الباب الرابع

الإصلاح الدينى

- حقيقة الإصلاح الدينى فى الإسلام.
- بين إقبال والشيخ عبده.
- دوافع الإصلاح.
- منهج إقبال وفكرته.

حقيقة الإصلاح الدينى فى الإسلام

نعنى بـ(الإصلاح الدينى) فى مجال الإسلام.

● محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك قصد التخفيف من وزنها فى نفوس المسلمين...

● ونعنى به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية، من نقطة الركود التى وقفت عندها فى حياة المسلمين، إلى حياة المسلم المعاصر، حتى لا يقف مسلم اليوم موقف المتردد بين أمسه وحاضره؛ عندما يصبح فى غده.

ويخرج عن نطاق هذا الفصل -(الإصلاح الدينى)- فى البحث، تلك المحاولات الفكرية التى يدعى القائمون بها إصلاحًا أو تجديدًا فى الإسلام، وهى فى واقع أمرها (إخضاع) الإسلام للون معين من التفكير، أجنبى عنه، سواء فى هدفه أو فيما يصدر عنه.

فالكشف عن القيم الذاتية للإسلام، هو الأمارة التى اتخذناها طابعًا لما سميناه (الإصلاح الدينى).

ولا نقصد بهذا الكشف (الدفاع) عن الإسلام، لأن هذا الدفاع قد يشتبك مع حماس العاطفة، فيؤثر على القيمة الذاتية للإسلام... وإنما نبغى فحسب: مدلول هذا (الكشف) من فصل ما يتصل بالإسلام، من تحريف فى التأويل، أو غموض فى التفسير، أو ركود فى الفهم.

والإصلاح الدينى فى مجال الإسلام -بهذا المعنى... ذو صلة وثيقة بالعصر الذى يتم فيه، وبالفكر الذى يقوم بمحاولته، وبظروف الحياة التى عاش فيها هذا الفكر.

والإصلاح الدينى بالمعنى السابق -كمحاولة فكرية، وفى صلاته هذه- يغاير الحركات الدينية الأخرى التى تعتمد على (تبسيط) تعاليم الإسلام وتقريبها من العقلية العامة، كما يغاير تلك المحاولات التى تسير فى دائرة تفسير خاص لتعاليم الدين، أو تلتزم منهاج مدرسة خاصة من مدارس الفقه، أو مذاهب الكلام فى العقيدة.

● والإصلاح الدينى -بعد هذا- تفكير ومنهج، يقوم على نقد وبناء، ويخلص إلى (اعتبار) قيمة واحدة، هى قيمة الإسلام فى التوجيه الإنسانى.

***

ونحن فى عرضنا للفكر الإسلامى الحديث، نعرض له فى فترة تمتد قرابة قرن كامل، من منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية النصف الثانى من القرن العشرين. وبهذا التحديد، سوف نقصر البحث فى الإصلاح الدينى على هذه المرحلة، وبالطابع الذى وضحناه من قبل... وهذا وذاك يدعونا إلى استعادة ما كان عليه تفكير القرن التاسع عشر فى الغرب والشرق وما ساد فيه من اختلال توازن القوى الفكرية، والمادية، والسياسية، والاجتماعية بين الشرق والغرب.

لقد كانت ظروف القرن التاسع عشر، بما تم فيه من استعمار الغرب للشرق الإسلامى، وبما ساد فيه من التفكير الوضعى الواقعى لدى الغربيين من جانب، وبما ظهر من ضعف الشرق اجتماعياً، وسياسياً، ومن سيطرة (التواكل) على حياة الإنسان فيه من جانب آخر -داعية إلى إيقاظ بعض المفكرين المسلمين، وحافزة لهم على دراسة ما يجب أن يكون عليه موقف الشرق الإسلامى إزاء.

● السلطة الاستعمارية الصليبية فى بلاد الشرق.

● وإزاء هذا التفكير الغربى المادى الإلحادى، وما عساه أن يحدثه من أثر سلبى يزيد فى ضعف المسلمين.

● وأخيراً إزاء الضعف المتعدد الجوانب، والذى طال عليه الأمد، واستحوذ على نفس الفرد والجماعة، فى الشعوب الإسلامية.

والإسلام فى نظر هؤلاء المفكرين المسلمين، أداة الربط القوية بين الجماعات الإسلامية، كما أنه المصدر الأول لاستعادتهم من جديد قوتهم، على نحو ما كانت لهم هذه القوة يوم أن سادوا، ولم يخضعوا لغير الله وحده.

أيقظ الاستعمار الغربى الصليبى بعض المفكرين المسلمين، ووجههم لأن يكونوا دعاة ضد سلطته فى أية بقعة من بقاع العالم الإسلامى. ودعتهم دعوتهم لأن يعتمدوا على (الإسلام) كوسيلة أولى فى إيقاظ شعوب منطقة الشرق الإسلامى

ضد هذه السلطة الدخيلة، التى تصحبها روح (الانتقام) من المسلمين، منذ أن انتصروا على الصليبيين فى القرن الثالث عشر، وفى تجميع قوى هذه الشعوب على العمل على تطهير البلاد الإسلامية منها. ودعاهم اعتمادهم على الإسلام إلى أن يغيروا فى صورة عرضهم إياه، أو إلى أن يقربوا ويلائموا بين تعاليمه وبين أهداف الحياة القائمة إذ ذاك... دعاهم ذلك إلى أن يكشفوا عن الإسلام: مصدر قوة، وغاية فى نفسها، مصدر قوة فى الحياة، وغاية للحياة كذلك. والمسلمون إذا عاشوا به عاشوا أقوياء، وإذا عاشوا من أجل هدف ما، عاشوا من أجل الإسلام وحده، لأنه رسالة الإنسان فى الحياة وفى العالم الواقعى.

وظهرت فى هذه الفترة، على مسرح (الإصلاح الدينى) بالمعنى السابق شخصيتان إسلاميتان:

- إحداهما عربية سامية هى شخصية الشيخ محمد عبده.
- والأخرى آرية هندية فى شخصية محمد إقبال.

وكلاهما عاش فى القرن التاسع عشر، وأدرك القرن العشرين. وكلاهما حفظ القرآن الكريم، ووقف على حياة الشرق بسبب ميلاده وتوطنه فيه ورأى حياة الغرب بالارتحال إليه وبالإقامة فيه فترة من الزمن. وكلاهما مال إلى التصوف. ورأى التصوف رفعة النفس الإنسانية وصفاءها، وقوة احتمالها إزاء الأزمات والأحداث.

إلا أن أولهما كان يعى من الثقافة الإسلامية، بقدر ما كان الثانى يعى من التفكير الغربى. ومارس أولهما أيضًا الفكر الإسلامى فى دراسته وتدريسه وبحثه. بقدر ما مارس الثانى دراسة الفكر الغربى وبحثه وأولهما أدرك مطلع القرن العشرين، والثانى عاش إلى ما يقرب من نهاية نصفه الأول.

دفع الشيخ محمد عبده -عن طريق جمال الدين الأفغانى- إلى مواجهة الاستعمار الغربى وما صحبه من صليبية الغرب فى تشويه الإسلام وتحريفه، ومن نشر هذا التحريف والتشويه بين قادة الغد من المسلمين.

ودفع محمد إقبال -عن طريق التثقيف والمخالطة للغربيين- إلى مواجهة الفكر المادى الغربى، وما قام عليه من إلحاد، وما له من أثر على المسلم المعاصر فى توجيهه وفى علاقته بإسلامه.

واضطر كلاهما إلى أن يكشف عن (قيمة) الإسلام فى دفع المؤمنين به إلى الحياة والعمل فيها وقيمته فى نظرته وتصويره للحياة الإنسانية، فى مواجهة الصليبية الغربية وأهدافها تارة، أو فى مواجهة الفكر المادى الغربى الإلحادى تارة أخرى.

محمد عبده، ومحمد إقبال، كلاهما قام إذن بمحاولة فكرية إسلامية، أو بحركة إصلاحية فى تعديل المفاهيم الإسلامية، قصد منها بيان القيمة الإيجابية فى توجيه الإسلام، وكلاهما دفع إذن إلى هذه المحاولة تحت ضغط عامل خارجى: أحدهما - وهو الشيخ عبده - تحت ضغط الاستعمار الصليبى وسلطته، والثانى -وهو محمد إقبال - تحت ضغط الفكر المادى الطبيعى وسيادته فى أوربا، وانتشار الدعوة إليه فى الهند خاصة فى ذلك الوقت، عن طريق السيد أحمد خان والشاعر التركى توفيق فكرت - من دعاة مذهب (أوجست كومت) فى حركة التجديد الإسلامى فى تركيا - وكلاهما أخلص فى محاولته، وبذل مجهوداً مشكوراً فيها.

إلا أن محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الإسلامية، بينما محاولة إقبال تعتبر قريبة من منطق التفكير الغربى. وليس معنى ذلك أن أحدهما أقرب إلى روح الإسلام والثانى إلى روح الغرب، ولكن معناه: أن طريقة التفكير يغلب عليها الطابع الغربى فى الجدل، وفى تجديد الألفاظ والعبارات، وإثارة السؤال والإجابة عنه عند واحد. بينما طابع التفكير فى الشرق، واستخدام أسلوب اللغة، وأسلوب المناقشة فيه يسيطر عند الآخر.

وقد عجلنا فى فصل من فصول هذا الكتاب، بعرض المحاولة الفكرية الإصلاحية التى قام بها الشيخ عبده، بهد الحديث عن جمال الدين الأفغانى، للصلة الوثيقة بينهما: إذ تكاد تعتبر حركة كل منهما مكملة لحركة الآخر، فوق أنه يربطهما رباط واحد، هو مواجهة الاستعمار الغربى مباشرة فى سلطته وفى تحريفه للإسلام عن طريق الاستشراق. وهذا الرباط يعتبر بمثابة الدافع والغاية معًا، فيما ينسب إليهما من تفكير ومحاولة إصلاحية.

أما حركة إقبال الفكرية فقد جاءت متأخرة فى الميلاد، بعد قيام الاستعمار الغربى الصليبى فى الشرق الإسلامى وتمكنه منه، وبالأخص فى الهند وفى مصر بزمن طويل. وهى بالأحرى حركة واجهت اتصال الغرب الفكرى بالشرق، عن

طريق الاستعمار، دون أن تواجه هذا الاستعمار مباشرة. ولهذا لا تعتبر استمرارًا لحركة الشيخ عبده، وإن اعتبرت مشاركة لها فى الهدف.

محمد إقبال:

أبرز ما لإقبال[1] من إنتاج يصور محاولته الفكرية الإصلاحية محاضراته الست التى دعى لإلقائها فى مدراس سنة ١٩٢٨، وأكملها من بعد ذلك فى إله آباد، وعليكره، وعنون لها بـ«تجديد الفكر الدينى فى الإسلام» The reconstruction of Religious Thought in Islam وفى هذه المحاضرات يمكن للقارئ أن يقف على الدوافع التى دفعت إقبال لمحاولته الفكرية الإصلاحية، وعلى العوامل التى أثرت عليه فى صياغة تفكيره... وأخيرًا على الفكر الرئيسية التى تتكون منها فلسفته الإصلاحية.

---

(١) ولد فى سيالكوت بالبنجاب عام ١٨٧٣، فى عائلة تعيش على الزراعة، نزح جدها الأكبر عن كشمير.
تلقى إقبال تعليمه فى طفولته على أبيه، ثم أدخل مكتبا ليتعلم القرآن، ثم التحق الصبى بمدرسة البعثة الأسكتلندية فى سيالكو فى رعاية صديق لأبيه يدرس فيها، هو مولانا مير حسن وكان أستاذًا أديبًا متضلعًا فى الآداب الفارسية والعربية. بعد أن حصل على شهادة الكلية الأسكتلندية بدرجة ممتاز، التحق بكلية الحكومة (بلاهور) حيث أتم دراسته، وهناك تتلمذ على المستشرق الكبير: (سير توماس أرنولد)، ومن هذه الكلية حصل على درجتين علميتين كبيرتين.
وبعد أن أتم علومه فى هذه الكلية: اختير لتدريس التاريخ والفلسفة فى الكلية الشرقية بلاهور، ثم نصب لتدريس الفلسفة واللغة الإنجليزية بكلية الحكومة التى تخرج فيها.
وفى عام ١٩٠٥ التحق إقبال بكمبردج (فى إنجلترا) ثم بهيدلبرج ثم بميونيخ (فى ألمانيا) حيث حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة بعد أن قدم رسالته عن (تطور الفكرة العقلية بإيران). وفى سنة ١٩٠٨ حصل على درجة القانون، وفى هذه السنة عاد إقبال إلى وطنه.
ومع أن إقبال كان شاعرًا وفيلسوفًا، إلا أنه لم يقطع صلته بالسياسة فكان عضوًا بالمجلس التشريعى بالبنجاب، وذهب إلى لندن ليشترك فى عامى ١٩٣١، ١٩٣٢ فى مؤتمر الدائرة المستديرة. وكان رئيسًا لحزب مسلمى الهند، كما كان مراقبًا لمؤتمر (إله آباد) التاريخى، ورئيسًا لجمعية حماية السلام، التى كانت تشرف على عدد من المؤسسات، ومات إقبال فى ٢١ أبريل سنة ١٩٣٨، ودفن بلاهور.
وإقبال هو أول من نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس، وبوجوب تكوين دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام، وأن يحيوا الحياة التى تتمشى مع الدين الحنيف.
ومنذ أن أعلن إقبال هذه الفكرة فى عام ١٩٣٠ أصبحت الهدف الرئيسى الذى جاهد مسلمو شبه القارة لتحقيقه، إلى أن تم ذلك فى أغسطس ١٩٤٧، بعد نضال مرير متواصل اشترك فيه جميع المسلمين تحت قيادة القائد الأعظم محمد على جناح. (منقول عن كتاب: محمد إقبال -نشر سفارة الباكستان فى القاهرة سنة ١٩٥٦).
ويذكر الأستاذ السيد أبو النصر أحمد الحسينى أن أجداد إقبال كانوا من البراهمة وأسلم أحدهم عند اتصاله بصوفى مسلم صادق -ص ٢، هامش (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) الترجمة العربية.

دوافع الإصلاح:

هناك شيء واحد في جملته دفع «إقبال» إلى تفكيره الإصلاحي، هناك تخلف المسلمين عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع، وفي القوة المادية والاقتصادية، بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام... هناك الفهم الخاطئ من المسلمين للإسلام، نفذ إليهم بمخالطتهم لغيرهم، وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام.... هو فهمهم أن هذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه يجب أن ننصرف عنه، وأن «المادة» شر يجب تجنبها... هناك الصوفية الإيرانية -كما يقول إقبال- هي التي أبعدت المسلمين عن حياة الإنسان المسيطر على الطبيعة والواقع!!

و«إقبال» من أجل هذا، يريد أن يدفع المسلم من جديد إلى العمل وعدم التواكل... يريد أن يدفعه عن طريق الإسلام نفسه إلى فهم أن العالم الذي نعيش فيه ليس مغايرًا تمامًا للإنسان نفسه، ولا بعيدًا كل البعد عن روح الله ووجود ذاته المقدسة... يريد أن يدفعه إلى القوة، وإلى الاحتفاظ بالذات والشخصية.

هذا هو العنصر الأساسي الذي دفع «إقبال» إلى تفكيره الإصلاحي. وهو العنصر الذي يتجلى كثيرًا فيما يتحدث عنه -من دوافع عديدة دفعته إلى هذا التفكير، أو العنصر الذي يتضح فيما يجده القارئ منثورًا في كتاباته وشعره. وهذه الدوافع هي:

● **المسلم المعاصر:** يتحدث «إقبال» عن ظروف المسلم المعاصر، كدافع من الدوافع التي حملته على الإصلاح وهي ظروف الإنسان الذي يعيش مترددًا بين قديم أصيل خصب، لم يستطع بوضعه الحالي أن ينقله إلى الحياة كما يحيا غيره، وبين جديد براق، لبريقه خداع يخشى منه عليه...

يقول: «ظل التفكير الديني في الإسلام راكدًا خلال القرون الخمسة الأخيرة وقد أتى على الفكرة الأوربي زمن تلقى فيه وحي النهضة الإسلامية، ومع هذا 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 الأوربية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهارًا لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام، وكل

الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها[1]، وهو يشير -بهذا المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوربية إلى الاتجاه العلمى الجديد، وهو الاتجاه التجريبى المادى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر: فله خطره -فى نظره- على المسلم المعاصر، إذا لم يعرف هذا لمسلم أن الإسلام يطلب «التجربة» فى المعرفة، وإذا لم يعرف أن التاريخ الفكرى لأسلافه الأولين أفاد البشرية عامة باستخدام التجربة فى نطاق واسع للمعارف الإنسانية.

وهذا الخطر يكمن فيما ينطوى عليه هذا الفكر الجديد من إلحاد ومن السهل أن ينخدع به كثيرون، كما انخدع بالفعل به بعض الدعاة له فى الهند، والأحوط إذن - هكذا يرى إقبال- أن نعيد النظر فى تفكيرنا الإسلامى من جانب، ونمحص هذا الفكر الجديد بروح مستقلة يقظة من جانب آخر.

«ومنذ العصور الوسطى، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت، حدث تقدم لا حد له فى مجال الفكر. وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة، أن بعث فيه ذلك إيمانًا وإحساسًا جديدين بتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته. فظهرت وجهات نظر جديدة، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به: من زمان ومكان، وعليه -وهى أخص المقولات الجوهرية- أن تصورنا التعقل نفسه بسبيل التغيير، نتيجة لتقدم التفكير العلمى. فنظرية «أينشتين» جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون، وقد فتحت آفاقًا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة.

«فلا عجب إذن، أن نجد شباب المسلمين فى آسيا وفى أفريقيا، يتطلبون توجيهًا جديدًا بعقيدتهم. ولهذا لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوربا، أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. وأضف إلى هذا، أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى

(١) (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام) ترجمة عباس محمود. طبع دار التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٥- ص١٤.

أواسط آسيا -ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص- تلك الدعوة التى عبرت حدود الهند بالفعل. وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين، وأحدهم هو الشاعر التركى: توفيق فكرت، وإنى لأعتزم فى هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية فى الإسلام، على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير: فهم معنى الإسلام فهمًا صحيحًا بوصفه رسالة للإنسانية كافة»[1].

وبهذه المحاولة، التى يريد «إقبال» أن يحاولها، يستطيع الإسلام من وجهة نظره - أن يكون له اعتبار عام، بوصف كونه رسالة للإنسانية كافة، وعلى الأخص للمسلم، فى الوقت الذى يسيطر فيه الطابع التجربى على المعرفة الإنسانية فهذه المحاولة ليست محاولة لإعطاء الإسلام قيمة عامة، وإنما هى لكشف قيمته فى نظر الإنسان التجريبى، وهو الإنسان الغربى المعاصر، وفى نظر المسلم الذى يعيش معه فى وقته.

● **الإنسان الأوربى المعاصر:** ولم يرض «إقبال» للمسلم المعاصر -بعد أن وضح حاجته إلى تغيير وضعيته فى الحياة- أن يكون صورة للأوربى المعاصر، كما رضى من قبل صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر» أن يكون المسلم فى مصر صورة للأوربى فى السلوك والتفكير؛ بل وألح فيه إلحاحًا!!

لم يرض «إقبال» ذلك؛ لأن «الرجل العصرى بما له من فلسفات نقدية، وتخصص علمى، يجد نفسه فى ورطة: فمذهبه الطبيعى قد جعل له سلطانًا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه، لكنه قد سلبه إيمانه فى مصيره هو»[2]!!!

«والإنسان العصرى وقد أعشاه نشاطه العقلى، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، أى إلى حياة روحية تتغلغل فى أعماق النفس، فهو فى حلبة الفكر فى صراع صريح مع نفسه.. وهو فى مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية فى كفاح صريح مع غيره.

---

(١) المصدر السابق: ١٤، ١٥: والأستاذ السيد أبو النصر الحسينى، يؤرخ فى هامش المصدر لهذا الشاعر: بأنه كان إلحادى النزعة، وأنه يعد ركنًا من أركان الانقلاب التركى اللادينى الأخير. وقد توفى سنة ١٩١٢ (ولد سنة ١٨٦٧)، وتنصر ابنه فى جلاسجو.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٤.

وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حباً طاغيًا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئًا فشيئًا، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق فى «الواقع» أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التى لم يسبر غورها بعد. وأخف الأضرار التى أعقبت فلسفته المادية هى ذلك الشلل الذى اعترى نشاطه، والذى أدركه «هكسلى» Hixley وأعلن سخطه عليه»[1].

والاشتراكية الملحدة الحديثة -ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة- لها نظرة أوسع أفقًا، لكنها وقد استعدت أساسها الفلسفى من المتطرفين من أصحاب مذهب «هيجل» Hegel، وقد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذى كان يمكن أن يمدها بالقوة والهدف... وهى (إذن ليست) بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية»[2].

فالأوربى المعاصر إذن -سواء أكان من أصحاب الفلسفة العقلية، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع، أم من أنصار الاشتراكية الماركسية الملحدة -لا يجد لنفسه، استقرارًا ولا اطمئنانًا، وهو فى قلق مستمر واضطراب، إما مع نفسه أو مع غيره.

ومن أجل ذلك لا يريد «إقبال» للمسلم المعاصر أن يكون فى وضع الأوربى المعاصر. وإنما يريد له أن يبقى مؤمنًا بإسلامه، على أن يلائم نفسه مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها وأن يكون يقظًا لتلك «التجربة الاقتصادية الجديدة (الاشتراكية الشيوعية) التى تجرب على مقربة من آسيا الإسلامية، وأن نفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى، وعلى مصيره»[3].

● **طبيعة الإسلام:** و«إقبال» -إذ لا يرضيه وضع المسلم المعاصر فى الحياة، ولا يريد له أن يكون كالأوربى فى توجيهاته -يجد أن الإسلام، كدين، **له من المزايا ما يدفع المصلح المفكر لتخيره كمصدر توجيه وإيمان.** ولو أن الإسلام كان على خلاف ما سيبينه، لما قام «إقبال» بحركته الفكرية فيما سماه: «تجديد الفكر الدينى

---

(١) المصدر السابق: ٢١٥، ٢١٦.
(٢) المصدر السابق: ص ٢١٦- ٢١٧.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٠٧.

فى الإسلام». وهناك إذن حاجة ملحة لتغيير وضعية المسلم فى حياته الحاضرة، وليس هناك ما يدفع هذه الحاجة إلى الإسلام نفسه. ليس هناك عوض عنه فى أداء مهمته.

والإسلام له جانب الدين، وجانب آخر من العقائد والمبادئ الفردية: فأما فى جانب الدين فيرى «إقبال» أن العالم اليوم قد أصبح مفتقرًا إلى تجديد سيكلوجى والدين هو فى أسمى مظاهره (وهو المظهر الصوفى) ليس عقيدة فحسب، أو كهنوتًا، أو شعيرة من الشعائر، بل هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصرى إعدادًا خلقيًا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد من أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان التى تجعله قادرًا على الفوز العظيم بشخصيته فى الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها فى دار البقاء، إن السمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ومستقبله -من أين جاء، وإلى أى المصير- هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية. والدين -كما بينت من قبل- من حيث هو سعى المرء سعيًا مقصودًا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته -هو حقيقة لا يمكن إنكارها»[1].

والإسلام -بما له من جانب آخر من العقائد انفرد به دون ما سواه- يذكر «إقبال» أنه وحده هو الذى يستطيع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده...

«إن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور:

- **تأويل الكون تأويلاً روحياً.**
- **وتحرير روح الفرد.**
- **ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنسانى على أساس روحى.**

---

(١) المصدر السابق: ص ٢١٧.

ولا شك أن أوربا فى العصر الحديث قد أقامت نظما مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التى يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق، تلك الجذوة التى يستطيع الدين وحده أن يشعلها وهذا هو السبب فى أن التفكير المجرد لم يؤثر فى الناس إلا قليلا، فى حين أن الدين استطاع دائمًا أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها، وينقلهم من حال إلى حال.

«إن مثالية أوربا لم تكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة فى وجودها، ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغنى، وصدقونى أن أوربا هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسان!»

«أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من «تنزيل» يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود، وما تعنى به هذه الآراء من أمور خارجية فى الظاهر يترك أثره فى أعماق النفوس. والأساس الروحى للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يسترخص الحياة فى سبيله. وبما أن القاعدة الأساسية فى الإسلام تقول: إن محمدا خاتم الأنبياء والمرسلين، فإنه ينبغى أن تكون من أكثر شعوب الأرض فى الحرية الروحانية. والمسلمون الأول الذين تخلصوا من الرق الروحى فى آسيا الجاهلية، لم يكونوا فى وضع بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصادق لهذا المبدأ الأساسى «فعلى المسلم اليوم أن يقدر وضعه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ القاطعة (فى الإسلام كمبدأ التوحيد، وختم الرسالة..»، وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التى لم تتكشف إلى الآن إلا تكشفا جزئيا، تلك الديمقراطية الروحية التى هى الغاية الأخيرة للإسلام، ومقصده»[1].

وفى وصية «إقبال» لمسلم اليوم: «فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه..» فى آخر هذا النص -تكمن فكرته الإصلاحية. فليست فكرته الإصلاحية شيئا أكثر من محاولة لإعادة بناء الحياة الاجتماعية الإسلامية على مبادئ الإسلام نفسه: ماكان

(١) المصدر السابق: ص٢٠٧-٢٠٨، (مع الرجوع إلى النص باللغة الإنجليزية وتصحيح الترجمة).

معروفا منها بالضرورة، وما يصح أن يتفقه فيه. كما تكمن الغاية من هذه الفكرة الإصلاحية، وهى تلك الديمقراطية الروحية التى تقوم على الاعتداد بذات الفرد، وسيطرته على الطبيعة والواقع، وإدراكه لحقيقة أصل وجوده، وهو الله جل شأنه.

إصلاح الفكر الدينى:

كان «إقبال» دقيقا عندما عبر عن حركته الفكرية بـ«إعادة بناء الفكر الدينى» فى الإسلام دون التعبير بـ«الإصلاح الدينى» لأن أية محاولة إنسانية تدور فى محيط الإسلام، لا تتعلق بتعديل مبادئه، طالما أن مصدره وهو القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية. وأية حركة «إصلاحية» فى الإسلام بعد ذلك هى إذن فى دائرة الفكر الإسلامى حوله، وفى دائرة إفهام المسلمين لمبادئه. وأى (تطور) للإسلام يجب أن يكون بهذا المعنى فى دائرة إفهام المسلمين وتفسيرهم لتعاليمه. وليس هناك تطور للإسلام نفسه، لأن الوحى به قد انتهى على عهد الرسول ﷺ، كما ختمت برسالته الرسالة الإلهية. ولا يترقب إذن أن يكون هناك إصلاح دينى فى الإسلام، على نحو الذى قام بصنعه «مارتن لوثر» فى المسيحية. لعدم التثبت فى رواية الإنجيل، وعدم الاتفاق على رواية واحدة مؤكدة له، مما أتاح فتح منافذ عديدة، دخل منها إلى رسالة المسيح عادات وأفهام أصبحت على مر الزمن جزءا لايتجزأ من المسيحية، وبالتالى أتاح فرصة لإصلاح «لوثر» ومن على شاكلته.

وإصلاح الفكر الدينى فى الإسلام -عند «إقبال»- يقوم على طلب تغيير الوضع الذى وصل إليه المسلم الآن، ووصلت إليه الجماعة الإسلامية -وهو وضع الضعيف المتهيب الحياة، النافر من الواقع.. يقوم على مكافحة الهرب من الحياة، وعدم استطاعة السيطرة على المادة أو الطبيعة... يقوم على مكافحة «وحدة الوجود» التى تدعو إلى فناء الإنسان فى «الحقيقة المطلقة»، كما تدعو إلى السلبية فى الحياة... يقوم على تأكيد «أنا» وذات الإنسان، كى يحول دون فنائها أو قهرها.. يقوم على طلب «الذاتية» بهذا المعنى، كما يقوم على طلب «الواقعية» بمعنى عدم الفرار من الحياة!!! والواقعية التى يطلبها ليست «إلحاد» المادية الوضعية، وإنما هى تفادى «البرهمية» و«الصوفية الإشراقية» أو التصوف العجمى، كما يسميه.

يصف «إقبال» وضع المسلم الذى صار وتحول إليه الآن بقوله: إن المسلم القوى الذى نشأته الصحراء.. وأحكمته رياحها الهوجاء، أضعفته رياح «العجم» فصار فيها كالناى نحولا ونواحا!! وأن الذى كان يذبح الليث كالشاة، تهاب وطء النملة رجلاه!! والذى كان تكبيره يذيب الأحجار، انقلب رجلا من صفير الأطيار!! والذى هزأ عزمه من شم الجبال، غل يديه ورجليه بأوهام «الاتكال»!! والذى كان ضربه فى رقاب الأعداء، صار يضرب صدره فى اللأواء!! والذى نقشت قدمه على الأرض ثورة، كسرت رجلاه عكوفا فى «الخلوة»!! والذى كان يمضى على الدهر حكمه، ويقف الملوك على بابه، رضى من السعى بالقنوع، ولذله الاستجداء والخشوع!!»[1].

نظرة الإسلام إلى العالم الواقعى:

وتقوم فكرته الإصلاحية -بعد أن ذكر الدوافع الثلاثة السابقة- على عنصرين أساسيين:

* تغيير مفهوم عالم الطبيعة أو الواقع، أو بعبارة أخرى رد هذا المفهوم إلى ما اعتبره المسلمون الأول من كون عالم الطبيعة مجالا لحركة الإنسان وسعيه ومعرفته، وبالتالى تنحية ما صار إليه مفهومه من كونه «مخيفا» أو «شرا».

* شرح بعض المبادئ الإسلامية: كختم الرسالة، و«التوحيد» و«الاجتهاد»، على أنها عوامل تدفع الإنسان إلى الحركة والسعى فى هذا العالم الواقعى.

وإذن يبغى «إقبال» من إصلاح الفكر الدينى فى الإسلام، أن تعود القوة للمسلم وأن يرى قوته هذه ليست فى اتباع فلسفة من فلسفات الغرب، بل فى فهم الإسلام فهما صحيحا، على نحو ما فهمه الأوائل، لا على ما صار إليه الأمر فى عهد الركود.

وفهم الإسلام فهما صحيحا سيمكن المسلم من السيطرة على «الواقع» والطبيعة -كما تمكن الغربى منها- وفى الوقت نفسه سيبعد عنه جفاف حياة الغربى وقلقه النفسى فيها. وسيجعله أكثر إلماما بـ«الحقيقة»:

---

(١) الدكتور عبدالوهاب عزام: كتاب (محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، وشعوره) ص ١٠٠ من (منظومة أسرار خودى) مطبوعات الباكستان سنة ١٩٥٤.

فالغربى بمذهبه المادى سخر الطبيعة وسيطر عليها، ولكنه أدرك من «الحقيقة» نوعا منها فقط، وهو نوع الحقائق الجزئية، أما «الحقيقة الكلية» وهى حقيقة (الذات المطلقة) فلم يصل إليها؛ بل أنكرها. وكان إنكاره إياها سبب شقوته وقلقه واضطرابه. وهو أنكرها لأنه أراد أن يستخدم ذات الوسيلة التجريبية -التى يستخدمها فى كشف الحقائق الجزئية، وهى الواقع أو الطبيعة -فى كشف تلك «الحقيقة الكلية»، فأخفق فى الوصول إليها، ثم أنكرها عندما عجز عن بلوغها!

الحرية الفردية:

فهم الإسلام فهما صحيحا -فى نظر «إقبال»- **يجعل عالم المادة أو عالم الواقع ليس شرا**؛ بل يجعله مجال كفاح لـ«الذات» أو لـ«أنا». وعن طريق هذا الواقع تقوى الذات، وعن طريق الكفاح فيه، تكون «ديمومتها» وخلودها!! فدوام الذات أو دوام الشخصية يراها «إقبال» فى الكفاح لا فى الاسترخاء. ويرى رقيها فى تخطى العقبات لا فى تفاديها.

«الحياة رقى (وتطور) مستمر، تسخر كل الصعاب التى تعترض طريقها. وحقيقتها أن تخلق دائما مطالب ومثلا جديدة وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيها آلات كالحواس الخمس، والقوة المدركة، لتقهر بها العقبات.

«وأشد العقبات في سبيل الحياة: المادة أوالطبيعة. ولكن المادة ليست شرا -كما يقول «حكماء الإشراق» بل هى تعين الذات على الرقى.

فإن قوى الذات الخفية تتجلى فى مصادمة هذه العقبات، وإذ قهرت كل الصعاب فى طريقها بلغت منزلة «الاختيار». والذات فى نفسها فيها «اختيار» و«جبر»، ولكنها إذا قاربت الذات المطلقة (وهى الله) نالت الحرية الكاملة والحياة جهاد لتحصيل «الاختيار»، ومقصد الذات أن تبلغ «الاختيار» بجهادها[1].

إدراك الوجود:

فهم الإسلام فهما صحيحا -فى نظر «إقبال»- يجعل الوجود «وحدات» ولكن كون هذه الوحدات حلقات فى سلسلة واحدة -هى: الله؛ والإنسان، والعالم -

---

(١) المصدر السابق: ص٥٦، ٥٧. والتعبير بـ«الجهاد» هنا يشير إلى جهاد النفس الذى جاء فى الحديث الشريف: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر). قيل: وما الجهاد الأكبر؟ فقال: (جهاد النفس).

يجعل الـواقع ليس مغايرا لـ«أنا» كل المغايرة، وليس مـغايرا أيضا للذات المـطلقة (الله) كل المغـايرة.. إن هذا العـالم هو تجلى الله، وإن الوجـود كله هو «الأول» و«الآخر» و«الظاهر» و«الباطن»، هو الله والعالم. (فكرة هيجل).

... إنه حقـيقـــة واحدة. لهـا أصـــل ومظهر. ولكنه لا يقـوم على الاتحاد، ولا تصير فيه (وحدة) من وحـداته (إلى الفناء) فى وحدة أخرى.. لا يصير العالم فى الإنسان، ولا يصير فى الله، كما لا يصير الإنسان إلى الذهاب فى الله... فى الوجود وحدات ثلاث وهى حقائق. لها شخصيتها وفرديتها...

وهى تدرك جميعها بـ(التـجربة)، ولكن (التجربة) لإدراك الواقع والعالم المادى غير (التجربة) لإدراك أعلى هذه الحقائق، وهى (الحقيقة الكلية)..

إن هناك نوعين من التـجربة: التـجربة الواقـعيـة، والتجربة الـدينية (الروحـية الصوفيـة).. ولا تضارب بين التجربتين، ولا بـين ما توصل إليهما مـن حقائق. والصلة بين هاتين التجـربتين، أو بين الحقيقـة الواقعية والحـقيقة الأخـرى الروحية الكلية، هى مركز المحاولة الفكرية لإقبال.

وإذا تضاءل أو تلاشى اعـتراض العلم التـجريبى المادى على الإســلام كدين لم يكن بينهما مـوضوع للكفاح والخصومـة، وكان المسلم -بتوجيه من دينه- واقـعيا يجب عليــه أن يـدرك الواقــع والطبيعة ليسـود عليها، ولكن لا ليشقى بها: لأنه لا يصح له أن ينسى روحانيته، وهى إدراكه للذات المطلقة (الله)...

إن المشكلة التى يواجهـها الإسلام، كانت فى الواقع مـا بين (الدين والحضارة) من صراع متبـادل، وما بينهما فى الوقت نفسه من تجاذب متـبادل. ولقد واجهت النصرانية فى أول عـهدها المعضلة نفسها، فكـان أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقر للحـياة الروحية قائم بنفسه (مستقل تمامـا عن غيره)، تلك الحياة التى رأى منشئهـا ببصيرته أنه يمكن السـير بها -لا عن طريق قوى عـالم خارجى عن نفس الإنسان، وإنما بتجلى عالم جديد فى داخل النفس ذاتها!

والإسلام يقر هذه النظرية تمامـا.. ويكملها بنظرية أخرى، هى: أن النور الذى يضىء هذا العالم الجديد المتجلى على هذا النحو (فى نفس الإنسان وداخلها) ليس

غريبا عن عالم المادة؛ بل هو متغلغل فيها. وعلى هذا، فإن توكيد الروح التى سعت إليه النصرانية، يتحقق - لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل - وإنما يتحقق بتنظيم علاقة الإنسان بهذه القوى، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه)[1].

لا انفصالية ولا اتحاد فى الوجود:

وبهذا النص الأخير:

* يحدد (إقبال) المشكل - الذى يواجه الدين كدين فى العصر الحديث - بأنه (ما بين الدين والحضارة من صراع وتجاذب).

ثم يحدد موقف المسيحية من هذا الشكل: بأنها تكتفى بالبحث عن عالم مستقل للروحية، منفصل تماما عن العالم الخارجى. فعنيت ببحث النفس الإنسانية كمستودع لهذه الروحية، ووقفت عند حد الطريق أو المنهج الذى تكشف به هذا المستودع. وتركت العالم الخارجى، وتركت أمرالكشف عنه لمنهج آخر وطريقة أخرى، دون أن يكون هناك ربط بين المنهجين فى الكشف والمعرفة، وبين الحقيقة (الداخلية) والحقيقة (الخارجية).

* أما الإسلام: فيرى (إقبال) أن موقفه من هذا المشكل هو فى عدم (الانفصالية)، وفى عدم (الاتحاد) فى الوجود على السواء... عدم الانفصالية بين (أنا) و(الواقع)، وعدم الاتحاد بين (أنا) وبين (الذات المطلقة) وهى الله. فليس العالم الواقعى مغايرا لـ(أنا)، حتى هذا الـ(أنا) ينفر منه ويهرب منه، على أنه شر يجب أن يتجنب. ومن جهة أخرى مهما سما (أنا) وروض روحه، وصفى نفسه، فلن يبلغ درجة (الإفناء) فى (الذات) المقدسة.

وإذن موقف الإسلام من الوجود: هو حمل الإنسان، أو حمل (أنا)، على إيجاد الصلة بين الحقيقتين -حقيقة الذات الكلية وهى الله التى هى أصل الوجود وحقيقة العالم الخارجى التى تعتبر التجلى لهذا الأصل- وذلك عن طريق استخدام منهج واحد هو المنهج التجربى، وعن طريق أن الحقيقة الداخلية فى نفس الإنسان

(١) كتاب (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام): ص ١٦.

-وهى التى يصل إليها الصوفى عن طريق الرياضة الروحية- تعين على كشف الحقيقة الأخرى الخارجية. وأن المعرفة السليمة هى: (تنظيم علاقة الإنسان بالعالم الخارجى، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه).

التجربة فى مجال الدين والعلم:

وربما يفهم أن (إقبال) بتعبيره هنا: (على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه) -يميل إلى سيادة الحقيقة الروحية أو الدينية، وجعلها ذات أثر فى معرفة الحقيقة الخارجية.. ربما يفهم أن معنى ذلك: الحرص على استقلال تلك الحقيقة، مع أن المنهج التجربى فى البحث، عند الوضعيين أوالواقعيين، ليس (اختيار) فحسب للحقيقة من حيث هى حقيقة، وإنما هو مع ذلك ينطوى على إنكار ماعدا الحقيقة الخارجية، وهى الحقيقة الدينية أو الروحية هنا، وأن الفجوة بين المحاولة التى يقوم بها (إقبال) للتوفيق بين الإسلام كمصدر للحقيقة الدينية وبين اتجاه المذهب التجربى باقية، طالما تفهم (التجربة) فى الحدود التى رسمها (أوجست كومت) مؤسس المذهب الوضعى فى القرن التاسع عشر.

ولذلك يوضح (إقبال) أن (تجربة) المذهب الوضعى ليست هى الوسيلة المتعينة فى اختيار كل الحقائق، إذ هناك فرق بين الحقيقة الخارجية التى هى موضوع تجربة المذهب الوضعى، والحقيقة الأخرى -وهى الحقيقة الدينية- التى لا تخضع لهذه الوسيلة بذاتها، وهذا الفرق يرجع إلى اختلاف مجال الدين عن مجال العلوم التى تشتغل بـ(الطبيعة) كعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء مثلا.

ويوضح (إقبال) هذا الفرق، بعد أن يشير أيضا إلى اعتراض آخر يتصل باعتراض التجريبيين على (الحقيقة الدينية) -وهو الاعتراض الكامن فى شرح (فرويد) لنشأة الأديان كتعبير عن (اللاشعور) المكبوت عند الإنسان، وبناء على ما يراه (فرويد): تكون الأديان كلها خيالات أو رغبات، أكثر منها حقائق تخضع للتجربة!

والدين فى رأى أصحاب هذا المذهب -ومذهب (فرويد)- اختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة، لكى تجد (جنة) خيالية لحركة حرة من غير عائق!! وهم يقولون: إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئا أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة، حاول البشر استخدامها فى تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية،

وإظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة، أما أن هناك أديانا، وصورا من الفن، تهيئ لنا نوعا من الفرارالمزرى من حقائق الحياة، فأمر لا أنكره، وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها: فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك أمارة ميتافيزيقية.

«ولكن من الواضح كذلك أنها -الأديان- ليست تفسيرات لوقائع التجربة، التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة: فالدين ليس علم الطبيعة أوعلم الكيمياء. لا يبحث عن تفسير للطبيعة، وفقا لقوانين العلية.. بل هو فى الواقع يقصد إلى تفسير مجال مختلف اختلافا كليا، هو مجال التجربة الإنسانية: التجربة الدينية، مجال وقائع، مما لا يمكن أن ترجع إلى وقائع أى علم آخر وفى الواقع يجب أن يقال -إنصافا للدين- أن الدين يتمسك بضرورة التجربة الواقعية فى الحياة الدينية، قبل أن يتعلم (العلم) أن يصنع ذلك بزمن طويل. والخلاف بين الاثنين (الدين والعلم) ليس بسبب أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية والآخر لا يقوم عليها، فهما يبحثان تجربة واقعية كنقطة للبدء والخروج (فى البحث) وإنما خلافهما بسبب الخطأ فى إدراك أن الاثنين يشرحان نفس (الواقعية) التى هى موضوع التجربة. ونحن ننسى أن الدين يقصد إلى الوصول إلى المعنى الحقيقى لنوع من التجربة»[1].

«وليس من شك فى أن البحث فى الرياضة الدينية (على نحو ما فى الصوفية)، بوصفها مصدرا للعلم الإلهى، أسبق فى التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها»[2].

ومن التحكم إذن فى نظر«إقبال» -أن يؤخذ بمنطق التجربة فى مجال العلوم الطبيعية، ولا يؤخذ به فى مجال الدين، وأن اختلاف موضوع التجربة، لا يسوغ التفرقة فى اعتبار نتائجها... ويزيد (إقبال) ذلك توضيحا فى نص آخر يقول فيه:

«والواقع أن الدين أشد حرصا من العلم (Seience) على الوصول إلى ماهو فى النهاية حق، لأسباب ذكرتها من قبل. والسبيل لإدراك الحق المجرد فى الدين أو فى العلم تقع فيما يسمى: (تصفية التجربة)، ولكى نفهم هذا ينبغى أن نفرق

(١، ٢) المصدر السابق: ٢٣٤.

بين التجربة بوصفها أمرا طبيعيا يدل على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل العادية، وبين التجربة بوصفها دالة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية، فالتجربة بوصفها أمرا طبيعيا، تفسر في ضوء سوالفها السيكولوجية والفسيولوجية أما بوصفها دالة على جوهر الحقيقة، فينبغي أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر:

ففي ميدان العلم (seience): نحاول فهم معنى التجربة، فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة. أما في حلبة الدين: فإنا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ثم نحاول كشف معناها فيما يتعلق أساسيا بطبيعة تلك الحقيقة، والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما، فهما يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد، مع هذا الفرق الوحيد: وهو أن وجهة نظر «الذات» (العواطف والانفعالات) تستبعد بالضرورة من خطة العلم. أما في خطة الدين فإن «الذات» تؤلف بين ميولها المتضادة، وتحدث نزوعا شاملا مفردا ينتهي إلى نوع من تحويل التجارب تحويلا تركيبيا. والدرس الدقيق لهذه الخطط المتكاملة في الحقيقة، في طبيعتها وغايتها يبين أن كلا منها موجه إلى تطهير التجربة في ميدانه الخاص..

بل إن خطة التصوف الإسلامي -على الأقل- في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماما من الانفعالات، قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكي تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة، نتيجة للتأمل في أثناء العزلة. فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماما، ولها معنى بيولوجي على أعظم أهمية، بالنسبة للذات (أنا) أنها الذات الإنسانية تسمو فوق مجرد التأمل، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدى (الحقيقة الكلية)..

«فمنتهى غاية الذات (أنا) ليس أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا. والجهد الذى تبذله الذات، لكى تكون شيئا، هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها، وتحصيل ذاتية أكثر عمقا.. ترى الدليل على حقيقتها في قول (كانت): (أنا أقدر)، لا في قول (ديكارت): (أنا أفكر)!! وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية: بل هي على العكس من هذا: تحديدها تحديدا

أدق وأوفى. والعمل الأخير ليس عملا عقليا وإنما هو عمل حيوى يعمق من كيان الذات كله، ويشحذ إرادتها بتأكيد مبدع: بأن العالم ليس شيئا لمجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور، وإنما هو شيء يبدأ ويعاد بالعمل المستمر، واللحظة التى تعرف فيها بالذات ذلك، هى اللحظة التى تستشعر فيها بالسعادة العظمى، وتجتاز فيها أكبر امتحان)»[1].

* وإذن هناك صلة بين الإنسان والعالم الواقعى.

* وهناك صلة أخرى بين حقيقة هذا العالم الواقعى، وحقيقة أصل الوجود وهى الحقيقة المطلقة (الله).

* وهناك أخيرا اشتراك عن طريق (التجربة) فى إدراك الحقيقة، وإن كان نوع التجربة يختلف تبعا للمجال الذى تستخدم فيه.

وهذا الذى يذكره (إقبال) هنا -على هذا النحو- يحاول أن ينتزعه من القرآن، المصدر الأصيل للإسلام، فيقول:

«وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجربى مرحلة لا غنى عنها فى حياة الإنسان الروحية، فإنه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية، باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية، التى تكشف عن الآيات الدالة عليها، فى نفس الإنسان، وفى خارج النفس على السواء. فالملاحظة التأملية هى إحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التى تواجهنا (فى الخارج وفى الحس). ووظيفتها مراقبة هذه الصلاة، كما تنبىء هى عن نفسها فى الإدراك الحسى.

وهناك طريق آخر للمعرفة: هو الاتصال المباشر مع الحقيقة الكلية، (وهى الحقيقة الإلهية) كما تعلن هى عن نفسها فى هذا الاتصال.

«وطبيعة القرآن، هى فقط اعتبار الواقع: من أن الإنسان على صلة بالطبيعة ومن أن هذه الصلة -فى بعض حالاتها كوسيلة للتمكن من قوى الطبيعة -يجب ألا تستخدم فى غرض السيطرة غير المشروعة، بل فى غرض آخر نبيل، يؤدى إلى تخليص حركة الحياة الروحية فى رقيها وتسامحها».

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٢٤-٢٢٦.

«ولكى نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا، ينبغى أن يكمل الإدراك الحسى بإدراك آخر، هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب من قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ﴾[1] [السجدة: ٧-٩].

و«إقبال» يرى الآن بهذا: أن القرآن لا يدعو فحسب إلى أن يمارس الإنسان التجربة فى صلته بالعلم الطبيعى الواقعى، وفى كشف هذا العلم والوقوف عليه، بل لا يمانع فى أن يكون هناك فى الدين نفسه مجال تجربة، هو «القلب» وأن الرياضة الدينية لذلك ضرب من ضروب التجربة، التى توصل إلى العلم، ولا تقل اعتبارا عن البقية من ضروب التجربة الأخرى فى مجال الواقع والطبيعة.

والإنسان - من وجهة نظر الإسلام، كما يرى «إقبال» - ليس منقطعا عن الطبيعة، بل هو جزء منها، وعلى صلة ببقية أجزائها. ومعرفة الإنسان لله كمعرفته للطبيعة سواء، هى ركون الإنسان فى النوعين إلى التجربة. ومجال التجربة هنا وهناك هو «الواقع» ولا خلاف بين العلم والدين فى ذلك، وإذن صلة العلم بالدين صلة متوازية ومتوازنة: كلاهما يحبث لواقع، وكلاهما يسلك طريق التجربة فى بحثه إياه، وكلاهما يكمل الآخر فى المعرفة والكشف عن الحقيقة. «وكما أن نواحى التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجى، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله»[2].

والفرق بين النوعين من المعرفة كما يرى «إقبال» هو: «أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أى نقلها لإنسان آخر، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالإحساس منها بالتعقل، وما يعلنه الصوفى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى يمكن أن يبلغ للناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها لا يمكن الاطلاع عليها، أى (لا يمكن) نقلها».

---

(١) المصدر السابق: ص٢٢-٣٣..

(٢) المصدر السابق: ص ٢٦.

أما أن القرآن يحث على العلم التجربى، وعلى أن يمارس الإنسان التجربة فى تحصيل المعرفة، فيرى ذلك «إقبال»، من دلالة مثل هذه الآيات الكريمة:

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان: ٤٥، ٤٦]..

﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧- ٢٠]..

ويقلق «إقبال» على هذه الآيات بقوله:

«ولا شك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبعث فى نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه (وهو الله) ولكن الذى ينبغى الالتفات إليه هو الاتجاه التجربى العام فى القرآن، مما كون فى أتباعه شعوراً بتقدير الواقع، وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث. وأنه لأمر عظيم حقاً أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المرئيات، بوصفه قليل الغناء فى بحث الإنسان وراء الخالق. وكما أشرنا فيما سبق، يرى القرآن أن العالم له غايات جدية: فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصورة جدية. والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا، يشحذ بصيرتنا فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى، فضلاً عن أنه يمد فى آفاق الحياة، ويزيدها خصبا وغنى. واتصال عقولنا بثمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدربنا على النظر العقلى فى عالم المجريات أن الحقيقة تثوى فى نفس مظاهرها، وإن كان الإنسان يعيش فى بيئة كؤود لا يسعه أن يتجاهل عالم المرئيات.

«والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة، التى لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها، بناء حضارة قوية الدعائم. ولقد أخفقت ثقافات آسيا، بل ثقافات العالم القديم كله، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلى ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى فأمدها هذا المسلك بالتفكير النظرى المجرد من القوة، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده، حضارة يكتب لها البقاء»[1].

(١) المصدر السابق: ص٢٢٢.

● وإلى هنا أفاض (إقبال) فيما يجب أن يكون عليه موقف الإنسان المسلم إزاء العالم الواقعى، من إسلامه وكتاب دينه وهو القرآن.

● كما وضح أن وسيلة التجربة هى الوسيلة النافعة لتحصيل المعرفة الحقة، وأن التجربة كما يمكن أن تستخدم فى الطبيعة والواقع، يمكن أيضًا أن تستخدم فى مجال الدين، أى فى معرفة الله، وهو الحقيقة الكلية.

● وأبان أن الإسلام يدعو إلى التجربة بوجه عام ولا يحظر استخدامها فى مجال الدين.

● وأخيرًا لم يغب عنه أن يكشف عن: أن الرياضة الصوفية نوع من التجربة الدينية يوصل إلى المعرفة، كما توصل التجربة فى الطبيعة إلى إدراك أجزائها العديدة.

● وبعد هذا وذاك، فرق (إقبال) بين الإسلام والمسيحية: فبينما يرى أن المسيحية لها طابع الميتافيزيقا، وطابع الوقوف بالمعرفة فيها عند حد مجال الروح، غير معنية بالعالم الخارجى - إذا بالإسلام يتجاوز هذا المجال إلى الطبيعة نفسها، وذلك عندما نظر إلى الإنسان على أنه كائن ذو صلة بعالم ما يحيط به، وهو العالم المادى الحسى.

● وقصر دائرة الخلاف بين الدين والعلم، كأساس لبناء التجربة - دون أصلها- التى تستخدم فى كليهما.

● كما أنه سلم بمبدأ (التغير) فى العالم، كأساس لبناء حضارة إنسانية قوية تبنى عليه فى هذا العالم، ولكنه حدد دائرة هذا التغير بـ (الطبيعة) دون (القيم) الأخلاقية، ودون مجال الألوهية.

وكشف فيما مضى عن الخطأ الذى وقع فيه مذهب (الوضعية) من إنكاره الألوهية الدينية، ومن إخضاعه القيم الدينية لمبدأ (التغير)، وأبان أن هذا الخطأ هو أن تجعل (التجربة) التى تستخدم فى الطبيعة وسيلة عامة لكل أنواع المعرفة التى يمكن أن يحصلها الإنسان. ورأى أن يحصلها الإنسان. ورأى أن ما يجب أن يتبع حتمًا فى تحصيل المعرفة هو (التجربة) ولكنها تختلف باختلاف مجالات (الواقع)،

وأن إدراك القلب وسيلة من وسائل التجربة لا تقل فى تحصيل اليقين والكشف عن الحقيقة عن الإدراك الحسى، الذى هو الوسيلة المفضلة عند (الوضعيين).

● والإسلام - إذن - فى نظر (إقبال) يتميز عن الأديان كلها، وفى مقدمتها المسيحية.. كما يتميز عن الميتافيزيقا والفلسفة العقلية، وهو بتميزه هذا لا يقف فى الخصومة مقابل المعرفة التجريبية، أو مقابل (الوضعية) التى سادت القرن التاسع عشر، وخاصمت الدين، والميتافيزيقا، والمثالية العقلية. هو خارج عن هذا النزاع، ولذا لا يوجه إليه نقد، ولا يرمى بالعجز الذى وجهته (الوضعية) ورمت به ما عداها من مذاهب المعرفة، ومصادر العلم والحقيقة، فلسفة ودينا على السواء.

وهذا مما يجعل للموافق لإقبال على فلسفته هذه أن يعيد القول هنا مرة أخرى بأن (التجديد) فى الفكر الإسلامى بنقل بعض مذاهب التفكير الأوربى فى القرن التاسع عشر. واستخدامها فى التقليل من قيمة الإسلام - ترديد لأمر ليس له موضوع فى المجتمع الإسلامى، وليس له صلة بالإسلام كمصدر توجيه فى هذا المجتمع.

وحدة الذات الإنسانية وخلودها:

وضح «إقبال» حتى الآن، قيمة العالم الواقعى - وهو عالم الطبيعة والمادة - بالنسبة للإنسان المسلم، كما وضح أنه مطلوب من جهة المسلم أن يتصل به اتصال المكتشف المجرب، كى يسيطر على قواه، ولكن لتنمية روحانيته لا لهدف آخر غير نبيل. وأكد هذه القيمة فى غير نص من النصوص الكثيرة، التى اضطررنا لنقلها هنا، ليخلص إلى:

● أن المسلم «واقعى» بحكم دينه...

● وأنه ليس برهبانى مسيحى، ولا بصوفى من أصحاب فكرة «الفناء».

● وإلى أن فهمه الابتعاد عن هذا العالم لما فيه من «شر»، يجب أن يتغير إلى النقيض.

وهذا التغير فى فهم العالم المادى، إحدى الفكر التى طلب إقبال إعادة بنائها وتجديدها على أساس إسلامى خالص فيما سماه، «تجديد الفكر الدينى فى الإسلام».

وضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة، وإلى أن يشارك الغربى فى هذه الحركة، لا تقليدًا له، ولكن بوحى داخلى من ثقافته الإسلامية.

وهنا نجد إقبال فيما يصور عليه «ذات» الإنسان، وفيما يمنحها من استقلال وفيما يراه فيها من حركة مستمرة وإبداع يتجدد، يشبه «الخلود» فى الدوام وعدم الانقطاع بما يسمى «الموت» - يدفع المسلم إلى الحركة فى العالم الواقعى مرة أخرى، وإلى العمل فى قوة..

وفيما يذكره - بعد ذلك - من الحديث عن «الحقيقة الكلية» (الله)، وعن الرياضة الصوفية كطريق لكسبها وتحصيلها - يبغى به «التوازن»، أو يقصد إلى دفع أضرار الواقعية البحتة، وأخطار نتائجها التى تتمثل فى عدم الاستقرار وصفاء النفس، وكفاحها المرير من أجل المال..

«الحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجى. حيثما تجلت الحياة تجلت فى شخص، أو فرد، أو شىء.. والخالق كذلك فرد، ولكنه أوحد لا مثيل له»[1].

«إن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها، وأحكامها، وتوسيعها. وهذه الحقيقة تمهد إلى فهم حقيقة الحياة بعد الموت»[2].

وبهذين النصين - مع نصوص أخرى ستأتى - يشير «إقبال» إلى رأيه فى الإنسان: يراه فردًا لا جماعة أى أن الجماعة تتكون منه ولا تخلقه هى.. هو أصلها وليست هى أصلاً له.. يراه مستقلاً لا يفنى فى غيره، حتى فى ذات الله لا يفنى فيها عن طريق الرياضة الصوفية، كما فهم خطأ من يفسر قول الحلاج: «أنا الحق» على أنه الإفناء فى الله.. يرى ذات الإنسان أبدية خالدة. ولها ديمومة وخلود فى العمل، وأن «الموت» حالة «استرخاء» و«البعث» بمثابة «جرد البضائع». و«النار» إدراك لألم الإخفاق فى السعى، و«الجنة» إدراك لسعادة الفوز على قوى الانحلال.

---

(١) كتاب: إقبال، سيرته وفلسفته، وشعره: (منظومة خودى) ص٥٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٥٤.

أراد «إقبال» أن يشعر المسلم بنفسه، وبقيمته فى الحياة، وأن يحمله على أن يعتد بنفسه كقوة (خالقة) على نحو ما تصور (نيتشه) «الإنسان المتفوق» ويتكون هذا الشعور عنده، يندفع فى الحياة وإلى الحركة فى (الواقع)، الذى أصبح معبدًا له الآن، بعد أن أعيد النظر إليه، من الوجهة الإسلامية، وأصبح فى نظر «إقبال» يرى: أنه ليس شرآ، وأنه المجال الطبيعى لحركة الإنسان وتنمية ذاتيته.

ولكن ما أراده «إقبال» للإنسان المسلم، كى يقوى ويندفع فى الحياة. وفى بحث الواقع - خرج به تفسير الإسلام أحيانًا على نحو لا يخالف فيه الجمهرة الكثيرة من مفسرى القرآن فحسب؛ بل على نحو يجعله متكلفًا فى تخريج نصوصه على حسب أساليب اللغة العربية. وربما ينزلق به تكلفه فى التخريج، إلى باب (التحريف) فى التأويل.

فعن وحدة الذات يذكر أيضًا:

(أرى أن هدف الإنسان الدينى والأخلاقى إثبات ذاته لا نفيها، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقرب من هذا الهدف. قال الرسول ﷺ: **«تخلقوا بأخلاق الله»** فكما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة، كان هو كذلك فردًا بغير مثيل... إنا نسأله: ما الحياة؟. وواضح أن الحياة أمر فردى، وأعلى أشكاله التى ظهرت حتى اليوم (أنا) وبها يصير الفرد مركز حياة، مستقلاً قائمًا بنفسه، فالإنسان من الجانبين الجثمانى والروحى، مركز حياة قائم بنفسه، ولكنه لما يبلغ مرتبة الفرد الكامل هو الأقرب إلى الله، ولكن ليس القصد من هذا القرب: أن يفنى وجوده فى وجود الله، كما تقول فلسفة الإشراق، بل هو عكس هذا، يمثل الخالق نفسه)[1].

كما يقول:

(يؤكد القرآن للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط. حريتها وخلودها المفعم بالقوة، كما يؤكد شخصية الإنسان وفرديته. وله - فى نظرى - رأى معين محدد فى مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود. وهذا الرأى فى شخصية الإنسان

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٦.

وفرديتـه - وهى رأى يستحيل مـعه أن تزر وازرة وزر أخرى؛ بل يقـتضى أن كل امرئ بما كسب رهين - هو الذى أدى بالقرآن إلى رفض فكرة الفداء)[1].

والإنسان محتفظ بفرديته واستقـلاله، لا تسلبه الرياضة الصوفية هذا الاستقلال بحال. وتاريخ (الرياضة) فى الإسـلام يؤكد أنها تجعل الإنسان كمـا قال الرسول: يتخلق بأخلاق الله. وقد عبـر بعبارات مثل: (أنا الحق) الحلاج و(أنا الدهر) [النبى محمد]، و(أنا القرآن الناطق) [على]، و(سبحانى) (بايزيد).

(وفى التصـوف الإسلامى الرفـيع ليس معنى أن: إرادة الإنسـان هى عين إرادة الله، أن النفس الإنسانية تمحو شـخصيتها هى بنوع من الاستـغراق فى الذات غير المتناهية؛ بل الأحرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان محبها المتناهى)[2].

وفى خلود هذه الذات الإنسانية المستـقلة أبدًا، يقول (إقبال): (إن خلود الذات أمل، ومن أراد أن يظفـر به فليجـد ويدأب لبلوغه. والظفـر به موقـوف على أن نسلك طريقًا للفكر والعمل فى هذه الحياة، يعيننا على حفظ التوازن. ولا يستطيع إبلاغنا هذا الأمل دين (بوذا)، ولا التصوف العـجمى، ولا ما إلى هذين من نظم الأخلاق الأخرى. ولقد أضرت بنا هذه الطرق فأضاعتنا وأنامتنا. إن هذه المذاهب هى الليالى فى أيام حياتنا.

«وإن قصدنا بأفكارنا وأعمالنا إلى حـفظ حالة التوازن فى ذواتنا. فأغلب الظن أن صـدمـة الموت لا تسـتطيع أن تؤثر فـيـهـا... تعـرض بعـد الموت حـال من «الاسترخـاء» يسميهـا القرآن الحكيم: «البرزخ»، وتدوم هـذه الحال حـتى الحشر. ولا تبقى بعد الاسترخاء إلا النفوس التى أحكمت ذواتها أيام الحياة»[3].

إن «إقبال» هنا شاعر فى تصويره خلود النفس.. إنه لا ينكر البعث ولا الحشر، كمـا لا ينكر موت النفـس من قبل.. إنه يحـرص على فردية الإنسـان ليجعـلها مصـدر قوة، ويحـرص على أن تعمل وتفكر. لا أن تتـواكل وتستجـدى. النفس العاملة القـوية هى النفس التى تحيـا فى هذه الحياة، وهى النـفس التى تستمـر لها

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام: ص ١٠٩. (٢) المصدر السابق: ص ١٢٦.
(٣) محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، وشعره، (أسرار خودى) ص ٥٨.

الحياة فى دار الجـزاء، وعندئذ يكون «الموت» بمثابة مرحلة انتقال. فـهى فى عملها مستمرة، وفى حياتها مستمرة كذلك، فهى خالدة بهذا المعنى.

هو يريد أن يحرض الإنسـان المسلم على القوة والعمل. يريد أن يدفعـه دفعًا، ولكن من ذاته لا من خارج ذاته. إنه يعـشق القوة، ويعشق العـمل، أو إنه يتوق إلى أن يرى المسلم قوياً عاملاً، غـير مستذل وغير متـواكل، إن المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف.

(حياة العلم من قوة الذات.. فالحياة على قـدر ما فيها من هذه القوة، فالقطرة حين تقوى ذاتهـا تصيـر درة، والجبل إذا غفـل عن ذاته انقلب سهلاً وطـغى عليه البـحر)[1]... (لا تبغ رزقك من نعـمة غـيـرك، ولا تستـجد مـاء ولو من عين الشمس، واسـتعن بالله وجاهد الأيام. لا ترق مـاء وجه الملة البيـضاء. طوبى لمن يحتمل الضر من الحرور والظمأ، ولا يسأل الخضر كأسًا من ماء الحياة)[2].

والخلود بهذا المعنى - لا بمعنى إنكار الموت، أو إنكار فناء العالم وعدم البعث- يزيد فى شرحه (إقبال) مرة أخرى. إذ يقول أيضًا:

(إن النهاية، أى انقضاء الأجل ليس بلاء... ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا (٩٣) لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا (٩٤) وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٣- ٩٥]، وهذا أمر بالغ الأهمـية ينبغى أن يفهم على وجهـه الصحيح، حتى نضمن فهم رأى الإسلام فى (الخلاص) فـهما واضحًا. فالإنسان - أو الذات المتناهية - بشخصيته المفردة، التى لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها، سيق بين يدى الذات غـير المتناهيـة، ليرى عـواقب ما أسلـف من عمل، وليـحكم بنفسـه على إمكانيات مصيره ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (١٣) اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣، ١٤].

(فأيا كان المصيـر النهائى للإنسان، فإنه لا يعنى فقدان فـرديته. والقرآن لا يعد التحرير التـام من التناهى أعلى مراتب السعادة الإنسـانية؛ بل (جزاؤه الأوفى) هو فى تدرجه فى السيطرة على نفسه، وفى تفرده، وقـوة نشاطه بوصفه روحًا، حتى

(١) المصدر السابق: ص ٧٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٧٨.

إن منظر (الفناء الكلى) الذى يتحدث عنه القرآن فى قوله: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ﴾ [الأنعام: ٧٣] الذى يسبق يوم الحساب مباشرة، لا يمكن أن يؤثر فى كمال الروح التى اكتملت نمواً: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨]. ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة؟! وتصل الروح إلى أسمى مرتبة فى هذا النمو، عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكًا تامًا، حتى فى مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شىء، فتكون الروح كما جاء فى القرآن فى وصفه لرؤية النبى للذات الأولى ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ [النجم: ١٧]. وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة فى الإسلام»[1].

(... فالإنسان فى نظر القرآن، متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يكون خالدًا... إن كائنًا اقتضى تطوره ملايين السنين، ليس من المحتمل إطلاقًا أن يلقى به كما لو كان من سقط المتاع. وليس إلا من حيث هو نفس تتزكى باستمرار، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٧- ١٠]، وكيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد؟ إنما يكون ذلك بالعمل: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ١، ٢].

(فالحياة تهيئ مجالاً لعمل النفس، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب، وليست هناك أعمال تورث اللذة، وأعمال تورث الألم؛ بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء، أو تكتب لها الفناء، فالعمل هو الذى يعد النفس للفناء، أو يكفيها لحياة مستقبلة، ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو: احترامى للنفس فىَّ وفى غيرى من الناس. وعلى هذا فالخلود لا ننناله بصفته حقًا لنا، وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى).

---

(١) كتاب: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام: ص ١٢٤، ١٢٥.

(وأكبر ما وقعت فيه المادية من خطأ يبعث على الأسف، هو القول بأن الشعور المتناهي يستنفد موضوعه. والفلسفة والعلم ليسا إلا طريقة واحدة من طرق البحث في هذا الموضوع. ولكن هناك طرائق أخرى متاحة لنا. وإذا كان العمل قد أمد الروح من القوة بما يكفل لها مواجهة الصدمة التي يحدثها فناء البدن، فإن الموت يكون مجازًا لا غير إلى البرزخ الذي جاء وصفه في القرآن)[1].

والخلود، كما يقول (إقبال)، ليس حقًا للإنسان، إنما هو غاية وهدف، ووسيلته العمل وحده... وهو استمرار للحياة، والموت فقط فقط ابتلاء.

(والبحث إذن ليس حادثًا يأتينا من خارج، بل هو كمال لحركة الحياة في داخل النفس. وسواء أكان البعث للفرد أم للكون، فإنه لا يعدو أن يكون نوعًا من (جرد البضائع) أو الإحصاء لما أسلفت النفس من عمل وما بقي أمامها من إمكانيات... على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر - ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢] - يرى به مصيره الذي كسبه لنفسه معلقًا بعنقه ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ [الإسراء: ١٣][2]

أما الجنة والنار فهما حالتان، لا مكانان، ووصفهما في القرآن تصوير حسي لأمر نفساني، أو لصفة أو حال: فالنار في تعبير القرآن: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ۝٦ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ [الهمزة: ٦، ٧] - هي إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانًا. أما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال.

وليس في الإسلام لعنة أبدية... ولفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفا للنار. يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان ﴿لابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣] والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعًا تامًا. فالخلق ينزع إلى الاستدامة، وتكييفه من جديد يقتضي زمانا. وعلى هذا، فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم؛ بل هي تجربة للتقويم، قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من

(١) المصدر السابق: ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) المصدر السابق: ص ١٤١.

رضوان الله. وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة، فالحياة واحدة ومتصلة. والإنسان دائمًا قدما، فيتلقى على الدوام نورًا جديدًا من الحق غير المتناهى، الذى هو: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]. ومن يتلقى نور الهداية الإلهية ليس متلقيًا سلبيًا فحسب، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفًا جديدًا، وبذلك يتيح فرصًا جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد»[١].

وبهذا الاتصال فى حياة الإنسان، رفع (إقبال) الفجوة بين (الدنيا) و(الآخرة) وجعل الحياة الإنسانية خط سير لا ينهيه الزمان، ومجال عمل مستمر متجدد...

وما أتى به الإسلام من عقائد البعث، والحشر، والبرزخ، مما يفهم منها أنها تصور حلقة فى تاريخ الوجود، تنتهى بها حياة وتبتدئ بها حياة ثانية - ليس إلا تصويرًا لمرحلة ابتلاء، وليس إلا إحصاء لأعمال الإنسان السابقة يعقبها استئناف سير الحياة وحركة العمل الإنسانى من جديد.

وما أتى به أيضًا من عقائد مثل الجنة والنار، مما يفهم منها أنها تحدد مكان حياة أخرى مستقلة تمامًا عما مضى فى حياة الإنسان الدنيا - ليست أيضًا إلا تصويرًا لذلك الشعور الإنسانى الذى يصحب نوع النتيجة التى أتى بها الإحصاء فى مرحلة ما قبل استئناف السير وحركة العمل فى دائرة الإنسان. والجنة ليست إلا شعور الإنسان بالبقاء، والفوز فى الكفاح الماضى، والنار ليست أيضًا إلا شعور الإنسان بخيبة أمله وفشله فى هذا الكفاح السابق... ومعنى ذلك أنه يجوز للإنسان الذى فشل فيما مضى أن يفوز فى كفاحه المستأنف، فيشعر بالبقاء والخلود، أو تكون له (الجنة) من جديد. وخيبة الأمل إذن موقوتة، والنار إذن ليست أبدية، إذ هى لمدة ما.

حياة دائمة متجددة، وعمل مستمر، وكفاح متواصل: ليس هناك تكرار وليس هناك مدار دائرى للحركة، إنما هناك خط مستقيم لا نهائى - ذلك كله يصور مجال الإنسان فى الوجود..

فردية ذاته لا تمحى، ووجوده لا يبلى. وقربه فى «اللانهائى» هو غاية حركته فى سيره وفى عمله... ليس بعد هذا القرب نهاية، لأن ذات «اللانهائى» دائمة فى وجودها، وفى خلقها...

---

(١) المصدر السابق: ص ١٤١.

هذا التصوير كله يصور به «إقبال» وجود الإنسان وحياته، كى يعمل الإنسان طالما ليست لحياته نهاية، وليدفع اليأس عن نفسه طالما تتجدد فرص الكفاح والنجاح فيه، وطالما تختفى «الأبدية» - كصفة - لخيبة أمله وإخفاقه.

أما كيف أن «إقبال» حمل النصوص القرآنية التى أوردها على المعنى الذى أراده - وربما خالف فيما أراده من معنى كثيرين من علماء المسلمين قبل - فذلك شىء سنشير إليه، عند (التعليق) على تفكيره التجديدى الإصلاحى، عقب الفراغ من عرضه، تحت عنوان: (إقبال، فيما أرى).

الذات الكلية:

يريد «إقبال» فيما يتحدث به عن (الذات الكلية)، أن يوضح أن الله هو حقيقة الوجود، أو وحدة الوجود، وأن دليل وجوده هو التجربة، ولكنها تجربة الدين، وليست تجربة الطبيعة. كما يوضح أنه لا ينفصل عن العالم الطبيعى أو الواقعى، لا على معنى أنه حال فيه، ولكن على معنى أن ذات الله تجلت فيه. والعالم الطبيعى أو الواقعى باق طالما هو تجلى الله... (نظرية هيجل).

«والذات الأولى توجد فى (ديمومة) بحتة، ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبًا لأحوال متخالفة، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقًا مستمرًا ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨]، ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. و«وجود الله» هو تجلى ذاته، لا السعى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه. (وما لم يقع بعد) معناه بالنسبة للإنسان: السعى والطلب. وقد يعنى الإخفاق. أما (ما لم يقع بعد) بالنسبة لله فيعنى: تحققا لا يخفق لإمكانيات وجوده، تلك الإمكانيات الخالقة غير المتناهية، التى تحتفظ بوحدتها التامة الكاملة خلال تجليه فى الوجود»[1].

«ولعلنا الآن فى موقف يجعلنا ندرك معنى الآية: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢]... فقد أدى بنا التفسير الدقيق لتعاقب الزمان - كما يتجلى فى أنفسنا - إلى فكرة عن الحقيقة القصوى، هى أنها «ديمومة» بحتة يتداخل فيها الفكر، والوجود والغاية، لتؤلف جميعًا وحدة

(١) المصدر السابق: ص ٢٧٢.

متكاملة. ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هى وحدة نفس متحققة الوجود محيطة بكل شىء، هى الينبوع الأول لكل حياة فردية، وكل فكر فردى»[1].

والذات الكلية ليست ذاتا منعزلة عن هذا العالم، وليس هذا العالم (غيرا) لها.

و(الذات الأولى) فى تعبير القرآن، غنية عن العالمين: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]... أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية، بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية. وما نسميه (الطبيعة) أو (غير الذات)، وليس إلا لحظة عابرة فى وجود الله. ووجود الله من ذاته لا من غيره، وهو وجود أزلى مطلق ويستحيل علينا أن نتصور فى عقولنا هذه الذات تصورًا كاملاً، فهو كما يقول القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

«وبعد: فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفسًا من غير أن تلحقها صفة، أى من غير منهج مطرد من السلوك. والطبيعة - كما رأينا [2] - ليست ركامًا من مادية بحتة شاغلة للفراغ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك وهى بوصفها هذا، أساسية بالنسبة للذات الأولى. فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية، وهى فى التعبير القرآنى الرائع: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ

---

(١) المصدر السابق: ص ٦٦، ٦٧.

(٢) يشير إلى ما ذكره فى ص ٣٤٣ من كتاب «تجديد الفكر الدينى فى الإسلام» عن نظرية (أينشتين) Albert Einstein (المولود فى سنة ١٨٧٩)، وهى نظرية النسبية The theory of relativity وما ذكره هو: (أن نظرية النسبية التى أدمجت الزمان فى (الزمان المكانى)، قد زعزعت معنى (الجوهر) كما اصطلح عليه السلف، أكثر مما زعزعه جدل الفلاسفة كله، فالمادة للإدراك العادى (هو الإدراك الفلسفى القديم) شىء يلبث فى زمان وينحرك فى مكان، ولكن النسبية فى الطبيعيات الحديثة لا تقر هذا الرأى، فالقطعة من المادة ليست شيئًا ثابتًا له أحوال متغايرة، بل أصبحت مجموعة حوادث مرتبطة بعضها ببعض وبهذا ذهبت صلابة المادة التى قيل بها قديمًا، وذهبت معنى الخصائص التى كانت تجعلها تبدو فى نظر المادى شيئًا أقوى فى حقيقته من الأفكار التى تجول فى العقل. وعلى هذا، فالطبيعة -طبقًا لرأى الأستاذ Whitehad - ليست شيئًا قارًا، يقوم فى خلاء لا حركة فيه، بل هى تركيب من حوادث، لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائمين. غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة، منعزلة بعضها عن بعض، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان.

خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الفتح: ٢٣]... وعلى هذا. فإن الرأى الذى اصطنعناه يضفى على علوم الطبيعة معنى روحياً جديدًا: فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله، ونحن فى ملاحظاتنا للطبيعة إنما نسعى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة... وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة»[١].

ويزيد «إقبال» توضيحًا عدم (غيرية) العالم الطبيعى لذات الله، فيما يقوله هنا:

«والسؤال الذى يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو: هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه (غيرا) لها، وبينهما فراغ مكانى يتوسط بين الذات وبين هذا (الغير)؟؟ والجواب عن هذا: هو أنه بالنسبة للذات الإلهية. لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له (قبل) وله (بعد). فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية. ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك، لأصبحت الذات الإلهية والكون منفصلتين، تقابل إحداهما الأخرى فى ظرف فارغ من حيز غير متناه. وقد رأينا - فيما سبق - أن المكان والزمان، والمادة، تفسيرات يضعها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة، وهى ليست حقائق لها وجودها فى ذاتها وإنما هى أحوال للعقل فى تصوره لوجود الله.

«وقد أثير البحث مرة فى موضوع الخلق بين مريدى (بايزيد البسطامى) الصوفى المشهور، فأدلى أحدهم فى صراحة بالرأى الذى تقبله الفطرة السليمة: (كان الله، ولا شىء معه) فأجاب الولى جوابًا قاطعًا، فقال: (الآن كما كان) فعالم المادة إذن ليس شيئًا يشارك الله فى الأزل، ويحدث فيه الله ما يشاء، وهو كأنه على مسافة منه... بل هو فى طبيعته الحقيقية، فعل واحد متصل، يجزئه الفكر إلى كثرة من أشياء، منفصل بعضها عن بعض»[٢].

و«جاء فى القرآن الكريم: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١]... وماهية الجوهر غير وجوده. ومعنى هذا: أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر. وقبل أن يلحقه الوجود، يظل كما لو كان كامنا فى قدرة الله الخالقة. وليس يعنى وجوده، أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان»[٣].

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٨، ٢٧٩.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨٢.

وإذا كانت (الذات الكلية) لا انفصال لها عن العالم الواقعى، وإذا كان العالم الواقعى ليس مادة جامدة، بل هو تركيب من أحداث متتالية تصور خلق الله، أو تصور تجليه للعيان - «فالسمو إلى مستوى جديد فى فهم الإنسان لأصله ولمستقبله وحده، هو الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية».

هذا من جانب...

ومن جانب آخر، إذا كان الانفصال بين الله وبين هذا العالم المادى، فليس هناك اتحاد بينهما، وبالتالى لا يصير الإنسان الفرد يومًا ما فى الذات الإلهية، مهما أدرك هذه الذات. وإدراكه لهذه الذات ادراكًا قريبًا يجب أن يبعده فقط عن أن يستغرق فى (الواقع)، أى فى مصدر الحس الظاهر للعيان، لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك فيه ويسيطر على قواه.

● إن «إقبال» يعقد الصلة بين:

الذات الإلهية من جانب...

والإنسان والعالم الواقعى من جانب آخر...

يريد أن يزاوج بين «الواقعية» و«الروحية»...

● يريد أن يحول «الصوفية» الإشراقية فى الإسلام إلى «زهد» فجر الإسلام، فيبعد منها «الفرار» من الدنيا، وينحى منها «الاتحاد» بالله...

● ويريد أيضًا أن يحول «الواقعية» الحديثة التى جعلت الإنسان سلطانًا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه - ولكنها سجلت إيمانه هو بمصيره - إلى «واقعية» تصل الإنسان بأعماق وجوده إلى (الله)، حتى لا يكون حبه للمال حبًا طاغيًا، يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئًا فشيئًا، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة.

والسبيل إلى إدراك الذات الإلهية - فى نظر «إقبال» وهى وحدة الوجود، أو الحقيقة الكلية - الدين وحده... وليس العلم Science: لأن العلم يبحث عن جزئيات الطبيعة، ولكل جزئية منها علم خاص. وإذا سألنا عن تناسق بين علوم

الطبيعة، أو علوم جـزئياتها فلا نجده. وإذن لا مناص من اعتـبار الدين بما فيه من عبادة (الصلاة)، وسيلة لإدراك الحقيقة باعتبارها كلا.

فالمسألة التى نبحثها إذن هى:

هل المدخل إلى الحقيـقة عن طريق ما يكشفـه الإدراك الحسى، يؤدى بالضرورة إلى رأى فيـها يتعـارض معارضة جـوهرية مع رأى الدين فى طبيعـتها القـصوى: الذات الكلية، (الله)؟؟

وهل العلوم التى تبحث فى الموجودات الطبيعية قد خضعت نهائياً للمادية؟؟

وليس من شك فى أن نظريات العلوم الطبـيعية تفيـد معرفة موثـوقًا بها. لأنه يمكن التحقق من صدقـها، ولأنها تمكننا من التنبؤ بالحوادث الطبيـعية ومن التحكم فيهـا، ولكن ينبغى أن لا ننسى أن ما نسميـه: «العلم» Science ليس نظرة واحدة منسقة للحقيـقة، بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقـيقة.. هو شتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضـها مع بعض. فالعلوم الطبيعية تبحث فى المادة، وفى الحيـاة وفى العقل؛ ولكنك إذا سألت عن كـيفيـة العلاقة المتـبادلة بين المادة، والحياة، والعقل، أخذت تتجلى لـك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة، التى تتناول البحث فيها. وتبين لك عجز كل واحد منها على أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية.

والواقع، أن العلوم الطبيعـية المختلفة، مثلها مـثل الجوارح العديدة تنقض على جسم الطبيعة الميت، فيذهب كل منها بقطعة منه. والطبيعة من حيث هى موضوع للعلم أمر عملت فيـه الصنعة إلى حد بعيد؛ صنعة نشأت عن عـملية الانتقاء التى لابد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها، حتى تتحقق له الإجادة والتدقيق.

«وعندما نضع مـوضوع «العلم» فى مجموعـة التجربة الإنسانيـة يشرع يتكشف لك عن طبيعة مخـتلفة. ومـن ثـم، فإن الدين - وهـو ينشد الحقيقـة بوصفها كلا لا يتجـزأ لهذا - يجب أن يتخذ له مكانًا مـركزيّاً فى أى تركيب من مـوضوعات التـجارب الإنسـانية جـمعـاء - لم يكن ليخـشى أى رأى من الآراء الجزئيـة عن الحقيقة... والعلوم الطبيـعية جزئية بطبيعتها. فإذا كان لها أن تظل أمـينة لطبيعتها

ووظيفتها، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن الحقيقة. وعلى هذا فإن الأفكار التى تستخدمها فى تنظيم المعرفة، جزئية بطبعها، وتطبيقها اعتبارى بالنسبة لمستوى التجربة التى تستخدمها فيه»[1].

وإذا كان الدين هو السبيل إلى معرفة «الذات الكلية»، فالعبادة فيه - على وجه أخص «الصلاة» - هى المدخل، فى نظر «إقبال» إلى إدراك تلك الذات الكلية إدراكًا قريبًا...

* فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك؛ بل يبحث عن علم أوثق، وعن اتصال آكد بموضوع علمه...

* والعبادة، أو الصلاة، التى تختم بالهداية الروحانية - وهى التى تنهى عن الفحشاء والمنكر - هى الوسيلة لتحقيق هذا الاتصال»[2].

فالصلاة التى تستهدف المعرفة تشبه التأمل؛ ومع ذلك فالصلاة فى أسمى مراتبها تزيد كثيرًا على التأمل المجرد. وهى كالتأمل أيضًا فى أنها فعل من أفعال التمثيل، ولكن التمثيل فى حالة الصلاة يتجمع مترابطًا. فيحصل بذلك على قوة، لا يعرفها التفكير المجرد. فالعقل فى تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة، ويتقصى آثاره، لكنه فى الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثًا عن العموميات البطيئة الخطوة، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها، لكى يصبح شريكًا فى حياتها شاعرًا بها.. وليس فى هذا شىء من الخفاء، فالصلاة من حيث هى وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوى عادى، تكشف به فجأة شخصيتنا، التى تشبه جزيرة صغيرة، مكانها فى الوجود الخضم الأكبر للحياة...

والواقع، هو: أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكملة ضرورية للنشاط العقلى لمن يتأمل فى الطبيعة. وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة، فنشحذ بذلك إدراكنا الباطنى لشهود الحقيقة شهودًا أوفى وأعمق»[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق: ص ١٠٤، ١٠٥.

«فالصلاة إذن، سواء فى ذلك صلاة الفرد أو صلاة الجماعة، هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه فى سكون العالم المخيف... وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف، تؤكد به الذات الباحثة وجودها فى نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها، فتتبين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملاً محركًا فى حياة الكون. وصور العبادة فى الإسلام، فى صدق انطباقها على سيكلوجية المنزع العقلى، ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معًا»[1].

* والدين إذن - والعبادة منه بوجه خاص، ورياضة الصوفى فى صلاته على وجه أخص - مصدر ضرورى لمعرفة الإنسان، ولوقوفه على الوجود؛ على ما فيه من جزئيات، وعلى ما له من أصل عام وهو «الحقيقة الكلية»...

* والدين إذن مكمل لتجربة الحس... ولمصدر آخر ثالث من مصادر المعرفة الإنسانية، وهو التاريخ.

* وكل هذه المصادر الثلاثة جاء بها القرآن الكريم.

فما يذكره القرآن... من الشمس، والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار، أمارة على طلب التجربة الحسية.

وما يذكره من اختلاف الألسنة والألوان، وتداول الأيام بين الناس، هو طلب استخدام التاريخ فى الكشف عن الحقيقة.

* * *

والآن - فيما أرى - قد اكتملت عناصر النظرة إلى «الوجود» عند «إقبال».

وبضم بعض هذه العناصر إلى بعض، نحس أنه يقصد إلى تعديل مفاهيم الفكر الصوفى الإسلامى، أو إلى تعديل المذهب الواقعى الغربى.

ولنا أن نعتبر نظرته هذه نوعًا من المكافحة لسلبية التواكل فى الجماعة الإسلامية، التى تسربت إثر خطأ فى تصور بعض المبادئ الإسلامية...

وكذلك مكافحة لنزعة المذاهب الواقعية الغربية الإلحادية، التى جاءت إثر الغلو فى تقدير الحس والحواس، والتجارب المشاهدة.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٠٧.

٢- الإسلام فى توجيه الإنسان:

يرى «إقبال» - أن الوجود كله عبارة عن ثلاث وحدات:

* «الذات الكلية»، وهى (الله).

* و«الذات الفردية»، وهى الإنسان.

* وعالم الواقع، وهو عالم الطبيعة.

أما الذات الكلية: فتتجلى فيما عداها، وما عداها ليس غيرها ولا منفصلاً عنها، وإنما هو مظهرها.

وأما الذات الفردية: فلا تلغى نفسها فيما عداها من الذات الكلية، ولا تنتهى حركتها فى هذا العالم الطبيعى.

وأما هذا العالم الطبيعى: فهو دائم التجدد، وهو ليس مادة جامدة وإنما هو تركيب من أحداث متتالية مستمرة فى تتابعها. ومعنى هذا كله، أنه ليس هناك شىء «قار» ثابت فى الوجود: هناك حركة، وتجدد، واستمرار.

وإذا كان الإنسان كذات فردية، مع العالم الطبيعى كتركيب من أحداث متعاقبة - هما مظهرا التجلى للذات الكلية - فالصلة بين الذات الفردية والعالم الطبيعى، هى الصلة بين شيئين متناسقين: عالم ينتقل من حادث إلى حادث. ومن حال إلى حال... عالم متغير ومتطور، وفيه إنسان يتابع بحركته وبسيره تغير العالم وتطوره.

مبدآن، أو ظاهرتان:

- تغير العالم...
- وحركة الإنسان...

هاتان هما الخصيصتان اللتان يستدل منهما على تجلى الذات الكلية فى عالم الطبيعة أو فى العالم الواقعى... وهما الأمارتان على استمرار الخلق لهذه الذات الكلية.

هذا ما وصل إليه «إقبال» فى نظرته إلى الوجود... وهو فى نظرته إليه، لا يدعى أنه حر فيها، وإنما ذكر أنه يستوحيها من الإسلام. ولذا هو يريد الآن أن يوضح من الإسلام هذين المبدأين: مبدأ تغير العالم، ومبدأ حركة الإنسان ومتابعته لهذا التغير فى العالم.

وبذلك يكون الإسلام مصدر (معرفة) و(توجيه) معًا... يضع أمام الإنسان خطوط الوجود أو خطوط الحياة، ويقدم له فى الوقت نفسه المنهج الذى يلتئم مع هذه الخطوط.

وما فى حياة الإنسان من (دين) و(علم)، وما للإنسان من (حواس) و(إدراك)، وما لجماعته من (تاريخ)... هو مجموعة متناسقة من طرق المعرفة تنتهى إلى غاية واحدة هى سعادة الإنسان.

مبدأ التغير فى العالم الطبيعى:

وتغير العالم فى نظر (إقبال) هو وسيلة زيادته ونموه؛ إذ العالم حقيقة لم تقع كلها، بل فى سبيل وقوعها...

«والرأى عندى، أنه ليس أكثر بعدًا عن نظرة القرآن من القول: بأن العالم تنفيذ فى سياق الزمان لخطة سبق وضعها... فالعالم فى نظر القرآن - كما بينت من قبل - قابل للزيادة... هو عالم ينمو، وليس صنعا مكتملاً خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة. وهو الآن ممتد فى الفضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئًا، من أجل ذلك ليست شيئًا»[1].

وهذا التغير نفسه، يحملنا على أن نلائم بين أنفسنا وبين مقتضيات هذا التغير، ويثير فينا قوة الدفع للتغلب على ما يجد من ظروف جديدة.

«ويرى القرآن أن العالم له غايات جدية: فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا على التشكل بصور جديدة، والجهد العقلى الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا، يشحذ بصيرتنا، فيهيؤنا للتعمق فيما دق من نواحى التجربة الإنسانية الأخرى فضلاً عن أن يمد فى آفاق الحياة ويزيدها خصبًا وغنى»[2].

ويستند «إقبال» فى الحكم على تغير العالم الطبيعى من وجهة نظر الإسلام إلى مثل هذه الآيات القرآنية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥، ٤٦]. ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧- ٢٠]..

---

(١) المصدر السابق: ص ٦٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١، ٢٢.

المجتمع الإنسانى:

أما المجتمع الإنسانى، فلا يسير على التغير المطلق، وإنما يستند إلى بعض المبادئ العامة التى توازن ما يحدث فيه من تغيرات. . .

فعقيدة (التوحيد) فى الإسلام، مع أنها ترمى إلى صيرورة المجتمعات المختلفة فى الهدف إلى عام واحد يتخذ شعاره: عبادة الحق، والولاء للذات الإلهية.

ومع أن كتاب الإسلام المقدس بما له من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ولا يكون خصما لفكرة التطور. . .

مع هذا كله. . . فإنه ينبغى أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ولكنه أيضا ينطوى على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم. فالإنسان فى الوقت الذى يستمتع فيه بنشاط الخالق، ويركز جهوده باستمرار فى كشف مسالك جديدة للحياة، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما فى ذات نفسه، ولا مفر له فى خطوة إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه، وهو يواجه نماءه الروحى فى شىء من الخوف، وروح الإنسان يعوقها فى سيرها قدما قوى يظهر أنها تعمل فى الاتجاه المضاد. وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على عاتقها أثقال ماضيه، وأنه فى أى تغير اجتماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل.

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن، ينبغى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول بالبحث نظمنا القائمة: فليس فى استطاعة أمه أن تتنكر لماضيها تنكرا تاما: لأن الماضى هوالذى كيف شخصيتها الحاضرة. وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الإسلامى، تصبح إعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرجا، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جدية، وأن يزن ما لها من خطر»[1].

وذلك لأن المجتمع -فى نظر (إقبال)- ليس ماديا كما تراه الماركسية فتخضعه للتغير المطلق، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابى. . . وإنما أساسه

---

(١) المصدر السابق: ١٩١، ١٩٢.

(الروح) وليس (الاقتصاد)، والروح تنمو دون أن تنسى ماضيها أو فى ظل ماضيها، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب فى مباشرة الإشراف عليه.

«والإسلام بوصفه نظاما وجدانيا يقول بوحدة الكلمة، ويدرك قيمة الفرد من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الإنسانية، فقرابة الدم أصلها مادى مرتبط بالأرض، ولا يتيسر التماس أساس نفسانى بحت لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعا روحية فى أصلها ومنشئها. . ومثل هذا ينشئ صنوفا جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة، كما أنه ييسر للإنسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية. والمسيحية التى ظهرت فى الأرض فى صورة نظام من الترهب، حاول «قسطنطين»[1] أن يتخذ منها نظاما لتوحيد الكلمة بين الناس، وقد حمل إخفاقها فى تحقيق هذه الغاية، «جوليان»[2] على الارتداد إلى عبادة روما القديمة، محاولا أن يضع لها تأويلات فلسفية. . . وتجد الثقافة الجديدة فى مبدأ التوحيد (فى الوحى النبوى المحمدى) أساسا لوحدة العالم كله.

«والإسلام بوصفه دستورا سياسيا، ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حيا فى حياة البشر العقلية والوجدانية. فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله لا للعروش والتيجان. وإذا كانت الذات الإلهية هى الأصل الروحى الأول لكل حياة فإخلاص الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة. والمبدأ الروحى الأول لكل حياة (وهو الذات الإلهية) كما يصوره الإسلام -هو مبدأ أبدى، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير. والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه، لابد له من أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام والتغير.

* فلابد أن يكون له مبادئ أبدية تنظم حياته الجماعية وتضبط أموره؛ وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا فى عالم التغير المستمر.

* ولكن إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكان للتغير -والتغير فى نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية- فإن هذا الفهم يجعلنا ننزع إلى تثبيت ما هو -أساسيا- متغير فى طبيعته.

---

(١) قسطنطين الأول عام ٣٣٧م.

(٢) عام ٣٦١: ٣٦٢م.

وإخفاق أوربا فى علم السياسة والاجتماع، مثل يوضح المبدأ الأول: (وهو عدم اتخاذ مبادئ ثابتة لتنظيم الجماعة)...

وركود المسلمين فى القرون الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثانى:

(وهو الميل بالمبادئ الثابتة فى الجماعة إلى تثبيت ما هو بطبيعته متغير)[1].

مبدأ الحركة فى الإسلام:

ويقصد «إقبال» بمبدأ الحركة فى الإسلام، ما فى الإسلام من عوامل يواجه بها الإنسان تغير العالم وتطوره. وهى فى ذاتها مبادئ ثابتة، ولكن يتخذ منها الإنسان عدته لملاءمة نفسه وأحوال التغيرات المتتابعة فى عالمه المادى الواقعى. والإنسان هنا: هو الفرد والجماعة على السواء، والإسلام بالنسبة لهما حقيقة واحد. وليس هنا إذن فى الإسلام دين ودولة.

(والحقيقة فى نظر الإسلام هى بعينها، تبدو دينا إذا نظرنا إليها من ناحية، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى. وليس صحيحا أن يقال: إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشىء واحد، فالإسلام حقيقة مفردة (غير مركبة) لا تقبل التحليل، وهو يبدو فى صورة أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه.

وهذا الأمر بعيد الأثر، وتوضيحه توضيحا وافيا يزج بنا فى بحث فلسفى عميق. وحسبنا أن نقول: إن هذا الخطأ القديم (وهو الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية)، نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين، تتصلان إحداهما بالأخرى على وجه ما، ولكنهما أساسيا متضادان. والحق هو:

* أن المادة: هى الروح، مضافة إلى الزمان المكانى.

* والوحدة التى نسميها الإنسان: هى جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه العالم الخارجى، وهى عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ما له من غاية، وإلى المثل الأعلى الذى يستهدفه هذا العمل[2].

---

(١) المصدر السابق: ملخص من صفحات ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٧٧.

ويزيد إقبال فى شرح «وحدة» الحقيقة الإسلامية فى جوهرها وحقيقتها، وفى أن النظر الإنسانى هو الذى يجعلها ذات اعتبارين -فيقول:

«وروح التوحيد» بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هو: المساواة، والاتحاد، والحرية، والدولة فى نظر الإسلام هى: محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ المثالية إلى قوى مكانية زمانية؛ هى الهام لتحقيق هذه المبادئ فى نظام إنسانى معين. والدولة فى الإسلام، ليست ثيوقراطية -أى دينية- إلا بهذا المعنى وحده، لا بمعنى: أن على رأسها خليفة لله على الأرض، يستطيع دائما أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة، وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن أنظار نقاد المسلمين.

«فالحقيقة القصوى فى نظر القرآن روحية، ووجودها يتحقق فى نظامها الدنيوى، والروح تجد فرصتها فى الطبيعى، والمادى، والدنيوى. فكل ما هو دنيوى إذن هو طاهر ودينى فى جذور وجوده. وأعظم خدمة أداها التفكير العصرى إلى الإسلام، بل فى حقيقة الأمر إلى كل دين، هى تمحيص ما نسميه ماديا أو طبيعيا تمحيصا أظهر أن المادى فحسب لا يكون له حقيقة، إلى أن نكشف عن أصلها متأصلا فيما هو روحانى. فليس ثمة دنيا دنسة، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هى مجال تحقق الروح وجودها فيه الكل أرض طهور... فالدولة فى نظر الإسلام، ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الإنسانى، وإلا، بهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان، بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية، دولة ثيوقراطية»[1].

ويرجع إقبال فكرة الفصل بين الدين والدولة، التى شاعت فى المجتمع الإسلامى، إلى تاريخ النظريات السياسية الأوربية..

«فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية، وإنما كانت نظاما من الرهبنة فى عالم غير طهور، لا تحفل بأمور الدنيا، وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة فى كل أمر تقريبا. وكان من نتيجة هذا: أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هى والكنيسة موقف التعارض، بوصفهما قوتين متمايزتين، شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص، ودبت لذلك خصومات لا حد لها.

(١) المصدر السابق: ص ١٨٧.

ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع فى الإسلام: لأن الإسلام كان من أول الأمر مجتمعا مدنيا عنى بشؤون الدنيا، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة -كالألواح الاثنى عشر فى التشريع الرومانى -انطوت كما أسفرت التجارب، على إمكانيات عظيمة للتوسع والتطور، عن طريق التأويل والتفسير. وعلى هذا، فالنظرية التى تقول بقومية الدولة، تجرنا إلى الخطأ من حيث إنها تفرض «ثنائية» لا وجود لها فى الإسلام»[1].

ويذكر إقبال: أن «ناومان» (Naumann) -فى كتابه: (رسائل عن الدين) Briefe uber Religon- يشاركه هذا الرأى فى المسيحية، ويعلل إذا كان هناك فى الحياة الأوربية المسيحية فصل بين الدين والدولة على هذا النحو:

«إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة، ولم تحفل بالتشريع والإنتاج؛ بل إنها لم تفكر فى أحوال المجتمع الإنسانى قط... ومن ثم فإما أن نتجه إلى أن نكون من غير حكومة، فنلقى بأنفسنا بين براثن الفوضى متعمدين، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية»[2].

والإسلام كوحدة روحية مثالية، لها مظهر خارجى واقعى أو مادى، يتضمن -فى نظر «إقبال»- مبدأين أساسيين فى معاونة الفرد والمجتمع على مسايرة التغير الحادث فى العالم الواقعى، وهما:

* ختم الرسالة الإلهية.

* والاجتهاد فى الأحكام.

ختم الرسالة المحمدية:

أما عقيدة أن محمدا ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، فتحمل معها أمرين:

* انتهاء الوصاية على الإنسان فى قيادته... وليس معنى ذلك إحلال العقل محل الرسالة، بل معناه أن وقت خوارق العادات قد انتهى أمره، وأن على الإنسان أن يحصل كمال معرفته بوسائله الخاصة.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٧٩.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩١.

* والأمر الثانى: إبعاد ظهور الفكرة المجوسية، وهى فكرة الترقب لظهور أبناء «زرادشت» الذين لم يولدوا بعد، والحيلولة دون ظهورها فى المجتمع الإسلامى. وقد تأثرت المسيحية بهذه الفكرة، عندما اعتقدت بـ«ظهور المسيح».

وشأن الإيمان بهذين الأمرين: ترك الحرية للإنسان فى سيطرته على الطبيعة ومعرفته بها، وإبعاده عن مجال التبعية لغيره، أو دفعه إلى العمل دون انتظار مخلص له، أو معين آخر يعينه..

«إن النبوة فى الإسلام لتبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه. وأن الإنسان لكى يحصل كمال معرفته لنفسه، ينبغى أن يترك ليعتمد فى النهاية على وسائله هو. وأن إبطال الإسلام للرهبنة، ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية... كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة»[1].

«وفى هذا المقام يخفق «اشبنجلر» -كما يقول «إقبال»- فى تقدير ما لفكرة ختم النبوة فى الإسلام من قيمة ثقافية. هذا إلى أنه مما لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية (تبدو) فى نزعة الترقب الدائم، والتطلع الدائب لظهور أبناء «زرادشت» الذين لم يولدوا بعد، أو ظهور المسيح المنتظر، أو المعزى الذى قال به الإنجيل الرابع[2]... ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظرته إلى التاريخ، فأفاض فى نقده، وقضى -فيما أعتقد- قضاء نهائيا، على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص فى الإسلام، وهى فكرة شبيهة، فى آثارها السيكولوجى، بالفكرة المجوسية، الأصلية. التى كانت قد ظهرت فى الإسلام، تحت تأثير الفكر المجوسى»[3].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٤٤.

(٢) إنجيل يوحنا، الفصل الرابع عشر آية ١٦.

(٣) المصدر السابق: ص ١٦٦- ١٦٧، والفكرة التى ظهرت فى الإسلام تحت تأثير المجوسية، ويشير إليها ابن خلدون، فكرة «المهدى» المنتظر.

والمبدأ الثانى: فى معاونة المسلم -من إسلامه، لا من مصدر أجنبى عنه- ليتابع تطور العالم وتغييره: هو مبدأ الاجتهاد. وفى حديث «إقبال» عن الاجتهاد يوضح إمكان وقوعه الآن، أكثر من التدليل على وجوده أو غايته، فذلك أمر بدهى:

«ولا ريب عندى فى أن التعمق فى درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لابد أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأى السطحى الذى يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور. ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم فى بلدنا هذا، لم يستكملوا الأهلية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية. ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت، تسىء معظم الناس وتثير خلافات مذهبية. على أننى سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التى نبحثها الآن:

* **فأولا:** ينبغى أن نذكر منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريبا، لم يكن قد دون من شرائع الإسلام سوى القرآن.

* **ثانيا:** مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الرابع الهجرى ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام. وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية. وكان لابد لهؤلاء الأصوليين -مع امتداد الفتح، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام -من أن يصطنعوا رأيه فى الأمور أكثر رحابة، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة وعادات الشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام، والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين، يكشف عن أن المشرعين تحولوا شيئا فشيئا عن طريقة الاستنباط فى تأويلهم إلى طريقة الاستقراء.

* **ثالثا:** عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها، وما ثار حولها من خلاف، فإن ذلك الجمود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد»[1].

---

(١) المصدر السابق: ص ١٢٩.

والآن...

إذا كانت عقيدة ختم الرسالة حافزة للإنسان المعتقد بها على «عدم الانتظار» والترقب، والبدء بعمل الإنسان كإنسان -وهو العمل الفكرى- فإن مبدأ الاجتهاد يدفع الإنسان للتفكير، خاصة فى مجال التعاليم الدينية، وإخضاع أحداث الحياة المتجددة، المستمرة فى التجدد، وتكييفها بكيفية إسلامية.

محمد إقبال.. فيما أرى:

لم تكن لنا حرية التصرف، عند عرض آراء «إقبال» فيما وضعه فى دائرة ماسماه: بـ«تجديد لفكر الدينى فى الإسلام» فى التعليق على هذه الآراء، سوى شرح ماغمض منها، والربط بين بعضها بعضا، وتمايز الفكر الرئيسية منها، وقد وجدنا هذه الفكر الرئيسية تكاد تنحصر فى:

- تقدير العالم الطبيعى.
- والاعتداد بالفرد الإنسانى.
- وتأكيد عنصر الروحانية فى حياة الإنسان.

(أ) قد يقال: إن «إقبال» قرأ لـ«أوجست كومت» وتأثر بمذهبه الوضعى، فعنى بالعالم الواقعى، وبتخريج الإسلام على أنه يدعو إلى «التجربة» الحسية والتجربة فى خصائصها العامة، وعلى أنه يحض المسلم على التماس السيطرة وتسخير الطبيعة من طريق التجربة، فهو تجربى واقعى.

وقد يقال: إنه قرأ لـ«هيجل» وتأثر برأيه فى: «أنا» وقرأ لـ«نيتشه» ومال إلى مذهبه فى «السوبرمان»، وهو رمز القوة والاعتداد بها، فنادى بالفردية، وقوم الإنسان كفرد، وجعله وحدة الحياة الإنسانية، وأصل الجماعة وخالقها.

ثم قرأ لـ«فيشته» ما يراه فى: «التاريخ البشرى» من أن عظماء الأفراد هم الذين يكونون التاريخ وليست أحداث الحياة، وبالأخص المادى منها، فقال بما يقول به «فيشته» فى تاريخ الجماعة ودور الفرد فى تكوين هذا التاريخ.

وقد يقال: إنه صوفى ينزع إلى «وحدة الوجود» ويفضل الرياضة الصوفية كطريق لصفاء النفس، أو كوسيلة للوصول إلى الذات العليا والقرب منها فقال هنا

بعدم «التغاير» المطلق، أو عدم «الانفصالية» الواضحة فى الوجود فليس الله «غيرا» لما عداه على الإطلاق، وليس الإنسان (غيرا) لعالمه الخارجى على الإطلاق، وليس الروحية فى الحقيقة الإسلامية غيرا لمظهرها الدنيوى على الإطلاق، وبالتالى ليس الإيمان مغايرا للإسلام.

قد يقال هذا كله، أو بعضه..

والذى لا شك فيه أن «إقبال» درس الفكر الغربى دراسة واسعة، وهضمه واستفاد من منهجه، وتعبيراته، ومصطلحاته...

والذى لا شك فيه أيضًا أن «إقبال» كان صوفيًا، وكان يقدر الرياضة الصوفية... ليس فقط لصفاء النفس والروح، وإنما أيضًا للوصول إلى المعرفة «الكلية».

ولكن مع ذلك ليس ما يذكره «إقبال» هنا، هو ترديدًا للفكر الإسلامى... أو أثرًا للصوفية... أو مزاوجة بين الفكر الغربى والصوفية فى الإسلام معًا:

إن «إقبال» بالأحرى، رأى ضعفًا فى المسلمين كأفراد وكجماعة، ورأى ركودًا فى أفهام المسلمين للإسلام، ورأى عزوفًا من المسلمين -وبالأخص فى الهند- عن حياة الواقع والحس... رأى إنسانًا سلبيًا فى كل جانب، ورأى مع ذلك فى إسلامه دينًا إيجابيًا فى كل جانب... رأى من جانب إنسانًا لا يصلح لهذه الحياة، ورأى من جانب آخر دينا هو لهذه الحياة والحياة الأخرى معًا.

فإن دفع «إقبال» هذا الإنسان السلبى الضعيف للعمل فى الحياة فليدفعه بقوة، وليجعل الدافع له: قوته الذاتية... قوته الفردية التى يستمدها من ذاته هو، فهى قوة بنائية، قوة خالقة دافعة... لا يضعف هذه القوة الذاتية فيه أثر من آثار الجماعة؛ إذ هو منشئ الجماعة.

وعندئذ يبدو «إقبال» فى جانب الفرد -أو فى جانب الذاتية الفردية- أنه تأثر بـ«هيجل» فى فكرته التى تقوم على «أنا»، وبـ«نيتشه» فى فكرته التى تقوم على تمجيد القوة -وقوة الفرد وحدها، وبـ«فيشته» فى فكرته فى استناد الجماعة إلى الفرد وعمله.

* ولكن «إقبال» فى ذلك كله لم يكن إلا مسلمًا أولاً...

* ومفكرًا غربيًا فى الصياغة والمنهج ثانيًا.

إن الذاتية الفردية فى الإسلام لهـا قيمتها ولها استقـلالها، لم تذهب فى علاقة ما، ولا تفنى بحال فيما سواها: فـلا الأسرة، ولا الجماعة، ولا الدولة بـطـاغيـة -فى نظر الإسلام- على هذه الذاتية ولا على استقلالها، بل إن علاقة ذات بأخرى فى نظر الإسـلام، هى تنظيم للصلة بينهـمـا، وليس لمحو الفـوارق والخصـائص والحقـوق الفردية التـى لكل واحد منهـما. ولا يمـحو قيـام الأسر ملكـية الذات الفردية، ولا حقـها فى التعبـير عن الرأى، وحقها فى الاعـتقاد. ولا يمحـو قيام الدولة حق نقد الفرد للدولة وحق مخالفتها، إن كانت هناك الملابسات التى حددها الإسلام لنقد الجماعة ومخالفتها.

إن الجماعة فى الإسلام، هى فى واقع أمرها وحـدات ذات صلة بعضها ببعض وقوة الجماعة فى قوة وحداتها وأفرادها، والمؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف.

إن القـرآن إن تحدث عن الجـماعـة، تحدث عن المؤمنـين كأفـراد تربطهم رابطة الإيمـان بالإسـلام... فـ«أنا» الذى يبـدو عند «إقبـال»، هو فى الإسـلام أولاً، و(قوة) الفـرد وقوة ذاتيته التى يؤكـدها «إقبال» هى قـوة المؤمن فى الإسلام أولاً، وتكوين الفرد للجماعة وللتاريخ معًا، هو نظرة الإسلام إلى الفرد أولاً.

ثم صحبت كل هذه الآراء الإسلامية الصياغة الفلسفية الغربية.

(ب) وإن تحدث «إقبـال» عن عالم الطبيعة. وخفف مـــن (شريـتـه) و(نجـسه) أو حاول أن يرفع منه الشر والنـجس، ويجعله مجالا طاهرًا للحركـة والسير... ويطلب إلى المسلم، أن يسيـطر عليه فى كشفـه والوقوف عليه والإفـادة منه -فإنه يفعل ذلك ليقضى على تهيب هذا المسلم وخوفه من الحياة؛ ليزيل من نفسه صورة (الفرار) التى تركتها الصوفية الإشراقية أو العجمية فى الفكر الإسلامى، كما يقول «إقبال».

إنه لا يطلب من المسلم أن يقتحم الطبيعة فى كشفـها ويسيطر عليها ويفيد منها إلا بدافع من الإسـهام، لا بدافع من فلسفـة (كومت)... إنه إذ يصـور الطبيـعة للإنسـان المسلم على أنها (تجلى الله). أى على أنها ليسـت مادة ميتة، بل هى تتابع

من أحداث الخلق -يستوحى فى هذا التصوير كتاب الإسلام قبل كل شىء. إنه لا يطلب من المسلم عن طريق (التجربة) أن يقر ويسكن فى جزئيات الطبيعة... إنه يطلب منه عن طريق التجربة أيضًا، أن يصعد إلى (الذات الكلية). وبذلك يربط بين أصل الوجود من جانب، ومظهره من جانب آخر، أو يربط بين الحقيقة الكلية وتجليها... إنه فى ذلك يتبع كتاب الإسلام إذ يقول: ﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِى الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** ﴾ [القصص: ٧٧].

فالقرآن إذ ينهى الإنسان عن قصد الفساد فى الأرض، يعتبر الطبيعة ليست فسادًا فى ذاتها...

وإذ ينصحه بالمشاركة فى الدنيا وأخذ حظه منها، يعتبرها مجالاً لنشاطه وحيويته...

وإذ يذكره فى الوقت نفسه بالدار الآخرة، وبأن هذا التوجيه جميعه من الله جل شأنه: فذلك لكى يكون على علم بحقيقة الوجود كله، حتى لا تقلق نفسه من أجل المال وحده، وتكافح فى سبيله خاصة.

(جـ) وإن لجأ «إقبال» إلى (وحدة) الوجود، فلا يلجأ إلى فكرة (اتحاد) الوجود القائمة على (فناء) وذهاب الفردية والذاتية للإنسان فى (الحقيقة الكلية):

يلجأ لوحدة الوجود ليدفع فقط المسلم السلبى المعاصر إلى أن يمارس نشاطه فى الحياة فى قوة واطمئنان، إذ إن وحدة الوجود فى نظره هى (عدم المغايرة) التامة بين الله والعالم الطبيعى؛ وبذلك يرفع فى تصور المسلم [ثنائية] الاعتبار فى الوجود، التى ترتبت عليها نظرية الكراهية والتوجس إلى عالم الواقع والطبيعة؛ أى إلى عالم الدنيا...

لقد أراد «إقبال» بوحدة الوجود المزاوجة بين الروحية والواقعية، وأراد بها فى عالم الإنسان المزاوجة بين الدين والدولة. فالفصل -فى نظره- بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بعينه بين الدين والدولة فى عالم الإنسان، والفصل هنا وهناك

بعيد عن الإسلام، لأن الحقيقة فى الإسلام واحدة: إن نظرت إلى أصلها كانت الله والروحانية، وإن نظرت إلى مظهرها كانت العالم المادى الواقعى، وتحقق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعه. وكذلك تعاليم الإسلام، هى روحانية ودين طالما لم تخرج إلى نطاق التنفيذ العملى فى الحياة، وهى دولة وحكومة فى تنفيذها فالدولة فى الإسلام هى الصورة التنفيذية للروحانية الدينية فيه.

وإقبال أراد بتجديد الفكر الدينى فى الإسلام، أن يعيد (التوازن) الذى هو رسالة الإسلام...

كانت هناك -فيما صور به الإسلام- نفرة من الحياة الطبيعية والعمل فيها. وكان بجانب النفرة تواكل وتراخ من الإنسان، فعلى الإنسان المسلم الآن أن يعتبر الحياة متنفس نشاطه، وعلى الإنسان المسلم الآن أن يعمل فيها. وسعادته فى اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعًا لذلك.. ولكن لا على أن ينتقل مما هو فيه ليقر فيما يطلب إليه وحده، فلا يتحرك بمعرفته وراء حدود الطبيعة التى يمارس الآن نشاطه فيها، بل يجب عليه -كما يعرف هذه الطبيعة- أن يعرف أصلها الذى خرجت عنه، وهو الله أو الذات الكلية.

.. نعم، يلاحظ على تفكير «إقبال»:

* أنه فى محاولته شرح استمرار العالم، أو شرح خلوده وبقائه، يرتفع فى هذا الشرح عن المستوى الدينى الذى يصوره الإسلام نفسه. وبذلك يبعد فى تفسير النصوص التى استعان بها عن مدلولاتها الطبيعية التى تلائم هذا المستوى...

فإذا جعل «البعث» فترة «لجرد البضائع» وربط «الدار الآخرة» بـ«الدار الدنيا» فى حياة الإنسان، على أن (الآخرة) مرحلة استئناف لنشاط الإنسان فى (الدنيا) فإنه يثير تساؤلاً عن (التكليف) من قبل الشرع ومدته أهو فى الدنيا والآخرة معًا؟

وتفسيره الخلود فى النار عندئذ فى قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ [البقرة: ١٦٢][1] بأنه حقبة وفترة ما، يعطى بعدها الإنسان فترة أخرى (للبقاء) أى للعمل الذى يدعو لبقاء الإنسان وخلوده -يرشح أن الإنسان فى نظر «إقبال» مكلف فى الدارين

(١) وسور أخرى.

معًا، وأن تكليفه من قبل الشرع مستمر هنا وهناك... وبهذ تكون (الدنيا) و(الآخرة) سواء فى طبيعتهما وفى الهدف منهما.

ولكن الإسلام ينظر إلى الدنيا على أنها دار ابتلاء وامتحان، وينظر إلى الآخرة على أنها دار قرار سكون، أى دار ينقطع فيها الامتحان والاختبار. يقول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] ويقول ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران: ٩١] .. فالدنيا وحدها هى دار (الفرصة) للعمل، وبموت الإنسان تذهب منه هذه الفرصة، كما يوحى ظاهر هذا النص، وهذا الظاهر هو الذى يلائم المستوى الدينى، أو هو الذى يلائم طبيعة الدين كرسالة سماوية، جاءت محددة وقت العمل للإنسان، ومحددة أيضًا اختيار اتجاه الإنسان فى الحياة.

* كما يلاحظ على «إقبال» أنه يقف فى تفسيره لبعض آيات القرآن، عند الحد العامى لمدلول اللفظ... على نحو ما يرى هو فى قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فهو يفسر (الروح) هنا بالنفس الإنسانية، وبأن وظيفتها للتدبير، أخذًا من قوله تعالى: ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]... مع أن المقصود بالروح كتاب الهداية وهو القرآن: إذ القرآن كان موضوع الحديث قبل هذه، على حد ما يقول الله جل شأنه: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢] كما كان هو نفسه موضوع الحديث بعدها أيضًا كما تذكر هذه الآية ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٨، ٨٩].

وكما يستدل على أصل (الاجتهاد) الفقهى من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩][2]، مع أن هذه الآية فى سورة العنكبوت،

(١) المصدر السابق: ص ١١٨.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧٠.

وهى تشير إلى (الجهاد) فى سبيل الله لا إلى الاجتهاد فى الفقه، وفرق واسع بين الاجتهاد والجهاد. . . أما الأصل القرآنى للاجتهاد فى نظر الفقهاء فهو فى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣][1].

* وقد يذهب «إقبال» فى تفسير آيات أخرى مذهبًا علمياً أو فلسفياً ويبعد المعنى عن أن يكون فى مستوى توجيه الإنسان المتوسط. . . كما يفسر قوله تعالى: ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فى آية: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٢٩]. بـ(الزمان الإلهى)، وهو يشرحه على هذا النحو التالى:

(وإذا ارتقينا درجة فدرجة فى سلم المفارقات، فإنا نبلغ الزمان الإلهى، وهو زمان مجرد تجردًا تاماً من صفة المرور والانصرام، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ، والتوالى والتغير. وهو فوق القدم، لا أول له ولا آخر له: فعين الله ترى جميع المرئيات، وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم. وقبلية الذات الإلهية الذات لا تستند إلى قبلية الزمان بل الأمر بالعكس: إذ إن قبلية الزمان هى التى تستند إلى قبلية الذات الإلهية، وهكذا فالزمان الإلهى هو الذى يصفه القرآن بأنه: ﴿أُمُّ الْكِتَابِ﴾[2].

وكما يفسر قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] بقرب كمال الذات الإلهية إلى كمال الوجود فى ذات الإنسان، إذ يقول:

(على أن هناك درجات فى تجلى الروحية أو الذاتية، وتجلى هذه الروحية يرتقى فى سلم الوجود درجة إلى أن يبلغ كماله فى الإنسان. . . وهذا هو السر فى تصريح القرآن: أن الله، أو الذات القصوى، أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد)[3].

كما قد يندفع فى هذا التفسير إلى رأى لا يرضى هو عنه بعد ذلك، فيقول: (والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد، حاضرة فى الطبيعة حالة فيها، يصفها القرآن بأنها: ﴿الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣][4]. . . فتفسيره الأول والآخر، والظاهر والباطن على هذا النحو، يختلط على الأقل بفكرة (الحلول)

---

(١) المصدر السابق: ص ١٧٠.
(٢) المصدر السابق: ص ٨٩.
(٣) المصدر السابق: ص ٨٥.
(٤) المصدر السابق: ص ١٢٢.

التى تعرف للصوفية الإشراقية أو العجمية، والتى استبعدها «إقبال» نفسه، عند شرحه لـ(وحدة الوجود)، كما رأينا فيما سبق.

ولعل «إقبال» بشرحه الفلسفى أو العلمى لبعض آيات القرآن، يحاول فقط أن يوضح حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة، كما يعبر عن ذلك بقوله: (القرآن المجيد ليس كتاب فلسفة أو إلهيات، ولكن فيه هدى إلى مقاصد الحياة ورقيها، وفيه أصول فلسفة يقينية. ولو أن مسلمًا متفلسفًا بين المسائل القرآنية فى ضوء الأفكار والتجارب الحديثة، ما صح اتهامه بأنه يقدم شرابًا جديدًا فى زجاجة قديمة - كما يقول (مستردكسن): (أنا لا أعرض أفكارا جديدة فى ثياب قديمة، ولكن أبين حقائق قديمة فى ضوء الأفكار الجديدة)[1]... وهو رأيه الذى أعتقد أنه عن طريقه -يستطيع أن يبقى المسلم فى دائرة إسلامية ويسهم فى الحقائق الواقعية، لا بتوجيه مدرسة فكرية غربية بل بتوجيه الإسلام وحده.

* على أن الشىء الذى يبدو فيه ضعف «إقبال» ثقته ببعض الحركات الإسلامية الحديثة، على أنها تمثل التجديد الفكرى فى الإسلام، وعلى أنها تمثل الوثبة المطلوبة للعالم الإسلامى أن يقتدى بها. وربما لم يدرس «إقبال» نفسه هذه الحركة من مصادرها، بل قرأ عنها من وصف المستشرقين إياها، فصدق ما وصفوا. والمستشرقون وصفوا شيئًا فى الإسلام أو فى الحركات الإسلامية على أنه حسن فلأنه يصادف غرضًا خاصاً، يتصل بإضعاف الإسلام والجماعة الإسلامية..

ويصف «إقبال» الحركة البهائية. أو البابية[2]: بأنها من الحركات الإسلامية التى تأثرت بالحركة الوهابية، و(ليست سوى صدى فارسى للإصلاح الدينى

---

(١) محمد إقبال: سيرته، وفلسفته، وشعره: ص ١٢١.

(٢) البابية: نسبة إلى «الباب» وهو على محمد الشيرازى (ولد فى المحرم سنة ١٢٣٦هـ- ٢٦ مارس سنة ١٨٢١م)، وأعلن نفسه فى ١١ يونية سنة ١٨٤٥م باب المعرفة إلى الحق الإلهى، ومن أجل هذا لقب بـ«الباب».

والبهائية: نسبة إلى «بهاء الله» وهو ميرزا حسين على نورى بقزوين، وهو خليفة «الباب» على حركته، التى يعتبرها أتباعه (إصلاحًا إسلامياً)، وتعاليمه كما يلى:

- الله واحد، و(على مرآته التى ينعكس عليها، والتى يمكن لكل واحد أن يراه).
- الله خلق الخلق بسبع صفات تسمى حروف الصدق والحق، وهى: القدر، القضاء، الإرادة، المشيئة، الأذن، الأجل، الكتاب. =

العربى. . . فهو يراها حركة إسلامية، وإصلاحًا دينيًا[1]. مع البهائية مزيج عجيب من الثقافات الدينية والفلسفة، فلا يقال مطلقًا: إنها تأثرت بحركة محمد بن عبدالوهاب، لأنها نشأت بعدها فى القرن التاسع عشر.

ويصف حركة التجديد التى قام بها بعض الأتراك المحدثين -وفى مقدمة الدعاة لها الشاعر (ضياء كوك آلب)- بأنها حركة مثالية فى إصلاح الفكر الدينى فى الإسلام، يصح أن تسير فى طريقها بقية الحركات الإسلامية الأخرى المعاصرة،

= • السنة تنقسم إلى تسعة عشر شهرًا، وكل شهر ينقسم إلى تسعة عشر يومًا، والسنة إلى ثلاث مائة وواحد وستين يومًا.

• كل الحدود ألغيت، عدا حد السرقة، وحد الزنا.

• الحرية المطلقة فى التجارة والعقد.

• دفع (الفائدة) مباح، سواء على البضائع المباعة، أو على الحسابات المصرفية.

• فريضة الصوم لمدة شهر بهائى، أى تسعة عشر يومًا من طلوع الشمس إلى غروبها، وهى على من بلغ الحادية عشرة إلى الثانية والأربعين.

• يتصح بالطهارة بالماء، ولكنها ليست فريضة مكتوبة.

• يجوز للمرأة السفور، وأن يتحدث إليها من غير إذن من أحد، ولكن لا تزاحم.

• صلاة الجماعة أبطلت، عدا الصلاة على الميت، ومع ذلك فالاجتماع للوعظ أمر لا بأس به وقد تحول البهائيون من فرقة دينية إلى حزب سياسى، ومن دعاتهم ميرزا فضل الله، وقد اتخذت هذه الحركة مدينة (عكا) مقرًا لها. وهدفها توحيد الأديان، والخطوة الأولى: ادعاء حاجة المسلمين إلى الإصلاح. أما الخطوة الثانية فهى: الحاجة إلى شريعة جديدة.

وتطور أمر التعاليم البهائية، فى هذه الحركة: فأصبح تعدد الزوجات مقصورًا على اثنتين فقط، وأصبحت ترى صحة جميع الأديان والكتب الدينية، وتدعو جميع أهل الملل إلى دينها دعوة واحدة لأجل توحيد كلمة البشرية. وتستدل عند دعوة كل دين بشىء مما فى كتبهم، ولا سيما التوراة والإنجيل والقرآن. وكل دى نفسه صحيح، وكل دين ناسخ لما قبله، كما أصبحت تعتقد بألوهية (البهاء) -بهاء الله- (ميرزا حسين على نورى) على نحو ما تعتقد بعض فرق الشيعة الغلاة بحلول الجزء الإلهى فى الإمام.

وللباب (على محمد الشيرازى) كتاب: (البيان) وهو الذى تأول فيه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٩]. وقد أخرجه الشيخ عبد الرحمن تاج، كبحث للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، تحت إشراف القس المستشرق الفرنسى (ماسينيون).

والبهائية أربع فرق:

البابية الخلص: أتباع (الباب) على محمد الشيرازى، مؤسس البهائية.

البابية الأزلية: أتباع صبح أزل، الذى كان فى قبرص

البابية البهائية: أتباع بهاء الله ميرزا حسين على نورى.

البابية العباسية: أتباع عباس أفندى، أحد الدعاة لهذا الدين الجديد، وكان يقيم فى بيروت.

(١) تجديد الفكر الدينى فى الإسلام: ص ١٧٥.

يقول فى هذا الوصف: وإذا كانت نهضة الإسلام أمرًا واقعًا، وأنا أعتقد أنها أمر واقع، فلابد من أن نفعل يومًا ما فعله الترك: فنعيد النظر فى تراثنا العقلى، فإذا لم نستطع أن نضيف جديدًا إلى التفكير الإسلامى العام فقد نوفق -عن طريق النقد المحافظ السديد- فى كبح جماح حركة التحلل الدينى، التى تنتشر بسرعة فى العالم الإسلامى[1].

و«إقبال» نفسه، بعد ذلك، ينقل رأى الشاعر (ضياء كوك آلب) فى خطوط الإصلاح للفكر الإسلامى، فما يلى:

(وللشاعر السابق -ضياء- قصيدة عنوانها: (الدين والعلم) تلقى المقطوعة الآتية منها بصيصًا آخر من الضوء على الرأى الدينى، الذى يتكيف اليوم فى العالم الإسلامى شيئًا فشيئًا، يقول الشاعر:

من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية؟

لا ريب أنهم الأنبياء والقديسون...

فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة فى كل عقد وقاد خطاها، وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون...

غير أن الدين يضعف ويفقد حماسته الأولى، ويختفى القديسون وتصبح الزعامة الروحية تراثًا اسميًا يرثه فقهاء الشريعة. ونجم الهدى الذى يهتدى به فقهاء الشريعة هو السنن، ويكرهون الدين على سلوك هذا المسلك.

أما الفلسفة فتقول: إن النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل، فاذهبوا أنتم إلى اليمين، وسأذهب أنا إلى الشمال...

والدين والفلسفة كلاهما يدعى (الروح)، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته...

وبينما يكون هذا الصراع محتدمًا، تضع التجربة حملها، فتلد مولودها وهو (العلم الواقعى)... ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود العقل، فيقول: إن سنن الأوائل هى التاريخ، والعقل هو منهج التاريخ، كلاهما يفسر ويؤول، ويرغب فى بلوغ ذلك الشىء الذى لا يملك تحديده.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٧٦.

ولكن ما ذلك الشيء؟ أهو قلب هذبته الروح؟

وإذا كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلمة البهائية: الدين هو «العلم الواقعى»، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان!!»[1].

وما ينقله إقبال عن الشاعر التركى الداعية لحركة «التجديد» الأخيرة فى تركيا هو ترديد لفكرة «أوجست كومت» فى الدورة الثلاثية للمعرفة من أنها تمر بالدين، ثم بالفلسفة، ثم بالعلم التجربى. و«إقبال» ذاته يؤكد هذا الاستنتاج بقوله: «هذه هى النزعة التى ينزع إليها التركى فى العصر الحديث مستوحيًا -على النحو الذى يفعله- حقائق التجربة، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة.. ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون فى قصائد «ضياء» الشاعر الوطنى العظيم، الذى كان لقصائده، التى استلهمها من فلسفة «أوجست كومت» أثر عظيم فى تشكيل الفكر التركى الحديث[2].

أى فكر تركى حديث؟!

أهو ترديد الفكر المادى الإلحادى للمذهب الوضعى الغربى لـ«أوجست كومت»؟!

وإذا كان الشاعر التركى العظيم يعبر عن التجديد فى النهضة التركية الحديثة، وما يعبر عنه هو مذهب «أوجست كومت» -كيف يصح لـ«إقبال» أن يسمى «الترديد» و«التبعية» تجديدًا؟!

وكيف يسمى مذهب الفكر الإلحادى المادى لـ«أوجست كومت» تجديدًا فى الفكر الإسلامى؟!

وكيف ينعت تركيا -لقيام الحركة التجديدية فيها على تقليد الفكر الغربى فى هذا- بأنها الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة؟!

إنه يقول: «إن تركيا، فى الحق، هى الأمة الإسلامية الوحيدة التى نفضت عن نفسها سبات العقائد الجامدة، واستيقظت من الرقاد الفكرى، وهى وحدها التى نادت بحقها فى الحرية العقلية، وهى وحدها التى انتقلت من العالم المثالى إلى

(١) المصدر السابق: ص ١٨٣- ١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص ١٨٢.

العالم الواقعى، تلك النقلة التى تستتبع كفاحًا مريرًا فى ميدان العقل والأخلاق»[1]!

أى فارق بين موقف «محمد إقبال» الآن من الفكر الغربى المادى الذى ساد القرن التاسع عشر، وموقف السيد «أحمد خان» من هذا الفكر، يوم نادى فى محاولاته «الإصلاحية» بقبول هذا الفكر، ونصح شباب المسلمين فى الهند بفهم القرآن فى ضوئه، وبإخضاع الحياة الدينية لقوانين الطبيعة، الأمر الذى دعا جمال الدين الأفغانى، فى كتابه الرد على الدهريين، إلى بيان مماألأة السيد «أحمد خان» وخضوعه فى ذلك للسياسة الاستعمارية فى الهند!!

إن «إقبال» تأثر بالمذهب الوضعى لـ«أوجست كومت» من غير شك، ولكن لم يرض عما فيه من إلحاد، كما يبدو فى كتابه، والذات الإلهية الكلية كأصل للوجود...

كيف يوفق «إقبال» الآن بين هذه النزعة الإلحادية عنده، وبين الحكم على دعوة «المساواة» التى ينادى بها الشاعر التركى «ضياء» بين الرجل والمرأة، أى المساواة فى الزواج والطلاق والمواريث: بأنها حركة إسلامية تجديدية»[2]؟!

هل إلغاء الأحكام القاطعة فى الإسلام، وهى أحكام الطلاق والإرث، ثم الاستعاضة عنها بأحكام الأسرة فى القانون المدنى الغربى، يعتبر نموذجًا للحركات الإسلامية المقبلة فى البلاد الإسلامية؟!

إن «إقبال» نفسه استشعر ضعفه عندما وصف الحركة التجديدية فى تركيا بما وصفها به، فعاد إلى المطالبة بالتحفظ فى الإسلام وعدم التهور فيه، فيقول:

«إنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث فى الإسلام... ولكن ينبغى لنا أن نقرر أيضًا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات فى تاريخه: فحرية الفكر من شأنها أن تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال، وفكرة القومية الجنسية -التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف عنها من قبل- قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرية الإنسانية العاملة الشاملة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٨٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٤.

التى تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام. أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح فى الدين والسياسة قد يجاوزن فى تحمسهم، لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح، وإذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية، ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح «البروتستنتى» فى أوربا، فينبغى أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة «لوثر» ونتائجها. فدرس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا: أن حركة الإصلاح كانت سياسية فى جوهرها، وأن نتيجتها الخالصة فى أوربا أسفرت عن إحلال تدريجى لنظم أخلاقية قومية محل الأخلاق المسيحية العالمية. ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه فى الحرب العالمية الأوربية (الأولى)، التى عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين؛ بل جعلت الموقف الأوربى أكثر شناعة مما كان عليه من قبل. والواجب على قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم، هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث فى أوربا وأن يسيروا قدمًا نحو غايات الإسلام ومراميه معه ضبط النفس والبصيرة الثاقبة»[1].

إن «إقبال» يبعد عليه فى نظرى -أن يكون متناقضًا؛ إذ يعد الحركة التجديدية فى تركيا التى قادها الشاعر «ضياء كوك آلب» نموذجًا للحركات الإسلامية الحديثة مرة، ثم يطلب الحيطة والتحفظ فى التجديد وفى قبول الفكر الحر (المادى) مرة أخرى... إنه يأخذ من جديد على هذا الشاعر العظيم (كما وصفه من قبل) أخطاءه فى فهم الإسلام كنظام للمجتمع، وبالأخص ما يتعلق بأمر الأسرة، فيقول: «أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركى (ضياء كوك آلب) فإنى أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة فى الإسلام كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادى لقاعدة التوريث كما جاءت فى القرآن. فالزواج فى اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدنى، وللمرأة أن تشترط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها، فيكتمل لها بهذا حق المساواة فى الطلاق. والإصلاح الذى يقترحه الشاعر لنظام التوريث[2] يقوم على فهم خاطئ. وينبغى أن لا يستنتج من اختلاف الأنصبة

---

(١) المصدر السابق: ص ١٨٧، ١٨٨.

(٢) يرى الشاعر (أن تنشئة الأسرة يجب أن تجرى على أساس العدالة... ولهذا لابد من مساواة المرأة والرجل =

الشرعية، أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة. فمثل هذا الافتراض يكون منافيًا لروح الإسلام إذ يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

«والحقيقة هى: أن المبادئ التى قام عليها نظام التوريث فى القرآن، ذلك الفرع من التشريع الإسلامى الذى يصفه «فون كريمر» بأنه بالغ الحد فى أصالته وابتكاره لم تلق بعد من مشرعى الإسلام ما تستحقه من عناية. فالمجتمع العصرى، بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات، يجب أن يحملنا على التفكير. ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر فى الحياة الاقتصادية الحديثة، فإن من المرجح أن نكشف فى أصول التشريع، عن نواح جديدة لم تنكشف لنا بعد مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ»[1].

يبعد على «إقبال» إذن أن يكون متناقضًا فى الرأى... وهو رجل مؤمن إيمانًا عميقًا بالرياضة الصوفية السليمة، ومؤمن بإسلامه إيمانًا حقًا، وبصلاحيته للتوجيه فى الحياة المتجددة، ومؤمن فى الوقت نفسه بعدم التخلى عن الحياة الواقعية...

إن السبب فى تمجيد «إقبال» للحركة الجديدية فى تركيا، اتباعه للمستشرقين فى ذلك... هو تقليد لهم فى الرأى، وليس نتيجة مباشرة لدراسته هذه الحركة. وأن أى مفكر يقدر قيمة الفكر، لا يصف هذه الحركة التركية إلا بأنها تقليد فى غير وعى للغربيين. وأنا أقصد «فى غير وعى». لأن الباعث عليها الرغبة فى أن تكون تركيا من «أوربا» لا من آسيا، وأن يكون للأتراك طابع الغربيين، لا طابع الشرقيين فيما هو ممدوح أو مذموم، كما طلب لمصر يومًا ما صحب «مستقبل الثقافة فى مصر». فهى حركة اندفاعية لا حركة متئدة تتخير وتقدر فى تخيرها الاحتفاظ بشخصية «الأمة» أو الجماعة.

= فى ثلاثة أمور: فى الزواج، والطلاق، والميراث. وما دامت المرأة تعد نصف الرجل فى الميراث، وربعه فى عدد الأزواج، فلن ترقى الأسرة، ولن ترقى البلاد، لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى فى الحقوق الأخرى، وتركنا الأسرة فى أيدى مذاهب الفقهاء ولا أدرى لماذا تخلينا عن نصرة المرأة؟ أليست المرأة تعمل فى سبيل البلاد؟ أم يجب عليها أن تثور، وتتخذ من إبرتها سلاحًا فاتكًا تنزع به حقوقها من أيدينا؟)، كتاب تجديد الفكر الدينى فى الإسلام: ص ١٨٦.

(١) المصدر السابق: ١٩٥، ١٩٦.

اليابان جددت حقاً، لأن حركتها التجديدية قامت على التخير، دون «الاندفاع»! اليابان ظلت شرقية، ومع ذلك تفوقت على الغرب فى مجال الصناعة، وفى المجتمع وتماسكه قبل ذلك، كمجتمع له شخصية بارزة.

أما تركيا فليس لحركتها طابع معروف حتى اليوم، فلا هى بالشرقية ولا هى بالغربية... يجعلها الغرب «غربية» فى اللحظة التى يريد أن يحرضها على الإمعان فى البعد عن الإسلام والجماعات الإسلامية وفى مقدمة هذه الجماعات الشعوب العربية لأنه نزل بلغتها القرآن، ويجعلها «شرقية» يوم يتحدث عن حضارتها المعاصرة بأنها حضارة مستعارة من الغرب ليس لها فيها إلا التقليد الأعمى!!! من السهل على الفرد، وكذا على الجماعة، أن يهدم ويلغى، ولكن ليس من السهل أن يبنى... وأشد عسراً أن يكون أصيلاً فى البناء! إن تركيا الحديثة، مظهر تجديدها إلغاء الدين، وفقدان شخصيتها، وتبعيتها مطلقة فى السياسة، والتوجيه، والاقتصاد، للغرب الصليبى!

ولأن «إقبال» يمجد نهضة تركيا الحديثة من جانب، ويشجع الرياضة الصوفية من جانب آخر: يمتدحه المستشرقون فى حديثهم عند تعرضهم للحركات الإسلامية المعاصرة، ويذكرون له من حسناته فقط هذين الأمرين بينما يعيبون عليه فى الوقت نفسه رأيه فى أن الإسلام دين ودولة معًا، وفى أن الحقيقة الإسلامية أمر واحد لها اعتباران فقط. ويعيبون عليه أكثر من تشجيعه قيام دول إسلامية على أساس إسلامى، مع عنايته تمام العناية بنفس الطابع الثيوقراطى عن الدولة التى تقوم على هذا الأساس الإسلامى.

● وحسن ظنه بالمستشرقين جعل فيه نقطة ضعف أخرى، وهى ثقته فيما يكتبون، وتقبله له دون امتحان لما يكتبونه. فهو مثلاً يستحسن ما كتبه «هورتن» Horten -الذى كان يومًا ما أستاذًا للغات السامية بجامعة بون- عن الإسلام، فى مجال الفقه، أو مجال الفلسفة والكلام و«هورتن» ليس العالم الذى يكتب عن بحث ودراسة. أو فهم ودقة فى الفهم، فضلاً عن أن يكون له طابع الباحث العلمى. وهذا هو تقديره فى ميدان الاستشراق الألمانى.

كما أن حسن ظنه بالمستشرقين قد يجعله يوافق على حل المشكلة، قام على أساس عقيدة مسيحية، تتنافى هذه العقيدة مع العقائد الأساسية فى القرآن، لأنه ردد هذا الحل بعض علماء اللاهوت المسيحيين المشتغلين بالدراسات الإسلامية فيذكر مثلاً مشكلة «الشر» فى العالم، ثم يطلب حلها فى رأى بعض هؤلاء ويوافق عليه، ويقول فى ذلك:

«وإذا كانت الإرادة الإلهية التى يحددها العقل إرادة خيرة، فإن معضلة جديدة تعترض سبيلنا، تلك هى: أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث، يتضمن آلامًا وظلمًا تكاد تشمل العالم كله. ولا شك أن الظلم مقصور على البشر وحدهم، ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة. وإن كان من الحق أيضًا، أن البشر فى مقدورهم احتمال الألم، وقد احتملوا المرير منه فى سبيل ما اعتقدوا أنه خير. وهكذا فإن حقيقتى الشر الأخلاقى، والشر المادى، تبرزان فى الوجود الطبيعى. وليست نسبية الشر، ووجود قوى تعمل على تبديله بمصدر عزاء لنا؛ لأنه على الرغم من كل هذه «النسبية» وهذا «التبديل»، فإنه فيه ناحية إيجابية رهيبة، فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصاله بالخير، وبين شيوع الشر فى خلقه؟؟

«وهذه المعضلة هى فى الواقع مشكلة الألوهية... ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريرًا أدق وأوفى، مما كتب «نومان» Naumann فى كتابه: «رسائل فى الدين» إذ قال: إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور، وتعلمنا كذلك عقيدة «النجاة والخلاص» إذ تقرر: أن هذا الإله نفسه هو أب للبشر. فالتأسى بإله العالم يولد خلق الكفاح فى سبيل الوجود، وعبادة أبى: «يسوع المسيح» تبعث خلق الرحمة. ومع هذا فهما ليسا إلهين، بل هما إله واحد تتشابك ذراعاهما بطريقة ما، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول: وأين؟؟ وكيف يحدث ذلك؟؟».

إن «إقبال» فى تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، كان جامعيًا فى محاولته... فى عمله الفكرى للخاصة، وفى اعتبار هذا العمل لجيل معين.

وهو جيل التفكير الوضعى، أو التفكير المادى الإلحـادى. وهو لهذا يعتبر عملاً فكرياً مضاداً لحركة «التجديد» فى الفكر الإسـلامى فى مصر، التى يتزعمها بعض التابعين للفكر الاستشراقى، أو بعض المرددين للفكر الآخر المادى الإلحادى، الممثل فى وضعية «كومت» وماركسية «ماركس».

و«إقبال» بهذا، يعـتبر المصلح الفكرى فى الإسلام فى الوقت الحاضـر، ويتميز بذلك عن الشيخ عبـده فى اتجاهه الإصلاحى. ولكن لأن محـاولة «إقبال» الفكرية هى محـاولة للخاصـة، فهى حـاجة إلى حركـة الشيخ عـبده، كى تكون حـركة إصلاحية فكرية عامة للجماعة الإسلامية فى كل طبقاتها.

والعصر الحـاضر يتطلب، بالإضافة إلى هـاتين الحركتين، حركـة أخرى فكرية تقوم على بيان (التوازن) فى رسالة الإسلام، الفرد والجماعة على السواء.

إن لكل من حركتى (محمد عبده) و«إقبـال» اعتبارها فى مواجهة ما سيطر على وقتهما من فكر وتوجيه أجنبى...

- كان (الاستعمار) فكانت حركة الشيخ عبده بعد جمال الدين الأفغانى.
- وكانت (الوضعية) و(الماركسية) فكانت حركة «إقبال».

الباب الخامس

الإسلام غداً

- مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية.
- الإسلام فوق الزمان والمكان.
- الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة.
- الأزهر فى تنظيمه الجديد.

مواجهة الإسلام للصليبية والماركسية

رأينا الآن، أن الإسلام منذ الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية فى آسيا وأفريقيا، من منتصف القرن التاسع عشر حتى اللحظة القائمة، يواجه صليبية هذا الاستعمار جنبًا إلى جنب مع مواجهة سلطانه السياسى والاقتصادى. . .

وهذه الصليبية ليست المسيحية السمحة، وإنما هى (روح الانتقام) من الإسلام؛ تلك الروح التى بعثت فيما مضى على الحروب الدامية فى القرون الميلادية الثلاثة: الحادى عشر، والثانى عشر، والثالث عشر، محاولة الاستيلاء على بيت المقدس وبقيت منذ هزيمتها الكبرى على يد «الناصر صلاح الدين»، مصاحبة لعقلية الغرب فى عرضه للإسلام، وفى تصرفاته مع المسلمين على السواء. ولم تزل فيه باقية صحبة هذه العقلية حتى اليوم.

وبعد انتشار الفكر المادى الإلحادى الغربى فى بلاد الشرق الإسلامى منذ أعقاب الحرب العالمية الأولى، واجه الإسلام - بالإضافة إلى مواجهته الصليبية السابقة - حملة هذا الفكر ومذاهبه، ولم يزل يواجهه فى وقتنا الحاضر، وبالأخص «الماركسية» الإلحادية.

ورأينا أيضًا، أن هذه المواجهة كانت على حساب الإسلام مرة وفى جانبه مرة أخرى. . .

أما فى المرة التى كانت على حسابه،

فكانت إصابته من هذه المواجهة إصابة عنيفة:

إذ حلت العصبيات الشعوبية محل الرباط الإسلامى العام، وبرزت الحدود والفواصل وخلقت خلقًا فى الوطن الإسلامى، دون أن تعتمد اعتمادًا دقيقًا على المكان الجغرافى أو خصائص الجنس، وإنما تعتمد أولاً وبالذات على الحدود «المفترضة» التى وضعها المستعمل وقواها، حتى يحول دون الترابط النفسى بين الشعوب الإسلامية فى الآمال والكفاح قبل أن يحول دور الاختلاط المكانى أو الزمانى.

كما تأثرت عقليات بعض الكتاب من الأدباء، والساسة، فى الشرق الإسلامى بتفكير الغرب المادى وبحضارته الصناعية، وحملت هذه العقليات لواء الدعوة إليه. ونجحت هذه الدعوة فى تركيا، بالحركة الانقلابية التى قادها «كمال أتاتورك» بعد الحرب العالمية الأولى. ولكن ما كان لها أن تنجح هذا النجاح الظاهر، وتسير حتى الآن، دون عون سياسى وثقافى من «الخارج»!! وقد تبادل النظام الشيوعى هذا العون من تركيا أولاً، ثم حل محله فى المعاونة النظام الديمقراطى الغربى الذى تتزعمه أمريكا فى الوقت الحاضر: فجزء واضح من نشاط السياسة الأمريكية - على الأقل النشاط الجامعى، ونشاط المؤسسات الاجتماعية - فى خدمة استقرار «الانقلاب، أو التجديد التركى» داخل تركيا، وفى خدمة الدعاية له خارج ديارها، بين الشعوب الإسلامية الأخرى. وهناك مبالغ لا يستهان بها من المؤسسات الأمريكية الرأسمالية، تزاد من عام إلى عام، تحت عنوان: «الخدمات الإنسانية» لهذا الغرض، ينفق جزء منها على الدراسات الإسلامية الموجهة فى أقسام ملحقة بالجامعات الأمريكية المشهورة، بينما الجزء الآخر ينفق على مؤسسات الطباعة والنشر، ومكاتب الخبرة أو البحوث الموزعة توزيعًا منظمًا فى عواصم بلدان الشرق الأوسط، والتى تعنى أو تتصل بالدراسات الإسلامية أو بدراسات الشرق الأوسط.

ويضاف إلى حساب خسائر الإسلام فى مواجهته للصليبية والماركسية «الفراغ» الذى خلفه ركود الفكر الإسلامى فى نفوس المعاصرين من المسلمين، والذى هيأ فرصة لقبولهم تحريف الصليبية للإسلام باسم دراسات الاستشراق، ثم بقبولهم إلحاد الماركسية باسم العلم «Scince». . . وهذا الفراغ فى نظرى أشد خطرًا على الإسلام، من الهجوم المباشر الصليبى أو الماركسى عليه.

أما ما أفاد الإسلام من مواجهة الصليبية والماركسية أو من الاحتكاك بهما، فهو:

● إيقاظ الوعى الإسلامى الذى صاحب الحركات التحريرية التى قامت بها الشعوب الإسلامية ضد الاستعمار الغربى، وذلك بفضل جمال الدين الأفغانى الذى تزعم إيقاظ هذا الوعى، والذى ركز نشاطه فى رحلاته إلى مصر، والهند، وتركيا، وأفغانستان، وبقية البلاد الإسلامية، لإثارة المسلمين بدافع من دينهم

لمقاومة المستعمر وعدم التعاون معه من جانب، وتأكيد أواصر الأخوة بينهم بطرح الفوارق المذهبية، وعلى الأخص ما بين السنة والشيعة، والاحتفاظ بوحدتهم فى دفع الخطر الصليبى عنهم، من جانب آخر.

وجمال الدين الأفغانى - يعتبر من غير شك - الزعيم الشرقى المسلم لجميع الحركات الثورية ضد الاستعمار الغربى فى الشرق الإسلامى. ولم يكن لجمال الدين بقية من نشاط، فوق ما بذل وعانى فيما بذل منه يصرفها فيما وراء إيقاظ الوعى الإسلامى فى مجالسه الخاصة والعامة.

● المحاولات الفكرية الإسلامية التى قام بها محمد عبده قبيل آخر القرن التاسع عشر، ثم قام بها «إقبال» فى النصف الأول من القرن العشرين.. وما قام به محمد عبده أثمر سلسلة من المفكرين المستنيرين فى فهم الإسلام، بمصر وشمال أفريقيا، وسوريا ولبنان، كان لهم نشاط منهجى، وآخر موضوعى فى الفكر الإسلامى، وإن لم يصل إلى درجة أن يكون مدارس مستقلة فى الإصلاح الإسلامى ولكنه رغم ذلك، كان له أثره حتى اليوم فى الكتابات الإسلامية المتسمة بطابع الفهم السليم لمبادئ الإسلام، وظروف المجتمع الحديث. وما قام به «إقبال» بعده أثمر تأسيس دولة الباكستان، ووضع دستور إسلامى لها على أساس من القرآن.

الإسلام فوق الزمان والمكان

نعم. الإسلام من حيث هو مبادئ، لا يتوقف اعتباره على مكان معين. ولا على جيل من البشر..

وكما ذكر «إقبال»: الإسلام بما اشتمل عليه من مبدأ «الحركة» يعيش مع الإنسان المتحرك، وفى العالم المتغير المتطور.

فهو لا يؤرم بالصليبية ولا بالماركسية، إذ طالما كانت له طبيعة الموجود الخالد، ولا يضار بالهجوم عليه من هنا أو هناك، لأنه عندئذ لا يقبل الفناء...

فخلود الإسلام فى رسالته، ورسالته «التوازن»: التوازن فى قيادة الفرد لنفسه، والتوازن فى علاقة أفراد الأسرة الواحدة بعضهم ببعض والتوازن فى علاقة الأفراد جميعًا، ما بين قريب وبعيد، وما بين حكام ومحكومين.

ولكن الذى يجوز أن يؤرم - ولا أدرى إذا كان يمكن أن يصرع فى يسر أيضًا - هو المسلم.. والمسلم هو إذن، موضوع الهجوم فى حملات الصليبيين والماركسيين. والآثار السلبية لهذا الهجوم تنال منه، إن قدر لها أن تصيب، أكثر مما تنال من الإسلام.

والسؤال الذى يجب أن يلقى الآن، هو: إذا كانت حملات الغرب الاستعمارى - سواء من الجانب الصليبى أو الجانب الماركسى - تجد «فراغًا» عند المسلمين حال دون ملئه حتى الآن ركود الفكر الإسلامى، وعدم قيامه بالدور الإيجابى فى حياتهم المعاصرة، فما هى النسبة التى يملأها «الإصلاح الدينى» الحديث من هذا الفراغ؟؟.. إن مستقبل الإسلام فى الجماعة الإسلامية يتحدد بناء على جواب هذا السؤال. وهذا الجواب يرتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع «الثقافة» الذى يتثقف بها المسلم فى الشرق الإسلامى.

والثقافة فى هذا الشرق الإسلامى، لم تساير الحركات التحريرية التى قامت فيه أول الأمر لمنازلة المستعمر، ولا ما صاحبها من وعى إسلامى عام. وتخلت الثقافة عن هذه الحركات، ولم تعن بتوضيح الوعى الإسلامى الذى صاحبها. ولذا بقى

هذا الوعى «شعارًا» و«نسبة» فقط؛ يحمله المسلم كعنوان له. ولا يدرك من إسلامه إلا أنه: ينتسب إلى الجماعة الإسلامية فحسب.

ونتج عن هذا التخلف: تلك «الانفصالية» التى أرادها المستعمر الغربى منذ أن وضع قدمه فى بلاد المسلمين، وهى الانفصالية فى توجيه المسلم. وبعبارة أخرى هى «دفع» الإسلام عن أن يكون ضمن موضوع ثقافة المسلم المعاصر، ونشأ عن هذه الانفصالية، ذلك «الفراغ» عند المثقفين من المسلمين. ولم يستطع نمو الحركات التحريرية التى أخذت بعد جمال الدين الأفغانى الطابع السياسى القومى، أن ينال من هذه الانفصالية. بل بالعكس: كلما تقدمت هذه الحركات خطوة نحو «الاستقلال السياسى» كلما اتسع البعد فى هذه الانفصالية، لأن الاستعمار الغربى الصليبى كان يضع شروطًا للموافقة على الخطوات الاستقلالية فى البلاد الإسلامية، من شأنها أن تزيد فى عمق هذه الانفصالية، كشرط «حماية الأقليات» فى معاهدة ١٩٢٥ بمصر. وشرط تعهد الحكومة المصرية باتباع «روح» التشريع الغربى فى معاهدة «مونترو» سنة ١٩٣٨، وأمثال هذين الشرطين فيما عقد من اتفاقيات بين المستعمرين الغربيين، وبين دعاة «الاستقلال» فى البلاد الإسلامية الأخرى. وهدف هذين الشرطين، واضح، وهو عدم احتضان الإسلام والأخذ بتعاليمه فى حياة الجماعة الإسلامية، سواء فى توجيه المسلمين عن طريق الثقافة المدرسية أو الجامعية أو ممارسة الفصل والقضاء فى الخلافات التى تقع بينهم.

وتحولت بذلك الحركات التحريرية إلى حركات «عزل» الإسلام عن الحياة العملية العامة للجماعات المسلمة، بعد ما أصبحت حركات «استقلال سياسية» ثم نفذ الفكر الغربى الاستشراقى الإلحادى المادى منه، إلى «البعد» الذى أوجدته الانفصالية السابقة، وكلما بعد الطرف الإسلامى فى هذه الانفصالية، كلما نفذ الفكر الغربى السابق، وكلما قرب إلى دائرة «الفراغ» المتخلف؛ بل كلما اقتحمه وملأ منه جزءًا بعد جزء.

وفى وقت بلغت فيه الحركة الاستقلالية السياسية حدًا فاصلاً فى تاريخ الاحتلال الغربى لمصر - وهو وقت معاهدة سنة ١٩٣٦، بما لها من ظروفها إذ ذاك - ظن أحد الكتاب المعاصرين أن الوقت قد آن لإعلان التخلص نهائيًا من الإسلام

واللغة العـربية، فنادى فى عام ١٩٣٨ بتقليـد الغربيين فى ثقافتـهم وفى تفكيرهم وفى تعلم لغتهم قـديمًا وحديثًا حرفًا بحرف، بما فى ذلك من خـير وشر، وممدوح ومذمـوم!! أو بعبارة أخـرى طلب هذا الكاتب من الحكومـة وقتئـذ، إعلان هذه «الانفصاليـة» بصفة قاطعـة حتى لا يكون هناك كفاح بين القـديم والجديد، وحتى يشعر المصريون بالاطمئنان إذا ما مضوا ثقافيـاً وروحيـاً إلى مجموعة شعوب البحر الأبيض المتوسـط، وهى الشعوب الإيطاليـة، والفرنسـية، واليونـانية. ولاقى هذا النداء ترحيبًا فى بعض الطبـقات. كما شجع كثيرين من الشبـان فى كتاباتهم ضد «القديم» بناء عن تقليد وتبعية فـحسب. ولحق معنى «القديم» عندئذ معنى آخر هو التخلف أو البدائية، كما لحق معنى «الجديد» معنى التقدم والحضارة!!

واستمر هذا الوضع، على عهد دعاة الاستقلال السياسى، طوال النصف الأول من قرننا الحاضر، إلى أن جاء التحول الأخـير فى السياسة التحريرية سنة ١٩٥٢، وتبعته محاولة «تصـفية» ماضى الاستعمار فى الثقافة والتوجـيه، وفى مقدمة بقايا هذا الماضى: تلك «الانفصـالية» التى أشرنا إليـها، فى موضـوع الثقافة المدرسـية والجامعـية. ولكن هذه التصفـية - فيما أعـتقد - تحتاج إلى وقـت، حتى يضعف أثرها السلبى فى التوجيه، وتحتـاج قبـل الوقـت إلى «تربـويين» من صـنف آخر، لا يعيـشون على آثار مـدسة «ديوى»[1]. وإنما يفـهمـون معنى (المواطن) فـهمـا صحيحًا، وأنه يعـيش على ماض، بروح الحاضر، متطلعًا إلى المستـقبل. وماضيه هو الذى يكيف شخصيته الخاصة، التى يتمـيز بها عن معاصر معه فى وطن آخر. والتى يقوم عليها مستقبل (وطنه)، ذلك الوطن الذى يعيش هو فيه، ومن أجله.

ولكن محاولة تصفيـة ماضى الاستعمار فى الثقافة والتـوجيه. وقفت - حينا - عند برامج المدارس التـابعة لوزارة التربيـة والتعليم. ولم تتـخطاها حتى الآن إلى مؤسسة أكثر أهمـية وأبلغ أثرًا فى الحياة العامة، والحياة الجامعـية الخاصة فى مجال الدراسات الإسلامية، وهى (الأزهر) حتى صـدر القانون بتنظيمه الجديد فى صيف عام ١٩٦١.

---

(١) هو الفيلـسوف الأمريكى John Dewey (ولد سنة ١٨٥٩). ومؤلفاته (تأثيـر داروين على الفلسفة) سنة ١٩١٠، و(الديمقراطية والتربية) سنة ١٩١٣، و(الطبيعة والتجربة) سنة ١٩٢٥.

الفراغ فى الحياة التوجيهية العامة

وبجانب انفصال موضوع الثقافة، وعزله عزلاً تامّاً عن الإسلام، ذلك الانفصال الذى هيأ للفكر الغربى الاستشراقى والمادى فرصة قبول المثقفين له، دون أن يجدوا فى ثقافتهم التى يحملونها وفى أنفسهم ما يناقش هذا الفكر، حتى يكون قبولهم إياه نتيجة اقتناع وتأمل - وجد فراغ آخر فى الحياة التوجيهية العامة، وهى حياة الجماهير من العمال والفلاحين. وهذا الفراغ سببه عزلة الأزهر عن الحياة الجارية، وهى عزلة رسمت له فى ظل الاستعمار، أو عاون على بقائها الاستعمار. وأصبحت حياة العمال والفلاحين خالية من توجيه صالح يعالج لهم مشاكلهم اليومية، والمشاكل الأخرى التى تأتى بها الحضارة الحديثة، وخضعوا للأنانية فى حل هذه المشاكل، وللتيارات السطحية التى تحملها الدعاية المغرضة لمذهب من المذاهب الإنسانية المعاصرة. وتقلص الإسلام من جديد فى حياة العامة كما تقلص من قبل فى ثقافة المثقفين. وسارت حياة الطرفين تحت تأثير «الصدفة» وتحت ما يجد من نزعات فكرية توجيهية، من وقت لآخر.

وتعقدت حياة الفلاح والعامل...

● وزادت مشاكلهما فى الأسرة بسبب فهم تعدد الزوجات، والطلاق، وفهم (التوكل على الله)، وأثر ذلك على مستقبل الأسرة.

● واضطرب رأى الفلاح فى (التعاون) الاقتصادى، والتأمين على الثروة الحيوانية، وفى استخدام وسائل الحضارة الحديثة فى الزراعة لتقليل نفقات الإنتاج مع الزيادة فى كمه ونوعه.

● واضطرب رأى العامل فى الصلة التى بينه وبين صاحب العمل، وفى تقدير رأس المال الدائر فى تشغيل العمل.

● وحجز الثرى مدخراته من المال عن تشغيلها فى سوق الصناعة، أو عن التعامل بها فى السوق المالية بوجه من الوجوه.

وسبب هذا كله (سوء فهم) لهذه المشاكل... ولا يرفع سوء الفهم هذا فى حياة الجماهير إلا توضيح موقف الإسلام من كل مشكلة من هذه المشاكل.

ولقد أراد الاتجاه الحديث فى الإدارة الحكومية بعد الحرب العالمية الثانية، أن يعمل على حل هذه المشاكل فى حياة الفلاح والعامل، وحياة الجماهير على العموم باسم (الإرشاد الاجتماعى)، و(الخدمة الاجتماعية) و(التوجيه الريفى)، وما شاكل ذلك من منظمات. ومع هذا لم تصل هذه المنظمات - رغم ما توفر لها من إمكانيات - إلى جذور هذه المشاكل فى نفس الفلاح والعامل، لأن هذه الجذور مشتبكة اشتباكًا قويًا مع نوع «الإيمان الذى يسكن نفس كل منهما من قبل، وهو إيمان اختلط فيه التسليم بالخرافة وغشى عناصره سوء الفهم، أو سوء التبصير. وكان ذلك نتيجة «للفراغ» الذى ذكرناه وهوأمر ترتب بدوره على عزلة الأزهر عن الحياة الجارية.

وكلا النوعين من «الفراغ»: فى حياة المثقفين، أو فى حياة الفلاحين والعمال، أتاح الفرصة لغير الإسلام فى التوجيه، وفى التطبيق العملى فى الحياة.

واتجاه الصليبية فى الدراسات الاستشراقية للإسلام، أن اتخذ - بحكم طبيعته - من المثقفين أو من الذين يباشرون شؤون التثقيف مجالاً لنشاطه، فالفكر المادى الإلحادى فى صحبة الدعوة الماركسية يستطيع أن يكون له مجال أوسع، يتناول المثقفين وغيرهم من طبقات الجماعة. لأنه كما ذكرنا له جانب أكاديمى وجانب آخر شعبى.

ولو أن الإصلاح الدينى، فى مقابل ذلك كان متتابعًا، وله دعاة يزداد عددهم بانقضاء الزمن، وكان متنوعًا فى مجال الفكر الأكاديمى، وفى مجال الدعوة الدينية، لرجح جانب الإسلام فى الاحتكاك مع الصليبية والماركسية، لاستطاع -بعد فترة قصيرة فى حياة الأمم - أن يملأ ذلك «الفراغ»، سواء فى حياة العامة أو حياة الخاصة. ولكن انقطاع الإصلاح فى الفكر الإسلامى، وظهوره من فترة إلى أخرى، مضافًا إلى قلة أعوانه، وضيق نطاقه، يجعل من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك، وإن كان يجعل من السهل تصور طول الزمن الذى سيمر به كفاح الإسلام، وكذا تصور المرارة التى يحملها هذا الكفاح إليه.

أما أنه من الصعب التنبؤ بالنتيجة الأخيرة لهذا الاحتكاك، فإن يقظة الوعى الإسلامى - وإن كانت لا تقوم على فهم سليم للإسلام أو على قوة الإيمان به إلى

حد التضحية فى سبيله، بل تقوم أكثر على تعصب المسلمين له، كمصدر ينتسبون إليه - وتزايده، كلما اشتدت صليبية الغرب أو ماركسية الشرق ضغطًا على المسلمين، ولا يسهل احتمال «سقوط» الإسلام فى ميدان هذا الاحتكاك.

أما طول الزمن الذى يجب أن يمر به كفاح الإسلام، وأما شدة المرارة التى ينتظر له أن يذوقها فى صراعه مع الصليبية والماركسية - فذلك مرتبط بوضع الإصلاح فى الفكر الإسلامى قوة وضعفًا، وهذا الإصلاح نفسه مرتبط فى حاله، بالقائمين بشأنه، وبالمؤسسات الإسلامية، التى لها طابع البحث أو الدعوة فى مجال التعاليم الإسلامية...

وفى مقدمة هذه المؤسسات: **الأزهر**.

هناك ضعف لا شك فيه:

* إن قبول بعض الكتاب المسلمين - هنا فى الشرق الإسلامى - تفكير القرن التاسع عشر الاستشراقى والمادى الإلحادى، وقبولهم أيضًا هجوم بعض كتاب الغرب فى القرن السابق على الكنيسة الكاثوليكية هناك، ومحاولتهم تطبيق ذاك الهجوم هنا على الإسلام والعلماء، وتأثر كثيرين بهذه المحاولة، ليس آية فحسب على وجود (الانفصالية) فى التعليم، التى عاون عليها الاستعمار الغربى والتى لم تزل رواسبها باقية، وربما تبقى قوية فترة أخرى من الزمن - بل آية أيضًا من جانب آخر على أن الأزهر لم يؤد رسالته، أو لم يتمكن فيما مضى من أداء رسالته كما يجب، وإلا لقضى على هذه الانفصالية منذ زمن طويل، أو على الأقل لاستطاع أن ينفذ بتعاليم الإسلام إلى نفوس المثقفين المدنيين!! وهناك إذن لا شك «ضعف» فى الأزهر...

* وآية أخرى على هذا الضعف، بقاؤه فى عزلة عن مواجهة المذاهب الاقتصادية الاشتراكية، ببيان «توازن» الإسلام فى الجانب الاقتصادى فى حياة الجماعة، وكذلك بقاؤه فى عزلة أيضًا عن أن يبدى الرأى فى حل المشاكل الاجتماعية التى تعانيها اليوم الشعوب الإسلامية من وجهة نظر الإسلام. ولعلنا نذكر: أن «إقبال» تطلع فيما سبق إلى وجود بحوث فقهية اقتصادية اجتماعية إسلامية، يتغلب بها على الأزمات الحالية فى الجماعة الإسلامية، ويقابل بها نظم الغرب الاشتراكية.

* وآية ثالثة على هذا الضعف: أن تفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى قبل وإنما خارج الأزهر، بينما عورض معارضة قوية داخل الأزهر. ولم تزل هذه المعارضة تظهر من وقت لآخر فى صورة فتاوى رسمية حتى الآن... فالفتوى بتمجيد تعدد الزوجات، وبتحريم ترجمة القرآن، وبصلاحية الإسلام للشعوب البدائية فحسب، تمثل معارضة واضحة لتفكير الشيخ محمد عبده الإصلاحى فى داخل الأزهر، كما تمثل فى الوقت نفسه جموداً فى فهم الإسلام.

هناك ضعف لا شك فيه...

وسببه أن الأزهر دار بتفكيره فى صورة معينة، انقطع بها عن صورة الحياة التى تمر عليه، ولكنها لم تستطع أن تنفذ إلى داخله فتلتقى بالصورة التى يحتفظ بها، وتتفاعل معها. وما سمى بإصلاح للأزهر فى فترات متكررة يشبه مرور صور الحياة القائمة عليه، دون أن تنفذ إلى داخله فتتفاعل مع ما له من صورة أصلية. وإصلاح الأزهر لذلك كان «إضافات» ملحقة، وظلت إضافات تابعة، لم تتكون منها ومما كان يعنى به الأزهر من قبل، «ذاتية» واحدة.

طلب «إقبال» فى «تجديد الفكر الدينى فى الإسلام» تأكيد صلة المسلم بالعالم المادى الواقعى، وتنحية نظرة التصوف العجمى من حياة المسلم، وهى النظرة إلى هذا العالم على أنه «شر» يجب الهرب منه. وعلى هذا النحو ظلت «الإضافات» التى أضيفت إلى الفكر الأزهرى التقليدى. بمثابة هذا العالم الواقعى فى نظر التصوف العجمى.

هذا «الانقطاع» عن الحياة «كان واضحًا فى حياة الأزهر فى القرن التاسع عشر» وكان هو نفسه مركز إصلاح الشيخ عبده إذ ذاك، فيما سماه: إصلاح الأزهر، وإصلاح المحاكم الشرعية، وإصلاح الوعظ والتدريس، وإصلاح اللغة العربية. وأحس المستعمر الغربى بهذا الانقطاع فساعد على تقويته، عندما تولى الإشراف على التعليم، وحال دون مباشرة المتخرجين فى الأزهر التعليم الرسمى فى أية مرحلة من مراحله، إلا إذا أعدوا أعداداً خاصاً رسمه هو، بدعوى عدم ملائمتهم للعصر وروحه!!

لم يعن الأزهر عناية جدية بتعليم اللغات الأوربية[1]، ولا بمنهج البحث الأوربى فى دراساته... ومن ثم كانت استطاعة المتخرجين فيه لمواجهة الصليبية الاستعمارية، والماركسية الإلحادية، محدودة للغاية كما ظل عرضهم للفكر الإسلامى فى الدائرة التى هى أقرب لدائرة التفكير فى العصور الوسطى، منها إلى دائرة التفكير المعاصر. وقد أصيب الأزهر بنكسة فى السنوات الأخيرة[2] وعاد إلى الجمود وحارب اتصال علمائه بالفكر الغربى المعاصر، ووقوفهم على منهاج البحث فى الجامعات الأوربية، كما نزل بمستوى رسالة الأزهر إلى تعلم اللغة العربية وتعليمها وحدها، مهملاً شأن الدراسات الإسلامية، أو واضعًا إياها فى منزلة ثانوية، وبذلك ضعف الأمل فى استعانة الفكر الإسلامى الإصلاحى على تقوية شأن نفسه بمؤسسة إسلامية عالية مثل الأزهر.

الأزهر فى رأيى، هو قمة المؤسسات الإسلامية فى العالم الإسلامى، التى كانت تستطيع مواجهة الصليبية الاستعمارية والماركسية الإلحادية، وكانت تستطيع أيضًا أن تقدم للحياة الإسلامية فى مصر، ووراء مصر، أكبر العون فى حل المشكلات التى تدور فى حياة الأسر الإسلامية، والاقتصاد الإسلامى والتوجيه الإسلامى. وبذلك كان يمكن أن تكون هناك قوة فكرية روحية ثالثة فى الشعوب الإسلامية، تواجه القوتين العالميتين الرئيسيتين اليوم: الصليبية الغربية، والشيوعية الدولية. ولا عوض عن الأزهر، وكل يوم يمر عليه فى أزمته يزيد فى ضعف قيمته، ويقلل من الانتفاع به فى تكوين تلك القوة الثالثة التى كان يجب أن يكون لها شأن اليوم.

إصلاح الأزهر ليس رفع مرتبات، ولا إعادة طبع الكتب المتأخرة، ولا اقتباس نظام وزارة التربية والتعليم، ولا ملاحقة هذه الوزارة بطلب مشورتها والإفادة من خبرة رجالها، ولا بزيادة كم العلماء والطلاب... **إصلاح الأزهر فكرة، وتنفيذ رسالة، هى فهم الإسلام، وحسن عرضه، والملاقاة به لما يواجه المسلم من مشاكل.** وهى

---

(١) أدخل الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت - بعد توليه المشيخة فى أكتوبر سنة ١٩٥٨ تعلم اللغة الإنجليزية إجباريًا فى المعاهد الثانوية، وأنشأ معهد (الإعداد والتوجيه) كمعهد عال تدرس فيه ست لغات: الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والإندونيسية، والأردية، والسواحلية.

(٢) من سنة ١٩٥٤ إلى ١٩٥٨.

رسالة فريدة، لا يمكن لمؤسسة تعليمية أخرى أن تنهض بها. ولذلك لا تجدى مشورة وزارة التربية والتعليم فى شأنها.

ومشيخة الأزهر ليست وظيفة يذل أو يستخدم القائم بأمرها لهدف سياسى وليست إدارة لجامعة على نحو أية جامعة أخرى فى الشرق.. هى إيمان وإدراك للقيم، وفهم صادق للحياة والإيمان، هو الإيمان بالله أولاً، والإدراك للقيم: هو الإدراك أولاً للكرامة الإنسانية، والفهم الصادق للحياة: هو الفهم أولاً لوضعية الشعوب الإسلامية فى خضم المجال الدولى المعاصر، وفى التنافس الغربى والشرقى على جعلها تابعة تسير فى فلك هذا أو ذاك.

إن حركة التحرير فى مصر - بعد النصف الأول من قرننا الحاضر - تحاول (تصفية) رواسب الاستعمار فى السياسة التعليمية، ومن هنا كان عليها أن تضع الأزهر وضعه الصحيح، فتباشر فيه تصفية رواسب الماضى الضعيف، وتجعله ذا رسالة إيجابية فى تهيئة المجال الحيوى لمصر فى أفريقيا الإسلامية، وفى مقابلة الاستعمار الغربى، فى أية صورة من صوره فى قوة، وفى الإسهام فى حل مشاكل الشعوب الإسلامية، الاجتماعية والاقتصادية، وهى كثيرة معقدة، وفى مقدمتها شعب مصر.

إن (السراى) على عهد الخديوية والملكية على السواء، كان لها هدف خاص من الأزهر يبعده عن رسالته الأصلية. وأن الأحزاب السياسية المصرية على اختلافها، منذ تصريح ٢٨ فبراير سنة ١٩٢٢ زادت من ضعف الأزهر بإدخال الاتجاه الحزبى فى تصريف شؤونه.

إن الإسلام فى غده يتأثر قوة وضعفًا، بقوة الأزهر وضعفه، اليوم وبعد اليوم!

وقد جاء صدور القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١... إيذانا بتطور جديد فى تاريخ الأزهر...

فما هو دور الأزهر التعليمى والثقافى والاجتماعى فى ظل القانون الجديد؟

الأزهر.. فى تنظيمه الجديد

صـدر القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ بإعـادة تنظيم الأزهر، وهذا الكتـاب فى إعداد طبعه للمرة الثالثة. . .

وبصدور هـذا القانون، أعلنت الثـورة المصرية عن اتجـاهها فى حـزم وفى قوة لتصفية رواسب الاستعمار فى الأزهر!! وهى تلك الرواسب التى تتمثل:

● **أولاً**: فى (عزلة) المتخرج فى الأزهر عن المجتمع الذى يعيش فيه.

● كمـا تتمـثل مرة أخـرى فى (احتـراف) هذا المتخـرج بالدعوة إلـى الإسلام وبالرسالة الإسلامية، واتخاذها مهنة يكسـب منها قوت يومه، ويسعى عن طريقها لتحصيل أمور معيشته.

و«العزلة» وكـذلك «الاحتـراف» بالدعوة الإسلامـية وبرسالـة الإسلام يشكلان خطرًا على القيم الإسلامية نفـسها، وعلى تعاليم الإسلام. وهو ذلك الخطر الذى يحـول دون أن يكون هناك تفـاعل بين الحـياة الإنسـانيـة فى المجـتمع الإسـلامى والتـعاليم الإسـلاميـة، وأيضًا يحـول دون أن يقف العـالم الأزهرى من التعـاليم الإسلاميـة موقف المتجرد عن غـاية شخصية فى فـهمها، وفى استـلهام النصوص القرآنية ونصوص السـنة الدالة عليها، من غير أن يتأثر فى مـوقفه هذا برأى سابق مبيت فى نفسه لسبب أو لآخر.

فأوجب هذا القانون إقـامة جامعة الأزهر على أساس أن تكون هيـئة تعنى بدراسة ألوان المعرفـة المختلفة التى تعين على ممارسة النشـاط الإنسانى فى شتى جـوانب حياة المجتمع، كـى يتزود بها الطالب الـذى يتـخرج فى المعاهد الأزهرية الثانوية، بجـانب ما يتزود به من معرفة ذات مستوى خاص لتعاليم الإسلام ولقيمه، وكذلك بالدراسات العربية الخـاصة التى تعينه على فهم التعـاليم الإسلامية وأهداف رسالة الإسلام فـهما قويـاً واضحًا، يكون مصدر إشعاع سلوكى فى حياة الفرد والمجتمع معًا.

وعن طريق الكليات المختلفة - فى دائرة ما يسمى بالكليات النظرية والعملية - التى تتكون منها جامعة الأزهر بناء على هذا القانون، يستطيع الطالب المتخرج فيها

أن يمارس نشاطه الإنسانى والإسلامى معًا، بحيث يكون ذا مهنة يؤديها فى المجتمع، وفى الوقت نفسه صاحب دعوة إلى الإسلام بسلوكه الشخصى وبسلوكه فى مهنته، وبدعوته بالقول كذلك. وهو فى دعوته عندئذ لا يكون محترفًا بها: وإنما يدفعه إليها إيمانه بقيمة الرسالة الإسلامية التى كشفت له عنها جوانب المعرفة التى درسها فى كلية من كليات هذه الجامعة. وهو عندئذ أقرب إلى أن تكون دعوته إلى الله وفى سبيل الله: لله خالصة، دون أن يشرك فى إخلاصه لله فى دعوته غاية أخرى، هى تحصيل الدنيا، وتحصيل متعتها عن طريق هذه الدعوة نفسها.

وإذا استطاعت جامعة الأزهر بوضعها الذى قصد إليه القانون أن تحقق الغاية المرجوة منها - فسيكون هناك طراز آخر من المتخرجين فى الأزهر، يعرف المجتمع الذى يعيش فيه كما يعرف المجتمع المعاصر، وما يسيطر عليه من اتجاهات مذهبية إنسانية عديدة، كما يشعر فى نفسه بحرارة الإيمان برسالة الإسلام بعد أن وضحت له جوانبها وقيمتها إثر الموازنة التى تتكون حتمًا فى نفسه، بعد وقوفه على ما للإنسان من معرفة متغيرة، وما لله من رسالة خالدة. وفى هذا الوقت يكون الإيمان بالله وبرسالته هدفه الأعلى فى الحياة الذى يجب أن يسعى إليه دون أن تشوبه شائبة أخرى تضعف من شأنه، أو تعوق فاعليته على الإنسان فى سلوكه وفى تفكيره.

وإذا وصل أمر المتخرج فى جامعة الأزهر إلى هذا الوضع، فالأمل كبير فى أن يعيد الداعية إلى الله وإلى الإسلام وضع أصحاب الدعوة الأولين، الذين قادوا الإنسانية وأخرجوها من الظلمات إلى النور، وساد مجتمعهم بالرسالة، كما سادوا هم على أنفسهم وفى مجتمعهم بالتقوى وبالإيمان.

ومجتمعاتنا الإسلامية كى تتم نهضتها، وكى يتم بعثها، فى حاجة ماسة إلى ريادة قوية، تستمد قوتها من الفهم الصحيح ومن الإيمان. وهى إذا احتاجت إلى «العلم»، واحتاجت أيضًا إلى «الصناعة» لتوفير وسائل العيش ولدفع حاجة المحتاج ومرض المريض، فإنها أكثر احتياجًا إلى ما يرفع ذلة المستضعف، ويدفع عنه خوف الإقدام فى الحياة ليحقق السيادة الذاتية، وسيادة المثل الإنسانية والقيم فى الحياة

البشرية. والريادة السليمة - كما أشرنا - التى تقوم على وعى قوى وفهم سليم لرسالة الإسلام، هى ذلك العامل الذى يرفع وحده ذلة المستضعف وخوف الخائف فى المجتمع. وليس «العلم» وليست «الصناعة» هى التى تحول ذلة الضعيف إلى قوة، وخوف الخائف إلى الإقدام.

وأثر هذا القانون - على نحو ما شرحنا - سوف لا ينعكس على المتخرج فى هذه الجامعة من أبناء الجمهورية العربية المتحدة وحده، وإنما ينعكس على كل مبعوث وافد استطاع أن يكون واحداً من المتخرجين فيها. وبذلك يكون أثر هذا التنظيم الجديد فى إحياء الأمل المنشود، ليس فى مصر وحدها، وإنما فى كل بلد إسلامى، وليس فى مجتمع الجمهورية العربية المتحدة وحدها، وإنما فى كل مجتمع إسلامى فى الشرق وفى الغرب على السواء.

وبهذا القانون ازداد الأمل فى غد الأزهر وفى غد الإسلام معًا. وفق الله القائمين على الأمر هنا وهناك إلى أن تكون خطواتهم مسددة.

فهل يؤمل كذلك فى أن تكون ريادة علماء الأزهر فى الجامعة ريادة إيجابية: يفهمون ظروف الحياة التى يعيشون فيها كما يفهمون رسالة الإسلام فى حياة المسلمين؟ هل تصبح الدراسة فى الكليات العلمية، والعملية، والنظرية ذات صبغة إيمانية وإسلامية بفضل توجيه الريادة العليا فى الأزهر؟ نرجو أن يتغلب طابع الإيمان على طابع السياسة فى توجيه الجامعة وما يلحق بها من معاهد!!