

بررسی اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی سید ابوالحسن ندوی

حامد رضایی حبیب آبادی،* حمید پارسانیا،**

چکیده

سید ابوالحسن ندوی از جمله مصلحین بزرگ معاصر جهان اسلام و مشخصاً شبه قاره هند است که آرا و اندیشه‌های او در شرایط فعلی جهان اسلام نیاز به بازخوانی مجدد دارد. ندوی را باید در درون جریان احیای جهان اسلام قلمداد نمود که به دنبال پی ریزی تمدنی اسلامی است که در پرتو آن مسلمانان رهبری بشریت را در دست بگیرند. او در پروژه تمدنی اش متأثر از گرایش‌های صوفیانه خود، بیشتر به درون انسان نظر دارد و مسائل روحی و نفسانی را نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی دارای اولویت می‌داند. به طور کلی اندیشه‌های ابوالحسن ندوی را باید در سیاق جریان دیوبندیه مورد مطالعه قرار داد.

در این پژوهش با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین به زمینه‌های اجتماعی و زمینه‌های معرفتی ابوالحسن ندوی پرداخته شده، سپس اندیشه‌های اجتماعی و اندیشه‌های سیاسی او مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه به بررسی اجمالی اختلافات فکری ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی به نمایندگی از دو جریان اسلامی عمده شبه قاره یعنی دیوبندیه و جماعت اسلامی پرداخته شده و در پایان نیز نقطه‌نظاتی انتقادی بر رویکرد ندوی آمده است.

کلیدواژگان: ابوالحسن ندوی، اندیشه اجتماعی، اندیشه سیاسی، مکتب دیوبند، تمدن اسلامی، تصوف

*. کارشناس ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانش‌کده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)
hamedrezaei103@gmail.com
**. دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه تهران

مقدمه

ابوالحسن ندوی نماینده اندیشه اجتماعی و سیاسی مکتب «دیوبند» است. مکتب دیوبند امروزه یکی از بزرگترین مکاتب اهل سنت است که به الازهر آسیا معروف شده است. در حالی که قطعا تاثیرگذاری دیوبندیه در حوادث جهان اسلام در قرن اخیر به مراتب بالاتر از الازهر مصر بوده است. علاوه بر این باید به این نکته اشاره کرد که تفکر دیوبندی وارد ایران شده و بسیاری از اهل سنت شرق و جنوب شرق کشور را به متاثر ساخته است.

این مسائل نشان از آن دارد که شناخت دقیق مکتب دیوبند و رویکردهای کلامی، فقهی، سیاسی و اجتماعی آن، ضرورتی غیرقابل انکار است.

با این حال پژوهش های درخوری در کشور ما درباره اندیشه های ابوالحسن ندوی به عنوان مهمترین اندیشمند اجتماعی دیوبندی صورت نگرفته است. در میان آثار مکتوب فارسی فقط می توان به مقاله بررسی اندیشه های سیاسی ابوالحسن ندوی توسط دکتر محمد حسین جمشیدی اشاره کرد. این مقاله در جلد پانزدهم مجموعه کتاب های «اندیشه سیاسی متفکران مسلمان» منتشر شده است. ایشان در این مقاله معتقد است که ندوی اسلام را به وجوه سیاسی اش منحصر نکرده و ضمن طرفداری از لزوم ایجاد حکومت اسلامی، آن را هدف نهایی دین نمی داند. ندوی تشکیل حکومت اسلامی را به دلیل مقدمه واجب بودن، واجب می داند. او متعلق به رویکرد سنتی اهل سنت است و همچون سایر متفکران سنی مذهب، خلافت را حکومت مطلوب اسلامی می داند و دوران خلفای راشدین را به عنوان مدینه صالحه مطرح می کند (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۱۸۳ - ۲۱۴).

هدف ما در این پژوهش کند و کاو در ریشه های فکری ابوالحسن ندوی، فهم آرای اجتماعی - سیاسی او و همچنین نسبت آرای او با سایر جریانات فکری رقیب در شبه قاره، است و این مهم با استفاده از روش شناسی بنیادین که همان نشان دادن چرایی و چگونگی تکوین نظریه است، پی گرفته میشود.

زمینه های اجتماعی و تاریخی اندیشه ابوالحسن ندوی

سید ابوالحسن علی ندوی در سال ۱۹۱۳م در دهکده «تکیه» در ولایت اتارپرادش شمالی هندوستان دیده به جهان گشود. هم مادر و هم پدر او از علما و نویسندگان هندوستان بودند. ندوی از سلسله سادات حسنی نیز هست (ندوی، ۱۳۸۸ ج ۱ ص ۵۱).

احمد شرباصی در مقدمه ای که بر کتاب «ماذاخسر العالم بانحطاط المسلمین» ندوی نوشته می گوید: «از وی در مورد شخصیت های گذشته که از آنها متاثر شده پر سیدم، اینگونه جواب داد: امام احمد بن حنبل که موضع گیری اش در محنت خلق قرآن مشهور است، شیخ الاسلام ابن تیمیه، مجدد بزرگ شیخ احمد سرهندی صاحب مکتوبات ماندگار در شریعت و حقیقت و در مبارزه با بدعت ها، علامه شاه ولی الله دهلوی محقق بزرگ جهان اسلام و صاحت کتاب حجة الله البالغة، سید احمد شهید نخستین موسس دولت دینی و اسلامی در هند در قرن ۱۳ ه.ق» (همان، ص ۵۶).

از دیگر افرادی که بر او تاثیر گذاشته اند می توان به اقبال لاهوری، حسن البنا، ابوالاعلی مودودی و مولانا محمد الیاس کاندهلوی اشاره کرد.

برای بررسی زمینه های غیرمعرفتی اندیشه های ابوالحسن ندوی ابتدا به تشریح او ضاع عمومی جهان اسلام در دوران زندگی او می پردازیم و سپس اوضاع شبه قاره هند را از نظر می گذرانیم.

شرایط اجتماعی - تاریخی جهان اسلام

جهان اسلام در دوران زندگی ندوی دوره پرتلاطم و در عین حال مهمی را تجربه کرده که سرشار از اتفاقات تاثیرگذار بوده است. در این دوره فروپاشی خلافت عثمانی خلا هویتی بزرگی در جهان اهل سنت ایجاد کرد و خلافت عثمانی به تعبیر ندوی «نماد شکوه اسلام، پناهگاه خلافت و پشتیبان اسلام» (ندوی، ۱۳۸۸ ب، ص ۹۹) بود. در پی این خلا هویتی و در واکنش به آن بود که جریانات بزرگ اسلامی همچون اخوان المسلمین و شخصیت‌های اسلام‌گرای برجسته‌ای چون ابوالاعلی مودودی و سید قطب ظهور کردند. از طرف دیگر و باز در واکنش به این رویداد مهم بود که جریانی سکولار که سیاسی بودن اسلام و ضرورت وجود حکومت اسلامی را نفی می‌کرد، بوجود آمد.

رشد جریانات قومیت‌گرای عربی نیز در همین ایام اوج گرفته و در همین دوره رو به افول گذارد. جریانات سکولاری که بر مولفه‌های قومیتی و عربی بیش از مولفه‌های اسلامی تاکید می‌ورزیدند. مشکل بزرگ دیگر مسلمانان در این دوره، تحمل شلاق‌های استبداد بر بدن‌های رنج دیده خود بود، شلاق دیکتاتورهای سکولار و وابسته به غرب. مستبدینی که پروژه مدرن سازی آمرانه کشور خود را در دستور کار داشتند. تلفیق سه مولفه «استبداد»، «وابستگی» و «سکولاریسم» از این حکومت‌ها موجودات به شدت منفوری در دل مردم این کشورها ساخته بود.

رژیم اسرائیل نیز در همین ایام شکل گرفت تا ضربه مهلک دیگری بر هویت و اقتدار مسلمانان با شد. اعراب مسلمان در چندین جنگ از دولت صهیونیستی شکست خوردند و زنجیره‌ای تحقیرها تکمیل شد. همه این مسائل نشان می‌دهد که جهان اسلام در این سالها وضعیتی به تمام معنا «بحرانی» را تجربه می‌کند. «ضعف» مزمن مسلمانان در این دوران سخت سبب شد تا «علل انحطاط و عقب ماندگی و چاره جویی برای حل آن» به مسئله همه جهان اسلام بدل شود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

مسئله ندوی نیز چرایی عقب ماندگی مسلمانان و تلاش برای بازسازی اقتدار و عظمت مسلمانان است. او در زمره جریانی قرار می‌گیرد که «دوری از اسلام» را عامل انحطاط می‌داند. او علت دوری از اسلام را نیز «فاسد شدن دلهای» می‌داند. لذا مسئله او تطهیر دلهای مردم از گناه می‌شود (ندوی، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۳).

شرایط اجتماعی - تاریخی شبه قاره هند

مسلمانان و جنبش‌های اسلامی معاصر هند را باید در نسبت با «استعمار انگلیس» و «دیگری هندو» مورد بررسی قرار داد.

قیام ۱۸۵۷ مسلمانان علیه استعمار انگلیس و سرکوب خشن آن، نقطه عطفی در مبارزات مسلمانان است که تاثیرات بسیاری در جریانات سیاسی و مذهبی هندوستان گذاشته است. در واکنش به این قیام بود که مدرسه دیوبند تاسیس شد (فرمانیان، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷). دیوبندیه همان مکتبی است که ریشه‌های اندیشه ابوالحسن ندوی را باید در آن ردیابی کرد.

پس از این شکست برخی علما که طرفدار مبارزه با انگلیسها بودند، چون مشاهده کردند که در میدان جنگ با سلاحه شکست خورده‌اند، در این میدان علمی به مبارزه برخاستند. مولانا قاسم نانوتوی مؤسس دیوبند، خود از فرماندهان جنگ علیه انگلیسی‌ها در انقلاب ۱۸۵۷ م بوده است.

مسلمانان در هند از سوی دیگر با اکثریتی از هندوها مواجه بودند. این تقابل با توجه به اینکه سیاست انگلستان در هندوستان جانبداری از هندوها در برابر مسلمانان بوده است و همچنین به دلیل رویکردهای

افراطی هندوها نسبت به مسلمانان، به صورت جدی در اعمال و رفتار مسلمانان نمود پیدا می کند. تجزیه شبهه قاره هند و تلاش مسلمانان برای کسب استقلال و تشکیل کشور پاکستان در همین چارچوب قابل بررسی است.

ابوالحسن ندوی در چنین فضای پرتلاطم و پرمسأله ای زیست کرده است. مسأله های اصلی او برگرفته از این زمینه تاریخی است که در جهت دهی به منظومه فکری وی موثر بوده است. این زمینه های غیرمعرفتی خطر از بین رفتن هویت اسلامی و اضمحلال آن در برابر تهاجم تجدد غربی را دامن می زند. این «هراس هویتی» در پیوند با واقعیت «عقب ماندگی مسلمین» سبب می شود تا ندوی در میان متفکران جریان «احیاء» دسته بندی شود. «بیم اینان [احیاگران] از غرب در درجه نخست از هجوم فرهنگی و دینی غرب است. از این رو دشواره آنان، حفظ و حراست از هویت و بر ساختن ابزارها و به دست آوردن سازوکارهای آن است. تحولات پس از جنگ جهانی دوم، به اوج گرفتن این جنبش های «بیداری» و سیاسی شدن تدریجی آنان تا رسیدن به مرحله ظهور ایده حاکمیت و نظام کامل اسلامی انجامید.» (السید، ۱۳۸۳، ص ۸۹)

مبادی و اصول فکری ابوالحسن ندوی

هستی شناسی ابوالحسن ندوی همچون غالب متفکران مسلمان، برگرفته از مبانی دین اسلام و مبتنی بر «خالقیت» و «ربوبیت» پروردگار عالم است. «خداوند» نقطه مرکزی این رویکرد هستی شناسانه است و اراده انسان در طول اراده او معنا می یابد.

او هستی را غایت مند و نظام مند می داند. هستی دارای علت فاعلی و علت غایی است. او قائل به وجود عوالم دیگری ورای عالم ماده است که بر اتفاقات عالم ماده تاثیر دارند (ندوی، ۱۳۹۰ الف، ص ۸۲ - ۸۳). هستی شناسی ابوالحسن ندوی نوعی هستی شناسی نقلی و ظاهرگرایانه است که بعضا با نوعی از عقلانیت عقل سلیم و عرفی نیز پیوند می خورد. نبود رویکردهای برهانی از جمله نقاط ضعف این رویکرد هستی شناسانه است.

ابوالحسن ندوی در انسان شناسی اش انسان را مرکز جهان می داند که خلائق دیگر نیز به طفیل وجود او خلق شده اند (ندوی، ۱۳۹۰ ب، ص ۷۱). جایگاه و مقام انسان نه در عرض خداوند که به عنوان «خلیفه الله» معنا و مفهوم پیدا می کند. (همان، ص ۷۸) رابطه انسان و خداوند صرفا رابطه عبد و معبود نیست، بلکه اساس این رابطه بر «محبت» بنا شده که حاکمیت و محکومیت نیز بخشی از این رابطه است نه تمام آن (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

از منظر ندوی انسان فاعل مختاری است که پدیده های پیرامون خود را به وجود می آورد، نه آن که وابسته به آنان باشد. او هرچند منکر روابط رفت و برگشتی و تاثیر و تاثر میان فرد و محیط پیرامونی اش نیست، اما به اعتقاد او عاملیت انسان جایگاه و نقشی بالاتر و مهمتر از ساختارهای اجتماعی و سیاسی دارد و حتی خالق و مسلط بر آن است (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ - ۱۳۵). این رویکرد ندوی از او یک فردگرایی تمام عیار می سازد.

۴ در باب مبانی معرفت شناختی ندوی باید گفت که او عقل انسانی را در درک حقایق و کسب علم قطعی ناتوان می بیند. لذا اکتفا به عقل انسانی را کافی ندانسته و معتقد است که وحی و نصوص دینی باید راهنما و مرشد وی در عرصه علم باشند. در نگاه ندوی وحی هادی و مسلط بر عقل است (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۶۵). ندوی در مقام اعطای نقش به عقل انسانی در فهم پدیده ها، دو عرصه «مابعدالطبیعه» و

«غیرمابعدالطبیعه» را از هم تفکیک می کند. او در فهم جهان مابعدالطبیعه یا متافیزیک کوچکترین نقشی برای عقل انسانی قائل نیست. رجوع به نصوص دینی تنها امکانی است که ندوی برای فهم مسائل مابعدالطبیعی متصور است (ندوی، ۱۳۸۷، ص ۲۲). ندوی در مسائلی که مابعدالطبیعی نیستند میان علوم تجربی و علوم انسانی - اجتماعی تفکیک قائل می شود. او علوم تجربی را مستقل از متون دینی قابل فهم دانسته و نتایج آن را قطعی می داند. او معتقد است که مفروضات دینی، فرهنگی و ایدئولوژیک در نتایج این علوم تأثیری ندارد. ولی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی قائل به دخالت پیش فرض های دینی، فرهنگی و ایدئولوژیک بوده و معتقد به لزوم دخالت و راهنمایی نصوص دینی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی است (ندوی، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۲).

از قطعی دانستن نتایج علوم تجربی و غیرقطعی دانستن یافته های عقل انسانی، می توان نتیجه گرفت که ندوی برای «حس» نقشی مهمتر و والاتر از «عقل» قائل است. او حس را خطاناپذیر و عقل را خطاپذیر می داند. ندوی در حوزه علوم تجربی نیازی به دخالت دین نمی بیند، در حالی که در علوم انسانی عقل انسان را از رسیدن از فهم حقایق عاجز می داند.

شاید بتوان این نگرش ندوی را به مبانی کلامی ماتریدی وی بازگشت داد. چراکه «ماتریدیان حس را پایه علوم می دانند که حیوانات نیز تا حدودی در آن با انسان مشترک اند. ماتریدیان مدعی اند که تمام عقلا و خردمندان جهان حس را به مثابه راهی برای رسیدن به علم می پذیرند. از نظر آنان منکر علم حسی، از بهائیم پست تر است و با او نمی توان به مناظره و گفتگو نشست.» (نسفی، ۱۴۰۵، ق، ص ۱۰).

مکتب دیوبند

شکست مسلمانان در قیام ۱۸۵۷م زمینه ای برای بازاندیشی دینی مسلمین هند فراهم کرد. علمایی که از فرماندهان جنگ علیه انگلستان بودند در آسیب شناسی خود از علل شکست، به این نتیجه رسیده بودند که برای مقابله با استعمار باید دست به «انسان سازی» بزنند. چراکه معتقد بودند نفوس بیمار است که زمینه استیلای کفار بر مسلمانان را فراهم کرده است.

مدرسه دیوبند از سوی دیگر در تقابل با دانشگاه علیگره شکل گرفت. دانشگاهی که توسط سر سیداحمد خان، روشنفکر غرب گرای هندی تاسیس شده بود و سعی در ارائه تفسیر نوینی از اسلام داشت که با مبانی تمدن غرب همخوانی داشته باشد. این مسئله سبب شد تا علمای دیوبند به فکر حراست از عقاید و فرهنگ مذهبی خود بیفتند.

تفکر دیوبندی ترکیبی است از نص گرایی و تصوف. نص گرایی دیوبند ریشه در عقاید شاه ولی الله دهلوی دارد که او نیز متأثر از سنت فکری شبه جزیره و ابن تیمیه است. شاه ولی الله دهلوی به تلفیق سنت فکری شبه جزیره یعنی نص گرایی و ظاهرگرایی و سنت فکری شبه قاره یعنی تصوف دست زده است. «دیوبندیه فقهی حنفی، کلامی ماتریدی - اشعری و تصوف چشتی - نقشبندی دارد و تأکید تام بر حدیث و اصلاحات شاه ولی الله دهلوی نسبت به امور تصوف دارد.» (فرمانیان، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰).

۵

فقه حنفی، فقهی است عقل گرا. کلام ماتریدی نیز نسبت به سایر مذاهب کلامی اهل سنت عقل گراتر است (همان، ص ۱۳۴). اما این عقل گرایی از یک سو توسط ورود رویکردهای حدیث گرایانه شاه ولی الله دهلوی رقیق شده و از سوی دیگر از طریق رویکردهای صوفیانه این مکتب به سردی گراییده است. در باب ظاهرگرایی دیوبندیه باید گفت که دیوبندیان اصل را بر ظاهر می گذارند ولی مانند جریانات

تندرویی چون وهابیت جمود بر ظاهر ندارند. به همین دلیل در میان آثار علمای دیوبند تاویل آیات و احادیث به وفور یافت می‌شود.

دیوبندیان از طرف دیگر صوفی مسلک اند. جمع میان آرای ابن تیمیه و تصوف از جمله کارهای دشوار دیوبندیان بوده است. علمای دیوبند «همان عظمت و مقامی را که برای محدث بزرگ، حافظ ابن تیمیه قائل اند، برای شیخ محی الدین ابن عربی نیز قائل هستند.» (محمدطیب، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹).

تصوف دیوبندیان با سایر صوفیان شبه قاره تفاوت‌هایی دارد. به نظر آنان شریعت بر طریقت مقدم و مسلط است. آنان با تاثیر از اندیشه‌های ابن تیمیه، بعضی اعمال و مناسک رایج در میان صوفیان را نقد و رد می‌کردند. در واقع آنان با تفکیک تصوف از مناسک خاص طریقتی و تمرکز بر تزکیه اخلاقی، میان صوفی‌گری و مبانی ابن تیمیه در باب «توحید» آشتی برقرار می‌کنند.

ابوالحسن ندوی تلاش زیادی می‌کند تا با تعریفی مرضی الطرفین از تصوف، مخالفان تصوف را نسبت به آن خوشبین کند. او معتقد است که از لفظ «تصوف» نیز نباید استفاده کرد و اساساً همین لفظ را عامل سوتفاهم بعضی از اندیشمندان مسلمان نسبت به تصوف می‌داند. او پیشنهاد می‌کند به جای تصوف از واژه «تزکیه» یا «فقه باطن» استفاده شود (ندوی، ۱۳۸۸، ص ۵۹). در چنین رویکردی به تصوف است که ندوی حتی فردی چون ابن تیمیه را که انتقادهای تندوتیزی به تصوف رایج دارد، یک صوفی و عارف کامل می‌نامد (ر.ک: ندوی، ۱۳۷۹).

از نکات جالب توجه درباره مکتب دیوبند این است که در حالی که زمینه‌های غیرمعرفتی برای رشد اندیشه سیاسی - اجتماعی در این مکتب فراهم بوده، به دلیل فقر مبانی و زمینه‌های معرفتی این اتفاق نیفتاده است. با اینکه این مکتب در تقابل با استعمار انگلیس از یک سو و رویکردهای روشنفکرانه دانشگاه‌علی‌گه از سوی دیگر، باید لاجرم در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی به فربگی و غنای کافی می‌رسید، به شدت در این حوزه فقیر است. به طوری که غیر از ابوالحسن ندوی فرد شاخص دیگری در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی از این جریان بزرگ سراغ نداریم و جای این پرسش وجود دارد که چرا دیوبندی‌ها با آنکه با آرای سیاسی و اجتماعی سیداحمدخان و پیروانش مواجه و درگیر بوده‌اند، در این حوزه بسیار فقیرند. به نظر می‌رسد مبانی نص‌گرایانه آنها امکان پیشرفت در اندیشه سیاسی و اجتماعی را از این جریان گرفته است. البته در این باره نباید از تاثیر رویکردهای درون‌گرایانه برگرفته از تصوف نیز چشم‌پوشی کرد. دیوبندیان با اینکه انقلابی و مبارز بوده و در برابر انگلستان جنگیده‌اند، اما به دلیل رویکردهای صوفیانه مسئله اصلی خود را سیاست و اجتماع نمی‌دانند.

این موضوع نشان می‌دهد که در صورت حضور زمینه‌های غیرمعرفتی برای شکل‌گیری نظریه سیاسی - اجتماعی، مادامی که مبانی معرفتی پیش از آن وارد فرهنگ جامعه موردنظر نشده باشد، شکل‌گیری نظریه به آسانی محقق نخواهد شد.

در باب زمینه‌های غیرمعرفتی گسترش رویکردهای سلفی در مکتب دیوبند باید گفت که تاثیرپذیری دیوبندیان از سلفی‌گری و اقبال آنها به آسیب‌شناسی‌های ابن تیمیه از تصوف، ریشه در اوضاع اجتماعی هندوستان نیز دارد. واقعیت این است که بعضی از مسلمانان در هندوستان به دلیل اختلاط با هندوها، بخشی از آداب و رسوم و عقاید آنها را پذیرفته و اجرا می‌کردند. در نتیجه این اختلاط اسلام و هندوئیسم در بعضی نقاط کار به جایی رسیده بود که «مسلمانان روستایی گاهگاهی برای خدایان هندوهای بومی قربانی می‌کردند» (پی، ۱۳۶۹، ص ۱۶). بنابراین اختلاط اسلام و هندوئیسم همواره مسئله‌ای جدی در تاریخ شبه قاره

بوده که به رویکردهای معرفتی بعضی علمای شبه قاره جهت داده است.

نگاهی به اندیشه اجتماعی ابوالحسن ندوی

منظور از اندیشه اجتماعی اندیشه ای است که درباره جامعه و مسائل اجتماعی بحث می کند و همچنین به مجموعه دیدگاه هایی اطلاق می شود که به نحوی به بررسی و اظهار نظر در باره نهادهای اجتماعی برمی گردد. ابوالحسن ندوی یک اندیشمند اجتماعی به معنای دقیق کلمه نیست، اما اندیشه ای دینی دارد که دارای ابعاد اجتماعی است. در اینجا کلیات اندیشه اجتماعی او را مورد بررسی قرار می دهیم.

ساختار و نقش کنشگری فرد در تغییرات اجتماعی

سید ابوالحسن ندوی به دلیل ریشه های صوفیانه اش، همواره نظر به «درون» انسان ها دارد. این خصیصه ندوی از او یک فردگرایی تمام عیار می سازد که کنشگری فردی را بر ساختار مقدم می داند. از نظر او جامعه و سیاست تابعی از درون افراد است. او رابطه جامعه و فرد را کاملاً یک طرفه می داند، فرد است که جامعه را می سازد و بدان جهت می بخشد.

این دیدگاه ندوی در باب رابطه عامل و ساختار سبب شده تا ساختارگرایی در علوم اجتماعی مدرن را مورد انتقاد قرار دهد. ندوی از اینکه این ساختارگرایی در تاروپود اندیشه ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی رسوخ کرده، اظهار ناخرسندی کرده و می گوید:

«یکی از مصیبت های این تمدن، نادیده گرفتن فرد است. علوم عمرانی [اجتماعی] به قدری در مردم تاثیر گذاشته که اکنون همه بر مجموعه و موسسه و حکومت و هیئت های اجتماعی تکیه می کنند و افراد را نادیده می گیرند. در حالی که فرد پایه و اساس تمام مجموعه ها و حکومتها و احزاب و موسسات است...»

می گویند با اصلاح جامعه، فرد هم اصلاح می شود! درست مثل کسی که الوارهای پوسیده و کرم خورده ای را گرد آورده و می خواهد از آنها کشتی ای بسازد که سرنشینهای بسیار و کالاهای با ارزشی حمل نماید و اگر مرد صاحب نظری به او بگوید این الوارها برای ساخت چنین کشتی ای مناسب نیست، می گوید: الوارها اهمیتی ندارند، خود کشتی مهم است! (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ - ۱۳۵).

ندوی اصلاً فردی است و برای جامعه موجودیتی مستقل ورای افراد قائل نیست. به اعتقاد او جامعه صرفاً مجموعه افرادی است که در کنار هم جامعه را ساخته اند. جامعه چون کشتی ای است که افراد همچون الوارهای سازنده آن هستند. بنابراین جامعه چیزی جز جمع افراد نیست.

ابوالحسن ندوی به دلیل نگاه های فردگرایانه اش، تغییر اجتماعی را به درون انسان ها حواله می دهد و در این زمینه نقشی برای ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی قائل نیست.

«عامل» یا «فرد» نیز به عقیده او از زاویه ذهنیات و اندیشه هایش اهمیت ندارد، بلکه از منظر روحيات نفسانی اش واجد اهمیت می شود:

«این عصر، عصر مشکلات و معضلات است. آنها از معضلات اقتصادی، سیاسی و مشکلات حکومتی و اجتماعی حرف می زنند ولیکن من معتقدم که یک معضل بیشتر وجود ندارد و آن معضل ایمان و اخلاق است... هر مشکلی که مردم از آن حرف می زنند و از آن می نالند همگی به این مشکل برمی گردد... مسئله، مسئله احزاب یا حکومت ها و یا ایجاد رفورم نیست، بلکه مسئله طرز فکر و اعتقاد و قلوب و دلهاست» (همان، ص ۱۲۹ - ۱۳۰).

شخصیت فرد را «قلب» او می سازد نه «ذهن» او. همین شخصیت است که جامعه را می سازد. به تعبیر

دیگر، اگر نگوییم فرد چیزی نیست جز روحيات نفسانی او، باید گفت «دل» و «قلب» در فرد عاملی مرکزی است که به «ذهن» و «عقل» او نیز جهت می‌دهد.

بنابراین نقطه شروع تغییر اجتماعی تغییر افراد جامعه است. نقطه شروع تغییر در افراد هم تغییر در نفسانیات و قلب آنهاست. در نتیجه هنگامی جامعه دچار تغییر می‌شود که قلوب افراد آن تغییر کرده باشد. بر این اساس ندوی در پروژه اصلاحی اش، به اصلاح درون انسان ها می‌اندیشد و بنابر رویکردهای فردگرایانه خود، معتقد است که آفات اجتماعی و سیاسی نیز با حل مشکلات درونی انسان ها، خود به خود حل خواهد شد. به عبارت دیگر «امر اخلاقی و نفسانی» مهمترین اولویت ندوی است و آن را حاکم بر «امر اجتماعی» یا «امر سیاسی» می‌داند.

اسلام و مدرنیته

با توجه به شرایط تاریخی که جهان اسلام در آن به سر می‌برد، مساله اصلی در همه جای جهان اسلام «تجدد» است (کچویان، ۱۳۸۹، ص ۹). مسلمین _همچون سایر ملت های شرقی - گریزی از برقراری نسبت خود با تمدنی که در اتمسفر آن تنفس می‌کنند، ندارند.

ابوالحسن ندوی نیز به مثابه یک مصلح اجتماعی مسلمان، ناگزیر از این است که فهمی از تجدد به دست دهد و در ادامه نسبت خود را با این پدیده مشخص نموده و در پایان راهکارهایی برای چگونگی مواجهه با آن تجویز نماید.

ندوی تمدن غرب را تمدنی بدیع و بی نظیر ندانسته و آن را چیزی جز ادامه تمدن یونان باستان نمی‌پندارد. او معتقد است تمام گرایشات و مظاهر این تمدن در مفهوم «مادی‌گری» خلاصه شده است (ندوی، ۱۳۸۸ ج ۱، ص ۲۱۳ - ۲۱۴).

او مادی‌گرایی را نه صرفاً یک عقیده، بلکه یک «دین» می‌داند که اروپاییان بدان معتقد و ملتزمند. بنابراین مادی‌گرایی از منظر او نوعی «زیستن» است که قابل تقلیل به یک عقیده خاص نیست. مادی‌گرایی از منظر او نه یک رویکرد معرفت‌شناسانه که نوعی هستی‌شناسی است (همان، ص ۲۳۷).

باید میان دیدگاه ندوی نسبت به «تجدد» با دیدگاه او نسبت به «دستاوردهای تجدد» تفکیک قائل شد. او روح تجدد را «ماده‌گرایی» می‌داند و شدیداً به آن تاخته و هرگونه نسبتی میان ماده‌گرایی و تفکر اسلامی را رد می‌کند. اما به اعتقاد او دستاوردهای تجدد مانند تکنولوژی، چنین نیستند.

ندوی تمدن غرب را کلی یکپارچه نمی‌بیند که تماماً آن را رد یا تایید کند. او بعضی وجوه تمدن غرب را مشخصه ویژه این تمدن ندانسته و معتقد است که اینها اصول مسلم و تردیدناپذیر علمی هستند که مختص به فرهنگ، عقیده و جغرافیای خاصی نبوده و «جهان‌شمول» اند. به اعتقاد او علوم تجربی چنین وضعیتی دارند و روح تمدن طبیعت‌اروپایی در آنها جاری و ساری نیست.

ابوالحسن ندوی به تقابل تمدنی اسلام و غرب قائل است. ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی تقریباً به صورت همزمان بر طبل یگانه بودن اسلام در میان تمدن‌ها کوبیده و هرگونه تلاش برای یکسان‌سازی یا یکسان‌انگاری اسلام با ایدئولوژی‌های غربی را مردود شمردند. ندوی با ستایش از مودودی بخاطر رویکرد تهاجمی اش نسبت به فرهنگ و اندیشه غربی، این نوع مواجهه با تمدن غرب را بهترین نوع مواجهه می‌داند (ندوی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۱۵). و سید جمال الدین اسدآبادی را به دلیل آنچه موضع صرفاً سیاسی او در برابر تمدن غرب می‌نامد، مورد انتقاد قرار می‌دهد (همان، ص ۱۳۵).

این رویکرد نسبت به جایگاه تمدنی اسلام کم کم با ترجمه آثار ندوی و البته بیش از او مودودی در جهان اسلام گسترش پیدا کرد (السید، ۱۳۸۳، ص ۸۷). به اعتقاد رضوان السید «در دهه پنجاه و به و سیله مودودی، ندوی و سید قطب، امکان سخن گفتن از جنبش یا جنبش‌های اسلامی ای فراهم آمد که خط مشی اسلامی و مستند به الگوی تمدنی - فرهنگی آن، بازسازی شده» (همان، ص ۸۹). در اینجا لازم به توضیح است که تفاوت اصلی ندوی با مودودی و سید قطب در توجه بیشتر ندوی به مباحث تربیتی و اخلاقی و اهتمام کمتر وی به مباحث اجتماعی و سیاسی در پیشبرد پروژه تمدنی خود است.

ندوی در راستای تقابل تمدنی اسلام و غرب به مسئله انحطاط مسلمانان و دلایل آن می پردازد. تاثیر اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی بر ندوی در ابتدای عمر او و مشخصاً در کتاب «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین» امری مشهود است. ندوی به تبعیت از مودودی به «امر سیاسی» توجهی ویژه نموده و به همین دلیل اولین عاملی که برای انحطاط مسلمین برمی شمارد، انحراف حکومت اسلامی از مسیر اصلی خود و تبدیل خلافت به ملوکیت از زمان روی کار آمدن بنی امیه است. او معتقد است خط فاصل میان اوج و فرود تمدن اسلام، تبدیل خلافت اسلامی به ملوکیت و سلطنت است (ندوی، ۱۳۸۸ ج ۳، ص ۱۸۳).

ابوالحسن ندوی همچنین مرگ صلاح الدین ایوبی را عاملی مهم در عقب افتادگی مسلمین دانسته و در این انحطاط نقش نبود رهبری را پررنگ می کند (همان، ص ۱۹۶). ندوی در اینجا به نقش عامل نظامی در انحطاط مسلمین هم اشاره می کند (همان، ص ۱۹۹). عامل دیگری که ندوی برای انحطاط مسلمین بیان می کند دلمشغولی علمای اسلام به مباحث بی فایده کلامی و فلسفی و دور شدن از علوم طبیعی است.

شاید اگر ندوی این کتاب را در سالهای پایانی زندگانی اش می نوشت، عوامل دیگری را در انحطاط مسلمین برمی شمرد. عواملی که بیش از آن که نظر به بیرون انسان داشته باشد، به درون او می پرداخت، به ویژگی های نفسانی، رذایل اخلاقی، فساد دل و عواملی از این دست. ندوی با اینکه در سالهای بعدی زندگی اش مدام بر امر نفسانی به عنوان سرمنشا فساد و مصالح پای می فشرد، در اثر ابتدایی خود اصلاح نامی از عوامل نفسانی در انحطاط مسلمین به میان نمی آورد. ندوی در ابتدا متأثر از مودودی بوده و این تأثیر بیش از همه خود را در اولین کتاب او یعنی ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین نشان می دهد.

ندوی به رهبری مسلمانان بر بشریت می اندیشید. به اعتقاد او «جهان با انحطاط مسلمانان، جوهرش را، بهترین دارایی اش را، آنچه که شدیداً به آن نیازمند بود، از دست داده بود. زیرا مسلمانان تنها کسانی بودند که ارزش معنوی، لیاقت زندگی، بقا و هدف مهمی که جهان به سوی آن در حرکت است به این جهان عرضه نمودند... مسلمانان تنها کسانی هستند که حامل رسالت الهی هستند، رسالتی که خاتم الانبیا علیه الصلاة و السلام به مسلمانان ارزانی داشت و یقیناً مسلمانان هستند که می توانند این طرح دقیق، وسیع و فراگیر را که خداوند جهان را بر اساس آن آفریده است و انسان را جهت استفاده از آن خلق کرده و او را در زمین جانشین خود قرار داده است، تفسیر و تجزیه نمایند.» (همان، ص ۶۳).

ندوی البته بایدبایدی را برای تحقق رهبری جهان اسلام بر بشریت مطرح می کند. به نظر او دعوت ابتدا باید در میان خود مسلمین صورت گیرد و سپس در میان بیگانگان. چراکه تا مسلمانان خود بر طبق اصول اسلام تربیت نشوند، قادر به تربیت دیگران نخواهند بود (ندوی، ۱۳۷۰، ص ۲۵). همچنین از شروط این رهبری این است که جهان اسلام باید بر قدرت صنعتی و تجاری خود بیفزاید و از غرب مستقل شود (ندوی، ۱۳۸۸ ج ۳، ص ۳۳۲).

شرط مهم دیگر، پایه گذاری یک نظام آموزشی مستقل از غرب در جهان اسلام بر پایه اعتقادات درونی

آن است. به اعتقاد او صرفاً نیروی نظامی و سیاسی غرب نیست که سبب سلطه آنان بر کشورهای اسلامی شده است، بلکه نظام آموزشی که مشروعیت این سلطه را تئوریزه کرده و عقاید ملت‌های هدف را مورد حمله قرار می‌دهد، عامل به شدت مهمی در موفقیت غرب در این جهت بوده است (ندوی، ۱۳۸۸ ب، ص ۲۰۰-۲۰۲). لذاست که تا استقلال علمی و آموزشی جهان اسلام از غرب شکل نگیرد، رهایی از بردگی غرب نیز ناممکن است.

ندوی را نمی‌توان یک ناسیونالیست یا نژادگرا نامید. حتی باید گفت که دیدگاه‌های او در برابر ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در موضع رقابت قرار دارد. او نسبتی میان ملی‌گرایی و اسلام متصور نیست و ملی‌گرایی را یکی از مشخصه‌های تمدن غرب می‌داند که ریشه در مادی‌گرایی آنان دارد (همان، ص ۱۹۰). ندوی با همه این احوال در راستای تشکیل تمدن اسلامی و رهبری مسلمانان بر بشریت، نگاه ویژه‌ای به قوم عرب دارد و رهبری جهان اسلام بر بشریت را به بیداری ملت عرب منوط می‌کند (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۳۴۶). البته شاید بتوان گفت که این گونه اظهارنظرهای ندوی بیشتر جنبه کارکردی در جهت تحریک عرب‌ها برای بیدار شدن از خواب غفلت دارد.

اندیشه سیاسی ابوالحسن ندوی

مقابله با تفسیرهای کاملاً سیاسی از اسلام از انگیزه‌های ندوی برای نظریه‌پردازی در باب سیاست و حکومت اسلامی است. او به دلیل رویکردهای درون‌گرای صوفیانه‌اش، همت اصلی‌اش را بر اصلاح نفوس و پاک کردن دل‌ها قرار می‌دهد و فعالیت سیاسی را در راس برنامه‌های خود نمی‌بیند (ندوی، ۱۳۹۰ ب، ص ۲۳).

او با اینکه معتقد است «شریعت مقدس اسلام تاسیس نظام خلافت و امارت را طوری اهمیت داده که زندگی منهای آن را زندگی جاهلی و موت در چنین حال را میته جاهلیه قرار داده است» (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۲). هیچ‌گونه تسامح و غفلتی در حصول به این مهم را جایز نمی‌داند (همان، ص ۱۶۱). اما قاطعانه معتقد است که «این امر (استقرار حکومت اسلامی) با آن که حائز اهمیت فوق‌العاده است، هدف اصلی دین به شمار نمی‌آید، بلکه وسیله‌ای مهم و لازم برای هدفی بالاتر است» (همان، ص ۱۶۲).

آن هدف بالاتر از منظر ندوی «اقامه دین» است. حکومت اسلامی فقط مقدمه‌ای بر اقامه دین است نه خود اقامه دین. لذا حکومت اسلامی به عنوان مقدمه واجب، واجب است (علی‌خانی و دیگران، ۱۳۸۹ ج، ۱۵، ص ۲۰۵-۲۰۶). اقامه دین نیز از منظر ندوی همان برپایی قوانین همه‌جانبه اسلام است در نگاه ندوی راه‌های تحقق اقامه دین به اختصار عبارتند از:

زنده کردن علوم دینی، برپا داشتن ارکان دین اسلام، اقدام به جهاد و هر آنچه با آن ارتباط دارد، برپایی سیستم قضایی در جامعه، اقامه حدود، رفع دادخواست‌ها و مظالم، امر به معروف و نهی از منکر (همان، ص ۲۰۶).

ندوی تلاش برای تشکیل حکومت دینی قبل از آن که جامعه برای پذیرش و تحقق آن آماده شده باشد را مورد انتقاد قرار می‌دهد. او معتقد است که ابتدا باید درون مردم اصلاح گردد تا جامعه که متشکل از افراد است اصلاح شود. وقتی این امر اتفاق افتاد زمینه برای تشکیل حکومت اسلامی نیز مهیا می‌شود.

ندوی تلاش‌های خشونت‌آمیز و مسلحانه برای بیان مطالبات سیاسی و یا به دست گرفتن حکومت اسلامی را مردود می‌شمرد. او مبارزه با ستم و بی‌عدالتی را واجب می‌داند و معتقد است که نظارت و هشدار

و تذکر بر رفتار حاکمان باید مدام تو سط مردم انجام شود، اما روشی که در این باره تجویز می کند مبتنی بر نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر و به شیوه اندرزنامه ای است (همان، ص ۲۰۰).

حکومت اسلامی مطلوب

حکومت مطلوب از نظر او با تاثیرپذیری از تعالیم اسلام «نبوت یا حکومت مبتنی بر آن یعنی خلافت پس از دوران حکومت پیامبر است.» (همان، ص ۲۰۴). ندوی بنیان و اساس خلافت یعنی حکومت پس از پیامبر «ص» را شورا می داند و بر شورا به عنوان راه رسیدن به حکومت و مشروعیت آن تاکید دارد (همان، ص ۲۰۹). ندوی حکومت مطلوب را حکومتی می داند که در جهت رشد متوازن و متعادل همه ابعاد مادی و معنوی انسان گام بردارد و مردم را به سوی خداوند هدایت کند. به اعتقاد او «این مهم فراهم نمی شود مگر اینکه رهبری زندگی و اداره زمام تمدن به دست افرادی باشد که به روح و ماده ایمان داشته باشند، در زندگی دینی و اخلاقی الگوهای کامل باشند و خردهایی سلام و متین و دانش هایی صحیح و مفید داشته باشند» (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۶۹). او همچون سایر اندیشمندان اهل سنت، دوران طلایی حکومت داری اسلامی را دوران خلفای راشدین می داند.

ندوی در بیان کیفیت و ساختار حکومت اسلامی موردنظر خود از بیان کلیات فراتر نمی رود. ندوی اصرار بر شکل خاصی از حکومت اسلامی ندارد. او اساس دین اسلام را عدالت و اعتدال می داند و لذا هر حکومتی که بدان معتقد و ملتزم باشد را نیکو و شایسته می داند.

ندوی قانونگذاری را نیز صرفاً از جانب خداوند می داند و قوانین بشر ساخته را به کلی رد می کند. چرا که به عقیده او «قوانین وضعی، خود منبع جهل، اشتباه و ستم اند» (همان، ص ۱۶۵). در اندیشه او «قرآن کریم به عنوان قانون اساسی و اولیه حکومت اسلامی یا خلافت مطرح شده است» (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۱۱).

حاکم اسلامی و نقش مردم در حکومت

ندوی معتقد است: «ویژگی های رهبری اسلامی را می توان در دو واژه «جهاد» و «اجتهاد» خلاصه کرد» (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۸۴). به عقیده او «امامت دارای نقشی دوگانه است که یکی از این دو متوجه امت و مصالح آن و دیگری متوجه شریعت و حفظ و نگهداری آن می باشد» (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

او جهاد را صرفاً در جهاد نظامی نظامی خلاصه نمی کند ولی جهاد نظامی را والاترین نوع آن می داند (ندوی، ۱۳۸۸ ج، ص ۱۸۴). او همچنین «اجتهاد» را منحصر در اجتهاد فقهی نمی داند، بلکه اجتهاد سیاسی و حتی اجتهاد در علوم طبیعی را نیز از شرایط حاکم می شمرد (همان، ص ۱۸۶). از نظر او جمع میان علوم دینی و سایر علوم در یک شخص به همراه تقوا و جهاد می تواند از او رهبری شایسته زعامت امت اسلام بسازد.

ابوالحسن ندوی نقش مردم در حکومت را بیشتر نقشی نظارتی می داند: «باید به دو نکته توجه داشت: اول اینکه وظیفه مراقبت از رفتار قائد و زعیم، وظیفه عمومی امت و به ویژه نخبگان آن است و دوم اینکه این مراقبت صرفاً در حیطه نظارت خاموشانه محدود نمانده بلکه باید وقتاً فوقتاً با تذکرات و هشدارهای همراه بوده باشد.» (علیخانی و دیگران، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۱).

او در یکی از آثار خود درباره راه رسیدن به حکومت و مشروعیت آن می نویسد: «نظام شورا یا انتخابات اساس است» (همان، ص ۲۰۹). اما مشخص نیست که شورا و انتخابات مدنظر او متشکل از تمامی مردم است

و یا اینکه نخبگان جامعه یا همان شورای اهل حل و عقد را شامل می شود.

دکتر محمد حسین جمشیدی معتقد است:

«ظاهراً شورای موردنظر او نیز همان شورای موردنظر اهل سنت (نظر اهل حل و عقد و شورای خلیفه قبل) است، هرچند وی بر انتخاب و اختیار تاکید دارد ولی مفهوم آن را روشن نکرده است. به علاوه نگرش سنت گرای او و پذیرش خلافت خلفای راشدین نشان می دهد که او علاوه بر شورا نظریه استخلاف را پذیرفته است، هرچند با دیدگاهش در تعارض شدید قرار داد.» (همان)

ندوی بنابر مبانی انسان شنا سانه اش نمی تواند با دموکراسی به معنای مدرن آن همدلی داشته باشد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که نقش اصلی مردم در حکومت اسلامی، نقشی صرفاً نظارتی و ارشادی است نه تقنینی و تاسیسی. البته از میان آثار ندوی می توان به این موضوع پی برد که او قانونگذاری نمایندگان مردم در چارچوب و محدوده قوانین الهی را می پذیرد و آنچه رد می کند قانونگذاری مطلق مردم مستقل از دستورات خداوند است.

ابوالحسن ندوی و مخالفان

ابوالحسن ندوی و ابوالاعلی مودودی نماینده دو جریان فکری بزرگ در شبه قاره هند یعنی دیوبندیه و جماعت اسلامی هستند. از این منظر بررسی اختلافات فکری آنها ره گشا به نظر می رسد.

اختلاف ابوالحسن ندوی با ابوالاعلی مودودی در دو مسئله است: ۱ - امکان، امتناع یا اقتضائات فهم درست دین در امت اسلام ۲ - جایگاه حکومت و مسائلی سیاسی در منظومه فکری دین اسلام.

سید ابوالحسن ندوی کتاب «تفسیری سیاسی از اسلام» را در نقد کتاب «اصطلاحات چهارگانه در قرآن» ابوالاعلی مودودی نوشته است. مودودی در این کتاب چهار اصطلاح قرآنی «اله»، «رب»، «دین» و «عبادت» را مورد بحث قرار داده و مدعی است که در زمان نزول قرآن، مردم عرب معنا و مفهوم کامل و صحیح این عبارات را می فهمیدند، اما به تدریج فهم مسلمانان از معنای این کلمات تحول یافته است.

لذا به این دلیل که این چهار کلمه «روح اسلام» و بیش از سه چهارم تعالیم مهم قرآن را شامل می شود، فهم کنونی ما از اسلام دچار تحریف و دستبرد بوده و طرز فکر مرکزی این کتاب آسمانی بر ما پوشیده است (مودودی، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

مودودی اصل و جوهر الوهیت را سلطه می داند (همان، ص ۷۴). او تعاریف مشابهی از ربوبیت، عبادت و دین ارائه می دهد که مبتنی بر روابط سلطه آمیز میان خداوند و بندگانش است.

در مقابل ندوی تحول در فهم معانی دینی را یکسره مردود شمرده و معتقد است:

«معانی و مفاهیم این کلمات و واژه های دینی معین است. زیرا رسول اکرم «ص» با زبان خویش آنها را تفسیر و با عمل خود حدود شان را تعیین نموده است. بنابراین این معانی و مفاهیم در میان امت اسلامی به طور لفظی و عملی به تواتر منقول و ثابت هستند و امت اسلامی با آنها آشنایی داشته و آنها را پذیرفته است» (همان، ص ۶۶ - ۶۷). بنابراین به نظر ندوی «خداوند متعال هرگز این امت را به گمراهی عمومی و همگانی مبتلا نمی کند و همواره از جهل فراگیری که همزمان بر تمام افراد امت سایه گستر باشد محفوظ می دارد» (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۵).

از پیامدهای این اعتقاد ندوی نفی لزوم هرگونه تغییر معرفتی ریشه ای و انقلابی است. ندوی معتقد است که نه تنها ما تاکنون هیچ گاه از تعالیم ناب دینی به کلی جدا نیافتاده ایم و اساساً غیرممکن است چنین اتفاقی

روی دهد. لذا هیچ گاه نیازی به انقلابی معرفتی پیدا نخواهیم کرد. در واقع ندوی برخلاف جریانات سلفی در حوزه فهم دین فاصله عمیق و گسست بنیادینی میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» نمی بیند.

در واقع ندوی هرگونه «تاریخ مندی» در فهم متون دینی را نفی می کند. از نظر او شرایط و اوضاع سیاسی - اجتماعی نقشی در نوع فهم دین نداشته و آنچه امروز از اسلام می فهمیم همان است که سلف فهم کرده است و صرفا زبان و شیوه بیان آن تغییر کرده است.

البته ندوی انحراف های جزئی و مقطعی در امت اسلامی را ممکن می داند و به همین دلیل است که همواره «اصلاح» مدنظر او بوده است. اما باید به این نکته توجه کرد که از نظر او آنچه قابل قبول است «اصلاح» است نه «انقلاب».

موضع معرفتی ندوی مبنی بر امتناع گسست میان فهم سلف و خلف از دین، از سوی دیگر او را به یک گذشته گرای تمام عیار تبدیل می کند که از هرگونه ابداع و نوآوری در فهم دین حذر می کند. چرا که او هرچه را در اندیشه علمای گذشته بوده، اجمالا مورد تایید می داند و آنچه که در آرای پیشینیان و معاصرین وجود نداشته باشد را دارای مبنای دینی نمی داند. لذا اصلاح از نظر او تلاشی برای بازتولید گذشته است. نهایت کاری که او در جهت «اصلاح» معرفت دینی می تواند انجام دهد، «احیای نظر پیشینیان است نه ارائه یک دیدگاه بدیع. از نظر او آنچه تغییر می کند و باید تغییر کند صرفا «زبان» و «شیوه بیان» معارف دینی است.

دیدگاه ندوی در باب قطعیت استمرار فهم صحیح دین در میان امت اسلامی، او را از رویکردهای سلفی دور و به رویکردهای سنتی اهل سنت نزدیک تر می کند. چرا که بنای سلفیت بر این گزاره بنا شده که ما از سیره و روش سلف صالح دور شده و باید به آن دوره «بازگشت» داشته باشیم. در حالی که ابوالحسن ندوی اساسا گسست و شکاف میان فهم سلف صالح و مسلمانان ادوار بعدی از دین را رد کرده و به یک استمرار بی کم و کاست در این زمینه قائل است.

این اعتقاد ندوی همچنین او را از پرداختن به مسائل معرفتی دینی بی نیاز می کند. چرا که او احساس خطری در این زمینه نمی کند. البته مباحث اندیشه ای در آثار ندوی به چشم می خورد؛ اما مسئله اصلی ندوی «اندیشه» نیست. از نظر او مسئله اصلی «دل» است. دل که درست شود همه چیز درست می شود (ندوی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

از دیگر انتقادات ابوالحسن ندوی به مودودی این است که مودودی رابطه خداوند و انسان را به رابطه حاکم و محکوم تقلیل داده است، حال آن که این رابطه فقط جزئی کوچک از رابطه خداوند و انسان است. ندوی با تکیه بر مبانی صوفیانه خود، ارتباط خداوند و بندگانش را یک ارتباط معنوی و مبتنی بر «محبت» می داند که قابل تقلیل به ارتباط حاکم و محکوم نیست (ندوی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

ابوالاعلی مودودی و به تبع او سید قطب مفهوم نوینی از توحید را در فضای فکری اهل سنت مطرح کردند که می توان آن را «توحید در اطاعت» نامید. بعضی از این دیدگاه به «توحید قصور» تعبیر کردند که در برابر «توحید قبور» وهابیت مطرح است.

هم مودودی و هم سید قطب، سلفی و متأثر از ابن تیمیه هستند ولی تحول مفهومی که آنها در نقطه مرکزی گفتن ابن تیمیه یعنی «توحید» به وجود می آورند، سبب می شود تا فضایی کاملاً متفاوت از آنچه سلفی های وهابی پیموه اند را پیمایند. در این فضای گفتمانی، مصادیق شرک از تبرک و توسل و زیارت، به قصرهای پادشاهان نالایق و قوانین بشر ساخته تبدیل می شود. این تفسیر از توحید «اطاعت» را نقطه مرکزی خود قرار می

دهد و مسائل اجتماعی و سیاسی را دارای اهمیتی بیش از مسائل فردی دین می‌داند. بنابراین دغدغه اصلی مودودی و سید قطب نه مبارزه تمام عیار با مناسکی که بعضا مشرکانه پنداشته می‌شوند، که مقابله ای بی امان با حکامی است که در عرض حاکمیت خداوند به حکمرانی و قانون گذاری می‌پردازند.

ندوی اما شرک اصلی را شرک در «دایره مابعدالطبیعه» دانسته و اموری مانند قبرپرستی، قربانی دادن برای غیرخدا و حاجت خواستن از غیرخدا و ... را به عنوان مظاهر اصلی شرک معرفی می‌کند (همان، ص ۱۱۵). اطاعت غیر الله و پذیرش حکومت غیر الله را از نظر درجه اهمیت، در درجه بعد از شرک در دایره مابعدالطبیعه می‌داند (همان، ص ۱۱۸).

ابوالاعلی مودودی با توجه به تحولی که در فهم مفاهیم اساسی قرآن پدید می‌آورد، تشکیل حکومت اسلامی را اصلی ترین هدف دین می‌پندارد. لذا تمام عبادات فردی را مقدمه و وسیله ای برای انقلابی سیاسی و برپایی حکومت دینی می‌داند (همان، ص ۱۲۸). اما سید ابوالحسن ندوی نظری کاملاً خلاف دیدگاه مودودی دارد:

«قرآن کریم خلاف این پندار (هدف بودن حکومت و وسیله بودن عبادات)، جهاد و حکومت را وسیله می‌داند و برپا داشتن نماز را مقصد و هدف قرار می‌دهد.» (همان، ص ۱۳۰).

تصوف نقطه دیگر اختلاف ندوی و مودودی است. در حالی که مودودی تصوف را «افیون» می‌پندارد، ندوی معتقد است که تصوف نه تنها افیون نیست، که اتفاقاً در راس تمام جنبش های اصلاحی مردانی از صوفیان بوده اند (همان، ص ۱۴۵). او با تفسیری مبتنی بر «تزکیه نفس» از تصوف، راه را بر کنشگری اجتماعی و سیاسی صوفیان باز می‌داند. این تعریف از تصوف سبب می‌شود تا ندوی راه موفقیت مبارزات سیاسی را نیز در وجود تصوف یا تزکیه نفس بیندارد.

ارزیابی انتقادی:

مهمترین نقد وارد به مبادی و اصول فکری ندوی این است که نوع هستی شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی او، ظاهرگرایانه و نقلی است. عدم وجود عقل گرایی برهانی از نقاط ضعف جدی او در مبانی معرفتی اش است. این ضعف خود را در مبانی معرفت شناختی وی بیشتر نشان می‌دهد. او معرفت حسی را برتر از معرفت عقلی دانسته و آن را خطاناپذیر و نسبت به مفروضات ایدئولوژیک بی طرف می‌داند. در حالی که حس خطاناپذیر نبوده و نه تنها پایه سایر علوم نیست که خود تکیه بر عقل و مفروضات فلسفی هستی شناسانه، معرفت شناسانه و انسان شناسانه دارد. زیرا آگاهی‌های حسی و تجربی به دلیل مبانی نظری و تئوریک خود، به حوزه ای از معرفت ارجاع می‌یابند که حس و خیال، راهی برای ارزیابی آنها ندارند (پارسائیا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳).

حوزه ای از معرفت که به دنبال معتبر سازی دانش تجربی است، معرفت متافیزیکی است. برخلاف آنچه ندوی می‌پندارد، نه تنها علوم تجربی از مفروضات متافیزیکی و فرهنگی مستقل نیستند که این علوم خود بر اساس مفروضات متافیزیکی خاصی قوام یافته اند.

همین انگاره راجع به ارزش معرفت شناختی حس و عقل، سبب شده تا ندوی در فهم تمدن غرب و چگونگی مواجهه با آن نیز دچار مشکل شود. او بر اساس مبانی معرفت شناختی خود، علوم تجربی غرب را از مبانی فلسفی و فرهنگی آن مستقل فرض کرده و به همین دلیل، برای ورود دست نخورده این علوم به جهان

اسلام آغوش می‌گشاید.

لذا نگاه او به تکنولوژی تفاوتی با نگاه سنتی عمده متفکران مسلمان نسبت به آن ندارد. ندوی نیز تکنولوژی را به مثابه ابزارهایی بی روح، خنثی و فاقد ذات و حتی فاقد اقتضائات خاص خود می‌داند که صرفاً دست استفاده کننده از آن است که سود یا زیان و خوب یا بد بودن آن را تعیین می‌کند. در دیدگاه او تکنولوژی صرفاً ظرفی است که هر مظلوفی می‌تواند در آن جای گیرد.

حال آنکه تکنولوژی موجود مبتنی بر مفروضات هستی‌شناختی سکولار بوده و وقتی به صورت دست‌نخورده وارد جهان اسلام شود، لایه‌های عمیق متافیزیکی خود را نیز به همراه می‌آورد. در واقع ندوی از بنیان‌های متافیزیکی علوم مدرن که تکنولوژی را با هدف تسلط بر طبیعت و استخدام آن در راستای اهداف اومانیستی خود ایجاد کرده است، غافل است.

این موضع معرفتی ندوی باعث شده تا او نتواند از هویت معرفتی جهان اسلام در برابر ایدئولوژی‌های بیگانه غربی دفاع کند و حتی به دلیل حجیت دادن به حس و نفی حجیت عقل انسانی، خود به دام رویکردهای آمپریستی و حس‌گرایانه غربی بیفتد. البته او از حجیت حس در علوم انسانی دفاع نمی‌کند و در این زمینه به نص دینی رجوع می‌دهد. ندوی حس را صرفاً در علوم تجربی دارای حجیت دانسته و لذا به حضور آن در جامعه اسلامی فتوا می‌دهد. چراکه علوم تجربی را نسبت به مفروضات ایدئولوژیک، بی‌طرف می‌پندارد. اما نکته اینجاست که خود علوم تجربی غربی نیز در بستر هستی‌شناسی سکولار غربی شکل گرفته و از این هستی‌شناسی مستقل نیست. در واقع مشکل ندوی این است که نمی‌تواند رابطه میان مبنا و بنای تمدن غرب را به خوبی درک کند.

آنچه ندوی تجویز می‌کند، علاوه بر تلاش برای پاک کردن قلوب، تلفیق علوم انسانی صرفاً مبتنی بر نص و علوم تجربی پالایش نشده غرب است. بنا به دلایلی که گفته شد، این تجویز نه تنها نمی‌تواند به «احیا» تمدن اسلامی منجر شود که خود اسیر ایدئولوژی‌های غربی خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بیان شد که اساساً اندیشه ندوی را باید در سیاق مکتب دیوبندیه مورد بررسی قرار داد. تفکر دیوبندی ترکیبی است از تصوف و نص‌گرایی. در این تفکر سعی شده میان آرای ابن تیمیه و تصوف آشتی برقرار شود. ابوالحسن ندوی با تکیه بر مبانی فکری دیوبندی، به پاسخگویی به «چرایی انحطاط مسلمین و راهکارهای برون رفت از این موقعیت» است. پاسخ اجمالی ندوی به این پرسش این است که علت اصلی انحطاط فساد دل‌ها بوده و راهکار اصلی جهت برون رفت نیز پالایش دل‌های مسلمین از فساد و گناه می‌باشد. او البته عوامل دیگر سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی را هم در انحطاط مسلمین دخیل می‌داند. ندوی کنشگری فردی را بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی مقدم و مسلط می‌داند. بنابراین مسیر تغییر اجتماعی را تغییر در آدمیان می‌داند. به اعتقاد او تغییر در آدمیان نیز با تغییر در روحيات و نفسانیات آنها امکان پذیر است.

ابوالحسن ندوی ماهیت تجدد را در مفهوم «مادی‌گرایی» خلاصه کرده و با تکیه بر مبانی دین اسلام آن را رد می‌کند. او با تفکیک میان وجوه نرم افزاری و سخت افزاری تمدن غرب، استفاده از دستاوردهای فنی و تکنولوژیکی آن را تایید کرده و اخذ علومی را که محصول فرهنگ اروپایی است رد می‌کند. ندوی سیاست و حکومت را هدف اصلی دین نمی‌داند و علیرغم اذعان به ضرورت ایجاد حکومت

اسلامی، آن را به خاطر مقدمه واجب بودن واجب می داند. حکومت اسلامی مطلوب او «خلافت» است که باید تجربه دوران خلفای راشدین را تکرار کند.

مهمترین نقد وارد به ابوالحسن ندوی این است که نوع هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی او نقلی و ظاهرگرایانه است. عدم پذیرش حجیت عقل انسانی و طرد رویکردهای برهانی از یک طرف و پذیرش حجیت حس و رجحان دادن آن نسبت به عقل انسانی، باعث شده تا ندوی نه تنها نتواند در برابر ایدئولوژی های غربی، از هویت معرفتی اسلامی دفاع کند که به دلیل اعطای حجیت معرفتی به حس، در دام دانش های تجربی و حسی غربی بیفتد که خود ریشه در مبانی فلسفی غربی دارند.

فهرست منابع:

۱. احمدی، حمید، سیر تحول جنبش های اسلامی، از نهضت سلفیه تا بیداری اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق «ع»، ۱۳۹۰
۲. السید، رضوان اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد. ترجمه مجید مرادی. تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳
۳. امیرخانی، علی، ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری، مجله معرفت کلامی، ش ۳. ۱۳۸۹.
۴. پارسانیا، حمید، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۰
۵. پارسانیا، حمید، نظریه و فرهنگ: روش شناسی بنیادین تکوین نظریه های علمی، فصلنامه راهبرد فرهنگ، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۹۲
۶. خامنه ای، علی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران، انتشارات آسیا، ۱۳۴۷
۷. علیخانی، علی اکبر و دیگران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹
۸. علیزاده موسوی، مهدی، مکتب دیوبند و جنبش جماعت تبلیغ، قم، نشر پاد اندیشه، ۱۳۹۲
۹. فرمانیان، مهدی، فرق تسنن. قم، نشر ادیان، ۱۳۸۸
۱۰. _____ فرق و مذاهب کلامی اهل سنت، قم، موسسه مطالعات بنیان دینی، ۱۳۹۳
۱۱. کچویان، حسین، تجددشناسی و غرب شناسی حقیقت های متضاد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹
۱۲. محمدطیب، قاری، اندیشه دینی و شیوه عملی علمای دیوبند، ترجمه نجم الدین دورکانی. زاهدان، انتشارات نگین کویر، ۱۳۹۱
۱۳. مودودی، ابوالاعلی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ترجمه سامان یوسفی نژاد، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۹
۱۴. _____، تجدید و احیای دین، ترجمه عبدالله قنبرزهی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۴
۱۵. _____، مرزهای عقیده یا ایدئولوژی اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴.
۱۶. ندوی، ابوالحسن، اصول و مبادی فهم قرآن، ترجمه محمد قاسم قاسمی، زاهدان، نشر ندوی، ۱۳۸۷
۱۷. _____، آنچه در آمریکا نیافتم، ترجمه زاهد ویسی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۷
۱۸. _____، اندیشه هایی در قرآن، ترجمه سید هاشم موسوی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۷
۱۹. _____ آیین زندگی در پرتو کتاب و سنت. ترجمه محمدقاسم قاسمی. تربت جام: انتشارات شیخ الاسلام احمد جام. ، الف ۱۳۹۰
۲۰. _____، بازسازی شخصیت انسان. ترجمه: رضا قادری. تهران، نشر احسان. ب ۱۳۹۰
۲۱. _____ بازگشت به اسلام. ترجمه محمود محمودی. تهران، نشر احسان ، ۱۳۷۰
۲۲. _____ تفسیری سیاسی از اسلام. ترجمه: عبدالقادر دهقان. تهران، نشر احسان. ، الف ۱۳۸۸
۲۳. _____ تاریخ دعوت و اصلاح، جلد پنجم. ترجمه: محمد ابراهیم دامنی. زاهدان، نشر صدیقی. ، ۱۳۸۲
۲۴. _____، رویارویی اندیشه اسلامی و غربی در جهان اسلام. ترجمه: داود نارویی. تهران: نشر احسان، ب ۱۳۸۸
۲۵. _____، سلاطین اقلیم عشق. ترجمه: شهباز محسنی. تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹
۲۶. _____، کندوکاوی در اوضاع جهان و انحطاط مسلمانان. ترجمه: عبدالحکیم عثمانی. تهران: نشر احسان، ج ۱۳۸۸
۲۷. _____، نگرشی نوین بر تزکیه و احسان یا تصوف و عرفان، ترجمه عبدالقادر دهقان، تهران، نشر احسان، د ۱۳۸۸
۲۸. هاردی، پی مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹

منابع عربی:

۲۹. ندوی، ابوالحسن العرب و الاسلام. بیروت، المكتب الاسلامی، (۱۴۰۱ ق
۳۰. _____ اسمعیات، بیروت، انتشارات دار ابن کثیر، ۲۰۰۲ م
۳۱. ندوی، محمد اجتباء ابوالحسن علی الحسنی الندوی، الداعیه الحکیم و المربی الجلیل، دمشق، دارالقلم، ۲۰۰۱
۳۲. نسفی، ابومعین تبصره الادله. بیروت، بی نا، ۱۴۰۵ ق