

الدين والفلسفة عند محمد إقبال،

(دراسة أولية)

دكتور / عبد الحميد مذكور (*)

تمهيد:

محمد إقبال شاعر ومفكر إسلامي كبير، ولد بالهند في العقد الثامن من القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٧٣ أو ١٨٧٧) بمدينة سيالكوت، بمقاطعة البنجاب، بأسرة ذات أصل برهمي عريق، أسلم أحد أجداده قبل ميلاده بقرنين من الزمان. ويرى بعض دارسيه أنه كان أقدم من ذلك بكثير.

وقد نشأ في ظل أبوين يتصفان بالتقوى والورع والحرص على شعائر الإسلام وأخلاقه. وقد كان أبوه حريصاً على أن يتعلم «إقبال» اللغة العربية، وأن يكون حاضراً للقرآن الكريم، مداوماً على تلاوته بتدبير ووعي، وكان كذلك - كما صرح هو بذلك - أثر ذلك بوضوح في شعره ونثره، وتكوينه الوجداني والفكري.

وقد اتسعت ثقافته بطابع موسوعي تألفت فيه الثقافية الإسلامية والأجنبية، وتكاملت فيه العلوم الشرقية والغربية. وكان من العلوم الإسلامية التي عني بها: الفقه والأصول، وتاريخ التشريع، والتاريخ الإسلامي، وعلم الكلام والتصوف والفلسفة، وكان له - فيما كتبه عنها - نظرات منهجية وآراء نقدية، ينصب كثير منها على العلوم الثلاثة الأخيرة. وكان متقناً أو ذا إلمام واسع ببعض اللغات الشرقية كالفارسية والعربية، والسंस्कريته، وبعض اللغات الغربية كالإنجليزية والألمانية والفرنسية، وكانت اللغة الغربية معيناً له على أن يضرب، بسهم وافر في مجالات ثقافية متنوعة كالإقتصاد والقانون والأخلاق والفلسفة، وقد نال في بعضها شهادات عليا ما بين سنة ١٩٠٥، ١٩٠٨، فنال درجة علمية في فلسفة الأخلاق من إنجلترا، كما حصل على درجة الدكتوراه من ألمانيا عن تطور الميثايزيقيا في فارس، ثم عاد إلى لندن لينال منها شهادات أخرى في القانون، وليلتحق بأحدي مدارس العلوم السياسية فيها فترة من الوقت.

وقد التقى في الهند وفي أسفاره المتكررة - للدراسة أحياناً، للإسهام في النشاط السياسي المتعلق بمستقبل الهند أحياناً أخرى - بعدد من كبار المستشرقين أمثال: توماس ارنولد، وبراون، وأسين بلاسيوس، كما التقى ببعض كبار الفلاسفة الأوروبيين مثل الفيلسوف الفرنسي هنري

برجسون. وأتاحت له إقامته بأوروبا الفرصة ليتعرف على فكر فلاه فتها وأعلامها، وأن يتعرف على مواطن القوة والضعف في حضارتها. وأن يكون حديثه عنها قائماً على الخبرة والمعرفة المباشرة.

ولم تحل هذه الاهتمامات الثقافية الواسعة دون اهتمام إقبال بشكلاات أمته، فقد كان من كبار المشتغلين بها، وسافر من أجل ذلك إلى انجلترا مرات متعددة ليشارك في مؤتمر المائدة المستديرة الذي عقد بها ما بين ١٩٣٠، ١٩٣٢، كذلك رأس مؤتمر مسلمي الهند أكثر من مرة وكان أول من نادي ١٩٣٠ بإنشاء دولة مستقلة لهم، ولكن أمله هذا لم يتحقق في - نيته، بل أدركته المنية ١٩٣٨ قبل أن تتأسس دولة باكستان المستقلة عام ١٩٤٧م^(١).

وقد ترك محمد إقبال مؤلفات، ودواوين شعرية كثيرة ضمنها خلاصة آرائه وأفكاره وآمال^(٢)، وهي تدل على تلك الروح النقدية البناءة في نظريته إلى التراث الإسلامي، كما تدل على تلك الرغبة المتوهجة في بعث روح الحياة والقوة في حياة المسلمين، حتى يتمنوا من أن ينفصوا عن كاهلهم غبار التخلف والجمود، وأن يواجهوا مشكلاتهم الواقعية، وأن يشاركوا في حضارة عصرهم، دون تفريط في ولائهم لدينهم وتراثهم، ومقومات أصالتهم وشخصيتهم، ولذلك يمكن اعتباره واحداً من كبار مجدد الفكر الإسلامي في العصر الحديث. ولا يتسع لمقام - هنا - لحديث مستوعب لجوانب فكره وعناصر التجديد فيه، ولذا سنكتفي بتناول جانب محدود من فكره وهو، الجانب الذي يتعلق ببيان رأيه في الموازنة بين الدين والفلسفة، وما يترتب على ذلك من نتائج برأيه في الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة الإسلامية.

(١) يمكن الرجوع في هذا ذلك كله، لمعرفة أوفي عن حياته، إلى عدد من المؤلفات التي كتبت عنه بالعربية. ومن أهمها:

* محمد إقبال: سيرته وفلسفته وشعره، للدكتور عبد الوهاب عزام، طبع باكستان ١٩٥٤.

* روائع إقبال، للسيد/ أبي الحسن الندوي. طبع دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ / .

* العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره. د/ أحمد معوض. طبع الهيئات المصرية العامة للكتاب ط / ١٩٨٠م.

* فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان. للأستاذين محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان - القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) من أهم كتبه ودواوينه:

* تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة الأستاذ عباس محمود. مراجعة الشيخ عبد العزيز المراغي والدكتور مهدي علام. طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨.

* تطور الميتافيزيقا في فارس. ترجمة عن الإنجليزية د/ حسن محمود الشافعي د/ محمد السعيد جمال الدين. طبع الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩م.

* ديوان الأسرار والرموز. ترجمه عن الفارسية د/ عبد الوهاب عزام، دار المعاني ١٩٥٥م.

* رسالة الخلود: ترجمها عن الفارسية د/ محمد السعيد جمال الدين. مطبعة سحر العرب ١٩٧٤م.

أولاً: الموازنة بين الدين والفلسفة:

يذكر أن الدين والفلسفة والشعر الرفيع^(١) تتناول المسئلة الكبرى، المتعلقة بالوجود والأخلاق، وهي تقدم - أو تحاول أن تقدم - إجابات عن تلك التساؤلات التي تشغل العقل الإنساني الذي لا يستطيع أن يتجاهل هذه التساؤلات بسبب أهميتها الجوهرية. وهي أهمية تجعلها دائمة الإلحاح عليه بغية الوصول إلى إجابات يطمئن إليها، ويعتمد عليها ومن هذه التساؤلات ما يتعلق بطبيعة الكون الذي نعيش فيه، وبنائه العام، والبحث عن جوهره الثابت الذي يكمن خلف التغيرات البادية فيه، ثم البحث عن مكان الإنسان ومكانته في هذا الكون، وعن طبيعة السلوك الذي يتفق مع هذه المكانة التي يحتلها الإنسان في الوجود. وعلى الرغم من أن الدين والفلسفة والشعر تهتم بهذه المسائل الجوهرية الحيوية فإن الإجابات والتفكير التي تقدمها لها ليست في درجة واحدة من حيث معرفة الحقيقة، ولا من حيث مستواها ولا من حيث السبل التي تسلكها إلى هذه المعرفة، ولا من حيث مقدار الوثاقة واليقين فيها:

فالمعرفة المستفادة من هواتف الشعر - كما يقول إقبال «شخصية بالضرورة، في نوعها وفي طبيعتها، وهي مجازية مبهمة غير محددة. والدين - في أكمل صورة - يسمو فوق الشعر، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة، وفي موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع عجز الإنسان وقصوره، فهو يفسح مطالبه، ويستمسك بأمل ولا يقل - في شيء... عن شهود الحق شهوداً مباشراً»^(٢) ويشير إقبال في هذا النص إلى عدد من الفروق بين الدين والشعر ذاته، والرؤية الخاصة بالشعر ذاتية، وهي - كذلك تتجه

(١) لا غرابة في أن يهتم إقبال بالشعر، وأن يجعل له هذه المكانة الرفيعة، فلقد كان شاعراً كبيراً، وله عدد من الدواوين بالفارسية والأوردية يزيد على عشرة. ولم يكن الشعر لديه بمجرد تعبير عن مشاعر ذاتية أو تجارب خاصة، ولكنه كان ذا رسالة عبر عنها بقوله:

الشعر فيه من الحياة رسالة
أبدية لا تقبل التبديلاً
إن كان من جبريل فيه نعمة
أو كان فيه صور إسرافيل

أي أنه يكتسب هذه المكانة إن كانت فيه نفحة من الدين أو فيه روح اليقظة البعث انظر: ص ٣ من مقدمة د/ عبد الوهاب عزام لترجمة ديوان: ضرب كليم، مطبعة مصر ١٩٥٢، وقد ضمن محمد إقبال شعره قدراً كبيراً من آرائه، بحيث لا يصح من الناحية المنهجية - تجاهله عند دراسة آرائه وتحديد ملامح فكره، وقد تنوعت موضوعاته تنوعاً كبيراً، وتناول فيه موضوعات دينية، وفلسفية، وسياسية واجتماعية، وذاتية وجدانية، وقد كان كما يقول الندوي فخوراً بشعره الذي يقول عنه: إنه يوقظ العقول، ويهز النفوس، ويربي الآمال في الصدور، لا عجب إذا كان شعري يملأ القلوب حماساً وإيماناً، وكان وقعه في النفوس كبيراً وعميقاً، فقد سألت في شعري، موعبي ودمايني، وفاضت فيه مهجتي. الندوي: روائع إقبال ٨٧، وليس من الغريب - إذن - أن يكون للشعر عنده هذا المقام الرفيع، ولكن هذه المكانة التي للشعر ليست مطلقة، كما سيتضح بعد قليل.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود ص ٥.

وجهة المجاز والرمز الذي يضيف عليها نوعاً من الإبهام والغموض الذي يكتسب قيمة في الشعر إذا كان قائماً على أساس فنية، ويترتب على ذلك أن تكون هذه «هاه» الرؤيا الشعرية» مقصورة على صاحبها، قاصرة عن أن تقدم رؤية عامة أو منهجاً شاملاً للعلم والاهتمام والتفسير والسلوك ولا يرقى الشعر - هنا - إلى مجال المقارنة مع الدين؛ لأن الدين - من حيث المعرفة - يتجاوز الفرد إلى الجماعة، ويتخطى الخيال إلى الحقيقة، ويلجأ إلى الوضوح والتصريح أكثر مما يلجأ إلى الرمز والإبهام، ويحيط بالحقيقة إحاطة شاملة لا يرقى الشعر إليها بسبب عجز الإنسان، فموره عن الإحاطة بها.

فإذا خرج الشعر - بسبب هذه الفروق - من مجال المقارنة بقاء الدين والفلسفة، وهما نظامان للعلم ظهراً على مدار التاريخ، تجاوزاً أحياناً، وتصارعاً أحياناً أخرى، وانفراد أحدهما عن صاحبه في بعض الأحيان، وليس يعني ذلك أنها يستويان في الدرجة، أو أدق، حقائقهما لها نفس المكانة - فكل منهما له منهجه ووسائله وغاياته، وبينهما - في هذه الجوانب كلها - فروق واختلافات، قبل ذلك - خلاف في مصدر كل منهما، فالدين يرجع إلى الوحي، والفلسفة ترجع إلى العقل، ويترتب على هذا الفرق الجوهرية فروق كثيرة، ومن هذه الفروق التي أشار إليها إقبال ما يأتي:

أ- الفلسفة تمثل سعي الإنسان الدائب إلى المعرفة بنفسه وبالعالم من حوله، وهي جهد بشري يخطئ ويصيب، وقد يعجز العقل - أحياناً - عن معرفة الحقيقة الصوى، ويقنع - عندئذ - بمعرفة جزئية لها، بل إنه قد لا يتمكن - في بعض الأحيان - من التوصل إلى معرفة يقينية حول بعض المسائل الهامة التي تفرض نفسها عليه، ويظهر هذا العجز في تلك الإجابات المختلفة قد تصل - أحياناً - إلى التناقض والتضارب، حول موضوع واحد ينظر العقل إليه من زوايا مختلفة.

والأمثلة على هذا كثيرة يزخر بها تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً. ومن الأمثلة التي نجدها لدى إقبال ما ذكره من تساؤل صاغه على النحو التالي:

ما العالم؟ ما آدم؟ ما الحق؟ وكأن إقبالاً يشير بهذه الأسئلة إلى المباحث الكبرى في الفلسفة حول الوجود والمعرفة والقيم، أو حول الطبيعة والإنسان^(١) ويحيط إقبال على هذه الأسئلة إجابة يقتبسها من أحد كبار شعراء الفرس وهو حافظ الشيرازي الذي يقول: «.. ولا تبحث في شؤون الدهر، فلم يحل أحد بالفلسفة، ولن يحل هذا اللغز»^(٢). أما الدين فنه - في موقفه من الحقيقة الكلية - يعلو على عجز الإنسان وقصوره كما سبق القول، وهو يسد مسيرة العقل في طلبه للحقيقة، ويسمو

(١) يذكر إقبال أن الثالوث المقدس للفلسفة هو: الله والعالم والإنسان - راجع: تطهير الفكر الفلسفي في إيران ص ١٨.

(٢) محمد إقبال: رسالة الخلود ص ٩٨.

به نحو الكمال، ويعاونه على التخلص من عجزه وقصوره، أو هو: تعبّر إقبال «يعطى للفكر جناح جبريل»^(١)، ولذلك لا يصل منكر النبوة إلى كمال الفكر، بل يظل ينخبط في ظلمات الجهل والشك والحيرة، ومن ثم يوصي إقبال أهل الفكر بضرورة الإيمان بالنبوة، والاستمداد منها «فلا تجمع منها، ولو كنت عقلاً كليلاً...»^(٢).

ب - ومن الفروق بين الفلسفة والدين أن المعرفة التي تتوصل إليها الفلسفة - بعامة - تختلف عن المعرفة التي يمكن تحصيلها من الدين، فالمعرفة في الفلسفة - بمسيلة - جهد عقلي نظري يقوم به العقل لموضوع بحثه، محاولاً فهم أسرارها، وكشف غموضه، فإذا توصل صاحب هذا العقل إلى شيء من الفهم أو التفسير فإنه يقوم بصياغته صياغة يراعى فيها مذهبه الذي ارتضاه لنفسه، ومبادئه التي اقتنع بصحتها وسلامتها، مراعيّاً ألا يقع في تناقض مع الأسس التي يرى صوابها والأمر - في جملة - لا يزيد عن كونه نشاطاً عقلياً نظرياً خالصاً، وهذا الطابع النظري يشمل مراحلها كلها، منذ بداية تحديد المشكلة، إلى حلها، وسواء في ذلك ما يتعلق بعرضها، أو بالنتيجة الذي يسلكه إلى حلها، أو بالبرهان على ما يتوصل إليه من رأى فيها، وقد لا يزيد الأمر - أحياناً - عن عرض وجهات النظر في المسألة موضوع البحث، دون اختيار موقف محدد إزاءها، بسبب صعوبة أو تكافؤ الأدلة المتعلقة بالجوانب المختلفة فيها. ويلاحظ أن غلبة الطابع النظري على الفلسفة - في الجانب الأعظم من تاريخها ونشاطها - قد عرضها للهجوم من بعض المدارس الحديثة في الفلسفة وإن اختلفت دوافع هذا الهجوم ومنطلقاته. فالفلسفة الماركسية - مثلاً - لا تكتفي بأن تكون وظيفة الفلسفة هي تفسير طبيعة العالم، بل تطلب منها أن تسعى إلى تغيير هذا العالم، ولن تكون، الفلسفة - عندئذ - نشاطاً نظرياً خالصاً، بل إنها ستكون رائدة للفعل، وثيقة الصلة به^(٣). والفلسفة البراجماتية - كذلك - لا تنظر إلى الفكرة في ذاتها كما تفعل الفلسفة غالباً، وإنما تنظر إليها في ضوء الآثار التي تترتب عليها، فتكون الفكرة صادقة إذا كانت مفيدة لحياتنا، وتكون كاذبة إذا كانت ضارة لها، وبهذا تتحرر الفلسفة عند

(١) السابق (١١٤).

(٢) السابق (١١٤).

(٣) انظر: جورج بوليتز، جي بيس، موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية تهريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية - بيروت دون تاريخ ٢٢-٢٧.

أقطاب هذه النظرية من التجريد، وتكتسب سجية العلم، وعريكة الحياة العملية، وتُنزل المثالي من مثاليته إلى الأشياء الواقعية. والعبرة - عندئذ - بالتأنيج لا بالتصورات المجردة^(١).

ويختلف الدين - عند إقبال - عن الفلسفة من هذه الناحية، فالدين لا يكتفي بالجانب النظري أو المعرفة فيما يسوقه من المبادئ، أو فيما يعرضه من الحقائق، بل إنه يدايع الإنسان دفعاً إلى شهود الحق شهوداً مباشراً^(٢) والفلسفة - إذن - كما يقول إقبال «نظريات، أما الدين فتجربة حية ومشاركة واتصال وثيق»^(٣).

وقد تلقى هذا الدرس عن الدين منذ نعومة أظفاره، وكان أبوه هو الذي لقنه إياه عندما عَوَّدَهُ على تلاوة القرآن الكريم كل يوم بعد صلاة الصبح، وكان يسأله في كل يوم عما يفعله بعد الصلاة فيجيبه بأنه يقرأ القرآن، وظل على ذلك ثلاث سنوات، يسأله السائل نفسه، ويتلقى منه الإجابة نفسها، وذات يوم قال له إقبال «ما بالك يا أبى تسألني نفس السؤال، وأجيبك جواباً واحداً، ثم لا يمنعك ذلك عن إعادة السؤال من غد. فقال: إنما أردت أن أقول لك: يا ولدى اقرأ القرآن كأنها نزل عليك»^(٤) وليست القراءة - على هذا النحو - تلاوة باللسان وحد، وإنما هي تلاوة بقلب يقظ، وشعور مرهف، ووعي متفتح وذهن حاضر، وهي اتصال متجدد يمنح القلب صفاء وجدة وحياة، بحيث يكاد يخلق مخلوقاً جديداً.

ولقد كان لهذا الدرس تعلمه من أبيه أثر بالغ في حياته كلها، كما كان ذا أثر واضح في تفكيره، وفي نظراته إلى الدين وشعائره، التي كان حريصاً على أن تنجو من إلف العادة، وجود الأداء الظاهري الخالي من الخشوع والحضور بين يدي المعبود. فكلمة التوحيد - بحسب تعبيره - ليست مجرد قول، إنما ليست سوى سيف لا يرحم «ولا إله إلا الله: ضرب، وضرب فة ال»^(٥) فهي في قلب المؤمن قوة لا تقهر، وهي تمنحه الصلابة والكرامة والعزة، وهي - في يده - سلاح أمضى الأسلحة، التي تحطم الشرك والبغي والظلم، وتحرره من الضعف والهوان والاستخذاء. والصلاة تلبية لشوق كامن في النفس الإنسانية للاتصال والمشاهدة، وهي تعرف وتأمل، ولكنها في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على

(١) انظر: بيرى (رالف بارتون): أفكار وشخصية وليام جيمس، ترجمة د/ محمد بلى العريان. طبع دار النهضة العربية ١٩٦٥ ص ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠.

(٢) انظر إقبال: تجديد .. مرجع سابق ص ٥.

(٣) المرجع السابق: ٧٤ وانظر كذلك: ١٠٣، ٢١٠، ٢١٢.

(٤) الندوى: روائع إقبال: مرجع سابق ٣١، وانظر د/ أحمد معوض: العلامة محمد إقبال .. مرجع سابق ص ٢٣.

(٥) إقبال: رسالة الخلود ٣٢٣.

التأمل المجرد، إنها سمو فوق التفكير لتحصيل الحقيقة ذاتها، وهي لا تكفى - كما تفعل الفلسفة - بالبحث عن الآثار، بل إنها نوع من المعرفة التي تبتغى الفوز بالمطلوب، ذاته لا بآثاره، والدين - إذن - لا يقنع بمجرد الإدراك، بل يبحث عن علم أوثق، وعن اتصال أكد به وضوع علمه^(١).

وإذا كان إقبال قد تعلم هذا الدرس من أبيه، ثم تأثر به في نظريته إلى الدين وشعائره فقد أراد أن يكون لولده نصيب مما تعلمه، ولذلك أوصاه بألا يكتفى بترديد شهادة التوحيد دون استحضار لمضمونها، ودن تحقق بمقتضياتها «يا بني خذ مني الاحتراق في: لا إله إلا الله، خذ مني هذا الحنين إلى العودة إلى الحبيب، وخذ مني وقف القلب عليه وحده دون سواه، فإن قلت: لا إله إلا الله فقلها - إذن - بالروح، كي تهب روائح الحبيب من كيانك»^(٢).

ج - وقد رتب إقبال على هذا الفرق بين الدين والفلسفة فرقاً آخر هو أن الدين - بسبب ماله من هيمنة على الإنسان في جملته -: عقلاً وشعوراً - قادر على التأثير في الإنسان وتحريكه وإيقاظ قواه الكامنة، وتغيير سلوكه، أما الفلسفة فإنها - في رأيه - عاجزة عن هذا لتأثير والتغير. ويوضح إقبال فكرته هذه بقوله «إن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل، أحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس - إلا قليلاً - في حين أن الدين استطاع - دائماً - أن ينهض بالأفراد، ويبدل الجماعات، بقضها وقضيضها، وينقلهم من حال إلى حال»^(٣).

ويمكن القول بأن هذه الملاحظة التي يبيها إقبال - هنا - صادقة فيما يتعلق بالدين، وفيما يتعلق بالفلسفة على حد سواء، فالأنبياء والرسل كانوا ذوي تأثير - لا يكاد يلحق - في تاريخ المجتمعات البشرية التي جاءوا إليها، والرسالات التي جاءوا بها تظل - من بعدهم - في أحيان كثيرة - صالحة لإحداث هذه التغييرات في المجتمعات التي تعتنقها وتمسك بها، ومن جهة أخرى لا تملك الفلسفة هذه الميزة، بل إنها تكون عاجزة عن التأثير والتغيير إلا إذا تحولت إلى عقيدة أو أيديولوجية، فإذا حدث لها هذا التحول في نفوس أصحابها وأتباعها فإنها تكون قد انتقلت انتقالاً يقربها من الدين، ويكون لها - عندئذ - من الهيمنة على من يؤمن بها ما يجعلها قادرة على التأثير فيه، بل قد يصل الأمر إلى حد افتدائها والتضحية من أجلها، أما إذا ظلت الفلسفة أفكاراً مجردة فإنها تفتقد الحقيقة والحرارة

(١) انظر: تجديد... ١٠٣-١٠٨.

(٢) إقبال: رسالة الخلود ٣٢٢.

(٣) تجديد... ٢٠٧ وانظر ٢١٣.

المؤثرة في القلب، ويعبر إقبال عن ذلك بقوله «حين لا يصبح للمعرفة نصيب من العشق لا تكون سوى مسرح للأفكار، هذا المسرح هو سحر السامري ..»^(١).

د- ومن الفروق التي ألمح إليها إقبال هذا الفرق المنهجي الهام بين الدين والفلسفة، وهو فرق يترتب عليه اختلاف موقف المتبع للدين عن موقف الفيلسوف .

فالفلسفة بحث عقلي حر ليس فيه مُسَلَّمات، وهى تضع كل شيء موضع الشك، ويخضع كل شيء فيها للنقد والتحميص، ولا يعلو فيها شيء على التساؤل وتوجيه الملاحظات، واستقصاء الاحتمالات، والمفاضلة بينها إذا كان ذلك ممكناً، واختيار أقواها حجة، وأرجحها برهاناً، فإذا لم يكن ذلك ممكناً فلا ضير على الفيلسوف أن يعلن أنه لم يتمكن من الوصول إلى رأى نهائي حاسم.

وأن الاحتمال هو أقصى ما يمكن الوصول إليه في المسألة بسبب صعوبتها وتعقيدها، ولا ينال ذلك من قدر الفلسفة عند أصحابها لأن المهم - لديهم - هو مقدار ما يتحقق للمفكر من حرية البحث والفكر، بحيث لا يكون نشاطه العقلي خاضعاً لشيء إلا لمقتضيات لبحث ذاته^(٢).

ويختلف هذا الموقف عن موقف المؤمن بدين أو عقيدة، لأن الدين يتطلب من المؤمن به الاتباع والتسليم له^(٣) وهناك - كما قال أبو سليمان المنطقي - من قبل - في رده على إخوان الصفا «يسقط لم؟ ويبطل كيف؟. ويزول هلا! ويذهب لو وليت في الريح، لأن هذه المواد عنها محسومة، واعتراضات المعارضين عليها مردودة ..»^(٤).

ولم يخف على إقبال أن هذا الفرق بين الدين والفلسفة رُبَّما أوسع بأن الدين لا صلة له بالفكر، أو أنه يقهر العقل ويسلبه نعمة الحرية التي تزدهي بها الفلسفة. ولذلك كان حريصاً على الرد على مثل هذه الإيحاءات التي تغض من قدر الدين، وتنقص من قدر الدين والمتدينين.

وقد أوضح - في هذا الصدد - أن الدين شيء أكبر من مجرد المعور «إنه يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة»^(٥) ومعنى ذلك أن الفكر عنصر جوهري من عناصره، فهو ليس سكونية قلبية، أو

(١) رسالة الخلود ٦٢ .

(٢) انظر : تجديد ص ٥ .

(٣) يعبر إقبال عن ذلك تعبيراً لا يخلو من مسحة شاعرية بأن الإيمان كالطائر، يعرف طريقة الخال من المعالم غير مسترشد بالعقل . تجديد .. ص ٥

(٤) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، نشر دار مكتبة الحياة بيروت ٧/٢ .

(٥) تجديد .. ص ٦ .

طمأنينة وجدانية فحسب، بل إنه - كذلك، بل قبل ذلك - اختيار عقلي ناشئ عن تأمل واقتناع، يترتب عليهما هذا الرضا وتلك السكينة التي يشعر بها المتدين إزاء المبدأ الذي يؤمن به، ويتحول في وعيه وشعوره إلى قوة دافعة محرّكة. ويلفت إقبال النظر هنا إلى علاقة الدين بالأخلاق، التي تؤثر في سلوك الإنسان، وهي علاقة عضوية، لأن الدين - حسب تعريف هويتيد (١٩٤٧) له^(١) - هو «نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير في تكييف الخلق، إذا صدق الاعتقاد بها وفهمت فهماً واضحاً قوياً»^(٢) وما دام الأمر كذلك فإن الأخلاق لا تقوم بهذا التأثير في الإنسان إلا إذا كان على علم بها، وكان لديه الاقتناع بصوابها وصدقها، ومن ثم تكون موضع ثقته، وهذا كله مرهون بالعلم بها أولاً، والعلم - إذن - متقدم على السلوك سابق له، فما من أحد من الناس كما يقول إقبال «يقامر بالإقدام على عمل ما، انطلاقاً من مبدأ خلقي مشكوك في قيمته»^(٣).

على أن الدين لا يكتفي بالجانب الأخلاقي الذي يحتل مكاناً هامة بين معطياته، بل إنه يقدم - كذلك - تفسيراً عاماً للوجود وطبيعته، ثم لوجود الإنسان ومكانته، ومصيره، وهو يقدم هذا العلم هداية للإنسان، ومعاونة له على التكيف مع الوجود من حوله، وعلى ضبط علاقاته مع الآخرين. والعلم الذي يقدمه الدين هنا هو علم بكل مقاييس العلم، بل إن الدين - وخاصة الدين الصحيح الذي يرجع إلى مصدر إلهي وثيق - يقدم - في بعض المسائل - علماً لا يستطيع الإنسان أن يتوصل إليه. والدين محتاج إلى تقديم أساس عقلي لمبادئه، يتقبلها العقل، ويؤمن لها؛ بل إنه - نظراً لوظيفته كما يقول إقبال - محتاج إلى هذا الأساس العقلي أكثر من المبادئ العلمية؛ المسلمة نفسها، فالعلم البشري القائم على الملاحظة والتجربة، والتعامل مع الكون المحسوس لا يدخل في نطاقه بحث موضوع الإلهيات، لكن الدين لا يستطيع تجاهل هذا الجانب الجوهرى لـ «الدين وللإنسان على حد سواء، ولذلك «فقد أصبح من الجلي أن الحقائق التي يشتمل عليها الدين، ينبغي ألا تبقى غير مقرر»^(٤)،

(١) هوايتيد: رياضى ومنطقى وفيلسوف إنجليزى (١٨٦١ - ١٩٤٧) أستاذ سن كيار أساتذة الرياضيات التطبيقية والميكانيكا بكمبردج ولندن، ثم أستاذ للفلسفة بهارفارد، نشر بالتعاون مع برتراند رسل كتاب: مبادئ الرياضيات في ثلاثة أجزاء (١٩١٠ - ١٩١٣) وقد كانت له تأملات واسعة تتعلق بعلم الاجتماع والثقافة والتربية والميتافيزيقا والدين .. ومن مؤلفاته: مبادئ المعرفة الطبيعية، معنى الطبيعة، تكون الدين، أهداف الديانة. انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ط ١٩٦٩/٥ ص ٤٢٩، ٤٣٠. وانظر:

Dictionnaire universel des noms propres, sous la direction de paul Robert, paris 1975, p.1955.

(٢) تجديد ص ٦ ويوجد مثل هذا المعنى بعبارة مقاربة جداً في كتاب هوايتيد: العقيدة تتكون. ترجمة د/ وليم فرج حنا طبع الأنجلو المصرية ١٩٨٥ انظر ص ٢٣.

(٣) تجديد ص ٦.

(٤) قارن: العقيدة تتكون ص ٧٧.

ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ - بحق كما يذكر إقبال - «أن عصور الإيمان هي عصور النظر العقلي»^(١).

وإذا كان الدين - بصفة عامة - يحتاج إلى تقرير أسسه وتوضيح مبادئه، وبيان الأسس العقلية التي يقوم عليها فإن ذلك ينطبق - أكثر ما ينطبق - على الإسلام الذي كفل حرية الفكر، وأعلى من شأن العقل، ودفعه إلى النظر والاستنباط والاعتبار، واحترام ما يتواءم إليه من نتائج وثمرات. وقد أوضح إقبال أن ما تضمنه القرآن الكريم من أسس وقواعد تشريعية عامة هو أبعد ما يكون عن سد الطريق أمام التفكير الإنساني^(٢) وقد دعا الإسلام إلى طلب الحكمة، بتحصيلها من أي مكان وجدت فيه، ومع أن الرسول ﷺ له في الإسلام مكانه لا تقاربها مكانة فقد أمره الله تعالى أن يقول: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^(٣) [طه: ١١٤].

* ويلفت إقبال النظر إلى ما تتضمنه بعض مبادئ الإسلام ذاتها من حركة فكرية ذات آثار واضحة في ميدان المعرفة، وقد أشار - في هذا الصدد بصفة خاصة - إلى عقيدة ختم النبوة التي تعبر - في رأيه - عن فكرة عظيمة لم تقدر قدرها، ولم تُعرف قيمتها في الثقافة الإسلامية^(٤) ويوضح إقبال بعض جوانب هذه الفكرة حين يشير إلى أن ختم النبوة يعنى اعتراف من الدين، بأن العقل الإنساني قادر على الاعتماد على نفسه، وأن لديه إمكانات مركوزة فيه، يستطيع بها أن يجد مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما يمد به الوحي، وأن ذلك يعنى صلاحيته للفهم - الاستنباط والاستدلال، ومن أجل تمكين العقل من القيام بوظائفه يَسَّرَ له الإسلام أن يعتمد على وسائله الخاصة به، ولذلك أبطل الإسلام الرهينة، التي تؤدي إلى احتكار العلم، وألغى وراثته الملدة، وناشد العقل أن يعتمد على النظر والتجربة، وأصر على ضرورة النظر في الكون وفهم ظواهره، عن طريق التجربة، ودعا إلى الوقوف على أخبار الأولين، واعترف - بذلك - بهذين المصدرين الهام من مصادر المعرفة الإنسانية، وكل ذلك - عنده - صُورٌ من فكرة ختم النبوة، وهو اعتراف بكمال العقل ورشاده، وإزاحة للعقبات التي يمكن أن تقف في طريقة، ولذلك لا يجد إقبال مانعاً من أن يه لن أن مولد الإسلام هو مولد

(١) تجديد ص ٦ .

(٢) انظر: تجديد ١٩٢ .

(٣) انظر: رسالة الخلود ٧١٦٠، ١٦١ .

(٤) انظر: د/ عزام . محمد إقبال: سيرته .. ص ١١٩ .

للعقل الاستدلالي^(١) وأنه يتضمن في مبادئه ما يصفه بتلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده^(٢).

وقد كان إقبال حريصاً على بيان أن النظر العقلي في الدين لا يبنى التسليم بتعالى الفلسفة على الدين، فللدين خصائصه التي تجعل كفته أرجح من كفتها، وليس ذلك بمانع للفلسفة من أن تجعل الدين موضوعاً من موضوعات بحثها، وأن تتصدى لتقديره، ولكها مطالبة - من الناحية المنهجية الخالصة - أن تراعى طبيعة الدين وخصائصه، وأن تنزله المكانة الجديرة به، وألا تغفل عن المعايير والشرائط التي لا بد من استحضارها عند دراسته والحكم عليه، فإذا لم تلاحظ هذا كله فإن حكمها سيكون قاصراً أو خاطئاً «فالدين ليس أمراً جزئياً، ليس فكراً مجرداً بحسب، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله. ولهذا يجب على الفلسفة - عند تقديرها للدين - أن تعترف بوضعه الأساسي، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأناً جوهرياً في التأليف بين ذلك كله، تأليفاً يقوم على التفكير»^(٣).

ويستخلص إقبال من تأمله للفلسفات السائدة في عصره شرقاً وغرباً، - وقد كان على علم كبير بها - أنها عاجزة عن حل مشكلة الإنسان، ومعضلة مصيره، باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم، ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية إلى الوجود عليهما، وقد أدى ذلك إلى يأس من المستقبل، كما أدى إلى شلل فكري، وحيرة بائسة تزداد حدة وشدة، بسبب افتقاد الإنسان للجوانب الروحية التي تغلغل في أعماق نفسه، وتهدي من حدة الصراع الذي يخوضه الإنسان ضد الآخرين، بل ضد ذاته أيضاً «فهو - في حلبة الفكر - في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على 'نبح أثرته الجارفة، وحبه للهمال - حباً طاعياً - يقتل كل ما فيه من نضال سام، شيئاً فشيئاً.. وقد استغفر في الواقع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلة بأعماق وجوده»^(٤) ويكشف هذا كله عن «أزمة» خطيرة في تاريخ الثقافة العصرية كما يقول إقبال، وهي أزمة لا تجد حلاً لها في رحاب الدين، بسبب ما تحقق له، من عناصر الكمال التي ترتقي بالإنسان في جوانبه الروحية والأخلاقية والفكرية، وبسبب قدرته على بث الطمأنينة والسكينة في النفس البشرية، التي تؤرقها الحيرة العقلية الناشئة عن العجز عن كشف

(١) انظر: تجديد ١٤٢-١٤٤ والمرجع السابق للدكتور عزام ١١٩، ١٢٠ وتحتاج فترته عن ختم النبوة إلى تفصيل لا يتسع له المقام.

(٢) انظر: تجديد ٢٠٧، ٢٠٨.

(٣) تجديد: ص ٧.

(٤) تجديد: ٢١٥، ٢١٦.

حجاب المجهول المتعلق بمبدأ الإنسان ومصيره، والتي يُعَيِّنُها الصراع النفسي الناشئ عن غلبة النظرة المادية إلى الوجود، ومن ثم فالدين «الذي هو في أسمى مظهره ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر هو - وحده - القادر على إعداد الإنسان اعصري إعداداً خلقياً، يؤهله لتحمل التبعة العظمى، التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث، وأن يرد إليه هذه النزعة من الإيمان، التي تجعله قادراً على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء. إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله، والمستقبله، ومن أين جاء إلى أين المصير. هو - وحده - الذي يكفل له، - آخر الأمر - الفوز في مجتمع يحركه تنافس وحشي، على حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية»^(١) وهذا هو دور الدين الذي تعجز الفلسفات عن القيام به، كما يقول إقبال.

ثانياً: رأيه في الفلسفة اليونانية:

يمكن القول بأن نظرة إقبال إلى الفلسفة اليونانية كانت أثراً من آثار نظرتة إلى الفلسفة بصفة عامة، وهي النظرة التي تناولناها في الفقرة السابقة، كما كانت - كذلك - وليدة تأمل خاص للفلسفة اليونانية، ولتأثيرها التاريخي في حقل الثقافة الإسلامية.

ويصف إقبال هذه الفلسفة بأنها كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، حيث وسعت آفاق النظر العقلي عند بعض مفكريه، كما أثارت روح البحث النقدي، عند فريق آخر منهم، وهم علماء الكلام^(٢) ولكن هذه الفلسفة - على الرغم من ذلك - كانت سبباً من أسباب إبعادهم عن الفهم الحقيقي للقرآن، وأنها كانت بمثابة غشاوة حجبت أبصارهم عن إدراك روحه ومراميه^(٣).

ويوضح إقبال ذلك بأن الروح اليونانية التي عبرت عن نفسها في هذه الفلسفة كانت تنزع إلى تجاهل العالم الطبيعي، وتركز جهدها على التأمل الباطني للإنسان وظهر ذلك جلياً في فلسفة سقراط الذي دعا إلى النظر في الإنسان نفسه، دون اهتمام بملاحظة الآتون من حوله، وهذا الموقف يتعارض مع دعوة القرآن الكريم إلى النظر في أرجاء الكون، ودراسة ظواهره الطبيعية والفلكية، وملاحظة ما يقع من تغيرات، وما يوجد فيه من كائنات فالقرآن يدعو إلى النظر في تصريف الرياح، وفي تعاقب الليل والنهار، كما يدعو - في الوقت ذاته - إلى العناية بملاحظة ما قد تغفل العقول أحياناً

(١) تجديد: ٢١٧ .

(٢) انظر: تجديد ص ٨ وكذا: تطور الفلسفي في إيران: ٩٥ .

(٣) تجديد: ص ٨ .

عن ملاحظته، فالقرآن الكريم يرى في النحل - على ضآلة شأنه - محلاً للإلهام الذي عبر عنه القرآن بالوحي^(١). وإغفال النظر في الكون وما يحتويه - على نحو ما جاء في فلسفة سقراط - يعد متعارضاً مع هذه الروح القرآنية.

وقد كان أفلاطون وفيّاً لتعاليم أستاذه سقراط، عندما قدح في الإدراك الحسي، وجعله موصلاً إلى الظن، غير مؤدٍ إلى اليقين^(٢) وقد وصفه إقبال - في مقام آخر - بأنه فُكّر فيما ليس بمحسوس، وأعرض عن الحواس، وضل طرّفه في ظلمة المعقول، وأنه تحدث عن العالم خامد هامد، وأنه من دعاة الضعف والموت^(٣) ويتعارض هذا الموقف الأفلاطوني مع نظراً القرآن الإيجابية إلى العالم، كما أن رأيه في المعرفة الحسية يتعارض مع حديث القرآن عن معرفة السمّ والبصر، ومسؤولية الإنسان عنهما حيث تتكاملان مع معرفة الفؤاد وتزودان الإنسان - معه - بالعام الذي يكتسبه منذ أن تطرق قدماء عتبات الوجود، ولذلك من أجل نعم الله على عباده^(٤) وما ذكره إقبال عن فلسفة سقراط وأفلاطون صحيح في جملته، فسقراط هو الذي يوصف بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه هو الذي صرف النظر عن الاهتمام بالمسائل الطبيعية والفلكية التي غلبت على الفلاسفة من قبله، وركز اهتمامه على النفس والأخلاق، معطياً الجانب التأملّي النظري مكاناً رفيعاً، بوصفه أمثل الطرق للوصول إلى السعادة، وهو يوصف لدى بعض مؤرخي الفلسفة بأنه موجد فلسفة المعاني أو الماهيات، وهي فلسفة ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة.

أما أفلاطون فهو صاحب نظرية المثل المشهورة، وقد ذهب فيها إلى أن العالم الحسي ليس هو عالم الوجود الحقيقي، بل هو عالم الظلال والأشباح، وأن الوجود الحقيقي يتمثل في عالم المثل الذي يتضمن الحقائق الثابتة الخالدة، البعيدة عن التغير والكثرة والنقص. وجاءت نظريته في المعرفة متناسبة مع نظريته في الوجود، بحيث يكون إدراك المثل هو أرفع درجات المعرفة، ويتم عن طريق النظر العقلي الخالص^(٥).

(١) راجع آيتي ٦٨، ٦٩ من سورة النحل.

(٢) تهديد: ٩.

(٣) إقبال: ديوان الأسرار والرموز ص ٣٠، ٣١.

(٤) راجع الآية ٣٦ من سورة الإسراء، والآية ٧٨ من سورة النحل.

(٥) انظر عن سقراط: الأستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١٩٦٦/٥ ص ٥٢، ٥٣ وانظر لأفلاطون: الجمهورية. ترجمة د/ فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ ص ٤١٤ - ٤١٧.

لكن هل تعد هذه الملاحظة التي أبدأها إقبال حول الطابع النثري للفلسفة اليونانية صحيحة بالنسبة لأرسطو وهو الذي يمثل الضلع الثالث من أضلاع المثلث، الذي يشكل عَصراً من أزهى عصور الفلسفة اليونانية إن لم يكن أزهى عصورها؟

أن الأمر قد يختلف هنا قليلاً حيث عنى أرسطو بدراسة الوانع في بحوثه الفلكية والطبيعية، ودراساته عن التاريخ الطبيعي وعلوم الحيوان ومؤلفاته عن الإنسان في مجالات متعددة كالسياسة والأخلاق وغيرها.

ولكننا يمكن - مع ذلك - أن نقول أن فلسفة أرسطو فلسفة نظرية تأملية في درجاتها العليا، فالتأمل العقلي - لديه - هو غاية الفيلسوف ومبتغاه، وأشرف الفضائل - عنده - هي فضيلة النظر العقلي، التي يقوم بها العقل، وهو أشرف جزء فينا، وهذا النظر العقلي هو - عنده - وظيفة الآلهة وفضيلتهم!!، والسمو إليه هو الذي يجعل الفيلسوف شبيهاً بالآلهة^(١) ويتسق هذا الفهم مع ما صرح به كثير من الباحثين في مفهوم الوجود عند أرسطو بأنه معقول، إذ لا تسوقهم الأدلة إلا إلى أن الموجود عنده لا يخرج عن أن يكون متعلقاً بالمدرَك الحي يتحدد لديه بقوى نفسية نابعة من الذات العارفة^(٢).

ومهما يكن من شيء فقد ذكر إقبال أن المتقدمين من علماء الإسلام لم يلحظوا هذا التعارض بين دعوة القرآن إلى العناية بالكون وبالواقع وهذه الروح اليونانية، وهو تعارض أدى عدم إدراكه لدى المتقدمين من علماء الإسلام إلى الإخفاق «لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس»^(٣).

وكان من نتائج هذا الإخفاق أنهم قرأوا القرآن على ضوء الفكر اليوناني، وظلوا على ذلك فترة من الزمن «قبل أن يتبين لهم بوضوح أن تعاليم القرآن تتعارض - في جوهرها - مع تعاليم الفلسفة القديمة»^(٤).

(١) انظر: يوسف كرم: المرجع السابق ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) انظر: تفصيل هذه الفكرة: لدى د / فوقيه محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم. دار الفكر العربي ط ١/ ١٩٧٦ في صفحات كثيرة لاسيما من ٦١ - ٦٦.

(٣) تجديد ص ١٤٦، ١٤٧.

(٤) تجديد ص ٩.

ويوجه إقبال النظر إلى وجه آخر من أوجه الاختلاف بين الروح اليونانية والروح الإسلامية، ويتمثل هذا الاختلاف في نظرة كل منهما إلى الطبيعة أو الكون، فثقافة الإسلامية لا تتجاهل هذا الكون، وإنما تحاول فهمه، وهي تبدأ هذا الفهم بالمعرفة الحسية التي تستقيها من الحواس، ولكنها لا تقف عند هذا المستوى من المعرفة - وهو مستوى لا يلقي نصيباً من العناية لدى اليونانيين كما سبق القول - بل إنها تتجاوزه إلى المعرفة العقلية التي يقوم فيها بنقد هذه المعرفة الحسية وتنظيمها وتصنيفها، وهو يفعل ذلك بمقتضى ما له من هيمنة على الحواس، فإذا نفذ العقل ببصيرته إلى تلك المعرفة الحسية تيسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس ولكن مما تجدر الإشارة إليه أن العقل المسلم لا يجعل نفسه أسيراً لهذا الكون المتناهي، الذي يؤدي التوقف عنده إلى الحيرة والتردد والجمود الذي لا يؤدي بالعقل المتأمل إلى شيء، ولهذا يتجاوز العقل المسلم المتناهي إلى اللامتناهي، وينتقل من الكون إلى خالقه، وهنا يستخدم إقبال براعته لتأكيد هذه الفكرة بدليل قرآني يتمثل في فهمه لقوله تعالى: ﴿وَأَن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢] وهذه النكرة - فيما يقول - «تنطوي على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن لأنها تشير - على وجه قطع - إلى أن المنتهي الأخير يجب ألا يُبحث عنه في حركة الأفلاك، وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له» فالعقل اليوناني يحرص نفسه في النظر العقلي إلى الطبيعة باحثاً فيها عن فكرة النظام والتناسب، التي هي المثل الأعلى عند اليونان كما يقول شبنجلر، أما التفكير الإسلامي فإنه اتجه وجّهه اللانهاية، وعلي حين استغرق العقل اليوناني في الكون المتناهي في الخارج بحدوده المعينة، حاول العقل الإسلامي - في مجالات متعددة - الوصول إلى اللامتناهي، وإسعاد النفس به^(١).

وقد كان من حسن الحظ أن التأثر بتلك الروح اليونانية لم يستمر طويلاً، بل تنبه المسلمون إلى ما دعا إليه الإسلام من نظر في الكون، وعناية بالواقع، وملاحظة انظواهره، وظهر أثر هذا التنبيه في تلك الروح النقدية التي نظرت بها فئات مختلفة من المسلمين إلى الفلسفة اليونانية عامة، وإلى المنطق خاصة. وكان من هؤلاء معتزلة كالنظام، وأشاعرة كالغزالي والرازي الأمدى، وكان منهم سلفيون كابن تيمية، بل كان منهم صوفية كشهاب الدين السهروردي (٦٣١هـ) الذي حاول قصاره أن يثبت عجز العقل الخاص بنقده للفكر اليوناني في كتابه الذي جعل عنوانه: رشف النصائح اليونانية

(١) تجديد ١٥١، ١٥٢ وانظر كذلك ١٤٦

وكشف الفصائح اليونانية^(١) وقد كان نقدهم للمنطق نقداً علمياً منزهاً، ويظهر ذلك - بصفة خاصة - لدى أبي بكر الرازي الطبيب في نقده للشكل الأول كما يظهر لدى لسهروردي المقتول (٥٨٧هـ)، وكذا ابن تيمية (٧٢٨هـ) الذي أوضح في ثانياً نقده للمنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين^(٢).

وقد كان إقبال شديد العناية بإبراز هذا الجانب من جوانب الانفاة الإسلامية، لكونه ذا دلالة على أصالة العقلية الإسلامية، ذات الخصائص المستمدة من انتباهها إلى الروح القرآنية، التي تميزت بها عن الروح النظرية اليونانية. وقد بين أنه يقوم «بأبحاث معينة في عمل العلماء المسلمين عن المنطق الاستقرائي، وكل تقدم استطاعوا أن يحرزوه عن عمل المنطقيين الإغريق»^(٣).

وقد انتهى إقبال من هذا العرض لأفكاره إلى نتيجتين هامتين:

أولاهما :

أن المسلمين - بسبب الروح العلمية الواقعية التي وجه القرآن الكريم أنظارهم إليها - كانوا هم الذين وضعوا أسس المنهج التجريبي، القائم على الملاحظة والتجربة، وأنهم هم الذين جعلوا للملاحظة والتجربة هذه المكانة الرفيعة التي أصبحت لهما في المنهج الاستقرائي، ولذلك فإن الأنصاف يقتضي نسبة هذا المنهج - الذي هو أساس نهضة أوربا وتقدمها - إلى المسلمين، «فالزعم بأن أوروبا هي التي استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ»^(٤).

وكان من وسائل إثبات بنوة المنهج التجريبي للمسلمين أن إقبال أوضح أن العلماء الأوروبيين الذين ظهر لديهم هذا المنهج قد تأثروا بما تعلموه من العلوم على مسلمين في جامعات الأندلس

(١) ينظر: تطور الفكر الفلسفي في إيران: ٩٦ ويلاحظ إن إقبالاً نسب كتاب: رشح النصائح .. إلى السهروردي المقتول الذي عرض فلسفته عرضاً وافياً كتاب تطور .. ٩٦ - ١١٠ ولكن هذه النسبة ليست صحيحة، بل هو لسهروردي آخر هو شهاب الدين عمر بن محمد السهروردي أحد أقطاب التصوف في بغداد و صاحب كتاب عوارف المعارف (٦٣٢) ينظر في نسبة الكتاب إليه: ابن خلكان وفيات الأعيان، تحقيق د/ إحسان عباس، طبع بيروت، ٧/ ٣٢٣ تعليق ٤٩٦ ويذكر المحقق أن الكتاب توجد نسخة منه بمكتبة برلين.

(٢) ينظر: تجديد ١٤٧، ١٤٨ ويلاحظ إقبال أن بعض الفقهاء كالأحناف تأثروا بالمنه في الأسطى، ولكنه يصف هذا التأثير بأنه أدى إلى ضرر بالغ. انظر: تجديد ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٣) د. أحمد معوض: العلامة محمد إقبال: حياته وآثاره ٣٠٧ ويبدو أن إقبالاً لم يتمكز من انجاز هذا الذي طمح إلى تحقيقه، ولكن يمكن اعتباره - مع ذلك - طليعة للباحثين، لاسيما الدكتور علي سامي النشار في كتابه المنهج الهام: مناهج البحث عند مفكري الإسلام. وقد رجع في كتابه إلى كتاب إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام في نسخته الانجليزية، واقتبس منه بعض النصوص انظر مناهج البحث .. دار المعارف ط ٤ / ١٩٧٨ ص ٢٧٦، ٢٨٩.

(٤) تجديد ١٤٨.

وغيرها، ومن هؤلاء روجر بيكون الذي تأثر بابن الهيثم في كتابه المنظر، كما تأثر حزم تأثراً واضحاً، واستشهد إقبال - لإثبات هذه الفكرة - بشهادات المنصفين من علماء أوروبا أنفسهم، ومن هؤلاء بريفولت في كتابه «بناء الإنسانية» الذي يقول فيه «إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس. وليس لروجر بيكون ولا سُمِّيُّه الذي جاء بعده (يقصد فرنسيس بيكون) الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل - قط - من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة»^(١).

ويري بريفولت أنه لا توجد ناحية من نواحي الازدهار الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، ولكن أوروبا لا تدين للمسلمين بهذا وحده، ولا بما قدموه لها من كشف مدهشة، بل إنها تدين لهم بتلك الطاقة المحركة التي أدت إلى نشأة العلم وازدهاره، وهي تتمثل في منهج البحث، الذي هو ثمرة لما تعلمته أوروبا على يدي المسلمين.

وأضح بريفولت أن اليونان غلبت عليهم العناية بوضوح النظريات وتقعيد المذاهب، وتعميم الأحكام، ولكنهم لم يعنوا بجمع المعلومات وتركيزها، ولم يهتموا بالملاحظات الدقيقة المستمرة، ولا بوضع المناهج التفصيلية، وإن ذلك كله غريباً تماماً عن المزاج اليوناني «أما ما ندعوه العلم فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة، والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي»^(٢).

أما النتيجة الثانية: فهي أن الفلسفة اليونانية لم تكن هي التي شكلت طبيعة الثقافة الإسلامية، بل إنها - على العكس من ذلك - كانت عائقاً حجب هذه الثقافة عن نهوض والإبداع، وكان عليها أن تخوض صراعاً بعيد المدى، حتى تستكشف خصائصها الحقيقية وملاحظاتها المميزة، ولكي يتخلص من التأثيرات التي تسللت إليها، وحين تمكنت من ذلك استطاعت أن تقدم إسهاماتها الكثيرة المتنوعة في مجال العلوم والحضارة. وقد كان إقبال شديد الحرص على تسجيل هذه النتيجة وتأكيد

(١) المرجع السابق ١٤٩ وقارن كتاب الدكتور النشار السابق الإشارة إليه ٢٧٦، ٢٧٧.

(٢) تجديد ١٥٠ ود/ النشار: المرجع السابق، الموضوع نفسه.

في لغة حاسمة ويظهر هذا في قوله «ولهذا فإني أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية»^(١).

ولعل السبب في استخدامه لهذه اللغة الحاسمة أنه يستحضر في ذهنه بعض الأحكام القاسية التي أصدرها بعض الدارسين الغربيين على الفكر الإسلامي، حيث وصموه بالتبعية للفكر اليوناني، وجردوه من مظاهر الأصالة، وأنكروا دوره في نهضة العلم والحضارة. ومن هؤلاء الذين أشار إقبال إلى آرائهم الأستاذ ماكدونالد الذي وصفه بأنه لم يفهم روح القرن، التي خلقت الحركة الثقافية، التي انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة^(٢) ولعل من هؤلاء ديور الذي رجع إلى كتابه: تاريخ الفلسفة في الإسلام مرات متعددة^(٣). وقد كان لديور هذا أحكام على الفكر الإسلامي تتعارض مع تلك النتائج التي توصل إليها إقبال. وكان مما قاله مثلاً (وقد ألهر علماء المسلمين فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة، وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التي رجعوا إليها ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار، وكانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له، وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني، حتى لم يكن يخاطب نفوسهم ريب في أنه قد ابلغ أعلى درجات اليقين!!»^(٤).

وليس من البعيد أن يكون لهذه الأحكام أثر في عناية إقبال بتوضيح هذه النتائج التي أثبتتها، وتحديدتها على هذا النحو القاطع.

وربما كان من مقاصده أن يحرك في مسلمي عصره نوازع اليقظة المفقودة، والقوة المسلوبة، حتى ينهضوا دفاعاً عن حريتهم واستقلالهم، باذلين جهدهم ليتخاضوا من استعمار أوروبا وهيمنتها على العالم الإسلامي، فكان إقبالاً كان يحدد النتائج وعيئه على العالم الإسلامي الذي يرجو له أن يستأنف، مسيرة الحضارة، متخذاً من عصوره الزاهرة السابقة نبراساً يهتدي به ويسير على هدايته،

(١) تجديد ١٥١.

(٢) تجديد ٢٥ ومن أشهر مؤلفات ماكدونالد كتاب عن علم الكلام الإسلامي. وقد رجع إليه إقبال كثيراً. انظر: تطور الفكر الفلسفي في إيران ٥٥، ٦١، ٦٧ هامش ١٨، ٣١ وانظر تجديد ٨١.

(٣) انظر تطور... حيث تدل تعليقاته على قراءته للكتاب قراءة مستوعدة فاحصة. انظر ص ٤٦ هامش ١، ص ٦٩ هامش ٤٢، ٤٣.

(٤) ديور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبع. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ ص ٣٣ وانظر نماذج أخرى للأحكام التي أصدرها علي الإسلام وعلمائه من المتكلمين والنجاة والفقهاء ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩، ٧٣، ٢٨٥.

ومعني ذلك ألا ينسي ماضية، وإلا وقع في الحيرة والعدم وإنما تكون معرفة الذات بذكر الماضي.. فاضبط التاريخ، واجعله صرحاً قائماً.. فمن الماضي يولد حاضرك، ومن حالك ينبثق مستقبلك، ولا تقطع خيط الماضي عن الحاضر والمستقبل، إن أردت الحياة الأبدية^(١).

ثالثاً:

إذا كان إقبال قد انتهى إلى تلك النظرات النقدية للفلسفة اليونانية فإن من المتوقع أن نجد لديه نظرات مثلها تتعلق بالفلاسفة الإسلاميين، بسبب العلاقة الوثيقة بين فلسفتهم وفلسفة سابقيهم من اليونانيين.

١ - وقد كان بعض النقد وجهه إقبال إلى هؤلاء الفلاسفة منصفاً على أنهم لم يبذلوا جهداً كافياً في التعريف على حقيقة الفلسفة التي نقلت إليهم، وأنهم أسلموا أنفسهم إلى بعض المترجمين الذين لم يكن لديهم دراية حقيقية بمذاهب اليونانيين، وترتب على ذلك أنهم خلطوا هذه المذاهب بعضها بعض، وانتقل هذا الخلط إلى الفلاسفة الإسلاميين الذي لم ينتبهوا إلى أنه لم يكن ممكناً أن يعرفوا حقيقة هذه المذاهب الفلسفية، دون خلط بينها، من غير أن يكونوا على علم باللغة اليونانية ذاتها، ولو تحقق هذا الشرط المنهجي لأفلت هؤلاء الفلاسفة من أخطاء المترجمين وغيرهم من المنشغلين بالفلسفة، وخاصة من السريان الذين توهّموا أن الأفلاطونية المحدثة هي الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو. لكن عدم تحقيق ذلك أدّى إلى أنهم «ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو.. لقد بلغ جهلهم بحقيقة التمييز بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة لتاسوعات أفلوطين شاعت بينهم على أنها ثيولوجيا أرسطو ومضت بعد ذلك عدة قرون، حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقي، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً»^(٢).

ويشير إقبال في هذا النص إلى تلك المسألة المشهورة المتعلقة بكتاب ثيولوجيا أو الربوبية، الذي نسب إلى أرسطو، بينما هو في الحقيقة بعض من فصول كتاب التاسوعات لأفلوطين. ولا يختلف أحد مع إقبال حول أهمية الرجوع إلى الفكر اليوناني بلغته لأصلية، وأن التقصير في ذلك يجعل المقصر جديراً باللوم، ولكن ينبغي - مع التسليم بذلك - أن يلاحظ بعض الأمور التي تخفف

(١) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال .. ص ٩٥.

(٢) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٢، ٣٣.

من حدة الهجوم على هؤلاء الفلاسفة، بل قد تؤدي إلى التماس بمض العذر لهم، لأنهم لم يتعدوا الخلط أو الخطأ، بل كانوا ضحية له.

ومن بين الملاحظات أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا هم الذين نسبوا الكتاب إلى أرسطو، بل نسب - من قبلهم - إليه عدد من الكتب المنحولة مثل كتاب التفاحة والإيضاح في الخير المحض. وقد كان للسريان دخل في ذلك كما ذكر إقبال نفسه. وجاء المترجمون ونقلوا الكتاب إلى العربية دون أن يتنبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من خطأ النسبة. ولم يكن لدي الفلاسفة - عندئذ - كما يقول ديور «ما لدينا من وسائل لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة»^(١).

ولعل مما يقدم بعض العذر لهم - زيادة على ما سبق - أنه ربما كان من العسير اكتشاف هذا الخطأ في ظل الاتجاه العام إلى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وهو اتجاه زديم ظهر لدي اتباع الأفلاطونية المحدثنة من اليونانيين أنفسهم، ثم لدي السريان من بعدهم. ومن أشهر هذا الاتجاه أمونيوس ساكاس، وبورفير، وجامبليك وسيريانوس، ومنهم - كذلك يامبليكوس وسامبليقيوس^(٢).

ولم يكن غريباً - في ظل هذه الظروف - أن يظل هذا الكتاب - سوباً إلى أرسطو إلى وقت قريب جداً، بلغ إلى أواسط القرن التاسع عشر حين بدأت الشكوك تراود بعض الدراسيين الغربيين حول المؤلف الحقيقي له وقد استمر البحث الجاد الذي تعاون على القيام به عديد من الدراسيين حتى تبين لهم - النقد الداخلي ومقارنة النصوص - خطأ نسبته إلى أرسطو^(٣).

على أن مما تجدر الإشارة إليه أن إقبالاً لم يكن يقصد من وراء هذا النقد أن يغمط هؤلاء الفلاسفة حقهم، أو أن يرميهم بالتقليد أو الخضوع لسابقيهم فالقول بذلك - في رأيه - نوع من عدم الأنصاف. لكن هذا الميل إلى الإنصاف لم يمنعه من أن يسجل هذا الملاحظة التي توشك أن تكون نوعاً من الإشفاق أو الرثاء هؤلاء الفلاسفة وفي ذلك يقول «وتاريخ جهودهم العقلية ليس إلا حلقة في سلسلة المحاولات، للخوض في هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التي خلقها مترجمون غير أكفاء، للفلسفة الإغريقية»^(٤).

(١) ديور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٢.

(٢) انظر: Scrouya - Henri: La pensée Arabe P.U.F. paris p.90.

وكذا: تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق: ٢٨٦، ٢٩٨، ٣٠٣.

(٣) انظر: د/ عبد الرحمن بدوي: أفلاطون عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت ط ٣/ ٧٧ ص وما بعدها.

(٤) تطور الفكر الفلسفي في إيران ٣٣.

٢- ويضيف إقبال إلى ما سبق أن الفلسفة عند الإسلاميين قد احتفظت بالطابع النظري الموروث من الفلسفة اليونانية، وقد أورثها ذلك عزله عن المجتمع، وعجزاً عن التأثير فيه، وانشغالاً بالفكر، أفقدها حرارة، الحياة ونبض الكفاح، والقدرة على التغير. ويعبر إقبال عن ذلك شعر فيقول:

سمعت بمكتبتي ليلة ** يناجي الفراشة موس الكتاب
يقول مررت بكتب ابن سينا ** ونقبت في كتب الفارابي
ولم أدر حكمة هذي الحياة ** وما زلت من ظلي في حجاب
تجيب الفراشة في حرقه ** أري نكتة لا تُري في كتاب
رأيت الكفاح يعدُّ الحياة ** رأيت الكفاح: مد الحياة^(١)

وقد خالفت الفلسفة بمسلكها هذا روح الإسلام، الذي أُر في اتباعه روح الكفاح والعناية بالواقع، ويتفق معه في هذا الاتجاه الواقعي العلوم والطبيعة التي تلتقي معه على الجهد والعمل، والبعد عن الانشغال ببحوث لا جدوى منها.

وقد أوضح إقبال أن انشغال الشرق بالجدل والمباحثات، المتعلقة بالفلسفة الإلهية بدلاً من الاهتمام بالجوانب العلمية، قد استهلك قواه، وأدى إلى ضعفه وناخره. وقد تعرضت أوروبا لهذه الظاهرة في بعض فترات تاريخها، لكنها ثارت على هذا الاستغراق في بحوث ما بعد الطبيعة، وبدأت تشغل بعلوم الطبيعة المجدية، وكان ذلك من أسباب نهضتها وقواها وهيمنتها على العالم^(٢).

** ولا يقصر إقبال هذا النقد على الفلاسفة وحدهم، وإنما يتوجه به - كذلك - إلى علماء الكلام الذين يصفهم بأنهم حولوا الدين من قوة حيوية إلى جدل نظري أو إلى كلام، وقطعوا بذلك الصلة التي لا ينبغي أن تقطع بين العقيدة والعمل وأصبحت كلمة التوحيد تشبه الغمد الذي لا سيف فيه وفي ذلك يقول شعراً:

قائد الجيش قد رأيت عُموداً ** من هو الله ما بها من حسام

(١) د/ عزام: محمد إقبال: سيرته .. ص ١٨٠ .

(٢) انظر الندوي: روائع إقبال ٧، ٦ .

ما دري الشيخ أن توحيد فكر *** دون فعل يعد لغو كلام^(١)

وينخص إقبال المعتزلة - من بين الكلاميين - بنصيب أوفى من هذا النقد، حيث تحول الدين عندهم إلى مجموعة من العقائد النظرية، متجاهلين أنه حقيقة حيوية، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعاني المنطقية، انتهى به إلى موقف سلبي بحث^(٢)، وكان الاهتمام بالفكر والتصور على حساب ما يطمح إليه الدين من تأثير وتغيير.

*** وإذا كانت الفلسفة قد خالفت الدين بهذا الطابع النظري، الذي غلب عليها فإنها - بسببه أيضاً - تعد عاجزة عن أن تكون أداة للنهضة والتطوير للمجتمع الإسلامي، وتلك ثمرة متوقعة لعجزها عن تحديد مشكلاته وأدواته، وقصورها عن ملاحقة ما يتعرض له من عوامل التأثير الطارئة أو الوافدة، ثم قصورها - تبعاً لذلك كله - عن رسم نهج لمواجهة هذه المشكلات وعلاجها.

وقد أفضي إقبال بهذا النقد في مقام حديثه عن تأثير الأحداث السياسية في العالم الإسلامي، الذي احتلت أوروبا أرضه، وسعت إلى تثبيت هيمنتها عليه، وعلى حين كان الواقع الذي يعيشه العالم الإسلامي يدعو إلى اليأس، كان إقبال يري - في - الثلاثينيات من هذا القرن - أن المسلمين سوف ينهضون لمواجهة التحدي، وسوف يكون الاحتلال نفسه عاملاً من عوامل أيقاظ المقاومة فيهم، وبعث عناصر القوة المذخورة لديهم، وسوف يتحول اليأس والضعف إلى أمل وقوة «إذا رأيت النجوم شاحبة منكدرة تحفق، فأعلم أن الفجر قريب، ها هي الشمس قد قرنها في الأفق الليل على أدباره. إن عاصفة الغرب قد أعادت المسلم إلى الإسلام، فإننا تكون الآلئ في البحر المتلاطم الهائج. لقد دب ديبب الحياة في الشرق وجري الدم الفائر في عروقه الميتة، وذلك سر لا يفهمه ابن سيناء والفارابي^(٣).

(١) إقبال: ضرب الكلم ترجمة د/ عزام، وهو يشير بقوله: هو الله إلى قوله تعالى في سورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾
(٢) انظر تجديد ص ١٠ ويمكن القول بأن هذا النقد لا ينطبق على فكر المعتزلة في نلته، حيث أنهم جعلوا العمل جزءاً من الإيمان، وجعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم الخمسة. ومن شأن ذلك أن يجعل للعمل جانباً مهماً في فكرهم، ولكن ربما قصد إقبال بهذا النقد موقفهم من الصفات الإلهية - حيث تحدثوا عنها حديثاً يغلب عليه طابع النفي والسلب، وكادت الذات الإلهية - بحسب تصورهم - تتحول إلى فكرة مجردة، ومن أجل هذا نسب المعتزلة إلى التعطيل.

انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة تحقيق د/ فؤاد محمد. طبع دار الكتاب ط ١٩٨٧ م ج ٢/ ٢٤٣. وانظر الملل والنحل للشهرستاني بهامش الفصل لابن حزم. طبع المطبعة الأدبية ٣١٧ هـ ٥٨، ٥٧/ ١.
(٣) الندويك: روائع إقبال ٦٩.

ويحكى إقبال أن صديقاً له ينحدر من سلالة بني هاشم كان شديد الإعجاب بالفلسفة كثير التعصب لها، فكتب إليه إقبال عن رأيه في الفلسفة، مبينا المفارقة الواضحة في قيامه - وهو ذو الأصل البرهمي - بنصيحة هذا الصديق ذي الأصل العربي الهاشمي. وقد أوضح له أن الفلسفة قد امتزجت بلحمه ودمه، وجرت منه مجرى الروح، وأن حديثه عنها حديث العارف الخبير، ولكن تبين له - بعد طول الدرس والتعمق - أن الحكمة الفلسفية ليست إلا حجاباً للحقيقة، وأنها لا تزيد صاحبها إلا بعداً عن صميم الحياة: وأن بعض مذهبها البراقة تشبه أن تكون صدفه خالية من اللؤلؤ. ومادام الأمر كذلك فإن المرء أن يبحث عن منهج أو مبدأ يستعين به على إتقان الحياة وتحقيق الخلود، وهذا أمر تعجز عنه الفلسفة ولا ينهض به إلا الدين «أن الدين هو الذي ينظم الحياة، وأنه لا يكتسب إلا من إبراهيم ومحمد ﷺ فعليك أيها السيد بتعاليم جدك ﷺ». إلى متى يا ابن علي تقلد أبا علي؟! إذا لم تكن بصيراً بالطريق فالقائد القرشي خير لك من القائد البخاري^(١). ولم يكن اختيار الدين هنا مستغرباً فهو - من جهة - محكوم بنظرة إقبال العامة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو - من جهة أخرى - مرتبط بنظرته العامة إلى الطريق الذي يجب على العلم الإسلامي أن يسلكه إذا أراد أن يشفي من أمراضه التي وقع فريسة لها في عصوره الأخيرة، وكانت سبباً فيما يعانيه من ضعف وتخلف وتبعية فكرية، وقد بين أن الدين هو الطريق الأمثل للإصلاح والنجاة، وذلك هو دور الإسلام الذي سما - فيما مضى - على فلسفة اليونان وحكمة الرومان وملك الفرس، وغير ذلك من تراث العالم القديم^(٢) وهو قادر في الحاضر والمستقبل على أن ينهض بالبشرية مرة أخرى، ولذلك كان إقبال ينادي المسلمين أن يمسكوا بأهداب القرآن إذا أرادوا النجاة^(٣).

وهكذا كانت رغبته في إصلاح أحوال المجتمع الإسلامي أحدي الركائز التي حكمت نظرته إلى الفلسفة بصفة عامة وإلى الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، لأنه لم يكن يبحث عن نسق عقلي يستحوذ على إعجابه بما ينطوي عليه من إحكام وانسجام، دون أن تكون له ثمرة فعلية في المجتمع وفي الحياة، وإنما كان يبحث عن منهج يتحقق به الإحياء والإصلاح والنهضة وكان الدين هو هذا المنهج، حيث يتحقق فيه سمو المصدر، وكمال النظرة إلى الإنسان: كراً وإرادة وشعوراً وسلوكاً،

(١) السابق: ٤٧، ٤٨ وانظر ضرب الكلم ص ١٠ والمقصود من ابن علي أنه يتسبب إلى ابن أبي طالب رضي الله عنه أما أبو علي فهو ابن سينا. والمقصود بالقائد القرشي: الرسول ﷺ. أما القائد البخاري، فهو ابن سينا.

(٢) انظر: محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان: فلسفة إقبال. طبع الحلبي ١٩٥٠ ص ٨٦.

(٣) انظر رسالة الخلود ١٥٨.

وتقديم الإجابة على تساؤلات الإنسان حول وجوده وخلوده، ولذ رجحت عنده كفة الدين على الفلسفة.

ويمكن القول بأن ما انتهى إليه من رأي لم يكن نابعاً من فكر؛ عابرة أو تأمل سريع، بل كان ثمرة تفكير طويل وتأمل عميق، وقد جاء التعبير عن هذا الرأي في مؤلفات كثيرة نثرية وشعرية، ظهرت على فترات متباعدة يرجع أقدمها إلى عهد كتابته لرسالة الدكتوراه في ألمانيا ١٩٠٨ م ويرجع أحدثها إلى عام ١٩٣٧ أي إلى ما قبل وفاته بعام، وكان تعبيره عنه، ذا صبغة منهجية لا ينقصها البرهان. ولئن كان بعض ما ساقه من أفكار يتسع لوجهات أخرى، من النظر فإن ذلك لا يقلل من قيمتها أو يهون من أصالتها وأفضل ما نجده لديه - في سياق حديثه عن العلاقة بين الدين والفلسفة - يتمثل فيما وجه النظر إليه من أن المسلمين قاموا - بتأثير الروح النثرانية - بنقد المنطق اليوناني، وإسهامهم في وضع أسس المنهج الاستقرائي ثم إسهامهم - نتيجة لذلك - في تطور العلم وبناء الحضارة الإنسانية، وقد كان - بهذا - أحد الرواد الذين نبهوا إلى هذه المسألة في قوة مبنية على البرهان وليس بمستبعد أن يكون لأرائه هذه أثر كبير في توجيه الباحثين من بعده لاستيفاء البحث حول هذه الأفكار على نحو أكثر شمولاً وتفصيلاً، لاسيما وأن بعضهم يرجع إلى بعض كتبه، ويستشهد ببعض أفكاره. وذلك أمر يحمد له على كل حال.

