إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- دروس من مسيرة إقبال الإصلاحية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- نقد إقبال.. مطالعات ومناقشات في الاتجاهات النقدية — زكي الميلاد
- المدخل النقدي لإعادة بناء الفكر الإسلامي عند العلّامة محمد إقبال — بدران مسعود بن لحسن
- أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري — عاشور مزيلخ
- الدّيمقراطيّة الروحيّة: مراجعة لمقالة "الاجتهاد" عند محمّد إقبال — رضا بن الهاشمي حمدي
- الثابت والمتغيّر في حركة التاريخ والتجديد المعرفي لدى محمد إقبال — نور الدين الصغير
- الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال — عبد الحليم مهورباشة
- "الذات" في أدب إقبال مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة — محمّد أعظم الندوي
- محمد إقبال والقلق الصوفي — سميرة فياض الخوالدة

السنة الحادية والعشرون — العدد 84 — ربيع 1437هـ/ 2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الحادية والعشرون | العدد ٨٤ | ربيع ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ولد ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

آرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- دروس من مسيرة إقبال الإصلاحية — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- نقد إقبال.. مطالعات ومناقشات في الاتجاهات النقدية — زكي الميلاد — ١١
- المدخل النقدي لإعادة بناء الفكر الإسلامي عند العلّامة محمد إقبال — بدران مسعود بن لحسن — ٣٩
- أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري — عاشور مزيلخ — ٦٧
- الدّيمقراطيّة الروحيّة: مراجعة لمقالة "الاجتهاد" عند محمّد إقبال — رضا بن الهاشمي حمدي — ٩٥
- الثابت والمتغيّر في حركة التاريخ والتجديد المعرفي لدى محمد إقبال — نور الدين الصغير — ١٢١
- الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال — عبد الحليم مهورباشة — ١٤١
- "الذات" في أدب إقبال مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة — محمّد أعظم الندوي — ١٦٥
- محمد إقبال والقلق الصوفي — سميرة فياض الخوالدة — ١٩٣

عروض مختصرة

حامد همداني وإيصال الحوامدة — ٢٢٣

كلمة التحرير

دروس من مسيرة إقبال الإصلاحية

هيئة التحرير

يمثّل المفكر والفيلسوف والأديب المسلم محمد إقبال عَلَماً مهماً من أعلام التجديد والإصلاح الفكري الإسلامي الحديث. وغدت نتاجاته الفكرية والفلسفية والأدبية مرجعيات مهمة في تأصيل الذات والمحافظة على الهوية، وفي التعبير عن شخصية المسلم في ظل المواجهات الحضارية التي عاشها. وسيكون من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري الحديث والمعاصر، إحياء ذكرى إقبال بعد ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض وتحلل وتنقد الخطاب الإصلاحي الفكري لمحمد إقبال الذي أسهم في بلورة الهوية والتأسيس لفكرة الدولة. لا سيما أن جيلاً كاملاً من العرب خاصة في منتصف القرن الماضي كان يتغنى بأشعار إقبال التي يتحدث فيها عن معاني الأمة والعزة والمجد، ويحث فيها على الاعتزاز بالهوية الإسلامية.

إن تفحّص مسيرة إقبال العلمية والعملية تفرض على العاملين في الحقل الفكري والثقافي والدعوي خاصة، والعمل الإسلامي عامة أن يستلهموا بعض الدروس من أجل بناء مسيرة إصلاحية قادرة على إعادة الثقة في "الذات" المسلمة، وبلورة هوية إسلامية متسمة بالوحدة والتنوع. وما أحوجنا اليوم إلى قراءة مثل هذه المشاريع التجديدية الإصلاحية، لا سيما أن الهوية الإسلامية تواجه خطرين كبيرين: أولهما متصل بدائرة المختلف (دينياً وفكرياً وثقافيا وجغرافياً)، وهو يحاول طمس هذه الهوية من خلال تمييعها بإعطائها فرصة ذهبية لتقليده في تجلياته الثقافية والاجتماعية، وما البرامج الإعلامية التي يصنعها الغرب وينقلها إلى العالم الإسلامي ليتلقفها ويغلفها بغلاف عربي إسلامي دون تفريغه من مضمونه الغربي إلا مثال صارخ على هذا التقليد الأعمى الذي سيؤدي –منطقاً وشرطاً موضوعياً– إلى تأرجح في الهوية، ومن ثم مسخها. أما الخطر الثاني؛ فهو متصل بدائرة الأنا والذات والمؤتلف؛ إذ لن يكابد أيُّ مراقب لما يحدث في العالم عناء استكشاف هويات متعددة للإسلام، وللأسف فهي ليست منطلقة من قاعدة: تعدد واختلاف التنوع، الذي شكّل إرثاً حضارياً إيجابياً أسهم بنهوض الإنسانية، بل هو تعدد واختلاف التضاد، أدّى إلى تشرذم الهوية الإسلامية،

وإلى سكونها، وعدم فاعليتها الحضارية، وانتقلت هذه الذات من الحديث عن الجوهر في تشكيل الشخصية الإسلامية لتمارس دورها في البناء والعطاء، إلى الحديث عن المظهر، الذي غدا عاملاً في التعبير عن هوية المسلم.

وبناء عليه فإن حديثنا عن إقبال هو حديث متجدد عن قدرة العقل المسلم في تحديد أولوياته في جميع المجالات والدوائر؛ دائرة الفرد والمجتمع والأمة. ولعل أهم الدروس المستفادة من تجربة إقبال نوردها بشكل مقتضب فيما يأتي:

الدرس الأول: "يا بني اقرَأ القرآن وكأنه أُنزل عليك"؛ لم تكن جملة شاعرية مقصودة لذاتها؛ فيها من الموسيقى والوجدان والبلاغة والمواءمة بين اللفظ والمعنى —وإن كانت كذلك–، ولم يشأ ذاك الوالد أن يستفز طاقات الفهم والإدراك لدى فلذة كبده رغبةً في تأسيس مشيخة أو نحلة أو فرقة في مجتمع تنوعت فيه الديانات والفرق والأفكار، ولم تكن عبارةً تحمل بين طياتها حلماً في تقمّص دور نبي جديد يتماهى مع الدور الذي قام به أحد سلاطين المغول الذين حكموا الهند، وهو جلال الدين أكبر، الذي أراد تأسيس دين جديد. بل هو خطاب تجديدي في فهم مقاصد القرآن، وهي جملة تحريضية لإعادة فهم الإسلام في مقاصده ومناهجه ومنظومته، وهي دعوة واضحة جلية لتفعيل الخطاب القرآني في الزمان والمكان وفي حدود السقف المعرفي للإنسان المسلم. لقد وعى إقبال مكنونات هذه العبارة، فكان يقرأ القرآن قراءة تكاملية؛ قراءةً ساعدته في الربط بين النص المسطور والكون المنظور والواقع والفطرة. وما من شك في أن لهذا التعامل مع القرآن الكريم بشكل خاص ومع الثقافة القرآنية بشكل عام دوراً مهماً في تشكيل عقلية إقبال، وساعدته هذه الثقافة على الاستنباط والاستدلال والمحاججة، وعلى ربط العلم بالعمل، وعلى اكتشاف روح الثقافة الإسلامية، ومميزاتها عن غيرها من الثقافات لا سيما اليونانية والمادية الغربية، وعلى هضم الثقافة الغربية ومحاورتها ونقدها بناءً على مرجعية ثابتة ويقينية. لذلك وجّه إقبال خطاباً قاسياً إلى المسلم الساكن المتلقي بغير وعي، فهو يقول: "إنك أيها المسلم لا تزال أسيراً للمُتزَعِّمين للدين، والمحتكرين للعلم، ولا تَستمِدُّ حياتك من حِكمة القرآن رأساً، إن الكتاب الذي هو مصدر حياتك، ومنبع قوتك، لا اتّصال لك به إلا إذا حضرتك الوفاة، فَتُقْرَأُ عليك سورة "يس" لتموت بسهولة، فوا عجَباً! قد أصبح الكتاب الذي أُنْزل ليمنحك القوة والحياة، يُتلى الآن لتموت براحة وسهولة." وهذا درسٌ إقبالي مهم في التأسيس لأية حركة تجديدية أو إصلاحية إسلامية؛ أن تنطلق رؤية هذه الحركة من المرجعية التأسيسية للفكر

الإسلامي، المتمثلة في النص المهيمن والمؤسس وهو القرآن الكريم، وأن يستشعر المسلم بأن هذا النص المقدس ممتدّ في الزمان والمكان، وبأن له خصوصية معرفية لا تتسق ومشاريع: التأنيس والتعقيل والتأريخ.

الدرس الثاني: شعرَ إقبال بأن ثمة أهمية كبيرة للدين في حياة المجتمعات عامة وفي حياة المسلم خاصة، لا سيما بعد سيطرة الأفكار المادية على حياة المجتمعات. وأن الدين هو القادر على إعداد المسلم أخلاقياً لتحمّل مسؤولياته الحضارية. ولعل المتابع للمحاورات الفكرية والثقافية المنتشرة على وسائط التواصل الاجتماعي، يلمس استهدافاً ممنهجاً للدين وللثقافة الدينية، وغدا التطرق إليه من باب المراجعات النقدية. وتجاوزت بعض الأصوات والأقلام الحديث عن خطر دين بعينه، إلى خطر الدين بوصفه منظومة فكرية وعقدية متحيزة، لا تتيح مجالاً للفرد بأن يمارس الحرية المطلقة التي بنت عليها المجتمعات "المتحررة" منظومتها الثقافية والفكرية والمجتمعية والقانونية. إن دراستنا لمنهج إقبال في بلورته لتصوّر إسلامي حضاري للدين في ظل ما تعانيه البشرية من تغوّل للمادية، وانتشار متسارع وغير منطقي لتجلياتها في المجتمعات قاطبة، يجعلنا نمارس دورنا الحقيقي في إنقاذ البشرية، وفي إحداث التوازن بين الروحية والمادية، وما بين حاجات الروح وحاجات الجسد. ولعل ثمة حاجة ماسّة إلى تفحّص مفهوم الدين والإيمان عند إقبال، وتلمّس مقومات النزعة الروحية التي تمثّلها إقبال، واستقراء تنظيرات إقبال وكتاباته وتطبيقاته في دور الدين في تكوين شخصية المسلم ومن ثم نهضة الأمّة مقابل مادية الغرب، وهو الذي قال: "إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي." ولعلنا كذلك نتقصّى رأي إقبال في التوحيد، الذي عدّه أساس النهوض الحضاري، والبناء الشامخ أمام التيارات والأفكار الغربية المادية، وظهر ذلك جلياً في كتاباته ودواوينه الشعرية، فما هي تجليات التوحيد في العطاء الفكري عند إقبال؟ وما هي مضامينه كما أبان عنها إقبال؟ وكيف أثّر التوحيد في تميّز الشخصية الإسلامية، وإنجازات الحضارة الإسلامية؟

الدرس الثالث: كان إقبال من مدرسة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، والدين والعلم. ورأى أن بإمكان العالم الإسلامي الانخراط في العالم الحديث وإتمام التجديد بالجمع بين التراث والمعرفة المعاصرة. ووعى بأن هذا العمل مهمة حضارية للمسلم المعاصر؛ إذ حددها بقوله: "ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة

من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبعد عن الهوى. وأن نقدّر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين، وهذا الذي أعتزم فعله." وهذه دعوة إلى قراءة نقدية لموقف إقبال من التراث ومن الحداثة، وإلى التساؤل عن مدى نجاح إقبال في تحقيق متطلبات الإسلام الحضاري، وعن الأسس الفكرية والفلسفية المطلوب تجديدها في التفكير الديني، والمعالم العامة لهذا التجديد، والمعيقات التي تحول دون تحقيق فاعلية هذا التجديد.

الدرس الرابع: يعد مفهوم "إعادة البناء" مفهوماً مركزياً في فكر محمد إقبال، ويفترض هذا المفهوم أن الإسلام يتمتع بقوة حيوية يجب استعادتها من خلال عملية الاجتهاد والتجديد، التي تجعل المجدد ينظر إلى الأمام والخلف وإلى الداخل والخارج، حتى يبقى للإسلام مكانه المناسب في مستقبل العالم. وينظر إقبال إلى أن إعادة البناء سوف تتناول المفاهيم الكبرى الثلاثة في الإسلام وهي: الله والذات والأمة. فكيف يمكن لحركة الإصلاح الإسلامي أن تفيد من جهود إقبال في بلورة هذا المفهوم المركزي، الذي يمنح التفكير الإسلامي حيوية كبيرة في التعامل مع النص والواقع، ومع الثابت والمتغير، ويُبقي الحضور الإسلامي حيّاً؛ زماناً ومكاناً، لا سيما إذا رُبط هذا المفهوم بمبدأ الحركة عند إقبال، المتصل بشكل جذري بالاجتهاد؛ إذ يكون التأكيد على العلاقة بين الإسلام ومتطلبات العصر. ولعل تركيز إقبال على الآليات والاستراتيجيات الفاعلة، التي تساعد العقل المسلم على تفعيل النصوص الدينية لتمكينه من أداء دوره الاستخلافي في هذه الحياة، هو محاولة قويمة وعميقة لإثبات فاعلية النص، وكمون كنوزه وعجائبه التي لا تنقضي، وهي بحاجة إلى نقلها من عالم القوة إلى عالم الفعل. وهذا درس مهم في تدبّر الأصول التأسيسية، ومحاورة ما أنتجه التراث واستيعابه، والإفادة من اللحظة الراهنة، ومن ثمّ التأسيس لمنطلق حضاري جديد متكئ على بنية معرفية أصيلة. وهذه مهمة لا تقع على عاتق فرد أو جماعة بعينها، بل هو واجب الأمة؛ إذ كشف لنا إقبال عن حاجة الأمة إلى اجتهاد جديد يأخذ بعين الاعتبار التنوّع الفكري والمذهبي، لذلك دعا إلى الاجتهاد الجماعي. لذا من الحكمة ان نتفحّص معالم هذا الاجتهاد عند إقبال، وضرورته الحضارية في سياق الحديث عن الذات والمختلف، ومرجعياته وأسسه. لا سيما بعد تعدد الاجتهادات التي أدت إلى تشرذم الأمة وقطع عرى التواصل بين أفرادها.

الدرس الخامس: درس إقبال في ظل منظومة تعليمية وفكرية غربية تختلف كُلياً في بنائها المعرفي عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والبِنية.

وحاول إقبال في أطروحاته الجامعية خاصة أن يبلور التصوّر الإسلامي للرؤية الكلية تجاه الذات والمختلف، لا سيما بعد استيعابه الكبير للبناء الثقافي والفكري والفلسفي والمعرفي للفكر الغربي، فحاور العقل الغربي ونقده في مناسبات عديدة، وقوّض بعض أسسه الفلسفية والفكرية، ناقداً في الوقت ذاته تمسّك بعض المفكرين المسلمين بالنظام المعرفي الغربي وبنظرياته التي لا تنسجم مع الفكر الإسلامي. فما هي المعالم العامة والأسس التي وضعها إقبال للنموذج المعرفي الإسلامي؟ وما هي عناصره وخصائصه وتمثلاته؟ وما هي الأسس الفكرية والمعرفية الحضارية الغربية التي عمل إقبال على نقدها؟ تتيح هذه التساؤلات مساحة مناسبة لبحث مكانة التعليم ومناهجه في برامج الحركات الإصلاحية، لا سيما تلك الحركات التي تعي أهمية بناء الفرد؛ فكرياً ووجدانياً وسلوكياً.

الدرس الخامس: مثّل إقبال منهجاً فكرياً عملياً أسهم في تثبيت هوية المسلمين في شبه القارة الهندية، وتوطين الإسلام في شكل دولة. وامتدّ هذا المنهج الإصلاحي خارج الهند وباكستان. وقد تزامن جهد إقبال الإصلاحي مع جهود إصلاحية أخرى في بقاع العالم الإسلامي. ولعلنا نجد نقاط ائتلاف واختلاف مع جهود المصلحين الآخرين. وثمة مقاربات معرفية بين منهج إقبال ومنهج المصلحين والمفكرين الآخرين مثل: الأفغاني وعبده والكوكبي ورشيد رضا والنورسي والفاروقي ومالك بن نبي والمسيري إلخ. وهذا يفرض على أي مشتغل في حقل الإصلاح أن يتبين معالم التقارب والتباعد بين جهود المصلحين السابقين على اختلاف مناهجهم وآلياتهم ومقاصدهم؛ فمخطئ من يظن بأن ثمة جماعة أو حركة بعينها هي الإسلام أو الحق المطلق، فثمة نسبية في القرب من الحقيقة. لذا علينا أن ننظر إلى ما حققته هذه الجهود، دون تقديس لما تمّ، بل الإفادة منها من أجل تطوير خطاب قادر على فتح بوابات العصر بهوية واضحة المعالم والأسس. فقد تعلّمنا من التجربة الإقبالية بأن عملية بناء الذات (وهي ممثلة في الصبر والعزيمة وكل صفات الإنسان الكامل وهي متصلة بالشخص ذاته)، تحتاج في الوقت نفسه إلى اتصالها وتعاونها مع الآخرين، وهو ما دعاه إقبال بـ "الهيئة الاجتماعية الإسلامية"، الذي يبلور تصوراً جماعياً للإصلاح. لذلك تجاوز خطاب إقبال حدود الجغرافيا والعرق؛ فهو خطاب قَلِق يسوده التوتر، والصفتان هنا إيجابيتان؛ فهما عاملان محفزان على الحرص في نشر الإسلام، وعدم السكونية في التعامل مع الأفكار القديمة والمستجدة.

ولعلنا نختم كلمتنا هذه بأبيات شعرية لإقبال يعبّر فيها عن مفهوم الانتماء إلى الأمة/الذات، فهو يقول:

أشواقنا نحو الحجازِ تطلّعت ... كحنينِ مغتربٍ إلى الأوطانِ
إنَّ الطيورَ وإنْ قصَصْتَ جناحَهَا ... تسمو بفطرتِها إلى الطيرانِ
قيثارتي مكبوتةٌ ونشيدُها ... قدْ ملَّ من صمتٍ ومنْ كتمانِ
واللَحنُ في الأوتارِ يرجو عازفاً ... ليبوحَ من أسراره بمعانِ
والطُّورُ يرتقبُ التجلِّي صارخاً ... بهوى المشوقِ ولَهفةِ الحيْرانِ
ما بالُ أغصانِ الصَّنوبرِ قد نأَتْ ... عنها قَمَارِيْهَا بكلِّ مكانِ
وتعزَّتِ الأشجارُ منْ حُلل الرُّبا ... وطيورُها فرَّت إلى الوديانِ
يا ربِّ إلا بُلبُلاً لمْ ينتظرْ ... وحيَ الرَّبيعِ ولا صَبا نَيْسانِ
ألحانُهُ بحرٌ جرى مُتلاطماً ... فكأنَّه الحاكي عن الطُّوفانِ
ياليتَ قومي يسمعونَ شكايةً ... هي في ضميري صرخةُ الوجدانِ
إنَّ الجواهرَ حيَّرتْ مرآةَ هـ ... ذا القلبِ فهو على شفا البُركانِ
أَسْمِعْهُمُوا يا ربِّ ما ألْهَمتَني ... وأَعِدْ إليهِمْ يقظةَ الإيمانِ
وأَذِقهمُ الخمرَ القديمةَ إنَّها ... عينُ اليقينِ وكوثرُ الرَّضوانِ
أنا أعجميُّ الدَّنِّ لَكِنْ خمرتي ... صُنعُ الحِجازِ وكرْمِها الفَيْنانِ
إنْ كان لي نغمُ الهنودِ ولحنُهم ... لكنَّ هذا الصوتَ مِنْ عدنانِ

ويسرنا في مجلة إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر أن نقدّم لقرائها ومتابعيها هذا العدد الخاص بمحمد إقبال، متفحصين فيه جهوده في الإصلاح والتجديد الفكري. وقد انتخبت المجلة عدداً من الأبحاث التي شاركت في مؤتمر "محمد إقبال وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري" الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو" في الرباط/المغرب ٥-٦ ربيع الأول ١٤٣٧هـ الموافق ١٧-١٨ كانون أول (ديسمبر) ٢٠١٥. ويأتي هذا العدد وفاء لحركات الإصلاح وأعلامها بشكل عام، ومحمد إقبال بشكل خاص. ويَعِد المعهد العالمي للفكر الإسلامي زملاءه وأعضاءه ومتابعيه بأن يُخرج أعمال المؤتمر العلمي في كتاب علمي محكّم بعد تحرير أبحاثه واستكمال محاوره؛ ليكون زاداً علمياً للمكتبة العربية والإسلامية.

والله ولي التوفيق

بحوث ودراسات

نقد إقبال.. مطالعات ومناقشات في الاتجاهات النقدية

زكي الميلاد*

الملخص

مضى على رحيل العلّامة إقبال ما يزيد على سبعة عقود، وخلال هذه الفترة حصل تراكم كبير وممتد من الكتابات والدراسات والأطروحات العربية والإسلامية والأوروبية التي تناولت عوالم إقبال المختلفة، الشعرية والنثرية، الأدبية والفكرية، الإصلاحية والسياسية، وما زالت هذه الكتابات والدراسات والأطروحات في حالة تطور وتراكم، الأمر الذي بات يقتضي تغيير طريقة التعامل مع إقبال وخطابه الفكري، وضرورة التحول من التعامل التبجيلي الساكن والجامد، إلى التعامل النقدي الفعال، وفي هذا النطاق حاولت هذه الدراسة الاقتراب من مطالعة بعض الاتجاهات النقدية لإقبال ومناقشتها.

الكلمات المفتاحية: التجديد الديني، النقد الفعّال، الفلسفة الذاتية، الإقبالية، الاستشراق، ختم النبوة.

Iqbal Criticism: Readings and Discussion on Criticism Trends

Abstract

Since the time Iqbal departed this life more than seven decades ago, there has been a large and prolonged accumulation of writings of Arabs, Muslims and European studies that address the different worlds of Iqbal; poetic and prosaic, literary and intellectual, and reform and political. These writings studies and theses therein are still in the state of development and accumulation. This paper suggest a need to change the way of dealing with Iqbal and his intellectual discourse, and a shift from a static praise to an effective critical one in order to discuss and get closer to some of Iqbal criticism.

Keywords: Religious renewal, Effective criticism, Self philosophy, Iqbalism, Orientalism, Seal of the prophets.

* رئيس تحرير مجلة الكلمة– السعودية. البريد الإلكتروني: almilad@almilad.org

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

أولاً: إقبال.. وعناصر التميز

ما زال الدكتور محمد إقبال (١٢٩٤-١٣٥٧هـ/١٨٧٧-١٩٣٨م)، في دائرة التذكر والاهتمام شعراً ونثراً، أدباً وفكراً، خطاباً وحركةً، وما زال الاهتمام به يتجدَّد وبأدبه وفكره، بصور وأنماط مختلفة، بحثاً ودراسةً، نقداً ومقارنةً، وفي بيئات ومجتمعات متعدِّدة: عربية وإسلامية، شرقية وغربية، وفي أوساط متنوعة شعراء وأدباء، مفكرين وفلاسفة، باحثين ومستشرقين. مما جعل من إقبال حقلًا دراسيّاً، وبات هناك ما يُعرف بالإقباليات والإقباليين وعلماء الإقباليات، وهذه التسمية الأخيرة وردت في كتاب جاويد إقبال الذي أرَّخ فيه لسيرة والده إقبال.[١] وتشير هذه التسمية إلى وجود شريحة من العلماء والباحثين المتخصصين بإقبال وتراثه الأدبي والفكري، أو ما يعرف بالتراث الإقبالي.

هذا الأمر يلفت الانتباه بشدة إلى إقبال، ويستدعي البحث والكشف عن طبيعة الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبته هذه المنزلة المتفوّقة، وأعطته هذه المكانة المميزة، ورفعته إلى هذا المستوى العالي من العناية والاهتمام المتصل والممتد، وجعلته حاضراً في الذاكرة، وعصيّاً على النسيان. فما هي هذه الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال هذه المنزلة المتفوقة؟

أمام هذا السؤال بحث وإجابة، ويمكن الإشارة إلى الملامح والعناصر الآتية:

أولاً: جمع إقبال بطريقة متفوّقة بين موهبة الشعر وموهبة الفكر، فمن جهة هو شاعر موهوب وصاحب تجربة شعرية عُرف بها وتميّز، ومن جهة أخرى هو مفكر موهوب أيضاً، وصاحب تجربة فكرية عُرف بها وتميّز؛ تجربة عدّها الدكتور ماجد فخري أنه لم يبلغ شأوها أي مفكر في القرن العشرين.[٢]

---

[١] إقبال، جاويد. **النهر الخالد.. كتاب عن حياة شاعر الشرق والإسلام العلامة محمد إقبال**، ترجمة: ظهور أحمد أظهر، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٢٢٦.

[٢] فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠م، ص٥٤١.

ومن جانب آخر، فإن إقبال كان شاعراً مؤثراً بشعره ومؤثراً بشدة، وهذا الأمر لا يقبل الجدل، ولا يحتاج إلى برهان، كما كان مؤثراً أيضاً بفكره.

ومن جانب ثالث، استطاع إقبال أن يعبر بشعره وفكره العالم، متخطياً حدود الهند وباكستان وشبه القارة الهندية، وممتداً إلى البلاد العربية والإسلامية، ووصل إلى أوروبا التي نُشرت فيها ترجمات لشعره.

ومتى ما التقت موهبة الشعر مع موهبة الفكر، فإنهما ترفعان كثيراً من رصيد صاحبها، وترتقيان بمنزلته، فموهبة الشعر توسّع مدارك الخيال، وموهبة الفكر توسّع مدارك النظر، موهبة الشعر تكسب قوة البيان، وموهبة الفكر تكسب قوة المعنى، موهبة الشعر تُشعل جذوة الوجدان، وموهبة الفكر تُشعل جذوة العقل، موهبة الشعر أداة للتأثير في عموم الناس، وموهبة الفكر أداة للتأثير في خواص الناس.

وبهاتين الموهبتين المتفوقتين عزّز إقبال من مكانته المتفوقة، فموهبة الشعر عزّزت من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى أدبه وفكره، وموهبة الفكر عزّزت كذلك من مكانته ولفتت الانتباه إليه وإلى فكره وأدبه، فلو كان إقبال شاعراً فحسب لما وصل إلى هذه المكانة المتفوقة التي وصل إليها، ولو كان مفكراً فحسب لما وصل كذلك إلى هذه المكانة التي وصل إليها.

ثانياً: جمع إقبال بلا نفي أو تعارض بين نزعتين: الروحانية والعقلانية، فمن جهة هو صاحب نزعة روحانية واضحة ومتجلية في سيرته وسلوكه، وفي أدبه وفكره، ومن جهة أخرى، هو صاحب نزعة عقلانية واضحة ومتجلية في فكره الفلسفي، فلا يمكن تصنيف إقبال وأدبه وفكره على منحى النزعة الروحانية فحسب، وإن كانت هي النزعة الغالبة عليه، كما لا يمكن تصنيفه وأدبه وفكره على منحى النزعة العقلانية.

ومن الواضح أنّ نزعة الروحانية عند إقبال ليست بحاجة إلى إثبات، فقد تربّى ونشأ صغيراً في أسرته على هذه النزعة، وبَقِيَتْ وترسّخت عنده بتأثير من أبيه نور محمد، المعروف بنزعته الصوفية الراسخة، تلك النزعة التي قادته لأن يتخذ من بيته

مكاناً تُدرَّس فيه بعض مؤلفات محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ/١١٦٥-١٢٤٠م)، مثل (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم)، وهي الدروس التي حضرها إقبال صغيراً، وبَقِيَتْ في ذاكرته، وأصبحت جزءاً من سيرته مع التصوف.

وبَقِيَتْ هذه النزعة الروحانية عند إقبال، حتى بعد دراسته وتعمُّقه في الفلسفة الأوروبية، وأشار إلى ذلك بقوله: "إنني أميل إلى التصوف بحكم طبيعتي، وبحكم ما ورثته من أجدادي، وكان هذا الميل قد تدعَّم وقوي بعد الاطلاع على الفلسفة الأوروبية."[٣]

ولم تنكمش هذه النزعة أو تتلاشى حتى بعد تغيُّر موقف إقبال من التصوّف، حين انتقد ورفض فكرة وحدة الوجود عند المتصوفة، ورأى أنها تعارض فكرة التوحيد، وكذلك حين انتقد ورفض ما أسماه حالة السُّكر وحالة الفناء ونفي الذات في الأدب والسلوك الصوفيين، ووجد أن هذه الحالات تنافي الفلسفة التي دعا إليها وهي فلسفة الذاتية؛ تلك الفلسفة التي شرحها وبشَّر بها في ديوانه الشهير (أسرار خودي- أسرار الذاتية) المنشور سنة ١٩١٥م، وهو الكتاب الذي فتح في وقته أكبر معركة أدبية، وأثار على إقبال أعظم موجة من النقد، بسبب موقفه الناقد من الشاعر الإيراني حافظ الشيرازي (٧٢٦-٧٩١هـ/ ١٣٢٥-١٣٨٨ أو ١٣٨٩) وشعره الصوفي.

أما نزعة العقلانية عند إقبال؛ فتظهر متجلية في فكره الفلسفي وتحليلاته الفلسفية، وفي تعمُّقه وتمسُّكه بالفلسفة الأوروبية الحديثة، التي اتخذت من العقل نظاماً ومرجعاً لها، ومن العقلانية مساراً ومسلكاً، وظلَّت تمجِّد العقل والعقلانية إلى حد المبالغة والإسراف، كما لو أنها جاءت لتعلن الانتصار النهائي والحاسم للعقل.

وقد ظهر هذا الجمع وهذا التوازن بين نزعتي الروحانية والعقلانية عند إقبال، في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، الكتاب الذي تبلورت فيه واكتملت فلسفته، وأراد منه البحث عن إعادة التوازن المفقود بين فلسفتي الغرب والشرق؛ فلسفة الغرب

[٣] إقبال، جاويد. **النهر الخالد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٦.

التي انحازت كليّاً إلى العقل وظلّت بحاجة إلى النـــزعة الروحانيـــة لإعـــادة التـــوازن؛ وفلسفة الشرق التي لها طبيعة روحانية وكانت بحاجة إلى النـــزعة العقلانيـــة لإعـــادة التوازن.

ثالثاً: يعدُّ إقبال واحداً من أبرز الفلاسفة المسلمين في العصر الحـــديث، وكـــان صاحب فلسفة عرفت بالفلسفة الذاتية، وهي الفلسفة التي عرّف إقبال نفســـه بهـــا، وقدّمها بوصفها فلسفة لها مقومات وركائز وشـــروط الفلســـفة الجـــادة الناضـــجة والمتماسكة، وفيها ذوق وعقل وروح الفلسفة التي تضاهي وتتضـــايف مـــع بـــاقي الفلسفات الأخرى القديمة والحديثة.

إنّ إقبالاً لم يكن باحثاً أو مشتغلاً بالفلســـفة فحســـب، أو يحـــاكي فلســـفات الآخرين، ويقتبس منها ويتثاقف معها، بل كان فيلسوفاً صاحب فلســـفة اجتهـــد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات.

رابعاً: مثَّل إقبال نموذجاً للمفكّر الذي حافظ على هويته ولم يتغرّب، فهو المفكر الذي قاده شغفه المبكر للفلسفة إلى دراستها وتحصيلها في جامعات بريطانيا وألمانيـــا، واقترب كثيراً من الفلسفات الأوروبية الحديثة، وتعمّق في دراستها وتكوين المعرفة بها، ووجد فيه الأساتذة الأوروبيون الطالب الذكي الذي يستحق العناية والاهتمام.

لم يتغرَّب إقبال على الرغم سيرته الطويلة مع المستشرق الإنجليزي توماس آرنولد (١٨٦٤-١٩٣٠م)، التي امتدت من الهند إلى بريطانيا، منذ أن كان إقبال طالباً لمرحلة الماجستير بقسم الفلسفة بالكلية الحكومية في مدينة لاهور الهندية، التي حلَّ فيها آرنولد أستاذاً سنة ١٨٩٨م، إلى سنوات إقبال في بريطانيا وألمانيا طالباً للـــدكتوراه، والـــتي دامت ثلاث سنوات (١٩٠٥-١٩٠٨م)، وبقيت الصلة والعلاقة معه إلى مـــا بعـــد عودته من أوروبا، حتى وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م.

لهذا كان من السهل على إقبال أن يصبح مفكراً متغرِّباً، وتلميذاً نجيبـــاً للثقافـــة الأوروبية، كما حصل ويحصل مع الكثيرين في العالم العربي والإسلامي، الذين مـــرّوا بمثل تجربة إقبال، مع ذلك بقي إقبال محافظاً على جوهره الديني، ومتمســـكاً بعقيدتـــه

وشريعته، ومدافعاً قويّاً ومن دون موارية عن الإسلام والأفكار الإسلامية، ومحاججاً المفكرين الأوروبيين في أفكارهم وفلسفاتهم.

خامساً: يذكر لإقبال أنه من المفكرين القلائل الذين اتخذوا القرآن الكريم منبعاً لأفكارهم وفلسفتهم، منبعاً يستنبط منه تارة، ويستدل به تارة أخرى، ويحاجج به تارة ثالثة.

وفي هذا الشأن، قدّم إقبال طائفة مهمة من التأملات المعنوية والفكرية والفلسفية التي استوحاها من القرآن الكريم، التأملات التي كانت مضيئة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام). ونلفت النظر إلى هذا التميّز عند إقبال، لأننا لا نجد مثل هذا الاهتمام عند قطاع كبير من مثقفي ومفكري العالم العربي والإسلامي، الذين يصدق عليهم القول: إنهم اتخذوا القرآن كتاباً مهجوراً.

سادساً: يعدّ إقبال من رجالات النهضة والإصلاح، فإلى جانب المنحى الأدبي الطاغي في شخصية إقبال، والمنحى الفكري البارز في شخصيته، يعدّ إقبال من رجالات النهضة والإصلاح، ليس في شبه القارة الهندية فحسب، فقد امتدَّ أثره النهضوي والإصلاحي أدباً وفكراً وحركة إلى أرجاء واسعة في العالم الإسلامي.

هذه لعلها أبرز الملامح والعناصر والمكونات التي أكسبت إقبال المنزلة المتفوقة.

ثانياً: إقبال.. والتعامل النقدي الفعّال

مضى على رحيل إقبال ما يزيد على سبعة عقود، وخلال هذه الفترة حصل تراكم كبير وممتد من الكتابات والدراسات والأطروحات العربية والإسلامية والأوروبية التي تناولت عوالم إقبال المختلفة، الشعرية والنثرية، الأدبية والفكرية، الإصلاحية والسياسية، وما زالت هذه الكتابات والدراسات والأطروحات في حالة تطور وتراكم، الأمر الذي بات يقتضي تغير طريقة التعامل مع إقبال وفكره وخطابه الفكري، وضرورة التحول من التعامل التبجيلي الساكن والجامد، إلى التعامل النقدي الفعال، فإقبال اليوم ليس بحاجة إلى تبجيل بعد كلّ هذا التبجيل، بل بحاجة إلى إحياء ونقد.

وفي هذا النطاق، يمكن إثارة بعض التساؤلات التي تمثل جوهر ما نسميه التعامل النقدي الفعّال، علما أننا لا نطرح هذه التساؤلات بقصد البحث عنها، والإجابة عنها، أو الانخراط فيها، وإنما بقصد لفت الانتباه إليها لإعمال الذهن، وإضاءة البحث، ولجعلها في دائرة التأمل والنظر، ولتكون مدخلًا إلى البحث النقدي حول إقبال وفكره وخطابه.

من هذه التساؤلات:

- كيف نقرأ إقبال اليوم وفكره وفلسفته وخطابه؟
- كيف نتمم ما بدأه إقبال فكراً وفلسفةً وخطاباً؟
- ماذا بقي من إقبال اليوم؟
- فكر إقبال أين يبدأ وأين ينتهي؟ وما هي حدود هذه الفكر؟
- أين موقعية إقبال، وكيف تتحدّد في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين؟
- هل التجديد الديني الذي دعا إليه إقبال أمر ممكن؟
- هل يمكن الحديث عن إقبالية أو عن إقباليين أو عن تيار إقبالي في ساحة الفكر الفلسفي أو الديني العربي أو الإسلامي؟
- في الجانب الآخر، هل مثّل إقبال بقصد أو من دون قصد امتداداً للفلسفة الألمانية الحديثة في ساحة الفكر الإسلامي؟
- هل كان إقبال نيتشويّاً أو مثّل نيتشوية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع نيتشه وأين يفترق؟
- هل كان إقبال برغسونيّاً أو مثّل برغسونية إسلامية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟
- أين يلتقي إقبال مع برغسون وأين يفترق؟

هذه التساؤلات لا بدّ من الاقتراب منها، والانشغال بها، والنظر والتأمل فيها، ولا

ينبغي الخشية منها، أو التكتم فيها، أو عدم الاكتراث بها، إذا أردنا إحياء إقبال من جديد، ليكون حاضراً ومؤثراً في حياتنا الفكرية والفلسفية والدينية التي أصابها التوقّف والجمود، وأصبحت بحاجة إلى تحوّل وانتقال من حالة السكون إلى حالة الحركة، ومن حالة الجمود إلى حالة اليقظة، ومن حالة الانقباض إلى حالة الانطلاق.

كما أن هذه التساؤلات تستدعي التعامل مع إقبال فكراً وخطاباً، بطريقة اجتهادية تتوخّى شجاعة النظر، وعزيمة الكشف، وإرادة الابتكار، تجعلنا نتخلّص من أوهام الرهبة والهيبة، ومن الشعور بالضعف وفقدان الثقة، وحتى نتحرّر من ذهنية التبعية والتقليد والجمود. وبهذه الطريقة الاجتهادية يتحقق التعامل النقدي الفعّال، لأننا لا نريد أن نكرّر ما تناوله إقبال ونظل نجترُّه، ونحوم حوله من دون أن نتجاوزه ونتخطّاه، ونضيف إليه، ونجدّد فيه، ونقدّم ما هو جديد عليه.

وأظن أن تناول هذه التساؤلات وإثارتها ومناقشتها، ستضعنا من جهة أمام عتبة فكرية جديدة في طريقة النظر وفي طريقة التعامل مع إقبال وخطابه الفكري، وستخرجنا من جهة أخرى، من الوضع الفكري الرتيب الذي يكرّس حالة الاجترار، ويغلب نزعة التبجيل، ويغلق هوامش النقد، ويسلب شجاعة النظر.

ومن المؤكد أن كلّ تساؤل من تلك التساؤلات المطروحة، له قيمته الفكرية، وبحاجة إلى توقّف ونظر، ومن المؤكد أيضاً أن ليست هناك إجابات مكتملة ونهائية عن تلك التساؤلات، ولن تكون مثل هذه الإجابات المكتملة والنهائية، ولسنا بحاجة إليها، ولا نحرص عليها، أو نرغب فيها.

كما ليست هناك إجابات أُحادية عن تلك التساؤلات، ولن تكون أيضاً مثل هذه الإجابات الأحادية، ولن تحصل أبداً، وليس مرغوباً فيها، والمقدّر أن يكون هناك هامش واسع من التعدّد والاختلاف في وجهات النظر، ولا ضير في ذلك ولا خشية على الإطلاق.

وفي هذا النطاق النقدي، يمكن الإشارة إلى أربعة مواقف نقدية، ظهرت وتشكّلت حول الخطاب الفكري لإقبال، وتنتمي هذه المواقف النقدية الأربعة إلى بيئات عربية

وإسلامية وأوروبية، هي مصر وإيران وباكستان وبريطانيا، وهذه المواقف بحسب تعاقبها الزمني هي:

١. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور هاملتون جيب، وشرحه في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) الصادر سنة ١٩٤٧م.

٢. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور محمد البهي، وشرحه في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) الصادر سنة ١٩٥٧م.

٣. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الشيخ مرتضى المطهري، وشرحه في بعضٍ مؤلفاته.

٤. الموقف النقدي الذي عبّر عنه الدكتور فضل الرحمن، وشرحه في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث) الصادر سنة ١٩٨٢م.

ثالثاً: إقبال.. ونقد هاملتون جيب

الدكتور هاملتون جيب (١٣١٣-١٣٩١هـ/ ١٨٩٥-١٩٧١م) مستشرق إنجليزي شهير، ولد في مدينة الإسكندرية المصرية، وتوفي في مدينة أكسفورد الإنجليزية، كانت له صلة وثيقة بالعالم العربي، فقد كان عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وعضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، نشر العديد من المؤلفات والترجمات في ميادين الأدب العربي، والتاريخ الإسلامي، والإسلاميات الحديثة.

عدّه الناقد الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو-أمريكي،[٤] ورآه الكاتب العراقي عبد المجيد القيسي أشهرَ مستشرق بريطاني ظهر حتى اليوم،[٥] والقيسي هو مترجم كتاب جيب (المجتمع الإسلامي والغرب) الذي أصدره بالاشتراك مع هارولد بوين سنة ١٩٥٠م.

في حين يرى عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢م) أنّ جيب كانت شهرته فوق

---

[٤] سعيد، إدوارد. **الاستشراق**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ٢٠٠١م، ص٨٣.

[٥] جيب، هاملتون. وبوين، هارولد. **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة: عبد المجيد القيسي، دمشق: دار المدى، ١٩٩٧م، ج١، ص١٧.

قيمته العلمية، وأن إنتاجه في نظره أدنى كثيراً من الشهرة التي حظي بها، لأسباب يراها بدوي كلها بعيدة عن العلم.[٦]

كان جيب معاصراً لإقبال، وبينهما عنصر اشتراك تمثّل في توماس آرنولد الذي كان أستاذاً لهما، وعلى صلة وثيقة بهما، فقد خلفه جيب على كرسي اللغة العربية في جامعة لندن بعد وفاة آرنولد سنة ١٩٣٠م، وخلفه أيضاً كمحرر بريطاني لدائرة المعارف الإسلامية.[٧]

ناقش جيب أفكار إقبال في كتابه الشهير (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، الذي كان في الأصل محاضرات ألقيت سنة ١٩٤٥م في مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة، ضمن إطار برنامج المحاضرات الذي كان يقام كل سنتين في جامعة شيكاغو الأمريكية، وصدر في كتاب سنة ١٩٤٧م. وقد جاءت هذه المناقشة، في سياق اهتمامات جيب بدراسة الاتجاهات الحديثة في المجال الإسلامي وتحليلها، وأثر الأفكار الغربية على هذه الاتجاهات من جهة، وأثر هذه الاتجاهات على بنية التفكير الإسلامي، وبنية المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى.

وفي هذا النطاق، ركّز جيب على شخصيتين بارزتين في مجال التجديد الديني وعلاقته بالروح العصرية، وهما: الشيخ محمد عبده في مصر والعالم العربي، ومحمد إقبال في الهند. أما الذين سبقوا جيب، فقد كان تركيزهم بشكل أساسي على شخصية الشيخ محمد عبده، كما في محاولة زميله شارل آدمز في كتابه (الإسلام والتجديد في مصر) المنشور سنة ١٩٣٣م.

واللافت في الأمر، أن جيب أقام مناقشته على أساس إظهار وتصوير أفكار إقبال وتحليلاته ومقولاته بالتناقض والتشوّش والاضطراب، وبقي على طول الخط متتبعاً هذا المنحى، ومستنداً بشكل أساسي على كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، ومن تجليات هذه الصورة في نظر جيب:

---

[٦] بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**، بيروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص١٧٤.

[٧] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م، ص٣٧٩.

١. يبدأ جيب حديثه عن إقبال ومناقشته لأفكاره بالتأكيد على تناقضاته وتشوشاته وكيف أنه ساهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية بالهند، وحسب قوله: فإن النزاعات السياسية والاجتماعية التي هزّت الهند منذ بداية القرن العشرين، قد أحدثت ردود فعل مغايرة في الأفكار الدينية الإسلامية، وأثارت تموّجات جديدة، وأفرزت معها قادة كان من أشهرهم على الصعيد الثقافي الشاعر الفيلسوف محمد إقبال.

ويتمم جيب كلامه مستدركاً بالقول: إلَّا أن إقبال نفسه نظراً لتناقضاته وتشوشاته قد ساهم في زيادة التوترات والنزاعات الداخلية الفكرية.[٨]

٢. إنّ منشأ عناية جيب بإقبال هو كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، كونه كتاباً وثيق الصلة بموضوع الاتجاهات الحديثة في الإسلام. وفي هذا الكتاب تطرّق إقبال حسب قول جيب، إلى موضوع صياغة الأفكار الرئيسية للإسلام في قالب موّحد للاهوت الإسلامي، ويمثل هذا الكتاب -في نظره- أوّل محاولة تامّة لإعادة بناء اللاهوت الإسلامي على قاعدة استدنائية.

أما وجه التناقض أو التشوّش أو الاضطراب من هذه الجهة في نظر جيب؛ فهو ما وصل إليه إقبال في هذه المحاضرات، هو تماماً غير ما انطلق منه في سعيه إلى صياغة جديدة للاهوت الإسلامي الراهن، وأن الأفكار التي عبّر عنها حول إعادة بناء التفكير الديني، إنما هي نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفية، حيث يجتذبه كاهن الرومانسية اللاعقلانية ونبيها برغسون بحسب وصف جيب.[٩]

٣. التناقض والتشوّش في علاقة إقبال بالثقافة الغربية.

٤. التناقض والتشوش من جهة علاقة إقبال بالتصوف، وفي هذا الشأن يرى جيب أنّ اللاهوت الذي حاول إقبال الانتصار له هو اللاهوت الصوفي. وفي الوقت الذي

[٨] جيب، هاملتون. **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦م، ص٨٨.

[٩] المرجع السابق، ص١١٥-١٥١.

دعا فيه المجددون إلى إسلام تحرّري إنساني جديد يرتكز على الأسس السنية، سعى إقبال والكلام لجيب، إلى إعادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الإنسانية الغربية، على الرغم أنه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفية واتجاهاتها الحلولية.

٥. الاضطراب والتشوّش من جهة علاقة إقبال بالآيات القرآنية. وفي هذا الشأن يرى جيب أن من الضعف الذي يشترك فيه إقبال مع المجددين الآخرين، استناده في محاضراته بصورة دائمة إلى الآيات القرآنية لإثبات براهينه.

هذه لعلها أبرز الملاحظات التي أثارها جيب، في مناقشته لأفكار إقبال بالاستناد إلى كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

وعند النظر في هذه المناقشة، يمكن القول: إنّ جيب حاول تجنُّب الثناء على إقبال، وإظهار التوافق معه في بعض المواقف والأفكار، و لم يُعطه حقه كما ينبغي، بل حاول أن يظهر تفوّقه عليه، والتقليل من أهميته وأهمية محاولته الفكرية كما تجلّت في كتابه السالف الذكر.

والذي لا شك فيه أن مناقشة جيب هذه، هي مناقشة استشراقية محضة، نابعة من عقل استشراقي، ويصدق عليها كل ما يصدق على المعرفة الاستشراقية من أحكام وتقديرات وانطباعات، ومن ثم فهي قراءة متحيِّزة وتوظيفية ومتعالية، وعلى هذا الأساس ينبغي النظر إليها، والتعامل معها.

أما الملاحظة التي أراها جديرة بالنظر في هذا الشأن، فهي أنّ هناك تشابهاً كبيراً من جهة موضوع البحث، وطبيعة القضايا الفكرية والسياق الفكري، بين كتاب جيب (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، وكتاب محمد إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام). ولعل كتاب إقبال في نطاق الدراسات الإسلامية، يعادل كتاب جيب في نطاق الدراسات الغربية.

و لم أجد بين الدارسين والباحثين في مثل هذه الموضوعات، من التفت إلى مثل هذا التشابه، وتطرق إليه، وسلط عليه الأضواء. ولا أدري لماذا رأى مالك بن نبي

(١٣٢٢-١٣٩٣هـ/ ١٩٠٥-١٩٧٣م)، تشابه موقفه في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) بموقف جيب في كتابه (الاتجاهات الحديثة في الإسلام)، ولم يرَ تشابه موقفه بموقف محمد إقبال.

واللافت أكثر أن مالك بن نبي أظهر قرباً وانحيازاً لجيب في كتابه السالف الذكر، بخلاف موقفه من إقبال الذي تعامل معه بطريقة نقدية، كما لو أنه كان متأثراً بموقف ورؤية جيب تجاه إقبال، فنادراً ما أظهر ابن نبي توافقاً مع إقبال، أو تأييداً لأفكاره.

ولا يستبعد عدم اطّلاع مالك بن نبي على كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، حين تصنيفه لكتابه (وجهة العالم الإسلامي)، خصوصاً وأنه لم يأتِ على ذكر كتاب إقبال في كتابه، ومعظم الموارد التي أشار فيها ابن نبي إلى إقبال تتعلّق ببعض أفكاره التي وردت في كتاب جيب أيضاً. كما أن الاهتمام الذي أعطاه جيب لكتاب إقبال في سياق نقده وتحليله لمحاضرات الكتاب، يفوق بكثير مقدار ما أشار إليه ابن نبي في كتابه المذكور.

والذي أراه وبعيداً عن التحيّز، أن كتاب إقبال يعدّ أكثر عمقاً ومتانة وثراءً من كتاب جيب. أقول هذا الكلام بحكم صلتي الوثيقة بالكتابين وتحليل نصوصهما، وتكوين المعرفة النقدية بهما. وما حاول إقبال طرحه والاستدلال عليه، يدحض في مرات عديدة ما طرحه جيب في كتابه، وهو يحاول التشكيك في أفكار إقبال وأطروحاته.

رابعاً: إقبال.. ونقد محمد البهي

الدكتور محمد البهي (١٣٢٣-١٤٠٢هـ/ ١٩٠٥-١٩٨٢م)، كاتب وباحث في قضايا الفكر الإسلامي، درس في الأزهر، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الإسلامية من جامعة هامبورج الألمانية سنة ١٩٣٦م، اشتغل بتدريس الفلسفة الإسلامية، وكان أوّل مدير لجامعة الأزهر بعد صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١م، وأصبح وزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر سنة ١٩٦٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات التي تصنف على حقل الدراسات الإسلامية.

شرح الدكتور البهي وناقش أفكار إقبال في كتابه (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، الذي يعدُّ من أشهر مؤلفاته، وهو الكتاب الذي عرف به في حياته وعصره، ولمس ذلك بنفسه، وأشار إلى مثل هذا الأمر، في مقدمة الطبعة الثالثة من الكتاب، الصادرة سنة ١٩٦١م بقوله: "فقد كنت أُعرَّف وأُعْرَف به في رحلاتي المختلفة في المشرق والمغرب...، فما ذكرت في مرة من المرات أثناء هذه الرحلات، وما عرفت عند إلقاء محاضرة أو حديث، إلَّا بأني مؤلف الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي."[١٠]

وبخلاف هاملتون جيب، حاول البهي في هذا الكتاب الدفاع عن إقبال، وإظهار التحيُّز له، والثناء عليه، وتصويبه فيما توصل إليه من أفكار، والاقتصاد ما أمكن في توجيه النقد إليه، مع التسويغ له قدر المستطاع.

وقد رأى البهي بأن محمد إقبال يمثل المصلح الفكري في الإسلام من بعد الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩-١٩٠٥م)؛ لأنه في نظره حاول مواجهة أشد التيارات الفكرية السائدة في عصره والمضادة للإسلام، والمتمثلة بصورة أساسية في الفكر الوضعي المنتسب لأوجست كونت، والفكر المادي الإلحادي المتمثل في الماركسية، ولكونه قدَّم عملًا فكريّاً جامعيّاً في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وموجهاً لشريحة خاصة، الشريحة التي تُعنى بقضايا الفكر والفلسفة.

ومن جهة النقد، يمكن تحديد النقد الذي وجّهه البهي لإقبال في اتجاهين؛ اتجاه يتصل بالمنهج العام، واتجاه يتصل بمناقشة بعض الأفكار التفصيلية.

بشأن **الاتجاه الأول**، الذي يتصل بالمنهج العام، تساءل البهي: هل كان إقبال يردّد أفكار الغربيين في كتابه (تجديد التفكير الديني)؟ وهل كان متأثراً بأوجست كونت ومذهبه الوضعي، فعُني بالعالم الواقعي، وتصوير أنّ الإسلام يدعو إلى التجربة الحسية؟ أو أنه كان متأثراً بهيغل في فكرة الأنا، وبنيتشه في مفهوم الرجل الخارق فنادى بالفردية؟ أو أن إقبالاً كان صوفيّاً في منهجه ينزع نحو وحدة الوجود، ويفضل

[١٠] البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص٩.

الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا؟

والذي لا شك فيه عند البهي، أن محمد إقبال درس الفكر الغربي دراسة واسعة، وهضمه واستفاد من منهجه، ومن تعبيراته ومصطلحاته، كما أن إقبالاً أيضاً في نظره، كان صوفيّاً يقدّر الرياضة الصوفية، ليس فقط لصفاء النفس والروح، وإنما للوصول إلى المعرفة الكلية.

مع ذلك فإن ما طرحه إقبال في نظر البهي، لم يكن ترديداً للفكر الغربي، أو أثراً للصوفية، أو مزاوجة بين الفكر الغربي والصوفية في الإسلام، ومن ثم حاول البهي الدفاع عن إقبال، وتصويب أفكاره ومنهجه.

الاتجاه الثاني: ناقش البهي الأفكار التي اختلف فيها مع إقبال، وتحدّد النقد والنقاش عند البهي في الأفكار والمسائل الآتية:

أولاً: يرى أن محمد إقبال في محاولته شرح استمرار العالم، أو شرح خلوده وبقائه، يرتفع في هذا الشرح عن المستوى الديني الذي يصوّره الإسلام نفسه، وبذلك يبعد في تفسير النصوص التي استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التي تلائم هذا المستوى.

ثانياً: يلاحظ البهي على إقبال أنه يقف في تفسير بعض آيات القرآن عند الحد العامي لمدلول اللفظ، مستشهداً على ذلك بموردين: المورد الأول، يتعلق بتفسير كلمة (الروح) في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ (الإسراء: ٨٥)، فإقبال يفسر الروح هنا بالنفس الإنسانية، ويرى أن وظيفتها التدبير، في حين يرى البهي أن المقصود بالروح في الآية كتاب الهداية وهو القرآن.

المورد الثاني، يتعلق بالاستدلال على أصل الاجتهاد الفقهي، فإقبال يستدل على هذا الأصل بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ (العنكبوت: ٦٩)، بينما يرى البهي أن هذه الآية تشير إلى الجهاد في سبيل الله لا إلى الاجتهاد في الفقه.[١١]

[١١] المرجع السابق، ص٣٨٣.

ثالثاً: يذهب إقبال في نظر البهي إلى تفسير بعض الآيات القرآنية مذهباً علميّاً أو فلسفيّاً يبعد المعنى عن أن يكون في مستوى توجيه الإنسان المتوسط، مستدلًا على ذلك بموردين: المورد الأول، تفسير كلمة (أم الكتاب) في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ (الرعد: ٣٩).

المورد الثاني تفسير الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ (ق:١٦)، فهذه الآية حسب تفسير إقبال تعني قرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود في ذات الإنسان.

وحين توقّف البهي أمام هذه الطريقة في تفسير الآيات القرآنية، يرى أن إقبالَ بهذا الشرح العلمي أو الفلسفي يحاول فقط توضيح حقائق قديمة في ضوء الأفكار الجديدة.

رابعاً: في تقدير البهي أن الشيء الذي يبدو فيه ضعف إقبال هو ثقته ببعض الحركات الحديثة، ونظرته إليها على أنها تمثل التجديد الفكري في الإسلام، والوثبة المطلوبة التي على العالم الإسلامي أن يقتدي بها، ويقصد بهذه الحركات البهائية والبابية الكمالية في تركيا.

خامساً: ما يصفه البهي بحسن ظن إقبال بالمستشرقين، جعل فيه نقطة ضعف أخرى، تحدث عنها البهي بقوله: هي "ثقته فيما يكتبون، وتقبُّله له دون امتحان لما يكتبونه، فهو مثلاً يستحسن ما كتبه هورتن الذي كان يوماً ما أستاذاً للغات السامية بجامعة بون عن الإسلام في مجال الفقه أو مجال الفلسفة والكلام، وهورتن ليس العالم الذي يكتب عن بحث ودراسة، أو فهم ودقة في الفهم، فضلًا عن أن يكون له طابع الباحث العلمي، وهذا هو تقديره في ميدان الاستشراق الألماني."[١٢]

هذه هي أهم الملاحظات النقدية للدكتور محمد البهي، على بعض أفكار إقبال الواردة في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

ومن ناحية التقويم، فإن هذه المناقشة جاءت هادئة، وليس فيها ما يثير الدهشة، ويغلب عليها بصورة عامة النزعة الدفاعية عن إقبال، والذي يصل إلى حد التسويغ.

[١٢] المرجع السابق، ص٣٩٣.

مع ذلك يسجل للدكتور البهي أنه فتح هذا الهامش النقدي، وسجّل موقفاً نقديّاً، و لم يهمل هذا الجانب أو يتغافل عنه، خاصة مع موقفه الدفاعي والتبجيلي عن إقبال، ويعدّ هذا الموقف النقدي من المواقف المبكرة في الدراسات الفكرية الإسلامية في المجال العربي.

وأما جهة النقاش مع البهي بشأن الملاحظتين المذكورتين، فهما طريقة إقبال في تفسير بعض الآيات القرآنية، وموقفه من بعض الحركات المختلف عليها.

أما الآيات القرآنية؛ فإن طريقة إقبال في التحليل والتفسير كانت موضع نقاش واختلاف، وتباينت حولها وتعدّدت وجهات النظر، و لم تكن موضع اتفاق بين الكتّاب والباحثين على اختلاف مشاربهم ومرجعياتهم المنهجية والفكرية.

فهناك من خطَّأ إقبال في هذه الطريقة، كالباحث اللبناني ماجد فخري الذي رأى أن إقبالَ كثيراً "ما يستشف في قضايا إسلامية تقليدية مفاهيم هيغيلية أو برغسونية بحتة، والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها، كثيراً ما تجيء واهية جدّاً، وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن، خاصة الهند، ويكمن خطأ أسلوبه التفسيري في إهماله للقرائن التي أحاطت بالتنزيل القرآني، أي ما يدعوه المفسرون عادة بأسباب النزول، أعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل."[١٣]

وبذمٍّ أشد خطَّأ الباحث الإيراني داريوش شايغان طريقة إقبال؛ إذ إنّ إقبال "المتشبع من برغسون ونيتشه، يقوم ببهلوانيات فكرية واسعة، كي يوفّق بين التقدّم والقرآن."[١٤]

إلى جانب من امتدح إقبال في هذه الطريقة من التحليل والتفسير، يمكن القول: إن هناك جانب اتفاق مع إقبال في هذه الطريقة، وهناك جانب اختلاف، ومنشأ هذا التباين هو امتزاج الجانب الديني بالجانب الفلسفي بالجانب الصوفي في هذه الطريقة من التحليل والتفسير.

[١٣] فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، مرجع سابق، ص٥٤٠.

[١٤] شايغان، داريوش. **النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩١م، ص٦٨.

وسوف نرجع إلى هذه القضية لاحقاً، كاشفين عن تفسيرات أخرى لموقف إقبال الذي يمكن وصفه بالمثير للجدل.

خامساً: إقبال.. ونقد مرتضى المطهري

الشيخ مرتضى المطهري (١٩٢٠-١٩٧٩م) كاتب ومحاضر في القضايا الإسلامية، درس العلوم الإسلامية حسب نظام الحوزات العلمية في مدينة قم الإيرانية، وقام بتدريس الفلسفة والمعارف الإسلامية بكلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران التي انتقل إليها سنة ١٩٥٢م، نشر العديد من الكتابات والمؤلفات والمحاضرات التي تتمحور حول العلاقة بين الإسلام والعصر، ويعدّ من قادة الفكر الديني المعاصر في إيران.

حضر إقبال في كتابات ومؤلفات الشيخ المطهري بصور متعددة، اسماً وفكراً، ونصّاً ومثالاً، ومدحاً ونقداً، يمكن القول: إنّ إقبالَ يعدّ من الأسماء التي مثّلت حضوراً مؤثراً في الخطاب الفكري للشيخ المطهري، وتصلح هذه القضية أن تكون مادة للنظر والبحث، والتحليل والمقارنة، وذلك لأهميتها وقيمتها من جهة، وحيويتها وديناميتها من جهة أخرى، وتعدد وتنوع أبعادها وجوانبها من جهة ثالثة.

والغالب على هذا الحضور بصفة عامة، هو جانب المدح والثناء، والتوافق والاتفاق، فالمطهري يرى في إقبال بطل الإصلاح في العالم الإسلامي الذي انتشرت أفكاره الإصلاحية إلى خارج حدود بلاده، وتميز بخصائص إيجابية، عدّدها المطهري في أحد آخر مؤلفاته وهو كتاب (الحركات الإسلامية في القرن الأخير) على النحو الآتي:

أولاً: يعرف إقبال الثقافة الغربية معرفة جيدة، وكان يملك معرفة عميقة بالأفكار الفلسفية والاجتماعية الغربية إلى درجة أن الغربيين أنفسهم يتناولونه كمفكر وفيلسوف.

ثانياً: إن إقبال -مع معرفته الكاملة بالثقافة الغربية- كان يعتقد أنّ الغرب يفتقد إلى أيديولوجية إنسانية متكاملة، وعلى خلاف هذا، فإنه كان يعتقد أن المسلمين هم

وحدهم الذين يملكون هكذا أيديولوجية، لهذا فإنّ إقبال في الوقت الذي كان يدعو إلى تعلُّم الفنون والعلوم الغربية، فإنه كان يحذر المسلمين من التغرُّب والإعجاب بالعقائد الغربية.

ثالثاً: كان إقبال يفكر بالقضايا نفسها التي كان يفكر فيها الشيخ محمد عبده؛ أي إنه كان يبحث عن حلّ يستطيع المسلمون عن طريقه أن يحلّوا مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، من دون مخالفة أيّ حكم أو أصل من الأصول الإسلامية.

رابعاً: إن محمد إقبال -وعلى خلاف سائر تلامذة الثقافة الغربية- شخصية معنوية، يملك بعداً روحيّاً عميقاً.

خامساً: يمتاز إقبال بأنه لم يكن رجل فكر فحسب، بل كان رجل عمل ونضال، فقد حارب الاستعمار عمليّاً، وكان من مؤسسي البلد الإسلامي باكستان.

سادساً: يملك إقبال قدرة شاعرية، وقد وضع هذه القدرة في خدمة أهدافه الإسلامية.

أما نقاط الضعف عند إقبال، فقد حدّدها المطهري في أمرين، هما:

أولاً: إنّ إقبال لم يكن يعرف الثقافة الإسلامية معرفة عميقة، ومع أنه يعدّ فيلسوفاً إسلاميّاً بالمفهوم الغربي، ولكنه لا يعرف الفلسفة الإسلامية جيداً.

ثانياً: إن إقبال على خلاف السيد جمال الدين الأفغاني، لم يسافر إلى الدول الإسلامية، ولم يطّلع عن قرب على أوضاع التيارات والحركات والنهضات الإسلامية، ولهذا فإن تقويمه لبعض الشخصيات في العالم الإسلامي، وبعض الحركات الاستعمارية كانت تقويمات خاطئة خطأً فاحشاً، وكذلك فإنه يمدح في أشعاره بعض المستبدّين في البلدان الإسلامية، إن هذه الأخطاء لا تغفر لمسلم مخلص كإقبال.[١٥]

وأما القضية التي أثارت انتباه المطهري، وتوقّف عندها باهتمام، وأظهر نحوها موقفاً نقديّاً حادّاً وشديداً، فهي نظرية ختم النبوة عند إقبال، وقد شرح المطهري هذه

[١٥] المطهري، مرتضى. **الثورة والدولة**، سلسلة تراث وآثار الشيخ المطهري، كتاب: الحركات الإسلامية في القرن الأخير، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص٤٢-٤٦.

القضية وناقشها في كتابه (الوحي والنبوة)؛ إذ رأى أن إقبال مع النقاط الدقيقة جميعها التي انتفع بها كثيراً في الموضوعات الإسلامية التي عالجها وتطرق إليها في كتبه، إلَّا أنه قد أخطأ في تسويغ فلسفة ختم النبوة وتفسيرها.

وبعد أن عدّد الشيخ المطهري أركان هذه النظرية وأصولها، كما شرحها إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وجد أن من المؤسف -بحسب قوله- أن تكون هذه الفلسفة مجروحة وغير صحيحة في كثير من أصولها، وتحدّدت ملاحظاته وانتقاداته في النقاط الآتية:

أولاً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، لم يكن عدم الحاجة إلى وحي جديد ونبي جديد فحسب، بل لا حاجة مطلقاً لتوجيه الوحي؛ لأن توجيه العقل التجريبي قد حلّ محلّ توجيه الوحي. وإذا كانت هذه الفلسفة صحيحة فهي فلسفة ختم الدين لا ختم النبوة، وأنّ عمل الوحي الإسلامي يكون فقط إعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل والعلم. ولم يكن هذا الموضوع مخالفاً لضرورة الإسلام فحسب، بل هو مخالف لنظرية إقبال نفسه.

إنّ مساعي إقبال جميعها تتركز في أن العلم والعقل واجبان للمجتمع البشري، ولكنهما غير كافيين، فالبشر يحتاجون إلى الدين والإيمان الديني بقدر ما يُحتاج إلى العلم.

هذه النظرية المشوبة بالخطأ -في نظر المطهري- حصلت بسبب الاستنتاج الخطأ في اعتبار أنّ حاجة البشر إلى الوحي والأنبياء هي من نوع حاجة الطفل إلى معلم الصف، فالطفل يرقى كلّ سنة إلى صف أعلى، ويستبدل المعلم بمعلم آخر، فالبشر أيضاً يتقدمون إلى مرحلة علياً دوراً فدوراً وتتغير شريعته وقانونه، والطفل يصل إلى آخر صف ويأخذ شهادة التخرج، ومن ثم يبادر بنفسه إلى التحقيق مستقلاً عن المعلم، والبشر أيضاً يأخذون شهادات التخرّج وعدم الحاجة إلى كسب العلم الكلاسيكي في دور الخاتمية بإعلان ختم النبوة، ويبادر بنفسه مستقلًا إلى التحقيق بدراسة الطبيعة والتاريخ، وهذا معنى الاجتهاد. إذاً فختم النبوة يعني وصول البشر إلى مرحلة الاكتفاء الذاتي.

ويرى المطهري أنّ مثل هذا التفسير لختم النبوة خطأ دونما شك، وإنّ نتائج هذا النوع من التفسير حول ختم النبوة هي أشياء لا إقبال يقبلها، ولا الأشخاص الذين استنتجوا مثل هذه النتائج من كلام إقبال.

ثانياً: إذا كانت نظرية إقبال صحيحة، كان من الواجب أن ينتهي أيضاً ذلك الشيء الذي يسميه إقبال التجربة الباطنية، مكاشفات أولياء الله؛ لأنّ الافتراض أن هذه الأمور من نوع الغريزة، وبمجرد ظهور العقل التجريبي فإنّ الغريزة التي هي توجيه من الخارج تخمد. والحال أنّ إقبال نفسه يصرّح أن التجربة الباطنية باقية إلى الأبد، وفي رأي الإسلام التجربة الباطنية هي إحدى مصادر المعرفة الثلاثة، ولإقبال نزعة عرفانية شديدة، ويعتقد كثيراً بالإلهامات المعنوية، ويرى أن إلهامات أولياء الله وكراماتهم ومكاشفاتهم لم تنتهِ بانتهاء النبوة، ولكن حجيتها الماضية واعتبارها قد انتهيا.

ثالثاً: يرى المطهري أن عدّ إقبال الوحي نوعاً من الغريزة كان خطأ، وترتّبت عليه أخطاء أخرى، فإقبال يرى أن الغريزة لها ميزة طبيعية لا اكتسابية ولا شعورية، وهي أقلّ مرتبة من الحسّ والعقل، وقد أودعها في الحيوانات قانون الخلقة في المراحل الأولى لحياة الحيوان الحشرات وما يقل عنها، وتضعف الغريزة وتخمد بنمو الهدايات العليا في المراتب؛ الحسّ والعقل، لهذا فإن الإنسان الذي يعدّ أغنى الحيوانات من ناحية التفكير، أضعفها من ناحية الغريزة.

وفي نظر المطهري أنّ إقبال لو كان يدقّق ويتعمّق بصورة أكثر في آثار أولئك الذين يَكُنُّ لهم الاحترام، لعلم أنّ الوحي ليس من نوع الغريزة، فهو روح وحياة أسمى من الروح والحياة العقلية.

رابعاً: يرى المطهري أنّ إقبال واجه الخطأ نفسه الذي واجهه عالم الغرب، ولكنّ الطريق الذي سلكه في فلسفة ختم النبوة يصل إلى هذه النتيجة. وقد عرّف إقبال الوحي بأنه نوع من الغريزة، ويدّعي أنّ واجب الغريزة ينتهي بعمل جهاز العقل والفكر، وتخمد الغريزة نفسها. هذا الكلام صحيح، إذا كان جهاز التفكير يسلك الطريق نفسها التي كانت الغريزة تسلكها. ولكن إذا فرضنا أن للغريزة واجباً ولجهاز التفكير واجباً آخر، لا يبقى دليل لعطل الغريزة بعد عمل جهاز التفكير. إذاً لنفرض

أننا عددنا الوحي نوعاً من الغريزة، وعملُ هذه الغريزةِ عرضُ نوعٍ من النظرة للعالم والفكرة التي لم تكن صنعية العقل والتفكير، فلا دليل لانتهاء عمل الغريزة بنمو العقل البرهاني والاستقرائي على حدّ تعبير العلّامة إقبال نفسه.[١٦]

ولعلّ الشيخ المطهري هو أولّ من أثار هذه القضية، وأظن أنه آخر من قال بها أيضاً؛ لأنّ هذا الاستنتاج الذي توصّل إليه المطهري هو في نظري استنتاج بعيد عن المبنى والمعنى.

بعيد عن المبنى؛ لأنّ الكلام اللفظي لإقبال لا يعطي المعنى الذي أشار إليه المطهري، وبعيد عن المعنى لأنّ إقبال لم يكن بصدد إحلال توجيه العقل التجريبي محلّ الوحي، و لم يكن يريد القول: إن عمل الوحي جاء لإعلان انتهاء دور الدين وبدء دور العقل، وهذا ما يعرفه الشيخ المطهري قبل غيره.

وأظنّ أنّ المطهري لم يكن بحاجة إلى إثارة هذه الملاحظة التي تضع نظرية إقبال في دائرة الشك والالتباس، فهذه الملاحظة هي من أشدّ الملاحظات حساسية في التعاطي مع نظرية إقبال.

سادساً: إقبال.. ونقد فضل الرحمن

الدكتور فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م) باحث وأكاديمي في مجال الإسلاميات، شغل مناصب تربوية في بلده باكستان، وعمل أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية.

ناقش فضل الرحمن أفكار إقبال في كتابه (الإسلام وضرورة التحديث)، وهذا الكتاب الأخير هو الذي سوف نعتمده في هذه المناقشة، وكان قد بدأ العمل به عام ١٩٧٧م، وأتمّه عام ١٩٧٨م، في إطار مشروع بحث قامت به جامعة شيكاغو حول (الإسلام والتغير الاجتماعي)، وصدر بالإنجليزية عام ١٩٨٢م، وترجم إلى العربية ونشر في بيروت عن دار الساقي عام ١٩٩٣م، بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط.

[١٦] المطهري، **محمد وعلي: النبي والإمام**، سلسلة تراث وآثار الشيخ المطهري، كتاب: الوحي والنبوة، بيروت: دار الإرشاد، ٢٠٠٩م، ص١٧٦-١٨١.

ومع أنه لم يقدم في هذا الكتاب تحليلاً وافياً ومتماسكاً ومنهجياً لأطروحة إقبال الفكرية، إلا أنّه أثار مجموعة ملاحظات متفرقة ومتناثرة، تصلح في مجموعها لأن تكوّن مناقشة جديرة بالتأمل والنظر.

وجاءت هذه الملاحظات في سياق حديث فضل الرحمن عن جهود التحديث التي بذلت طوال قرن للنظم التربوية الإسلامية في مجتمعات؛ مثل مصر وتركيا وإيران والهند وباكستان وأندونيسيا، متخذاً من النزعة العقلية الإسلامية محوراً للبحث والنظر والتحليل.

وهذه المناقشة تكمن أهميتها في ثلاثة أمور:

١. المنزلة الأكاديمية العالية التي يحض بها فضل الرحمن في الأوساط العلمية، فقد كان أحد ثلاثة أسماء برزت أكاديميّاً بالولايات المتحدة الأمريكية في مجال تدريس الإسلاميات بالجامعات الأمريكية، إلى جانب الدكتور إسماعيل الفاروقي من فلسطين، والدكتور السيد حسين نصر من إيران.

٢. لم أجد في المجال العربي من تحدّث عن هذه المناقشة، وأشار إليها في مجموعها وبشكل منظم في الكتابات والدراسات التي تحدّثت عن إقبال، وتطرقت إلى أفكاره وتجربته الدينية والفلسفية على كثرتها وديمومتها.

٣. تذكر هذه المناقشة وتتصل بمناقشة هاملتون جيب التي سبق الحديث عنها، وتحمل بعض روحها وسماتها من حيث المنحى العام. فقد ظهر فضل الرحمن في هذه المناقشة وكأنه شديد الشَّبه بهاملتون جيب من حيث الحذر والصرامة في موقفه تجاه إقبال، وظل مقتصدًا في توجيه الثناء عليه، ونادراً ما أظهر التوافق والتناغم معه.

وأما أبرز الملاحظات التي أشار إليها فضل الرحمن في مناقشته لإقبال فهي:

أولاً: رأى أن هدف إقبال في محاولته الفكرية، لم يكن هدفاً دراسيّاً علميّاً، بل كان هدفه يقظة المسلمين كأمة وجماعة، ولهذا لم يقم إقبال -حسب نظر فضل الرحمن- بصياغة فلسفة تربوية، ولم يضع أي برنامج لتربية المسلمين، كما لم يقدّم أي شيء من شأنه أن يمثل صياغة لسياسات تربوية إسلامية، ليس فقط في المجال التربوي،

بل في غيره من حقول المسعى البشري، ولم يترك إقبال أيّ تراث وضعي أو إيجابي باستثناء رغبته التي أبداها في أن يكون لمسلمي الهند وطنهم الذي يمكنهم أن ينظّموا ويوجّهوا حياتهم تبعاً لما تحضهم عليه تعاليم الإسلام.[١٧]

وفي هذه النقطة تحديداً يظهر الافتراق المنهجي بين فضل الرحمن وإقبال، بين إقبال الذي كانت تحرّكه نزعة الإحياء واليقظة ونهضة المسلمين، وفضل الرحمن الذي كانت تحرّكه النزعة العلمية والأكاديمية، وبحكم هذه النزعة كان من السهل على فضل الرحمن أن يلتفت لمثل هذه الملاحظة، ويعيرها الأهمية.

ثانياً: في نظر فضل الرحمن أن إقبال لم يأتِ بأيّة إضافة منهجية في مجال تعليم القرآن، وإنما اختار من بين آياته كي يبرهن على أطروحات من المؤكد -كما يقول فضل الرحمن- أن بعضها كان حقّاً من نتاج تمعُّنه العام في القرآن، لكنها تبدَّت له على أيّ حال ملائمة بصورة جيدة للاحتياجات الراهنة لمجتمع إسلامي جامد، وأنه يعبّر عن تلك الأطروحات انطلاقاً من نظريات تطور معاصرة مثل نظرية برغسون ووايتهد.

وتفسير هذه الملاحظة يتصل بالملاحظة السابقة، في أنّ هدف إقبال لم يكن هدفاً دراسيّاً، ومن ثمّ فإنه لم يكن بصدد بلورة نظرية منهجية في فهم القرآن، ولم يكن هذا قصده على الإطلاق، لكنه جعل من القرآن الكريم منبعاً لفلسفته ليكون مستقلاً عن الفلسفة الأوروبية، والفلاسفة الأوروبيين، ليقول لهؤلاء: إنه لا يأخذ فلسفته منهم وإن رجع إليهم، وإنما يأخذها من القرآن الكريم، وعلى ضوء هذا الكتاب يحاكم فلسفاتهم ومقولاتهم الفلسفية، ليكشف لهم عظمة القرآن، وكيف أنه يمثّل منبعاً صافياً وأصيلاً ومتجدداً في اكتشاف الأفكار الحية والمعاصرة وتوليدها واستنباطها.

ثالثاً: يرى فضل الرحمن أن محاولة إقبال صارت اليوم قديمة جدّاً، طالما أنه كان يأخذ مأخذ الجدية من عاصره من العلماء، الذين كانوا يحاولون أن يبرهنوا على إرادة الإنسان الدينامية الحرة بالاستناد إلى قاعدة المعطيات العلمية الجديدة.

والنقاش الذي يوجّه لهذا الكلام، هو هل هناك محاولة لا ينبغي لها أن تُؤخذ مأخذ الجد آراء المعاصرين لها من العلماء ومقولاتهم وأفكارهم!

---

[١٧] الرحمن، فضل. **الإسلام وضرورة التحديث**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م، ص٨٩.

وإذا كانت محاولة إقبال صارت اليوم قديمة، فهي قديمة من ناحية زمنية، لا من ناحية معرفية، فهي لم تُقرأ بصورة معمّقة إلى هذا اليوم، ولم نتجاوز هذه المحاولة معرفيّاً إلى هذا اليوم أيضاً، فهي محاولة لم تتمم من جهة، إلى جانب أن هناك انقطاعاً معرفيّاً عنها من جهة أخرى.

خاتمة ورؤية نقدية

إلى جانب تلك النقاشات النقدية، هناك بعض الملاحظات النقدية التي نسجّلها على إقبال في كتابه التجديد، وهذه الملاحظات، هي:

أولاً: جاءت محاولة إقبال غنية بالمناقشات الفلسفية والدينية، القديمة والحديثة، ومكثّفة بالأفكار والبراهين العقلية والنقلية؛ إذ كشفت عن ثقافة واسعة، ومعرفة عميقة. ومع أنه حاول تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للفكر الديني في الإسلام، أو إعادة النظر في تلك الأسس الفكرية والفلسفية ومحاولة إصلاحها، إلّا أنه لم يعتنِ كثيراً بتركيز وتنظيم الأفكار الرئيسة التي حاول تأكيدها والدفاع عنها، وجمع البراهين للاستدلال عليها، وكأن الطابع الشفهي الذي يغلب عليه في العادة التوسع والإسهاب، تغلب كثيراً على عناصر التركيز والبناء المنهجي للأفكار.

في حين أن محاولة تُعنى بقضية حساسة مثل قضية تجديد التفكير الديني، كان يفترض أن يتجلى فيها المستوى المنهجي بصورة واضحة وراسخة، خصوصاً وأن هذه المحاولة تعدُّ من أبكر المحاولات التي تطرّقت إلى قضية التجديد الديني وعالجتها، لهذا فإن إقبال تحدّث عن التجديد، ولم يتحدّث لنا بصورة منهجية عن منهج التجديد.

ثانياً: رأى إقبال أن اللحظة التي حاول فيها إنجاز مهمة تجديد التفكير الديني، هي اللحظة المناسبة لهذا العمل، وحين نتحرّى عن هذه اللحظة التي قصدها إقبال وعاصرها، نكتشف أن هناك لحظتين متعارضتين تحدّث عنهما إقبال في كتابه.

لحظة قيام تركيا الحديثة التي ورثت مرحلة ما بعد اضمحلال دولة الخلافة العثمانية، وهي اللحظة التي امتدحها إقبال وبالغ في الثناء عليها وقال عنها: "إن تركيا في الحق، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكري. وهي وحدها التي نادت بحقها في الحرية العقلية، وهي

وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق."[١٨]

واللحظة الثانية، المعارضة إلى اللحظة السالفة، هي تلك اللحظة التي يصفها إقبال بقوله: "نحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح البروتستنتي في أوروبا، فينبغي ألَّا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها. فدرس التاريخ في تعمُّق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية في جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة في أوروبا أسفر عن إحلال تدريجي لنظم أخلاقية قومية، محلّ الأخلاق المسيحية العالمية."[١٩]

لهذا كنت أتساءل هل أن اللحظة التي تحدث عنها إقبال حول تجديد التفكير الديني هي اللحظة المناسبة فعلاً؟ أو أنها لحظة متوترة ومضطربة، وغير مواتية على الإطلاق لمهمة دقيقة وحساسة مثل مهمة تجديد التفكير الديني!

فهل إقبال وجد في تلك اللحظة إمكانية حدوث انقلاب على الفكر الديني فأراد حماية هذا الفكر والدفاع عنه عن طريق إثبات تقبّله للتجديد! أو أن إقبال وجد فيما سمي بالإصلاحات في تركيا، بعداً إيجابيّاً هو انبعاث فكرة الإصلاح والتجديد، وأراد الاستفادة من هذا المناخ في الدعوة إلى تجديد التفكير الديني في الإسلام.

ونلمس في كلام إقبال ما يوحي بمثل هذه الملاحظة التي يريد أن يوازن فيها بين الحرية والانحلال، وحسب قوله: "إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرّر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه. فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل، قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام."[٢٠]

---

[١٨] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص٢٦٤.

[١٩] المرجع السابق، ص٢٦٦.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٦٥.

لذلك من الصعب الجزم في أن تلك اللحظة التي قصدها إقبال، هي اللحظة المناسبة كل المناسبة حسب وصفه!

ثالثاً: من أكثر الملاحظات التي سجّلها الباحثون الإسلاميون على كتاب إقبال هي وجهات نظره تجاه بعض الحركات والجماعات التي ظهرت في العالم الإسلامي، كالحركة البهائية التي ظهرت في إيران، وحركة أتاتورك في تركيا. فقد عدّ إقبال البهائية والبابية من الحركات الكبرى الحديثة التي ظهرت في آسيا وأفريقيا، وأنها ليست سوى صدى فارسي -حسب تعبيره- للإصلاح الديني العربي، متأثرة في ذلك -كما يرى إقبال- بحركة الشيخ محمد عبد الوهاب التي ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية.

كما أظهر إقبال إعجابه وثناءه على حركة أتاتورك في تركيا، بطريقة أثارت الدهشة، وفتحت العديد من التساؤلات في الأوساط الفكرية الإسلامية حول كيف وقع إقبال في مثل هذه الأخطاء والالتباسات، وهو المفكر اللامع صاحب الذكاء الحادّ، والذهن الوقّاد، والمتميز في القدرة على تحليل الأفكار بطريقة فلسفية دقيقة، والملم بالأفكار والمقولات الفلسفية، القديمة والحديثة، الأمر الذي لا يتناسب والالتباس الذي وقع فيه إقبال، خصوصاً وأنه كان معاصراً لفترة التغيّرات التي مرّت بها تركيا في أعقاب نهاية دولة الخلافة العثمانية.

وقد اعتنى الباحثون الإسلاميون بالبحث عن تفسير لهذا الالتباس الذي وقع فيه إقبال، فهناك من يرى -مثل الدكتور محمد البهي- أن إقبال لم يدرس هذه الحركات من مصادرها، وإنما قرأ عنها من طريق المستشرقين الأوروبيين، وأخذ بكلامهم بتقليد واتّباع.

وهناك من يرى -كالشيخ مرتضى المطهري- أن إقبال لم يتجوّل في العالم الإسلامي كي يتعرّف تلك الحركات عن قرب، كما فعل السيد جمال الدين الأفغاني مثلاً.

والحقيقة أن إقبال ليس من النوع الذي يأخذ بكلام الأوروبيين بسهولة، فهو يتقصّد التظاهر بالاستقلال عنهم. وكونه لم يتجوّل في العالم الإسلامي، ليس سبباً كافياً؛ لأنه كان معاصراً لما حدث في تركيا، الحدث الذي كان مدوّياً في العالم

الإسلامي برمته. ولم أجد تفسيراً مقنعاً سوى أنها هِنَةٌ وقع فيها، كما يقع غيره من البشر في هِناتٍ، والأكيد أنها حصلت بسبب نقص في الاطلاع، وفي تكوين المعرفة.

رابعاً: معظم الذين كتبوا عن إقبال ودرسوا أفكاره، تطرقوا دائماً إلى الشيخ محمد عبده، وبعضهم أجرى مقاربات بينهما كالدكتور البهي، وآخرون وجدوا تشابهات بينهما في المنحى الفكري كالشيخ المطهري، وقسم آخر تطرّق إليهما بصور أخرى مختلفة كهاملتون جيب، وفضل الرحمن.

ولم يلتفت هؤلاء جميعاً إلى أنّ إقبال لم يتحدّث عن الشيخ محمد عبده، ولم يأتِ على ذكره قط في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام). وكان يُفترض أن يلتفت إليه حينما وجّه ملاحظته إلى الأفغاني متمنياً لو أن نشاطه الموزع اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة.

بمعنى أن إقبال كان يفضّل دوراً فكريّاً للأفغاني على دوره السياسي الواسع، وهذا هو الدور الذي نهض به الشيخ عبده، وبه تميّز عن الأفغاني.

ولعل إقبالًا لم يطّلع على كتابات ومؤلفات الشيخ عبده؛ لأنه لو اطَّلع عليها لأشار إليها بالتأكيد بصورة من الصور. وليس الشيخ عبده هو فقط الذي لم يأتِ على ذكره في كتابه المذكور، وإنما حتى رجالات النهضة والإصلاح الديني الذين ظهروا وعرفوا في العالم الإسلامي، هم أيضاً لم يتم التطرّق إليهم، كالشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني والشيخ محمد رشيد رضا إلى جانب رجالات الإصلاح في مصر والعراق وبلاد الشام.

وأخيراً فإن محاولة محمد إقبال تعدُّ واحدة من أهم المحاولات التي جاءت في سياق تجديد الفكر الإسلامي، لكنها المحاولة التي لم تُتمَّم في العالم العربي والإسلامي، ولم يُؤسّس عليها الفكر الإسلامي المعاصر تراكماته المعرفية في مجال اهتمامه بقضية تجديد الفكر الإسلامي.

المدخل النقدي لإعادة بناء الفكر الإسلامي عند العلّامة محمد إقبال

بدران مسعود بن لحسن*

الملخص

يؤكّد العلّامة محمد إقبال أن صحوتنا الحضارية تنطلق من تقييم ذاتي لمدارس الفكر الإسلامي وتياراته عبر التاريخ لندرك الإخفاقات التي وقع فيها والإنجازات التي حققها، كما يتطلب التمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج، التي وصلت إليها أوروبا، في أن تعيننا في إعادة النظر في فكرنا الإسلامي وبنائه من جديد إذا لزم الأمر.

تهدف هذه الورقة إلى تحديد قواعد هذا المدخل النقدي للتراث الفكري الاسلامي وللحضارة الغربية التي نجدها مبثوثة في كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، وذلك بتحليل هذا الكتاب، وبعض كتبه الأخرى التي بثّ فيها بعض أصوله النقدية للفكر الإسلامي والفكر الغربي، للوصول إلى تحديد أهم الانتقادات التي انتقد بها مدارس التراث الفكري الإسلامي وكذلك الفكر الغربي، وأهمّ المفاهيم التي وضعها نتيجة لمدخله النقدي.

الكلمات المفتاحية: النقد، التشخيص، التمحيص، الفكر الإسلامي، مادية الغرب، إعادة البناء، روح غربية

Critical Approach to the Renewal of Islamic Thought of Muhammad Iqbal

Abstract

Muhammad Iqbal confirms that our cultural awakening should be derived from schools of Islamic thought self–assessment and its development throughout history in order to recognize its failures and achievements. Further, it requires scrutiny in an independent spirit of European thought results and show the extent that these results would help us to re-examine our Islamic thought and to build it again when and where it is necessary.

This paper aims to identify the foundations of this critical approach of Islamic intellectual heritage and west civilization that we find in Iqbal book: "Reconstruction of Islamic Religious Thought". The paper will analyze this book, as well as some of his other writings which have elements of his criticism of Islamic and Western thought to identify Iqbal most important principles of his approach of criticism.

Key Words: Criticism, Diagnosis, Islamic thought, West materialism, Reconstruction, Western spirit.

---

* دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة من جامعة بوترا بماليزيا، أستاذ مشارك في برنامج مقارنة الأديان/ جامعة حمد بن خليفة، البريد الإلكتروني: bbenlahcene@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

يسعى الفكر الحضاري الإسلامي إلى إنجاز تنظيري للأطروحة الحضارية التي يحتاجها العالم الإسلامي للخروج من التخلف وإنجاز النهضة، لما يحققه الفكر من بناء للرؤية والمنهج والمفاهيم اللازمة لعملية التحضّر.

وفي خطوة منهجية ومعرفية أساسية، فإن جهداً نقدياً سواء للفكر الغربي أو للتراث الفكري الإسلامي يبدو ضرورياً، من أجل الخروج من المعيقات الذاتية والموضوعية للفكر الإسلامي.

وفي هذا السياق يؤكد العلّامة محمد إقبال -عليه رحمة الله- أن صحوتنا الحضارية تنطلق من تقويم ذاتي لمدارس الفكر الإسلامي وتياراته عبر التاريخ؛ لندرك الإخفاقات التي وقع فيها والإنجازات التي حققها، كما يتطلب التمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في فكرنا الإسلامي وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

لذلك فإن محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) وفي بقية دواوين شعره وأعماله الفكرية، يقدم -من بين ما قدمه من أفكار ومعالجات- مقاربة نقدية للفكر الإسلامي والفكر الغربي، مما يعدّ تأسيساً لأهمية المدخل النقدي في عملية تجديد الفكر الإسلامي.

تهدف هذه الورقة للوصول إلى استخراج قواعد هذا المدخل النقدي للتراث الفكري الإسلامي وللحضارة الغربية التي نجدها مبثوثة في كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الإسلام) وفي بقية دواوين شعره وأعماله الفكرية، وذلك بتحليل هذا الكتاب المذكور، وكذلك دواوينه وكتبه الأخرى التي بثّ فيها بعض أصوله النقدية للفكر الإسلامي والفكر الغربي، للوصول إلى تحديد أهم الانتقادات التي انتقد بها مدارس التراث الفكري الإسلامي وكذلك الفكر الغربي، وما هي أهمّ المفاهيم التي وضعها نتيجة لمدخله النقدي.

ومن أجل تناول منهجي لهذا الموضوع فإني قسمته إلى محاور ثلاثة؛ أولها التعريف بشخصية إقبال في سياق الموضوع الذي يتم تناوله، وثانيها تشخيص إقبال لواقع الأمة، وثالثها المداخل النقدية التي بدأ بها محمد إقبال مشروعه في تجديد الفكر الإسلامي، والتي هي نقد التراث الإسلامي، ونقد الفكر الإسلامي في عصور انحطاطه، ونقد الفكر والحضارة الغربية.

ذلك أن إقبال يرى أننا كي ننجز تجديداً في الأمة -فكراً وحضارة- ينبغي أن نقوم بخطوتين منهجيتين مهمتين جدا، هما: تشخيص الحالة، والقيام بعملية تمحيص (نقد) الموروث، وتمحيص (نقد) الفكر الإسلامي في عصور ركوده، وتمحيص (نقد) الحضارة الغربية.

أولاً: شخصية إقبال وفلسفته

١. شخصية إقبال:

عرف قراء العربية محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م) أديباً وشاعراً عن طريق أشعاره المترجمة عن اللغتين الفارسية والأوردية، كما عرفوه ناقداً لتاريخ الفكر الإسلامي، وزعيماً من زعماء الإصلاح في العالم الاسلامي المعاصر.[١]

ويعدّ إقبال أحد المفكرين القلائل في المجال الفكري الإسلامي الحديث الذين يذكّروننا بأولئك الفلاسفة والمجددين الكبار الذين عرفهم العالم الإسلامي في تاريخه،[٢] أمثال ابن تيمية والغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم.

---

[١] إقبال، محمد. **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسين الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٥، من مقدمة المترجمين.

[٢] الميلاد، زكي. "الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال"، ضمن: **الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية**، تحرير: رائد جميل عكاشة وآخرون، هيرندن-فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٣٥٨.

ويعدّ من أكثر المفكرين المسلمين المحدثين جرأة كما يرى فضل الرحمن.[٣] بل إن بصيرته تتجلى في دعوته الصريحة للمسلمين في إعادة النظر والتفكير في مفهومهم ومنهجهم في فهم الإسلام.[٤]

وقد شبّهه الدكتور عثمان أمين بأنه قام بما قام به كانط في الفكر الغربي. ويرى ماجد فخري أن التنسيق الذي عمل إقبال على بسطه في كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام) يشبه في ضخامته التنسيق الذي قام به الغزالي قبل ذلك التاريخ بنحو ألف سنة في كتاب (إحياء علوم الدين). واهتمّ به الألمان فأسسوا جمعية تسمى (جمعية إقبال) تهتم بنشر أفكاره والتعريف به، ونصبوا له تمثالاً بساحة جامعة ميونيخ التي درس بها وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٨م، وعدّته الباحثة الروسية (ماريتا ستيبانيانتس) رومي العصر.[٥]

نشأ إقبال في أسرة متدينة وثيقة الصلة بحبّ الله ورسوله ﷺ، والالتزام بالقيم العليا للقرآن الكريم وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام. ونذكر حادثتين من حياته تدلنا على عمق هذا الارتباط بالله وبرسوله.

يحكي إقبال عن ذلك فيقول: "تعوَّدتُ أن أقرأَ القرآنَ بعد صلاة الصبح كلَّ يوم، وكان أبي يراني، فيسألُني: ماذا أصنع؟ فأُجيبه بأني أقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاثةَ أعوامٍ متتالية، يسألني سؤالَه فأجيبُه جوابي، وذات يوم قلت له: ما بالُك يا أبي تسألني السؤال نفسه وأجيبك جواباً واحداً، ثمّ لا يمنعُك ذلك من إعادة السؤالِ من غدٍ؟

فقال: إنما أردتُ أن أقول لك: يا ولدي، اقرأِ القرآنَ كأنما نزِّل عليك، ومنذُ ذلك اليوم بدأتُ أتفهَّم القرآن، وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست، ومن دُرَره ما نظَمت!"

هذه القصة المختصرة قد تعطي صورةً عن حياة إقبال اللاحقة، باعتبار أن طفولته كان تكتسي بهذا الطابع، وتأثرت كثيراً بتربية والده الصوفية، ويدل على حسن تربية والده له، وتنشئتِه على مأدُبة القرآنِ الكريم.

[3] Muzaffar, Chandra. "Iqbal and the Challenge of Reform within the Muslim World", Intellectual Discourse, 2000, Vol 10, No 2, p 139.

[4] Ibid.

[٥] الميلاد، **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٣٥٩-٣٦٠.

ويخبرنا إقبال في ديوانه (رموز بي خودي) عن حادثة أخرى تعبّر عن عمق تدين والده وحبه للنبي ﷺ، ومتابعته في أخلاقه في الرحمة بالضعفاء والاقتداء بسنته ﷺ. يقول إقبال: "وقع على بابنا سائلٌ وقوع القضاء، ورفع صوتَه كأنه نعيبُ غراب، وأخذ يهز الباب...! ولَمَّا آلمني تصايحُه وإلحافه، خرجتُ إليه فهوَيْتُ على رأسه بضربةٍ بعثرَت ما بيده مما جمعه طوال يومه، فلما رأى والدي تلك الحادثة اصفرَّ وجهُه الأحمرُ، وانحدرت الدموعُ نهراً على خدَّيه، وقال:

تذكر يا بني جلالَ المحشَر!

يوم تجتمع أمةُ خير البشر، وارجعِ البصرَ كرة إلى لحيتي البيضاء!

ونحولِ جسمي المرتَعش بين الخوف والرجاء!

كن يا بنيَّ من البراعمِ في غصن (محمَّدٍ)!

وكن زهرةً يُحييها نسيمُ ربيع (المصطفى)!"[٦]

عُرف العلّامة محمد إقبال شاعراً مسلماً عظيماً وفيلسوفاً وسياسياً، وعُدَّ شعره باللغتين الأوردية والفارسية من بين أعظم الأشعار في العصر الحديث، وهو مشهور أيضاً بمساهماته في فلسفة الإسلام الدينية والسياسية، وقد ترجمت أشعاره إلى اللغات الإسبانية والصينية واليابانية والإنجليزية وغيرها.[٧]

طغى الشعر على حياة إقبال ووجدانه رغم عشرات المؤلفات في عدة حقول، ونزوعه السياسي ودراساته في الاقتصاد وحضوره الأكاديمي وهو الحاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ الألمانية، واشتغاله في المحاماة التي أحبها.

---

[٦] نقلاً عن:

– عزام، عبد الوهاب. **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م، ص٢٥.

– الكيلاني، نجيب. **إقبال الشاعر الثائر**، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ط١، ١٩٥٩م، ص١٦.

[٧] انظر: **باكستان تحتفي بالشاعر محمد إقبال**، الجمعة ١٤٣٣/١٢/٢٤هـ الموافق ٢٠١٢/١١/٩م.

- http://www.aljazeera.net/home/print/f6451603-4dff-4ca1-9c10-122741d17432/8d630798-c9d4-4c09-a296-49da0561d9d

كان إقبال معادياً للاستعمار البريطاني، وقد حاول الإنجليز استمالته وإغراءه بالمناصب، فعرضوا عليه منصب نائب الملك في جنوب أفريقيا فرفضه. وقد حال اهتمام القرّاء بشعره دون التعرف على مؤلفاته الأخرى، وتحديداً ما يتعلق بدعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي الذي ألّف فيه كتاباً بالعنوان نفسه، وكان رائداً في ذلك.

وحمل شعره نفَسَاً فلسفياً صوفياً، ووثقت قصائده لزياراته وسفراته وانطباعاته عن أوضاع المسلمين وحلمه بوحدتهم، كما امتلأ شعر إقبال بالمعاني والمثل الإيمانية، وقد كان في حياته وفي شعره مثالاً للمسلم المعتز بدينه وللعالم المتبحر ذي العقل الكبير، وهو الذي أتقن سبع لغات، وقد اختار الشعر مطية لأفكاره بوصفه دفقات من الوجدان تقتحم القلب بلا استئذان.[٨] فإقبال يعدّ شاعراً وفيلسوفاً مسلماً عبّر عن أفكاره وتصوراته في عدة كتب ودواوين، ومن أشهر كتبه كتاب "تجديد التفكر الديني"، ومن أهم دواوينه: "أسراري خودي" و"جاويدنامه".[٩]

إضافة إلى كونه باحثاً رصيناً وفيلسوفاً متمكناً، اهتّم بالتأمل المتواصل في التراث الإسلامي والفكر الإنساني في مختلف مراحله، خاصة في مرحلته الأخيرة، التي اضطربت فيها السبل وتعددت فيها المذاهب، التي لم تفلح في حلّ الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر.

وكان إقبال عميق الإيمان؛ إذ رأى أنه من دون الهدى الذي نزل به القرآن، ومثلته رسالة النبي محمد ﷺ، فلا حل لهذه العقدة ولا خلاص يرجى للإنسانية من آثار الفكر التقليدي وضلالات المذاهب الفكرية المعاصرة. شريطة أن نعيد بناء الفكر الإسلامي من جديد استمداداً من منابعه الأساسية، وإفادة من تجاربه الثرية، ومواجهة لمسؤولياته الحالية، مع العناية بالإنسان المسلم المعاصر، وصقل شخصيته، وبناء وعيه الذاتي.[١٠]

ومن أكثر الأقوال تداولاً حول محمد إقبال عبارة وصفيّة لحسن الزيات: "نبت جسمه في رياض كشمير، وانبثقت روحه من ضياء مكّة، وتألّف غناؤه من ألحان شيراز،

[٨] المرجع السابق.

[٩] الكيلاني، **إقبال الشاعر الثائر**، مرجع سابق، ص٨٦.

[١٠] إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، مرجع سابق، ص٦، من مقدمة المترجمين.

لسان لدين الله في العجم يفسّر القرآن بالحكمة، ويصوّر الإيمان بالشعر، ويدعو إلى حضارة شرقية قوامها الله والروح، وينفِر من حضارة غربية تقدّس الإنسان والمادّة."[١١]

ولعلنا نجمل العوامل التي أثّرت في تكوينه، فنقول إنها؛[١٢] أولاً: التراث الروحي الصوفي الذي نهل منه على يدي والديه، ومن الحكمة الإسلامية التي تلوّنت بتراث الهند والفرس، وهو تراث يمتدّ إلى جلال الدين الرومي والملا جامي. وثانياً: اطّلاعه على الفلسفات الغربية في شقّها النقدي للغرب المادي وأزماته، وقد استفاد من فلسفة الذاتية التي كان هنري برغسون أكبر ممثّليها، كما كان لاطّلاعه على الشعر الإنجليزي والشعر الألماني تأثير على رؤيته الفنية والفكرية. وثالثاً: قراءته للقرآن الكريم بإعادة تأمُّل داخلي روحاني لا يقف عند اختلافات المفسّرين اللفظية أو الكلامية، ولكنه تشبُّع بالجوهر، كما ورد في القصة المذكورة سابقاً مع والده.

٢. فلسفته الذاتية:

لم يكن إقبال مشتغلاً بالفلسفة وحسب كما أسلفنا، أو يحاكي فلسفات الآخرين ويتثاقف معها، بل هو 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، اجتهد في إبداعها وبنائها ورفدها بالمعارف والتجارب والتأملات... وقد عكست هذه الفلسفة ثلاثة أنماط من التجارب التي عايشها إقبال، هي: التجربة الدينية، والتجربة الشعرية، والتجربة الفلسفية.[١٣]

وكان محور التجربة الدينية هو العلاقة بالله سبحانه في أسمى صورها، أما محور التجربة الشعرية؛ فهو العلاقة بالروح في أسمى تجلياتها. في حين أن محور التجربة الفلسفية هو العلاقة بالعقل في أسمى تجلياته كذلك، وهي تجارب عميقة، وليست تجارب عبور متعاقبة زمناً وتاريخاً، ولم تكن تجارب مفككة ومنفصلة، بل كانت تجارب متعاضدة وراسخة.[١٤]

---

[١١] بومدين، بوزيد. **محمد إقبال مختارات شعرية**، الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ص٧.

[١٢] المرجع السابق، ص٨.

[١٣] الميلاد، **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٣٦١-٣٦٢.

[١٤] المرجع السابق، ص٣٦٢.

لكنه لم يكن يعطيها الدرجة نفسها، ولا يجعلها متكافئة، بل كانت التجربة الدينية أسمى من الآخرين؛ لأنّ "الدين -في أكمل صوره- يسمو فوق الشعر، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة؛ وفي موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره، فهو يفسح مطالبه، ويستمسك بأمل لا يقل في شيء عن شهود الحق شهوداً مباشراً."[١٥]

أما في ما يتعلق بالفلسفة؛ فإن إقبال 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 يردّ كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد، أما الدين؛ فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفات نظريات، أما الدين؛ فتجربة روحية ومشاركة واتصال وثيق."[١٦]

وقد لاحظ إقبال -كما لاحظ غيره من زعماء الفكر والإصلاح- أن أزمة العالم الإسلامي منذ زمن طويل لم تكن أزمة في الوسائل وإنما في الأفكار، لذلك اتخذت (فلسفة الذاتية) عند إقبال في أول الأمر منحى إصلاحياً أراد به تغيير المسار الذي التزمه الفكر الإسلامي منذ القرن السابع الهجري حين ارتمى في أحضان مذهب وحدة الوجود،[١٧] وهو المذهب الذي شكك الناس في قيمة الذات الإنسانية، حين عدّ وجودها وجوداً إضافياً منفعلاً لن يلبث أن يفنى في الوجود الحقيقي -وجود الله عز وجل- دون أن يترك أثراً ملموساً أو وسماً ظاهراً في هذه الحياة.[١٨]

وقدّم إقبال فلسفته بشكل أساسي في مقدمتين كتبهما لاثنين من أهمّ دواوينه الشعرية، وهما: (أسرار خودي) ويعني أسرار الذات، وديوان (رموز بيخودي) ويعني

[١٥] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، راجع مقدمته والفصل الأول منه: عبد العزيز المراغي، وراجع بقية الكتاب: مهدي علّام، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٧.

[١٦] المرجع السابق، ص٧٧.

[١٧] إقبال، محمد. "الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)"، ترجمة: عبد الوهاب عزام، ضمن: **ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة**، سيد عبد الماجد الغوري، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج١، ص١١٣.

[١٨] جمال الدين، محمد السعيد. **نقوش فارسية على لوحة عربية**، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٢١.

رموز نفي الذات.[١٩] وفي الأول شرح إقبال هذه الفلسفة من جهة إثبات الذات، وفي الثاني من جهة نفي الذات.[٢٠] وقد حدد إقبال مفهومه للذاتية بقوله: "أرى أن هدف الانسان الديني والأخلاقي إثباتُ ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من الهدف."[٢١]

ويستشهد إقبال بالأثر النبوي، بقوله: "قال الرسول ﷺ: (تخلقوا بأخلاق الله)، فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة كان هو كذلك فرداً بغير مثيل. وتنقص فرديته على قدر بعده من الخالق، والإنسان الكامل هو الأقرب لله."[٢٢]

لكن إقبال الذي يحمل على فكرة وحدة الوجود بقوة -كما سنرى في الصفحات المقبلة من البحث- يستدرك على قوله السابق، ويضبطه بما يدل على وعيه الشديد بتميز الذات التي يدعو لها وفعاليتها ورجوعها إلى القرآن وليس إلى ما درجت عليه الفلسفة الإشراقية المتأثرة بالأفلاطونية، فيؤكد إقبال: "ولكن ليس القصد من القرب، أن يُفني وجوده في وجود الله، كما تقول فلسفة الإشراق، بل هو، على نقيض هذا، يمثّل الخالق في نفسه."[٢٣]

وفي هذا السياق القيمي الأخلاقي، يحدد إقبال المعنى الأخلاقي لكلمة (خودي) "تعني خودي من الناحية الأخلاقية في استعمالي لها، الاعتماد على الذات واحترامها والثقة فيها والحفاظ عليها، بل تأكيدها عندما يكون ذلك لمصالح الحياة، والقدرة على الاستمساك 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."[٢٤]

[١٩] إقبال، **الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)**، مرجع سابق، ج١، ص١١-٢٤٨.
[٢٠] الميلاد، **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٣٦٤.
[٢١] إقبال، **الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)**، مرجع سابق، ج١، ص١١٩.
[٢٢] المرجع سابق، ج١، ص١٢٠.
[٢٣] المرجع السابق، ج١، ص١٢٠.
[٢٤] نقلاً عن:
- معوض، أحمد. **العلّامة محمد إقبال حياته وآثاره**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، ص٣٣٢.

ثانياً: تشخيصه لواقع الأمة

إنّ فلسفة الذات (الذاتية) التي صاغها إقبال نستشفها من خلال قراءة أعماله، وسيرة حياته، والظروف التي عاشها، مما يجعلنا ندرك أن هناك عوامل خارجية وعوامل داخلية ساهمت في صياغة فلسفته هذه، أو قل لأسباب متعددة شخّص بها حال الأمة وواقعها، وصاغة فلسفته.

لقد رأى إقبال أن العالم الإسلامي مريض بأمراض شتى؛ بعضها موروث، وبعضها قادم من الحضارة الغربية الحديثة. فنظر إلى العالم الإسلامي نظرة تشخيصية فاحصة؛ ليعرف مرضه، ويصف له العلاج اللازم، فرآه مريضاً بأمراض كثيرة، تقتضي منه تكريس وقت طويل لعلاجه، فكرَّس حياته كلها لعلاج هذه الأمراض المستعصية في جسم العالم الإسلامي.

وإن المتتبع لسيرة نضال إقبال يجد انشغاله الشديد بوضع المسلمين في الهند وما تعرضوا له، ووضع الأمة عموماً، وهي أهم الأسباب التي أدت بها إلى صياغة فلسفة الذاتية التي دعا إليها وصاغها، من أجل أن يستعيد المسلمون في الهند وفي العالم كله ذاتيتهم، ويخرجوا من حالة الاستضعاف والعطالة والهامشية التي هم فيها.

١. وضع المسلمين في الهند:

ففيما يتعلق بوضع المسلمين في الهند، فإن إقبال وقف أمام مفارقتين خطيرتين ومؤثرتين في وضع المسلمين في المجتمع الهندي؛ 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. 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 بفلسفته الذاتية تمكين المسلمين من مواجهة هاتين القوتين.[٢٥]

فكان المسلمون يتعرضون لتحديات من هذين الجانبين، وطرحت قضية الأنا والآخر؛ الأنا المسلمة، والآخر الهندوكي، والآخر الغربي الأوروبي المتمثل في الإنجليز وهيمنتهم الاستعمارية والحضارية. إضافة إلى هجمات الطوائف الدينية المستحدثة مثل القاديانيين. فكان هذا الواقع المعاش يفرض على المفكرين المسلمين الهنود، وإقبال واحد منهم، أن يكون لهم موقف تجاه هذا الواقع الذي يعيشه المسلمون في الهند خصوصاً وفي العالم عموماً.[٢٦]

ويصوّر إقبال تكالب الجميع على المسلم في ديوانه (ضرب الكليم) بقوله:[٢٧]

قال البرهمن: خائنُ أوطانه ... والإنكليز تقول: هذا مجتدي
ونبوّة البنجاب قالت: كافر ... مستمسك بقديمه لا يهتدي
أيّان صوتُ الحقِّ يعلو هاهنا؟ ... ويلٌ لقلبي في الصراع المُجهد

ولهذا دعا إلى قيام دولة للمسلمين في مناطق الأكثرية المسلمة في الهند، لحمايتهم من الذوبان والتحلّل، وتتجلى 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 يعنيها تطبيق مبادئه وإرساء قواعده."[٢٨]

٢. وضع الأمة عموماً:

أما فيما يتعلق بصلة إقبال بأمته؛ فقد كان إقبال وثيق الصلة بالأمة الإسلامية؛ الأمة التي ينتمي إلى هويتها وثقافتها وتاريخها، ويتحسس آلامها وآمالها، وظل يتطلع

[٢٥] الميلاد، **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٢٦] نصّار، عصمت. **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، القاهرة: دار القلم للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص٦، ١٤.

[٢٧] إقبال، محمد. "الديوان السادس: ضرب الكليم"، ضمن: **ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٧٥.

[٢٨] الميلاد، **الفلسفة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر عند محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٣٦٩-٣٧٠.

إلى اليوم الذي تستعيد فيه هذه الأمة مدنيتها ومجدها وازدهارها الحضاري، وشعره ونثره ينبضان بهذه الروح ويتألقان بها.[٢٩]

ولهذا فإنه لم يهتم بواقع الأمة في الهند فقط، بل كان شديد الاهتمام "بسياسة الغرب الاستعمارية في الهند بخاصة، والعالم الإسلامية بعامة، وتآمر الغرب على الخلافة العثمانية حتى سقطت، وازدياد حملات المستشرقين على العالم الإسلامي، وازدياد حركات التشكيك في الدين، والتغريب والتبشير، وتعمد إذلال المسلمين عن طريق إضعافهم اقتصادياً بالاستدانة، وتصريح ساسة أوروبا ومفكريها بعدائهم للإسلام، وعملهم على تقسيم أقطاره وتقطيع أوصاله... وتفاقم الخطر الصهيوني ولا سيما بعد وعد بلفور."[٣٠]

ومن أهمّ ما أنشد من قصائد شخص فيها ما يعانيه العالم الإسلامي من أمراض، نجد قصيدة (شكوى وجواب الشكوى) أو كما سماهما العلّامة أبو الحسن الندوي (العتاب والشكوى)[٣١] الواردة في ديوان صلصلة الجرس.[٣٢]

ففي قصيدة "شكوى" يشكو إلى رسول الله ﷺ أحوال المسلمين، وما أصاب حياتهم من تدهور، ومكانتهم من ضعف واضمحلال. يقول إقبال:

قد هبّت الأصنام من بعد البلى ... واستيقظت من قبل نفخ الصور
والكعبة العليا توارى أهلها ... فكأنهم موتى لغير نشور
وقوافل الصحراء ضلَّ حداتها ... وغدت منازلها ظلال قبور
أنا ما حسدت الكافرين وقد غدوا ... في أنعم ومواكب وقصور[٣٣]

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٧٠.

[٣٠] نصّار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٨.

[٣١] الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **روائع إقبال**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، ص١٧.

[٣٢] إقبال، محمد. "الديوان الأول: صلصلة الجرس"، ترجمة: الشيخ صاوي شعلان المصري، ضمن: **ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧-١١٠.

[٣٣] إقبال، محمد. "قصيدة (شكوى)، الديوان الأول: صلصلة الجرس"، ضمن: **ديوان محمد إقبال الأعمال الكاملة**، مرجع سابق، ج١، ص٩٦.

فهو يصف رجوع الجاهلية من جديد وغياب الإسلام عن قيادة حياة المسلمين، وتخلف المسلمون عن قيادة ركب الحضارة الإنسانية وتقدم غيرهم لقيادتها، وتحصيل سبل التحضر والقوة والتمكين، ويصرخ متسائلاً لماذا ترك المسلمون مكانتهم بعد أن سادوا، ولماذا تركوا هداية الناس بعد أن هجروا مكانتهم:

كيف انطوت أيامهم وهم الأولى نشروا الهدى وعلَوا مكان الفرقدِ
هجروا الديارَ فأين أزمعَ ركبهم من يهتدي للقوم أو من يقتدي[٣٤]

أما في قصيدة (جواب الشكوى)؛ فيبيّن فيها أنه سمع صوتاً سماوياً تخيّله يجيبه عن شكواه ويبيّن له أصل الداء، وهو أن المسلمين تركوا العمل وقصّروا في أداء واجبهم، وأهملوا دينهم، و لم يتقنوا أمور الدنيا، فأصابهم الخزي والهوان:[٣٥]

أتشكو أن ترى الأقوام فازوا بمجد لا يراه النائمونا
مشوا بهدى أوائلكم وجدّوا وضيعتم تراث الأولينا[٣٦]

كما أنه اشتكى إهمال الأمة لرسالتها الإسلاميَّة التي جعلتْ منها أمَّة حية قوية في يوم ما، ويقظة الروح الجاهلية في نفوس أبنائها من جديد، فقال:

تُراثُ محمدٍ قد أهملوه فعاشوا في الخلائق مُهمَلينا
تولَّى هادِمو الأصنام قِدْماً فعاد لها أولئك يَصنعونا
أباهُمْ كان إبراهيم لكن أرى أمثالَ آزر في البنينا[٣٧]

وشكى ضياع الإيمان والدِّين والوفاء، وشيوع الظلم وفساد الأخلاق، فقال:

لقد ذهب الوفاءُ فلا وفاءٌ وكيف ينالُ عهدي الظالمِينَا
إذا الإيمان ضاع فلا أمانٌ ولا دنيا لمن لم يُحْيِ دِينَا
ومَن رضي الحياة بغير دينٍ فقد جعَلَ الفناءَ لها قرينَا[٣٨]

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٩٧.
[٣٥] جمال الدين، **نقوش فارسية على لوحة عربية**، مرجع سابق، ص١٤٥.
[٣٦] إقبال، محمد. **قصيدة (جواب الشكوى)، الديوان الأول: صلصلة الجرس**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.
[٣٧] المرجع السابق، ج١، ص١٠٢.
[٣٨] المرجع السابق، ج١، ص١٠٣.

وشكى التفرُّق بعد أن كانوا أمة واحدة، فأصبحوا أممًا مُتفرِّقة، فراح يحذرهم من التفرق. يقول إقبال:

وفي التوحيد للمِهمِ اتحادٌ ولن تبنوا العُلا مُتفرِّقينا
تَساندتِ الكواكبُ فاستقرَّت ولولا الجاذبيَّةُ ما بقينا[٣٩]

وشكى ترْك الجهاد في سبيل الله، والخوف من الموت، والوَهن الذي عشعش في النفوس، فلم يُبقِ في الأمة حياةً، فكان ما كان من قهرنا وذُلنا تُجاه الأعداء:

جهادُ المؤمنين لهم حياة ألاَ إنَّ الحياةَ هي الجهادُ
عقائدهم سواعد ناطقات وبالأعمال يثبت الاعتقاد
وخوفُ الموتِ للأحياء قَبْرٌ وخوفُ الله للأحرار زادُ[٤٠]

هذه وغيرها من مظاهر المرض التي شخصها إقبال في الأمة، جعلته يتجه إلى صياغة مشروعه الإصلاحي في بعث الأمة من جديد، والعودة إلى "ذاتها" وبناء "ذاتيتها" عن طريق فلسفة الذاتية التي ذكرناها من قبل، والتي يقوم النقد والتمحيص للموروث الفكري وللواقع الفكري للأمة وللحضارة الغربية ركناً ركيناً في هذه الفلسفة وهذا هو المشروع الإصلاحي.

ثالثاً: المداخل النقدية

إن التشخيص الذي قدمه إقبال لواقع الأمة، وسعيه إلى بناء ذاتية الأمة وحمايتها يتطلب عملية إصلاح وتجديد للفكر الديني الإسلامي، وإن هذا الإصلاح والتجديد المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية، تتناول الفكر الموروث، والوافد معاً، وذلك بعد ترسيخ القيم الدينية في ذاتنا لتحمينا من الاستغراق في الموروث أو الوقوع في أسر الحديث الوافد.[٤١]

---

[٣٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٤٠] المرجع السابق، ج١، ص١٠٤.
[٤١] نصّار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، مرجع سابق، ص١٣.

إنّ صحوتنا الحضارية تنطلق من تقويم ذاتي لمدارس الفكر الإسلامي وتياراته عبر التاريخ لندرك الإخفاقات التي وقع فيها والإنجازات التي حققها،كما يتطلب التمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج، التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في فكرنا الإسلامي وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

وهذا يدل -كما يرى إقبال- على أننا نحتاج إلى "بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة."[٤٢]

ولهذا فإن القارئ لكتب إقبال ودواوينه الشعرية، سيجد أنّ إقبال سنّ نهجاً مهماً في عملية تقويم شاملة للفكر الإسلامي والغربي؛ من أجل أن يمهد الأرضية لمرحلة بناء فلسفة الذاتية التي تبعث الذات الإسلامية فاعلة في التاريخ صانعة للحضارة.

ولذلك نجد عنده نقداً للتراث الإسلامي، ونقداً للفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة، وكذلك نقداً للحضارة الغربية والفكر الغربي.

١. نقد التراث:

إن نقد التراث بالنسبة لإقبال تطلب منه مراجعة إنجازات التراث الفكري والديني الإسلامي عبر التاريخ، سواء في رسالته للدكتوراه (تطور الفكر الفلسفي في بلاد فارس) أو في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) أو في دواوينه الشعرية. ودفعه هذا الموقف النقدي إلى النظر في إنجازات الفكر الإسلامي وإخفاقاته، وإلى العوامل التي أدت إلى تلك الاخفاقات.

أ. أثر الفلسفة اليونانية (نقد المنبهرين بالنظر الفلسفي القديم):

بالنسبة لإقبال، فإن الفكر الإسلامي استفاد من الفلسفة اليونانية بوصفها قوة ثقافية كبيرة، لكن المشكلة وقعت حينما هيمن منظور الفلسفة اليونانية على الفكر

[٤٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤.

الإسلامي في تناوله للمسائل العقدية وفي درس القرآن الكريم، حيث وقع تحت أسر عباءة الفكر اليوناني الذي يجنح للتأمل ولا يحتفل بالعمل. يقول إقبال: "إنّ الفلسفة اليونانية -على ما نعرف جميعاً- كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة، هي: أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشّت على أبصارهم في فهم القرآن."[٤٣]

والمشكلة حسب إقبال أن سقراط، ومن بعده من تلميذ أفلاطون وغيرهما اكتفيا بالتأمل وازدريا العمل والإدراك الحسي، ولهذا يرى إقبال أن هذا بعيد عن روح القرآن؛ إذ يقول: "وما أشدّ مخالفة هذا الروح لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى."[٤٤] ولعله يشر إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ (النحل: ٦٨-٦٩) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ (البقرة:١٦٤).

فإقبال يرى أن النسق الفلسفي اليوناني الذي يزدري الحواس والعمل، ويحتفل بالتأمل، نسق وروح بعيدان عن روح القرآن التي تحتفل بالعمل وتقرنه بالنظر، وتحتفل بالحس والحواس، وتمنّ على الإنسان بأن الله زوده بها.

يقول إقبال: "وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد السمع والبصر أجل نعم الله على عباده، ويصرح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما في الآخرة عما فعلا في

[٤٣] المرجع سابق، ص١٠.

[٤٤] المرجع سابق، ص١٠.

الحياة الدنيا،"[٤٥] وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ (الإسراء: ٣٦).

ويرى إقبال أن هذا الأمر فات على المفكرين والعلماء المسلمين الأوائل ممن افتتن بالفلسفة اليونانية فأبعدتهم عن منطق القرآن. يقول: "وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الاسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم، فقرؤوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني."[٤٦] ولم ينتبهوا لذلك في بداية أمرهم وقضوا دهراً متّبعين هذا الاتجاه المعارض في جوهره لروح القرآن، ولهذا يقول إقبال: "ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبيّن لهم في وضوح غير كافٍ أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة، وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرَك أثرها الكامل إلى يومنا هذا."[٤٧]

كما أن الأفلاطونية وما شابهها من الفلسفات التي تأثر بها بعض المتصوفة وفلاسفة الإشراق لها أثر سلبي في أنها تؤدي إلى الإفناء لا البقاء، وتغفل المادة، وتدعو إلى الفرار من الحياة لا تسخيرها. بل يرى إقبال أن من أسباب ترْك العمل والجهاد تَغلغُلَ فلسفة اليونان في الثقافة الإسلاميَّة، التي تدعو إلى ترْك الدنيا، وإلى الخمول والتواكل، يقول إقبال:

راهبُ الماضين أفلاط الحكيم ... من فريق الضأن في الدهرِ القديمْ
طرفه في ظُلمة المعقول ضلّ ... في حزون الكون قد أعيا وكلّ
فِكْرُه في غير محسوس فُتِن ... صدَّ عن كفٍّ وعين وأذنْ
قال: في الموت بدا سرُّ الحياة ... في خمودِ الشمع يزداد سناهْ
حكمه في فكرنا جدّ عظيم ... يمحق الدنيا له جام مُنيم
هو شاةٌ في لباس الآدمي ... وهْو في الصوفي ذو بأسٍ قوي

[٤٥] المرجع سابق، ص١١.
[٤٦] المرجع سابق، ص١١.
[٤٧] المرجع سابق، ص١١.

عـــالم الأشـــياء سمـــاه الهـــراء وعلت أفكاره فـــوق الســـماء
فكـــره يغفـــى ورؤيـــا يخلـــق عينـــــه تبصـــــر ألا يـــــبرَق
هُلـــك أقـــوام بهـــذا الثَّمَـــل حُرِموا بـــالنوم ذوقَ العمـــل[٤٨]

يقول إقبال: "واعتراضي على أفلاطون، هو في أصله اعتراضٌ على كل الـنظم الفلسفية التي تقصد إلى الفناء، لا البقاء، والتي تُغفل المادة، وهي أكبر العقبات في سبيل الحياة، وتدعو إلى الفرار منها، لا إلى تسخيرها، والتسلط عليها."[٤٩]

هذا التأثير للفلسفة اليونانية، والثورة المتأخرة على روحها، كان لـه أثـر علـى الفلاسفة والمتكلمين، فسلك الغزالي وابن رشد والأشاعرة وغيرهم طرقاً شـتى لبنـاء الفكر الإسلامي، مما كان له آثاره الإيجابية والسلبية إلى اليوم.

فبالنسبة للغزالي يرى إقبال أنه "كان من نتائج هذه الثورة من ناحيـة، وبتـأثير ظروف الأحوال الشخصية الأخرى، أن اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم مـن التشكيك الفلسفي، وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماماً، ولا تسـوغها روح القرآن كل التسويغ."[٥٠]

أما بالنسبة لابن رشد؛ فيرى إقبال أنه أهدر النظرة القرآنية لقيمة النفس الانسانية ومصيرها بسبب متابعته لأرسطو في فكرة خلود النفس بطابعها الأرسطي، ممـا أورث نظراً فلسفياً يؤدي إلى الضعف وإلى انطماس البصيرة. يقول إقبال: إنّ "ابن رشـد – أكبر خصوم الغزالي، والمنافح عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليهـا– قـد تـأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعّال... لكنه في رأيي يتعارض تماماً مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها، وبهذا غابت عن ابن رشد فكـرة إسلامية مثمرة عظيمة، وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضـعف، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه، وإلى ربه وإلى دنياه."[٥١]

---

[٤٨] إقبال، **الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٧-١٤٨.
[٤٩] المرجع السابق، ج١، ص١٢١.
[٥٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١.
[٥١] المرجع السابق، ص١١.

أما بالنسبة للأشاعرة، فبالرغم من اعترافه بأنهم كانوا على طريق الصواب، لاعتمادهم أسلحة المنطق اليوناني، لكنه وجه لهم نقداً باعتبار أن غايتهم كانت قاصرة على الدفاع؛ إذ يقول: "وليس من شك في أن البناة من مفكري الأشاعرة كانوا على طريق الصواب، وقد سبقوا الفلسفة المثالية إلى قدر من أحدث آرائها، وإن كانت حركة الأشاعرة في جملتها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأي أهل السنة بأسلحة من المنطق اليوناني."[٥٢]

أما المعتزلة فمشكلتهم في أنهم اختزلوا الدين في نسق من العقائد؛ نسق من المعاني المنطقية انتهت إلى موقف سلبي، لعله يذكرنا بالنقد الذي وجهه متكلمو أهل السنة إلى المعتزلة من أن غلوهم في التأويل أدى بهم إلى نفي الصفات، وأوصلهم إلى ما يشبه من موقف سلبي من صفات الذات الإلهية، وليٍّ رؤوس النصوص التي لا تنسجم مع مسلماتهم العقلية.

يقول إقبال: "أما المعتزلة فقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد، متجاهلين أنه حقيقة حيوية –فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصوّر، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحت، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة –علمية كانت أو دينية– لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة."[٥٣]

كما أن إقبال يتعجب من انجرار الفلاسفة والمتكلمين وراء اصطلاحات الفلسفة اليونانية وضيق أفقها وبعدها عن روح القرآن، سواء ما تعلق منها بمسألة الربط بين النظر والعمل السابق ذكرها، أو ما يتعلق بالنفس الإنسانية وشخصية الإنسان كما أكد عليها القرآن.

وفي سياق نقده لانجرار الفكر الإسلامي وراء تحديدات ماهية النفس في الفلسفة اليونانية بعيداً عن روح القرآن، ينتقد إقبال المتكلمين والفلاسفة؛ إذ يقول: "على أنه

[٥٢] المرجع السابق، ص١١-١٢.
[٥٣] المرجع السابق، ص١٢.

مما يثير العجب أن ترى أن وحدة الشعور الإنساني وهي مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدي في تاريخ الفكر الإسلامي، فالمتكلمون عدّوا النفس جوهراً لطيفاً، أو مجرد عرض يفنى بفناء الجسد، ثم يخلق مرة أخرى في يوم الحشر، وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليوناني."[٥٤]

ب. ثورة الفكر الإسلامي على الفلسفة اليونانية:

على الرغم من النقد الذي وجهه إلى التراث الإسلامي، فإن إقبال لا ينكر أن الفكر الإسلامي انتبه بعد قرنين من الجدل إلى مخالفة النظر الفلسفي اليوناني لروح القرآن، فدعوة القرآن إلى اعتبار التجربة (رياضة الباطن) والطبيعة والتاريخ مصادر للمعرفة، وإلى اعتبار عالم الحس والاستشهاد به، كل ذلك انتهى "بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني."[٥٥]

ولكن بعد أن قضوا زمناً في الافتتان به، حيث إنهم "أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد؛ ذلك أنهم لم يفطنوا في أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة، وبما أنهم كانوا قد وثقوا بالفلاسفة اليونان، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية."[٥٦]

وكان الإخفاق سببه أن "روح القرآن تتجلى فيها الروح الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس." وهذا أدّى إلى ثورة على الفلسفة اليونانية، كما فعل التفكير الفلسفي للأشاعرة، والنظّام، والغزالي، وابن تيمية، والرازي، وابن حزم، والبيروني وغيرهم.[٥٧]

ولهذا فإن تحرر العقل الإسلامي من أسر العقل اليوناني أدّى إلى نشأة منهج الملاحظة والتجربة، "فاليونان الذين اتجهت عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع

[٥٤] المرجع السابق، ص١١٣-١١٤.
[٥٥] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٥٦] المرجع السابق، ص١٥٢.
[٥٧] المرجع السابق، ص١٥٢-١٥٣.

المحسوس، اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل."[٥٨]

ولهذا يرى إقبال أن طبيعة الثقافة الإسلامية مختلفة عن طبيعة الثقافة اليونانية، يقول: "إني أودّ أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية."[٥٩]

٢. نقد ركود الفكر الإسلامي المتأخر:

كما توجه إقبال بالنقد لتأثير الفلسفة اليونانية للفكر الإسلامي القديم وإصابته بأمراضها وبعده عن روح القرآن قرنين من الزمان، فإنه توجّه بالنقد أيضاً للفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة. يقول إقبال: "ظل التفكير الديني في الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة،" هذا الركود جعل الفكر الإسلامي يفقد أصالته، ويقع تحت تأثير الحضارة الغربية وينبهر بإنجازاتها، ولهذا فهو يتعجب من سرعة إقبال المسلمين على هذه الحضارة.

ونعى إقبال على المسلمين جمودهم على القديم وتقصيرهم في الإبداع والابتكار. فكانت حملته على التقليد موجهة للمدارس والاتجاهات جميعها؛ سواء الصوفية والدراويش أو الشيوخ التقليديون،[٦٠] فقال: "والجمود على القديم في الدين ضارّ كما هو ضارّ في أي ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني، فهو يقضي على حرية الذات المبدعة، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحاني. وهذا هو السبب الرئيسي في عجز الطرق التي اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخريج أفراد لهم قوة الإبتكار على كشف الحق القديم."[٦١]

---

[٥٨] المرجع السابق، ص١٥٦.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٥٦.

[٦٠] نصّار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، مرجع سابق، ص١٥.

[٦١] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١١.

وهذا ما جعل أبناء المسلمين في العصور الحديثة يسارعون إلى تقليد الغرب، يقول إقبال: "فإن أبرز ظاهرة في التاريخ الحديث هي السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب. ولا غبار على هذا المنزع، فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب المهمة في ثقافة الإسلام. وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد شلّ تقدمنا؛ فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها."[٦٢]

كما ينتقد إقبال متأخرة الصوفية والتصوف المتأخر، ويرى أنه صار عاجزاً وفقد فعاليته؛ لأنه لم يطوّر من أساليبه، فيقول: "وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملاً طيباً من غير شك في تكييف الرياضة الدينية في الإسلام، وفي توجيه خطاها، ولكنّ الممثلين لفكرة التصوف في العصر الأخير، بحكم بُعدهم عن نتائج العقل الحديث، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أيّ إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية. وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن في نواح مهمة."[٦٣]

بل إنّ "هذه الروح التي طبع بها التصوف في عصوره الأخيرة حجبت أنظار الناس عن ناحية مهمة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً."[٦٤]

ولهذا لاحظ إقبال -كما لاحظ غيره من زعماء الفكر والإصلاح- أن أزمة العالم الإسلامي منذ زمن طويل لم تكن أزمة في الوسائل وإنما في الأفكار، لذلك اتخذت هذه النظرية عند إقبال في أول الأمر منحىً إصلاحياً أراد به تغيير المسار الذي التزمه الفكر الإسلامي منذ القرن السابع الهجري حين ارتمى في أحضان مذهب وحدة الوجود، وهو المذهب الذي شكّك الناس في قيمة الذات الانسانية، حين عدّ وجودها وجوداً

[٦٢] المرجع السابق، ص١٥.
[٦٣] المرجع السابق، ص٣.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٧٨.

إضافياً منفعلاً لن يلبث أن يفنى في الوجود الحقيقي —وجود الله عز وجل — دون أن يترك اثراً ملموساً أو وسماً ظاهراً في هذه الحياة.[٦٥] فلم تعد غاية الإنسان أن يعمل كي ينال الخلود في رضا الله تعالى، بل غايته أن ينكر ذاته ويعمل على إذلالها وإماتتها حتى تؤهل للفناء في الله، كما تفنى القطرة في البحر.

ولم يقف الأمر عند المفكرين والأفراد من الناس، بل انتقلت مقولات مذهب وحدة الوجود إلى سائر طبقات المجتمع الاسلامي على أجنحة الشعر، والشعر أداة خلّابة تفعل الأعاجيب بالإنسان. وقد اتخذه الصوفية — من أصحاب وحدة الوجود — وسيلة لبث أفكارهم في النفس، فتدفق ينبوع الشعر حاملاً معه إلى نفوس المسلمين أفكار وحدة الوجود والاستسلام ونكران الذات، الأمر الذي أدى بهم إلى التواكل وسقوط الهمة، وازدراء العمل وتحقيره.[٦٦]

٣. نقد الحضارة الغربية:

أ. في الصلة بالحضارة الغربية:

يعدّ العلّامة إقبال أحد روّاد التجديد الإسلامي الذين انتقدوا الحضارة الغربية الحديثة، وفحص معطياتها،[٦٧] وفي هذا يقول الندوي: "لقد كان في مقدِّمة هؤلاء الناقدين الثائرين محمد إقبال، الذي يُعدّ بحق أنبغ عقل أنتجتْه الثقافة الجديدة، والتي ظلَّت تَشتغِل وتُنتِج في العالم الإسلامي من قرن كامل، وأعمق مُفكِّر أوجده الشرق في عصرنا الحاضر، ولم نرَ من نوابغ الشرق وأذكيائه –على كثرة من لهم اتصال بالغرب والدراسة هناك– أحداً نظَر في الحضارة الغربية هذا النظر العميق، وانتقدها هذا الانتقاد الجريء."[٦٨]

---

[٦٥] جمال الدين، **نقوش فارسية على لوحة عربية**، مرجع سابق، ص٢١.

[٦٦] جمال الدين، **نقوش فارسية على لوحة عربية**، مرجع سابق، ص٢١-٢٢.

[٦٧] نصّار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، مرجع سابق، ص٨.

[٦٨] الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، الكويت: دار القلم، ط٤، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص٨١.

ولعل هذا نجده في معظم أعمال إقبال، سواء النثرية أو الشعرية، خاصة أن الحضارة الغربية -كما يرى إقبال- استلمت مشعل الحضارة والفكر بعد أن توقف عطاء الحضارة الإسلامية في القرون الأخيرة.

وللحاجة إلى تجديد التفكير الإسلامي، رأى إقبال أن "واجبنا يقتضي أن نرقب في يقضة وعناية تقدّم الفكر الإنساني، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص."[٦٩] خاصة أن أوروبا خلال القرون التي أصبنا فيها بالركود، كانت تدأب في بحث المشكلات الكبرى، وحدث تقدم لا حدّ له في مجال الفكر والتجربة، وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة، أن بعث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين بتفوقه على القوى التي تتألف منها بيئته، فظهرت وجهات نظر جديدة، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة في ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد.[٧٠]

فتطور التفكير العلمي اكتسب تطورات جديدة وفتح للإنسان آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات الجديدة، ولهذا لا عجب أن نجد الشباب المسلم... يتطلبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم، ولهذا فإن صحوة المسلمين ويقضتهم تحتاج أن يصاحبها نقد وتمحيص بروح مستقلاً ومقارنة بما عند الآخرين.

ولذلك فإن اليقظة الإسلامية تحتاج أن تمحص وتنتقد نتائج هذه الحضارة المهيمنة، أو بتعبير إقبال "لا بدّ 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 بنائه من جديد إذا لزم الأمر."[٧١]

هذا التمحيص اقتضى توجيه نقده لمادية الحضارة الغربية ولآثارها الخطيرة على الشباب المسلم.

---

[٦٩] المرجع السابق، ص٥.

[٧٠] المرجع السابق، ص١٥.

[٧١] المرجع السابق، ص١٦.

ب. نقد مادية الحضارة الغربية:

على الرغم من التطورات الفكرية الكبيرة التي حدثت مع الحضارة الغربية، وبما فتحه الفكر من آفاقٍ جديدة للنظر والبحث في قضايا الدين والعلم، فإن إقبال يحذر من الانبهار بالصورة الظاهرية، ونسيان عمق هذه الحضارة غير الديني.

فمن خلال دراسته لها، وخبرته في معايشتها، وفقهه لجوهرها، يرى إقبال أنها حضارة مادية لا دينية، تصارع الحق، وتبعث وثنية جديدة. ولذلك يحذر المسلم بقوله: "ولكن إياك والحضارةَ اللادينية، التي هي صراع دائم مع أهل الحق؛ إنّ هذه الفتنة تجلِب فتناً، وتُعيد اللات والعزى إلى الحَرَمِ، إنّ القلب يعمى بتأثير سِحرها، وإن الروح تموت عطشاً في سرابها، إنها تقضي على لوعةِ القلب، بل تَنزع القلب من الجسم، إنها لص قد تمرَّن على اللصوصية، فيَغير نهاراً جهاراً، وإنها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمة له."[٧٢]

بل إن الحضارة الغربية الحديثة لا تنفك تفتك بالإنسان وإنسانيته، وهي حضارة انتزعت من الإنسان نور الحق. يقول إقبال: "إنّ شعار الحضارة الحديث الفتك ببني آدم، الذي تقوم عليه تجارتُها، وتنفق سلعتها... إن العقل والحضارة والدين حُلْم من الأحلام ما لم يَعُد هذا النظام رأساً على عَقِب."[٧٣]

وهو يرى أن هذا البريق الذي تتمتع به الحضارة الغربية لا يؤثر فيه، يقول: "يا ساكني ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتاً. إن الذي توهمتوه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً، وإن حضارتكم ستبخع نفسها بخنجرها، إنّ العشّ الذي يبنى على غصنٍ دقيق لا يثبت."[٧٤]

وهي حضارة خلت من العفة والروح وجمال الذوق والوجدان، لهذا فإنها ثقافتها تفسد القلب والعقل معاً. يقول إقبال في ديوان (ضرب الكليم):[٧٥]

---

[٧٢] المرجع السابق، ص٨٢.

[٧٣] المرجع السابق، ص٧٠.

[٧٤] عزام، عبد الوهاب. **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٣٩.

[٧٥] إقبال، **الديوان السادس: ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣.

أرى تثقيفَ إفرنج فسادَ القلب والنظرِ
فرُوح حضارة لهمُ خلَتْ من عفَّة الوطرِ
إذا ما الروح جانَبَها جمال الصفو والطُّهرِ
فأين جمالُ وِجدانٍ ولُطْف الذوق والفِكْرِ

ت. نقد التجديد بروح تغريبية:

وأتْبَع إقبال نقدَه للحضارة الغربية نقدَه لدعاة التغريب، وإن سمَّوا أنفسَهم دعاة التجديد؛ الذين يُنادون بتقليد الحضارة الغربية بخيرها وشرها، وحُلوها ومرها.

وأبدى إقبال يأسه من زعماء التجديد في الشرق، فقد حضروا في نادي الشرق بأكواب فارغة وبضاعة مزجاة في العلم والفكر، ورأى أنهم يعبثون بمحاولتهم التجديد بهذه الروح التغريبية التي لم تحافظ على القديم ولا هي جاءت بجديد نافع؛ إذ يقول:[٧٦]

يئست فلا أرجّي في أناس لهم فنٌّ كفنِّ السامري
سُقاة في ربوع الشرق طافوا على الندماء بالقدح الخليِّ
سحابٌ ما حوى برقاً قديماً وليس لديه من برق فتيِّ

ويسيء إقبال الظنَّ بدعاة التجديد، ويكشف سترهم بأن هذا التجديد ما هو إلا حيلة لتقليد الغرب، ويحمل بشدة على التغريب، ويعيب على من تبنى التغريب "الطابع العلماني الذي انتحلوه عن الغرب في السياسة والتعليم والاجتماع، وأكدّ أنهم ضلّوا سبيل الرشاد في فصلهم الدين عن الدولة، وإغلاقهم المعاهد الدينية، وإعلائهم العصبية القومية على الهوية الإسلامية، ودعوتهم لسفور المرأة ومساواتها بالرجل في الميراث."[٧٧]

ويدعو المسلم إلى الاعتزاز بشخصيَّته وكِيانه، ويرى أن الذي يأتي بالجديد في هذا العالم الذي يتجدَّد دائماً، هو نقطة الدائرة التي يطوف حولها الزمان، فلا تُعطِّل

[٧٦] المرجع السابق، ج٢، ص٦٢-٦٣.
[٧٧] نصّار، **الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال**، مرجع سابق، ص١٧.

شخصيتَك أيها المسلم بالتقليد الأعمى، واحتفظ بكرامتك؛ فإنها الجوهر الفَرْد، بل إنّ التجديد بمعنى التغريب لا يَليق بأمة لا تُفكِّر إلا في الدَّعة والترف، إنني أخاف أن تكون الدعوة إلى التجديد إنما هي حيلة وانتهاز لفرصة تقليد الغرب.

وفي ديوان (ضرب الكليم) يؤكِّد إقبال أن الحضارة التي تسير نحو الموت لا يمكن أن تحيي المسلمين الذين فُتِنوا بها، وعَميتْ عن رؤية الحقيقة، يقول:[٧٨]

كيف تُجْلى حقائقٌ لعيونٍ عَميتْ بالخضوعِ والتقليدِ
كيف يُحيي الفرنجُ عربًا وفُرسًا بفنونٍ تسيرُ نحو اللحودِ

خاتمة:

إنّ الفكر الحضاري الإسلامي في سعيه إلى إنجاز تنظيري للأطروحة الحضارية التي يحتاجها العالم الإسلامي للخروج من التخلف وإنجاز النهضة، يلزم أن يقوم بخطوة منهجية ومعرفية أساسية، وهي أن يقدم جهداً نقدياً للفكر الغربي وللتراث الفكري الإسلامي؛ من أجل الخروج من المعيقات الذاتية والموضوعية للفكر الإسلامي.

وفي هذا السياق يؤكد محمد إقبال أن صحوتنا الحضارية تنطلق من تقويم ذاتي لمدارس الفكر الإسلامي وتياراته عبر التاريخ، لندرك الإخفاقات التي وقع فيها والإنجازات التي حققها، كما يتطلب التمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج، التي وصلت إليها أوروبا، أن تعيننا في إعادة النظر في فكرنا الإسلامي وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر.

لذلك فإن محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) وفي بقية أعماله يقدم –من بين ما قدمه من أفكار ومعالجات– مقاربة نقدية للفكر الإسلامي والفكر الغربي، مما يعدّ تأسيساً لأهمية المدخل النقدي في عملية تجديد الفكر الإسلامي.

---

[٧٨] إقبال، **الديوان السادس: ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣.

خاتمة شعرية:

في الأسطر الأخيرة في نهاية كتاب (تجديد التفكير الديني) نجد أنه ختمه بقصـــيدة شعرية أراد منها مسك الختام، وجاء في مطلع القصيدة:[٧٩]

أنشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة مقامك

أولها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية

فانظر نفسك في نور الله

فإذا كنت ثابت الروع في حضرة نوره

فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله.

[٧٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري

عاشور مزيلخ*

الملخص

تدرس هذه الورقة المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية لخطاب محمد إقبال في مشروعه الحضاري، المتميز بطابعه النقدي وبالتحليل المنطقي الرزين، وتبين إسهامه الإيجابي في نقد تلك المنطلقات الخاصة بالحضارة الغربية في مقابل ما يلزم لبناء الهوية المميزة لذات الإسلامية وخصوصيتها. وتعتمد الدارسة على كتاباته ومؤلفاته التي تمثل في مجموعها مشروعاً نقدياً لبناء الشخصية الإسلامية المعاصرة.

وأظهرت هذه الدراسة تميز خطاب إقبال النقدي بطابع خاص هدفه ترقية المجتمع روحياً، والالتزام بالتربية الروحية كما أمر بها الإسلام، وتأسيس منظومة المعرفة الإسلامية قوامها القرآن، والحديث، والإجماع، والقياس.

الكلمات المفتاحية: أفق الخطاب، المنهج النقدي، المنطلقات الفلسفية، المنطلقات الفكرية، المنطلقات المعرفية، المشروع الحضاري.

Critical Discourse Horizon of Iqbal Cultural Project and its epistemological, Intellectual and Philosophical Premises

Abstract

This paper examines the epistemological, intellectual and philosophical premises of critical discourse of Iqbal cultural project which is distinguished by its outstanding critical nature and sober logical analysis. The paper delineates the positive contribution of his criticism premises of Western civilization, and what it takes to construct a distinctive Islamic self- identity.

This study shows that Iqbal critical discourse is characterized by for spiritual nature to uplif the Muslim Society, develop commitment to spiritual education as ordained by Islam, and build Islamic knowledge system based on Holy Quran, Prophetic Hadith, consensus- *Ijma'* and deductive analogy- *qiyas*.

Keywords:, Discourse horizon, criticism approach, philosophical premises, intellectual premises, Epistemological premises, Civilizational project.

---

* دكتوراه في اللغة من جامعة الجزائر سنة ٢٠١٠م، نائب رئيس قسم العقائد والأديان بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر١. البريد الإلكتروني: mezilak@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

سأحاول في هذا الدراسة أن أقدم افتراضاً يقوم على تشييد ما سميته أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري، ويمثل هذا المشروع ما قام به المفكر محمد إقبال خلال أزيد من عقدين من الممارسة والإنتاج الدائبين في ميدان الدراسات الفلسفية والفكرية والأدبية، ولا يشير محمد إقبال في أعماله إلى مفهوم أو مصطلح آفاق الخطاب النقدي، بل هو مفهوم ملاحظ تكوّن لدي أثناء قراءتي وتتبعي لمسار أعماله.

وبما أن الأفق هو ما نرمي الوصول إليه، من تخطيط أو دراسة معززة بإمكانيات مادية وغيرها، فآفاق الخطاب النقدي، مثله مثل أي مشروع فكري ثقافي، يختلف عن المشروع المادي المحدد، غالباً، في الزمان والمكان، يصعب ضبط بعض مستوياته وتحققاته، ومع ذلك فأفق الخطاب النقدي مرهون في تحققاته بالتراكمات الثقافية والفكرية التي تخلقها قراءات وإنجازات متعددة للأفراد.

وهذا البحث يترجم المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية للخطاب النقدي في مشروع إقبال الحضاري، وكيف رسم إقبال من خلال فلسفته الإصلاحية أفق الخطاب النقدي، ومبادئه ومنطلقاته المعرفية، وهل تتوفر كتابات ومؤلفات محمد إقبال على ما يؤهلها لتمثل في مجموعها مشروعاً نقدياً؟ وما هي المشكلة الجوهرية المرتبطة بمسألة التصور الإسلامي للذات والآخر والبناء الفكري والثقافي والفلسفي الغربي في هذه المقارنة؟

ونظراً لهذا كله أضحى من اللازم في زماننا دراسة أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية لمحمد إقبال، المتميز بطابعه النقدي وبالتحليل المنطقي الرزين، وليس اختيارنا إذن لصيغة أفق الخطاب النقدي إلحاحاً فحسب على المظهر الحركي الديناميكي للتجديد والإصلاح، وإنّما على الخصوص إبرازاً للطابع الجدلي للتجديد، وارتباطه الدائم بما ليس هو؛ أي بما أصبح يسمى عندنا التحديث والتجديد،

هذه المسلّمة تبيّن أهمية البحث في فكر محمد إقبال، المتعلقة بأصل مشكلة الإصلاح والتجديد الفكري، خاصة وأن التحديدات تكشف لنا الهدف من البحث، لذلك نحاول من خلال هذه الدراسة الوصول إلى الإجابة عن التساؤلات، من خلال:

أولاً: مشروعية وأساس الخطاب النقدي ومقاربة إقبال الخطاب الحامل للخطاب الديني.

ثانياً: معرفة وظيفية الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية عند إقبال.

ثالثاً: هدف إقبال النقدي، مع بيان شروط الإبداع في الخطاب القرآني، وعلاقة الجديد والتجديد بالتراث.

رابعاً: معرفة أفق الخطاب النقدي وهدفه عند إقبال ودوره في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة.

ونظراً لخصوصية الموضوع الذي نتناوله في دراستنا والتي تمت بصلة مباشرة لعلمي الخطاب والخطاب النقدي، فقد وقفت أمام مناهج البحث المختلفة لانتقاء المنهج المناسب لهذا الموضوع المهم، ووجدت هذا التناسب في منهجين، سوف أسير بإذن الله عليهما أثناء تلك الدراسة وهما: المنهج الاستقرائي الاستدلالي والمنهج التحليلي.

وسوف أستعرض في البداية الخطاب النقدي: مبادئه ومنطلقاته، ثم أعرض هدف إقبال النقدي وعلاقته بنقد القراءة الحداثية والتراثية.

أولاً: مبادئ الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية عند إقبال

ما يهمني في هذه الدراسة هي أعمال إقبال الفلسفية، ولا يفهم من الخطاب النقدي النظرة الأدبية لمؤلفات إقبال الشعرية، وإن استطاع إقبال إخضاع الفلسفة للشعر والفكر للنظم كما استطاع إخضاع الشعر للفلسفة. وننبه هنا أنّ اقبال وهو الذي احتكَّ بالحضارة الغربية وتعرفها، وتجلت فلسفته في الانفتاح مع الآخر، يمكن

النظر إليه على أنه يمثل التقاء المناقشات الفكرية والفلسفية من جديد، بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الحديثة، فقد اعتنى إقبال كثيراً بمناقشة أفكار المفكرين والفلاسفة الأوروبيين ومقولاتهم، سعياً منه لتمكين العالم الإسلامي والانخراط في العالم الحديث، فهل المبادئ الفلسفية التي أراد بها اقبال أن يقود الأمة الاسلامية إلى المقدمة كفيلة ببناء فلسفة دينية بناءً جديداً؟

١. مبادئ الخطاب النقدي عند إقبال:

من خلال قراءتنا لأعمال إقبال وسعيه ضمن مشروعه النقدي المعبّر عنه في ثنايا كتبه، نجده يتناول مشروعاً نقدياً متميزاً، هو بمثابة إنتاج فكري وبحث مستند من معطيات فلسفية، انطلاقاً لما يراه من الخمول والكسل واللامبالاة التي أصيبت بها الأمة. وتقوم أعمال محمد إقبال على مجموعة من المبادئ التي تؤهلها؛ لتشكل مشروعاً نقدياً؛ مبادئ ميزت تحليلات إقبال النقدية، ويمكن إيجازها فيما يأتي:

أ. مبدأ مشروعية الخطاب النقدي المستمر والمنتظم:

عندما نستعرض مؤلفات محمد إقبال، نجدها من بدايتها إلى نهايتها قد اتخذت مساراً منتظماً، تكمن من خلالها مشروعية خطابه النقدي، في ما سعى إليه بإعادة بناء الخطاب الفلسفي الديني بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، وذلك نتيجة تطور المعرفة الإنسانية، منتقداً ضعف تفكير المسلمين وانشغالهم بأنفسهم. وأبصرهم بالأخطار المحدّقة بهم، وأرشدهم بالابتعاد عن البحوث الفلسفية التي لا جدوى منها، على الرغم من أن أحكام الشريعة قابلة للتجدّد والتطوّر، وأنّ سبب تأخر المسلمين هو اهتمامهم الشديد بالفلسفة الإغريقية التي طغت عليهم،[١] ليثبت لهم أنّ أوروبا نهضت لما ثارت على هذه الفلسفة، واشتغلت بعلوم الطبيعة المنتجة، وبجهد إقبال العظيم المتميز نجد مؤلفاته قد ظهرت بالصورة الآتية:

[١] الندوي، أبو الحسن علي الحسني الندوي. **روائع إقبال**، دمشق: دار الفكر، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م، ص٤٧.

الديوان الأول: صلصلة الجرس، (بانكا درا)،[٢] وهو نصوص شعرية وصف من خلالها إقبال مصائب المسلمين، وحثّهم على العمل والجد في سبيل استعادة مجدهم، منتقداً حالهم الذي آل بهم إلى تشتتهم وتفرقهم، فأصبح تفكيرهم تفكيراً خاملاً، ودراسة نماذج من ديوانه تسمح لنا بمعرفة إجابته عن الأسئلة الوجيهة التي واجهته.

ثم يأتي الديوان الثاني: (الأسرار والرموز)،[٣] يريد هنا إقبال مواصلة ما بدأه في عرض فلسفته الذاتية، وقد عبّر من خلاله عن أوجاع المسلمين وآلامهم، ليحيي في الأمة الأمل، ويبين أن الإنسان هو صاحب الهدف ليس الحيوان أو الجماد، ولا يتحقق ذلك إلا بالعلم.

وفي الديوان الثالث: رسالة الشرق، (بيام مشرق)، نجد إقبال ينفتح في تطبيقاته على أنواع جديدة من الخطابات، وإن غاب فيه حس النقد لديه، وذكر إعجابه ببعض الشعراء الأوربيين وفلاسفتهم، منتقداً مذاهبهم وآراءهم تارة، ومبيناً موقفه منهم، بالقبول والرد، ومفرقاً بين الفلسفة والسياسة.[٤]

أما الديوان الرابع: (زبور العجم)،[٥] بدأه إقبال بالتساؤلات الآتية: ما هو التفكّر، وما العلم، وما العلاقة بين الممكن والواجب والقريب والبعيد، وما هو المحدث والقديم، ومن هي الذات، وماذا يعني (أنا الحق)، وما هو سر الوحدة وماذا تعني؟ ومن خلال هذا الديوان طرح فكره الفلسفي؛ إذ يدعو إلى القطيعة مع الماضي وإعادة بناء العالم من جديد.

ويكون الديوان الخامس (بال جبريل)، جناح جبريل، ديوان شعر لإقبال: بمثابة استمرار وتوسيع لممارسة إقبال النقدية، خطاب شعري صور فيه التحول العظيم الذي

---

[٢] إقبال، محمد. **ديوان إقبال، الديوان الأول: صلصلة الجرس، (بانكا درا)**، إعداد: عبد الماجد الغوري، نقله إلى العربية نثراً ثم صاغه بالعربية شعراً: الشيخ صاوي شعلان المصري، بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م.

[٣] انظر: إقبال، محمد. **ديوان إقبال، الديوان الثاني: الأسرار والرموز، أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات**، نقله إلى العربية شعراً ونثراً: عبد الوهاب عزام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

[٤] انظر: إقبال، محمد. **ديوان إقبال، الديوان الثالث: رسالة الشرق، (بيام مشرق)**، نقله إلى العربية: عبد الوهاب عزام، باكستان: مجلس إقبال، ١٩٥١.

[٥] انظر: إقبال، محمد. **ديوان إقبال، الديوان الرابع: زبور العجم**، نقله إلى العربية شعراً: حسين مجيب المصري، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.

أصاب الأمة الإسلامية، نتيجته ضعف العالم الإسلامي في العاطفة والحب، فإذا تجرّد الدين عن العاطفة والحب أصبح مجموعة من طقوس، وأوضاع، وأحكام لا حياة فيها ولا روح، ولا حماسة فيها ولا قوة.[٦]

ويأتي الديوان السادس: (ضرب الكليم):[٧] هنا عمّق إقبال البحث في بعض التي طرحها سابقاً، كأهمية العقل والقلب، منتقداً المتمسكين بقاعدة القضاء والقدر، وأن سبب نوم الشعوب هو غياب الذات.

ويستعرض إقبال في الديوان التاسع هدية الحجاز، (أرمغان حجاز)، الاتجاهات والمذاهب السياسية وزعماءها، في صورة جلسة برلمانية حضرها شياطين العالم ووكلاء النظام الإبليسي. وقد صوّر من خلالها إقبال مكانة المسلم في قلب الصراع، وأن هناك مؤامرة حيكت ضده. وهو ديوان وجَّه عن طريقه إقبال رسالة يرفع من همّة الأمة الإسلامية في قصيدته البليغة (طلوع الإسلام)، قائلاً: "إذا رأيت النَّجوم شاحبةً منكدرةً تخفق، فاعلم أنَّ الفجر قريب... ."[٨]

أما كتابه (تطور الفكر الفلسفي في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية)،[٩] فجاء ليشكّل طفرة في مشروع إقبال النقدي، وانفتاحه على نظريات وخطابات جديدة، فاتّسع مجال الدراسة لديه ليشمل نظريات الفكر الغربي والفكر الشرقي، مبيناً مدى عمق معرفته بالتيارات الفكرية في الشرق والغرب، وما قدمه من انتقادات وتعليقات وتحليلات، والموازنة بين الفكر الإسلامي واتجاهات المفكرين الغربيين، وهو ما ميّز مشروع الخطاب النقدي لإقبال.

---

[٦] انظر: إقبال، محمد. **ديوان (بال جبريل)، جناح جبريل، ديوان شعر لإقبال**. قصيدة (ذوق وشوق)، ترجم من الأوردية إلى الفرنسية نثراً السيد ميرزاً: سعيد ظفر شاغتي، والسيدة سوزان بوساك، ثم ترجمه من الفرنسية إلى العربية نثراً: عبد المعين المُلّوحي، وصاغه شعراً: زهير ظاظا، دمشق: دار المحبة، ١٩٩٣م.

[٧] انظر: إقبال، محمد. **الديوان السادس: ضرب الكليم**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: جماعة الأزهر الشريف للنشر والتأليف، ١٩٥٢م.

[٨] إقبال، محمد. **ديوان هدية الحجاز (أرمغان حجاز)**، ترجمه إلى الفارسية: حسن مجيب المصري، وللديوان دراسة وتحليل للشعر، تأليف: سمير عبد الحميد إبراهيم، باكستان: المكتبة العلمية، طبعة اليك رود لاهور، ج٢، ص٥٠٨.

[٩] إقبال، محمد. **تطور الفكر الفلسفي في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: حسن محمود الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

ويأتي كتاب (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، [١٠] وهذا الكتاب الأخير للمؤلف؛ إذ توسعت دائرة النظر، وفيه أجاب عن الأسئلة السابقة في كتبه، ليكشف عن مشروعه الحضاري، إصلاح الفكر الإسلامي لإعادة بنائه من الداخل. ونستطيع القول إنه خرج من صلب تجربته السابقة؛ إذ يدفع مشروعه النقدي ليوضح الغرض منه ببيان مواضع الضعف الكثيرة، فتناولها بالانتقاد في صراحة وشجاعة.

مؤلفات إقبال بمثابة أفق جديد للدارسين، وإنجازات لإغناء الخطاب الإسلامي نظرياً ومفهومياً ومنهجياً.

ب. مبدأ التقويم والتوجيه:

لا شكّ في أنّ عناوين محمد إقبال تفصح عن ثابت منهجي يقوم عليه مشروعه النقدي، تكشف لنا أهم فرضيات مشروعه، وتبيّن لنا نظرة إقبال إلى العالم، كما تكشف لنا إيمان إقبال الراسخ بدور الدين الفعّال في توجيه حياة الفرد والجماعة، وامتلاكه للبعد الروحي والعرفاني، وقد كان إقبال واعياً بمهمته التي وكّل بها كفيلسوف ومفكر ومجدد للأمة، وهذا ما قاده إلى التقويم والتوجيه، وسيوسع ما قدمه من خلال:

– حث إقبال الأمة الإسلامية على الحياة والعمل واليقظة مما آلت إليه، فنجد ديوان (صلصلة الجرس) يحث فيه المسلمين على العمل والتضحية لاستعادة المجد، وذلك في قصيدة "الشكوى وجواب الشكوى"؛ لأنّ هدف الإنسان في تصور إقبال هو إثبات الذات لا نفيها، وأن مهمة المسلم الملقاة على عاتقه هي: "مهمة ضخمة؛ إذ عليه أن يفكر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله، دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعاً تاماً،"[١١] مع الدعوة إلى بناء منهج للتعامل مع القرآن الكريم؛ لإيمانه العميق أنّ القرآن مصدر المعرفة والفكر والشرعية، لذلك رأى أن الفكر الأول الصادر عن الرسول مقبول وكافٍ في تلك المرحلة من أمتنا.

[١٠] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية للطباعة والتوزيع، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

[١١] المرجع السابق، ص١١١.

– العودة إلى الذات: وهو مبدأ الإيمان بالذات، يدعو إقبال بنبرة حادّة إلى النهوض، وأن كلّ من أهمل ذاتيته يفنى، وأن نتطلع إلى الأمام والإسراع في توحيد الأوطان المقسّمة، يقول:

كلُّ منْ أهمل ذاتِيَّتَهُ فهو أولى النَّاسِ طُرًّا بالعَنَاء

لنْ يرى في الدَّهْر قوميته كلُّ منْ قلَّد عيش الغرباء[١٢]

– حزن إقبال لأحوال الأمة وأوضاع العرب الفاسدة، بسبب عبث ملوكهم والركض وراء الملذات والشهوات، فانتقد ضعف تفكير المسلمين وانشغالهم بأنفسهم، وعدم اهتمامهم بالأخطار المحدقة بهم.

– وجود الإنسان في الدنيا هو التفكير والفعل: فُطر الانسان في نظر إقبال على الإبداع لا التقليد ودون الاعتماد على الآخرين، وهو من يرى العالم بفكره وخياله عالماً جديداً، فالدنيا:

جِدَّةُ الدُّنيا بتجديد الفِكَر ليست الدُّنيا بصخرٍ ومَدَرْ

همَّةُ الغائِص في "الذَّات" لها من غديرِ الماء بحرٌ قد زَخَر[١٣]

ت. مبدأ ايمان إقبال بحرية الفكر والتأويل:

تناول إقبال حاضر العالم الإسلامي بالنصح والتوجيه وبعث الأمل فيهم، ويقصد بحرية الفكر الاستفادة من الآخرين لا أكثر، والدفاع عنه، وهذا بدعوته إلى تجديد التفكير الديني في الإسلام، وإن كنا نجد إقبال قد أعطى أولوية للعمل والتجربة على جانب الرأي والتفكير، يقول: "إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر في الإسلام الحديث، ولكن ينبغي لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الإسلام هي أدق اللحظات في تاريخه، فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال... ."[١٤]

---

[١٢] إقبال، محمد. **ديوان إقبال. الديوان الثامن: والآن... ماذا نصنع يا أمم الشرق؟**، نقله إلى العربية: أحمد الغازي، وصاغه بالعربية شعراً ونثراً: صاوي شعلان المصري، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٧، ج١، ص٣٨٨.

[١٣] إقبال، **ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٥.

[١٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٧.

كما يرى أن الانسان هو أساس الصلاح والفساد في أي مجتمع، والإنسان الحّر قلب مضيء وصاحب مروءة وحق، موضحاً أن المؤمن الحّر لا يقيده شيء إلا الشريعة أو الفطرة، يقول:

والمؤمن الحرُّ لا شيءٌ يقيِّدهُ لكن لخالقه في قيد أحكام[١٥]

وحرية الفكر في نظر إقبال لا تعني الخروج عن القيم والابتعاد عن المألوف، والانسلاخ من الذات، بل هي تدبر العالم، فلو وضعت حرية الأفكار في رأس جاهل لجعل الناس بهائم.[١٦]

كما أحيا إقبال بفكره أفق تحرر الشعوب، فقد آن الأوان كي يتحرر الشرق، بالثورة على النفوس وكسر القيود، بعد هذا السبات الطويل، يقول:

فيا أُمَمَ الشَّرْقِ فيم التَّواني لقد آن أنْ يُصْبحَ الشَّرْقُ حُرَّا

أكادُ أرى ثورةً في النُّفوس تشدُّ الحياة إلى المَجْد جَرَّا[١٧]

ويقصد بذلك أن تَدَّخُل الغرب وسيطرته للوطن العربي لن يدوم؛ لأن إرادة الشعوب أقوى من كلّ شيء، هدفه هو يقظة المسلمين كأمة وجماعة.

يظهر مما تقدم أن مشروع محمد إقبال في كتاباته ومؤلفاته تتوفر على ما يؤهلها لتمثل في مجموعها مشروعاً نقدياً، وأن المبادئ الفلسفية التي أراد بها إقبال أن يقود الأمة الإسلامية إلى المقدمة كفيلة ببناء فلسفة دينية بناء جديداً، فما هي إذن المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية للخطاب النقدي لديه؟

٢. المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية للخطاب النقدي عند إقبال:

أكّد إقبال في العديد من مؤلفاته منطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية التي حفّزته على تبنّي فكرة تجديد الأسس الفكرية والفلسفية للتفكير الديني، خصوصاً في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام).

---

[١٥] إقبال، **ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥.

[١٦] المرجع السابق، ج٢، ص٦٦.

[١٧] إقبال، **الأسرار والرموز، أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.

فهل كانت المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية ذات بعد علمي، ضمن رؤية يشكلها الفكر الديني الإسلامي، أو ذات مظاهر دينية إسلامية تقود الأمة الإسلامية إلى المقدمة كفيلة ببناء فلسفة دينية بناء جديداً؟

أ. نشأته في بيت إسلامي واتصاله الدائم بالذات الإسلامية:

نستطيع القول إن معرفة إقبال بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتاريخ الإسلامي المجيد، والمعرفة بالحياة الإنسانية، من أهم المصادر الأساسية في فلسفة إقبال وأفكاره وتأملاته، ولا شكّ في أنَّ القرآن الكريم هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية في تصوّره، فقد أقبل عليه منذ طفولته قراءة وفهماً، وهذا ما ميّز فلسفة إقبال في الأخذ بعين الاعتبار المأثور من الفلسفة الإسلامية، ويثبت أنّ القرآن منبع الفلسفة الإسلامية يعارض الفلسفة اليونانية في جوهرها، التي غشت أبصار بعض مفكري الإسلام في فهم القرآن،[١٨] يريد بذلك أن يكون الفكر الديني شديد الصلة بالواقع.

كما أن شعر إقبال وإن كان باللغة الفارسية، فإن مضمونه نابع من الروح الإسلامية، فجاء شعره ذا رؤية نابعة من عقيدته وإيمانه بالله، يقول في قصيدة حديث الروح:

إذ الإيمانُ ضاع فلا أمانٌ ولا دُنْيا لمن لم يُحْيِ دِينا

وَمَنْ رَضِيَ الحياةَ بغير دينٍ فقدْ جعلَ الفناء لها قَرينا[١٩]

هنا تتضح رؤية إقبال المتميزة في الاستفادة من القرآن الكريم في ضوء حركة خطابه النقدي الإصلاحي التجديدي، وأنه منبع فلسفته، فهي كلها غاية الإسلام ومقصده.

وتحتل السيرة النبوية المباركة مكانة مهمة في كتابات إقبال، فهي المصدر الثاني، والأصل الثاني للشريعة الإسلامية، ويظهر إعجابه بالحديث النبوي الشريف في رده

[١٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١.

[١٩] إقبال، **صلصلة الجرس، (بانكا درا)**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤.

على المستشرق(جولدتسيهر) Goldzieher الذي انتهى في بحثه أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها،[٢٠] منتقداً رأيه، فكان شديد الإعجاب بشخصية الرسول ﷺ مشيراً إلى الاقتداء بأفعاله، جاء في شعر إقبال:

طينةُ المسلم درٌّ يا بُنيَ ماؤُها والنُّورُ من بحر النَّبيّ

قطرَ نسيان فغصّ في موجه وأبرزن، درّاً صَفَا، من لجهِ[٢١]

ومعرفة إقبال بالثقافة العربية وبالتاريخ الإسلامي المجيد التي هضمها أثناء مراحل دراسته، زاد من أهمية خطابه النقدي. ويذكرنا بصورة فنية نقدية حال الأمة الإسلامية في عزها ومجدها، وما آلت اليه بلاد الإسلام من المشرق إلى المغرب؛ إذ جاءت في صورة شكوىً وعتاب ولوم، وأنين وحنين، واصفاً ما حدث للأُمّة الإسلاميّة منذ ثلاثة قرون، ومبيناً عناية القرآن بحال الأمة بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة.[٢٢]

ومعرفة إقبال بالحياة الإنسانية، يبيّن مدى ارتباطه واتصاله بالعالم الإسلامي وليس فقط في القارة الهندية؛ إذ نجد اهتمامه الشديد بإيقاظ الشباب وإثارة حماسهم وعاطفتهم، وأنهم يعيشون في فراغ فكري وعقدي،[٢٣] ليبين لهم أنهم رجال الغد، وبُناة الحضارة، وعلى سواعدهم تُكتَسب العزة والكرامة، وأنّ المسلم هو باني العالم الجديد،[٢٤] ويُلقي إقبال باللوم على العصر والمدنيّة الحديثة في إفساد الشباب.

وشِعْر إقبال الانساني المليء بالعواطف الإنسانية، يبين وقوفه جانب الشعوب المستضعفة، فنادى بوحدة الجنس البشري مقتدياً بالرسول الأكرم، كما وظّف شعره لخدمة المجتمع، كمطالبته بحقوق المرأة التي ضمنها لها الإسلام، وحارب الشذوذ والفساد والسفور.

يجد المشروع النقدي لإقبال تحققاته في نموه المطّرد وتأثيراته الفعلية واهتمامه بكل ما يعيد للأمة الاسلامية مجدها وحضارتها، فقوة إقبال وقدرته النقدية جعلته يوظف

[٢٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٢.
[٢١] إقبال، **صلصلة الجرس، (بانكا درا)**، مرجع سابق، ج١/١٠٣.
[٢٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٨.
[٢٣] الندوي، **روائع إقبال**، مرجع سابق، ص٦٩.
[٢٤] إقبال، **ديوان هدية الحجاز (أرمغان حجاز)**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٩.

معرفته بالتاريخ الإسلامي، مما أثمر رؤية رسمت لنا فلسفته للحياة والوجود والإنسان والتاريخ.

ب. معرفة إقبال للثقافة الغربية أوسع من معرفته بالثقافة الإسلامية:

يمتلك إقبال معرفة واسعة وعميقة بالأفكار الفلسفية والاجتماعية الغربية، لاتصاله المبكر بالفلسفة وتكوين المعرفة بها، وتعمقه في دراستها وتحصيلها في جامعات غربية كبريطانيا وألمانيا، ليس حباً في الثقافة الأوروبية، وإنما حباً في التطلع إلى مناهج البحث الحديث وأساليبه، وإلماماً بثقافة العصر، فسافر إلى لندن وألمانيا، هنا أحسّ بخطر التيارات المنحرفة في أوروبا، وتطلع كثير من شباب المسلمين نحو الثقافة الغربية.

كما كان على دراية تامة بالفلسفة اليونانية التي لم تكن وحدها حضارة حرية الفكر، فكثير ما وقع فيها اضطهاد المفكرين الأحرار مثل سقراط وأفلاطون،[٢٥] وكان على وعي تامّ بالفلسفة الأغريقية، وبالفلسفات الحديثة والمعاصرة، فضلاً عن إلمامه بنظريات التقدم العلمي، التي جاءت بنظرة جديدة للكون، فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات الجديدة بين الفلسفة والدين.[٢٦] وبذلك تكونت لدى إقبال معرفة واسعة بالفكر الغربي، صار بإمكانه مناقشة أولئك المفكرين الأوروبيين لما امتلكه من كفاءة وقدرة على ذلك.

ولعل هذا جعل إقبال يعتمد أكثر على الفكر الغربي في فهم الموروث العربي الإسلامي في ضوء هذه المعرفة، "ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين."[٢٧] ويرى في الفلسفة الغربية وسيلة للتحديث، ويوظف إقبال أسماء المذاهب الفلسفية الغربية مثل العقلانية والمادية والمثالية والواقعية لقراءة التاريخ الإسلامي خاصة علم الكلام،[٢٨] وذلك لإيمانه أنّ سّر تقدم الغرب هو التمسك بالعمل، بالمقابل تكاسل العالم الإسلامي

[٢٥] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٦.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٦.
[٢٧] المرجع السابق، ص١١١.
[٢٨] المرجع السابق، ص،٤٧.

عن ذلك، مبيناً سبب ذلك هو إهمالهم للذات، فالذات هي مصدر العمل، وأنّ العمل أساس الوجود والخلود. ويعني هذا احترام إقبال للعلوم الحديثة دون التنكر للماضي، وعلى المسلم أن يعيد التفكير في مجمل النظام الإسلامي؛[٢٩] إذ إن مفهوم المراجعة بناء على تطور المعرفة جزء أساسي في تطور الفكر الإسلامي.

ومعرفة إقبال الواسعة للثقافة الغربية لا ينفي أنه صاحب ثقافة جامعة بين الشرق والغرب، فانتهج سياسة الهدم والنقد، ووقف منها موقف الناقد الرافض، وغير المتقبل لظروف المجتمع الغربي وحضارته وأفكاره، يذكر منتقداً الفكر العقلاني الغربي في قوله: "إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحيّة المؤثرة في وجودها، ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة... وصدقوني أنّ أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان."[٣٠]

ويرى إقبال أن تفوق الغرب على المشرق لا يعني الانقياد التام، بل أن نتناوله تناولاً نقدياً، فعلى المسلم "اليوم أن يُقدّر موقفه، وأن يُعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية وأن يستنبط من أهداف الإسلام التي لم تتكشف بعدُ إلا تكشّفاً جزئياً."[٣١]

ولهذا فإن منطلقات إقبال المعرفية الواسعة والعميقة للأفكار الفلسفية والاجتماعية الغربية، تظهر المشروع النقدي لإقبال، وأنه لا يريد أن يحمل النقد على مناهج غربية، مع استحضاره لأمثلة من التراث العربي النقدي والغربي، المؤسسين لفكرة التقابل بين التراث العربي القديم والثقافة الأوروبية الحديثة.

ت. معالجة إقبال لقضايا المسلمين بأفكار فلسفية:

يعرض إقبال أفكاره ووجهات نظره ثم يعالجها بأفكار فلسفية وفقاً لطبيعة المسألة مع الشرح والتعليل. وهذا منطلق آخر يكشف عن البُعد الفلسفي لفكر إقبال،

[٢٩] المرجع السابق، ص١١٣.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢١٢.
[٣١] المرجع السابق، ص٢١٣.

خصوصاً في تجديد التفكير الديني؛ منطلق استند إليه إقبال كبعد معرفي، للكشف عن تأملاته الفكرية والفلسفية، وقد صرّح إقبال بأنه يعدّ المنهج الفلسفي هو الحقل المناسب لتقديم الإسلام للناس، بل يقول: "فالفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين."[٣٢] ولعل هذا نابع من تأثره بالمنهج الفلسفي المادي، وتأثره بالفلسفة الأفلاطونية، وتبنيه فكرة الذات، وإن كانت غايته الدين لا الفلسفة، فكانت مهمته بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، يقول: "أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة."[٣٣]

لذلك فالعناصر المنهجية التي يكتب بها إقبال ترتبط بأساس نظري وفلسفي، وإن كان إقبال قد نجح في مراوغة قارئه حين استند إلى منهج القدماء في طريقة قراءة التراث الإسلامي لإصلاح العالم الإسلامي والفكر الإسلامي، ولكنه بالمقابل نجده يؤكد في العديد من المناسبات على العودة إلى التراث النقدي في إطار أوروبي، فالعالم الإسلامي حسب رأيه بإمكانه الاندماج والانخراط والتلاؤم. ولأنه "مزود بتفكير عميق نفاذ، وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره، على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرد الملائمة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها."[٣٤] يريد بذلك أن يلفت النظر إلى ما تفرضه التحديات الفلسفية الفكرية والعلمية.

وتصور إقبال الذاتي وتقويمه لبعض الحركات الحديثة التي ظهرت في العالم الإسلامي كالبهائية والقاديانية وحركة أتاتورك في تركيا، ومعايشته تلك الأفكار والمواقف، من دون أدنى تحيّز أو تحامل على هذه الأفكار أو تلك الشخصيات، يدخل هذا ضمن دفاعه عن حرية الفكر والتأويل. وربما أراد إقبال لفت انتباه الشباب المسلم بعد أن تشبث بالغرب ونفى الذات، ليعود لحاضرة أمته ويشدّهُ إلى وطنه.

---

[٣٢] المرجع السابق، ص٩.

[٣٣] المرجع السابق، ص٢ و٤.

[٣٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٦.

لكن معالجة إقبال لقضايا العالم الإسلامي بأفكار فلسفية، لم يحل دون هيمنة الوحي القرآني على الفلسفة كمصدر للتوجيه، ويتجلى ذلك في نقده للفلسفة اليونانية، وأنها مخالفة لروح القرآن، وجاءت محاولته الفكرية مبيناً للقيم الذاتية للإسلام، ومنتقداً الفكر الفلسفي الإسلامي واتجاهاته الكبرى، عند الأشاعرة مثلاً والمعتزلة وأبي حامد الغزالي وابن رشد وغيرهم، ومدى تأثرهم بالفلسفة اليونانية.[٣٥]

وتبيّن أعمال إقبال الشعرية والنثرية مدى اهتمامه بموضوع التصوف والأفكار الصوفية في المجال الإسلامي، ببيان دور القدماء من الصوفية، منتقداً في ذات الوقت أصحاب التصوف في العصر الحديث، مؤكداً أن التصوف هو حصيلة متوقعة ولازمة لما تمخضت عنه قوى فكرية وأخلاقية شتى، منتقداً آراء المستشرقين غير الصحيحة الذين ربطوا نشأة التصوف في المجال الإسلامي بمؤثرات خارجية، مثل فون كريمر[٣٦] ودوزي[٣٧] اعتبر مصدرها بالفيدتا الهندية، ومن المستشرقين مثل ميركس ونيكلسون،[٣٨] حدد مصدرها بالأفلاطونية الحديثة.[٣٩]

بمعنى أن فلسفة محمد إقبال الدينية الإصلاحية ما هي إلا استمرار لجذوة التجديد للحضارة العربية الإسلامية، لأنّه أعاد قراءة الفكر الإسلامي وفق تصور إنساني في ضوء التجربة الصوفية الروحية، عن طريق جلال الدّين الرومي والبسطامي والحاتمي،

---

[٣٥] المرجع السابق، ص١١.

[٣٦] أَلْفْرد فن كْرِيمَر (١٢٤٣م/ ١٣٠٦هـ، توفي ١٨٢٨هـ/١٨٨٩م) مستشرق نمساوي، كان قنصلاً في مصر وبيروت، صاحب كتاب تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق في عهد الخلفاء)، انظر:

– مراد، يحيي. **معجم أسماء المستشرقين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٨٩٢.

[٣٧] رَيْنْهَارْت دُوزي Reinhart Dozy) (١٨٢٠م، ١٨٨٣م)، مستشرق هولندي، من أصول فرنسية بروتستانتية، له العديد من الكتب من أشهرها؛ "معجم دوزي بالعربية والفرنسية"، وكتاب "العرب في دولة العبَّاديين"، وكتاب "تاريخ المسلمين في إسبانيا"، انظر:

– بديوي، عبد الرحمن. **موسوعة المستشرقين**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣م، ص٢٥٩.

[٣٨] رينولد ألين نيكلسون (١٢٨٥م، ١٣٦٤هـ، توفي ١٨٦٨هـ- ١٩٤٥ م) مستشرق إنجليزي. متخصص في التصوف والأدب الفارسي ومن المهتمين بترجمة أشعار جلال الدين الرومي، انظر:

– بديوي، **موسوعة المستشرقين**، مرجع سابق، ص٥٦٣.

[٣٩] إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٨٢.

موضحاً أصول المذهب الصوفي في القرآن الكريم والحديث الصحيح، الإيمان بالغيب، الله نور السموات والأرض، والروح، والعدل والإحسان.[٤٠]

ث. نزوع كثير من المسلمين نحو الغرب وانقسام العالم الإسلامي فكرياً وثقافياً:

وهذا منطلق مهم في فلسفة إقبال المعرفية والفكرية في خطابه النقدي، فاحترامه للماضي والتاريخ ظل يستلهمهما في تكوين مشروعه النقدي عن إصلاح المجتمع، فانتقد محمد إقبال ظروف العالم الإسلامي وتخلّفه وانحطاطه، باندفاع بعض مثقفي العالم الإسلامي بحماس للأفكار والفلسفات الأوروبية، وتشبثهم بالنظم الغربية وقطع صلتهم بماضيهم الإسلامي، وأنهم يدورون في أفق محدود ويسعون وراء العلوم الأجنبية غافلين عما في بلادهم من أعراف وقيم روحية فأصابهم الغرور، فدعاهم إلى العودة للإسلام.[٤١]

ومنطلق نقد إقبال للاتجاهات الكبرى للفلاسفة الإسلاميين، معرفته الواسعة بالتيارات الفكرية في الشرق والغرب كما ذكرنا سابقاً، مثل "الأشاعرة" و"المعتزلة" و"أبي حامد الغزالي" و"ابن رشد". ويرى إقبال أن تأسيس الدين على الشك الفلسفي عند "أبي حامد الغزالي" يتعارض مع روح الدين وتعاليم القرآن، يقول: "اتجه الغزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي، وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماماً..."[٤٢] وأن رؤية "ابن رشد" وتأثره بفكر "أرسطو" صاحب مذهب خلود العقل الفعّال، يتعارض مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها، يقول: "بهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية مثمرة عظيمة وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف، وتغشى على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه وإلى ربه وإلى دنياه."[٤٣]

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٨٨-٨٩.

[٤١] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٨.

[٤٢] المرجع السابق، ص١١.

[٤٣] المرجع السابق، ص١١.

واشتغال إقبال بالسياسة وتوثيق صلته بأحداث المجتمع الهندي، ثم انتخابه عضواً بالمجلس التشريعي في البنجاب، ساعد على تحديد النقطة المحورية في تصور إقبال للعالم وللإسلام؛ إذ نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس وتأسيس دولة إسلامية، نتيجة نزوع كثير من المسلمين نحو الغرب، فكان بمثابة إستراتيجية تقوم أساساً على فكرة النقد؛ إذ سعى إقبال بفلسفته الاصلاحية الموازية والمماثلة لأوضاع المسلمين، والعودة إلى النظم الإسلامية.

ج. امتلاك إقبال البعد الروحي والعرفاني:

الجانب الروحي في فكر إقبال له تأثيره في كتاباته؛ إذ تميّز خطابه النقدي بطابع روحي، صار له هدف وغاية ومضمون، والمقصود به ترقية المجتمع روحياً، والالتزام بالتربية الروحية كما أمر بها الإسلام، والارتباط الوثيق بالله سبحانه وتعالى، وانشداده النفسي والعاطفي به؛ من حيث الإيمان، والحب، والإخلاص، وهو الأساس لأي شخصية إنسانية قال رحمه الله: "إنّ الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي."[٤٤]

ويرى إقبال في القرآن المنهج الأمثل ليوقظ في النفس شعوراً أسمى، بين الخالق والمخلوق؛ لأن الواقع قد عرف صراعاً متبادلاً بين الدين والحضارة، لهذا ثمة حاجة إلى استقرار الحياة الروحية، التي يمكن السمو بها عن طريق تجلي عالم جديد في النفس وهو ما يقرّه الإسلام، ولا يعرف تعارضاً بين المثال والواقع كما هو الحال في النصرانية؛ لأن الخطاب القرآني قد نص في العديد من الآيات أن الحياة رسالة والإنسان هدف، فدعا إلى التأمل في الطبيعة وتجربتها.[٤٥]

وبرز اهتمام إقبال بالتصوف والأفكار الصوفية، فالتجربة الصوفية لديه تجربة الأنا الإنساني المستقل إزاء الأنا المطلق اللامتناهي الذي هو الله. ويترتب عليها إثبات الوجود الإنساني، موضحاً طبيعته وأرضياته الفكرية المكونة له في المجال الإسلامي،

[٤٤] المرجع السابق، ص٢١٢.
[٤٥] المرجع السابق، ص١٧-٢٣.

منطلقاً من أن الرياضة الباطنية هي الهدف الأسمى للدين، وهي المصدر الأسمى للعلم الإلهي وهو أسبق من ضروب التجارب الإنسانية، والقلب نوع من علم الباطن، وهذا ما تقرّه الكتب المنزلة وأعمال الصوفية.[٤٦] وهو يبرز هذه الروح العرفانية بقوله:

"انشد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة مقامك

أولها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية

فانظر نفسك في نور الله

فإذا كنت ثابت الروع في حضرة نوره

فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله."[٤٧]

ويقف إقبال موقف الناقد من تجارب الصوفية بملاحظاته النقدية التي أبداها على التجربة الصوفية، بوصفها تجربة نفسية مباشرة، مثلها مثل التجارب الإنسانية، فهي حالة ذاتية لا يمكن الاطلاع عليها ونقلها.[٤٨]

يبدو أن هدف إقبال هو بعث الصوفية بشكل جديد، بدل صوفية اليأس والاستسلام والهروب من الدنيا والقعود عن العمل، لذلك وقف إقبال من تلك الفلسفة موقف الناقد، فهي فلسفة تنذر بالضعف والفناء، ومعارضتها بفلسفة جديدة تبشر بالقوة والأمل والتفاؤل، فالحياة الصحيحة حياة سعى ونمو ودأب وإقدام، وهو مقصد الحياة، فالمسلم يحمل على عاتقه عبء الدين والدنيا، معتمداً على ذاتيته، يقول إقبال:

---

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٤.

[٤٧] المرجع السابق، ص٢٣٢.

[٤٨] إقبال، **ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٤.

عبءٌ على المؤمنِ ذي الليالي الدِّينُ والدولةُ فعلُ هازي
ولا أرى نشوان في كِفحٍ فليس إلا كَلِمٌ نَوازي
فإن تكن ذا همَّة فأقدم وابتغ فقراً أصله حجازي[٤٩]

ومما ترتب على هذه الدراسة المنطلقات المعرفية والفكرية والفلسفية للخطاب النقدي عند إقبال، المتميزة بطابعها النقدي وبالتحليل المنطقي الرزين؛ إذ ساهم بشكل إيجابي في نقد الأسس الفكرية والمعرفية للحضارة الغربية وبناء الهوية والخصوصية وإثبات الذات للأمة الاسلامية، مما سيكون منطلقاً للحديث عن فلسفة إقبال الاصلاحية في هدف الخطاب النقدي وأفقه.

ثانياً: هدف الخطاب النقدي وأفقه عند إقبال ودوره في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة

لا شكّ في أنّ عناوين محمد إقبال تفصح عن ثابت منهجي يقوم عليه مشروعه النقدي، هدفه نقد واقع المسلمين، وإعادة النظر في واقع المسلمين، وذلك باكتشاف العناصر الأساسية للدين.

١. هدف إقبال النقدي:

يهدف إقبال في خطابه النقدي إلى ترسيخ وتوسيع ما قدمه في كتابه (تجديد التفكير الديني)، وذلك بالدعوى إلى القراءة التراثية؛ أي علاقة الجديد والتجديد بالتراث، وشروط الإبداع في الخطاب القرآني، ولعل هذا ماثل في:

أ. تفكيك بنية الخطاب الذي يقوم عليه الفكر الإسلامي:

السؤال الذي استفز إقبال كثيراً، هو تخوفه من مبدأ الحركة في بناء نظام الإسلام للتخلص من رواسب الجمود التي أصيب بها الفكر الديني التشريعي، فهل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟

[٤٩] المرجع السابق، ج٢، ص٧٢.

هنا ينتقد إقبال منهج القدماء المتقدمين من فقهاء الإسلام في طريقة تعاملهم مع القرآن، وإن احتوى على أفضل علم ومنهاج في حياتنا الاقتصادية الحديثة، وكيفية الاستفادة من تفسير الرسول ﷺ للقرآن، فَهْمٌ يعنينا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جيداً. وينتقد إقبال الخلاف والجدل حول فكرة الإجماع في صدر الإسلام الذي تحول إلى نظام تشريعي ثابت وكذا القياس، وانتقد التفكير الإسلامي الذي اتجه اتجاهاً مبايناً لاتجاه التفكير اليوناني.[٥٠] وانتقد إقبال ابن رشد في نظرته للعقل؛ إذ ينظر إليه ابن رشد بأنّه خالد وفعّال، في حين يرى إقبال أن هذا الرأي يتعارض مع القرآن الذى يُكبر قيمة النفس الإنسانية ومصيرها،[٥١] كما وجّه نقده إلى الأشاعرة وأبي حامد الغزالي وغيرهم، والمعتزلة في إدراك حقيقة الدين،[٥٢] كاشفاً مدى الاستفادة من النتائج التي وصلت إليها أوروبا، والاستعانة بها لإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام من جديد إذا لزم الأمر، يقول: "ولهذا لا بدّ أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي،"[٥٣] ليتمكن العالم الإسلامي من الانخراط في العالم الحديث.

وذلك ليثبت إقبال من وجهة نظره قابلية الشريعة الإسلامية للتطور، يقول: "وهكذا عندما ندرس أصول الفقه الإسلامي الأربعة المتفق عليها، وما ثار حولها من ظلال، فإن ذلك الجمود المزعوم يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد."[٥٤]

لقد كان أسلوب إقبال النقدي بمثابة ردِّ فعل لما لاحظه وأدركه في الأمة الإسلامية وغير الإسلامية، مبيناً الداء وطرق العلاج، وأثبت أنه صاحب فلسفة حية منفتحة لا منغلقة، مما يجعل من خطابه النقدي منهجاً يعتمد المناهج السائدة في العلوم الإنسانية وفلسفاتها، وأنه خيار لا مفرّ منه.

---

[٥٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١.
[٥١] المرجع السابق، ص١٣٣.
[٥٢] المرجع السابق، ص١٢-١٤.
[٥٣] المرجع السابق، ص١٦.
[٥٤] المرجع السابق، ص١٩٥.

ب. بناء منظومة معرفية وشبكة مفاهمية:

يعدّ إقبال من المتفردين السابقين إلى فحص مشروعات قراءة التراث الإسلامي لإصلاح العالم الإسلامي، وسدّ ثغراتها وتجاوزاتها المعرفية. وبنظرته هذه أسس منظومة معرفية وشبكة مفاهمية، ساهم عن طريقها في إنتاج خطاب نقدي في إطار رؤية معرفية متكاملة ومتماسكة، وذلك في ظل الوضعية المزرية التي آل إليها الفكر الإسلامي. وهدف إلى تأسيس منظومة معرفية يريد من خلالها بيان لماذا لم تنجح حركات الإصلاح سواء في العصور الماضية أو في العصر الحديث، وتأسيس منظومة معرفة إسلامية قوامها القرآن، والحديث، والإجماع، والقياس؛ إذ تُعدّ مرجعيات أساسية في بناء منظومة معرفية إسلامية، وبناء منظومة قيم الحضارية الإسلامية، وذلك ببناء منهج عملي لتقويم وتمكين القيم من النفوس، ووجد إقبال ذلك في القرآن وفي سيرة رسول الله ﷺ، ويتضح لنا ذلك من تأمله في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ (الأعراف: ٣٤)؛ إذ إن هذه الآية "من أمثلة الأحكام التاريخية العامة، يتجلى فيه التعيين والتحديد، وهي في صيغتها البالغة الإيجاز توحي بإمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية،"[٥٥] بمعنى أن منظومة القرآن المعرفية قد أشارت إلى قواعد جزئية في التاريخ البشري، وتنبيهات تخص كثيراً من العلوم الإنسانية.[٥٦]

ويتكلم إقبال في الوقت نفسه عن الاقتداء بالغرب وتعلّم علومه، فقد دعا إلى الرجوع إلى مصادر الدين الأصلية أولاً، ثم إلى الاحتكاك بالعالم المعاصر على أساس القيم الجوهرية الإسلامية، وحفاظاً على ذلك كان موقف إقبال من بعض المتحمسين للحضارة الغربية وحفاظاً على القيم الإسلامية موقفَ الملتزم؛ إذ أراد أن ينبه إلى أن التقدم العلمي الغربي ما هو إلا دعوة للانهيار الخلقي، كتغلغل نظرية داروين، والفلسفات المادية في القرن التاسع عشر الميلادي، والتي وجدت أذناباً لها في مجتمعنا.

---

[٥٥] المرجع السابق، ص١٦٥.

[٥٦] بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٨٩-٢٩٣.

وبأسلوب نقدي دائماً يرى إقبال أنه على كل مجتمع أن يقرر حاجاته ويتبيّن مواطن ضعفه، وعلى ضوئها يستطيع أن ينشئ منظومة معرفية خاصة به، قائمة على مجموعة من الأفراد الأقوياء، وهذا تلبية لنداء العصر، لنصل إلى المجتمع المثالي؛ مجتمع صدور الإسلام حيث وجدت العدالة، فهو تراث بمثابة قوة دافعة لبناء مجتمع جديد، لكن قراءة التراث قراءة تحليلية نقدية معرفية مع إعادة بناء مناهج التعامل مع القرآن، كمصدر منهجي ومعرفي للعلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية سيعود عليها بالفائدة،[٥٧] وإن دعا إقبال إلى القبول المطلق في التعامل مع التراث، وإن كانت هذه القراءة معيقة، لأن الاحتكام إلى التراث تجعل قضايا التراث هي المقصودة لذاتها، فهي محدودة في الزمان والمكان الذي وجدت فيه.

ونريد أن نشير إلى أن موقف إقبال ليس بالمهاجم ولا بالمؤيد لا للتراث ولا للحضارة الغربية، بل نجده قد التزم الحيادية في تعامله مع الفكر الفلسفي الغربي والتراثي، وهذا لمعرفته الواسعة وإدراكه للفرق بين الحضارة والاستعمار الغربي، وأنه لا تعارض بين الحضارة والقيم البنّاءة، لذلك لا بدّ من التمييز بين النظرية العلمية وتطبيقاتها، كأن يوظف الشخص الانترنت لأشياء تحطّ من القيم الخلقية، فهل نقول وضعه الغرب من أجلنا وأنها من الشيطان! إنّ هذا التصور والمفهوم يؤدي بنا إلى التخلف؛ لذا فإن أسلوب إقبال النقدي يمنح القارئ ذهناً نقدياً ووعياً إيجابياً تجاه كل ما ينتجه من معرفة وعلم.

٢. أفق الخطاب النقدي عند إقبال ودوره في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة:

حاول إقبال تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية، وإن استقرّ في بيئة اجتماعية وثقافية وفكرية مختلفة، إلا أن خطابه الإصلاحي قد ساهم في بناء رؤية معرفية إسلامية بديلة، للنهوض الحضاري للأمة، وقد كان على وعي تامّ بأهمية التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والشرعية، وتمخّض عن هذا الإدراك خطاب نقدي إصلاحي، ظهر جلياً في كتاباته المتميزة، ويمكن عن طريقها بناء شخصية إسلامية

[٥٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٩.

فاعلة قادرة على الأداء الحضاري الإسلامي، كمفهوم الدين والإيمان عند إقبال، ودور الدين في تكوين شخصية المسلم، وربط العلم بالعمل، واكتشاف روح الثقافة الإسلامية، وأن التوحيد جوهر الحضارة العربية الإسلامية وأساس النهوض الحضاري، والمواءمة بين التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته، وبين الدين والعلم. وهنا يقول إقبال: "...إنَّ السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله من أين جاء وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيّم الدينية والسياسية...."[٥٨]

ومنهج إقبال الإصلاحي إعادة بناء الذات والفكر وإنشاء مجتمع فاضل، انطلاقاً من تعاليم الإسلام، فالتغيير في نظر إقبال يبدأ في داخل النفس الإنسانية للخروج من الجمود الفكري الذي أوصل الأمة الاسلامية للتخلف، لذلك لا بدّ من بناء فكري ليخرج الفكر الإسلامي من أزمته، وبناء اجتماعي وسياسي لانعتاق الأمة الإسلامية من مأزقها الحضاري، لنتمكن من بناء شخصية إسلامية معاصرة. يذكر إقبال أن القرآن قد كوّن في أصحابه شعوراً بأهمية الواقع الذي نعيشه، فاستطاعوا بدورهم أن يصنعوا أسس العلم الحديث، فالجهد العقلي المبذول ما هو إلا لتجاوز عقبات العالم؛ إذ يمكّن الإنسان من التعمق في جزئيات التجربة الإنسانية، ويجد إقبال في آفاق الحياة وتجريدها غناء وخصوبة، وأن الخطاب القرآني يرشدنا إلى حقيقة التغيير العظيمة التي لا تتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم، ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي.[٥٩]

أ. البناء الفكري:

البناء يراد به التخطيط والتصميم والتنظيم، والفكر هو العطاء المعنوي العقلي لأيّة أمة؛ أي العلم. والبناء الفكري لدى إقبال هو بناء وتشكل شخصية الإنسان، فالفرد

[٥٨] المرجع السابق، ص٢١٧.
[٥٩] المرجع السابق، ص٢٢.

بحاجة إلى حركة وتغيير ونمو، وتنمية قدرات الفرد الفكرية والعقلية، لتكييف حياته وبناء مقومات مجتمعه الذي ينتمي إليه، وعندما نتحدث عن الأمة الإسلامية في فكر إقبال الإصلاحي، نفهم من كلامه أن الأمة الإسلامية الواحدة تتوحد في عقيدتها؛ أي بالإيمان والعلم.

وبما أن الارتقاء البشري ظاهرة مقتصرة على الإنسان لانفراده بهذه القوة الإدراكية وهي "العقل"، دون غيره من الكائنات الحية الأخرى، فقد أولى إقبال أهمية خاصة للعقل البشري في فهم الحقائق مستنداً في ذلك إلى ما جاء في القرآن، مبيناً عناصر البناء الفكري الإسلامي، وأن للإسلام منهجاً فريداً في تحرير العقل من أغلال التحجر، فصحة العقائد ومعرفة الحق لا تتحقق إلا بحرية الفكر واستقلال الإرادة.

ويلفت إقبال النظَّر إلى أن العقل ضوء ومصدره العلم، وأن الحقائق لا يدركها الإنسان إلا عن طريق الملاحظة والتأمل في ظواهر الوجود، ويوقظ الأمم ويشحذ عزائمها، يقول:

تضيء عيني العقل من سناء ما ابن سينا كُحلت والرازي[٦٠]

وإقبال في متابعاته النقدية وفي بناء فلسفة إسلامية جديدة، يرى أنّ حلّ مشكلات الأمة الإسلامية لا يتحقق إلا بالإيمان والعلم،[٦١] فالعلم حسب إقبال سبب الرقي والازدهار، وقد كان دقيقاً في ذلك، ربما كونه عاش في مجتمع ابتعد عن التقوى والإيمان فتحول العلم إلى آلة للهدم يذكر قائلا:

إذا العِلْمُ حلَّ بِقَلْب الفتى أحلَّ به خَشْيةَ المتَّقين

ويزدادُ خوفاً منَ اللهِ حتَّى يردَّ الأمانَ إلى الخائِفِين

هو العلمُ لنا فيه كيمياءٌ إلى قدرةِ اللهِ يَهْدي البَصر[٦٢]

---

[٦٠] إقبال، **ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣.

[٦١] إقبال، **الديوان الثامن: يا أمم الشرق**، مرجع سابق، ص٣٩١.

[٦٢] المرجع السابق، ص٣٩٢.

وهنا تتضح ملامح إقبال النقدية في فتح المدارك في مسار الإصلاح والتجديد، لذلك حثّ على إعمال العقل، فهو طريق للنقد الذاتي، وبه يمكن إدراك العالم، يقول:

يسيطر العقلُ على الكون أمير وطوى الأفلاكَ والأرضَ مسيرا

ذا جلالٍ يخضع الكون له غيرَ قلب ثار بالعقل جسورا[٦٣]

وبما أن العقل والقلب هما سلاح الذات في نظر إقبال، كون القلب قوة خارقة لاكتشاف الحقائق، فهو يفقه الأمور عن طريق العلم، ويبرز ذلك عند إقبال في مدى أهمية السمو بالنفس وتطهير الضمير؛ أي تربية ذات الفرد، ففي الغرب مات الضمير وفي العالم العربي ماتت الذوات. والإنسان في نظر إقبال أشرف المخلوقات، فالكائنات خلقت من أجله، فهو صانع نفسه، والخطاب القرآني يؤكّد حرية النفس، فهي أساس شخصية الفرد، وحين يعرف الإنسان قدرته في السيطرة على العالم، تتولد لديه رغبة في تربية الذات ليصل للمطلوب، يقول إقبال: "...وبعد فإن العقل لا يمكن أن يتصوَّر نفساً من غير أن تلحقها صفة؛ أي من غير منهج مطَّرد في السّلوك والطّبيعة كما رأينا، ليست ركاماً ماديّة بحتة شاغلة للفراغ، بل هي في بناء من حوادث أو منهج منتظم من السّلوك، وهي بوصفها هذا أساسية للذّات الأولى..."[٦٤] يريد بذلك أن يبين وسائل الدفاع الذاتية ضد الإحباط الذي سيؤدي إلى الإصابة بالأمراض النفسية؛ لنبني أنفسنا في زمان تقدم فيه الغرب تقدماً كبيراً، بدل التأثر والاستهلاك.

ودرس إقبال أوضاع المسلمين دراسة عميقة فاحصة، فدعاهم إلى التخلص من عقدة النقص أمام الغرب، كاشفاً النقاب عن حقيقة الحضارة الغربية لتخليص المسلمين مما أصابهم من تقليد غيرهم، سببه الجمود الفكري الذي أصابهم، ما جعلهم يعيشون فراغاً روحياً ونفسياً، موضحاً أن النهضة الغربية ترجع في حقيقتها إلى حضارة المسلمين، وأنه لا سبيل للخلاص من ذلك إلا بالرجوع إلى الإسلام،[٦٥] ولا يمنع الفرد

[٦٣] إقبال، **ضرب الكليم**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩.

[٦٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٧١.

[٦٥] المرجع السابق، ص٢١٧.

شيء من النهوض، يذكر قائلاً: إن الهنود رفضوا تقليد الغرب، والإنجليز سادة فقط على جسد المسلم لا على قلبه.[٦٦]

ويكون إقبال بذلك قد قام ببناء رؤية صحيحة، تمكّن الشخصية المسلمة في عصرنا الحديث من إدراك القضايا والموضوعات المثارة في الفكر المعاصر وفهمها بصورة واضحة ومتكاملة ومنسجمة.

ب. البناء الاجتماعي والسياسي:

لم يكن إقبال فيلسوفاً فحسبُ، بل كان أيضاً مصلحاً ومربياً. ودعوته إلى الإصلاح الفكري والاجتماعي ركّز فيها على بناء الذات، التي تعدّ من الدعوات التي لا يُمكن أن يتجاهلها المسلمون بأي حال من الأحوال، فقد لاحظ إقبال رفض الإسلام من اعتبر قرابة الدم أساس الوحدة الإنسانية، يقول: "إن الإسلام يرفض اعتبار قرابة الدم أساساً للوحدة الإنسانية؛ لأنّ قرابة الدم عنده أصلها مادي مرتبط بالأرض،"[٦٧] فالعلاقة بين الأفراد وبين الذات والمجتمع أساس الوحدة الإنسانية.

وينوّه إقبال بإنشاء مجتمع فاضل وذلك بسمو الإنسان، فالأمة تنشأ من اجتماع الأفراد، فقيمة الفرد في أمته، وقيمة الأمة في أفرادها؛ ينمو الفرد في الجماعة وتنمو الجماعة عن طريق الأفراد، يقول:

هو بالأمَّة قلبٌ طامحُ وهو بالأمَّة سعيٌ رابحُ
روحه من قومه، والبدنُ سرُّه منْ قومه والعَلَنُ[٦٨]

وبناء على ذلك يريد إقبال تعريف المسلمين بأنفسهم وبأهدافهم الذاتية، ويبصرهم بحقيقة الإسلام وعظمه، وملئ قلوب الشباب بحب القرآن والسنة، ومشاركتهم في صناعة الفرد وصناعة المجتمع، فهو يؤمن إيماناً راسخاً بدور الدين وأثره

[٦٦] إقبال، **ديوان (بال جبريل)، جناح جبريل**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٩.
[٦٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٦٨.
[٦٨] إقبال، **الأسرار والرموز، أسرار إثبات الذات ورموز نفي الذات**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٠.

الفعّال في حياة الفرد والجماعة في المجتمعات الإسلامية، يقول: "إنّ الدين في أعلى صوره ليس أحكاماً جامدة ولا كهنوتية ولا أذكاراً، ولا يتيسر إلا بالدين تهيئة الانسان كل العبء الثقيل الذي يحمله...،"[٦٩] غرضه دفع المسلمين للعمل والحركة لإثبات ذواتهم ومعالجة ما آلت إليه أوضاعهم، يقول: "فالدين استطاع دوماً أن ينهض بالأفراد ويغيّر الجماعات ويحوّلها من حالة إلى أخرى...."[٧٠]

يشير إقبال بهذا إلى أنّ الفرد لا تكتمل حياته إلا في ظل الجماعة، ونشر التوازن بين أفراد المجتمع الواحد، ونشر الحرية والمساواة بين بني آدم. ونجده يقيم مقارنة بين فلسفة الغرب وفلسفة الشرق؛ إذ يرى أن فلسفة الغرب التي اعرضت عن كل نشاط روحي قد انحازت كلياً إلى العقل، أما فلسفة الشرق؛ فيرى إقبال أنها على العكس من ذلك، لها طبيعة روحية، وإن كانت بحاجة إلى النزعة العقلية لاكتساب التوازن أيضاً.[٧١]

أراد إقبال فضح سرّ الحضارة الغربية وما يفتقد إليه العالم الحديث، وهو البُعد الروحي الذي منبعه الدين، الذي يُكسب الإنسان قوة ويبني مستقبله ويحدد مصيره، وأن شروط المجتمع الفاضل متصلة بعلاقات تبادلية بين أطرافه، بحيث لا مكان فيه للتقوقع والانعزال والاغتراب والانطواء على الذات.

خاتمة:

إنّ سبر أغوار فكر محمد إقبال في كتاباته ومؤلفاته لا يخلو من متعة، فهذه المؤلفات بمثابة آفاق جديدة للدارسين، مثلت في مجموعها مشروعاً نقدياً، وعملاً لا يمكن أن يتمّ عبر وريقات قليلة، برهن عن طريقها أنّ الوحي والعقل لا يتعارضان،

---

[٦٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١٧.

[٧٠] المرجع السابق، ص٢١٢.

[٧١] بوعزيزة، محمد العربي. **محمد إقبال فكره الديني والفلسفي**، بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م، ص١٧٢.

محاولاً النهوض بالعقل المسلم وتجديده، ووضع خطة تقود الأمة الاسلامية إلى المقدمة، وبناء فلسفة دينية بناء جديداً.

ولا بدّ من الاعتراف بالمجهود العلمي الكبير الذي قام به إقبال؛ إذ ظهر أن مشروعه يقوم على فلسفة اصطلاحية ذات خطاب نقدي بناء، أغنت الخطاب الإسلامي نظرياً ومفهومياً ومنهجياً.

ومشروع إقبال النقدي بمثابة إنتاج فكري وبحث منبثق من معطيات فلسفية؛ إذ حثّ الأمة الاسلامية على الحياة والعمل واليقظة مما آلت إليه بالعودة إلى الذات، لذلك فإننا نسجل عامة أن المبادئ الفلسفية التي أراد بها إقبال أن يقود الأمة الاسلامية إلى المقدمة قد ميزت تحليلات إقبال النقدية، كمبدأ مشروعية الخطاب النقدي المستمر والمنتظم، وحزن إقبال لأحوال الأمة وأوضاع العرب الفاسدة، وأنّ وجود الإنسان في الدنيا هو التفكير والفعل، ويتمثل في مبدأ التقويم والتوجيه، وأساس الخطاب النقدي، ومبدأ إيمان إقبال بحرية الفكر والتأويل.

كشف لنا الخطاب الإقبالي عن البعد المعرفي والفلسفي لفكر إقبال، المتميز بالطابع الروحي، خصوصاً في تجديد التفكير الديني، كنشأته في بيت إسلامي ومعرفته الواسعة للثقافة الغربية أكثر من معرفته بالثقافة الإسلامية، واهتمامه الكبير بقضايا العالم الاسلامي بأفكار فلسفية دينية إصلاحية، استمراراً لجذوة التجديد للحضارة العربية الإسلامية، وفق تصور إنساني في ضوء التجربة الصوفية الروحية، وبناء رؤية صحيحة تمكن الشخصية المسلمة في عصرنا الحديث من إدراك القضايا والموضوعات المثارة في الفكر المعاصر وفهمها بصورة واضحة ومتكاملة ومنسجمة.

الدّيمقراطيّة الرّوحيّة: مراجعة لمقالة "الاجتهاد" عند محمّد إقبال

رضا حمدي*

الملخص

تبحث هذه الورقة في دعوة محمّد إقبال إلى إعادة الاعتبار لمبدأ الحركة في الفكر الإسلامي، بوصفه مبدأ قرآنيّاً أساسيّاً. ويعدّ الاجتهاد التجسيد الفعلي لمبدأ الحركة في مجال التفكير الفقهي. وقد لاحظ إقبال، في استعراضه لصفحات من تاريخ مفهوم الاجتهاد، أنّه كان الأداة المثلى لتجديد الفكر التشريعي الإسلامي. ويقتضي إحياء العمل بالاجتهاد اليوم إعادة النظر في مبادئ أصول الفقه وفروعه. وقد أدّاه النظر في فروع الأحكام الفقهية إلى الكشف عن ممكنات التجديد فيها، خاصّة في الجانبين السياسي والاجتماعي، وذهب في مراجعة الأصول إلى إبراز ما فيها من مرونة عالية، تؤهّلها لاستيعاب القضايا التي يواجهها المسلمون المعاصرون، والاجتهاد وحده كفيل بتحرير هذه الطاقات الإبداعية، لا لتجديد الفكر الإسلامي فحسب، بل لمعالجة أدواء الحضارة المعاصرة كذلك.

الكلمات المفتاحية: اجتهاد، حركة، علم الأصول، علم الفقه، التجديد.

Spiritual Democracy: A Review of "*al-ijtihad*" Article by Muhammad Iqbal

Abstract

This paper examines Muhammad Iqbal call to re-consider the principle of dynamics in Islamic thought, as a fundamental principle of Qur'an. *Ijtihad* is the actual embodiment of dynamism in the field of jurisprudent thinking. In his review of the history of *ijtihad* concept, Iqbal demonstrates that it was the perfect tool for the renewal of Islamic legislative thought. Furthermore, *ijtihad* revival the present requires a review of the principles of jurisprudence and its branches. Iqbal's review into these principles lead him to detect their renewal possibilities, especially in political and social aspects. Accordingly, he highlights the flexibility of these principles to cope with modern issues that Muslims face, and proclaims that *Ijtihad* alone guarantees to release the creative potentials, not only to renew Islamic thought, but also to address modern civilization problems as well.

Keywords: *Ijtihad* (diligence), Dynamism, *'Ilm al-Usul* (Science of the principles of Islamic Jurisprudence), Science of jurisprudence, Renewal.

---

* أستاذ بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة- جامعة سوسة/ تونس. البريد الإلكتروني: hamdiridha2007@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدّمة:

مثّلت الدّعوة إلى إعادة تفعيل مبدأ الاجتهاد، محوراً مركزيّاً في تفكير محمّد إقبال، فقد رأى هذا المفكّر أنّ مهمّة تجديد الفكر الإسلامي لا تكتمل دون إحياء فكرة الاجتهاد، وتجد هذه الدّعوة سندها الأوّل في أصالة هذا المبدأ الذي أقرّه العقل الفقهي الإسلامي منذ تاريخه المبكّر، واليوم يكتسب القول بالاجتهاد كامل وجاهته من الحاجة الرّاهنة إلى الاستثمار في عقول الخلف؛ لمواجهة ما تحوج إليه ضرورات العصر، وفي ضوء هذا نفهم سرّ تعلّق محمّد إقبال بفكرة الاجتهاد وحرصه على بثّ روحها في صفوف المسلمين.

والتّعريف بمضامين الدّعوة إلى إعادة تفعيل الاجتهاد هو محاولة لاستيعاب الدّرس الإصلاحي الذي سطّره محمّد إقبال لعموم المسلمين في أواخر النّصف الأوّل من القرن العشرين، والذي يجعل من إقبال معاصراً لنا اليوم. إنّ مشروعه الفكري الطّموح، والقائم على تجذير النّقد، ومن ثمّ إعادة البناء على قواعد متينة، لا يزال في مقدّمة جدول أعمال المفكّرين المسلمين، ولا شكّ في أنّ ما يرشّح هذه المقاربة لتكون دليل عمل للمسلمين في المدى المنظور أنّها تجاوزت عقم التّفكير السّائد الغارق في الثّنائيّات العقيمة؛ إذ نجح إقبال في تأليف رؤية متكاملة ومنسجمة يتجاور فيها الحدس مع العقل والفلسفة مع الدّين والرّوح مع المادّة.

ويحوج الخوض في هذا الإشكال، إلى مراجعة إستراتيجيّة إقبال في تطويع مبدأ الاجتهاد لإثبات شرعيّة فعل التّجديد في الفكر التّشريعي، وتقتضي هذه المراجعة التّوقّف عند ثلاث محطّات أساسيّة: في أولّها يتمّ استعراض ملامح المحاجّة التي استخدمها هذا المفكّر لتأصيل فكرة الاجتهاد وبيان جانب من تاريخها، وما طرأ عليها من تحوّلات دلاليّة، تردّدت خلالها بين الإبداع حيناً والجمود في أغلب الأحيان. أمّا المحطّة الثانية؛ فنعرض فيها نماذج من رؤية إقبال للتّجديد الفقهي في مستوى الفروع، وتحديداً في بابي المسألة السّياسيّة والمسألة الاجتماعيّة. وفي المحطّة الأخيرة نلقي الضّوء

على الإضافة النّوعيّة التي تقدّم بها إقبال لتجديد أصول الفقه، تلك الإضافة التي استقامت على كشف ما تنطوي عليه المبادئ الأصوليّة من ممكنات التّجديد.

أوّلاً: الاجتهاد في التّاريخ، من الحركة إلى السّكون

لما كان أكثر المهتمّين بتاريخ الفقه من أهل الاختصاص، فإنّ رواية الحوادث فيه كانت تأخذ، في الأغلب طابعاً تمجيديّاً، يظهر أساساً في الامتثال لسلطة الأوّلين: إمّا بتلخيص مبسوطاتهم أو بشرح مختصراتهم. وبعيداً عن هذه الصّورة النّاصعة، جاءت المراجعات النّقديّة لهذا التّاريخ لتميّز بين مرحلتين: مرحلة قصيرة، شهد فيها التّفكير الفقهي إبداعاً مشهوداً. ومرحلة طويلة، اتّسمت بالعقم والجمود. وكان إقبال ممّن صادقوا على هذا التّقويم النّقدي لتاريخ الفقه الإسلامي.

والإبداع في عمل فقهاء الأدوار الأولى يعود إلى التزامهم بـ"مبدأ الحركة". وكان لهذا الالتزام عنوان محدّد هو: "الاجتهاد". ويبدو أنّ تقدير إقبال للمكانة المركزيّة التي يفترض أن تحتلّها فكرة الاجتهاد، قد حمله على استعراض أهمّ منعرجات رحلة هذا المفهوم في تاريخ التّشريع الإسلامي، وكانت الغاية تتجاوز مجرّد الرّصد إلى التّقويم والنّقد، قصد الاستفادة من تجارب الأسلاف والاستعانة بها على تصحيح الموقف الحديث.

١. الاجتهاد بين غياب النصّ وحضوره:

حفلت كتب القدامى بتعريف لفظ الاجتهاد، وذهبت فيه مذاهب مختلفة بحسب زوايا النّظر المتعدّدة.[١] ويبدو أنّ القاسم المشترك بين أهمّها، هو إقرارها بأنّ الاجتهاد يقوم على "بذل الوسع" في استنباط الأحكام. وقد شبّه الغزالي استنباط الأحكام بالشّجرة التي تتطلّب العناية لطرح ثمارها. والأحكام الشّرعيّة هي بمثابة الثّمرة المنتظرة، ويحوج تحصيل الثّمر إلى مستثمر يهيّئ الأسباب اللاّزمة لبلوغ الغاية، وهذا المستثمر

[١] انظر: الجرجاني، علي بن محمّد. **التّعريفات**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

يأخذ في اصطلاح الفقهاء اسم المجتهد.[٢] ومنـــزلة المجتهد أعلى من منـــــزلة المقلّـــد، الذي لا يبذل وسعه في استخراج الأحكام، بل يكتفي باتّباع أقوال غيره من المجتهدين. وقد أحكم الفقهاء تسييج مقام الاجتهاد بشروط شتّى، حتى لا يتطاول عليه من ليس أهلاً له، وبلغ من تشدّدهم في تحصينه حدّ الإعلان عن غلق أبوابه، إشفاقاً على الدّين من أن يدخل فيه من الأحكام ما ليس منه.[٣]

ويبدو أنّ معنى الاجتهاد، قد خضع لتعديلات تغيّرت بموجبها مضامينه، والأرجح أنّ دلالته لم تكن تتجاوز معنى القياس في البداية. ومقتضى هذا التّعريف، أنّ الاجتهاد كان مقصوراً على ما لم يرد فيه أثر من كتاب أو سنّة أو إجماع؛ أي في غياب النصّ.[٤] وفي حال غيبة الدّليل من النصّ، يجوز الاستناد إلى العقل. وهذا الجواز ثابـــت بـــإقرار الرّسول الصّحابي معاذ بن جبل ﷺ على العمل برأيه، عند تعذّر الدّليل من الكتاب أو السنّة. وقد جاء في الخبر أنّ الرّسول الأكرم ﷺ سأل معاذاً: "كيف تصنع إن عـــرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسوله. قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي."[٥] وأهمّ ما في هـــذا الحديث، توجيهه نحو فهم الاجتهاد على أنّه إعمال للرّأي عند الحاجة. ولئن قصر هذا الأثر الحاجة إلى الاجتهاد على حالة غياب النصّ، فإنّه قد أسّس للاعتراف بـــالرّأي. وسوف تتجلّى فائدة هذا التّأسيس، مع ظهور الحاجة إلى إعمال الرّأي في النّصـــوص ذاتها. وكان هذا المعنى الثّاني، القائل بعدم قصر الاجتهاد على حالة غيـــاب الـــنصّ، حاضراً في ذهن إقبال، وهو يراجع تاريخ التّشريع الإسلامي.

---

[٢] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**: تحقيق: محمّد سليمان الأشقر، بـــيروت: مؤسّســـة الرّســـالة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج١، ص٣٩ وما بعدها.

[٣] انظر:

- Wael B . Hallaq, "Was the gate of Ijtihad closed", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, N. 1, March 1984.

[٤] راجع مطابقة الشّافعي بين القياس والاجتهاد في:

– الشّافعي، محمّد بن إدريس. **الرّسالة**، شرح وتعليق: عبد الفتّاح بن ظافر كبّارة، بيروت: دار النّفائس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت، ص٢٤٢، ٢٤٣.

[٥] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ١٧٦.

ولقد شهد معنى الاجتهاد تطوّراً واضحاً، فقد خرجت دلالة هذا المفهوم عن دائرة النّيابة عن النصّ الغائب؛ ليصبح مقترناً بحضور النصّ. وهكذا غدا الاجتهاد "وسعاً يبذل" في النصّ، إذا انغلقت بعض معانيه على الأفهام. وعلى هذا المعنى، استقرّت دلالة الاجتهاد.

ولم يخرج إقبال عن سنّة من سبقوه في الحثّ على العمل بالاجتهاد. والذي ميّز كلامه على مكانته، محاولته إجلاء انسجامه مع الخصائص الكلّية الواسمة للثّقافة الإسلاميّة، فالاجتهاد يمثّل التّرجمة العمليّة لمبدأ الحركة في مجال التّشريع، وقد رفع إقبال من منزلة الاجتهاد، حتّى جعله وريث النبوّة وعنوان ختمها.[٦]

والذي ميّز مقاربة إقبال لمسألة الاجتهاد طابع التسهيل والتّلقائيّة، فقد اكتفى في بيان حدّه بإبراز عنصرين، أوّلاً: بذل الوسع، باعتباره قاعدة المفهوم الأساسيّة. وثانياً: إعمال الرّأي في استخراج الحكم، بصفته جوهر الاجتهاد، وهذا التّعريف؛ إذ يأخذ بمذهب القدامى، فإنّه يضع الإصبع على الدّلالة المميّزة في معنى الاجتهاد، وليس بذل الوسع سوى "استعمال الرّأي للوصول إلى الحكم الفقهي."[٧] وهذا اتّجاه يخالف الذين يقصرون بذل الوسع، على تقليب النّصوص وعرض بعضها على بعض.

ويبدو أنّ إقبال قد استشعر خطورة ما قرّره بخصوص ربط فعل الاجتهاد بإعمال العقل، فعمد إلى تأييد موقفه بحجج لا يرقى إليها الطّعن. وقد اختار من القرآن، الآية: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩). واستدلّ من السنّة بتأييد النّبي لرأي معاذ. واللافت أنّ إقبال لم يلحّ كثيراً في الاحتجاج على ثبوت مبدأ الاجتهاد، وكأنّه كان يرى أنّ وضوح هذه المسألة يغني عن زيادة التّأكيد والبرهنة.[٨]

---

[٦] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٠.

[٧] المرجع السّابق، ص١٧٥.

[٨] يلاحظ عدم استدلال إقبال بحديث: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر". انظر الاهتمام البالغ بهذا الحديث عند:

– الرّيسوني، أحمد. **الاجتهاد: النصّ، الواقع، المصلحة**، بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ط١، ٢٠١٢م، ص٩.

ولكنّ مجادلات المسلمين بخصوص تحديد المقصود بالاجتهاد أعقبتها ردود مطوّلة ترتاب في هذا المبدأ، معلنة أنّ سلامة العقيدة تقتضي "غلق باب الاجتهاد".

٢. الاجتهاد في التّاريخ بين القيد وفكّ القيد:

لا خلاف على أنّ الاجتهاد أصل ثابت في الإسلام عند أكثر المسلمين؛ إذ سلّموا به على الصّعيد النّظري وعملوا به على تفاوت بينهم. وقد كانت له عندهم ثلاث مراتب: أعلاها، الاجتهاد التامّ، وأوسطها الاجتهاد النّسبي، وأدناها الاجتهاد الخاصّ. أمّا الأوّل، فهو الذي اختصّ به أعلام المذاهب الكبرى من الأئمّة المؤسّسين، والاجتهاد الثّاني، مجاله أضيق لأنّه لا يكون إلاّ في دائرة المذهب الواحد، وليس له التفات إلى مسائل الخلاف القائمة بين المذاهب. والصّنف الثّالث لم يكن يزيد عن تناول القواعد الشّرعيّة في نطاق المذهب، وهذا الأخير يجسّد معنى الاتّباع والتّقليد تجسيداً تامّاً. ومن البدهي أن تتعلّق همّة مجدّد كإقبال بدرجة الاجتهاد الكامل الذي يمنح الحقّ التامّ في التّشريع.[٩]

ومن موقع الانتساب إلى دائرة الاجتهاد الكامل، وجّه إقبال نقده للفقهاء القدامى، وكان من مآخذه عليهم أنّهم اعترفوا بالحقّ المطلق في الاجتهاد نظرياً، ولكنّهم عارضوا العمل به في الواقع، بما وضعوه من شروط عسيرة. وكانت حصيلة تقييدهم لحركة الاجتهاد، أن أصبحت الكلمة العليا للمقلّدين، وقد أدّى هذا المسار إلى حالة من الجمود، بعد إعلان إغلاق باب الاجتهاد.[١٠] ولئن ظلّت أحكام الأسرة والأحوال الشّخصيّة في قبضة الفقهاء، فإنّ باقي المجالات قد خرجت عن السّيطرة الفقهيّة تحت ضغط الحاجة إلى مجارة عالم حيّ ومتحرّك. ولكنّ مقاربة إقبال لتاريخ التّشريع الإسلامي، لم تقتصر على التّقويم وإصدار الأحكام، بل ذهبت إلى محاولة التّفسير والبحث في الأسباب التي أدّت إلى إغلاق باب الاجتهاد.

---

[٩] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[١٠] في سياق نقد المحافظين، قارن إقبال بينهم وبين قارون الذي لا ينتفع بكنوزه. انظر:
– النّدوي، أبو الحسن. "العوامل التي كوّنت شخصيّة محمّد إقبال"، **مجلة إقباليّات**، عدد٤، ٢٠٠٣م، ص١١.

وفي تفسير أسباب انقطاع حركة الاجتهاد، ذكر إقبال ثلاثة عوامل أساسيّة، يتعلّق أوّلها بالأثر الذي أحدثه غلوّ الحركة العقليّة، بما أدّى إلى كثرة المجادلات في القضايا الدّينيّة، وألقى بظلاله على سلامة العقائد في نفوس العوامّ، وقد أفسح هذا الوضع الباب أمام التيّار المحافظ ليحدّ من مساحات حرّية التّفكير. ويعود العامل الثّاني إلى عدول التّصوّف عن مسايرة الحركة العقليّة، وإغراقه في الزّهد والرّوحانيّات، بعيداً عن الحياة الاجتماعيّة. أمّا العامل الثّالث، فيتّصل بما نشأ عن خراب بغداد على أيدي التّتار، من خوف على تفتّت الأمّة وضياع عقيدتها.[١١] وهذا ما أعطى المحافظين الفرصة مجدّداً لأخذ المبادرة لفرض سياج كامل على حرّية التّفكير، عبر منع الاجتهاد.[١٢]

ولكنّ هذه العوامل لم تحلّ دون حدوث اختراقات في جدار منع الاجتهاد، وقد أرجع إقبال السّبق في هذا الاختراق إلى ابن حزم ثمّ ابن تيميّة؛ إذ استأنفا النّظر في عدد من الأصول، وسار السّيوطي على ذات النّهج. وشهد العصر الحديث استمرار محاولات التّجديد، كان أبرزها ما شهدته السّاحة التّركيّة من أفكار جديدة.

ولئن أشاد إقبال بجهود هؤلاء المجدّدين قديماً وحديثاً، فإنّه لم يتحدّث عن مضامين هذا التّجديد،[١٣] وكأنّ الأهمّ مبدئيّاً، هو تأصيل فكرة الاجتهاد وإثبات استمرارها. والغرض من هذا العرض السّريع لمسيرة الاجتهاد، هو التّمهيد لاستئناف مسيرة التّجديد. وفي المحاضرة الموسومة بـ"مبدأ الحركة في الإسلام"، أثار إقبال سؤالاً مركزيّاً يتعلّق بمدى قابليّة التّشريع الإسلامي للتطوّر،[١٤] وعند الإجابة عن هذا السّؤال، عرض الباحث مسألتين تتمّم إحداهما الأخرى: الأولى تناول فيها مراجعة الأصول التّشريعيّة المعتمدة عند المسلمين. أمّا الثّانية فقد عرض فيها ثمرة اجتهاده، اختباراً

[١١] الحرص على وحدة الدولة من التفتّت كان واضحاً عند الماوردي. انظر:
- العلوي، سعيد بن سعيد. **الفقه والسّياسة، دراسة في التّفكير السّياسي عند الماوردي**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢م ص٨٨ وما بعدها.

[١٢] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٧٧ وما بعدها.

[١٣] اكتفى إقبال بالإشارة إلى بعض خصائص الفكر التّجديدي، على غرار ما لاحظه من إصرار ابن عبد الوهّاب على الحقّ في الاجتهاد. انظر:
- المرجع السّابق، ص١٨١.

[١٤] المحاضرة الخامسة ضمن محاضرات كتاب إقبال "تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام".

لصحّة مراجعته لتلك الأصول. وارتأى أن يعالج من مسائل الفروع، أكثرها إلحاحاً في التّاريخ الحديث، ونعني بذلك المسألة السّياسيّة والمسألة الاجتماعيّة.

ثانياً: الاجتهاد بما هو مهمّة عاجلة: تجديد الفروع الحاكمة

ترجع بعض الدّراسات بدء حركة التّجديد في مسائل الفروع الفقهيّة، إلى ظهور "مجلّة الأحكام العدليّة" في عهد الخلافة العثمانيّة، وضمّت هذه المجلّة موادّ الأحكام الفقهيّة المعتمدة عند أتباع المذهب الحنفي. أمّا من جهة المضمون؛ فأوّل ما اهتمّ هؤلاء الفقهاء بتجديده، كان أحكام المبادلات التّجاريّة، وذلك بسبب تأكّد الحاجة إليها في المعاملات الحيويّة.[١٥] واتّسعت حركة التّجديد الفقهي بالتّدريج، وكان تدوين الدّساتير في مقدّمة شواغل المهتمّين بالفكر القانوني، منذ منتصف القرن التّاسع عشر.[١٦] وكتابة الدّساتير، إضافة إلى كونها تعبّر عن مرحلة متقدّمة في نضج التّفكير التّشريعي، فإنّها تعكس أهمّ التّصوّرات السّياسيّة والاجتماعيّة التي تمثّل ثمرة التّطوّر الحضاري. واعتباراً للظرف الدّقيق الذي ينجز فيه مشروع التّجديد، فإنّ الاجتهاد ينبغي أن يتّجه إلى المسائل العاجلة التي تتوقّف عليها المصالح الحياتيّة للمسلمين. ومن الأولويّات الملحّة التي اهتمّ إقبال ببحثها قضية الحكم، بما هي أصل الفكر السّياسي.

١. مسألة الحكم والنّموذج التّركي:

رأى إقبال أنّ من أهمّ القضايا التي تتوقّف عليها مصائر المسلمين في العصر الحديث، هي مسألة الحكم.[١٧] وإذا كانت أوروبا قد ارتقت بنظامها السّياسي، في

[١٥] انظر ما ذكره جوزيف شاخت في هذا المعنى، خاصّة في وسم قوانينها بالعلمانيّة:

- " L'expérience de la *Mejelle* fut tentée sous l'influence d'idées européennes, et à proprement parler, c'est un code laïc et non islamique", Joseph Schacht, Introduction au droit musulman, G.P. Maisonneuve et Larose, 1983, p 81.

[١٦] في حدود منتصف القرن التّاسع عشر، ترجم الطّهطاوي فصولاً من القوانين الفرنسية، التي سمّاها "الشرطة". وفي عام ١٨٦١م شهدت تونس كتابة أوّل دستور في بلاد المسلمين، ضم ١١٤ فصلاً موزّعة على ١٣ باباً.

[١٧] حظيت مسألة الحكم باهتمام أكثر رجال الإصلاح كالطّهطاوي وخير الدين التّونسي والكواكبي وعلي عبد الرّازق وغيرهم. وبخصوص أولوية العامل السياسي. انظر:

ضوء مكتسبات فكر الأنوار، فإنّ المسلمين لم يكن أمامهم إلاّ تراث الفقه السّياسي الذي كان عبارة عن "أحكام سلطانيّة"، تعنى بمصلحة الحاكم أكثر ممّا تهتمّ بضرورات الحكم.

ولكنّ الشّروط التي خضع لها الماوردي وأمثاله قد تبدّلت، وأصبح من الضّروري إخراج التّفكير السّياسي الإسلامي من دائرة الفقه السّلطاني. ومن هذه الزّاوية استأنف إقبال النّظر في مسألة الحكم، بصفتها موضوعاً يقع ضمن ما يحتاج إلى تجديد، تبعاً لسنّة الحركة. ولئن اتّسم الفكر السّياسي التقليدي بمقاومة عوامل التّجديد، فإنّ إقبال لم يعدم وجود علامات مضيئة فيه يمكن الاهتداء بها، وفي هذا المعنى، أشار إلى إنكار الباقلاني وابن خلدون لشرط القرشيّة في منصب الإمامة.

ومنذ البداية أعلن إقبال، أنّ أبرز تجربة في تجديد التّصوّر السّياسي في بلاد المسلمين، تجسّدت في تركيا الحديثة. وقد قامت هذه التّجربة على التّخلي عن نمط الخلافة الموروث عن عهد الإمبراطوريّات، ومنوال دولة الخلافة؛ إذ أظهر فشله في مواجهة التّحدّيات الحديثة. وقد أكّد إقبال أنّ ملابسات العصر الحديث تقتضي من المسلمين أن يأخذوا بما سمّاه ابن خلدون الحكم الواجب بمقتضى العقل؛ أي الذي يحقّق المصلحة التي يشير إليها العقل.[١٨] وعلى هذا فإنّ مطلب الدّولة الدّينيّة لا مسوّغ له اليوم، إلاّ في الحدّ الذي تؤمّن فيه الدّولة التّوفيق بين بعدي المادّة والرّوح في نظام الحكم. أمّا الدّولة الدّينيّة التي يقصد منها، أن يكون على رأسها خليفة مفوّض من الله، على غرار ما سطّرته قواعد "الأحكام السّلطانيّة"؛ فقد غدا أمراً غير مناسب.[١٩]

ونظريّة الحكم المستمدّة من روح الإسلام، جاءت لتقطع مع التّجربة المسيحيّة التي كانت نظاماً من الرّهبنة في عالم مدنّس. أمّا الإسلام فيرى أنّ النّشاط الدّنيوي غير مدنّس، بل يعدّ المظهر الأبرز الذي تتجلّى فيه الحقائق الرّوحيّة. والدّولة هي أحد أهمّ

– التّونسي، خير الدّين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**: تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس-الجزائر: الدّار التّونسيّة للنّشر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط٢، ١٩٨٦م، ص٨٩.

[١٨] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدّمة**، المطبعة الأزهريّة، ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م، ص١٥٩.

[١٩] إقبال، محمّد. **تجديد التفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٣.

الأجهزة القائمة على تنظيم هذا النّشاط، فهي الحامل للجوهر الرّوحي في شتّى نواحي الوجود الاجتماعي، وفي ضوء هذه المحدّدات، يتعيّن على المسلمين اليوم أن يسترشدوا بالتّجارب الحيّة القائمة من حولهم، وهذا ما تنبّه له الأتراك، عندما استبدلوا بدولة الخلافة دولتهم الوطنيّة واهتمّوا بتحديثها، وهي الفكرة التي عبّر عنها الشّاعر التركي ضياء بقوّة، عندما دعا إلى أن يبادر كلّ شعب مسلم إلى بناء دولته الوطنيّة، لتنشأ من ذلك رابطة أمم إسلاميّة قويّة بدلاً عن دولة الخلافة التي استنفدت إمكان وجودها.[٢٠]

وإذ نظر إقبال بإعجاب إلى آراء هذا الشّاعر، وأيّده فيما ذهب إليه بخصوص عدم مناسبة فكرة الخلافة للأوضاع الرّاهنة، فإنّه حذّر من مخاطر الغلوّ في الأخذ بالفكرة القوميّة، التي كان يصدر عنها الأتراك في مشروعهم الإصلاحي، وقد بلغ من ريبته في النّزعة القوميّة، أن ألقى عليها تبعات إفشال جهود حركة الإصلاح الدّيني في أوروبا، ومن المرجّح أن يكون واقع تعدّد القوميّات في الهند، وراء ارتياب إقبال في فكرة القوميّة، خاصّة وأنّ المسلمين في الهند يدخلون ضمن الأقليّات القوميّة التي كانت تعاني من سيطرة الهندوس وقوّة نفوذهم في البلاد.

وهكذا نهض تجديد التّفكير السّياسي عند محمّد إقبال، على معارضة مشروع إقامة الدّولة الدّينيّة، على غرار ما كان عليه الأمر قبل إسقاط نظام الخلافة، والذي يبدو من حماسه للتّجربة التّركيّة أنّه كان مؤيّداً لنمط الحكم الجديد الذي يحاكي النّموذج الغربي، ولكنّ هذا الاختيار الصّريح، لم يحل دون الاعتراض على موجة الغلوّ القومي، وكذا على مبدأ الفصل بين الدّين والدّولة، وقد اعتبر أنّ الأوّل يرشّح مشاعر الأثرة والتّعصّب، أمّا الثّاني فيعمل على فصم عرى الوحدة، التي أنشأ الإسلام على قاعدتها الكيان الإنساني.[٢١]

والملاحظ أنّ إقبال، إذ وازن بين تمجيده للنّموذج التّركي ونقده له، فإنّه كان خاضعاً لمؤثّرات اللّحظة التّاريخيّة التي كانت تمرّ بها المجتمعات الإسلاميّة في مطلع القرن

[٢٠] ألب، ضياء كوك (١٨٧٥/١٩٢٤). شاعر تركي عرف بنزعته القوميّة والتحديثيّة.

[٢١] اعتبر إقبال أنّ المادّة هي الرّوح مضافة إلى الزّمان والمكان. انظر:
- إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٢، ١٨٣.

الماضي،[٢٢] وكان يجدر بمشروع التّجديد أن يتعالى عمّا هو ظرفي، وأن يتعلّق بمحاولة اكتشاف القواعد الثّابتة التي يمكن أن ينهض عليها إصلاح الحكم في بلاد المسلمين. والحقيقة أنّ هذا التردّد شكّل علامة على محاولة الإمساك بطرفين متباعدين هما: الانحياز لمشروعات التّجديد ذات الطّابع الكوني، والاحتفاظ بعناصر الهويّة الرّوحيّة للأمّة، وهذا مظهر صريح لفكرة المصالحة التي أسّس عليها إقبال الجانب الأهمّ من مقاربته التّجديديّة.

إنّ انخراط إقبال في الدّعوة بحماس إلى تجديد التّفكير السّياسي، لا يعني القطع مع كلّ عناصر المنوال القديم، ويثبت هذا الاختيار التّجديدي وفاء هذا المفكّر لمنطلقاته النّظريّة، التي تأخذ بمبدأ الحركة دون التّنكّر لحقيقة الثّبات، وقد لفت إقبال إلى هذا الأمر، حين وضع مقاربته التّجديديّة في المجال السّياسي تحت عنوان: "النّقد المحافظ السّديد"، وهو شعار يتجاور فيه النّقيضان،[٢٣] والحقيقة أنّ الالتزام بهذه القاعدة تتجلّى علاماته أيضاً في معالجة موضوع المرأة.

٢. المسألة الاجتماعيّة: قضية المرأة:

شغلت قضيّة المرأة جانباً من الخطاب الإصلاحي، منذ أواخر القرن التّاسع عشر. وقد اشتهر هذا الموضوع تحت اسم "تحرير المرأة". وضمن هذا المبحث، تمّ تناول مسائل خلافيّة كثيرة ما تزال إلى اليوم موضوع سجال حادّ.[٢٤] وتركزّ اهتمام إقبال على البحث في مسألة المساواة بين الجنسين، في ثلاثة جوانب أساسيّة هي: الزّواج والانفصال والميراث. وقد عرض رأيه في هذا الموضوع، في معرض إشادته بمواقف الشّاعر التّركي ضياء، الدّاعية إلى تجديد أحكام الأحوال الشّخصيّة في الإسلام. وكان منطلق هذا التّفكير، أنّ حركة الإصلاح ينبغي أن تبدأ بتحرير الأسرة من قيود العوائد البالية التي تكرّس ظلم المرأة.

---

[٢٢] انعطاف تركيا كلّياً نحو الغرب لم يجعل منها نموذجاً عند عامّة المسلمين. أمّا اتّهام النّزعة القوميّة بتقوية نوازع الفرقة؛ فمحلّ نظر.

[٢٣] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٨١.

[٢٤] من أوائل الذين بحثوا في هذا الموضوع قاسم أمين في مصر والطّاهر الحدّاد في تونس.

ويبدو تأييد إقبال لآراء الشّاعر التّركي، في إلحاحه على تأكيد الطّابع المدني لعقد الزّواج الذي يسمح للمرأة أن تشترط بقاء العصمة بيدها. وهكذا فإنّه مثلما يكون لها حقّ الدّخول في عقد الزّواج، فلها حقّ فسخه بالطّلاق. ومن أبلغ ما اعتبره إقبال دالّاً على انتهاك المساواة التي أقرّها الإسلام، أنّ بعض النّسوة يضطرّهن مقت أزواجهن والرّغبة في الخلاص منهم بالطّلاق، إلى الارتداد عن الدّين. والأدهى أن يعالج ردّ الفعل هذا، بتوقيع عقوبة حدّ الردّة على هؤلاء النّسوة، ليصبح الظّلم مضاعفاً.[٢٥] ولا شيء أبعد من كلّ هذا عن روح الإسلام.

ولما كان منهج التّجديد عند إقبال يأخذ بمبدأ التغيّر، دون أن يتنكّر لقاعدة الثّبات، فقد امتنع عن مسايرة الشّاعر التّركي في كلّ ما ذهب إليه، وتحديداً في مسألة الميراث؛ إذ كان اعتراضه قائماً على مخالفة موقف ضياء لأحكام الإرث في الإسلام، معتبراً أنّ التعرّف على نصيب المرأة في الميراث، يقتضي الإلمام بكلّ أحكام الميراث، وإذا كانت أحكام القرآن تفيد صراحة مبدأ المساواة بين الجنسين، كما جاء في الآية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، فإنّ سائر الأحكام الفرعيّة ينبغي أن تفهم ضمن هذا المبدأ العامّ.

والواضح أنّ إقبال كان يميل إلى الاقتصاد في إبداء آرائه، ومن ذلك أنّه لم يتطرّق إلى عديد القضايا الأخرى في هذا الباب، على غرار مسألة ولاية المرأة وزيّها وخروجها إلى العمل واختلاطها بالرّجال. وقد بدا هذا الاقتصاد أيضاً في الردّ على المشكّكين في عدالة نظام التّوريث في الإسلام. ويمكن ردّ هذا الاختزال إلى أنّ شموليّة مقاربة إقبال التي تضمّ مسائل فلسفيّة وعقديّة متنوّعة، لا يمكن أن تتّسع للتّفصيل في أبواب الفقه.

والثّابت أنّ دائرة الاجتهاد عند إقبال ظلّت محكومة بمحدّدين اثنين: محدّد فلسفي يرتبط برؤيته لطبيعة الثّقافة الإسلاميّة القائمة على الموازنة بين حالتي الحركة والثّبات، ومحدّد تاريخي، يتّصل بارتباك الحركة الاجتماعيّة في منعرجات التّحوّلات الحاسمة؛ إذ يمكن لجموح حركة التّجديد أن تقود إلى غير أهدافها المنشودة، مثلما هو الحال في

[٢٥] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٩، ٢٠٠.

بعض المواقف المخالفة لأحكام الإسلام، على غرار الموقف من الإرث. وفي الحالتين يتعيّن الانحياز إلى مبدأ الحركة والتّجديد دون التنكّر للثّوابت المقرّرة.

وإذ اكتفى إقبال بهذه الإشارات السّريعة، فإنّه أكّد أنّ إمكانيّات التّطوير الكامنة في المبادئ التّشريعيّة كبيرة، وهي لا تنتظر إلاّ من "يبذل وسعه" لكشف الغطاء عنها، لتسري في دفق الحياة الحديثة بما ينفع النّاس. والتّجديد متى كان مقصوراً على مسائل جزئيّة تفرضها إكراهات الواقع الرّاهن، لا يمكن أن يرتقي إلى مستوى تجسيد مبدأ الحركة في الإسلام. ومن أجل أن ينسجم التّجديد مع هذا المبدأ، يتعيّن أن يصبح الاجتهاد سنّة دائمة، يجري اعتمادها تلقائيّاً وبسلاسة في آليّات العقل التّشريعي الإسلامي، ومثل هذا يحوج إلى مراجعة جدّية للأصول التي يتأسّس عليها إنتاج الأحكام، وهكذا فإنّ الاجتهاد في فروع الأحكام مرتهن بمدى نجاح الاجتهاد في أصول الفقه، لنتحوّل من الاجتهاد الجزئي إلى ما هو شامل، ومن التّجديد الظّرفي إلى ما هو دائم. وهذا ما يتصدّى له إقبال، استكمالاً لشروط تفعيل مبدأ الحركة في الإسلام.

ثالثاً: الاجتهاد بما هو مهمّة دائمة: تجديد القاعدة

يتأسّس المشروع التّجديدي لإقبال ضمن الدّائرة الأوسع للاجتهاد، الهادف إلى استعادة الحقّ الكامل في التّشريع. وإذا كان القول بإغلاق باب الاجتهاد قد صادر حقّ الخلف في الخروج عن آراء السّلف، فإنّ أوّل شروط التّجديد اليوم أن يستعاد الحقّ في الاجتهاد، بما في ذلك مراجعة القوانين الضّابطة لآليّة الإنتاج التّشريعي، ونعني بذلك ما سمّاه القدامى: أصول التّشريع، وهي القرآن والحديث والإجماع والقياس. ويبدو أنّ تناول إقبال لهذه الأصول الأربعة كان موجّها نحو تحصيل ثمرتين اثنتين: أوّلهما، أن يتبيّن المسكوت عنه من خصائص التّشريع الإسلامي. وثانيهما، إبراز الآفاق التي تنفتح أمام المسلمين المحدثين، بتفعيل مساحات الممكن الاجتهادي في هذه الأصول. ومن الواضح أنّ غاية إقبال من هذه المراجعة، توسّع في أفق الانتظار الذي يصنعه إعادة تنصيب الاجتهاد حاكماً في حياة المسلمين.

١. الخصائص التّشريعيّة: المسكوت عنه في الأصول:

اقتضى الطّابع النّقدي لمقاربة إقبال، أن يقتصر الاهتمام على رصد النّواحي المرتبطة بمدى قابليّة التّشريع الإسلامي للتطوّر، ولذا بدأ إقبال ببيان خصائص التّشريع الإسلامي في بداية عهده. وقد انتهت به هذه المراجعة، إلى الاهتداء إلى وجود جملة من المميّزات التي ترشّح معنى الاجتهاد وتحثّ عليه، ويمكن إجمال هذه الخصائص في العنصرين الآتيين: روحانيّة التّشريع الإسلامي وطابعه الكوني من جهة، ومرونته ومسايرته لنبض الحياة وللتّجربة الإنسانيّة من جهة أخرى. ويقتضي التّجديد في الأصول كشف الغطاء عن هذه الخصائص، عبر الاجتهاد الكامل والمفضي إلى تفعيل مواطن الخصوبة في التّشريع الإسلامي.

أ. روحانيّة التّشريع وطابعه الكوني:

جاء في تقويم إقبال لتاريخ التّشريع الإسلامي، أنّه لم يكن للمدوّنات الفقهيّة وجود سابق لقيام الخلافة العبّاسيّة. وطيلة المرحلة السّابقة، كان القرآن يعدّ المرجع التّشريعي للأجيال الأولى من المسلمين.[٢٦] ولا شكّ في أنّ حركة التّشريع أثناء هذه المرحلة كانت تجري بتلقائيّة وسلاسة اقتضتها بساطة النّوازل وندرتها. وكان إقبال يطمح إلى استئناف سيرة الأسلاف الذين تعاملوا مع القرآن بلا واسطة. وقد أخبر عن نفسه أنّه ظلّ يقرأ القرآن لسنوات عديدة حتى جاءته هذه النّصيحة من والده "يا ولدي اقرأ القرآن كأنّما نزل عليك." وجاء في هذا الاعتراف أنّ حقائق جديدة بدأت تنكشف أمام عينه منذ التزم بهذا النّهج في قراءة القرآن.[٢٧] وتبعاً لهذا الاختيار لاحظ إقبال أنّ القرآن لم يكن مدوّنة في القانون، وأكثر ما عالجته "آيات الأحكام" كان يتّصل بأحكام الأسرة، كونها النّواة الصّلبة للاجتماع البشري، والدّلالة الأبرز التي استخلصها من هذا الاقتصاد في المادّة التّشريعيّة، أنّ غاية القرآن روحيّة في المقام الأوّل. ومن ثمّ صرفت آياته اهتمامها عمّا هو عرضي ومادّي، إلى ما هو جوهري وروحي.[٢٨]

---

[٢٦] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٢٧] النّدوي، **العوامل التي كوّنت شخصيّة محمّد إقبال**، مرجع سابق، ص١٤.

[٢٨] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

وتشير أدلّة كثيرة إلى أنّ جوهر الدّعوة القرآنيّة، كانت تتعدّى سنّ الأحكام التّفصيليّة في العبادات والمعاملات إلى مجال أرحب، وضمن هذا الأفق يجري توثيق الرّوابط الواصلة بين الإنسان وخالقه، إلى جانب الكشف عن المنزلة التي خصّها الله بالإنسان، بصفته مستخلفاً في الأرض.[٢٩] والصّلات الرّوحيّة تنساب تلقائيّاً، حسب إقبال، ومن ثمّ فلا إكراه في القرآن على الاعتراف بهذه الصّلة، ولا توجد فيه أحكام ملزمة بالإيمان، خلافاً لما هو متداول عند الفقهاء تحتّ مسمّى حدّ الرّدّة. ولكنّ روحانيّة الإسلام القائمة على تثبيت وشائج الصّلة بين الفرد وخالقه، لا تصل إلى ما ذهبت إليه المسيحيّة من غلوّ بلغ حدّ الرّهبنة والعزوف عن الدّنيا. وفي القرآن حثّ صريح على مراعاة احتياجات الفرد المادّية، على الرغم كونها دون الحاجات الرّوحيّة مكانة.[٣٠]

ومن البدهي أن يتقدّم الجانب الرّوحي، لأنّ السّؤال الوجودي يشمل البعد الاجتماعي ويضبط له اتّجاهه العامّ. وإذا كان الروحي متعالياً على التّاريخ، بما يجعل معالمه مكتملة منذ البدء، فإنّ الاجتماعي لا عمل له إلاّ في سياق الحركة الاجتماعيّة، وهذا ما تحدّدت به السّمة الثّانية للتّشريع القرآني، ونعني طابعه الكوني العامّ، وعلامة ذلك أنّ هذا التّشريع كان يكتفي برسم المبادئ العامّة للأحكام ويترك التّفاصيل للاجتهاد البشري، وقد وجد إقبال هذا المعنى في واحد من أهمّ المفاهيم الإسلاميّة، ونعني مفهوم "ختم النّبوّة". ويؤشّر هذا المفهوم إلى أنّ الوجود لا ينبغي أن يظلّ دوماً في حاجة إلى من يقود؛ وعليه فـ "الإنسان، كي يحصّل كمال معرفته لنفسه، ينبغي أن يترك ليعتمد في النّهاية على رسائله هو."[٣١] والدّور الموكول للإنسان في الوجود هو موضوع وظيفة الاستخلاف.

وفي الأصل الثّاني من أصول التّشريع الإسلامي؛ أي الحديث النّبوي ما يقيم الدّليل على هذه الحقيقة، ولئن كان ظاهر التّشريع النّبوي، أنّه يرتبط بوقائع محليّة –النّوازل

[٢٩] بلعيد، الصّادق. **القرآن والتّشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، تونس: مركز النّشر الجامعي، ٢٠٠٠م، ص٥١، ٥٢.

[٣٠] انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَا﴾ (القصص: ٧٧).

[٣١] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٤٩.

التي حدثت للعرب في النّصف الثّاني من القرن السّابع للميلاد- فإنّ تلك الأحكام ليست سوى تطبيقات على واقع محدّد، وهي قابلة للتّجرّد من إقليميّتها كي يقع الاهتداء بمنهجها في وقائع غير متناهية. ويرتّب إقبال عن هذا الأمر نتيجة، مؤدّاها أنّ الأحكام المقرّرة بالأحاديث النّبويّة، لا ينبغي أن تفرض بحرفيّتها على الأجيال اللاحقة، بل يكفي الاستئناس بالرّوح التي حكمت طريقتها في فصل النّوازل.[٣٢] وهذا الطّابع العامّ للتّشريع يتضمّن اعترافاً بحقّ الخلَف في التّجديد، وهو مرتبط كذلك بالطّابع العالمي لدعوة الإسلام. ويظهر أثر هذا الحرص على التّوحيد والتّأليف، في استيعاب أحكام الإسلام لبعض الأعراف التي لا ضرر فيها، كأعراف الأكل والشّرب والطّهارة والنّجاسة وغيرها.[٣٣] والغاية من استيعاب هذه الأعراف، تحقيق قدر من الانسجام بين الجماعات المتنافرة والمتنافسة.

وقد كان الوعي بأنّ الإسلام دين غير إقليمي، وراء ميل أبي حنيفة إلى الأخذ بمبدأ الاستحسان، لما فيه من مراعاة للحالات الواقعيّة في التّشريع.[٣٤] وهكذا خلص إقبال إلى إعلان تهافت أطروحة المحافظين الذين لا يزالون أسرى الأفق المعرفي للتراث. والفكر التّقليدي يذهل عن كثير من الخصائص الأساسيّة للتّشريع الإسلامي، فقد أهدر ضيق أفقه، ميزة المرونة الكامنة في أصول التّشريع، وهذا ما أفقده القدرة على الحركة والتّطوّر.

ب. مرونة التّشريع وارتباطه بالتّجربة:

عند مراجعة أصول التّشريع، لاحظ إقبال أنّ العجز عن التّجديد في صياغة الأحكام لا يعود إلى فقر النّصوص، وإنّما إلى عدم كفاءة المتعاملين معها، ورأى أنّ من أهمّ العلامات الدّالة على قابليّة التّشريع الإسلامي للتّطوّر، مرونته التي يشهد بها تاريخ

---

[٣٢] المرجع السّابق، ص٢٠٣.

[٣٣] استوعبت الأحكام الإسلاميّة عدداً من الأعراف الجاهليّة كالقصاص مثلاً. وقد أخذ الفقهاء بقاعدة "شرع من قبلنا شرع لنا".

[٣٤] إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

الفقه. وما تعدّد المذاهب وتعايشها، على الرّغم من اختلافاتها الكثيرة، إلا دليل على استيعاب المكوّن التّشريعي لكثرة الآراء وتنوّعها. ولهذه المرونة أصل ثابت في المبادئ القرآنيّة العامّة التي لا تعادي مبدأ التّطوّر، على اعتبار إقرارها بأنّ الكون نفسه متغيّر باستمرار، وما دام "حكم القرآن على الوجود بأنّه خلق يزداد ويترقّى بالتّدريج"، فهذا "يقتضي أن يكون لكلّ جيل الحقّ في أن يهتدي بما ورثه من أسلافه، من غير أن يعوقه ذلك التّراث في تفكيره وحكمه وحلّ مشكلاته الخاصّة."[٣٥] وانسجاماً مع هذا التّصوّر العامّ للكون وللوجود، أكّد إقبال أنّ المبادئ التّشريعيّة في القرآن تعمل "كمنبّه للفكر الإنساني."[٣٦] بما يجعل منها طاقة توليديّة لا مجرّد معطيات جاهزة. وهذا ما يضمن استمرار عمليّة الاجتهاد من أجل توليد الأحكام وتطويرها، في نطاق الضّوابط الثّابتة في الإسلام.

والقول بأنّ الأحكام الواردة في الأحاديث النّبويّة، هي نماذج لطرائق الاجتهاد في وضع الأحكام، وأنّ منطوقها غير ملزم بحرفيّته، يمثّل وجهاً آخر لمرونة التّشريع الإسلامي. وإذا كان الأخذ بهذا القول خاضعاً لتأثير اتّجاهات النّقد التّاريخي التي اعتمدها المستشرقون في دراستهم للحديث النّبوي، فإنّ إقبال آثر أنّ يردّ هذا المذهب إلى أحد المجتهدين المسلمين، والمقصود بذلك شاه ولي الله الذي ألحّ على ضرورة العناية بالطّابع المزدوج في التّشريع النّبوي، والمتمثّل في ثنائيّة الحادثة الخاصّة، والمغزى العامّ.[٣٧] ولا شكّ في أنّ ثبوت هذه الخاصّية يرشّح معنى الاجتهاد من أجل وضع الأحكام المناسبة لكلّ حال.

ومن علامات المرونة أيضاً، القول بأنّ إجماع الصّحابة غير ملزم لمن يأتي بعدهم.[٣٨] وهذه المرونة ثابتة أيضاً بالأصل الرّابع للتّشريع، ونعني القياس. ولئن اختلف

---

[٣٥] المرجع السابق، ص١٩٩.

[٣٦] المرجع السّابق، ص١٩٨.

[٣٧] "النّبي يعلّم أمّة معيّنة ليتّخذ منها نواة لبناء شريعة عالميّة." انظر:
– إقبال، محمّد. **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[٣٨] استند إقبال في هذا الرّأي إلى مذهب أبي الحسن الكرخي الحنفي. انظر:

الفقهاء الأوائل في طريقة العمل بالقياس، فرآه العراقيّون إعمالاً للرّأي، وقصره أهل الحديث على "السّابقات" من "عمل أهل المدينة"، فإنّ الجدل بشأنه قد انتهى إلى تثمين دوره حتّى غدا "مصدر حياة وحركة في التّشريع الإسلامي."[٣٩] وبذلك صار القياس مرادفاً للاجتهاد. وقد عرّف إقبال القياس، على وجه يضمن ديمومة فاعليّة الاجتهاد؛ إذ قال: "والأصل الرّابع من أصول الفقه هو القياس: وهو استخدام التّعليل القائم على تشابه بين الحالات، في التّشريع."[٤٠] والقياس بهذا المعنى، متاح لكلّ من يؤتى القدرة على ملاحظة "التّشابه" بين النّازلة الحاضرة، ومثيلتها الغائبة و"تعليله".

ومن العلامات البارزة أيضاً على المرونة التي وسمت الفكر التّشريعي عند إقبال، ارتباطه الوثيق بالتّجربة الإنسانيّة. وقد قامت الثّقافة الإسلاميّة عامّة على تثمين التّجربة وعدّها المرجع الأوّل في إنتاج المعرفة، وكان ذلك من آثار توجيهات القرآن التي جاءت تحثّ على النّظر في الوجود وتدبّر أسراره. وفي مقابل هذا الانشغال بالواقع، كانت الثّقافة اليونانيّة، لا تحتفي إلاّ بما هو تجريدي.[٤١] وقد هوّن إقبال ممّا يقال عن وقوع المتكلّمين والفلاسفة المسلمين تحت تأثير النّزعة النّظريّة للثّقافة اليونانيّة، معتبراً أنّ تأثيرها كان محدوداً. أمّا الاتّجاه الغالب في الثّقافة الإسلاميّة؛ فقد كان يميل إلى اعتماد التّجربة، وما التّصوّف إلاّ وجه لهذا الميل.[٤٢] وفي ميدان الفقه بدت آثار هذا الميل، في عدول الفقهاء عن منهج الاستنباط القائم على ملاءمة النّصوص للفروض الذّهنيّة إلى اعتماد منهج الاستقراء، في مراحل نضج التّفكر التّشريعي.[٤٣] ولا يعطي إقبال نماذج من هذا التّحوّل الإيجابي. وإذا كان هذا الموقف يناقض ما سبق تأكيده بخصوص جمود الفقه، فالمرجّح أنه كان يقصد بالتّحوّل إلى منهج الاستقراء، تلك المراحل التي تمّ فيها العمل بالاجتهاد، بمعناه الكامل.

– المرجع السّابق، ص٢٠٧، ٢٠٨.

[٣٩] المرجع السابق، ص٢١٠.

[٤٠] المرجع السابق، ص٢٠٩.

[٤١] "الفلسفة نظريّات، أمّا الدّين فتجربة حيّة، ومشاركة واتّصال وثيق." انظر:

– المرجع السّابق، ص٧٧.

[٤٢] انظر فصل: "روح الثّقافة الإسلاميّة". انظر:

– المرجع السّابق، ص١٥٢ وما بعدها.

[٤٣] المرجع سابق، ص٢١٠.

والتّجربة كامنة في أغلب الأصول حسب إقبال، فإذا كان القرآن يضع ضوابط لسيرة الأفراد في الوجود ويقدّم خلاصة تجارب الأمم السّابقة وما فيها من عبر ودروس، فإنّ الحديث النّبوي يعكس صوراً مهمة من تجربة أمّة الإسلام في مرحلة تشكّلها الأولى. وللإجماع في التّجربة الإسلاميّة الحديثة دور إيجابي في إنجاح التّحوّل من أنماط الحكم التّقليدي والاستبدادي، نحو أشكال أخرى جوهرها المشاركة والدّيمقراطيّة، ولا معنى للقياس إلاّ بوصفه تعاملاً مباشراً مع تجارب لم يسبق لها وجود.

إنّ الخلاصة التي سعى إقبال إلى بلورتها، تتمثّل في تأكيد قابليّة التّشريع الإسلامي للتطوّر المطّرد بما يناسب واقع الأحوال المتبدّلة، ويكفي التّأمّل في الإمكانيّات الكامنة في الأصول الأربعة للتّشريع الإسلامي، لندرك أنّها كلّها ترشّح معنى بذل الوسع وتحثّ على الاجتهاد، وفي واقع المسلمين اليوم، يفتح الاجتهاد في الأصول للتّشريع الإسلامي آفاقاً رحبة، ليكون معاصراً لزمنه.

٢. نحو آفاق الديمقراطيّة الرّوحيّة:

جاءت خلاصة فحص إقبال لممكنات التّجديد في الأصول الأربعة، لتؤكّد أنّها لا تخرج عن الانضباط بمبدأ الحركة انسجاماً مع قوانين الوجود عامّة. ولكن يبدو أنّ نيّة إقبال كانت تتعدّى مجرّد الملاءمة بين الرّؤية الفلسفيّة للتصوّر الإسلامي ومنهج الاستنباط الفقهي؛ إذ كان يهدف إلى كشف آفاق جديدة، تتّخذ فيها مسألة الاجتهاد في التّشريع شكل هيئة دائمة، تكون بمثابة اختيار استراتيجي يؤمّن اطّراد التّقدّم. ويبدو أنّ الاجتهاد المنشود عند إقبال، يفتح آفاقاً رحبة من الانتظارات التي لا يقف مداها عند حدود العالم الإسلامي فحسب، بل يتجاوزها ليشمل الإنسانيّة قاطبة.

أ. الإجماع .. ذلك الأمل:

أثبت إقبال الحقّ في الاجتهاد بطريقين اثنين: طريق الأصوليين؛ إذ بيّن أنّ الأصول الأربعة للتّشريع تنطوي على ممكنات كثيرة لتطوير الأحكام. وطريق المؤرّخين؛ إذ أقرّ

بأنّ أجيالاً من الفقهاء قد اضطلعوا بدورهم في الاجتهاد منذ زمن مبكّر، و لم تتوقّف حركة الاجتهاد حتّى بعد شيوع القول بغلق باب الاجتهاد. ومن ثمّ صار الاجتهاد بدوره، أصلاً من أصول الإسلام، وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ حالة الانحلال الرّوحي التي وقعت فيها أجيال المسلمين، قد أدّت إلى ترسيخ ظاهرة الكسل العقلي، وكانت ثمرة هذا الخمول اختلاق مقالة "غلق باب الاجتهاد"، وبذلك تمأسس التّقليد وحلّ الاتّباع محلّ التّفكير والتّدبّر.

وإذ يواجه المسلمون في هذا العصر تحدّيات الانتقال من العالم القديم، فإنّهم بحاجة ماسّة إلى اصطناع الاجتهاد في مواجهة مشكلات عصرهم، وفي هذا السّياق يمكن الإفادة من مرونة أصول التّشريع وقابليّتها للتّلاؤم مع التّجربة الحديثة. وقد رأى إقبال في الإجماع ميزة خاصّة، تؤهّله للاضطلاع بدور حاسم في الحياة السّياسيّة المعاصرة. وإذا كان الأسلاف قد غفلوا عن الاستفادة من الإجماع، لتعارضه مع مصالح الحكم المطلق، فإنّه لا حجّة للمحدثين في ترك العمل بهذا الأصل الذي يمثّل "أهمّ الأفكار التّشريعيّة في الإسلام."[٤٤]

وعندما يتابع هذا المفكّر التّحوّلات النّاشئة في أنظمة الحكم حديثاً سواء في الغرب أو ما تسرّب منها إلى بلاد المسلمين، فإنّه يتفطّن إلى الدّور العظيم الذي يمكن أن يضطلع به الإجماع في إعادة بناء تصوّر السّلطة السّياسيّة، على قاعدة الإنصاف والمشاركة. وفعاليّة الإجماع تكشف عنها تجارب الأمم الحديثة المتطوّرة، في مجال الحياة السّياسيّة، وقد عملت أوروبا بمبدأ "الفصل بين السّلطات"، وتخصّصت "المجالس النّيابيّة" فيها بوضع القوانين المختلفة لضبط قواعد تسيير هياكل الدّولة القوميّة، وقد بدأت هيئات مماثلة في الظّهور بالتّدريج في البلاد الإسلاميّة، ولا يرى إقبال أفضل من هذه الهيئات التّشريعيّة الحديثة، لتفعيل فكرة الإجماع واستثمارها، وبوسع هذه الصّيغة أن تستوعب الخلافات بين أتباع المذاهب والآراء المختلفة، بما يحقّق معنى الاجتهاد و"بذل الوسع" في هذا التّشريع. وإذا كانت المجالس النّيابيّة في الغرب تتألّف من نوّاب

[٤٤] المرجع السابق، ص٢٠٥.

منتخبين، بصرف النّظر عن مؤهلاتهم العلميّة، فإنّ شرط إقبال في الانتساب إلى هذه الهيئة أن يكون أعضاؤها من العلماء بمسائل الدّين، إلى جانب طائفة من الخبراء "ممّن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة."[٤٥] وإذا اجتمع رأي الخبير برؤية الفقيه، يتقدّم الفكر التّشريعي دون الخروج عن ضوابطه الرّوحيّة الثّابتة.

ويبدو أنّ حماس إقبال للهيئات التّشريعيّة النّاشئة حديثاً في بعض البلدان الإسلاميّة، وتحديداً في تركيا الكماليّة، قد جعله لا يلقي بالاً إلى الفروق المهمة بين الإجماع، بصفته مفهوماً يقتضي التّوافق الكلّي، ومقرّرات الهيئات التّشريعيّة التي تقبل الاختلاف وتحسم قراراتها بالأغلبيّة، وقد يعود قلّة احتفاء إقبال بهذه الفروق إلى رغبته الشّديدة في مأسسة الاجتهاد، عبر التّوسيع في معنى الإجماع، بحيث يستوعب الاختلاف ولا ينفيه. وهذا جوهر الدّيمقراطيّة التي تنشدها المجتمعات الحديثة: حسن إدارة الاختلاف وتحويله إلى طاقة دفع دائم نحو الأفضل. وتجدر الإشارة إلى أنّ إقبال قد استحدث، بهذا التّوسّع معنىً جديداً في مفهوم الإجماع، وهو ذات الأثر الذي أحدثه، على درجات متفاوتة في باقي الأصول، ويقودنا تواتر العمل بتوسيع مجالات الأصول، إلى أنّ الاجتهاد عند إقبال، هو المدخل إلى كسب مساحات جديدة من المعنى المعاصر لزمنه، وهو جوهر فعل التّجديد.

إنّ هذا التّوسّع في توليد ممكنات الأصول، لَيقيم الدّليل على عمق التّجديد الذي ينطوي عليه مشروع إقبال. ويتأكّد هذا الاتّجاه نحو التّجديد في طموحه، إلى تجاوز حدود العالم الإسلامي، ودفع الاجتهاد نحو أفق إنساني عامّ، بغاية إنقاذ الحضارة الحديثة كلّها من أدوائها القاتلة.

ب. الاجتهاد شفاء لروح الحضارة:

علّق إقبال بلوغ الحكم السّياسي الصّالح في بلاد الإسلام، على شرط تفعيل الإجماع وتصريف مضامينه في الصّيغ التّشريعيّة الجديدة، وأراد أن يخطو بالاجتهاد خطوة أخرى تدخله إلى ساحة لم يسبق توجيهه إليها، ونعني بذلك الفضاء الإنساني

[٤٥] المرجع السّابق، ص٢٠٦.

الواسع، وإذا كان سؤال البداية عند إقبال، يبحث في مدى قابليّة أصول التّشريع للتّطوّر، فالظّاهر أنّ سؤال ختام بحثه هو: هل يمكن للفكر الإسلامي أن يساهم في إنقاذ الحضارة الإنسانيّة الحديثة، إذا أطلقت طاقات الاجتهاد فيه؟

ومثل هذا السّؤال يفترض أمرين متقابلين: الارتياب في الحضارة الحديثة، في مقابل الثّقة في طاقات الاجتهاد المولّدة للحلول المناسبة. ومثلما كان الاجتهاد أداة تجديد التّفكير عند المسلمين، فإنّه بالإمكان أن يضطلع بدور مشابه في علاقته بالحضارة الحديثة التي يمثّل الغرب صورتها النّاصعة. ولكنّ مضمون التّجديد المطلوب للحضارة الإنسانيّة الحديثة لا يطابق بالضّرورة ما يحتاجه الفكر الإسلامي، فالتّجديد ليس وصفة جاهزة، بل هو منهج لمواجهة حالات العطالة في صيرورة الحضارات والثّقافات.

نادى إقبال بتفعيل مبدأ الحركة، لبعث الحياة في الفكر الإسلامي الذي أصابه الجمود طيلة قرون متعاقبة، وهو ما اقتضى توجيه الاجتهاد نحو إقحام مبدأ التّغيير والتّبديل المستمرّ ضمن دائرة هذا الفكر، ومثل هذا التّوجيه لا يناسب الثّقافة الغربيّة التي لا تفتقر إلى مبدأ الحركة، بل تحتاج الأخذ بمبدأ الثّبات. وهكذا يرى إقبال أنّ تجربة أوروبا الحديثة، قد نجحت في تحقيق تقدّم مادّي هائل، ولكنّها لم تنتج غير "ذات ضالّة" أصبحت اليوم تشكّل عائقاً "في سبيل الرّقي الأخلاقي للإنسان."[٤٦] وإذ يعلن إقبال هذا الموقف الذي ينعى على أوروبا إفلاسها الأخلاقي، فلا شكّ في أنّه يستحضر ما عانته شعوب الشّرق من ظلم حركة الاستعمار، التي قادتها أوروبا ضدّ الشّعوب المستضعفة، ويعود هذا الإخفاق الأخلاقي إلى ذاك التّفكير المادّي الذي ساد الثّقافة الأوروبيّة، فعزلها عن روافدها المثاليّة، وأفضى بها إلى فقر روحي مريع، لم يفلح النّجاح التّقني الباهر في معالجته.

وفي ضوء هذا التّشخيص، يبرز وجه الإضافة التي يمكن أن تقدّمها التّجربة الإسلاميّة للغرب وللحضارة الإنسانيّة الحديثة عامّة، وليست هذه الإضافة سوى الجرعة الرّوحيّة التي كشف التّجديد عن ألقها ومعاصرتها للّحظة التّاريخيّة الرّاهنة، فإنّ

[٤٦] المرجع السابق، ص٢١٢، ٢١٣.

الشّرط الأوّل لشفاء الحضارة الحديثة من أدوائها المتعدّدة، لا يكون إلاّ بـ"تأويل الكون تأويلاً روحيّا" وبوضع مبادئ عالميّة "توجّه تطوّر المجتمع الإنساني على أساس روحي."[٤٧] وسوف تكون هذه الخطوات بمثابة كسر لقيود الرقّ الرّوحي، الذي طالما كتم أنفاس الحضارة المعاصرة، لتفتح لنفسها طريقاً نحو الدّيمقراطيّة الحقّ، تلك التي وسمها إقبال بـ"الدّيمقراطيّة الرّوحيّة".[٤٨]

والخلاصة التي انتهي إليها إقبال، لا تخرج عن ضوابط مبتدأ بحثه، ونعني محاولة المصالحة بين عناصر الدّين والرّوح من جهة، ومقوّمات الفلسفة والمادّة من جهة أخرى، وإذا كان اختياره المنهجي قد قام على محاولة التّقريب بين الفلسفة والدّين في مستوى الرّؤية، فإنّ طموحه النّهائي كان يتركّز على استثمار مبادئ الإسلام، وفي مقدّمتها مبدأ الاجتهاد، من أجل تدارك الوضع الإسلامي وإصلاح أوجه الفساد في الحضارة الحديثة، وهو ما يقود، في نهاية المطاف إلى ضرب من المصالحة بين الإسلام والعالم الحديث، ولعلّ هذا ما يشكّل مناط فرادة الفكر الإصلاحي عند إقبال.

ولكنّ نجاح إقبال في تخطّي عقبة التّمركز على الذّات من أجل معانقة ما هو كوني، لا ينبغي أن يحجب عن الأعين تواضع بعض النّتائج التي انتهى إليها في مقاربته التّجديديّة، ويكفي أن نذكّر ببعض ما ألمحنا إليه بخصوص اختزال قضيّة المرأة، حيث أمسك الرّجل عن الخوض في قضايا كان الجدل حولها محتدماً. وكذا، فإنّ تقديره لدور الإجماع في حسم المسألة الدّيمقراطيّة في أنظمة الحكم لم يكن يستند إلى تصوّر سليم، وقد أثبتت التّجارب أنّ المجالس النّيابيّة المخوّلة بالاجتهاد في التّشريع لم تفلح دائماً في تحقيق الهدف المنشود في الإصلاح السّياسي، ولا أدلّ على ذلك من أنّ إقبال نفسه، قد رجع عن إشادته بالتّجربة الكماليّة في تركيا، لما رأى حيفها في حقّ البعد الدّيني.[٤٩]

---

[٤٧] المرجع السّابق، ص٢١٢.

[٤٨] المرجع السّابق، ص ٢١٣.

[٤٩] انظر قول إقبال:

ما الحقّ مختف عن فؤادي سرّه — فلقد حباني الله قلبا مبصرا

فسياسة اللاّدين عندي خسّة — مات الضّمير بها وإبليس افترى

انظر: الكيلاني، نجيب. "إقبال الشّاعر الثّائر"، **مجلة إقباليّات**، عدد٥، ٢٠٠٤م، ص٥١ وما بعدها.

ولا تسلم مقترحات إقبال المتّصلة بتجديد الأصول التّشريعيّة من المآخذ؛ إذ اكتفى فيها بتأكيد قابليّة الأصول الأربعة لتوليد أحكام جديدة عن طريق الاجتهاد، وأعفى بذلك نفسه من الخوض في القضايا الشّائكة التي تناولها الأصوليّون، على غرار ما يتّصل منها بالقراءات والنّسخ وأسباب النّزول وغيرها. وكان تعامله مع الحديث النّبوي عارياً عن الإضافة النّوعيّة، فقد خضع فيه إلى تأثيرات الدّراسات الاستشراقيّة. ولعلّ أهمّ إضافة حقيقيّة لإقبال جاءت في كلامه على الإجماع، وإعادة تأويل معناه بحيث يتحوّل إلى آليّة قارّة لممارسة الاجتهاد التّشريعي، هذا فضلاً عن توظيفه الذّكي لمبدأ الحركة.

ومؤدّى كلّ هذا أنّ براعة إقبال في البرهنة على أهمّية الاجتهاد وتنزيله ضمن دائرة "المعلوم من الدّين بالضّرورة"، لم توفّق دائماً في تقديم نماذج تجديديّة ناضجة ومكتملة تقيم الدّليل على صحّة المنطلقات. والحقيقة أنّ هذا قد يخرج عن دائرة اهتمام هذا المفكّر الكبير، فشأنه في هذا المقام أن يعيّن "اتّجاه السّهم" وأن يرسم الخطوط العامّة التي يتولّى استكمالها العلماء المجتهدون، كلّ في اختصاصه. ولا شكّ في أنّ من أجلّ الخدمات التي أسداها إقبال للفكر الإسلامي أنّه أعاد الاعتبار لمبدأ الاجتهاد، كقاعدة شرعيّة تزكّي تحيين المعارف وتجديدها. ولعل ما شهدته السّاحة الإسلاميّة من محاولات في التّجديد الفكري خلال العقود الأخيرة، إنّما يعود الفضل فيها إلى الجهد الصّادق الذي بذله إقبال وأمثاله من المجدّدين.

خاتمة:

في مغامرة التّجديد، اختار إقبال تأليف رؤية شاملة لبلورة ملامح أفق إسلامي بديل، يكون مدخلاً للإصلاح. وقد وجد في مفهوم الاجتهاد، واحداً من المفاتيح الأساسيّة للتجديد. والاجتهاد عند إقبال، راسخ الأصل في روح الثّقافة الإسلاميّة، وإن طمست معالمه في مراحل تاريخيّة معيّنة؛ ولذا وجّه عنايته إلى البحث عن القرائن المؤيّدة للعمل بالاجتهاد، وقد وجد في مبدأ الحركة الذي يميّز رؤية القرآن للوجود العنوان الأبرز على انحياز الثّقافة الإسلاميّة إلى فكرة التّجديد.

وكان مدار الاجتهاد عند إقبال على الاجتهاد ذاته: وهو ما يعني إطلاق فعاليّته وبيان إمكانيّاته في تطوير التّفكير التّشريعي وتجديد موادّه. وقد كان طموح التّجديد واسعاً؛ إذ ضمّ إلى مسائل الفروع، قضايا مهمة تتّصل بالأصول. ولئن اكتفى إقبال بعرض نماذج محدّدة من ثمار التّجديد، فإنّ جوهر عمله، قد استقام على إظهار قابليّة الفكر التّشريعي الإسلامي للتّطوّر ومواكبة النّوازل المتبدّلة.

ولم يكن نجاح الاجتهاد في تطوير التّشريعات في الثّقافة الإسلاميّة مطلوباً لذاته؛ إذ الغاية الكبرى، أن تتجدّد طرائق التّفكير ومضامينه، كمقدّمة لإصلاح أوضاع المجتمعات الإسلاميّة. وبتأثير من الطّابع العالمي للإسلام، يتعاظم الحلم الإصلاحي عند إقبال؛ ليفيض على البشريّة كلّها، فيطمح إلى معالجة أدوائها المستفحلة، ولا شفاء للحضارة الحديثة، بعد إخفاقها في إسعاد أبنائها، إلاّ في الأخذ بالتّجربة الرّوحيّة التي يمدّها بها الإسلام. ولا شكّ في أنّ من أهمّ مواطن التّميّز في المشروع الإصلاحي لإقبال، نجاحه في إكساب فعاليّة الاجتهاد ذي المنشأ الإسلامي طابعاً كونياً، يصير معها عنواناً لتطوّر الإنسان وتقدّمه، حيثما ما كان، وفي أيّ عصر كان.

وإنّ من أسرار بلاغة الدّعوة الإصلاحيّة لدى إقبال أنّ اتّجاه السّهم فيها يشير إلى المستقبل؛ لذا فإنّه يقع على عاتق الهيئات العلميّة والنّخب الإسلاميّة واجب التّعريف بهذا التّراث الفكري المضيء؛ من أجل أن يتردّد صداه في آفاق العالم الإسلامي، عسى أن يتحقّق حلم إقبال في نهضة هذه الأمّة وتحقّق سؤددها وتقدّمها.

الثابت والمتغيّر في حركة التاريخ والتجديد المعرفي لدى محمد إقبال

نور الدين الصغير*

الملخص

التاريخ تقلّب بين مراتب الدّوام والتغيّر، وسعي أبدي نحو استحضار حقيقة الماضي وتصوّر الواقع وإدراكه في سير المجتمعات البشرية وصراعها من أجل بلوغ الأمثل. أما إنتاج المعرفة؛ فهو تماهٍ بين تجديد السّائد ونقده والالتزام بثوابت العقل الإيمانية من توحيد وعقيدة وروح، واستحضارها في عالم الممارسة الفكرية والوجدانية. وللمفكر الفيلسوف محمد إقبال صياغة مقاربة نموذجية لهذه الجدلية القائمة بين سيرورة التاريخ وحركة التجديد المعرفي الذي نادى به لإصلاح الخطاب الفكري الإسلامي، بما قرّره في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: حركة التاريخ، الثابت والمتغيّر، التواصل والانقطاع، التجديد

Fixed and Variable in History Movement and Epistemological Renewal in the thought of Muhammad Iqbal

Abstract

History is a fluctuation between stability, change, and an eternal pursuit to evoke reality of the past, and perceive the present of human societies and their struggle to achieve the optimal.

The production of knowledge; is identification between the renewal and criticism of what prevails and commitment to the fundamentals of the faith mindedness such as *tawhid* (monotheism), doctrine and spirit, and the evocation of the world of intellectual and emotional practice.

Philosopher and thinker Muhammad Iqbal has a typical approach to this dialectical process of history and the change of epistemological renewal that he called for to rectify Islamic intellectual discourse written in his book *"Tajdeed at-Tafkeer ad-Deini fi l islam*" "Reconstruction of Religious thought in Islam".

Keywords: History dynamism, fixed and variable, Continuity and discontinuity, renewal.

---

* دكتوراه في التاريخ الوسيط من جامعة السّوربون بفرنسا سنة ١٩٨٥م، ودكتوراه في التاريخ المقارن من الجامعة التونسية- جامعة الزيتونة، ١٩٩٥م، رئيس قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة الشارقة- الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: nalsagheer@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

في كتاب الفيلسوف المصلح محمد إقبال: (تجديد التفكير الديني في الإسلام) لحظات نظر وتحقيق واستقراء في مكوّنات حركة التاريخ وعملية الإصلاح وتهذيب الأفكار، هذه الجدلية ذات النسق التكاملي تسعى إلى الارتقاء الفكري والمعرفي لمكوّنات المنظومة الإصلاحية. والمستقرئ نصوص الفيلسوف محمد إقبال والمتعامل مع مكوّنات خطابه الموجّه للمتلقي العربي في خضمّ حركة الإصلاح التي حمله فيه التوق المعرفي ليرتقي بالمسلم في سلّم الإبداع، فإنّه يقف على هيكلة متناسقة تقوم على المستلزمات الآتية ضمن قراءة تلازمية ومنهجية متكاملة، تأخذ في الاعتبار التواصل المعرفي بين مختلف العناصر، وتنطلق في حركة بناء تصاعدية تؤسّس برسم واقع حقيقة الحركة التاريخية والمعرفية، وأصول التجديد الفكري لتحقيق المواءمة بين الثابت والمتغيّر في أصول المعارف، وللوصول إلى صيغ تجديد الخطاب المعرفي وضروراته، ومناقشة حركة المعرفة وصيغ تجديدها في النسق التاريخي للأمة، وفلسفة تحصيلها وتطويرها بين التواصل والانقطاع باعتماد الاجتهاد أصلاً من أصول النماء والعطاء في العملية الإبداعية. وترتقي هذه المحاولة لتحقّق معادلة مكوّنات نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي كما يريدها محمد إقبال، مع رسم قواعد بنائها الإيمانية التي تؤاخي بين الفلسفة والدين والمادة والرّوح، ليصل في النهاية إلى نقد النظرية الإيمانية للفلاسفة الغربيين الذين رفعوا من شأن العقل على حساب الرّوح في تأسيس معارفهم وفي قراءتهم للإسلام، ومنه ينتهي إلى صياغة أسس نظرية الإدراك المعرفي والنهوض بالخطاب الفكري في حركة الثقافة الإسلامية مع إملاءات حتمية الارتقاء.

وبتتبّع النسق التحليلي بثنائية التفكيك والتركيب ستكون هذه الأركان مكوّناً أساسياً لفهم الخلفية الفكرية، ودعامة منهجية لنظرية الفيلسوف إقبال في صياغة جدليته التكاملية في البناء المنهجي لخطاب التجديد، والإدراك المعرفي الحداثي الذي سيتمكّن بواسطته الفكر الإسلامي من تحقيق ذاته أمام الآخر، واستعادة عبق تاريخ الإبداع الحضاري الذي رفع من شأن الحضارة الإسلامية، وجعل منها منهلاً للحضارة الإنسانية.

في رحاب الفكر الإقبالي:

يعدّ محمد إقبال رائداً من رواد التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال إنتاجه الفكري وتأملاته الفلسفية التي سعى عن طريقها إلى تحقيق انقلاب معرفي[١] في المنظومة الإسلامية. لقد سعى إلى تغيير آليات الفكر وبناء نسق منهجي جديد يساعد المسلم المعاصر على التآلف مع مستجدات العصر ومكوّناته الفكرية، المنهجية منها والمقاصدية، حتى يصبح قادراً على رفع التحديات التي فرضها الغرب على الأمة الإسلامية منذ أن تراجع عطاؤها الحضاري لتنطلق في خطّ تنازلي تاركة الريادة لأوروبا التي لفتت انتباه المسلمين بإبداعاتها حتى هاموا بها حبّاً وشغفاً وأعجبوا بمفاتنها الحضارية، كما استوقفت طلائع الإصلاح في العالم العربي نموذجها وكبّلت مساحة الفهم لديهم بحتمية الاقتداء بالآخر أو الضياع والتخلّف. ولم يخفِ إقبال هذه الأزمة؛ إذ وصفها قائلاً: "فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين في آسيا وفي إفريقية يتطلّبون توجيهاً جديداً بعقيدتهم، ولهذا لا بدّ أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلّة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر."[٢]

أولاً: متطلّبات الذات المعرفية ونقد الآخر

إنّ المتتبّع لكتابات محمد إقبال الفكرية والفلسفية[٣] خاصة كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" الذي أسّس فيه صاحبه لكلّ مقوّمات التجديد المعرفي في الإسلام وإعادة بناء الفكر الإسلامي وفق متطلّبات العصر وما تمليه الحضارة الغربية من

[1] Sharif M. M. "About Iqbal and His Thought". Institute of Islamic Culture, Lahore, 2nd Ed.1976.

[٢] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، الإسكندرية: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م، ص١٦.

[٣] نذكر منها: رسالة المشرق- الفتوحات الحجازية- أسرار المعرفة- الذات وأسرار فناء الذات... .

تحديات، يدرك أنّ صاحبه حرص على صياغة الأسس المنهجية وبناء الكتاب على تفكيك المنظومة المعرفية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، التي اتسمت بالهيمنة المطلقة للفلسفة الغربية، وطلائع الغزو الفكري الغربي الذي شكّل منعرجاً خطيراً في ذوبان الثقافة الإسلامية، من حيث الانحدار الفكري والانحلال الأخلاقي.

بدأ إقبال بنقد هذه المنظومة وتفكيك مكوّناتها مستعرضاً حسنها من سيّئها، وشارحاً ما استعصى منها على الأفهام، ومقرّباً ما بينها وبين الشريعة الإسلامية من توافق وتقاطعات، فخصّ النخب من الفلاسفة بالشرح والتحليل والنقد والتعليل من مختلف الاتجاهات الفكرية:

- هنري برجسون: مستعرضاً مواقفه من مفهوم البداهة وتحليل آليات النمط التصاعدي في الاستدلال.[٤]
- الفلسفة اليونانية: سقراط في نظرية المعرفة وقيمة البناء الفلسفي.[٥]
- أفلاطون: في قضايا الجوهر والعرض.[٦]
- في نقد من تبنى آليات الفلسفة اليونانية من العلماء المسلمين، مثل: أبو حامد الغزالي من خلال نظريته في بناء المعرفة وفي قضايا خطر الشكّ على الدين؛[٧] وابن رشد في مقولة خلود العقل الفعّال، وهو الذي حاز رضا المفكرين الغربيين في أواخر عصر النهضة ومطلع التاريخ الحديث في كل من فرنسا وإيطاليا، إلى جانب بداية تفاعل الكنيسة مع أصول التآلف بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.[٨]
- إيمانويل كانط: في استدلاله على قصور العقل الإنساني، والذي عدّه إقبال من أصحاب الفضل على الفكر الأوربي بصفة عامة والفكر الألماني بصفة خاصة.[٩]

[٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩، ٤٨.
[٥] المرجع السابق، ص١٠.
[٦] المرجع السابق، ص١١.
[٧] المرجع السابق، ص١١.
[٨] المرجع السابق، ص١١.
[٩] المرجع السابق، ص١٢.

- رينيه ديكارت: في شرحه لفكرة كمال الكائن في عقولنا.[١٠]
- جورج بركلي: في القول بأنّ الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء.[١١]
- روسل: في القول بعلاقة النسبية بمعنى الجوهر، والتي أحدثت زعزعة في المنظومة الفلسفية وفي الجدل المعرفي الأوروبي.[١٢]
- نيوتن: في القول بكون الفضاء خلاء مطلقاً تقوم فيه الأشياء.[١٣]
- رينان: في سكون الحركة وتقلّبها في الزمان والمكان.[١٤]
- وايتهيد: في بناء العالم وعلاقته بالحوادث وحركة الزمان والمكان.[١٥]

هذه العملية التفكيكية للمنظومة المعرفية الفلسفية والعلمية للغرب، مقترنة بالعملية النقدية تلك التي سعى من خلالها محمد إقبال إلى اكتشاف أسرار النظريات الفكرية الغربية، لينتهي إلى إعادة بنائها وصياغتها وفق متطلّبات الشرع الإسلامي وما تقتضيه جدلية التطوّر في الفكر المعاصر. هذه العملية أثبتت قدرة إقبال ونضجه في الإلمام بالمنظومة المعرفية التي سادت العصر، حيث انتهى إلى الغوص في أعماقها دون أن يتيه في منعرجاتها.

لقد كان مستوعباً للفكر الغربي دراسة وتدريساً على أيدي أمهر مفكريه،[١٦] ووفياً لتراثه الإسلامي الذي تلقاه من بيئته الأولى التي نشأ فيها وترعرع، ومن ثمّ كان مستحضراً لمنظومة متكاملة تماهى فيها الفكر الغربي والتراث العربي الإسلامي، ليسخّر آلياتها في حقيقة البناء والتجديد، بما يمكّن المسلم المعاصر من الأخذ بأسباب التطوّر والاستجابة لتحدّيات التيارات الفكرية الغازية والهدّامة التي ساندتها الحركات الاستعمارية، وساعدتها في تهميش المتلقّي المسلم وذوبان هويته الذاتية والمعرفية.

---

[١٠] المرجع السابق، ص٤١.
[١١] المرجع السابق، ص٤٤، ٤٦.
[١٢] المرجع السابق، ص٤٦، ٤٨.
[١٣] المرجع السابق، ص٤٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٤٧.
[١٥] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٦] توماس أرنولد- هنري برجسون.

ثانياً: معالم الهوية المعرفية

انطلاقاً من اقتناعه بحتمية التغيير، وعدّ هذه القيمة من أبرز عناصر التأسيس الحضاري في الفكر الإسلامي، انطلق إقبال في صياغة الأطر النظرية المبنية على جدلية الثابت والمتغيّر في تحقيق المعادلة المفقودة التي مثّلتها القطيعة الإبستمولوجية منذ مطلع التاريخ الغربي الحديث.[١٧]

إنّ المنظومة الإصلاحية التي سعى إقبال إلى تحقيقها استمدّت مقوّماتها من مفاهيم الثبات والتغيير التي اختزل بها إقبال رؤيته في إعادة بناء الأسس الحضارية التي بها ستتحقّق حضارة الإسلام الحديثة، ولكن ليست بمعزل عمّا سلكه روّاد الإصلاح السّابقون من أمثال: الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي...، الذين استمدّوا أفكارهم من النموذج الغربي، محاولين محاكاته بتصرف، ساعين إلى التوفيق بين المفاهيم الحضارية والدينية الإسلامية والغربية، إلّا أن صعوبة الإفلات من إغراءات النموذج جعلتهم يسقطون في التلفيق نتيجة غياب الخبرة الضرورية في هذا المجال، وعدم الغوص في أعماق الحضارة الغربية، فكان استيعاب النموذج مشوّهاً لا ينتمي لا إلى هذا ولا إلى ذاك. أمّا إقبال فقد أدرك الأبعاد الحقيقية لإشكالية التآلف والتضاد بين الحضارتين، فانبرى يبحث في التراث الإسلامي عن منطلقات البناء وإعادة التأسيس. فبعد النقد والغربلة وتفكيك المكوّنات الأساسية وإعادة تركيبها، اهتدى إقبال إلى وضع قاعدة بناء قوية أسّس لها بمفهوم الحركة بما فيها من ثبات وتغيير داخل المنظومة الثقافية الإسلامية. فعن طريق هذه الحركة ذات البعدين وجدلها التصاعدي، بيّن إقبال أنّ في نسيانها وتجاوزها كانت محنة الغرب في عصوره الوسطى، كما كان غياب الحضارة الإسلامية منذ القرن الخامس عشر، عندما نفى المسلمون التغيير مسلّمين بالثبات الميتافيزيقي وعجز الإرادة عن مسايرة الواقع.[١٨]

---

[17] Maruf, Muhammed. *Iqbal et sa pensée religieuse occidentale contemporaine*, ISBN 0 969 416 051.

[18] M.S. Raschid. *Iqbal's concept of God*, London: Kegan Paul International, 1981.

لقد أتى على الأمة ردح من الزمن غابت عنهم فيه قيمة الإبداع وإنتاج المعرفة، و لم تعد لديهم القدرة على تجلية أبعاد التقدّم والتطوّر،[١٩] فكأنّ الزمن لم يعد هو الزمن الإسلامي، وكأن التاريخ همّشهم وانشغل عنهم بغيرهم، فاختلطت عليهم مفاهيم الدور الحضاري، و لم تعد لديهم القدرة على تحديد علاقة التاريخ بالحركة، وتاهوا في سؤال: هل التاريخ متحرّك في إطار التشابه، أو أنه متشابه في إطار الحركة؟ فلو لم تكن هناك جدلية قائمة بين الثابت والمتغيّر في جوهر الحركة، لما كانت هناك إبداعات وتحوّلات وتجديد، ذلك أنّ التاريخ في حركته يمقت الجمود وينأى عن التقوقع في الماضي ويرفض منظومة السكون القاتل الذي يمجّد الثبات ويمقت الحركة، الشيء الذي همّشهم وتركهم خارج دائرة التاريخ ما يزيد عن أربعة قرون.

وككلّ عالم يسعى لبناء نظريته، سارع إقبال لوضع لبنة البناء الأولى التي راهن عليها لتحقيق قيمة توجهه المعرفي وهي الخوض في ركن الاجتهاد. يقول إقبال: "إذن فما أساس الحركة في بناء الإسلام؟ إنّ هذا الأساس أو المبدأ هو الاجتهاد."[٢٠] فهل سيتمكّن التاريخ من استعادة الحركة، ومنها إلى التطور والتقدّم، بالاعتماد على الاجتهاد كمنطلق لاستعادة حركة التاريخ وتفعيل آلياته الفاعلة بين جوهر الثبات وعرض التغيّر كسند معرفي يساعد من ينشد استعادة الماضي التليد، والمضي قُدماً على خطى الزحف الحضاري الغربي حتّى تتحقّق معادلة حضور المسلمين الفاعل في المنظومة الحضارية المعاصرة.

اعتمد إقبال على الاجتهاد لكونه يمثّل حركة التجديد الأساسية في العملية الفكرية الإبداعية التي تفضي إلى إعادة صياغة القواعد العملية في الحقل الديني، بما تحويه منظومته من تفسير وفقه وأصوله. إنّ الاجتهاد هو أولى خطوات التأصيل للمعرفة الصحيحة وللفهم السليم، كونه فهم سديد وأداة استنباط لأحكام جديدة تعيد للفكر نظارته وللنفوس الأمل في بناء المستقبل، فكيف استطاع إقبال تكييف توجّهه

[19] Sharif M. M. "About Iqbal and His Thought". Lahore- Institute of Islamic Culture, 2nd Ed.1976, P.73.

[٢٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٥.

الإصلاحي القائم على الحركة في مسارها التاريخي المنساب مع تعاقب الزمن وتطبيق آلياته على المقاصد الاجتهادية عن طريق إيجاد التناغم بين الثبات والتطوّر؟

لقد اقتنع إقبال بكون حركة الفكر هي عبارة عن ذلك التطوّر الذي ينتج عن التناقضات السائدة في كنه الفكر ذاته بما تمليه الأوضاع المؤثرة، وبالتفاعل الإيجابي يكتسب تطوّراً ذاتياً يدفع به إلى معانقة المأمول بآليات تعبّر عن حركة تصاعدية يروم بها الفكر تجاوز السلب السّائد وتجاوزه إلى الإيجاب البناء الذي تختزله الأهداف التي تثبتها جدلية التكامل والتعارض وفق القانون السائد الذي يحكم تطوّر الأفكار والإبداع المعرفي الذي اجتهد في تحقيقه إقبال.[٢١] إنّ هذا التنظير الذي سعى إقبال إلى تحقيقه يستجيب لروح الفهم الفلسفي القائل بأنّ الحركة هي في ذاتها سير تدريجي تحكمه آليات الفعل التاريخي وإنتاج العقل وإمكانات الشيء وقدراته على التأقلم مع الأوضاع الجديدة.

ويحرص إقبال، كغيره من فلاسفة عصره، على أن تكون الحركة منبجسة من الإنجاز الفكري العقلي، خارجة عن دائرة الثبات والعدم لتكون أكثر استجابة لحركة الظاهر المتجدّد ونابعة من روحه، وبذلك تكون علّة الحركة متأصّلة في جوهر الثبات لتشكّل جدلية متناغمة بين القوّة والفعل، حتى يتمّ إنجاز مهمّة الحركة في شكلها المركّب، وبكلّ يسر وتكامل في اتجاه متصاعد لا يعرف التوقّف ولا السكون، وتلك هي حقيقة الحركة في الإسلام وتماهيها في جدلية الثابت والمتغير عند إقبال، وفي عمق الثقافة الإسلامية وروح الإبداع اللامتناهي، التي أوردها إقبال في ثنايا تعبيره عن المفاهيم القرآنية ذات العلاقة بالحركة والتغيير، فيقول: "والقرآن يبصرنا بحقيقة التغيير العظيمة التي لا تتسنّى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم. ولقد أخفقت ثقافات آسيا بل ثقافات العالم القديم كلّه لأنّها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثمّ اتجهت منه إلى العالم الخارجي، فأمدّها هذا المسلك بالتفكير النظري المجرّد من القوّة،

[21] Razzaqi Shahid Hussain (ed.), *Discourses of Iqbal*, Téhéran, Iqbal Academy Pakistan, 2008

وليس من الممكن أن تقام على النظر العقلي المجرد وحدة حضارة يكتب لها البقاء..."[٢٢] كما يشير إليها لماماً المفكّر الدارس لإقبال الأستاذ سليمان بشير، واجداً أنّ قدرة هذا الشاعر الفيلسوف تتجلّى في تحريك السّواكن وتحفيز الهمم ودفعها إلى الإبداع المعرفي،[٢٣] انطلاقاً من أنّ الحضارة الإسلامية -حتى وإن اعتراها حين من الدهر، انكفأت فيه على نفسها وانطوت على اجترار تراثها، وفقدت الحركة وانساقت إلى الخمول والتبعية- فإنّها بقيت تحمل في جوهرها توجّهاتها الإسلامية الثابتة. وبقدر ما يميل إقبال إلى الإفصاح عن هذا المنحى العقلاني إلّا أنّه يبقى متوجّساً من تجربة المعتزلة الذين اغتالوا العقل بالعقل في قضايا الكلام والرؤية؛ أي مسألتي خلق القرآن ورؤية الله، زمن مواجهتهم للفكر السني الحنبلي وزمن المواجهة بين السياسي والديني.[٢٤]

ثالثاً: ملامح النموذج المعرفي وتشكّل قيمه

لم يكتف إقبال بالنقد الفكري والحضاري وتفكيك المكوّنات المعرفية السّائدة لدفع العقول الإسلامية إلى الإقبال عليها، والنهل من ينابيعها، مع الحرص على الحفاظ على الثوابت والإبقاء على التماهي بين التشكيل المعرفي الإسلامي والغربي. بل انبرى إلى فكّ أسر المسلمين من الغزو المادي الذي استمال المسلمين وأغراهم، فعطّل لديهم يقظة الروح والأمن العاطفي، ليرديهم عينات حيّة لمختبرات المعرفة الحضارية الغربية. لقد أصبح من الضروري على إقبال، إعادة العلاقة الحميمية بين الروح والمادة بعيداً عن الصراع الإقصائي الذي تشنّه الفلسفة على الدين.

كما أنّ إقبال لم يستسغ سيطرة فكرة التغني بالأمجاد وتعطيل حركة التاريخ الحاضرة، وشلّ قنوات الاستشراف المستقبلي؛ إذ يقول: "ولهذا فإنّ تبجيل التاريخ

[٢٢] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢.

[23] Diagne Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS, coll. « Les conférences au Collège de France de la chaire d'histoire contemporaine du monde arabe », 2011.

[٢٤] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧٧.

الماضي تبجيلاً زائفاً وبعثة المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب، وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك فقال: إنّ حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم."[٢٥] وإذا كان التاريخ حركة، والتقدّم مبادرة ومسؤولية وقدرة فائقة على الإرادة البناءة في تحقيق رهان الارتقاء بالسّائد والشجاعة في المواجهة باكتساب القوّة الفعّالة لدى الفرد أو الأفراد، فإنّ إقبال يؤمن أنّ العملية النقدية تجسّم حركة التاريخ بوصفها من أبرز العوامل المؤثرة في الإنتاج الفكري والمعرفي الذي يصنعه الرجال في موكب التاريخ، يقول إقبال: "ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلّى فيهم أعماق الحياة، فهم يجهرون بمقاييس جديدة نبدأ نرى في ضوئها أنّ بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كلّ شيء بل تفتقر إلى التعديل، والميل إلى المبالغة في التنظيم بإظهار احترام زائف للماضي، الأمر الذي نلاحظه عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما تلاه، كان مخالفاً لروح الإسلام... ."[٢٦] ويذهب إقبال في هذا الاتجاه إلى التنويه بالتجربة التركية والإعلاء من عقلانيتها، بل وطالب بالنسج على منوالها،[٢٧] إذا سلّمنا بواقعية النهضة الإسلامية؛ إذ يقول: "فلا بدّ لنا من أن نفعل يوماً ما فعله الترك. فنعيد النظر في تراثنا العقلي، فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامي العام فقد نوفق، عن طريق النقد المحافظ السديد، في كبح جماح حركة التحلّل من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي."[٢٨] ويضيف إقبال في قضية البناء الفلسفي الحضاري للفكر الإسلامي الجديد الذي يتخذ من التغيير مركزاً متقدماً في إعادة صياغة منظومته؛ إذ يرى أنّه عليه الانطلاق من إدراك الحقيقة بالتجارب الإنسانية الواقعية والدينية والتاريخية. ولعلّ إقبال كان مقتنعاً بما قدّمه العلماء الأتراك من تدليل على مدى صلاح نظام الخلافة من عدمه، فهو وإن لم يُخفِ إعجابه، فإنّه نوّه ودافع عن جرأتهم في التجديد؛ إذ يقول: "هل ينبغي أن تسند الخلافة إلى شخص مفرد؟ أجاب الاجتهاد التركي: إنّ روح الإسلام تجيز إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب، أما أنا فأعتقد أن الرأي التركي رأي سليم

[٢٥] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٢٧] لقي هذا التوجه الذي سلكه إقبال في الإعلاء من شأن الإنجاز التركي نقداً شديداً من قبل كثير من الدارسين.

[٢٨] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨١.

جداً، ونظام الحكم الجمهوري يتفق مع روح الإسلام، وأصبح كذلك ضرورياً، نظراً للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي."[٢٩]

كما عدّ عملهم في تقويم التجربة الفكرية السياسية لا يختلف عن رأي المعتزلة سابقاً، الذي يعدّه من قبيل الجرأة، فيقول: "الترك اتبعوا رأي المعتزلة الذين يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير، ألم يُسقط القاضي أبو بكر الباقلاني شرط القرشية في الخلافة نتيجة لحقائق التجارب في الحياة؛ أي لما أدرك قريشاً من الاضمحلال السياسي وما نشأ عنه من عجزها عن حكم العالم الإسلامي، وأدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة مع أنه كان يعتقد في اشتراط القرشية في الخليفة."[٣٠] ومثلما أشرنا سابقاً فإنّ هذه الآراء والمواقف التي ساقها إقبال في تحليله لقضايا الفكر السياسي قد تعرضت لانتقادات عديد العلماء منهم محمد البهي.[٣١]

رابعاً: بناء المعرفة

١. المصادر والخصائص:

في هذه المنظومة الفكرية التي تتناغم فيها عناصر: الواقع والدين والتاريخ، بدأت ملامحها ترتسم؛ إذ تجلّت مقوّمات نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي الإيماني لدى محمد إقبال، وتبلورت قواعد بنائها لتشكّل قاعدة نموذجية يسهل من خلالها رسم طريق الإصلاح الحضاري وبعث خطاب معرفي جديد قادر على النهوض بالفكر الإصلاحي الذي سعت له النخب المفكرة في المشرق والمغرب منذ فترات طويلة؛ إذ عرفت فيها مسيرة الإصلاح محطّات من النجاح والسقوط في غياب فكر نقدي مؤهّل لإدارة عمليتي النقد والبناء في التعامل مع الحضارة الغربية. لقد بنى إقبال منهجه على جوانب مهمّة من التحصيل المعرفي، فقد سعى إلى بناء منهجه على:

---

[٢٩] المرجع السابق، ص١٨١.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٢.

[٣١] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م، ص٤٨٥.

- النقد: بعد تفكيك المنظومات الفكرية السابقة الإسلامية وغير الإسلامية.
- إعادة البناء: اختيار عناصر التكيّف الحضاري والتناغم الفكري في نسق تصاعدي تتناغم فيه القضايا المعرفية ولا تتعارض مع روح الفكر الإسلامي.
- صياغة ما يتناسب والفكر الإسلامي لهداية الحيارى من النخب المسلمة التي أبهرها الغرب بنظارة حضارته، وقوّة إنتاجه المادي، وطغيان صوته الفلسفي الناكر للإيمان.[٣٢] على غرار التهافت الوجودي والرأسمالي والشيوعي على النخب المسلمة التي عاضدها المدّ الاستعماري والغزو الفكري للفرق الهدامة. لقد اكتشف إقبال أنّ الغرب، بداية من التراث اليوناني وحتى مطلع القرن العشرين، اعتمد في صياغة معارفه على المساحة اللاإيمانية، وركّز عملياته الإدراكية على العقل وحده دون الاعتبار بمدى قصوره في معالجة القضايا الروحية، مستنصراً بالنموذج الوجودي المادي والفنومنولوجيا الإدراكية.[٣٣] ولدرء هذه المفاسد توخّى إقبال في بناء نظريته ثلاثة أبعاد معرفية رصدها في تأليفه المتنوّع، وهي:
- الشّعر: فالإلهام الشعري، بوصفه تجربة ذاتية، يؤدّي حتماً إلى إدراك الأنساق الرمزية التي صيغت بها نظريات الفهم والاستيعاب الفكري لمختلف القضايا المعرفية.[٣٤]
- الدِّين: يمكّن من توسيع دائرة الاستيعاب المعرفي وتمكين الإنسان من تجاوز حدود العقل؛ ليتمكّن من معانقة الحقيقة المطلقة كما بشّرت بها المعرفة القرآنية الربانية.[٣٥]
- الفلسفة: بوصفها مجالاً فسيحاً للتساؤل وإثارة الرغبة في المعرفة لدى المتلقّي، فهي فضاء للبحث الحرّ بما فيه من هدم وبناء وقبول ورفض قد تصل أحياناً إلى

---

[32] Iqbal. *essays and studies*, New Delhi: edited by Asloob Ahmad Ansari, Ghalib Academy, 1978.

[٣٣] الفلسفة الظاهراتية التي برز فيها مرلو بونتي.

[34] Mazheruddin Siddiqi. "Concept of Muslim culture in Iqbal" [Texte imprimé], [by] Islamabad: Islamic Research Insitute , 1970.

[35] Calderon, José Esteban. *La Reconstruccion Del Pensamiento Religioso en el Islam*, ISBN 969 416 013 8.

الاقتناع بعدم قدرة العقل على إدراك الحقائق المطلقة للأشياء، ناهيك عن الأبعاد المعرفية الميتافيزيقية... .[٣٦]

هذه الأبعاد الثلاثة ستساهم في تناغمها في إعادة صياغة متطلبات اليقظة على أسس يتناغم فيها فهم الفكر الغربي وتمحيصه، بالتوازي مع فلسفة النقد المعرفي للفكر الإسلامي، يقول إقبال: "ولهذا لا بدّ من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر."[٣٧]

أمّا المعرفة الصوفية، وإذا لم نعدّها مكوّنا عضوياً لنظرية المعرفة عند إقبال؛ فإنّها ساهمت بفاعلية في بلورة المنظومة الفكرية الإسلامية، حتى وإن كانت جذورها غير إسلامية، وقد استحوذت على حيّز مهم من المساحة الروحية الدينية، واستطاعت أن تشكّل في أحيان كثيرة نماذج الثورة والانقلاب على بعض المكوّنات الفكرية الإسلامية على غرار الفقه الذي يعتمده إقبال، فيقول: "وخير مثال على هذا سفيان الثوري..."[٣٨]

ويسعى إقبال في تأصيل ظاهرة التصوف بوصفها تجربة روحية لا غنى للإنسان عنها، فهو يرى أن هناك ما هو أسمى من العقل يمكن أن يصل إليه الإنسان، وهو ذلك البُعد الذي يتصل بالمعنويات وبالتجربة الروحية والشعورية عند الإنسان، فهو ينتقد الفلسفة الغربية التي أقصت التصوف والمعرفة الروحية، وبهذه النزعة الروحية خرج إقبال عن مسار أساتذته ومسار المدرسة التي تربّى فيها، ليتميز عن الفلاسفة الأوروبيين، ويظهر استقلاله عنهم، ثمّ انبرى بهذه النزعة "محاولاً التأثير في الفلسفات الأوروبية التي فقدت توازنها في نظره حين تخلت عن النزعة الروحية، وأظهرت موقفاً سلبياً منها سعياً نحو تحقيق انتصار نهائي وحاسم للعقل. وبخلاف هذا الموقف

[٣٦] جبار، أمين. "نقد تجديد التفكير الديني"، **مجلة كراسات الإسلام**، ٢٠١٤م، موقع (أكاديميا) الإلكتروني، ٢٠١٥م.

[٣٧] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤.

[٣٨] المرجع السابق، ص١٧٨.

فإن إقبال يرى أن هناك ما هو أسمى من العقل يمكن أن يصل إليه الإنسان، وهو ذلك البعد الذي يتصل بالمعنويات وبالتجربة الروحية والشعورية عند الإنسان."[٣٩]

وبالتناغم بين كلّ هذه المكوّنات تتشكّل عناصر النظرية المعرفية لمحمد إقبال، والتي ستتفاعل فيها مختلف أبعاد المنظومة الإصلاحية الإيمانية التي ستعيد للإنسان توازنه السيكولوجي وتفكّ عقدة المادية الطاغية التي استهانت النفوس وبسطت نفوذها على الثقافة العصرية. ويتمسّك إقبال بالتوجّه القرآني في تحقيق هذه المعادلة فيقول: "فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية، ووجودها يتحقق في نشاطها الدنيوي."[٤٠] فهل الإيمان الروحي يتعارض مع الرؤى الفلسفية أم يسعى إلى التكامل معها ويشاركها في نسج المنظومة الثقافية المتكاملة؟ يحاول إقبال إيجاد أرضية مثالية يتّحد فيها الدين والفلسفة ولا تخرج عمّا ينظّر له (أوجست كونت) من أنّ أطوار المعرفة ثلاثة لا تخرج عن: الدين والفلسفة والعلم.[٤١] عندئذ ندرك محاولة إقبال المواءمة بينها لتلائم وجهة النظر الإسلامية.

لقد صاغ محمد إقبال نظريته المعرفية لتكون حافزاً للمجدّدين من المسلمين في سلّم الرقي الحضاري حتى يواجهوا العصر بسلاحه، وفي زمن اختلفت فيه الرؤى الإصلاحية بين مؤيّد لنقد تراث السلف وتطويره، ومقدّس له لا يسمح بالتعامل مع نصّه إلّا فهماً وتوضيحاً. وكان إقبال من المنادين بالتطوير الفكري، فما الحاجة إلى نظرية معرفية لو لم يقع استعمالها والاستفادة منها؟ وإذا كان كلّ ما في الوجود يعشق التغيير ويكره ما ينافي حياة التطوّر والتقدّم إلى الأمام، فإنّ الأولى بالعلم أن يكون حاملاً لواء هذا التوجّه الحيوي الذي ينبذ الانغلاق والتقوقع في تقديس الماضي. ففي باب الفقه الذي يمثّل أوسع حقل للاجتهاد العقلي، يسأل إقبال أصحاب العقول الحائرة: "هل ادّعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أنّ تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة تقال فيها؟"[٤٢] وينتهي الفيلسوف إقبال في صياغة جدليته

---

[٣٩] الميلاد، زكي. "محمد إقبال وتجديد الفكر الديني في الإسلام"، **مجلة البديل الإلكترونية**، عدد نوفمبر ٢٠١٣م.

[٤٠] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٣.

[٤١] المرجع السابق، ص١٩٠.

[٤٢] المرجع السابق، ص١٩٩.

الاستدلالية إلى التأكيد على تبنّي الرّأي الذي يحثّ على التجديد والارتقاء بالمعرفة وفق تغيرات المتطلّبات الحضارية ومنطق القبول والرفض المعرفي السّائد في الأوساط العلمية للعصر، فيقول: "والرأي عندي هو أن ما ينادي به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم، وعلى هدي ما تقلّب على حياة العصر من أحوال متغايرة، هو رأي له ما يسوّغه كلّ التسويغ... ."[٤٣] وعلى هذه الأسس مضى إقبال في تحرير العقل من عقال الخوف من المغامرة اللامحسوبة ديناً ودنيا.

٢. في نقد مصادر المعرفة:

هل يمكن اعتبار عزوف المتلقي المسلم عن مصادر الفكر الإسلامي، والنهل من مراجع علمائه، موطن إغراء ونقطة قوة في جذب الحضارة الغربية للمسلمين الشبان، أم يعود إلى ترهّل مردود الحضارة الإسلامية وعدم قدرتها على التجديد؟ وهل سيكون في هذا إعلان صريح عن وأد الغيبيات والروحانيات في الفكر البشري أمام الهيمنة المطلقة للعقلانية المادية؟ أو بالأحرى القطيعة الأبدية بين الإسلام والغرب؟

يجيب إقبال باختصار: "....وصدّقوني إنّ أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان... ."[٤٤] وكان على إقبال رفع التحدّي؛ إذ يقول ضمن ما جاء في محاضراته التي ألقاها في مدراس وحيدرأباد ساعياً إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي دينياً وفلسفياً: "أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة، واللحظة الراهنة مناسبة كلّ المناسبة لعمل كهذا... ."[٤٥]

لقد تحقّق إقبال من أنّ الحضارة الأوروبية والغربية بصفة عامة قد أعلنت إفلاسها، بقتل العاطفة لدى الإنسان، وأنّ الحضارة الإسلامية ستتبعها في الأفول إذا تمادت في

[٤٣] المرجع السابق، ص١٩٩.
[٤٤] المرجع السابق، ص٢١٣.
[٤٥] المرجع السابق، ص٤.

تقديس تاريخها بكلّ مكوّناته، والعزوف عن فهم حضارة الآخر. فوراء هذا النقد للفكر الإسلامي الذي يسعى إلى إعادة التاريخ، توجيه نحو الواقع المعيش، فيه غرب متفوّق وعالم إسلامي متراجع ومتقوقع داخل منظومة الاغتراب عن الحاضر، يقول إقبال: "ولهذا فإنّ تبجيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً وبعثه المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب... ."[٤٦] وهكذا اكتسبت محاولات إقبال تمشياً معرفياً خاصّاً، أنقص من قيمته بعضهم،[٤٧] ورفع منه بعضهم، وفيه يقول المفكّر عبد القادر محمود: "إذا كانت مدرسة جمال الدين الأفغاني قد أسهمت في خلق ثورة فكرية تجديدية في التفكير الإسلامي، وحملت لواء الثورة ضد الحركات الاستعمارية في المشرق القريب والبعيد، فإن مدرسة إقبال هي المدرسة الأولى التي حملت لواء التجديدية في الفكر الإسلامي، وبخاصة ضد دعاوى الوضعية الماركسية، وفي معاقلها في الغرب قبل الرق القريب والبعيد، وباللغة الأوروبية التي يكتب بها إقبال أهم تراثه."[٤٨]

٣. من تجليات بنية النظام المعرفي الجديد:

إنّ الرجل الذي تكوّنت لديه نظرية معرفية متكاملة استناداً إلى قراءات نقدية، تفكيكية وبنائية، قادر على تقديم نظرة استشرافية وبعد معرفي إستراتيجي، يؤهله إلى بناء منظومة تفكير متجددة للفكر الإسلامي، أساسه ربط الإسلام بالفكر الغربي في صيغ تآلفية تتلاءم فيها مقاصد حفظ الهوية، وتلتقي بامتلاك آليات التقدّم الغربي، بعيداً عن الانبهار بالنموذج الغربي الذي عطّل الفكر الإصلاحي لزمن طويل. لقد أدرك إقبال أنّ المنظومة الفكرية الإسلامية لن تؤول إلى الزوال، وأنّها تحمل أسس البقاء والعودة إلى الحياة من جديد، على الرغم مما طرأ عليها من محن يلخّصها إقبال في الآتي:

- اضطهاد العقل في عصور متقدمة من بناء الفكر الإسلامي.

---

[٤٦] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٤٧] فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤م، ص٤٧٧.

[٤٨] محمود، عبد القادر. **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص٣٧٢.

- تطوّر النـــزعات الصوفية المغالية.
- سقوط بغداد.
- نهاية غرناطة وأفول الحضارة الإسلامية في ربوع الأندلس.

هذه المحطّات الأربع التي شكّلت فضاءات الانقطاع، استغلّها إقبـــال في إعـــادة صياغة منظومة الفكر الإسلامي، وعدّها نكسات وعثرات عابرة، من شأنها أن تشحذ الهمم، وتمكّن الأمّة من استعادة سالف نشاطها في التقدّم والبناء المعرفي. وهنا يكمـــن برنامج إقبال وخطّته الاستراتيجية في إعادة الهيبـــة للـــدّين الإســـلامي وللحضـــارة الإسلامية، تلك الخطّة المبنية على التكامل بين الروحي والمادي، والمصالحة بين تعـــاليم الإسلام ومقتضيات التجديد، ولو اعتمدنا فيها على المعارف الغربية الغربي وتجاوزنـــا النصوص التقليدية وأخضعناها إلى النقد والاستقراء، يقول إقبال: "ولم يبق أمامنا مـــن سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنـــزعة من الإجلال وفي روح من الاســـتقلال والبعد عن الهوى، وأن نقدّر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدّمين وهذا الذي أعتزم فعله... ."[٤٩] بهذه العزيمة وحدها تحـــدّى إقبـــال في شعره ونثره، وفي فلسفته ومنطقه، وفي حكمته ونباهته، الموروثَ الثقـــافي الاســـلامي والقدسية الفكرية الغربية، فانتقد وفسّر ورجّح وخرج بأفضل الملاحظـــات، لتكـــون دستوراً يرتقي به المسلمون في مستقبل بنائهم الفكري والمعرفي.[٥٠]

خامساً: النهوض الحضاري للأمّة

الارتقاء ضرورة حضارية سعى إلى تأصيلها الإسلام، وهي توق إنساني لا يهـــدأ، وما سعي محمد إقبال لتحقيق هذا الهدف للأمة الإسلامية إلّا دليلٌ على نبـــل الرســـالة الإصلاحية التي عاهد الله على إنجازها، لتحقيق نهضة الأمة الإسلامية وبنـــاء تقـــدّمها ورقيّها. ويجب أن نقرّ بأن إقبال نهل كما يريد من الحضارتين: الإســـلامية والغربيـــة، فتميّز في إنتاجه وفهمه على غيره من أعلام ورواد حركات الإصلاح في العالم العـــربي

[٤٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١١.

[50] Razzaqi Shahid Hussain (ed.), *Discourses of Iqbal*, Téhéran, Iqbal Academy Pakistan, 2008.

والإسلامي. والحقيقة أنّ إقبال كانت له ملكة نقدية ومنهج تدليلي قلّما نجده، فهو يمتلك القدرة على التفكيك وإعادة البناء لأجل بلوغ الحدّ الأقصى من متطلّبات الكمال في منهجية إحكام البناء، فهو جامع في طريقة نقده للجوانب الدينية والفلسفية والتاريخية، وهو من استدلّ على روح الحركة التي تقود التاريخ وتوجّهه نحو سنن النجاح والفلاح.

لقد واءم بين ضرورة الاقتداء بالنصّ المقدّس والتجربة التاريخية الدنياوية التي استمدّ منها الوجود الإنساني قيمه ومعانيه، فعانق الإبداع الفكري في أبهى صوره، وترك لخلفه دستوراً فكرياً، إذا نهلوا منه وأدركوا كنهه وأبعاده لكفاهم مؤونة عناء البحث عن طريق الهداية، في زمن تكالبت فيه النزعات الهدّامة على الفكر الإسلامي. ولو أنّ الفكر الإسلامي المعاصر نزّل إقبال المنزلة المعرفية التي يستحقّها، لكان تراثه الفكري والفلسفي من أجلّ الملهمين لقادات الإصلاح الذين اعتنقوا مشارب فكرية مختلفة، وانصرفوا يبحثون عن السّداد خارج المنظومة المعرفية الإسلامية التي توازي بين الرّوحي والمادّي. ولا تنساق وراء أوهام الفعل العقلي الذي رفع لواءه الغرب والمدنية الحديثة، لا سيما بعدما أصاب الثقافة الإسلامية منذ أواخر الحرب العالمية الثانية، مروراً بالحرب الباردة بين القطبين الرأسمالي والشيوعي، وصولاً إلى العولمة والحداثة وما بعدها؛ إذ تورّط المجتمع الإسلامي وتاهت النخب في ثنايا الحلم الوهمي الذي حملته وسائل الإعلام حول حسنات العولمة، ليستفيقوا على وقع موجات جديدة من الحروب العنصرية ضدّ الإسلام والمسلمين، فهل من عودة إلى إقبال ومنهجه في حركة التجديد والإصلاح.

سادساً: التكامل المعرفي لدى إقبال

إنّ ما يتميّز به محمد إقبال عن غيره من المصلحين السّابقين يتجلّى في الآتي:

- تشبّعه بالثقافة العربية الإسلامية.
- إلمامه بمكوّنات الثقافة الغربية المعاصرة واستيعابه للمقولات الفلسفية الرائجة في ذلك العصر.

- امتلاكه لمنهجية التحليل والاستقراء والتعليل.
- وطنيته وحبّه لهويته الإسلامية ودفاعه عن الأمة.
- القدرة الفائقة في المقاربة بين الفكرين الإسلامي والغربي، والخروج بالنتائج الضرورية في بناء القواعد والأسس المعرفية الحديثة.
- المواءمة بين ثنائية الدين والعلم الحديث، أو الدين والفلسفة التي تبنّتها اتجاهات فكرية وإصلاحية أخرى، ولكنّها فشلت في الوصول بها إلى السياقات المعرفية التي تقنع العقل والعاطفة في الآن ذاته.
- اغتنام الفرصة السّانحة لتحقيق الإصلاح وتوفّر أرضيته في بعدين أكّد عليهما محمد إقبال، بوصفهما لحظات تاريخية فارقة، وهي: التجربة التركية بعد سقوط الخلافة العثمانية والثورة البروتستنتية في العصور الوسطى.[٥١]

هذه المكوّنات الذهنية والاستعداد الفكري لمحمد إقبال جعله ينجح في صياغة منظومة معرفية تصون للأمة قيمها، وتمكّنها من مجاراة أسس التقدّم والبناء الحضاري المعاصر. لقد جسّم إقبال التوق نحو الروحانيات دون أن يهمل العقل ومكانته كوسيلة للتحصيل والفهم والإدراك، وأعاد للتحصيل الثنائي دوره الفاعل والمتوازن، فآخى بين الاثنين، وخرج بنسيج معرفي جامع مانع، وكان فيه موفقاً بين التراث والحداثة، لتبرز للوجود مدرسة إصلاحية لها دلالاتها المعرفية والمنهجية وخصائصها الفكرية التي لا يصحّ نسبتها إلّا إلى إقبال.

وبالرغم من رجاحة توجّه هذه المدرسة الإصلاحية النموذجية، وما تبشّر به من توجّه معرفي، يمكّن النخب المسلمة اليوم من تجاوز الفجوة المعرفية والقطيعة الإبستمولوجية التي أوقعت الفكر الإسلامي في رداءة الأداء، وسطحية الفهم، وعدم القدرة على الاستجابة لتحدّيات الفكر الغربي، غير أنّ الفكر الاسلامي اليوم لم يعتمد هذه الحركة الإصلاحية، ولم يدرجها ضمن اهتماماته المعرفية، وبذلك بقي إقبال مهمّشاً داخل الجدليات المعرفية القائمة اليوم، وبذلك حصل هذا القصور الإدراكي لحقيقة المواجهة الحضارية بين الشرق والغرب، وانسدّت أفق التعاطي مع الموضوعية

[٥١] إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٨٨.

والاعتدال في إصدار الأحكام التي حكمت علينا بالتهميش وكبّلتنا بأتعس النعوت. فبغياب محاولة إقبال الرّائدة في تحريك السّواكن للفكر الإسلامي، وعدم اهتمام رواد الثقافة والنخب المفكرة عن فلسفة إقبال، وفهمه للمعادلة الصعبة بين الشرق والغرب، وبين الدين والفلسفة، وبين الروح والعقل، تعطّلت عمليات الإبداع الفكري والمعرفي. ولعلّ هذه الظاهرة تخفي وراءها منتهى العجز المعرفي الذي تعاني منه النخب المفكّرة اليوم في التعامل مع ما ينفع في التراث الفكري الإسلامي، الذي يتوق إلى العالمية، ليصنع عهداً جديداً للحضارة الإسلامية.

خاتمة:

لقد أظهر محمد إقبال في بناء مشروعه الحضاري أنّه على درجة عالية من الفهم والتعليل لقضايا العصر ومشاكل الأمة الإسلامية شرقاً وغرباً. فبحسّه الشاعري تلمّس نقاط التقصير الروحي، وبتأمّلاته الفلسفية أدرك عمق القطيعة الحضارية والمعرفية التي يعاني منها الشرق إزاء الغرب وحضارته المادية التي غالت في تأليه العقل وعصفت بوجدانيات الروح. انطلق إقبال نحو صياغة منظومة إنسانية إسلامية تتآلف فيها مكوّنات الإنسان الروحية والعقلية، وقد صاغ حلقاتها بفكر تشكّلت مفاهيمه من مصادر المعرفة الإسلامية والمقولات العقلية الغربية التي شاع صيتها في مطلع القرن العشرين. لقد وفّق إقبال في صياغة منظومة التكامل والتوافق التي تمكّن المسلم من مواكبة إملاءات عصره الحداثية، وفهم مقاصده التوافقية التي تجمع بين صدق التوجّه الروحي وعقلنة المفاهيم المادية التي لفّتها التخريجات الفلسفية.

وإذا كان إقبال قد لامس الطريق الصحيح الذي يمكّن المسلمين من العودة إلى الإبداع والتحرّر من التهميش التاريخي، فإنّه حرّر المسلم من قيود غلبة الغرب وجعله توّاقاً إلى مسابقة العصر، والأخذ بأسباب بناء الأمة من جديد، إلّا أنّ الفكر الإسلامي المعاصر نأى بنفسه عن تنظيرات إقبال في تجديد الفكر الديني، وإعادة صياغة المنظومة الحداثية التي غلبت عليها القطيعة المعرفية مع التراكمات التاريخية التي ساهمت في تشكّل الفكر الإسلامي منذ البعثة النبوية الشريفة إلى اليوم.

الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال

عبد الحليم مهورباشة*

الملخص

تقوم هذه الدراسة على استنباط مفهوم الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، وقد حددت الدراسة ثلاثة عناصر لهذه الرؤية؛ الألوهية القائمة على ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان بتركيبته الثنائية (مادة وروح)، والكون المستمر النمو والزيادة. وتهدف هذه الدراسة إلى تبيان نظرية المعرفة وأبعاد التكامل المعرفي عند محمد إقبال.

الكلمات المفتاحية: الرؤية التوحيدية، التكامل المعرفي، روح القرآن، وحدة الحقيقة.

Muhammad Iqbal's Monotheistic Vision

and its Relation to Integration of Knowledge

Abstract

This paper is based on Mohammad Iqbal's effort to derive the concept of *Tawhidi* (monotheistic} vision in his book "Reconstruction of Religious Thought in Islam". It identifies three elements of this vision; divinity based on the duality of the creator and the created, duality of matter and spirit of Mankind and the continuous growth and expansion of the universe. This study aims to demonstrate the theory of knowledge and the dimensions of epistemological integration developed by Muhammad Iqbal.

Keywords: Monotheistic vision, Knowledge integration, Spirit of the Quran, Unity of truth.

* دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع، جامعة سطيف٢. البريد الإلكتروني: Halimbacha680@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

يعدّ البحث في رؤى العالم من الموضوعات المعرفية الراهنة في فلسفة العلوم؛ إذ كشفت العديد من الدارسات الفلسفية الحديثة؛ أنّ كلّ معرفة تقبع وراءها رؤيةٌ إلى العالم، تتمثل وظيفتها المنهجية في تحديد المجال الرؤيوي للباحث في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتتضح صلتها بالمعرفة العلمية من خلال امتدادها الخفي في صياغة المفاهيم والمناهج والنظريات العلمية. وتتعدد رؤى العالم بحسب المصادر التي تتولد عنها، فتتميز الرؤية الإسلامية إلى العالم التي مصدرها الوحي بجملة من المبادئ الأساسية، الأمر الذي يجعلها تختلف جذرياً عن رؤية العالم التي تهيمن على النموذج المعرفي الغربي وأدواته الإجرائية. لذلك يعدّ الوعي المعرفي بالرؤية التوحيدية مدخلاً منهجياً مهمّاً لإصلاح الفكر الإسلامي، وأحد البدائل المعرفية التي يمكن تناولها لحلّ الأزمة الإبستيمولوجية التي تعاني منها المعرفة الوضعية.

عبّر محمد إقبال عن رؤية العالم بمفهوم روح القرآن في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، وبيّن كيف حدثت بعض الاستشكالات المعرفية في المجال المعرفي الإسلامي بعد أن تعالق مع المجال المعرفي اليوناني، بسبب أن روح القرآن تختلف جذرياً عن رؤية العالم التي تمثلها اليونانيون. وكشف إقبال بالتحليل المعرفي أن الفلسفة الوضعية التي أقصت الدين من دائرة المعرفة، عبارة عن فلسفة تشعّ من رؤية مادية إلى العالم، تأسست هذه الرؤية على يد العديد من الفلاسفة كديكارت ونيوتن ... وانتقدها مبيناً تهافتها، ومستأنساً ببعض الأعمال الفلسفية في الحقل الفلسفي الغربي ذاته، كأعمال وايتهيد في الميتافيزيقا، وأبحاث بيرجسون في الزمان والديمومة.

وسعى إقبال إلى دحض الشرط المنهجي الذي وضعته الفلسفات الغربية عن ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة، لأنه يتصور أن المعرفة تتجلى عبر العديد من المستويات؛ من المستوى الحسي إلى المستوى الروحاني، والفصل بينهما يعبرّ عن خلل منهجي في الفكر الإنساني، فالأصل أن يتم التكامل المعرفي بينهما، لذلك سنسعى في هذه المداخلة للإجابة على التساؤلات الآتية: ما طبيعة الرؤية التوحيدية التي يمكن أن

نستنبطها من نص محمد إقبال؟ وكيف امتدت الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال في نظرته للمعرفة وأدواتها ومصادرها؟ وما هي محددات التكامل المعرفي عند محمد إقبال؟

أولاً: مفهوم الرؤية التوحيدية عند محمد إقبال

نستنبط مفهوم رؤية العالم عند إقبال في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، معبراً عنها بمفهوم روح القرآن، تلك الروح التي تختلف كلية عن روح الفلسفة اليونانية، "فلقد كانت الفلسفة اليونانية قوة ثقافية كبرى في تاريخ الإسلام، ومع ذلك لو أمعنا في النظر في القرآن وفي مختلف مدارس المتكلمين التي ظهرت تحت تأثير الفكر اليوناني، فستبرز لنا حقيقة لافتة للنظر، وهي أن الفلسفة اليونانية التي عملت على توسيع آفاق النظر العقلي عند المفكرين المسلمين بشكل كبير أبهمت رؤيتهم للقرآن."[١]

رأى اليونانيون أن الفلسفة بدأت عند السفسطائيين "تتجه نحو الإنسان، وانصرف سقراط يحاول معرفة حقيقته...فليس سوى النفس الإنسانية جديرة بالبحث، ولا خير في معرفة تهمل الإنسان الفعلي لتعنى بالطبيعة تلتمس أصلها وعلة ظواهرها، ولا قيمة لعلوم الرياضة والطبيعيات والفلك إذا قيست بمعرفة الإنسان."[٢] بينما يرى إقبال أن روح القرآن تقع على النقيض من الدعوة السقراطية للتأمل في ذات الإنسان، فالقرآن يدعو الإنسان إلى التدبر في ملكوت الله.

أما المبدأ الثاني الذي نميز فيه بين روح الفلسفة اليونانية وروح القرآن؛ فيتمثل في مصادر المعرفة، فأفلاطون بقي عميق الارتياب إزاء المعرفة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ "لأن مثل هذه المعرفة دائمة التغيير، ونسبية، وتخصّ كلّ فرد...لذا فإن المعرفة المستنبطة من الحواس ليست إلا أحكاماً ذاتية ورأياً دائم التبدل دون ما أساس مطلق."[٣] في المقابل، ويرى إقبال أن الروح القرآنية تدعو إلى الاعتماد على الحواس

[١] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١١م، ص١٦.
[٢] أمين، أحمد، وآخرون. **قصة الفلسفة اليونانية**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥م، ص١١٨.
[٣] تارناس، ريتشارد. **آلام العقل الغربي**، ترجمة: فاضل جتكر، المملكة العربية السعودية: دار العبيكان، ط١، ٢٠١٠م، ص٣٠.

لمعرفة العالم، فالعديد من الآيات التي تدعو الإنسان إلى استخدام حواسّه ليتدبر في ملكوت الله. وتتشكل عناصر الرؤية التوحدية عند إقبال من خلال العناصر الآتية:

١. الألوهية في الرؤية التوحيدية:

في البدء؛ أبطل محمد إقبال الحجج التي صاغها المدرسيون في إثبات وجود الله بالآتي:

أ. إبطال الدليل الكوني: يقوم هذا الدليل على فكرة أن الكون: "معلول متناه، وأن هذا العالم يمرّ في سلسلة من أحداث متعاقبة، يرتبط بعضها ارتباط العلل بمعلولاتها حتى تتوقف عند العلة الأولى التي لا علة لها، وذلك لأن العقل لا يقبل التسلسل الراجع للعلل إلى ما لا نهاية."[٤]

ويقوم بطلان هذا الدليل على نقض منطقي لفكرة الانتقال من المتناهي إلى اللاتناهي، "فالدليل الكوني يحاول أن يقبل اللانهائي عن طريق نفي المتناهي، ولكن اللاتناهي هو لا متناه زائف، لا يفسر نفسه ولا يفسر التناهي الذي نضعه مقابلاً اللامتناهي."[٥]

ب. إبطال الدليل الغائي: يرى إقبال أن هذا الدليل أكثر تهافتاً من الدليل الكوني؛ إذ يقوم هذا الدليل في إثبات وجود الله، على فكرة وجود صانعٍ مفارقٍ له، "وليس هذا الدليل بأفضل من ذلك، فهو يتفحص المعلول لاكتساب صبغة علية، ويستنتج من أثار البصيرة والقصد والتوافق في الطبيعة وجود كائن واعٍ بذاته لا نهائي في عقله وقدرته."[٦] ويقودنا هذا الدليل إلى تصور مفاده؛ أن هناك صانعاً للكون، "وهذا الدليل يعطينا فقط صانعاً وليس خالقاً، وحتى لو افترضنا أنه أيضاً خلق مادته، فلن يضيف هذا شيئاً من الفضل في حكمته أن يخلق مشكلاته، حيث يخلق أولاً المادة عسيرة التناول ثم يتغلب على عنادها بأساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية."[٧]

---

[٤] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٥.
[٥] المرجع السابق، ص٥٦.
[٦] المرجع السابق، ص٥٦.
[٧] المرجع السابق، ص٥٧.

ت. إبطال الدليل الوجودي: من الفلاسفة المعاصرين الذين أخذوا بهذا الدليل ديكارت، الذي أراد إثبات وجود الله عن طريق منهج التأمل الفلسفي؛ إذ يرى في شعور الإنسان بالنقص والسعي إلى الكمال، دليلاً على وجود علة مكتملة يدلل بها على نقصه، "فعلة تفكيره في شيء كَمُل منه يجب أولاً: أن تكون موجودة، ثانياً: أن يكون فيها الكمال أكثر مما في المعلول، وبذلك، يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وعليه، لا بدّ أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن أكثر كمالاً، بل ولها من ذاتها كل الكمالات، وهذا الكائن هو الله."[٨]

ويقع بطلان هذا الدليل من وجهة نظر إقبال من جهة عدم التطابق بين التصور العقلي للوجود والوجود الحقيقي، "فهذا الدليل يشبه شيئاً ما الدليل الكوني الذي نقضته فيما سبق، فمهما كانت صورة الدليل، من الواضح أن الوجود المتصور في العقل ليس دليلاً على الوجود الموضوعي المتحقق في الخارج...وكل ما يبرهن عليه هذا الدليل هو أنَّ فكرة الكائن الكامل تنطوي على فكرة وجوده، وبين فكرة الكائن الكامل في عقلي والحقيقة الموضوعية لهذا الكائن هناك هوة لا يمكن للفكر عبورها بفعل فائق."[٩]

بعد هذا النقد الفلسفي للأدلة التي ساقها الفلاسفة على وجود الله، ينتقل إقبال ليثبت وجود الله منطلقاً في وصف الذات الإلهية بالاتّكاء على الوحي الرباني، "فقد أطلق القرآن على الذات المطلقة اسم العلم هو "الله" وذلك تأكيداً على الوحدانية، وحدّد تعريفاً له في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ (الإخلاص: ١-٤)."[١٠]

ويختلف التوحيد كمقولة معرفية عند إقبال عن التوحيد الذي عرفته الفرق الكلامية الإسلامية، عندما انبرت تدافع عن صحيح العقيدة بأدوات المنطق اليوناني. أما

[٨] ديكارت، رينيه. **مقال عن المنهج**، ترجمة وتحقيق: محمود محمد الخضيري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٥م، المقدمة، ص١٣٣.
[٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٨.
[١٠] المرجع السابق، ص١٠٨.

ما قصده إقبال؛ فهو إعادة النظر في التوحيد كمقولة تتوالد عنها أفعال إنسانية، ولعلنا نستأنس ببعض أبياته الشعرية لفهم مقصوده؛ "فالتوحيد قوة في الحياة على الأرض قبل أن يتحول إلى علم مثل علم الكلام، لم يعد ينعكس في أفعال الناس ظنّاً أنه مجرد عقائد، التوحيد كالسيف في غمده، التوحيد النظري دون العملي مجرد لغو."[١١] وهنا، أراد إقبال إخراج التوحيد من السجالات الكلامية التي جعلته حبيس التصورات الاعتقادية.

ويستأنف محمد إقبال توضيح فكرته؛ بأنَّ واحدية الذات الإلهية، تقع على النقيض من فكرة التثليث المسيحي، تلك الفكرة التي جعلت الواحد يفيض عن الآخر، "فالخاصيّة المميزة للذات الكاملة هي من أعمّ عناصر مفهوم الألوهية في القرآن، التي ما فتئ القرآن يذكرها مراراً وتكراراً، ولم يكن ذلك من قبيل مهاجمة المفهوم المسيحي الشائع التداول بقدر ما هو تأكيد من القرآن للتفرد الكامل لله."[١٢]

وينفي إقبال نفياً قاطعاً أن تكون الوحدانية الإلهية دالة على التناهي، كما تصوره الفلسفات المادية؛ التي ينبع خطؤها من تصورها اللانهائي من زاوية عقلية، "فالعقول البشرية تعدّ الطبيعة شيئاً مغايراً لها، موجوداً في ذاته، يعرفه العقل ولكن لا يصنعه، وعلى هذا النحو يميل إلى اعتبار فعل الخلق حدثاً معيناً وقع في الماضي، ويبدو الكون شيئاً مصنوعاً ليست له علاقة عضوية بحياة صانعه، وأنَّ هذا الصانع ليس إلا مجرد شاهد له."[١٣] وهذا التصور المعيب للذات الإلهية، هو ما تنبه إليه أيضاً الفاروقي عندما أكّد امتداد الرؤية الألوهية اليونانية لدى الفلاسفة المسلمين في بداية الحضارة الإسلامية، "فالفلاسفة انتهوا إلى حجة تصب في اتّجاه تواتر نظام الكون، ودفعوا بأنّ هذا العالم منظومة كونية متكاملة متناغمة، يسودها النظام، وتحكمها السنن، وتحدث الأمور فيها بتوفر عللها؛ إذ المعلول يتبع علته على الدوام."[١٤]

---

[١١] حنفي، حسن. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، ليبيا: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٤٥.
[١٢] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٨.
[١٣] المرجع السابق، ص٢٧.
[١٤] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص٦٣.

بينما تصد علماء الدين للفلسفة اليونانية، وقدموا رؤية مغايرة لهذه الرؤية التي جعلت الإله المحرك الأول، "وابتكروا المبدأ المسمى: "الإحداث". وجوهر النظرية القائمة على هذا المبدأ، أنّ الله تعالى يجدّد العالم في كل لحظة، وبإرادته يحدث كل ما يحدث فيه، والمتحكم في نظام العالم، وبذلك، ليس هو السببية المحضة، بل الثقة بأنَّ الله تعالى، يهدى عباده إلى معرفة الأثر الصحيح الذي سيترتب على سببه الصحيح، بما أنّه سبحانه عادل وعلى صراط مستقيم، ولا يرضى لعباده الضلالة. ولبّ هذا التصور هو أن مبدأ السببية محكوم بالإرادة الإلهية الحاضرة على الدوام، ومتكيف معها، وبهذا التناول كانت لرجال الدين الحجة البالغة على الفلاسفة."[١٥]

وتتمثل السمة الأساسية للتوحيد في تجاوز الفكرة التقابلية: (الكون، الله)؛ إذ وضعت الفلسفة اليونانية الله في تقابل دائماً مع الكون، وقطعت أيَّ صلة وشيجة بينهما، وفي الفلسفة المعاصرة تم الانتقال من التقابلية البرانية إلى التقابلية الجوانية، فأصبحت هناك ثنائية: النفس والجسد، الوعي واللاوعي... بينما التوحيد لا يضع الله في مقابل الكون، "فمن وجهة نظر الإلهية ليس هناك خلق بمعنى حادث معين "قبل" وله "بعد"، فالكون لا يمكن اعتباره حقيقة مستقلة تقف في تضاد مقابل الذات الإلهية، والنظر إلى الموضوع بهذه الرؤية يختزل كلّاً من الله والعالم إلى كيانين متقابلين، كل منهما في مواجهة الآخر في داخل وعاء فارغ لفضاء لا نهائي."[١٦] ولا يعني مطلقاً أنَّ يحلَّ أحدهما في الآخر كما تصوره المذاهب الحلولية، وهذا أن الطرفين في ثنائية الوجود التوحيدية، طرفان بعيدان في الحقيقية الذاتية، حيث يتصف الله تعالى بالكمال المطلق، "ولا يستطيع العقل البشري أن يعلم كنه حقيقته شيئاً، وقصارى ما يدرك منه ثبوت صفات الكمال له، في حين يتصف العالم بصفات النّقص والدون إزاءه، وهو ذو طبيعة معقولة، في إمكان العقل البشري إدراكها ويتمثل حقيقتها."[١٧]

---

[١٥] المرجع السابق، ص٣٣.

[١٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٢.

[١٧] النجار، عبد المجيد. **الخلافة بين الوحي والعقل، بحث جدلية النص والعقل والواقع**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٠٣، ٢٠٠٠، ص١٤.

٢. الكون في الرؤية التوحيدية:

استهلّ إقبال محاضرته الأولى بطرح العديد من الأسئلة عن حقيقة الكون؛ "ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه؟ وما هي بنيته العامة؟ وهل في قوام هذا الكون عنصر دائم؟ وكيف ننتمي إلى هذا الكون؟ وأيُّ موقع نحتلّه فيه؟ وأيُّ نوع من السلوك يتلاءم مع هذا الموقع الذي نشغله."[١٨]

تأتي الإجابات التفصيلية عن هذه الأسئلة العميقة بالرجوع إلى مصدر الرؤية التوحيدية، فيرى إقبال أنَّ القرآن يوقض فينا الشعور الدائم للنظر في هذا الكون، لذلك خلق الكون لغاية محددة، "فما هي إذن حقيقة الكون الذي نعيشه في القرآن؟ ما يتبادر إلى الذهن أن هذا الكون ليس نتيجة لهو من لدن خالق، يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ (الدخان: ٣٨-٣٩)."[١٩]

تعطي فكرة الغائية في خلق الكون، كثيراً من المعاني الروحية التي تضع الإنسان في صلة دائمة بهذا الكون، وتترب عليها العديد من المسائل المعرفية، "فطبيعة الكون غائية، بمعنى أنّ له غاية خلقه خالقه من أجلها، وهو يؤدى غايته تلك في الحدود المرسومة له، فالكون لم يُخلق عبثاً ولا على سبيل اللعب، يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ (المؤمنون: ١١٥)."[٢٠]

ولا يجب الأخذ بمفهوم الانفصال بين الذات الإلهية والكون، كأن نتصور أنّ الله خلق الكون وتركه،كما عبّرت عنه الفلسفة اليونانية، بقولها إنّ الله دفع العالم إلى الحركة أول الخلق، ثمّ تركه وشأنه، أو كما ذهب نيوتن إلى أنَّ العالم عبارة عن آلة ميكانيكية صنعها الله وتركها. أما في الرؤية التوحيدية؛ فهناك غائية من وراء خلق هذا الكون، هي التي تجعله في صلة دائمة مع الله ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾﴾ (يونس: ٦١).

---

[١٨] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣

[١٩] المرجع السابق، ص٢٨.

[٢٠] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٨٠.

و لا يقبع الكون من منظور إقبال ساكناً جامداً، "فالكون قد خلق على نحو يجعله قابلاً للامتداد والزيادة، إنّه ليس كوناً مغلقاً، وليس منتجاً نهائياً، ثابتاً غير قابل للتغير، ربما ينطوي في أعماق وجوده الجواني على حلم بخلق جديد ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ (العنكبوت:٢٠)."[٢١] ويبدو أنَّ الرجل كان مطّلعاً على النظرية النسبية التي قوضت الدعائم الأساسية التي قامت عليها ميكانيكا نيوتن؛ التي اختزلت الكون في مجموعة قوانين فيزيائية، وجعلته بارداً لا إحساس للإنسان به، وجلُّ ما يستطيع فعله هو أن يكتشف قوانينه للسيطرة عليه واخضاعه لإرادته، "فبعد الثورة التي أحدثتها النسبية وميكانيكا الكمّ والفيزياء النووية، اضطر العلم إلى تعديل بعض نتائجه السابقة، فالحقيقة الواضحة هي أنَّ الكون نظام أكثر تعقيداً لما كان عليه في زمن نيوتن ...وقد انعكس هذا التغير على وضع متفتح الذهن تجاه الفلسفات المثالية، وعلى مدى ثلاثة قرون كان العلم المتقدم يقوّض أساس الدين."[٢٢] ويرى بوعزيزي أن إقبال يتصور الكون على أنه "دائم التجدد ودائم النمو، فهو في حركة مستمرة تعكس خلق الذات الكلية المتجددة في كل لحظة، وما الإنسان (الذات الفردية)، والعالم (عالم الطبيعة) إلا مظهر من مظاهر التجلي لتلك الذات الكلية (الله)، فالصلة بين هذه الذوات صلة لا تنفصم."[٢٣]

وهذا الامتداد في الكون لا يتمّ إلا برحمة الله، "فقد تجلت رحمة الله غير المتناهية في الكون المخلوق يسير، فالكون يسير بأمر من الله، حيث يرسم مساراً محدداً يمكن أن يتحول الكون عن طريقه إلى وحدة عضوية، فالمخلوقات جميعها، بما في ذلك الإنسان تُحقِّق مشيئة الخلق عندما تصبح نفساً مسلمة، وخلفَ دور الله تكمن هوية الله مقدم للرعاية، وحده الله هو خالق الكون وسبب بقائه،"[٢٤] ولا حاجة إلى القول إنّ الله وفقاً

[٢١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٨.
[٢٢] فرانك، فليب. **فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة**، ترجمة: علي علي ناصف، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٢٠.
[٢٣] بوعزيزي، محمد العربي. **محمد إقبال فكره الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٨١.
[٢٤] بيرى، دونالد. **الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن**، ترجمة: ميرنا معلوف، ونسرين ناضر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م، ص٤٤.

للقرآن "ليس الإله المتعالي فحسب، بل هو الموجود، الذي يستحق أن يسمى "موجوداً" بكل ما تحمله الكلمة من معنى، والذي لا يمكن لأي شيء أن يضاده، ومن الناحية الانطولوجية...إنّ الله يقوم في مركز عالم الوجود بالذات، وكلُّ الأشياء الأخرى، الإنسانية وغير الإنسانية مخلوقات له."[٢٥]

وعدّ إقبال الأشاعرةَ أول من قوّض فكرة الكون الثابت في التراث الإسلامي، "فالعالم في نظرة الأشاعرة يتكون مما يسمونه" الجواهر "وهي أجزاء متناهية في الصغر من ذرات لا تقبل الانقسام وبما أنَّ النشاط الخلّاق لله مستمر بلا انقطاع، فإنَّ عدد الذرات لا يمكن أن يكون متناهياً، ففي كل لحظة يخلق في الوجود ذرات جديدة ومن ثمّ فالكون في نمو مستمر."[٢٦]

٣. الإنسان في الرؤية التوحيدية:

يرى إقبال أنَّ الإنسان تحكمه علاقة تآلفية مع هذا الكون؛ إذ إنّ الإنسان "قد وهبه الله أنسب خصائص التوافق بينه وبين الكون، حيث يجد نفسه هابطاً في ميزان الحياة محاطاً بقوى الإعاقة من كل جانب."[٢٧] ومن الواضح، أنَّ العالم الذي يحيا فيه الإنسان يسبب له المشاق في سعيه الدؤوب لتحقيق الاستخلاف، لذلك في تصوّر إقبال نرى الإنسان " كائناً متوتراً قلقاً مستغرقاً في مثالياته إلى الحد الذي يتبنى فيه كل شيء، قادراً على إيقاع الألم بنفسه في بحثه الدائب عن مجالات جديدة للتعبير عن ذاته، ومع إخفاقاته فإنه يتفوق على الطبيعة طالما كان يحمل على عاتقه تلك الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (الأحزاب: ٧٢)."[٢٨]

ومن المهم الإشارة إلى فكرة مبدأ المسافة الذي يفصل بين الله والإنسان من جهة، وبين الإنسان والكون من جهة أخرى، على الرغم من أنّ الإنسان تحكمه بعض

[٢٥] ازيوتوسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد جهاد، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٢٧.
[٢٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١١٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠.

الخصائص المشتركة مع الكون المادي؛ الخلق والفناء، "فقدر الإنسان أن يشارك في أعمق إلهامات الكون من حوله، وأن يشكّل مصيره الخاص وكذا مصير الكون مرة أخرى، يحشد طاقاته لتسخير قوى الكون في خدمة أهدافه وغاياته."[٢٩] وينفي إقبال هنا نفياً قاطعاً فكرة وحدة الوجود المادية.

وهذا القدر الإلهي لا يدفع الإنسان إلى تدمير الطبيعة لتحقيق غاياته المادية، "فمن خصائص النزعة القرآنية أنّها تؤكدّ إبراز حقيقة أنّ الإنسان ينتمي إلى الطبيعة، وهذا الانتماء (باعتباره إمكانية لسيطرة على قوى الطبيعة) لا ينبغي تسخيره لحساب الأهواء الجامحة المصاحبة للسيطرة، وإنّما لحساب اهتمامات أنبل، تتمثل في حركة الترقّي الحر للحياة الروحية."[٣٠]

وهنا، نستشف من كلام إقبال إعلاءه للطبيعة الروحية للإنسان؛ إذ جعل السمة الأساسية للذات الإنسانية من طبيعة روحية، "فعندما تتجاذب الإنسان القوى المحيطة به فإنه لديه القدرة على تشكيلها وتطويعها، فإذا قهرته فإنه يملك القدرة على بناء عالم أكثر اتساعاً في أعماق وجدوده الجواني، حيث يكتشف مصادر لا نهائية من البهجة والأوهام،"[٣١] "فالإنسان في أعماق وجوده الجواني -كما يصوره القرآن- هو نشاط خلّاق، روح متسامية في تقدمه إلى الأمام، يرتفع في الوجود من حالة إلى أخرى."[٣٢]

تقع هذه الرؤية الروحانية للإنسان على الطرف النقيض مما ذهبت إليه الفلسفات المادية في الحداثة الغربية، حيث حصرت ماهيته في المادة، وعدّتها السقف الوحيد للوجود الإنساني. والفلسفة المادية هي: "المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثّم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي المادي، لذا الفلسفة المادية تردّ كلّ شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها والتي تتخلل في أثنائها وتضبط وجودها."[٣٣]

[٢٩] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٠] المرجع السابق، ص٣٦.
[٣١] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣١.
[٣٣] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٧.

في المقابل، إنّ الخاصية الروحية للإنسان لا تجعل منه كائناً حالّاً في الإله، كما ادّعت الفلسفات الغنوصية، فإقبال ينفي الفكرة التي تنفي مبدأ المسافة بين الله والإنسان، "فإقبال صوفي أب عن جدّ، لكنه يرفض وحدة الوجود لنتائجها السلبية على حياة المسلمين، ولا رهبانية في الإسلام، وإنّما الرهبانية في المسيحية وفي التصوّف الإيراني."[٣٤]

كما لا يقطع الإنسان أيّ صلة بخالقه، فأتت العبادات والشعائر لتقوية هذا الصلة بين الإنسان وربه، "فالصلاة سواء كانت فردية أو جماعية هي تعبير عن أشواق الإنسان الجوانية لسماع استجابة في سكون هذا العالم الفظيع، وهي عملية فريدة لاستكشاف تؤكد فيها الذات الباحثة وجودها في اللحظة نفسها التي تنكر فيها هذه الذات، وبهذا تكتشف قدرها ومسوّغ وجودها كعنصر محرك في حياة الكون."[٣٥] وَفق هذا المنحى التحليلي، استنبط ايزيزتو الدلالات القرآنية التي تحدد الصلة بين الله والإنسان في القرآن الكريم في:

– **العلاقة الانطولوجية:** بين الله بوصفه المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثلاً للعالم المخلوق الذي يدين بوجود عينٍ لله، إنها بتعبير علمي ديني، علاقة (الخالق/المخلوق) بين الله والإنسان.

– **العلاقة التواصلية:** يدخل الله والإنسان في علاقة تبادلية وحميمة كل منهما مع الآخر، يأخذ الله طبعاً زمام المبادرة فيها، من خلال تواصل مشترك.[٣٦]

– **علاقة الرب/العبد:** تستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه "الرب" المفاهيم كلّها المتعلقة بجلالته وعظمته وقدرته المطلقة...، بينما تستلزم من جهة الإنسان كعبد له، مجموعة من المفاهيم التي تتضمن الخضوع والطاعة المطلقة وغير ذلك من الخصائص التي ينبغي عادة أن تتوفر في العبد.

– **العلاقة الأخلاقية:** هذه العلاقة تقوم على ذلك التغاير الأساسي جداً بين الوجهين المختلفين اللذين يمكن تمييزهما في مفهوم "الله" عينه: إله الخير والمغفرة والرحمة

[٣٤] حنفي، **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص٢٠٤.
[٣٥] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٤.
[٣٦] ازيوتوسو، **الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، ص١٣٠.

والكرم غير المحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة، من جهة أخرى، وثمة نظير من ذلك في جانب الإنسان يتمثل في التغاير الأساسي بين "الشكر" من جهة، و"التقوى" من جهة أخرى."[٣٧]

ويذهب إقبال إلى توضيح فكرة الصلة بين المادة والروح في الذات الإنسانية، منتقداً في البداية ثنائية ديكارت عن الجسم والنفس، فأول شيء يستنتجه ديكارت من مبدئه، أنا أفكر، إذن أنا موجود، هو تمييزه بين النفس والجسم، والنفس عنده هي الجوهر الذي يحلّ فيه الفكر مباشرة، والجسم هو جوهر التمييز الذي يتخذ شكلاً ووصفاً"[٣٨] مؤكداً إقبال على الصلة بين الروح والجسد، "فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله مثل اتصال الروح بالجسد، فالروح لا هي داخل الجسد ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي منفصلة عنه، ومع ذلك فإنّ اتصالها بكل ذرة في الجسد أمر حقيقي."[٣٩] فعملية الوصل بين الروح والجسد تتأسس عليها نظرية المعرفة التوحيدية، التي تقع على الطرف النقيض من نظرية المعرفة العقلانية التي طورها ديكارت؛ التي تنفي البعد الروحي في المعرفة الإنسانية.

ثانياً: في نظرية المعرفة، ومفهوم التكامل المعرفي عند محمد إقبال

١. في نظرية المعرفة عند محمد إقبال:

يثير مصطلح نظرية المعرفة العديد من الإشكالات، فهناك من يعدّه جزءاً من فلسفة العلوم، ويذهب بعضهم الآخر لتصنيفه ضمن تاريخ العلوم، لكن لا يختلف اثنان على أن مبحث المعرفة من أقدم الموضوعات الفلسفية. ويشير مفهوم نظرية المعرفة إلى "البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية...وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها."[٤٠]

---

[٣٧] المرجع السابق، ص١٣١.
[٣٨] ديكارت، **مقال عن المنهج**، مرجع سابق، ص١٢٥.
[٣٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٤.
[٤٠] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص٤٧٨.

من هذا المنطلق، نستخدم مصطلح نظرية المعرفة كمبحث من مباحث الفلسفة، يعنى بدراسة إمكان المعرفة في هذا الوجود، وتحديد مصادرها وأدواتها. وتمشياً مع ما نروم إليه من تحليل لنظرية المعرفة عند محمد إقبال، فإننا نسائل طبيعة المعرفة بين إمكانها أو استحالتها عنده، ورؤيته المعرفية والمنهجية للعلم، ونجمل مساهماته في نظرية المعرفة كما يأتي:

أ. نقد نظرية المعرفة عند اليونانيين:

يميل إقبال في بناء نصّه الفلسفي إلى دحض المقدمات التي تنافي تصوره للقضايا، فأول خطوة قام بها، تبيانه فكرة الاختلاف الجوهري بين روح الفلسفة اليونانية وروح القرآن؛ إذ قدّم نقداً للفلسفة اليونانية، التي برأيه اعتنت بالمسائل النظرية والتجريدية وأهملت العالم الحسي الواقعي، "فكان أفلاطون كتلميذ مخلص لأستاذه سقراط يحتقر الإدراك الحسي، الذي ينتج مجرّد ظنٍّ لا معرفة حقيقية، فما أبعد ذلك عن القرآن الذي يعدّ السمع والبصر من أعظم النعم الإلهية، وقد صرّح بأنهما مسؤولان أمام الله عما اقترفاه في الحياة الدنيا من أعمال، وهذا ما افتقده كلية دارسو القرآن من المسلمين الأوائل الذين سحقتهم سطوة الفكر الكلاسيكي."[٤١]

وأدت هيمنة الفكر اليوناني على المسلمين في المائتي السنة الأولى من تاريخهم الحضاري، إلى حجب الروح القرآنية عنهم، لذلك لم يقم المسلمون حسب إقبال بثورة فكرية إلا عندما تنبهوا إلى عناصر رؤية العالم التي ينطوي عليها القرآن الكريم، "فكانت أول اندفاعة لفهم القرآن في ضوء الفلسفة الإغريقية، إلا أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل، ذلك لأنَّ روح القرآن تميل إلى ما هو واقعي ملموس، بينما طبيعة الفلسفة الإغريقية تأملية مجردة تهتم بالنظرية وتغفل الواقع."[٤٢]

وعدّ إقبال مدرسة الأشاعرة أوّل من قام بهذه الثورة العقلية في الفكر الإسلامي، "وتتضح هذه الثورة العقلية بجلاء في الفكر الفلسفي للأشاعرة، ولكنها تبدو كظاهرة محددة المعالم في نقد المفكرين المسلمين للمنطق الإغريقي، وكان هذا أمراً طبيعياً، لأنّ

[٤١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١.
[٤٢] المرجع السابق، ص٢١١.

عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه البحث عن طريقة أخرى للمعرفة أقرب لليقين."[٤٣] وفي صياغة نموذج معرفي جديد تمكّن الفكر الإسلامي من وضع اللبنات الأولى للمنهج التجريبي؛ إذ انتقد كلّ من ابن تيمية والشيرازي المنطقَ اليوناني. وأطلق طه عبد الرحمن على هذه العملية النقدية مصطلح التقريب التداولي، ورأى أن "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة، يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن إسناده إلى آليات صورية محددة."[٤٤]

ويرى إقبال أن الفكر الفلسفي اليوناني لم يتنبه إلى إمكان التأسيس الإبستيمولوجي للعلم؛ إذ إنّ: " كلّاً من سقراط وأفلاطون لم يتنبه إلى مسألة إمكان قيام العلم، فالعلم في نظرهما ليس موضع ريبة أو مثار شك، ومن ثم انصبّت دراستهما على طبيعة التصور الواجب للعلم الحقيقي، و لم يتساءلا عمّا إذا كان هذا العلم ممكناً أو غير ممكن."[٤٥] بينما النقد الذي مارسه الفكر الإسلامي على الفلسفة اليونانية أدّى إلى "نشأة الملاحظة والتجربة، و لم يكن ذلك مجرد أمر نظري، كما كشف البيروني لما نسميه زمن ردّ الفعل، وكشف الكندي تناسب الإحساس مع المنبه أمثلة على تطبيق هذا المنهج في علم النفس، الزعم أنّ المنهج التجريبي اكتشاف أوروبي هو زعم خطأ."[٤٦]

وتنفي هذه الفكرة الأطروحة القائلة أن الفكر الإسلامي بمختلف مدارسه ترديد صدى للفكر اليوناني. ويؤكد إقبال أنّ نظرية المعرفة القرآنية هي التي أدت إلى نشأة المنهج التجريبي، وإن لم يكن بصيغته النهائية كما حدث في ما بعد في الحضارة الغربية، "فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنّها تركز على ما هو محسوس وتناه بغرض الحصول على المعرفة، وقد اتّضح أن ميلاد منهج الملاحظة لم ينشأ عن منازلات أو توافق مع الفكر الإغريقي، بل ظهر نتيجة حرب فكرية وصراع مع هذا الفكر."[٤٧]

---

[٤٣] المرجع السابق، ص٢١١، ٢١٢.

[٤٤] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص٢٧٣.

[٤٥] الشطي. محمد فتحي، **المعرفة**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص٧٢.

[٤٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١٣.

[٤٧] المرجع السابق، ص٢١٦.

إذاً نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي أصيلة ومتولدة من الرؤية القرآنية، وليس كما ادّعت العديد من الدراسات الاستشراقية أن الفكر الإسلامي لم يقدم للحضارة الغربية إلا نصوص الفلسفة اليونانية، فهذا الزعم فنّده إقبال بحجج علمية، وهو ما ذهب إليه سيد حسين نصر من أن العلوم في الحضارة الإسلامية حكمتها الرؤية التوحيدية، "فوحدة المبدأ الإلهي وما ينتج عنها من وحدة طبيعية، حيث فكرة التوحيد تطغى على ما سواها وتبقى على مستويات الحضارة الإسلامية جميعها أكثر الأسس ثباتاً، وعليها تعتمد الأسس الأخرى جميعها ... فقد استخدم المسلمون -أساليب راسية- متعددة لصياغة علوم ترتكز على الفكرة التوحيدية للطبيعة المقتبسة من المصدر التوأمي: التنزيل والحدس الفكري."[٤٨]

ب. نظرية المعرفة عند محمد إقبال:

انطلاقاً من الرؤية التوحيدية القائمة على ثنائية(الخالق/المخلوق)، التي تلزم عنها ثنائية مصادر المعرفة (الوحي والكون)، ومن البعد الثنائي للإنسان (المادة/الروح)، التي تلزم عنها ثنائية الأدوات(العقل والقلب)، صاغ إقبال مصادر المعرفة وأدواتها. ونبسط الكلام فيها كمايأتي:

- الإدراك الحسي:

يرى محمد إقبال أنّ الحسّ من أهمّ مصادر المعرفة، وأول مصدر يستخدمه الإنسان لتكوين معارف حول العالم الخارجي، ودليله في ذلك، أنّ الرؤية القرآنية تدعو إلى وجوب التأمل في ملكوت الله من ظواهر طبيعية وفلكية، فإذا كانت نظرية المعرفة عند اليونانيين قد حقّرت الحسّ، فإن إقبال يرى أنّ النحل على ضآلة شأنه هو محل موضع للإلهام الإلهي، بينما سقراط الذي دعا إلى تأمل الإنسان لذاته يرى "أن الدراسة الحقة للإنسان هي دراسة نفسه، وليس عالم النبات والحشرات والنجوم، وهذه نظرة مخالفة لروح القرآن، الذي يرى في النحلة المتواضعة موضع إلهام إلهي."[٤٩]

[٤٨] نصر، سيد حسين. **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين قصير، دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩١م، ص١٤.

[٤٩] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٧.

والمعرفة التي تأتي عن طريق الحواس هي معرفة حقيقية، "فيجب أن تبدأ المعرفة من الواقع المحسوس، وإمساك العقل بهذا الواقع والسيطرة عليه هو الذي يمكّن العقل البشري من الانتقال إلى ما وراء الإحساس، كما يقرر القرآن، قال تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ٣٣﴾ (الرحمن: ٣٣)."[٥٠] وهكذا يتضح كيف آمن إقبال "بوجود الحسّ، واعتبره وسيلة معرفية جد مهمة وأكدّ على دعوة القرآن إلى اعتماد الحواس للتأمل في الموجودات الطبيعية، ومما يحدث فيها من تحولات تبعث في نفس الإنسان الشعور بمن تعدّ الطبيعة آي دالة على وجوده وعظمته."[٥١]

– الإدراك العقلي:

لا يعني إيمان إقبال بالإدراك الحسّي جعله المصدر الوحيد للمعرفة، كما ذهب إلى ذلك السوفسطائيون في الفلسفة اليونانية، أو دعاة المذهب التجريبي في الفلسفة الغربية، "فالعقل الإنساني أسير لمصدريه: الحس والفكر، وأصل الفكر هو الحسّ، لذلك فحدّ المعرفة هو الحسّ نفسه...وليس للعقل أيّ دور في إنشاء هذا النوع من الأفكار، فدوره هنا سلبي يقتصر على الاستقبال والتلقي، ولا يستطيع العقل مهما بلغ في السموّ والدقة، أن يشيّئ فكرة بسيطة جديدة لا تأتي من أحد المصدرين: الحس أو الفكر."[٥٢]

أما إقبال؛ فعدّ الإدراك العقلي مكملاً للإدراك الحسي، "فتتوقف حياة الإنسان وتقدمه الروحي على إنشاء علاقات بالواقع المحيط به، والمعرفة هي التي تنشئ هذه العلاقات، والمعرفة إدراك حسي يدعمه الفهم."[٥٣] واستناداً إلى الحوار الذي جرى بين آدم والملائكة في القرآن، توصل إقبال إلى أن الإنسان يتميز بخاصية عقلية تجعله قادراً على صياغة المفاهيم دونما الانطلاق من عالم المحسوسات، فيرى أن الله قد وهب الإنسان "خصيصة تسمية الأشياء، بمعنى تكوين مفاهيم لهذه الأشياء، وتكوين مفاهيم لها معناه الإمساك بها(في عقله)، خاصية المعرفة إذن هي قيامها على مفاهيم، وبهذا

[٥٠] المرجع السابق، ص٢١٧.
[٥١] بوعزيزي، **محمد إقبال فكره الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص٣٤٢.
[٥٢] بلكا، إلياس. **العقل والغيب دراسة في حدود المعرفة البشرية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص٤٠.
[٥٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.

السلاح المعرفي يقترب الإنسان من الحقيقة في جوانبها القابلة للمشاهدة، والملاحظة."[٥٤] وليس المعنى الفلسفي الذي حاول عن طريقه كانط التوفيق بين نظرية المعرفة العقلانية ونظرية المعرفة التجريبية، فيرى التجريبيون أن الانطباعات الحسية وما ينشأ عنها من أفكار وتصورات تجريبية هي كل مصادرنا للمعرفة، "فإنّ هذه الانطباعات أو الحواسّ مصدر أساسي للمعرفة الإنسانية عالم الظواهر لكنها ليست المصدر الوحيد، يجب أن يضاف إليها عنصر آخر يمليه العقل من ذاته، أو بمعنى أخر أدق يجب أن يضاف إليها ما يبدو من العقل الفعال من تصورات قبلية."[٥٥]

ذلك، أن الصلة بين العقل والحس لها ما يسندها في الممارسة المعرفية التراثية، ولها ما يسندها في النّص الديني؛ إذ "لا نجد للتفرقة بين العقل والحسّ أصلاً في النصّ الشرعي، كتاباً منزلاً أو سنة مطهرة، بل كلّ الشواهد تدل على أن هذه النّص يصل بين العقل والحس وصلاً قوياً، بحيث يكون في الحس العقل، إذن إنّ كلّ الإدراكات الحسية ترتبط بالإدراك العقلي."[٥٦]

- الإدراك الحدسي:

يرى إقبال أنَّ القلب يمكن أن نستخدمه في مجال المعرفة، وليس شرطاً ذلك الفصل بين العقلانية والروحانية لتوليد المعرفة، "فمن أجل أن نكفل رؤية كاملة للحقيقة لا بدّ أن يدعّم الإدراك الحسي نوعاً آخر من الإدراك، هو ذلك الذي يصفه القرآن بإدراك الفؤاد والقلب."[٥٧]

والقلب مثل العقل أداة من أدوات المعرفة، والمعرفة التي مؤتاها القلب تمتلك صفة اليقين، "فالقلب في القرآن يرى، وما يتحدث به القلب لا زيف فيه، ولكن لا يصح أن ننظر إلى القلب على أنه قوة خفية خاصة، وإنما هو الوسيلة للتعامل مع الحقيقة، ليس للحس بمعناه الفسيولوجي دور فيه."[٥٨] ووصف الذات الإنسانية بالعقلانية يعد نقيصة

[٥٤] المرجع السابق ص٣٢.
[٥٥] زيدان، محمود. **كانط وفلسفته النظرية**، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٧٩م، ص٥٦.
[٥٦] عبد الرحمن. طه، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢م، ص٦٧.
[٥٧] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٦.
[٥٨] المرجع السابق ص٣٦.

معرفية؛ لأن الذات "عقل وقلب، العقل محدود، والقلب بلا حدود، العقل يفرق ويحتار بين طرفيه، والقلب يجمع بينهما، يحطّ العقل مرة مع أرسطو، ومرة أخرى على بيكون حكماً ظاهراً، وثالثة مع الطوسي، والقلب قادر على الولوج إلى بواطن الأمور."[٥٩]

ويؤدي مفهوم القلب عند إقبال إلى توسيع مراتب العقلانية؛ من مرتبة التجريد إلى مرتبة التسديد، "فالعقل بمفرده ذو وهن، وليس حرياً بالإمامة، حياته ظن وتخمين، ضعف وسقامة، هو خال من الفكر، واستقامة السعي، لا يستطيع تبديد الظلام، ولا أن يدرك الحسن والقبيح، ولا أن يستجلي الأسرار، وهو أيضاً حكم برجسون على العقل لصالح الحدس، وعند إقبال لصالح الوحي."[٦٠]

أدخلت العقلانية الغربية الإنسان في مآزق وجودية عددية، فتعرضت إلى نقد حاد من طرف رواد مدرسة فرانكفوت التي وسمت العقل الحداثي بالعقل الأداتي؛ إذ "أصبح الإنسان كما يقول ماركوز فاقداً لأبعاده، ولم يعد يتقوم إلا ببعد واحد هو البعد الاستهلاكي، وذلك أنّ العقلانية الأداتية والتكنولوجية كما يسميها أصبحت تفرز أشكالاً جديدة من الوسائل والطرق القمعية التي تسحق الإنسان كلياً وتحرمه من حريته واستقلاله الذاتي."[٦١]

ت. الطبيعة والتاريخ كمصادر للمعرفة في القرآن:

يرى إقبال الطبيعة والتاريخ مصدرين للمعرفة نستنبطهما من القرآن الكريم؛ "فالقرآن يري الآيات الدالة على الحقيقة المطلقة في: "الشمس" و"القمر" و"امتداد الظل" و"اختلاف الليل والنهار" "واختلاف الألسنة والألوان البشرية"، و"تداول الأيام بين الناس" والحقيقة أنّ الآيات تتجلى في الكون كله كما تكشف عن نفسها للإدراك الحسي للإنسان."[٦٢]

---

[٥٩] حنفي، **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، مرجع سابق، ص٤١.
[٦٠] المرجع السابق، ص٤٤.
[٦١] بومنير، كمال. **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى إكسل هونيث**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠م، ص٣١.
[٦٢] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢١٠.

ويرى مهدي كنشلي أن القرآن الكريم، يشير إلى أن هناك مصادر معرفية لاكتشاف العالم الخارجي، تتمثل في "المعطيات الحسية: ونريد بها الانفعالات الذهنية التي تحصل عبر الحواس، وكمثال على هذا نجد الآية الكريمة التالية التي تتضمن إشارة إلى ذلك ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ (العنكبوت: ٢٠)."[٦٣]

أما المصدر الآخر للمعرفة الذي نستنبطه من القرآن فهو التاريخ؛ "فالتاريخ -أو بلغة القرآن-أيام الله- هو المصدر الثالث للمعرفة حسبما ورد في القرآن، فمن أهم التعاليم القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ككل، وأنها تعاقب على سيئاتها في الحياة الدنيا. ولكي يؤكدّ القرآن هذا القول فإنه يسوق باستمرار أمثلة تاريخية، ويحض القارئ على التفكّر والتأمل والاعتبار بماضي وحاضر تجارب البشرية."[٦٤]

ومن الذين استفادوا من المنهج التاريخي في القرآن، العلّامة ابن خلدون في صياغة مقدمته، "فلا يخفى على أي باحث منصف علاقة اللغة العلمية التي ظهرت في "المقدمة" بمصادر الوحي، لأنَّ جلّ المفاهيم المحورية والمصطلحات التي تقوم بدور النواظم النظرية والمنهجية تعود جذورها إلى القرآن الكريم."[٦٥]

من القواعد المنهجية في الكتابة التاريخية التي استنبطها إقبال من القرآن الكريم؛ هي قاعدة التحقق من صدق الروايات، "لمّا كانت الدقة في تسجيل ورواية الحقائق التي تشكل مادة التاريخ هي شرط لا غنى للتاريخ عنه بوصفه علماً، ولمّا كانت المعرفة الدقيقة للحقائق تعتمد كلية على رواتها، فإن القاعدة الأولى في النقد التاريخي هي أن الأخلاق الشخصية للراوي عنصر هام في الحكم على روايته أو شهادته ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾ (الحجرات: ٦)."[٦٦] وينطوي القرآن الكريم على بعض المؤشرات المنهجية التي يمكن للعقل الإنساني أن يستنبطها؛ ليتكئ عليها في توليد المعرفة، "فلا يعطينا القرآن القوانين العلمية التطبيقية ولا النظريات وهذا كما قلنا عمل

[٦٣] كلشني، مهدي. **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٩١.

[٦٤] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٩، ٢٣٠.

[٦٥] مشوش، صالح بن طاهر. **علم العمران الخلدوني، وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط١، ٢٠١٢م، ص٢٢٢.

[٦٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٣٢.

العلماء، وإنما يعطنا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، فالتخليق الإلهي يمضي كونياً لأبعد من ضوابط التشيؤ الطبيعي التي لا يدرك كونيتها المطلقة الإنسان."[٦٧]

٢. التكامل المعرفي عند محمد إقبال:

إنّ الدلالة الأولى التي أعطيت للتكامل المعرفي لدى العديد من المشتغلين في الفكر الإسلامي، تتمثل في التكامل بين مصادر المعرفة وأدواتها، "فالتكامل بين ثلاثة مستويات متضايفة متلازمة، هي التكامل بين مصدري المعرفة: الوجود والوحي، والتكامل بين أداتي المعرفة: العقل والحس، والتكامل بين المصادر والأدوات، وقد ارتبط هذا المفهوم بالجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنظور."[٦٨]

أما الدلالة الثانية للتكامل المعرفي؛ فنجدها في الحقل المعرفي الغربي، لتعني التداخل المعرفي بين الحقول التخصصية للعلوم، "قد يستعمل المصطلحان "تداخل المعارف" (Interdisplinarite) و"تشابك التخصصات" (Miltidiscplinarite) بمعنى واحد، وغالباً ما يكون المقصود في هذه الحالة هو الإشارة إلى باحثين من تخصصات مختلفة، أو مجالات متباعدة في أصلها، يتعاونون على هدف واحد، سواء أكان البحث تطبيقياً أو نظرياً، فعلى مستوى البحث النظري يقصد بالمصطلحين الطريقة التي يتعاون بها مجموعة من الأكاديميين من تخصصات مختلفة: علماء النفس وأنثربولوجيين واقتصادين وإعلاميين، لتطوير معرفة واسعة ما أو ظاهرة ما."[٦٩]

ووِّظف التكامل المعرفي في الدلالة الثالثة بصيغة التداخل المعرفي بين العلوم التراثية؛ إذ رأى طه عبد الرحمن أنّ التراث تحكمه الصفة التداخلية بين علومه، "فالتداخل تداخلان اثنان: أحدهما: داخلي يحصل بين العلوم التراثية الأصلية بعضها بعضاً،

---

[٦٧] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص٨٩.

[٦٨] ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص٢٩١.

[٦٩] همام، محمد. **التداخل المعرفي، دراسة في المفهوم**، ضمن: **التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، تحرير: رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٢٠١٢م، ص٦١.

والثاني: خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة، وإذا كان الأمر كذلك، فان أنسب العلوم الأربعة هو التداخل المعرفي من جهة علم الأصول، باعتباره نسيجاً متكاملاً بين معارف إسلامية متنوعة، ومن جهة ثانية، الفلسفة الإلهية باعتبارها علماً منقولاً اندمجت فيه بنيات معرفية تراثية أصلية."[٧٠]

يشير التكامل المعرفي عند محمد إقبال الى العناصر الآتية:

إنَّ أهمَّ محدد معرفي للتكامل عند إقبال يتمثل في الرؤية التكاملية للعناصر الوجود، "فيجب أن لا ننسى أن ألفاظ القرب والاتصال والانفصال المتبادل والتي تنطبق على الأجسام المادية لا ينطبق على الذات الإلهية، فالحياة الإلهية تتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالجسد، فالروح لا هي داخل الجسد ولا هي خارجه، ولا هي قريبة منه ولا هي منفصلة عنه، ومع ذلك فإن اتصالها بكل ذرة من الجسد أمر حقيقي."[٧١] بمعنى أن اتّصال الله بهذا الكون هو اتّصال دائم، واتّصال الروح بالجسد أمر واقع، وهذه الرؤية التكاملية بين الكون والإنسان يجب أن تنبني عليها المعرفة في الرؤية التوحيدية، خلاف ما تذهب إليه المعرفة الوضعية التي اختزلت العالم في مجرد معادلات رياضية؛ إذ "أسست هذه المعرفة صرامتها وإجرائيتها على القياس والحساب، ولكن بدأت الريضنة والصورنة تنفصل شيئاً فشيئاً عن الكائنات والموجودات، بحيث لم تعد تعتبر كوقائع سوى الصيغ والمعادلات التي تحكم الكيانات المكممة، أخيراً، إنَّ الفكر التبسيطي غير قادر على تمثل الوصل بين الواحد والمتعدد، فإما أنه يوحّد بشكل مجرد من خلال إلغاء التنوع، أو على العكس من ذلك يضع العناصر المتنوعة جنباً إلى جنب من دون تمثل الوحدة."[٧٢]

تفضي الرؤية التكاملية لعناصر الوجود إلى وحدة الحقيقة، فيرى إقبال أن العلم الطبيعي الذي تطور مع نيوتن في الحضارة الغربية، على الرغم من التقدم الهائل الذي أحرزه، لكنه لا يقدم رؤية متكاملة للحقيقة، فجلّ ما يستطيع تقديمه شذرات من

[٧٠] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص٧٦.
[٧١] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٢٤.
[٧٢] موران، ادغار. **الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٦.

الحقيقة، إضافة إلى تعارضها وتناقضها في كل فترة تاريخية يطور فيها العلم أدواته المنهجية، "فلا ينبغي أن ننسى ما نسميه بالعلم ليس نظرة واحدة متسقة عن الحقيقة، إنما هو مجموعة من النظرات الجزئية عن الحقيقة، شذرات من تجربة كلية لا تبدو منسجمة مع بعضها البعض."[٧٣]

تقدم لنا العلوم الطبيعية وفروعها التخصصية معرفة تجزيئية عن العالم الطبيعي، وتفتقد إلى تقديم رؤية متكاملة عن ظواهر العالم الطبيعي، "فالعلم الطبيعي إذن تجزيئي بطبيعته، ولذلك لا يستطيع أن يقيم نظريته على أنها هي الرؤية الشاملة للحقيقة، وذلك إذا كان العلم مخلصاً لطبيعته ووظيفته، وعلى هذا فإنّ الأفكار التي سنجدها في تنظيم المعرفة هي جزئية بطبعها."[٧٤]

بينما تقوم نظرية المعرفة في الرؤية التوحيدية على وحدة الحقيقة، بمعنى لا يوجد نظامان للحقيقة كما في الفلسفة العلمانية، التي تذهب إلى حقيقة يكشفها العقل، وأخرى نستنبطها من النص الديني، وتعود هذه الثنائية إلى الفصل بين عالم العقل وعالم الروح، أما ما "يتعلق بنظرية المعرفة فإن خير ما يوصف به موقف الإسلام هو أنه قائم على وحدة الحقيقة، وهذه الوحدة مستمدة من وحدانية الله المطلقة، إنّ الحق هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحداً بالفعل كما يؤكد الإسلام، فلا يمكن أن تتعدد الحقيقة."[٧٥]

ويرى إقبال أن مبدأ السببية الذي يتسم به المنهج العلمي، أدّى إلى اختزال العالم الطبيعي إلى جملة قوانين الحركة، لذلك يجب أن نتجاوز هذه السببية الصارمة لنعطي مفهوماً جديداً لهذه العلوم، حتى نضفي عليها بعداً روحياً، فتصبح معرفة الطبيعة هي "معرفة بالسنة الإلهية، وفي ملاحظاتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من التواصل بالذات المطلقة، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة."[٧٦] وهو ما عبّر عنه الحاج حمد بمنهج الجمع بين القراءتين؛ "القراءة الأولى: غيبية بالله سبحانه وتعالى —

---

[٧٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٥.
[٧٤] المرجع السابق، ص٧٦.
[٧٥] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: جار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٥٢.
[٧٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٩٨.

خالقاً مؤطراً بنظرة عبادية كونية، والقراءة الثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية."[٧٧]

إنّ المُلِحّ الآخر للتكامل المعرفي عند إقبال يتمثل في التكامل بين مَلَكات الإدراك الإنساني، فإقبال يقرّ بفكرة التكامل بين أدوات المعرفة (الحسّ والعقل والقلب)، ويعدّ المعرفة الذوقية شأنها شأن المعرفة التجريبية، "فالقرآن وهو يعترف بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة الروحية الإنسانية، فانه يعلق أهمية متساوية على جميع مجالات التجربة الإنسانية المؤدية إلى معرفة الحقيقة، هذه الحقيقة التي تكشف عن رموزها من جهتي الجوانية والبرانية."[٧٨]

خاتمة:

– عبّر محمد إقبال عن رؤية العالم بمفهوم روح القرآن، وانتقد على ضوئها الفلسفة اليونانية التجريدية. وتتشكل الرؤية التوحيدية عند إقبال من مجموعة عناصر متسقة فيما بينها، يأتي في مقدمتها فكرة الألوهية القائمة على ثنائية (الخالق والمخلوق)، وثانياً: الانسان بثنائيته التركيبية (المادة/والروح)، والأصل في تركيبته تبعية المادي لما هو روحي، ويمثل الإنسان الصلة التي تربط عالم السماء بعالم الأرض، لذلك هو مؤتمن على هذا الكون الذي يحيا فيه.

– نستنبط مفهوم التكامل المعرفي عند إقبال معبّراً عنه بثلاثة أبعاد: الرؤية التكاملية لعناصر الوجود، وليست الرؤية الصراعية التي تجعل أحد المكونات أو بعضها في عملية صراع دائم فيما بينها، كما في المذاهب المادية؛ التي تعدّ الإنسان في حالة صراع مستمر مع الطبيعة. ونتلمس البعد الثاني للتكامل عند إقبال في تأكيده تكامل أدوات ومصادر المعرفة؛ إذ جمع بين الحس والعقل والقلب دونما مفاضلة فيما بينها، وفي الأخير، البعد الثالث؛ التكامل ووحدة الحقيقة؛ إذ يرى اقبال أن العلم الطبيعي مهما تطور وبلغ من الدقة المنهجية، فإنه لن يقدم إلا شذرات عن الحقيقة، لذلك وحدة الحقيقة تتكامل فيها معطيات الوحي مع العقل.

---

[٧٧] حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٣٨١.
[٧٨] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٥.

"الذات" في أدب إقبال

مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة

محمد أعظم الندوي*

الملخص

تعالج هذه الورقة موضوع الذات في كتابات إقبال: من حيث مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة، وذلك بتحليل كلمة "خودي" أو الذات، وأثبتت أن إقبال أراد بالذات معرفة النفس، وتعيين الذات، وأن هذه الفكرة هي أساس فكره، وأنه استقى فكرته هذه من القرآن الكريم، والتصوّف الإسلامي، ومع ذلك يوجد تشابه نوعي بين فكره وأفكار الفلاسفة الألمان، ومن ذلك فكرة أن كل موجودات الكون تحمل ذاتاً تهتمّ بها، والذات الإنسانية تفوقها بمواهبها الابتكارية، وعوامل قوتها. وعندما تجتمع ذوات بهذه المواهب والعوامل يتكون المجتمع المثالي، وهذا يتطلب احترام الآخرين، وهذا ما سماه إقبال بنفي الذات. وأظهرت الورقة قدرة فكرة الذات على إنشاء التكامل الفكري، والمعرفي، والنهوض بالأمة حضاريًّا، وأنها تركت أبعاداً واسعة في مجال الإصلاح، والتجديد الفكري.

الكلمات المفتاحية: محمد إقبال، الذات، نفي الذات، التجديد الفكري، النهوض الحضاري.

"Self" in Iqbal Literature:

Its Concept, Building Features, and Role in Cultural Advancement of the *Umma*

Abstract

This paper investigates the topic of "Self or Ego" in Iqbal's writings: its concept, building features, and its role in the *Umma* cultural advancement, through analyzing the term *khodi* = self or ego. When Iqbal talks about self, he means self-knowledge and self-identification. The "self" idea is the basis of Iqbal's thought, were he drew it from the Holy Quran and Islamic Sufism. However we may find a similarity between his thought and thoughts and ideas of German philosophers, especially his idea that all existing things in the universe have an "ego" to care about, and human ego has a superiority due to its innovative talents ant to factors that increase its strength. When egos with such specifications meet, an ideal society is made up. This requires respect for others, and the demand to deny oneself. The paper shows the ability of the ego idea to create intellectual and epistemological integration, to help the *Umman* to achieve cultural advancement and to provide wide horizons in the field of reform and intellectual renewal.

Keywords: Muhammad Iqbal, Self (ego), Self-denial, intellectual renewal, Cultural advancement.

---

* أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله بالمعهد العالي الإسلامي بحيدرآباد، فضيلة في الفقه الإسلامي تعادل ماجستير من ندوة العلماء، لكناؤ ٢٠٠٤م، ماجستير في الفلسفة بالقسم العربي لجامعة مولانا آزاد الوطنية الأردية بحيدرآباد ٢٠١٦م، البريد الإلكتروني: mohdazamnadwi@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

مقدمة:

محمد إقبال مفكر إسلامي كبير كرّس حياته للإصلاح، والتجديد الفكري بشاعريته الملهمة، فنجح في تقديم فكرة شاملة تعود نفعها على الأمة، والبشرية جمعاء، واتخذ لذلك منهجاً مبتكراً بعيداً عن التقليد، والمحاكاة. وجعل الذات محور فكرته، فركّز على أخذ كل ما يقوي الذات، وينمّيها، ونبذ كل ما يضعفها، على الصعيدين الفردي، والجماعي، ولا شك في أنه وفق في تعيين مكانة الإنسان في الحياة، وإبراز هوية الإنسان المسلم في الوجود.

ويكتسب هذا البحث أهميته من خلال النقاط الآتية:

١. أصبح الإنسان متاعاً رخيصاً في الوقت الحاضر، فقد أصيب بالظلم، والكبت، وهضم الحقوق.

٢. وقع المسلم المعاصر في حيرة، وقلق، وغدا يشك في إمكانياته، وصلاحياته لما يرى من سوء الفهم بين الناس حكومة وشعباً عن هويته، فتراكمت عليه قضايا حضارية، وسياسية تؤرقه، وتصيبه بمركب النقص، والهوان.

٣. الأمة الإسلامية مهددة بالاختلاف الداخلي على قضايا فرعية، حجبت عن أعينها مهماتها الحقيقية في العالم، فاختفت حضارتها، وتوارت بالحجاب.

ومعلوم أن إقبال اهتم اهتماماً بالغاً بالإنسان، وبالمسلم، وبالأمة، فبلورة فكرته عن الذات سوف تعيد الثقة فيهم.

ويمكن صوغ أهداف البحث فيما يأتي:

١. تعيين مفهوم الذات عند إقبال، والكشف عن معالم بنائها، وتجلياتها.

٢. تجلية دور الإنسان في النهوض الحضاري من رؤية إقبالية عندما يدرك كنه حقيقة ذاته.

٣. الكشف عن جوانب الإصلاح والتجديد مما له صلة بالذات في فكر إقبال.

أما منهجية البحث الذي اتبعه الباحث؛ فهو المنهج الوصفي الذي يعتمد على المعلومات جميعها، ودراستها دراسة مفصّلة تقوم على المقارنة والتفسير؛ بغية الوصول إلى نتائج عامة، كما استخدم المنهج التحليلي الذي يعتمد على عزل عناصر الشيء

الواحد بعضها عن بعض، ودراسة هذه العناصر دراسة جزئية، وإدراك الصلة الرابطة بينها.

أما طبيعة البحوث السابقة فيه؛ فقد ظهر بعد البحث أن هذا الموضوع تناوله معظم من كتب حول إقبال، وثمة أربعة أعمال مستقلة فيه، اثنان بالعربية، هما: "محمد إقبال فيلسوف الذاتية" لحسن حنفي، و"فلسفة الذات في فكر محمد إقبال" لرائد جبار كاظم، وآخران بالأردية، هما: "إقبال كا نظريه خودي" لعبد المغني، و"إقبال كا تصور خودي" لغلام عمر خان. أما حسن حنفي؛ فقد تناول الموضوع بدقة، وربط بعض جوانبها بالنهوض الحضاري، ولكنه جعل نثراً ما قاله إقبال شعراً حول الذات، فنشأ فيه نوع من التعقيد بالنسبة لمن يعرف لغتي شاعرية إقبال الفارسية والأردية، إضافة إلى معرفته بالعربية في تعيين مفهوم الذات. وعلى النقيض من ذلك جعل غلام عمر خان الموضوع موضوعاً فلسفياً بحتاً بعيداً من عذوبة الشعر، وجمال الأدب. وأما رائد جبار كاظم؛ فلم أتمكن من الحصول على كتابه إلا اسمه. وأما عبد المغني؛ فقد أطال في الموضوع، وأبرز جوانبه المختلفة، ولكنه ينقصه التركيز على الذات، وربطه بشعر إقبال، و لم يربط الموضوع بالنهوض الحضاري.

كل ذلك دعاني أن أقوم ببلورة موضوع الذات عند إقبال من شعره الأردي، والفارسي مباشرة. وتشكّل هذا في أقسام ثلاثة: أولاً: مفهوم الذات لغة، وتحديد مفهومها، ومنابعها عند إقبال. وثانياً: أهم معالم بناء الذات عند إقبال. وثالثاً: دور معرفة الذات الفرد، والذات المشتركة في النهوض الحضاري عند إقبال.

أولاً: مفهوم الذات لغة، وتحديد مفهومها ومنابعها عند إقبال

١. الذات في اللغة العربية:

تعني "الذات" وفق المعاجم العربية: "النفس، والشخص".[١] يقول الكفوي: "الذات: هو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه، منقول عن مؤنث "ذو" بمعنى الصاحب...وقد يستعمل استعمال النفس، والشيء، فيجوز تأنيثه وتذكيره."[٢]

[١] مجموعة من العلماء. **المعجم الوسيط**، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٠م، ص٣٠٧.

وقد تطور معناها في ظل التغيرات المعاصرة حتى أصبحت الذات مرادفة للشخصية، ويتجلى ذلك بما ذكره أحمد مختار عبد الحميد عمر في شرح هذه الكلمة، فإنه ذكر تعبيرات مختلفة متصلة بها، يقول: "ذَات (مفرد): ج ذوات: نَفْس، يقال: "جاء ذات الرجل"، و"جاء الرئيس ذاته"، إنكار الذات: تضحية الشّخص برغباته، ابن ذوات: من علية القوم وأكابرهم، اكتشاف الذات: تحقيق التوصُّل إلى تفهُّم ومعرفة الذات، الاعتماد على الذات: الاستقلال في الرأي، الثقة بالذات: الشعور بالقدرة الذاتيّة...تحقيق الذات: تطوير أو تحسين إمكانات الشّخص، وتحقيق الاكتفاء لنفسه... انطواء على الذات: اضطراب تنمويّ، ومن مظاهره عدم الاهتمام بالعالم الخارجيّ، وضعف القدرة على الاتّصال بالآخرين، أو بالأشياء، والاستجابة للدوافع، والرغبات الذاتية."[٣]

٢. الذات في اللغتين الفارسية والأردية:

وأما كلمة الذات التي ظهرت بالعربية معرّبة لكلمة "خودي" التي استخدمها محمد إقبال في شعره الأردي، والفارسي؛ فهي تستخدم في اللغة الفارسية بمعنى القريب، وهو ضد الغريب،[٤] وأما بالأردية؛ فهي تحمل معنيين: معنىً إيجابياً، ومعنىً سلبياً، فالمعنى السلبي: هو الأَثَرة، والفخر، والأنانية، بينما معناه الإيجابي يتضمّن تعرّف الإنسان على نفسه، وتقويتها، والاستقلال بأمرها، وإخراج ما أُودع فيها من إمكانيات،[٥] ويمكن أن يُعبّر عن هذه الكلمة نظراً إلى مواضع استعمالها المختلفة بالاعتزاز بالنفس، وعلوّ الهمة، والاعتماد على الذات، واحترام الذات، والثقة بالذات، والحفاظ على الذات، بل تأكيد الذات حينما يكون ذلك ضرورة لمصالح الحياة، والقدرة على التمسك بقضية الحق، والعدالة، والواجب وما إلى ذلك من صفات الطموح، والتطلع، والتوجّه إلى

---

[٢] الكفوي، أيوب بن موسى. **الكليات**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ص٤٥٤.

[٣] عمر، أحمد مختار. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م، ج١، ص٨٠٠.

[٤] لغت نامه دهخدا، خودي: http://ww.vajehyab.com

[٥] الدهلوي، سيد أحمد. **فرهنگ اصفیه**، دلهي: قومی کونسل برائے فروغ اردوزبان، ١٩٧٤، ج١، ص٨٧٣. انظر أيضاً:

– نير، نور الحسن. **ونور اللغات**، دلهي: قومی کونسل برائے فروغ اردوزبان، ٢٠٠٠، ج١، ص٦٢٠.

معالي الأمور، والتجافي عن الفتور، والعجز، والميل إلى سفاسف الأمور، ومن المترجمين من عبّر عنها في العربية بالذاتية.

٣. مفهومها في أدب إقبال:

أما إقبال فقد قصد بذلك معناها الإيجابي، فقد وردت في أدب إقبال بمعنى كلمة self الإنجليزية، لا بمعنى كلمة egoالإنجليزية، وإن كان إقبال استعمل هذه الكلمة الأخيرة في محاضراته الإنجليزية كترجمة لكلمة خودى، ولكن توضيحه إياها يشير إلى أنه لا يقصد بذلك الأنانية، بل العناية بالذات، ومن هنا فعندما تمت ترجمة كتابه "أسرار خودى" بقلم نكلسون Nicholson إلى الإنجليزية ظهرت باسم The Secret of the Self. ويقول إقبال نفسه في مقدمة ديوانه: "الأسرار والرموز": "وينبغي أن يعلم القراء أن لفظ "خودي" لا يستعمل في هذه المنظومة بمعنى الأَثَرة، كما تستعمل في اللغة الأردية غالباً، إنما معناها الإحساس بالنفس، أو تعيين الذات."[٦] وجاء في خطاب له كتبه إلى نكلسون الذي نشر في مجلة Quest الإنجليزية سنة ١٩٢١:[٧] "مذهب الأستاذ بريدلي أنّ كلّ مركز للشعور محدود؛ أي كلّ ذات مفردة خداع نظر باطل، وأنا أقول على خلاف هذا: إنّ مركز الشعور المحدود الذي لا يُدرك (الذات) هو حقيقة الكائنات، فالذات حق لا باطل، الحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، وحيثما تجلّت في شخص، أو فرد، أو شيء. والخالق كذلك فرد، ولكنه أوحد لا مثل له. وظاهر أن هذا التصور للكائنات يخالف كل المخالفة ما ذهب إليه شرّاح هيكل من محدثي الإنكليز، ويخالف أصحاب وحدة الوجود الذين يرون أن مقصد حياة الإنسان أن يفني نفسه في الحياة المطلقة أو (أنا) المطلق، كما تفنى القطرة في البحر، أرى أن هدف الإنساني الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيه، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من هذا الهدف."[٨]

---

[٦] الغوري، سيد عبد الماجد. **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، تعريب: عبد الوهاب عزّام، دمشق: دار ابن كثير، ٢٠٠٧م، ج١، ص١٠-١١.

[٧] إبراهيم، سمير عبد الحميد. **ديوان الأسرار والرموز**، ترجمه: سمير نثراً، لاهور: المكتبة العلمية، ١٩٧٨م، ص٢٤.

[٨] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١، ص١١٩.

ويظهر من خطاب أملاه محمد إقبال في شرحه لمفهوم خودي على سيد نذير نيازي في صيف ١٩٣٧ يعني قبيل وفاته بشهور أنه حاول كثيراً في اختيار كلمة لفكرته هذه، مثل "أنا"، و"نفس"، و"أنانية"، ولكنه لم يجد كلمة أوفى لإبداء عمّا في ضميره من كلمة "خودي"، هذا من الناحية الأدبية، ومن الناحية الخلقية يرى أن معناها احترام الذات، والثقة في الذات، والحفاظ على الذات، ومثل هذا السلوك خلقيٌّ في نظره؛ إذ إنه يساعد في تكميل قوى الذات، ويضفي عليها صلابة في مقابل قوى الانحلال، والتفكك. ومن الناحية العملية تحمل الذات حقين رئيسيين، ألا وهما الحق في الحياة، والحق في الحرية كما تحددها الشريعة الإلهية.[٩]

وقد استعمل إقبال لتفهيم مفهوم الذات تعبير "الوحدة الوجدانية" أو "نقطة وضاءة للشعور"، ويعني بذلك أن الذات وحدة، تجتمع فيها جميع عناصر الرقي، والتطور، وعوامل الفشل، والإخفاق معاً، فهي تتكون من الكثرة، ولكن هذه الكثرة تقف عند نقطة الوحدة، وتلك النقطة هي "الأنا"، ولكن "الأنا" أشعرها بنفسي، ولا يشعرها غيري، لأنه لا يمكن إدراكها بالحواس الخمس، فوصف تلك الوحدة بالوجدانية؛ أي إنها تدرك بالوجدان، والشعور.[١٠] ويزيد إقبال الأمر وضوحاً عندما قال: "وحقيقتي بتمامها في منزع تدبيري، فأنت لا تستطيع أن تدركني بوصفي شيئاً في مكان أو مجموعة من تجارب في نظام زماني، بل يجب أن تفسرني، وأن تفهمني، وأن تقدّرني في أحكامي، وفي منازعي الإرادية، وفي أهدافي، وآمالي."[١١]

وليس من المعقول تعقيد هذه الفكرة، والتفلسف فيها كما يقول عبد المغني: "الذات شيء عادي وليست نظرية فلسفية، يمكن أن نشرحها بمعرفة الذات، ومعرفة

---

[٩] خليل، عبد الرحمن. **محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، دلهي: أكاديمية إقبال والشاه ولي الله الدهلوي، ١٩٨٨م، ص١٥٠-٥١. انظر أيضاً:

- Razzaqi, Shahid Hussain. *Discourses of Iqbal*. Lahore: Ghulam Ali and sons, 1979, P. 201-3

[١٠] چشتی، یوسف سلیم. **شرح أسرار خودي اردو**، نيو دلهي: اعتقاد پبلشنگ هاؤس، ١٩٩٨م، ص٨٢.

[١١] المرجع السابق، ص٨٦.

حدودها، وعرفان النفس، وتزكيتها، وتقويتها، وبناء الشخصية، وتربية الجوهر الذاتي، وتشكيل السلوك."[١٢]

٤. منابع هذه الفكرة:

لا شك في أن الفلاسفة وعلماء النفس اهتمّوا اهتماماً كبيراً بمفهوم "الذات"؛ ولذلك عندما تمت ترجمة كتاب إقبال "أسرار خودي" إلى الإنجليزية زعم بعض المفكرين الغرب أن هذه الفكرة قد سبق إليها ديكارت Descartes، ونيتشه Nietzsche، وهيجل Hegel، وشوبنهور Schopenhauer وغيرهم من الفلاسفة الألمان، وثارت شكوك من هنا وهناك في أصالة هذه الفكرة. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى ثلاث وجهات نظر مختلفة، تنتمي إلى ثلاث بيئات فكرية: هندية، وعربية وغربية، أما وجهة النظر الهندية؛ فهناك من يرى أن محمد إقبال قد تأثر بنيتشه، وأخذ من أفكاره، لكنه لم يأخذ منه شيئاً إلا بعد أن صبغه بصبغته، وأشار إلى وجهة النظر هذه خليفة عبد الحكيم صاحب كتاب "فكر إقبال" بالأردية، ورأى أن كثيراً من الناس أخطأوا في فهم فكرة الإنسان الكامل عند إقبال، حين شبهوا هذه الفكرة بفكرة الرجل الخارق عند نيتشه،[١٣] وأما وجهة النظر العربية فهناك من يرى أن محمد إقبال أخذ من نيتشه بعض المبادئ التي تحضّ على القوة، والإنسان القوي. وبدلاً عن الإنسان الأعلى عند نيتشه تكلّم إقبال عن الإنسان الكامل، وأشار إلى وجهة النظر هذه علي حسون.[١٤] وأما وجهة النظر الغربية فهناك من يرى تشابهاً وتأثراً بين نظريتي إقبال ونيتشه، وأنهما تلتقيان في تعظيم القوة والدعوة إليها، وأشار إلى وجهة النظر هذه البريطاني دكسن.[١٥]

---

[١٢] عبد المغني. **إقبال كا نظريه خودي**، دلهي: مكتبه جامعه لمىٹڈ، ١٩٩٠، ص١١.

[١٣] خليفة، عبد الحكيم. **فكر إقبال**، لاهور: بزم إقبال، د.ت، ص٣٦٦.

[١٤] علي، حسون. **فلسفة إقبال الشاعر والفيلسوف الباكستاني**، دمشق: دار السؤال للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص٥٣.

[١٥] خان، غلام عمر. **إقبال كا تصور خودي**، حيدرآباد: اداره ادبيات اردو، ١٩٦٦م، ص٢٨.

أما وجهة نظر إقبال نفسه؛ فقد نفى بشدة أن يكون قد أخذ من نيتشه، أو تأثر به، وعدّ من يقول بهذا الرأي أنه لا يعرف الحقيقة، وهذا نصّ كلامه: "كلّ من حاول إثبات استفادتي 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 تطوّر ما وراء الطبيعة في إيران عام ١٩٠٨م."[١٦]

ومن أقوى الأدلة على ذلك أن إقبال لا يكثر الاستشهاد بقوله، حتى قال زكي الميلاد: "وحين طالعت كتاب "ما وراء الطبيعة في إيران" وجدت أن إقبال لم يأت فيه على ذكر نيتشه قط، مع كثرة الأسماء التي جاء على ذكرها، وقاربت ستين اسماً ينتمون إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة، وأكثرهم من الألمان."[١٧] وكان إقبال يعترف بفضل نيتشه في العلم، وبأنه فيلسوف كبير، ونافذ البصيرة، ووضعه تحت عنوان: "الحكيم نيتشه".[١٨] ولكنه نقده بعدم معرفته التوحيد، والقلب، والعشق، فكأن هذا هو الفرق البيّن بين فكره وفكر نيتشه.

أ. المنبع الحقيقي لهذه الفكرة هو القرآن والتصوف الإسلامي:

مما لا ريب فيه عندي أن إقبال استقى فكرته عن الذات من القرآن الكريم، فهو يذكر في محاضرة ألقاها عن الذات الإنسانية بعنوان: The Human Ego-His freedom and immortality أن القرآن الكريم يؤكد شخصية الإنسان وفرديته، فهناك ثلاثة أمور واضحة كل الوضوح في القرآن:

١. أن الإنسان مصطفىً من الله. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ ١٢٢﴾ (طه: ١٢٢).

---

[١٦] المرجع السابق، ص٣٥.

[١٧] زكي، الميلاد. "إقبال يحاور فريدريك نيتشه في حضور زاردشت"، **صحيفة عكاظ**، عدد٢٥٨١، ١١ يوليو ٢٠٠٨م.

[١٨] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج٢، ص٧١.

٢. الإنسان خليفة الله في الأرض قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ...﴾ (البقرة: ٣٠). ...

٣. الإنسان أمين على شخصية حرة، أخذ تبعتها على عاتقه، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ (الأحزاب: ٧٢).[١٩]

لذلك لما سئل إقبال عن مصدر فكرة الذات عنده أجاب أنه تدبّر في آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ (المائدة: ١٠٥) فتكشفت له حقيقة مهمة، وهي أن على كل مسلم أن يعمل على تقوية ذاته، ومن هنا اتخذ من هذه الآية الكريمة أساساً لفلسفته عن الذات،[٢٠] يقول في ديوانه "زبور العجم":

فما قولي (أنا) وهي الضياء وفي (إنا عرضنا) ما نشاء[٢١]

إضافة إلى ذلك استفاد إقبال في تبني هذه الفكرة من التصوّف الإسلامي، ونهل بخاصة من منهل عذب مورود لشعر مولانا جلال الدين الرومي، والمتصفح لأسرار خودي يرى أثر مثنوي الرومي واضحاً فيه. ويذكر إقبال في مقدمة هذا الكتاب أن الرومي هو الذي أيقظه، ونبهه، ودعاه أن يسلك هذا السبيل، وينشر في الناس أفكاره، ويبلغهم رسالته، وهو يعترف للرومي بالإمامة في كثير من أشعاره، ولما نظم إقبال "جاويد نامه" وقصّ فيها أحداث عروجه، جعل الرومي بمثابة جبريل له، ويقول: "إن القطب الرومي المرشد، وصاحب الضمير الصافي هو أمير قافلة العشق السكران، علا مقامه الشمس، والقمر، يجعل من نهر المجرة حبلاً لخيمته، لقد استقرّ نور القرآن في صميم صدره، فغدا جام جمشيد خجلاً أمام مرآته، أنّى لموج يقيم منزله في لجّة بحره، أنا ذاك الذي أوتي السكرة بعد السكرة من صهبائه."[٢٢] كما يعترف بفضل غيره

[19] Muhammad Iqbal. *The reconstruction of religious thought in Islam*. Dodo Press, 1930, P. 113.

[٢٠] إبراهيم، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٢١] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٩.

[٢٢] عبده، خالد محمد. "محمد إقبال نحو سيرة صوفية"، **مجلة دلتا نون**، عدد٢، نوفمبر ٢٠١٤م، ص١٠.

من عظماء الصوفية، فيقول: "إنني أعلن أن فلسفة أسرار خودي برمتها مأخوذة من مشاهدات، وأفكار المتصوفة، وحكماء الإسلام...إنني لم أقدم الأفكار الجديدة في لباس قديم، ولكني أوضحت الحقائق القديمة في ضوء الأفكار الجديدة."[٢٣]

ب. الفرق بينه وبين الصوفية في هذا الصدد:

أثبت إقبال أن الذات شيء بدهي، وهو أن كلّ إنسان يستطيع أن يسمع نداء خفيّاً من داخله، إنني "أنا" موجود، ثم استدل عليه استدلالاً فلسفيّاً، وهو أن كل شيء من أشياء العالم يمكن أن يقع الشك في وجوده، ولكنّ الشيء الوحيد الذي لا يقع فيه مثل هذا الشك هو "الأنا"؛ لأنه هو الذي يستطيع أن يشك، فوجوده يقيني لا محالة؛ ولذلك أثنى إقبال على الحلّاج لقوله: "أنا الحق"؛ لأنه عرف حقيقته، كما استخدم إقبال للذات الإلهية كلمة البحر، التي يستخدمها عامة الشعراء الصوفية، ولكنه يمتاز عنهم في أنه يسمي الإنسان درة يتيمة تتلألأ بضيائها، لا قطرة حقيرة تتلاشى في اليمّ كما يقول بعض الصوفية.

وإقبال لا يقول بمسألة وحدة الوجود، وإنما يؤكد على أن الذات الإنسانية شيء مستقلّ عن الذات الإلهية، فينبغي أن تبقى الذات منفردة، مستقلة بوجودها، والصوفية يشيرون إلى جذب الذات البشرية إلى الذات الإلهية، وفنائها فيها، ولكن إقبال يثبت بتشبيه شعري بليغ أنه يحلو لكل شيء من أشياء الكون أن يحافظ على ذاته، ويستوفي متطلباتها الطبيعية، فإن كانت هي قطرة الندى ينبغي لها أن تتقاطر على ورقات الأزهار، فتتراءى للناظرين، وليس لها أن تقع في البحر، فتفقد وجودها، وتتحول إلى لؤلؤة، يقول: "كل شيء مشغول في إبراز ذاته، وكل ذرة تشهد أن العظمة والكبرياء لله وحده"، ثم يخاطب الإنسان فيشكو فتور همته، ويقول: "كل لؤلؤة كسرت صدفها، أنت الذي لا يتهيأ للظهور."

يرى الصوفية عامة أن الإنسان أغلى شيء في الوجود، ولكن قيمته ليست بإنسانيته، وإنما لأجل أن نور الإله الحقيقي يظهر فيه، ولكنّ إقبال يركز على أن شرفه

[٢٣] إبراهيم، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ص٢٧.

لإنسانيته، وهذه هي المكانة السامية للشرف الإنساني التي كشف عنها إقبال في أسلوب شعري بليغ، كما يرى إقبال أن الإنسان أفضل من الملائكة، فالملائكة وإن هم في أعلى السماء، ولكنهم في عمل دائم للإنسان، يغتبطون به، والإنسان يفوقهم لأجل ذاته، وأن الإنسان هو المطلوب الحقيقي للذات الإلهية، وهو في بحث مستمر للإنسان، فالصوفية يقولون: إن نور الإله يتجلى في كل شيء، وإقبال يقول: يتجلى كي يبحث فيه الإنسان، فالإنسان الحقيقي أصبح مفقود الوجود.[٢٤]

ويتجلى من هذه الفروق أن إقبال لم يأخذ هذه الفكرة بكاملها من الصوفية أيضاً، وقد صدق عبد السلام الندوي إذ قال: "إن إقبال لم يأخذ أفكاره برمتها وحذافيرها من الرومي، ولا من نيتشه، ولا من بركسان، ولا من كارل ماركس، ولا من لينن، ولكنه أخذ من هؤلاء الحكماء ما راقه كالنحل، وليس كالذباب."[٢٥]

٥. إثبات الذات ونفي الذات:

يمكن اختزال فلسفة إقبال عن الذات في مبدأين؛ الأول: إثبات الذات، والآخر: نفي الذات، وديوانه: "الأسرار والرموز" جاء في قسمين؛ هما: أسرار إثبات الذات، ورموز نفي الذات، أما إثبات الذات؛ فيتلخص ما كتب محمد إقبال عنه تحت أربعة عناوين، وهي: الإحساس بالذات، وتربية الذات، وتكميل الذات، وثمرة تكميل الذات.

الإنسان مطلع على ذاته، ولكنه يحتاج إلى إثباته للآخرين لمن لا يدركها، وربما لا يدركها نفسه، فيحتاج إلى معرفة كنهها، وحقيقتها، فالذات تثبت نفسها في الحقيقة، ونظراً إلى ذلك جمع إقبال بين البرهان الفلسفي والخيال الشعري لإثبات الذات؛ إذ يقول بياناً لأهميته:

أثبت الذات وفيها حقق فضة كن بالتئام الزئبق[٢٦]

---

[٢٤] الندوي، عبد السلام. **إقبال كامل**، أعظم كره: دار المصنفين، ١٩٩٩م، ص٣٠٠.

[٢٥] المرجع السابق، ص٣٠٨.

[٢٦] إبراهيم، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ص١٢.

ويشبّه الذات بالبحر، ويشير إلى ما يقويها، وما يضعفها، فيقول: "الذاتية هي البحر الذي لا ساحل له، ولو اعتقدت أنها ماء نهر فإنك قاصر في الأمل، والخير كل الخير هو الذي يقوي الذاتية، وينميها، وأما الشر فيضعفها، ويعوقها عن الامتداد، وينقصها، ويقف دون ازديادها، فلا تغفل أيها الإنسان عن ذاتيتك، وكن حارس نفسك؛ لأنك قد خلقت لتكون ضياء الطريق، ونبراس الحرم."[٢٧]

أ. مراحل إثبات الذات:

يرى إقبال أن الذات في رحلة إثباتها تمر بثلاث مراحل حتى تصل إلى ذروة كمالها، وهي الخلافة في الأرض، وذلك على النحو الآتي:

- إنشاء المقاصد، وتعيين الأهداف، وتوليد الرغبات: ويعني بذلك أن حياة الذات بالأمل الدائم، وذلك بأن هناك رغبة نطلب تحقيقها، وتحقيق القصد هو الذي يجعل الذات في نشوة السكر من العمل والإبداع، هو الذي يفجر ثورة ضد الباطل، والسكون، والعشوائية، وإن كنا أحياء بتخليق المقاصد فنحن منيرون بشعاع الأمل، فالأمل باعث على الحياة، ولا يموت إلا من لا أمل له.[٢٨]
- النضال المستمر، والكفاح المتواصل: لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بالحياة، ولا يكتب له النجاح إلا ببذل الجهود، والعمل المتواصل، يقول:

فاخلق لروحك من زئيرك نشوة في المجد ترهب في العرين أسودا[٢٩]

ويشترط محمد إقبال لهذه المرحلة شروطاً أساسية، أهمها: الطاعة، وضبط النفس، وخلافة الأرض أو النيابة الإلهية بتحقيق الإنسان معنى خلافته عن الله في الأرض، ولا يتحقق ذلك إلا للمؤمن الكامل.[٣٠]

---

[٢٧] الصاوي، علي شعلان. **إيوان إقبال (مختارات من شعره)**، مصر: اللجنة الباكستانية المصرية للاحتفالات المئوية بذكرى إقبال، ١٩٧٧م، ص١٢٩.

[٢٨] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٦.

[٢٩] **ديوان الأسرار والرموز**: http://www.shamela.ws، ص١٢.

[٣٠] الصاوي، **إيوان إقبال (مختارات من شعره)**، مرجع سابق، ص١٣٠-٣٤.

– المؤمن الكامل الذي يمثل آخر قوة خودي، ولا يتحقق ذلك إلا بتعيين الأهداف، والجهد الدؤوب، فهذا الإنسان عزيز النفس لا يقبل الإهانة، صبور في كل مجالات الحياة، غني النفس، عفيف لا يسأل الناس شيئاً، لا يخاف أحداً إلا الله، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، يتصف بصفات، ومن أهمها: الإرادة، وحرية الاختيار، والتغلب على مشكلات الحياة، وعدم الخوف من الموت، واعتباره معبراً، وبرزخاً للخلود، وتسخير الكائنات، وإخضاع الوجود، وعدم الافتنان بالدنيا، والجوانب المادية على الرغم من امتلاكها، والسيطرة عليها، والصعود المستمر في مدارج الكمال، والتقرب إلى الذات الإلهية المطلقة، وهي ذات الله سبحانه وتعالى، يقول:

مستسرٌّ في الذات معنى بعيد سرُّه لا إله إلا الله
سيف الذات قاطع غير ناب شَحذه لا إله إلا الله[٣١]

ب. الإنسان الكامل عند إقبال:

الإنسان الكامل في نظر إقبال هو الذي يجمع في شخصيته العناية بالذات، والاهتمام بالعشق، فالأول هو الجانب الجلالي، والثاني هو الجانب الجمالي، فهو فاتح العالم في جانب، ورحمة للعالم في جانب آخر، وصفات الإنسان الكامل عند إقبال هي: الإيمان، وخلود الحياة، وقيادة العالم وتوجيهه، والعلم والروح العلمية، والإنسانية العالمية، والخلافة.[٣٢] ولا غرو، فإن مثل هذه الصفات لا تجتمع إلا في المؤمن الكامل، فهو الإنسان الكامل في نظر إقبال. وقد سلط الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي الضوء على هذه الحقيقة؛ إذ إن إقبال بحث عن الإنسان الكامل الذي يحافظ على ذاته، ويرقيها، ويقويها، ويربط صلتها بالذات الإلهية، فوجد ضالته في الإنسان المسلم، ولكن لم يجد في المسلم الذي يتمتع بالوجود الإنساني، ولم يتذوق حلاوة الوجود الإيماني، بل وجد في المسلم الذي يعتقد اعتقاداً جازماً أن الإيمان هو مفتاح النجاح في الدنيا، والنجاة في الآخرة.[٣٣]

[٣١] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣.
[٣٢] حسون، علي. "الإنسان الكامل عند إقبال"، **مؤتمر إقبال (نداء إقبال)**، دمشق، ١٩٨٥، ص٨٠-٨٤.
[٣٣] الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **روائع إقبال**، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠م، ص٥٤.

إن صورة الإنسان الكامل التي قدمتها يمكن أن تنطبق على كل رجل مؤمن؛ ولكن إقبال كان يراها عملياً في الرسول ثم في خلفائه وغيرهم من صحابته متمثلة في صدق النية، وعلو الهمة، والشجاعة، والعزوف عن متاع الدنيا، أو الاستسلام للشهوات، وفي بعدهم عن السفسطة، وسفاسف الأمور، فهؤلاء وضعوا عملياً صورة لما يكون عليه الإنسان الكامل، وهو بهذا يتلاقى مع النص القرآني: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾ (الأحزاب: ٢١). وحقّاً قال غلام عمر: "هذا هو الجوهر الإنساني human monad الذي استخدمه إقبال في مصطلح الشخصية personality أو "خودي"، وهذا هو الذي ينحصر على تشكيله نشأة الشخصية العملاقة أو الإنسان الأعظم."[٣٤]

ت. نفي الذات أو اللاذاتية:

على الرغم من تأكيد محمد إقبال على وجود الشخصية والذاتية لكل فرد، فإنه يؤكد باستمرار في كتاباته الفكرية والشعرية على أنه يوجد نوع من التناسق، والانسجام، والتناغم، والتوافق بين هذه الوحدات أو الفرديات، فكل فرد يُعد قطعة في بناء الوجود الكبير الشامل، يدخل فيه ويتعاون مع مكوناته، فهو منفصلٌ ومتصلٌ في آن واحد، منفصل إذا نظرنا إليه في حدّ ذاته، ومتصلٌ إذا نظرنا إليه في علاقته بالآخرين، ومن هنا دعا إقبال إلى إعادة بناء الهيكل الاجتماعي للأمة الإسلامية الذي سمّاه إقبال "الهيئة الاجتماعية الإسلامية."[٣٥]

إن تعبير نفي الذات يوهم أنه ضد تصور الذات، والشخص العادي لا يستطيع أن يدرك الفرق الدقيق بينهما كما يقول إقبال نفسه:

أنت لم تعرف خودى من بيخودى أنت لا ريب من الشك ردى[٣٦]

---

[٣٤] خان، **إقبال كا تصور خودي**، مرجع سابق، ص٣.

[٣٥] أحمد، فروغ. **إقبال كل فلسفه خودي اور عقيده آخرت**، دلهي: مركزي مكتبة إسلامي پبلیشرز، ٢٠٠٠م، ص١٥.

[٣٦] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩١.

لكنه في الحقيقة يفسر النظرية نفسها ويبينها، وتُعد التتمة اللازمة لها، ولتوضيح ذلك كتب إقبال منظومة مستقلة باسم "رموز بيخودي" (رموز نفي الذات)، والحقيقة أن هذا التصور بمثابة الإخلاص Selflessness للآخرين، وإيثار الآخرين على النفس، ومن هنا يكمل إقبال فلسفته بالتأليف بين الفرد، والذات الكاملة، أو بين الفرد والجماعات التي يعيش بينها. ويمكن أن يقال: إن إقبال يدعو إلى تكوين مجتمع مثالي بعيد عن الأَثَرة، وقريب من الإيثار بمصطلح بيخودي (نفي الذات).

ثانياً: معالم بناء الذات عند إقبال

سوف أحاول القيام بإبراز جوانب من أدب إقبال يستدل بها على الطريق إلى بناء الذات، أو تكون مظِنات لتنمية الشخصية الريادية التي يقدمها إقبال في صورة الإنسان الكامل الذي هو خليفة الله في الأرض، وفيما يأتي سأذكر بعض هذه المعالم.

١. العشق:

إن إيجاد عالم جديد هو الغاية القصوى والنهاية في رحلة الذات الطويلة عند إقبال، وهي تتقوى بالمحبة، والعشق، ولكن ما هذا العشق الذي يتحدث عنه إقبال، وما هي حقيقته، وماهيته؟ والحقيقة أن خصائص العشق التي نجدها في الشعر الفارسي لا يوجد لها نظير في الشعر العربي، يقول عبد السلام الندوي: "إن فلسفة الإشراق هي التي قامت بإبراز العشق ومزاياه أولاً، وأقامت لهذا التصور وزناً كبيراً، فإنّ العالم عند الإشراقيين قائم على نظام "القهر والمحبة"، وإليهم مال إخوان الصفا، فقدّموا تصوّرات حول العشق، من أبرزها: أن العالم قائم على نظام العشق، والحب؛ لأن العالم اسم لسلسلة من العلّة والمعلول، وكل معلول يعشق علته، والعلّة تستولي عليه، وتغلبه، وهذا هو التصور الشامل للعشق الذي قدمه مولانا جلال الدين الرومي في شعره الفارسي، والشعراء الفرس عندما أبصروا الكون من خلال هذه الرؤية جعلوا كل اثنين بينهما تجاذب عاشقاً ومعشوقاً، فجعلوا الشمس عاشقة الذرة، والفراشة عاشقة الشمعة، والبلبل عاشق الزهرة، ومن تصوراتهم أن العشق يبغي الاتحاد، فلا يهدأ بال العاشق ما

لم يتحد بالمعشوق، وهذا هو التصور الذي أوجد مسألة وحدة الوجود، وأراد الصوفية الاتحاد بالذات الإلهية، ولكن الجسم لا يتحد مع الجسم، بل الروح تتحد مع الروح، والإله لما أنه روح بكامله، فإرادة الاتحاد به تحتاج إلى إفناء الجسم، وهذا هو التصور الذي تقوم عليه رياضات الصوفية."[٣٧]

أ. العشق جوهر الذات:

يعترض الغرب على الإسلام أنه ليس عنده تصور العشق، ومن ثم نشأ في أتباعه الزهد الجاف، فأثبت إقبال أن العشق جوهر الذات، وأنه يوجد في الإنسان البصيرة الثاقبة، والقوة المتدفقة، ويعرفه حقيقة لا تقيدها الزمان ولا المكان، العقل يسخر العالم المادي، بينما العشق يحسبه ذرة في الفلاة، أو قطرة في اليم، ولا يقيم له وزناً، العشق عند إقبال يتربى في الخلوة؛ لأن التربية الباطنية مكانها الخلوة، ولكن نتيجة هذه التربية ينبغي أن تتجلى في الجلوة، وحياة الرسول ﷺ تجمع بين الخلوة والجلوة، فقد أقام التوازن بينهما، فالعقل يجذب الإنسان إلى الظهور، والعشق يجذبه إلى الخفاء، لكن الحياة لا تكتمل إلا بإيجاد التوسط بينهما.

لو نظرنا إلى عالم الماديات سيكون من الصعب توضيح وجهة نظر إقبال عن العشق، والسبب أن الناس لا يعرفون إلا صوراً مادية للحياة، وبتعبير قرآني ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ (الروم: ٧) ومشكلات الحياة العملية أبعدت الناس عن البحث في القلب، والروح، وفي هذه الظروف لا تتعجب إن بدا هذا الموضوع وكأنه لا يزيد عن كونه تخيل شاعر، ولكن الحياة هي تجربة إبداعية، والإبداع درجة عالية لا يمكن الوصول إليها إلا بالتركيز على الهدف، وهو العشق، ومن يتمتع به فلا يحتاج إلى أحد، ويمكنه مواجهة كل الصعاب، وتجعل انتصاره غير محدود.[٣٨]

---

[٣٧] الندوي، **إقبال كامل**، مرجع سابق، ص٢٨٢-٨٩.

[٣٨] زاهد، منير عامر. "علاقة العشق بالتهذيب عند محمد إقبال"، **مجلة دراسات العالم الإسلامي**، فبراير ٢٠١٢م، ص١٧-١٨. انظر أيضاً:

ويرى إقبال أن أهل الشرق، وهم المسلمون، وإن أصيبوا بالتخلف، ولكن قوتهم الحقيقية هو العشق، يقول: "إن المهارة عند الغرب هي بضاعة الحياة، أما عند أهل الشرق؛ فالعشق هو سر الكون، فكل اعتماد الغربيين قائم أساساً على العقل، وأما المسلمون؛ فسر الحياة قائم عندهم على المحبة الإلهية."[٣٩]

ب. صلة تصوره عن العشق بالتصوف الإسلامي:

في تصوّره عن العشق في منظومة "رسالة العشق" أثبت إقبال أن الصلاة رمز العشق، والتضحية للأمة هي من نتائج العشق الحقيقي.[٤٠] ولذلك يرى إقبال أن التصوف الذي لا يستطيع أن يأتي بثورة في حياة الإنسان، ولا يتجاوز من لذة العشق، ورؤية الحق تصوف خامد لا روح فيه ولا حياة،[٤١] والتصوف عنده هو تصوف قوة، وليس تصوف خضوع، وكسل، وهزيمة، وانكسار، وإنكارٍ للذاتية. ومن هنا يلتقي إقبال مع سائر أنصار التجديد في عالمنا العربي والإسلامي الذين رفضوا هذا النوع من التصوف الهادم الذي يجعل الفرد عالةً على الآخرين، ويسلب منه حرية الإرادة الإنسانية، كما يتبين من أبياته الآتية من دواوينه المختلفة:

لا يهاب العشق في السيف المضاء ليس من ماء وترب وهواء
هو في العالم صلح وخصام للحياة الماء من هذا الحسام
نظرة العشق بها شق الصخور هو عشق الحق والحق يصير
فابغ في طينك هذي الكيمياء اقبسن من كامل هذا الضياء
أمرها في الكون طرا يحكم حينما الذات بعشق تحكم

– شيمل، آنا ماري. **أسرار العشق المبدع**، لندن: نشرة مؤسسة الفرقان، ١٩٩٨م.

[٣٩] جمال الدين، محمد السعيد. **رسالة الخلود أو جاويد نامه**، مطابع سجل العرب، ١٩٧٤م، ص١٤٩.

[٤٠] إقبال، محمد. **بانك درا (صلصلة الجرس)**، دلهي: ايجوكيشنل پبلشنگ هاؤس، ٢٠٠١م، ص١٠٧

[٤١] اليافي، عبد الكريم. "إقبال فيلسوف الذات، وشاعر العشق"، **مؤتمر إقبال (نداء إقبال)**، دمشق، ١٩٨٥م، ص٢٥.

ت- تسخير الكون:

من أبرز مظاهر العشق تسخير الكون، فإن كل شيء يجذب ما حوله إلى نفسه، والإنسان كذلك يحمل قوة الجاذبية، وهو أفضل وأقوى شيء في الكون، ولا يجذب إلى ما حوله من الأشياء فحسب، وإنما يريد أن يستولي على سائر الكون، ويجذب العالم بأكمله إلى نفسه، وهذه الجاذبية هي تسخير الطبيعة، قال إقبال:

الحياة الحق تسخير الدنى وإلى التسخير تدعوها المنى[٤٢]

ولها صور ومراحل مختلفة، وأعظم صورها أن الله هو الذي سخّر له الكون، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...﴾ (لقمان: ٢٠) ومن هنا قال إقبال:

لستَ لهذي الأرض والسماء وإنما السماء والأرض لك[٤٣]

والصورة الثانية هي أن يسخر الإنسان الطبيعة بقوته، وجهوده، فإن إقبال يؤيد العلم، فإن الحياة جهد، وليست استحقاقاً، قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩﴾ (النجم: ٣٩) والصورة الثالثة أن يسخّر الإنسان الطبيعة بطاقاتها الروحية، وهذه الطاقة لا تتولد بالقوة البدنية، ولا بالقوة العقلية، وإنما تحصل بالعشق فقط.[٤٤]

٢. الفقر:

يعدّ إقبال الفقر من أهم ما يقوي الذات، ويشيد به في مواضع كثيرة من شعره، وهو مفتاح كل خير، والوسيلة إلى كل سؤدد، ومقتحم كل عقبة، حتى جعل الفقر الغيور اسماً ثانياً للإسلام، يقول:

إن قلى الغرب من الإسلام لفظاً فله اسم آخر: الفقر الغيور[٤٥]

---

[٤٢] ديوان الأسرار والرموز: http://www.shamela.ws، ص٤٠.

[٤٣] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤٥.

[٤٤] جعفرى، رئيس أحمد. **إقبال اور عشق رسول**، لاهور: شيخ غلام على اينڈ سنز، ١٩٦٣م، ٤٧.

[٤٥] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤.

يتبين من التأمل في شعر إقبال أن الفقر الذي يعنيه هو خلاص النفس، والذات من قيد التملك أو الطمع، وليس هذا المعنى بعيداً عما فسّر به بعض الصوفية الفقر، سئل يحيي بن معاذ عن الفقر فقال: حقيقته أن لا يستغنى إلا بالله، ورسمه: عدم الأسباب كلها.[٤٦] وقال الشبلي: أدنى علامات الفقر أن لو كانت الدنيا بأسرها لأحد فأنفقها في يوم ثم خطر بباله أن لو أمسك منها قوت يوم ما صدق في فقره.[٤٧] نرى في هذه الأقوال أن الفقر ليس عدم التملك، وفوات المال؛ ولكن أن لا يرتبط الإنسان بما أدرك، أو بما فات.

يفرق إقبال بين الفقر والتسوّل، فهو يريد أن يرى في المؤمن صفات الفقر، ولا يريد أن يرى المؤمن فقيراً يتكفف الناس، ولما أن كانت صفات هذا الفقر الغيور توجد بكاملها في الطائر "الشاهين"، فإن إقبال قد اختاره، وقدمه نموذجاً للفقر الإسلامي الذي يتسم بالقناعة، والزهد، والتوكل في معنى الكلمة.[٤٨] ويكشف عن سرّ ذلك في خطاب له إلى أحد من أصحابه، يقول: "إن التشبيه بالشاهين ليس تشبيهاً شعريّاً فحسب، بل يوجد في هذا الطائر سائر صفات الفقر الإسلامي، فإنه يكون عزيز النفس، غيوراً، لا يأكل صيد الآخرين، لا يبني العش، والوكر، يحلّق في علياء السماء، يحبّ الخلوة، ونظرته دقيقة فاحصة."[٤٩]

وقد بدأ تصور الشاهين عند إقبال في "رسالة الشرق" فذكر قوته وعزمه، وأن عمله ليس محدوداً في التقاط الحَبّ من الأرض، وجمع القوت بالتسوّل، ولكن هدفه المنشود هو توسيع حركة الحياة، والزيادة في قدر القوة، ويكون طيرانه في عنان السماء، والبحر، والصحراء، والعالم كله تحت جناح طيرانه، فالطائر العادي تمّمه نفسه، والشاهين يرى العالم كله تحت جناحه، ولذلك يقول: "تب إلى الله من تقليد

[٤٦] القشيري، عبد الكريم. **الرسالة القشيرية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٤٣٠.

[٤٧] المرجع السابق، ص٤٣٣.

[48] Sharif ,M.M. *About Iqbal and his thought*. Lahore: Inst. of Islamic Culture,1976, p.37.

[٤٩] عثماني، طيب. **إقبال شخصيت اور پيام**، دهلي: مركزي مكتبة إسلامي پبلىشرز، ١٩٩٧م، ص١٥٨.

البلبل، والطاوس، فالبلبل ليس إلا الصوت، والطاوس ليس إلا اللون"، والشاهين ليس طائراً يقتنيه الأمير والسلطان كالبازي، والعصفور، فإن هذه الطيور تنزل إلى ملّاكها، والحَبّ، والماء، وتترك رفعة طيرانها، أما الشاهين فيتمتع بالحرية، ولا يعيش على فتات مائدة السلطان.[٥٠]

ودعا إقبال إلى هذا الفقر المثالي الذي لا يعني "عدم الملك، وقلة المال، ولكنه أن لا تكون الدنيا في قلب الإنسان، وإن كانت في يده."[٥١] فها هو ينشد:

لا ترضين فضة بالذات أو ذهبا ولا تبع بشرار ذلك اللهبا
إليك ما قال (الفردوسي) الذي كشفت للفُرس أقواله الأستار والحجبا فلا
(المال يوجد حتى حين تفقده تكن وقحاً إن رمته طلبا)[٥٢]

وعلى النقيض من ذلك يعتقد إقبال أن التسوّل أو التكدّي هو أكبر عائق في سبيل بناء الذات، وأن السؤال سبب المذلة، ويضعف قوة الذات، ويعرّضه للخضوع، والخنوع، يقول:

تجد الإفلاس بالسؤل أذلّ وترى السائل أخزى وأقلّ[٥٣]

ويؤكد أن السؤال يطفئ مصابيح الذات، ويقضي على جوهرها، يقول:

فرّق الذات سؤال واجتداء فبدت سيناؤها دون ضياء[٥٤]

٣. الجهاد والاجتهاد:

إن الجهاد والاجتهاد عنصران أساسيان لتقوية الذات، وبخاصة الذات الاجتماعية، فإن إقبال يؤكد بصراحة أنهما من دعائم بناء الذات. أما الاجتهاد فقد دعا إليه إقبال في كثير من أبياته، وكان يرى أن إبطال الاجتهاد كان من أقوى الأسباب التي أدت

[٥٠] أحمد، عزيز. **إقبال نئی تشکیل**، حيدرآباد: أكاديمية إقبال، ٢٠٠٨م، ص٢٣٠-٣٣.
[٥١] المصري، حسين مجيب. **إقبال والعالم العربي**، مصر: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٧٦م، ص٢٥.
[٥٢] إقبال، محمد. **ديوان جناح جبريل (صاغه شعراً زهير ظاظا)**، دار إقبال للطباعة والنشر، ١٩٨٩م، ص٣٤٨.
[٥٣] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١ ص١٤١.
[٥٤] المرجع السابق، ج١ ص١٤٥.

إلى ضعف المسلمين، ونعى على الذين يزعمون أن باب الاجتهاد قد أغلق، ويدعون إلى التقليد في كل حال، كما انتقد الفلسفة الهندية التي تقوم على التقليد، ودافع عن الإسلام الذي يقوم على الاجتهاد، واشتكى أن الإسلام في الهند وقع في التقليد الأثير في الفلسفة الهندية، فطُبع الفقه في الهند بطابع التقليد، وإن عظمة القرآن أنه ترك للناس حرية الإبداع، وليس منهج العبيد، يقول تحت عنوان الاجتهاد:

حكمة الدين كما قد زعموا علِّمت في الهند من أيِّ طريق
ما بها لذّة سعي دائب لا ولا فيها من الفكر العميق
أين منهم جرأة العقل لدى محفل يهفو إلى الفكر مشوق
آه للتقليد والأسر بما ألفوه وزوالِ تحقيق[٥٥]

ولكنه يرجّح التمسك بالتقليد، ويميل إلى عدم حرية الاجتهاد في زمن الانحطاط، وفتور الهمم، وقلة العلم حفاظاً على التقاليد، وتمسكاً بالسنن في مثل عصره المملوء بالفتن والشرور، فاللجوء إلى الماضي خير سبيل لمقاومة الحاضر، والتقليد هو سبيل النجاة، وجمع الأمة، والحفاظ على السنن، يقول:

اجتهاد في زمان القهقرى يذهب الأقوام منه شذّرا
اقتداء برسوم الأولين هو أولى، لا اجتهاد الغافلين[٥٦]

وأما الجهاد فقد أكّد إقبال ضرورته، وأهميته في مواضعه، كما هو مكانته في الدين، فعندما قامت طائفة في الهند تنكر الجهاد، وتقول: إن هذا عصر الدعوة بالقلم، لا القتال بالسيف، وتدعو المسلمين إلى السلم، أخذ عليهم إقبال أنهم يدعون المسلمين إلى السلم، ولا سلاح في أيديهم، ويتركون الأمم المدججة بالسلاح التي تشنّ الحرب عليهم بين حين وحين، فقال:

الشيخ أفتى أنه عصر القلم ما السيف فيه حاكم بين الأمم
أما درى الشيخ بأن وعظه في مسجد قد صار من لغو الكلِم؟

---

[٥٥] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧.
[٥٦] المرجع السابق، ج١، ص٢١٧.

فما ترى السلاح كفٌّ مسلم بل قلبه من لذّة الموت حُرِم
الحرب في المشرق شرٌّ داهم والحرب في المغرب شرٌّ لا جرم[٥٧]

هذه بعض المعالم التي نجدها في أدب إقبال لتقوية الذات بنوعيه، وهناك معالم أخرى؛ مثل التعليم، والحرية، وما إلى ذلك، أكّدها إقبال، ودعا إليها بقوة، وقد أشرت إليها في ثنايا البحث، ومطاويه.

ثالثاً: دور معرفة الذات الفرد، والذات المشتركة في النهوض الحضاري عند إقبال

رأى إقبال بأن ثمة عوامل مهمة للنهوض الحضاري والمشاركة في بناء المشترك الإنساني، ومن أهم هذه العوامل: الفكرة أو المبدأ، والإنسان، والعلم.

١. أهمية الفكرة والمبدأ عند إقبال:

أما الفكرة أو المبدأ؛ فهي المحدد الأكبر لمصير الأمم والشعوب من حيث التخلف والتقدم، ومن البداوة والتحضر، وهي التي تشكل تصور الأمم لحقيقة الوجود والكون، والإنسان، والحياة. وقد رأينا أنّ إقبال يدعو بشدة إلى اتخاذ المبادئ والقيم في الحياة، وبناء حضارة إسلامية تقوم على ساقها، وتمشي على قدميها؛ ولذلك لم يعجب إقبال بحضارة أوروبا، ولم تأخذه بهجتها، يقول: "ياساكني ديار الغرب ليست أرض الله حانوتاً، إن الذي توهمتموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً، وإن حضارتكم ستبجع نفسها بخنجرها، إن العش الذي يبنى على غصن دقيق لا يثبت."[٥٨] ولم يرض بعض المفكرين بموقف إقبال تجاه الحضارة الغربية، يقول حسن حنفي: "وعلى الرغم من أن إقبال من كبار المصلحين إلا أن موقفه من الغرب أقرب إلى الرفض منه إلى القبول... يرفض إقبال كل مظاهر الحداثة في الغرب باعتباره ضد الدين، ومعادية له، والحداثة تجربة تنموية أصيلة في نظرية المعرفة، والسلوك، وأقرب إلى الاتجاه الإسلامي في الاعتماد

[٥٧] المرجع السابق، ج٢ ص٣١.
[٥٨] إقبال، **بانك درا**، مرجع سابق، ص١١٧.

على العقل، والسيطرة على قوانين الطبيعة."[٥٩] لكن الحقيقة أن إقبال وصل إلى هذا الموقف إزاءها بعد أن عايشها في أوروبا، ورأى هزيمتها المعنوية في عقر دارها، فلم ينكر عقليتها، وجديتها بتاتاً، واعترف بأهل الغرب بأنهم أكثر حفاظاً على ذاتهم من أهل الشرق، وإنما أنكر عليها إقبال إفلاسها المعنوي.

٢. أهمية الإنسان عند إقبال:

أما الإنسان فهو هدف الحضارة ووسيلتها؛ لذلك لا يتخيل وجود حضارة لا تركز على الإنسان اهتماماً بواقعه؛ ولذلك رفع إقبال مكانة الإنسان في أدبه، يقول تحت عنوان: "روح الأرض تستقبل آدم":

فأتى الأرض فقالت إنه آدم جاء
أنت يا آدم فاعلم كنت من طين وماء
حولك العالم فانظر وتمعن في السماء
لك ما في الكون ملك من بحار وفضاء
هذه السحب جميعاً هذه البيد العراء[٦٠]

٣. أهمية العلم عند إقبال:

أما العلم فلا يمكن للمسلمين عند إقبال أن يستعيدوا ريادتهم الحضارية إلا بالعلم الذي يجمع بين القديم الصالح، والجديد النافع، وبين القلب، والمادة، فدعا إقبال المسلمين إلى إصلاح مناهج التعليم، ونقلها من التقليد إلى الإبداع، والمدرسة من المهنة إلى الرسالة؛ وحرّضهم دوماً على التعليم الذي يصنع الحياة، ولا يعتمد فقط على المحاكاة، يقول:

---

[٥٩] حنفي، حسن. **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م، ص٥٧١-٧٢.
[٦٠] إقبال، **ديوان جناح جبريل (صاغه شعراً زهير ظاظا)**، مرجع سابق، ص٢٩٧.

إنما العلم وقاء للحياة إنه للذات تقويم النجاة
للحياة العلم والفن خدم للحياة العلم والفن حشم[٦١]

قال سمير عبد الحميد إبراهيم: "إن من أهم معالم رسالته الدعوة إلى الاعتماد على النفس، فداء الشرق عامة، والمسلمين خاصة فقدان عزة النفس، وضياع علو الهمة، والرضا بالمذلة شعارهم، والصبر على الهوان من طبعهم، لذلك يخاطبهم: اعرف حقيقتك أيها الزارع! لأنك انت الحَبّ، وأنت المزرعة، وأنت الماء، وأنت المحصول، هل يرتعش قلبك من خوف الطوفان؟ مع أنك أنت الربّان، وأنت البحر، وأنت السفينة، وأنت الساحل، وا أسفاه على جهلك! لأنك أصبحت محتاجاً إلى الساقي."[٦٢]

من هذا المنطلق عندما نتدارس أدب إقبال نرى أنه يؤكد ضرورة إيجاد هذه الحضارة المتكاملة بعناصرها الثلاثة، وذلك بفكرته عن إثبات الذات، ونفي الذات؛ الذات الفرد، والذات المشتركة أي الأمة؛ لأن الغرب دائماً يسعى أن يبقى المسلم نائماً، منشغلاً بقضايا لا تَمُتّ إلى الواقع بصِلة؛ حتى لا يستيقظ، ويثور على واقعه، ويُحطِّم الأغلال التي تُقيِّده. يُصوِّر إقبال هذه الحقيقة على لسان إبليس عدو الإنسان الأول؛ إذ يُخاطِب الأبالسة المؤتمرين بأمره في قصيدة برلمان إبليس من ديوانه "أرمغان حجاز": "فابذلوا جُهْدكم أن يَظلّ هذا الدين متوارياً عن أعين الناس، وليهنكم أن المسلم بنفسه هو ضعيف الثقة بربه، قليل الإيمان بدينه، فخير لنا أن يَظلّ مشتغلاً بمسائل علم الكلام والإلهيات، وتأويل كتاب الله والآيات، اضربوا على أذان المسلم؛ فإنه يستطيع أن يكسر طلاسم العالم، ويبطل سِحرنا بأذانه وتكبيره، واجتهدوا أن يطول ليله، ويبطئ سحره، يا شقوتنا! لو انتبهتْ هذه الأمة، التي يَعزِم عليها دينها أن تُراقِب العالم."[٦٣]

---

[٦١] الغوري، **ديوان محمد إقبال: مقدمة الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ج١، ص١٣٧.

[٦٢] إبراهيم، سمير عبد الحميد. **إقبال وديوان أرمغان حجاز (هدية الحجاز) عصره، فكره، أدبه**، باكستان: أكاديمية إقبال الباكستانية، ١٩٧٦م، ص٣٤.

[٦٣] الندوي، **روائع إقبال**، مرجع سابق، ص٦٨.

نرى أن كل فكر يُلغي ذاتية الإنسان من قبيل فكرة الفناء، أو الحلول، أو وحدة الوجود، فإقبال يوجه النقد إليه، ويريد أن يعيد بناء الفكر، فأتى بمفاهيم جديدة للذات، والعشق، والفقر وما إلى ذلك. حقاً لقد حاول إقبال محاولة جادّة في الإصلاح، والتجديد الفكري، وأن يعيد التوازن المفقود في زماننا بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة.[٦٤]

٤. اعتراف كبار المفكرين بجهود إقبال في مجال النهوض الحضاري:

نرى كبار العلماء والمفكرين اعترفوا بفضل إقبال في التجديد، والإصلاح، والدعوة إلى النهوض الحضاري بإبراز فكرة الذات في المسلمين، ونفخ روحها فيهم. ذكر أنور الجندي عشر خصائص لشعر إقبال، منها: "أنه حمل لواء الدعوة إلى إخراج المسلمين من التبعية للجبرية الصوفية، والتواكل، والخمول، وفهم الحياة فهماً قريباً من مفهوم الرهبانية، واعتزال الحياة، فدعاهم إلى اقتحام الحياة والعمل، كان لإقبال ولا يزال أثر بعيد في الأدب الإسلامي كله، وما تزال أفكاره، ورؤاه تعطي، وتوحي، وتلهم على مدى العصور في القارة الإسلامية كلها، وليست القارة الهندية وحدها."[٦٥] ويقول محمد كامل موسى: "لم يكن إقبال ابن باكستان وحدها، ولا خادم الشرق وحده، ولا الحاني على العرب وحدهم، لم يكن كذلك شاعر الإسلام، بل كان من أولئك الآحاد الذين وهبوا أنفسهم لنفع بني آدم، وخدمة الإنسانية. كان رائداً من خير روّاد الإصلاح في العصر الحديث."[٦٦] يقول أحمد حسن الزيات: "فهم إقبال الإسلام على حقيقته التي أنزلها الله، وعلى طريقته التي سنها الرسول، وعلى سياسته التي نفذها الصحابة، فهمه على أنه سعادة الحياتين بالإيمان الخالص، وعمارة الدارين بالعمل الصالح، وقوة المشرقين بالوحدة الشاملة. فدعا في "أسرار خودي" إلى تقوية

---

[٦٤] المغربي، أحمد بلحاج آية وارهام. "فلسفة محمد إقبال التجديدية: أسسها الدينية وتأثيراتها في الفكر والأدب المعاصرين".
http://awabbelhaj.arabblogs.com/archive/2007/5/235923.html

[٦٥] الجوهري، عبد اللطيف. **مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية**، مصر: مكتبة النور، ١٩٨٦م، ص١٤٩-٥٠.

[٦٦] أظهر، ظهور أحمد. **إقبال العرب على دراسات إقبال**، لاهور: المكتبة العلمية، ١٩٧٧م، ص٢٢.

الذات في الفرد بالتقوى والحب، وفي "صليل الجرس" إلى يقظة الوعي في المجتمع بالثورة، والجهاد، وفي "رسالة المشرق" إلى توثيق الأخوة الإسلامية في الشرق بالوحدة، والتعاون."[٦٧]

ومن ثم فيأبى إقبال إلا أن يختتم كتابه "تجديد الفكر الديني" بأبيات شعرية من قصيدته "جاويدنامه"؛ إذ أكّد بأسلوب شاعري على أهمية صقل الذات، وتهذيب السلوك، وارتباطهما بالتجديد، يقول:

ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته!

وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس

فاستأنف تهذيب إطارك القديم

وأقم كياناً جديداً

مثل هذا الكيان هو الكيان الحق

وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان[٦٨]

خاتمة:

يمكن تحديد نتائج البحث فيما يأتي:

١. إن خودي أو الذات تحمل معنيين: إيجابياً وذلك تعرف الإنسان على نفسه، وإمكانياتها. وسلبياً، وهو الأنانية، والأثرة؛ إذ أراد إقبال من هذا المصطلح المعنى الإيجابي، ووسع نطاقها، فكل شيء من أشياء الكون له ذات تخصه، والذات الإنسانية تفوقها بمواهبها الابتكارية، والذات المؤمنة تفوقها جميعاً بإخضاعها للذات المطلقة وهي الذات الإلهية.

---

[٦٧] المرجع السابق، ص٢٧-٢٨.

[٦٨] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ص٢٣٣.

٢. فكرة الذات محور فكر إقبال، وأساسه، فكل فكرة من أفكاره مرده إلى فكرة الذات.

٣. استقى إقبال هذه الفكرة أساساً من القرآن الكريم، ثم التصوف الإسلامي على مبدأ "خذ ما صفا، ودع ما كدر". وما استفاده في هذا الصدد من المفكرين الألمان صبغه بصبغة إسلامية.

٤. مبحث الذات عند إقبال ينقسم إلى قسمين: الذات الفرد، وعبر عنها بـ"خودي" (الذات)، والذات المشتركة؛ أي الأمة، وعبر عنها بـ"بيخودي" (نفي الذات).

٥. إثبات الذات يتطلب عند إقبال تعيين الهدف، والجهد المستمر للوصول إلى مكانة المؤمن الكامل الذي هو خليفة الله في الأرض، وهو الإنسان الكامل عنده.

٦. يتحدث إقبال عن إثبات الذات تحت هذه العناوين: الإحساس بالذات، وتربية الذات، وتكميل الذات، وثمرة تكميل الذات.

٧. نفي الذات لا يعني ذوبانها، وإنما يعني احترام الآخرين بتكوين مجتمع إسلامي مثالي، ومن شروط هذا المجتمع شخصية القائد، وهي شخصية النبي ﷺ، والقاعدة الروحية، ويقصد بها مبدأ التوحيد، والكتاب المقدس، ويقصد به القرآن الكريم، والمركز، ويقصد به بيت الله، والتقاليد، والأعراف، ويقصد بها الآداب المحمدية. ومن صفات هذا المجتمع المثالي عند إقبال العبودية لله وحده، والحرية، والعقيدة، والقناعة.

٨. أبرز معالم بناء الذات: العشق بمعناه الأوسع، والفقر بمعنى التعفف، لا التكفف، والجهاد، والاجتهاد، والإبداع، والحرية، والتعليم.

٩. العوامل المضعفة للذات، هي: الأمية، والسؤال، والتصوف السلبي.

١٠. أبرز عوامل النهوض الحضاري: العناية بالفكرة أو المبدأ، والإنسان، والعلم، وقد أولى إقبال اهتماماً بالغاً بهذه الثلاثة بتقديم فكرته عن الذات، وبيان تجلّياتها، وثمارها.

١١. يتجلى بوضوح أن لمحمد إقبال بصمات واضحة على المجتمع المسلم بهذه الفكرة الإلهامية في مجال الإصلاح، والتجديد الفكري.

١٢. يرى كاتب هذه السطور أن فكرة الذات لمحمد إقبال مثلت دوراً كبيراً في

إبراز هوية المسلمين في المجال الاجتماعي، والمجال التعليمي، والمجال الدعوي بشبه القارة الهندية، كما أثرت تأثيراً واسعاً في ظهور القادة المسلمين على الساحة السياسية في الهند وباكستان بنوعين مختلفين، ولا تزال الفكرة نبراساً للفكر والعمل، ويتجلى ذلك في عناية العلماء والمفكرين بها في كتاباتهم، وباحثي الماجستير والدكتوراه في أبحاثهم الجامعية في الهند وباكستان بصورة خاصة، ولكن الجانب العملي التطبيقي لفكر إقبال في حياة الشعب المسلم الهندي لا يزال ضعيفاً، فليس مستواه الديني والعلمي والفكري حتى الآن ما كان إقبال يريد أن يراه عليه في سعة أفق وشمولية، وليس بخافٍ على مثقف أن المفكرين والعقلانيين المعاصرين على المستوى العالمي ليسوا في غنى عن فكرة الذات في جهودهم الفكرية، والعملية، وليس شيء أدلّ على ذلك من عشرات ندوات فكرية تدرس فكر إقبال العملاق، وأدبه، وجهوده في الإصلاح والتجديد الفكري، إذن ففكرة الذات بالتصور الإقبالي نابضة بالحيوية، وهي ذات صلة وثيقة Relevant بكيان المسلمين، ومستقبل أيامهم، كما أنها مزدهرة حتى في عصر العولمة.

ولعل الوقت مناسب لرد الاعتبار إلى إقبال وفكره من خلال:

١. جمع أبيات "الذات" لفظاً أو دلالة في مجموعة مستقلة، وإدخالها في مقررات الفلسفة والآداب بالمدارس في مراحل مختلفة.

٢. دراسة فلسفة الذات عند إقبال من منابعها الأصلية.

٣. دراستها دراسة مقارنة مع فلسفات المفكرين الغربيين عن الذات.

٤. عقد ورشات لتنمية الشخصية على مستويات مختلفة في ضوء معالم تنمية الذات، ومقوماتها عند هذا الشاعر الفذّ محمد إقبال.

محمد إقبال والقلق الصوفي

سميرة الخوالدة*

الملخص

تتناول هذه الدراسة بالتحليل موقف إقبال من الفكر والتراث الصوفي؛ وتلقي الضوء على المؤثرات التي ساهمت في تشكيل هذا الموقف والتطورات التي مر بها، ويمكن تحديدها بثلاث مراحل؛ الأولى: من البدايات وحتى عودته من دراسته في أوروبا، وهي مرحلة أعجب فيها بشعراء الصوفية ومعظمهم قد كتب بالفارسية. وفيها يظهر تأثير المستشرقين الذين درس معهم في تلك الفترة. والمرحلة الثانية: تمثل ظهور الوعي المستقل لديه، فتتحول نظرته من الإعجاب الطاغي إلى إعجاب ناقد انتقائي، ويتشكل لديه وعي بواقع العالم الإسلامي وبالعلاقات الحقيقية بين الشرق والغرب المبنية على التفوق والاستعمار. أما المرحلة الثالثة؛ فتتمثل في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ففيها قدم إقبال فلسفته في إعادة البناء الروحي البديل لصوفية الماضي، مؤكداً أن عملية إعادة البناء الروحي هذه المستمدة من القرآن والسنة النبوية هي علاج التخلف في المجتمعات المسلمة، وسبيل استعادة مجدها في الحاضر.

الكلمات المفتاحية: محمد إقبال، التراث الصوفي الشعر الصوفي، المستشرقون، البناء الروحي، تجديد الفكر الديني.

Sufi Muhammad Iqbal and Anxiety

Abstract

The purpose of this study is to investigate Muhammad Iqbal's position on Sufi thought and heritage, and to illuminate the factors that have helped to shape this position and its development. Three phases can be discerned: the first extends from the beginning to his return from Europe, in which he admired Persian Sufi poets, and showed some influence of Orientalist scholars on him. The second demonstrates independence of thought, where admiration is disciplined by the adoption of a selective, critical approach, where he built an awareness of the true nature of the relations between the East and the West, founded on West supremacy and colonialism. In the third phase Iqbal presents his own reformative conception of spiritual reconstruction derived from the Holy Qur'an and Prophetic Tradition.

Keywords: Muhammad Iqbal, Sufi heritage, Sufi poetry, Orientalists, Spiritual reconstruction. Reform of religious thought.

---

* دكتوراه في الدراسات الإسلامية، ودكتوراه في الأدب الإنجليزي، أستاذة مشاركة في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، وكذلك في قسم دراسات الإسلام في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: s.khawaldeh@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٥/٣/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٥/١١/١٥م.

"كم شاعرٍ عاد بعد الموت إلى الحياة؛ وحين أغمض عينيه رَدّ لنا البصر"

(أسرار الذات: ٤٣-٤٤)

مقدمة:

الفكر الإسلامي اليوم أحوج ما يكون إلى قراءة تحليلية معمقة لنتاج محمد إقبال العلمي الذي لم يُثْرِ العقل المسلم فحسب، بل أثرى العقل الإنساني على نطاق واسع. فقد أثار في مؤلفاته العديدة قضايا معاصرة جمّة ودخل في حوار الحضارات، مسلحاً بمعرفة عميقة بحضارة الإسلام وحضارة الغرب إضافة إلى حضارة الشرق في الهند وغيرها. وقد أتاحت له هذه المعرفة الموسوعية أن يعقد المقارنات فيلقي الضوء على نقاط الالتقاء، أما نقاط الاختلاف؛ فقد وجد لها مجالاً من الأخذ والترك؛ فكل حضارة لا بدّ وأنّ لديها ما يفيد الأخرى. لقد تعلم إقبال من التاريخ أنه ما ازدهرت حضارة ما إلا وكانت مرحلة جديدة في حياة الإنسانية، تبني على ما أسس الأوائل، وما ينبغي لحضارة ما أن تدعي أنها بدأت من نقطة الصفر الوجودي.

في معالجته للفكر الإسلامي في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام" ينأى إقبال بهذا الفكر عن الفضاءات الثقافية الموروثة التي سكنها زمناً، ويرفعه فوق المؤثرات السلبية للعوامل العرقية واللغوية والاقتصادية. ومن أجل إعادة البناء الحضاري الإسلامي يرى إقبال أنه لا بدّ من البدء باسترجاع الفرد العارف لذاته ولقدراتها؛ فالتعرف إلى الذات في أعماقها واكتشاف طاقاتها التي قد تخفى على الإنسان العادي هو غاية التجربة الدينية. على أن "الهدف النهائي للذات ليس هو أن ترى شيئاً [بمعنى المعرفة المجردة] وإنما أن تكون شيئاً." ويستبدل بمقولة ديكارت: "أنا أفكر" مقولة كانت "أنا أقدر."[١]

[١] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١١م، ص٣٣١.

لقد عدّ إقبال نفسه "مجدداً" للفكر الديني ومخاطباً، ليس أبناء جيله فحسب، بل أبناء الأجيال القادمة أيضاً: لست محتاجاً إلى من يسمعني اليوم، فأنا الشاعر صوتٌ من غد. (أسرار الذات: ١٧)

استقراء الواقع

في سعيه إلى إنشاء منهج جديد في التناول الحضاري وإلى إعادة صياغة الخطاب الإسلامي حتى يساهم في تمكين المسلمين من الحضور في الزمن الآني بعد غيبتهم الطويلة، نظر إقبال إلى الاتجاهات القائمة في زمنه مما يهدف إلى تربية الذات، ويقدم لذلك الوسيلة، فوجد أن الاتجاه الصوفي هو الأشد تأثيراً، لكن إقبال المفكر الناقد لا يكتفي بالقراءة السطحية للظواهر؛ ومن ثم جعل كلّ همّه أن يجد إجابات للأسئلة التي دارت في خلده وطالما أرّقته. ما مدى صلاحية الفكر الديني والصوفي بشكله القائم، هذا الفكر الذي لم يمكّن الذات المسلمة من مقاومة الاستعمار و لم يمنع عنها التخلف؟ هل يترك كله، فيذهب المسلمون في طريق الغرب مغمضي الأعين؟ أم هل بالإمكان استصلاحه والإبقاء على جوهره الأصيل، خاصة وأن هذا الجوهر هو السبب في وجودهم أصلاً وفي بناء حضارتهم كذلك؟

ومن هنا جاءت فكرة "تجديد الفكر الديني في الإسلام."[٢] يقول إقبال:

الأساس الروحي المطلق لكل حياة كما يصوره الإسلام هو أساس ثابت، يكشف عن نفسه في التنوع والتغيّر. والمجتمع الذي يتأسس على مثل هذا المفهوم للواقع يجب أن يوفق في حياته بين عناصر الدوام والتغير معاً. وينبغي أن يكون له مبادئ أبدية كي تنظم حياته الجماعية؛ وذلك لأن الثابت الأبدي يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر.[٣]

وحيث إنّ إقبال يجدُ أن مبدأ الحركة في الإسلام يكمن في الاجتهاد الذي يدير عجلة التغيير مع ثبات المحور، يمكننا القول إن مشروعه الإصلاحي ما هو الا اجتهاد

[٢] ارتأى بعض الدارسين لفكر إقبال أن يترجم العنوان بتجديد التفكير بدلاً من الفكر. والأدق في الترجمة هو 'الفكر'؛ إذ يدل على الجهد الإنساني في تلقي النص الديني. ولعل الترجمة الأدق هي "إعادة بناء الفكر الديني."

[٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص٢٤٦.

أراد به بعث الحياة في فكرٍ جمد واستكان. وقد صاغ إقبال مشروعه الإصلاحي شعراً أكثر منه نثراً، سعياً منه إلى الأثر الوجداني في نفس المخاطب إضافة إلى التوعية الفكرية. والكلمة بحد السيف أحياناً، كما قال:

أراد البستاني أن يختبر قوة أنشودتي، بَذَرَ الأبيات فأنبَتَتْ سيفا

...

...

من الشرق جاء فجري، هَزَم الظلام، وعلى ورد الدُّنى نَثَر الندى

(أسرار الذات: ٣ و١٥)

ويقول أيضاً:

الشعر فيه من الحياة رسالة أبدية لا تقبل التبديلا

أن كان فيه من جبريل نغمة أو كان فيه نفخ إسرافيلا

(ضرب الكليم: مقطوعة "الشعر": ٣)

بدأت رحلة إقبال مع الصوفية منذ مولده، حيث نشأ في أسرة تنحدر من أصول هندوسية دخلت الإسلام على يد شيوخ الطرق الصوفية. يشير إقبال إلى ذلك بقوله: "إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف."[٤] وحين أعاد النظر في موروثه الديني خلص إلى الاعتقاد أن مدارس الصوفية الصحيحة قد أبلت بلاء حسناً في تشكيل التجربة الدينية وتوجيه أطوارها؛ لكن المنتسبين اليها من المتأخرين، ولجهلهم بأساليب التفكير الحديثة، لم يعودوا قادرين على تقبل إلهام جديد من فكر العصر الحاضر وثقافته.[٥]

أولاً: موقفه من الصوفية

في تتبعنا لتطور إقبال الفكري نجد أن موقفه من الصوفية قد مر في مراحل ثلاث، بدءاً بالإعجاب بها كموروث عائلي وبيئي اجتماعي، ثم كموضوع انكبّ على

[٤] إقبال، محمد. **ديوان الأسرار والرموز**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م، المقدمة، ص١٢.

[5] Majeed, "Introduction," p. xvi-xvii.

دراسته، ومروراً بمرحلة النقد والمراجعة، وخلوصاً إلى تقديم البديل التربوي الروحي. وقد ظهرت هذه المراحل بوضوح في أعماله النثرية والشعرية.

المرحلة الأولى: الإعجاب والدراسة

امتدت هذه المرحلة من بواكير شبابه وحتى ما يقرب من عام ١٩١٠م. يظهر فيها إعجابه بالصوفية بوضوح في كتابه بالإنجليزية "تطور الميتافيزيقا عند الفرس: مساهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية"، وهو في الأصل رسالة نال بها درجة الدكتوراه من جامعة ميونيخ بألمانيا، ونشرت عام ١٩٠٨م. ربما دفعه إلى اختيار هذا الموضوع – وفقاً لآنا ماري شمل– ما لمسه من جهل الأوروبيين بحقيقة الإسلام، فهم لم يقدّروا الإسلام حق قدره، و لم يتصوروا أن يخرج من عباءة هذا الدين حركة روحية سامية.[٦] وقبل مناقشة أفكار الكتاب ننوه إلى أن إقبال، وبشهادة آنا ماري شمل، المتخصصة في دراسة إقبال والتصوف الإسلامي، قد "كره" هذا الكتاب، دون أن تذكر لنا الأسباب.[٧] ولعل الأسباب تتضح عند تناولنا المرحلة الثانية من تطوره الفكري، والواقع أنه كان حين ألف الكتاب تحت تأثير دراسات المستشرقين، وقد اشتد هذا التأثير أثناء دراسته في أوروبا في الفترة من ١٩٠٥م وحتى ١٩٠٨م.

يدل عنوان الكتاب على ربط إقبال بين الصوفية والفلسفة الإسلامية والدور الفارسي، لكنه وتحت هذا العنوان يبحث مجمل التاريخ الفكري الإسلامي؛ فهو يدرج مثلاً المعتزلة والأشاعرة والجاحظ وذا النون المصري[٨] ضمن مفردات الفكر الفارسي، فكأنما رسخ في ذهنه أن "الفكر الميتافيزيقي في الإسلام لم يتطور عند العرب نظراً

---

[٦] شمل، آناماري. **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٦م، ص١٣.

[٧] شمل، آناماري. **حوار حول محمد إقبال**: https://www.youtube.com/watch?v=0gx7bgC5dks شوهد في ٢٠١٥/٣/٢م.

[8] Iqbal, Muhammad. *The Development of metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. London: East Lansing, Mi. H-Bahai, 2001, p. 46. Henceforth, *Development.*

لطبيعتهم العملية، بينما وجد أرضاً خصبة لدى غيرهم،" خاصة الفرس. وهذا مجرد ترداد لمقولات المستشرقين آنذاك. فقد كانت أيديولوجية تمايز الأعراق وتفوق العرق الآري سائدة في أوروبا حينذاك. وتبعاً للمقولة في هذه النظرية أن فارس والهند هم من الجنس الآري، درج أصحاب النظرية على عقد المقارنات بين العرقين الآري والسامي (ومنه العرب طبعاً)، واستمرت هذه الجدلية منذ بدايات القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، حين اعترض مستشرقون، مثل أ.ج. آربري عليها في كتابه "مقدمة في تاريخ الصوفية" (نشر عام ١٩٤٢م؛ أي بعد وفاة إقبال في عام ١٩٣٨م) ويختلف مع المستشرق بالمر المنشور عام ١٨٦٧م والقائل إن "التصوف ما هو إلا نتاج تطور الدين الأول؛ أي السابق للإسلام لدى الجنس الآري"، بينما يؤكد آربري أنه تطور للفكر الفارسي في الإسلام، بمعنى أن الدور الأساسي في وجوده هو للإسلام. أما المستشرق ر.أ. نيكلسون والمعاصر لإقبال والمترجم لأشعاره؛ فكان على قناعة بأن اتجاهات الزهد الأولى في الإسلام يمكن ربطها بسهولة بجذورها الإسلامية، فظاهرة التصوف في الإسلام هي نتاج إسلامي محض؛ لكنه يضيف أنه ربما تأثر بالمسيحية والأفلاطونية الجديدة.[٩] أما إقبال فسرعان ما أدرك أن هذه المقولات إنما تصدر عن تمييز عرقي، حاربه الإسلام منذ يومه الأول؛ فنأى بنفسه عنها، وحمل على الثقافة الأوروبية التي روّجت لها.

وتكرر الشيء ذاته مع موقفه من أعلام الصوفية؛ فقد أعجب في هذه المرحلة المبكرة بتحليل لويس ماسنيون المستفيض لفكر الحلاج؛ وحتى في مرحلة متأخرة من فكر إقبال، نجده مقتنعاً أن الحلاج لم يقصد من عباراته المشهورة أن ينكر صفتي التعالي والتنزيه.[١٠] وكذلك أعجب بابن عربي إعجاباً لم يفارقه، إلا أنه وفي مرحلة النضج والاستقلالية في الفكر يضعه في إطار ناقد؛ إذ يذكره في رسالة إلى صديق عام ١٩١٥م بقوله:

---

[٩] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص١٥ وما تلاها.

[١٠] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص١٦٠.

لا أنكر عظمة الشيخ [ابن عربي] وفضله، بل أعده من كبار فلاسفة المسلمين. ولا أرتاب في إسلامه، فإنه يحتج على عقائده، كقدم الأرواح ووحدة الوجود، بالقرآن على حسن نية. فآراؤه على صوابها أو غلطها قائمة على تأويل القرآن. ... وعندي أن تأويله غير صحيح. فأنا أعده مسلماً مخلصاً ولا أتبعه في مذهبه.[١١]

لقد عرف الناس أهل التصوف في القرون الأخيرة كجماعات تسعى إلى تحقيق أنواع من التجارب الروحية تتميز عن تجارب العامة من الناس. وقد لخّص الصوفيون هذه التجارب في أنماط ثلاثة، هي:

١. البحث المتواصل عن الله، ورمزوا إليه بطريق للسالكين أو معراج للروح يسلكه المريد صعوداً.

٢. تربية النفس بالابتلاءات، وعبّروا عن ذلك بتنقية الذهب.

٣. إشارات مقتبسة من الحب الإنساني تعبّر عن الشوق إلى الوحدة والتوحّد.

"وكثيراً ما تأتي أشعار المتصوفين المتأخرين معبرة عن تأرجح عجيب وتخبط، فتخلط بين الحب الإلهي والإنساني خلطاً يدعو إلى الحيرة."[١٢] وهذا أحد علماء الصوفية نور الدين عبد الرحمن الجامي (١٤١٤-١٤٩٢م) يبين لنا نوعين من الصوفيين في قوله: "منهم من أخرجه الفضل والعناية الأزلية بعد الاستغراق في عين الجمع والتوحيد من بطن حوت الفناء، إلى ساحل التفرقة وميدان البقاء، حتى يدلّوا الخلق إلى النجاة. ... وآخرون ما صاروا مأمورين بدعوة الخلق والإرشاد، فبقوا في بحر الجمع مستغرقين وصاروا في بطن الحوت عدما."[١٣] وقد أشار إقبال إلى هذه الأطوار في البناء الروحي وتدرجها في مراحلها العليا حتى تصل إلى خدمة الخلق، كما سيأتي في هذا البحث.

---

[١١] عزام، عبد الوهاب. **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م، ص٧٠.

[١٢] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٩.

[١٣] المرجع السابق، ص١١.

ولعل الطبيعة الشعرية التي فطر عليها إقبال زادت من إعجابه بأشعار الصوفية والكنايات التي اعتادوا من خلالها إبداء الملاحظات التي تدهش السامع، أو تفتح باباً للحوار، أو تربك الفكر المنطقي، بحيث ينجلي في الأذهان التصور فوق العقلاني للمعاني الروحية، أو للحالة الصوفية. مثل قول أبي بكر الشبلي (٨٦١-٩٤٦): "التصوف شِرك لأنه صيانة القلب من رؤية الآخر، ولا غير؛" وقول آخر: "الصوفي هو الذي لا يكون."[١٤] وقد ترك هذا الاستخدام المدهش للغة أثره في شعر إقبال. ولعل أهم مظهر لهذا الإعجاب هو في تلمذته ومحبته الكبيرة التي استمرت طوال حياته لجلال الدين الرومي؛ إضافة إلى قصائده المعبرة عن هذا الحب، وتقفيه لأثره، مثل قصيدته "جلال الدين الرومي" في ديوانه "هدية الحجاز"؛ إذ اتخذه إقبال دليلاً في رحلته إلى عالم الخلد في قصيدته "جاويد نامه" (رسالة الخلود)، وهي ملحمة تحكي رحلة متخيلة على نمط الإسراء والمعراج:

روح "رومي" مزقت كل الستور ... ولها من خلف أطواد ظهور
إنه شمس الضحى في طلعته ... وشباب شيبه، في ميعته
وبنور سرمدي قد أضاء ... من حبور الخلد غطاه الرداء

(جاويد نامه: مقطوعة "غزل": ١٢: ١٤)

أما عن تأثير الرومي النفسي والروحي عليه؛ فقد أنشد إقبال:

صير الرومي طيني جوهرا ... من غباري شاد كونا آخرا
ذرة تصعد من صحرائها ... لتنال الشمس في عليائها
إنني في لجّه موج جرى ... لأصيب الدر فيه نيرا

(أسرار الذات: ٥٠-٥٢)

لقد أراد إقبال أن يبين بدراسته أن الصوفية هي توجه نحو تعميق الممارسة الروحية، عازماً إحياءها بعد أن خفتت وانحرفت عند عامة الناس، مشيراً في الوقت

[١٤] المرجع السابق، ص١٨.

ذاته إلى افتتان المتصوفة بما اطلعوا عليه من الأديان الأخرى، فاستوحوا مفهوم الفناء من النرفانا البوذية، وفكرة الاتحاد والوحدة (عند الحلاج خاصة) من الهندوسية؛ والتشدد في الزهد من رهبانية النصارى.[١٥] لكن الصوفية -كما يستدرك إقبال- حافظت في الوقت ذاته على طابعها الإسلامي؛ فقد وجدت ما يؤيدها في القرآن الكريم، فقوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ١٥١﴾ (البقرة: ١٥١) يشير إلى أن الحكمة هي غير الكتاب، وكذلك العلم الذي لم يكونوا يعلمونه، وكلاهما اتخذه الصوفيون بمثابة بذور نمت منها مذاهبهم. أما الشروط التي ينتهجهونها للوصول إلى الغاية المطلوبة؛ فقد رأى إقبال أنها من صميم الدين الإسلامي، وهي:

١. الإيمان بالغيب.

٢. البحث عن الغيب، عملاً بالآية الكريمة: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧﴾ (الغاشية: ١٧).

٣. إدراك الغيب، ويتحقق بالنظر في أعماق النفس.

٤. الوصول. وهو عند المتقدمين في درجات الصوفية نتيجة لمواصلة العمل بالعدل والإحسان ﴿۞إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾ (النحل: ٩٠).[١٦]

وحتى قبل سفره إلى أوروبا كان إقبال يبدي حماساً كبيراً في الدفاع عن أصالة الفكر الصوفي، ورغبة في تحسين صورة الصوفية كمنهج روحي في الأساس يحقق للذات شعورياً ما يدركه العقل نظرياً. يتطرق إقبال في كتابه عن تاريخ الميتافيزيقا إلى مفاهيم فلسفية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصوفية مثل قول ابن سينا في الطاقة المحركة في الطبيعة، والتي يعرّفها بأنها حب الجمال، وأن الجمال هو الكمال بعينه؛ فهناك الكمال وما عداه نقصان يتطلع إلى الكمال ويسعى إليه. وجد هذا المفهوم صدى لدى إقبال،

---

[15] Iqbal. *Development*. p. 83

[16] Ibid. p. 85.

وتبلور فيما بعد في مفهوم العشق الصوفي لديه، وهو أمر سنتطرق إليه لاحقاً، كما يدافع في الكتاب عن الحركة الإشراقية[١٧] ويصفها بأنها مثل الأشعرية كانت بمثابة رد فعل مناوئ للفلسفة الإغريقية ومحاولة انعتاق منها بعد أن سيطرت على مباحث الفكر الإسلامي ردحاً من الزمن.[١٨] ويرى أنها؛ أي الإشراقية، قد حاربت الزرادشتية التي جعلت الظلام صنواً للنور، ونشرت بين الفلاسفة والصوفية عقيدتها الثنائية التي تدعي أن هناك إلهين يتنازعان العالم، فغيرت الإشراقية النظرة إلى العلاقة بين النور والظلام من علاقة الندية والتضاد إلى علاقة بين الوجود والعدم.[١٩]

كما أبدى اهتماماً خاصاً بالإنسان الكامل الذي اشتهر في فلسفة الشيخ الصوفي عبد الكريم الجيلي (١٣٦٦-١٤٢٤).[٢٠] ويتمثل الإنسان الكامل عند الجيلي في الأنبياء عليهم السلام، لكن محمداً عليه الصلاة والسلام يمثل كمالاً لا يدانيه فيه أحد من الخلق. وبلسان الصوفيين، يتحدث الجيلي عن القلب كأداة معرفية تتيح الوصول إلى الحضرة الالهية؛ فالقلب مجمع النفس والروح، وهو مفهوم محوري عند إقبال.

أما شعراء الغرب المهتمون بالأمور الروحية؛ فقد درسهم إقبال بتعمق، وتأثَّر من بينهم بجوته (١٧٤٩-١٨٣٢)، ودخل معه عبر الزمن في حوارية الشرق والغرب؛ إذ كان جوته قد عشق بدوره شعراء الصوفية كالرومي والعطار،[٢١] وأحب شخصية الرسول محمد ﷺ، وكتب قصائد بالألمانية مستوحاة من الترنيمات الفارسية، مثل قصيدته عن الفراشة (كناية عن النفس) التي تعشق النور وتفنى بالاقتراب منه. إنها لحلقة مثيرة من التمازج الحضاري: جوته "العبقري العاشق للشرق" (حسبما وصفه إدوارد سعيد)[٢٢] ينجذب إلى عالمية الإسلام، ومحمد إقبال الشاب ينجذب إلى عالمية جوته؛ والاثنان معاً يعشقان في شخص النبي محمد، ﷺ، النموذج الأعلى للإنسان.

[١٧] الفلسفة أو الحكمة الإشراقية ظهرت في القرن الثاني عشر. مؤسسها شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١١٥٤-١١٩١) والذي أعدم في حلب بعد اتهامه بالزندقة وبأمر من الملك الظاهر ابن صلاح الدين.

[18] Ibid. pp. 95-99.

[19] Ibid. pp. 100ff.

[20] Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. New York: Routledge, 2013, p. 7.

[٢١] فريد الدين عطار شاعر فارسي متصوف عاش في القرن الثاني عشر الميلادي. من أشهر أعماله منطق الطير.

[22] Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003, p. 51.

المرحلة الثانية: نقد الصوفية

في عام ١٩١٥م كتب إقبال في رسالة إلى صديق:

إني بفطرتي وتربيتي أنـــزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نـــزوعاً إليه، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود؛ ولكن تـــدبر القـــرآن المجيـــد، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان عرفاني غلطي، وبالقرآن عدلت عن أفكـــاري الأولى، وجاهدت ميلي الفطري، وحدت عن طريق آبائي.[٢٣]

لم يكن لمفكر إنساني النـــزعة عاش تحت نير الاستعمار مثل إقبال إلا أن يتحـــول من شعر المناجاة الخاصة إلى خطاب الثورة العامة في مواجهة فكريـــة مفتوحـــة مـــع الاستعمار. فعلى الرغم من الإعجاب الكبير الذي كان يكنّه لطبقة الشعراء الصوفيين إلا أنه لم يستطع الركون إلى طريقتهم والاستسلام إلى حياة تتوزع بين قصائد العشق الروحي وخلوات العابدين؛ حياة تجرد فلا يتعب الصوفي طلب ولا يزعجه ســـلب.[٢٤] وكما يقول جاويد مجيد في مقدمته لطبعة ٢٠١٣م من كتاب "تجديد الفكر الـــديني"، إن ظروف العالم الإسلامي تحت نير الاستعمار فرضت نوعاً من الاستجابة الفكريـــة لمقتضيات الحال، ومنها كان كتاب إقبال هذا.[٢٥]

كان على إقبال كمفكر تسلم القيادة في التصدي للأزمة التي رآها أزمـــة فكـــر وعقيدة؛ فقدّم مشروعه في إحياء الفكر الديني وإصلاحه عمومـــاً. ولا شـــك في أن حروب أوروبا في عام ١٩١٠م في البلقان وطرابلس الغرب شـــكلت نقطـــة تحـــول رئيسية، إضافة إلى انطباعاته في أوروبا من توجهات لاحتلال ما تبقى من بقاع العـــالم الإسلامي، مما أثار لديه الغيرة والحمية، فنصب نفسه مرابطاً بالكلمة والقلم، يسافر في بلاد المسلمين يشاركهم المصاب، ويحثهم على العمل البنّاء والمقاومة من أجل الحريـــة. كما أنه وانطلاقاً من عالمية الرسالة التي آمن بها لم ينس أن الغرب يحتـــاج بـــدوره إلى

---

[٢٣] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، المقدمة، ص١٢.

[٢٤] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٢١.

[25] Majeed. "Introduction," p. ii.

الإرشاد والرشاد رغم اختلاف مشكلاته. يحدثنا في "رسالة الخلود" على لسان جمال الدين الأفغاني أن الرأسمالية والشيوعية تلتقيان على الطمع والقلق والجهل بالله وخداع الإنسانية؛ فالحياة عند الشيوعية "خروج" من الدين، وعند الرأسمالية "خراج" يحتسب. الشيوعية تقضي على العلم والفن والدين، والرأسمالية تنزع الروح من الأحياء، وتسلب القوت من أيدي العاملين والفقراء. "لقد رأيتهما كلتيهما غارقتين في المادة، جسمهما قوي ناضر، وقلبهما مظلم فاجر."[٢٦] أما ديار المسلمين؛ فحالهم يختصر في أبيات من شعره:

طوّفت في أرض الأعاجم ثم في أرض العرب
لم ألق فيها المصطفى ولكم لقيت أبا لهب

(شكوى ومناجاة: ٢٥-٢٦)

وفي قصيدته المشهورة "جواب شكوى"، يقول عن المسلمين:

تراث محمد قد أهملوه فعاشوا في الخلائق مهملينا
تولى هادمو الأصنام قوما فعاد لها أولئك يصنعونا
أباهم كان إبراهيم لكن أرى أمثال آزر في البنينا[٢٧]

في ظل هذه الظروف أدرك إقبال حتماً أن صوفية الخلوات تهدر جزءاً كبيراً من الطاقة الإنسانية والفكرية خاصة، في وقت أحوج ما تكون المجتمعات المسلمة إليها، وأن الانشغال التام بالذات عما سواها يتنافى مع قواعد الدين: "ترى المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى."[٢٨] فجاء رفضه القاطع لهذه المظاهر السلبية. يخاطب إقبال أصدقاءه قائلاً:

---

[٢٦] إقبال، محمد. **ديوان محمد إقبال**، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دمشق: دار ابن كثير، ط٣، ٢٠٠٧م، ج٢، ص١٩٠.

[٢٧] المرجع السابق، ج١، ص١٠٢.

[٢٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، رقم الحديث ٥٥٧٩، موسوعة الحديث على شبكة إسلام ويب:

"كل شعر التصوف ظهر في زمن 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".[٢٩]

في كتابها "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف"، تلقي آنا ماري شمل الضوء على مصطلح mysticism القريب من معنى الصوفية، فتقول إنه يعود في جذوره إلى الكلمة اليونانية myein بمعنى "إغلاق العينين"، وفي الموسوعات الفلسفية نجد أن أصل الكلمة مأخوذ من "الإخفاء". وفي كلتا الحالين توحي الكلمة بالنظر إلى جوانية النفس لا إلى العالم الخارجي. وتضيف شمل أن المصطلح يدل على "شيء مفعم بالأسرار، لا يمكن بلوغه بالوسائل العادية أو بالمجهود العقلي."[٣٠] وتستنتج من هذا أنه يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة" أو "نوراً" أو "عشقاً" أو "فناءً":

فلا الفلسفة قادرة على أن تحيط بمفاهيمها ولا العقل، بل بصيرة القلب "الغنوصية" هي التي تجليها؛ إن الأمر يتطلب تجربة روحانية، لا صلة لها بالمناهج الفكرية أو العقلية؛ وهي تجربة إن سلكها المريد في بحثه عن الحقيقة ... يهتدي بنور داخلي. ... فالتصوف يمكن أن يعرف بأنه "حب المطلق"، هذا الحب هو الذي يميز التصوف الحقيقي عن مجرد الزهد ... وذلك الحب يمكّن قلب المحب من الاتصال بالحضرة الإلهية، كالصقر يحمل صيده بعيداً [صورة مقتبسة من الرومي]، ويجعله يغيب عن حاضره.[٣١]

هذا الغياب عن الحاضر والذي وصل ببعض المتأخرين من المتصوفة إلى إسقاط الشعائر الدينية، هو عند إقبال من البدع المترسبة من التراث المجوسي؛ وقد أفاض في

- http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=146&pid=104345&hid٥٥٧٩=

[٢٩] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، المقدمة، ص١٣.

[٣٠] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٧.

[٣١] المرجع السابق، ص٨.

ذلك في ديوانه "ضرب الكليم." ويستشهد بقول أحدهم: "يسلك الغازي كل سبيل من أجل الشهادة،، لا يدري أن شهيد العشق أفضل منه. كيف يستوي هذا وذاك يوم القيامة؟ هذا قتيل العدو، وذاك قتيل الحبيب؛"[٣٢] واجداً فيه انحرافاً خطيراً في فهم الدين، ومحمّلاً تبعته لابن عربي الذي جعل مسألة وحدة الوجود عنصراً ذا شأن في الفكر الإسلامي، تأثر به "كل شعراء العجم في القرن السادس الهجري."[٣٣]

وفي استقرائه لتاريخ الفكر عند المسلمين بحثاً عن أسباب الجمود ومقاومة التغيير، أدرك أن السبب قد يكمن في المبالغة المفرطة في الاتجاهين الآتيين؛ أولاً: مبالغة الأئمة في رفضهم لعقلانية المعتزلة، وتوجههم نحو التصوف الزاهد الذي تأثر بطابع نظري غير إسلامي. ويفهم من تحليل إقبال أن هذا النوع من التصوف هو المسؤول بشكل كبير عن الجمود، ذلك أنه عارض منح العقل أية سلطة، وتبنّى في الوقت ذاته التمرد ضد الفقهاء المتأخرين، و"ألاعيبهم اللفظية".[٣٤] ويستشهد إقبال بسفيان الثوري (٧١٧-٧٧٨) "الذي دفعه عقم الجدل بين فقهاء عصره نحو التصوف المتقشف الزاهد، والذي تطور فيما بعد في جانبه النظري واتخذ شكل التفكير الحر المتوافق مع العقلانية."[٣٥] ويبدو أن الصوفيين لم يعوا أن إيمانهم باستحالة تفسير التجربة التي "يتذوقونها" وبقصور الكلمات عن أداء هذه المعاني هو الذي خلق الفجوة العظيمة بين الصوفية وعامة الناس.

ثانياً: يرى إقبال أن مبالغة الصوفيين في التأكيد على الفرق بين الظاهر والباطن خلق نوعاً من الإهمال لكل شأن يتصل بالمظهر وليس بالحقيقة الجوانية مباشرة. "هذا المزاج العقلي الذي يميل إلى الانصراف تجاه عوالم أخرى برز في عصور التصوف الأخيرة وحجب انظار الناس عن كون الإسلام دستوراً اجتماعياً."[٣٦]

---

[٣٢] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٧٢.

[٣٣] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، المقدمة، ص١٦.

[٣٤] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص٢٤٦.

[٣٥] المرجع السابق، ص٢٤٩-٢٥٢.

[٣٦] المرجع السابق، ص٢٥٢.

لقد أعرض المتأخرون من الصوفيين، والذين كثروا في العصور الأخيرة، عن العلم الدنيوي عامة والفلسفة خاصة؛ وكلاهما في رؤية إقبال ضروري لنهضة الشعوب. وزعموا أن الحب الصادق ألدّ أعداء العقل. وزاد من خطورة الأمر ما أسماه إقبال بسلطة المشايخ على المريدين، وما نتج عنه من ظلم للجموع المؤمنة البسيطة، الآتية غالباً من الريف.[٣٧] فالسلبية والرهبنة ومجافاة العقل كلها قادمة إلى الإسلام من ثقافات تتنافر في جوهرها مع طبيعته الحيوية، ولا يمكن أن تطغى في "الصوفية العليا"، كما يسميها إقبال منحازاً إليها؛ فالصوفي الحق خلاق في العالم يميز بين "الفقر" والرهبنة؛ فيأبى الرهبنة لأن سفينته تخترق العواصف والأحداث: "بحرهم كقطرات الندى صامتة، أما أنا فبحري عاصف كالمحيط."[٣٨]

و"الفقر" مصطلح صوفي يتكرر كثيراً في شعر إقبال، عبّر به الصوفيون عن حاجة النفس، لا إلى أمر من الدنيا، بل إلى القرب من رب العالمين؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ١٥﴾ (فاطر: ١٥). ولكن الإغراق فيه انقلب على السنة النبوية، وصار أشبه ما يكون بالبوذية. يقول أحدهم في وصف حالهم: "أما من نسبهم إلى الصفّة والصوف فإنه عبّر عن ظاهر أحوالهم، وذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان، وهجروا الأخدان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة، أو سد جوعة".[٣٩]

وهذا ما قصده إقبال في خطابه للمتصوفين الذين بدت على دينهم وأخلاقهم علامات الرهبنة، لقد ارتبطت عنده صوفيتهم بالضعف الجسدي والسياسي وحتى العقلي؛ يقول في مقطوعة بعنوان "هزيمة" في ديوانه "ضرب الكليم":

خلا الصوفي من حرق وكد شراب "ألست" معذرة البطالة
وفرّ إلى ترهبه فقيه يرى في الشرع معترك البسالة
إذا خشي الرجال وغى حياة فتلك هي الهزيمة لا محالة

---

[٣٧] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٢٧-٢٩.
[٣٨] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ص٢٠.
[٣٩] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٢٠.

ولم يفرق إقبال في هجومه على سلبية المتصوفة من جهة، وفلاسفة المثالية (الأفلاطونية) من جهة أخرى؛ فهم جميعاً في نظره وراء التخلف السائد بين المسلمين لإهمالهم الذات الإيجابية والعالم المادي؛ مؤكداً أنه دون بناء الذات وتنميتها لن يملك المسلمون القوة والحرية.[٤٠] أما أفلاطون فقد حطّ من قيمة العالم المادي وأهمله ورفع فوقه عالم المثل والأفكار المجردة، الذي أطلق عليه إقبال صفة العدم.

وفي تعليقه الشخصي على قصيدته "أسرار الذات"، يلقي إقبال مزيداً من الضوء على رأيه في الفلسفة الأفلاطونية: "اعتراضي على أفلاطون هو في الأصل اعتراض على كل النظم الفلسفية التي تقصد إلى الفناء لا البقاء، والتي تغفل المادة."[٤١] وحين هاجم إقبال أفلاطون وشعراء الصوفية المترهبنين مثل حافظ الشيرازي لقلة فاعليتهم في العالم من حولهم، أغضب كثيرين من الصوفية؛ خاصة وأنه استخدم نعوتاً قاسية في نقده للشيرازي، مثل "فقيه ملة المدمنين، وإمام أمة المساكين،" كما حذر من اتّباعه فقال: "فرّ من كأسه فإن فيها لأهل الفطن خدرا كحشيش أصحاب الحسن [الصباح]."[٤٢]

المرحلة الثالثة: إعادة بناء الفكر الديني

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا حرص إقبال على إعادة بناء الصوفية الإسلامية تحت مسمى "الفكر الديني في الإسلام" ولم يدعُ إلى القضاء عليها ونعت أهلها بالخروج عن الملة؟ والجواب هو أن ما لا يؤخذ كله لا يترك جلّه، فالذي يشفع للصوفية في البقاء وأن يعاد لها البريق أن جذورها ضاربة في أعماق النبوة وفي الاعتقاد بالوحي كمصدر للمعرفة يتخطى العقل والمادة. ومن هنا قدّم إقبال مشروعه الناقد – وليس المدمّر– للصوفية وما آلت إليه طرقها من محو الذات وفنائها، أياً كانت أسباب هذا الفناء وأشكاله؛ ومع اتساع رقعة الفناء وتحولها إلى ظاهرة جمعية تراجعت الأمة إلى مواقع الذل والهزيمة.

---

[٤٠] نكلسن، مقدمة ترجمته لقصيدة إقبال "أسرار خودي":
- http://www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/asrar/translation/
تاريخ الزيارة ٢٠١٥/٢/٥م.

[٤١] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، المقدمة، ص٢٠.

[٤٢] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٩.

ومن أجل معالجة هذه العلّة، ولأن البناء الروحي هو الأساس في صلاح الأمة، وضع إقبال منهجه وفلسفته في التجربة الدينية في كتابه "تجديد الفكر الديني" والذي يمكن النظر إليه على أنه محاولة لإعادة بناء الفكر الصوفي؛ إذ يستخدم إقبال في مشروعه الإصلاحي في بحثه هذا (وقد كتبه بالإنجليزية) مصطلحين، هما: mysticism بمعنى التجربة الدينية الروحية، أو الدين في جانبه الروحي،[٤٣] ويستخدم Sufism بمعنى التصوف والحركات الصوفية في التاريخ الإسلامي. وقد استخدم عبد الوهاب عزام في ترجمته للمصطلح الأول تعبير "الإدراك الديني"، وهو أقرب للصواب من الترجمات التي استخدمت "الصوفية" في مقابل المصطلحين سواء؛ لأن الذي يستشفه القارئ هو أن إقبال حين يتحدث عن "التجربة الدينية" إنما يتحدث عن فحوى الصوفية بتناول علمي فلسفي، فالتجربة الدينية هي في الحقيقة المقابل لكلمتي "الإيمان والإحسان" في مصطلح أصول الدين.

كان على إقبال أن يقدم فكراً يتطرق إلى قضيتين أساسيتين؛ أولاهما: أن يعيد إلى الذات اعتبارها وبناءها المتين، فصلاح المجتمع من صلاح أفراده، وقوته من قوتهم. وهو القائل: "إن ارتقاء الإنسانية يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها -في الجملة- هذا التوحد الذاتي [بمعنى التفرد واستقلالية الشخصية]،" وتصلح لأن يظهر فيها نائب الحق إشارة إلى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).[٤٤] وثاني القضيتين: أن يوجد نوعاً من التوازن بين الذات وفرديتها من جهة، واندماجها في المجتمع دون انصهار أو ذوبان من جهة أخرى. ومن ثم أراد أن يصوّب مسار الفكر الديني بمدّه بطاقة محركة تنشأ من أعماق النفس البشرية، التي لا تكتفي، كما سبقت الإشارة إليه، بأن تعرف شيئاً، بل تعقد العزم على أن تفعل شيئاً. فالنفس البشرية عنده عالم يمور بالطاقات والقدرات الكامنة:

ألف كون مختف في ذاتها غيرها يثبت من إثباتها
خلقت أضدادها من نفسها لترى لذتها في بأسها
تبتلي في نفسها قوتها لترى من نفسها قدرتها[٤٥]

[٤٣] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص٣٠٤.
[٤٤] إقبال، **ديوان الأسرار والرموز**، مرجع سابق، ص٢١.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٧.

هذه النفس -في أحسن حالاتها- مشغولة بالعمل والبناء وأسوتها الرسول ﷺ؛ "فقد كانت حياته خير مثال للسعي الدائم."[٤٦]

ويلتقي إقبال مع الصوفيين بأن أقصى غاية للمسلم هي القرب من الله؛ لكنه يقف على النقيض منهم في موضوع فناء/بناء الذات. فهو يرى أن إرادة الله للإنسان هي أن يحقق إنسانيته بوعي كامل وإرادة حرة واستقلالية تامة. وقد كتب موضحاً هذه الرؤية في رسالته إلى المستشرق الإنجليزي نكلسن، الذي كان قد طلب منه الإذن بترجمة شعره إلى الإنجليزية:

تنقص فردية [الإنسان] على قدر بعده من الخالق. والإنسان الكامل هو الأقرب إلى الله، ولكن ليس القصد من هذا القرب أن يفنى وجوده في وجود الله، كما تقول فلسفة الإشراق، بل أن يتخلق بأخلاق القرآن ... المادة ليست شراً كما يقول حكماء الإشراق، بل هي تعين الذات على الرقي، فإن قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمات هذه العقبات [المادية].[٤٧]

ربما كانت مقولة إقبال المشهورة في قصيدته "جواب شكوى" "لا دنيا لمن لم يحيي دينَا" هي الفيصل بين عقيدته وعقائد الصوفية، الذين لم يدخلوا مفردة الدنيا في غائيتهم، ولم يروا أي خير في ربط الأمرين معاً؛ وربما خشوا على أتباعهم من "الشرك" أو على الأقل من الفتنة. بينما الدنيا تعني لإقبال الوجود على مستوى المجتمع والأمة، وأن تكون هناك حضارة وعزة للمسلمين بين الأمم. وقد عبّر عن ذلك بلغة شديدة التأثير في قصيدتيه "شكوى" و"جواب شكوى" في أول ديوان له.[٤٨] وهما من أرق ما كتب أسلوباً وقوة في العاطفة الدينية. يخاطب في الأولى الذات الإلهية راجياً العون في رفع الهوان عن المسلمين، مقدماً بين يدي الله عزّ وجلّ سرداً بتضحيات الأوائل

[٤٦] المرجع السابق، ص٢١.

[٤٧] المرجع السابق، ص٦٥.

[٤٨] ديوان صلصلة الجرس هو أول ديوان أصدره محمد إقبال، وقد ترجمه إلى العربية صاوي شعلان المصري، ونشر في:

- إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق.

وإخلاصهم، وكأنما يستشفع بذلك. ولعله يسير على نهج الرسول ﷺ حين خاطب ربه يوم بدر، مستغيثاً: "اللهم إني أنشدك عهدك ووعدك. اللهم إن شئت [وفي رواية، إن تهلك هذه الفئة] لم تعبد بعد اليوم."[٤٩] ولا شك في أن "ما أشبه اليوم بالبارحة" كانت تجول في خاطر إقبال.

لم نخش طاغوتا يحاربنا ولو نصب المنايا حولنا أسوارا
ندعو جهارا لا إله سوى الذي صنع الوجود وقدر الأقدارا
ورؤوسنا يا رب فوق أكفنا نرجو ثوابك مغنما وجوارا
كنا نرى الأصنام من ذهب فنهدمها ونهدم فوقها الكفارا
لو كان غير المسلمين لحازها كنزا وصاغ الحلي والدينارا

...

أنا ما حسدت الكافرين وقد غدوا في أنعم ومواكب وقصور
بل محنتي ألا أرى في أمتي عملا تقدمه صداق الحور[٥٠]

ولعل من أجمل صوره الشعرية في ما قاله في الفخر بهمة الرعيل الأول من المسلمين وعزيمتهم:

كنا جبالاً في الجبال وربما سرنا على موج البحار بحارا[٥١]

ويأتي الرد على هذه الاستغاثة في "جواب شكوى" بأن مسلمي اليوم ما رعوا حق الإله وما أخلصوا له الدين. يتخيل إقبال صوتاً سماوياً يقول له:

عطايانا سحاب مرسلات ولكن ما وجدنا السائلينا
وكل طريقنا نَور ونور ولكن ما رأينا السالكينا

---

[٤٩] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، المكتبة الإسلامية على شبكة إسلام ويب. كتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم، حديث رقم١٧٦٣، ص١٣٨٤.
- http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=1&ID=3381
تاريخ الزيارة ٢٠١٥/٢/١م.

[٥٠] إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق، ج١، ص٩٦-٩٧.

[٥١] المصدر السابق، ج١، ص٩٤.

ولم نجد الجواهر قابلات ضياء الوحي والنور المبينا
وكان تراب آدم غير هذا وإن يك أصله ماء وطينا
ولو صدقوا وما في الأرض نهر لأجرينا السماء لهم عيونا[٥٢]

وتبدو المسحة الصوفية في ما يستشعره القارئ من كون القصيدتين مناجاة بين محب وحبيب قريب يسمع النجوى، وإن كان الجواب الذي تخيله إقبال ما هو إلا صياغة أدبية لمفاهيم إسلامية تدور في خَلَد كل حامل لهموم الأمة.

أراد إقبال إذاً أن يصلح الصوفية لا أن يقضي عليها، وأن يفسح لها مجالاً أوسع يشمل التجربة الدينية بشكل عام بحيث تمثل عمقاً إيمانياً ودافعاً حيوياً في حياة المسلم؛ كما أراد أن يخلصها من الطقوس والتنظيمات السرية التي لم تكن في عهد الرسول ﷺ، أو في عهد صحابته ﷺ؛ وأن يضعها في دائرة الضوء كخبرة حقيقية معترف بها وإن لم تستكشف دقائقها بعد، ولا شك في أن للصوفية دوراً عميقاً في كيان المسلم يدفع به إلى الدرجات العلى، ففي التاريخ نجد من المتصوفة زهاداً خاصموا الدنيا، ومجاهدين في إعلاء كلمة التوحيد، ووعاظاً في التوبة غير متهاونين، ومبتهلين يتغنون بمجد الله، وأصحاب أنظمة معقدة في الفلسفة الكلامية، ومحبين هاموا في الجمال الخالد ... [لكن هدفهم واحد] ألا وهو الحقيقة التي تقوم على ميثاق ما قبل بدأ الخليقة في الآية: ﴿...أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...﴾ (الأعراف: ١٧٢) فشهدوا قائلين: ﴿قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف:١٧٢).[٥٣]

ولعل الذي أراده إقبال من الرغبة في تعزيز الصوفية وإجلاء أمرها هو، أولاً: التأكيد أنها كانت في حقيقتها -دون الاسم- جزءاً رئيسياً من الدين كما بلغه النبي عليه الصلاة والسلام، وهذا ما يفسر استغناء إقبال عن مصطلح الصوفية وتفضيله لمصطلح علمي حديث هو "التجربة الدينية"؛ ففي تغيير المصطلحات -ولا شك- تغيير

[٥٢] المصدر السابق، ج١، ص١٠٢.
[٥٣] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.

في الوعي وتجديد في المفاهيم، وهو ما قصده إقبال حين غيّر في طبيعة مفردات، مثل "خودي" (ذات) والتي كانت لها ظلال من الأنانية، فأراد بها إثبات الذات والبعد عن التخاذل والتعذر بالقدر.

سترفع قدرك الأقدار حتى تشاهد أن ساعدك القضاء[٥٤]

وفي قصيدة "ساقي نامه" يبين ما دلالة أن تكون أنت قدر نفسك، فما هو إلا تحريض على العمل: "لا تبغ رزقك من نعمة غيرك، ولا تستجدِ ماء ولو من عين الشمس. واستعن بالله وجاهد الأيام، ولا ترق ماء وجه الملة البيضاء."[٥٥]

أما التفسير الثاني لاهتمامه الكبير بها؛ فهو ما لمسه من اضطراب روحي في الشرق والغرب؛ فالإنسانية اليوم بحاجة ماسة -كما يقول- إلى أمور ثلاثة: تصور روحي للكون، وحرية روحية للإنسان الفرد، والاتفاق على صيغة عالمية لنوع من التوجيه الروحي والأخلاقي للمجتمعات البشرية؛ إذ إنّ مثاليات أوروبا حين ننظر إلى واقعها نجدها بعيدة جدا عن التطبيق؛ لا بل إن أوروبا "هي اليوم أكبر عائق يقف في طريق الرقي الأخلاقي للإنسان."[٥٦]

يدرك إقبال أنه ليس أول الناظرين إلى الوعي الصوفي بروح علمية ناقدة، فيذكر ابن خلدون الذي شارف على النظرة الحديثة إلى ما وراء الوعي، موضحاً أن آراءه تتفق مع آراء الفيلسوف المعاصر وليم جيمز في كتابه "أنواع من الخبرة الدينية."[٥٧] ينطلق إقبال من حيث انتهى ابن خلدون، ويشاركه الدعوة إلى منهج علمي فعال لدراسة التجربة الجوانية وبحث المستويات "المجهولة من الوعي" التي وصل إليها التصوف.[٥٨] ويخلص إقبال في مناقشته للمسألة إلى بعض الملاحظات العامة عن التجربة

[٥٤] إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق، ج١، ص١١٠.
[٥٥] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٨٤.
[٥٦] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص٢٩٩-٣٠٠.
[٥٧] المرجع السابق، ص٣٩.
[٥٨] المرجع السابق، ص٣٢٠.

الصوفية. فقد وجد أنها تجربة طبيعية مباشرة تتساوى في أهميتها وحقيقتها مع طرق المعرفة كافة المعترف بها في العالم المعاصر الذي يؤمن بالعلم التجريبي لا يتعداه؛ فمجال الاستبطان والحدس "مجال حقيقي مثل أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية، ولا يمكن تجاهله لمجرد أنه لا يأتي عن طريق الإدراك الحسي."[٥٩]

يؤكد إقبال أن الحاجة إلى شكل علمي للمعرفة الدينية أمر طبيعي في عصر طغى فيه التفكير العلمي. فيقدم طرحاً علمياً للتجربة الدينية عماده أن النص القرآني يعدّ إدراك الفؤاد أو القلب، مثل الحواس، "وسيلة للتعامل مع الحقيقة" كما في الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ٩﴾ (السجدة: ٩). فالرؤية القلبية حقيقة واقعة "كنوع آخر من أنواع التجربة، وأن تصفها بأنها تجربة نفسية أو صوفية أو خارقة للطبيعة لا يقلل من قيمتها كتجربة." وكون التجربة الدينية مباشرة يعني ببساطة "أننا نعرف الله كما نعرف الموضوعات الأخرى." لكن التجربة الدينية غير قابلة للتجزئة؛ ويضرب إقبال مثالاً على ذلك: أنه عندما تقع المنضدة التي أمامي يدخل في إدراكي عدد لا حصر له من المعطيات عن هذه المنضدة، أقوم بصوغها في فكرة متسقة عن المنضدة. أما في الحالة الصوفية؛ فإن الفكر مهما بلغ من الثراء والحيوية يتضاءل ويصبح التحليل مستحيلاً. فالوعي العقلي المعتاد يتناول الحقيقة مجزأة، بينما تعبر بنا الحالة الصوفية الطريق كاملاً ومباشرة إلى الحقيقة.[٦٠]

ثانياً: الفكر الصوفي في مشروع النهضة

ربط إقبال ربطاً محكماً بين تجديد الفكر الديني، والذي يشمل الفكر الصوفي، وبين نهضة الأمة الإسلامية. وقد قدم مفهوماً متطوراً لما وصفه بالتجربة النبوية والصوفية العليا، يستخلص منه العناصر المهمة الآتية:

[٥٩] المرجع السابق، ص٤٧.

[٦٠] المرجع السابق، ص٤٠-٤٧.

١. التكامل المعرفي:

قلنا فيما سبق إن ما "يشفع للصوفية عند إقبال هو جذورها الضاربة في أعماق النبوة والاعتقاد بالوحي كمصدر للمعرفة، يتخطي العقل والمادة؛" لكن العقل والمادة -في منظومته الفكرية- هما من الوسائل والمقاصد في الدين. وأي تضاد بين التجربة الروحية والعقل مرفوض عند إقبال، ومن هنا يرفض الثقة المطلقة بالعقل عند الغرب وإنكارهم التجربة الروحية كمصدر للمعرفة. ويقول عن هذا الانفصام والثنائية المفتعلة بين العقل والقلب:

قد وهبت العقل فامنحني الجنون واهدِ هذا القلب للجذب الدفين

...

وإذا العلم عن العشق انفرد مسرحاً أضحى لأفكار تعد

فيه سحر السامري ظاهر علمنا من غير وحي ساحر

(جاويد نامه: ٣٧-٤٠)

نلاحظ في هذه الأبيات أن الألفاظ الثلاثة: "القلب" و"العشق" و"الوحي"، وهي عند إقبال وسائط الإيمان، جاءت مقابل "العقل" و"العلم [الدنيوي]"، ودعاء إقبال هنا أن لا يميل إلى هذا أو ذاك منفرداً، بل أن يلهم الجمع بينهما. ومن ثمّ سعى إلى تقديم فكر يجمع بين روحانية الصوفية ومرتكزات الدين كافة من جهة، ومكونات الحضارة المعاصرة من جهة أخرى، وإن كانت كلها، في جوهرها واحدة. فطلب العلم الديني والدنيوي، والحركة الدؤوب الفاعلة في الحياة، وبناء المجتمعات "الإنسانية" بمعنى الكلمة، هي من صلب الدين الإسلامي.

سعى إقبال في كل ما كتبه إلى دعوة الشرق بالذات للجمع بين الوجدان والعقل في مشروع نهضوي شامل، وجعل مهمته المساهمة في التهيئة الفكرية لذلك. لقد رأى أن يدلي بدلوه كشاعر مثل الرومي وكمنطقي مثل ابن تيمية معاً (كعادته في جمع الأضداد)، مخاطباً القلب والعقل. فقد كان يخاطب المسلمين عامة حين خاطب نفسه: "قد سحر عقلك سحر الفرنج، فليس لك دواء إلا لوعة قلب الرومي، وحرارة إيمانه،

لقد استنار بصري بنوره، ووسع صدري بحراً من العلوم." ثم يقول "لم ينهض رومي آخر من ربوع العجم مع أن أرض إيران لا تزال على طبيعتها، ولا تزال تبريز كما كانت، إلا أن إقبال [يتحدث عن نفسه] ليس قانطاً من تربته، فاذا سقيتها بالدموع أنبتت نباتاً حسناً، وآتت محصولاً عظيماً."[٦١]

وانسجاماً مع هذا الهدف أتى إقبال، من طريق الشعر الصوفي ومصطلحاته، بصيغة حديثة لمفهوم العشق القديم. فما العشق؟ إنه الطاقة التي تحطم القيود،[٦٢] فاذا عشق المرء مقصداً سعى إليه فلا يرضى بغيره. لقد أضفى إقبال على مفهوم العشق الذي كان له رمزية كبرى عند الصوفية معنىً جديداً. فبعد أن كان منتهى العشق هو الفناء في المعشوق أصبح لدى إقبال آليّة ديناميكية تدفع الإنسان إلى مقاصد عليا، يتشوق إلى الوصول إليها. والجديد عنده أن هذه المقاصد لا تأتي لا إرادياً كما يأتي الانجذاب إلى الأمور الحسية في الحياة المادية، بل تتولد في الوعي في عملية عقلية إرادية، أسماها "خلق المقاصد".

وهنا نجد أديباً عربياً تأثر فكره وأدبه بإقبال تأثراً عميقاً يشرح لنا ما يفهمه من العشق في فلسفة إقبال. يقول نجيب الكيلاني في كتيبه "محمد إقبال: الشاعر الثائر" (١٩٥٧م):

كيف يوجد العشق؟

إن ذلك يكون -كما قال (إقبال)- بحبنا النبي ﷺ، لأن محمداً كانت سيرته وأخلاقه المثل الأعلى، وكان بأقواله وأعماله الإنسان الكامل مع الحرب والسلم، مع الأصدقاء والأعداء، وبمعنى آخر كانت أخلاقه القرآن، ومتى فهم الإنسان هذا الفهم عن (محمد) ﷺ، ووعى كُنْه رسالته التوحيدية السامية، ثم أتبع الفهمَ والوعيَ بعشق صاحب هذه الأفضال والميزات، فقد علم مدى العشق ومعناه عند (إقبال). ... ويقول (إقبال) في ذلك: "كل من يكون متاعه عشق (المصطفى)، يكون البر والبحر في طرف ذيله."[٦٣]

---

[٦١] إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق، المقدمة، ص٤١-٤٢.

[٦٢] الكيلاني، نجيب. **محمد إقبال: الشاعر الثائر**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص٦٣.

[٦٣] المرجع السابق، ص٦٧.

والعشق عند إقبال لا يعرف القرار والركود؛ بل هو عند أهله الدافع إلى المعالي:

من لهيب العشق ثارت ثورة في الكائنات
وشهود "الذات" للعشق وللعلم صفات
ومن العشق ثبات وحياة وممات

(ضرب الكليم: مقطوعة "العلم والعشق": ٦-٩)

إضافة إلى عشق النبي، فعلاقته مع القرآن الكريم أيضاً تندرج تحت هذا اللفظ: "عِشْقنا أمّ الكتاب."[٦٤] وقد استخدم إقبال كلمة "توتّر" لتدل إيجابياً على حالة من الحركة والرغبة في الوصول، كما لو أن الوصول بحد ذاته لا يعني بلوغ الغاية. ولعله حين قال إن لحظات القرب من الذات الإلهية لا تستمر طويلاً كان يشير إلى الحديث الشريف: "يَا حَنْظَلَةُ: سَاعَةً وَسَاعَةً وَلَوْ كَانَتْ تَكُونُ قُلُوبُكُمْ كَمَا تَكُونُ عِنْدَ الذِّكْرِ لَصَافَحَتْكُمُ الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُسَلِّمَ عَلَيْكُمْ فِي الطُّرُقِ."[٦٥] فكلما انقضت الساعة بدأ الشوق والتوتر من جديد. وتوقف هذا التوتر معناه، عند إقبال، الموت الروحي: "إن خلود الذات أمل ... والظفر به موقوف على أن نسلك طريقاً للفكر والعمل في هذه الحياة يعيننا على حفظ حالة التوتر."[٦٦] فالشعور بما يطلق عليه الصوفيون "الوصول" وبلوغ الغاية لا يجوز أن يؤخذ على أنه انتهاء الحركة في حياة المرء.

٢. بناء الذات:

يرى إقبال أن "هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته، يقرب من هذا الهدف."[٦٧] ولعل المفاهيم المتعلقة بالذات هي جوهر فلسفة إقبال عامة؛ وقد لخصها عبد الوهاب عزام في كتابه "محمد إقبال: سيرته

[٦٤] إقبال، محمد. **ديوان ضرب الكليم**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٣م، ص٣٢.

[٦٥] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: التوبة، باب: فضل دوام الذكر والفكر، حديث رقم٤٩٤٤. موسوعة الحديث الشريف على شبكة إسلام ويب:

- http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?hflag=1&bk_no=158&pid=108387

[٦٦] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٦٧] المرجع السابق، ص٦٥.

وفلسفته وشعره" بما يأتي: أصل نظام العالم من الذاتية، وحياة الذاتية يكون بتخليق المقاصد وتوليدها. واستمرار أعيان الوجود موقوف على استحكام الذاتية، وتستحكم الذاتية بالمحبة والعشق. والعشق هنا عشق الأمل وعشق المثل الأعلى؛ بل إن مفهومه هنا واسع جداً، ومعناه ارادة الجذب والتسخير، وأعلى أشكاله أن يخلق مقاصده ويجدّ في نيلها. وكما تستحكم الذات بالعشق تضعف بالسؤال. وكل ما ينال بغير جهد يعد سؤالاً، فالذي يرث مال غيره سائل، والذي يتبع أفكار غيره أو يدعيها لنفسه سائل. والخلاصة أنه ينبغي لأجل إحكام الذات أن نخلق في أنفسنا العشق ونجتنب كل ضروب الاستجداء.[٦٨]

في مقدمته للترجمة العربية لديوان إقبال يلخص سيد ماجد الغوري فكرته: وعلى الإنسان أن يستخرج كل ما في فطرته من مواهب، ... بهذا كله تقوى الذات، وقوة الذات هي مقصد هذه الحياة، والشاعر معجب بالقوة في كل شيء؛ القوة الحسية، والقوة المعنوية، وهو بهذا يعجب بالفيلسوف الألماني نيتشه ويذكره كثيراً ولكنه يأخذ عليه أنه عرف العقل لا القلب، ... ويقول عنه: لم يكن أهلاً لنكتة التوحيد، وإنه آمن عقله وكفر قلبه، وإنه بنى مَوْثِنَاً على أسس مسجد.[٦٩]

ويقول إقبال في شعره:

فطرة الحرّ لا تطيق مُقاما فأْلَف السيَر دائباً كالنسيم[٧٠]

وفي هذا التصور يجعل إقبال من التوتّر مصدراً للحيوية، بل إن "شخصية الإنسان من الناحية النفسية حال من التوتّر،"[٧١] ويشير أحياناً إلى التوتّر بالقلق؛[٧٢] كما يدرجه في الخصائص التي تحقق إنسانية الإنسان: "ماذا يلزم الإنسان؟ طبع رفيع، وظمأ إلى الصفاء، قلب حار، عين نقية، وروح قلقة."[٧٣] و"الصفاء" أيضاً من الجذور المحتملة

[٦٨] المرجع السابق، ص٧١.

[٦٩] إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق، المقدمة، ج١، ص٧٩-٨٠.

[٧٠] إقبال، **ديوان ضرب الكليم**، مرجع سابق، ص٢٣.

[٧١] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٧٢] مع الأخذ بعين الاعتبار أن الترجمة قد يكون لها دور في تعدد الألفاظ.

[٧٣] إقبال، **ديوان محمد إقبال**، مرجع سابق، ج١، ص٧٨.

لكلمة "صوفية" بدليل أن إقبال يستعمل أحياناً "الصافي" بدلاً من "الصوفي". هذا الميل إلى الجمع بين اللغة الشعرية واللغة الصوفية واضح في كل ما كتب إقبال، وينطبق عليه القول إن لغة الصوفية الخاصة لغة أدبية بلاغية.[٧٤] لكن بعض الباحثين غلّبوا عليه صفة الشاعر قبل الفيلسوف، وقالوا إنه لم يقدم نظاماً فكرياً واضحاً.[٧٥] والصحيح أن الشعر والفكر في فكره اتحدا في وحدة لا تتجزأ، فقد جاهد إقبال جلّ حياته من أجل القضاء على هذه الازدواجية المدمرة. ولعل مبدأ "توحد الأضداد" هو أيضا من المؤثرات الصوفية في فكره.[٧٦]

٣.الإيجابية:

يقول إقبال "إنّ الحالة الصوفية بالنسبة للصوفي هي لحظة من التوحد الحميم مع ذات أخرى متفردة سامية ومحيطة، تفنى فيها الشخصية الخاصة للصوفي فناء مؤقتاً،"[٧٧] ثم تعود إلى واقعها بقوة وطاقة جديدتين. هكذا يكون في نظره التصوف النبوي، حيث عين النبوة ناظرة أبداً إلى ما هو منوط بها من إعمار الأرض وهداية الناس. ويقتبس كلمة الصوفي الذي قال: "صعد محمد النبي العربي ﷺ إلى السماوات العلا ثم عاد، وأقسم بالله لو أنني وصلت إلى هذا المقام فلن أعود أبداً؛"[٧٨] جملة يصفها إقبال بأنها تعبر عن الفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي. وفي فصل خاص يحلل فيه معنى ومغزى الصلاة في كتابه "تجديد الفكر الديني"؛ إذ يلقي إقبال الضوء على أن غائية العبادات في الإسلام روحانية في الأساس لكنها مصممة في هيئة تخدم الحياة الاجتماعية وتعززها وتغنيها، بدءاً من صلاة الجماعة وانتهاء بالحج الأكبر، فلا يجوز لأية طريقة تعبدية أن تتنكب هذا الهدف، وتدعو إلى العزلة والانعزال.

عالج إقبال في ديوانه "بيام مشرق" (رسالة الشرق) الحقائق الأخلاقية والدينية والمذهبية التي تتصل "بالتربية الباطنية للأفراد والأمم" يقول إقبال في مقدمته:

[٧٤] شمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، مرجع سابق، ص١٨.

[75] Majeed, "Introduction." p. xvii.

[76] Ibid., p. xx.

[٧٧] إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، مرجع السابق، ص٤١.

[٧٨] المرجع السابق، ص٢٠٣.

إن الشرق، ولا سيما الشرق الإسلامي، يفتح عينه بعد نوم القرون المتطاولة. ولكن يجب على أمم الشرق أن تتبين أن الحياة لا تستطيع أن تبدل ما حولها حتى يكون تبدل في أعماقها، وأن عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجي حتى يوجد في ضمائر الناس قبلاً. هذا قانون الفطرة الثابت، الذي بيّنه القرآن في كلمات يسيرة وبليغة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).[٧٩]

وانطلاقاً من قناعته أن عِزة الأمم من عزة أبنائها، وضع إقبال تصوراً بديلاً لتربية الذات في قصيدته الملحمية "أسرار الذات" (١٩١٥). ثم أتبعها بقصيدة "رموز نفي الذات"، وضع فيها تصوراً عن نكران الذات أو نفيها بمعنى تسخيرها من أجل إصلاح المجتمع، وهي مرحلة تأتي بعد بناء الذات بناء متيناً يقوى على التضحية ويجعل لهذه التضحية فائدة ومعنى. ويجد إقبال هذا في الصوفية العليا. وقد استخلص عبد الوهاب عزام أن فلسفة إقبال في "أسرار الذات" "مأخوذة من آراء صوفية المسلمين وحكمائهم؛"[٨٠] من العاملين بالسنة النبوية.

ترتبط الصوفية عند إقبال بالإنسان الكامل، وهو الإنسان الذي يستطيع أن يرى ويعرف ويريد، كل ذلك بعقله وقلبه معاً؛ هو الإنسان المؤمن الذي يرى بنور الله. ولا يجمعه شبه بإنسان نيتشه "السوبرمان" الذي يخلُف "إله أوروبا" في الألوهية بعد أن تخلت أوروبا عن إلهها، كما يقول نيتشه، وربما التقيا في نقطة واحدة هي بناء إرادة الفرد، لكن إعداد الذات المتفردة/المضحية عند إقبال يعتمد على الأخلاق القرآنية؛ والإنسان الحر الذي يسخّر الكون، يقيد إرادته بالشريعة. ثم يحكم ضبط النفس، "فالذي لا يحكم نفسه حري أن يحكمه غيره." ثم بخلافة الأرض "يسخر قوى الكون، نافخاً الحياة في كل شيء، ويرد العالم إلى الإخاء والسلام."[٨١]

ويبدو أنه حين أصدر ديوانه "ضرب الكليم" (١٩٣٧ وكان آخر ما نشر في حياته) كان يود لو يملك عصا موسى ليضرب بها صخر الجمود والتخلف ويفجر في

[٧٩] إقبال، محمد. **ديوان بيام مشرق**، ترجمة: عبر الوهاب عزام، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م، ص٢٣-٢٤.

[٨٠] المرجع السابق، ص١٢٩.

[٨١] عزام، **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، مرجع سابق، ص٦٨.

يباب ديار الإسلام ينابيع الإيمان من جديد. والينبوع أو "العين" بلفظ القرآن الكريم ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ (البقرة: ٦٠) يصبح رمزاً للحياة الفاعلة. ومن هنا أيضاً اختار إقبال لنفسه اسماً رمزياً في ملحمته "قصيدة الخلود" (جاويد نامه) هو "النهر الحي"، وهو اسم ولا شك يعيد إلى الأذهان الكناية التي عبّر بها جوته عن محمد عليه الصلاة والسلام في قصيدته "أنشودة محمد" حين أسماه "الجدول" الذي يزداد اتساعاً وعمقاً في جريانه حتى يصب في البحر المحيط. وقد أدرج إقبال القصيدة بعد ترجمتها إلى الفارسية في ديوانه "رسالة الخلود".

خاتمة:

التزم إقبال في شعره بمواصفات وضعها القرآن للشعراء المحسنين. فعلى الرغم من إعجابه الكبير بشعراء الصوفية جاهد نفسه على ألا يكون مثلهم، في كل واد يهيمون، ويقولون ما لا يفعلون. ولذلك تمثّل المبادئ التجديدية للفكر الديني يصوغها في نثره مرة، وفي شعره مرات؛ ويحلق في سماء الخيال، لكن عينه على أرض الواقع تشهد وتتوجع وتبحث عن الدواء، ليس لإقبال وحده بل لأمم كان جمعها الإسلام في ما مضى. وكان إقبال من الذين إذا قالوا فعلوا، فهو الذي جاهد من أجل حرية قومه وكرامتهم فدعا لهم بدولة قامت واشتد عودها. لكن رجل الدولة والفيلسوف رضي بالسكنى في عباءة الشاعر الصوفي المجدد؛ ولا بّد من هذا الوصف الثلاثي مجتمعاً، لا أن تُأخذ الواحدة من كلماته منفردة، فقد أراد الشعر لأنه أقرب إلى النفس وأسرع وصولاً وأشد تأثيراً، والصوفي من الصفاء والصُّفّة والصوف وصوفي/الحكمة الإغريقية، كلها تجتمع فيما أراد، كما حملت كلمة صوفيّ من التاريخ أرتالاً من الشخصيات والأشعار والحكم والحكايات. إنه تاريخ يعبق بالروح والزهد والحب والجمال والمثل والمطالب العالية. هكذا فهمه إقبال وهكذا أراده لنفسه. أما التجديد فهو جمع الأضداد، يضفي على القديم الحداثة، وهو ما اشتهر به الصوفية قبل إقبال، وهو قد

مشى على طريقهم؛ فليس من السهل أن تعيد الحياة لمن كاد يفارق الحياة، ولا الروح لمن لم يعد له غير وجود الجسد. ولكنه الوفاء للإسلام والاعتزاز به، لقد تشبث به إقبال كغريق يتشبث بطوق النجاة. وجّه خطابه إلى كل من له علاقة بالموضوع، من شيوخ الصوفية إلى شبان الحركات السياسية في الهند والأقطار الإسلامية كافة، وإلى نفسه، والرومي وجوته، وحتى إلى رب العالمين شاكياً، راجياً، وبحرقة المحب معاتباً.

يتحدث إقبال عن الفرق بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، و لم يكن في وسعه و لم يدخل في روعه أصلاً إلا أن يختار -كما ينبغي لأي مسلم على درجة من الوعي- نهجَ النبوة؛ فما بُني الدين إلا على أساس مجتمعي.

وجد إقبال أن العبادات في الإسلام مصممة لتخدم الحياة الاجتماعية وتعززها وتغنيها، فكيف يدعو أحد بداعي الدين إلى العزلة والاعتزال، وهو الذي اشتكى من ضياع المسلمين دنيا وديناً، فوصل إلى الجواب بنفسه بأن الدين والدنيا علة ومعلول. وما زهد إقبال في الدنيا إلا زهد الصوفي، وأراد هذه الدنيا لبني أمته وللمسلمين قاطبة، دنيا حضارة وعزة بين الأمم.

لقد كانت صوفية إقبال الجديدة هي بناء الذات القوية، التي تمسك -كما يقول- بزمام الأمور وتكون هي قدر نفسها، وتصل إلى أقرب ما يكون العبد من ربه حين تتمثل المؤمن القوي. ولعل أبياته التالية تصور ما قدمه لنا بصدق:

لك الحمد إني عبد جهول ولكن وصلت بسر الغيوب
منَحت القلوَب هياماً أثرتُ البعيد به
جديداً والقريب
ومن حر شدوي يُرى في الخريف طروبا بصحبتي العندليب[٨٢]

[٨٢] إقبال، **ديوان بيام مشرق**، ص٣٣.

عروض مختصرة

إعداد: حامد أشرف همداني

إيصال صالح الحوامدة

١. **محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره**، عبد الوهاب عزام، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٤م، ١٩٠ صفحة.

يصف المؤلفُ المفكِّرَ الهنديَّ الكشميريَّ الشهير "مُحمَّد إقبال" بأنه شاعرٌ نابغة، وفيلسوف مُبدع. وهو شديد الإعجاب بشخصية إقبال الصُّوفية؛ لذا ترجم له ترجمةً وافية، وقدَّم لفهم دواوينه المترجمة إلى العربيَّة، وذلك بعد سنواتٍ مرَّت على وفاته عام ١٩٣٨م. يعرض الكتاب لحياة إقبال بدءاً من نشأته الأولى وأسرته، ولأثر أسفاره في نموّه الفكريّ واتساع ثقافته، وانعكاسات ذلك على شعره وفلسفته. ويظهر الكتاب إقبال بوصفه صاحبَ مذهب فريد في الشعر والفنون؛ فالفن عنده هو الذي يمدُّ الإنسان بإلهام لا ينقطع، ويقوّي ذاتيَّته التي هي مقصود الحياة، وهذه الروح ساهمت في جعل كثير من قصائده أقرب إلى الفلسفة منها إلى الشعر.

٢. **الإصلاح الإسلامي في الهند: الدولة في فكر شيراغ علي، ومحمد إقبال، وأبي الأعلى المودودي**، كريمو محمد، ترجمة: محمد العربي، هند مسعد، بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٢٧٢ صفحة.

بدأ الإصلاح في الهند على يد شاه ولي الله الدهلوي (١٧٦٢-١٧٠٢م) الذي عاش في مرحلة ضعف إمبراطورية المغول. وقد أثرت أعماله ونظرياته على من جاء بعده من مفكرين وحركات إسلامية، فعدَّ هؤلاء أنفسَهم ورثَته الروحيين على الرغم من أنهم ذوي مشارب إصلاحية مختلفة.

ومن بين هؤلاء المفكرين الذين قدّموا أطروحات حول إصلاح الإسلام كان السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م) الرمز المؤسس لحركة عليكرة الذي رأى بعد

أحداث ١٨٥٧/ ١٨٥٨م أن على المسلمين في الهند أن يتواءموا مع البريطانيين، ويستخدموا التعليم الحديث في تحسين أوضاعهم. وقد كان لهذا الخطاب تأثيره على كثيرين من بينهم "شيراغ علي" الذي دافع عن فكرة أنّ الإسلام يفصل بين الدولة والدين. ومنهم كذلك محمد إقبال الذي أثّر بدوره على السيد أبي الأعلى المودودي وعلي شريعتي (١٩٠٣- ١٩٧٧). وقد كان المودودي معادياً شرساً للبريطانيين وداعماً لقيام دولة إسلامية.

٣. **روائع إقبال**، أبو الحسن علي الحسني الندوي، بيروت: دار ابن كثير، ٢٠١٥م، ٢٣٨صفحة.

يتحدث الندوي في مقدمة كتابه هذا عن صلته بإقبال وكيف بدأت، ثم يتحدث عن شاعر الإسلام إقبال حياته وثقافته، وشاعريته وإنتاجه، ويذكر العوامل التي ساهمت في تكوين شخصيته، فهو تربية لمدرستين؛ الأولى: مدرسة الثقافة العصرية والدراسات الغربية، والثانية: مدرسة القلب والوجدان التي تُولَد مع الإنسان، وتمده بالقوة الروحية، وتعتمد على الإيمان والقرآن الكريم ومعرفة النفس والتأمل. ويوضّح المؤلف نظرة إقبال لنظام التعليم المعاصر ومراكزه ونقده له، وآراءه في العلوم والآداب، وتصويره للشباب المسلم، ثم يتبعها بالحديث عن الإنسان الكامل، ثم يتحفنا المؤلف باختيارات بديعة من شعر إقبال، منها: قصيدته بعنوان جامع قرطبة التي قالها حين زيارته للأندلس، وغيرها.

٤. **محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات**، خالد عباس أسدي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٢م، ١٤٨ صفحة.

يحدثنا مؤلف الكتاب في مقدمته عن معرفته بإقبال منذ حداثته، ويذكر فيها أبحاثه التي كتبها عنه في مناسبات مختلفة، ثم يسرد بعد ذلك مقالات وشهادات لمؤلفين ومفكرين عن إقبال، فيبتدأ بمقال لتوفيق الحكيم بعنوان: "إقبال العظيم"، ثم يتبعه بـ"إقبال شاعر الحكمة والنضال" لفاروق شوشة، ثم مقال له عن إقبال بعنوان: "إقبال والأمة الإسلامية"، ثم مقال للفيلسوف الدكتور عاطف العراقي بعنوان: "إقبال وقضية

التجديد"، ثم "النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال" للدكتور محمد كمال جعفر، فمقال الدكتور عبد الودود شلبي "رجال ومواقف"، ثم "إقبال وروح الإسلام" للدكتور جمال الدين محمود، ثم "إقبال والقرآن"، للدكتور حسين مجيب المصري، ثم "الفيلسوف محمد إقبال والإسلام"،لمحمد شلبي. ثم يختتم المؤلف كتابه بعدة قصائد منتقاة لإقبال.

٥. **الإسلام والمجتمع المفتوح: الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، سليمان بشير ديان، ترجمة: السيد ولد اباه، بيروت: جداول، ٢٠١٢م، ١٦٨ صفحة.

الكتاب قراءة في مفهومي الإخلاص والحركة في فكر وفلسفة "محمد إقبال" بوصفه مجدداً في التيار التحديثي الإسلامي. يبدأ الكتاب بمقدمة للفيلسوف تايلور يرى فيها أن فكر إقبال يجب أن يعود، وتعاد قراءته باستمرار؛ لأنه "حداثة تنطلق من منفرج مثير، من الرجوع إلى الأصول، للبحث فيها عن سُبل الإخلاص الحقيقي" ويعدّها فلسفة للإنسانية، ثم يعرض رؤية إقبال الفلسفية للفرد والفعل الإنساني. ففي الفصل الأول تحدث عن إقبال وعائلته ونشأته وتعليمه، وأهميته كفيلسوف وشاعر أثّر في الملايين، وفي الفصل الثاني تحدّث عن فلسفة الفرد عند إقبال، أما الفصل الثالث؛ فتحدث فيه المؤلف عن "فلسفة الفعل" عند إقبال، وفلسفته في التسامح وأمور أخرى، وفي الفصل الأخير يشير إلى دور إقبال العلمي بوصفه رائداً من روّاد المدرسة التحديثية، التي أرادت التوفيق بين الدين والعلم؛ إذ أكّد إقبال أنَّ النزعة التجريبية والطبيعية من صميم الرؤية القرآنية.

٦. **محمد إقبال؛ فيلسوف الذاتية**، حسن حنفي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م، ٥٨٤ صفحة.

هذا كتاب شامل عن الفيلسوف مُحمّد إقبال يعتمد فيه على شِعره ونثره؛ من أجل مشاركة القارئ في تذوُّق الشِعر. وعلى الرغم من انقضاء ما يقرب من سبعين عاماً على وفاته إلا أن موقفه بالنسبة للأوضاع الحاليّة للأُمة الإسلامية مازال دالاً

ومعاصراً. يعرض المؤلف فلسفة إقبال في الذاتية: الذات الفرد، والذات المشتركة؛ أي الأُمة. وجدل الذات: إثباتها (التأويل) ضِدَّ نفيها. والشكوى والأنين: الشكوى والجواب، والأنين والحنين. والسقوط والنهوض: أسباب السقوط وعوامل النهوض. والذات المضادة: الغرب والتغريب، والغرب والشرق. والتراث والتجديد: التراث الفلسفي القديم، وتجديد التفكير الديني. وأخيراً الدولة والأُمة: نظام الدولة، وحال الأمة.

٧. **فلسفة الذات في فكر محمد إقبال**، رائد جبار كاظم، دمشق: دار نينوى للنشر، ٢٠٠٩م، ١٩٦ صفحة.

للفلسفة الإسلامية مكانة بارزة مرموقة في تاريخ الفكر الفلسفي؛ على الرغم من تعرضها للنقد والطعن والتجريح، إلا أنّ موقف الدارسين كان منها على فريقين، فمنهم من يرى عدم وجود فلسفة إسلامية مبدعة ومنتجة، بل هي فلسفة تابعة، بينما يرى الفريق الآخر أصالة الفلسفة الإسلامية وبأنها ذات قيمة، وأنها بنت البيئة والظروف الداخلية للمجتمع الإسلامي. وللعقل المسلم مكانته ودوره البارز في تاريخ الفكر. وقد قدمت وأنجبت الفلسفة الإسلامية فلاسفة كباراً كان لهم الشأن والفضل الكبير ليس على الفكر الفلسفي العربي والإسلامي فحسب، بل والفلسفة الإسلامية عموماً.

وفي هذا الكتاب يقدّم المؤلف فيلسوفاً أشغل الدنيا وما زال شاغلها بذكره وفكره، وهو يمثل حلقة أساسية من سلسلة الفلسفة الإسلامية وفلاسفة الإسلام العظام؛ إذ يعد المؤلف إقبال فيلسوف الإسلام بلا منازع، وإنه نال إعجاب العديد من قادة الفكر والأدب والسياسة، وإطراءهم وثناءهم.

٨. **محمد إقبال وتجديد الفكر الديني**، زكي الميلاد، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ٢٢٨ صفحة.

عرف المؤلف إقبال من نافذة الفكر والفلسفة بكتابه "تجديد الفكر الديني"، فإقبال قدّم أجود نقد للثقافة الأوروبية، وبهذا العطاء ساهم في دفع عجلة التقدم في الفكر الإسلامي، وتطوير رؤيته للتواصل مع العالم والعصر.

في الفصل الأول: حاول المؤلف الربط بين كتابي إقبال"ما وراء الطبيعة"، و"تجديد الفكر الديني"، والكشف عما بينهما من مشتركات ومفترقات، وملامح تطور فكر إقبال من خلالهما. وهذا الربط نادر في الدراسات والكتابات التي تحدثت عن إقبال وتجربته الفكرية، وفي الفصل الثاني تحدث المؤلف عن رؤية إقبال في تجديد الفكر الديني، أما الفصل الثالث؛ فحاول الميلاد فيه إعادة منهجة وتنظيم مناقشة إقبال للثقافة الأوروبية الحديثة، وفي الفصل الرابع تحدّث المؤلف عن فلسفة إقبال الذاتية وشرح ماهيتها ومنابعها وغايتها والنقد الغربي الموجه لها ومن ثم مصيرها وثمراتها، أما الفصل الخامس؛ فقد خصّص لمناقشتين نقديتين لإقبال وأفكاره؛ الأولى لهاملتون جيب، والثانية لفضل الرحمن.

٩. **إقبال ديده بينائےقوم**، تأليف: تحسين فراقي، إسلام آباد، باكستان: پورب أكادمى، ٢٠١٥م ، ٢٠٦ صفحة.

الكتاب بالأوردية، وعنوانه بالعربية "إقبال العين الباصرة"، والمؤلف أستاذ جامعي وباحث باكستاني، متخصص فى دراسات إقبال. وله العديد من الأبحاث والكتب في مجال الدراسات النقدية لإقبال. وهذا الكتاب هو الثالث منها.

يضم الكتاب اثني عشر مبحثاً متنوعاً، منها: موضوعات لا يتطرق إليها دارسو إقبال إلا قليلاً. ومنها: الحضارة من منظور إقبال، وإقبال والفيلسوف هيغل، ودور إقبال في ترويج الأدب الإسلامي، والعولمة وفكر إقبال. وقد توصّل المؤلف في مبحث "إقبال وهيغل" إلى أن العلّامة محمد إقبال تأثّر بهيغل وفكره في بداية الأمر، إلا أنه بعد ارتقائه الفكري تحرّر من فكر هيغل كتحرره من أفكار فلاسفة آخرين. وذكر المؤلف بعض وجوه التشابه بين إقبال وهيغل، إلا أنه توصّل إلى أن فكرة إقبال عن الحياة

والكون أقوم وأسلم من فكر هيغل. وفي مبحث بعنوان: عشرة أعوام في دراسات إقبال في إيران، قام المؤلف بدراسة مجهودات متخصصي إقبال في إيران وكتبهم الصادرة في تلك المنطقة.

١٠. **علامة إقبال شخصيت اور فكر وفن**، تأليف: رفيع الدين الهاشمى، لاهور، باكستان: أكاديمية إقبال، ٢٠١٦م، ٣٢٤ صفحة.

الكتاب بالأوردية، وعنوانه بالعربية "العلّامة إقبال الشخصية والفكر والفن"، المؤلف أستاذ جامعي وباحث باكستاني متخصص فى الدراسات عن إقبال، له العديد من الأبحاث والكتب فيما كتب عن إقبال وفكره باللغة الأوردية. كثرت التآليف في ترجمة إقبال بين الضخم والطويل والموجز. وجاء هذا الكتاب بطلب من مؤسسة حكومية "أكاديمية أدبيات باكستان" بالعاصمة الباكستانية؛ إذ قدّم فيه المؤلف ترجمة لإقبال بجوانب فكره وفنّه بترتيب زماني وأسلوب متوازن، حيث راعى المؤلف في التأليف الأبحاث الجديدة في حياة إقبال، واستعان لذلك برسائل إقبال وملفوظاته، وتحدّث عن ارتقائه الفكري، ومقاومته لعصره، وخدماته السياسية والاجتماعية والحضارية والأدبية، وتدوين كلامه ونشره فى صورة دواوين، واستقباله للموت بأسلوب بليغ رائع.

١١. **شروح كلام إقبال**، أختر النساء، لاهور، باكستان: بزم إقبال، ٢٠١٥م، ٥٦٤صفحة.

المؤلفة حاصلة على الدكتوراه فى اللغة الأوردية من جامعة العلّامة إقبال المفتوحة، بإسلام آباد- باكستان، والكتاب هو أطروحتها للدكتوراه فى اللغة الأوردية وآدابها.

فكلام إقبال(شعر إقبال) جامع لنكات وتلميحات دينية وتاريخية وأدبية وعلمية، حيث أقبل على شرحه كثير من الدارسين الباحثين. ولكلٍّ من شُرّاح شعر إقبال أسلوبه المتميز عن غيره. وقامت المؤلفة بدراسة مقارنة لهذه الشروح، التي ألفها يوسف سليم جشتى، ومولانا غلام رسول مهر، وعارف بتالوى، وشفيق أحمد، ونشتر جالندهرى، وآقاى رازى، وعبدالرشيد فاضل، وغيرهم. تناول الباب الأول موضوع

الشرح وتطوّره، وأسبابه وأقسامه، وتطوّر شرح شعر/ كلام إقبال في اللغات الثلاث؛ العربية والفارسية والأوردية، ودرست في الأبواب التالية للكتاب الشروح المتوفرة لكلِّ ديوان من دواوين إقبال، وبينت ما لها من ميزات وخصائص، وخلصت بعد دراسة مستوفية للشروح أن الحاجة تستدعي مزيداً في هذا المجال وتأليف شروح جديدة بمستوىً راقٍ؛ فكراً وفنّاً.

١٢. **علامه اقبال اورچند نام ور معاصر**، محمد سليم، لاهور، باكستان: بزم إقبال، ٢٠١٤م، ٢١٢صفحة.

الكتاب بالأوردية، وعنوانه بالعربية "العلّامة إقبال وبعض معاصريه الأعلام". المؤلف أستاذ جامعي، وأديب وباحث في اللغة الأوردية وآدابها، له العديد من الأبحاث والكتب المنشورة باللغة الأوردية، ومنها كتب تهتم بتاريخ وأعلام شبه القارة الهندية الباكستانية في مجالات العلم والأدب والسياسة، منها: هذا الكتاب عن العلّامة إقبال، الذي بيّن فيه المؤلف علاقات إقبال الذاتية أو الفكرية بمجموعة من أعلام شبه القارة الهندية الباكستانية ومنهم: أكبر إله آبادى، وأكبر حيدرى، ومولانا أنور شاه، وحسن نظامى، والسيد سكندر، والدكتور كچلو، وظفر على خان، ومولوى عبدالحق، وعبدالرحمن چغتائى، والشيخ عبدالقادر، وكشن پرشاد، ومولانا گرامى، ونياز الدين خان، وميرغلام بهيك نيرنگ، وشاه دين همايوں. واستند في تأليف هذا إلى ملفوظات/أقوال إقبال ورسائله وكتب تراجمه. وقليلاً ما يستند إلى شعر إقبال فى هذا الصدد، ومن ميزة الكتاب أنه قدّم القضايا الأدبية والعلمية بطريقة علمية بإيجاز وشمول.

١٣. **إقبال كا تصور رياست اور دوسرے مضامين**). تأليف: وحيد قريشى، ترتيب: رفيع الدين الهاشمي، لاهور، باكستان: بزم اقبال، ٢٠١٤م، ١٢٨صفحة.

الكتاب بالأوردية، وعنوانه بالعربية "الدولة فى فكر إقبال: أبحاث ومقالات أخرى"، المؤلف أستاذ جامعي، وباحث وناقد أدبي، وشاعر متخصص في دراسات إقبال. تولّى إدارة أكاديمية إقبال باكستان، ومن ثم رئاسة أكاديمية أدبيات باكستان.

يحتوي الكتاب على أكثر من أربعة وعشرين بحثاً عن إقبال وفكره وفلسفته، منها: الدولة في فكر إقبال، وإقبال وحبّ الرسول صلى الله عليه وسلم، والجوانب العمرانية لفلسفة إقبال حول الذات، وأبحاث أخرى. كما يحتوي الكتاب على بعض خطبه الموجزة التي ألقاها في الإذاعة الباكستانية في بعض القضايا الراهنة عن الدين والدولة، ويضمّ جزءاً آخر من الكتاب تعليقاته ومقدماته للكتب المؤلفة عن إقبال وفكره، ومن الأبحاث المتميزة في هذا الكتاب مجموعة رسائل إقبال؛ المحفوظة لدى عمر الدين وأربع مقابلات شخصية عن ولادة إقبال وحياته.

14. Iqbal: The Life Of A Poet, Philosopher And Politician. Zafar Anjum. Random House India. (November 15, 2014), 247 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**إقبال: حياة الشاعر والفيلسوف والسياسي**". يتحدّث المؤلف ظفر أنجم في القسم الأول عن نشأة إقبال، ودور والده المحب للحكمة والتصوف في حث إقبال على طلب العلم والمعرفة والحكمة، وبدايته الأولى في الشعر ودراسته في لاهور، ثمّ ارتحاله للغرب لإكمال دراسته. وفي القسم الثاني يتحدث عن إقبال ودراسته الفلسفة بجامعة كامبردج، ثمّ سفره لمدينة هيدلبورج لإتمام الدكتوراه في الفلسفة، وعودته لبلده الهند مرة أخرى، ثم في القسم الثالث يتحدث عن إقبال سياسياً، ودوره في السياسة عندما عاد إلى بلده.

إسلامية المعرفة
مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- دروس من مسيرة إقبال الإصلاحية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- نقد إقبال.. مطالعات ومناقشات في الاتجاهات النقدية — زكي الميلاد
- المدخل النقدي لإعادة بناء الفكر الإسلامي عند العلّامة محمد إقبال — بدران مسعود بن لحسن
- أفق الخطاب النقدي ومنطلقاته المعرفية والفكرية والفلسفية في مشروع إقبال الحضاري — عاشور مزيلخ
- الدّيمقراطيّة الروحيّة: مراجعة لمقالة "الاجتهاد" عند محمّد إقبال — رضا بن الهاشمي حمدي
- الثابت والمتغيّر في حركة التاريخ والتجديد المعرفي لدى محمد إقبال — نور الدين الصغير
- الرؤية التوحيدية وصلتها بالتكامل المعرفي عند محمد إقبال — عبد الحليم مهورباشة
- "الذات" في أدب إقبال مفهومها، ومعالم بنائها، ودورها في النهوض الحضاري للأمة — محمّد أعظم الندوي
- محمد إقبال والقلق الصوفي — سميرة فياض الخوالدة

السنة الحادية والعشرون — العدد 84 — ربيع 1437هـ/2016م

السنة الحادية والعشرون العدد 84 ربيع 1437هـ/2016م

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 21 No. 84 Spring 1437 AH / 2016 AC
ISSN 1729-4193

Spine: 9 mm

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) تعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إشاعة المعرفة، بكافة أنحاء العالم الإسلامي، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية الفاعلة المتفاعلة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والعربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يدار من خلالها ويشرف عليها مجلس أمناء دولي يضم نخبة من العلماء والمفكرين والمهتمين بالشأن العام.

ويستهدف المعهد لتحقيق أهدافه برنامج عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في المجالات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العليا والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.
- تأسيس شبكة من المعاهد والكليات والجامعات والمؤسسات العلمية والتربوية والإعلامية والمراكز البحثية والمكتبات في العالم الإسلامي وخارجه، تعمل على تنسيق الجهود وتبادل المعلومات والخبرات والإفادة من الإمكانات المتاحة لكل منها.
- إعداد برامج ومناهج تعليمية وتربوية وإعلامية تهدف إلى تعميق الانتماء الحضاري للأمة الإسلامية، وتعزيز الهوية الثقافية لأبنائها، وتحصينهم من مظاهر الاغتراب والانسلاخ والتبعية الفكرية والثقافية.
- إقامة المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة، وإصدار سلسلة علمية محكمة تعنى بقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وسلسلة أخرى للرسائل الجامعية المتميزة، وسلسلة ثالثة للكتب العامة والمترجمة، وسلسلة رابعة للدراسات والبحوث المقدمة للمؤتمرات والندوات التي ينظمها المعهد.
- تأسيس مكتبة متخصصة ومركز للمعلومات يعنى بجمع التراث الإسلامي المخطوط والمطبوع والوثائق والدوريات والمصادر الأساسية في مختلف العلوم والمعارف، ويهتم بالتراث العلمي والفكري للأمة الإسلامية، ويعنى بالتراث الفكري للمفكرين المسلمين المعاصرين، ويتعاون مع المكتبات والمراكز المماثلة في العالم الإسلامي وخارجه.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي عموماً، والتراث الفكري خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يحكم تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

الرؤية الآتية:

وتسعى المعاهد إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور العلمي التقدي لمطبوعات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه بديل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يحكم تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

الرؤية الآتية:

وتسعى المعاهد إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور العلمي التقدي لمطبوعات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه بديل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يحكم تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتلاقح الأفكار والآراء يهدف إلى:

هوية المجلة وأهدافها

بسم الله الرحمن الرحيم