نقد وحيد الدين خان للتفسير السياسي للإسلام عند أبي الاعلى المودودي

الأستاذ المساعد الدكتور عمار عبد الكاظم رومي
قسم الفلسفة / كلية الآداب / جامعة البصرة

المستخلص

ترتكز فرضية المودودي السياسية على فكرة مفادها ، أن الشريعة هي نظام كلي ، تشكل الحكومة الإسلامية فيه الوحدة المعرفية الجامعة لهذا النظام ، الذي تم تشييده على أصول أربعة ، هي الأصول (الاخلاقية و الاجتماعية و الاقتصادية و الميتافيزيقية) ، و التي فسرها خان ناقدا ، بشكل مختلف ، تأسيسا أن الجوهري في الشريعة هي علاقة الإنسان بالله ، و ما سوى ذلك هو مسائل جزئية في الشريعة .

الكلمات المفتاحية: جدلية التفسير للإسلام ،التفسير السياسي للإسلام ،التفسير الصوفي للإسلام.

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٠٢/٠٥ **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٤

Wahid al-Din Khan's Critique of Abu al-Ala al-Mawdudi's Political Interpretation of Islam

Assistant Professor Dr. Ammar Abdul-Kadhim Roumi
Department of Philosophy / College of Arts / University of Basrah

Abstract

Al-Mawdudi's political thesis is based on the idea that Sharia constitutes a comprehensive system, with the Islamic government representing the unified epistemological core of this system. This system is built upon four fundamental principles: ethical, social, economic, and metaphysical. Wahid al-Din Khan offers a critical reinterpretation of these principles, arguing that the essence of Sharia lies in the relationship between humans and God, while other aspects represent subsidiary matters within Sharia.

Keywords: **Dialectics of Islamic interpretation, political interpretation of Islam, Sufi interpretation of Islam.**

Received: 05/02/2025 **Accepted: 24/03/2025**

المقدمة

تتركز دراستي هذه حول جدلية التفسير للإسلام ، بين الفرضية الأصلية و هي فرضية التفسير السياسي للإسلام ، و ممثلها هو أبو الأعلى المودودي ، و بين الفرضية البديلة و هي فرضية التفسير الصوفي للإسلام و ممثلها هو وحيد الدين خان ، بحيث يتمحور التفسير السياسي لدى المودودي ، على أن الشريعة الإسلامية هي ليست جملة من الآراء المتشتتة ، او أنها طرق مقطوعة العلاقات ، بل أنها على الخلاف من ذلك منظومة تقوم على أصول ثابتة ، و التي تتصل بالفروع على وفق أسس عقلانية ، و هذه الأصول والفروع تغطي كافة جوانب و تفصيلات الحياة الإنسانية ، و هذه المنظومة تم تشيدها بفعل الجهد المعرفي المرتكز على فهم النص القرآني و فهم النص النبوي ، فكانتا القطب الذي تتحرك حوله الحياة بكل تفرعاتها ، فكان الأصل الذي تأسست عليه التفسير السياسي ، فشيد على أصل نزع السلطة من المجتمع الإنساني ، فلا يسمح لهم بالتشريع ، فيشرعون فيطاع أمرهم ، أنما التشريع هو من اختصاص الله تعالى فحسب ، و هذه مسألة لا يختص بها أحدا سواه ، فأسس المودودي تفسيره بناءً على ذلك ، على أربعة أصول (الاخلاقية و الاجتماعية و الاقتصادية و الميتافيزيقية) أراد المودودي من خلالها أن يطرح مجموعة من القضايا الجوهرية ، و هي أولا- أن الحاكمية لله تعالى ، فهو صاحب السلطة الجوهرية و الحكم الجوهري ، و لا يمتلك دونه من السلطة والحكم ، و أنما هم منفذون أوامر تلك السلطة الإلهية و الحكم الإلهي . و ثانيا- أن صلاحية التشريع مختصة بالذات الالهية ، و ليس لأي مجموعة بشرية أو هيئة اجتماعية او عائلة او تنظيم سياسي ، لها الحق و الصلاحية في سن قانون أو أن يبدلوا تشريعا إلهياً . و ثالثا- أن الحكومة الإسلامية لا تقوم على أصول التشريع الإلهي ، حتى تكون واجبة الطاعة و الانقياد من قبل الجماعة الإسلامية ، وبخلافة فلا يمكن تأسيس حكومة إسلامية من دون وجود تشريع إلهي ، وتكون عندئذ ليست واجبة الطاعة من قبل المجتمع الإسلامي . فالحكومة التي يريد المودودي تشكيلها هي حكومة تمتلك غرض إيجابي ، و لا تمتلك غرض سلبي ، فهي تستعمل السلطة السياسية في إشاعة الخير و منع الشر ، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و تحقيق المعاني الإنسانية النبيلة ، و أن مجال عمل هذه الحكومة هو مجال واسع ، بقدر مجال الحياة الإنسانية ، وهذه الدولة التي يدعو إليها المودودي لتأسيسها ، لا يمكن أن يكتب لها التوفيق إلا من خلال أشخاص يؤمنون بأهدافها ، فالإيمان بأهداف الحكومة الإسلامية و المعرفة بها ، هما شرطا المودودي لتحويل تفسيره السياسي إلى واقع ، فينبغي توفر الإيمان بأعمق و أدق التفاصيل و معرفتها ، لأن الدولة الإسلامية وفقا للمودودي هي دولة عقائدية ، و ليست دولة تنظيم سياسي أو دولة جغرافية ، و أنما هي دولة تتبنى أفكار سياسية معينة ، أو هي بالمعنى القريب للمودودي هي دولة فكرية ، بهذا المعنى طرح المودودي أصوله الأربعة لتفسيره السياسي ، و التي قام خان بتوجيه نقده إليها ، فعلى الخلاف من ذلك ، يبني خان تصوراته النقدية على أساس مجموعة من الرؤى ، و رؤى خان تفترض فكرة مفادها أن الشريعة الإسلامية في جوهرها ترتكز على أصل تعيين شكل صلات القرب و الرهبة و الاستعانة بالذات الإلهية ، و الذي يحول تلك الأشكال من الصلات من الجانب الخفي و الداخلي ، إلى ممارسات تتجلى في العبادات و المعاملات ، و التي تنقل مجال تلك الصلات من

السلوك الباطن إلى السلوك الظاهر ، و على أساس تلك الترجمة او الانتقال ، يجعل الأنسان المسلم من الذات الإلهية الغاية و النتيجة النهائية ، فيقوم باتباع النصوص الإلهية ، فالفكرة الصميمة التي يؤسس عليها خان نقده للتفسير السياسي لدى المودودي ، في أصوله الأربعة هي أن جوهر الشريعة الإسلامية يرتكز على الصلة بين الإنسان المسلم و الذات الإلهية ، أما كل ما عدا ذلك فإنما هي مسائل ثانوية و فرعية ، فإن الإساس الذي يؤصل لفهم خان للشريعة الإسلامية ، هو أن كيفية اجتناب المعاصي و الذنوب ، هي الفكرة الجوهرية و الأساسية لديه ، أما بقية المسائل التي طرحها المودودي في تفسيره السياسي فهي أمور ثانوية و هامشية ، و التي تشكل فيها الصلة مع السلطة السياسية هي مقياس تنفيذ أصوله الأربعة في صلتها بالذات الإلهية ، و التي يرى فيها خان أنها لا تمثل السلطة الإلهية ، وأن السلطة أي سلطة تبقى ضمن المجال الطبيعي للحياة ، و تبقى بذلك محددة بأطر و تجليات الحياة الاجتماعية ، و لكن السلطة الحقيقية و التي لا يمكن تمثيلها في الواقع السياسي ، فهي السلطة الإلهية ، لأنها سلطة ميتافيزيقية ، و هي سلطة مطلقة و تامة ، و تتجسد فيها المثل الكاملة و الناضجة ، فتحميل ذلك على السلطة السياسية وفقا للمودودي ، أنه تحميل ليس قائم على أساس منطقي ، و أنها تداخل بين العبارات و المصطلحات ، و أن مقدماته لا تؤدي إلى نتائجه ، فالذات الإلهية التي تمتلك السلطة الحقيقية ، هي لا تقبل التفرقة و التجزئة ، فإمكانية تحويل هذا التصور إلى تصور سياسي ، يطبع السلطة السياسية بكل صفات الذات الإلهية ، من التفرد و الحكمة و القهر و الوحدانية ، و هي من الصفات التي لا يتوقع أن تتصف بها أي سلطة سياسية بشرية ، وفقا لخان ، فمن يسيطر و يقنن و يحكم الوجود ، هو الذي ينبغي يمارس ذات تلك الصفات في الحكومة الإسلامية ، على رأي المودودي ، و هذا الذي لا يقول به خان ، لأن النص القرآني لم يدل على ذلك ، فتدبير الوجود شيء و مسألة ، و تدبير السياسة شيء آخر و مسألة أخرى وفقا لخان ، فالأشكال الأساسي الذي طرحه خان على نصوص المودودي ، أنه ضاعف من تأثير التفسير السياسي للعقيدة ، حتى طبع هذه العقيدة بهذه التأثير ، فتصور خان فيه اختلاف جوهري مع المودودي ، بحيث أنه عمل على ايجاد نوع من التداخل بين ما هو سياسي و بين ما هو ديني ، فخان يعتقد بان الفكر الإسلامي المعاصر قد بنى تصوراته على أن السياسة جزء من الدين ، و أن الدين جزء من السياسة ، و يلتمس خان للمودودي أحيانا العذر ، فإن بعض نصوص المودودي تطرح بطريقة الداعي و الدعوة ، و فيها يكون المودودي مضطرا لمعالجة مسائل مؤقتة و حاجات طارئة ، و في هذا الوصف لا يوجه خان نقده للمودودي ، و لكن الاعتراض الجوهري أن المودودي قد أعطى للعامل السياسي أبعادا مضاعفة ، و فَعْل هذا العامل ، بأنه العامل الوحيد المفسر للعقيدة ، فخان يرى أن نصوص المودودي أنه أخذت بالاعتبار البنية السياسية و البنية الجغرافية التي كان المودودي يلاحظها و كانت تحيط به ، فكان المودودي يعيش و يفكر و يكتب بطريقة الجماعة الإسلامية ، و ليست بطريقة الشريعة الإسلامية ، فكان تفكير المودودي و أسلوبه في العمل التنظيمي ، هو نتاج خاص و أسلوب خاص ، و هذا التفكير و هذا الأسلوب قائم على أساس ان كل شيء في الوجود ، ينظر إليه و يقيمه من خلال التفسير السياسي له ، و هذا التفسير السياسي وفقا للمودودي ، أنه تفسير قد عمل على توجيه السياسة الشرعية ، التوجيه الصحيح ، و هذا التوجيه قد جعل من الغاية السياسية هي الغاية الأساسية في الشريعة، و اصبح الإسلام بما

أنه يتشكل من فروع متنوعه ، و هذه الفروع تجمعها وحدة واحدة كلية هي السياسة ، و على أساس ذلك يقرأ خان هذه العلاقة بين فروع الدين و كلياته ، أنها قد احدثت انتقاله في عقلية المودودي ، فأنتج ذلك تغييراً في الموضع الطبيعي لفروع الشريعة ، فحدثت له انتقاله و تحول ، و قراءة مختلفة للشريعة و تفسيراً مختلفاً للشريعة ، و بموجب ذلك يصبح للشريعة تصوراً سياسياً ، و هو التصور الذي ينبغي أن تكتب له السيادة المعرفية على بقية التصورات الأخرى ، و من البديهي أن يكون المعتقدين بهذه الشريعة جماعة سياسية ، و تتغير نتيجة ذلك تفسير هذه الشريعة و مهام المؤمنين بها ، و وفقاً لخان فإن المودودي يعمل على التعاطي مع نصوص الشريعة ، تعاملاً مطلقاً ، ولكن خان يفترض انه ينبغي التعاطي مع نصوص الشريعة ، وفقا للأسباب التنزيل و أحكامها ، و أيضاً حسب أحوال و ظروف المعتقدين بتلك النصوص ، فتكليف الإنسان المسلم تكليفاً دينياً معيناً ، يختلف عن تكليف المجتمع الإسلامي على حد نص خان .

مشكلة البحث :

تتركز على أن القراءات المؤسسة للدلالة المفاهيمية و الوجودية (لمعنى الإسلام) هي قراءات تخضع لمعايير ، تأول أو تفسر، من خلال أنظمة معرفية متداخلة ، و قد يصادف و تكون متعارضة أو متناقضة أحياناً.

هدف البحث :

أن الوصول إلى التفسير الحقيقي (لمعنى الإسلام) هو مسألة احتمالية ، بفعل أستناد الحقيقة على وقائع مختلفة ، قد يكون مصدرها وقائع يتضمنها النص ، تكون هي القاعدة في فهم التجربة الإنسانية ، أو وقائع خارجة عن النص ، تكون التجربة الإنسانية هي القاعدة في فهم النص .

فرضيات البحث :

١- التفسير السياسي / القراءة السياسية ، صدرت من فهم معين للنص ، مع ملاحظة الوقائع الخارجية الموضوعية .
٢- التفسير الصوفي / القراءة الصوفية ، صدرت أيضاً من فهم معين للنص ، و لكن مع ملاحظة الوقائع الداخلية الذاتية .
٣- لا يوجد تفسير صائب بالمطلق و تفسير خاطئ بالمطلق ، أو قراءة صائبة بالمطلق و قراءة خاطئة بالمطلق ، فالمسألة احتمالية ، لنسبية الفكرة و المفكر و الواقعة المفكر فيها .

منهج البحث :

١- المنهج التحليلي .
٢- المنهج المقارن .

أولاً: الأصل الاخلاقي للتفسير:

صاغ المودودي "١٩٠٣م-١٩٧٩م" ينظر – (عماره،٢٠٠٣، ص ٢١ -٥٠). ينظر أيضا – (الترابي ، ١٩٨٧، ص١١٥-١٣٨). تفسيره السياسي للإسلام من خلال تأسيسه لبنية عميقة ، ترتكز على أصول أربع ، و هي(الاصل الاخلاقي و الاصل الاجتماعي والاصل الاقتصادي والاصل الميتافيزيقي) و لنبدأ أولا بتحليل الأصل الاخلاقي للبنية ، فنقطة الارتكاز في الأصل الأخلاقي الإنساني هو أنه ذي طبيعة فطرية ، من الخالق تعالى ، فيصبح هذا الأصل الأخلاقي مقياس لدى الإنسان في الحكم على الأشياء و التعاطي معها ، من خلال تقيمها ايجابيا او نقدها ، و على المستوى الفردي يوجد اختلاف في التقييم، و لكن على المستوى العام ، الاختلاف في تحديد الصفات الايجابية و السلبية ، فيرى المودودي أن" الشعور الخلقي في الإنسان ، شعور

فطري ، فطره عليه الخالق تعالى ، فيحمله على حب بعض صفات الإنسان و كراهة أخرى ، و هو إن كان متفاوتا و على أقدار متنوعة في مختلف أفراد البشر ، إلا أن الشعور العام ، بقطع النظر عن الأفراد ، لا يزال يحكم بعض السجايا الخلقية بالحسن و على بعضها بالقبح في كل زمان ".(المودودي، ١٩٥٨ ، ص٧). ينظر–(المودودي ،١٩٨٠،ص١٠-٢٣).ينظر أيضاً-(العشماوي،١٩٩٦،ص٣٧-٥٥). فالبُعد الأخلاقي متأصل في النفس الإنسانية و ليس بُعد مضاف أو ثانوي ، لأنه مرتكز على أساس الفطرة الإنسانية او الطبيعة البشرية التي اودعها الله تعالى في النفس الإنسانية ، و هذه الفطرة تتمايز في التحقق على صعيد الفرد و على صعيد المجتمع ،فيطرح المودودي جملة الصفات الاخلاقية الفطرية في الطبيعة البشرية ، فيقول " لا يزال يحكم على بعض السجايا الخلقية بالحسن و على بعضها بالقبح في كل زمان ، فالصدق و الأمانة و العدالة و الوفاء بالعهد مثلا ، كل ذلك مما عدته الإنسانية من الصفات الخلقية الجديرة بالثناء و المدح في كل دور من الأدوار ، و لم يأت على الإنسانية حين من الدهر استحسنت فيه الكذب و الظلم و الغدر و الخيانة ". (المودودي – ١٩٥٨ – ص٧). ينظر–(المودودي ،١٩٨٠، ص٩-١٧). ينظر أيضاً- (فوللر،٢٠٠٦،ص٣١-٤١). فعلى على المستوى الجمعي يرى المودودي أنه في كل زمان و مكان يتم الحكم بالإيجاب على صفات الالتزام بالعهد و المساواة و عدم الكذب و حفظ السر ، و لم تمر البشرية بمرحلة تاريخية طبيعية انتقدت تلك الصفات أو اختلفت في تقيمها ، بمعنى أن الأصل الأخلاقي " لا يصدر عن الماهية الأنسانية و لا يصدر عن الاستحقاق الطبيعي ، و لكنه يصدر عن مرجعية تجاوزت الوجودية الانسانية ". ينظر - (بهجت ،١٩٨٤،ص١١-١٤). فاذا حدث اختلاف فأنه على المستوى الفردي لا المستوى الجمعي ،و يحدث هذا الاختلاف في التقييم الأخلاقي على المستوى الفردي ، بفعل الميل عن الخط الإلهي و التعلق بالشواغل الحسية و المادية ، و التي هي المصدر الأساسي لكل الشرور في المجتمع ، فتكون كل وسائل المدنية و الحضارة آليات للهدم و ليس للبناء ، لإستغلال الإنسان للإنسان و ليس لتحرره ، و ويشرح المودودي هذا الاختلاف بقوله أن " ما نشاهده اليوم في الدنيا من الفساد و الظلم و الطغيان و الفوضى الشاملة العالمية في الأخلاق البشرية ، و ما سرى من السم الفتاك في عروق الحضارة و العمران و السياسة البشرية ،و ان جميع وسائل الارض و سائر القوى التي ابتدعتها العلوم البشرية تستعمل في القضاء على الانسان و اهلاكه و تدميره ، بدل ان تستخدم في اسعاده و اعداد الوسائل و

الاسباب لفلاحه و هنائه و غبطته ".(المودودي،١٩٥١ - ص٧). ينظر-(المودودي،١٩٦٤،ص٨-١٢). و لغرض التخلص من الميل الفردي نحو الشواغل الحسية و المادية ، يعمل المودودي على أن تحقيق المعادلة الإسلامية في الأخلاق ، يستلزم تبني اختيار الاستيلاء على السلطة السياسية ، و فرض التعاليم الاخلاقية من فوق ، فالنمط الاخلاقي يؤسس من قمة الهرم الاجتماعي و ليس من قاعدته ، بواسطة السلطة السياسية ، و ليس عن طريق الدعوة و النصيحة ، و يحلل المودودي تلك المعادلة ، بقوله " فان اراد احد اليوم ان يطهر الارض و يستبدل فيها الصلاح بالفساد ، و الامن بالاضطراب ، و الاخلاق الزكية بالاباحية ، والحسنات بالسيئات ، لا يكفيه ابداً أن يدعوهم إلى الخير و يعظهم بتقوى الله و خشيته و يرغبهم في الاخلاق الحسنة ، بل من المحتوم عليه أن يجمع من عناصر الانسانية الصالحة ما يتمكن من جمعه و يجعل منها كتلة متضامنة و قوة جماعية تمكنه من انتزاع زمام الامر من الذين يقودون موكب الحضارة في الدنيا ، واحداث الانقلاب المنشود في زعامة الارض و امامتها ". (المودودي، ١٩٥١،ص ٧-٨). ينظر- (المودودي،١٩٧٠، ص١٠١-١١٠). فالمجتمع الإسلامي هو مجتمع تقليدي ، و المجتمعات التقليدية لا سبيل إلى تحقيق التغيير فيها ، إلا من خلال أعمال وسائل القوة ، و هي انتزاع السلطة السياسية و الوصول إليها ، عن طريق الوسائل الشرعية مثل الانتخابات أو الوسائل غير المشروعة مثال الانقلاب ، فالذي يمتلك القوة المادية هو أيضاً يمتلك القوة الفكرية ، و هي هنا السلطة السياسية فهي تحتكر وسائل العنف و آليات الوعي ، فتستطيع من خلال ذلك تحريك وعي الجماهير الشعبية بالاتجاه الذي تريده ، و تشكيل حياتهم وفقاً لمصلحة السلطة السياسية ، لذلك يفترض المودودي أن " كل من له أدنى بصيرة بمسائل الحياة الانسانية ، لا يخفي عليه ان المسألة التي تتوقف عليها قضية صلاح الشؤون البشرية و فسادها ، انما هي مسألة زعامة الشؤون البشرية و من بيده زمام امرها ". (المودودي ، ١٩٥١–ص ٨). ينظر-(المودودي ، ١٩٧٨،ص ١٠٠- ١١٢). و هنا يضع المودودي يده على مرتكز الاصل الاخلاقي ، في أن مسألة صلاح وفساد المجتمع البشري ، متصل بطبيعة النظام السياسي ، فهذا النظام ، أما أن يكون مؤسس على وفق تعاليم النص القرآني الكريم و النص النبوي الشريف ، فهو بالنتيجة نظام شرعي و سلطة شرعية ، و بخلاف ذلك ، يصبح النظام فاقد الشرعية و السلطة مفتقرة للشرعية كذلك ، فيوجه المودودي خطابه إلى متبني اللاشرعية في النظام و السلطة ، محاوراً " فها أنت ترى أن الأمم و الشعوب بأجمعها قد بدت فيها الأخلاق الفاسدة و الغرائز السيئة التي لم يزل و لا يزال الضمير الانساني يمقتها و يزدريها في كل زمان ". (المودودي ، ١٩٥٤، ص١١). ينظر (المودودي ، ١٩٨٤، ص ٥-٢٣). لذلك فان دراسة و تحليل عامل الاخلاق الفاسدة و الغرائز السيئة ، وفقا لعبارة المودودي الأخيرة ،اللذين هما نتاج اللاشرعية ، هي وظيفة المصلح الذي يمتلك خلقا اسلاميا و شعورا انسانيا ،فهذان العاملان ، هما معيقان للتأسيس الشرعي للنظام و السلطة ، فدراستهما و تحليلاهما ، يحول تلك الصفات التي تظهر بفعل تأثير هذان العاملين ، من اخلاق مجتمعية إلى اخلاق فردية ، يمكن تحيدها و معالجتها ، بواسطة معرفة مصدر تلك الأخلاق ، فيقول المودودي " فمن واجبنا ان نتدبر الأمر حق التدبر و نبحث عن الينبوع الذي لا يزال يتدفق منه هذا الفساد و يفيض منه سيله الجارف إلى ارجاء المجتمع الانساني ، و لما كان هذا الفساد لم يتطرق إلا إلى الاخلاق و العوائد الإنسانية ، إذن لا نجد مأتاه و مصدره إلا في الافكار و التصورات الشائعة في باب الاخلاق في هذا

الزمان " .(المودودي،١٩٥٤، ص١٨). ينظر – (المودودي ، ١٩٥٨،ص٣٥-٣٨). فمصدر الفساد وفقا للمودودي يتحدد من خلال التصورات التي ترتكز على عقيدة تختلف مع عقيدة الايمان بالشريعة الالهية ، و علاج هذا الفساد و ازاحته يتم من خلال التأسيس للتصورات ، التي تقوم على عقيدة تؤمن بالشريعة الالهية ، على حد تعبير المودودي . فمعنى هذا الاصل لدى المودودي أن البعد الاخلاقي في الإنسان هو و ان كان بعدا فطريا فينا ، و هو ذو نزعة فردية لدى الفرد ، و نزعة جمعية لدى المجتمع ، و في الإنسان و المجتمع ، فمن الصفات التي لا يمكن توصف إلا بالصفات الايجابية و بعض لا يوصف إلا بالصفات السلبية ، فهي صفات توصف بالثبات ، مهما تغيرت الاحوال و الزمن ، الا انها تتصل بشكل وثيق بالسلطة و ممارسة السلطة ، و هذا المعنى لهذا الاصل لدى خان " ١٩٢٥-٢٠٢١ " . ينظر – (خان،١٩٩٢، ص١٧-١٢٠) . فهو معنى منتقد و مختلف ، فيرتكز فهم خان للإصل الاخلاقي على أساس الاجابة على سؤال مركزي ، و هو الغاية أو الغرض من خلق الإنسان ، فيقول خان " ما هو الهدف من خلق الإنسان على وجه الأرض ؟ و ما هي الخطة الإلهية من وراء إرساله عليها ؟ إذا تفحصنا القرآن وجدنا الاجابة واضحة بينة إلا و هي : القصد من وراء ذلك كله هو ابتلاء الإنسان و اختباره ، يقول الله تعالى : (الّذِي خَلَقَ المَوتَ وَ الّحَيَوةَ لِيَبلُوَكُم أيُكُم أحسَنُ عَمَلاً) الملك : (٢) " . (خان ، ١٩٩٢، ص ٢٦) . ينظر – (خان ، ١٩٧٤،ص ٩- ١٧). فمفهوم التعاطي الايجابي مع الفعاليات الحياتية و الابتعاد السلبي عن فعاليات اخرى ، هو لا يرتبط بوجود سلطة فوقية أو سلطة سياسية ، و انما هو مسألة فرضتها الإرادة الإلهية من خلال النص القرآني حتى يستطيع الإنسان المسلم اختيار العمل الحسن و تجتنب العمل القبيح ، و هذا الاختيار يتفق مع خلق الله تعالى للفطرة الإنسانية ، فقد " صاغ الله فطرة الإنسان في شكل خاص بحيث تقدم شهادة داخلية في هذا الأمر ، ناهيك عن المظاهر الطبيعية التي تظهر في آفاق الكون الفسيح و التي تقدم شهادة صامتة على هذا الأمر أيضا " .(خان ، ١٩٩٢،ص ٢٧). ينظر – (خان ،١٩٨٤،ص ١٧-٢٣). و هذه الغاية الإلهية أو الغرض الإلهي ، التي حددتها النصوص القرآنية ، قد بينت الغاية من الخلق و الغرض منه ، و التي تناغمت مع الميل الطبيعي للإنسان أو فطرته الاصلية أو الصحيحة ، و التي شكلت حجة ذاتية على مستوى الفرد ، أضافة حجة الطبيعة على مستوى الموضوع ، و من خلال ذلك لا وجود لممارسة السلطة أو السياسة دورا جوهريا في الاصل الاخلاقي للأشياء ، و ما دامت تلك الاصول محددة بنصوص قرآنية و فطرة إنسانية و نظام الطبيعة ، و لكن قد يكون للسلطة دورا في ذلك ، و لكنه دورا هامشيا أو ثانويا ، و هذا الدور يوضحه خاصة في مسألة التصور الصحيح للدين و التصور الخاطئ للدين ، فيقول خان " ان التصور الصحيح للدين ، و الذي يمكننا أن نفهم بإدراكه كل أجزاء الدين ، و الذي ينطبق على التاريخ الاسلامي كله ، هو أن الدين في حقيقته الأساسية أيجاد علاقة الخوف و المحبة و الولاية و التوكل مع الله ، و المظهر اللازم لهذه العلاقة هو (العبادة) و النتيجة الحتمية عندما يجعل المرء الله معبودة و مطلوبه و حبيبه ، أن ينفذ أوامر الله و يتجنب نواهيه في حياته ، و يجعل ارادته تابعة لإرادة الله " . (خان ، ١٩٩٢، ص١٣١) . ينظر – (خان ، ١٩٩١، ص ٩-١١). فهامشية تأثير السلطة في تأصيل البعد الاخلاقي لدى خان ، تظهر من خلال فهمه لحقيقة الدين و جوهره ، الذي هو في الاساس يرتكز على الصلة بين الخالق تعالى و بين المخلوق ،فالأصل لدى خان هو " اجتناب التعلق بظواهر الأشياء و أنما التعلق بجوهر

الأشياء ذاتها. ينظر-(حنفي ،٢٠٠٩،ج١- ص ٣٣-٥٧). و يترجم ذلك من خلال أن تلك الصلة تكمن بالممارسات الطقوسية و الشعائرية ، فالإنسان المسلم يتبع تعاليم الله تعالى و يترك محظوراته ، فالإنسان المسلم يؤمن بسلطة أعمق و أبعد تأثيرا من السلطة السياسية ، ألا و هي سلطة النص أو السلطة الإلهية ، فمشروع الإنسان المسلم هو مشروع الله، و ليس مشروع سياسي ، لهذا يرى خان " فان كون المرء عابدا و مطيعا لربه يقتضي بالضرورة أن يسخر حياته لأجل ذلك المشروع العظيم الذي هو مشروع الله ، و الذي يحب الله أن يراه قائما في الارض ، و من هذه النقطة تؤسس التصورات الشرعية و نصرة الدين تغلب على حياته ، فالحكمة الجامعة للدين هي (علاقة العبد بالله) ، أما الأشياء الأخرى كلها فهي مظاهر هذه العلاقة الداخلية أو مقتضيات لها " . (خان ، ١٩٩٢، ص ١٣١) . ينظر –(خان ، ١٩٨٧، ص ٤٢- ٥٠). فالمركزي وفقا لخان هي علاقة الانسان بربه ، و التي تنسجم مع النسق الاخلاق البعيد عن النسق السياسي، و التي تجعل مع هذه العلاقة هي الكلي و الاطار الخارجي و ما سواها هو الجزئي و الاطار الداخلي .

ثانيا : الأصل الاجتماعي للتفسير.

يرتكز الاصل الاجتماعي للمودودي على " أن أفراد البشر كافة على ظهر الأرض كلهم من سلالة واحدة بعينها ، فالله تعالى لم يخلق في بدء الأمر الا نفسا واحدة خلق منها زوجها و بث منهما جميع أفراد البشر الذين نراهم اليوم مستعمرين في الأرض قاطنين في مختلف أرجائها " . (المودودي،١٩٥٨- ص٤١). ينظر – (المودودي ، ١٩٧١، ص ١٣- ٣٣).و هذه السلالة وفقا لتصور المودودي كانت متجانسة بمستويات التواصل العقلي و الاتجاه العقدي ، و هم كذلك ما داموا لم يهاجروا من أرضهم و لم يزدادوا عددا كبيرا ، بشكل ملحوظ و في فترة زمنية قريبة ، و لكنهم لم يبقوا على هذه الحال من التجانس و الاتساق ، فهم " كلما تكاثروا وازدادوا عددا ، ازدادوا انتشارا في مختلف بقاع الأرض و انقسموا انقساما فطريا بسبب هذا الانتشار إلى شتى الشعوب و الأمم و القبائل و تطرق الاختلاف إلى لغاتهم و ملابسهم و طرق معيشتهم و أثر جو مختلف مناطق الأرض في ألوانهم و سحنات وجوههم تأثيرا بالغا ".(المودودي ، ١٩٥٨،ص٤١). ينظر – (المودودي،١٩٦٠،ص ١٠- ١٢).فهذه الاختلافات الموجودة في المجتمعات البشرية هي اختلافات يفرضها الواقع المعاش ، و هي اختلافات ملموسة ، و المودودي يقر بها ، و لا يسعى إلى أزالتها ، فهو يرى في هذه الاختلافات أنها ايجابية و حيوية ، فالاختلاف يمد الافراد داخل المجتمع ، و بين المجتمع و المجتمع الآخر ، بآليات التواصل و التفاهم ، وفقا للنص القرآني الكريم . و هذه الاختلافات حيث يمكن ان تتحول الى مسألة صلاح الانسان و ليس الى فساده ، على وفق رؤية المودودي ، هو أن تتصل تلك المسألة بالسلطة السياسية ، فيقول المودودي " و كل من له أدنى بصيرة بمسائل الحياة الإنسانية ، لا يخفى عليه ان المسألة التي تتوقف عليها قضية صلاح الشؤون البشرية و فسادها ، انما هي مسألة زعامة الشؤون البشرية و من بيده زمام امرها ".(المودودي ، ١٩٥١ ، ص٨). ينظر – (المودودي ، ١٩٨٣، ص ٦-٧). فالذي يمتلك أسباب السلطة و آلياتها هو الذي يستطيع أن يبتكر الآراء النظرية و يضعها في صيغ و قواعد ، يفرضها على الأنسان و المجتمع ، و يستطيع أيضا أن يوجه المجتمع ، فيرى المودودي في ذلك " و من الظاهر البين أن الانسانية بمجموعها لا تستطيع بحال

من الاحوال أن تأبى السير على تلك الخطة التي قد رسمها الذين بأيديهم وسائل الارض و اسبابها طرا ، و لهم الهيمنة كل الهيمنة على أزمة الأمر و بيدهم السلطة المطلقة في تدبير شؤون الانسانية ، و تتعلق بأذيالهم نفوس الجمهور وآمالهم ، و هم يملكون أدوات تكوين الأفكار و النظريات و صوغها في قوالب يحبونها ، و اليهم المرجع في تنشئة الطبائع الفردية ، وأنشاء النظام الجماعي و تحديد القيم الخلقية ".(المودودي،١٩٥١،ص٨) . ينظر – (المودودي، ١٩٦١،ص ٧-١٥). فالسلطة وفقا للمودودي هي الموجه المركزي للحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها ، فاذا كانت السلطة تتصرف في ادارتها على وفق النصوص الدينية ، فأنها سوف تقود الحياة الاجتماعية نحو تحقيق معاني الايمان و الفضيلة و التكامل الانساني ، اما اذا كانت السلطة على خلاف ذلك ، فهي تتصرف بالضد و بالتناقض مع روح و ثوابت النص الديني ، فأنها بالتأكيد تقود الحياة الاجتماعية نحو معاني الانحراف و الرذيلة ، و هذه السلطة تتمثل في الحكومة ، و التي وفقا للمودودي أنه " لا مراء فيه أن لأعمال الأفراد و الجماعات يدا نافذة في تعيين وضعية الحكومة ، ولكن الذي أريد أن أوكده في هذا المقام أنه لا بد من جمع أسباب تلام طبيعة الوضعية المنشودة للحكومة و فطرتها الخاصة و انتهاج طريق للعمل يوكل إليها ، فلا جرم أن تقوم حركة تلائمها في طبيعتها ، و أن تتهيأ السيرة الفردية و الأخلاق الاجتماعية حسب ما تقتضيه الغاية المنشودة " . (المودودي، ١٩٥٠،ص١١). ينظر – (المودودي ، ١٩٦٧،ص ١٦-٢٨). و هذه الحكومة الممثلة لسلطة التغيير الاجتماعي ، فيها جانب أنساني أو ذاتي يظهر في سلوكيات الفرد و الجماعة ، الذين يعملون حسب الادارة الحكومية ، او الذين يؤثرون في قراراتها ، و فيها أي الحكومة جانب أو بُعد موضوعي ، و هي الشروط الخارجية لعمل الحكومة ، و هذان الجانبان (الجانب الذاتي / الانساني و الجانب الموضوعي / الطبيعي) و الغاية من التميز بين هذين الجانبين هو " محاولة التفريق بين المعنى الخاص و مدلول هذا المعنى ، فأذا كان المعنى خاصاً ، فأن مدلوله يتصل بمتعين محدد ، و بالنتيجة تكون مصاديق المعنى الخاص أقل من المعنى العام ، و أما المعنى العام ، فأن مدلوله يحمل أكثر من تصور و قراءة و تعدد مصاديقه ، فهو بالنتيجة أكثر أتساعا من حيث المصاديق و الدلالة من المعنى الخاص " . ينظر -(حنفي،٢٠٠٩،ج٢- ص١٢-٢٧). و هما اللذين يحددان طبيعة و صيغة الحكومة ، و الذي يصوغ بدوره النمط الاجتماعي لها و شكلها الاخلاقي كذلك ، و الذي يتحدث عنه المودودي هنا ، هو رؤية مستقبلية لما ينبغي عليه أن يكون البُعد الأخلاقي في الحكومة أو عمل الحكومة ، لهذا يقترح المودودي قائلا " و كذلك لا بد لها من زعامة و عمل اجتماعي وفق ما تتطلبه هيئة ذلك النظام الخاص الذي نحن بصدد ايجاده ، فإذا تجمعت هذه العوامل و الاسباب تفاعل بعضها في بعض و علا شأنها و قوى أمرها بعد مراس و صبر عظيم ، حتى كادت تندفع اندفاع السيل ، و لم يبق في مكانه نظام آخر ، أن يقوم في وجه المجتمع الذي تولد من تفاعل تلك الاسباب و العوامل و يبقى ببقائه ". (المودودي ، ١٩٥٠ ،ص ١١). ينظر – (المودودي، ١٩٨٧،ص ٩-١٥).ينظر أيضا – (محمود ، ١٩٩٧، ص ١٥-٢٢) . ففكرة السلطة المتمثلة عمليا بالحكومة ، التي تتشكل في حيز نظري و تطبيقي في توقيت واحد ، هو حيز النظام الخاص ، الجاري العامل على تأسيسه وفقا لتصور المودودي ، و الذي سوف يزيح النظام القائم أو النظام القديم ، بكل تجلياته على مستوى المفهوم (مفهوم السلطة) أو على مستوى الواقع (مفهوم الحكومة) ، و إقامة نظام جديد هو نظام خاص ، بمفهوم جديد حول السلطة ، السلطة

التي تحرك الاوضاع الاجتماعية و تمتلكها، و حكومة جديدة ، و التي تحتكر تلك السلطة ، الموجهة للواقع الاجتماعي و تطوراته ، و هذه السلطة الجديدة ، المتمثلة بالحكومة الجديدة ، تعمل على حد رأي المودودي على صياغة " منهاج الحياة باجمعها ، لا منهاج فرع من فروعها أو ناحية من نواحيها ، و كذلك ليس المقصود انه منهاج لحياة كل فرد من الكتلة البشرية على حدة فحسب ، بل هو منهاج كامل للمجتمع البشري بأسره أيضا ، و كذلك ليس معناه انه منهاج لحياة قطر خاص أو أمة بعينها أو عصر معين ، بل أنه منهاج عملي عام جامع يحيط بجميع نواحي الحياة البشرية الفردية منها و الجماعية " . (المودودي،١٩٨٤ ، ص٦). ينظر- (المودودي ، ١٩٥٨،ص ٤١-٤٥). فالمودودي يعطي لمنهجية المفهوم و تطبيقه (سلطة الحكومة) دلالة مطلقة و شاملة ، و هذه الدلالة من الاطلاقية والشمولية ، بحيث أنها تمتد فتستوعب كل المجتمع البشري ، و ليس مجتمع بعينه أو فردا بعينه ، و على امتداد العصور ، و ليس لفترة زمنية متعينة ، وهي على هذا الاصل ، تتعلق بواقعية الشريعة و ميتافيزيقتها ، و تتحدث أيضا بأصول الشريعة و تفاصيلها ، فهذا المنهج الذي يفترضه المودودي له ارتباط جوهري وصميمي مع الواقع الاجتماعي بل هو صانع لهذا الواقع الاجتماعي و مؤثرا فيه ، فيقول المودودي في ذلك أن " الاستعمال الشائع اليوم في مصطلح أهل الغرب الذين يحسبون أن الدين أنما هو عبارة عن مجموعة من الشعائر المعينة و الطقوس المعهودة ، و لا علاقة له بالحياة الاجتماعية أصلا ، أنما هي التي تتجلى في مرأة الإسلام ، و أيضاً لا يريد القرآن بدعواه ، أن منهاج الحياة الصحيح للعرب وحدهم أو لاجيال متعاقبة بعينها أو لاناس عاشوا و ازدهروا إلى زمن محدود أو عصر مخصوص ".(المودودي،١٩٨٤، ص٦-٧). ينظر – (المودودي ، ١٩٥٤،ص ٢١-٢٦). ينظر أيضاً – (بورجا ،٢٠٠١، ص ٣٠-٤٠) . فتصور المودودي للمنهج الذي تتصرف وفقه سلطة الحكومة هو المنهج القرآني ، و هو المنهج المركزي للحياة الاجتماعية المترجم للواقع الاجتماعي ، و الذي يختلف عن التصور الغربي للدين و دوره في الحياة الاجتماعية ، فهو عندهم افكار و ممارسات و عادات و طقوس منفصلة عن الواقع و تأثيره فيه ، و لكن المنهج القرآني لدى المودودي هو ليس منهج جزئي او قطري او زمني ، فهو على الخلاف من ذلك فهو منهج كلي شامل لكل تفاصيل الحياة الاجتماعية و دقائقها و جزيئاتها و تفاصيلها ، و هو امي لا يتصل بقطر معين ، فهو يتصل بكل الامم البشرية ، بل هو يتصل بالمجتمع البشري ، و هو سرمدي فلا يتصل بعصر معين أو مرحلة زمنية مؤقتة ، او محددة ، فهو في الزمان المطلق ، و ليس في الزمان المتناهي أو المحدود ، فهذا الاصل لدى المودودي أنه في بُعده الواقعي يرتبط بالسلطة السياسية ، و في بُعده الغيبي يرتبط بالمنهج القرآني بكل ما فيه من صفات التعميم و الشمولية و الازلية ، و لكن خان يرى خلاف ذلك فهو يرى أن الأخلاق لا يتم الحفاظ و حمايتها ، من خلال وجود السلطة السياسية و لكن من خلال العمل النبوي ، و الذي هو وفقا لخان " انه ايصال رسالة الله إلى عباده ، و ابلاغ دعوة التوحيد إلى الغارقين في الشرك و الوثنية ، وانذار الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا – و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا – باليوم الآخر الذي لا ريب في قدومه و اطلاع كل فرد من البشر على أنه تحت أوامر الله تعالى و هو مسئول عن تنفيذها ، فعليه أن يعيش حياة ملتزمة منضبطة ، و ليس له أن يعيش حياة متحررة و منطلقة من كل القيود و الحدود ".(خان ،١٩٩٢ ،ص٦). ينظر – (خان ، ١٩٩٤، ص ١٨-٢٠). فأن الدعوة إلى الله تعالى و ليس السلطة السياسية هي التي تصون الأخلاق ، فالثابت في ذهنية خان

هو محاولة " تحديد الصلات المعرفية المشتركة بين المعطيات الدينية من جانب و المعطيات الفلسفية من جانب آخر " . ينظر-(تيزيني،٢٠١١،ص ٢٣٥-٢٥٣). ينظر أيضاً- (الزين ،١٩٨٥،ص ١٥١-١٦٨). و هذه المحاولة تفترض دعوى تضمن حماية الاخلاق الإسلامية و ليس شرط وجود السلطة السياسية ، ولكن الذي دفع تصور المودودي إلى إيجاد هذه العلاقة بين الاصل الاخلاقي و السلطة السياسية ، هو عدم ملاحظة مركزية مسألة الدعوة الإلهية ، و أن هذه الدعوة هي التي تعطي للأخلاق التجلي الوجودي في حياة الأنسان المسلم ، فيقول خان في ذلك " و أذا ما نهضت الأمة بفريضة الدعوة إلى الله ، فلتستيقن أن الله قد ضمن لها العصمة من كل الأخطاء و التهديدات الخارجية ، و ليست هناك حاجة تبعث إلى أفراد قطاع من الجهد لمجابتها ، بل التركيز الكلي و بذل الجهد ، ينبغي أن يتوجه إلى الدعوة إلى الله ، و أما فيما يتعلق بالمخاوف و الأخطاء الأخرى فالأخذ بالتربص و الصبر ".(خان ،١٩٩٢، ص١٠). ينظر – (خان ، ١٩٨٧، ص ٧٩-٨٥). فنص خان الاخير يجد ان الضمانة الحقيقية للإنسان المسلم هي الدعوة إلى الله ، فهي التي تعصمه من الخطأ و الزلل ، فتحفظ بهذا البُعد الأخلاقي في وجوده ، نافيا الحاجة إلى وجود سلطة زمنية مادية، لحمايته بتخصص جهد فردي أو جهود من الأفراد ، تقوم به السلطة السياسية أو أي هيئة متفرعة عن هذه السلطة السياسية ، و آليات صيانة الدعوة إلى الله ، يلخص خان ذلك في عاملين ، و اما العامل الأول فهو عامل فصل الآراء السياسية عن المعتقدات الخرافية ، فأن خان يرى بأنه " أثبت الإسلام أن السلطة فوق الطبيعة لله وحده و أعلن أن كل البشر سواسية و لا فضل لإنسان على آخر إلا بالتقوى ، وهكذا حرر الإسلام الإدارة السياسية من المعتقدات الخرافية ، والسلطة الأن سلطة سياسية محضة و لا تصطدم بعقيدة التوحيد ".(خان ، ١٩٩٢، ص١٠). ينظر – (خان ، ١٩٨٤،ص٨١-٨٦). في هذا النص خان يميِّز بين السلطة الإلهية و السلطة السياسية ، فأن السلطة الإلهية ليست مرتبطة بالحكومة ، بخلاف السلطة السياسية فأنها مرتبطة بالحكومة ، و على أساس هذا التميِّز فأن البعد الأخلاقي لدى الأنسان المسلم لا يرتبط بسلطة الحكومة و اجهزتها ، ولكنه مرتبط بالسلطة الإلهية أو الدينية ، وأما العامل الثاني فهو عامل حرية الرأي ، فيرى خان في ذلك العامل الثاني أنه " كان عامة الناس لا يتمتعون بحرية الرأي في الزمن القديم بسبب الاعتقاد بارتباط السلطان الدنيوي بقوى فوق الطبيعة ، ولذلك كانت كلمات إنسان واحد يتمتع بالسلطان بمثابة القانون ، و حين قضى الإسلام على فكر تمتع غير الله بقوى غير طبيعية ، بدأ تطور جديد يطرأ على فكرة العالم كله ".(خان، ١٩٩٢، ص١١). ينظر – (خان ، ١٩٨٤،ص ٨٦-٩٥). في هذا النص لدى خان ، يفرق بين مرحلتين من التعاطي مع حرية الرأي ، فالمرحلة الأولى ، هي مرحلة ارتباط السلطة السياسية بقوى غيبية ، و يترتب على ذلك ، ان تكون قرارات السلطة السياسية بمثابة قرارات نهائية و قاطعة ، ليست في محل المناقشة أو الاعتراض ، و المرحلة الثانية ، هي مرحلة الدعوة الإسلامية ، و التي بينت أن السلطة السياسية هي سلطة بشرية ، و قراراتها تخضع للنقد و المراجعة و المناقشة ، و أن الذات الإلهية هي وحدها التي تتمتع بالظواهر الخارقة لنظام الطبيعة و قوانينها ، و بذلك فرق خان بين الأصل الأخلاقي و بُعده السياسي لدى المودودي ، و وضعه في سياق الدعوة إلى الله تعالى ، من خلال استدعاء عامل فصل الادارة السياسية عن المعتقدات الخرافية و عامل حرية الرأي .

ثالثا- الاصل الاقتصادي للتفسير.

نقطة البداية في الاصل الاقتصادي لدى المودودي في تأكيده على العامل الذاتي في الإنسان ، في تطوير حياته المعيشية ، و تغيير حالته الاقتصادية ، فهو يقول " كان أمر المعاش سهلاً يسيراً على الإنسان في أول الأمر ، كما كان سهلا لانواع الحيوان و كان متاع الحياة متوفرا مبذولا على سطح الأرض و سهل التناول لمن يريده ، فكان كل إنسان يخرج في طلب الرزق فيصيب منه ما يجده دون أن يدفع لأحد ثمن ما يأخذ و لم يكن من المألوف أن يستبد أحد دون أحد بالرزق المباح فيضطر المحروم إلى الصراع و الكفاح لانتزاع ما حرم منه ".(المودودي ، ١٩٨١، ص ١٧-١٨). ينظر – (المودودي، ١٩٥٨، ص ١٠١-١٠٥). ينظر أيضاً-(عزيز،١٩٨٩،ص٤٧-٥٦). و كان الإنسان وفقا لتصور المودودي هذا ليس عليه أن يخوض نزاعا مع الإنسان الآخر ، لكي يحصل على قوته ، او ما يحتاجه من الأمور المعيشية الأخرى ، فملكية الأشياء مباحة للمجتمع ، و يستطيع الإنسان الجائع أن يأكل ما يجده ، أو ما يستطيع اقتنائه ، و الطبيعة توفر له المأوى المناسب من الجبال أو الصحاري ، و لكن هذه المرحلة لم تستمر بفعل الامكانيات الموجودة في الإنسان ، فيرى المودودي " ما كان الإنسان مخلوقا ليبقى هكذا أبد الدهر في الحياة الساذجة ، بل اودع الله سبحانه في هذا المخلوق من القوى ما يؤهله لأن يعيش عيشه اجتماعية وأن يصنع بنفسه متاعا يتمتع به ، والإنسان مدني بالطبع تحفزه غريزته إلى إنشاء الحياة الاجتماعية التي يحياها مع ذويه ". (المودودي، ١٩٨١، ص١٨). ينظر - (المودودي ، ١٩٧١، ص ٣٥-٥٣). ينظر أيضاً- (أسماعيل ، ١٩٩٣ ، ص ١٣-٧٣) . فيفسر المودودي الضعف و القوة في الاقتصاد ، بالإنسان ذاته ، فإذا كان تفكيره بسيطا ساذجا تكون حلوله بسيطة ساذجة ، و يعيش ضمن ملكية الأشياء المشاعة ، فإذا ما تطور فكره ، فأنه يميل إلى تأسيس مجتمع مدني فيه توازن للثروة الاقتصادية و مواردها المالية و السلعية ، فالمودودي يطرح تصوره الاقتصادي ضمن رؤية تستبطن البُعد السياسي في حكومة إسلامية ، و هذه الحكومة تصيغ الأسس الاقتصادية على وفق " مبادئ أربعة تقوم على أساس مبدأ اقتصادي حر يتحرك وفق جملة من القواعد الإدارية و القانونية ، و مبدأ فرض الزكاة و مبدأ ثالث هو مبدأ قانون الإرث و مبدأ رابع هو مبدأ تحريم الربا " . ينظر– (المودودي ، ١٩٥٨، ص٥). ينظر – (المودودي ،١٩٨١ ، ص ٢٥-٣٠). ينظر أيضاً- (الجنابي ، ٢٠٠٢، ص ٧٩-٨٨). و حتى يصل المودودي إلى تلك الرؤية يعمل على دراسة النظام الاقتصادي الرأسمالي و النظام الاقتصادي الاشتراكي ، و يوجه نقده لهذين النظامين على أساس عدم توفر الضمانات الاقتصادية اللازمة في هذين النظامين ، بخلاف التصور الإسلامي القائم على أساس فريضة الزكاة ، و التي تحقق التأمين الاقتصادي التام ، فيرى المودودي في ذلك " أن النظام الواسع الذي جاءت به الشيوعية و الفاشية و الديمقراطية الرأسمالية للتأمين الاجتماعي في العصر الحاضر ، ليس بشيء يذكر بإزاء النظام الشامل الذي تقيمه الزكاة في الإسلام لتأمين المجتمع و ترقيته و اسعاده ". (المودودي،١٩٥٨،ص٦). ينظر – (المودودي ، ١٩٦٠، ص٢٠٩-٢١٢). ينظر أيضاً- (أعراب ، ٢٠٠٠،ص ٣٩-٥٥). و يعلل المودودي تفضيل بعض آراء النظام الاقتصادي في الرأسمالية و النظام الاقتصادية في الاشتراكية على النظام الاقتصادي في الشريعة الإسلامية ، يرجع المودودي سبب التفضيل ذلك إلى عدم الاطلاع الكامل على أحكام الشريعة الإسلامية و الفهم الدقيق لهذه الشريعة ، فيرى المودودي في ذلك " أن الإسلام

أقام حدوداً و وضع اصولاً لتسير شؤون الإنسان الاقتصادية على قواعد الحق و الصدق و العدالة و الأمانة و قضى أن لا يسير نظامها و لا يعمل عمله من دوران الثروة و اكتسابها و انفاقها إلا في ضمن هذه الحدود المرسومة و لا يحيد عنها أبداً "(المودودي، ١٩٥٨،ص٥٧). ينظر -(المودودي ،١٩٦١، ص١٧-١٩). ينظر أيضا –(الشرفي ، ٢٠١٤،ص ٢٨-٣٠). فالشريعة الإسلامية وفقاً للمودودي أقامت نظامها الاقتصادي على أساس مفاهيم دقيقة و مصطلحات عميقة و شاملة، و هذه المفاهيم و المصطلحات ، تتحرك في فضاء العدالة الاجتماعية و المساواة الإنسانية ، و التي هي ليست تتحقق ضمن مدة زمنية محدودة أو مؤقتة ، و لكنها ضمن مدة زمنية مستديمة على اصل نظام اقتصادي ثابت ، بثبوت الشريعة الإسلامية و امتدادها ، فالثابت في الاصل الاقتصادي لدى المودودي هو تحقيق العدالة الاجتماعية و المساواة الإنسانية ، و التي لا تتغير بتغير الظروف و الأحوال السياسية و الاقتصادية ، و لكن الذي يتغير وفقاً للمودودي ، هو طريق التعامل الاقتصادي و توظيف الأموال ، فيرى المودودي في ذلك " اما طرق استثمار الثروة و صور دورانها و تداولها ، فلا يهتم بها الإسلام أدنى اهتمام ، بل يدعها تحدث و تتجدد بكل الزمان و مرور الأيام فأنها مما يساير المدنية الناشئة المتحولة يوماً فيوماً و يتشكل و يتعين حسب أحوال الناس و بيئاتهم و ما يمسهم من الحاجات في مختلف مراحل الحياة".(المودودي ، ١٩٥٨،ص٥٧). ينظر –(المودودي ، ١٩٦٧، ص ١١٣-١١٥). يريد المودودي أن يوضح بان النظام الاقتصادي الإسلامي يرتكز على أسس ثابتة لا تقبل أن يتم تجاوزها أو التعارض معها ، فإنها تم صياغتها على وفق الرؤية الإلهية في النص القرآني و النص النبوي ، لذا فينبغي التقييد بها ، ولكن التغيير مقبول في آليات الحصول على الثروة الاقتصادية أو الأموال ، لأنها تتصل بالتحول الاجتماعي أو الاقتصادي و السياسي للمجتمع ، فينبغي التكيف مع ما يطرأ على المجتمع من مستحدثات ، و لكن هذا التصور النظري للشريعة لدى المودودي يتعارض مع الواقع المعيشي اليومي ، فيقول المودودي " أن المجتمع البشري ينقسم إلى طبقتين ، طبقة أقلية هنيئة العيش رخيه البال تتوفر لديها – لكسب المرافق – وسائل اكثر مما تحتاج إليه ، فتستأنف استعمالها من استثمار المال و توفير الثراء لتستولي بذلك على وسائل اخرى ، لم تكن تملكها من قبل ، و طبقة اخرى تتألف من جماعات شتى ، جماعة توصلت إلى الكفاف من العيش فهي تملك من المرافق ما تسد به خلتها ، و جماعة لها أسباب الحياة ما يقضي به بعض حاجاتها و تبقى لها حاجات غير مقضية ، و جماعة بائسة تعيش عيشة الشقاء لأنها لا تملك شيئاً و لا تقضي لها حاجة ".(المودودي،١٩٨١،ص٣٣-٣٤). ينظر – (المودودي ، ١٩٥٠، ص ٣٤-٣٧). فيرى المودودي في ذلك الانقسام المجتمعي ، انه انقسام يؤدي إلى حدوث صراع مجتمعي ، لأن مصلحة الطبقة الغنية تختلف عن مصلحة الطبقة المعدومة ، و على هذا الواقع ، تكون طبيعة الحياة في هذا المجتمع ، هي قائمة على التنازعات و الصراعات ،بحيث أن يكون المجتمع يرتكز على التواصل و الانسجام ، و طبيعة الصراع المجتمعي تفرض تناقضاً في هذا المجتمع ، فكلما ازدادت ثروات الطبقة الغنية ، مارست اتجاه الطبقة الفقيرة و المعدومة سياسيات جديدة في زيادة الفقر ، في المجتمع و تقليل فرص الحياة الاقتصادية و المعيشية أمامهم ، فيقول المودودي " أن هاتين الطبقتين في تنازع و اختلاف لأن سعادة أحداهما باستمرار الشقاء على الطائفة الاخرى ، و من هنا كان نظام العيش في هذا المجتمع قائماً على الكفاح و المقاومة بدلاً من ان يقوم على التعاون و تبادل المصالح ، و كلما

ازدادت المقاومة شدة و عنفاً قل عدد الطبقة الثرية ، وازداد عدد الفقراء البائسين ".(المودودي ، ١٩٨١ ،ص٣٤). ينظر – (المودودي ، ١٩٦٧،ص ١٠٢- ١١٠). فمن خلال هذا النص يريد المودودي أن يوضح أن نتيجة الصراع بين هاتين الطبقتين ، ان الطبقة الغنية بما أنها المالكة لوسائل الثروة و النفوذ ، اكثر من الطبقة الفقيرة ، فإنها تستطيع ان تستخدم الفائض من تلك الثروات و النفوذ ، في تحويل الطبقة الفقيرة إلى طبقة اكثر فقراً و بؤساً و حاجةً ، و بهذا تصبح معيشة الطبقة الفقيرة اكثر صعوبةً و قتامةً ، و لكن هذا التناقض في المعيشة انما يتم رفعه من خلال الحكومة الإسلامية التي تقوم على أساس " ان الشريعة الإسلامية لا يحل فيها ان يقيد الانتفاع بعض الأفراد أو البيوتات او الطبقات حتى لا يكون من حقهم الانتفاع ببعض وسائل الرزق و يوصد دونهم باب بعض الحرف و المهن ، و كذلك لا يجوز فيها بحكم القانون أن يقرر الفوارق و الامتيازات ما يجعل بعض الطبقات أو السلالات أو البيوتات مستبدة ببعض وسائل الرزق و طرق المعاش دون عامة الناس ".(المودودي، ١٩٥٨،ص٥٨).ينظر – (المودودي ، ١٩٨٧، ص ٢٤-٢٨). فرؤية المودودي هي رؤية تعمل على تحليل وظيفة الحكومة الإسلامية أو البُعد السياسي للاصل الاقتصادي ، فإن أفراد المجتمع الإسلامي ليس لهم فرص متكافئة في الثروة و العمل و الانتاج ، فكل ما هو موجود على سطح الأرض هو متاح للأفراد المجتمع ، يحققوا من خلال ذلك مصلحتهم الذاتية و مصلحة المجتمع الإسلامي ، الذي يؤمن بآليات الاقتصاد الإسلامي ضمن حيز السياسة الإسلامية ، في التوزيع العادل لموارد الثروة و الحاجة ، وفقاً لما تقتضية الشريعة الإسلامية ، فالسلطة وفقاً للمودودي هي البنية العميقة للتعاطي الاقتصادي و توزيع الموارد و الثروات في المجتمع ،و لكن خان يرى خلاف ذلك ، أن العامل الاقتصادي و التنمية الاقتصادية ليست بحاجة إلى سلطة سياسية لإدارتها ، و لكنها بحاجة إلى الإيمان بوعي ، بوصفة ثورة فكرية ، فيقول خان "لقد ورد في القرآن الكريم ((وَ لَو أن أهلَ القُرَىٰ ءامَنُوا وَ أتّقَوا لَفَتحنَا عَلَيهِم بَرَكَٰتَ مِنَ السّمَاءِ وَ الأرضِ وَ لَكِن كَذّبُوا فَأخَذنَٰهُم بِمَا كَانُوا يَكسِبُونَ))(الأعراف :٩٦)و لقد ورد نفس المعنى في اليهود فقال : ((وَ لَو أنّهُم أقَامُوا التّورَئةَ وَ الإنجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إلَيهِم مّن رّبّهِم لأكَلُوا مِن فَوقِهِم وَ مِن تَحتِ أرجُلِهِم)) (المائدة:٦٦).(خان، ١٩٨٤،ص٢٤). ينظر - (خان ، ١٩٩٢، ص ٧٢-٧٨). فلماذا هذه الخيرات و البركات و النعم لمجرد الايمان بالوحي؟ يحاول خان من خلال ايراده لهاتين الآيتين المباركتين أن يجعل من مسألة الإيمان بالوعي هي البُعد الأعمق في التأسيس الاقتصادي ، و لكن خان يحلل مسألة الإيمان بوصفها ليست مجرد عملية قولية أو مسألة لفظية ، و التي يترتب عليها تحويل العامل الاقتصادي أو تغيره ، و لكنه يربط بين مسألة الإيمان من جهة و مسألة الثورة الفكرية ، بل يجعلهما مترادفين ، فيرى خان " و الحقيقة أن الأمر ليس بهين و ليس كما يفهمه الناس ، فإن كلمة الإيمان في هذه الآيات ترادف الثورة الفكرية ، و الذين أمنوا بمحمد – صل الله عليه و سلم – من القرون الأولى كانوا يعرفون أن الإيمان في الواقع إرادة فكرية و عزم صميم مصدره الشعور ، ويمكن إدراك هذه الحقيقة بسهولة أذا ما رأينا المدارك العملية للإيمان بالنسبة لليهود أو العرب المشركين ".(خان، ١٩٨٤،ص٢٤-٢٥). ينظر – (خان ، ١٩٩٤، ص ٨٢- ٨٥). فيريد خان من هذا النص ايصال تصور مفاده أن المسألة الاقتصادية و التي يعبر عنها بالخيرات و البركات و النعم ، لا تتعلق بالمعنى اللغوي المجرد ، او الفعل الظاهري ، و لكنها تتصل بمعنى أبعد عمقاً عن هذا التأمل النظري و التفكير العميق ، فالإيمان

بالوحي و الثورة الفكرية هما الآلية المتحكمة بالموارد الاقتصادية و ليس السلطة السياسية ، فلا الإيمان وحدة قادر على التحكم بالموارد الاقتصادية ، ولا الثورة الفكرية وحدها هي قادرة على التحكم بالموارد الاقتصادية ، و لكن كلاهما معاً يحققان ذلك ، فمسالة الإيمان لدى خان هي مسالة جوهرية بخلاف مسألة السلطة او مسالة السياسة ، فيرى خان في ذلك " أن المسلم لا يحتاج إلى دليل عقلي حتى يؤمن بالعقائد الإسلامية ، فإن منبع يقينه هو مشاهداته الداخلية ، أو هو ذلك ((الوجدان)) الذي يعتبر في رأي أعلى و أرفع من ((التصديق العقلي)) ، ان اكتشاف الله ليس مماثلاً لاكتشاف رياضي لبعض المعادلات الرياضية التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق العقل و التي لا تتعدى - في الوقت نفسه – حدود العقل بطبيعتها ".(خان، ١٩٨٧،ص٥). ينظر- (خان ، ١٩٩٢، ص ١٨-٢٠). فجوهرية الإيمان لا تصدر عن العقل و أنما تصدر عن الكشف الداخلي أو المشاهدة الداخلي ، و بذلك ليس للإيمان علاقة بآليات العقل و طبيعته ، و جوهرية الإيمان كما هي الأصل في التصور الاقتصادي لدى خان ، أو هي المحرك لهذا التصور ، لأنه يرتبط بحقيقة الدين لدى خان ، و التي ترتكز على مفهوم العبادة ، فيقول خان أن " ما يريده الله من عبادة يتمثل اصلاً في العبادة : ((وَ مَا خَلَقتُ الجِنّ وَ الإنسَ إلاّ لِيَعبُدُونِ)) ".(الذاريات -٥٦)هذه الآية و آيات أخرى متشابهات توجد بكثرة في القرآن الكريم ، و هي الآيات التي جاء فيها أن الرسل أنما بعثوا ليطلعوا الإنسان على مسئوليته هذه ، و هذا الأمر على درجة من الأهمية حتى ان الإنسان أذا لم يعد الفرصة لعبادة الله على وطنه ، و حسب عليه أن يترك هذا الوطن و ينتقل لوطن آخر ".(خان،١٩٨٤،ص١١). ينظر – (خان ، ١٩٩٢، ص ١٣- ١٦). فإذا تحققت الغاية من عبادة الإنسان المسلم هو الخضوع لله تعالى ، و ليس الخضوع لسلطة سياسية معينة ، و على أساسه سوف تتحول كل علاقات هذا الإنسان المسلم ، و تختلف عن الإنسان الأخر الذي لا يعتبر العبادة هي الغاية من الوجود ، و الذي سوف يخضع تصرفاته و سلوكه للسلطة السياسية ، و علاقة الإنسان مع الوجود من خلال العبادة أعم و أشمل من علاقة الإنسان مع الوجود من خلال السلطة السياسية ، فيرى خان في ذلك " و مع أن كلمة العبادة تضم من هذه الناحية الشريعة بأكملها ، لأن ما يقوم به العبد لإرضاء معبودة ولأداء أوامره و احكامه ترجع دوافعها إلى عاطفة العبودية ، إلا أن العبادة هي أساساً و أصلاً اسم لهذا العمل الخاص الذي يتم بين العبد و الرب ، و العمل الذي يتم بين العبد و العبد هو مستلزمات العبادة ، بينما العمل الذي يتم بين الرب و العبد هو بذاته عبادة ".(خان ،١٩٨٤،ص١٥).ينظر – (خان ، ١٩٨٧، ص ٥٣-٥٨). يريد خان من خلال التركيز على مفهوم العبادة هو الدعوة إلى استدعاء الذات الإلهية في حياة و يوميات الإنسان المسلم ، فهذا الاستدعاء ينتج أن تكون الذات الإلهية أقرب الأشياء إلى الإنسان المسلم ، و هذا القرب بالإضافة إلى أنه المحرك الفعلي لإنسان المسلم في سلوكه و تصرفاته ، فأن القرب الإنساني من الذات الإلهية هو غاية بحد ذاته ، و حول ذلك القرب يقول خان " انه لقاء العبد بالحقيقة العليا و تغشى العبد كيفيات ربانية من نوع خاص فيشعر بأنه قد خرج من ((دنياه)) إلى ((دنيا الله)) وأنه يلمس ربه ".(خان، ١٩٨٧،ص٥٦). ينظر – (خان ، ١٩٩٢، ص ١٢٤- ١٣٣). فيتحدث خان عن القرب الإلهي بوصفه الكيفية التي يتحرر بها الإنسان المسلم من القيود المادية و التفكير المادي المحدد للتفكير في الذات الإلهية ، و التي تزول و تتراجع معها كل سلطة ، و تبقى سلطة مركزية واحدة هي السلطة الإلهية ، و التي لها حاجاتها و

متطلباتها ، التي يشكل فيها الإيمان بالله و القرب منه ، هو بنيتها العميقة و ليست السلطة السياسية أو العامل السياسي، و انما هو مسألة ضئيلة التأثير أو محدودة التأثير وفقاً لخان .

رابعا : الاصل الميتافيزيقي للتفسير.

بشكل عام ، تصور الألوهية في ذهن خان هو ذات تصور المودودي ، و لكن بشكل خاص ، فإن تصور خان ، هو تصور بمعزل عن السياسة ، في حين ان تصور المودودي ، هو تصور مرتكز على السياسة ، لذلك يرتبط الأصل الميتافيزيقي لدى المودودي بتصوره حول مفهوم السلطة لديه ، فهو يرى أن الذي" يتخذ كائناً ما ولياً له و نصيراً و كاشفاً عنه السوء ، و قاضياً لحاجته و مستجيباً لدعائه و قادراً على أن ينفعه و يضره كل ذلك بالمعاني الخارجية عن نطاق السنن الطبيعية ، يكون السبب لاعتقاده ذلك ظنه فيه أن له نوعاً من أنواع السلطة على نظام هذا العالم ،و كذلك من يخاف أحد و يتقيه و يرى أن سخطه يجر عليه الضرر و مرضاته تجلب له المنفعة ، لا يكون مصدر اعتقاده ذلك و عمله إلا ما يكون في ذهنه من تصور أن له نوعاً من السلطة على هذا الكون "(المودودي، ١٩٧١،ص٢٢-٢٣). ينظر – (المودودي ، ١٩٥٤، ص ١٩-٢٣).و هذه السلطة وفقاً لتصور المودودي سلطة تتخذ من البُعد الميتافيزيقي أو الغيبي ، الشكل الحقيقي لها ، فهي التي تحيط بالإنسان المسلم ، محققة له غائيته ، و التي تستطيع أن توفر الفائدة و تدفع عنه أي ضرر ، و التي تنصره في كافة الأحوال و الظروف ، و هذه السلطة الإلهية تفعل كل ذلك ، في سياق عمل ، يختلف عن سياق عمل المبادئ الطبيعية ، فالثابت في تفكير المودودي أنه ينبغي التعاطي مع السياق " باعتباره يمثل وحدة متكاملة ، و هذه الوحدة المتكاملة ، تمتلك دلالة معرفية متكاملة " . ينظر - (العلوي،١٩٩٧،ص١١-٣٠). ينظر أيضاً – (السلمى ، ١٩٨٦ ، ص ٦-١٥). فيكون بذلك تحقق فيه الأفعال و معانيها في حياة الأنسان المسلم ، بمعزل عن السياق الغيبي للأحداث ، فيرى المودودي " فخلاصة القول أن أصل الألوهية و جوهرها هو السلطة سواء أكان يعتقدها الناس من حيث أن حكمها على هذا العالم حكم مهيمن على قوانين الطبيعة ، أو من حيث أن الأنسان في حياته الدنيا مطيع لأمرها و نابع لإرشادها ، و ان أمرها في حد ذاتها واجب الطاعة و الاذعان "(المودودي، ١٩٧١،ص٢٣).فتصور المودودي هذا يجعل من مفهوم السلطة لديه ، يقوم على أساس النص القرآني ، فالذي يمتلك كافة أسباب السلطة المطلقة و الصلاحية الكاملة في هذا الوجود ، هي الذات الإلهية وحدها ، و التي لها من الصفات في هذا الوجود ، ما لم تتفق لغيره من انواع السلطات، فالسلطة الحقيقية النافذة له ، و الحكم الفاعل و المؤثر له ، و هي السلطة التي تدرك بعمق و بصيره كل ما خفي من ظروف و أحوال الأنسان ، و التي يريد ان يصل اليه المودودي من ذلك هو انه لا انفصال بين الذات الإلهية و ممارسة السلطة ، و هو أي المودودي يتعامل مع مفهوم الذات الإلهية بوصفه دالا لفظيا بالمقابل يتعامل مع ممارسة السلطة بوصفها معنى لهذا الدال ، فأي منهما يستلزم الآخر ، فالذات الإلهية تستلزم و تستدعي السلطة ، و السلطة تستلزم و تستدعي الذات الإلهية ، فالسلطة هي المعنى أو معنى الأشياء ، الناقل لهذا المعنى أو معنى الأشياء من الوجود الذهني أو العقلي إلى الوجود الواقعي أو الواقع المعاش ، و بالمقابل فلا يترتب على الدال اللفظي ، للفظ الذات الإلهية أي أثر أو فعل من دون توافر السلطة أو ممارستها، و التي تنقل من حيز اللفظ من الدلالة الذهنية إلى الدلالة الوجودية ، فيقول المودودي " أن السلطة العليا المطلقة ليست

إلا لله سبحانه و تعالى ، فالأرض أرض الله ، و كل ما نعيش عليه من ماء و هواء و ضوء و ما إلى ذلك هو ملك لله سبحانه و تعالى ، هذا الجسم الذي نعيش به ، و القوى الكامنة فيه و أعضاءه و جوارحه هو الذي وهبنا اياها ، و لا يحق لنا ابتداء أن ندعى لأنفسنا السلطة المطلقة أو نعترف بها لاحد يدعيها من دون الله ، سواء أكان ذلك المدعي شخصا أو حزبا أو فئة أو مؤسسة ".(المودودي،١٩٨٣،ص٢). في هذا النص يربط المودودي بين ميتافيزيقا الوجود أو البُعد الغيبي للوجود و بين مفهوم السلطة ، أو بمعنى آخر أنه يعمل على تثبيت معنى الغيبي للسلطة ، فهو يضع لهذا المعنى جملة من الحدود و هي الوجود و ما فيها هو ملك للذات الإلهية ، و أنه على أساس هذا الملك فهو الحاكم في هذا الوجود هي الذات الإلهية ، و هي التي تسن القوانين ، و الحكومة الإسلامية هي التي تنفذها ، و هذا يؤدي إلى تحويل صفات الذات الإلهية إلى صفات تتصف بها الحكومة الإسلامية ، بوصفها الآلية التي تحول تلك المعاني إلى وقائع مادية ملموسة ، و يعتمد ذلك التحويل على حد قول المودودي " على آمرين : أحدهما – كل أمر ينزل من الله يطيعوه اطاعة مطلقة بدون تلكؤ ، و ثانيهما – الأمر الذي لم ينزل فيه حكم من الله يستشار فيه أصحاب الرأي و البصيرة و يتاح لهم حق مناقشته ، و استبانة ما فيه من جوانب الحسن أو القبح و يتاح لهم حق الاختلاف معه في بعض آرائه ، و عرض رأي آخر عليه ، ثم الأخذ بالرأي الذي يقرر بعد المشاورة ".(المودودي، ١٩٨٣،ص٧). فميز المودودي في هذا النص بين الآلية الأولى و التي يفترض من خلالها أن النص القرآني يتم التعامل معه بوصفه أمرا واجب التنفيذ و لا يتم فيه استشارة احد ، و الآلية الثانية – هي الحدث أو الواقعة التي تخلو من وجود نص قرآني يفسرها ، فهنا يتم الرجوع إلى العامل البشري للمشورة و اعطاء الرأي ، أن المودودي يريد أن يصل من خلال هاتين الآليتين إلى فكرة مفادها أن للوقائع في هذا الوجود بُعد يغطيه النص و فيه يفسر الوجود و أفعاله وفقا لما يقتضيه النص ، و بُعد آخر لم يغطيه النص ، فهو الحدث في الوجود ، الذي يكون فيه بحاجة إلى أعمال العقل في النقل ، من حيث التعامل مع هذا الحدث ، أي بمعنى أنه " من الوارد جعل التميّز الحاصل بين وجود الشيئ و بين ماهية هذا الشيئ ، هو من نقاط القوة " . ينظر -(نيكولسون ، ١٩٤٧،ص٨٥-٨٩). ينظر أيضاً- (ماسينيون و عبد الرزاق ، ١٩٨٤ ، ص ٢٨-٣٢). و هذا يعني أنه سواء في حدود البُعد الأول أو البُعد الثاني ، فإن وجود السلطة الإسلامية ضرورية لتطبيق الحالة في البُعد الأول و تفسيرها في البُعد الثاني ، وهذا البعد الميتافيزيقي كامن وفقا للمودودي في مفهوم الحاكمية ، و التي هي حسب رأي المودودي " فكل معنى من معانيها لله تعالى وحده ، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر ، و لا يتحقق أن يكون الحاكم الأصلي إلا هو وحده ، و من أراد أن يفهم هذه الكلمة حق الفهم ، فعليه أن يدرك اولا كلمة (الحاكمية) و مدلولها إدراكا تاما ".(المودودي، ١٩٨١، ص١٨). فيحاول المودودي في هذا النص أن يبين أن هذا المفهوم يدل على الممارسة السياسية المطلقة ، و التي تكون في دلالتها نافية ضمنيا لكل ممارسة سياسية من الفرد أو العائلة أو الطبقة الاجتماعية ، و أنما هذه الممارسة تحدد فحسب بالذات الإلهية ، فيرى المودودي في ذلك أنه " الذي لا يقوم هذا الكون و لا تسير شؤونه إلا على حاكميته الواقعية ، و الذي له حق الحاكمية على الناس من غير مشارك و لا منازع ، و ذلك ما بينه القرآن و أبدأ في ذكره ، و أعاد في ما لا يكاد بعدد من آياته و بقوة من البيان لا يمكن أن يؤتي بمثلها لاثبات أمر ما ".(المودودي،١٩٨١،ص٢٢). و في هذا النص يوضح المودودي ، ان قبول الحاكمية هي من شروط إيمان

الأنسان المسلم ، و بها جعل المودودي من البُعد الغيبي للحاكمية هو نقطة الارتكاز في تفسير سلوك الأنسان المسلم ، و من أهم أثار ذلك ، هو التسليم للسلطة الحاكمة ، و اطاعتها في أوامرها و نواهيها ، فيرى المودودي في ذلك " أن الحكومة في الدولة الإسلامية لا يسير دفتها إلا الذين يؤمنون بمبادئها "(المودودي، ١٩٤٨،ص٧). فالإيمان وفق المودودي بالبُعد الميتافيزيقي للحكومة هو الذي يؤهل السلطة لممارسة أعمالها ، و بذلك يستبعد المودودي من لا يؤمن بذلك البُعد من ممارسة السلطة على أساس تفسيره لتلك الدولة ، فيقول " أن الدولة الإسلامية تقسم القاطنين بين حدودها إلى قسمين:قسم يؤمن بالمبادئ التي قامت عليها الدولة ، وهم المسلمون ، و قسم لا يؤمن بتلك المبادئ ، و هم غير المسلمين"(المودودي، ١٩٤٨،ص٧).أن هذا الاستبعاد الذي يقترحه المودودي هو استبعاد قائم على أصل أن الأنسان المسلم هو المؤمن بالبُعد الميتافيزيقي لتفسير نشأة الدولة الإسلامية و ممارسة الحكومة الإسلامية لأعمالها ، و بخلافها غير المسلمين ليسوا مؤهلين لقيادة الدولة الإسلامية أو ممارسة السلطة في حكومتها ، أي المشاركة السياسية ، لعدم إيمانهم بالبُعد الميتافيزيقي للدولة و الحكومة ، فإن الدولة و الحكومة ترجع إلى مصدرية النص القرآني و النص النبوي ، و اللذين فيهما الغيب حاضر و مستدعى ، كأصل جوهري في الفهم الديني و الشريعة ، فعدم الإيمان بهذا الأصل أو جعله محوريا في الحياة أو الحركة السياسية ، يفرغ الفهم أو الحياة أو التجربة من مضمونها و محتواها ، فوفقا للمودودي أنه تم " سلب الأنسان حق التقنين لأنه مخلوق ورعيه و عبد و محكوم ، و مهمته تتركز في أتباع القانون الذي سنه مالك الملك و قد اباح الإسلام بالطبع مزاولة الأنسان الاستنباط و الاجتهاد و تعريفاتهما الفقهية ، لكنه شرط ذلك بالا يخرج عن اطار حدود الله " .(المودودي، ١٩٧٠،ص١٦). فصلاحية التشريع هي من حق الذات الإلهية يتوصل إليها الأنسان المسلم من خلال النص القرآني و النص النبوي ، و لا يمتلك الأنسان المسلم صلاحية وضع القوانين ، لأنه على حد تعبير المودودي لا يمتلك صلاحية أو أمكانية التشريع ، فما عليه سوى اتباع تلك التشريعات و تنفيذها ، و لكن هذا الحق على الرغم من أنه محدد بالذات الإلهية ، تشريعا و صلاحية ، إلا أنه من الممكن أن يمارس الأنسان المسلم صلاحية الاجتهاد في بعض المسائل الفقهية الجزئية ، و لكن يحد ذلك بالامتثال للنص القرآني و للنص النبوي ، فيرى المودودي أن " الأمر الأساسي الذي لاغمة فيه و لاخفاء أن من يترك قانون الله و يؤمن بقانون آخر وضعه بنفسه أو شرعه له غيره من البشر أنما هو طاغوت باغ خارج عن طاعة الحق ، و أن من يبغ الحكم بهذا القانون الوضعي و يعمل على تنفيذه فهو باغ عات عن أمر ربه أيضا "(المودودي ، ١٩٧٠،ص١٦). فإنه وفقا لنص المودودي أن حضور البُعد الميتافيزيقي في الحكومة الإسلامية ، يجعل من هذه الحكومة تحقيق الحياة الإنسانية العادلة و المسؤولة ، و بخلاف ذلك فإن أي حكومة لا تؤمن بهذا البُعد الذي عينه المودودي ، فهي ليست حكومة شرعية و بالنتيجة تكون اعمالها باطلة ، و ليست الصيغة الشكلية لهذه الحكومة تؤثر ما دام أنها حكومة لا تجعل من النص مصدرا للتشريع ، فهي حكومة طاغوت ، على وفق فهم المودودي ، فالحكومة الإسلامية التي تقوم على أصل البُعد الميتافيزيقي هي سبيل نجاة من الذات الإلهية إلى الأنسان المسلم ، فيقول المودودي في ذلك " و حينما عهد الله تعالى إلى الإيمان بهذا المذهب الخطير ، أثبت في قرار نفسه هذه المعاني ، أني أنا ربك و رب هذا العالم ، و الهك و اله هذا العالم ، و حاكمك و حاكم هذا العالم ، فلا تكن في مملكتي هذه حرا طليقا

تركب رأسك ، و لا تكن عبدا لغيرك فلا أحد غيري يستحق أن تطيعه و تعبده و تخضع أمامه و ان الحياة الدنيا التي أعطيت فيها نوعا من الاستقلال أنما هي فترة امتحان ترجع إلى بعد انتهائها فأفحص ما عملت فيها "(المودودي،١٩٥٠،ص٨). فيضع المودودي في نصه الأخير هذا الأنسان المسلم بين طرف يكون الخلق فيه في جانب ، و الطرف الأخر تكون فيه الحكومة في جانب آخر ، و بين طرفي الوجود و الحكومة ، تكون وظيفة الأنسان المسلم ، هي الطاعة و العبودية و الخضوع للحكومة الإلهية ، المتمثلة بالحكومة الإسلامية على حد وصف المودودي ، فالبُعد الميتافيزيقي كامن في تصور المودودي للسلطة و للصيغة السياسية لها ، و آليتها في الحكومة الإسلامية التي هي مسؤولة عن تجسيد و تحقيق تلك الآراء و التصورات الإلهية . و لكن خان يفسر البُعد الميتافيزيقي بشكل مختلف ، أو أنه لا يجد من المنطقي أو المعقول افتراض الصلة أو العلاقة بين الأصل الميتافيزيقي و وجود السلطة السياسية أو وجود الحكومة الإسلامية ، فيقول خان في ذلك " أن المراد بحد الدين هو جميع الأحكام و القوانين الشرعية التي تتعلق بالأمور الفردية و الجماعية المحلية و الدولية و معنى ((الإقامة)) تنفيذها ، و من المعلوم أنه لا يمكن إقامة الدين عند الاستاذ المودودي إلا بالحكومة ، فمعنى (و أن أقيموا الدين) أي أقيموا الحكومة الإلهية "(خان، ١٩٩١،ص٣٦-٣٧). ينظر – (خان ، ١٩٩٢، ص ٢٣٤- ٢٤٤). بأنه يفسر المودودي هذا الدين أي البُعد الغيبي أو البُعد الميتافيزيقي للحكومة الإلهية ، و الذي يجد ضرورة الصلة الوجودية بين صيغة الحكومة و بُعدها الميتافيزيقي ، و الذي يتطلب ايجاد المتطلبات العملية للإنفاذ تلك الأحكام و القوانين بكل ما فيها من تطبيقات و صيغ كلية و عملية ، و لكن هذا التصور وفقا لخان ، هو تصور ينفرد به المودودي ، و هو طرح مؤسس لما بعده من التصورات و الأفكار ، في مجال أسلمة السياسة و الدولة و الحكومة ، فيرى خان في ذلك " أعتقد أن هذا التفسير لم يقل به أحد من المفسرين ، و كلهم يقولون أن المراد ب ((الدين)) أصل الدين ، أو التعاليم الدينية الأساسية ، و ليس كل الدين ، و لا يعنون بإقامة الدين تنفيذ النظام الشرعي بين الناس ، بل المراد به التمسك بذلك الجزاء من الدين ، المطلوب من كل فرد في كل حين ، و لا يكون المسلم مسلما عند الله إلا اذا طبقه في حياته "(خان، ١٩٩١،ص٣١). ينظر – (خان ، ١٩٩٢، ص ٢٠- ٢٤). لذلك ينبغي التمهيد و الفصل بين الأصول و الأحكام ، فإن مفهوم الدين يطلق على أتصال الوحي ، فكل الأنبياء و ليس نبي محدد ، و لما كان شرائع الأنبياء تختلف في بعض التفاصيل ، فإن المراد به هنا وفقا لخان ، هو الإيمان بالكليات الثابتة في الشرائع ، و هذا الإيمان يقوم على أساس الوعي ، فيقول خان في ذلك " أننا أحوج ما نكون إلى هذا الوعي الفكري أو الثورة في التفكير ، أن نقطة الانطلاق الوحيدة لأي عمل حقيقي هي التوعية الصحيحة و هي الاقامة الحقيقية لإفراد هذه الملة الإسلامية على أرض الإسلام الحقيقي المنزل في الكتاب و السنة "(خان،١٩٨٤،ص٣١). فيرتكز خان في نصه هذا على أصل الإيمان ، و لكنه الإيمان القائم على أساس الوعي ، فهذا الوعي الذي لا يرتبط بسلطة سياسية ، و لكنه وعي هو نتاج الالتزام بإحكام و مفاهيم النص القرآني و النص النبوي ، و التي تدفع بالإنسان المسلم نحو السير في سلوك رباني ، و يصف خان ذلك المسير القائم على مفهوم الإيمان قائلاً بأن " الإيمان ليس أمرا هينا و لا يكون الأنسان مؤمنا بممارسة بعض الواجبات الإسلامية مع الذوبان في الحياة الدنيوية العادية ، أن الإيمان ليس عملية تركيب لحام شيء بشيء و ترقيع عمل بعمل ، بل معنى الإيمان أن يصيغ

حياة الشخص بصيغة الإيمان ، حتى يضم الإيمان بين جناحيه سائر نواحي الحياة " . (خان، ١٩٨٤،ص٣٧). و علي أساس هذا النص يمكن القول أنه " لا ينبغي التعامل مع النفس البشرية ، باعتبارها مسألة مركبة أو مسألة بسيطة ، إلا من خلال التميّز ، بين ما يجري من عمليات الداخل ، أي داخل الذهن ، و بين ما يجري من عمليات الخارج ، أي خارج الذهن " . ينظر-(شيمل ،٢٠٠٦،ص١٧١-١٩١). و بالاستناد على نص خان الاخير و النص الملحق به ، فخان بهذا النص يريد أن يقول أن الإيمان في حياة الأنسان المسلم ليس هو مسألة جزئية ، و أنما هو مسألة كلية في هذه الحياة ، فالإيمان وفقا لخان يبدل حال الأنسان المسلم من حال إلى حال ، فيصبح الإنسان مشغول بنفسه ، و هو هنا لا يحتاج إلى سلطة أو حكومة ، تراقبه في ذلك أو تجبره على ذلك ، فيفترض خان في ذلك ، أن الأنسان المسلم الملتزم بالدعوة الحقيقية إلى الله تعالى هو أنسان يمتلك عصمة من الوقوع في الخطأ أو الزلل ، فيرى خان " أن عصمة القائمين بعملية الدعوة إلى الله موعود إلهي حق – لا ريب فيه – و لكن تحقيق هذا الموعود متوقف على القيام بعملية الدعوة الحقيقية ، دون أي عمل سواها ، و لو تشاغلنا بأي عمل آخر ثم اضفينا عليه عنوان ((الدعوة إلى الله)) فليس لنا أن نتوقع أبداً أن وعد الله سيتحقق ليعصمنا مما نتعرض له من أخطار و مهالك في طريقنا ".(خان، ١٩٩٢،ص١٣). يريد خان من هذا النص أن يوضح أن الأنسان المسلم لديه رقابة ذاتية ، تنبع من داخل نفس الأنسان المسلم ، تمنح له نوعا من العصمة أو الالتزام النفسي الداخلي ، ، و هو بهذا لا يحتاج إلى رقابة موضوعية أو خارجية ، متمثلة برقابة سلطة سياسية ، تفرض من فوق، تدفعه باتجاه سلوك معين أو محدد سلفا ، فإن الأنسان المسلم رصيده الأصلي في معرفة الذات الإلهية و الخوف منه ، و ليس الخوف من أي سلطة مادية خارجية أخرى ، فيرى خان في ذلك " أن دين الله هو في الحقيقة صدى لفطرة الأنسان نفسه ،و أن قيامك بالدعوة إلى الحق يعني كأنك تطرق باب القلب الإنساني ، و على هذا فلو كان الأنسان قد رزق شيئا من الجدية فإن قلبه لا يملك إلا أن تستجيب لنداء فطرته ، و يتساوق معه ".(خان، ١٩٩٢،ص١٤-١٥). فإذا كان خان قد نفى الحاجة إلى ضرورة وجود سلطة خارجية لغرض مراقبة السلوك الإنساني ، في النص السابق ، فإن خان في هذا النص يؤكد على مسألة جوهرية ، وهي أن الشريعة الإلهية هي مرأة و انعكاس لطبيعة الأنسان ، و أن مهام الأنسان المترتبة على ذلك ، ما هي إلا سلوكيات منطقية و معقولة ، لهذه الطبيعة ، فتلك الطبيعة البشرية التي تنسجم مع متطلبات الشريعة الإلهية ، و هذا الانسجام و التوافق لا يستدعي وجود سلطة سياسية أو حكومة إلهية ، تراقبة و تحدد له مساراته و خطوط سلوكياته ، و يلخص خان التصور بقوله " أن العبادة في حقيقتها الخارجية : ((حياة التقوى)) و هي في حقيقتها الداخلية : إدراك الله إدراكا عميقا و التعلق به سبحانه بعلاقة متينة ،تلك العلاقة التي يظهر فيها العبد بكيفية ((تعبد الله كأنك تراه)) أن أعلى مدارك العبادة أن يستغرق العبد في ذكر الله و تصوره سبحانه حتى يشعر كأنه يراه و يحس به ، و هذا الشعور هو منتهى العبادة ، و جميع الأعمال من مناسك و طقوس العبادة طرقا للوصول إلى هذا المنتهى ".(خان، ١٩٩٢، ص٢٧٥). و بهذا النص الأخير لدى خان يميز بين حقيقتين للعبادة ، بين حقيقة خارجية ، و هي التي تصدر عن السلول اليومي و الخارجي للإنسان المسلم ،و حقيقة داخلية ، و هي التي تصدر عن المعرفية القريبة للذات الإلهية ، و من كلتا الحقيقيتين ، ينفي خان الحاجة إلى وجود سلطة خارجية ، خارج سلطة ذات الإنسان المسلم

على حياته و تفاصيله اليومية و المعرفية في القرب من الله تعالى و التعلق به و تطبيق أحكامه و أطاعه أوامره و اجتناب نواهيه .

الخاتمة :

عرضت في دراستي هذه ، الفهم الديني للشريعة الاسلامية ، من خلال تصورين مختلفين أو يمكن القول تصورين متناقضين ، بين تصور المودودي بكل ما فيه من الحمولة المعرفية و الايديولوجية ، و ما يقابله من الطرح المعرفي لدى خان ، فالاختلاف بين الشخصيتين في الطرح الفكري و التجربة السياسية ، قد انتج جدلية حول نص محكم ، بقراءات متعددة بين المودودي و خان ، فتصبح نقطة الانطلاق لدى المودودي ، تختلف عن نقطة الانطلاق لدى خان ، فالمودودي قد فكر و كتب معبراً عن تفكيره و هو يحاول أن ينحت نصاً ، ليكون دليلاً على المسلمين في مرحلة تاريخية محددة ، فكان عليه و هو يكتب هذا النص ، أن يستحضر أمامه كل قيم الشريعة و تجربته السياسية ، فطرح أفكاره في الدعوة الإسلامية ، و جاعلاً من العامل السياسي ، هو العامل المحدد لهذه الدعوة الإسلامية ، و التي يكون الله تعالى فحسب هو الحاكم الفعلي و الجوهري لهذه الدولة الإسلامية ، و الذين يقومون بمهام هذه الدولة الإسلامية هم نواب الله تعالى في أرضه ، و في هذه الدولة الإسلامية تكون الجماعة الإسلامية فيها من دون تميز بينها أو امتيازات اضافية ، فهم أي الجماعة الإسلامية في المجتمع الإسلامي ، خلفاء الله تعالى في أرضه ، و لا يكون للإنسان المسلم فيها له الميزة أو التفضيل على الإنسان المسلم الآخر ، إلا بما يمتلك من التزام ديني صادق و وعي إسلامي صحيح ، و في هذا المجتمع الإسلامي الذي صاغه العامل السياسي ، تكون لكل إنسان مسلم فضاء للتطور و المساهمة في هذا المجتمع ، بقدر ما يمتلك هذا الإنسان المسلم من مؤهلات و قابليات ، و على أساس ذلك فإنه في المجتمع الإسلامي ، الذي تقوده الجماعة الإسلامية ، هو خليفة الله تعالى في الأرض ، فالنص الإلهي هو الحاكم ، و مهمة الإنسان المسلم تنفيذ هذا النص الإلهي ،و عند تنفيذ هذا النص ينبغي ملاحظة ما ورد في ذلك من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية ، و لا يكون التنفيذ تلقائيا أو انتقائياً ، ففي المجتمع الإسلامي يكون للأفراد أو الفرد فيها ، حرية ممارسة أي عمل ، و أيضاً له حرية الاطلاع على أي معرفة من القارئ ، و في هذا المجتمع الإسلامي يوضح المودودي أن مهام تنفيذ الدعوة الإسلامية ليست مختصرة بالحاكم الشرعي ، و انما هي تشمل المجتمع الإسلامي بشكل عام ، فلكل شخص وفقاً لمسؤوليته السياسية في هذا المجتمع الإسلامي ، الذي صاغ تشكل العامل السياسي ليس حكراً على مجموعة معينة من هذا المجتمع الإسلامي ، و لكن العمل السياسي متاح لجميع أفراد الجماعة الإسلامية ، شريطة توفر شرط الإيمان بالله تعالى و تبعات ذلك الإيمان و أصوله ، و أولى تبعات ذلك الإيمان هو البُعد الأخلاقي ، و التي تشكل مجموعة من السمات التي يرتكز عليها الوجود الاخلاقي الإنساني ، فهذه السمات التي هي من الضرورة بمكان أنها تدفع باتجاه تحقيق الغاية الإنسانية في التماهي مع الشريعة ، فالإنسان المسلم عندما يستوعب السمة الأخلاقية ، فإنه سوف تنتج أثار ايجابية في حياته ، فهذه السمات الأخلاقية هي جوهر الإنسان المسلم ، و التي تمكن هذا الإنسان من كبح جماح النفس الإنسانية و تغليب العقل و المنطق ، و هذه السمات الأخلاقية لن تتحول إلى أداة فاعلة و مؤثرة في المجتمع الإسلامي ، إلا اذا تمركزت السلطة السياسية ، و التي تستطيع من خلالها

تحقيق غاية الدولة الإسلامية ، و العامل الاجتماعي لدى المودودي يقوم على أساس اقتناعه بوجود الاختلافات الطبيعية في المجتمع الإسلامي ، و الشريعة تصور تلك الاختلافات الطبيعية مفيدة للبُعد الاجتماعي ، فهذه الاختلافات هي التي تمكن أفراد المجتمع الإسلامي من التواصل و معرفة بعضهما البعض ، فالاختلافات لا يمكن أن تشكل فروقات جذرية بين الأنسان المسلم و الآخر ، و لكن الفروقات الجذرية تظهر من خلال التباين المعرفي و مديات أدراكه ، فلما كانت الاختلافات في الطبيعة موجودة و هي تحقق الاتصال المعرفي في المجتمع الإسلامي ، و الفروقات المعرفية كذلك في المجتمع الإسلامي ، فإنها بحاجة إلى مقنن لها ، و هذا المقنن هو الدولة الإسلامية ، فهذه الدولة هي التي تضمن اعطاء الحق لأفراد هذا المجتمع المتنوع اجتماعيا و فكريا ، و الذي يتحقق لها من خلال السلطة السياسية ، و الحفاظ على انسانية المجتمع الاسلامي ، و العامل الاقتصادي وفقا للمودودي ، فيطرح نظاما حول دورة المال و آلية الانفاق التي تتوزع في ظروف و صيغ مختلفة ، و من هذا النظام يرتبط بوجود الانسان المسلم في مجتمعة ، فهو يمتلك حق الاكتساب و الانفاق ، و هو مسألة طبيعية في المجتمع الاسلامي ، و لا يختصر هذا الحق في فرد ، من دون الفرد الآخر ، و انما هو حق فطري لجميع الأفراد في المجتمع الاسلامي ، و لكن لا يترك هذا الحق الفطري من يستطيع لآليات العمل منه ، و الذي يحقق ذلك هو وجود السلطة السياسية التي تحقق مصلحة المجتمع الاسلامي ، فإن الدولة الإسلامية هي التي تمتلك كافة الاحتمالات في التصرف الاقتصادي ، فيما تقترحه الحكومة أو تفترضه هو مسألة سارية المفعول ، فهي ما تقره من أمر ، يعني اقرار آليات لذلك ، فغرض الدولة الإسلامية هي ازاحة العقبات الاقتصادية في المجتمع الإسلامي ، بوصفها اجراءات تمهيدية لإزالة التباين بين أفراد المجتمع الإسلامي ، و التأصيل الميتافيزيقي وفقا للمودودي ، فيعني به أن هذا الوجود بما فيه ، هو وجود خاضع للنظام ، و هذا النظام له منظم ، و هذا المنظم هو العلة الواجبة بالذات ، أي الله تعالى ، و كل تفرض وجودها و قوانينها على هذا الوجود ، و لو تخلت هذه العلة الواجبة بالذات عن هذا الوجود ، لحظة واحدة ، لانعدم هذا الوجود عن الوجود المادي و تلاشت عن الوجود ، فهذه العلة الاولى أو العلة الواجبة الوجود بالذات ، أنما هي فرضت مستويات من التعامل مع كليات و جزئيات هذا الوجود ، و علمه بهذا الوجود ، هو علم كلي و شامل ، فهو شامل لكل تفاصيل و كليات العالم الحسي أو المادي و العالم الغيبي أو الاعتباري ، و لو كان في هذا الوجود ، أكثر من علة واحدة واجبة بالذات ، فإنه سوف ينتج ذلك التناقض و التعارض في مستويات الوجود المختلفة ، و تحل الفوضى محل النظام في هذا الوجود ، و حتى ينتقل هذا النظام في الوجود المادي ، فهو بحاجة إلى سلطة سياسية ، لجعل مسائل الحياة الانسانية في المجتمع الإسلامي ، تسلك ذات التسلسل في الوجود المادي ، فبما أن الوجود المادي يخضع لسلطة إلهية ، تفرضها أرادتها من خلال حكومة إسلامية تفرض أيضا رؤيتها السياسية من خلال سيطرتها السياسية التنفيذية على المجتمع الإسلامي ، فشروط هذه السلطة و علة وجودها ، هي ذات شروط السلطة الإلهية و علة وجودها ، في عدم التعددية و نفاذ الأوامر و النواهي و الحاجة إلى وجودها و اتباعها و تفويض الأمر إليها ، و الاعتراف له بالعرفان و التضحية في سبيلها و الدفاع عنها ، فهي أي سلطة الحكومة الإسلامية هي المنفذ الشرعي للسلطة الإلهية ، كما يرى المودودي ، و لكن خان له رأي آخر في نقده للمودودي و في فهمه للأصول الأربعة في تفسيره السياسي ، فخان يرى انه من

الخطأ عدم الفصل بين ما هو جوهري في الشريعة و بين ما هو هامشي ، و عدم التمييز هذا لدى المودودي ، ادى إلى نتائج وجود نوع من الأبدال ما بين الأصول و الفروع ، فإن الفكرة المركزية في الشريعة تقوم على أصل وحدانية الله تعالى ، فينبغي على الأنسان المسلم أن يؤمن بذلك و يعمل من أجل ذلك ، و فكرة الشريعة هذه ، هذ فكرة كلية ، لم تركز على مسألة و تهمل مسألة أخرى ، و أنما أخذت بالاعتبار جميع جوانب الحياة الإنسانية ، و لكن هذه الشمولية للشريعة في التعامل مع الحياة الإنسانية ، هي شمولية برؤية مختلفة ، فرؤية خان تختلف عن رؤية المودودي ، فخان لا يبدل بين جزئيات الشريعة و يجعل الأولوية لجزئية على جزئية أخرى ، و يشرح من خلالها جميع الجزئيات الأخرى ، على طريقة المودودي ، و لكن خان يعطي لهذه الجزئيات تأثيراً و موضعاً واحد في الشريعة ، فالأصل لديه الذي يفسر فيه من خلاله كليات الشريعة ، هو ان الأصل هو علاقة الإنسان بالله تعالى ، هي الأصل و المرتكز الذي من خلاله تفسر كافة جوانب الشريعة الأخرى ، فالأولوية لدى خان هي في ثوابت العقيدة و أصول العبادات ، ثم تأتي بعد ذلك المسائل السياسية و المسائل الاجتماعية ، و كذلك يؤشر خان على أصول المودودي أنه أعتمد في قراءته السياسية للإسلام على آيات قرآنية و أحاديث نبوية ، نزلت بأسباب نزول مختلفة ، و لكن المودودي رتبها بطريقة تحقق فهم المودودي الخاص للشريعة ، بصورة تجعل جوهر الإسلام هو التفسير السياسي له ، و ليس اعتباره جزء من كل ، أو جزئية من جزئيات الشريعة ، فخان يبني تصوره على أصل أنه لكل نص قرآني له معانيه الخاصة به ، و له دلالة الخاصة به ، و كذلك النص النبوي ، فجوهر تلك النصوص و غايتها هي العبادة ، و ليس الجوهر و الأصل هو السلطة ، فشعور الإنسان المسلم إلى الخشوع و الخضوع و الاستسلام لله تعالى هو الذي يفسر جميع سلوكيات هذا الإنسان و توجهاته في الحياة الإنسانية ، و هو ليس بحاجة إلى سلطة سياسية تفرض عليه السير وفق سلوكه اجتماعي محدد سلفاً ، و هذا الاختلاف في الفهم بين المودودي و خان ، ليس اختلافا على مستوى العبارة فحسب ، فخان يفترض الخلاف بينه و بين المودودي ، هو اختلاف على مستوى المعنى ، أو على مستوى جوهر الفكرة ، أو على مستوى المعنى الحقيقي للعبارة ، فشمولية المودودي في تفسيره السياسي للشريعة ، قد اضاع الابعاد الجوهرية للشريعة ، فليست السياسة أو الحكم أو السلطة هي أصل و جوهر الدين ، و أنما أصل ذلك كله و مرجعيته وفقا لخان هو التوجه لله تعالى و الخشوع إليه و الخضوع إليه و الانقطاع إليه ، و التي تمثل الغرض الاصلي للإنسان المسلم ، فيتخذ من ذلك المقياس الفكري لسلوكه الاجتماعي في الحياة الإنسانية ، لهذا فتصور خان يقضي باتجاه أن تصور المودودي ، يفرغ الشريعة من جوهرها و حقيقتها ، و يعطي صور للشريعة تختلف عن صورة الشريعة الحقيقية و جوهرها ، و بناءً على ذلك ، فلم تعد العلاقة الاخلاقية هي علاقة السلوك الإنساني الإسلامي في الحياة على وفق مبادئ الشريعة ، و أنما اصبحت علاقة لها امتداداتها السياسية ، فهي بحاجة إلى سلطة ، لتفرض هذا السلوك الاخلاقي في المجتمع الإسلامي ، و لكن الأصل في ذلك فيما يرى خان أنه حيز الفضاء الاخلاقي في هذا الوجود ، و التي تعطي للأخلاق الموضوع المناسب في الشريعة ، و ليس الارتباط بالسياسة أو السلطة ، بما في الاخلاق من بُعد غيبي هو الايمان ، مع ملاحظة ظاهرية الاخلاق من خلال السلطة السياسية ، و هذا المعنى يرى فيه خان أنه المعنى الحقيقي للأخلاق ، في الوقت ذاته فإن خان لا يقر تصور المودودي في تفسيره السياسي للمجتمع الإسلامي على أساس الترادف مع

حاكمية السلطة السياسية ، فخان يرى في البُعد الاجتماعي أنه يرتكز على أصل الفطرة الإسلامية السليمة ، و التي هي بحاجة إلى السلطة السياسية التي توجهها و تقنن تعاليمها ، فلا توجد مركزية تتحكم بالبُعد الاجتماعي ، فإن المركزية هنا هي مركزية علاقة الذات الإلهية مع الإنسان المسلم ، و ليست مركزية السلطة السياسية مع الإنسان المسلم ، وهذه العلاقة هي علاقة ارتباط غيبي ، و ليست ارتباط بسلطة تمارس العمل السياسي نيابة عن الذات الإلهية ، فمركزية الإنسان المسلم هي رؤية متصلة بالذات الإلهية ، و هي ليست متصلة أو منفصلة عن ماهية الارتباط بالسلطة السياسية ، و هذا الانفصال في الرؤية بين خان و المودودي كذلك في تفسير البُعد الاقتصادي أو العامل الاقتصادي ، فخان يبني تصوره على أساس أن العلة الأولى هي السلطة الفاعلة و الحقيقية في هذا الوجود ، بما تمتلكه من تأثيرات مطلقة و كلية على مستوى الإنسان المسلم و على مستوى المجتمع الإسلامي ، و هذه العلة الأولى لها التصرف المطلق في الحاجات، و لا تمثل السلطة السياسية بمقابلة أي تأثير فعلي أو حقيقي ، فهي سلطة على مستوى المفهوم أو مستوى الاصطلاح ، و ليس على مستوى الفعل و الممارسة ، و يعمم خان هذا الفهم علي صعيد العامل الميتافيزيقي أو البُعد الميتافيزيقي ، فيرى خان بناء على ذلك ضرورة الفصل و التمييز بين السلطة المرتكزة على البّعد الميتافيزيقي و السلطة المرتكزة على البُعد الفيزيقي ، ففي سلطة البّعد الميتافيزيقي ، فإن هذه السلطة تأخذ صفاتها من صفات هذا البُعد الميتافيزيقي ، بكل ما فيه مظاهر غيبية ، تتصف بها الذات الإلهية من الكلية و الشمولية و الاطلاقية و التمامية ، بالمقابل فإن سلطة البُعد الفيزيقي أو السلطة الطبيعية ، التي تحاول أن تحاكي السلطة الميتافيزيقية أو السلطة الغيبية ، فإنها سلطة بغض النظر عن الاصطلاح ، فإنها سلطة محايثة ، تحاول أن تحاكي البُعد الميتافيزيقي ، و لكنها في جوهرها و صميم عملها هي سلطة سياسية بشرية ، بكل ما فيها من الطبائع البشرية ، فالفصل قائم و العلاقة ثابتة بين من يحاول أن يفسر الشريعة بكل كلياتها و جزئياتها من خلال رؤية سياسية مجردة ، معللا ذلك التصور بعلل و أسباب الربط المحكم مع السلطة السياسية ، و هو تصور المودودي ، و تصور يحاول أن يقرأ الشريعة بانها المرتكز الجوهري فيها هي العلاقة أو الصلة بين العلة الواجبة بالذات ، أي الله تعالى و بين ممكن الوجود أي الإنسان المسلم ، فلا يقرأ الشريعة من خلال جزئية و أنما يضع كل جزئية في موضعها المناسب ، وفقاً لتصور خان ، و بين التصورين تم الاعتماد على ذات النصوص الدينية ، و لكن الاختلاف كان في الرؤية الحاكمة لكل من المودودي من جهة و خان من جهة أخرى ، و كذلك في المشروع المعرفي لدى المودودي ، الذي هو بالأصل مشروع سياسي بالدرجة الأولى ، وظف فيه كل ما يمكن من رصيده النصي ، و بين مشروع خان المعرفي ، القائم على أساس نقد مشروع المودودي ، فنصوص المودودي ، هي نصوص مؤسسه لمرحلة تتجاوز الخطاب الفردي إلى خطاب سياسي يحاول بناء جماعة سياسية لتأسيس نظام دولة مستقلة ، بالمقابل فإن خطاب خان ، هو خطاب لم يتجاوز الفردية في الطرح و المناقشة و تقديم الحلول ، التي تتحرك في دائرة ما نحته أو كتبه أو نص عليه المودودي .

النتائج :

١- يطرح المودودي أنه على الرغم من فطرية الشعور الأخلاقي لدى الأنسان المسلم ، إلا أن وجوب السلطة السياسية ضروري لتوجيه هذا الشعور و تقنينه .

٢- إيجابية بعض الصفات الإنسانية و سلبيتها ، ليست مسألة ثابتة في المجتمع الإسلامي ، و لكنها ترتبط بتوصيفات السلطة السياسية ، على حد تعبير المودودي .

٣- تمارس السلطة السياسية ، عمليات الضبط الأخلاقي على مستوى سلوك الأنسان المسلم وفقا للمودودي .

٤- يفترض المودودي أن النص القرآني ، هو المصدر الأساسي و الجوهري للأصل الأخلاقي في المجتمع الإسلامي .

٥- لا تطرح الأنظمة الأخلاقية في الوجود الإنساني ، معايير محددة للتقييم الأخلاقي على حد تعبير المودودي ، و لكنها تقنن من خلال وجود الحكومة الإسلامية .

٦- توجد علاقة جدلية بين طبيعة النظام الأخلاقي و فكرة الواحدية و التعددية في الألوهية ، و هذه الجدلية توجه بواسطة آليات السلطة التنفيذية .

٧- يذهب المودودي إلى أنه على سبيل الاقتران ، أنه لو اعتقدنا بوجود مبادئ أخلاقية لا تتأثر بالتقلبات السياسية ، فأنه على الرغم من ذلك ، ان وجود السلطة هو الذي يديم هذا الثبات أو ينفيه .

٨- يعتقد المودودي أن وجود و استمرارية أي نظام فكري تتطلب آليات غيبية تكمن في مسألة الإيمان ، و آليات ظاهرية تكمن في ممارسة السلطة لوظيفتها التنفيذية .

٩- يؤمن المودودي أن البُعد الأخلاقي يصل إلى وجدان الأنسان المسلم ، عن طريق الاعتقاد بالله تعالى ، و لكن الذي يرسخ هذا الوجدان و يحفظه و يحميه هو السلطة .

١٠- على حد تعبير المودودي ، أن الشريعة تدعو الأنسان المسلم إلى تأسيس حكومة إسلامية ، تتبنى القيم الأخلاقية ، و هذا التأسيس لا يمكن أن يتحول إلى واقع مادي ملموس ، من دون وجود سلطة تنفذه .

١١- يذهب المودودي إلى أنه توجد فوارق اجتماعية فطرية في المجتمع الإسلامي ، و أن وجود السلطة التنفيذية الإسلامية هي الكفيلة بتقليص تلك الفوارق الاجتماعية.

١٢- يرى المودودي إلى أنه لا يمكن فرض التصور الإسلامي للمجتمع الإسلامي ، إلا من خلال آليات الحكومة الإسلامية .

١٣- يعتقد المودودي أنه على الرغم من أن النظرية الاجتماعية الإسلامية ، تشكل العقيدة فيها المرتكز الاصلي ، إلا أن هذا المرتكز لا يحافظ على موقعه من دون الدولة الإسلامية .

١٤- يؤمن المودودي بأن المجتمع الإسلامي ، هو مجتمع فكري ، لهذا فإن الجغرافية تصبح مسألة افتراضية أو مجازية ، فتكون صلاحيات الدولة الإسلامية أكثر اتساعا و امتدادً.

١٥- أقر المودودي بأن نظرية الإسلام الاقتصادية ، تقوم على أصول و مبادئ وقواعد ، و حتى تتحقق هذه النظرية ، هي بحاجة إلى الاقتران بين النظرية و الممارسة بواسطة الحكومة الإسلامية .

١٦- الحصول على المعيشة و تهيئة أسباب الاكتساب ، ليست مسألة هامشية ، و أنما هي مسألة جوهرية في حياة الأنسان المسلم ، و الضامن لذلك هو وجود السلطة السياسية ، على حد تعبير المودودي .

١٧- يفترض المودودي أنه ، تمتلك بعض العائلات و الطبقات و الفئات ، امتيازات اقتصادية تؤدي إلى احتكار مصادر الرزق لبقية أفراد المجتمع الإسلامي ، و الذي يقلل من حدة تلك الامتيازات هي مسؤولية الدولة الإسلامية .

١٨- تفترض النظرية الاقتصادية الإسلامية أن ما خلقه الله تعالى في الأرض ، هو لمصلحة المجتمع الإسلامي ، وهذه المصلحة لا تتحقق إلا من خلال وجود السلطة السياسية الإسلامية ، على رأي المودودي .

١٩- أن المودودي يعتقد أن الحقوق الاقتصادية في المجتمع الإسلامي ، تحدد شرعيتها من عدم شرعيتها ، هو وجود السلطة السياسية الإسلامية .

٢٠- يعين المودودي أنه من مهام الدولة الإسلامية ، هي احترام الحق الشرعي للمنهج الإسلامي ، على مستوى المجتمع الإسلامي ، و على مستوى الفرد .

٢١- يعتقد خان أن التفسير الصحيح للشريعة هو التفسير الذي يجعل من الشريعة ، منهاج للحياة ، و الرسول - ص- عمل على تنفيذ تعاليم الله تعالى في الأرض ، و لكن هذا التنفيذ قد أخذ كل الجزئيات بالاعتبار .

٢٢- ينتقد خان التصور الذي يذهب إلى الاعتقاد بأن المخالفين في الرأي هم أعداء ، و لكن يجب مجادلتهم ، فهو يرى أن الغاية القصوى من الشريعة هي العبادة .

٢٣- أن الشريعة حسب فهم خان هي منهاج للحياة ، و هذا المنهاج هو الكفيل بحل الاشكاليات النظرية و العملية ، و من المحال التأسيس للحياة المثالية في المجتمع الإسلامي من دونها ، شرط عدم التجزئة في هذا المنهاج .

٢٤- ليس الغاية من حياة الإنسان المسلم هو اقامة الحكومة الإسلامية ، و أنما الغاية هو الاتصال بالله تعالى و الانقطاع إليها ، و متابعة الحياة في شعور متواصل بالمراقبة الإلهية ، على حد تعبير خان .

٢٥- يؤمن خان أن الإيمان بالله تعالى ، يظهر بإشكال مختلفة ، و ليس من الضروري أن يتخذ الإيمان شكلا واحدا هو شكل الدولة الإسلامية .

٢٦- الأنسان المسلم في حياة اليومية ، ليس له علاقة بالأمور الخارجية ،و لكن له علاقة بالأمور الداخلية ، التي تخص عالته و نفسه ، على حد تعبير خان .

٢٧- لا يمكن اعتبار التغيير السياسي للمجتمع الإسلامي ، هو غاية الشريعة الإسلامية ، و لكن الغرض من الشريعة هو الاتصال بالله تعالى ، على رأي خان .

٢٨- لا ينبغي تحميل النصوص القرآنية حمولة تختلف عن السياق ، فليس معنى النص ، يشير إلى لزوم تأسيس حمولة إسلامية ، فإن المعاني تخضع لسياق النزول ، حسب خان .

٢٩- أن الأصل في الشريعة هو الحاجة لله تعالى و الانقطاع إليه و التوجه إليه ، و ليس الأصل هو السعي إلى أنشاء الحكومة الإسلامية ، على حد قول خان .

٣٠- أن اعتبار العامل السياسي هو العامل المركزي في تفسير الشريعة ، هو قراءة لا تنسجم مع الرؤية الشرعية للدين ، بوصفها رؤية تهدف إلى تطهير الروح و تنقيتها من المعاصي و الذنوب ، وفقا لاعتقاد خان .

٣١- يختلف تصنيف القضية المركزية في الشريعة بين المودودي و خان ، ففي الوقت الذي يضع المودودي من المسألة السياسية هي الاصل و الاساس في الدين ،يضع خان من مسألة التعلق بالله تعالى هي الاصل و الاساس في الدين .

٣٢- لا يوجد من النصوص القرآنية ، ما يشير إلى لزوم تأسيس نظام سياسي دنيوي ، من خلال المواجهة و القتال ، و لكن القصد من وراء ذلك هو الأيمان بالله ، فإن تحقق الإيمان ، فلا ضرورة لتأسيس نظام سياسي دنيوي ، كما يرى خان .

٣٣- أن الصلة بين أفراد المجتمع الإسلامي ، ليست علاقة تابع و متبوع ، كما يتصور المودودي ، و لكنها صلة ترتكز على علاقة الداعي و الدعوة ، فليس من صلاحية أي فرد ، أجبار فرد آخر ، على سلوك عقيدي معين ، كما يتصور خان

٣٤- وظيفة التغيير بالقوة هي الجزئية المركزية في الشريعة ، و بقية جزئيات الشريعة ، هي من الهوامش ، كما يتصور المودودي ، بالمقابل فإن خان يعتقد أن التغيير بالقوة يعتبر مسألة ثانوية ، و لا تغطي إلا جزءً بسيطاً من الشريعة

٣٥- الفاعل الحقيقي في النص القرآني و في الواقع هو الإنسان المسلم ، على رأي المودودي ، بخلاف ذلك ، يرى خان أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى .

٣٦- يفرق خان بين الظروف الاعتيادية و الظروف غير الاعتيادية في تصنيف بعض النصوص القرآنية ، بخلاف المودودي ، الذي يأخذ بالاعتبار الرؤية الشمولية للنص و الواقع معاً.

٣٧- يختلف معيار تقييم خان للإنسان المسلم عن تقييم المودودي ، فيضع خان الإيمان معياراً للإنسان المسلم ، في حين يضع المودودي العمل السياسي ، معياراً للإنسان المسلم .

٣٨- متطلبات الشريعة تتباين بين خان و المودودي ، ففي الوقت الذي يرتب خان تبعات سلوك الإنسان المسلم ، وفقاً لظرفه الجزئي ، يجعل المودودي تلك التبعات في حيز من الاطلاق و التعميم .

٣٩- طرح خان تصوراته حول الشريعة في فضاء نصوص المودودي ، ضمن ثقافة يغلب عليه الطابع التنظيري ، ففي الوقت الذي صاغ فيه المودودي أفكاره في ثقافة يغلب عليها الطابع العملي ، في فضاء يتطلب تأسيس جماعة سياسية ، تتولى مهام بناء أمة مستقلة .

٤٠- خطاب المودودي هو خطاب تجاوز فيه المودودي ذاته ، لينتج خطاب جماعة سياسية ، ثم يتجاوز ذلك الخطاب تلك الجماعة السياسية الإسلامية ، ليصبح خطاب أمة و دولة و سلطة ، بالمقابل فإن خطاب خان لم يتجاوز ذاته ، و بقى يدور حول جزئية من جزئيات خطاب المودودي السياسي .

المصادر و المراجع

١. أسماعيل ، محمود : ١٩٩٣.

الإسلام السياسي بين الأصوليين و العلمانيين ، مؤسسة الشراع العربي ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الأولى .

٢. أعراب ، إبراهيم : ٢٠٠٠.
الإسلام السياسي و الحداثة ، مؤسسة أفريقيا الشرق ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى
٣. بهجت ، أحمد : ١٩٨٤.
بحار الحب عند الصوفية ، مؤسسة المعارف ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية .
٤. بورجا ، فرانسوا : ٢٠٠١.
الإسلام السياسي ، ترجمة : لورين زكري ، الناشر دار العالم الثالث ، القاهرة – مصر ، الطبعة الثانية .
٥. الترابي ، اليف الدين : ١٩٨٧.
أبو الاعلى المودودي – حياته و دعوته ، دار القلم ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الأولى .
٦. تيزيني ، طيب : ٢٠١١ .
التصوف العربي الإسلامي – فرادة في الحضور الوجودي و الاستحقاق القيمي ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٧. حنفي ، حسن : ٢٠٠٩.
من الفناء إلى البقاء / محاولة لإعادة بناء علوم التصوف / الجزء الثاني – الوعي الذاتي ، دار المدار الإسلامي ، بنغازي – ليبيا ، الطبعة الأولى .
٨. حنفي ، حسن : ٢٠٠٩ .
من الفناء إلى البقاء / محاولة لإعادة بناء علوم التصوف / الجزء الأول – الوعي الموضوعي ، دار المدار الإسلامي ، بنغازي – ليبيا ، الطبعة الأولى .
٩. خان ، وحيد الدين : ١٩٧٤.
الإسلام يتحدى / مدخل علمي إلى الإيمان ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مراجعة : عبد الصبور شاهين ، مكتبة الرسالة الربانية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٠. خان ، وحيد الدين : ١٩٨٤.
البعث الإسلامي / المنهج و الشروط ، ترجمة : محسن عثمان الندوي ، مراجعة : عبد الحليم عويس ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١١. خان ، وحيد الدين : ١٩٩١.
التفسير السياسي للدين ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مكتبة الرسالة الربانية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٢. خان ، وحيد الدين : ١٩٨٧.
الدين في مواجهة العلم ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مراجعة : عبد الحليم عويس ، دار النفائس ، بيروت – لبنان ، الطبعة الرابعة .
١٣. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٢.
القضية الكبرى ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مكتبة الرسالة الربانية، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٤. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٤.
المرأة بين شريعة الإسلام و الحضارة الغربية ، ترجمة سيد رئيس أحمد الندوي ، مراجعة : ظفر الإسلام خان ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٥. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٢.
امكانات جديدة للدعوة الإسلامية ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مكتبة الرسالة الربانية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .

١٦. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٢.
تاريخ الدعوة الإسلامية ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مكتبة الرسالة الربانية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٧. خان ، وحيد الدين : ١٩٨٧ .
حقيقية الحج ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٨. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٢.
خطأ في التفسير ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، مكتبة الرسالة الربانية ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
١٩. خان ، وحيد الدين : ١٩٩٢.
عليكم بسنتي ، ترجمة : ظفر الإسلام خان ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٢٠. خان ، وحيد الدين : ١٩٨٤.
واقعنا و مستقبلنا في ضوء الإسلام ، ترجمة : سمير عبد الحميد إبراهيم ، دار الصحوة للنشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٢١. الزين ، سميح عاطف : ١٩٨٥.
الصوفية في نظر الإسلام – حداثة و تحليل ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثالثة .
٢٢. السلمى ، أبي عبد الرحمن : ١٩٨٦ .
طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين سريبه ، الناشر مكتبة الخانجي ، القاهرة – مصر ، الطبعة الثالثة .
٢٣. الشرفي ، عبد المجيد : ٢٠١٤.
مرجعيات الإسلام السياسي ، دار التنوير ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٢٤. شيمل ، أنا ماري : ٢٠٠٦.
الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، ترجمة : محمد أسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، كولونيا – المانيا ، الطبعة الأولى .
٢٥. عزيز ، عبد الغفار : ١٩٨٩.
الإسلام السياسي بين الرافضين له و المغالين فيه ، دار الحقيقة للاعلام الدولي ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٢٦. العشماوي ، محمد سعيد : ١٩٩٦.
الإسلام السياسي ، مكتبة مدبولي الصغير ، القاهرة – مصر ، الطبعة الرابعة .
٢٧. العلوي ، هادي : ١٩٩٧.
مدارات صوفية / تراث الثورة المشاعية في الشرق ، دار المدى ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٢٨. عمارة ، محمد : ٢٠٠٣.
أبو الأعلى المودودي و الصحوة الإسلامية ، دار السلام ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٢٩. فوللر ، غراهام اي : ٢٠٠٦.
الإسلام السياسي و مستقبله ، ترجمة : محمد محمود التوبة ، مكتبة العبيكات ، الرياض – المملكة العربية السعودية ، الطبعة الأولى .
٣٠. ماسينيون و عبد الرازق ، مصطفى : ١٩٨٤.
التصوف ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٣١. محمود ، مصطفى : ١٩٩٧.
الإسلام السياسي و المعركة القادمة ، مطبوعات أخبار اليوم ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .

٣٢. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥١.
الأسس الاخلاقية للحركة الإسلامية ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٣٣. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨٠.
الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، ترجمة : خليل أحمد الحامدي ، دار القلم ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الرابعة .
٣٤. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨١.
الإسلام و معضلات الاقتصاد ، ترجمة : محمد ناظم الندوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٣٥. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٦٤ .
الحجاب ، ترجمة : محمد كاظم السباق ، دار الفكر ، دمشق – سوريا ، الطبعة الثانية .
٣٦. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٤٨.
حقوق أهل الذمة ، ترجمة : أحمد ادريس ، دار المختار الإسلامي ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٣٧. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٧٠.
الحكومة الإسلامية ، ترجمة : أحمد ادريس ، دار المختار الإسلامي ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .
٣٨. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٧٨.
الخلافة و الملك ، ترجمة : أحمد ادريس ، دار القلم ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الأولى .
٣٩. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨٤.
الدين القيم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٤٠. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٨.
الربا ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر الإسلامي ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٤١. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٧١.
المصطلحات الأربعة في القرآن ، ترجمة : محمد كاظم سباق ، دار القلم ، الكويت العاصمة – الكويت ، الطبعة الخامسة .
٤٢. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨١.
تدوين الدستور الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت – لبنان ، الطبعة الخامسة .
٤٣. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٦٠ .
تفسير سورة النور ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٤٤. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨٣.
حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر ، ترجمة : خليل أحمد الحامدي ، مكتبة الرشد ، الرياض – المملكة العربية السعودية ، الطبعة الأولى .
٤٥. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٠.
المبادئ الأساسية لفهم القرآن ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار التراث العربي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى .
٤٦. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٦١.
مبادئ الإسلام ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق – سوريا ، الطبعة الثالثة .
٤٧. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٠.
منهاج الانقلاب الإسلامي ، ترجمة : مسعود الندوي ، دار العروبة للدعوة الإسلامية ، إسلام آباد – باكستان ، الطبعة الأولى .

٤٨. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٦٧ .
موجز تاريخ تجديد الدين و احيائه ، دار الفكر الحديث ، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية .
٤٩. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٨٧.
نحن و الحضارة الغربية ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، الرياض – المملكة العربية السعودية ، الطبعة الثانية .
٥٠. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٨ .
نظام الحياة في الإسلام ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، دار الفكر الإسلامي ،دمشق – سوريا ، الطبعة الثانية .
٥١. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٤ .
نظرية الإسلام الخلقية ، ترجمة : محمد كاظم سباق ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٥٢. المودودي ، أبو الأعلى : ١٩٥٦ .
واقع المسلمين و سبيل النهوض بهم ، ترجمة : محمد عاصم الحداد ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق – سوريا ، الطبعة الأولى .
٥٣. ميثم ، الجنابي : ٢٠٠٢.
الإسلام السياسي في جمهوريات وسط أسيا ، مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية ، الرياض – المملكة العربية السعودية ، الطبعة الأولى .
٥٤. نيكولسون ، رينولد ألن : ١٩٤٧.
في التصوف الإسلامي و تاريخه ، ترجمة : أبو العلا عفيفي ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة – مصر ، الطبعة الأولى .