

الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال

زكي الميلاد⁽¹⁾

مقدمة

نتناول هنا واحدة من الفلسفات المهمة والجادة، التي اتصل بها الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الفلسفة الذاتية التي أبدعها الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال،⁽²⁾ وعرف بها في الشرق والغرب، وبرهن من خلالها على تخلق الفكر الإسلامي، وقدرته على الإبداع الفلسفي.

وتكمن أهمية هذه الفلسفة، في كونها جاءت بعد زمن طويل من التراجع والجمود الذي أصاب الفكر الفلسفي الإسلامي بعد عصور الانحطاط الحضاري في الأمة، ولما تميزت به من نضج وتماusk، وتجلّى فيها ذوق الفلسفة وروحها، وظهرت بالمستوى الذي يضاهي الفلسفات الأخرى في الشرق والغرب، ولما كسبته من اهتمام جاد في الأوساط الفكرية والفلسفية، لا سيما في الوسط الفكري والفلسفي في الغرب، وهو الوسط الذي لا يلتفت في العادة إلا لتلك الفلسفات التي تضاهي فلسفاته.

(1) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي. رئيس تحرير مجلة الكلمة. البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

(2) فيلسوف وأديب صوفي هندي، درس الفارسية والعربية بجانب الأردية، حصل على الدكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، كان رئيساً لحزب العصبة الإسلامية. نادى بانفصال المسلمين عن الهندوس، وبتأسيس دولة إسلامية، واقترح لها اسم "باكستان"، توفي سنة 1938م. [المحررون]

وتكمن أهمية هذه الفلسفة أيضاً، من جهة علاقتنا بعصر العولمة التي وضعت هويات المجتمعات الإنسانية على المحك، ونهت هذه المجتمعات على ما يمكن أن تتعرض له هذه الهويات من أخطار وتهديدات حقيقية؛ كالاختراق، والتمزق، والطمس، والاقتلاع.

أولاً: إقبال والفلسفة الذاتية

1 - إقبال ومكانته في الفكر الإسلامي

منذ أن دخل العالم الإسلامي عصور التراجع الحضاري، التي انحدرت فيها روح الإبداع والتجدد الفكري والفلسفي، بات من المستهجن -في نظر بعضهم- إطلاق وصف الفلسفة على النظريات والأفكار في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، لما لهذا الوصف من هيبة ورهبة متوارثة من العصور القديمة، وكونه معبراً عن أسمى تجليات العقل والتفوق الفكري، وبوصفه مذكراً بأولئك الفلاسفة الكبار الذين أبقاهم التاريخ في ذاكرته، وظل يبجلهم وما زال يدين لهم بالعرفان لإسهامهم في ازدهار الفكر الإنساني وتقدمه، أمثال: أفلاطون وأرسطو في العصور اليونانية القديمة، وابن سينا وابن رشد في العصور الإسلامية الوسيطة، وديكارت وكانط في العصور الأوروبية الحديثة.

لكن وضعية هذا الوصف سوف تختلف عند الاقتراب من الدكتور محمد إقبال والحديث عن تجربته الفكرية والفلسفية؛ فهو واحد من المفكرين القلائل في المجال الفكري الإسلامي الحديث، الذين يذكرون بأولئك الفلاسفة، ومنزلتهم الفكرية السامية، في العالمين: الإسلامي، والأوروبي.

ومثل هذا الانطباع، أشار إليه كثير من الباحثين والأكاديميين العرب والمسلمين، الذين اقتربوا من التجربة الفكرية والفلسفية لإقبال، وتعرفوا عليها، وأثارت إعجابهم، وفي هذا الشأن، قارن الدكتور طه حسين بين إقبال وأبي العلاء المعري بوصفهما شاعرين وفيلسوفين، ورأى أن كليهما "أخضع الفلسفة للشعر، وأخضع الشعر للفلسفة، وما أصعب هذين الفنين الخطيرين، وكليهما

"أثبت شخصيته كأقوى ما يكون إثبات الشخصية." (3)

وقارن الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، بين إقبال والفيلسوف الألماني الشهير كانط،⁽⁴⁾ ورأى أن ما حاول إقبال القيام به في تاريخ الفكر الإسلامي، شبيه من بعض الوجوه بما حاول القيام به كانط في الفكر الغربي.⁽⁵⁾

ومن جهته قارن الدكتور ماجد فخري رئيس دائرة الفلسفة بالجامعة الأمريكية في بيروت سابقاً، بين إقبال وأبي حامد الغزالي، فالتسويق الذي عمل إقبال على بسطه، في كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، يشبه -في ضخامته- التسويق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو ألف سنة في كتاب (إحياء علوم الدين)، وأن ما قام به إقبال محاولة فذة وعميقة الجذور، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين لإعادة النظر في المشكلات الإسلامية الأساسية في ضوء اعتبارات حديثة.⁽⁶⁾

كما أن مثل هذا الانطباع عن إقبال نجده حتى عند الغربيين المشتغلين بالفكر والفلسفة، خاصة بين الألمان، الذين وصفوه بـ"الفيلسوف". وأن يأتي هذا الوصف من الألمان، فذلك يعني دلالة تختلف عما إذا جاء من غيرهم من الأوروبيين، لأن الألمان كان ينظرون لأنفسهم بأنهم يمثلون العصر الثاني للفلسفة بعد عصرها اليوناني الأول القديم، وهذا ما يراه الفيلسوف الألماني الشهير هيجل وهو يتحدث عن تقسيم عام لتاريخ الفلسفة وبداية تاريخها، في كتابه (محاضرات في تاريخ الفلسفة)؛ إذ يقول حين يلخص كلامه "وهكذا فإن

(3) حسين، طه. "إقبال فرض نفسه على الدنيا والزمان"، مجلة الوعي الباكستانية، س6، ع31، مايو 1958م.

(4) كانط: فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر، كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير. [المحررون]

(5) بوعزيزي، محمد العربي. محمد إقبال: فكره الديني والفلسفي، دمشق: دار الفكر، 1999م، ص139. نقلاً عن: عثمان أمين، رسالة محمد إقبال، مجلة الندوة التونسية، س1، ع8، أغسطس 1953م.

(6) فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974م، ص478.

لدينا في الجملة فلسفتان اليونانية والجرمانية... فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن تعتبرها قد بدأت إلا عندما ظهرت فلسفة في شكلها الحقيقي.⁽⁷⁾ وفي نظره أن الأمم الأوروبية الأخرى مثل إيطاليا وإسبانيا وفرنسا وإنكلترا قد ارتدت حلة جديدة بفضل المفاهيم الجرمانية، كما رأى أن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة؛ لأن الفلسفة بمعناها الدقيق عنده تبدأ في الغرب فقط، وفي الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة.⁽⁸⁾

والجدير بالإشارة أن أهم تقدير حصل عليه إقبال كان من الألمان، فقد أسسوا جمعية تحمل اسمه (جمعية إقبال) تهتم بنشر أفكاره والتعريف به داخل ألمانيا وخارجها، وأقاموا له نصباً تذكاريّاً بساحة جامعة ميونخ التي درس فيها، وحصل منها على الدكتوراه عام 1908م، وظلوا يقارنون بينه وبين الشاعر الألماني غوته،⁽⁹⁾ وبينه وبين نيتشه،⁽¹⁰⁾ ومن المصادفات أن يكون صديق إقبال الألماني البارون فالتهايم آخر زائر له قبيل وفاته بليلة واحدة.

وفي نطاق هذه المقارنات أيضاً، أجرت الباحثة الروسية (مارييتا ستيانياننيس) مقارنة بين إقبال وجلال الدين الرومي حول مفهوم الإنسان الكامل. وقد أطلق على إقبال رومي العصر، ووجدت (مارييتا) في هذه التسمية انعكاساً للاهتمام العميق الذي لقيته أعمال الشاعر الفيلسوف جلال الدين الرومي⁽¹¹⁾ عند إقبال،

(7) هيجل. محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002م، ص 203.

(8) المرجع السابق، ص 199.

(9) غوته: أديب ألماني عالمي، اهتم بالأدب والعلوم الفيزيائية، وتقلد مناصب سياسية من أهم أعماله آلام فارتير. [المحررون]

(10) نيتشه: فيلسوف وشاعر ألماني، كان عالم نفس ولغويات متميز، وهو ملهم للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة من أشهر مقولاته موت الإله. [المحررون]

(11) جلال الدين الرومي: أديب وفقه وصوفي. كان له تأثير كبير في الأدب الفارسي والتركي والأوروبي، وترجمت كتبه إلى لغات عديدة. [المحررون]

كما تعكس في نظرها أيضاً التقارب الجمالي والفكري الكبير بين الفيلسوفين.⁽¹²⁾ ولهذا يعد إقبال واحداً من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحديث، وكان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتية، وهي الفلسفة التي عرّف إقبال نفسه بها، وقدمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشروط الفلسفة الجادة والناضجة والتماسكة، وفيها ذوق الفلسفة وعقلها وروحها، التي تضاهي وتتضايّف مع باقي الفلسفات الأخرى: القديمة والحديثة.

لم يكن إقبال مشتغلاً بالفلسفة وحسب، أو يحاكي فلسفات الآخرين، ويقتبس منها ويتأقّف معها، بل كان فيلسوفاً صاحب فلسفة خاصة اجتهد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات. والطريقة التي توصل فيها إقبال إلى هذه الفلسفة، هي التي أضفت عليها ملامح الفلسفة وسماتها الجادة والناضجة، وأكسبتها اعتراف الآخرين واهتمامهم، ولا سيّما الفلاسفة، والفلاسفة الأوروبيين خاصة.

وقد عكست هذه الفلسفة ثلاثة أنماط من التجارب التي عايشها إقبال، واتصل بها لزمن طويل، وتأمّل فيها وفحصها واختبرها، وهذه الأنماط هي: التجربة الدينية، والتجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية.

2 - التجارب التي عايشها إقبال

إن الفلسفة التي تمر بهذه الأنماط من التجارب تكتسب غنى وثراء من جهة، ونضجاً وتماسكاً من جهة أخرى، وتصبح مهياة للتمييز والتفوق على غيرها من الفلسفات الأخرى التي تفتقد واحدة من تلك الأنماط الثلاثة؛ لأن كل تجربة لها إرثها وذوقها وتميزها من غيرها، ولها أيضاً إشراقاتها وفتوحاتها وإلهاماتها.

وإذا أردنا أن نضع حداً ممكناً وفاصلاً بين هذه الأنماط من التجارب، فإنه يمكن القول إنّ محور التجربة الدينية هو العلاقة بالله سبحانه في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة الشعرية هو العلاقة بالروح في أسمى تجلياتها، ومحور التجربة

(12) جماعة من الباحثين السوفيّات. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيّاتية، ترجمة: جماعة من المترجمين، بيروت: دار الفارابي، 1987م، ص 105.

الفلسفية هو العلاقة بالعقل في أسمى تجلياتها كذلك.

ولم تكن هذه الأنماط من التجارب لدى إقبال تجارب عادية وسطحية وحسب، بل كانت تجارب شديدة العمق والفعالية، ولم تكن تجارب عبور وانتقال متعاقبة زمنياً وتاريخياً، ولم تكن أيضاً تجارب منفصلة ومفككة، بل كانت تجارب متعاضدة وراسخة، انفتحت عليها إقبال منذ وقت مبكر من حياته، وظل على تواصل معها، يتأمل فيها، ويجري المقارنات والمقاربات فيما بينها، كاشفاً عن أبعادها وملامحها، وفاحصاً عن عناصرها ومكوناتها، ومختبراً حدودها وعلائقها، وبقي محتفظاً بالعلاقة بها إلى آخر حياته.

ومع ذلك، فإن هذه الأنماط من التجارب في رؤية إقبال لم تكن على درجة واحدة من التراتب، ولا ينظر إليها بوصفها تجارب متكافئة فيما بينها، فقد كان يعطي الدين والتجربة الدينية درجة أسمى من التجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية، وهذا ما حاول إثباته والبرهنة عليه في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام". وحين يمحس رأيه في هذا الشأن يرى أن "مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة، فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء، وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد، أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة روحية، ومشاركة واتصال وثيق." (13)

وقد صوّر إقبال هذا الموقف الذي يسمو فيه الدين على الفلسفة في أبيات شعرية وردت في ديوانه (ضرب الكلیم)، يقول فيها:

قد مزجت بطينتي ومائي	في عصبي فلسفة الأشياء
وإن يكن عرفانه قليلاً	أحاط إقبال بها تفصيلاً
فلسفة بعد من الحياة	عاقبه العقل إلى شتات

(13) إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: محمود عباس، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م، ص 74.

للذة الأعمال حادي الموت

ونغمة الأفكار دون صوت

الدين أحمد وإبراهيم

الدين في حياتنا تقويم

والتجربة الدينية التي أعلى إقبال من شأنها، وأحلها مكاناً سامياً تنقسم إلى ثلاثة أطوار، شرحها في محاضراته التي حملت عنوان "هل الدين أمر ممكن؟"، وهي المحاضرة الأخيرة في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وهذه الأطوار هي: طور الإيمان، وطور الفكر، وطور الاستكشاف.

وحسب شرحه لهذه الأطوار، يرى إقبال أن في الطور الأول تبدو الحياة الدينية صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتمامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً، ومن دون تحكيم العقل في تفهم مراميهِ البعيدة أو غايته القصوى. وفي الطور الثاني، لا يكون التسليم المطلق بنظام ما بعيداً عن تفهم العقل لهذا النظام وللمصدر البعيد لسنده؛ إذ تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع الميتافيزيقا، هي نظر في الكون متسق اتساقاً منطقياً. وفي الطور الثالث، يحل علم النفس محل الميتافيزيقا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرة لكن لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره.⁽¹⁴⁾

وفي نطاق هذه الأنماط من التجارب، أجرى إقبال كثيراً من المقارنات والمقاربات الدينية والشعرية والفلسفية، خاصة بين فلاسفة المسلمين وفلاسفة أوروبا القدماء والمحدثين، وكتاباتهِ الشعرية وبالذات الثرية مفعمة بهذا النمط من المقارنات والمقاربات التي كشفت عن سعة اطلاعه، وغزارة علمه، وعمق معارفه، وهذا ما لمسهُ كل من اقترب أو اشتغل بكتاباتهِ ومؤلفاته؛ دراسةً وترجمةً ومطالعةً.

وتجلى هذا النمط من المقارنات والمقاربات بصورة أوضح في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، الذي قامت فكرته وحكمته على هذا الأساس،

(14) المرجع السابق، ص 209.

وذلك حين وجد إقبال أن شباب المسلمين، في آسيا وإفريقيا، يحتاجون إلى توجيه جديد لعقيدتهم، الأمر الذي تطلّب في نظره "أن يصاحب يقظة المسلمين تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بناءه من جديد إذا لزم الأمر." (15)

وبحسب التصنيف الفلسفي الشهير الذي وضعه الدكتور جميل صليبا سنة 1966م، وقسم فيه التيارات والاتجاهات الفكرية والفلسفية إلى سبعة اتجاهات رئيسية؛ يمكن تحديد فلسفة إقبال ضمن الاتجاه المثالي الذي اهتم بالأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية، وهي الأبعاد التي ركز عليها إقبال، وتجلت بوضوح كبير في فلسفته وخطابه الفلسفي. وضم هذا الاتجاه في النطاق العربي وجدانية عباس محمود العقاد، وجوانية عثمان أمين، ورحمانية زكي الأرسوزي. وحين المقارنة بين هؤلاء وإقبال، يمكن القول إن فلسفة إقبال هي أكثر غنى وثراء وإلهاماً من جهة تلك الأبعاد الروحية والأخلاقية والوجدانية.

ثانياً: الفلسفة الذاتية: الفكرة والأبعاد

شرح إقبال هذه الفلسفة بشكل أساسي في مقدمتين كتبهما لاثنين من أهم دواوينه الشعرية وأولها، وهما (أسرار خودي) المنشور باللغة الفارسية سنة 1915م، ويعني أسرار الذات، وديوان (رموز بي خودي) المنشور باللغة الفارسية أيضاً سنة 1918م، ويعني رموز نفي الذات. في الديوان الأول شرح إقبال هذه الفلسفة من جهة إثبات الذات، وشرحها في الديوان الثاني من جهة نفي الذات أو اللاذاتية. (16)

(15) المرجع السابق، ص 14.

(16) نقل هذين الديوانين إلى اللغة العربية الدكتور عبد الوهاب عزام، وجمعهما في ديوان واحد صدر بالقاهرة سنة 1956م، بعنوان (الأسرار والرموز). ويُعدّ الدكتور عبد الوهاب عزام الذي كان سفيراً لمصر في باكستان، في طليعة الذين عرّفوا بشعر إقبال وفلسفته في المجال العربي، وصنّف كتاباً عنه، هو من أوائل المؤلفات التي صدرت باللغة العربية، وحمل عنوان (محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره) صدر سنة 1954م، بعد كتاب (فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند والباكستان) لمؤلفيه محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان الصادر سنة 1950م.

ولعل أكثر نص يوضح المعنى الكلي لفلسفة إقبال ومفهومه للذاتية، هو النص الذي يقول فيه: "إن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وأن كماله على قدر إثبات ذاته وتمكين استقلاله، ومثله الأعلى هو الذات العليا التي يطمح كل فرد إلى التخلق بأخلاقها كما جاء في الأثر، وتنقص ذاته على قدر بعده من الخالق، وأكمل الناس أقربهم إلى الله تعالى." (17)

وقد أوضح إقبال أن هذه الفلسفة هي حصيلة عشرين سنة من سبر أغوار المعرفة، ومن النظر والتأمل في فلسفات العالم، وكيف أنه بذل جهداً ذهنياً وروحياً حتى توصل إليها، في إشارة منه إلى الدفاع عن فلسفته أمام ما يمكن أن يعترضها من مواقف قد تنتقص منها، أو تشكك فيها، سواء من المسلمين أو الأوروبيين.

ويعلي إقبال من شأن فلسفته ويرفعها عن مقام رجل الشارع العادي، رداً على مواقف بعضهم، أو تداركاً لمثل هذه المواقف، فيقول: "إنني لم أحظ بذكاء خارق أو ذهن حاد، ولا أزعم لنفسي قدراً غير عادي من المعرفة، فلا شك أن لدي معرفة وإدراكاً أخطر من ذلك الذي لرجل الشارع، وإذا كان الأمر قد استغرق مني عشرين سنة للتوصل إلى هذه النتيجة، فكيف للعامة بجهلهم الواضح لتاريخ العالم الفكري والعلمي أن يسبروا أغوارها ببذل قليل من الجهد الذهني وحسب." (18)

ورداً على مواقف منتقديه من الأوروبيين، يقول إقبال: "قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي بعيداً عن التعصب، وأن أنقد حوادث العالم غير متحيز، إنني أقصد في دواويني أن أضع أمام أعين الناس مثلاً عالية عمرانية شاملة." (19)

أما لماذا اختار إقبال كلمة (خودي) لوصف فلسفته، وضبطها بهذه الكلمة التي أرادها وقصدها وتمسك بها، فقد أوضح الصعوبات البالغة التي واجهته، وتوصله

(17) إقبال، محمد. الأسرار والرموز، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: دار المعارف، 1956م، ص 16.

(18) معوض، أحمد. العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، القاهرة: الهيئة المصرية، 1980م، ص 237.

(19) عزام، عبد الوهاب. محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، القاهرة، 1956م، ص 13.

بعد جهد شديد لهذه التسمية، ثم كيف لهذه الكلمة التي يعتريناها النقص، وفيها من المتاعب حسب قول إقبال، أن تعبر عن فلسفة بإمكانها معالجة فلسفات بمستوى فلسفات كانط وهيكل ونيشة وبرجسون⁽²⁰⁾ وغيرهم، فبعد أن يتساءل إقبال بقوله: "ما هذا الشيء الذي نسميه (أنا) و(خودي) أو (مين) بالأردية، الذي يبدو في أعماله، ويخفى في حقيقته، والذي يخلق كل المشاهدات، ولكن لطافته لا تحتمل المشاهدة؟ أهو حقيقة دائمة أم أن الحياة تجلت في هذا الخيال الخادع، تجلياً عرضياً لتحقيق مقاصدها الراهنة؟"

وقبل أن يجيب إقبال عن هذا التساؤل يرى بأن "سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على الإجابة عن هذا السؤال، ولكن جواب هذا السؤال لا يتوقف على المقدرة الفكرية في الآحاد والجماعات كما يتوقف على طباعها وفطرتها. فأمم الشرق المتفلسفة أميل إلى أن تعتبر (أنا) في الإنسان من خداع الخيال، وهي تعد الخلاص من هذا الغل نجاة، وميل أهل الغرب ساقهم إلى ما يلائم طباعهم في هذا البحث."⁽²¹⁾

وعن اختياره وتفضيله لكلمة "خودي"، يقول إقبال: "اخترت كلمة (خودي) بصعوبة بالغة وجهد شديد، فمن وجهة النظر الأدبية، فيها العديد من المثالب ونواحي النقص، ومن الناحية الأخلاقية، تستعمل عادة في كل من الفارسية والأردية بمعنى سيء. وكذلك الحال مع الكلمات الأخرى للحقيقة الغيبية لكلمة (أنا) فكلها على الدرجة نفسها من السوء، مثل: أنا، شخص، نفس، أناية، أما المطلوب فكان كلمة لمعنى الذات لا لون لها، وليس لها مدلول أخلاقي معين. وعلى حد علمي ليس هناك مثل هذه الكلمة لا في الأردية ولا في الفارسية، فكلمة (مين) في الفارسية على قدر من السوء نفسه، ومع ذلك، وحرصاً على متطلبات الشعر، فقد وجدت أن كلمة (خودي) أكثرها مناسبة، وفي الفارسية هناك بعض الشواهد أيضاً على استعمال كلمة (خودي) للتعبير عن حقيقة الأنا البسيطة. ومن الناحية الغيبية، تستعمل كلمة خودي بمعنى محايد للتعبير عن الشعور بـ(الأنا)

(20) تركزت أعمال برجسون على الفكر المتحرك، وحاول أن ينقذ القيم التي أحاطها المذهب المادي، ويؤكد إيماناً لا يتزعزع بالروح. [المحررون]

(21) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 13.

الذي يكون القاعدة للوحدة لدى كل فرد، وهي لا تفصح من الناحية الغيبية، عن أي دلالة أخلاقية لأولئك الذين لا يستطيعون التخلص من مدلولها الأخلاقي." (22)

وحين يوضح إقبال المعنى الأخلاقي لكلمة "خودي"، يقول: "تعني خودي من الناحية الأخلاقية في استعمالها، الاعتماد على الذات واحترامها والثقة فيها والحفاظ عليها، بل تأكيدها عندما يكون ذلك لمصالح الحياة، والقدرة على الاستمسك بقضية الحق والعدالة والواجب حتى في مواجهة الموت. ومثل هذا السلوك أخلاقي في نظري؛ إذ إنه يساعد في دمج قوى الذات، ويضفي عليها صلابة في مقابل قوى الانحلال والتفكك، ومن الناحية العملية تحمل الذات حقين رئيسيين، ألا وهما الحق في الحياة، والحرية، كما تحددها الشريعة الإلهية." (23)

وحدد إقبال ثلاث مراحل لكمال الذات، هي: طاعة القانون الإلهي، وضبط النفس، والنيابة الإلهية التي هي أعلى درجات الرقي الإنساني، بوصف الإنسان خليفة الله في الأرض، وهذا الارتقاء عند إقبال هو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانية، وهو معراج الحياة الروحي.

ويشير إقبال إلى الوجه الآخر لهذه الفلسفة، التي تركز على نفي الذات أو اللاذاتية، فهو عندما يشجب نفي الذات، لا يقصد به المعنى الأخلاقي، الذي هو بهذا المعنى في نظره مصدر قوتها، وإنما أراد بإدانة نفي الذات حسب قوله: "إدانة لتلك الأنماط السلوكية التي تؤدي إلى القضاء على الأنا كقوة غيبية، لأن ذلك يعني تحلل الأنا وعدم قدرتها على الاستمرار الأبدي الذاتي." (24)

وهنا يطالعنا سؤال جوهري: لماذا فضّل إقبال تصوير فلسفته عن طريق الشعر، وتحويل هذه الفلسفة إلى منظومة شعرية، بدلاً من التعبير عنها من خلال الفلسفة والبراهين الفلسفية، الأمر الذي دعا بعضهم إلى رؤية إقبال شاعراً أكثر من كونه فيلسوفاً، وعرف بشعره أكثر من أفكاره الفلسفية؟! وبالعودة إلى تصورات إقبال ووجهات نظره، يمكن الكشف عن ثلاثة عوامل لعلها رجحت عنده هذا الاختيار، وهذه العوامل هي:

(22) المرجع السابق، ص 13.

(23) معوض، العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 332.

(24) المرجع السابق، ص 331.

- يرى إقبال أن الحق إذا لم يكن فيه حرقه القلب فهو فلسفة، فإذا مسته نار القلب كان شعراً، لهذا أثر أن يخرج فلسفته في صور شعرية ليتصل الحق بالقلب كما يقول، فيعمل في تسيير الإنسان وتقويته.

- تحدث إقبال كيف أنه اجتهد في أن يحزر هذه المسألة التي يصفها بالدقيقة من تعقيد الأدلة الفلسفية، ويلونها بألوان الخيال لتيسير إدراك حقيقتها.

- يشعر إقبال أن نظرية الذات ليست أمراً سهلاً على الفهم، وأنها تعتمد في استيعابها على التجارب الروحية الذاتية، أكثر من اعتمادها على الاستدلال المنطقي.

ويمكن أن نضيف عاملاً رابعاً لم يأت إقبال على ذكره تصريحاً أو تلميحاً، ولا يمكن استبعاده أيضاً، ويتحدد هذا العامل في أن إقبال كأنه حاول اقتفاء أثر جلال الدين الرومي الذي عبّر عن أفكاره وتأملاته، وشرح نظريته عن الإنسان الكامل من خلال الشعر، كما تجلّى ذلك في ديوانه الشهير (المثنوي)، وكان هدفه -حسب قوله- تعليم الناس وتوجيههم، وإعطاءهم فهماً لفكرته. وهذا ما انتهجه إقبال الذي صب أفكاره وتأملاته، وشرح فلسفته عن طريق الشعر وبأسلوب جلال الدين الرومي نفسه؛ إذ نظم شعره كما يقول الدكتور عبد الوهاب عزام على القافية المزدوجة، التي تسمى المثنوي في عرف شعراء الفرس، ومن تبعهم من شعراء التركية والأردية.⁽²⁵⁾

ويتأكد هذا الانطباع ويتوثق بالعودة إلى تلك المقارنة التي أجرتها الباحثة الروسية "مارييتا ستيبانياننيس" بين إقبال وجلال الدين الرومي، وأشارت فيها إلى أن إقبال كان يعدّ الرومي معلمه ومرشده، وحسب تقديرها لم يخل مؤلف واحد من مؤلفات إقبال إلا وورد فيه اسم الرومي بوصفه باعثاً للإبداع ووسيطاً ودليلاً إلى الحق.⁽²⁶⁾

(25) عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 134.

(26) جماعة من الباحثين السوفيات. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، مرجع سابق، ص 13.

ثالثاً: الفلسفة الذاتية: الحكمة والغايات

يمكن القول إن إقبال كان ناظراً في فلسفته الذاتية إلى وضعيات فكرية واجتماعية ثلاث، أنعم النظر فيها طويلاً، وظلت حاضرة في فكره وذهنه، ولم تكن تفارق شعوره وإحساسه، وتجلت في شعره ونثره، وهذه الوضعيات هي:

1 - وضعيات المجتمع الهندي

وهو المجتمع الذي ينتمي إقبال إلى بيئته ومحيطه، وعاش فيه طفولته وأطوار حياته، وعاصر أحداثه وتحولاته. وفي هذا النطاق وقف إقبال أمام مفارقتين خطيرتين ومؤثرتين في وضعيات المسلمين داخل المجتمع الهندي، هما:

المفارقة الأولى: ذات طبيعة فكرية؛ إذ كانت تتنازع ثقافة المسلمين هناك اتجاهات صوفية تدفع نحو فناء الذات من جهة، واتجاهات تغريبية تدفع نحو استتباع الذات من جهة أخرى. وجاءت الفلسفة الذاتية في بُعديها لمواجهة هذه الاتجاهات؛ فأمام نزعة فناء الذات جاء تأكيد فكرة إثبات الذات، وأمام نزعة استتباع الذات جاء تأكيد فكرة نقد نفي الذات أو اللاذاتية.

والمفارقة الثانية: ذات طبيعة اجتماعية؛ إذ كان الوجود الإسلامي هناك واقعاً تحت تأثير قوتين كبيرتين: قوة الأغلبية الهندوسية داخل المجتمع الهندي، التي حاولت تذويبه في فضائها الواسع الكبير، وقوة الاستعمار الإنجليزي التي تسعى إلى أن تحلله، وتفرض التبعية عليه وتربطه بمجتمع المستعمر، وأراد إقبال من فلسفته الذاتية تمكين المسلمين من مواجهة هاتين القوتين المؤثرتين؛ لمواجهة خطر الذوبان تجاه قوة الأغلبية غير المسلمة بفكرة إثبات الذات، ومواجهة خطر التحلل تجاه قوة مجتمع المستعمر بفكرة اللاذاتية.

وحين دعا إقبال إلى قيام دولة للمسلمين في مناطق الأكثرية المسلمة في شبه القارة الهندية، أراد من هذه الخطوة تحقيق فلسفته الذاتية من جهتين، من جهة حماية المسلمين من خطر الذوبان وخطر التحلل، ومن جهة إثبات الذات بقيام دولة كان يتطلع منها إقبال إلى أن تتجلى فيها مدنية الإسلام، وعبقرية

الشريعة الإسلامية، ولتكون فرصة مواتية حسب قوله: "لتقديم الإسلام للعالم على حقيقته الكاملة في أسلوب يطابق روح العصر الجديد، خالياً مما أصابه من تشويه في عهد بعض الحكومات التي لم يكن يعينها تطبيق مبادئه وإرساء قواعده،" (27) ولتكون طريقاً لا بديل عنه كما يقول محمد أسد لإعادة إحياء الآمال الإسلامية الخاملة، وإحياء هوية سياسية واحدة لشعوب إسلامية نبتت من جذر واحد، وتعتنق كلها عقيدة واحدة. (28)

والجدير بالإشارة أن إقبال قد أبقى معه محمد أسد في الهند، بعد إقناعه بالعدول عن مواصلة سفره إلى شرق تركستان والصين وإندونيسيا، لغرض بلورة تصور فكري لإقامة دولة إسلامية مستقلة تحمل اسم باكستان.

2 - وضعيات الأمة الإسلامية

كان إقبال وثيق الصلة بالأمة الإسلامية؛ الأمة التي ينتمي إلى هويتها وثقافتها وتاريخها، ويتحسس آلامها وآمالها، وظل يتطلع إلى اليوم الذي تستعيد فيه هذه الأمة مدنياتها ومجدها وازدهارها الحضاري، وشعره ونثره ينبضان بهذه الروح ويتألقان بها، وتجلى ذلك في قوة تأثيره الواسع والممتد بين مختلف المجتمعات الإسلامية شرقاً وغرباً، وبقي محتفظاً بهذا التأثير والامتداد.

والذين تعرّفوا على سيرة إقبال وتجربته الإصلاحية، من باحثين ومؤرخين، عدّوه واحداً من المصلحين البارزين في تاريخ العالم الإسلامي الحديث، فقد عدّه الدكتور عثمان أمين من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامي الحديث، إلى جانب جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده المصري، وعبد الرحمن الكواكبي السوري. (29) وفي هذا النطاق أراد إقبال من فلسفته الذاتية، تحقيق ثلاث غايات متصلة

(27) حسون، علي. فلسفة إقبال، دمشق: دار السؤال، 1986م، ص 200. من خطاب إقبال الذي ألقاه في اجتماع الرابطة الإسلامية بمدينة الله أباد سنة 1930م.

(28) أسد، محمد. الطريق إلى مكة، ترجمة: رفعت السيد علي، الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1425هـ، ص 33.

(29) أمين، عثمان. "رسالة محمد إقبال"، ضمن كتاب: إقبال العرب على دراسات إقبال، لاهور: مطبعة المكتبة العلمية، 1977م.

ومتشابهة فيما بينها، وهذه الغايات هي:

أ - دفع الأمة نحو التمسك بالإسلام بوصفه هوية ثابتة وراسخة لها، أمام ما تعرضت له هذه الهوية من عبث وتشويه وتمزيق، ومحاولة ربطها بهويات أجنبية تنتمي إلى مرجعيات أوروبية. وكان إقبال شديد الوعي بهذه القضية لكونه مفكراً ملتزماً بالهوية الإسلامية، وخاض معارك فكرية وفلسفية على الأرض مع الفلسفات الأوروبية الزاحفة آنذاك بقوة نحو المجتمعات الإسلامية، فأراد من فلسفته الذاتية أن تكون بمنزلة سياج يحصن الهوية الإسلامية من الاختراق، وسيلاً إلى ثبات الأمة على هويتها. وفي هذا الشأن ظل إقبال يدعو إلى جعل دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه، ودعا إلى وضع حلول جميع المشكلات على أساس النظرية الإسلامية وحدها.

ب - تحفيز الأمة إلى التغلب على الضعف الذي أصابها واستوطن فيها، وأدى إلى تمزقها وانحدارها، وتكالب الأمم عليها لاستتباعها وفرض السيطرة عليها، وسلب ثرواتها ومواردها. وهذه القضية هي في صميم وعي إقبال، وعلى أساسها أقام خطابه الأدبي والفكري، الديني والفلسفي، والشعري والنثري، وهو خطاب كان مفعماً بالأمل والرجاء، والتغلب على الخوف واليأس، واكتساب القوة والقدرة، وتجلى في الفلسفة الذاتية التي أراد منها إقبال أن تكون فلسفة اكتساب القوة والمناعة، والتغلب على الضعف والوهن إثباتاً للذات.

ت - استنهاض الأمة لكي تسلك طريق التقدم، وتصبح في مصاف الأمم المتقدمة، فحين تحدث الدكتور أجوايد إقبال عن دعوة والده قال في حوار معه: "كان إقبال يتعلق دائماً بالله تعالى ورسوله ﷺ في حب هائم، وعمل دائم، كي تعبر الأمة الإسلامية المسافات التي تفصلها عن الأمم المتقدمة، وتأخذ مكاناً بينها، وحتى لا تكون هناك أمة أفضل من الأمة الإسلامية وأكثر تقدماً منها."⁽³⁰⁾

(30) إقبال، جاويد. صحيفة الشرق الأوسط، س8، ع2576، 17 ديسمبر 1985م.

وحتى تسلك الأمة هذا الدرب، وتتقدم في هذا السبيل؛ فهي بحاجة -حسب تصور إقبال- إلى فلسفة تبعث فيها هذه الروح، وتطلق طاقاتها وكوامنها الذاتية، ولهذه الغاية جاءت الفلسفة الذاتية.

3 - وضعيات الغرب والحضارة الإنسانية

لقد اعتنى إقبال كثيراً بالثقافة الأوروبية، وتكوين المعرفة بمدارسها واتجاهاتها الفكرية والفلسفية، وبذل جهداً واضحاً في هذا السبيل، وبالذات في السنوات الثلاث التي أمضاها في بريطانيا وألمانيا، ما بين عامي 1905م و 1908م؛ إذ درس الحقوق في بريطانيا ودرس اللغة العربية فيها، ودرس الفلسفة في ألمانيا وحصل على الدكتوراه منها.

ويعد إقبال من المفكرين المسلمين المعاصرين القلائل الذين تمكنوا من الثقافة الأوروبية وتعرفوا عليها بعمق، واعترف له الأوروبيون بهذه الجدارة، حتى إن بعض المفكرين المسلمين عدّ معرفته بالثقافة الأوروبية متفوقة على معرفته بالثقافة الإسلامية.

وفي هذا المسلك، أدرك إقبال بوعي منه ضرورة أن يحصن نفسه من تأثيرات الثقافة الأوروبية؛ دينياً وثقافياً وأخلاقياً، وصوّر حاله وهو ذاهب لإكمال دراسته العليا هناك، بمشهد تصويري بليغ ولافت للغاية، يكشف عن طبيعة موقفه من أوروبا وثقافتها. وفي هذا المشهد يصور إقبال كيف أنه أراد أن يلتقط الحبة ويفلت من شبكة الصياد، ومشبهاً نفسه بنبي الله إبراهيم -عليه السلام- الذي دخل في نار نمرود وخرج منها سالماً، وحسب قوله: "كسرت ظلم العصر الحاضر وأبطلت مكره، التقطت الحبة وأفلت من شبكة الصياد، وشهد الله أنني كنت في ذلك مقلداً لإبراهيم، فقد خضت في هذه النار واثقاً بنفسي، وخرجت منها سليماً محتفظاً بشخصيتي".⁽³¹⁾

ومن هذه الجهة، يصنف إقبال ضمن المفكرين أصحاب النزعة النقدية للغرب والحضارة الغربية، ليس هذا فحسب، فقد أراد إقبال أن يكون مفكراً

(31) الندوي، أبو الحسن. روافع إقبال، بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، 1968م، ص 78.

مؤثراً في المفكرين الأوروبيين أنفسهم الذين تواصل وتجاوز معهم، وفي الثقافة الأوروبية بصورة عامة؛ وذلك لإيمانه -كما يقول الدكتور ماجد فخري- بتفوق الإسلام كمثال خلقي وروحي، وهو المثال الذي وقف إقبال حياته عليه للدفاع عنه وتطويره،⁽³²⁾ وأراد من فلسفته الذاتية أن تكون حكمته في هذا التأثير بتأكيد البعد الروحي، ونقد الطغيان المادي، والنزعة العقلية التي تقصي الدين وتبعده عن ساحتها. وما عناية إقبال بجلال الدين الرومي، وبعض رجالات التصوف إلا لتأكيد النزعة الروحية التي تفتقدها الثقافة الأوروبية في نظره، وهذا ما أشار إليه باهتمام واضح في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام".

رابعاً: الفلسفة الذاتية: المنابع والأحياز

من النصوص التي كشفت عن طبيعة المنابع التي استقى منها إقبال فلسفته الذاتية، النص الذي أشار إليه الشاعر الألماني (هرمان هيسه) في كلمة افتتاحية له نشرتها مجلة (فكر وفن) الألمانية، بعد صدور أول ترجمة أنجزتها المستشرقة الألمانية المعروفة (آن ماري شيمل)، لأحد مؤلفات إقبال باللغة الألمانية. في هذا النص يقول هيسه: إن "محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية، وهذه الأحياز الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي، فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن وباليفانتا،⁽³³⁾ وبالتصوف الفارسي-العربي، وفي الوقت نفسه واقع تحت تأثير الفلسفة الغربية ومشكلاتها المعقدة، قرأ وفهم برجسون ونيشه...، لم يعد متصوفاً بعد، ومع ذلك فإن جلال الدين الرومي هو الذي باركه، لم يعد ينتمي بعد إلى أتباع هيجل أو برجسون، ومع ذلك بقي فيلسوفاً نظرياً. إن ينبوع قوة إقبال يقع داخل مضمار آخر هو التدين والإيمان."⁽³⁴⁾

ومن يقترب من إقبال ويتعرف على عالمه الفكري والروحي، يدرك بسهولة هذه المنابع التي أشار إليها الشاعر الألماني هيسه، فإقبال لا يخفي علاقته وتأثره

(32) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 478.

(33) اليفانتا: هي ثقافة سادت في منطقة مباي، وكان يُعبد فيها الآلهة شيفا. [المحررون]

(34) فايشر، برند مانويل. الشرق في مرآة الغرب، تونس: سيراك للنشر، 1983م، ص 75.

بالتصوف، كما لا يخفي علاقته بالفكر الغربي والعودة المستمرة إليه. وفي نطاق هذه المنابع، هناك مَنْ يغلب منبع التصوف في استلھام إقبال لفلسفته، إلى جانب مَنْ يغلب منبع الثقافة الأوروبية.

وفي إطار منبع التصوف، هناك مَنْ أرجع هذا الأثر في فلسفة إقبال، إلى طبيعة ثقافة المجتمع الهندي المشبعة بروح التصوف المتوارث منذ العصور القديمة؛ إذ اختلطت وامتزجت هناك الأفكار والتقاليد الصوفية، وتركت أثرها في الحياة الدينية والفكرية للمسلمين في تلك القارة، بل وامتد هذا الأثر إلى ثقافة المسلمين عامة؛ إذ أرجع بعض الغربيين التصوف عند المسلمين إلى التعاليم الهندية القديمة، ووجد إقبال نفسه أن هذا الأثر وصل حتى إلى بعض المذاهب الصوفية الفارسية.

وهناك مَنْ أرجع هذا الأثر الصوفي، إلى طبيعة التنشئة الأسرية التي مر بها إقبال منذ الصغر على يد والده الذي كان متصوفاً وكثير التردد على مجالس الصوفية، ويذكر أنه أشار إلى صديقه مير حسن؛ أستاذ الأدبين: الفارسي والعربي، أن يعلم إقبال الدين بدل تعليمه في المدرسة، فاعترض صديقه ورد عليه أن هذا الصبي ليس لتعليم المساجد، وسيبقى في المدرسة. وقد أوضح إقبال مدى التأثير الذي تركه والده فيه؛ إذ ظل يتذكره باستمرار، ويحكي عنه المواقف والتعاليم الدينية والروحية.

وهناك مَنْ أرجع تصوف إقبال إلى تأثره بالحلاج، وذهب إلى هذا الرأي الباحث المصري حسن مجيب، وهو باحث في العلاقات بين الأدب العربي والأدبين: الفارسي والتركي، و مترجم كتاب إقبال "ما وراء الطبيعة في إيران"، وبعض دواوينه الشعرية؛ إذ يرى أن (إقبال) كان متأثراً -ولا ريب- في تشكيل مذهبه في الذاتية بالحلاج، بعد أن غير رأيه فيه عما كان عليه من قبل ولسنين عدة.

ويعزو حسن مجيب هذا التغير الذي جذبه عند إقبال، إلى اطلاعه على كتاب المستشرق الفرنسي ماسينيون "آلام الحلاج" الصادر سنة 1922م؛ إذ تضمن تأويلاً مغايراً لمقولة الحلاج "أنا الحق"، وهو التأويل الذي غير رأي

إقبال في الحلاج وقرّبه منه، وجعله يرى أن الحلاج قال ما قال متحدياً العالم الإسلامي في عصر تميز بالاتجاه إلى طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية، وبات إقبال في يقين أن مقولة الحلاج جاءت تعبيراً عن تجربة خاصة تمرّس بها وبلغ أعلى الذروة، ومكّنته من الكشف عن ذاته وصلتها بالذات الإلهية. ومن ثم أخذ إقبال بمذهب الحلاج في التمييز بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، وبذلك اختلف عن الصوفية الذين لا يميزون بين الذاتين، وفي الأخير رأى إقبال أن مقولة الحلاج هي رمز للذاتية، وبهذا يكون إقبال في نظر حسن مجيب قد تولى عن الحلاج شرحاً لحقيقة مذهبه.⁽³⁵⁾

هذا الرأي الذي أعاد تكراره حسن مجيب أكثر من مرة في مقدمته الطويلة لكتاب إقبال، يمكن مناقشته من جهتين: الأولى؛ أن هناك قدراً واضحاً من المبالغة في تصوير أثر الحلاج في إقبال وفي تشكيل فلسفته الذاتية، وتتأكد هذه المبالغة وتتجلى حين يرى حسن مجيب أن هذه الفلسفة أعاد فيها إقبال شرح حقيقة مذهب الحلاج، وكيف أنه كان مستفيداً ومستعيراً منه، ومستخدماً ما رآه الحلاج بعد طبعه بطابع خاص في بسط دعوته الإصلاحية.⁽³⁶⁾ ويمكن القول إن إقبال قد استفاد من الحلاج كما استفاد من غيره أيضاً، بعيداً عن هذه المبالغة الصريحة التي لا يرتضيها إقبال لنفسه ويتحسس منها، فهو يأبى أن يصوّر بوصفه شارحاً، أو مستعيراً، أو مقلداً، أو تابعاً لغيره. والجهة الثانية: النظر في كون إقبال قد غير رأيه تجاه الحلاج بعد اطلاعه على كتاب "آلام الحلاج" للمستشرق ماسينيون، وهذا ممكن، لكن تنقصه البرهنة الكافية، والبرهنة هنا ضرورية عندما يتعلق الأمر بإقبال.

ومثل هذه النتيجة لا ندركها مما أشار إليه إقبال في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، متحدثاً عنها بقوله: "فسر الذين عاصروا الحلاج، والذين جاءوا من بعده عبارته: (أنا الحق) على أنها تتضمن الشرك، ولكن مجموعة

(35) جاء هذا الكلام في المقدمة الطويلة التي كتبها الدكتور حسين مجيب المصري في ترجمته لكتاب "ما وراء الطبيعة في إيران". انظر:

- إقبال، محمد. ما وراء الطبيعة في إيران، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، ص 35-36.

(36) المرجع السابق، ص 37.

نصوص الحلاج التي جمعها المستشرق الفرنسي ماسينيون لا تدع مجالاً للشك في أن الولي الشهيد، لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه.⁽³⁷⁾ ومن الممكن أيضاً، أن يكون هذا التغير حصل بتأثير جلال الدين الرومي، الذي بالغ الدارسون والباحثون في تأثيره في إقبال، لكنها مبالغة محقة إلى حد كبير، فقد دافع جلال الدين الرومي عن الحلاج، وقدم تأويلاً مغايراً لمقولته التي أدت إلى محاكمته، وانتهت به إلى القتل مصلوباً، في هذا التأويل يقول الرومي: "إنها عبارة إن دلت فإنها تدل على التسليم العظيم. الإنسان الذي يقول أنا عبد الله فبقوله هذا يؤكد أو يقر بوجود اثنين أنا والرب، أما ذاك الذي يقول أنا الله فإنه بهذا يعني لا وجود لي، إنما الرب هو كل شيء، لا يوجد شيء غير الله، وأنا عدم حقيقي، أنا لا شيء."⁽³⁸⁾

وعند النظر في هذا المنبع الصوفي وفحصه، يمكن القول بصحته إجمالاً، وبأثره في استلهام فلسفة الذاتية عند إقبال وتشكيلها، لكنه قول بحاجة إلى ضبط وتحديد وتفصيل؛ لأن هناك جانب اتصال وجانب انفصال في علاقة هذه الفلسفة بالتصوف، فمن جهة لا يمكن فصل هذه الفلسفة عن منبع التصوف، ومن دون هذا المنبع ما كانت هذه الفلسفة لتظهر بالصورة التي ظهرت عليها، ولا يمكن فهمها، والوصول إلى عمق جوهرها بعيداً عن هذا المنبع.

ومن جهة أخرى، لا يمكن حصر هذه الفلسفة بهذا المنبع فحسب، وركونها الكامل إليه، فإقبال كان قاصداً العودة إلى هذا المنبع الصوفي، وواعياً بربط فلسفته به، لتأكيد طابعها الروحي الذي يحرص عليه إقبال وبعناية، لكنه أراد أيضاً من هذه الفلسفة أن تكون نقداً وتصحيحاً وإصلاحاً للتصوف، وليس نفيّاً أو رفضاً وطمساً له، وكأنه أراد إعادة بناء التصوف وتجديده وفق أسس تركز على إثبات الذات وتقويتها وفاعليتها، لا على نفيها وضعفها وفنائها، ولهذا قال بعضهم إن إقبال كان صوفياً لكنه رفع علم الثورة ضد الصوفية.

(37) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 110.

(38) جماعة من الباحثين السوفيات، التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، مرجع سابق، ص 123.

وعند العودة إلى كتابات إقبال، نجد فيها نقداً واضحاً لكثير من الأفكار والنزعات والاتجاهات الصوفية المؤثرة في ثقافة المسلمين، منطلقاً في نقده من فلسفته الذاتية، ويمكن إجمال هذا النقد في النقاط الآتية:

أ - اعترض إقبال على أفلاطون وفلسفته، وأبان أن اعتراضه يشمل النظم الفلسفية التي تقصد الفناء لا البقاء.

ب - خالف إقبال ابنَ عربي والقائلين معه بوحدة الوجود، الذين يرون أن مقصد حياة الإنسان أن يفني نفسه في الحياة المطلقة، أو أنا المطلق، كما تفنى القطرة في البحر، ويرى في تأويل ابن عربي لوحدة الوجود بالقرآن، أنه تأويل غير صحيح، ويعدّه مسلماً مخلصاً لكنه لا يتبعه في مذهب.

ت - نبه إقبال إلى خطورة ما يعرف عند المتصوفة بحالة السكر، كالذي أحدثه حافظ الشيرازي الملقب عند المتصوفة بلسان الغيب، ورأى أن حالة السكر تنافي الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو وهي الإسلام توافق قوانين الحياة.

ث - رفض إقبال الرهبانية، وفي هذا الشأن يقول: "إن الرهبانية ظهرت في كل أمة، وعملت لإبطال الشريعة والقانون، والإسلام في حقيقته هو دعوة إلى مخالفة الرهبانية، والتصوف الذي شاع بين المسلمين أخذ من رهبانية كل أمة، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة".⁽³⁹⁾

ج - انتقد إقبال شعر التصوف الذي كرس في الأمة الضعف والجمود وترك الدنيا، ويتجلى ذلك في قوله: "كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي، وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار، تتبدل أنظارها، وتجمل الاستكانة في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا، وفي هذا الترك تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء".⁽⁴⁰⁾

وقد وجد بعض الدارسين في منحى إقبال هذا، تجديداً للتصوف وإصلاحاً له في إثبات الذات مقابل نفيها، وفي الاتصال بالحياة بدل تركها، وفي ربطها

(39) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 11.

(40) المرجع السابق، ص 12.

بالعمل بدل التخلي عنه، وفي ارتكازه على وحدة الشهود بدل وحدة الوجود، وفي تعلقه بالأمل بدل اليأس.

ومن هنا رأى عباس محمود العقاد أن الصوفية حينما انقسمت إلى قسمين، كان إقبال إلى جانب أفضلهما وأصلحهما إلى العمل، وإذكاء النخوة، وشحذ الهمة، وإيقاظ الضمير. ويضيف العقاد: "وإذا كانت هناك الصوفية التي تؤمن بالفناء، فهناك الصوفية التي تؤمن بالثبوت وإلى جانبها وقف إقبال. وإذا كانت هناك الصوفية التي تحسب العالم وهماً باطلاً، وخديعة مزورة، فهناك الصوفية التي ترى في العالم مظهراً لجمال الله وإرادته وحكمته، وإلى جانب هذه الصوفية وقف إقبال. وإذا كانت هناك الصوفية التي تقول لا للحياة، فهناك الصوفية التي تقول نعم للحياة، وإلى جانب هذه الصوفية وقف إقبال.⁽⁴¹⁾

وحين تحدث الدكتور إبراهيم مذكور عن الأدوار التي مرّ بها التصوف في تاريخ المسلمين، ختم كلامه في كتابه "في الفلسفة الإسلامية... منهج وتطبيق"، بالقول: "وكان لا بدّ أن نتنظر إلى أوائل القرن العشرين، لنرى فلسفة صوفية واعية ومجددة على أيدي محمد إقبال."⁽⁴²⁾

أما المنبع الغربي لتجربة إقبال فقد أشار إليه الدكتور محمد البهي في القسم الذي خصصه عن إقبال في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي"، متحدثاً عنه بصيغة "قد يقال" دون الإشارة إلى صاحب القول، ومتجنباً الكشف عن طبيعة رأيه في ذلك، فقد يقال: "إن إقبال قرأ ليهجل وتأثر برأيه في "أنا"، وقرأ لنيثشه ومال إلى مذهبه في السوبرمان رمز القوة والاعتداد بها فنادى بالفردية، وقوم الإنسان كفرد، وجعله وحدة الحياة الإنسانية، وأصل الجماعة وخالقها. ثم قرأ لنيثشه ما يراه في التاريخ البشري من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة، فقال بما يقول نيثشه في تاريخ الجماعة ودور الفرد في تكوين هذا التاريخ."⁽⁴³⁾

(41) مجموعة كتاب، إقبال العرب على دراسات إقبال، مرجع سابق، ص 4.

(42) مذكور، إبراهيم. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة: المكتب المصري للطباعة والنشر (سميركو)، ج 2، 1983 م، ص 70.

(43) البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1991 م، ص 379.

وهذا النص من النصوص الواضحة التي تشرح طبيعة العلاقة بين فلسفة إقبال والمنبع الغربي. ومن الذين أشاروا إلى هذا الأثر من داخل الفكر الإسلامي، سيد قطب الذي أظهر خلافاً مع إقبال في محاولته صياغة التصور الإسلامي في قالب فلسفي مستعار حسب قوله من القوالب المعروفة عند هيجل من العقلين المثاليين، وعند أوجست كونت من الوضعيين الحسيين، وأشار إلى هذا الرأي في كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته).⁽⁴⁴⁾

وعند النظر في النص الذي ذكره الدكتور البهي، وتفسير طبيعة العلاقة بين فلسفة إقبال والمنبع الغربي، يمكن تفحص الملاحظات الآتية:

- إن جميع الأسماء التي وردت في النص المذكور هي خاصة الفلاسفة الألمان، ومن المعروف عن إقبال أنه قد اعتنى بالفلسفة الألمانية بدرجة أكبر من عنايته بالفلسفات الأوروبية الأخرى، كما أن عناية الألمان بإقبال وأفكاره تفوق أيضاً عناية الأوروبيين الآخرين.

- تنتمي فلسفة إقبال من حيث المنحى العام، إلى المنحى نفسه الذي تنتمي إليه وتصنف على أساسه الفلسفة الألمانية، وهو منحى التيار المثالي الميال إلى التعلق بفكرة المطلق، والمفهوم الكلي، والمثل العليا، والعقلانية المثالية. ومن هذه الجهة، فهناك تشابهات كلية وعامة بين فلسفة إقبال والفلسفة الألمانية.

- كثيراً ما أجرى إقبال في كتاباته ومؤلفاته الشعرية والنثرية، مقاربات ومقارنات متوافقة ومتخالفة مع تلك الأسماء السالفة الذكر، فهذا التذكر المستمر لهم قد يوحي لبعض هؤلاء بالأخذ منهم والتأثر بهم.

وعند النظر في هذا المنبع الغربي وفحصه، فإنه لا يمكن التنكر لأثره في تكوين فلسفة إقبال. لكن، ينبغي عدم المبالغة في تقدير هذا الأثر، وتصوير فلسفة إقبال بوصفها فلسفة مستنبطة أو مستنسخة من الفكر الغربي، وتابعة له، وملحقة به، فإقبال هو أكبر من أن يقال بحقه مثل هذا الكلام، وليس بحاجة إلى إثبات

(44) أوجست كونت: صاحب مدرسة الوضعية الكلاسيكية، وهي فلسفة لا تثق إلا بالعلوم الوضعية، ويقوم منهجها على التجريب. [المحررون]

موهبة الفكرية، وقدرته على محاجة الغربيين بأفكارهم وفلسفاتهم، فقد كان ناقداً لهذه الأفكار والفلسفات بالعودة إلى أفكار الحكماء والمتصوفة المسلمين ومقولاتهم، وبالاستناد إلى المنطق القرآني.

وخلاصة ما يمكن أن يقال في هذا الشأن، إن إقبال حاول الاستفادة من الفلسفة العقلية الأوروبية في تدعيم فلسفته وتشبيدها وترسيخها من دون أن يكون تابعاً لها أو مقلداً، وقد كان مقتنعاً بأن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب المهمة في ثقافة الإسلام.⁽⁴⁵⁾

وأما رأي إقبال نفسه بشأن منبع فلسفته، فإنه يؤكد أن القرآن الكريم هو الأصل والأساس في استلهام فلسفته، وهو المنبع الذي صحح له فكره ومسلكه الصوفي. وقد أوضح إقبال ذلك في نصين مهمين لا بدّ من الإشارة إليهما عند الحديث عن فلسفته، فقد أشار إقبال لهذا المنبع عندما سئل عن سرّ بلاغته، وما وصل إليه من منزلة سامية في ميدان الفكر والأدب، فأجاب بقوله: "يرجع الفضل في كل ما أنشأته من شعر أو نثر إلى توجيهات أبي رحمه الله، فقد عودني تلاوة القرآن الكريم، بعد صلاة الصبح من كل يوم، وكان كلما رأي سألني عما أفعل، فأجيبه بأني أقرأ القرآن الكريم، وإذا كان يعاود إلقاء هذا السؤال في صبيحة كل يوم، فأجيبه الجواب نفسه، فقد دفعني الفضول والضجر إلى أن أقول لوالدي يوماً: والدي إنك تراني أتلو كتاب الله، فلم تسألني هذا السؤال وأنت تعلم جوابي؟ فقال رحمه الله: بل أردت أن أقول لك: اقرأ القرآن وكأنه نزل عليك، ومنذ ذلك الوقت بدأت أتفهم القرآن، وأقبل على دواخل كلماته ومعانيه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن بحره ما نظمت."⁽⁴⁶⁾

وأشار إقبال إلى هذا المنبع القرآني في سياق حديثه عن كيف أن القرآن الكريم عدل له أفكاره التي كان عليها في سيرته الأولى: "إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه، فإن هذه الفلسفة في جملتها تنزع إلى وحدة الوجود، ولكن تدبر القرآن المجيد، ومطالعة تاريخ

(45) إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 13.

(46) معوض، العلامة إقبال: حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 21.

الإسلام بامعان عرّفاني غلطّي، وبالقرآن عدّلت عن أفكارّي الأولى، وجاهدت ميلي الفطري وحدثت عن طريقة آبائي." (47)

خامساً: الفلسفة الذاتية والنقد الغربي

في عام 1920م ترجم المستشرق الإنجليزي (رينولد آلين نيكلسون) إلى الإنجليزية ديوان إقبال "أسرار خودي"، وهو الديوان المتضمن نظرية إقبال في الفلسفة الذاتية؛ إذ شرحها في مقدمة الديوان. وفي ذلك الوقت وجد (نيكلسون) حاجة إلى أن يوضح إقبال ويتوسع في شرحها، فطلب إليه أن يكتب مقالاً يوضح فيه مذهبه للناس، فاستجاب له إقبال، فكتب مقالاً نشر مع الترجمة الإنجليزية لديوانه.

ويُعدُّ نيكلسون أحد كبار المستشرقين الإنجليز المتخصصين في مجال التصوف الإسلامي، فقد درس ونشر وترجم كثيراً من المقالات والكتابات والدراسات المتصلة بهذا الحقل، وعدّه بعض الباحثين حُجة ومرجعاً في مجال التصوف الإسلامي، وكان أستاذاً لكرسي الدراسات العربية بجامعة كامبريدج ما بين عامي 1926م و 1933م. وفي نظر المستشرق يوهان فوك، هو أول من أقرّ في أوروبا بأهمية إقبال. (48)

وفي هذا المقال الذي كتبه إقبال، انطلق فيه من مناقشة أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد الدكتور برادلي، (49) الذي ذهب إلى عدم الاعتراف بحقيقة الذات، وكأن إقبال أراد من هذه المقالة شرح فلسفته للأوروبيين بشكل أساسي، لكون الطلب جاء استجابة لواحد منهم، ونشر بلغتهم، فهم المخاطبون به. ووضع إقبال نظريته في إثبات الذات مقابل نظرية برادلي في نفي حقيقة الذات.

(47) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 11.

(48) فوك، يوهان. تاريخ حركة الاستشراق... الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دمشق: دار قتيبة، 1996م، ص 306.

(49) فرنسيس هيرت برادلي: فيلسوف إنجليزي، ومحور فلسفته يدور حول المثالية المطلقة. [المحررون]

وحين يشرح إقبال نظرية برادلي يقول إن الشعور حسب رأيه يقع في مراكز معينة، ويعبر عنه بعبارات مختلفة، ثم ينتهي إلى أن يكون غير قابل للتفسير، ولكن هذا الذي لا يقبل التفسير إذا تجاوز مراكز الشعور ينتمي إلى وحدة يعبر عنها بالمطلق، تفقد فيها كل مراكز الشعور المحدودة في فرديتها كما تفقد القطرة في البحر. ويرى برادلي أن ثبوت الحقيقة بعمومها، وكل شيء في الكائنات محدود، وكل محدود إضافي لا مطلق، فهو خداع نظر، وبالتالي فهو باطل. وهذا يعني أن كل مركز للشعور محدود، فكل مفردة خداع نظر وباطل. من هذه النظرية، ينطلق إقبال في الرد عليها شارحاً وموضحاً نظريته وفلسفته، ويمكن إجمال هذا الرد والشرح في النقاط الأساسية الآتية:

- 1 - إن الذات هي حق لا باطل؛ لأن مركز حياة الإنسان ذات أو شخص، ما يعني أن الحياة حينما تتجلى في الإنسان تسمى ذاتاً، فالحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، فهي حينما تجلت في شخص أو شيء.
- 2 - إن شخصية الإنسان من الوجهة النفسانية هي حال من التوتر، ودوام الشخصية موقوف على هذه الحال، فإن زالت هذه الحال عقبته حال من الاسترخاء مضرة بالذات، ويتصل بحال التوتر هذه كمال الإنسان. لهذا فإن أول واجب عليه هو العمل لدوام هذه الحال، والحيلولة دون حال الاسترخاء، ومع دوام حال التوتر يتمكن من الخلود.
- 3 - إن هذا التصور لشخصية الإنسان يكون معياراً لتقويم الأشياء؛ أي إن في ذاتنا معيار الحسن والقبح، وبهذا تحل مسألة الخير والشر، فما يقوي الذات خير، وما يضعفها شر، وبهذا المعيار أيضاً يجب أن يُقوّم الدين، وتقوّم الأخلاق والفنون.
- 4 - إن الحياة جهاد دائم، ورقي مستمر، تسخر كل الصعاب التي تعترض طريقها، وحقيقتها أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة، وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيتها آلات كالحواس الخمس، والقوة المدركة لتقهر العقبات والمشاق.
- 5 - إن أشد العقبات في سبيل الحياة هي المادة أو الطبيعة، ولكن المادة ليست شراً كما يقول حكماء الإشراق، بل هي تعين الذات على الرقي، فإن قوى

الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات، فإذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار.

6 - إن أعلى درجات الرقي الإنساني تتحقق في الإنسان الذي يكون خليفة الله في الأرض، وهو أكمل ذات تطمح إليه الإنسانية، ومعراج الحياة الروحي.

7 - إن أول شرط لظهور خليفة الله في الأرض أو نائب الحق، هو أن ترقى الإنسانية في جانبها الروحي والجسمي، وهذا الارتقاء يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها - في الجملة - هذا التوحد الذاتي، وتصلح إلى أن يظهر فيها نائب الحق.

8 - إن معنى سلطان الله في الأرض هو أن تقوم جماعة شوروية يتوحد أفرادها، ويقوم على هذه الجماعة واحد يمكن أن يسمى نائب الحق، أو الإنسان الكامل الذي يبلغ ذروة الكمال التي لا تتصور فوقها ذروة.⁽⁵⁰⁾

هذه رؤية إقبال في الرد على نظرية برادلي. لم يشرحها إقبال بهذه الطريقة بالطبع، لكنني وجدت أن شرحها بهذه الطريقة، وبهذا التسلسل والترتيب يجعلها أكثر تنظيماً وضبطاً وتحديداً، ويساعد على فهمها وفحصها وتكوين المعرفة بها.

ومع نشر هذه المقالة ضمن الكتاب الذي ترجمه نيكلسون، توسّع اهتمام الغربيين ونقدتهم لنظرية إقبال، وهو ما رحّب به إقبال الذي أعرب عن سروره بهذا الاهتمام لنظريته، لكنه وجد نفسه معنياً بالرد على بعض الانتقادات الموجهة إليه، دفاعاً عن نظريته، وتفكيكاً للنقد المصوب إليه. وأكثر ما لفت إقبال من هذا النقد، ما أشار إليه دكسن الذي أعجبه نقده، وصرح بذلك في خطاب رفعه إلى نيكلسون يقول فيه: "أعجبنى نقد دكسن أكثر من أي نقد". وهذا الإعجاب جعل إقبال يعتني بمناقشته في خطاب دفع به إلى نيكلسون، فأوضح أن فلسفته تدعو إلى القوة الروحية لا المادية، وأنه ليس متحيزاً للمسلمين فقط وإنما بدأ بالجماعة الإسلامية لتشمل بعد ذلك الإنسانية كلها.⁽⁵¹⁾ وتمثل محاورات إقبال - دكسن في المسائل الآتية:

(50) إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص 16-20.

(51) عزام، محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 126-130.

المسألة الأولى: يرى دكسن أن إقبال يحث على السعي إلى القوة المادية، وأنه يبلغ في تعظيمها درجة العبادة، والحق عند إقبال حسب قوله أن هذا غلط محض، ويرى أنه يدعو إلى القوة الروحية، لا إلى القوة المادية، وسبق التأكيد في منظومة (الأسرار)، على أن محاربة أمة لأمة أخرى من أجل السيطرة واحتلال الأرض يُعدُّ حراماً. ويشاطر إقبال دكسن رأيه في أن الحرب مدمرة، سواء كانت من أجل نصرة الحق، أو من أجل بسط السلطان، لذلك يجب تجنبها.

المسألة الثانية: اعترض دكسن على فلسفة إقبال بأن دائرتها محدودة، وإن كانت أصولها عامة، ويجب إقبال على هذا الاعتراض بالقول: "حقاً إن الفلسفة والشعر ينبغي أن تكون لهما مقاصد إنسانية عامة، ولكن هذه المقاصد إذا أُريد تحقيقها في أعمال الحياة، لم يكن بدّ من تحقيقها أول الأمر، لا في جماعة بعينها، لها مسلك معين، ومذهب مستقل، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية. وعندي أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلامية... ولم يكن لي من وسيلة أخرى لتطبيق هذه الفلسفة؛ إذ رأيت الجماعة الإسلامية أكثر الجماعات ملاءمة لمقاصدي".

المسألة الثالثة: يتصور دكسن أن مخاطبة فلسفة إقبال للمسلمين يَسْمُها بالعصية والتحريض على التعصب. ويجب إقبال على هذا الاعتراض قائلاً: "إن الإسلام وعصية الأقال لا يجتمعان، وإن أكبر أعدائه بل أعداء الإنسانية هذه العصية، فعلى محبي الإنسانية أن يبذلوا قصارى جهدهم لمحاربتها، ولمحاربة إبليس الذي اخترعها". ويضيف إقبال: "لا ريب أنني أحب الإسلام وأهيم بحبه، ولكن خطأ قول دكسن أنني خصصت المسلمين بكلامي عصية للون أو أمة... إن الإسلام ليس من الضيق كما يتوهم، فالتعليم الإسلامي لا يخص قبلاً دون قبيل، ولكن يقصد إلى أخوة البشر كافة، فهو يدعو الناس أجمعين إلى التعاون والتآخي، وأن يغفل في هذا السبيل ما بينهم من اختلاف جزئي".

المسألة الرابعة: لاحظ إقبال أن العالم الإسلامي قد سرت فيه القومية والوطنية القائمتان على عصية الأمة والوطن، وأراد تنبيه المسلمين إلى خطورة هذا الأمر. وحسب قوله: "قد رأيت أن عالم الإسلام قد سرت فيه القومية

والوطنية القائمتان على عصبية الأمة والوطن، ورأيت المسلمين يغفلون عن مقاصدهم العامة، ويقعون في شباك القومية والوطنية، فرأيت فرضاً عليّ -بأني مسلم أو محب للإنسانية- أن أوجههم إلى مقاصد الحق".

وقد ختم إقبال رده على دكسن بقوله: "قد طالعت فلسفة العالم أكثر من عشرين سنة، ففي وسعي أن أدلي برأيي بعيداً عن التعصب. وأن أنقد حوادث العالم غير متحيز، إني أقصد في دواويني إلى أن أضع أمام أعين الناس مُثلاً عالية عمرانية شاملة، ولكنني لم أستطع حين صورت هذه المقاصد أن أغض البصر عن نظام اجتماعي مقصده أن يمحو بين الناس فروق الأشخاص والدرجات والأنساب والألوان... وأن أوروبا محرومة من هذا التعليم، وهذا الكنز الثمين، وتستطيع أن تأخذ عنا هذا المتاع النفيس الذي لا يُقوّم".⁽⁵²⁾

هذه كانت أبرز الملاحظات في المناقشة النقدية بين إقبال ودكسن حول فلسفة الذاتية.

سادساً: إقبال: التأثير والتأثر

1 - إقبال ونيتشه

عندما أصدر إقبال ديوانه "جناح جبريل" باللغة الأردية سنة 1935م، قال له رجل: إنني قرأت مؤلفات نيتشه للمرة الثالثة، وأظن أنني أقرأه من جديد، وهو عميق الفكرة، وقريب من الإسلام في بعض أصول تفكيره، ولعله لم يفهم الإسلام على نحو سليم ولذلك أعرض عنه، ولعله نفر من المسيحية لقولها ابن الله، وأخلاقها ضعيفة. فرد عليه إقبال: لقد أصبت الباب، وأدركت الصواب، ولهذا السبب قلت عنه إن قلبه مؤمن وعقله كافر.⁽⁵³⁾

المقارنة بين إقبال ونيتشه الفيلسوف الألماني الشهير، هي من المقارنات الفكرية والفلسفية المهمة، وبحاجة إلى مناقشة معمقة لأهميتها وجديتها، لكنها جرت على غير هذه الحال عند الذين أشاروا إليها، وتحدثوا عنها، من عرب

(52) المرجع السابق، ص 126-130.

(53) حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص 71.

ومسلمين وأوروبيين؛ إذ جرت عند هؤلاء بصورة عابرة وسطحية وسجالية، لا تكشف عن قيمتها ومنزلتها الفكرية والفلسفية.

وفي نطاق هذه المقارنات، يمكن الإشارة إلى ثلاث وجهات نظر مختلفة، تنتمي إلى ثلاث بيئات فكرية؛ هندية وعربية وغربية، هي:

- في نطاق وجهة النظر الهندية، هناك من يرى أن (إقبال) قد تأثر بنيتشه وأخذ من أفكاره، لكنه لم يأخذ منه شيئاً إلا بعد أن صبغه بصبغته، وتجلى ذلك في ديوان "أسرار الذات". وأشار إلى وجهة النظر هذه السيد عبد الماجد الغوري في كتابه "محمد إقبال الشاعر والمفكر والفيلسوف"، ورأى أن كثيراً من الناس أخطأوا في فهم فكرة الإنسان الكامل عند إقبال، حين شبهوا هذه الفكرة، بفكرة الرجل الخارق عند نيتشه.(54)

- في نطاق وجهة النظر العربية، هناك من يرى أن (إقبال) أخذ من نيتشه بعض المبادئ التي تحض على القوة والإنسان القوي، بوصف هذه المبادئ من صلب القرآن الكريم وتعاليم الإسلام، وبدلاً عن الإنسان الأعلى عند نيتشه تكلم إقبال عن الإنسان الكامل. وأشار إلى وجهة النظر هذه الدكتور علي حسون في كتابه "فلسفة إقبال"، ورأى أن لا مجال للمقارنة مع نيتشه، بعد ما شرح إقبال المرحلة الأخيرة من أطوار تربية الذات في ديوانه (أسرار خودي)، وهي مرحلة النيابة الإلهية، التي من خلالها يستطيع الإنسان السيطرة على العالم، وتسخير قوى الكون. ويضيف الدكتور حسون في معرض رده على مصطلح الإنسان الأعلى عند نيتشه، أن إقبال استند في استعماله مصطلح الإنسان الكامل إلى النصوص القرآنية، وأقوال المتصوفة المسلمين.(55)

- في نطاق وجهة النظر الغربية، هناك من يرى تشابهاً وتأثراً بين نظريتي إقبال ونيتشه، وأنهما تلتقيان في تعظيم القوة والدعوة إليها، وأشار إلى وجهة النظر هذه البريطاني دكسن الذي ناقشه إقبال في نقده ووجهات نظره.

(54) الغوري، عبد الماجد. محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف، دمشق: دار ابن كثير، 2000م، ص131.

(55) حسون، فلسفة إقبال، مرجع سابق، ص70.

وعند التأمل في وجهات النظر هذه، يمكن القول إنها بهذا القدر كانت صائبة، إقبال أخذ من نيتشه، ولكنه صبغ ما أخذه بصبغته الخاصة، ولم يأخذ منه عن اتباع وتقليد، وأنه أراد بالفعل تقديم مفهوم الإنسان الكامل حسب التصور الإسلامي، مقابل مفهوم الإنسان الأعلى عند نيتشه، وكان من السهولة على الغربيين الحديث عن تشابه بين نظريتي إقبال ونيتشه.

أما وجهة نظر إقبال نفسه، فقد نفى بشدة أن يكون قد أخذ من نيتشه أو تأثر به، ورأى أن من يقول بهذا الرأي لا يعرف الحقيقة؛ إذ يقول: "كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه فهو لا يعرف الحقيقة، إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتها وكتبت فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنين طويلة، وقد سبق أن نشرت مقالاً في هذا الصدد منذ فترة طويلة، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطور ما وراء الطبيعة في إيران عام 1908م".⁽⁵⁶⁾

وقد اعتنى إقبال بالكشف عن الفروق بين نظريته ونظرية نيتشه، دفاعاً عن نفسه، وتأكيداً لنظريته، ونفياً لتلك الادعاءات بالتشابه والتأثر. ويمكن تحديد هذه الفروق التي أشار إليها إقبال، في النقاط الآتية:

- يرى إقبال أن أهم فرق بينه وبين نيتشه في مسألة الذات والإنسان وعلاقتها بالعوامل الخارجية، أن نيتشه يرى أنه ليس من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجية. أما عنده فمن الضروري أن تحدث المعركة بين الذات والعوامل الخارجية؛ المعركة التي تظهر فيها القوة والحياة في الإنسان، وتتجلى فيها قوة المقاومة لإبقاء ذاتية الإنسان وتنميتها وريقها.

- يرى إقبال أن نيتشه ينكر البقاء الشخصي، ولا يرى من الضروري بقاء الإنسان. وهو على خلافه؛ إذ يؤمن إيماناً قوياً ببقاء الإنسان وأمانه وطموحه في هذا الصدد. وفي جهوده لتحقيق هذا الهدف، لا بدّ له من الحركة والجِد والكِدح وكل ضروب العمل، بل الحرب حتى تستحكم الذات، ولهذا نهى عن جمود الصوفية وسكون الرهبان.

(56) الغوري، محمد إقبال الشاعر المفكر الفيلسوف، مرجع سابق، ص 129. نقلاً عن كتاب: مضامين إقبال، كراتشي، 1957م، ص 63.

- يعتقد إقبال أن منشأ الخطأ في نظرية نيتشه يرجع إلى طبيعة تصويره للزمان، وهذه الفكرة كانت محور نقاش إقبال مع نيتشه في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام". (57) ويعد مبحث الزمان من أعقد المباحث الفكرية والفلسفية التي عالجها إقبال في هذا الكتاب.

لقد شرح نيتشه فكرته عن الزمان في إطار مفهوم ما أسماه "العود الأبدي"، وهذا المفهوم في نظر إقبال هو مذهب خليق بشيء من الدرس، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به في حماسة النبي الملهم حسب وصف إقبال، ولكن لأنه يكشف عن اتجاه حقيقي في العقل الحديث.

ومع أن فكرة العود الأبدي طرأت على أذهان كثيرين، لكنها عند نيتشه طرأت وكأنها وحي شاعر. والذي حُبب هذه الفكرة لديه -في تصور إقبال- هو قوتها وليس وضوحها المنطقي، على أنه أخرج مذهبه في صورة نظرية عقلية، فأوجب على إقبال دراستها بهذه الصورة.

وحين يشرح إقبال مفهوم الزمان عند نيتشه حسب نظرية العود الأبدي، يرى أنها مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى. واعتبار الزمان في حركة دائرة مستمرة يجعل الخلود أمراً لا يحتمل مطلقاً، وهذا ما أحسه نيتشه فوصف مذهبه لا على أنه رأي في الخلود، ولكن بوصفه نظراً إلى الحياة يجعل الخلود أمراً محتملاً.

ويبدو أن إقبال ظهر في هذه المقارنة مستغرباً من جهة، وحرجاً من جهة أخرى؛ مستغرباً من المقارنة مع ما بينه وبين نيتشه من فروق جوهرية عميقة، ويكفي معرفة أن الله الذي أعلن نيتشه موته -تعالى الله عما يصفون- هو المثل الأعلى عند إقبال، إلى جانب الطابع المادي الذي يميز فلسفة نيتشه، مقابل الطابع الروحي الذي يميز فلسفة إقبال. وظهر إقبال حرجاً من هذه المقارنة، لأنه يرى نفسه ليست أقل من أولئك المفكرين والفلاسفة الأوروبيين حتى يقلدهم ويتبعهم

(57) انظر:

- إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق.

- إقبال، الأسرار والرموز، مرجع سابق، ص8، ص113.

اتباعاً. وحرراً كذلك لأن فلسفته قائمة أساساً على دفع المسلمين للتمسك بذاتيهم، وعدم التخلي عنها أمام زحف الأفكار الأوروبية على مجتمعاتهم، بالإضافة إلى أن هذه الفلسفة عززت عند إقبال ذاتيته أمام الأوروبيين خاصة، وبهذه الروح تعامل إقبال مع المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الذين جادلهم وحاججهم بالفلسفة التي يعرفونها.

إن إقبال يعلم مدى الحرج من وضع فلسفته في صف فلسفة نيتشه، الوضع الذي يمكن أن يؤلب عليه الغربيين، ويؤدي إلى مخاصمته ومقاطعته، وذلك للطبيعة الحساسة لفلسفة نيتشه وأفكاره عند الغربيين، لكونه حاول تأكيد أن كل تصرفات الإنسان تهدف إلى تحقيق الرغبة في القوة، والدعوة بالتالي إلى تمجيد القوة، واتهم بالعنصرية والعداء للسامية بعد قيام أجهزة الدعاية النازية بنشر كتبه. وقد أظهر بعض الغربيين تخوفاً من أن تتحول فلسفة إقبال إلى فلسفة تحرض المجتمعات الإسلامية على مصادمة الغرب ومواجهته، بسبب تعظيمها للقوة وتأثرها بفلسفة نيتشه، وهذا ما حذر منه دكسن نفسه الذي تحدث بطريقة منفعة وغاضبة، ووسم إقبال بأنه نجم دموي، وقال عنه: "إن هذا الشاعر شاعر المشرق نجم دموي، وليس بنجم أممي، وكذلك كتابه المذكور -المنظومتان- لو اعتبر كتاباً إلهامياً فإنه لا يبقى بصيص من الأمل تجاه السلام والأمن."⁽⁵⁸⁾

2 - إقبال وعبد الرحمن بدوي: الذاتية ونفي الذاتية

في عام 1940م جمع الدكتور عبد الرحمن بدوي مجموعة دراسات وصفها لكبار المستشرقين، ترجمها عن الألمانية والإيطالية، وصدرها في كتاب حمل عنوان "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية". وفي المقدمة التي كتبها رأى الدكتور بدوي أن الروح الإسلامية تنكر الذاتية أشد الإنكار، وهذا الإنكار يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي، ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها إزاء الطبيعة الخارجية أو الذات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها إزاءها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية، عنده، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً

(58) بوعزيزي، محمد إقبال: فكره الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص 496.

عن الذاتية. ويرى بدوي أن الروح التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية، ومعاييرها الخاصة، لا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع، ولا تفهم الإجماع إلا على أنه كلمة القوة العليا التي تنفى فيها، وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها، وصادرة عنها. وما يريد بدوي الوصول إليه، هو أن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وتنفذ إلى لبابها، وما تعلقت إلا بظواهرها.⁽⁵⁹⁾

يضعنا هذا الرأي أمام مفارقة شديدة التباين مع نظرية إقبال؛ مفارقة بين من يرى أن الروح الإسلامية بطبعها تنكر الذاتية، ومن يرى أن الذاتية هي من صميم الروح الإسلامية، فما تفسير هذا التباين الصارم؟

إن أول ما يعترض النظر في تفسير هذا التباين، هو غيابه عن طرفي العلاقة، بالصورة التي أحدثت نقصاً في بنية كلا القولين، فالقول الذي يراه إقبال في إثبات الذاتية لم يلحظ في بنيته وتكوينه القول المغاير له، وبالمنط الذي صوره بدوي، وهكذا الحال بالنسبة إلى القول الذي يراه بدوي.

ولعل هذه أول مقارنة بين إقبال وبدوي في هذا الشأن، فنحن أمام رأيين يتوقف وجود أحدهما على نفي الآخر، فإثبات الذاتية يقوّض رأي بدوي، وإنكار الذاتية يقوّض رأي إقبال، فكيف نواجه هذه الإشكالية الصارمة؟

بالعودة إلى رأي إقبال، وهو أسبق بالطبع من رأي بدوي، نجد أن (إقبال) لم يتطرق عند حديثه حول فلسفته مجادلاً ومحاججاً، مدافعاً ومنافحاً، عن وجود آراء تماثل الرأي الذي أشار إليه بدوي، لا من غربيين ولا من شرقيين، وهو أعلم وصاحب الاطلاع الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة. ولو كان مثل هذا الرأي موجوداً لأخذ حيزاً من عناية إقبال واهتمامه؛ لأنه ينسف نظريته ويقوّضها من الأساس، ومن ثم فليس هناك من هو أجدر بإقبال في نقد هذا الرأي الذي قال به بدوي.

(59) بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الكويت - بيروت: وكالة المطبوعات، دار القلم، 1980م، المقدمة.

وحين تحدث بدوي عن رأيه، لم يتطرق لا من قريب ولا من بعيد إلى رأي إقبال، وكان من الأولى به أن يأتي على ذكره مجادلاً له ومناقشاً. ولا أدري لماذا غاب عن بدوي الإشارة إلى رأي إقبال، وهو المعروف عنه أيضاً إلمامه واطلاعه الواسع على كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة، علماً أن اسم إقبال ورد -وإن بصورة عابرة- في دراسة المستشرق الإيطالي نلينو، وهي واحدة من الدراسات المهمة في الكتاب المذكور، وكانت بعنوان "محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية".

والأقرب أن بدوي لم يكن مطلعاً على رأي إقبال، فوقت صدور كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" كان عام 1940م؛ أي بعد سنتين من وفاة إقبال. ولو كان ملماً به لأشار إليه بصورة من الصور، أو لتطرق إلى رأي آخر عند إقبال يوافق رأيه أو يقترب منه، حول معارضة روح القرآن لروح الفلسفة اليونانية، وهو الرأي الذي أكدّه إقبال وباهتمام كبير في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"؛ إذ أشار إليه مرات متعددة، ويُعدُّ ركناً أساسياً في أطروحة كتابه. وبطابق هذا الرأي أو يقترب من رأي بدوي في أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية.

ولا أدري لو أن (بدوي) كان ملماً ومطلعاً على رأي إقبال، كيف سيكون رأيه ومصيره ووجهته؟ هل التثبت به بالطريقة التي تحدّث عنها في كتابه؟ أم التراجع والتخلي عنه؟ أم الحديث عنه بوصفه رأياً ليس جازماً أو قطعياً ويحتمل الموافقة والمخالفة؟ ولا شك في أن هذا يتوقف على مدى قناعة بدوي بوجهة نظر إقبال، ومدى قناعته بمنزلته الفكرية عنده.

ومن جهتي لا أجد نفسي حائراً أمام هذا التباين الجذري، وأرى أن (إقبال) لم يبدع فلسفته، ويؤسس لها بهذا البناء والتكوين الديني والفلسفي إلا على أرضية أن الدين لا ينفي مبدأ الذاتية، بقدر ما يولد مثل هذه الذاتية، وهي الذاتية التي اكتشفها إقبال واستنبطها من داخل الإطار الديني، واستدل عليها فكرياً وفلسفياً، وبرهن عليها وفق هذا الإطار.

ومع ما تعرضت له فلسفة إقبال من اعتراضات واحتجاجات، إلا أنها لم تجابه بإشكالية التنافي بين الدين ومبدأ الذاتية، والنظر إلى أن الروح الإسلامية

تنكر الذاتية أشد الإنكار. وليت هذه الإشكالية طرحت على إقبال لمعرفة موقفه، وردة فعله نفسياً وفكرياً. وما نخلص إليه أن فلسفة إقبال القائمة على مفهوم الذاتية، هي أكثر ما يدحض وجهة نظر بدوي ويطيح بها.

خاتمة

يمكن القول إن الفلسفة الذاتية تُعدُّ واحدة من أبرز الفلسفات التي شهدتها الفكر الإسلامي في العصر الحديث؛ إذ إنها أضافت إليه وأنعشته وزودته بالحركة، وهذا من طبيعة كل فلسفة، فليس هناك فلسفة ظهرت إلى الوجود إلا وأضافت إلى الفكر الإنساني وأنعشته وزودته بالحركة، مع تفاوت وتباين في النسبة والقوة والتأثير من فلسفة إلى أخرى، وذلك بحسب طبيعتها ورجالها وزمنها، وبغض النظر عن حكماتها ومسلكتها ومبتغاها.

وتأكدت قيمة الفلسفة الذاتية في أنها جاءت بعد زمن طويل من التراجع والجمود الذي أصاب الفكر الفلسفي الإسلامي، وتوقف معه الإبداع الفلسفي، وانحدر الذوق الفلسفي، ولم يعد ينبج فلاسفة، من وزن أولئك الفلاسفة الكبار الذين عرفهم تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي في القرون الإسلامية الأولى، مثل ابن سينا، وابن رشد.

وعند البحث عن ثمرة هذه الفلسفة ومصيرها ومآلها، يمكن القول إن إقبال نفسه يمثل أهم ثمرة لها، فالفلسفة الذاتية هي التي أنجبت إقبال، إذ بعثت فيه روحاً وعزيمة وإرادة حرصته لأن يجعل من وجوده ذاتاً وإثباتاً للذات، ولولا هذه الفلسفة لما كان إقبال بهذه الشخصية التي ظهر عليها، فهو التجلي الحقيقي لفلسفته، ولا يمكن فصله عن فلسفته، وهذه لعلها أبرز سمة لفلسفته، بخلاف بعض الفلاسفة الذين لا تتجلى فلسفاتهم في ذواتهم وحسب، وإنما تتباين وتتناقض مع ذواتهم، كما حصل مع نيتشه الذي دعا إلى الإنسان الأعلى وانتهى بحياته إلى وضع هو أشبه بالإنسان الأدنى، أو أدنى من ذلك مع إصابته بالجنون، وهكذا فلاسفة آخرون.

ومن ثمرة هذه الفلسفة أيضاً، ولادة دولة باكستان التي ظهرت إلى الوجود عام 1947م، وأراد منها إقبال أن تكون تحقيقاً وإثباتاً لذاتية المسلمين في شبه

القارة الهندية، ومنطلقاً لنهضتهم وتقدمهم، وسبيلاً إلى حل مشكلاتهم ومعالجة معضلاتهم المتراكمة والمستعصية. لكن، ما وصلت إليه باكستان اليوم، ليس هو ما كان يتطلع إليه إقبال، فباكستان في رؤية إقبال ليست هي باكستان التي نراها اليوم.

يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة ساهمت في ربط مسلمي باكستان هناك بهويتهم، ووقفت في وجه الأفكار والفلسفات الأوروبية التي وجدت في ظروف الاحتلال والاستعمار أرضية وفرصة لزحفها وتمدها. ومن هذه الجهة تُعدُّ فلسفة إقبال واحدة من أكثر الفلسفات التي ظهرت هناك فاعلية وتماسكاً في مواجهة الأفكار والفلسفات الأوروبية وممانعتها، واستطاعت النفوذ والتأثير الواسع والعميق في جيل المثقفين والمتعلمين هناك، واعترف له بهذا التأثير المفكرون والعلماء والأكاديميون الهنود والباكستانيون، ومنهم الأكاديمي الباكستاني الدكتور فضل الرحمن الذي تحدث عام 1953م بقوله: "لقد كان تأثير إقبال عميقاً في الجيل الجديد من مثقفي المسلمين في الهند وباكستان."⁽⁶⁰⁾

أما إلى أين وصلت فلسفة إقبال، فيمكن القول إن المشكلة ليست - بالضرورة- في هذه الفلسفة إذا كانت قد تراجعت أو نسيت، أو فقدت شعلتها، بقدر ما أنها (المشكلة) في الضعف والجمود والتراجع الفكري والعلمي والفلسفي الذي عانت وما زالت تعانيه المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ إذ تموت فيها الأفكار والفلسفات ولا تحيا، وتتلأشى وتضمحل مع مرور الوقت، وهذا هو حال ومآل معظم أو جميع الأفكار والفلسفات التي ظهرت في هذه المجتمعات، مع ملاحظة أن فلسفة إقبال هي أفضل حالاً من غيرها؛ إذ تأسست باسم إقبال جمعيات وأكاديميات منها أكاديميتان في باكستان، واحدة في لاهور، والثانية في كراتشي. إن العالم الإسلامي في أمس الحاجة اليوم إلى فلسفة إقبال وتجديدها لمواجهة عصر العولمة.

(60) خلف الله، محمد أحمد. الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، بحوث ودراسات مؤتمر برينستون بواشنطن، 1953م، ص 84.