى المحافظة منه إلى التجديد، حيث اكتفت بمقابلة الواقع الإسلاميِّ ومقارنته بمثيله الغربيِّ، داعية - على استحياءٍ - إلى لأخذ بالجوانب الإيجابيّة من الحضارة الأوربية الحديثة.

ملاحظة أخرى على قدر كبير من الأهمية، ألا وهي أنَّ الراصد لبدايات الانشغال بقضايا الإصلاح والتجديد، ومستقبل العلاقة مع الآخر في البيئات الإسلاميَّة المعاصرة - وعلى اختلافها - يخرج بنتيجتين رئيستين:

الأولى: أنَّ هذه القضية لم تُطرح في ذلك الوقت إلَّا كردِّ فعل مباشر على الصدام الحضاريِّ ما بين الثقافتين الإسلامية والغربية؛ وهو ما يفسِّر نشأة هذه التيارات في كلٍّ من: تركيا والهند أولًا حيث وقعت الهند في قبضة المستعمر الغربيِّ فيما كانت أجزاء كثيرة من العالم العربيِّ لا تزال واقعة تحت سلطة وسيطرة الخلافة العثمانية. ومن ثمَّ، كان الانشغال بتلك القضايا وليد الواقع المعاش أكثر من كونه معبِّرًا عن إرادة عقلية أو محض استشراف للمستقبل من قبل مفكِّري عصر النَّهضة.

النتيجة الثانية: - وهي مبنية على سابقتها - تتمثَّل في أنَّ قضية العلاقة مع الآخر لم يتناولها المفكرون المسلمون من منطق الوعي بالهُوَّية والدفاع

(1) قارن بـ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد، في الفكر النهضوي الإسلامي: 13، (القاهرة: دار الكتاب المصري/ بيروت: دار الكتاب اللبناني،، 2011م).

عن مشـخَّصاتها وثوابتها ضد الآخر بقدر ما نوقشتْ باعتبارها إحدى قضايا الإصلاح والتجديد ليس إلا![1]

ونتيجة لذلك، صارت هذه الإشكاليّة بمثابة حجر الزاوية في كلِّ معالجة لاحقة تم طرحها لحل مشـكلات أخرى، حتى و إنْ بدت على غير صلة بها! ولعلَّ في ذلك يكمن سرُّ انبعاثها من جديد وبقائها قيد المناقشة لقرنين وعقد من الزمان. ومن جهتنا فسوف نقف هنا على أهمِّ تيارات الإصلاح والتجديد في منطقة «شـبه القارة الهندية» خلال القرنين الثالث عشـر والرابع عشـر الهجريين/التاسع عشر والعشرين الميلاديين.

أولا: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية في سياق تاريخي

لشـبه القارَّة الهندية خصائص متنوعـة؛ ليس فقط لجهة الموقع الجغرافيِّ و إنَّما أيضا لجهة التنوّع الدِّينيِّ والثقافيِّ أو الحضاريِّ بشكل عام. وتبعا لذلك، فإنَّ التعدُّد والتنوع هو الأسـاس في البنية الثقافية الهندية، ولعلَّ ذلك هو ما قصده شـكيب أرسـلان (1286 - 1366هـ / 1869 - 1946م) حين قال: «إنَّ المدنية الإسـلامية في الهند كانت خلاصة مدنيات عديدة؛ إذ اجتمعت فيها عناصر الحضارات العربية والفارسـية والتركية والمغولية والصينية والهندية والبوذية وغيرها».[2]

(1) لمزيد من التفاصيل، قارن بـ عصمت نصار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ - 2003م)، ص 6 - 7.

(2) شكيب أرسلان، **حاضر العالم الإسلامي**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965م)، ج 4، ص 319.

لكن على الرُّغم من ذلك، فما إن أطلت الحداثة برأسها على شبه القارة الهندية حتى نمت فيها التيارات السلفية المتشدِّدة، وأخذ العلماء ينظرون إلى التطور نظرة مريبة، فبثوا الألغام في طريقه وملؤوا عقول الناس بأنَّ كل محدث بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار! ومن ثمَّ، عكفوا على علوم الدِّين يُفهِّمُونَهَا للناس مؤكدين أنَّ كلَّ ما عداها رجسٌ من عمل الإنجليز لا بدَّ أن تُسدَّ أمامه المنافذ والأبواب. «وهكذا أصبح عامَّة المسلمين في الهند حينذاك محصورين بين ضغط الحكومة واضطهادهم و إفقارهم، وتهيئة كلِّ سبُل الجهل والضعف لهم، وبين فكرة العلماء في محاربة كلِّ جديد، ولو علما نافعا من علوم الطب والهندسة وما على شاكلتها، فتأخَّر المسلمون عن الرَّكب كثيرا».[1]

في هذا الجو المشحون بالصراع بين القديم والحديث، علوم النقل وعلوم العقل، برزت نخبة قليلة تلقَّت علومها في الغرب وعادت لتحطِّم كافة القيود من حولها، فلم تبال بسخط العلماء وانتقاداتهم. وكان من الطبيعي أن تنشأ بسبب ذلك خصومة تاريخية ما بين «الإسلام» و«المدنية» الحديثة في واقع المسلمين وعقولهم. ليس غريبا إذاً - والحال هذه - أن يحتدم الجدل و يصل إلى مرتبة العنف بين متخرِّجي جامعة «عليْكرة» وبين العلماء الدِّيوبنديين (الدَّرعميين بلغة المصريين؛ نسبة إلى دار العلوم) وغيرهم.

سنعمل في هذا القسم على قراءة خارطة أهمِّ التَّيارات الإصلاحية في شبه القارَّة الهندية؛ ابتداء بظهور التَّيار الإحيائيِّ السَّلفيِّ مُمثَّلا في شخص كلٍّ من:

(1) عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند**، (القاهرة: دار العهد الجديد للطباعة، 1959م)، ص331.

ولي الله الدَّهْلوي، وأبي الأعلى المودوديِّ، ومرورا بالاتجاه التحديثيِّ الليبراليِّ مُمثَّلا في شخص السيد أحمد خان، وانتهاءً بالاتجاه الإصلاحيِّ التجديديِّ ممثَّلا في شخص كلٍّ من: أبي الكلام آزاد، ومحمَّد إقبال.

1- **التيار السلفي المحافظ:**

أصبحت شبه القارة الهندية - ابتداءً من القرن الثاني عشر الهجريِّ - بمثابة الجزء الحاسم الحسَّاس من العالم الإسلاميِّ. ومن هنا يمكننا أن نتفهَّم طبيعة الدَّور الذي قام به حكيم الإسلام الإمام أحمد بن عبد الرحيم؛ المعروف بالشيخ ولي الله الدَّهْلويِّ (1114 - 1176هـ) الذي اضطلع بدور مهم في إحياء الفهم للدِّين من خلال الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها، والتوفيق بين العقل والنقل، الفقه والحديث، فضلا عن دوره الخاص بالعمل على إصلاح العقائد والرد على المذاهب الباطلة، إلى جانب محاولته تجسير الهوَّة الفاصلة ما بين المذاهب الفقهية السائدة ورفع الفجوة بين المنتمين إليها.[1]

وعلى الرُّغم من أنَّ حركة إمام أهل السُّنَّة والجماعة كانت قد بدأت في القرن الثاني عشر الهجريِّ/الثامن عشر الميلاديِّ، إلَّا أنَّها تعد في منزلة أم الحركات الإحيائية التجديدية في العصر الحديث بشبه القارَّة الهندية، بحيث يتعذَّر من دون دراستها فهم جميع التَّيارات الفكرية اللاحقة لها زمنيا، المتأثرة بها فكريا.

(1) لمزيد من التفاصيل قارن بـ جلال السعيد الحفناوي، **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1426هـ - 2005م)، المجلد التاسع، ص 366 - 369.

وممَّـا يزيد من أهمية هذا الاعتبار، أنَّ جهود الدَّهْلويِّ قد تمت في خضمِّ عصـر الفوضى السياسـية واحتضار الدولة الإسلامية في شبه القارَّة الهندية. ومن ثمَّ، فقد امتدَّ دورُه الإصلاحيُّ ليشـمل مساحات مكانية وزمانية واسعة تعدُّ «من أوسـع المسـاحات التي قُيِّضَتْ لمصلح دينيٍّ، وعالِمٍ مؤلِّفٍ ومُدَّرِسٍ مُـرَبٍّ، مضافا إلى ذلك كلّه إحياء الجهاد في سـبيل اللـه، ومقاومة الخطر على حرية المسلمين وسُلطتهم».[1]

ويبدو من سياق العصـر الذي وجد فيه الدَّهْلويِّ أنَّه كان قريب الشبه إلى عصـر ابن تيمية الحرَّاني (ت 728هـ) من حيث انحطاط الدولة، وذهاب هيبة الخلافة، وتعويلهما على الكتاب والسُّنَّة باعتبارهما الأصل والأساس في حل جميع المعضلات والمشـكلات الواقعية، فضلا عن ظهور الحاجة الماسـة إلى إعمال العقل واتساع رقعة الاجتهاد.

وبهذا التوافق الفكريِّ يكون لدينا سلسلة مكونة من مؤسِّس ووسيط ومجدِّد. أمَّا المؤسِّـس فهو ابن تيمية، وأمَّا الوسـيط السابق على الدَّهْلويِّ فهو الشـيخ أحمد بن عبد الأحد؛ المعروف بالإمام السَّرهنديِّ (971 - 1034هـ)، وأمَّا المجدِّد فهو ولي الله الدَّهْلويِّ.

وإذا كان معلوما أنَّ العصـر الذي يولد فيه الإنسان، والعالَم الذي يحيط به، والمجتمع الذي ينشـأ في أحضانه، هو بمثابة النَّهر الجاري الذي تتَّصل فيه كلُّ موجة بسـابقتها؛ فلا مناص مـن أن نتعرَّض لعصـر المجدِّدين ومراعاة الظروف التَّاريخية، السياسـية والاجتماعية، التي أحاطت بدعوتهم وأثَّرتْ

(1) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ابن كثير، 1420هـ - 1999م)، الجزء الرابع «الشيخ ولي الله الدهلوي»، ص 7.

- سلبا أو إيجابا - على طرائق تفكيرهم ومواقفهم بما لها من الدَّور الأساسيِّ في تكوين عقليتهم وثقافتهم، وبالتالي في تكوين رؤيتهم للأمور وحكمهم عليها.

ولد شاه ولي الله الدَّهْلويِّ سنة 1114 هجرية وتوفِّي عام 1176هجرية؛ أي أنَّه عاش اثنتين وستين عاما توالى فيها على عرش الدَّولة العثمانية خمسة سلاطين، واندلعت في عهد أحدهم (مصطفى الثالث المتوفَّى سنة 1187هـ) الحرب ما بين روسيا والدَّولة العثمانية، والتي انتهت بهزيمة العثمانيين عام 1769م.

أما بالنسبة لأطوار حياته؛ فقد تخرَّج الشيخ على يدي والده (ت 1131هـ)، ثم تولَّى مسنده من بعده لمدة اثنتي عشرة سنة. كما انتشرت المطابع في الدَّولة العثمانية حين كان الدَّهْلويُّ لا يزال شابًّا بعد، فضلا عن ظهور حركة محمَّد بن عبد الوهَّاب في الجزيرة العربية (1115 - 1206هـ).

ومن الثابت تاريخيا أنَّ الدَّهْلويَّ قد سافر لأداء فريضة الحج عام 1142هـ وأقام في الحرمين لمدة عام، وعندما رجع إلى موطنه مرة أخرى أخذ في تدريس علوم الحديث الشريف في المدارس الرَّحيمية - نسبة إلى والده - في حي مهنديان بدلهي القديمة.

وفي السِّياق ذاته، قدِم إلى الهند بعد رحلة حجٍّ قام بها سنة 1822م اعتنق خلالها المذهب الوهَّابي مصلحٌ آخر اسمه «السَّيد أحمد» (1782م - 1831م)، فدعا إلى تحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء، وأنشأ بإقليم بنجاب شبه دولة وهَّابية؛ لدرجة أنَّه هدَّد - بسبب اتساع نفوذه وسلطانه - شمال الهند قاطبة؛ فأقام حربا عَوَانا على ما سمَّاه «البدع والخرافات»، وهاجم

رجال الدِّين والوعَّاظ، وأعلن الجهاد على متَّبِعي الطرق الصوفية، وكلِّ من لم يعتنق مذهبه و يقبل دعوته!

ونظرا لتأثر الدَّهْلويِّ الشديد بوالده الشيخ عبد الرحيم؛ فقد ألّف كتابا في حياة أبيه سمَّاه «بوارق الولاية» المعروف بـ «أنفاس العارفين»، تحدَّث فيه عن فضائله ومناقبه و شيء من نسبه وكراماته، حيث يعود نسب الإمام الدَّهلوي إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطَّاب.

و إذا استعرضنا المؤلفات التى تربَّى عليها الدَّهْلويّ - بحسب ما ذكرها بنفسه - فسوف يتبين لنا مصادر ثقافته. يقول في كتابه «الجزء اللطيف»:

«... وقرأت من الفقه شرح الوقاية والهداية[1]، ومن أصول الفقه الحسامي[2] وطرفا صالحا من التوضيح والتلويح[3]، ومن المنطق شرح الشمسية[4] كلّه، وقسطا من شرح المطالع.[5] ومن الكلام شرح العقائد[6] كله، مع جملة من حاشية الخيالي[7]، وشيئا من شرح المواقف[8]، ومن السلوك [التصوف] قطعة من العوارف[9]، وبعضا من الرسائل النقشبندية

(1) شرح الوقاية لصدر الشريعة، فقه حنفي. والهداية للمرغيناني، فقه حنفي أيضا.
(2) للحسامي الإخسيكثي، أصول فقه حنفي.
(3) التوضيح لصدر الشريعة، والتلويح للسعد التفتازاني، وهو شرح للأول في أصول الحنفية أيضا.
(4) الشمسية للكاتبي القزويني في المنطق.
(5) شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي.
(6) شرح عقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني.
(7) حاشية الخيالي شرح للعقائد.
(8) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني. والمواقف لعضد الدين الإيجي.
(9) عوارف المعارف، لشهاب الدين السهروردي.

وغيرهـا، ومـن الحقائـق شرح الرباعيـات لمولانـا الجامـي[1]، واللوائـح[2] ومقدمـة شرح اللمعـات[3] ومقدمة نقد النصوص[4]، ومن خواص الأسـماء والآيـات [التفسـير] المجموع الخـاص لذاتـه[5]، والفوائد المئـة[6] وغيرها، ومـن الطـب الموجز[7]، ومن الحكمـة شرح هداية الحكمـة[8]، ومن النحو الكافية وشرحه للجامي[9]، ومن المعاني [البلاغة] المطوَّل[10]...».[11]

ونتيجـة لثقافته العاليـة خلَّف الدَّهْلويُّ أكثر من تسـعين مؤلَّفا موزعة على علوم الدِّين المختلفة: التَّفسـير، والأصول، والفقه، والحديث، والكلام، والحقائق والمعارف، والسّلوك، والسيرة، والتَّاريخ، والفلسفة، والشـريعة... إلـخ. ومـن أهمِّ مؤلَّفاتـه: «حُجَّة اللـه البالغة»، و«إزالة الخفـاء عن خلافة الخلفاء»، و«أنفاس العارفين».[12]

(1) نور الدين عبد الرحمن الجامي، صاحب لوائح الحق ولوامع العشق.
(2) لعلها للجامي أيضا، ولا أعرف لها شرحا في حدود علمي. وربما يقصد التلوحيات اللوحية والعرشية وشرحها في المنطق لابن كمونة المتوفى 683هـ.
(3) ربما يقصد اللمعات القدسية.
(4) نقد النصوص في شرح نقش الفصوص [فصوص الحكم لابن عربي]، للجامي أيضا.
(5) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(6) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(7) لم أقف عليه فيما بين يدي من مصادر.
(8) هداية الحكمة للأبهري، ولعل الشرح للمبيدي في الفلسفة.
(9) الكافية لابن الحاجب وشرحها للجامي.
(10) المطول لسعد الدين التفتازاني.
(11) **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص91 - 92.
(12) قارن بـ الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الخلاف، تحقيق: أحمد راتب عرنوش، مراجعة عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار النفائس، 1431هـ - 2010م). =

ومـن خلال اسـتعراض مآثر الشـيخ التجدِّيديـة، تبدو لنا سـعة دائرة الإحيـاء والتجديد التي قام بها وتنوعها، حيـث توزَّعتْ جهودُه الإصلاحية على المجالات التالية:

- ❐ إصلاح العقيدة ودَّعوة المسلمين إلى الرجوع للقرآن والسُّنَّة.
- ❐ الوعظ الدينيِّ والإصلاح الاجتماعيِّ العامّ.
- ❐ التوفيق بين الفقه والحديث.
- ❐ الكشف عن مقاصد الشريعة.
- ❐ الدِّفاع عن نظام الخلافة الإسلامية.
- ❐ الجهاد في عصر الفوضى السياسية واحتضار الدولة المغولية.
- ❐ نقد التَّيارات السائدة في عصره.
- ❐ الدَّعوة إلى الإصلاح والتجديد ومحاربة الجمود والتقليد.
- ❐ إعداد القادة والدُّعاة عبر القيام بالتوجيه والتدريس.

وفي الواقع، يحتل جانب الإصلاح العقديِّ المكانة الأسـمى من بين اهتمامات ولي اللـه الدَّهْلويِّ التجديدية؛ ومردُّ ذلك إلى إيمانه الراسـخ بـأنَّ إصلاح الأمَّـة وتجديد دينها في أي عصـر أو مِصْـر لا بدَّ وأن يبدأ

= الدهلوي، **الإرشاد إلى مهمات الإسناد**، اعتنى به وعلّق عليه بدر على بن طامي العتيبي، (القاهرة: دار الأفاق العربية، 1430هـ - 2009).

الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، إعداد: محمود سالم الخطيب، (القاهرة: مجلة الأزهر، 1404هـ - 1984م).

بإصلاح العقيدة أولا؛ و إلَّا فإنه يعدو خطًّا على الماء، ومبنيا على غير أساس.

وقد رأى الدَّهْلويُّ أنَّ دراسة القرآن الكريم وفهمه يعدان بمثابة أقوى الطرق وأكثرها تأثيرا لعلاج فساد العقيدة وانحرافها. و يبدو أنَّه قد تأثَّر في هذا الجانب كثيرا بالدَّعوة الوهَّابية التي عاصرها أثناء رحلته إلى البيت الحرام. وجديرٌ بالذكر في هذا السياق أنَّ أوَّل ما ابتدأ به الشيخ ترجمته للقرآن باللغة الفارسية تحت عنوان «فتح الرحمن».

وبحسب ما يذكر أبو الحسن الندويِّ، فإنَّ الدَّهْلويّ «قد اطمأن بعد عودته من الحجاز بخمسة أعوام - ولعلَّ ذلك بعدما شاهد من نتائج الجهود المبذولة لإصْلاح العقائد عن طريق التدريس للخاصَّة و إلقاء الدروس العامَّة والوعظ والإرشاد - إلى أنه لا طريق أبلغ وأقوى تأثيرًا للإرشاد العامّ و إصلاح العقائد من نشر تعاليم القرآن الكريم و إرشاداته ودعوته وتبليغها إلى النَّاس بطريقة مباشرة».[1]

وعلاوة على التراجم الأردية للقرآن الكريم التي قام بها لاحقا كلٌّ من الشيخين: عبد القادر الدَّهْلويّ (ت1230هـ)، ورفيع الدِّين الدَّهْلويِّ (ت1233هـ)، قام ولي الله الدَّهْلويِّ بإلقاء دروس القرآن شرحا وتفسيرا، واستمر على النهج ذاته أكبر أبنائه الذي اضطلع بأعباء أعماله الإصلاحية التجديدية وذلك بتوسيع نطاقها واستكمالها، الشيخ عبد العزيز الدَّهْلويّ (ت1239هـ)، الذي استمر في إلقاء دروسه المؤثِّرة في القرآن بدلهي لثلاثة وستين عاما.

(1) **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 126 وما بعدها.

ومـن أهمِّ كتُب ولي الله الدَّهْلويِّ في هذا المجال، كتابه «الفوز الكبير في أصول التفسـير» الـذي درس فيه مقاصد القـرآن وموضوعاته وخصائص أسلوبه ومناهجه، وأسباب النزول... إلخ.

كـما أولى الإمـام اهتماما كبـيرا بمسـألة «التوحيد وحقيقة الشـِّرك»، مؤكدا أنَّ الطبقة الكبيرة من العامّة قد فهمت حقيقة الشـرك على أنه إشراك كائن مع ذات الله تعالى على قَدَم سَواء؛ أمَّا نسبة بعض صفات الله تعالى إلى بعض عباده المقرَّبين، وتولِّيتهم بعض أمور القدرة المطلقة، فكلُّ ذلك لا يُنافي عندهم التوحيد ولا يُرادف الشِّـرك! موضِّحا أنَّ هـذا تلبيسٌ جرَّ كثيرا من أفـراد هذه الأمّة (الصوفية بخاصة) إلى حِمى الشِّـرك المُحرَّمة بحيث تخطَّوا الخط الأخير الذي هو الحدُّ الفاصل ما بين الشرك والتوحيد.

وتأكيـداً على هـذا المعنى يقول في كتابـه «الفوز الكبير»: «والشِّـرك هـو إثبات الصفات الخاصَّـة بالله تعالى لغيره؛ مثلَ إثبـات التصـرُّف المطلق في الكـون، بـالإرادة المطلقـة، التي يعبَّر عنهـا بـ «كن فيكـون»، أو إثبات العلـم الذاتيّ الذي يحصل بالاكتسـاب عـن طريق الحـواس والدّليل العقليَّ والمنـام والإلهام... وهؤلاء المشـركون لا يعرفون مع اللـه تعالى شريكا في خلق الجواهر (أصول المادة/العـالَم) وتدبير الأمور العِظام، ويعترفون بأنَّه لا قدرة لأحد إذا أبرم الله تعالى شيئا وقضـى، أن يُمانعه ويقف دونه، إنَّما كان إشراكهم في أمور خاصَّة ببعض العباد».[1]

وبذلـك يكون الدَّهْلويِّ متابعا لخطـى ابن تيمية وابن الجوزي في شرح

(1) **الفوز الكبير في أصول التفسير**، (الهند: نشر المكتبة المحمدية، دون تاريخ)، ص 7 - 8.

العقائد وعرضها وفق منهج السَّـلف الذي بحسبه يقوم على الجادة المتوسِّطة بـين كلٍّ مـن: «التأويـل» و«اللفظيـة»، بحيـث يجمـع في كتابـه «العقيدة الحسنة» - المنشور لاحقا باسم «العقيدة السُّنيَّة» - بين عمق الدِّراسة وسهولة العبارة عـلى النحو الذي تميزت به أيضا وصيته «المـرآة الوضيئة في النَّصيحة والوصيّة»، والتي جاء فيها:

«وصية هذا الفقير الأولى أن يتمسَّك المسلم في العقائد والعمل بالكتاب والسُّـنَّة ويَعِضَّ عليهما بالنواجذ، ويعمل بهما دائما، ويختار في العقائد منهج المتقدِّمين من أهل السُّنَّة، ويُعْرِض في باب الصفات والآيات المتشابهات التي لم يخـض السَّـلف في تفصيلها والبحث فيهـا، ولا الالتفات إلى تشـكيكات العقلانيين المتكائسين».[1]

وفي المحصِّلـة، لقـد حاول وليُّ اللـه الدَّهْلـويّ أن يُعيد تـوازن القوى المتصارعة في عصـره لصالح الإسلام، وذلك من خلال كتاباته أولا، وبترجمته للقـرآن الكريم ثانيا. كما كان يقصد من وراء حركته التجديدية الإصلاحَ بـين مختلف الفـرق والمذاهب الإسـلامية؛ لأنَّه كان يرى في تفرُّقها سـببا في ضعف الإسلام.

وبعد وفاة الشيخ تولّى ابنه الشاه عبد العزيز الدَّهْلويِّ (1746 - 1824م) قيـادة الحركـة التجديدية، بالإضافة إلى تـولّي مُسْـنَدِهِ في التدريس. على أنَّ ظـروف الابن كانـت أكثر صعوبة عن حقبة أبيه؛ حيـث بدأ تأثير كل من السِّيخ والإنجليز ينمو باضّطراد في الحياة السياسية والاجتماعية لشبه القارَّة

(1) الوصية بالفارسية وقد نشرت ضمن مجموعة رسائله الأخرى، والترجمة أعلاه منقولة عن: **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، مصدر سابق، ص 142.

الهندية. ولعلَّ ذلك هو ما دفع به لأن يقوم بحملة عسكرية سنة 1246هـ، لصدِّ ومواجهة طائفة السِّيخ في منطقة «بالاكوت». وقد بقيت حركته الجهادية تُمارس كفاحها المسلَّح ضد الإنجليز إلى وقت خروجهم من الهند.

ومع تصاعد وتيرة تردِّي أوضاع المسلمين بشبه القارَّة الهندية، أعاد الشاه عبد العزيز الدَّهْلويّ من جديد طرح إشكال: هل الهند تعدُّ «دار إسلام»، أم أنَّها تحوَّلتْ إلى «دار حرب»؟! كان ذلك في العام 1803م، حيث أكد أنَّ كتاب «الدُّرِّ المختار» في الفقه الحنفيِّ يضع لانقلاب دار الإسلام دارَ حرب شروطا ثلاثة، هي:

- إحلال أحْكَام المشركين محل أحكام الإسلام.
- مجاورة الدَّار لدار الحرب.
- افتقاد المسلمين والذِّمِّيين المقيمين للأمان الأول.[1]

ويستطرد قائلا: إنَّ كتاب «الكافي» في الفقه الحنفي يقول: إن دار الإسلام هي التي يسيطر عليها مسلم، ودار الحرب هي التي يسيطر فيها وعليها كافر. ويصل بمقارباته تلك إلى النتيجة الحاسمة بأنَّ دلهي - موطن الاستفتاء - ليس لإمام المسلمين فيها سلطة؛ بل السلطة للمسيحيين الذين تتيح لهم سيطرتهم أن يفعلوا ما يشاءون بالمسلمين، وأنَّ مواطن سيطرة البريطانيين تمتد من دلهي إلى كلكوتا، ومن ثمَّ فهي «مواطن كفر وحرب»،

(1) عوَّلنا في استعراض هذه المسألة بشكل رئيس على الفصل الذي كتبه رضوان السيد تحت عنوان «دار الإسلام والنظام الدولي والأمة العربية - دراسة في الأصول السياسية للعالم الإسلاميِّ المعاصر»، وذلك ضمن كتابه: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م)، الصفحات 84 - 89.

ويتوجَّب على المسلمين فيها مجاهدة البريطانيين لاستعادة هوية الدَّار، أو الهجرة منها إن عجزوا عن الجهاد.

وبالفعل سرعان ما ارتفعت راية الجهاد خفَّاقة تحت قيادة شيخ الطريقة المحمَّدية، سيد أحمد برلوي (1786 - 1831م) الذي حجّ في العام 1824م، وعلى ما يبدو فإنه أيضًا قد تأثَّر كثيرا بالسَّلفية الوهَّابية، ثمَّ بدأ الإعداد للجهاد عقب عودته مباشرة، وذلك بدعوته أتباعه للهجرة إلى شمال غرب الهند على الحدود المتاخمة لأفغانستان، ولكن قتله السِّيخ في بلاكوت سنة 1831م، بعد أن تخلَّى عنه زعماء القبائل هناك، وانزعجوا من طريقته في تطبيق الشَّريعة وإقامة الحدود بصورة وحشية!!

أمَّا في الناحية الغربية من شبه القارَّة الهندية؛ فقد كان السيد تيتومير (ت1831م) يقاتل في غربيِّ البنغال ضد ملَّاك الأراضي الهندوس والبريطانيين معًا، غير أنه مُنِيَ بهزيمة فادحة وقُتل هو الآخر في العام 1831م. ومع ذلك، استمرت الطريقة المحمَّدية في قتال البريطانيين بعد مقتل زعيميْها في كلٍّ من: منطقة سيتانا شمال غربيِّ الهند، ومنطقة بتنة شمال شرقيِّ البلاد، إلى أن أمكن القضاء عليها نهائيا قرابة العام 1883م.

بموازاة ذلك؛ كانت الحركة «الفرائضية» التي أسَّسها الحاج شريعة الله (1781 - 1840م) في العام 1804م، قد بدأت هي الأخرى سلفية مهتَمَّة بتنقية التوحيد من الشوائب الكثيرة التي علُقتْ به، ثمَّ سُرعان ما اكتسبت طابعا سياسيا في عهد ابنه الملقَّب بـ «دودو ميان» (1819 - 1861م) الذي جمع الفلاحين والحرفيين المسلمين في مجموعات ودعاهم لمقاومة ملَّاك الأراضي الكبار إلى جانب البريطانيين عن طريق الإضرابات والتظاهرات والهجرة

وعـدم إقامة الصلـوات العامّة - كالجمعـة والعيدين - ما دامت السـلطة في البلاد ليست بيد المسلمين.

ولما ضيَّق الإنجليز على علماء الهند المسـلمين، نشأت حركة تعرف باسم «ديوبند»؛ أي: حركة المحافظة على التَّديُّن. وقد انخرط أعضاؤها في الكفاح المسلَّح ضد المحتلين، وتعاونوا في هذا الإطار مع الهندوس، وانضمَّ بعضهم إلى حـزب المؤتمر الهنديِّ، وعلى رأسـهم: الإمام المجدد أبو الـكلام آزاد (1306 - 1377هـ/ 1888 - 1958م)، والشـيخ محمد قاسم النانوتوي (1248 - 1297هـ/ 1833 - 1880م)، والشـيخ حسـين أحمد المدني (1296 - 1377هـ) وغيرهم.

وفي السـياق ذاتـه، تنـدرج جهـود الشـيخ أبي الأعـلى المـودودي[1] (1321هـ/1906م - 1368هـ/1949م)، حيث كان والده السـيد أحمد حسن المودودي (ولد سنة 1266هـ - 1850م) أحد خريجي كلية عليكرة التي أسسها السـيد أحمد خان. وعقب تخرُّجه عيّن مدرِّسا بها، كما اشتغل بمهنة المحاماة. أما أبو الأعلى المودوديّ؛ فقد ولد في الثالث من شهر رجب سنة 1321هـ - 25 سـبتمبر/أيلول 1903م، بمدينة أورنك آباد، الواقعة ضمن حدود ولاية حيدر آباد الدكن الشهيرة.

ومـا إن تخرَّج المـودوديُّ حتّى امتهـن الصحافة مع أخيـه الأكبر الذي

(1) راجع الفصل الخاص به ضمن كتاب يوسف القرضاوي، **مع أئمة التجديد ورؤاهم في الفكر والإصلاح**، على موقعه الشخصّي على شبكة الانترنت. ويمكن الرجوع أيضا إلى كتاب محمَّد عمارة، **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**، (بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1986م). وكلا الكتابين ذا طابع تقريظيٍّ مُبالَغ فيه في كثير من المواضع.

كان يعمل مديرا لتحرير صحيفة محلية تسمَّى «المدينة»، لكن سرعان ما أغلقتها السلطة ممَّا اضطره للانتقال للعمل بصحيفة أخرى تدعى «تاج»، إلا أنَّ السلطات قامت بإغلاقها هي الأخرى، فاضطر للعودة ثانية إلى مدينة دلهي بطلب من الشيخ المفتي كفاية الله - مدير جمعية علماء الهند - للعمل على إصدار مجلة «المسلم»؛ لتكون لسان حال جمعية علماء الهند، غير أنَّها أُغلقتْ هي الأخرى في العام 1922م! بعد أن عمل مديرا لتحريرها لمدة ثلاث سنوات. لكنه لم ييأس بسبب ذلك، حيث أصدر على نفقته الخاصة في العام التالي جريدة «الجمعية» التي باشرت الصدور حتّى العام 1928م.

كما أصدر في العام 1932م مجلة أخرى بعنوان «تُرْجمان القرآن» في حيدر آباد الدكن، ثم استقدمه محمَّد إقبال عام 1938م إلى لاهور، قُبيل وفاته بأربعة أشهر فقط. وبعد ذلك أسَّس المودوديُّ «الجماعة الإسلامية» في لاهور، وظل أميرا لها حتّى الرابع من نوفمبر عام 1972! أي لما يقرب من اثنتين وثلاثين عاما.

على أنه قد تعرَّض - بسبب آرائه السياسية وأحكامه الفقهية - للاعتقال أكثر من مرة، بل صدر ضده حُكم بالإعدام في العام 1953، بسبب كتابه «القضية القاديانية»، ثمَّ تراجعت حكومة الرئيس الباكستانيّ غلام محمد، بسبب تزايد الضغوط المحلية والدولية. وقد ظلَّ المودوديُّ يمارس جهوده على صعيديْ الفكر والممارسة السياسية إلى أن توفِّي في العام 1979م، عن عمر يناهز ستة وسبعين عاما.

ولا شك أنَّ المودوديَّ قد تابع - إلى حد كبير - نهج سلفه الشاه ولي الله الدَّهْلويِّ في محاربة الجمود والتخلُّف، وتوجيه النقد لتيارات الفكر المعاصرة

له. غير أنه امتاز عن سابقه باتّساع دائرة الاهتمام السياسيِّ لديه؛ بحكم سياقات عصره، فضلا عن تقديمه الإسلام باعتباره نظاما شاملا لجوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية...إلخ. وبطبيعة الحال، لم ينس المودوديّ أن يوجِّه سهام نقده للحضارة الغربية التي كانت محل إعجاب العديد من قطاعات الشباب؛ خاصة المنتمين فكريا لمدرسة السيد أحمد خان، المتخرِّجين من جامعة عليكرة.

أمَّا على المستوى الفكريِّ، فقد خلَّف المودوديُّ عددا كبيرا من الرسائل والمؤلَّفات تقارب مئة وستين مؤلَّفا في مختلف علوم: السِّيرة، والتَّفسير، والتَّوحيد، والدَّعوة، والسِّياسية الشَّرعية أو الحكومة الإسلامية؛ بالإضافة إلى مؤلفاته العامَّة في: الثقافة والتعليم، والاقتصاد، والملل والنِّحل، والترجمة، وقضايا العالم الإسلاميِّ المعاصر.

ومن أهمِّ مؤلَّفاته: «الجهاد في الإسلام»، «مكانة السُّنَّة في التَّشريع»، «تفهيم القرآن» (في ستَّة مجلدات)، «الدَّعوة الإسلامية ومتطلباتها»، «الأسس الأخلاقية للحركة الإسلاميَّة»، «ترجمة القرآن الكريم باللغة الأردية»، «سيرة سيِّد العالَم»، «مبادئ الإسلام»، «الحضارة الإسلامية: أسُّسها ومبادؤها»، «الدِّين القيِّم»، «تجديد الدِّين و إحياؤه»، «الجماعة الإسلامية: هدفها، تاريخها، وبرنامجها»، «منهاج الانقلاب الإسلاميِّ»، «نظرية الإسلام السياسية»، «حقوق أهلِّ الذِّمَّة في الدَّولة الإسلامية»، «الخلافة والملك»، «نظرية الإسلام وهديُه في السِّياسة والقانون والدُّستور»، «أسُس الاقتصاد بين الإسلام والنُّظُم المعاصرة»، «كتاب الرِّبا»، «الحجاب»، «منهج التَّعليم الإسلاميِّ»، «مسألة الخلافة»، وغيرها.

ويبدو من خلال استعراض قائمة مؤلفاته حجم الجهد التجديديِّ الذي بذله الإمام المودوديِّ؛ خاصَّة وأنَّه اقترن بنشاط عمليٍّ وسياسيٍّ مكثَّف كان له أكبر الأثر في تشكيل وعي الشباب المسلم في العالم أجمع، وليس فقط في شبه القارَّة الهندية.

ويفسِّر محمَّد عمارة، في كتابه عن المودوديِّ، ذلك بالقول: «لمَّا حدث وتوارثْ قيادة الإمام حسن البنا العاملة - في إطار ما سمَّاه الشرعية القانونية - وسيطرت على أغلب البلاد العربية نظُم ثورية وانقلابية ذات طابع شموليّ، انفتح الباب على مصراعيه، في طول البلاد الإسلامية وعرضها، لمشروع المودوديِّ وليس لمشروع البنا في البعث الإسلاميِّ، بعد أن غاب إطار «الشَّرعية القانونية» الذي جعل البنا يعمل كجزء من نسيج المجتمع! ونتيجة لذلك، غدا أمير «الجماعة الإسلامية» الباكستانية الملهم الأول لفصائل الشباب الإسلاميِّ على امتداد عالم الإسلام، وزاد من جاذبية هذا الطريق «الإسلاميِّ - الانقلابيِّ» تصاعُد مخاطر التَّغريب والغزو الصليبيِّ - الصَّهيونيِّ»![1]

أما مولانا أشرف علي التهانويِّ (1863 - 1943)[2]؛ فقد ركَّز جهوده على الجانب الإصلاحيِّ العمليِّ، حيث نشأ في مناخ من الفرقة والاضطهاد بسبب الاستعمار، وفي زمن غلب فيه على المسلمين اليأس والشعور بالنَّقص. ومن ثمَّ، كان مجال نشاطه واسعا يمتدُّ إلى كافة فئات المسلمين وطبقاتهم الثقافية.

(1) قارن بـ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الوحدة، 1986م)، ص 12 - 13.

(2) قارن بـ محمد الغزالي، **رواد الإصلاح الديني في شبه القارة الهندية**، دراسة غير منشورة ضمن أعمال مؤتمر «اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث»، والذي عقدته مكتبة الإسكندرية في الفترة 19 - 21 يناير 2009.

وقـد حاول التهانويُّ أن يُذكِّر أبناء الإسـلام بقيمـة الإيمان في حياتهم، ويحرّضهـم على ترجمة الإيمان بالله إلى واقع الإصلاح البنَّاء المركِّز على تنمية الشـخصية الإسـلامية المتكاملـة، بعد أن تمزَّقـت هذه الشـخصية وفقدت مركزيتها وقُسِّمتْ هويتُها بين الولاءات المختلفة:

- فمـن كان ينتمي إلى طريقة صوفيّة كان منعزلا عن واجبات الحياة الإسلامية العائلية والاجتماعية.
- ومـن كان مهتـمًا بالسياسـة لم يكن مُلـمًّا بإصلاحـه الرُّوحيِّ ولا بتقوية إيمانه الدّاخليِّ؛ ليتجلّى إيمانه في سلوك أخلاقيٍّ قويم يؤثِّر على سياسته وعلى نشاطاته الأخرى.

ومـن ثمَّ، اختار التهانـويُّ طريقته الإصلاحية الخاصَّـة التي تركِّز على إصلاح الفرد المسلم، وذلك من خلال المحاور التالية:

- الاتصال الشخصي بالأفراد، والاتصال الاجتماعي بالمجموعات.
- المراسلة المستمرة بين الأفراد.
- الأسفار والرحلات لمخاطبة الجماهير.
- تأليف الرسائل والكتب لمخاطبة أهل العلم، وممارسة الافتاء.
- الاتصال بقادة المسلمين وسادتهم لتغيير الرأي العام.
- الاهتمام بتثقيف النساء وتوعيتهن.
- الاتصال بالعلماء وأرباب الصوفية.

❐ التدريب العمليِّ للحياة الإسلامية في مركزه الخاص، وإرسال الدعاة والمرشدين إلى بلاد نائية في القرى والأرياف.

وفي المحصلة، كان التهانويُّ يؤمن بأنَّ إصلاح المجتمع إنَّما يتطلب إصلاح الأفراد، كما كان يعتقد اعتقادا جازما بأنَّ الإصلاح الرُّوحيَّ والأخلاقيَّ للأفراد يقتضي التركيز على تعليمهم مقتضيات حسن المعاشرة. ولذلك كان يُقسِّم تعاليم الإسلام وشريعته إلى كلٍّ من: العقائد، العبادات، المعاملات، الحياة العائلية والمعاشرات. وهكذا استطاع النهانوي بجهوده المستمرة - التي دامت ستين عاما - أن يُغيِّر وجه المجتمع الإسلاميِّ الهنديِّ خلال هذه المدة في كلِّ النَّواحي. وقد تأثَّر بجهوده الإصلاحية مجموعة كبيرة من الناس من مختلف التوجهات الفكرية.

فقد كانت النقطة الأساسية في تعاليمه الإصلاحية تتمثَّل في علاقة الإنسان المسلم بربِّه؛ والتي تتركَّب من ثلاثة عناصر رئيسية، هي: طاعة الله بإخلاص النيَّة، ومحبة الله بالقلب، ومعرفة الله بالعقل والقلب معا. وبحسبه؛ فإنَّ كلًّا من هذه العناصر يُقوِّي بعضُه بعضا بحيث تؤدِّي الطَّاعة إلى المحبَّة التي تمهِّد السبيل إلى المعرفة، ثمَّ تعود المعرفة لتقوِّي الطَّاعة، وتقوّي الطاعةُ المحبَّةَ، وتزيد المحبَّة في المعرفة، وهكذا يستمرُّ السَّير العمليُّ والسُّلوك الرُّوحيُّ في حياة الفرد والمجتمع.

كما أكَّد على أنَّ السَّير الرُّوحِيَّ للعبد نحو الخالق وطاعته ومحبته ومعرفته، لا يتحقَّق إلَّا بسعي العبد وكفاحه طيلة حياته، وأنَّ الله سبحانه وتعالى قد وعد العبد بأنَّه يهديه سبيل الرشاد بالسعي والجدِّ والجهد والاجتهاد، فقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾

[العنكبوت: 69] ولذلك كان يحثُّ تلامذته دائما على ممارسة الأعمال التي هي في نطاق القدرة الإنسانية حيث لا يكلِّف الله نفسا إلَّا وُسْعَهَا، وأمَّا ما كان خارج طاقة الإنسان؛ فأمرُه مؤكَّلٌ إلى الله تعالى.

وفي المحصِلة؛ يمكن القول: إنَّ رسالة الإمام التَّهانويِّ هي رسالة رجاء وأمل؛ استنادا لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] وقوله أيضا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] فقد أدام النَّظر بإمعان في الأحوال والظروف والمشاكل والعقبات التي تقف حائلا في طريق الإسلام والمسلمين في شبه القارَّة الهندية إبَّان عصره، وكان ذا بصيرة ثاقبة في تحليل الأحوال النفسيّة لأبناء الإسلام؛ ليصل في نهاية الأمر إلى يقينه الخاص بأنَّ حلَّ كافة المشاكل التي تُواجه المسلمين في شبه القارَّة الهندية وغيرها، إنَّما يكمنُ في أمرين اثنين لا ثالث لهما، وهما:

- ❐ العودة إلى أصول الإسلام.
- ❐ واستعادة القوى الرُّوحيَّة الكامنة لدى الأفراد من خلال هذه العودة.

2- التيار التحديثي - الليبرالي:

يتربع السيد أحمد خان (1233 - 1316هـ/ 1817 - 1898م) [1] على عرش التيار التحديثيِّ، حيث ولد وترعْرع في ظل أسرة أرستقراطية تمتاز بأصولها

(1) لمزيد من التفاصيل حول حياة السيد خان قارن بـ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص 126 - 144. وقارن أيضا: **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، مصدر سابق، الصفحات 99 - 106.

العريقة منذ رحل أجداده الأوائل من بلاد الغرب إلى مدينة «هراة»، ثمَّ منها إلى العاصمة «دلهي» إبَّان عهد الملك «أكبر شاه».

ولد أحمد خان في السابع عشر من أكتوبر عام 1817م، وتوفِّي والده عام 1254هـ - 1838م وهو لا يزال في التَّاسعة عشرة من عمره. وعلى عكس أسرته التي كانت تتحرَّج كثيرا من إبداء صلتها بالإنجليز، التحق السيد أحمد خان بخدمة الحكومة أمينا للسجلات في القلم الجنائيِّ بمدينة دلهي، ثمَّ سُرعان ما عُيِّن مُنْصِفًا؛ أي قاضيًا مدنيًّا في مقاطعة «فاتح بور» الواقعة ضمن إقليم «أكرا»؛ لينتقل بعد ذلك بنفس مسمَّاه الوظيفيِّ إلى مدينة «بنجور» قبيل وقوع الثورة الهندية بقليل عام 1274هـ - 1857م.

والحال أنَّه كان يمكن لحياة السيد خان أن تسير على نفس طريقتها، فيترقَّى في سلك القضاء، لولا وقوع الثورة الهندية التي كانت الحدث الفصل في حياته وتحولاته الفكرية. وآية ذلك، أنه لم يُعْرَف عنه اهتمامٌ يُذكر بقضايا الإصلاح والتجديد قبلها؛ وإنما كان مهتما فقط ببحث آثار دلهي القديمة حيث ألَّف في هذا السِّياق كتابه: «آثار الصناديد» عام 1264هـ - 1847م. لكن ما إن اندلعت الثورة الهندية حتّى انتهت بالفشل؛ كآخر محاولة عسكرية قامت بها سلطات المغول الإسلامية في وجه الغزو الأوربيِّ.[1]

أمَّا الذي حدث لاحقا - عقب انتهاء الثورة - فهو الذي غيَّر مجرى المياه

(1) حول الظروف السياسية التي أدت إلى اندلاع الثورة وموقف السيد أحمد خان منها، قارن بـ راحت نبي خان، تيارات الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم: أربع محاضرات عامة نظمتها اليونسكو**، (باريس: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، 1983م)، ص 105 - 106.

الراكدة في الحياة السياسية الهندية، حيث طال أمد الاضطهاد والقمع؛ لدرجة أنْ عمِد ضابط بريطانيٌّ اسمه الكابتن «هدسون» إلى جميع أفراد الأسرة المالكة فذبحها عن بكرة أبيها، ولم يستثن منها إلّا الإمبراطور الطاعن في السِّن بهادر شاه الثاني، والذي توفِّي بمنفاه في مدينة رانجون بعد ذلك.

في تلك الأثناء، أُبيحت المدينة للجيش الذي انطلق جنودُه فيها لنهب المساكن وذبح المواطنين، فإذا بأحمد خان يُجير أسرة بريطانية من محاولة الاعتداء عليها وينقذها من الموت! ومن ثمَّ نظرت إليه السلطات الإنجليزية بعين الرضا وكافأته على ذلك بترقيته وظيفيا.

ولم يكتف السيد خان بذلك؛ وإنما أعلن عن رأيه في مناهضة الإنجليز فألَّف كتابا بعنوان «أسباب بغاوت هند»، أي أسباب الثورة الهندية، حلَّل فيه كافة الأوضاع الاجتماعية والسياسية في شبه القارَّة الهندية؛ مؤكدًا أنَّ المواجهة العسكرية مع البريطانيين لم تكن في موضعها، وأنَّ الفرصة لا تزال على الرُّغم من ذلك مؤاتية للمسلمين من أجل الدخول في مناقشة ذات مضمون علميٍّ وثقافيٍّ أكبر، لمواجهة القوَّة الأوربية المتنامية.

كما سعى في الإطار ذاته إلى تقديم تفسير جديد لنظرية «الجهاد»، بعد أن ساد في هذه الفترة الاعتقاد بأنَّ الهند أصبحت «دار حرب» لا «دار إسلام» ومن ثمَّ يتعيَّنُ الجهاد المسلح على أبنائها المسلمين دفاعا عن دينهم. ففي سنة 1804م قام الحاج شريعة الله بتأسيس حزب إصلاحيٍّ يقوم على عدم صحة صلاة الجمعة في الهند؛ بحجَّة أنها ليست دار إسلام! ولذلك سُمِّي حزبُه هذا بـ «جماعة اللاجمعة».

وعلى العكس من هذا الفهم تماما؛ أكد السيد خان أنَّ الجهاد ليس مباحا

إلَّا في حالة وقوع القهر البالغ، أو الحيلولة بين المسلمين وبين أداء شعائرهم الدِّينيـة. وتبعا لذلك؛ فإنَّه لمَّا كان الأمر الأخير غير متحقِّق في الواقع - نظرا لأنَّ الإنجليز يكفلون الحرية الدِّينية - فإنَّ ذلك لا يُبرِّر الجهاد ضدهم بحال من الأحوال.

وبطبيعة الحال، لاقت آراء السيد خان اعتراضا شديدا من قبل الأوساط الجهادية. خاصَّة وأن أعداد المسلمين في الهند وقتها كان قد جاوز السبعين مليونا؛ فإذا بأغلبهم يعيشون في حالة من الجهل والفقر وبؤس العيش، وحتّى من تعلَّم منهم فإنّه لم يتجاوز تعليمه الإطار التقليديِّ (التعليم الدِّيني).

في المقابل من ذلك، رأى السيد خان أنَّ أغلبية الشعب خاضعٌ لسلطة رجال الدِّين الذين لا يفهمون من الإسلام إلا رَسْمَه، ويرون «أنَّ المدنية الحديثة - بعلمها، ونظُمها، ووسائلها، ومقاصدها - [ليست إلا] مدنية كفر لا يصحُّ للمسلم أن يستمدَّ منها، ولا أن يتعاون مع أهلها، وإنّهم إذا فتحوا صدورهم لها أحاطت عقائدهم [ونالت] من دينهم».[1]

وتبعا لرأيه المتعلِّق بضرورة البدء بإصلاح العقول من خلال التثقيف والتهذيب؛ يبدو أنه بذلك أقرب شبها بالشيخ الإمام محمَّد عبده بعد مفارقته جمال الدِّين الأفغاني وعودته إلى الوطن من منفاه. فكلاهما يؤمن أنه لا وجود لاستقلال مع الجهل وسيادة الخرافة، وأنَّ عماد الدَّولة الحرَّة الأبية إنَّما يقوم على العلم بالدِّين والدُّنيا معًا، وأنَّ الإسلام - إذا ما تمَّ فهمه على حقيقته - ليس فيه ما يمنع الإنسان من أن يصل إلى أعلى الدرجات في العلوم ونظم الدُّنيا

(1) **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص 126.

إلى غايتها؛ بل على العكس تماما فإن في الإسلام ما يُشجِّع على التدبُّر في آيات الله وملكوته.

جانب آخر يشترك فيه المجدِّدان - محمَّد عبده وأحمد خان - ألا وهو: الجانب الواقعيُّ في قراءة المشهد السياسيِّ لكلا البلدين على ضوء الحاصل فعلا، وليس بهدي من بواعث الأمل أو التَّمنِّي. فقد أقرَّ كلاهما بأنَّ مردَّ السلطة في بلديهما إلى الإنجليز وحدهم، وأنَّ هؤلاء يملكون ناصية الأمور من ناحية العتاد والقوة و إحكام السيطرة على البلاد، وهو ما ليس بإمكان البلديْن - مصر والهند - مواجهته أو مقاومته مرحليا.

لكنهما إلى ذلك قد أقرا بأنَّ اتِّحاد قوى الشَّعب من خلال «المقاومة» كفيلٌ بردع ودحْر القوات الإنجليزية. وبقي التساؤل الذي قفز أمامهما إزاء هذا الافتراض هو: كيف يكون اتحادهم مع واقع جهلهم وضعْف خلُقِهم؟! أضف إلى ذلك فساد أمرائِهم؟! وعند هذا الحدِّ من المقاربة تأكَّد للمجدِّديْن أن لا مناص من البدء أولًا بتثقيف الشعب، وحتّى يتم ذلك فإنَّه يتوجَّب على النُّخبة الثقافية والسياسية أن تجلس إلى مائدة المفاوضات مع الإنجليز في كلا البلدين؛ من أجل الاستفادة بأكبر قدر ممكن من المكاسب وصولًا إلى الحصول على الاستقلال.

ومن النواحي الأخرى التي اشترك فيها الإمامان؛ أنَّ كلاهما قد ناله من الاتهامات بسبب آرائه الشيء الكثير. ولعلَّ ذلك ما يفسِّر سبب رحيل السيد خان إلى أوربا عقب انتهاء الثورة مباشرة؛ ليسجِّل إعجابه بالتيارات الفكرية الأوربية وقتذاك في كتابه «سفر نامه»؛ وممَّا جاء فيه: «إنَّ الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقيّ يجب أن يجعلوا نُصْب أعينهم نقل العلوم

والفنـون والآداب الأوربية إلى لغة البلاد الأصليـة ... إنَّ تقدُّم الغربيين إنَّما جاء من أنَّهم عالجوا الآداب والعلوم بلغتهم، ولو كانت العلوم والفنون تُعَلَّم في إنجلترا باللغة اللاتينية أو اليونانية أو العربية أو الفارسـية لظلُّوا جاهلين جهْل الهنـد، فما لم نهْضِم العلـومَ والفنون ونتمثَّلْها بلغتنا فسـنظل في حالتنا السيئة [هذه]».[1]

لكنه في المقابل، صُدِمَ كثيرا إزاء جهل الأوربين بالإسلام ونبيه، فكتب بدافع هذه التجربة - وهـو في إنجلترا - كتابا بعنوان «خطبة أحمد»، تحدَّث فيه عن سيرة النبي ﷺ وفكره، مُدلِّلًا على ذلك بالأحاديث النبوية. وعندما عاد من رحلته هذه سـارع بإنشـاء «الجمعية الإسـلامية العلمية»، ثمَّ أسس لاحقـا - خلال العام 1860م - «كلية عليكرة الإنجليزية الإسـلامية»، التي أصبحت فيما بعد «جامعة عليكرة الإسلامية».

وفي الأحـوال كلِّهـا؛ فإنَّ من شـأن الآراء التي قال بهـا الإمامان - محمَّد عبده وأحمد خان - أن تجر عليهما ويلات لا قِبَل لهما بها. فقد كان لزاما على من يعتنق أو يُبشِّر بهذه الآراء أن يُحارِب في وقت واحد على جبهاتٍ ثلاثة:

الجبهـة الأولى: تتمثَّل في رجـال الدِّين الذين يـرون في الدعوة لاقتباس العلوم الحديثة مَفْسـدة تضـر بالدِّين، وأن القول بقيام كلِّ شيء على السببية كفـر بالقضـاء والقـدر، إلى جانب القـول بزندقة مـن ينكر على المشـايخ والأولياء سلطتهم الرُّوحيَّة.

الجبهـة الثانيـة: تتمثَّل في دعاة الوطنية والاسـتقلال، وهـؤلاء يرون في

(1) **المصدر السابق**، ص 128.

الدَّعـوة لمهادنة الإنجليز خيانة للقضية الوطنية، وأنه لا تفاوض ولا مسـالمة إلَّا بعـد الجلاء التـام، ويتَّهمون كلَّ من يطلب دون ذلـك بالعمالة والخيانة؛ خاصَّة إذا انضوى تحت لواء الحكومات «اللاشرعية»، وترقَّى ضمن وظائف الدولة المحتلة.

الجبهـة الثالثـة: تتمثَّل في قوى الاسـتعمار، وهؤلاء سرعـان ما يضيقون ذرعا بمطالب المصلحين فيعمدون إلى نفيهم خارج البلاد، أو مصادرة كتبهم سعيا وارء الحدِّ من نفوذهم، وخوفا من توسُّع دائرة سلطاتهم.

كـما أن كلا المجدديْن قد ربط في دعوته التحديثية ما بمدى تقدُّم الأمم ومسـتوى رقيّها الأخلاقيِّ. يقول أحمد خان: «انظروا إلى انجلترا، لقد كانت ثروتهـا تتمشَّى يومـا فيوما مع تربيتها، فكلـما زادت تربيتها زادت ثروتها، وقد كانت منذ قرون وأمامها من العقبات والصعاب التي تعوق التربية أكثر ممَّا عندنا... ولو أنَّ الهند سـنة 1856 كانت تعرف العالم وتعرف قوَّتها وقوة خصمهـا من الإنجليز، وتزن الأمور بميـزان صحيح وتُدرك نتائج الأمور، ما حدثت الحوادث الأليمة التي حدثت سـنة 1858، إلَّا أنَّ الجهل سـبب لكلِّ شر».[1]

في سـنة 1870م سـافر السـيد خان إلى مكَّة المكرمة؛ ليعـرض مخطَّطه للإصلاح التربويِّ والفكريِّ والاجتماعيِّ على زعماء العالم الإسـلاميِّ الذين تتبَّعـوا - باهتـمام بالغ - شـتَّى تجاربه في مجـال التَّعليم. كـما كان له الفضل في إقناع علماء المسـلمين بنظريتـه القائلة بأنَّ باب الاجتهـاد مفتوح، وبأنَّ

(1) **المصدر السابق**، ص 126 - 127.

الإسلام في عالم اليوم بات في أمسِّ حاجة إلى الإصلاح والتجديد؛ وذلك على الرُّغم من معارضة أقلية متشدِّدة من علماء المدرسة القديمة.

و إلى جانب أنشـطته تلك، أسَّس السيد خان عددا من المجلات الدَّورية لنشـر فكره الإصلاحيِّ، من بينها: مجلة «تهذيـب الأخلاق»، وكانت تصدر باللغتين الإنجليزية والأوردية. ومجلة «عليكرة» Aligarh Gazette. لكن على العكس تماما من قبول المجتمع الهنديِّ آراء السيّد خان الإصلاحية في المجالَيْن الاجتماعيِّ والتثقيفيِّ - التعليميِّ، أثارتْ مواقفه السياسـية استياءً متزايدا بين المسلمين آنذاك. ومردُّ ذلك أنَّه كان يُحذِّر دوما من مغبَّة الاصطدام بالإنجليز، وذهب في ذلك بعيدا إلى حد النُّصح بإجراء تعاون ما بين المسلمين والسلطات البريطانية! أضف إلى ذلك أيضًا أنَّ الأخيرة كانت قد بادرت بمنحه لقبا فخريا، هو لقب «سير»؛ والذي أصبح بسببه عضوا في مجلس نائب الملك.

وفي الأحـوال كلهـا، كان السـيد خان يـرى أنَّ الغرض الـذي يجب أن يرمي إليه السـياسيُّ هو العمـل على تحقيق وحدة الهند ككل، وأنَّ الإسـلام والهندوكيـة والنَّصرانية يجـب أن تكون عقائد دينية محلهـا نفوس مُعتنقيها فحسب؛ وبالتالي لا تؤثِّر تلك العقائد في «الوطنية» التي ينبغي أن تظلَّ عامَّة تشترك فيها جميع الطوائف.

وفي السِّـياق ذاته، شجَّع أحمد خان القائمين على حزب «المؤتمر الهنديِّ» الذي تكوَّن من ليبراليين بقصد المطالبة بإجراء إصلاحات سياسية ودستورية ليبرالية. لكنه ما لبث أن امتنع عن حضور إحدى جلساته برئاسة بدر الدين طيَّاجـي، بحجَّة خوفـه من أن تتحرك إنجلترا مرة أخرى ضد المسـلمين على النحو الذي حدث بعد قمع الثورة الهندية!

أيضا لم تسلم آراء السيد خان الدِّينية من توجيه النقد اللاذع لها، حيث أثار كتابه «تفسير القرآن» سخط العديد من رجال الدِّين بصفة خاصة. وبحسبه، فإنَّ القرآن - إذا ما فُهم فهما صحيحا - لا يتعارض مع العقل، و إنَّ النَّظر الصحيح فيه إنَّما يوجب الاعتماد على روحِه بأكثر مما يوجب الاعتماد على حرفيته. ومن ثمَّ يتعيَّن أن يُفسَّر القرآن على ضوء العقل والضمير ليس إلا! بل إنه تطرَّف في نظريته تلك إلى الحدِّ الذي قال فيه: إنَّ الوحي قد نزل بمعناه دون لفظه! متابعا في ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدِّمين الذين حكى قولهم السيوطيُّ في الإتقال، حين قال: «وذكر بعضهم أنَّ جبريل إنَّما نزل بالمعاني خاصَّة، وأنَّه ﷺ عَلِمَ تلك المعاني وعبَّر عنها بلغة العرب».[1]

ولا ننسى أيضا ما كتبه جمال الدِّين الأفغاني بالفارسية في رسالته «الرَّد على الدَّهْريين»، حيث هاجم فيها أحمد خان ومذهبه. أضف إلى ذلك الجهود التي قامت بها حركة «ديوبند»، أو دار العلوم، التي أسَّسها النانوتوي في ديوبند عام 1860م لمواجهة تيار التغريب في البلاد والعودة إلى العلم الإسلامي والمعرفة الحقيقية بروح الإسلام للخروج من حقبة الانهيار والاضمحلال.

ففي الوقت الذي كان يولي فيه السيد خان قدرا كبيرا من الاهتمام في كلية «عليكرة» لتدريس اللغات والعلوم الغربية، كانت العناية موجَّهة في «ديوبند» على العكس من ذلك تماما نحو العلوم والتربية الإسلامية. وفيما كان طلبة «عليكرة» لا يتعاطون السياسة من قريب أو من بعيد، كان معهد

(1) قارن بـ السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، حققه وعلق عليه وخرَّج أحاديثه فوَّاز أحمد زمَرْلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1432هـ - 2011م)، ص 118. وأيضا: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص 131.

«ديوبند» يصر على الالتزام بالمعارضة السياسية ومقاومة المحتل بكافة الطرق والوسائل المسلحة وغير المسلحة.

ونتيجة لآراء السيد خان الدِّينية والسِّياسية، ذهب مولوي علي بخْش إلى مكَّة بقصد الحج ورجع بفتوى من علمائها يكفرون فيها أحمد خان؛ فيما اكتفى الأخير بأن كتب في دورية «تهذيب الأخلاق» ساخرًا: ما أعْجب إلحادي! لقد جعل منِّي كافرا وجعل منه حاجًّا مؤمنا! ... إنَّ إلحادي كالأمطار، تُخْرِجُ أحسنَ الورود في البُستان، وأحسن الكلأ في الوديان.

3- التيار الإحيائي التجديدي:

تعد فكرة «الجامعة الإسلامية» التي نادى بها كلٌّ من: جمال الدِّين الأفغانيِّ والشيخ السنوسيِّ من بين الأفكار الرئيسة في فكر أبي الكلام آزاد (1888 - 1958م). ولد أبو الكلام آزاد في مكَّة المكرمة سنة 1888م ثم رجع والده إلى الهند وهو لا يزال طفلا فتلقَّى تعليمه وتربيته الأولى بها، وقام برحلة ما بين عامي 1908 و1912 إلى بلاد الشرق الأوسط الإسلامية التي كانت تابعة آنذاك للدولة العثمانية، فقضى العام 1908ببغداد مترددًا على مجلس الشيخ علي الآلوسيِّ، والتقى بلويس ماسينيون هناك.[1]

وحقيقة كانت تلك الفترة عامرة بالثورات السياسية في شتَّى بقاع العالم الإسلاميِّ. فمن جهة، كانت ثورة «تركيا الفتاة» في أوج اشتعالها، كما

(1) لمزيد من التفاصيل حول حياته ومجهوداته الإصلاحية في المجالين الدِّينيِّ والسياسيِّ قارن بـ عبد المنعم النمر، **مولانا أبو الكلام آزاد المصلح الديني والزعيم السياسي في الهند**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م).

اندلعت أيضا ثورة الإصلاح الدُّستوري في إمبراطورية القاجار بإيران، وقد اتصل أبو الكلام آزاد ببعض المنتمين إليها فيما هو ببغداد. ومن جهة ثانية - وعلى الصعيد العالميِّ - اندلعت الثورة الليبرالية ذات الاتجاه الدُّستوري التي هزَّت امبراطورية أسرة رومانوف سنة 1905م، عقب الهزيمة البحرية التي أوقعتها اليابان بروسيا.

كانت القاهرة المحطة التالية لبغداد في رحلة أبي الكلام آزاد وقت أن أنشأ الشيخ محمَّد عبده بها «دار العلوم» كردٍّ فعل على النزعة المحافظة المتشدِّدة التي نمت بقوة داخل الجامع الأزهر. وفي هذه الأثناء بدأ آزاد يجري اتصالاته الموسعة مع أعضاء ثورة «تركيا الفتاة» الموجودين بالقاهرة للإشراف على مجلتيْ: «الميزان» و«الترك»؛ لسان حال الحركة في مصر وقتذاك. ثم ارتحل بعدها إلى كلٍّ من: تركيا، وسوريا، وباريس. وفيما هو عازم على السفر إلى لندن توفِّي أباه عام 1912م، فعاد إلى الهند ثانية ليؤسِّس مجلة «الهلال» التي لاقت نجاحا باهرا، حيث صارت أحد أهمّ المجلات الأوردية من الناحية السياسية، وأكثرها حيازة لثقة القرَّاء.

وكان اتجاه مجلة «الهلال» إصلاحيا ليبراليا دستوريا، كما كانت تدعو إلى إحياء فكرة «الجامعة الإسلامية» في النفوس والواقع معا. ومن المعلوم أن فكرة «الجامعة الإسلامية» قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وكانت بمثابة ردّ فعل تلقائيّ على سوء الأوضاع السياسية في العالم الإسلاميّ، لكنها سرعان ما تحولتْ في شبه القارَّة الهندية إلى مذهب سياسيٍّ قويٍّ ومُتماسك؛ أو بعبارة أخرى إلى «برنامج حركة» حيث وعت أمَّة الإسلام هناك الفكرة

كدعوة، أو رسالة سياسية، على النحو الذي تشكَّلتْ به في ذهن أبي الكلام آزاد وتابعيه.

ففيما كان الغرب ينظر إلى تركيا باعتبارها تجسيدا للتَّهديد الإسلاميِّ للحضارة الأوربية، كان أنصار «الجامعة الإسلامية» في شبه القارَّة الهندية ينظرون إلى تركيا باعتبارها المعقل الرئيس، أو الحصن الأخير، للحضارة الإسلامية في مواجهة التهديد الغربيِّ. ومن ثمّ كانوا ينظرون إلى «الخلافة العثمانية» بوصفها رمزا للأمَّة الإسلامية التي تتهدَّدها الأخطار من كلِّ جانب.

وفي السِّياق ذاته، كانت ثورة «تركيا الفتاة» في ذلك الوقت تبعث الأمل في إمكانية توحُّد الأمَّة والوقوف ضد الأخطار الغربية التي تتهدَّد العالم الإسلاميِّ. ومن ثمَّ يمكننا أن نفهم العديد من الكتابات التي خصَّ بها أبو الكلام آزاد الإصلاحات التركية، حيث كان يبدي إعجابه بكلٍّ من: حركة علي باشا، وحركة «التنظيمات» التي ارتبط اسمها باسم سعد الله باشا خلال عهديْ السُّلطانيْن محمود وعبد المجيد.

غير أنَّه كان أكثر إعجابا بالمصلحين الذين اُضطهدوا إبَّان عهْديْ عبد العزيز وعبد الحميد بصفة خاصة. وعلى رأس هؤلاء: مصطفى فاضل باشا، ومدحت باشا الذي دفع حياته ثمنا لإخلاصه في تحقيق العمل الإصلاحيِّ الليبراليِّ. وفي المحصلة، لقد كانت ثورة «تركيا الفتاة» بنظر مسلمي الهند بمثابة ثورة تجديدية ليبرالية إصلاحية تعمل على تحقيق وحدة الأمَّة الإسلامية.

في أثناء ذلك، دخلت تركيا الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا وانطلقت الصحف والمجلات الهندية لتأييد هذا الموقف، فتم منعها واحدة

تلـو الأخرى. فقد منعت أولا صحيفة Comrade إثـر افتتاحية كتبها محمَّد عـلي بعنـوان: «اختيـار الأتراك»، ثـمَّ تبعتها مجلـة «الهلال» التـي وُضعتْ مطبعتها تحت الحراسـة، مما دفع أبو الكلام آزاد لأن يؤسِّـس جريدة أخرى هـي «البـلاغ» مُنعت بعد ظهورها بعدَّة أشـهر وتم طرد مؤسِّسـها من إقليم البنغـال، مثلما مُنع من الإقامة بعدة مقاطعات هندية أخرى، وتم اعتقاله في رانجي بمقاطعة بهار إلى أن وضعت الحرب أوزارها.

وقد سـعى أبـو الـكلام آزاد - إلى جانب كلٍّ من: محمَّد علي، وشـوكت عـلي بعد الإفـراج عـن ثلاثتهـم - إلى تكوين ما عـرف بـ «لجنـة الخلافة» لدراسة الآثار المترتبة على هزيمة امبراطوريتي وسط أوربا (ألمانيا والنمسا) وحليفتهما تركيا في الخلافة العثمانية وسلامة أراضي تركيا واستقلالها ككيان سـياسي. لكـن سرعان ما أسـفرت معاهدة «سـيفر» عن نتائـج خطيرة على المسـتوى السياسي مما أثار أكبر عصيان مدنيّ شهدته الهند في تاريخها لصالح استقلالها واسـتقلال الأقاليم الإسـلامية الأخرى التابعة للخلافة العثمانية. وفي تلـك الأثناء اجتمـع كلٌّ من: أبو الكلام آزاد، ومولـوي عبد الباري من المعهـد الإسـلامي بفرنجي محل، المؤَسَّـس في القرن السـابع عـشر، والمهاتما غاندي لوضع خارطة لأُسُس العصيان المدنيِّ في البلاد.[1]

أمَّا على المستوى الفكريِّ، فتعد «الخلافة، والأمر بالمعروف» من الأفكار الرئيسـة في كتابات آزاد، حيث ينطلق من القول بأنَّ الخلافة الإسـلامية نظام جمهوريّ تنتخب فيه الأمَّة خلفاءها، كما أنَّ مجتمع المدينة السـياسيَّ - برأيه -

(1) المعلومات السابقة مستقاة بصفة خاصة من دراسة راحت نبي خان، **تيارات الفكر الإسلامي الحديثة في شبه القارة الهندية الباكستانية**، ص 109 - 118.

كان تجسيدًا لديمقراطية مباشرة يستطيع فيها كل مواطن أن يدخل على الخليفة مباشرة و يناقش معه الشؤون العامة وسبل الإصلاح... إلخ.

وفي مناقشته مسألة «الخلافة الإسلامية» أعرب أبو الكلام عن أنَّ «الجمهورية» تمثِّل الشكل السوي للخلافة، أمَّا «الملكية» فتمثِّل على العكس من ذلك الشكل الفاسد للخلافة. لكنه أكَّد في المقابل أنَّ الخلافة تبقى مع ذلك نظاما مشروعا حتَّى تحت الحكم الملكيِّ! ما دامت - برأيه - تضمن وحدة الأمَّة الإسلامية، وتعمل لأجل صالحها، ومن ثمّ فلا يحق للمسلم أن يخرج عليها.

وهنا يتابع آزاد المدونة الفقهية التي تحرِّم الخروج على الحاكم حتى ولو كان جائرا! فضلا عن أنَّ التذرُّع بوحدة الأمة - وحقيقة لم تكن تلك الوحدة تاريخيا إلّا أمرا صوريا فقط؛ إذ كانت تمثّل وحدة القهر السياسيِّ لا التناغم والانسجام بين قوى الحكم والمعارضة - نقول: إنَّ تلك الحجج قد تحولت بدورها مع الوقت إلى ذريعة لتبرير أشدِّ الممارسات السُّلطوية في تاريخ الإسلام. ومع ذلك فإنَّه لم يتردَّد قط في وصف الأمويين بالطُّغاة، كما لم يتردّد حتَّى في إطلاق هذه الصفة أيضا على السلطانيْن: عبد العزيز وعبد الحميد؛ رغم أنهما بويعا بالخلافة التي يعترف بشرعيتها.

وفي دراسة له بعنوان: «شهيد أعظم» يحلِّل فيها الأحداث الجسام التي وقعت في «كربلاء»، يؤكِّد آزاد أنَّ الإمام الحسين لم يكن له طموح سياسيّ شخصيٍّ، وأنّه لم يكن ينوي الاعتراض على خلافة يزيد؛ و إنَّما كان عازما على العودة إلى المدينة المنورة. لكنه إزاء الطغيان المتنامي ليزيد أيقن أنَّ تضحيته بحياته ستضرب أروع المثل للشهادة في سبيل المحافظة الدِّقيقة على المبادئ.

وبالعـودة إلى الحديث عن «لجنة الخلافة» التي ترأَّسـها إمام المسـلمين في الهنـد أبو الكلام آزاد، يمكن القول: إنَّها اسـتطاعت - خلال حقبة ما بين الحربـين العالميتيْن - أن تحقِّـق أغلب أهدافها، فقد أيـدت بحماس مصطفى كـمال للدفاع عن تركيا، وسـاهمت في حملة جمع أمـوال لأنقرة تحت عنوان «Ankara Fund»، كما اسـتقبلت بحماس أشـد النَّصـر العسـكريَّ الحاسم الـذي أدَّى إلى إلغاء معاهدة «سـيفر» و إبرام معاهدة «لوزان» واسـترجاع اسطنبول مرة أخرى.

أمَّـا محمَّد إقبـال (1877 - 1938م)[1] فقد ولد في التاسـع من نوفمبر عام 1877م في مدينـة «سـيالكوت» الواقعـة في إقليم بنجاب بباكسـتان حاليا. وتنحدر أسرته من وادي «لولاب» بإقليم كشمير المتنازع عليه حاليا.

وكان إقبال أصغر أولاد الشَّـيخ نور محمَّد الستة إلى جانب أخيه الأكبر وأربع فتيات. وكعادة أهل قريته «سـيالكوت» بدأ إقبال تلقِّي تعليمه الأوَّل في كُتَّـاب القرية، وما إن أنْهى مرحلة الثانويـة العامَّة في 1893م حتَّى انتقل إلى لاهـور ليتخرج في جامعتهـا بعد أن حصل على درجة البكالوريوس عام 1897م، ثمَّ تابع دراسـاته العليا بالجامعة ذاتها ليحصل على درجة الماجسـتير في الفلسفة سنة 1899م.

في الكلية الحكومية بلاهور تتلّمذ محمَّد إقبال على يد العديد من الأساتذة

(1) قارن بـ **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، المجلد الثاني، الصفحات 238 - 244. وقارن أيضا بـ **الصراع الثقافي وحوار الحضارات في فلسفة محمد إقبال**، خاصة الفصل الأول: «إقبال واتجاهات الإصلاح والتحديث والتجديد وموقفها من الغرب»، ص 11 - 42.

المتخصّصين، من بينهم: المستشرق الإنجليزيِّ الشهير تي دبليو آرنولد الذي كان أستاذا للفلسفة آنذاك. وما إن حصل إقبال على درجة الماجستير حتى تمَّ تعيينه مدرسا للغة العربية في الكلية الشرقية بمدينة لاهور، إلى جانب اشتغاله بتدريس اللغة الإنجليزية والفلسفة بكلٍّ من: الجامعة الإسلامية والكلية الحكومية.

وسرعان ما ترقَّى إقبال في المناصب العلمية حيث عيِّن أستاذا مساعدا للفلسفة بالكلية الحكومية عام 1903م، ثم سافر إلى إنجلترا ليلتحق بجامعة كامبردج العريقة في العام 1905 فدرسَ القانون بها، ثم انتقل منها إلى جامعة ميونخ بألمانيا حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحة بعنوان: «تطوُّر الميتافيزيقيا في إيران».

بعد ذلك عاد إقبال مرة أخرى إلى إنجلترا حيث قام بتدريس مادة اللغة العربية بجامعتها بدلا من أستاذه تي دبليو آرنولد، وذلك لمدة ستة أشهر فقط. ثم رجع إلى الهند عام 1908 ليُدرِّسَ الفلسفة في الكلية الحكومية بلاهور إلى جانب اشتغاله بمهنة المحاماة التي سرعان ما ترك التدريس في نهاية الأمر ليتفرغ لها. وقد استمر إقبال في مباشرة مهامه الفكرية والعلمية إلى أن أصابه المرض ابتداءً من يناير 1935م حتّى اشتد عليه في ديسمبر 1937م، ثمَّ توفِّي آخر الأمر في الحادي والعشرين من إبريل عام 1938م.

وبطبيعة الحال، ترك إقبال عددا وفيرا من الدواوين الشعرية والمؤلفات العلمية العميقة، وعلى رأسها كتابه: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، و«تطور الميتافيزيقيا في فارس»، و«جناح جبريل» (قصائد بالفارسية)، و«مجموعات رسائل العلَّامة محمَّد إقبال»، و«فما العمل يا مِلَل الشَّرق؟!»،

و«هدية الحجاز»، و«أسرار الاعتزاز بالنفس أو أسرار الذاتية»، و«أسرار الوجد أو أسرار نكران الذات»... وغيرها.

وقد وجَّه فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان محمَّد إقبال أكبر جهوده لبحث إشكالية الإصلاح والتجديد في الإسلام باعتبارها تمثِّل جوهر فلسفته وعماد فكره. مثلما أولى اهتماما كبيرا بمسائل: علاقة الإسلام بالغرب، والخلافة والجامعة الإسلامية، وقضايا الشُّورى والمساواة والديمقراطية.

وفي الواقع، لم يتوقَّف إقبال كثيرا عند حدود إثبات الأنا أو توضيح الهوَّية، وإنَّما امتدت مناقشاته إلى ما يجب فعله لإنهاض الذَّات الإسلامية سعيا وراء تحقيق أهدافها، مما يحمّلها مسئولية صنع مستقبلها، بالدَّرجة الأولى، دون اعتماد على غيرها شرقيا كان أم غربيا. وفي سعيه لإثبات وجهة نظره هذه، حرص إقبال حرصا شديدا على تطوير معنى «التجديد» المنشود من جهة - وذلك بتعويله على النقد والانتقاء والاستبعاد عند تقييمه لمشروعات الإصلاح والتحديث المعاصرة له - مثلما سعى إلى تفضيل منهج «التأليف والتركيب» على «التوفيق أو التلفيق» في التصدِّي لثنائيات: التراث والمعاصرة، الأصالة والتجديد، العقل والنقل، العلم والدِّين، القديم والحديث...إلخ، من جهة أخرى.

ففضلا عن تجاوزه مثل هذا الثنائيات التي أعيت الفلاسفة على مر العصور، ظل إقبال موضوعيا في فحصه معطيات الحضارة الغربية ومقابلتها بالأسس الشرعية للحضارة الإسلامية. ليس هذا فحسب، بل وفي رؤيته لمستقبل الصراع بين الجانبين وتصوره لمشروع عصبة الأمم الإسلامية، ويبدو أنه كان مفرطا في التفاؤل في ما يتعلق بهذا الجانب أكثر مما ينبغي!

أيضاً لم يفرّق في كتاباته بين مصطلحي: الثقافة والحضارة؛ شأنه في ذلك شأن أغلب المفكرين الذين نظروا لنتاج الحضارة الأوربية من علم، وفكر، وسياسة، ونظم اجتماعية واقتصادية وتربوية، باعتباره كيانا واحدا.

كما انعكس موقفه من كافة تيارات واتجاهات الإصلاح والتجديد والتحديث في عصره على نظرته لطبيعة العلاقة بين خطابه التجديديّ وبين الحضارة الغربية من ناحية، وعلى نهجه في التصدِّي لقضايا عصره المطروحة من ناحية أخرى.

وتبعا لذلك، لم يتعرّض لمسألة تحديد العلاقة بين المسلمين والغربيين إلّا من خلال مناقشته لقضية التوفيق بين «الأصالة والمعاصرة». كما لم تتبلور أفكاره حيال هذه القضية إلَّا بعد اتخاذه موقفا نقديا من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصرة له في آن معا؛ بغية تحديد الأسس والقواعد الرئيسة لدعوته التجديدية.

فعلى الرُّغم من دعوته محاربة الخرافات والبدع المنتشرة في عصره، باعتبارها تمثِّل إحدى دروب الجاهلية، ورغم تأكيده ضرورة الالتزام بما جاء في الكتاب والسُّنَّة في شتَّى ضروب الحياة بوصفهما دستور المسلمين الأوحد، إلا أنه وجَّه انتقادات بالغة الأهمية لمجمل آراء روَّاد الاتجاه السَّلفي كالدَّهْلويِّ، وأكبر حسين بن تفضُّل (1846 - 1921م)، وأبو الأعلى المودوديِّ (1903 - 1979م) وغيرهم.

ومع تقريره أن دعوة الإمام محمَّد بن عبد الوهَّاب الإصلاحية من أكثر الدعوات التي كان لها عظيم الأثر في مجال إصلاح العقائد وتهذيب الشعائر بعد الوهن الذي أصابها؛ إلَّا أنَّه أخذ عليه عزوفه عن العلوم الغربية

الحديثة، وتعويله على الميراث الفقهيّ فقط في التّأويل، فضلا عن قصره باب «الاجتهاد» على شرح الأحكام الشرعية؛ موضِّحًا أنَّ الإصلاح المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية تتناول الموروث والجديد معا.

أيضا انتقد إقبال آراء وروَّاد الاتجاه التحديثيِّ التغريبيِّ؛ لاجترائهم على الدِّين، وجحودهم أصول الشريعة، وانخداعهم بالمظهر البرَّاق للغرب وحضارته، وتوهُّمِهم أنَّ كلَّ حديث نافع وكلَّ قديم مُضر! فعلى الرُّغم من أنَّه لم يكن معاديا تماما لمنطق «التحديث» أو الانتحال من الغرب؛ إلَّا أنَّه عاب على «المستغربين» في عصره قصر جهودهم على انتحال المناهج، ونقد المعارف والأساليب والقوالب الجاهزة دون أدنى تمحيص.

كما عاب عليهم أيضا الطابع «العلمانيّ» الذي انتحلوه عن الغرب في السياسة والتعليم؛ مؤكِّدًا أنَّهم ضلُّوا سبيل الرشاد في فصلهم الدِّين عن الدَّولة وإغلاق المعاهد الدِّينية - مثلما حدث في تركيا - وإعلائهم العصبية القومية على الهويَّة الإسلامية. وانتهى إلى القول: بأنَّ «المحْدَثين» لم يفطِنوا إلى الغرض الحقيقيِّ للمستعمر الغربي من تشجيع النَّعرات القومية؛ ألا وهو: تقسيم الأمَّة الإسلامية وتقطيع أوصالها؛ ليسهُل عليه فيما بعد اجتياحها، ومحو الإسلام من الوجود كليّة.

من جهة أخرى، حرص إقبال - في مختلف كتاباته وأشعاره - على توضيح وجهته ومنهجه في تجديد الفكر الإسلاميِّ؛ مؤكِّدا انتماءه إلى الخط الفاصل بين ثورية الأفغانيِّ وتنويرية أحمد خان، مُعرِبا بوضوح عن انتقاداته لرؤية جلال الدِّين أكبر (1542 - 1605م) المتعلقة بـ «وحدة الأديان»، واتفاقه

مع المواقف المعتدلة لكل من: المصلح التُّركيِّ سـعيد حليم (1863 - 1921م)، والمجـدِّد الهنديِّ محمد علي جناح (1876 - 1948م) الخاصة بقضية «الأصالة والمعاصرة» بالنسبة لأولهما، ورؤية ثانيهما لمستقبل المسلمين في الهند ورفضه اندماجهم في القومية العلمانية.

ومـن بين الأفكار الرئيسـة التـي وافق فيها الأفغـاني: اعتداله في نظرته لطبيعـة العلاقة بين الأنا والآخـر، وربطه مصطلحيْ «التقليـد والتجديد» بمنفعـة ومصالح المسـلمين من دون أن يؤثِّر ذلك عـلى هُويّتهم أو وجودهم، كـما أقرَّه كذلك عـلى دعوته لإنشـاء «الجامعة الإسـلامية» وجحده لفكرة «القوميـة العلمانية»، وفتحه باب «الاجتهاد العقليِّ»، وأخيرا شـاركه تفاؤله في ما يتعلق بعودة الإسلام إلى سابق مجده!

وفي سـياق آخر، وافق إقبال السـيد أحمد خان في أهمية نشـر المدارس الحديثـة، و إدراج العلوم الأوربية ضمن برامج دراسـتها؛ مؤكِّدًا أنَّ المعاهد الدِّينية لا ترقى ببرامجها الدراسـية العتيقة لأن تحْدِث نهضة إسلامية مأمولة. إلَّا أنَّه عاد ليرفض بشـدَّة سياسة «علمنة التَّعليم» وانتشار المدارس الأوربية الخالية من الثقافة الدِّينية في الأقطار الإسلامية، داعيا إلى ضرورة الجمع بين العلوم «الدينية» ونظيرتها «الطبيعية».

والحـال أنَّ حديث إقبال عن «الهويّة الإسـلامية» قـد نجح في تطوير قضية العلاقة بين «الإسـلام والغرب»؛ وذلك بتجاوزه السؤال المطروح على السـاحة الثقافية آنذاك، ألا وهو: من أنا؟! نحو تساؤل أشد عمقا عمَّا يمكن فعله في مواجهة تحديات العصر؟ وجعل مفهوم الولاء مرتكزا على «الوعي» بـدلا من «العاطفة الدِّينية». وبالتالي لم يكن نقده الموجَّه إلى الغرب منطلقا

من منظور ذاتيٍّ أو مذهبيٍّ؛ و إنَّما كان منطلقا من قاعدة موضوعية ودراسة متأنية لطبيعة الحضارتيْن: الإسلامية، والغربية.

فقد ساءه استيراد البعض لمظاهر الحضارة الغربية وقشورها دون روحها وجوهَرها؛ ولعلَّ ذلك ما دفعه إلى القول: «لا يستمد الغرب قوَّته من الناي والرَّباب، ولا من رقص البنات العاريات ... وليس تمدُّنه يُرَدُّ إلى اللادينية والإلحاد؛ بل يُردُّ إلى العلوم والفنون. فبمثل هذه النَّار تستضيء مصابيح الغرب وتشْتعل عبقريته».

ثانيا: إشكالية الإسلام والحداثة في الإسلام المعاصر

في عالم اليوم - كما لاحظ جاك بيرك بحق - ينقسم كثير من المثقفين والمناضلين بين «أنصار المصير بلا أصيل وأنصار الأصيل بلا مصير»!ولعل ذلك هو ما دفع محمد إقبال لأن يقول ذات مرة: «إن المثالية والواقع في الإسلام ليسا قوتين متنافرتين لا يمكن التوفيق بينهما. لأن حياة المَثل الأعلى لا تتمثل في انفصام كامل عن الواقع الذي ينزعُ نحو تحطيم الوحدة العضوية للحياة وتشتيتها في صورة مواجهات مؤلمة، ولكنها تتمثل في جهد المَثل الأعلى [ذاته] الدائب للاستئثار بالواقع بقصد احتوائه إن أمكن واستيعابه وتحويله في ذاته و إنارته في مجموعه».[1]

و إذا كانت عملية «التنزيل» (الوحي) قد تم نقلها من السماء عموديا، فإنها كانت تستهدف الإنسان بالأساس وهو ما عبَّر عنه النص القرآني

(1) قارن بـ جاك بيرك، جهود التجديد في الإسلام الحديث، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم**، مصدر سابق، ص 68، 70.

الكريم: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ﴾ [الإسراء: 95].

وهـذا الأمـر يفرض على الإسـلام في كل عـصر أن يأخذ بعـين الاعتبار المراحل المتتابعة من الانثروبولوجيا الإنسانية، خاصة تلك التي وسمتها وبعمق الثـورة التكنولوجية، وبحث الآثار المترتبة عليهـا اجتماعيا، وليس فقط على المسـتوى العملي، وهو ما فهمه هيدجر تماما، وإنما أيضا على المسـتوى الثقافي وعلى مستوى المواقف والعقليات بما فيها مستوى النظر الفكري (المجرد).

إزاء مشكلة كهذه، ثمة موقفان منطقيان ممكنان أمام أي نظام يريد، إن لم يكن يتوجب عليه، اعتناق الحداثة:

الأول: هو أن يتلاءم مـع حركة العالم، مع الاحتفاظ ببعض الضمانات الأساسـية التي تكون بمثابة علامات عـلى الطريق؛ أي بعدد معين من أنماط السلوك أو الأدوار الاجتماعية التي تعد ضرورية لدوام تأكيد الذاتية .

الموقـف الثـاني هو أن يدمج في ذاتـه حركة العـالم أو يدمجها في نظامه الخاص، أي أن يصوغ هذا النظام في قالب حداثتة وفي محتوى حداثته. خاصة بعـد أن برهنت البنيوية Structuralism عـلى أن هوية أي مجموعة تبقى في مجملها/جوهرهـا غير مرهونة بهوية محتوياتها، ولكن بطريقة تركيبها، وأن بإمكان أي نظام أن يحتفظ بهويته حتى لو تغيرت محتوياته.[1]

كل هذا يجرنا إلى التسـاؤل الشـائك: كيف عالج الإسـلام الكلاسيكي في العالم الإسـلامي المعاصر، وفي شـبه القارة الهندية بصفة خاصة، مسـألة

(1) **المصدر السابق**، ص 71.

التحديث؟ هنا تبدو المجهودات الإصلاحية والتجديدة التي قام بها رواد النهضة في شبه القارة الهندية على درجة كبيرة من الأهمية.

فمن جهة، كان اقتراب هؤلاء الرُّواد أسبق تاريخيا من المحاولات التي تمت في مصر بصفة خاصة وفي العالم العربي عامة. ومن جهة أخرى، لم تنفصل هذه المحاولات الإحيائية خاصة في مراحلها المتأخرة زمنيا عن نظيرتها العربية. فكلًّا من الدهلوي وأحمد خان وأبو الكلام آزاد ومحمد إقبال قد تواصل مع رواد النهضة في مصر، أو في شبه الجزيرة العربية.

أضف إلى ذلك أيضا، أن بعض هذه المحاولات كانت أكثر جدية من نظيرتها العربية. ولبيان ذلك لنأخذ إشكالية «الدين والدولة» كمثال تقريبي. ففي الوقت الذي رادف فيه الطهطاوي على استحياء ما بين المصطلحات الفرنسية ونظيرتها الإسلامية، كان أبو الكلام آزاد قد طوَّر من نظيرته السياسية، ولم يجاوز الخامسة والعشرين من عمره، بصورة تفوق حتى بعض المحاولات المتأخرة نسبيا في عالمنا العربي المعاصر.

فقد أكد آزاد منذ البداية على أنه ما دامت الخصائص الأساسية للدولة/ الخلافة مصونة (الجمهورية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)؛ فإن لكل مسلم أن ينطلق إلى الجهاد السياسي بكافة الطرق السليمة البريئة من العنف كممارسة الكلمة الحرة، أو المعارضة بالطرق الدستورية.

وبالعكس إذا صار الحاكم استبداديا جائرا فإن من واجب الفرد المسلم أن يعارض كل عمل غير مشروع ومستبد، وذلك لحماية نفسه أولا وحماية المبادئ الإسلامية الرئيسة ثانيا، ومن باب أولى للحفاظ على الصفة الإسلامية الأساسية للدولة وعلى المصلحة العامة للأمة.

وبالتالي، كان آزاد في تفكيره السياسي يرى أن الالتزام بالشكل القانوني وتكريس السلطة السياسية لبلوغ غايات أخلاقية هما مبدآن إسلاميان في جوهرهما؛ حتى لو طُبقا في جو غير إسلامي فإنهما لا يفقدان أي قدر من شرعيتهما، وأنه إذا لم يكن بدٌّ من معارضة سلطة تلتزم ظاهريا بمثل هذه القيم فيكفي أن تُقاوم بوسائل إسلامية خالصة، أي بلا عنف وذلك لكشف خداعها وافتقارها إلى الشرعية.

وتبعا لذلك، يمكننا أن نستنبط من فكر آزاد أن النظم العلمانية يمكن لها أن تكتسب شرعية إسلامية بقدر ما تقترب من روح الإسلام في فهمها لروح العدالة والشرعية والديمقراطية، وبقدر احترامها لهذه المنظومة القيمية. إذاً من الممكن أن تستفيد بعض النظم العلمانية حاليا من الشرعية الإسلامية بضمان ولاء المسلم الذي يعيش في كنفها بالولاء لهذه الدولة العلمانية.

وذلك يعني أن هذا المنطق الفكري قد يسمح بإدخال شرعية العلمانية والدولة العلمانية في الإطار العام لفلسفة السياسة الإسلامية. ومن ثم، فإن كلا من حرية الرأي والتعبير والديمقراطية والحرية الفردية مبادئ إسلامية بإمكان كل مسلم أن يضع نفسه في خدمتها في ظل مختلف الظروف التاريخية، ورغم تباين الأجواء الاجتماعية، وحتى مع صياغتها في قالب لغوي مغاير شريطة أن يكون المسلم مدركا لأصولها الأولى (الإسلامية).[1]

ونتيجة لذلك، فإنه يصح للمسلم أن يكون علمانيا وعصرانيا وحداثيا وديمقراطيا، وبإمكانه أيضا أن يتعايش ويعمل مع غير المسلمين في ظل نظام

(1) راحت نبي خان، تيارات الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية، ضمن كتاب: **الإسلام والفلسفة والعلوم**، ص 120 - 122.

علـماني مـا دام واعيا لقيم الإسـلام الأبدية والعالمية. أضـف إلى ذلك أيضا، الإقـرار بـأن مثل هـذه المنظومـة القيمية قد تتجـلَّى أيضا ضمـن حضارات أخرى غير إسلامية، أي الاعتراف بأنها في الأساس قيم إنسانية قبل أن تكون إسلامية بالدرجة الأولى.

ومعنى ذلك أن كلا من الإسـلام والحضارة الحديثة قد يفضي إلى النتائج ذاتهـا تقريبا، مـع اختلاف المهنـج لدى كل فريـق. وبالتالي فإنـه بقدر ما يعكف المسـلم على دراسة التاريخ الإسـلامي والحضارة الإسلامية بقدر ما يحسن فهم القيم الحديثة.

ويبدو من فهم كهذا أن الإشـكالية الأبدية المتعلِّقة بالديني والسـياسي آخـذة في التلاشي. وفي الأحوال كلها؛ فإننـا مدعوون بقوة للتعلم من تجربة التجديد والإصلاح في شـبه القارة الهندية، فكما يقول محمَّد إقبال: «إن على المسـلم اليوم عملا شـاقا. عليه أن يعيد النظر إلى الإسـلام كله دون انقطاع عـن المـاضي، فليس لنا اليـوم إلا أن نقوم مـن العلم الحديث مقـام المُكْبِر له القادر على نقده وأن نقوِّم الفكر الإسلامي في ضوء هذا العلم، وإن أدى ذلك إلى أن نخالف أسلافنا»!!