

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر - باتنة -

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

فلسفة التجديد الحضاري

في فكر محمد إقبال

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في فلسفة الحضارة

إشراف الأستاذ الدكتور

عبد المجيد عمراني

إعداد الطالب :

بن غزالة محمد الصديق

	الجامعة الأصلية		
رئيس		علمي العالي	-
		علمي العالي	- د عبد المجيد عمراني
		علمي العالي	- د موسى معيرش
		- -	-

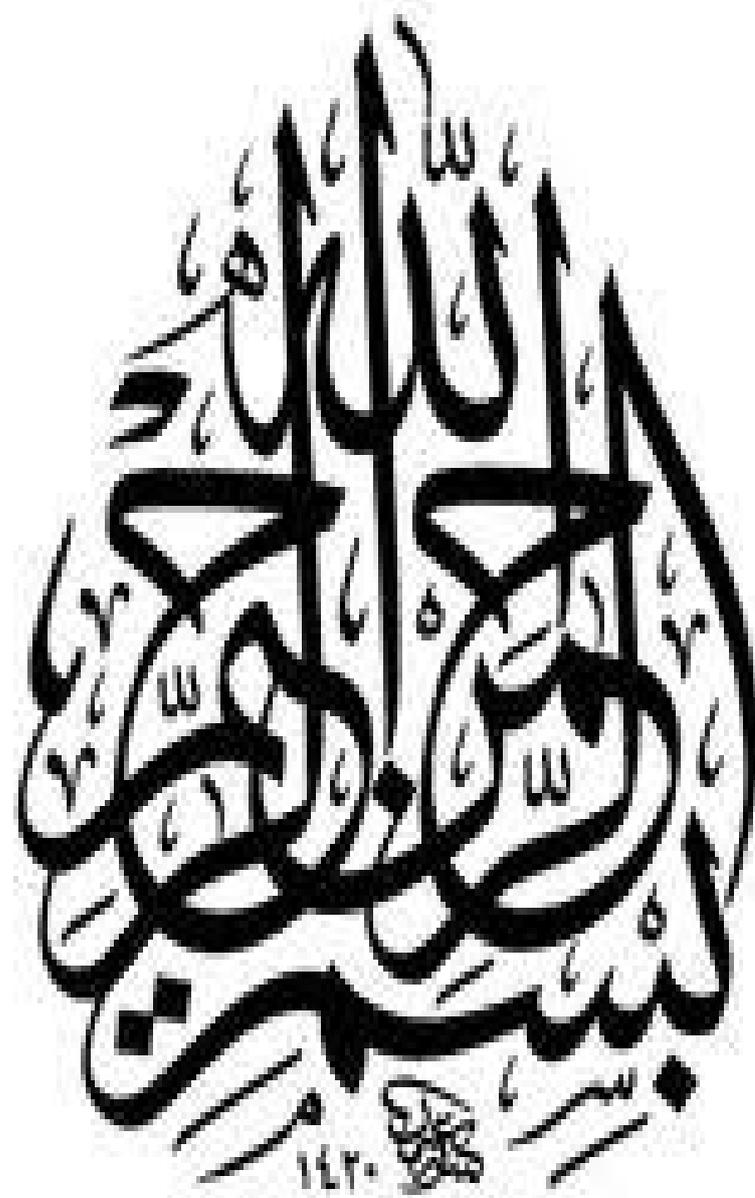
السنة الجامعية 2012 - 2013

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:
الوالدين الفاضلين
الجدة العزيزة
إلى زوجتي وبناتي دعاء و ابتهاج ...

شكر و عرفان

لا يسعني أثناء وبعد إنجاز هذا العمل أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد وأخص بالذكر:
الأستاذ الدكتور عبد المجيد عمراني الذي اشرف على هذا العمل ولم يبخل علينا بتقديم نصائحه القيمة سواء تعلق الأمر بالمنهجية أو المضمون فله مرة أخرى جزيل الشكر والتقدير.
كما أقدم شكري الخالص للأستاذ موسى معيرش الذي رافقني بالنصيحة منذ بداية العمل.
كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل الأهل والأقارب والأصدقاء الذين قدموا لي الدعم والتشجيع ووجدت فيهم كل المساعدة .



المقدمة

المقدمة :

يعد التجديد الحضاري داخل أي مجتمع أحد ركائز ومقومات الاستمرار وبالنظر إلى الواقع الذي عاشه وما زال يعيشه العالم الإسلامي، والنكسات التي مر بها وانتهاء بالاستعمار الغربي ، كلها تركت آثارها المؤلمة في حياة الفرد وحتى في وعي الأمة .وذلك حين كانت مخططات الاستعمار هي ضرب مقومات وجوده وتشويه تاريخه، مقابل غرس جذور الحضارة الغربية ونشر ثقافته ، من خلال التعليم الغربي الذي لم تكن نتيجته إلا حالة من التخلف وفقدان المرجعية الصحيحة للعقيدة ،التي طالما كان يجد فيها المسلم هويته لتتحول العقيدة إلى حالة من السكون لم تقوى على مسابرة العصر هذا ما أصبحت تمثله نظرة المسلم . في مقابل ارتهان كامل للثقافة الغربية بكل ما تنتجه من وسائل وقيم حتى أصبحت الهوية الدينية والثقافية الإسلامية عند أبنائها ليست فقط في حالة دفاع وإنما في حالة نكوص حينما تفهم بمعاني سلبية، فبدل أن تدفع المسلم إلى المغامرة في دراسة الواقع سلبيته هذه القوة حتى ذاته ، ولم يعد يرى فيها أي عامل من عوامل القوة ، وخاصة اتجاهها نحو التصوف السلبي .

وضمن هذا المنحى التجديدي كانت محاولات مختلفة قد عاشها العالم الإسلامي ولكنها متحدة الهدف، أي غايتها يقظة العالم الإسلامي من سباته ،وتتبيهه أن هذا المسار المتجه إليه لا يمكن أن يوصله إلى الظفر وإدراك حقيقة وجوده .وضمن هذه المحاولات التجديدية وان امتازت عن غيرها بالطابع الفلسفي نجد محاولة محمد إقبال الفيلسوف والشاعر حين كان في مقدمة من أدركوا جوهر حقيقة الغرب وأيضاً أدرك جوهر روح الإسلام، فكان بذلك جهده هو بيان أخطاء الحضارة الغربية و انزلاقاتها المادية. مقابل إظهار الروح الإسلامية في عمقا الحقيقي لا كما هي موجودة عند عامة الناس بل امتد ذلك إلى غالبية الطبقة المثقفة حين تدركها كروح مفصولة عن الواقع،غايتها الزهد ليؤكد أن لها السبق قبل غيرها من الحضارات الأخرى في اعتنائها بالواقع والوجود كله. ولقد ساعد إقبال في تكون هذه الثقافة الواسعة تكوينه الشخصي الذي جعله مفخرة لا لوطنه بل للعالم الإسلامي بأكمله

فمرحلة التعليم الديني داخل الأسرة واطلاعه على التاريخ الإسلامي والتكوين الغربي ساهمت كلها في بناء وعي وشخصية إقبال الإسلامية التي تمكن من خلالها وضع رؤية نقدية متكاملة لما يمكن عده تشخيصا حقيقيا لواقع العالم الإسلامي وللأسباب المؤدية إلى تكوين هذا الواقع.

وتشخيص إقبال لحالة العالم الإسلامي لا يمكن الخروج منها إلا بإعادة بناء وتجديد الفكر ولا يكون ذلك ممكنا إلا بالرجوع إلى المصادر الحقيقية للثقافة الإسلامية حتى ندرك حقيقة معنى الروح الإسلامية وتطورها. وأنها روح لا تقف ضد تطورات العصر ولا ضد العلم ، وهذا بدايته تغيير الوعي الذاتي وبناء وعي تتجلى فيه الأصالة والمعاصرة معا لا أن يكون همها الأول والأخير تقليد الحضارة الغربية حتى وهي تنتحر بقيمها اللأخلاقية، نجد فيها مظهرا جذابا يجب تقليده والبدائية في التجديد الحضاري كما يراه إقبال هو تجديد في الوعي لأنه بمثابة الوقود الذي يحرك كل حالات الإبداع والابتكار دون التفكير في التخلي عن القيم الأصلية للثقافة الإسلامية، وهذا ما جعل فلسفة إقبال في استنهاضها لعزائم المسلم تدرك أن أية محاولة تغيير لا يمكن أن تكون عملية إلا حين تستند إلى إصلاح الإنسان ذاته وذلك بإعادة الثقة فيه وتقوية ذاته وتحديد الإيمان الصحيح حينها فقط يمكن الكلام عن الأساس القوي للإصلاح دون أن نترك العلم بكل مناهجه واكتشافاته وتطوراته لكن يجب أن يكون كل ذلك في أطر إسلامية للمعرفة.

ولأن الأزمة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي أزمة وعي ثقافي وأزمة فهم سيء للقيم الأصلية للحضارة الإسلامية ، وذلك لأن ظاهرة التخلف لا يمكن أن تجد تعليقاتها إلا من خلال أزمة في الإنسان وفي فكره ، فعندما كانت الحضارة الإسلامية في عز وجودها كانت تقود العالم ، وكان المسلم لا يعيش أزمة اغتراب أو تقليد، إنما كانت تنظر إليه الأمم الأخرى أنه حقا يقود العالم ومنذ أن اختل هذا الوعي وسلبت قوته، شل نشاطه وثببت عزائمه ، وبدأ تاريخ النكوص والتراجع ليجد نفسه أمام حضارة مادية أشغلت نفسها والعالم ببريقها المادي وانحطاطها الأخلاقي، فكانت نزعة العلم والفلسفات المادية لم تثمر النجاح إلا الإلحاد حتى أن

مبدأ التوحيد الذي هو رسالة الإسلام أصبح مهدد أمام فلسفات تنكر وجود الله ، وما يمكن أن ينعكس في مستوى فهم الواقع والإنسان .

ويمكن رصد أهمية الجهد الذي بذله محمد إقبال من خلال التقدير الكبير الذي يكنه المفكرون سواء في العالم الإسلامي أو العالم الغربي، وموضوع التجديد الحضاري من الموضوعات الجديدة والاهتمام بها كموضوع له الكثير من الجوانب الايجابية ، وكان الهدف الرئيسي من البحث هو معرفة عمق فكرة التجديد الحضاري عند إقبال حتى وإن أخذت طابعا فلسفيا تبقى في أصولها النهائية تحمل معنى التجديد الحضاري، بكل مقاييسه سواء في مستوى الدفاع عن العقيدة ، أو بناء الإنسان . ورغم كونه عرف في مؤلفاته العديدة أكثر من النثر إلا أن شعره ونثره يحمل كل هموم التغيير والتجديد الحضاري فلا نجد أي قصيدة في شعره إلا وتثير قوة المسلم، أو تبرز انخداعه، أو تثير طموحه ولا نجد كتاباته النثرية وخاصة تجديد التفكير الديني في الإسلام إلا محاولة راقية سعى إقبال من خلالها وضع نظرية في معنى الوجود، الذي هو درس للمسلم أن يعيه لكي يسلك طريقا صحيحا لذاته وبرجوعه إلى المصادر الصافية لعقيدته .

ومن الأهداف أيضا خلق نزعة تحررية للمسلم من الاعتقادات السلبية سواء حول ذاته حين يتجه إلى نزعة تواكلية ، لا تظهر من خلالها قوة المسلم ، وإنما يظهر استسلامه . فكان بحق موقف إقبال من هذه القضية بالذات هو موقف التعجب من المسلم الذي يمتلك كل مقومات القوة دون أن يدركها ويستعيب عنها بالتقليد .

وأیضا تبرز أهداف البحث في إبراز ثقافة إقبال التي تكاد تكون غير معروفة في العالم الإسلامي ، وربما هو معروف بفكره في الغرب أكثر من الشرق لكي نستفيد منها ومعرفة حدود رؤيته التجديدية الخاصة بالذات اللانهائية والعالم والإنسان وطبيعة العلاقة التي تحكمها .

وبالعودة إلى المصادر المتعددة لتكوين إقبال منذ الطفولة حتى سنواته المتقدمة هذه التجربة التي منحته معرفة واسعة للثقافتين الإسلامية والغربية وكل التراث الفكري والفلسفي انعكس على إنتاجه وتحليله، وفي سياق هذا البحث إلتزمنا بالمنهج

التحليلي لأنه يتوافق مع طبيعة البحث من خلال تحليل الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي للمسلمين في الهند وأيضاً مناسباً لبسط الأفكار الفلسفية لمحمد إقبال في باقي الفصول .

وقد اقتضت الدراسة وضع الخطة التالية :

الفصل الأول: تناولنا حياته وعوامل تكوين شخصيته لأن معرفة هذا الجانب من الشخصية يسهل كثيراً فهم النزعة الفلسفية والتجديدية التي ميزت فكره .
وأيضاً التعرف إلى العصر وما مرت به أوضاع الهند زمن إقبال والغرض هو إبراز الآثار والعوامل التي ساهمت في تكوين شخصيته ووضع صورة لاتجاه منحى التجديد الذي تميز به محمد إقبال

كما عالجتنا فيه معنى التجديد الحضاري عند إقبال ومعنى التجديد من الجانب اللغوي والاصطلاحي ثم تحديد أهم دوافع التجديد عند إقبال بدءاً من مرحلة الطفولة وانعكاس التربية الروحية في بناء هذه الشخصية ، ودور التعليم الذي أخذ منه معارفه وعلومه سواء في الشرق أو الغرب وإسهام كل ذلك في تأطير فكر إقبال العلمي والفلسفي وحتى التاريخي وقد حاولنا فيه الإجابة على جملة من التساؤلات مثل ما معنى الألوهية عند محمد إقبال ؟ وما معنى الفرد وما صلته بالعالم ؟ وكيف ناقش إقبال أدلة وجود الله التي طرحها تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً ؟ كما أبرزنا تحليل إقبال لفكرة النبوة وأجبنا عن التساؤل التالي ما هو مفهوم النبوة وما هو أثرها في الثقافة الإسلامية كما يتصورها محمد إقبال ؟

الفصل الثاني: حللنا فيه مسألة الألوهية وفكرة التوحيد ومعنى الفرد وصلته بالعالم وأدلة وجوده وتحليل فكرة النبوة وإقبال يرى في هذه الأفكار بالذات ما يلخص أزمة العالم الإسلامي، لأن الرسالة الأولى للإسلام هي التوحيد ولا يمكن بناء فكر تجديدي إذا كان وعي المسلم بعيداً عن هذه الثوابت لأنها بمثابة الجذور التي تغذي وعيه الديني والثقافي وتؤطر سعيه الحضاري في اتجاه روعي وواقعي .

الفصل الثالث : تطرقنا فيه إلى مفهوم العالم هذا المفهوم الذي يجب أن يوضع في سياق ثقافي لا يجب أن ينفصل عن الثوابت التي تحرك سعي الإنسان، وهذا

معناه أن القيم العلمية التي يجب أن يسعى إليها الفرد لا يجب أن تنتهي إلى قيم مادية صرفة، بل تتعداها ليصبح العلم ذاته والعالم بأسره صورة لقيمة روحية عالية هي إدراك معنى التوحيد ، لأن المسلم لا يجب أن يكون سعيه مهما كان الحقل المعرفي الذي يعمل فيه أكان علما أو فنا إذا لم يؤطر بالقيم والثوابت لا فائدة منه وقادنا هذا إلى طرح تساؤلات مثل كيف يتصور محمد إقبال مفهوم العالم ؟ وما شكل العلاقة التي تحكمه والذات الكلية ؟ كما تناولنا تحليل فكرة الزمان كونها متعلقة بخلق العالم وموصلة في عمقها إلى إدراك الحقيقة القصوى وهي الذات الكلية التي كان من أجلها الوجود بما في ذلك وجود الإنسان ذاته ويظهر ذلك من خلال إجابتنا عن الإشكال التالي ما معنى الزمان عند إقبال ؟ أين تكمن حقيقته وما دلالة ذلك في إدراكنا للذات الكلية ؟ .

الفصل الرابع: فكان خاصا بالإنسان الذي هو مدار التجديد الحضاري والعنصر الذي يمكن من خلاله تحريك العملية الحضارية ، حيث نرى أن فلسفة إقبال بكل تشعبات أفكارها وموضوعاتها كانت تهدف إلى صناعة الإنسان ، ولأن أي بناء حضاري يستوجب الإنسان المتصف بالشعور الكامل بالحرية لما لها من قيمة وحافز لإدراك الحقيقة بل في خلق روح الإبداع، كان لزاما علينا تحليل معنى الحرية وفلسفة الفعل الحر وطرح الإشكال التالي أين موقع الحرية في فهم حقيقة الإنسان ؟ وهل هي حرية مطلقة بالمعنى الذي يجعلها تتجه إلى الفوضى ؟ وما علاقتها بمعنى القدر ؟ وكيف يقود المعنى الحقيقي للحرية إلى صناعة الإنسان الكامل ؟ لنذكر أنها صفة حقيقة ملازمة لخلق الإنسان، الذي يحترم ذاته ، هذا الاحترام المبدئي هو الذي سوف يؤسس مفهوم الإنسان الكامل الذي هو خليفة الله في الكون لتصبح حرية الإنسان هي من حرية الله وهو خليفته. ومن أجل ذلك أبرزنا فيها فلسفة الفعل الحر وحقيقة الإنسان الكامل كما يهدف إليه إقبال.

وفي الأخير كانت خاتمة البحث حيث حاولنا حصر أهم الاستنتاجات التي احتواها، بدءا بطبيعة الفلسفة التي ميزت فكر محمد إقبال، وحدود تأويلاته للقضايا المتناولة في البحث، وأيضا القيم التي يمكن الاستناد إليها في أي عملية للتجديد

الحضاري وانتهينا إلى وضع قائمة من المصادر والمراجع التي قام عليها البحث .
وكل الدراسات التي يتعرض لها أي باحث كانت هناك جملة من الصعوبات منها
الصعوبات الخاصة بفهم شعر إقبال لاحتوائه على مصطلحات الخاصة به أهمها
مصطلح الذات أو الأنا (خودي) ومصطلح العشق والزمان والتجربة الدينية وأيضاً
عمق تحليله الفلسفي خاصة في مؤلفه تجديد التفكير الديني .
ومن بين الصعوبات أيضاً أن الموضوع واسع لذلك اتجهنا إلى إبرازه فيما
حملته خطة البحث وإن كان مدى فكر إقبال أوسع بكثير سواء في التحليل أو في تعدد
الأفكار واتجاهاتها المتشعبة .

الفصل الأول

محمد إقبال : العصر و ضرورة التجديد الحضاري

المقدمة

المبحث الأول : محمد إقبال : شخصيته و عوامل تكوينها

المبحث الثاني: محمد إقبال : الوضع السياسي و الاجتماعي و الثقافي

المبحث الثالث : مفهوم التجديد الحضاري و دوافعه عند محمد إقبال

مقدمة

بالنظر إلى جهود محمد إقبال وكتاباتة التي هي ثمرة لتجربة غنية متصلة بالواقع وبمتغيراته ، يمكن اعتبار إقبال صاحب نظرية في الإنسان والحضارة . وإذا تأملنا جذور هذه الفلسفة سنجدها ضربا من التشخيص الدقيق لوضعية العالم الإسلامي، بكل تراكماته التاريخية عبر العصور، والمتجهة به إلى حالة من الانحطاط والضعف جعلت من المسلم المعاصر لا يعيش ولا يدرك حقيقة الفعالية (Effectiveness) كطاقة يختزنها تاريخه في عصوره الأولى المؤسسة على صفاء العقيدة الإسلامية ، كل ذلك انعكس وفي ظرف تاريخي خاص إلى سلوك أبعد ما يكون عن صورة المسلم الحقيقية ، لأنه بدل أن يكون سلوك مواجهة وإثبات للذات وتغييرا للواقع، أصبح هروبا من الواقع وفرارا إلى حالة من التصوف السلبي (negative sufism) وأصبح يناجي الروح التي لم يعد لها صلة لا بالجسم الذي يحملها ولا بالواقع الذي يحتويها، فكان حصاد ذلك ضعف نجد صورته في مجالات عديدة دينية وسياسية واقتصادية بل حتى القيم لم تسلم من هذا الضعف، وأصبح العصر لا يثير من التساؤلات في وعي المسلم إلا ما يعد تقليدا أو هروبا من الواقع.

إن أبرز هذه التساؤلات التي يطرحها محمد إقبال وبناقشها تكمن في هل حال الأمة الإسلامية وما تعيشه من ضعف يعبر فعلا و حقيقة على ما يختزنها تاريخها من قيم؟ أم أن العيب هو في الإنسان الذي لم يدرك بعد عمق قواه الروحية ؟ الأمر الذي جعل ظاهرة الاستعمار والتقليد والاستسلام للآخر صورة حتمية لضعف المسلم وليس لضعف الإسلام؟ إن القيم الحقيقية للإسلام لو أدركها المسلم على حقيقتها ما رضي بهذا الواقع المؤلم . ومن التساؤلات ذلك المتعلق بمبدأ التجديد الذي يطرحه محمد إقبال كمفتاح لإيجاد فلسفة إسلامية معاصرة، وخلق نوع من الحداثة تتوافق مع مبادئ الإسلام الصحيحة، لذلك نجده ومن أجل تأصيل أفكاره يأخذ مسارا نقديا لغرض بناء الحداثة والمعاصرة فهو ينقد الفكر الشرقي الروحي والغربي المادي ليؤسس فلسفة إحيائية كأساس للبناء الحضاري الذي يغير واقع المسلمين ويخرجهم من أزمة التخلف العميقة التي يعيشها منذ أجيال ، هذه الأسئلة وغيرها هي ما سوف نناقشه في هذا الفصل

المبحث الأول: محمد إقبال شخصيته وعوامل تكوينها

إن الكلام عن الهند والشرق عموماً وبخاصة من زاوية الفكر المعاصر وأعلامه يتجه فيه ذهننا إلى علم من أعلام الهند ، وإلى خيرة ما أنجبت في عصورها القديمة والحديثة ، إنه شاعر الإسلام وفيلسوفه ومصلحه الكبير "محمد إقبال" الذي نهض بأعباء ثقيلة في مرحلة عاش فيها المسلمون انكساراً في شعورهم تجاه عقيدتهم واختزالاً رهيباً في هويتهم و تقزيماً لثوابتهم الإسلامية.

ولد محمد إقبال بمقاطعة البنجاب (Punjab Province) وبالتحديد في مدينة "سيالكوت" (Sialkot) عام 1877م من أصل ينحدر من أسرة برهمية (Barhamah) كشميرية أسلمت قبل مائتي سنة أو يزيد (1) و (كان أسلاف إقبال وأصوله ينتمون إلى جماعة محترمة من البانديت (Pandits) في كشمير وقد اعتنق أحد أجداده الإسلام في عهد السلطان "زين العابدين إلياس باد شاه" 1421-1473 وكان تحوله من البراهمة إلى الإسلام على يد الشيخ همداني من أئمة المسلمين في عهد الدولة المغولية كبرى الدول الإسلامية التي قامت في الهند) (2)

أسلم جده الأول "باب لولو حج" على يد أحد الزهاد وأحد أئمة المسلمين وهو الشيخ "هماداني" فأنجب "الشيخ جمال الدين" ومنه كان "محمد رفيق" والد "محمد نور" والد "محمد إقبال" (3)

اشتغل والده بالتجارة وكان على اتصال وثيق بالعلماء ومتصوفيهم رغم كونه لا يقرأ الفارسية والأوردية: وهي اللغة التي يتعامل بها أهل المقاطعة ومع ذلك كون لنفسه ثقافة إسلامية راقية فكان بحق فيلسوف لم يتخرج من مدرسة (4) الأمر الذي —

(1) عبد الكريم اليافي ، نداء إقبال ، مقالات لعدد من المؤلفين (دمشق: دار الفكر، عن مؤتمر إقبال بدمشق ، 1986 م)ص.27.

(2) حازم محمد محفوظ ، محمد إقبال المصلح الفيلسوف الشاعر الإسلامي الكبير (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع ، 1999 م)، ص 14.

(3) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ،الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، (بومباي الهند:الدار السلفية ، 1991 م)،ص51..

(4) أحمد معوض ، العلامة إقبال حياته وشعره (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ،(د-ط) سنة 1980)،

انعكس إيجاباً على المستوى التعليمي لابنه محمد إقبال الذي يحكي قصته مع والده قائلاً: (تعودت أن أقرأ القرآن بعد صلاة الصبح كل يوم فكان أبي يراني فيسألني ماذا أصنع؟ فأقول: أقرأ القرآن وظل على ذلك ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله فأجيبه جوابي، وذات يوم قلت له: ما بالك يا أبي تسألني نفس السؤال وأجيبك جواباً واحداً ثم لا يمنعك عن إعادة السؤال من غد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك يا ولدي أقرأ القرآن كأنما أنزل عليك ومنذ ذلك اليوم بدأت أفهم القرآن وأقبل عليه فكان من أنواره ما اقتبست ومن درره ما نظمت (1).

ومن القصص التي يرويها إقبال عن نفسه والتي توضح مدى مراقبة الوالد لأعماله وهي قصة يوردها في ديوانه "أسرار ورموز" ملخصها أن أحداً دق بابنا فاندفعت إليه يهزني طيش الشباب إلى ضربه ودفعه فانهمرت أعين والدي بالدموع تألماً لما حصل من ولده وكان هذا الموقف بالنسبة لإقبال موجعا وبعد تأنيبه قال الوالد للسائل أنه يتحمل خطأ ابنه يوم القيامة .

ويقول إقبال في ديوانه أسرار ورموز :

سائل مثل قضاء مبرم صاح بالباب بصوت مبرم

بالعصا صلت عليه غضبا فهوى من يده ما قشبا

إن هذا العقل في شرح الشباب لا يبالي بضلال وصواب

فرأى الوالد فعلي فنفر وذوى في وجهه روض الزهر

أهة في فمه تلتهب قلبه في صدره يلتهب

كوكب في عينه قد ومضا نور الهدب قليلا ومضى

روحي الغافل في ارتعد ومضى الصبر وخالني الجلد

قال لي الوالد في :يوم المحشر تلتقي أمة خير البشر(2))

وكان أبوه محمد نور رجلاً متديناً ورعاً يخشى الله ويؤمن بقيم الروح وتعلم وإقبال

مبادئ القراءة على يد أبيه ولكنه تعلم منه شيئاً آخر أثنى من القراءة

(1) أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، روائع إقبال (دمشق: دار ابن كثير ، ط2 2006 م) ، ص 52 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ديوان الأسرار والرموز ترجمة: عبد الوهاب عزام (دمشق: دار ابن كثير ، ط3

2007 م) ، ص 220 .

والكتابة إنها مبادئ الأخلاق (1) حيث تعلم إقبال على يد الشيخ غلام حسن " الذي تقطن لمواهبه المتزايدة فنصح والده على تعليمه علوم العصر فكانت دراسته الأولى في إحدى مدارس الانجليز ليلتحق بعدها إلى كلية سيالكوت (Sialkot) وهناك تعرف على علم مشهور وبحر في الأدبين الفارسي والعربي ، إنه الشيخ شمس العلماء السيد مير حسن (Syed Mir Hassan 1844-1929) (أستاذ اللغة الفارسية والعربية في الكلية وكان من نوادر المعلمين الذين يطبعون تلاميذهم بطابعهم ويبعثون فيهم ذوق العلم فأثر في الشاب الذكي كل التأثير وغرس فيه حب الثقافة والآداب الإسلامية ولم ينس إقبال فضله إلى آخر حياته) (2) .

وبعد أن تم تعليمه سافر إلى مدينة "لاهور" (Lahore) في مقاطعة البنجاب ودرس في كلية الحكومة (وأتيحت له الفرصة أن يدرس عند المستشرق الانجليزي توماس أرنولد (Thomas Arnold 1864، 1930) الذي مهد لتلميذه الذكي الطريق للثقافتين الشرقية والغربية على السواء والذي أرسله فيما بعد إلى أوروبا (3) ، ولم يكد ينهي دراسته بها حتى عهد إليه التدريس كأستاذ للإنجليزية والفلسفة وقد شهد بكفاءته وغزير علمه أساتذته وطلبته جميعا ، وأثناء دراسته وتدريسه في " لاهور كانت له صلات وثيقة بالكثير من الشخصيات من أمثال "شبلي النعماني" والشاعر الكبير " الطاف حسين حالي" (Altaf Hussain Hali 1837-1914) ليصبح عضوا عام 1899 في جمعية حماية الإسلام و أيضا كانت له مساهمات في جمعية مسلمي كشمير التي سعت لتصحيح التصورات والمفاهيم الخاطئة التي ألصقت بالإسلام ليتمكن من رئاستها نتيجة جهده المتواصل للدفاع عن الإسلام والمسلمين في الهند (4) وبعد حصوله على شهادة الليسانس في الأدب والماجستير في الفلسفة كان شغفه وتطلعه أكبر للأخذ بالعلوم الحديثة فساعدته أستاذه أرنولد للسفر إلى أوروبا يوم 2

(1) عثمان أمين ، رواد الوعي الإنساني (القاهرة: المكتبة الثقافية، 1961 م)، ص114.

(2) الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص27.

(3) برتمانويل فايشر ، الشرق في مرآة الغرب (الجزائر: نشر دار سراس للنشر تونس وديوان المطبوعات الجامعية، (د ط)، (د ت)، ص76 .

(4) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص 104

سبتمبر عام 1905م فانتسب إلى جامعة كامبريدج (University of Cambridge) لينال منها شهادة في الفلسفة و علم الاقتصاد حيث أمضى فيها ثلاث سنوات(1) و في ربيع عام 1907 قدم العالم الشاب إلى ألمانيا و أقام في مدينة هيدلبرغ (Hiedelberg) الرومانطية الشهيرة ليتعلم اللغة الألمانية ثم سافر إلى ميونخ (Munich) في خريف نفس العام و قدم أطروحته للجامعة هناك للحصول على شهادة الدكتوراه وكانت بإشراف الأستاذ " هومل " (Fritz hoomel) أحد المستشرقين في اللغات السامية وكان موضوعها " تطور الفلسفة الميتافيزيقية في بلاد فارس (2) THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN P E R S I A.

وبعد نيله لشهادة الدكتوراه في ألمانيا فضل الرجوع إلى بريطانيا استعدادا و تحضيرا لامتحان الحقوق الذي قررت الجامعة تنظيمه سنة 1908. واجتاز الامتحان لتمنح له شهادة مؤهلة لممارسة مهنة المحاماة وكانت السنوات القليلة التي قضاها في أوروبا قد أفادته الكثير في تعرفه على الغرب وحضارته وظهر ميله الكبير إلى الشعر خاصة الشاعر الألماني "غوته" في ديوانه " الديوان الشرقي للشاعر الغربي " وإقبال رغم تأثره بالشعر الألماني و بالحضارة الغربية كان متحرر الفكر له نظره الخاص في تحليل الوقائع فلم يكن من أولئك الشباب الذين أبهرتهم حضارة الغرب وزخرفها فطرحوا هويتهم وثقافتهم وذلك لما ورثوه من عقد النقص فوجد كما يقول مالك بن نبي : (المتقفين المسلمين يفتنون بالأشياء الجديدة و بالتالي يسحرون بمنطق الفعالية (The logic of efficiency)) ولا يميزون بين حدود توافقها مع مهام المجتمع يريد أن ينهض دون أن يفقد هويته فهوؤلاء المفكرون يخلطون بين أمرين الانفتاح الكامل على كل رياح الفكر وبين تسليم القلعة للمهاجمين كما يفعل الجيش الخائن) (3) وبدلا من ذلك لبسوا قشور الحضارة ولو تيقن الشباب

(1) محمد إقبال، رسالة الخلود، ترجمة وتعليق: محمد السعيد جمال الدين(القاهرة: مطابع سجل العرب، 1974م)، ص 2.

(2) برتمانويل فايشر ، الشرق في مرآة الغرب ، مرجع سابق ص ص 76-77.

(3) ملك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ترجمة: الدكتور بسام بركة ود/أحمد شعيبو ، (الجزائر: دار الفكر ، 1992م)، ص 109 .

المسلم من الأسس التي تقوم عليها حضارة الغرب لما هزته ولما نفتت فيهم سحرها أما محمد إقبال فيرى في حضارة الغرب أنها ستقتل نفسها بنفسها وهي غير قادرة على أن تسعد بلاد المسلمين وفي ذلك يقول: (إن الحضارة التي أشرفت على الموت ، لا تستطيع أن تحيي غيرها ، وقد جرت من إحسان هذه البلاد الشرقية إساءة من جانبها وكافآت خيرها بشرها فقد منحها الشام نبيا رسالته العفة والمواساة والرحمة ومقابلة الشر بالخير والظلم بالعفو وقد منحته أوروبا بدورها ومقابل ذلك الخمر والقمار والفجور وهجوم المومسات) (1).

يقول إقبال:

أهدت الشام إلى الغرب نبيا هو عف ومواس وصبور

ومن الغرب إلى الشام هدايا من قمار ونساء وخمور (2)

عاد إلى الهند عام 1908 فعمل كأستاذ في كلية الحكومة وكرئيس لقسم الفلسفة ثم عميد الدراسات الشرقية ليستقيل بعد ذلك لشعوره (أنه لم يخلق إلا للأدب الرفيع والشعر البديع والفكر النابه) (3) منصرفا إلى الفكر والأدب مع مهنة المحاماة (4) فكان تصنيفه لأهم آثاره الأدبية ديوان " أسرار ورموز " الذي كان له ترجمات عديدة إلى لغات أوروبية . كانت له رحلات وتنقلات لصالح المسلمين والإسلام وفي سنة 1926م قدم نفسه كمرشح لمسلمي كشمير (Kashmir) ، وكان الفوز حليفه في تلك الانتخابات. كما أنتخب عام 1931م عضوا في المائدة المستديرة التي سعت إلى إصلاح دستورالهند (5).

(1) الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص ص 87 - 88 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ضرب الكليم ، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري (دمشق - بيروت: دار ابن كثير ، ط 3 ، 2007م). ص 115.

(3) يوسف عبد الفتاح فرح ، من مثنويات محمد إقبال ، مراجعة : وفاء الدين منصور (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، 2002م) ص 8.

(4) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره (إقبال أكاديمي باكستان ، ط 3 سنة 1985) ص

(5) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

وفي عودته زار القدس ومصر لكي يبلغ صوته للعرب بأن نبرات ذلك الصوت إذا كانت في الظاهر هندية فإن جرسها وروح نبراتها عربيان، ويقول في ختام قصيدته "شكوى"

ما بال أغصان الصنوبر قد نأت
وتعرت الأشجار من حلل الربا
يا رب إلا بلبل لم ينتظر
أحانه بحر جرى متلاطما
يا ليت قومي يسمعون حكاية
أسمعهموا يا رب ما ألهمتني
وأذقهم الخمرة القديمة إنها
أنا أعجمي الدن لكن خمرتي
إن كان لي نغم الهنود ولحنهم
وكان كثير ما ينشد :

كالصقر في قمم الجبال
ويرى الوكور مذلة
ضاقت بها همم الرجال (2)
وفي السنوات الأخيرة من العمر ضعف بصره وكان بصعوبة يتعرف على أصدقائه
وبقي على هذه الحال حتى أصابته بحة في الصوت وفي 20 أبريل عام 1935 أصيب
بمرض أثر على قلبه وآخر ما قاله إقبال في بعض الأبيات
وبأسلوب الإستفهام هل تعود النعمة الماضية أو لا ؟ أم يأتي النسيم من الحجاز أم لا
؟ قد انتهت أيام هذا الفقير ، سيأتي عالم الأسرار الثاني أم لا ؟ (1) وفي اليوم

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة صلصلة الجرس ، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري (دمشق : بيروت: دار ابن كثير ، ط 3 ، 2007م). ص ص 99 ، 100.

(2) حلمي محمد القاعود ، حراس العقيدة (تونس : دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، (د ط) ، (د ت)) ، ص 23 .

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، مرجع سابق ، ص 77.

الحادي والعشرين من شهر أبريل سنة 1938 والساعة خمس من الصباح في مدينة لاهور (Lahore) توفي رجل كان على هذه الأرض عالما روحيا يحاول أن ينشئ الناس نشأة أخرى ويسن لهم في الحياة سنة جديدة ووقف قلب كبير كان يحاول أن يسوغ الأمة الإسلامية من كل ما وعى التاريخ من مآثر الأبطال وأعمال العظماء

- عوامل تكوين شخصية محمد إقبال :

يصف الشاعر الألماني الكبير (هرمان هسه H.Hesse) : ينتمي إلى ثلاثة أحياء روحية، وهذه الأحياء الروحية الثلاثة هي منابع آثاره العظيمة، وهي حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي. فهو مسلم كشميري الأصل مثقف بالقرآن، وبالتصوف العربي . الفارسي، وفي نفس الوقت متضلع في الفلسفة الغربية، مطلع على مشاكلها المعقدة. قرأ وفهم كانت kant (1804 - 1724)، برغسون (Bergson) ونيتشه (Nietzsche) وغيرهم، ونحت ممراته الخاصة التي قادته شيئا فشيئا إلى أرضه الفلسفية الروحية التي لا تشبهها أرض أخرى (1).

إن هذا التكوين المتنوع والعميق في نفس الوقت هو الذي ساهم كثيرا في بناء شخصية محمد إقبال ليجعلها عملاقة في سماء الفكر الإسلامي الحديث وانعكس بعمق أكثر في فلسفته ويظهر ذلك من خلال تحليله للواقع وإبراز مشكلاته فكانت بحق رؤيته وتحليلاته الفلسفية (Philosophical analysis) تؤكد بصدق هذا النموذج الفريد في شخصيته . لذلك كان إقبال بكل المقاييس الحضارية موقظ أمة ومهندس دولة وصانع مجتمع وتاريخ (2) إن هذه الكلمات العظيمة لتعبر بصدق وإخلاص تامين عن شخصية إقبال الثائرة والمتمردة (Rebel) على واقع المسلمين والداعية والمحفزة للنهوض بهمهم وعدم الاستسلام لليأس الذي أصبح في أذهان المسلمين مرادفا للقدر، إن هذا التكوين لمحمد إقبال هو الذي جعل منه شخصية محترمة في الشرق والغرب معا، وصفه عثمان أمين في كتابه "رواد —

(1) مجلة فكر وفن : العدد 32، 1979، ص 36 .

(2) خالد عباس أسدي ، قصائد مختارة ودراسات ، (القاهرة : مكتبة مدبولي، (د ط)، (د ت))، ص13.

الوعي الإنساني" بقوله: (محمد إقبال علم من أعلام الإسلام في هذا العصر وقائد من قادة الفكر في الشرق وهو رائد من رواد الوعي الإنساني في الفلسفة والدين شاعر، فيلسوف وهب قلبه وعقله للمسلمين وللبشر أجمعين)(1) فإذا كان محمد إقبال هو في الأصل من الشرق فإن همومه هي هموم الإنسان مهما كان مكانه لأنه لا يرى في الجغرافيا تقسيما يستفيد منه الإنسان لأن الأوطان والأجناس ليست أوطانا حقيقية بها يضمن حقيقة وجوده يقول د.نشار "أحمد الفاروقي" في "مجلة ثقافة الهند: (وحينما ندعو إقبال شاعر الشرق فلا نريد به أنه مقصور على الشرق بل نعني به أنه عرض الرؤية الشرقية للحياة والكون مقابل الرؤية المادية للغرب)(2) وللوقوف على منابع بناء شخصيته علينا أن نقف عند أول منبع وهو عامل التربية والثقافة الإسلامية

أولا : عامل التربية والثقافة الإسلامية :

لا شك أن بناء شخصية الفرد لا بد أن تظهر فيها بصمة البيئة وأقوى بصمات البيئة هي البيئة القريبة ونقصد بها دور التنشئة الأسرية أو عامل التربية وإقبال مدين لتربية الوالدين كثيرا لأنه يعتبر نفسه ثمرة توجيه الوالدين فإقبال حين يصف أمه يقول عنها لقد (كانت حياتك صفحة مذهبة في كتاب الكون ، وكانت قدوة الدين والدنيا)(3) ولما فقدتها إقبال قال عنها أنه افتقد هاديا ومذكرا له في أيامه ولياليه ويقول راثيا إياها : (عندما آتي إلى تراب مرقدك سوف أصيح : من ذا الذي يذكرني بالدعاء في منتصف الليل) (4)، أما والده فقد كان تكوينه المشبع بالزهد والتصوف ومعرفة العلوم الشرعية حافظا أن يرى ابنه أحد الشيوخ الكبار قبل أن يغير موقفه تحت نصيحة البعض حتى لا يكون تكوينه فقط تكوينا دينيا كعادة أهل البلاد بل أن يأخذ أيضا بالتعليم العصري وكان الأب صاغيا جيدا لمثل هذه النصائح التي تجلب لابنه نجاحه في المستقبل وفعلا كان تكوين إقبال وتربيته قد

(1) عثمان أمين ، رواد الوعي الإنساني، مرجع سابق ، ص 114.

(2) د نشار أحمد الفاروقي ،مجلة ثقافة الهند المجلد 4 العدد 2 ص 99 .

(3) جماعة من المؤلفين، نداء إقبال ، ص 12 .

(4) أحمد معوض ، مرجع سابق ، ص ص 23- 29 .

ساهمت كثيرا في إبراز عبقرية إقبال بل إن هذه العبقرية قد ظهرت عليه حتى في مرحل الطفولة حيث انتبه إليها الكثير ممن درسوه وقد عرف عن والده من ملازمة للشيخ والعلماء والمتصوفة فقد كان يرى في والديه المدرسة التي زودته بمبادئ الإسلام الصحيح، فكانت بحق مدرسة ومسجدا قل ما حفلت به أسر المسلمين في الهند، فكانت حياته معها قد ملأت قلبه وفكره بحب الدين وحب الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا ما يؤكد قوله: (إن قلب المسلم عامر بحب المصطفى صلى الله عليه وسلم وهو أصل شرفنا ومصدر فخرنا في هذا العالم (1) وها هو الشاعر الهندي الكبير (أكبر اله آبادي) في إحدى رسائل التعزية لإقبال يشير إلى ما كان لتربية الوالدين من أثر في شخصية محمد إقبال يقول : (إن خصائص إقبال التي تجعله مرغوبا ومحبويا لدى الجماهير إنما هي نتيجة التربية التي حصل عليها من والديه فتلك الميزات الخاصة به من عرفان الذات والأقوال الطيبة والذوق الرفيع والمعرفة والصدق والاستغناء والقدرة المستطاعة كلها بفضل تلك التربية العالية الفاضلة (2).

ثانيا : القرآن الكريم :

لقد كان أثر القرآن في حياة محمد إقبال كبيرا ، وبه كانت عظمة تفكيره وتأليفه نثرا وشعرا ، وعلى مبادئه تأسست تحليلاته واستنتاجاته فهو عندما ينظم الشعر يتخيل إليك أنه يحمل القرآن معه ولم يكن من أولئك الشعراء الذين يسرقون بأشعارهم قلوب الناس بزخرفه وبديع موازينه ولهم مع ذلك رأي إبليس(3) فكان أثر القرآن الكريم عظيما في بناء شخصية إقبال وصبت فيها روح الإسلام بكل أبعادها الدينية والحضارية (Religious) ، وكان خير أنيس له في حياته بل كنزه الوحيد في هذا العالم الذي يفتخر به أمام الملوك يقول محمد إقبال : (إن الفقير المتمرد على المجتمع -يشير إلى نفسه لا يملك إلا كلمتين صغيرتين قد تغلغلتا في أحشائه

(1) الندوي روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص.45 .

(2) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص.60 .

(3) محمد السعيد جمال الدين ، الشعر مهمته ووظيفته عند الشاعر محمد إقبال (السعودية : مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، (د ط) ، 1405 هـ) ، ص.8.

وملكنا عليه فكره وعقيدته وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وهناك علماء وفقهاء الواحد منهم يملك ثروة ضخمة من كلمات اللغة الحجازية لكنه قارون لا ينتفع بكنوزه (1) .

لهذا السبب كان إقبال شديد الدفاع عن القرآن الكريم والداعي إلى التمسك به لأنه عماد بقاء المسلمين وفي ذلك يقول محذرا صدود المسلمين وتركهم القرآن بعيدا عن قلوبهم (إنك أيها المسلم لا تزال أسير المتزعمين للدين ، وللمتحكمين للعلم ولا تستمد حكمتك من القرآن رأسا ، إن الكتاب الذي هو مصدر حياتك ومنبع قوتك لا اتصال لك به إلا إذا حضرتك الوفاة فتقرأ عليك سورة ياسين لتموت بسهولة فوا عجا قد أصبح القرآن الذي أنزل عليك ليمنحك الحياة والقوة يتلى الآن لتموت براحة وسهولة) (2) ويرى إقبال أن حياة المسلمين تكون بالقرآن والشريعة الإسلامية يقول :

المسلمون أحياء بشريعة واحدة

جسد الملة حي بالقرآن الكريم

فكلنا تراب وهو القلب المدرك

فدين المصطفى دين الحياة

فإن كنت أرضا جعلك سماء (3)

إن إيمان إقبال بعظمة القرآن جعله يدعو المسلمين للعودة إليه والعمل به بعدما رأى أن حالتهم السيئة لا يمكن علاجها إلا به ولا شك أن دعوة إقبال هذه هي التي جعلته في مصاف الشعراء الذين سخرُوا شعرهم للدفاع عن القرآن الكريم وإبرازا لقيمته بالنسبة للمسلم خاصة، وللإنسان عامة ولهذا نجد حسن مجيب المصري في كتابه "إقبال والقرآن" يقول : (لا نعرف ولا نكاد من شعراء العربية والفارسية والتركية من جعل لكتاب الله شعره مثل تلك المنزلة التي جعلها إقبال له) (4).

(1) الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص45.

(2) المرجع نفسه ، ص51.

(3) نقلا عن أحمد فؤاد عبد الرحمن (المثالية الإسلامية في شعر محمد إقبال) مجلة عدد 33، سنة 1404هـ ، ص 14 .

(4) حسن مجيب المصري ، إقبال والقرآن (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1978) ، ص 158.

وليس عجيبا أن تكون هديته إلى ملك في أفغانستان نسخة من القرآن (إن هذا الكتاب رأس مال أهل الحق في ضميره الحياة وفيه نهاية كل بداية) (1) يقول محمد إقبال: (إن هدف القرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعارا أسمى بما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة) (2).

ثالثا : الثقافة الغربية :

بدون شك حين نتكلم عن شخصية محمد إقبال نصل حتما أن قاعدتها هي الثقافة الإسلامية بمعناها الواسع وما فكره الديني والفلسفي إلا استلهاما لقيم الإسلام في عمقها الروحي والواقعي أيضا ، لكن مع ذلك يعد انفتاح إقبال - بحكم سفره ودراسته - على الثقافة الغربية قد أكسبه عقلا متشعبا بالفكر الفلسفي الغربي وبمناهجه المتعددة وبعد إطلاع على كنوز الحضارة الغربية ومعرفة الأسس التي بنيت عليها وطبيعة الأفكار التي تسعى لها هذه الحضارة وحقيقة الإنسان الغربي الذي يجسد كل هذا الطموح نجد شخصية إقبال تتمتع بعقل نقدي حيث عرف كيف يستفيد منها رغم قوة الجذب والإغراء ألا أن إقبال تعامل معها بما يفيد وحافظ على هويته وهذا ما جعل عبد الجبار الرفاعي محاولته التجديدية بأنها تتميز بكفاءتها النظرية وهندستها التركيبية وغناها بحشد وفير من معطيات العلوم الإنسانية (3) فحياته في أوروبا كشفت له الكثير من التناقضات التي بنيت عليها حضارتهم ، ولولا هذا الاطلاع والملمسة القريبة لجوانبها لما كانت له القدرة على نقدها يقول " ماجد فخري" معلقا حول العوامل التي ساهمت في بناء شخصية محمد إقبال أنه يوجد (ثلاثة أشياء تركت أثرا عظيما في نفس إقبال بالنسبة إلى أوروبا : الحيوية والنشاط في الحياة الأوروبية والإمكانات الضخمة المتوفرة

(1) نقلا عن إقبال ، روائع إقبال، مرجع سابق ، ص 54.

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود (القاهرة :مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط2، 1968 م)، ص 15.

(3) عبد الجبار الرفاعي، محمد عبده ومحمد إقبال رؤيتان في تحديث التفكير الديني
<http://www.ahewar.org2007>

للإنسان ، ثم الأثر اللإنساني الذي تركه المجتمع الرأسمالي في نفس الإنسان الأوروبي وقد قوى الاعتبار الأخير إيمانه بتفوق الإسلام كمثال خلقي وروحي فوق حياته على الدفاع عن هذا المثال وتطويره وكانت المحاضرات الست التي ألقاها في "مدراس" سنة 1928-1929 . إسهامه الكبير في مهمة إيقاظ أبناء دينه في الهند وإعادة النظر في الإسلام بمفاهيم معاصرة وحيّة، مستمدة بالدرجة الأولى من حصيلة الفكر الأوروبي في القرن التاسع وأوائل القرن العشرين". (1) .

فقولنا إن إقبال تأثر بالثقافة الغربية لا نقصد به أنه أخذ منهم مناهجهم وعلومهم وفلسفتهم بقدر ما هو انفتاح فكره على العناصر المكونة لنسيج الحضارة الغربية والوقوف على علامات استفهامية عديدة فكان هذا الاطلاع حافزا على نقدها وبيان فساد عقيدتها وأخلاقياتها في السياسة والاقتصاد من خلال القوانين الوضعية وهو ما يؤكد قول محمد إقبال : (إن الملكية والشيوعية تلتقيان على الشره والنهامة والقلق والسامة والجهل بالله والخداع للإنسانية) (2) لذلك (كان إقبال معنيا كثيرا بهجومه على بعض المبادئ التي بنت وأسست الحياة عليها من وجهة النظر الغربية بعبارة أخرى لقد رفض العقلانية المحضة) (3) . كما هو في فلسفة هيغل يقول إقبال إن (التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوي الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها، وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلا في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال)(4) لهذا السبب يرى أن السياسة إذا انفصلت عنها القيم الأخلاقية (Moral values أصبحت طقسا من الطقوس بلا فائدة ، لذا

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : الدكتور كمال اليازجي (بيروت: الجامعة الأمريكية) ص 478.

(2) نقلا عن الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 82.

(3) Edward MaCarthy . IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER
<http://www.allamaiqbal.com/review>

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 207.

كان أخذ العلم الغربي فيه الكثير من الحذر يقول إقبال : (إياك وأن تكون آمنا على العلم الذي تدرسه فإنه يستطيع أن يقتل روح أمة بأسرها ... إن التعليم هو الحامض الذي يذهب شخصية الكائن الحي ثم يكونها كما يشاء إن هذا الحامض هو أشد قوة وتأثيرا من أي مادة كيميائية ، وهو الذي يستطيع أن يحول جبلا شامخا إلى كومة تراب) (1) وهو مؤامرة على الدين والأخلاق لأن أهله فقدوا كل أدب وإقبال من القلائل الذين خاضوا هذا البحر وعادوا منه فائزين بدرر كثيرة وتيقنوا من خلود الإسلام ويقول مؤكدا ذلك : (كسرت طلسم العصر الحاضر وأبطلت مكره التقطت الحبة وأفلنت من شبكة الصياد ، يشهد الله أنني كنت في ذلك مقلدا لإبراهيم فقد خضت هذه النار واثقا بنفسي وخرجت منها سليما محتفظا بشخصيتي) (2) كل هذه العوامل المتداخلة مثلت منابع استقى منها إقبال شخصيته الإسلامية المتفتحة على ثقافات العالم دون أن يكون ذلك على حساب مبدأ الأصالة والمعاصرة .

(1) نقلا عن الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 95 .

(2) المرجع نفسه ، ص 86 .

المبحث الثاني : محمد إقبال : الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي

1- الوضع السياسي:

إن شدة التباين والاختلاف في تركيبة المجتمع الهندي هي ذاتها التي سمحت للاستعمار البريطاني بخداعه ومكره أن يجد مكامن الضعف، والتي انتهت فعليا بالتحول من الأطماع الاقتصادية التي كانت تقودها شركة الهند الشرقية إلى إدارة الهند مباشرة من الحكومة البريطانية، لتصبح الهند إحدى مستعمراتها بل وأغلاها لما لها من موقع استراتيجي وما تزخر بت من ثروات.

وبعد أن تأكد للشعب الهندي نوايا المستعمر الكاملة كانت (الثورة التي اندلعت في أعقاب تمرد المجندين البلديين في الجيش البريطاني سنة 1857م وكشفت عن قلق عميق الجذور) (1) لكن الثورة أخدمت في نفس السنة وعادت سياسة التوسع من جديد لتشمل باقي المقاطعات في شبه القارة ، ولما تم النفوذ وأحكمت السيطرة ورفع الستار عن شركة الهند الشرقية لتنتقل إدارة الهند رسميا إلى الحكومة البريطانية (2) التي أصبحت أداة تحرك طرفي التركيبة الاجتماعية للهند وتؤجج نار الانقسامات خاصة إذا كان ذلك على حساب المسلمين لأنهم أول من حاولوا إسقاط هيبتهم ومحاولة ردهم عن دخول الهند إن هذا الاحتقان هو الذي حمل الانجليز على اتهام المسلمين للتخطيط لهذه الثورة والمشاركة فيها وقيادتها هذه الإدانة رافقها أسلوب عملي غايته إذلال المسلمين ، وتحت صور الضغط الاقتصادي ومن أهمها الضرائب المرتفعة والتهميش الاجتماعي والثقافي صار الهندي كما يقول عبد المنعم النمر في كتابه "تاريخ الإسلام في الهند" : (أذل الناس وأفقر الناس...وإذا تواطأ الفقر والجهل على أمة أورثاها

(1) موريس كروزيه ، تاريخ الحضارات العام القرن التاسع عشر، ترجمة يوسف أحمد داغر وفريد م. داغر (بيروت: مطبعة عويدات ، المجلد السادس الهند وأسيا الشرقية أمام التوسع الغربي ط2، 1987م) ، ص404
(2) محمد حسن الأعظمي ، محمد علي جناح باعث باكستان (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، د، ط) (د ت) ، ص 53.

الذل وكان الموت أولى بها من الحياة) (1) في هذا الجو من الإذلال سعى بعض المفكرين للمطالبة بالحقوق خاصة بعد ثورة 1857م. هذه الثورة التي أزاحت جميع الأفتنة حول نوايا الوجود البريطاني لذا كان شكل المقاومة هو المقاومة السياسية وذلك برفع مستوى الوعي السياسي لأبناء الهند ، وهذا ما جعل ظهور أحزاب سياسية بعد الثورة أمرا ملحا تدعو إليه أوضاع الهند فكان ظهور حزب المؤتمر الوطني العام سنة 1884م وقد انظم إليه بعض الزعماء المسلمين يقول أبو الحسن الندوي: (وكان زعيم الحركة التعليمية الإسلامية "سر سيد أحمد خان " مؤسس الجامعة الإسلامية في "عليكرة " من دعاة الاتحاد الوطني إلا أنه بعد فترة قصيرة اتبع سياسة الانفصال عن المؤتمر بدافع الإشفاق عن المسلمين الذين كانوا ضعفاء في الثقافة والوعي السياسي ومتخلفين في الحياة والاقتصاد) (2)، و مع ذلك وجد المؤتمر الوطني بعض المؤيدين له من المسلمين بل كانوا يعتقدون أنه أنسب الطرق التي تمكن من توحيد الجهود والأهداف وتقوية الموقف ضد الاستعمار البريطاني فكان بذلك أول الجمعيات السياسية المطالبة بالحقوق للشعب الهندي ومن أبرز الرموز الهندوسية نجد مهاتما غاندي (M. Gandhi 1869-1947) ومن المسلمين نجد أبو الكلام آزاد (1888-1958) هذا النضال المشترك بين المسلمين والهندوس جعل قوة المؤتمر أقوى وما زاده قوة قربه وتعاونه مع حركة الخلافة هذه الحركة التي ظهرت بعد أن أزيلت الخلافة الإسلامية كان أن أوجد بعض زعماء المسلمين هذه الحركة لإحيائها في قلوب المسلمين التي تمثل دائما عنصر الوحدة الإسلامية. هذا الاقتراب بين المؤتمر وحركة الخلافة جعل المؤتمر يظهر بالحزب الذي يحمل تطلعات وآمال كل الهنود وقد عبر أحد كتاب الهند وهو الدكتور "أمبيد كار" (Ambedkar) بقوله: (إن أثر تبني قضية الخلافة على أبعاد المؤتمر وحجمه كان رائعا فقد ارتفع شأن المؤتمر ليس لدى الهندوس فحسب بل لدى المسلمين

(1) عبد المنعم النمر ، تاريخ الإسلام في الهند (القاهرة: دار العهد الجديد للطباعة ، 1959 م) ، ص 395.

(2) أبي الحسن علي الحسيني الندوي ، المسلمون في الهند (دمشق: دار ابن كثير ، 1999 م) ، ص 191.

أنفسهم أيضا) (1) بل إن درجة التعاون جعلت الهندوس والمسلمين يواجهان الاستعمار البريطاني بأقوى المقاومات رغم سلميتها ، وهو سلاح المقاطعة حيث (تعاون المسلمون والهندوس في حركة الخلافة بشكل عام وكان غاندي -الزعيم الهندي الشهير -في جبهة القيادة مع زملائه محمد علي ، وشوكت علي ، وأبي الكلام آزاد واقترحوا سنة 1920 مقاطعة الحكومة والإضراب عن التعاون معها ومقاطعة الضرائب الأجنبية فكان أمضى سلاح سلمى استخدمته حركة وطنية) (2) .

إن هذا التقارب ضد الوجود الاستعماري البريطاني لم يرض المستعمر فتدخل كعادته لزعزعة هذا الاتحاد وكان ميله واضحا للعنصر الهندوسي انتقاما من المسلمين وتحول الصوت الوطني المشترك إلى صوت طائفي قومي وذلك لأن الاستعمار وبتشجيع منه ناد بإعادة القومية الهندوسية وإحياء تاريخها في وعي الهنادكة وجعل الإسلام والمسلمين أعداء يجب محاربتهم حينها بدأت الاضطرابات بين الهندوس والمسلمين وكانت ذروتها عام 1927م حيث (بدأ الزعماء الوطنيون المسلمون يشعرون بأن الزعماء الوطنيين الهنادكة وعلى رأسهم الزعيم "غاندي" لم يستعملوا كل نفوذهم في وقف هذه الاضطرابات الطائفية، وفي محاسبة شعبهم وأصحاب ديانتهم الذين يكونون الأكثرية في البلاد فيما يصدر عنهم من الاعتداء والسبق وانه لم يظهر من هؤلاء الزعماء من الحياد التام والمساواة بين الطائفتين ما كان ينتظر من زعيم وطني عام) (3).

هذا الخلاف بين الهندوس والمسلمين أوقف كل اتصال وتعاون أو يكاد باستثناء البعض وهم فئة قليلة ، ولأن المسلمين كأقلية بين الهندوس بدأت تشعر أن هناك خطر أكبر من الاستعمار هو تهميش الأقليات لصالح الأغلبية لذلك كانت خطط (غاندي) السياسية وخطته في تنظيم الدوائر الانتخابية وحتى وضع دستور للهند كلها كانت متجهة لتحقيق مصالح الهندوس على حساب الأقلية المسلمة ، لكن

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص 38 .
(2) أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، (لبنان : دار الندوة للتوزيع ، (ط2) 1968م) ، ص 95 .
(3) أبي الحسن علي الحسيني الندوي ، المسلمون في الهند ، مرجع سابق ، 197 .

شدة الصراع بين الهندوس والمسلمين أدى بالحكومة البريطانية وفي أواخر 1930م بدأ المؤتمر الأول للمائدة المستديرة وتبعه المؤتمر الثاني في نفس العام دون أن ينتهيا إلى إقرار دستور متفق عليه للهند وكان رفض المسلمين له لأنه لا يضمن حقوق المسلمين ، وقد شارك محمد إقبال في المائتين اللتين انتهتا بالفشل في تحقيق أية نتيجة (1) ، وبقي الحال على هذا التأجيل والفشل في وضع وثيقة سياسية أو دستورا للهند حتى العام 1933 حين تم نشر مقترح للحكومة البريطانية باسم "الورقة البيضاء" لكنها كباقي الاقتراحات رفضت من طرف المسلمين وكان محمد إقبال أشد الراضين لأنه كان يرى أن الأقلية المسلمة لا يمكنها أن تتعايش سياسيا وضمن وطن واحد مع الأكثرية الهندوسية فكان يرى ضرورة تقسيم الهند إلى دولتين كحل لكل الصراعات وهذه الفكرة أي فكرة التقسيم أول ما ظهرت في (29 ديسمبر 1930م حين ترأس محمد إقبال الدورة السنوية " مسلمي كل الهند " أو الجامعة الإسلامية المنعقدة في "اله أباد" وانتهى الاجتماع إلى انتخابه رئيسا للمؤتمر الإسلامي فكان قائد الأمة الإسلامية (2) ، وهناك ألقى كلمته المشهورة بتقسيم الهند قائلا : (إني أود أن أرى البنجاب ، وإقليم الحدود الشمالية الغربية والسند وبلوجستان متحدة في دولة واحدة ويبدو لي أن تكون دولة موحدة مسلمة هندية في الشمال الغربي تحكم نفسها حكما ذاتيا في داخل الإمبراطورية البريطانية أو خارجها هو المصير النهائي للمسلمين في الهند وعلى الأقل للمسلمين القاطنين في شمال غربي البلاد)(3) . وفعلا جسد هذه الفكرة بعد أن كان مترددا في قبولها محمد علي جناح وظهرت دولة باكستان فكان محمد إقبال الأب الروحي لها لذلك نجد محمد علي جناح في الاحتفال السنوي ببلهور المخلد لوفاة إقبال يقول : (لم يكن إقبال مجرد فيلسوف ... بل جمع في نفسه مثالية الشاعر وواقعية الرجل الذي يسلك المسلك العملي إزاء الأشياء ، فمع أنه شاعر كبير فإنه كان بالقدر نفسه سياسيا عمليا .. لقد كان من بين العدد القليل من الناس الذين بادروا التفكير في إمكانية

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق، ص 44.

(2) المرجع نفسه ، ص 107 .

(3) المرجع نفسه ، ص 108.

اقتطاع دولة مسلمة تضم المناطق المسلمة تاريخيا في الشمال الغربي والشمال الشرقي في الهند (1) .

2- الوضع الاجتماعي والثقافي:

لقد طبع الإسلام حضارة الهند عبر تاريخها بحضارته وثقافته جعلت من هذه البلاد على الرغم من تنوع أجناسها ولغاتها ودياناتها تظهر كوحدة متناسقة وكحضارة متميزة تفاعلت كل مقوماتها لتشكل عبر تاريخها شعبا واحدا فكان الحكم الإسلامي للهند بلا شك هو الذي قاد هذا التحول الجذري للحضارة الهندية لتتعايش مع مبادئ الإسلام السمحة يقول محمد حسن الأعظمي في كتابه حقائق عن باكستان إن (جميع المثل العليا الخلقية والأهداف العلمية والأنظمة السياسية التي رسم الإسلام حدودها العادلة كان لها الأثر الواقعي الملموس في تاريخ مسلمي الهند) (2) .

لذا امتازت الحياة في الهند بنوع من التصالح التام بين الهنادكة (Hindu)* والمسلمين بل إن مبادئ الإسلام جعلت الهنادكة يوسعون دائرة المنتسبين إليه لما يحتويه من مبادئ العدالة والمساواة والحرية يقول محمد حسن الأعظمي : (فلقد امتزجت مشاعر المسلمين وأحاسيسهم وعواطفهم بتعاليم هذا الدين الحنيف التي يتركز عليها كيان الجماعات ، لما يهيئ للجميع الأفراد والهيئات على السواء أن تتلاقى في سيرها وتتجمع في تكوينها على أقوى الدعائم واقوي النظم

(1)Khawaja Abdur Rahim the poet of tomorrow Lahor 1968 p 21

(2) محمد حسن الأعظمي ، حقائق عن باكستان (القاهرة:الدار القومية للطباعة والنشر ، (د ط) (د ت) ص 38 .

* (الهنادكة : أو الهندوس وهي أهم طوائف الهند نسبة للديانة الهندوسية وهي في الأصل كلمة فارسية تشير إلى تقاليد السكان الأصليين في الهند والهندوسية أو البراهمة لا يوجد لها مؤسس واحد وإنما هي جملة من المعتقدات مثل القول بتناسخ الأرواح ، وحدة الوجود ، والحياة والموت)

في التشكيل والتنسيق (1) .

إذا فوجود المسلمين والإسلام في الهند لم يكن وجودا حياديا وموازيا لثقافات الهند بل ومتفاعلا معها فكان تاريخ المسلمين في هذه البلاد فتحا جعل مظاهر الحياة الهندية يعاد تشكيلها في جزء هام منها ضمن دائرة المبادئ الإسلامية (Islamic principles) وضمن هذا التجديد (Renewal) تغيير نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى وظيفته يصف "موريس كروزيه" في كتابه "تاريخ الحضارات العام" قائلا : (فقبل الفتح كان الهندي يعيش معطيات الماضي بكل أبعادها وكان تصديقه عظيما لها مما دفعه إلى حالة من الركود والتفوق والخمول فكان يفني عمره حارسا أميناً لفكرة مقدسة (sacred idea) ألهمت شعوره وشعور الملايين من أمثاله فكانوا بذلك حماة أساطير خرافية شغلتهم عن كل مد حضاري) (2) وهذا يعني أن روح الإسلام (Spirit of Islam) ونظمه العملية جعلت أبناء الهند يدركون قيمة هذا الأثر، فها هو أحد قادة الهند ورئيس المؤتمر الوطني سابقا (attachai sita rammayya) يقول: (إن المسلمين أغنوا ثقافتنا ، إنهم قوا إرادتنا ، وقرّبوا أجزاء البلاد البعيد بعضها إلى بعض لقد كان تأثيرهم عميقا في آداب البلاد وحياتها الاجتماعية) (3) .

وبقي تاريخ الهند والمسلمون يحكمون هذه البلاد ، لكن في العصر الحديث تغيرت موازين القوة بين المسلمين والهندوس خاصة بدخول الاستعمار البريطاني إلى الهند والذين حكموا الهند وكعادة حكمهم في مستعمراتهم الأخرى بيد من حديد فكان القتل والتشريد وتغذية النعرات الطائفية (Sectarianism) بين الهندوس والمسلمين كأحد أهداف الاستعمار البريطاني حتى تضعف البلاد في مقاومته وكان تركيزه أكبر على ضرب المسلمين وإضعاف قوتهم لعلمه أنهم أول من يقاوم في سبيل هذه الأرض لشعورهم أنهم أصحاب حق ، ولأن قلوبهم تملؤها عقيدة الإيمان بالله التي ترى أن الدفاع عن الأرض جهادا واجبا شرعا ، ولأن المسلمين تأكد لهم منذ وصول الانجليز

(1) محمد حسن الأعظمي ، حقائق عن باكستان ، مرجع سابق ، ص 29.

(2) موريس كروزيه ، تاريخ الحضارات العام ، مرجع سابق ، ص 462.

(3) أبي الحسن علي الحسيني الندوي ، المسلمون في الهند ، مرجع سابق، ص 42.

إلى الهند أن نواياهم لم تكن التبادل التجاري بل استعمار الهند وأخذ خيراتها فمنذ تأسيس شركة الهند الشرقية عام 1600م سعى البريطانيون وتحت غطاء شركة الهند الشرقية إلى التوغل إلى داخل طبقات الشعب لدراسة نقاط الضعف والقوة التي يكمن من خلالها وبأقصر الطرق وأقل التكاليف السيطرة وبسط نفوذهم الاستعماري على شبه القارة ، ولقد كانت مقاطعة البنغال (Bengal) أول المقاطعات التي وقعت تحت يدي الانجليز ومن هذه اللحظة بدأ الانجليز يمارسون أفضع الأعمال التخريبية يقول "ك.م. بانيكار في كتابه آسيا والسيطرة الغربية": (لا بد أن يحز في نفس أي انجليزي أن يكون لديه من الأسباب ما يدعو إلى الظن لأنه منذ تولت الشركة جميع الديواني صارت أحوال الناس في هذه البلد أسوأ مما كانت عليه من قبل)(1) أكثر عقابا لهم فتم اضطهادهم وإقصائهم من الحياة العامة للهند وخاصة في مجالي التعليم والإدارة و في المقابل كان هناك شكل من التقارب للعنصر الهندوسي وقد اعترف اللورد اللنبورو (Elenborough) قائلاً: (ليس في وسعي أن أغفل ما أوقن به أن هذا العنصر الإسلامي عدو أصيل لنا وينبغي أن نتجه سياستنا إلى تقريب الهندوس)(2) وفي هذا السياق نجد اعتراف رئيس الوزراء الهند " جواهر لال نهرو" في السيرة الذاتية يقول: (بعد سنة 1857 كانت اليد القوية لبريطانيا أشد على المسلمين منها على الهندوس)(3) .

ولقد نشر مستر "طومس" المؤرخ الانجليزي بعد هذه الثورة مباشرة والذي كان أحد الموظفين الكبار في البنغال ما يلي (إن مؤسسي الثورة الهندية سنة 1857م هم مسلمون لا هنادكة . هذا الشعب الإسلامي متكبر لا يريد أن يخضع أمام أحد وذلك في عصر الخليفة الأول يحاول هذا الشعب أن يقيم حكومة إسلامية ، وما دامت الأحكام القرآنية موجودة فيهم فلا يمكن أن يكونوا رعية حكومة غير

-
- (1) ك ، م بانيكار ، آسيا والسيطرة الغربية ترجمة :عبد العزيز جاويد توفيق (مصر: دار المعارف ط) 1962 م، ص ص 103-104.
- (2) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق، ص22.
- (3) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

إسلامية) (1). إن هذا الكره للعنصر الإسلامي وهذا الأسلوب الذي يهدف إلى وضع المسلمين في حالة من التخلف العلمي والثقافي (Scientific and cultural) وإظهارهم في طبقة دنيا بعدما كانوا حكاما للهند فمنعوا عنهم الدراسة في مدارسهم ورفضوا توظيفهم في أي مناصب للإدارة الانجليزية أو في الجانب الاقتصادي، وإذا ظفر أحد المسلمين بوظيفة فذلك غالبا بعد غياب كل طلب من الهندوس عليها، فمثلا نجد حسب الإحصاءات أن مقاطعة "كلكتة" وهي أول مقاطعة استولى عليها الانجليز نظم من الإداريين الحكوميين سنة 1869م (14 مهندسا هندوكيا وليس هناك مهندس واحدا مسلما و 24 مساعد مهندس هندوكي وواحد مسلم فقط و 63 مراقب أعمال هندوكي واثنين مسلمين فقط، 50 هندوكيا في المحاسبة ولا يوجد مسلم واحد... وفي كلية كلكتة 300 طالب هندوكي وليس منهم مسلم واحد) (2). وحتى القوانين البريطانية ذاتها سعت لتكريس هذا الواقع فلقد جاء في أحد منشير الحكومة البريطانية بيان عام يحدد فيه أولويات الوظيفة في الهند يقول المنشور: (إذا وجد في دوائر الحكومة وظيفة لا يقوم بها انجليزي يجب أن يعين فيها أحد الفارسيين (Persians) على دين زرادشت، فإن لم يكن منهم مقتدر على القيام بها أقيم فيها وثني على دين زردشت فان لم يكن من هؤلاء ولا هؤلاء من يؤدي عملها كلف بها مسلم) (3).

إن مثل هذا البيان لا يكشف إلا على حقيقة واحدة هي إبعاد المسلمين مهما كان تكوينهم العلمي ومؤهلاتهم من دوائر السلطة والحكم، وبالمقابل نلاحظ في الكفة المقابلة إعلاء غير مشروط بالعنصر الهندوكي خاصة إذا كان الغرض ضرب الإسلام والكيد بالمسلمين (4).

ولقد تفتن بعض علماء الإسلام ورأوا في سياسة التعليم المنعزل (Solitary) المتبعة من جانبهم خطأ كبيرا يكلفهم الكثير إن هم استمروا على نهجه لأن حالة

(1) محمد حسن الأعظمي، محمد علي جناح باعث باكستان، مرجع سابق، ص 111.

(2) إحسان حقي، مأساة كشمير المسلمة (السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 2، 1977م) ص 59.

(3) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 3، 1983م)، ص 336.

(4) و. فرنو، يقظة العالم الإسلامي، ترجمة: بهيج شعبان (دار الحكمة: (د ط)، (د ت))، ص 52.

التهميش التي يحياها المسلم لا تضر بالإنجليز ولا بالهندوس بالقدر ما تعود بالوبال على المسلمين الذين أصبحوا في تيارين يتجاذبان حقوقهم ويسعون إلى إسقاط دورهم الرامي إلى إيقاظ الشعب الهندي من غفلته الرهيبة (وكان في طليعة هؤلاء العقلاء الذين هبوا لنصرة الدين ،سيد أحمد خان مؤسس جامعة عليكرة الإسلامية إذ رأى بثاقب رأيه أنه لا بد له لمقاومة العدو بمقاتلته بسلاح من نوع سلاحهم ألا وهو سلاح العلم ... وتعلم اللغة الانجليزية وقد لاقى في سبيل دعوته كل أنواع الإهانة والتحقير) (1). ومع كل هذا كانت صيحته مدوية لتكسير هذه السياسة وهي دعوة صريحة بالأخذ بالعلوم الغربية الحديثة ، وهذا للحد من التقدم السريع للعنصر الهندوكي الأمر الذي دعى بخصومه لتكفيره لميله الشديد للثقافة الغربية(2). لكن الإصرار على مواصلة دعوته الإصلاحية كان لها الأثر البالغ في وعي مسلمي الهند وتغيير نظرتهم لما ألفوه من طرق التفكير في مواجهة الواقع مما جعلهم يعيشون حالة من التخلف العلمي (Scientific backwardness) والثقافي، لكن النزعة الإصلاحية للسيد أحمد خان القائمة على الانفتاح (Openness) على الحضارة الغربية وثقافة العصر وعلومه ومناهجه خلق جيلا جديدا متقفا قادرا على مقاومة الاحتلال بأساليب أكثر نضجا وهذا ما جعل موقفه كما يرى أحمد أمين صريحا و (هادئا متزنا مخالفا للرأي العام فرأى أن هذه الثورة لا تأتي بنتيجة وأن آخر أمرها عودة الإنجليز إلى السيطرة ثانية من غير فائدة) (3).

هذا الموقف من السيد أحمد خان يرى فيه البعض أنه غير مشرف لكن حين نراجع واقع المسلمين بالذات يوحي لنا أن هذه المقاومة لم تكن متكافئة، وكيف استغل الانجليز ضعف المسلمين لينتقموا منهم ، بل كيف أنهم خلقوا صراعا بين الطائفتين المسلمة والهندوسية بتقوية شعورهم القومي أكثر وجعل صورة المسلم عدوا يجب محاربتة ، هذا كله يدعونا إلى النظر لماذا كان مبدأ الإصلاح (Reform) عند السيد أحمد خان هو الإنسان ذاته وأن أكبر موضوع اشتغل فيه هو

(1) إحسان حقي ، مأساة كشمير المسلمة، مرجع سابق، ص ص 58-59.

(2) محمد حسن الأعظمي ، محمد علي جناح باعث باكستان ، مرجع سابق ، ص 53.

(3) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب العربي ، (د ط)، (د ت))، ص 24.

موضوع التربية اعتقاداً منه أن تغيير مناهج التربية لدى المسلمين أصبح أكثر من ضرورة من أجل تغيير الإنسان وإخراجه من الجهل والفقر الذي خطط له الانجليز فمشروعه الإصلاحية هو مشروع تربوي تنويري (Enlightening educational) . إن ثورة الهند 1857م كشفت لعقلاء المسلمين في الهند حالهم ووجوب تغيير موقفهم وشعورهم بتخلفهم عن الطوائف الأخرى ، وقد ساهمت في نشر آرائه مجلته "تهذيب الأخلاق" (والتي ينتقد فيها أحوال المسلمين ، ويتقصى الأسباب التي أدت إلى زوال مجدهم ويتعرض للكثير من الموضوعات العلمية والسياسية والاجتماعية التي يجب على المسلمين الإحاطة بها وبأهدافها والاشتغال بها) (1) حيث عمل السيد أحمد خان من خلال مدرسته دار العلوم "عليكرة" على تكوين الشباب المسلمين وتعليمهم ثقافة الغرب العصرية بل جلب لهم مناهج وأساتذة من الغرب للتدريس وقد ساهموا كثيراً في إعادة بناء جيل أكثر حماسة للدفاع عن المسلمين وأشهرهم توماس أرنولد (Thomas Arnold) * وكان غرض أحمد خان هو (تخريج جيل من الشباب المسلم المتقف ثقافة عصرية تتاح له بفضلها أسباب الوصول إلى الوظائف الحكومية ... وأن يكون للمسلمين في الهند ممثلون مستقلون بجانب الهندوس في إدارة البلاد) (2)

(1) أحمد محمد الساداتي ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية (القاهرة: مكتبة الآداب، ج2 (د ط)، (د ت) ، ص299.

(*) توماس أرنولد (1864، 1930) تعلم أولاً في مدرسة بلايموث Plymouth الثانوية ثم التحق بجامعة كمبريدج 1882 ونظراً لاهتماماته الإسلامية اختير لتدريس الفلسفة في كلية (عليكرة) من 1888 إلى 1898 وكانت فترة مهمة في تشكيل نظرات توماس أرنولد للإسلام حيث شارك السيد أحمد خان مؤسس المدرسة في عملية الإصلاح عن طريق الجمع بين الثقافة الإسلامية والفكر العلمي المنهجي في أوروبا وفي سنة 1898 عين أستاذاً للفلسفة في الكلية الحكومية في مدينة لاهور وكان هناك التقاؤه بمحمد إقبال ولما أسست (مدرسة الدراسات الشرقية) في جامعة لندن سنة 1917 دعي أرنولد للتدريس فيها وكان أول من شغل كرسي اللغة العربية والدراسات الإسلامية من أهم أعماله كتابه (الدعوة الإسلامية) وكتاب (الخلافة) بمناسبة زوال الخلافة الإسلامية سنة 1924 وله عدة مقالات حول الهند الإسلامية في (دائرة المعارف الإسلامية) كما له (دراسات في الفن الإسلامي) للتفصيل راجع موسوعة المستشرقين عبد الرحمن بدوي (2) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق، ص 24.

إن هذا التطور في الوعي عند المسلمين ساهم بشكل ما على إعادة نوع من الحقوق وخاصة في دورهم السياسي في الهند أثناء الحكم البريطاني ، وذلك حين استطاعت مدرسته تخريج (أول دفعة من المتعلمين أمثال مولانا "محمد علي" -1878) (1931Mohammad Ali ، مولانا "شوكت علي" (1873-1938Maulana َ Ali) Shaukat ، مولانا "ظفر علي خان" (1873-1956 Zafar Ali Khan) ،مولانا "فضل الحسن حسرت موهاني" (1875-1951 Maulana Hasrat Mohani) وغيرهم الذين كانوا يدافعون عن الدين الإسلامي وكانوا يحافظون على عقيدتهم الإسلامية (1) ولم يكن السيد أحمد خان وحده (فقد أنشئت جامعات أخرى ومراكز إشعاع للثقافة والوعي الإسلامي مثل دار العلوم التابعة لندوة العلماء ب"ديوبند" التي أنشأها محمد علي المونكيري وجعلها همزة وصل بين التيارين المتطرفين المبالغين ، الاتجاه الديني البحت والاتجاه المطلق نحو العلوم الغربية ، فكانت جسرا بين علماء الدين والمتقنين العصريين بمحاولتها الجادة في الربط بين القديم الصالح والجديد النافع) (2) ولقد سعى المونكيري(*) إلى التجديد في مناهجها وبعث حركة علمية (scientific movement) جديدة وعصرية فنجده يقول : (قد تغيرت الظروف والأحوال في هذا العصر إن الاعترافات التي أشغلت العقول وحلقات الدرس قديما فقدت أهميتها وقيمتها ، وانقرضت الفرق التي كانت تثيرها ... قد أثار أعداء الإسلام وخصومه أسئلة جديدة في هذا العصر لم تكن تخطر بالبال وذلك في ضوء الفلسفة الجديدة ، ولا يمكن إشباع الإقناع العلمي بالاعتماد على الفلسفة القديمة فقط) (3) وقد وجدت دعوة

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ، مرجع سابق، ص 26.

(2) الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في البلاد الإسلامية ، مرجع سابق، ص 58.

(*) هو السيد محمد علي بن عبد العلي الحسيني ، ولد في كالفورة في 27 يوليو 1846م أسس ندوة العلماء سنة 1893م وأنشأ دار العلوم التابعة لها عام 1889م وقاوم حركة القاديانية في "بهار" توفي سنة 1346هـ = وكان من العلماء البارزين الذين نهضوا للتجديد في مناهج التعليم الديني . راجع كتاب الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ط 2 .

(3) الندوي ، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في البلاد الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 59 .

أحمد خان ومحمد علي أذانا مصغية خاصة عند أمثال شبلي النعماني (*) الذي بذل جهودا إصلاحية خاصة من حيث المناهج التعليمية وأيضا ما اتخذه من مواقف ضد نظرية داروين في النشوء والارتقاء (1) (Theory of evolution) وكانت جهوده الإصلاحية قد أثمرت الكثير من أعلام الفكر في الهند مثل أبو الكلام آزاد في مجال التربية ومحمد إقبال في الشعر والفلسفة والتصوف وكان شبلي النعماني بحق وكما وصفه تلميذه إقبال كان أستاذا عصاميا بكل ما تحمله الكلمة (2).

(*) شبلي النعماني هو الشيخ شبلي بن حبيب الله ولد سنة 1284هـ ودرس في كلية عليكرة وصحب السيد أحمد خان مؤسس الكلية وأنكر بعض اتجاهاته المتطرفة وأسهم في ندوة العلماء وأصبح المشرف التعليمي لمدة ثمانية سنوات ثم استقال وأسس المجمع العلمي المعروف " بدار المصنفين " في أعظم كره له كتب في التاريخ الإسلامي والأدب والشعر توفي سنة 1332هـ راجع كتاب الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ط 2 (1) إسماعيل العربي ، نماذج من روائع الأدب العالمي ، (المؤسسة الوطنية للكتاب :الجزائر (د ط) 1986) ، ص 195 .

(2) أنور الجندي ، تراجم الأعلام المعاصرين (القاهرة : مكتبة الأنجلو مصرية ، 1970م) ، ص 14 .

المبحث الثالث: مفهوم التجديد الحضاري ودوافعه في فكر إقبال :

أولا : مفهوم التجديد الحضاري عند محمد إقبال:

إن قيمة التجديد داخل أية امة تكمن أولا في منحها القدرة على الحركة والإبداع وهي صفة تكسب المجتمع صيانة قيمه الحضارية وأيضا يمنح المجتمع الأدوات والوسائل العملية لكي يعيش الحاضر ويرسم رؤاه المستقبلية وما إشكالية الأصالة والمعاصرة التي تعيشها المجتمعات في سياق مراجعاتها لمسار تطورها إلا تحت رحمة وجود أو غياب هذا الفعل ونقصد به فعل التجديد الحضاري وقبل الدخول في تحديد معنى هذا المفهوم عند محمد إقبال علينا إدراك معناه اللغوي والذي يوحي بوجود من التقاطعات بينه وبين المعنى الاصطلاحي جاء في لسان العرب لابن منظور "التجديد" الذي هو من الفعل الثلاثي جدد لوجدناه يدور حول معنى أساسي هو القطع فيقال: ثوب جديد وملحفة جديدة حين جدها الحائل أي قطعها حديثا . ويقال جدد العهد وجدد الوضوء فكأنما الزمان قطع العهد فاحتاج إلى تجديد ، وكأن الحدث قطع الوضوء فاحتاج إلى تجديد ، ومنه جاءت تسمية العرب : الأجدان والجديدان وهما الليل والنهار وذلك لأنهما لا يبليان أبدا ويقال لا أفعل ذلك ما اختلف الأجدان والجديدان أي الليل والنهار، والجد: أي الاجتهاد في الأمور وجد به الأمر وأجد إذا اجتهد ويقال: فلان جاد.ومجد أي مجتهد فكأنما التجديد وصل ما انقطع من العهود وبعث من جديد حالة الفاعلية بعد حالة من البلى (1) .

وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا ما يلي (جدد الشيء صيره جديدا والتجديد إنشاء شيء جديد ، أو تبديل شيء قديم ، وهو مادي كتجديد الملابس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم ، ويغلب على التجديد في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها وأن يكون محمودا في المجتمعات الصناعية التي تقدر روح الاختراع) (2) .

(1) ، ابن منظور : لسان العرب ، فصل الجيم (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر ، (د ط) 1955 م)، ص 106. وما بعدها

(2) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني : 1982) ، ص 242 .

أما إذا عدنا إلى التجديد من جانبه الاصطلاحي فهو يشير إلى حالة من التغيير الإيجابية يجب الوصول إليها فمثلا محمد الطاهر بن عاشور يرى في كتابه "تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة" أن (التجديد جهد علمي وعملي من أجل إصلاح الأفراد من حالة سيئة إلى أخرى أحسن وقد يكون التجديد لغرض إدراك حقائق الدين أو من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال وإما من جهة تأييد سلطانه وهو يدل على الأبعاد الثلاثة للتجديد بعد الفهم، بعد العمل به، وبعد المحافظة عليه) (1) وهذا التعريف يؤكد أن التجديد ضرورة تاريخية وحضارية ما دام ينشد تغيير واقع الإنسان وفهمه لحقائق الدين وهنا يجب التأكيد على أن محمد إقبال حين يدعو إلى التجديد لا يقصد تجديد الدين بل تجديد الفكر الديني لأننا يجب أن نميز بين المقدس الثابت وبين فهم هذه النصوص وربطها بتطورات الحاضر حتى يكون المقدس صالحا لكل زمان ومكان وفي هذا الإطار يؤكد زكي الميلاد (أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة قراءة التراث من جديد، وبمنهج العقل النقدي، وعلى أساس فلسفة التواصل وليس الانقطاع، وبخلفية الهضم والاستيعاب، وسعياً نحو التجاوز والإبداع. كما لا معنى للتجديد، إذا لم يبدع الفكر الإسلامي معاصرته وحدثته في إطار شروطه التاريخية والثقافية، ويبرهن على قدرته في مواكبة العصر، والانخراط في تجربة الحداثة العالمية، والمشاركة في إنتاج المعرفة الإنسانية) (2) ويرى محمد كمال إبراهيم جعفر في كتابه: "في الفلسفة الإسلامية" (أن حركات التجديد في الفكر والحضارة قد بدأت بالإسلام نفسه وبما حوى من آراء وحقائق ومواقف هي في حد ذاتها بناء جديد على أنقاض وموروثات قديمة ضاربة في القدم) (3)

ولو عدنا إلى تاريخ الإسلام لوجدنا المسلمين قد عاشوا القرون الأولى وهم في صعود دائم، في شتى العلوم سلاحهم الوحيد إيمانهم القوي الذي جعل منهم بناء

(1) محمد الطاهر بن عاشور ، تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة (تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع، د ط)، (1985 م)، ص.113.

(2) زكي الميلاد، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد <http://www.annabaa.org>

(3) محمد كمال إبراهيم جعفر ، في الفلسفة الإسلامية (الكويت : مكتبة الفلاح ، 1986 م)، ص38.

مجد الحضارة فكانت بحق كما يقول محمد المبارك : (مرحلة ازدهار وامتداد وقوة استمرت متصاعدة أربعة قرون ثم بقيت - بحكم الاستمرار - محتفظة بقوتها عدة قرون أخرى وتتسم هذه المرحلة بقوة الإيمان وازدهار العلوم) (1) . لكن مثل هذه الحركة التصاعدية (Upward movement) التي أنتجها الإسلام لم تستمر ، بل أصابها الضعف والجمود بدءا بالقرن التاسع الهجري، وذلك لما أصاب المسلمين يقول (محمد المبارك) في كتابه "نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث" أن : (الركود العلمي ، وغلبة النقل والتقليد ، وفقدان الإبداع وتوقف العلوم ... والاهتمام بالجزئيات تفكيرا وعملا بدلا من الاهتمام بأهداف الإسلام العامة ومقاصده) (2) حيث بدا الضعف وعدم القدرة على تمثل التراث ولا الاستفادة منه فكان حال المسلمين عجزا وانقطاعا بين ماضيهم المجيد وحاضرهم المتدهور وأمام هذا الواقع المرير الذي يجتازه العقل المسلم بخاصة والفكر الإسلامي عامة أن يقوم مفكروا الإسلام بالدفاع عن العقيدة الإسلامية وعن ثقافته وهويته ولن يتم ذلك إلا إذا صانوا منبع القيم كلها ونقصد بذلك الدين وتطهير ما لصق به من تهم وسموم ورد كل الإدعاءات والبدع وتتيقن الإسلام من جميع التأويلات الفاسدة والمغالطات التي مست عمق العقيدة ولقد شهدت الحضارة الإسلامية الكثير من المحاولات التجديدية كمحاولة "عمر بن عبد العزيز" (61هـ-101هـ) و"ابن تيمية ط1262هـ-1327م) وفي عصر النهضة يمكن الوقوف على محاولة الحركة الوهابية وإصلاحات "جمال الدين الأفغاني" (1839-1897م) و"محمد عبده" (1849-1905م) إلا أن هناك محاولة أخرى وإن كانت لها نفس الأهداف فإنها اختلفت عن سابقتها كونها عرضت قضية التجديد عرضا فلسفيا عميقا، ونقصد بها محاولة محمد إقبال خاصة في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام" ليعبر عن أزمة فكرية (Intellectual crisis) عميقة وجادة يمر بها العقل المسلم وتعبيره بتجديد التفكير الديني في الإسلام يبين بوضوح أن الذي يستهدفه التجديد ليس الإسلام ذاته، لأن مصدره القرآن بما له من اليقين

(1) محمد المبارك ، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث (قسنطينة : منشورات مطابع البحث ، (د ط)، (د

ت) ، ص6.

(2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسه.

لكن ما يتجه إليه التجديد هو فهم المسلمين لمبادئ القرآن الكريم ، لأن العقل المسلم أصبح فهمه مشبعاً بمناهج الغرب وعلومهم ويؤكد محمد البهي في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي قوله : (فقد كان إقبال دقيقاً عندما عبر عن حركته الفكرية " بإعادة التفكير الديني في الإسلام دون التعبير " بالإصلاح الديني " لأن أية محاولة إنسانية تدور في محيط الإنسان لا تتعلق بتعديل مبادئه طالما أن مصدره القرآن له صفة الجزم والتأكيد والأبدية ، وأية حركة إصلاحية في الإسلام بعد ذلك هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي -حوله - وفي دائرة أفهام المسلمين لمبادئه) (1) .

وفلسفة إقبال في التجديد تعد فلسفة مفتوحة حية لها من المقومات ما يرقى بها إلى أعلى مراتب الوعي بالذات (Self-awareness) ، وبالكون (Universe) بخلاف فلسفات الغرب الساكنة والمنغلقة على نفسها (2) وإقبال أمام هذه الروح الفسيحة للإسلام يرى بان العالم مفتقر إلى تجديد سيكولوجي (psychological renewal) (والدين في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتاً أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعداداً خلقياً يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث) (3) وإقبال يؤكد أن الإنسانية تحتاج إلى ثلاثة أمور :

(-تأويل الكون تأويلاً روحياً

-تحرير روح الفرد

-وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية ، وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية) (4)

(1) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (بيروت : دار الفكر، ط6، 1973 م)، ص434.

(2) خالد عباس أسدي ، قصائد مختارة ودراسات، مرجع سابق، ص 34.

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق، ص217.

(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

لأنه بهذه المبادئ وحسب ما ذهب إليه مرتضى مطهري في كتابه " إحياء الفكر الديني في الإسلام" أن نقدم (تفسير روعي للعالم لأن العالم المنظور المادي أعمى يتحرك حركة عابثة غير هادفة بينما هو في التصور القرآني) (أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) والحرية الروحية للفرد قادرة على إطلاق الطاقات الإنسانية الكامنة وتخلصه من كل الرؤى المقيدة والمكبلة لشخصيته أما المبادئ الأساسية العالمية يقصد بها المبادئ الإسلامية، مفعولها عالمي وتدفع البشرية باتجاه الرقي والتكامل (1) .

ولتقريب موقفه يضرب لنا مثالا عن أوروبا ومثاليته التي وصلت إلى نقاط مسدودة جعلها تنتج ذاتا ضالة بعيدة عن كل القيم الروحية (Spiritual values) والأخلاقية يقول محمد إقبال: (إن مثالية أوروبا لم تكن أبدا العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني وصدقوني إن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان (2).

لهذا كان منهج محمد إقبال يقوم على إدراك حقيقي لجوهر الحضارة الغربية والفكر المعاصر ونقده ثم إعادة بناء التصورات الجديدة التي توافق ثقافتنا الإسلامية يقول د. جيلالي بويكر: (يقوم منهج محمد إقبال على عاملين هما: (عملية الهدم وعملية إعادة البناء ، أما عملية الهدم فتقوم على النقد ، نقد الوضع العام للإنسانية وللعالم الإسلامي ، ونقد الوضع الفكري القديم والحديث الذي شهدته الإنسانية بصفة عامة والعالم الإسلامي بصفة خاصة ، وأما عملية إعادة البناء فتقوم على عملية دفع المسلم إلى إدراك ذاته ومحيطه ورسالاته في التاريخ ، وفهم العالم ومعرفة الله ، وأن يتحرك في التاريخ فيغير حياته وفق ما تمليه التطورات والمستجدات في عصره ، وعلى أسس روحية تكفل له توازن الحياة والاعتدال في السلوك) (1) .

(1) مرتضى مطهري ، أحياء الفكر الديني في الإسلام (جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ط3، 2012م) ص

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 207 .

لذلك فلسفة إقبال التجديدية فلسفة روحية دينية، لأن ما يؤطرها هو الشرع، كما أنها فلسفة قوة تسعى إلى إعادة المسلم من جديد لكي يشارك في صناعة الحضارة كما صنعها أسلافه، ولا يكون ذلك ممكنا إلا حين ندرك أعماق طاقاتنا وقوانا وأيضا ندرك جوهر الدين الذي ابتعدنا عنه .

ثانيا :دوافع التجديد الحضاري

إن تحليل الواقع الذي عاشه العالم الإسلامي وما يزال هو الذي يقودنا إلى معرفة الدوافع التي ساقته محمد إقبال لكي يكون أحد رواد التجديد الحضاري في العالم الإسلامي، وأبرز ملامح هذا الواقع هو ما يمكن عده حالة من فقدان الوعي سواء تكلمنا عن وعي الأفراد أو حتى وعي الجماعة الذي سلب جوهره ، وأصبح يعيش مقابل ذلك حالة من الركود والنتيه والانجذاب لنموذج آخر من الثقافة والحضارة الذي كرس أكثر تبعية المسلم للآخر، وليته أدرك أثناء انجذابه إيجابيات وسلبيات هذه الحضارة، لكنه وبفعل الإغراء لمظاهرها أصبح المسلمون يتسابقون للظفر بعناصرها البراقة ولم يعد للوعي الذاتي أدنى انتباه لوجوده وهي قمة السلبية لأن عدم الوعي بالذات يعني أن الوعي بوجود الآخر هو البديل ، فمن القراءات المتعددة لما كتبه إقبال يمكن تحديد الأسباب التالية كدوافع لتجديده الحضاري :

أول هذه الدوافع هو تطور روح الشريعة الإسلامية ، فالشريعة الإسلامية بما تمنحه من رؤية مفتوحة على الواقع والاجتهاد كمبدأ أقره الشرع ، فهي أساسا قائمة على مبدأ التجديد، لكي تكون الرؤية الإسلامية دائما رؤية حدائثية توافق تطورات الواقع ، فالعقل المسلم حينما كان في مستوى الإسلام هدفا ومقصدا ، وأيضا في مستوى العصر وسيلة ودعوة كان له امتلاك واع وإدراك كامل لمنهج القرآن فصار في موقع الإرشاد والعطاء للعقل البشري فكان بذلك العطاء إسلاميا

(1) د.جيلالي بوبكر، الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال (الجزائر : دار ابن طفيل للنشر

والتوزيع 2011م) ، ص 69 .

ومتجها صوب أهداف الإسلام (1) .

أضف إلى ذلك ما يمكن تسميته بالتصوف السلبي الذي نشأ في داخل الثقافة الإسلامية نتيجة الفهم الخاطئ للإسلام وانعكاساته في إهمال كل ما هو واقعي، فضعفت بذلك قوتهم المادية وأيضاً فهمهم الخاطئ للدين يقول محمد البهي أن ضعف المسلمين يكمن في (ابتعادهم عن المشاركة في السيطرة على الطبيعة والواقع وفي القوة المادية والاقتصادية بجانب القوة الروحية الدافعة التي في الإسلام ... هناك الفهم الخاطئ من المسلمين إلى الإسلام نفذ إليهم بمخالطتهم لغيرهم وتمكن منهم بسبب ركودهم وتوقفهم في تدبر معنى الإسلام) (2) .

هذا ما فتح الباب على مصراعيه للمستشرقين بإنتاجهم وسمومهم لتثبيط الوعي الإسلامي وجعل المسلم كائناً تراثياً يعيش من خلال النكوص الدائم لتراث أسلافنا وللتاريخ عله يجد فيه حلولاً لواقعه المعيش ، أضف إلى ذلك أثر الحضارة الغربية في أذهان المسلمين وكيف تمكن زخرفها الظاهر من امتلاك ألبابهم فأصبحت حجتهم في السلوك والثقافة وقبلتهم التي يجدون فيها كل الحقوق والحرية الكاملة وإن كان كل ذلك على حساب هويتهم وتاريخهم وحضارتهم التي شهد الغرب نفسه على فضلها عليه ، هذه الأسباب وغيرها كانت العوامل الأساسية التي دفعت إقبالاً لتقديم محاولته التجديدية وسيتم شرح هذه الدوافع كاملة ونبذوها بالسبب الأول

1- العامل الأول : تطور روح الشريعة الإسلامية :

إن النظرة العميقة لطبيعة الإسلام وما يمنحه من ثوابت وقيم تجسد بحق دعوة الإسلام الصريحة للمسلم أن يعيش دائماً واقعه ، لكنه واقع متجدد كون الإسلام صالح لكل زمان ومكان واعتماد ثوابته وقيمه يجعل العقل المسلم منفتح لكي يعيش معاصرته وحدائته المؤطرة بالثوابت حتى لا يتيه العقل في بحثه عن الكيفية التي يجب أن يجدد بها تفكيره بما يوافق دائماً حدود الشرع يقول السيد قطب في كتابه "

(1) عمر عبید حسنة ، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة (عين مليلة الجزائر: دار لهدى، (د ط)، 1981م)، ص 30.

(2) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مرجع سابق ، ص 427.

خصائص التصور الإسلامي (لأنه لا بد للمسلم من تفسير شامل للوجود ... لا بد من تفسير يقرب لإدراكه الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق حقيقة الألوهية وحقيقة العبودية ، وما بينهما من تعامل وارتباط(1) فإذا نظرنا إلى الإسلام ذاته يعد تجديداً مقابل الديانات الأخرى فهو يقر بمبدأ الاجتهاد واستعمال العقل بمنهج يجعل فكر المسلم لا ينغلق أما تطور معارف الإنسان وتغيرات الواقع المستمرة ، فالإسلام يأمر العقل المسلم بالتجديد لكي لا يظهر الإسلام خصماً لمبدأ التطور وهو منهج يضمن علاقة ترابط بين ثنائية الثابت والمتغير يقول السيد قطب أن العقيدة الإسلامية (تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوبها الخاص وهو أسلوب يمتاز بالحيوية والإيقاع واللمسة المباشرة والإيحاء ، الإيحاء بالحقائق الكبرى التي لا تتمثل كلها في العبارة ولكن توحى به العبارة ، كما يمتاز بمخاطبة الكينونة الإنسانية بكل جوانحها وطاقاتها ومنافذ المعرفة فيها) (2) .

فنظرة محمد إقبال للدين الإسلامي وحسب عثمان أمين تشير دائماً إلى (أنه دين مفتوح...بمعنى أنه رسالة إنسانية ليس لها حدود زمانية أو مكانية وأن به قوة تستطيع أن تحرر نفوس البشرية من قوة الأجناس والألوان والعصبيات ولذلك أعاد إقبال إلى الأجيال الجديدة من المسلمين ما افتقدوه من الثقة بالثقافة الإسلامية) (3) فالحضارة الإسلامية ومن خلالها الإسلام كحقيقة خالدة (eternal truth) لم تنتظر للوجود الإنساني نظرة ضيقة وإنما فتحت حقيقة الوجود الإنساني على جميع مقوماته فكانت بحق حضارة راقية فالحضارة من حيث أنها تركز في أساسها الأول كما يرى مصطفى السباعي في كتابه " من روائع حضارتنا على (عقيدة الوحدانية في أصفى مبادئها فإنها تؤمن بالعلم في أصدق أصوله فقد خاطب العقل والقلب معا وأثارت العاطفة والفكر في وقت واحد) (4) .

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (القاهرة : دار الشروق، ط2، 1967 م) ، ص3 .

(2) المرجع نفسه ، ص16.

(3) عثمان أمين ، رواد الوعي الإنساني، مرجع سابق ، ص 12.

(4) مصطفى السباعي ، من روائع حضارتنا (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والترجمة ، 1998 م)

، ص 37 .

العامل الثاني : التصوف السلبي (العجمي)

يعد التصوف عند محمد إقبال عموماً شكلاً من أشكال الوعي التي لها القدرة على بناء المعرفة والوصول إلى الحقيقة ، لكن وبالنظر إلى تاريخ التصوف كما عاشه العالم الإسلامي يرى محمد إقبال أنه يمكن الكلام عن مرحلة من مراحل تطوره التاريخي لم يكن لها الأثر الإيجابي بقدر ما مثلت حالة من حالات النكوص والهروب عن الواقع ،ومحمد إقبال يصف هذه الحالة بالتصوف السلبي أو العجمي مقابل ما يمكن وصفه بالتصوف السني الصحيح، إن حالة التصوف السلبي وانعكاساته العقلية والواقعية يمكن أن ننسب له حسب محمد إقبال الوضعية التي انتهت إليها العالم الإسلامي من حالة الجمود وانعدام مبدأ تغيير الواقع ، وما يؤكد ذلك هو النتائج العملية والروحية التي انتهت إليها من تشجيع للزهد وهروب من الواقع، وما انتهى إليه من دعوة إلى وحدة الوجود والفناء في الله ، الأمر الذي انعكس فكراً على العقل المسلم من استسلام وميل إلى التواكل وتجميد الروح العلمية التي يجب أن تنتهي بالانتصار على الواقع المادي لا الهروب منه .

ونشأة هذا النوع من التصوف حسب محمد إقبال دفعت به عوامل سياسية واجتماعية فكان ظهور بعض المتصوفة بأفكارهم الداعية إلى الحلول مثل ابن عربي والشيرازي وغيرهم ،حيث اتسم التصوف عندهم بالاتجاه الروحي حتى أصبح التصوف يمثل حقيقة الدين ، مما جعل انتشاره يتسع في بلاد الإسلام يقول محمد إقبال واصفاً هذه الحالة : (ثم كانت نشأة التصوف الزهدي ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي ، وهو جانب نظري بحت ، فكان مسؤولاً إلى حد كبير عن هذا الاتجاه ، وقوى في شطره الديني البحت نوعاً من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين) (1).

إن هذه التجربة والنزعة الصوفية حسب محمد إقبال جذبت خيرة العقول فأصبح الدين دعوة إلى الزهد ورفض الحياة المادية ونفورا من الواقع ، وإقبال في سياق

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 173 .

توضيح انجذاب العقول المسلمة لحالة التصوف يقدم المثال التالي (وخير مثال على هذا سفيان الثوري فقد كان من أدق الفقهاء في عصره وأوشك أن يضع مذهبا في الفقه ، ولكن فرط روحانيته وعمق الجدل الفقهي في عصره جعله يولي وجهه شطر التصوف) (1) لكن لا يعني هذا النقد من محمد إقبال أنه موقف كلي من التصوف بل لحالة من حالاته السلبية التي تطورت متأثرة بحياة ثقافية غير إسلامية فكانت سلبية التصوف كما يراها محمد إقبال شكلا من أشكال العداء للواقع فكان الحل هو الهروب منه بدل مواجهته يقول الشريف زيتوني: في كتابه "محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية": (إن التصوف في جانبه السلبي قد أحدث نزعة مفرطة في الروحانية ، فكان بذلك متفقا مع النزعة العقلية التي لا تعير اهتماما لحقائق الواقع ، الأمر الذي أدى إلى بروز هوة فاصلة بين الظاهر والباطن أفضت فيما بعد إلى إهمال ما هو ضروري من الأشياء) (2) لذلك تصف الكاتبة الألمانية (آنا ماري شيميل) في كتابها "الأبعاد الصوفية في الإسلام" موقف محمد إقبال انتقد فيه ("تسلط المشايخ" ورجعية أولئك المعروفين ب" المشايخ الصوفيين في شبه القارة الهندوباكستانية أكثر من مرة ،وتبين الدراسة الدقيقة لأعماله أنه قريب جدا من صوفية العصر الكلاسيكي، فقد تحول إقبال عن وحدة الوجود الهيجلية والخاصة بابن عربي إلى ما بدا له أنه الإسلام الصحيح) (3) .

وهذا البعد التصحيحي للتصوف كما يراه محمد إقبال ضروري ليقظة الوعي الإسلامي من حالة السكر التي ولدتها نزعة التصوف السلبي والتي ولدت فلسفة وحدة الوجود المعارضة في جوهرها لمبدأ التوحيد يقول الشريف زيتوني : (وقد أخطأ الصوفية حين رأوا أن وحدة الوجود مرادفة للتوحيد وغاب عنهم أن التوحيد مفهوم ديني ووحدة الوجود نظرية فلسفية محضة ، كما أن التوحيد ليس ضد الكثرة

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 173.

(2) الشريف زيتوني ، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية : 2010)، ص 129 .

(2) آنا ماري شيميل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ترجمة: محمد إسماعيل السيد ، رضا حامد قطب ، (بغداد: منشورات الجمل ، 2006) ، ص 466 .

بل ضد الشرك (1) .

العامل الثالث : حالة العالم الإسلامي :

لقد كان وضع العالم الإسلامي من أهم ما دفع محمد إقبال لتقديم فلسفته وضعا يعبر عن انهيار للقيم، وابتعاد عن الدين ، وتشويه للوعي ، ثم انعكاسات هذا الوضع سياسيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا ، فكان عنوان واقع المسلمين في الهند وخارجها هو التخلف والضعف أمام قوى صاعدة وحضارة لا تعرف ولا تريد الحوار مع الآخر بل هي متنافسة حتى فيما بينها من أجل زيادة تقسيم العالم الإسلامي وإضعافه فكان تخلف المسلمين من أبرز الدوافع لفلسفة محمد إقبال يقول محمد الكتاني في كتابه " محمد إقبال مفكرا إسلاميا" : (لقد كان إقبال يحتفظ في أعماق فكره ووجدانه بتلك الصورة الرائعة عن الإسلام ، بينما كان يرى المسلمين الآخذين شكليا بهذا الدين في أحط دركات الانحطاط والتخلف . ولهذا كانت معطيات الحقيقة الإسلامية والواقع الاجتماعي للمسلمين هي العناصر التي نسجت الخيوط الأولى لفكرته الإصلاحية وفلسفته التجديدية) (2) ، وإقبال في تحليله لواقع المسلمين وأسباب تخلفهم يرجعه أيضا إلى فساد العقيدة في نفوسهم حيث أصبح التوحيد الإسلامي الخالص وثنية مستترة منجذبة أكثر إلى الأوهام مضافا إليها الجهل بالعلوم العملية وأساليب المدنية مع الزهد في الحياة وانتشار الروح الجبرية ، لينتهي بذلك التهافت من شباب المسلمين على الحضارة الغربية والافتتان بها (3) .

هذا الواقع الذي يعبر كما يرى ذلك محمد البهي عن (ظروف الإنسان الذي يعيش مرددا بين قديم أصيل خصب وبين جديد براق لبريقه خداع يخشى منه عليه) (4) وموقع المسلم المعاصر بين هذين الصراعين النفسيين حكم على نفسه بالثبات وعدم الحركة وبالتالي كف نفسه إراديا عن المشاركة في السيطرة على

(1) الشريف زينوني ، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، مرجع سابق، ص 129.

(2) محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا (الدار البيضاء المغرب دار الثقافة : 1978 م)، ص 35.

(3) عبد القادر عيار ، في مرآة الشعر الإسلامي (تونس :دار الراية للنشر، (د ط) 1986 م) ، ص 35.

(4) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 428.

الطبيعة والواقع ، لأن هممه وعزائمه ثبطها القعود المزمّن ، أي أصبح مرضا ينخر حياة المسلمين منذ القرون الخمسة الأخيرة ويصف أبو الأعلى المودودي (1903-1979) في كتابه "نحن والحضارة الغربية" حال المسلمين في هذه الفترة يقول : (فلم تكن فيهم قوة الاجتهاد ولا التفقه في الدين ولا الحكمة النظرية والعملية ولا القوة في العلم ، فلم يكونوا أهلا لان يستمدوا من كتاب الله والإرشاد النبوي من ناحيتي العلم والعمل بمبادئ الإسلام المرنة الدائمة ، فيستخدموها في الأوضاع العصرية المتبدلة) (1) الأمر الذي حمل المسلمين النزوع إلى ثقافة الغرب والتمسك بمظاهرها كحل لواقعهم المعيش وهذا ما يؤكد قول شكيب أرسلان (والحقيقة أن هؤلاء الجامدين هم الذين لا تأتلف عقائدهم مع المدنية وهم الذين يحولون دون الرقي العصري ، والإسلام براء من جماداتهم هذه(2).

ويرى إقبال أن التفكير الإسلامي ضل راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة وأهم ميزة يمكن رصدها في هذه الفترة الطويلة حسب محمد إقبال هي (السرعة الكبيرة التي ينزع بها المسلمون في حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية في جانبها العقلي ليست إلا ازدهارا لبعض الجوانب الهامة في ثقافة الإسلام ، وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوروبية قد يشل قدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها) (3) وإقبال يسعى دائما لتوظيف نتائج العلم (The results of science) والعقل الأوروبي في شتى العلوم لإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام ولا نبقى متأثرين ومشدودين بمظاهر الحضارة الغربية لأنه انتحار (Suicide) بطيء لثوابتنا وقيمنا لذلك تراه دائما يدعوا إلى وحدة المسلمين ، هذه الوحدة التي تعيد له عزه لكن يجب أن تكون له عزيمة موسى حين أخرج اليد البيضاء ليبطل سحر فرعون فالمسلم يجب أن يأخذ هذه العبرة ليبطل

(1) أبو الأعلى المودودي ، نحن والحضارة الغربية (جدة : الدار السعودية للنشر والتوزيع،(ط2) 1987م)، ص 51 .

(2) شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ، مراجعة الشيخ حسن تميم : (بيروت : دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ، ط2 ، (د ت) ، ص 113 .

(3) محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص14 .

سحر الغرب يقول في استنهاض عزائم الشرق

فتى الشرق أنت الوفي الأمين فأظهر يد العزم للناس جهرا
لتخرج بيضاء من غير سوء وتبطل من فتنة الغرب سحرا
علام ارتبطت بزناره وكيف استطعت على القيد صبرا
فوجد بلادك صوب العلا بإيمانها تلق عزا ونصرا(1)

ويقول في قصيدة جواب شكوى حين أصبحت كلمة المسلمين بعيدة عن حقيقة الإسلام وهي التوحيد والوحدة في الصف ولم يعد الإبداع إلا سرعة في تقليد الآخرين فإن الزمان لا يمكن أن ينصفهم لأن العيب ليس في الزمان بل هو عيب في الإنسان حين يرضى أن يكون مصيره مرهونا بأوضاع الزمان يقول :

وكيف تغيرت بكم الليالي وكيف تفرقت بكم الأماني
تركتم ديننا أحمد ثم عدتم ضحايا للهوى أو للهوان
رقي الشعب قد أضحى لديكم تقرره صلاحية الزمان
وكيف تقاس أوهام ولغو بحكمة منزل السبع المثاني
أرى نارا قد انقلبت رمادا سوى ضل مريض من دخان (2)

العامل الرابع: الدراسات الإستشراقية :

إن الوظيفة الأولى التي تبدو بها ظاهرة الاستشراق هي كونها ظاهرة أريد لها هدف معين هو دراسة علوم وحضارة البلاد الشرقية والمقصود بها الحضارة الإسلامية ، فهو بهذا المعنى شكل من أشكال الحركة الثقافية كانت بدايتها في القرن الثامن عشر يقول حمدي زقزوق في كتابه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري" بأنه (تشكلت أول جمعية علمية للاستشراق في باريس عام 1722م ثم تشكلت بعدها الجمعية الملكية البريطانية وإيرلندا عام 1723م والجمعية الأمريكية عام 1842م والألمانية عام 1845م وبدأ المستشرقون ينظمون المؤتمرات، وكان أول —

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق الشيخ صاوي شعلان، ص 394 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، صلصلة الجرس، مصدر سابق ص 105.

مؤتمر دولي للإستشراق في باريس عام 1873م (1) وهدفها :
أولا : انتزاع مقومات الفكر الإسلامي وتشويه العقيدة والإرث الحضاري للمسلمين
والهدف البعيد لمثل هذا التخطيط قلع وفصل الشخصية المسلمة عن الدين
الإسلامي(2) وهذا دليل على أن الغرض الأول للإستشراق ليس إلا الإسلام وضرب
مقومات الوجود الإسلامي، وأن تتذرع بأعمال ودراسات يبدو فيها الحرص على تطبيق
مناهج العلم أو التزام الموضوعية (Commitment to objectivity) ، وها هو
"يوهان فيوك" يصرح عن الهدف من الاستشراق فقال (إن الاستشراق لم يكن عملا
علميا محضا بل إن المراد منه هو الرد على الإسلام والتبشير بالانصرانية بين
المسلمين ذلك بتراجم عربية للإنجيل) (3).

ثانيا : إسقاط المد الإسلامي وجعله يتراجع إلى بداياته الأولى بل إن أمكن فك لكل
الروابط التي تشكل بناءه حتى يعيش المسلمون انخلاء ثقافيا وحضاريا تامين وذلك
حين يشتغل العقل المسلم فقط بالماديات ويجعل مسائل العقيدة إما ثانوية أو لا ينتبه
لها يقول إقبال على لسان "بعل" أقدم الآلهة عند الفينيقيين القدماء (يا بشراي ليس
في قلب الإنسان إلا أفكار وخواطر "تسبح له ثم تغيب " كالموج هذه تعلق وتلك تتوارى
وروحه لا ترتاح وتطمئن الآن إلا بالمحسوس ، ولم يعد له شأن بالغييب فلعل عصر
الجاهلية يعود من جديد) (4) .

ثالثا : توفير الجو الملائم للغزو الاستعماري (Colonial conquest) والدليل على
ذلك أن أغلب المستشرقين أمثال (لويس ماسينوس ، دوق دراكو، سانت هالير ،

(1) محمود حمدي زقزوق ، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، دار المعارف (د ط) (د ت)، ص
43 .

(2) حسين رمضان فحلة، الخطر الدايم على العرب والمسلمين (عين مليلة الجزائر: دار الهدى للطباعة
والنشر والتوزيع ، (د ط)، (د ت))، ص 189.

(3) عبد العال محمد الجبري ، الإستشراق وجه للاستعمار الفكري (القاهرة: الناشر مكتبة وهبة، ط 1 ، 1996م
)، ص ص 16-17 .

(4) محمد إقبال ، رسالة الخلود، مصدر سابق، ص 178.

قد كانوا أعضاء في المجالس النيابية في بلادهم وكانوا مستشارين لوزارة الخارجية (1).

لهذا السبب وقف الكثير من المفكرين المسلمين موقفاً فاضحاً لأعمالهم وإنتاجهم وأنهم أحد الأسباب التي ثبّطت حياة المسلمين. إن أهم أهداف فلسفة الاستشراق (Philosophy of Orientalism) حسب (حسن حنفي) في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" هو (إبعاد سلطان الدين عن النفوس) (2) وإقبال يعد موقفه أحد المواقف التي ترى في الاستشراق امتداداً طبيعياً لتلك الحروب الصليبية الطويلة بين الإسلام والمسيحية وأن إنتاجهم ما كان يهدف إلا لأمر واحد هو إضعاف ثقة المسلمين بدينهم والتشكيك في مبادئه وقيمه واستبدال الفكرة الدينية الثابتة في قلب كل مسلم بالحقائق العلمية المادية فها هو المستشرق الفرنسي "رينان" (Ernest Renan 1892-1893) يقول "إن الإسلام لا يشجع على الجهود العلمية بل هو عائق لها بما فيه من اعتقاد بالغيب وخوارق العادات وإيمان تام بالقضاء والقدر" (3).

إن مثل هذا القول يعبر بصدق عن نوايا المستشرقين وها هو (أ. ل. شاتليه) غي كتابه "الغارة على العالم الإسلامي" يقول عن أبعاد الاستشراق بأنها (بدأت بغزو فكري منظم ومدرّس وضعت له القواعد والأسس والوسائل كانت البداية مع انتشار مدارس التبشير فعملت على نشر الفكر الاستعماري وترسيخ مفاهيم الغرب (4) وها هي مجلة العالم الإسلامي (*) (Journal of the Islamic world) تفسر قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (5) فتقول

(1) سعد الدين سيد صالح ، إحدروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام، (مكتبة رحاب، (د ط) (د ت) ص 91.

(2) حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب (مصر: الدار الفنية ، (د ط) 1991) ، ص 32.

(3) موسى محمد علي ، الإسلام دين الإنسانية (عالم الكتب ط 2، 1984)، ص 179 .

(4) أ.ل. شاتليه ، الغارة على العالم الإسلامي ، ترجمة: محب الدين الخطيب ومساعد أليافي (الجزائر : نشر ديوان المطبوعات الجامعية ، ط 4 ، 1985)، ص 7 .

(*) مجلة تصدرها الإرساليات التبشيرية الاستعمارية التي عمل على محاربة الإسلام وتشويهه من جهة وتشكيك المسلمون من جهة أخرى.

(5) سورة النور . الآية 42.

ما ترجمته (إن إله الإسلام متكبر ، جبار مترفع عن البشرية يطلب أن يسير العابد نحوه بينما إله المسيحية عطوف متواضع يتودد للناس فظهر في صورة بشر وذلك هو إله الابن ... أما عقيدة التوحيد فباعدت بين الإنسان والإله وجعلت الإنسان متشائماً من شدة الخوف منه ومن جبروته وكبريائه) (1) .

إن مثل هذه الآراء التي تصدر عن قصد من أفراد أو هيئات مهما كان مظهرها يوحي بعفوية التحليل وهدفه المتجه إلى تحقيق الموضوعية في استنتاجاته في الحقيقة يستبطن وبصورة مباشرة وقصديه أهدافاً غير معلنة ولا مصرح بها وهي إحدى الوسائل المتبعة للإستشراق يقول محمد إقبال : (إن هؤلاء المستشرقون أضعفوا مثل الإسلام وقيمه العليا في جانب وتفوق المثل الغربية وعظمتها من جانب آخر أنهم شرحوا الإسلام بما تفقد فيه المثل العليا للإسلام قيمتها وتضعف به علاقة المسلم المثقف بالدين فيقع فريسة للارتياح والشك بالإسلام أو يعترف أن الإسلام لا يتفق وطبيعة الحياة المعاصرة) (2) .

إذن لقد أعلن الاستشراق عن الهدف الأسمى الذي يجب النيل منه، وهو ضرب قيم الإسلام (Values of Islam) وأهدافه، من أجل نزع تلك الروح المتبقية في أعماق كل مسلم ليجد نفسه هيكلاً فارغاً، عندها يسهل ملؤه بالأفكار الجديدة التي يريدتها الغرب وبها فقط يمكن أن ينقاد المسلم لأفكار وقيم الغرب (Values of the West) لذلك كانت الكثير من الدراسات الاستشراقية تعمد إلى تأويل (Interpretation) حقائق الدين لتشويه روح العقيدة والشك فيها والغرض من هذه التأويلات هو جعل الفرد خائناً ضد مجتمعه فإن لم يكن هذا حققت خيانة المجتمع لهذا الفرد (3) وبالتالي يسهل عليه تشتيت وحدة المسلمين في بقاع العالم حتى لا يجتمعوا على كلمة واحدة فالخطر الحقيقي حسب بعض المستشرقين كامن في نظام الإسلام وفي قوته على التوسع والإخضاع وفي حيويته إنه كما يقولون

-
- (1) نقلاً عن محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص56.
(2) أبي الحسن علي الندوي ، مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين إعداد: عبد الماجد الغوري(دمشق: دار ابن كثير (د ، ط) ، (د ، ت)) ، ص 526.
(3) أسعد السحمراني ، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً (دار النفائس ، ط2، 1986 م) ، ص 127 .

الإستشراقية المعلنة بما لا يدع الشك في معرفة الأغراض الحقيقية التي يسعى إليها هؤلاء ، لذلك محمد إقبال لا يجد فيه إلا خدمة للحضارة الغربية والاستعمار الغربي كونه بالنسبة لهم آلية منتجة وفاعلة في تحويل الوعي وأيضاً طريقاً مختصراً بشكليته المادي والثقافي ، وإقبال يصور لنا في رسالة الخلود وفي عروجه إلى العوالم العلوية أثر المستشرقين فيقول : (في هذا الوادي تعيش الآلهة القديمة التي عبدتها أمم الجاهلية ، فهذا إله المصريين القدماء وهذا رب حمير وهذا من اليمن وهؤلاء عرب الجاهلية ... وأخذ رئيسها بعل إله الفينيقيين والكنعانيين القدماء ينشد في فرح ، لقد مزق الإنسان هذه السماء الزرقاء ... فليحيا المستشرقون الأوروبيون ، لقد عملوا على بعثنا من قبورنا فلقد بذروا بذرة الشك فأثمرت الإلحاد) (1) و إذا تمكن الإستشراق من فكر ووعي المسلمين لم تعد لهم قوة المقاومة، ولا هبة النهوض التي تحمي وجودهم ، فاتجاه الأفكار حاسم في معرفة قوة المجتمع وأهدافه وطموحه في الحياة، إذن نحن كما يرى إقبال أمام تحدي فكري حضاري يستوجب تغيير الإنسان (Changing the human) لأن الوقوف على البوادر الدالة على اتجاهات أي مجتمع سواء كان في السياسة أو الاقتصاد ننظر إلى اتجاه أفكاره ، فإما أنها متجهة إلى الأمام أو الخلف ملتفتاً إلى الماضي (2) فتحدي قوة الحضارة الغربية يجب أن يبدأ من حيث أرادت هي سلب مقومات الوجود لدي المسلمين ونعني أن نبدأ بحصانة ووعي الأمة وروحها وعقيدها لأنها سر وجود المسلم في هذا الكون وبدونها لا معنى لبقائنا أحياء ونحن خارج مبادئ الإسلام، فتحدي مؤسسة الإستشراق هو في الصميم صد وغلق أهم أبواب الحضارة الغربية لطمس الوعي الإسلامي لأن الإستشراق هو عين الغرب في العالم الإسلامي يراقب كل حركة يمكن أن تقيد المسلمين فيقتلها أو يحولها إلى أهداف جديدة قد لا تقيد المسلمين إلا في حدها الأدنى يقول مالك بن نبي : (هذه هي القاعدة العامة في الصراع الفكري الذي نشير إليه ويترتب على هذا أنه كلما لاحت في العالم

(1) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 178.

(2) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار ، مرجع سابق ، ص 175.

الإسلامي أي بادرة ذات مغزى ولو كانت لا تبصرها عيوننا فإن مجهر أولئك الأخصائيين يلتقطها على الفور ليجري عليها كل طرق التحليل وإذا وجدوا أي اتصال بحركة الأفكار في العالم الإسلامي تجري عليها كل عمليات التشريح وتمر بكل أصناف التقطير حتى يبقى في محتواها الاجتماعي أقل ما يمكن من عوامل التيسير لصلاحها) (1) وهذا الرصد الدائم لكل ما من شأنه أن ينتج داخل بيئة الإسلام والاستعدادات المختلفة لإجهاضه لدليل على أن محاربة الإسلام والمسلمين أصبحت أهدافا للآخرين ، غايتها أن يصبح العالم الإسلامي متخلفا ومتجها بتفكيره إلى التقليد (Tradition) منه إلى الإبداع (Creativity) وأن لا يعيش حاضره بل يرهن مستقبله أيضا بما يمكن أن تسعفه به حضارة الغرب المادية وبريقها الذي يقتل في المسلم روحه وذاته بل يجمد روح الشريعة (Spirit of the law) المتطورة إلى مجرد طقوس لا تنفيذ تغيير واقع المسلمين بقدر ما هو انجذاب أعشى للحضارة الغربية دون فحص أو نقد لقيمتها ومقدار ما يمكن لهذه القيم أن يمثل تناقضا أو تدميرا لقيمتنا الروحية والأخلاقية ولتراثنا الثقافي والتاريخي ، وهذه من منظور الوعي التاريخي تمثل إحدى السلبيات لأي مجتمع لأنها لا تقتل جيلا بعينه وإنما إلى إذابة واحتواء ثقافة بكاملها والغرب حسب إقبال يعي تماما أن الدخول في معركة الوعي مع الآخر لا يجب أن تقاس بمقاييس زمانية قريبة بل نفسه طويل في تحقيق هذا الهدف لذا نرى تخطيطاته بعيدة قد يرى نجاحها عبر أجيال دون أن نشعر بها وهي أهم أهدافه في صراعه الحضاري (Clash of civilization) مع بلاد الإسلام حين يصل فعلا إلى رهن ثقافتنا ووعينا وتحديد اتجاهات هذا الوعي بما يوافق فكره وخطه فيعطل طاقة المسلمين في إيجاد حلول أصيلة لها من خلال قيمنا الحضارية الثابتة تقول "هيام الملقى" في كتابها "ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري" (فلكي يتم للثقافة الإسلامية تحديد وجهتها إلى غايتها مع تكوين الحس الإسلامي والوجدان الإسلامي والموقف الإسلامي لدى أفرادها فإنها بحاجة ملحة وهي - تتجه إلى الشباب - إلى أن تقوم طرق عرضها وأساليب

(1) مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الحديث، (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط9 ، 1996 م) ، ص 1 .

التعبير عنها على المعاناة الثقافية العميقة والملتزمة وهي متكئة على الركائز الفكرية والتعقيدية للثقافة الإسلامية وعلى وعي موضوعي بأساليب الخصوم الحضاريين من مشرقيين ومغربيين (1) .

العامل الخامس: تأثير الحضارة الأوروبية على العالم الإسلامي :

لقد كان للحضارة الغربية وما تمتعت به من منجزات مادية ضخمة أثرا سلبيا على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وأصبح البعض لا يفهم معنى الحضارة والتحضر إلا بمقاييس غربية وتحولت منجزاته مثلا للبناء الحضاري (civilization building) وهو يعكس بصورة مباشرة مقدار تأثير حالة التخلف على الوعي لدى أبناء المسلمين حيث زحزح الدين لصالح منجزات العلم وهي الملاحظة التي يسوقها مالك بن نبي (1905-1973) حين يقول: (يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية ويعاني بسببها على وجه الخصوص أكثرين مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى حتى بالوسائل التافهة لقد أحدثت هذه الصدمة شبة شلل في جهاز حصانتهم الثقافية (cultural immunity) حتى أدى بهم مركب النقص (Inferiority complex) إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي) (2) .

إنها تركت المسلم تائها لا يعي مسؤوليته أمام التاريخ لأن قواعده الثابتة التي جاء بها الإسلام أصبح يشك فيها أمام نتائج العلوم الغربية ، وأصبح مقلدا لكل ما هو غربي وهي ملاحظة ساقها ابن خلدون في مقدمته بأن المغلوب مولع بتقليد الغالب، وفي هذا الصدد يرى (بأن النفس تعنقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال للغالب) (3)، وتحليل محمد إقبال للحضارة

(1) هيام الملقى ، ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري ، (الرياض: دار الشواف للنشر والتوزيع ، 1995) ص، 338.

(2) مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر، 9 ط ، 1996 م) ، ص 10 .

(3) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة (بيروت : دار الرائد العربي ، ط5 ، سنة 1985 م) ، ص 147.

الغربية لم ينته برفضها كليا ، وإنما علينا أن ندرك جوهر تطورها وفي نفس الوقت علة الأمراض التي تتخر كيانها من الداخل حتى نعرف ماذا نأخذ من الحضارة الغربية يقول الشريف زيتوني : (إن إقبال حين نظر إلى الحضارة الغربية وجدها تجمع بين بذرات التطور التي استفادت منها داخليا وبين نزعتها المادية للاستعمار وحب السيطرة (1) بالغير وهنا بجدر بنا أن نذكر كلمة لغاندي (Gandhi) يقول فيها : (أريد لبيتي أن يكون محاطا بالأسوار من كل جانب ولا أريد أن تكون نوافذه مغلقة أريد أن تهب على بيتي ثقافات كل الأمم بكل ما يمكن من الحرية ولكن أنكر على أية واحدة منها أن تقلعني من أقدامي أرفض أن أعيش في بيوت الآخرين كالشحاذ أو العبيد وهنا يظهر عاندي متأثرا بالأفكار العصرية الحديثة لكن ليس على حساب المبادئ والأصول (2). لذا جاء نداء إقبال مدويا رافضا الإلتباع والتقليد المطلق ويرى في الإنسان الأوروبي جسدا بلا روح وهيكل فارغا من كل القيم الإنسانية، (Human values) أضف إلى ذلك افتقاره إلى البعد الإيماني الذي يجعل الإنسان يشعر بقيمته في الكون، وهو ما يؤكد قول محمد إقبال: (فالرجل العصري بما لديه من فلسفات نقدية وتخصص علمي يجد نفسه في ورطة، فالمذهب الطبيعي قد جعل له سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه لكنه قد سلب إيمانه في مصيره هو) (3).

ويقول عن تقليد الغرب: قد ذاب في نار الفرنج فما له عنها محيد

وأنته نار جهنم لكن بأسلوب جديد

ومدينة الإفرنج ماضية بنا نحو الزوال

قتلت مواهبنا بلا حرب تدور ولا قتال (4)

(1) الشريف زيتوني ، آراء محمد إقبال الدينية والفلسفية (معهد الفلسفة :جامعة الجزائر 1991) ، ص 216.

(2) JAWAHARLAL NEHRU The Discovery of India(delhi oxford university prees 1994) P 363

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 214 .

(4) سيد عبد الماجد الغوري ، الأعمال الكاملة : ماذا نصنع يا أمم الشرق ، مصدر سابق ، ص 404 .

ويقول أيضا في رفض التقليد للغرب وخاصة في الفنون

كيف تجلى حقائق لعيون عميت بالخضوع والتقليد

كيف يحي الفرنج عربا وفرسا بفنون تسير نحو اللحد (1).

والإنسان لم يعد يشعر بشخصيته الإنسانية بقدر ما أصبح أسمى هدف يسعى إليه هو كم يمتلك وأصبح ما يحرك العلاقات الإنسانية هو إنتاج صناعي ضخم قضى على القيمة الفعلية للإنسان وأصبح هناك تعارض حاد بين نمو الذات البشرية وأهداف المدنية المعاصرة بوجهها المادي التي قضت فعليا على كل معنى حقيقي للحضارة حيث بلغت أزمة حادة ضاعت فيها كل قيم التحضر بمعناها الإنساني وهي دعوة إلى أن الإنسان الأوروبي كف عن توجيه روحه إلى الحياة السعيدة، النابعة من أعماق النفس ، والتي تجعل لوجوده الحضاري أعماقا حية في تاريخ الأجيال المتلاحقة فتشعر بكينونتها الثقافية (cultural being) والحضارية وقيمها الأخلاقية، لكن هذا لم يحصل فالإنسان الأوروبي كما يراه إقبال (هو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه وهو في مضمار الحياة الاقتصادية السياسية في كفاح صريح مع غير) (2).

وهذا ما يجعل عامل القلق (Factor of anxiety) الدائم عنوان الحضارة الغربية وأيضا عنوان الأوروبي الشارد يقول حسن مؤنس في كتابه "الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها" واصفا الحضارة الغربية بأن: (هذا التحول البطيء في تفكير الغرب بدأ في منتصف القرن الماضي -التاسع عشر- عندما شعر المفكرون الغربيون بأن التفاؤل المطلق ليس له في الحقيقة أساس وأن العلم وحده لن يحل مشاكل البشر ، لأن العلم قد يحل بعض المشاكل المادية أما المشاكل الأخلاقية والنفسية فإنها في الحقيقة تزداد باطراد يوازي تقدم العلم) (3).

(1) سيد عبد الماجد الغوري، الأعمال الكاملة: الديوان ضرب الكليم ، مصدر سابق ، ص 62 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 215.

(3) حسن مؤنس ، الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها(الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ط2 ، 1978 م)، ص 301 .

واقبال من وراء هذا كله إنما يريد من المسلم المعاصر أن يتقطن ويعي مواطن السلب والإيجاب في حضارة الغرب، ولا يكون صورة للإنسان الأوروبي في كل شيء بل عليه أن يأخذ منه ما يفيد السيطرة على الطبيعة والواقع مع بقاء إيمانه صافيا، وأيضا متمسكا بعقيدته الريانية الخالدة .

إن أوروبا التي ورثت التقاليد الرومانية من عصر النهضة قد أصبحت اليوم رهينة ثقافة إمبراطورية فقد تغذى ضميرها بما أثار القرن التاسع عشر من قضايا ... هذه الأرض التي أقامت عليها بناءها الفكري (Intellectual construction) خلال القرنين الأخيرين قد انهارت به اليوم وبما تحمل فالذي يبدو أن أوروبا تبحث اليوم عن مسوغات جديدة لوضعها الجديد، فمن وراء هذه الحقيقة يمكن أن نجد جميع التفسيرات للمأساة الأوروبية الراهنة (1) .

فما يعيشه الغرب عموما من هدر للقيم وابتعاد عن الجانب الروحي مقابل ذلك التنافس الشديد على المادة والفكر المادي (Materialistic theology) منح أوروبا عنوانا كبيرا لحضارتها هي الحضارة المادية. يرى مالك بن نبي في كتابه مشكلة الثقافة أن (الغرب حول الآلة إلى طوطم نتيجته أن البشر يعاملون كأشياء لا حياة لها، وعلاقات بشرية فقدت كل ما لديها من الحنان) (2) وبلاد الإسلام ولأسباب تاريخية استعمارية وجدت نفسها تحت سيطرة مستعمر أراد لها أن تكون ضالا لحضارته يتحكم في حركتها واتجاهاتها وعلى المسلم محاكاتها، لكن يجب التأكيد على أن إقبال في نقده للحضارة الغربية لا يوجه لها نقدا سلبيا مطلقا، وكأن كل ما يأتي من الغرب يجب النفور منه ورفضه فالفكر الأوروبي في كثير من جوانبه وخاصة العلمية منها هو امتداد طبيعي لما أخذه من الحضارة الإسلامية يوم كانت الحضارة الأولى التي علمت الغرب وفتحت له مسالك العلم الحديث وإنما علينا معرفة الغرب على حقيقته حتى يكون لها القدرة على فرز قيمه

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق- الجزائر) : دار الفكر دمشق سوريا دار

الفكر الجزائر ، ط4، 1984 م)، ص124.

(2) Edward MaCarthy. IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER
<http://www.allamaiqbal.com/review>

الحضارية ومعرفة ما هو مفيد وما هو ضار، وأوربا كما يرى إقبال للأسف غيبت ما يمكن عده الجذور الحضارية للأمة والتي لا يمكن لأي مجتمع أن ينهض منفصلا عنها وهي القيم الروحية والدينية والأخلاقية يقول عبد العال سالم مكرم في كتابه "الفكر الإسلامي بين العقل والوحي" (لأن حضارة الغرب فشلت في إعطاء الإنسان سكينه النفس وطمأنينة القلب في أن ترد له كرامته المفقودة وحياته الروحية الموعودة) (1) هذا الصراع الموجود داخل الحضارة الغربية هو الذي أدى إلى نقدها من الداخل والنظر إليها على أنها حضارة متمردة على قيما الحقيقية وأن سقوطها أو زواله هو حتمية (Inevitability) كما تنبأ بذلك "شبنجلر"

وهاهو إقبال يصف الحضارة الغربية فيقول :

أرى تنقيف إفرنج	فساد القلب والنظر
فروح حضارة لهم	خلت من عفة الوطر
إذا ما الروح جانبها	جمال الصفو والطهر
فأين جمال وجدان	ولطف الذوق والفكر (2)

إذن ومن خلال معرفة شخصية إقبال وتكوينها المزدوج بين الفكر الإسلامي والمنهج الغربي تبرز لنا بوضوح اثر هذه الشخصية وتحليلها العميق في وصف أسباب التخلف في العالم الإسلامي وما هي مقومات النهوض الحضاري التي يجب الارتكاز عليها والوصول إلى قوة الإنسان المتحضر، إذن من خلال ما سبق نصل إلى :

1- إن المرحلة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي قبل وحتى زمن محمد إقبال ، والنتائج السلبية التي أظهرت عجزه في النهوض بدءا بتحقيق الاستقلال السياسي من المستعمر الغربي ، وشق طريق النهضة والتجديد لبنائه الحضاري، هذا الوضع المؤلم هو الذي جعل فلسفة محمد إقبال تصور وتلخص مأساة العالم الإسلامي بتحليل عميق لأوضاعه وأيضا تحليلا لشخصية المسلم المنهكة بالضعف فكانت

(1) عبد العال سالم مكرم ، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام (بيروت: دار الشروق ، 1982 م)، ص 119.

(2) سيد عبد الماجد الغوري، الأعمال الكاملة ج 2 ضرب الكلم ، مصدر سابق ، ص 63.

بحق فلسفة إقبال نابغة من أعماق معاناته وعنوانا لشوقه في رؤية تغيير عملي يهز أركان الضعف ويظهر حقيقة المسلم وحقيقة الدين الإسلامي كطاقة إذا ما تفجرت لا يمكنها إلا أن تكون عنوانا لنهضة حضارية مثلما كان في السلف الأول الذين أدركوا من الدين جوهره فكان ترجمة ذلك في الواقع أن قادت الأمة الإسلامية الحضارة العالمية في زمانها وأصبحت مؤثرة فيما حولها من الحضارات .

2- إن الرؤية الحضارية لمحمد إقبال لم تكن مؤسسة على تجربة مغلقة لثقافة معينة بل كان متحرر الفكر ، ولم تكن تجربته تأملية خالصة مفصولة عن الواقع، وأن خصوصيتها تكمن في تداخل عناصر الأصالة والمعاصرة فيها ، لذلك نجد دعوته النقدية للحضارة الغربية مفتاحا لإدراك عناصر القوة التي تمتاز بها ثقافتنا الإسلامية، وهي عناصر مفقودة في حضارة الغرب لذا ينطلق محمد إقبال كأحد أقطاب التجديد الحضاري من (نقد الحضارة الغربية ليفتح المجال لإرساء فكر إسلامي خالص، فمع هيمنة المفاهيم الغربية لا يمكن اكتشاف أصالة الفكر الإسلامي، لذا نجد مشروع الفيلسوف إقبال يتمثل في فهم مبادئ الحضارة الغربية باعتبارها المهيمنة، ثم إزاحة مفاهيمها الذاتية ليفسح المجال لانبعاث الفكر الإسلامي الأصيل وبنائه من جديد إذا لزم الأمر) (1).

3- أدرك محمد إقبال أن جهده النظري وخاصة في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام وإن كان يهدف وبشكل عميق إلى وضع فلسفة إسلامية يراد لها إعادة بناء الوعي وفهم مبادئ الدين بما يتوافق مع التطور الحاصل في المعرفة الإنسانية إلا أنه لم يرق حسب البعض إلى وضع نظرية في التربية كأهم النظريات المشكلة للإنسان الذي هو حجر الزاوية في البناء الحضاري فرغم نقده لطرق التعليم وخاصة في المدارس الغربية وطبيعة مناهجها المخالفة لثقافتنا لم يصل إلى حد تقديم البديل وهو تأسيس نظرية في التربية يقول فضل الرحمن في كتابه "الإسلام وضرورة

(1) عبد القادر بخوش ، معالم مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر - مالك بن نبي نموذجاً -
<http://www.binnabi.net>

التحديث " (صحيح أن محمد إقبال لم يقد بصياغة فلسفة تربوية , كما لم يضع أي برنامج لتربية المسلمين ، ومع هذا فإن ما عبر عنه بفعل فروغ صبره إزاء أشكال التربية القائمة - السلفي ، الصوفي والحديث- كان شديد القوة في تعبير) (1).

4- تعدد تكوين شخصية محمد إقبال منحها من الجانب المعرفي والمنهجي سندا قويا عمقت أفكاره أكثر ومنحته جرأة في النقد والتحليل، بل هناك من يرى كما هو موقف "مرتضى مطهري" في كتابه "الحركات الإسلامية في القرن الأخير" أن محمد إقبال رغم نقده للحضارة الغربية فإن تكوينه الغربي أكثر اتساعا من الثقافة الإسلامية نفسها، لكن دون أن تؤثر في طبيعة تفكيره و الأهداف التي سعى إلى الدفاع عنها .

5- تأثر محمد إقبال بالقرآن كمنبع لكل آرائه وفلسفته وسعة اطلاعه لتاريخ الإسلام والثقافة الغربية منح إقبال تقديم قراءة جديدة للكثير من الأفكار، ولقد عبر محمد إقبال عن هذا المنحى التجديدي الذي سعى إليه يقول: (إنني أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا) (2) . وهذه القراءة التي تأخذ من الحقائق القرآنية الثابتة وما وصل إليه العلم يدل على أن ما يميز فلسفة التجديد الحضاري عند محمد إقبال إنما يحكمها مبدأ التطور وانفتاح العقل على حقائق المستقبل، فكل تجديد حضاري يجب أن يحكمه مبدأ الاستمرار وإلا عدنا إلى حالة من التعطيل وتجميد الوعي الذي لا ينتج إلا حالة من التخلف وهو ما عاشه العالم الإسلامي من وقف كلي وغلق لباب الاجتهاد كأهم مقومات التجديد الحضاري .

6- إن ما عاشه العالم الإسلامي من تردي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جعلت منه موطن قدم للاستعمار الذي نفذ سياسات مختلفة هدفها

(1) فضل الرحمن ، الإسلام وضرورة التحديث ترجمة: إبراهيم العريس (بيروت :دار الساقي 1993)

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 2 .

الوحيد وضع العالم الإسلامي في دائرة مغلقة من التخلف وتشويه ثقافته ووعيه الديني، كل ذلك جعل مسألة التجديد فعلا أكثر من ضرورة. وإذا تتبعنا تاريخ ظاهرة التجديد في عالمنا الإسلامي الحديث وخاصة تلك المحاولات التي تتسم بالطابع الفلسفي مهما تفاوتت في عمقها لقلنا أن بدايته هو النصف الثاني من القرن التاسع عشر لكنها لم تصل بعد إلى حالة من النظر الفلسفي العميق، ولعل أسباب ذلك هو ارتباطها العميق بالعمل الإصلاحي الذي تقتضيه أوضاع العالم الإسلامي وفي مقدمتها مقاومة الاستعمار، وهذا ما جعل ميلاد نظرية فلسفية عميقة تبرز معنى التجديد الحضاري تتأخر لأنه لم يكن فعلا عملا سهلا إذن فتاريخ الإصلاح الذي قاده زعماء في العالم الإسلامي رغم وضوح أهدافه وهو إخراج المسلمين من حالة سيئة يحكمها ويخطط لها ويوجهها الاستعمار إلى واقع جديد هدفه استنهاض الأمة، وإعادة توجيهها من خلال قدراتها الذاتية لم يكن لهم النظر السياسي والفلسفي ليجعلهم يبنوا نظرية فلسفية بالمعنى التام .

وما يعاب على محاولات الإصلاح هذه أنها أحيانا كانت غير متجانسة لأنها بنيت على أسس غير متفق عليها، فمثلا محاولة السيد أحمد خان في رأي البعض لا يمكن أن ترقى إلى محاولة التجديد في نظر البعض رغم إيجابياتها، والعيب هو أن أحمد خان لم يكن مزودا أو له الاستعداد للتكوين الفلسفي العميق الذي يجعله صاحب نظرية فلسفية باستثناء محاولاته في مجال التربية والأخلاق، وما يعاب عليها أيضا وهو أكبر انتقاد يوجه إليها أنها محاولة تغريبية بالمعنى التام لأن هدفها الأساسي الانفتاح على الموروث الغربي وغرسه عن طريق التعليم كجزء من الثقافة الإسلامية الأمر الذي جعل مدرسته تخرج جيلها الأول مشبعا بالثقافة الغربية على حساب الثقافة الإسلامية، وهو ما حملهم على العجز على صناعة التجديد الحضاري في العالم الإسلامي يصف الدكتور فضل الرحمن حركة السيد أحمد خان في مقاله "الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسانية" قائلا: (هذه الحركة دفاعية وإصلاحية معاً، غير أن "سيد أحمد" نفسه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الظاهر. إنه طبق ما أسماه "مبدأ المطابقة للطبيعة" على جميع نواحي الاعتقاد والعمل الإسلامي، واعتبر "الضمير" وأحكامه مقياس الحكم على صحة النظام الأخلاقي والديني. وعنده أن الإسلام والقرآن إذا أحسن فهمهما يوافقان هذا

المقياس، فهما إذاً موافقان للعلم والتقدم. لقد كانت هناك - بالطبع - معارضة شديدة لآرائه، وكانت أهميته لما تلا ذلك من تطور في نزعته التجديدية أكثر منها في محتويات تفكيره. وإذا تركنا جانباً نشره للتربية الغربية من جامعة "عليكرة" وتلك كانت أعظم يد أسداها للمسلمين الهنود، فإن الجزء الرئيس من نشاطه الإصلاحية كان مرتبطاً بالعادات والآداب الإسلامية، وكان مظهر ذلك النشاط ما كتبه في جريدته "تهذيب الأخلاق". (1).

7- إن غياب نظرية فلسفية لموضوع التجديد ومنحه رؤية شمولية هو الذي جعل مثلاً جمال الدين الأفغاني كأحد المصلحين في العالم الإسلامي لم يكن راضياً عن محاولة السيد أحمد خان بل ناقداً اتجاهها الفكري، ويرى فيها أنها صناعة استعمارية هدفها تضعيف العقيدة الإسلامية من الداخل كون الاستعمار فشل من خلال البعثات التبشيرية فوجد محاربة أنه من الأنسب محاربة الإسلام من الداخل أقوى السبل وأقصرها فبدأ يشجع ثقافته عن طريق التعليم بإنشاء مدارس يؤطرها مسلمون .

إذا ما يعاب على فكرة التجديد الحضاري التي شهدها العالم الإسلامي الحديث هو - غياب أو يكاد - وجود أو انتشار لتلك الروح الفلسفية التي تجعل ميلاد نظرية فلسفية تستمد شرعيتها من ثوابت الدين والمحاولة الوحيدة التي نراها تستحق ذلك هي محاولة الفيلسوف محمد إقبال، والملاحظ على هذه المحاولة أنها أرادت أن تعبر عن رؤية فلسفية في بيئة بعيدة كل البعد عن شيوع النظر الفلسفي أو الثقافة الفلسفية، وكأنها مقطوعة الصلة عن بيئتها الثقافية وهذا ما عبر عنه المفكر الدكتور فضل الرحمن في مؤلفه "الإسلام وضرورة التحديث" حين يقول: (على أية حال لا بد أن نلاحظ بأن المسلم يظل متخلفاً ، خاصة في حقل الفكر

البحث، أو الثقافية الفلسفية . وليس من قبيل الصدفة ألا تعرف الحداثة الإسلامية أي طالب جاد للفلسفة في طوال العالم الإسلامي وعرضه يمكن الافتخار به سوى محمد إقبال (1) .

إن ميلاد هذا النموذج الفلسفي غير المتجانس مع طبيعة الثقافة السائدة في العالم الإسلامي هو الذي جعل تجربة إقبال الفكرية في أعين الآخرين تعرف كتجربة شعرية أكثر من كونها تجربة فلسفية عميقة الجذور، رغم أن حقيقة الأمر أن تجربته الشعرية هي أيضا لا تخلو من نصيب هام من آرائه الفلسفية وخاصة ديوانه "أسرار ورموز" ، والذي جعل فلسفته الذاتية تبدو صعبة عن الفهم بل ورافق طبعها لأول مرة انتقادات حتى من أكبر مفكري عصره لأنها لم تكن سهلة على الفهم ، وإقبال نفسه كان يشعر صعوبة هذه المنظومة .

إن صعوبة النظر الفلسفي أيضا يمكن ملاحظته من خلال ما كتب عن محمد إقبال، فرغم غزارة مؤلفاته والاحترام الذي حضي به حتى بعد وفاته وتأثيره على الجيل الجديد ومع ذلك لم يكن نصيب النظريات الفلسفية إلا النادر منها فأغلب الدراسات والمؤلفات كانت في شعر إقبال دون فلسفته واللافت أن معنى التجديد الذي أراد إقبال ضمن نظريته الفلسفية لم يكن موازيا لمفهومي الإصلاح والاجتهاد بل يتعداهما لوضع رؤية فلسفية دينية تجعل من الدين الإطار المعرفي الذي بمعرفة حقيقته ندرك الحقيقة، فإذا كان هدف الاجتهاد متجها أساسا إلى وضع أسس عملية للفقه تقوده إلى الاستنباط الصحيح والإصلاح من جهة أخرى متجه إلى بناء المؤسسات التي ينهض على وجودها عملية تغيير المجتمع مثل محاولة محمد عبده والأفغاني فإن محاولة محمد إقبال تملك من الخصائص ما يجعلها فريدة في العالم العربي والإسلامي، إن لم نقل المحاولة الوحيدة يقول "أحميدة النيفر" وهو كاتب تونسي في مقاله "الإنسية وحداثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن" معلقا عن صورة التجديد عند إقبال قائلا: (كانت الإضافة التي ميزت خطاب التجديد هي إكسابه دلالة تفصله نهائيا عن مفهومي سائدين كثيرا ما اعتبرا

(1) فضل الرحمن ، الإسلام وضرورة التحديث ، مرجع سابق ، ص 110 .

مرادفين له: الاجتهاد والإصلاح. أهمية التجديد عند إقبال كامنّة من جهة أولى في الدائرة التي رسمها له والتي تتجاوز المجال الفقهي الذي ينكبّ عليه المجتهد والمجال المؤسسي السياسي الذي اعتنت به المدرسة الإصلاحية. ما اقتضاه مجال التجديد عند إقبال تمثّل في مراجعات فكرية وعقدية أعادت النظر في مسائل كبرى كالوحي والنبوة والدين والزمان والمعرفة والإنسان. من جهة أخرى كان التجديد عنده ممنهجا بطريقة يعسر اعتبارها مقطوعةً عن جذورها الإسلامية، رغم أن همّها الأساسي بقي الإجابة عن متطلبات الفكر وكشوفات المعرفة الإنسانية في لحظتها الحديثة، من ثم كان التجديد أفقا مغايرا أثراه التفاعل مع الآخر لكن غايته كانت تحفيز المسلم على الوعي بذاته(1).

(1) أحميدة النيفر ، الإنسية وحدائفة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن
<http://www.altasamoh.net>

الفصل الثاني

الألوهية و النبوة عند محمد إقبال

مقدمة

المبحث الأول : الألوهية عند محمد إقبال

- 1- الألوهية
- 2- التوحيد ومعنى الفرد وعلاقته بالعالم
- 3- أدلة وجود الله

المبحث الثاني: النبوة عند محمد إقبال

- 1- مفهوم النبوة
- 2- أثر دلالة النبوة في الثقافة الإسلامية

مقدمة

تعد بحق نظرية محمد إقبال في الحضارة ، ذات طابع فلسفي ولها من التجريد والعمق ما يجعلها متميزة وهي فكرة أشار إليها ماجد فخري يقول : (وكانت أهم محاولة - ولعلها المحاولة الوحيدة - لتأويل الإسلام تأويلا فلسفيا معاصرا هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة وهو محمد إقبال) (1) ويقول محمد الكتاني: (وواضح أن موقف إقبال أنه حاول صياغة الفكر الديني صياغة فلسفية يجمع فيها بين أصول الإسلام ومنهج الفلسفة الغربية) (2).

إن هذا العمق والتجريد هو الذي جعل فلسفة إقبال لم تنتشر في العالم الإسلامي لأنها تحتاج إلى مستوى معين من التفكير والتأمل، يقول "طه عبد الرحمن" : (لقد دعا محمد إقبال إلى استحداث فلسفة إسلامية توفي بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجديد الفكري ، ولكن دعوته المجددة مضت في الناس كأنها لم تكن يوما ، وربما يكون مرد ذلك من نفور البعض من لفظ "الفلسفة" الذي يستعمله محمد إقبال بهذا الصدد والى نفور البعض الآخر من دفاعه عن مكانة " الإسلام الأخلاقي " في هذا التجديد) (3)، فالرؤية التجديدية الحضارية لفلسفة محمد إقبال تستند إلى رؤية كونية شمولية (totally universal) تجعل من غير الممكن إدراك الإنسان لحقيقة وجوده وتميزه كذات فاعلة دون إدراك الحقيقة التي تحيط به ولمعرفة هذه الرؤية التجديدية علينا الوقوف على التساؤلات التالية : ما حقيقة الذات الكلية وهو سؤال في صميم العقيدة الإسلامية وما هو السبيل لإدراكها؟ وما معنى صفة الفرد وصلتها بالعالم؟ وهل الأدلة التي تسوقها الفلسفة عبر تاريخها تؤدي فعلا لإدراك حقيقة الذات اللامتناهية؟ ما حقيقة الوحي؟ وكيف يمكن إدراك دلالة النبوة وقيمتها في الثقافة الإسلامية؟

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 477.

(2) محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا ، مرجع سابق ، ص 38.

(3) طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق (الدار البيضاء المغرب : المركز الثقافي العربي ، 2000 م) ص 199.

المبحث الأول : الألوهية

1-الألوهية: Divinity

أول سؤال يطرح ما الذي جعل محمد إقبال يرى ضرورة إثارة الألوهية ؟ هل لأنها لم تجد النقاش الكافي عبر التاريخ الفلسفي والفكر الإسلامي ؟ أم أن تطور الفكر المعاصر جعل من الضروري إثارة هذا السؤال من جديد ؟

الحقيقة أن مشكلة الألوهية في فلسفة محمد إقبال تمثل الحقيقة الأولى ومنبع كل القضايا الأخرى بل إن مشكلة الإنسان والعالم أو الطبيعة ما هي إلا تجلي للحقيقة الأولى والكلية ، وما دام الإنسان في معرفته يجب عليه النظر إلى الطبيعة كونها مسخرة له وأحكمها الله بسنن وقوانين ، وأمر الإنسان السعي بالعمل والمجاهدة من أجل إثبات ذاته ليدرك أن كل ذلك جهدا من الإنسان لمعرفة الحقيقة الأولى وهي الله.

أما من جهة الفكر المعاصر فإن النزعة المادية للعلم جمدت العقل في دائرة الاستدلال المنطقي والمعرفة الواقعية ، فأصبحت كل حقيقة تقاس من خلال أنها موجودة أو غير موجودة بما تقضي إليه الملاحظة والقياس والقانون حتى ظهرت نزعات متمردة على الحقيقة ذاتها منها النزعة الإلحادية (Atheistic tendency) التي ترى في حقيقة وجود الله أنها مجرد فكرة صنعها العقل ولا يمكن أن تكون حقيقة موجودة في الخارج فكانت الفلسفة الماركسية والنزعة العلمية المادية ونظرية التطور التي ترجع كل شيء للطبيعة وهذا التصور المادي إنما أول ما يلغيه فكرة الذات الإلهية يقول " أحمد عروة " في كتابه "العلم والدين مناهج ومفاهيم" أنه (مهما كان الأمر فإننا إذا تفحصنا الفلسفة المادية نجدها سواء في مستواها النظري أو التطبيقي تظهر كدين سلبي يعطي للمادة صفات الألوهية ويعطي للمسائل الألوهية تأويلات مادية) (1). إن مثل هذه الفلسفات المادية الإلحادية وبالنظر إلى وسائلها المتقدمة وانتشارها السريع جعلت الفكر يتلون باستنتاجاتها حتى أصبحت هذه الاستنتاجات (Conclusions) حقائق لا يمكن للعلم إلا التسليم بها ومن هذا المنظور

(1) د أحمد عروة ، العلم والدين مناهج ومفاهيم (دمشق : دار الفكر ، 1987 م) ، ص 17.

حين نشاهد ذلك التأثير القادم من الفلسفات الغربية ومن شتى تأثيراتها الحضارية على الوعي الإسلامي ندرك خطورة هذه المشكلة حتى أصبح من أبناء هذه الأمة من يدافع عن حضارة الغرب في الأوطان الإسلامية بل إن وصف المثقف غالبا ما يطلق على هذه الفئة داخل بيئاتنا ، والسير في هذا الاتجاه حسب إقبال معناه إذابة شخصية المسلم وقتل لحقيقة وجوده ولقوته وتغيب أهم حقائق الوجود وهي حقيقة الذات الكلية التي يجب أن تغير حياة المسلم ويسعي من أجلها ، كل ذلك يمثل لإقبال أسبابا حقيقية ودافعا لطرح مشكلة الألوهية وهنا يجب إبراز حقيقة هي أننا لا نبحث عن إمكانية وجود الله لأن ذلك لا يمكن الشك فيه ولكن الاختلاف في تصور هذه الذات وصفاتها وصلتها بالعالم .

ولو تتبعنا المشكلة في التاريخ الإسلامي، لقلنا أن أفلاطون كان أول من وجه أنظار الفلسفة إلى هذه المشكلة حينما تصور عالما للمثل (The world of ideals) يمتاز بالخلود والثبات وإن كان فلاسفة الطبيعة الأوائل قد أدلو دلوهم في هذه المشكلة لكنهم لم يستطيعوا إدراك الله كقوة محضة لكونهم يرفضون مبدأ الثنائية في الوجود فجاء تصورهم لله داخلا في تصور الطبيعة نفسها (1). ولو عدنا إلى ذات المسألة في فقهاء الإسلامى لوجدناها أخذت جزءا كبيرا في فكرنا الفلسفي خاصة بظهور المدارس الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة الذين كانت لهم آراء في تصور الذات الإلهية وعلاقتها بالعالم ولكن وبالنظر إلى حياة المسلم المعاصرة ووعيه المسلوب في أمس الحاجة لإعادة طرح المشكلة من أجل بناء حضاري أصيل مثلما كان لأسلافنا وإعادة بناء المفاهيم الصحيحة المؤدية لا للخوف والسلبية والضعف، بل للقوة والأمل والطموح .

يعد تصور إقبال للذات الإلهية تصورا إيجابيا ، فلا يمكن تصورها ذاتا مفصولة عن حقيقة وجود الإنسان والعالم لأنها تمثل حقيقة الوجود بتمامه ، أما غيرها من الحقائق فلا يمكن اعتبارها إلا تجليا للذات الإلهية ، فالله حسب إقبال

(1) محمد جلال شرف ، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي (بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، (د ط) ، (د ت) ، ص 371.

هو وحدة الوجود التي تجعل حقيقة الإنسان والعالم مظهرا لها و لقدرتها المطلقة، وهذه المظاهر المتجالية للذات الإلهية تتفاعل في سياق عملي و حركي دائم تجعل الإنسان كجزء ثابت في هذا الوجود له القدرة على أن يعرف اللامتاهي (Infinite) ويجعله مقصدا له يقول إقبال: (الذات الأولى في القرآن غنية عن العالمين وأما ما عداها فلا يستطيع أن يدعي أنه ذات أخرى مقابلة لها وإلا يجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية وما نسميه الطبيعة أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله) (1) ووجود الله من ذاته لا من غيره وهو وجود أزلي مطلق ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصورا كاملا فهو كما يقول الكتاب الكريم " ليس كمثل شيء ، وهو السميع العليم "الشورى (11) (2) . لكن منح صفة " الذات " في وصف إقبال "الله لم يكن مجرد تقليدا لآراء الآخرين من الفلاسفة وعلماء الكلام الذين عمدوا بهذا الوصف ليشيروا إلى اعتبارها تجريدا مطلقا، كما هي في الفلسفة اليونانية وحتى النزعة المثالية الحديثة مثلما نجدها عند هيغل (Hegel,G) بحيث يصبح هذا الوصف في علاقته بالكون والوجود غير مفهوم وبذلك يزداد الشك في حقيقته أكثر من اليقين به ولا تجسيدا يحمل الأذهان والعقول لتصورها كباقي الأشياء المحسوسة ، إنما تعني الذات عنده ذلك الموجود الكامل الأزلي (Full eternal).

إن موقف إقبال في هذه الفكرة حسب "عطية سليمان أبو عاذرة" هو (موقف وسط بين التجسيد والتجريد. فهو يرفض التجسيد لأن ذلك يجعل الذات الكلية شيء كباقي الأشياء وفي ذات الوقت برفض إعطاؤه مفهوما تجريديا لأنه يصل بنا إلى اعتبار الذات الكلية مجرد فكرة مطلقة . لذا كان موقف وسط بين التجسيد والتجريد وإنما دلالتها وجود له صفة الكمال) (3) . وهو الذي يصف نفسه في

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 67 .

(2) المصدر نفسه ، ص 68 .

(3) عطية سليمان عودة أبو عاذرة ، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من محمد عبده

ومحمد إقبال دراسة مقارنة (نشر دار الحدائق، ط1، 1985 م)، ص 136.

القرآن في سورة الإخلاص {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ } (1) .

ولأن الإنسان كذات متناهية زودها الله بالعقل من أجل الفكر والعمل ، وله طاقة محدودة في إدراك الحقيقة ، فهو عندما يتجه إلى إدراك الذات الإلهية (the divine soul) لا يجد أن قدراته العقلية قادرة على معرفة حقيقة الذات المطلقة إلا من خلال ما يمكن أن تتصف به الذات الإلهية تجعل من الإنسان ينزع بعقله إلى أدراك المعنى الحقيقي للذات الإلهية وهذا يجعل من إدراك الحقيقة المطلقة مباشرة أمر متعذر ومستحيل بل يجب أن يتوسط هذا الفعل البشري صفة كوسيط يجعل المعرفة بالذات الإلهية ممكنة ، وهذا هو الذي حمل إقبال إلى الاعتراف بقوله (إن العقل لا يمكن أن يتصور نفسا من غير أن تلحقها صفة ، أي من غير منهج مطرد من السلوك ، والطبيعة كما رأينا ليست ركاما ماديا بحثا شاغلا للفراغ ، بل هي بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك ، وهي بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الأولى كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية (The human soul) وهي في التعبير القرآني الرائع " سنة الله " (2).

هذه العلاقة بين الطبيعة ونظامها والذات المطلقة (Absolute self) التي يجب أن يدركها الإنسان تحمل معنى خاصا ونقدا في نفس الوقت فهي ضد ما يمكن تسميته التصوف السلبي الذي ساد في العالم الإسلامي وخاصة التصوف العجمي (Mysticism) المتجه إلى النفور من الطبيعة واعتبارها شرا وتناسي أن كل هروب من الطبيعة هو هروب وابتعاد عن الله الذي أمر بأن تسخر للإنسان ، و أيضا نقدا للزعة المادية التي ترى في الطبيعة أنها غاية في ذاتها فلا يمكن تصور وجودا أو حقيقة خارج المادة وإقبال يشير بذلك إلى النزعتين معا التي تفصل بين الحقيقة الواحدة فتكتفي بنصفها على أنها الحقيقة الكاملة وهي في اتجاهها هذا إنما تخسر الحقيقة كلها.

(1) سورة الإخلاص ، الآية 1-4

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 68.

يقول إقبال :

إنما الإنسان سيف الله ذلك الكون مسن قد تراه

شاهد الشرق الله وحده وأشاح الغرب عنه خذه (1) .

ويقول إقبال أيضا (فمما يبعث على الأسى أن أهل الشرق والغرب على السواء نسوا أن الله ضارب للسيف وأن العالم هو المشحذ الذي يسن هذا السيف أي أن الإنسان يجب عليه أن يرتبط بالحق والعالم كليهما ، لكن أمم الشرق اتجهت بكليتها إلى الحق صارفة أنظارها عن العالم مما جعلها لا تعبا بتسخير الكون فتحولت إلى فقر وعوز واستندلها غيرها ، أما أمم الغرب فقد وجهت كل اهتمامها للعالم وغفلت عن الحق تعالى تماما الأمر الذي أدى بها إلى عبادة المادة والتجرد من خلال الإنسانية الحقة (2) .

وما دامت الطبيعة صفة لتجلي الذات الإلهية وهي لا نهائية علينا الإقرار بأن العالم والكون ليس ساكنا بل متحركا ودائم الحركة لا يعرف السكون أو التوقف، حيث تجعل الإنسان دائم السعي وفي شوق متصاعد في اتجاه الذات الإلهية يقول إقبال : (فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حي دائم النمو ، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية بل حده الوحيد حد داخلي : هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية كما يقول القرآن " وأن إلى ربك المنتهى " النجم آية 41) (3) .

إذن تصبح المعرفة بالطبيعة (knowledge of Nature) وإدراك حقائقها إحدى مراتب معرفة الذات الإلهية وأيضا أحد أسرارها كلما انكشفت للإنسان أكثر كان أشد قربا لمعرفة الحقيقة المطلقة ، وإذا كانت المعرفة بالطبيعة تستوجب معرفة علمية وتجريبية واقعية فإن الواقعي يجب أن يكون أحد مراتب تجلي الله والمحسوس مرتبة من مراتب الوجود ، والحقيقة أن الطبيعة تحمل في فلسفة

إقبال معنى روحيا، ودون هذا الاعتقاد والقصد إليه لا تصبح الطبيعة إلا صورة

(1) سيد عبد الماجد الغوري ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 163 .

(2) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، ص 99 .

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 67.

للمادة ويصبح الإنسان ضمن هذا العالم المحدود ضعيفا وعبدا لها و يصبح العالم مغلقا غير متطور وجد في صورة نهائية وثابتة وما على الإنسان إلا البحث والوصول إلى حافته وهي فكرة سلبية عن الذات الإلهية لأنها تصبح في حالة نفي وسلبية أيضا على الطبيعة لأنه ينفي عليها التطور وهذا ما جعل إقبال يصطنع هذا الرأي قائلا: (إن الرأي الذي اصطنعناه يضيف على العلوم الطبيعية معنى روحيا جديدا ، فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله . ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة ، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة) (1) إن هذا التجاذب للواقعي والروحي في تركيبه الوجود الكلي تمنحنا فرصة عدم التوقف عند الواقع والاستغراق فيه ، وإنما تجعل الإنسان في اتجاه المطلق دائما ساعيا له بعمله ومنجذبا له بشوقه.

يقول إقبال :

ليس يخفي عالم ذات الإله

غائضا ما رد رسم في المياه (2)

ويقصد: (أن هذا العالم ليس حجابا لذات الحق ، فهية الماء لا تحول للغوص فيه) (3) فانك لو أردت ذات الحق تعالى فإن هذا العالم لن يحول بينك وبين ما تريد ، كما لا يحول سطح الماء بين الغواص والغوص في أعماق البحر فالعالم هنا هو الوسط الذي يمكن للإنسان أن ينفذ من خلاله إلى معرفة الله) (4) وهذا الفهم من إقبال رد واضح لعقيدة الإنسان المعاصر التي نزع فيها كيانه إلى المادة وبدت له الطبيعة أنها كل شيء فلم تعد غايته معرفة ما وراءها بل كيف يمتلكها ويشبع فضوله العقلي حتى أصبحت دنياه لا تعرف إلا المادة ولا تؤمن إلا بالمحسوس وأصبحت الروح وهي أصل الإنسان غريبة في هذا العالم.

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 67 .

(2) سيد عبد الماجد الغوري، رسالة الخلود، مصدر سابق ، ص 165.

(3) محمد السعيد جمال الدين ، رسالة الخلود ، مصدر سابق، ص 103.

(4) المصدر نفسه ، ص 103.

2- التوحيد ومعنى الفرد وعلاقتها بالعالم :

يرى إقبال وكما سبق ذكره أن الذات المتناهية " الإنسان " لا طاقة لها لمعرفة اللامتاهي إلا من خلال الصفة التي يتجلى بها في الوجود وهي كالسلوك (Behavior) بالنسبة للشخصية ومن أهم صفات الذات المطلقة صفة الفرد، وهي دلالة على وحدانية الذات الأولى كما جاء في {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ } (1)، إذا كان الإقرار بالوحدانية لا جدال فيه فإن تأمل معنى الفرد وفهم المعنى التام الذي يحمله لفظ الفرد يثير صعوبة كبيرة في أذهان الناس وتحليل إقبال لمعنى الفرد يضطره للأخذ بآراء فلاسفة آخرين ولعل أول من يلتفت إليه إقبال الفيلسوف الفرنسي برغسون في كتابه " التطور المبدع" (evolution creative). يقول برغسون: (يمكن أن يقال في الفردية إنه بينما نجد الميل إلى تحقيق الفردية ماثلا في كل شيء في الوجود ، ونجد الميل إلى التوالد يعارضها دائما .فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأي جزء منفصل لجسم حي أن يعيش مفترقا عنه . ولكن هذا يجعل التوالد أمرا مستحيلا، فأى معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوي جديد بواسطة جزء انفصل عن جسم عضو قديم)(2) .

إن فهم الفردية (individualism) بهذا المعنى الذي نجده عند برغسون يوحي بأنها متجددة بفعل التوالد الذي ينشأ عنه شيء آخر متميز عن الأصل ومناف له وهذه الصفة المطلقة انقسام هي مغامرة حتمية لإيجاد النقيض، وهذا يتعارض مع وصف الذات الكاملة أن تكون ذاتها وخارج ذاتها كقوتين متعارضتين ومتناقضتين وهو وصف يقف ضد صفة الكمال المطلق بل إن الفردية الكاملة في حال تصورهما تصورا صحيحا يجب أن تضع فكرة التوالد كواقعة مستحيلة " impossible fact" التحقق أو حتى مجرد إمكانية للوجود يقول إقبال معبرا عن موقف برغسون (الفردية إذن تجعل في طبيعتها خصيمها نفسه ، وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتميز عما سواه بوصفه ذاتا فريدة ولا نظير لها لا يمكن أن نتصوره

(1) سورة الإخلاص ، الآيات 1-4 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 76.

الخاصية من خصائص الذات الكاملة هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الإلهية كما صورها القرآن (1) إن هذا المعنى يؤكد حقيقة أن صفة الفرد لا يجب أن تفهم في سياق ما نعيشه في الواقع لأن تجسيد صفة الفردية يمنحها ضعفا بل إن تعدد الآراء يجعلها متباعدة حسب تصورات الناس ولأن المحسوس درجة من درجات التجلي الإلهي، نجد لها تشبيها حسيا واقعا يجعلها بارزة أكثر وهو أقوى دليل على أن الإحساس أحد مسالك المعرفة المتعددة الموصلة للحقيقة المطلقة. فإذا عدنا للقرآن فإن الله يصف ذاته بالنور يقول الله تعالى {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } (2)

إن هذا الوصف للذات الإلهية أول معانيه تأكيد قطعي (Definitive)

(confirmation) بوجود الذات من خلال أهم صفة ندرك بها الأشياء وهي النور فإذا كانت الأشياء المحسوسة لا نشك في وجودها فإن علة إبصارها وإدراكها هي النور الذي ندرك به الأشياء فإذا كان النور يجعل الأشياء واضحة فهذا يعني أن النور ذاته أشد وضوحا من الأشياء لأنها به تكون واضحة ومرئية ، وثانيا تشبيه الذات بالنور كأحد عناصر الطبيعة ينفي الصفة المجردة كما هي في الفلسفة العقلية المثالية (Mental ideal) كماهية مفارقة للكون وثابتة عكس ما نجده عند أرسطو (Aristotle) عندما يصف الذات الإلهية بأنها (صورة صورته للتعبير عن كون طبيعته تتمثل في تأمله الذاتي الثابت في أزلته) (3) وأخيرا الوصف بالنور يمنح العقل القدرة على استيعاب المفهوم ومع ذلك يضاف تفسيراً آخر هو وكما يبرزه إقبال في قوله: (وإني أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء —

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 76.

(2) سورة النور ، آية 35.

(3) سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، ترجمة: السيد ولد

أباه (لبنان: جداول للنشر والتوزيع ، 2001 م) ، ص 49 .

على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغي أن يفسر الآن على وجه آخر فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء وأنها واحدة بالنسبة لجميع الذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم ، وعلى هذا ففي عالم التغير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق وإطلاق النور مجازا على الذات الإلهية -قياسا على العلم الحديث - أن يؤخذ على أنه إشارة على أن الذات الإلهية مطلقة (1) وهذا يؤكد أن فلسفة إقبال كثيرا ما تربط بين نتائج العلوم المتوصل إليها ، وكيف يمكن أن تؤول وتخدم قيم ومبادئ دينية وفي هذه النقطة بالذات حين جاء وصف الله لذاته بالنور أراد إثبات الفرد المطلق ليدل على أن غاية المجاز المستعمل للنور عكس ما توحى به صدر الآية يقول إقبال : (فتطور هذا المجاز إنما قصد به أن ينفي عن الذات الإلهية كونها عنصرا كونيا عديم الصورة وذلك بتركيز النور في شعلة مصباح ثم يزداد أفراد هذه الشعلة بوصفها في زجاجة شبهت بكوكب محدد تحديدا دقيقا) (2) مع العلم أن مسألة التشبيه بالنور لا يجب أن تؤخذ بصورتها الدالة على تمام معنى الذات ، لأن إقبال يرى أن الله وصف ذاته بأنه (ليس كمثل شيء) وحين يتكلم عن صفة الفرد المطلق أو الذات الإلهية يجب أن تكون مقترنة بصفة الحياة لأن تبرير فلسفة الحركة والتغير يجد أساسه من صفة الحياة التي هي أيضا صفة للوجود الإنساني وحتى الطبيعة ويذهب إقبال : (إلى أن الوجود يقتضي إلزاما صفة الحياة ، لأنه لا فرق بين الوجود والوجود الحي ، وكذلك لا فرق بالفعل بين الوجود الحي والوجود بصفته حركة . إن الوجود لم ينعزل في نمط من "الحياة" تتناسب محض التناسب مع طابعه الغيبي ، بحيث لا تكون صلتها بمفهوم الحياة الذي هو أساس حركة إلا مجرد جناس فمثل ذلك الانعزال لا يحقق ذلك الاكتمال للوجود، وإنما هو " جمود كلي " وحياة من دون عقل وانحباس وعدم مطلق) (3) . —

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 77.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، مرجع سابق، ص

فوصف الحياة الذي هو ضروري للوجود لا يجب تصوره مثل حياة البشر لأن الزمن الذي يؤسسها زمن موضوعي عقلي قابل للقياس والتجزئة أما مفهوم الزمن الذي يدخل في فهم الذات الإلهية فهو زمن مطلق لا يعرف ما نسميه ماضيا وحاضرا ومستقبلا، وإنما يمكن وصفه أنه ديمومة محضة لذلك عبارة أوغسطين (Augustine) (يراها إقبال صحيحة حين قال: (إني أعرف الزمان إذا لم يسألني عنه أحد ، أما إذا حاولت تفسيره فإنني أجهله) (1) وتحليل العبارة توحى أن معرفة حقيقة الزمن لا يجب أن تؤخذ بالإدراك العقلي (Cognitive mental) الموجه إلى الخارج بل عن طريق الحياة الباطنية (Inner life) الداخلية ، فالحياة ديمومة بالنسبة للذات الإلهية والديمومة زمان مطلق يقول إقبال: (إني أميل شخصيا إلى تصور الزمان عنصرا أساسيا في الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقي ليس الزمان المتجدد الذي لا بد فيه من التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل بل هو الديمومة المحضة (purely Permanence)) (2) ونحن كبشر حين نتصور الحياة نرفقها بالتغير هذا التغير حين ننقله في وصفنا للذات الإلهية يخلق لنا المعضلة، لذلك يطرح السؤال التالي هل يمكن أن يسند التغير إلى الذات الإلهية ؟ فيجيب: (فالحياة - من وجهة نظرنا تغير - والتغير معناه أساسيا النقص . وإذا كانت تجربتنا الشعورية (Emotional experience) في الوقت نفسه هي نقطة البدء الوحيدة لكل معرفة فإننا لا نستطيع أن نتجنب القصور في تفسير الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمرا لا مفر منه وبخاصة في فهم الحياة ، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس (Within the self) (3) ولعل هذا التغير الذي يلازم فهم صفة الحياة والتمتجه إلى النقص الذي هو ضد الكمال الإلهي (Divine perfection) هو الذي خلق ذلك التردد عند ابن حزم في نسبة الحياة إلى الذات الإلهية مخافة أن يقع في خطأ الوصف أو ما يمكن أن يحمله من تأويل من صفات معارضة لحقيقة الله ، ولعل جوابه كان بارعا حين قال: (إن الله ينبغي أن

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص70.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، ص 71 .

يسمى حيا ، لا لأنه حي بحياة كحياة البشر، بل لأن القرآن وصفه بالحياة (1) ويعمل إقبال خوف ابن حزم في وصف الذات الإلهية بالحياة كونه أخذ التجربة الشعورية بمدلولها السطحي كما ينظر إليها كل الناس كون الحياة تجربة شعورية صفتها التعاقب والتغير (Succession and change) لكن غاب عنه معناها العميق وهنا نجد إقبال يتابع هذا الخوف والتردد بتحليل معنى الحياة يقول إقبال: (ولا خفاء أن التغير المتابع علامة على النفس ، وإذا اقتصرنا على هذا الرأي في التغير أصبح التوفيق بين الكمال الإلهي وبين حياة الله معضلة مستعصية الحل ، ولا بد أن يكون ابن حزم قد أحس بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا بنفي الحياة عنه) (2) لكن إقبال حين يواصل التحليل يزيل المعضلة التي نجدها عند ابن حزم وغيره والمخرج هو في إعادة تصور الذات المطلقة يقول إقبال: (فالذات المطلقة كما رأينا هي كل الحقيقة وهي ليست قائمة بحيث ترى الكون أجنبيا عنها كما يرى الناظر شكلا منظورا ، وعلى هذا فإن أحوال وجودها تتجدد جميعا من داخلها . فالتغير إذن بمعنى الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال نسبي ، أو العكس ذلك لا ينطبق بدهاة على حياة الذات الإلهية)(3).

إذن إعادة تصور الذات المطلقة بحيث تصبح صفة الحياة صفة جوهرية لها يجعلنا ملزمين بفهم أعمق لمعنى التجربة الشعورية ، لأن الذات المتناهية كونها ديمومة محضة يجب أن يرفع معنى التغير والتعاقب بالمعنى الذي نفهمه في الواقع أو كما يدركه العقل بنشاطه التحليلي الاستدلالي (Analytical deductive) الذي له بداية مختلفة عن نهايته ومقدمات لولاها لتعذر الوصول إلى النتيجة ، لأن هذا المعنى العقلي للديمومة المحضة (purely Permanence) غير صائب في إدراك ما هو أزلي ومطلق يقول إقبال مؤكدا هذا المعنى : (والذات الأولى توجد في ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبا لأحوال متخالفة وتكشف الذات عن صفتها الحقة

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص71.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، ص72 .

باعتبارها خلقا مستمرا " لا يمسه لغوب " فاطر آية 25 و " لا تأخذه سنة ولا نوم " البقرة آية 255) (1) .

فالتغير والحركة صفة للوجود وصفة أيضا للذات الإلهية ، لأن قبول عكسها يتجه إلى وصف الذات الإلهية بكونها غير قابلة للتغير وهو أمر يوقعنا في مسألة أكثر خطورة ، وإلى تصور أكثر سلبية إنه يقودنا إلى معنى الجمود المطلق يقول إقبال : (وإدراك الذات الإلهية بوصفها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معاني التغير تصور لها على أنها جمود مطلق ، وحيدة راكدة مجردة من البواعث وعدم مطلق ، والتغير بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص وكمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود نتصوره تصورا آليا على النحو الذي قد يكون ابن جزم قد تأثر فيه بأرسطو ، وإنما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة وبصيرتها المبدعة التي لا حد لها) (2) .

إن هذا الموقف في وصف الذات الإلهية من إقبال هو في أعرق معانية يرى أن حقيقة الوجود (The truth of existence) بمعناه العام هو حياة ، والذات المطلقة لها القدرة في الإيجاد والخلق غير المتناهي، ضمن ترتيب منظم يدخل في علم الله ، إن الذات الإلهية لا تسعى إلى تحقيق إرادتها كما نفهم في تحقيق الإرادة بالنسبة للإنسان حين يحدد هدفا ثم يسعى إليه وربما يكون نصيبها النجاح أو الفشل بمقدار طاقتها وتخطيطها فإن إرادة الله لا تزيد عن صفة التجلي لا السعي والوصول إلى هدف، لأن ذلك يفضي إلى وجود بداية للفعل ونهاية له وبينهما زمن متعاقب وهو صفة للفعل البشري أما الذات المطلقة حسب إقبال فتكمن في أن (وجود الله هو تجلي ذاته لا السعي وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه " وما لم يقع بعد " بالنسبة للإنسان معناه السعي والطلب وقد يعني الإخفاق ، " أما ما لم يقع بعد " بالنسبة لله فيعني تحققا لا يخفق لإمكانيات وجوده ، تلك الإمكانيات الخالقة (Creative possibilities) غير المتناهية التي تحتفظ بوحدها التامة الكاملة

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص72.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

خلال تجليه في الوجود. (1) .

وهذا الاتصال بين الذات الكلية والعالم لا يعني اتصالاً حلولياً (Solutions) كما يراه بعض فلاسفة الإشراق، فالعالم لا يمكن تصوره حقيقة مستقلة عن الذات الإلهية ومقابلة لها ولأصبح بينهما فراغ في حيز غير متناهي، ولإدراك الوجود عند إقبال علينا أن نرتبه إلى وحداتها الثلاث المكونة له وهي الله و الإنسان والعالم والعلاقة بين هذه الوحدات الثلاث تكمن في عدم الانفصالية وأيضاً في عدم الإتحاد يقول (د:رفعت حسان) في مقاله " الله والعالم في فلسفة إقبال إن (الأنا اللانهائي يمكن أن ننظر إليه كحقيقة أو كواقع منفرد ممتص كل الأناات المحدودة محملة بالأناات المجددة داخل النفس الإلهية) (2).

فعدم الانفصالية تحكم الأنا الجزئية (Partial ego) والعالم، في حين عدم الإتحاد هو بين "الأنا" (Ego) الجزئية والذات الكلية وهي توظيف لفكرة جد هامة أراد من خلالها إقبال إفهامها للمسلم المعاصر فالقول بعدم الانفصالية (Separatist) بين الذات الجزئية والعالم معناه أن العالم لا يمثل وجوداً مفارقاً "للأنا" أو اعتباره شراً كما قالت بذلك فلسفة التصوف السلبي وخاصة التصوف العجمي الداعي إلى إنكار الذات، ولا يعني أن إقبال لم يكن لديه حساً صوفياً، وإنما كان تصوفه تصوف القوة الذي يعترف بحرية الإرادة ويملك الحرية و الاختيار وليس دعوة إلى الجبر والقهر الإرغام (3). والفناء في الذات الإلهية "وبالتالي لا يصير الإنسان الفرد يوماً ما في الذات الإلهية مهما أدرك هذه الذات وإدراكه لهذه الذات إدراكاً قريباً يجب أن يبعده فقط على أن يستغرق في الواقع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان لا أن يحول بينه وبين أن يتحرك ويسيطر على قواه فعلاقة الله بالطبيعة كعلاقة الروح بالبدن" (4)

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص72.

(2)Dr. Riffat Hassan . GOD AND THE UNIVERSE IN IQBAL'S PHILOSOPHY

<http://www.allamaiqbal.com>

(3) خالد عباس أسدي ، مقال لعاطف العراقي قصائد مختارة ودراسات ، مرجع سابق ، ص 37 .

(4) عطية سليمان أبو عاذرة ، مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة، مرجع سابق ، ص 142.

وهي في مضمونها دعوة إلى مثالية واقعية (Ideal and realistic) إسلامية لبناء مجتمع "يرتكز على دعائم أول بيت وضعه الله للناس فهو مجتمع واقعي وقائم يجذب إلى مركزه المتمثل في بيت الله الحرام والذي يولي وجهه إليه خمس مرات في اليوم كل مسلم في العالم فإذا تحقق التوجه الصحيح المنطلق من أعماق الذات حبا وطاعة، خشوعا وشوقا، وليس بالقيام المتناقل الكسول تحققت الوحدة التامة". (1) فكان تأويل الكون تأويلا روحيا (Spiritual interpretation) أول المبادئ التي قامت عليها فلسفة إقبال ويكون " العلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة وما هذا إلا صورة أخرى من صورة العبادة (2) التي يريد من خلالها الإنسان إثبات وجوده .

3- أدلة وجود الله :

الذات الكلية في فكر محمد إقبال تمثل حقيقة الكون (Reality of the universe) ، والمقصود بها هنا الله الذي يصف نفسه في القرآن الكريم {هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا يَشْرِكُونَ} (3) ولإثبات الذات الكلية عند إقبال يعود إلى التاريخ وإلى ماضي الفلسفة وحاضرها، ليناقد مضمون الأدلة وقيمتها حتى يوصلنا إلى المسلك الطبيعي الذي على أساسه تكون تجربة إثبات اللامتاهي التي لا تترك أي شك في قيمتها ومن أجل ذلك يرى إقبال أن (الفلسفة المدرسية تسوق لنا أدلة ثلاث على وجود الله تعرف بالدليل الكوني ودليل العلة الغائية والدليل الوجودي ، وهذه الأدلة تنطوي على حركة حقيقية في بحثه وراء المطلق) (4) وهو لا يسلم بها مباشرة بل يعرضها للتحليل المنطقي ويبرز نقاط الضعف فيها ليتخذ منها موقفا

(1) أحمد فؤاد عبد الرحمن، مجلة الأمة (المثالية الإسلامية في شعر محمد إقبال) ، مرجع سابق ، ص 14.

(2) محمد إقبال ، المصدر السابق، ص 68.

(3) سورة الحشر ، الآية 23.

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 36.

رافضا أن يكون على أساسها يمكن إثبات اللامتتاهي وبيدؤها بتحليل ومناقشة الدليل الأول وهو :

أولا الدليل الكوني : وهو دليل يعتبره إقبال أنه (ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ثم ينتقل إلى سلسلة من الأشياء حتى نصل إلى العلة التي لا علة بعدها لأن من طبيعة العقل رفض التسلسل إلى ما لانهاية (1)

وموقف إقبال من هذا الدليل هو الرفض لأن الوصول بسلسلة العلل إلى ما يمكن أن نسميه العلة الأولى (First cause) _ لا يعطينا إلا معلولا متناهيا ومحاولة التوقف في سلسلة العلية (attic series) المفترضة عند واحد منها وإسقاط حكم العلة الأولى هو في الأخير كما يقول إقبال إهدار لقانون العلية (attic law) نفسه (2)، فإذا كان العقل الذي من طبيعته التتاهي ولا قدرة له على الدخول في سباق مع العلية إلى ما لا نهاية وهذا مؤكد لأن العقل له حدود في المعرفة فمن غير المنطقي أن يقف العقل نفسه عند علة ما ضمن سلسلة العلل ليوهم نفسه الوصول إلى العلة الأولى ويبنى عليها معرفة يقينية (certain knowledge) ودائما حسب إقبال: (إن العلة التي يصل إليها الدليل تستبعد بالضرورة معلولها وهذا معناه أن المعلول بكونه حدا لعلته نفسها يجعلها أمرا متناهيا) (3) وهذا يعني أن حقيقة العلة التي يمكن أن ينتهي إليها الدليل الكوني لا يمكن أن تسمى علة واجبة الوجود ، والسبب كما يبرره إقبال أن العلاقة المفترضة بين العلة والمعلول بالنسبة للعقل تجعلهما يقابلان بعضهما بعضا وجودا ونفيا والكلام دائما لإقبال أن هناك فرق بين وجوب الوجود ووجوب العلية (إن غير المتتاهي الصحيح لا يخرج المتتاهي بل يشمل المتتاهي دون أن يحو تتاهيه ، ويفسر وجوده ويسوغه . وعلى هذا فإننا نقول إن الانتقال من المتتاهي إلى غير المتتاهي كما يتضمن الدليل الكوني ظاهر البطلان في نظر المنطق وبهذا يتهافت الدليل بجملته) (4).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 36.

(2) المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(4) المصدر نفسه ، ص 37 .

ثانيا دليل الغائية (Directory teleological):

إن دليل الغائية في إثبات الذات الكلية ليس بأوفر حظا من الدليل الكوني وهو ما أكده إقبال حينما يقول: (وليس دليل الغائية خيرا من السابق فهو يتقصى المعلول للوصول إلى نوع علته ويستنتج من آثار البصيرة ، ومن القصد ومن التوافق في الطبيعة ، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته. وهذا الدليل في أحسن صورته يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون ، خبير بيدع الصنع من مادة موات ، صعبة القيادة سابقة الوجود ، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم ، ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق) (1). وهو دليل ضعيف وفساد لأنه دليل يقر بأن المادة سابقة للوجود أي أن وجودها كان منذ الأزل ، بل إن إقبال يرى حتى مع فرض أن المادة مخلوقة وليست قديمة فلا يمكن تصور أن الذات اللامتناهية أوجدت لنفسها مادة تجلب المتاعب من خلال صعوبة الانقياد، لأن طبيعة تركيبها تفرض عليها عدم القدرة على التشكل والانتظام ، فكأن مهمة الذات الكلية هي استعمال أساليب دخيلة عن طبيعة المادة للسيطرة عليها وتشكيلها وترتيبها وهي أقرب إلى وضع الصانع البشري الذي يشكل مادة حرفته حسب تخصصه وهذا ما يجعل الذات الكلية خارجة عن صنعه ومحدودة بها (2) ثم أن مبدأ الغائية معناه النظر إلى الكون باعتباره خطة محددة يجري تنفيذها في سياق الزمان وكأنه هدف معلن نقصده وهي فكرة خصم لمبدأ التغيير الذي يجب أن يحكم العالم.

ثالثا الدليل الوجودي : (Guide existential)

ولعل هذا الدليل من أشهر الأدلة في تاريخ الفلسفة (History of Philosophy) ويحدده في الصورة التي أوردها ديكرارت قائلا: (إن القول بأن صفة ما تدخل في طبيعة شيء، أو في مفهومه يساوي القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء وأنه يمكن أن تؤكد وجودها فيه . ووجوب الوجود داخل في ماهية الله أو في

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 37.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

مفهومه، وعلى هذا يمكن بحق أن نؤكد صفة الوجود الواجب لله، وأن الله موجود(1) وهو دليل يقيم الحقيقة انطلاقاً من التصور الذهني (mental perception) لأسبقية الماهية على الوجود.

ويضيف ديكارت (Descartes, R) دليل الكمال (Perfect Guide) الذي نجده في عقولنا وأفكارنا ، والذي لا يمكن أن يكون مصدره نفسي الناقصة ، لأنها لا تستطيع أن توجد ما هو أكمل منها ، وأيضاً لو كنت قادراً على أن أخلق نفسي لخلقتها كاملة يقول ديكارت : (إذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم...إذن لا بد أن تكون أقيمت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالاً)(2) وإن كان هذا الدليل قد تعرض لانتقادات لاذعة من طرف الفيلسوف الألماني كانط (Immanuel Kant 1724-1804) الذي يقر بوجود هاوية سحيقة بين التصور والوجود فمثلاً (المعنى الموجود في عقلي عن ثلاثمائة دولار لا يدل على أنها موجودة في جيبى ، وكل ما يدل عليه هذا الدليل هو أن بين فكرة الكائن الموجود في عقلي والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن هاوية سحيقة لا يمكن عبورها) (3) .

إن مناقشة إقبال للأدلة التي طرحتها الفلسفة عبر تاريخها وبيان عيوبها إنما يهدف إلى وضع العقل وبراهينه تحت دائرة المحدود الذي لا يرقى إلى معرفة الحقيقة النهائية ، وفي نفس الوقت تقديم البديل الذي يرى فيه إقبال المسلك الصحيح لإدراك الحقيقة وهي التجربة الدينية أو الصوفية ، وسوف نرى ذلك في كل فلسفته عندما يأخذ بمبدأ التأويل الروحي للحقيقة إذا معارضة إقبال للأدلة إنما ينبئ مرة أخرى علة مسار فلسفته وطبيعة الحقيقة التي يسعى إليها.

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 38 .

(2) رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ترجمة : محمود محمد الخضيرى (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط3، 1985 م)، ص 133 .

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص39

المبحث الثاني: النبوة:

من الحقائق التي امتاز بها الدين الإسلامي والتي ميزته عن باقي الشرائع أنه حمل فكرة جد هامة هي فكرة ختم الرسالة ، وفهم هذه الفكرة حسب إقبال يجعلها تحمل بعدا جوهريا هي طبيعة الإنسان بكل إمكانية لتجدد الوحي وكيف ينعكس ذلك على وعي الإنسان كدافع إلى السعي والى الكمال ووضع قدراته العقلية في اتصال عملي دائم وخلق المنهج البديل للسيطرة عليه بدل انتظار وحي جديد ومن أجل بيان عمق هذه الفكرة طرحنا التساؤلات التالية .ما معنى النبوة عند محمد إقبال ؟ وما هو أثر ودلالة هذا المعنى في الثقافة الإسلامية ؟

1- معنى النبوة :

تشغل فكرة النبوة عند محمد إقبال مساحة هامة من فكره نثرا وشعرا وذلك لارتباطها الجوهري بمسألة الألوهية من جهة، وأثرها المباشر في بناء الوعي الفردي والجماعي ، كما أن إدراك حقيقتها يسهم في معرفة الإنسان المسلم لقدراته التي لا يمكن إلا أن تزيده قوة إيمانية بالعقيدة ودافع عملي يبرز فيه منحى اتجاه سلوكه يقول محمد الكتاني : (لقد واجه إقبال ظاهرة النبوة لأنها تشكل عنصرا جوهريا في العقيدة الإسلامية ، ولكنه لم يستطع أن يغوص في تحليلها سواء عندما كان يبحث التجربة الدينية أو عندما واجه الموضوع في المحاضرة الخامسة " روح الثقافة الإسلامية بل إنه أثر أن يحلل انعكاساتها التاريخية والاجتماعية والثقافية بعد أن وضعها في إطار التجربة الدينية العليا ، وهي بهذا الوصف لا تختلف نوعا عن التجربة الصوفية (1).

والواقع أن إقبال لم يكن أول من ناقش فكرة النبوة بل نجدها نوقشت في الفكر الإسلامي قديما وإن كان يؤخذ على محاولات البعض تأثرهم في تفسير النبوة بالفكر الفلسفي وخاصة الفكر اليوناني.

أول ما توصف به محاولة إقبال في بسطه لمسألة النبوة ، هو عمق التحليل في إبراز دورها في بناء المجتمع مع تركيزه الواضح على معنى ختم النبوة ودلالته

(1) محمد الكتاني ، محمد إقبال مفكرا إسلاميا ، مرجع سابق ، ص 71 .

العملية بالنسبة للإنسان من خلال الأخذ بالقدرات الذاتية (self capacity) من استعمال للعقل والاستدلال كأحد مسالك بناء الحضارة الإنسانية ، بالإضافة إلى كونها تمثل في عمقها إحدى مقومات الروح الثقافية الإسلامية ، والمحاضرة التي أخصها إقبال في بسطه لفكرة النبوة ومناقشة أبعادها الثقافية هي المحاضرة الخامسة من مؤلفه تجديد التفكير الديني في الإسلام بعنوان " روح الثقافة الإسلامية " .

وأول ما يبدأ به إقبال هذه المحاضرة هو إبراز مدى الاختلاف بين النبوة كتجربة قائمة على الوحي والتجربة الصوفية على لسان الولي عبد القدوس الجنجوهي سعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض قسما بري لو أنني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا (1).

ولعل إقبال لم يجد أكثر ما يمكن أن يوضح الفرق بين التجريبتين من هذا القول ، لكونه تعبيراً عن الطبيعة البشرية التي تريد تحقيق ذاتها دون أن تفكر في الآخرين . والتجربة القائمة على الوحي (Revelation) التي تسعى إلى التغيير وإبداع حياة جديدة بقيم سامية يقول محمد إقبال : (ولعله من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي ، فالصوفي لا يريد العود من " مقام الشهود "

وحتى حين يرجع منه - ولا بد له من أن يفعل - فان رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة أما رجعة النبي فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا الجديدة) (2) وهذا الفرق يوضح صورة الهدف النهائي في التجربة الصوفية والمختلف تماماً عن الهدف في الوعي النبوي ، فالأول ينشده ليصل إليه، أما الثاني فهو ينطلق منه لتبرز غايات متجددة (renewed objectives)

ليست متعلقة بالإنسان كفرد وإنما كتوجه يغير مسار الإنسان والتاريخ من خلال وضع نقاط ارتكاز جديدة ثابتة لا يمكنها أن تتغير لأنها تعبر عن الحقيقة المطلقة

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 142.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الثابتة أيضا وهو ما يختصره إقبال في قوله: ("مقام الشهود " عند الصوفي غاية تقصد لذاتها . لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهز الكون هذا ، وقد قدر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييرا تاما . ورغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو عن كل شيء . ولهذا كانت رجعته ضربا من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينية) (1) وهذه الحركة في الوعي النبوي إنما تهدف إلى بناء نظام جديد روحاني ، أخلاقي وعملي بل يمكن النظر إليها أنها حالة وعي جديدة (New state of consciousness) لا يقوى الوعي البشري بقدراته العقلية ليصل إليها والقائمة على أساس من الوحي الذي لا يمكن للتجربة العقلية الاستدلالية الوصول إليه مهما كانت قواها الإدراكية.

وتعريف إقبال النبوة هو أنها (ضرب من الوعي الصوفي ، ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمس كل ساحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية ، توجيهها جديدا ، وتشكيلها في صورة مستحدثة ، فالمركز المتناهي من شخصية النبي يغوص أغوارا لا نهائية ليطفو ثانية مفعما بقوة جديدة تقضي على القديم وتكشف عن توجهات للحياة جديدة) (2) إن هذا المعنى للنبوة عند إقبال يؤكد حقيقة هامة هي أولا مصدر النبوة وثانيا هدفها ، مما يجعل شخصية النبي شخصية تصل بين العالم القديم والحديث يقول إقبال: (فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها) (3) والوحي الذي يتم عن طريق الاتصال بين العالم الروحي والواقعي هدفه إدراك الحقيقة لا لغرض المعرفة وإنما وضع المعرفة موضع تطبيق في أهدافها الروحية والسلوكية (Spiritual) behaviourism لأن غرضها صناعة الإنسان الذي يجب عليه أن يسير وفق هذا الهدي أو الوحي وفكرة الوحي لا يجب اعتبارها خاصة بالإنسان فقط بل هي تشمل كل الكون أو الوجود ولكن حسب

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 143.

(2) المصدر نفسه ، ص 143 .

(3) المصدر نفسه ، ص 143 .

درجات الكائنات وهنا يتحدد موقف محمد إقبال في معنى الوحي يقول: (والحق أن الطريقة التي استعمل بها القرآن لفظ " الوحي " تبين أنه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود ، وإذا كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج والتطور في الوجود . فالنبات الذي يزكو طليقا في الفضاء والحيوان الذي ينشئ له تطوره عضوا جديدا ليتمكنه من التكيف مع بيئة جديدة والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود ، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقا لحاجات مستقبل الوحي أو لحاجات نوعه الذي ينتمي إليه(1). لكن بما أن طبيعة الإنسان مختلفة عن غيره بقدرته على المعرفة والاختيار فإن وعيه ضمن مساره التاريخي وخاصة في مراحل الأولى لم يكن يمتلك القدرة للوصول إلى الحقيقة إلا بظهور هذا الاتصال بين العالم القديم والعالم الحديث عن طريق الوحي الذي ميز مرحلة الطفولة البشرية الأولى ، فكان الوحي طريقا مباشرا ومختصرا لإدراك الحقيقة دون جهد عقلي يقول محمد إقبال: (وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسميه الوعي النبوي ، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردي والاختيار الشخصي وذلك بتزويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل) (2) ولأن المرحلة الروحانية (Phase spirituality) التي يراها إقبال والمتجهة دائما إلى الوحي عبر الأنبياء والرسالات مثلت مرحلة من مراحل تطور البشرية ، فإنها أيضا أدركت أن الإنسان نفسه لا يجب أن يبقى متصلا بالوحي إلى الأبد في كل ما يجب أن يعرفه لأن طبيعة البيئة التي يعيش فيها وبما تمتاز به من قوى تفرض عليه سلوكا جديدا قائما على يقظة من نوع آخر واستنهاض قدرات كامنة فيه إذا ما أراد أن يكون إنسانا متجها إلى تحقيق وجوده لا أن يتلقى دائما الحقيقة بل يشارك في صناعتها بجهد، لأن الله لم يوجد الإنسان عاطلا على الفعل بل إن قدراته الكامنة متناسبة مع الوسط الذي هيأه الله له، بل أوجد له الوسائل ما ينتصر به عنها وهذا الانتصار حين يفهم في إطار من القوة الروحانية الموجهة له كلما أدرك سر وجوده في هذا الكون .

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص144.

(2) المصدر نفسه ، ص143.

2- أثر دلالة النبوة في الثقافة الإسلامية :

الواقع أن تناول إقبال لفكرة النبوة (Prophecy) لم يكن غرضه التحليل الفلسفي بل التأكيد على أبعادها الثقافية والعملية ، وهو الهدف الذي من أجله يكون الوحي وهذا التوجه يصر عليه إقبال بل يؤكد عليه صراحة يقول : (ولهذا كان من بين ما يحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته البحث عن نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته . وسأقصر بحثي في هذه المحاضرة على الأمر الأخير وحده) (1) ويقول أيضا مبرزا الهدف من تحليل فكرة النبوة (بل بالأحرى أنني أريد أن أركز انتباهكم في بعض الآراء الأساسية في ثقافة الإسلام لنرى ما في ثناياها من حركة فكرية ولنلمح بصيصا من الروح التي عبرت عنها هذه الأفكار) (2) وكأن إقبال لا يريد أن يكون لفكرة النبوة (Prophecy) معنى نظري يمكن الوصول إليه بالطريقة الاستدلالية لأنه يحملنا على اعتبارها مسألة مجردة عن الواقع ومفصلة عنه وبعيدة عن حياة المسلم وشعوره الخاص بل يريد لها أن تكون أساسا لبناء وعي فردي وجماعي لأن أبعادها الفكرية وقيمتها الثقافية حين تغرس فعلا في نفوس الأفراد بمعرفة حقيقتها وأبعادها يؤدي إلى معرفة أهم القيم التي تدعو إليها العقيدة ، فالنبوة والإيمان بها مرتبطان بحقيقة الألوهية فلا معنى للكلام عن أحدهما في غياب الآخر ويظهر إقبال في دفاعه عن فكرة النبوة له هدفان: تقوية مبدأ التوحيد وبناء الوعي الثقافي للفرد والجماعة. وقد كان إقبال سباقا في إبراز حقيقة النبوة و المعنى الذي يستخلصه ، فالنبوة باعتبارها وحيا إلهيا وتعبير عن حكمة إلهية ، لا يمكن أن تصل إلى نهايتها إذا لم تحقق أهدافها وإلا تصورنا الوحي بهذا التكرار عبر التاريخ لم يصل إلى ما يراد منه (الوحي) ، وهو أن يصل الإنسان إلى مرحلة من المراحل يكون من الضروري عليه الاعتماد على قواه الخاصة به ليكمل الطريق لكن دون أن نتصور انطفاء فكرة الوحي أو النبوة كمبدأ وأساس للتغيير لتبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة العقل الاستدلالي كما يسميه إقبال ولذلك تجده

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 142.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

يلح كثيرا على أن معنى ختم النبوة هي ولادة العقل الاستدلالي وهنا يشير إقبال إلى أهم معاني ختم النبوة حين يؤكد بأن : (مولد الإسلام كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتا تطمئنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالي (Deductive mind)(1) وهذا لأن النبوة أو الوحي لا يمكنه أن يبقى دائما في علاقته بالإنسان يتجاهل هذه اللحظة التي تجعل الإنسان يعيش مع قدراته وطاقاته التي أودعها الله فيه دون انتظار للوحي يقول إقبال: (إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه ، وإن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو) (2) .

وأیضا أن ختم النبوة (The sealing of prophecy) يهدف إلى القضاء على فكرة ظهور أبناء "زردشت" الذين لم يظهروا بعد وهي فكرة موجودة أيضا في العقيدة المسيحية إذ ترى في عودة المسيح أمرا مؤكدا كما يؤكد الإنجيل الرابع .

والغاية البعيدة لختم الرسالة - كما فهمها إقبال من أهم الدوافع التي أملت ولادة العقل الاستقرائي في الإسلام لأن تتبع الغايات والمقاصد (Goals and objectives) المعرفية القصوى لفكرة إلغاء النبوة نفسها بنفسها ، يوقفنا على مبدأ أساسي من مبادئ الإسلام وهو مبدأ الحرية الإنسانية وإقبال يرى في (إبطال الإسلام للرهبنة

وراثته الملك ، ومناشدة القرآن العقل والتجربة على الدوام ، وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية ، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة) (3) وإعطاء حرية للإنسان في متابعة النظر والكشف عن أسرار الكون لأن عهد المعجزات التي كانت تظهر على أيدي الأنبياء قد ولى يقول زكي نجيب محمود : (لقد كان للشاعر الفيلسوف محمد إقبال ملاحظة جديرة بالنظر أوردتها في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام مؤداها أن محمد

-عليه السلام - كان لا بد أن يكون خاتم الأنبياء وأن تكون رسالته آخر الرسالات

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 144 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

لأنه جاء لتحكيم العقل فيما يعرض للناس من مشكلات وما دامت قد ركنت إلى العقل فلم تعد بحاجة إلى هداية سوى ما يمليه عليك من أحكام (1) والقول بانتهاء النبوة لا يمكن أن نفهم منه إسقاط مجال العقل الاستدلالي مكان الشعور (feeling) . إن مثل هذا الاستنتاج غير مرغوب فيه لذلك محمد إقبال نجده دائما شديد الدفاع عن هذه الفكرة كمبدأ لفلسفته يقول إقبال : (وعلى هذا ففكرة انتهاء النبوة ينبغي ألا يفهم منها أنها تفترض أن مصير الحياة في النهاية هو إحلال العقل محل الشعور إحلالا كاملا ، فمثل هذا ليس ممكنا ولا مرغوبا إنما قيمة هذه الفكرة من الناحية العقلية هي في اتجاهها إلى خلق نزعة حرة في تمحيص الرياضة الصوفية إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصي يزعم أن له أصلا خارقا للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر) (2) فهي كما يقول أحميدة النيفر في مقاله "الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية" (مبشراً بالإنسان الساعي إلى الكمال، الإنسان الواعي بمسؤوليته والصانع لذاته في عالم هو موضوع المعرفة وأحد مصادرها)(3) .

وهي أيضا محاولة للرد على بعض الحركات التي قامت على أساس من نبوة جديدة كالقاديانية (4) والبهائية والتي لا هدف لها إلا محاولة ضرب الإسلام ولذلك كان النيل من الإسلام بدايته رفض فكرة انتهاء النبوة ،جاء في رد إقبال على ما تدعيه القاديانية (إن القاديانية ثورة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومؤامرة ضد الإسلام وديانة مستقلة وأنها محاولة منظمة لتأسيس طائفة جديدة على أساس منافسة النبي محمد وتريد أن تتحت من أمته امة جديدة للنبي الهندي القاداني... لذلك كانت فكرة ختم النبوة الحدود التي تميز الدين الإسلامي عن بقية الديانات

(1) زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي (القاهرة : دار الشروق ، 9ط ، 1993م)، ص 310.

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 145.

(3) أحميدة النيفر ، الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية . <http://www.kalema.net>

(4) وهي فرقة أسسها ميرزا أحمد القادياني أنشئت لأغراض وأهداف استعمارية منها نزع التعليمات الحية من قلوب المسلمين، وإعادة فكرة النبوة من جديد وغرس تعاليم مضادة لمبادئ الإسلام ،من مبادئهم نسخ القرآن بما قدمه المسيح الوعود (الغلام) ،كل مسلم كافر حتى يدخل القاديانية ، إبطال مبدأ الجهاد إرضاء للحكام الانجليز راجع كتاب القاديانية دراسات وتحليل ، إحسان الهي ظهير

الأخرى) (1).

وبالعودة إلى الآثار التي تركتها فكرة ختم النبوة في الثقافة الإسلامية (Islamic culture) وهو ما حاول إقبال التأكيد عليه - كما ذكرنا سابقاً - هو إبرازه الدور الذي لعبته في نشأة العقل الاستدلالي وخلق النزعة التجريبية التي تؤسس الفكر العلمي (Scientific Thought) ومنهجه كما عرفته الحضارة الحديثة مادامت التجربة الواقعية (realistic experience) وحسب التوجه القرآني إحدى الطرق لهداية الإنسان وسيطرته على الواقع .

إن أول ما يلاحظ في الخطاب القرآني أنه لا يلغي دور الحس أو الملاحظة كمبدأ للمنهج الواقعي (Realistic approach) _ يقول إقبال : (إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي يسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس) (2) وهي نقطة أكد عليها القرآن الذي خاطب الإنسان بالنظر والتدبر في قوله تعالى {قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } (3). وقوله {أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ } (4). ويعتبر إقبال الفلسفة اليونانية رغم كونها وسعت النظر العقلي المجرد عند علماء الإسلام إلا إنها غشت على أبصارهم في فهمهم للقرآن (5) . لأن طبيعة الفكر اليوناني يحكمه قانون التناسب والتناهي عكس ما يتميز به الفكر الإسلامي الذي اتجه صوب اللامتناهي ، وكمثال على ذلك يضرب إقبال هذا المثال (إن سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده ، وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقه إنما تكون بالنظر إلى الإنسان نفسه ، لا بالتأمل في عالم النبات والهوام

(1) محمد العربي بوعزيزي ، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي (دمشق: دار الفكر، 1999 م)، ص 262.

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 51.

(3) سورة العنكبوت ، آية 20

(4) سورة لقمان ، آية 20.

(5) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 08.

و النجوم وما أشد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلا للوحي الإلهي (1) .

والنزعة العقلية (Mental trend) في القرآن سمة بارزة في كل آياته الكريمة كقوله تعالى {أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} (2) وأيضا قوله {أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} (3) وهي دعوة صريحة لاستخدام العقل لأنه كما يوضح ذلك إقبال في أن (الجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فتهيؤنا فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى فضلا عن أنه يمد في آفاق الحياة ويزيدها خصبا وغنا ، واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذي يدرينا على النظر العقلي في عالم المجردات (4) .

ويلتفت إقبال إلى التاريخ ، إلى حضارات العالم القديم ، وأسباب زوالها فيؤكد نتيجة جد هامة هي أنها حضارات اعتمدت النظر العقلي المجرد ، كما هو الحال في الحضارة اليونانية دون أن تتجه إلى تقدير عالم المرئيات (Visual things) والسيطرة عليه ، وهي حقيقة أكدها القرآن لأنه (يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة التي لا يتسنى لنا دون تقديرها والسيطرة عليها بناء حضارة قوية الدعائم ، لقد أخفقت ثقافات أسيا بل ثقافات العالم القديم كله ، لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي فأمدتها هذا المسلك بالتفكير النظري المجرد من القوة وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء(5). إن مثل هذا التنبيه والانعطاف في مسار العقل البشري في إدراكه الحقيقة كاملة كان يبحث عنها في عالم

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 08.

(2) سورة الفرقان ، الآية ، 45 .

(3) سورة الغاشية ، الآية 17.

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص 22 .

(5) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

المجردات (Abstractions) كما هو الشأن في الفلسفة اليونانية التي خلقت عالما للحقائق وزكيتها بمجهود عقلي اعتمد على أدلة كثيرا ما نأت عن لمس الحقيقة كما هو الحال في فلسفة المعلم الأول أرسطو .

والمسار الجديد الذي ألح عليه القرآن جعل من الثقافة الإسلامية أول من زواج بين الفكر والتجربة كعاملين مكملين لضمان اليقين وظهر أول نزعة استقرائية في التاريخ عكس ما يروج له الغرب بأن روجر بيكون (1292-1220 Roger Bacon) كان أول من وضع أسس النزعة الاستقرائية (inductivism) .

فالمدافعة التي أبداهها الفكر الإسلامي أمام فلسفة اليونان التي طغى عليها التفكير المجرد ، إنما يستند إلى جانب هام من جوانب إدراك الحقيقة وهو جانب الحس (Sense) كأحد أركان البحث عن اليقين وهذا الانتقاد للفلسفة اليونانية كما يرى ماجد فخري (تأكيد على الحس القرآني بواقعية الوجود في شكلها الحسي والروحي وبهذا المعنى تمثلت بولادة الإسلام ولادة العقل الاستقرائي الذي أتاح الفرصة لقيام ثقافة ذات نمط عصري) (2).

ويستمر إقبال في تأكيد هذه النتيجة من خلال المتابعة التاريخية التي تكشف لنا آخر حلقات سلسلتها الطويلة أنها ذات أصول إسلامية . فمثلا الجهود التي قام بها المتكلمون كابن حزم (384-456هـ) الذي يجعل الحس أصلا من أصول العلم (3) وما قام به ابن تيمية (661-738هـ) الذي يؤكد في كتابه " نقد المنطق " (إن الاستقراء هو الطريق الوحيد الموصل إلى اليقين) (4) وهنا يصرح إقبال أن المنهج التجريبي مدين للثقافة الإسلامية والى ميراث ختم النبوة يقول: (وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بان الملاحظة والتجربة (Observation and experiment) هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري المجرد) (5).

- (1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 22 .
- (2) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 481 .
- (3) محمد إقبال ، جديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 148 .
- (4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
- (5) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

فالثقافة الإسلامية ساهمت بقسط وافر في ظهور المنهج التجريبي والنزعة الاستقرائية (إن فالزعم إن أوروبا هي التي أحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ) (1) وإن كان الشائع عند الغرب أن " روجر بيكون " أول من دعا إلى النزعة التجريبية (Empiricism) نجد إقبال يناقش هذا الزعم بطرح هذا السؤال والإجابة عليه قائلا : (ومن أين استسقى روجر بيكون ما حصله من العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس والقسم الخاص من كتاب (sepus maius) الذي خصصه في البحث في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لأبن الهيثم(2).

ويعمضي موضعا ذلك بأن أوروبا في إدراكها لمنهجها العلمي كانت بطيئة الفهم للوصول لهذه النتيجة وهي الإقرار بالأصول الإسلامية لفكرة النزعة التجريبية في ثقافتنا الإسلامية (3) وهذا ما تؤكد مواقف الأوروبيين أنفسهم واعترافهم العلني والجازم بأثر الثقافة الإسلامية في إحداث المنهج التجريبي الذي أورده " بريفولت Briffault" في كتاب " بناء الإنسانية " جوابا عن سؤال من أين استمد بيكون معارفه يجب : (إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربية في مدرسة " أوكسفورد " على خلفاء معلميه في الأندلس وليس لروجر بيكون الفضل في ابتكار المنهج التجريبي فلم يكن إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية) (4). وها هو كوستوف لوبون (L ،goustaf1931-1841) والذي يقر أن الاختبار والتجربة والملاحظة وهي أسس الطرق العلمية الحديثة من إنتاج الثقافة العربية الإسلامية . لأن هاتين القاعدتين تعودان بصورة كاملة إلى العبقريّة العربية (5). وهو برهان كاف على أن المنهج التجريبي الأوروبي ما هو إلا سلفه ثقافية أخذته أوروبا من ثقافتنا الإسلامية .

(1) محمد إقبال ، جديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 148.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، ص 149.

(4) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(5) معروف الدويلي ، موقف الإسلام من العلم (القاهرة : نشر دار الكتاب المصري ، 1980) ، ص46.

وإقبال في إبرازة لقيمة العقل ينتقد كل من تحليل كانط والغزالي الذان سعيا إلى الحد من قيمة العقل كأساس لإدراك الحقيقة . فقد ألف كانط كتابه " نقد العقل الخالص " وهو يكشف (عن قصور العقل الإنساني فهدم بذلك ما بناه أصحاب النظر العقلي من قبل) (1) أما النزعة الشككية (skepticism) عند الغزالي فقد قادتته إلى تخطي حدود العقل وحكم بعجزه فهو يصور لنا ذلك في حوار بين الحسيات والعقليات ، إذ تقول المحسوسات: (بما تأمن أن لا تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالممسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني فلولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي فلعل وراء حاكم العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه) (2) .

أما موقف إقبال في ما يخص دور العقل فهو واضح إذ يرفض كل الحدود التي وضعها كانط والغزالي وغيرهما الذين أكدوا عجز العقل، ويرى أن مواقفهم (يكشف عن سوء فهمهم لجوهر العقل فكلاهما فاتهما أن يدركا أن الفكر في حركة إدراكه للمعرفة يتخطى حدود تناهيه ، والمتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها وليست المتناهيات الفكرية كذلك لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقييد ... فإنه يخطو حدود تناهيه ويستمتع بالامتناهي الموجود فيه بالقوة) (3).

فإذا كان العقل والمنهج من الأسس التي دافعت عنها فكرة ختم النبوة ، هل يجب أن يفهم منه أن الحقيقة التجريبية التي أصبحت تؤسس معنى العلم الحديث تكون على أساس الحقيقة الدينية (Religious truth) وكأن البشرية بهذا التطور يجب أن تتفصل عن الدين كما يدعو أولئك الماديون (Materialists) وكأن البشرية أصبحت ترى في الفكر العلمي قارب نجاة لمشاكلها، وهنا يناقش إقبال تلك العلاقة بين الدين والعلم ويطرح السؤال التالي (هل المدخل إلى الحقيقة عن طريق ما يكشفه الإدراك الحسي ، يؤدي بالضرورة إلى رأي فيها يتعارض معارضة جوهرية مع

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 11 .

(2) أبي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال تحقيق : سعد كريم الفقي (الإسكندرية : دار ابن خلدون للنشر والتوزيع (د ط) ، (د ت) ، ص 10 .

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 19 .

رأي الدين في طبيعتها القصوى ؟ وهل العلوم الباحثة في الموجودات الطبيعية (Natural assets) قد خضعت نهائيا للموجودات ؟ (1) .

الإجابة التي يقدمها إقبال تبدأ من كون العلوم الطبيعية (Natural Sciences) انطلاقا من منهجها التجريبي تعطينا حقائق لا يمكن الشك (Doubt) فيها ، لكن من وجهة أخرى يؤكد على أن العلم ليس نظرة أحادية تمثل الحقيقة في صورتها النهائية ، بل هو مجموعة من النظريات تحاول تشكيل بناء واحد للحقيقة ، لأننا إذا تتبعنا مجالات العلوم الطبيعية لوجدناها تبحث في المادة والحياة والعقل ، لكن السؤال الذي يمكن أن نطرحه ما هي العلاقة التي تربط المجالات الثلاث ؟ وهنا تبرز رؤية محمد إقبال في عدم قدرة العلم الوصول إلى الحقيقة حينها -والكلام دائما- لمحمد إقبال : (تتجلى لك عند ذلك جزئية العلوم المختلفة التي تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها على أن يجيب وحده على سؤالك إجابة شافية) (2).

أما الدين فإنه يتجه إلى الحقيقة بوصفها كلا ولا ينظر إليها نظرة جزئية كما هو في مجال العلم ، لهذا السبب يصرح إقبال على أنه : (يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا في أي تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعاء لم يكن ليخشى أي رأي من الآراء الجزئية عن الحقيقة) (3) وهذا المبدأ يعني شيئا مهما هي أن العلم مهما كانت اكتشافاته يقينية هو تابع للحقيقة الدينية (Religious truth) ، ولا يمكن أن يخالفها لأنها جزء منه والجزء لا يمكن أن ينفصل عن الكل الذي يحتويه وهذا ردا على تلك النزعات التي تستوجب فصل العلم عن الدين مقابل تأليه العلم والمادة وجعل حدود الكون المادي حدودا للحقيقة التي يسعى الإنسان لاكتشافها وهي نظرة ضيقة لا تتسع للمعنى الحقيقي للعلم ، ولا للعلاقة التي تربطه بالدين وهي أيضا دعوة للمسلم أن يعتبر جهده في السيطرة على الطبيعة مظهرا لحبه للدين ودافعا لتقوية الإيمان فإذا كان الجسم لا يكون حيا إلا بالروح فكذلك العلم لا يكون حيا إلا بالإيمان .

(1) محمد إقبال ، جديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص52.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

والعلاقة بين الروح والجسم ، و حسب إقبال ليس اختلاف في الطبيعة إنهما من طبيعة واحدة وكذلك الحقيقة العلمية والإيمانية لا يمكن الفصل بينهما وإقبال يريد أيضا الوقوف ضد بعض النزعات الغربية حين تجعل الدين ضرب من الحياة البدائية غير المكتملة بل تمثل شعورا غير مهذب كما هو موقف فرويد (S, Freud, 1856-1939) الذي يرى في حقيقة الدين تعبيراً عن اللاشعور (Subconscious) في الإنسان وهي نتيجة تجعل الدين مجرد مجموعة من الرغبات يمكن بسط مجال التجربة العلمية للتأكد منها ، وهو موقف يعتبر (العقائد والآراء الدينية ليست شيئاً أكثر من نظرية بدائية (primitive theory) عن الطبيعة حاول البشر استخدامها في تخليص البشر من بشاعتها الأصلية وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة) (1)، وهو تفسير يجهل حقيقة الدين باعتباره يسعى إلى نوع معين من التجربة خارجة عن مجال العلم الطبيعي (Natural science) لأنه يجب علينا أن نفرق بين تجربة العلوم وتجربة الدين (Experience of religion) ، فإذا كانت الأولى تسعى إلى إبراز الحقيقة من خلال الأوضاع التي تنزع إليها وتؤكد الملاحظة والتجربة العلمية ، فالثانية تبرز لنا الحقيقة في صورتها وطبيعتها الذاتية .

وبهذا الفهم الشامل للتجربة الدينية عند محمد إقبال نجد دعوة مباشرة للمسلم لإثبات وجوده من خلال التجربة الطبيعية التي تجعله يشارك الإنسان الغربي في السيطرة على الطبيعة انطلاقاً من روح العقيدة التي تحثه على ذلك وليس تقليداً للإنسان الغربي. ولا يكتفي بهذا الحد الذي هو حد نهائي في حضارة الغرب العلمية بل يضاف إليها بعداً روحياً فيمن يعد هذا الكون آية للخالق وهو الله عز وجل ومن هنا تظهر حيوية الإنسان المسلم ودوره في هذا العالم فليس غايته أن يرى الحقيقة تثبت التجربة العلمية والاستغراق في أبعادها، وإنما تمتد إلى الغايات القصوى التي تنتهي إليها القوانين العلمية وهو الله وهي مسألة لا نجد لها حل في الفلسفة الوضعية (Positivism)، فموقع الإنسان لا يقتصر جهده على ربط العلاقات

(1) محمد إقبال ، جديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 33 .

(2)

العلمية التي تحكم العالم الواقعي وإظهارها في صورة قانون علمي ، بل يتعدى ذلك إلى ربط مجالات الإثبات العلمي الواقعي بفكرة أخرى وهي إعادته إلى الغايات النهائية لوجوده وهو الله ، وهو ما يؤكد إقبال في قوله : (وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية فإنه يسوي في الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التي تكشف عن الآليات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السواء) (1). ومن هنا نخلص إلى أن إقبال يفرق بين المعرفة العقلية والدينية من حيث منهاجها وفي ذات الوقت يعتبرهما مكملان لبعضهما البعض للوصول إلى معرفة شاملة ترقى بالإنسان الذي هو واقعي من جهة وروحي من جهة أخرى ومنه يمكن بيان ما يلي .

1- يتضح من القراءات المتكررة لمحمد إقبال في مؤلفاته الشعرية والنثرية أنه لم يؤسس نظرية فلسفية كاملة من خلال مؤلف أو فصل أو حتى مجموعة من الفصول إنما على القارئ الوصول إلى دلالة وجود النظرية من خلال جملة أعماله وهذا ما يجعله أمام صعوبة بناء أو إدراك النظرية الفلسفية كما هو متعود عليها في الكتابات الكلاسيكية حين نجد عمل بعينه يجسد رؤية أو نظرية فلسفية خاصة وحين نعرف أن أعمال محمد إقبال أغلبها شعرا وهو مقطوعات متنوعة

الموضوعات قد تكون في حدود البيتين أو الثلاث أبيات تزداد صعوبة فهم وربط هذه المقطوعات بالاتجاه الفلسفي الذي يرغب فيه محمد إقبال وخاصة في أهم مؤلفاته الفلسفية وهو كتاب " تجديد التفكير الديني في الإسلام وهذه الملاحظة بالذات أشار إليها فضل الرحمن بقوله : (على أن الدارس الذي يحاول فهم نظريات إقبال الفلسفية واختبارها يجد مهمته محفوفة بالمصاعب. وتنشأ الصعوبة الرئيسية هنا من أن "إقبال" شاعر - بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً تنقصه الدقة والتحديد وتنظيم الأفكار في صورة نظرية واضحة. وكثيراً ما يستعمل عبارات ليس من السهل الكشف عن —

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص 22 .

محتوى ذهني لها يمكن تحديده، بل إنها غالباً ما تكون كالضباب، لا يمكن النفاذ منه

إلى معنى حقيقيّ) (1) لذلك النظرية الفلسفية عند محمد إقبال موزعة بين الشعر والنثر وهذا المزج يجعل الاعتماد على المؤلفات الشعرية أو النثرية لوحدها لا يؤدي بالقارئ إلى إبراز المنحى الفلسفي لمحمد إقبال .

2- ويضاف إلى هذه الصعوبة ما يحتويه كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام هذا المؤلف الذي يكاد يكون أبرز ما أنتجه إقبال، إذ تبرز فيه النزعة الفلسفية التجديدية بوضوح لا نجد المتتبع له يفهمه بسهولة وذلك لصعوبة وغزارة الأفكار الفلسفية التي يناقشها محمد إقبال إلى الحد الذي تصبح فيه الصفحة الواحدة أو الصفحتين يناقش فيها أسماء فلاسفة وأفكار ونظريات يكتفي فيها إقبال بالإشارة إلى الفكرة أو حتى اسم الفيلسوف ويترك القارئ أمام غموض الفكرة أو الغاية التي يريد إقبال ليجد نفسه أمام تتابع في مناقشة آراء فلسفية جديدة ، إن كثافة الاستدلال عند إقبال وموجز تحليله للأفكار انعكس على بناء النظرية الفلسفية لمحمد إقبال فقد يكون ذلك مقبولاً إذا أخذنا في الاعتبار أن هذا المؤلف في الأصل كان مجموعة محاضرات الموجهة لجمهور مثقف ثقافة فلسفية تتطلب الإيجاز من أجل الفكرة الجوهرية لكن رغم ذلك يبقى محمد إقبال مقصراً حسب البعض في كثافة الاستدلال الذي منح نظرية محمد إقبال غموضاً عند من هم في الاختصاص فما بالك لما يوجه هذا الخطاب إلى فئة بعيدة عن النظر الفلسفي وهو ما جعل أفكار إقبال لا تجد صداها كفيلسوف ومجدد كما هو معروف كشاعر يقول فضل الرحمن : (إذا نظرنا في الكتاب كله - ولا سيما في الفصول الأربعة الأولى التي تعتبر فلسفية خالصة - لا نجد أي تصور محكم الحلقات أو واضح البرهان، بل نجد سلسلة من الأقوال التي تشير إلى موقف فلسفي معين، وهي - في حدود هذا الفرض - مترابطة، ولكنها إذا أخضعت لفحص تحليلي وجدت مملوءة بالمتناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها، وبالقفزات والأخطاء المنطقية)(2).

(1) فضل الرحمن ، الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسية ، مقال سابق <http://www.shurouk.org>

(2) المقال نفسه ، <http://www.shurouk.org>

3- إن فلسفة إقبال في بحثها عن الدليل الذي يؤسس عليه معرفة الله لا يقبل بالأدلة التي تسوقها الفلسفة عبر تاريخها ولأنها كلها مؤسسة على العقل فإن محمد إقبال يرى عجزه في إقامة الدليل الكافي وبدلا عن ذلك يراهن على مبدأ التجربة الداخلية كونها تجربة حية وموصلة يقول كمال جحيش: (إن إقبال لا يعترف للعقل بقدرته على إثبات الوجود الإلهي ويرفض بذلك الأدلة المركبة ويراهنا عديمة القيمة وبعد أن يفحص التجربة بنوعها الظاهرة والباطنية يصل إلى أن التجربة الداخلية هي المؤهلة للقيام بهذا الدور ومن ثمة فهو يلجأ إلى الإيمان وإلى التجربة الدينية) (1) رغم أن الأدلة التي ناقشها وحكم برفضها لها وجود في أصلها القرآني حين يخاطب الله عباده خاصة الدليلين الكوني والغائي لمعرفة حقيقة الله وقدرته على الخلق كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (2).

4- لقد تصور محمد إقبال أن جهده أساسا موجه إلى تأسيس محاولة فلسفية خالصة حين يؤكد بقوله: (لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله، وإنني لأعترم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام، على أمل أن يتيح لنا ذلك، على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهما صحيحا بوصفه رسالة للإنسانية كافة)(3).

هذه المحاولة جعلت جهده يصنف عند البعض منهم فضل الرحمن أنها تأسيس لعلم كلام إسلامي حديث مشبعا بقيم ومنجزات العلم وإذا كان الهدف في تصور محمد إقبال هو إيقاظ النفس من سباتها فإن ذلك حسب البعض أسلوبا لا يملك فاعلية كافية حين يكون الهدف تجديدا حضاريا قائما على مناقشات كلامية لمبادئ العقيدة ليتحول مبدأ تغيير النفس كهدف يستلزم وضع فلسفة أو علم كلام جديد وفي هذه النقطة بالذات نجد معارضة مالك بن نبي هذا المسلك حين يؤكد أن: (علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس ، إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ المسلم به حتى

(1) كمال جحيش ، محمد إقبال وآراؤه العقيدية (جامعة الأمير عبد القادر : 1996-1997) ص 86 .

(2) سورة ، الروم الآية 22.

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 173.

المسلم ما بعد الموحدين لم يتخل أبدا عن عقيدته ، فلقد ضل مؤمنا وبعبارة أدق ضل متدينا ، لكن عقيدته تجردت من فاعليتها ، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبة فردية وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي ، وعليه فلسبت المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يمتلكها ، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية ، وتأثيرها الاجتماعي وفي كلمة واحدة إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله ، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ، ونملاً به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة (1).

ومن هنا تصبح فكرة بعث فاعلية الفرد والمجتمع التي ينشدها محمد إقبال، ومعرفة طاقة النهوض الحضاري لا يمكن أن يكون مبدؤها الانطلاق من زاوية علم الكلام كما تبدو محاولة محمد إقبال، لأن الجدل الذي يحمله علم الكلام يؤدي إلى حالة من الاختلاف يكون ضحيتها المشكلة الإسلامية ذاتها وهي مشكلة النهوض والتغيير يقول مالك بن نبي: (وعلم الكلام يمجّد الجدل وتبادل الآراء وهو في الوقت ذاته يشوه المشكلة الإسلامية ويفسد طبيعتها ، حين يغير المبدأ "السلفي" في عقول المصلحين أنفسهم ، هذه المناقضة اللاشعورية تضع في مكان "المشكلة النفسية" في النهضة "مشكلة كلامية" فعلم الكلام لا يواجه مشكلة "الوظيفة الاجتماعية" للدين ، لأن المؤمن لا يفيد شيئاً من مدرسة تعلمه مسألة وجود الله فحسب ، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع إلى السلف) (1).

وانطلاقاً من هذه الملاحظات إلى أن فكرة الألوهية والنبوة كما يفهمها إقبال هي محاولة لوضع الإنسان والعالم في صورة التكامل بين الكائن الذي يريد والبيئة التي تمنحه كل الوسائل للتعبير عن هذه الإرادة حتى لا يشعر الإنسان أنه غريب عن هذه العالم أو أن العالم منفصل عن الذات المطلقة وهو تمهيد لمناقشة موقف إقبال من فكرة العالم وحقيقته وطبيعة الحركة التي تحكمه ومن أجل إظهار موقف إقبال في

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق- الجزائر) : دار الفكر دمشق

سوريا دار الفكر الجزائر ، ط 5 ، ص 54.

(2) المرجع نفسه ، ص 55 .

هذه الإشكالية تطرح التساؤلات التالية ما هو مفهوم الكون أو العالم عند إقبال ؟ وما طبيعة الحركة التي تحكمه ؟ وما هي حقيقة الزمان باعتباره دالا عن غاية هذا العالم ؟

الفصل الثالث

العالم و حقيقة الزمان عند إقبال

مقدمة

المبحث الأول : التجديد في نظرية العالم عند إقبال

1- مفهوم العالم

2- التغيير والحركة في العلم الطبيعي

المبحث الثاني: حقيقة الزمان عند إقبال

1- الزمن الموضوعي الخارجي

2- الزمن الذاتي الداخلي

إن الصورة التي تحددها الفلسفة والعلم عن مفهوم الكون أو العالم دائما يظهر لنا باعتباره وجودا ماديا مفصولا عن الخالق كما تفعل الكثير من النظريات الفلسفية ، كما تصفه بالأزل والقدم، وحتى التصور العلمي حين يجعل الكون آلة ميكانيكية (A mechanical كبيرة تنظمها قوانين هي علة حركته وكأن الكون وجوده من ذاته والى ذاته ، وحين ينتهي الإدراك إلى هذا المستوى سواء في الفلسفة أو العلم كأقصى ما يسعى إليه الإنسان من حدود للحقيقة وكأنها الإجابات النهائية غير القابلة للامتداد (Extension) ، دون أن يعي أن ما وصل إليه مجرد نقطة في مسار الإجابة التي يجب أن تكون أعمق.

إن مثل هذه الإجابات المبتورة والناقصة وأحيانا الخاطئة هو الذي دفع محمد إقبال أن يناقش مفهوم العالم ومفهوم الزمان لا بوصفهما الظاهري الذي حكم على العقل إدراك صورته الخارجية، بل يهدف إقبال إلى إدراك المفهوم الحقيقي الذي يجب أن يصل إليه الإنسان المعاصر حتى يكون جزءا من حل بعض مشكلاته الحضارية ، فعلى إدراك العالم لا كحقيقة متناهية، إنما هو مظهر للحقيقة ، وإدراك العالم ليس غاية في حد ذاته بل هو وسيلة من وسائل الوصول إليها . لذلك يجب علينا تأويل العلم وحقائقه لكي نكمل النصف الثاني من الطريق وهو الوصول إلى الإيمان هذا الإيمان الذي غاب عن الإنسان المعاصر وكان سبب شقاء وجوده الحضاري، ومن هنا يطرح إقبال تساؤلات التالية :

- 1- ما مفهوم العالم ؟
- 2- وما طبيعة التغير والحركة التي يتصف بها؟
- 3- وإذا كانت الحركة شكلا من أشكال الزمان فهل حقيقة الزمان هي هذا الوقت الذي ندركه ونقيسه ؟ أم الزمان له حقيقة عميقة في الوجود يقودك إلى إدراك الذات اللامتناهية وهو الله خالق الكون ؟

المبحث الأول : التجديد في نظرية العالم

تعد نظرية العالم في الفكر الفلسفي عموماً إحدى النظريات القديمة ونجد جذورها حتى في الحضارات الشرقية وصولاً إلى الفلسفة اليونانية بل إن امتداداته موجودة في الفكر الحديث والمعاصر إذن هو سؤال عميق في تاريخ الفكر الفلسفي وهو متجه إلى معرفة حقيقة الوجود أو الكون، هل هو قديم أم حادث؟ لكن مهما كانت الإجابات في قدم المادة (the antiquity of substance) أو حدوثها فالأكيد أن وراء هذا التساؤل ارتباط وثيق بما هو أعلى والقصد هل هناك حقيقة أولى يمكن أن نعلل بها حقيقة الوجود وتصبح مقولة الوجود أو العالم متصلة بمسألة الألوهية هل العلاقة هي علاقة علة بمعلول أم أن صفة القدم مشتركة بينهما وحين تناول إقبال نظرية العالم إنما كان لهدف إبطال صفة القدم وبيان أنه صفة لتجلي الله، ومعرفة العالم بهذا المعنى في حس إقبال مظهر من مظاهر الإيمان حين يكون مسلكاً لمعرفة الخالق عز وجل .

1- مفهوم العالم :

إن أول سؤال يطرحه إقبال من خلال مؤلفه تجديد التفكير الديني في الإسلام سؤال عن طبيعة الكون والعالم وموقع الإنسان ككائن عاقل داخله يقول محمد إقبال : (ما طبيعة الكون الذي نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت في تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأي مكان نشغله منه وما نوع السلوك الذي يتفق وهذا المكان) (1) وإجابته تنبع من القرآن الذي يقر بأنه عالم مخلوق ووجوده لم يكن عبثاً لقوله تعالى { وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِلْمُبِينِ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } (2). فوجود العالم كما يوضح ذلك القرآن الكريم قائم على مبدأ الحركة والتغير فالحياة حركة والعالم كله في حركة لا يعرف التوقف مصداقاً لقوله تعالى { يَزِيدُ فِيهِ الْخَلْقَ مَا يَشَاءُ } (3).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص 5 .

(2) سورة الدخان ، الآيتان 38 39 .

(3) سورة فاطر، آية 1.

فالعالم بهذا الفهم لا يحكمه مبدأ الثبات (The principle of stability) وكأنه مشروع تام منذ أن وجد ، وهو باق على صورته لا يدخله التغير وهي حقيقة يؤكدتها إقبال في قوله: (فليس هذا العالم كتلة ، وليس إنتاجا مكتملا ، وليس جامدا غير قابل للتغير والتبدل بل ربما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة) (1). الأمر الذي جعل بين التفكير الإسلامي والتفكير اليوناني مباينة تامة فالمثل الأعلى (The ideal) عند اليونان كما يخبرنا "شبنجلر" هو التناسب وليس اللانهائية ولقد استغرق عقولهم وجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعينة (2) الشيء الذي جعل التفكير الإسلامي يصور الكون تصويرا ديناميكيا حيا تسري فيه الحياة في كل أبعاده وهي دعوة صريحة أن الكون له صياغات جديدة ومتعددة من الحيوية والنشاط وهي فكرة تكاد تكون عنوان فلسفة إقبال فكل شيء في هذا الكون إلا وفيه روح من الحيوية والإقلاع عن صور الماضي إلى امتلاك آخر جديد ومن كانت إرادته نحو السكون فهو بذلك إنما يختار الموت (3) .

فالكون حركة بل هي سر وجوده ،وتكون حقيقة اتصالنا بالكون اتصال دائم يولد نموه وتطوره حقائق جديدة فهو ليس كتابا له صفحته الأولى والأخيرة ليقف الإنسان أمام اكتشاف ينهي الحقيقة ويصل إلى حدودها ،لأن ذلك يبطل السعي والحركة ذاتها يقول محمد إقبال: (والحق أن حركات الكون واهتزازاته الخفية ، وهذا الزمان السابح في صمت يبدوا لأنظارنا البشرية في صورة تقلب الليل والنهار يعده القرآن إحدى آياته الكبرى) (4) يقول الله تعالى { يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ } (5) وهذا ما يجعل نهاية الكون لا يجب أن نبحت عنها فيما هو مادي ما دام الكون كله تجلي للمطلق أو اللانهائي ، فعظمة الكون من عظمة الخالق وإذا كان الإنسان مطالب بالسعي في الكون والجهاد فيه بالعمل وهو أمر إلهي

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 17 .

(2) المصدر نفسه ، ص 152 .

(3) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي (القاهرة : دار الشروق ، ط7 ، 1408 ، 1987 م) ، ص 184 .

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 18 .

(5) سورة النور ، الآية 44 .

فإن الأمر يحمل الإنسان على الأمل بانتصاره على الطبيعة ويحقق فيه الإنسان ذاته من خلال معرفة المقاصد النهائية (Final goals) لحركة الكون يقول إقبال: (وهذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان يجعل في طياته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكر في آيات الله سيتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه الغلبة حقيقة واقعية) (1) يقول تعالى {أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً} (2) وأيضا قوله {وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} (3) وإذا كان الإنسان في سعيه (لا يمكن أن يكتشف حقيقة العالم فإنه سيبقى غير واعي بحقيقته أو بواقعه أو بطبيعة علاقته مع العالم ولهذا فإن اكتشاف العالم هي خطوة كبيرة نحو اكتشاف الذات) (4) إذن علينا فهم العالم لا في صورة المادة الجامدة (solid material) التي تبدو لوعينا أنها ساكنة لا صلة لها بالحركة، لأن هذا التصور في عمقه يتجه إلى السلبية في الوعي والى خطأ في الاستنتاج النهائي حين نرغم أنفسنا إلى اعتبار الكون أوجد نفسه بنفسه وهو علة وجوده، وأيضا وجوده المتناهي تعد حقيقة لا يمكن الشك فيها وكأنه مادة مرمية في الفضاء لا علاقة لها بالحركة وهذا أمر ينجر عليه نزعة مادية كما هو في العلم وأيضا في الفلسفات المادية التي تصور المادة غاية الحقيقة بل الحقيقة القسوى، وتتحول الحقيقة القسوى التي هي معرفة الله خارج مدار ما يجب أن نعرفه وهذا ما قوى نزعة الإلحاد المتجه إلى إنكار وجود الله.

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 18 .

(2) سورة لقمان، الآية 20 .

(3) سورة النحل، الآية 12 .

(4) Dr . Mohammad Rafiuddin the philosophy of iqbal its nature and importance
– Number: 32– Volume: 01Journal of the Iqbal Academy, Pakistan October 196

2- التغيير والحركة في العالم الطبيعي:

إن القول بمبدأ التغيير والحركة ليس جديدا بل هو قول قديم فإن أصوله الأولى تعود إلى الحضارة اليونانية فلو عدنا لاستقصاء الفكرة عند اليونان لوجدناها واضحة جدا في أفكار هيرقليدس (Heractitus) حينما يؤكد بأن الإنسان (لا ينزل النهر مرتين إن مياه جديدة تجري من حولك أبدا) (1) لكن ما يلاحظ على هذا المبدأ في تفسير العالم أنه يعوزه البعد الروحي (The spiritual dimension) الذي يجعل الإنسان ينجذب إليه ويتمسك به ولا يرى فيه عالما معاديا له أو شيئا مفروضا عليه بالفرار عنه أو الاستسلام لظروفه مما خلق نزعة الهروب والخوف في الإنسان عبر تاريخه الطويل .

ولما جاء الإسلام أكد على هذا المبدأ وعززه بالجانب الروحي وجعل له مقاصد وغايات يتجه إليها ونزع من الإنسان ذلك الخوف والرغبة بل كل ذلك مسخر للإنسان ومن أجله ومن هذا المنطلق يبدأ إقبال تصوره للحركة والتغيير ويرى فيهما حقيقة الكون وروحه النابضة، لأنه بهما تقع الزيادة والنمو، وأيضا بالحركة يصبح للعالم مقاصد وغايات جديية يتجه إليها، وهي الحقيقة التي يسعى لتثبيتها في أذهان المسلمين حينما يقول: (فالعالم له غايات جديية فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا للتشكل بصورة جديدة والجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من العقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فتهيؤنا للتعلم فيما دق من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى فضلا عن أن إقبال ينظر للعالم بتلك النظرة التي حددها القرآن الكريم فهو عالم ينمو وليس صنعا مكتملا وهو الآن ممتد في القضاء أشبه ما يكون بكتلة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئا فهي من أجل ذلك ليست شيئا) (2) ويقول أيضا: (فالعالم له غايات جديية فتطوراته المتغيرة تحمل حياتنا للتشكل بصورة جديية، والجهد العقلي الذي نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات في سبيلنا يشحذ بصيرتنا فتهيؤنا للتعلم فيما دق من نواحي

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ط5، 1966)،

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 66 .

التجربة الإنسانية الأخرى فضلا عن انه يمد في أفاق الحياة ويزيدها خصبا وغنا واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذي يدرينا على النظر العقلي في عالم المجردات(1). وبهذا فهو يتفق مع الآية الكريمة {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا* ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا } (2).

فمبدأ التغير الذي يجب أن يرافق فهمنا لحقيقة العالم هي المسلك الذي يحتوي المعنى الكامل لحقيقة وجود الكون والطبيعة، فلو تصورنا العالم أو الطبيعة مفصولة تماما عن مبدأ التغير كمن يفصل شيئا ماديا عن حقيقته الجوهرية ويصبح إدراكنا للشياء لا يتجاوز المظهر الحسي (sensory appearance) الخارجي الذي لا ينقل لنا الحقيقة كاملة بقدر ما ينقل لنا صورة ثابتة للشياء ويهمل ما هو أصيل فيه ، فالتغير هو العلاقة التي تربط الكون كمظهر مادي وحقيقته الجوهرية، و إن تقديرنا ومعرفتنا للتغير الذي يحكم الكون هو سبب فهمنا له بل سبب بناء الحضارة بمعناها الإنساني يقول محمد إقبال: (القرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة ، التي لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها بناء حضارة قوية الدعائم وقد أخفقت ثقافات أسيا بل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجي فأمدتها هذا المسلك من التفكير المجرد من القوة وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد (abstract observation) وحده حضارة يكتب لها البقاء) (3) ورغم أن حقيقة التطور أكدها القرآن في كثير من الآيات نجده مع ذلك يأخذ بأراء فلاسفة وعلماء غربيين في مناقشته لفكرة الحركة والتغير خاصة الأستاذ "هوايتهد" (Whitehead) الذي يتردد ذكره مرارا فمثلا في مسألة الحركة يقول إقبال: (وعلى هذا فالطبيعة - طبقا لرأي الأستاذ هوايتهد - ليست شيئا قارا يقوم في خلاء لا حركة فيه ، وإنما هي تركيب من حوادث لها خصيصة التدفق والإيجاد الدائمين ، غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة و منعزلة بعضها عن بعض

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 22.

(2) سورة الفرقان ، الآيتان 45-46 .

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 22 .

وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور المكان والزمان (1) كما يشير إليه في مكان آخر (لقد رأينا فيما سبق أن الأستاذ هوايتهد يقول : (أن العالم ليس شيئاً قاراً ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق . وهذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي أكدها القرآن على وجه الخصوص ، وأرجو أن أوفق إلى بيانها فيما يجيء فهي تهيب لنا خير السبل لأدراك ماهية الحقيقة) (2) .

إذن نحن مدينون لمبدأ التغيير كونه يحرك العقل في معرفة الطبيعة لكن المعرفة التي يجب أن تكون هنا ليست معرفة الصورة المادية للطبيعة بل النظر إليها كوسط ملائم لطرح تساؤلات لا تنتهي إجاباتها بما هو مادي فقط ، وإنما تتعداه لتصبح الطبيعة بكل وجودها سؤالاً عميقاً مفارقاً لكل ما هو مادي متجهاً إلى فكرة روحية هي معرفة الله، فكما أن الطبيعة تحتوي حقائق مادية يجيب عليها العلم الذي يستعمل الحس لكن يجب الإقرار بأن طريق المادية الصرفة لا تفيد الإنسان في معرفة الحقيقة القصوى ، لذلك يجب أن يكمل بما هو أصيل في الوجود الإنساني أي الفؤاد أو القلب يقول إقبال: (وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة ينبغي أن تستخدم - لا لمجرد رغبة جامحة في التحكم - وإنما لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية (Spiritual life) في رقيها وتساميها ، ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملاً ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك " الفؤاد " أو " القلب " (3) قال تعالى {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ } (4).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 43.

(2) المصدر نفسه ، ص 56 .

(3) المصدر نفسه ، ص 23.

(4) سورة السجدة ، الآيات 7- 9 .

إن فهم إقبال لمبدأ الحركة والتغير في العالم والذي بهما يسعى إلى غايات جديدة يجعلنا نطرح هذا السؤال ما هي غاية العالم؟ في هذه النقطة نجد إقبال يحدد معنى الغاية أو الهدف فهنا لا يقصد به العلم والمعرفة قبل الوقوع وهنا يوضح إقبال بأن (موكب الحياة أو حركة الكون في الزمان تكون من غير شك مجردة من الغاية إن كنا نريد بالغاية هدفاً معروفاً قبل وقوعه ، أي مصيراً بعيداً مقرراً تتحرك نحوه الخليقة جميعاً و إذا منحنا حركة العالم بهذا المعنى نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعية) (1) فما هي غاية العالم؟ الجواب الذي يوظفه إقبال هو الجواب الذي يقره القرآن يقول إقبال: (إن أول ما يقرره هو أن العالم لم يخلق عبثاً لمجرد الخلق لا غير) (2) لقوله تعالى {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعْبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ } (3) وأيضاً قوله تعالى {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَهُ هَذَا بِاطِّلَآءٍ سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ } (4) .

إن النظر والاعتبار في آيات القرآن تجعلنا ندرك أن الكون لم يوجد لغرض الوجود وإنما وجوده متجه إلى تحقيق غايات ومعنى الغاية التي يجب البحث عنها لا تعني الوصول إلى حقيقة ثابتة ومدركة بالعقل تمثل نهاية الشيء ولا أن يكون إدراكنا للطبيعة بما تحتويه من حقائق مادية هي الغاية من الاعتبار والنظر ، لأن ذلك مصادرة على الحقيقة التي من أجلها كان الكون إذن علينا تصور الغاية لا كهدف ثابت أو نقطة نصل إليها لكي نتوقف وإنما يجب فهم الغاية بما يتجاوز التصور المادي لأننا أمام انفتاح على الحقيقة غير المتناهية وهي الذات الأولى لتصبح غاية الكون هي ما تريده الذات المطلقة وإرادتها اللامتناهية والمتجلية في الكون لا يمكن تصور غايتها النهائية ما دام يتعارض ذلك مع اللانهائي يؤكد

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 66.

(2) المصدر نفسه ، ص 17 .

(3) سورة الدخان ، الآيتان 38-39.

(4) سورة آل عمران ، الآية 90-91.

محمد إقبال: (إن غايات العالم هي خواتيم المطاف لسيرة أو مسلك هي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة ، وحركة الزمان لا يمكن تصورهما على شكل خط رسم بالفعل بل هي خط ما زال يرسم أو تحقيق لممكناات جائزة ، وهي تتصف بالغاائية فقط بمعنى أن من خصائصها الانتقاء وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضي والإضافة إليه) (1) ويذهب إقبال في سياق ما يؤكد القرآن ليحدد موقفه أكثر حين يقول: (والرأي عندي أنه ليس أكثر بعدا من نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لحظة سبق وضعها ، فالعالم في نظر القرآن كما بينت من قبل ، قابل للزيادة ، هو عالم ينمو، وليس صنعا مكتملا خرج من يد صانعه منذ حقب بعيدة وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكتلة مية من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئا ، فهي من أجل ذلك ليست شيئا) (2) .

فالعالم هو تنفيذ في سياق الزمان لحظة سبق وضعها يقول الله تعالى {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (3) فالعالم ما هو إلا لحظة عابرة في وجود الله (4) . وباعتبار العقل الإنساني ليس بمقدوره أن يتصور أو يتخيل نفسا دون أن تقترن بصفة تميزها بالطبيعة بما تحويه من تنظيم وترتيب فهي ليست كتلة من مادة تشغل فراغا بل هي حسب رأي محمد إقبال : (بناء من حوادث ، أو منهج منتظم من السلوك وهي بوصفها هذا بالنسبة للذات الأولى الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية) (5) .

وبهذا تصبح الطبيعة عند إقبال هي طبيعة أو عالم غير متناه وغير محدود حده الوحيد هي الذات الإلهية فالعالم أو الكون ليس هو عمل كامل لا يزال هو في طور التكوين لا يمكن أن يكون هناك حقيقة كاملة عن الكون ، بالنسبة للكون لم يعد

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 66 .

(2) المصدر نفسه ، ص 66 .

(3) سورة البقرة ، الآية 117.

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 67 .

(5) المصدر نفسه ، ص 68 .

بعد كلياً أو كاملاً ، عملية الخلق لا تزال قائمة (1) ، فيجب أن نفهم الطبيعة كما يرى محمد إقبال على أنها (مركب حي دائم النمو ونموه ليست له حدود نهائية خارجية ، بل حده الوحيد حد داخلي هو الذات الأزلية التي تبعث الحياة في الوحدة الكلية وتبقيها حية) (2) يقول تعالى { وَأَنَّ إِلَهِيَّ رَبُّكَ الْمُنْتَهَى } (3) ، وغاية إقبال من هذا الفهم الجديد هو الرد على النزعة المادية التي تنظر إلى الكون على أنه مادة ساكنة وثابتة في فضاء غير متناه كما كان رأي نيوتن يقول : (والنظرة العلمية إلى الطبيعة بوصفها مادية بحتة مرتبطة بنظرية " نيوتن " التي تذهب إلى أن الفضاء خلاء مطلق تقوم فيه الأشياء) (4) . التي أصبحت قانون كل العلوم وأفرغت الإنسان من كل مضمون روحي فأفقدته التوازن والسيطرة على نفسه ويات نظره مستغرقاً في علم الحس دون أن يرفع رأسه إلى السماء ، وبهذا الرأي كان إقبال يهدف إلى إضفاء الطابع الروحي للعلوم الطبيعية ، وهذا ما جعله يعطي للمادة تفسيراً روحياً ويلخص إقبال هذا الموقف في قوله: (إن الرأي الذي اصطنعناه يضيف على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ونحن في ملاحظتنا للطبيعة إنما نسعى في الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات الإلهية المطلقة ، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة) (5) وهي حقيقة يؤكدها القرآن لأن للطبيعة حينما نقف على قوانينها إنما تدلنا على من تعد آية له وهو الله سبحانه وتعالى .

(1) Dr. Muhammad Iqbal ASRAR-I-KHUDI (The Secrets of the Self) Translated from the original Persian with from the original Persian with by Reynold A. Nicholson P2

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 68 .

(3) سورة النجم ، الآية 42

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 43 .

(5) المصدر نفسه ، ص 68 .

المبحث الثاني: حقيقة الزمان:

امتدادا لرأي محمد إقبال في نظريته لمفهوم العالم والذي يقر أنه تجلي للذات الإلهية وإعطائه تفسيراً روحياً ، يتناول إقبال هنا فكرة الزمان بما لهما من صلة بنظرية العالم أو الطبيعة . وتتاول فكرة الزمان في الفكر الفلسفي قديمة، فقد تناولها الفكر اليوناني بالتحليل كما نجدها عند فلاسفة الإسلام والمتكلمين ومسألة الزمان في تاريخ الفلسفة عموماً من أهم المسائل الفلسفية بل إن امتدادها موجود حتى بعد ظهور الفكر العلمي، فقد ضلت فكرة الزمان موضوعاً سواء في الفيزياء الكلاسيكية أو المعاصرة لما لها من أثر في معرفة الحقيقة بل إن دلالة الزمان يمكن أن تضمن لنا معنى الحقيقة التي يمكن أن نتصورها .

وإقبال في تحليله لفكرة الزمان غرضه بناء تصور عام عن الكون، في الاتجاه الذي يوافق معنى الخلق والوجود، ورفض فكرة القدم التي لها الأثر الفلسفي في إحياء الفلسفات المادية الإلحادية في العالم الإسلامي .

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم فإن الإشارة إلى فكرة الزمان تعرضت لها الكثير من الآيات منها قوله تعالى وقوله {قُلْ أُنَبِّئُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًّ مِنْ تَحْتِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اانْتَبِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ } (1) وقوله أيضاً {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ } (2) فكانت هذه الآيات حسب إقبال بما تحمله من اعتبار ووجوب النظر العقلي هي التي حملت المسلمين إلى تدبر معاني الزمان في سياق عقلي أو فلسفي لحل معضلة بداية الوجود وصورة النهاية التي يجب أن يدرك بها ويرى إقبال إن تأمل الحديث النبوي

(1) سورة فصلت ، الآيات 9-12 .

(2) سورة السجدة ، آية 5 .

الشريف " لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر " يعطي نظرا عميقا لمعنى الدهر أو الزمن وعلاقة ذلك بالذات الإلهية لذلك نجد إقبال في تحليله للزمان يطرح التساؤلات التالية: ما حقيقة الزمان؟ وأين يختلف عن الزمان الموضوعي؟ وما هي دلالة الزمان في الوصول إلى الحقيقة النهائية وهي الذات الإلهية؟ لذلك تجده أولا يعرف الزمن الخارجي أو الزمن الموضوعي .

1 - الزمن الموضوعي الخارجي :

يجب التأكيد أن إقبال في سياق مناقشته لمعضلة الزمان لا يقدم رأيا مباشرا ولا يسعى لبناء نظرية فلسفية خاصة به وإنما يأتي موقفه من خلال طرح ومناقشة وتحليل الآراء التي سبقته ومحاولة توضيح ما يعد نقصا أو ضعفا فيها ليصل في الأخير إلى الاستنتاج النهائي والذي يعد موقفه الحقيقي من الزمان .

و حين يبدأ إقبال في عرض معضلة الزمان في الفكر الإسلامي نجده يشيد بموقف الأشاعرة ويرى أنها أهم الفرق الإسلامية التي كان لها سبق مناقشة معضلة الزمان من أجل بناء معنى فلسفي عقلي يقول محمد إقبال: (ولعل نظرية الأشاعرة في الزمان هي أول محاولة في تاريخ الفكر الإسلامي لفهم الزمان فهما فلسفيا . فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آتات مفردة . وواضح أن هذا الرأي يؤدي إلى القول بأن بين كل آتين أو لحظة من الزمان توجد لحظة خالية من الزمان أي أنه يوجد في الزمان خلاء) (1) . وإقبال حين يقدم هذا الرأي يعلق عليه مباشرة و يؤكد أن هذا الاعتقاد في الزمان يحمل خطأ لأنهم لم يتعاملوا مع حقيقة الزمان بإدراك جوهره و اعتمدوا في معرفة حقيقة الزمان على الجانب الموضوعي، هذه النظرة التي تتيح رؤية الزمان كوجود خارجي وهذه الوجهة من النظر البحتة لا تجعلنا نعي حقيقة الزمان كوجود حقيقي بقدر ما نتجه إلى إثبات صفة غير حقيقية لوجود الزمان والاعتقاد بصوابها بأن جسدنا الزمان كوجود خارجي مثل الأشياء وتاريخ الفلسفة يؤكد أن هذا الموقف كان موجودا عند اليونان أيضا إذن محاولة الأشاعرة تقسيم الزمان إلى آتات لم تكن المحاولة الأولى في التفكير الفلسفي

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 87 .

يقول إقبال : (وفساد هذه النتيجة يرجع إلى أنهم نظروا إلى نقطة البحث من جهة موضوعية بحتة . ولم يعتبروا بما حدث في تاريخ الفكر اليوناني فقد اصطنع اليونان الرأي نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما) (1) فمثلا أرسطو وهو خير ما يمثل الفكر اليوناني حين يناقش فكرة الزمان (يبدأ بإثارة بعض المشكلات المتعلقة بوجوده وبفكرة الآن (Nun) ويحاول تفسير طبيعة الزمان بالحركة . فطبيعة الزمان غريبة لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود (Nonentity) ، فما فيه من ماض ومستقبل غير موجودين وليس هناك حاضر ثابت فحيث لا حركة فلا زمان...ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذي صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية في الوقت ذاته لزمان معين ، أو يكون على العكس نهاية وليس بداية لزمان معين ، فقد انتهى أرسطو (Aristotle) إلى رفض فكرة حدوث الزمان (1) والخطأ أنتقل حسب إقبال ولم يعد قديما بل حتى نجده عند نيوتن حين نظر إلى الزمان يقول إقبال (وفي عصرنا هذا وصف نيوتن " الزمان بأنه شيء في نفسه وفي طبيعته الذاتية يتدفق بالتساوي " والمجاز القائم في فكرة الجدول المائي كما يتضمنه هذا الوصف يوحي باعتراض جدي على رأيه في الزمان فليس في مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر شيء عند انغماسه في هذا الجدول المائي وكيف يختلف هذا الشيء عن غيره من الأشياء التي لا تشاركه في تدفقه كما أننا لا يمكن أن نكون فكرة عن مبدأ الزمان ومنتهاه إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائي هذا إلى أنه لو كانت ألفاظ التدفق ، أو الحركة أو المرور هي أفضل ما يقال في طبيعة الزمان فإنه ينبغي أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان الأولى ، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثاني وهكذا إلى ما لانهاية) (2) . إن هذا التشبيه في معالجة فكرة الزمان عند نيوتن هي التي تجعله دائما قابلا للقياس وهي لا تخرج عن التصور الموضوعي

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 87 .

(1) أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (د ط) ، 1998م) ، ص 291 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 87 .

وذلك حين صاغ نيوتن تعريف الزمان وخاصيته الأساسية يقول: "ماهر عبد القادر" في كتابه "مشكلات فلسفية" (إن الزمان المطلق والرياضي بذاته وبطبيعته، ينتج باطراد بدون النظر لأي شيء خارجي إنه أيضا يسمى الديمومة " (Durations) فالزمن النسبي (Time relative) والظاهر إنما هو قياس محسوس وخارجي للزمن المطلق " الديمومة " وهو يقدر بحركات الأجسام سواء أكان دقيقا أم غير متساو وهو عادة ما يستخدم بدلا من الزمن الحقيقي مثل الساعة واليوم والشهر والأسبوع) (1) وهنا لا يمكن أن نعرف الزمان إلا كونه امتداد لكن أين تتجه نهايته التي تحمل معناه الحقيقي لا الظاهر؟ فهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه والسبب دائما حسب إقبال ليس أن الزمان لا يمتلك حقيقة وجوده بقدر ما تجاهلنا في تحليلنا الاتجاه الحقيقي الذي يجب أن نسلكه في إدراك حقيقة الزمان فتجسيد حقيقة الزمان من خلال وصف خارجي هو الذي خلق هذه الصعوبة يقول محمد إقبال: (وعلى هذا فإن فكرة الزمان من حيث هو شيء موضوعي تماما فكرة تحف بها المصاعب على أنه ينبغي أن نقرر أن العقل العربي لم يستطع اعتبار الزمان شيئا متوهما كما فعل اليونان كما أنه لا يمكن أن ننكر أنه حتى مع أنه ليس لدينا حاسة ندرك بها الزمان - فإن الزمان نوع من التدفق (Flow) وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقي أي أنه ينقسم في الظاهر إلى أجزاء متناهية) (2) . وإقبال لكونه كثيرا ما يربط استنتاجاته بما يصل إليه العلم من حقائق واكتشافات فهو هنا يربط بين موقف الأشاعرة في هذه النقطة بالذات وما وصلت إليه الحقائق العلمية يقول محمد إقبال : (والواقع هو أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة ، لأن الكشوفات الحديثة في الطبيعيات فيما يتعلق بطبيعة الزمان تتصور المادة غير متصلة والعبارة التالية من كتاب " الفلسفة والطبيعيات " للأستاذ " رونجير " (Rongier) " philosophy and physics " جديرة بالذكر في هذا المقام " على العكس مما قاله المتقدمون من أن الطبيعة لا تطفر، أصبح من

(1) ماهر عبد القادر محمد علي ، مشكلات فلسفية (بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر (د، ط) سنة 1998م) ، ص 164 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 88 .

الواضح الجلي أن العالم يتغير في طفرات مفاجئة ، وليس تغييره على درجات غير محسوسة ، وكل نظام طبيعي ليس ميسرا إلا لقبول عدد متناه من حالات متمايضة ، ولما كان العالم بين كل حالتين متغايرتين متتاليتين مباشرة يكون عديم الحركة فإن الزمان يكون عند ذلك معلقا أو موقوفا ، وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل ، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرات (1) .

إن اقتراب نظرية الأشاعرة من التصور العلمي الحديث لا يعني أننا وصلنا إلى الحقيقة ، فالعلم ذاته وبحكم منهجه وموضوعه لا يرغب إلا أن يتلمس الحقيقة كوجود ملموس لأن مدار بحثه دائما هو الواقع ، وكون الواقع خارجي ينجر عليه أن يكون الزمان هو ما يقبل القياس وإقبال ينبه دائما إلى أن هذا هو الخطأ الذي يجب تجاوزه لمعرفة الزمان كحقيقة، وعلينا تجاوز مبدأ ظهور الزمن كحالة وعي في الخارج حتى ندرك وصفه وعمقه الحقيقي ، ولا يكون ذلك إلا بإعطاء الزمان دلالة نفسية (Psychological significance) سيكولوجية لأنه بدونها لا نكون مدركين للحقيقة الذاتية للزمان يقول محمد إقبال: (على أن بيت الصيد هو أن جهود الأشاعرة في بناء النظرية ، شأنه شأن جهد المحدثين كان قاصرا كل القصور من ناحية التحليل السيكولوجي (Psychological analysis) ، فعجزوا عجزا تاما في إدراك الناحية الذاتية للزمان ، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سببا في أن نظريتهم في الزمان جعلت نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية منفصلين كلا منهما عن الآخر دون أن تربط بينهما علاقة عضوية) (2) ويضيف إقبال إن أصعب ما ينبغي أن نقف عنده في تحليلنا للزمان اعتمادا على التصور السابق أي موضوعية الزمان هو إخفاقنا الكبير في تطبيق معناه على الذات الإلهية يقول محمد إقبال : (ومن الواضح أن كثيرا من المشكلات الجوهرية تعترض طريقنا إذا اعتبرنا الزمان من الناحية الموضوعية (Objective aspect) البحتة ذلك إننا لا نستطيع أن نطبق الزمان الذري (Atomic time) على الذات الإلهية) (3).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 88 .

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، ص 89 .

2 - الزمن الذاتي الداخلي:

إن هذا التعثر والانسداد في معرفة حقيقة الزمان كان قد انتبه إليه العلماء المسلمين وأدركوا حقيقته ويسوق لنا إقبال ثلاث آراء تعبر فعلا عن تأمل حقيقي وجهد نظري يبرز مدى صعوبة المعضلة وهم على التوالي آراء "جلال الدين دواني" و "الشاعر الصوفي" العراقي " وفخر الدين الرازي مع التركيز على وجهة النظر الأولى والثانية يقول إقبال: (ولقد أدرك علماء الدين من المسلمين في العصور الأخيرة هذه المشكلات تمام الإدراك فنجد " ملا جلال الدين دواني يذكر في فقرة من كتابه " زورا zoura رأيا في الزمان يذكر العالم العصري برأي الأستاذ روبس " (Royce) في الزمان إذ تقول تلك الفقرة : لو اعتبرنا الزمان نوعا من الامتداد يجعل ظهور الحوادث ممكنا بوصفها ركبا يسير ويتحرك ثم تصورنا هذا الامتداد وحدة ، فلسنا نستطيع إلا أن نصفه بأنه حالة أصيلة من أحوال القدرة الإلهية التي تحيط بجميع أحوالها المتعاقبة) (1) إلا أنه لا يبقى على هذا التصور بل نجده يشير إلى أن تأمل الزمان في علاقته بالذات الإلهية سيلغي أهم صفة فيه والتي تجعله بالنسبة لنا مدركا خارجيا وهي صفة التعاقب لتتلاشى نهائيا ويصبح الزمان وجودا دون تعاقب يقول: (إن التعمق في درس طبيعة التعاقب يكشف عما فيه من نسبية حتى أنها تتلاشى فيما يتعلق بالله الذي يحيط علمه في لحظة علم واحد بجميع الحوادث) (2) وهو اقتراب كبير لإدراك معنى الحديث النبوي الشريف (لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله) (3) .

أما فيما يتعلق " بالعراقي " فهو يتناول معضلة الزمان وينظر إليه أنه مختلف حسب مرتبة الوجود إذن حركة الزمان ليست واحدة بل هي متدرجة بين الأجسام المادية وما يسميه المفارقات (paradoxes) التي هي الجواهر المفارقة للمادة وأعلاها يمكن أن يوصلنا إلى ما نسميه الزمان الإلهي يقول محمد إقبال:(والعراقي الشاعر

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 89.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) صحيح مسلم ، باب النهي عن سب الدهر ج 4 - 1762 .

الصوفي ينظر إلى الموضوع نظرة شبيهة بهذه فهو يتصور صنوفا غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادة والروحانية البحتة فزمان الأجسام المتحيزة الذي ينشأ عن حركة الأفلاك ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل وطبيعته مجهولة ، بحيث أنه ما دام ثمة يوم من الأيام لم ينقض فإن اليوم التالي لن يجيء. و زمان المفارقات طبيعته التعاقب كذلك ولكن مروره يكون بحيث أن عاما كاملا من زمان الأجسام المتحيزة لا يزيد عن يوم واحد من أيام المفارقات . وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلم المفارقات فإننا نبلغ الزمان الإلهي (Divine time) . وهو زمان مجرد تجردا تاما من صفة المرور والانصرام ومن ثمة فهو لا يقبل التجزؤ والتوالي والتغير) (1).

وهنا يطرح السؤال أيهما يكون علة وأيها معلول هل الزمان المتجدد هو جوهر الزمان وحقيقته أم الزمان الإلهي؟ وأيها يكون معلولا للآخر وعمق هذا السؤال لا يمكن أن ينتهي إلا بالقول أن قبلية الذات الإلهية لا يمكن أن يكون لها سند زمني (support time) لكي توجد، والعكس هو ما يجب قبوله وهو الأصل إن الزمان المتجدد (renewed time) والظاهر معلول للزمان الإلهي يقول إقبال في وصف الزمان الإلهي: (وهو فوق القدم لا أول له ولا آخر فعين الله ترى جميع المرئيات وأذنه تسمع جميع المسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم ، قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان بل إن الأمر بالعكس ، إذ إن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه " أم الكتاب " الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكتون كله محررا من شباك العلة والمعلول) (2).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 90 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

وأخيرا يأتي إلى موقف فخر الدين الرازي ليشير إليه بأنه اختص من بين العلماء المسلمين معضلة الزمان بالبحث الموضوعي لكنه وباعترافه لم يصل إلى المعنى الحقيقي وأقر بعجزه رغم موضوعيته يقول محمد إقبال: (وفخر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الإسلام الذي يظهر أنه اختص معضلة الزمان بعنايته الفائقة فقد تناول بالدرس المحض في كتابه المباحث الشرقية جميع الآراء في عصره وهو على الجملة ينهج في بحثه منهجا موضوعيا وينتهي بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في الموضوع (1) .

إن النتائج المتوصل إليها من خلال المناقشة لهذه الآراء هو محاولة الاقتراب إلى المعنى الذي يريده من حقيقة الزمان فإذا كنا أمام تصور موضوعي (objective conception) خارجي لا يقدم لنا معرفة صحيحة (real knowledge) ولا حقيقية إذا ماذا بقي من أنواع التجارب التي يمكن أن نتصل بها بحيث ترينا حقيقة الزمان ؟ هنا بالذات يصرح إقبال أنه لم يبقى إلا ما يمكن تسميته بالتجربة الداخلية (internal experiment) التي تستند إلى الشعور يقول محمد إقبال: (إن المناقشة التي سبقت تبين في جلاء أن النظر الموضوعي البحث لا يعيننا إلا بعض الشيء على فهم طبيعة الزمان ولكن السبيل الصحيح لفهما إنما يكون بتحليل تجربتنا الشعورية تحليلا سيكولوجيا دقيقا إذ أن هذه التجربة وحدها هي التي تظهر حقيقة الزمان ولعلكم تذكرون التفارقة التي أقمته بين ناحيتين من نواحي النفس هي الناحية العالمية والناحية العاملة) (2) .

ولكي نفهم هذا الموقف من إقبال يرجعنا إلى تقسيم النفس ، إلى ناحيتين هما النفس العاملة (Self-operating) والنفس العاملة (cognizant soul) الأولى متجهة إلى العالم الخارجي لغرض إدراكه والحركة التي تنطلق منها متجهة إلى العمل والفعل ، لأنها مرتبطة بالعالم الواقعي أما النفس العاملة فهي تحيا فعل الديمومة من الداخل هذا الفعل في صورة متصلة يقول محمد إقبال: (والنفس العاملة تحيا في مدة بحتة

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 90 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

أي في صورة من غير تعاقب و حياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل و انتقالها من البداهة إلى التعقل و من هذه الحركة ينشأ الزمان الذري (Atomic time) و هكذا فإن طبيعة تجربتنا الشعورية ، و هي نقطة البدء لكل معرفة تهدينا إلى التصور الذي يوفق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلا متكاملا أي سرمدًا و بين تغير الزمان لو اعتبرناه مركبا من أجزاء متناهية فإذا ارتضينا هدي تجربتنا الشعورية و تصورنا حياة الذات (Life of Ego) المحيطة بكل شيء من مثال الذات المتناهية فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من دون تعاقب أي كلا متكاملا يظهر لنا في صورة من التجزؤ و الانقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات (1) .

إذن تحليل التجربة الشعورية يوقفنا على مظهري الزمان ، الزمان الذي يعد متجددا يحكمه التعاقب و مدرك بفاعلية العقل و الزمان الأصيل الذي يتمنع عن التعاقب فهو من جهة متصل لكنه ليس ماديا أو قابلا للقياس ولا يمكن ملاحظته بفاعلية العقل (Effectiveness of the mind) المجزأة للفعل المدرك، و هذا الزمان الذي يمتلك حدين متناقضين هما في الحقيقة وجه واحد و الذي حملنا على إدراكه مجزءا هو ديمومة الخلق المستمر ، و ملكة الإدراك (cognitive competence) العقلية التي لا تفهم أي شيء إلا في رؤيته كوجود مادي يقول محمد إقبال : (و هذا ما يقصده "مير داماد" و "ملايافر" عندما قالوا : إن الزمان يولد مع الخلق الذي تحقق به الذات الأولى و تقيس ما فيها من خصب لا يتناهى في إمكان الخلق لو جاز استعمال هذا التعبير فالذات توجد من ناحية في الأزل و أعني بالأزل الصيرورة من غير تعاقب و توجد من ناحية أخرى في الزمان المتجدد الذي أتصوره منسوبا إلى الأزل نسبة عضوية بوصفه مقياسا للتغير من غير تعاقب و بهذا المعنى وحده يمكن فهم الآية القرآنية " وله اختلاف أليل و النهار "(2) .

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 91 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

ولتحليل هذه الفكرة أكثر وخاصة فكرة الزمن الداخلي (internal time) كما في تجربتنا الشعورية فنجده يحلل فكرة برغسون في الديمومة أو الزمن الداخلي الشعوري وإقبال يقر بالسبق لبرغسون عن سائر المفكرين المعاصرين في تناول هذا الموضوع حتى أصبح عنوان فلسفته كلها لذلك نجده يطرح أفكاره قبل أن يناقشها ويعترض عليها والهدف هو إبراز وتعريف هذه الحالة الداخلية الشعورية يقول محمد إقبال: (انفرد برغسون من بين سائر أعلام الفكر المعاصرين يدرس ظاهرة الديمومة (The phenomenon of permanence) في الزمان دراسة عميقة وسأعرض لكم رأيه في إيجاز ثم أبين ما في تحليل هذا الرأي من قصور لعنا نحدد بها مقتضيات نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان في الوجود) (1) .

إن عرض فلسفة برغسون له دلالاته الأولى هو معرفة اللحظة الوجودية (Existential moment) التي يكون الإنسان أمامها غير قابل للشك فيها عكس الوجود الخارجي الذي يمتاز بأنه وجود كمي (An existing quantity) إن هذه اللحظات التي يعيشها في الداخل لا شك أنها تعبر عن لحظات أصيلة للزمان ، لأنه في ديمومة متصلة مباشرة وهي التي تقودنا إلى الحقيقة يقول محمد إقبال: (إن المعضلة الوجودية التي تواجهنا هي كيف نحدد طبيعة الوجود النهائية فكون العالم يلبث في الزمان أمر لا يقبل الشك ، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشك في وجوده فلكي ندرك لبث العالم في زمان إدراكا صحيحا ينبغي أن نكون في موقف يمكننا من درس حالة من الوجود لا يجد الشك إليها سبيلا وتكفل لنا يقينا آخر هو إدراك الديمومة إدراكا مباشرا ، إن إدراكي للأشياء التي تواجهني هو إدراك ظاهري ومن الخارج ، ولكن إدراكي لذات نفسي هو إدراك نفسي باطني عميق ، ومن ثم فإن المعرفة الشعورية هي هذه الحالة الوجودية الممتازة التي تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة) (2) . وهنا علينا أن نميز بين ما يدرك في الداخل وما يدرك في الخارج لأننا نكون أمام حقيقتين متميزتين

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 57 .

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

فما أعرفه عن العالم الخارجي بكل وجوده يتم دائما بالعقل والقياس والتجربة، هنا تكون مشتركة بيني وبين الآخرين لكن يبقى ذلك في شكل أنا سطحي (superficial Ego) بينما التجربة التي توصف بالمتمازة التي لا يرقى إليها الشك هي ما يمكن وصفه بالأنا العميق (deep ego) الذي يستبدل فيه منهج العقل بالحدس.

إذن ثنائية النفس حسب برغسون تجعل قوة النفس العاملة دائما متعلقا بالمكان الخارجي أو هي دائما في اتجاه عالم الحيز لأن آليات الإدراك هي أدوات الجسم المتحيز، أيضا فالنفس هنا يمكن القول أنها لا تنظر إلى ذاتها بل إلى خارج ذاتها وارتباطها بسلسلة العلية التي هي إحساسات أو موضوعات مدركة تتناسب مع طبيعتها ، وحقيقة الزمان الذي تعيه وتدركه لا يزيد عن الزمان المتجدد أما عن

موقف برغسون : (والنفس تعيش هنا خارج ذاتها بوجه ما وهي تحفظ بوحدتها بوصفها كلا غير أنها تكشف عن ذاتها كأمر لا يعدوا أن يكون سلسلة من حالات معينة ومن ثمة فهي سلسلة من حالات عديدة وعلى هذا فالزمان الذي تعيش فيه النفس العاملة هو الذي نسند إليه الطول والقصر وهو لا يكاد يتميز عن المكان ولا ندركه إلا كخط مستقيم...ولكن برغسون يرى أن الزمان على هذا الوصف ليس زمانا في الحقيقة وأن الوجود في الزمان المتحيز وجود زائف) (1) .

إذن علينا الاتجاه نحو أعماق النفس_ (The depths of self-) حتى نتمكن من الوصول إلى هذه الحالة الممتازة وعدم الالتفات إليها في أغلب حياتنا هو أن النفس العاملة ومن اجل سعيها الدائم للعمل المتوجه إلى العالم الخارجي كأنها بحركتها هذه وبفعل التعود والتكرار تحيط بالنفس العاملة سياجا يمنعها من الالتفات إلى ذاتها وهنا تصبح التجربة الشعورية (Emotional experience) تحت رحمة العقل والمبدأ الآلي (mechanical principle) في التفكير والسلوك ليبقى الوجود الداخلي العميق من تجربتنا الشعورية لا نصطاده إلا في لحظات جد قليلة يقول محمد إقبال : (لأننا في سعيها المتواصل وراء الموجودات الخارجية ننسج حول النفس العاملة حجابا يجعلها أجنبية عنا بالكلية ، ونحن نغوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص58 .

الداخلي للتجربة_ في لحظات التأمل العميق (Deep meditation) فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة ، وحالات الشعور في حياة هذه الذات العميقة تذيب كل واحدة منها في الأخرى (1) .

والحقيقة حين تدرك بالتجربة الشعورية تدرك دفعة واحدة وكأن الزمان بالنسبة للذات العاملة لا تدرك مجزأة ولا تحتاج إلى مقدمات أو استدلالات لأنها لحظات حدسية متعالية (highly intuitive moments) عن التجربة الخارجية يقول محمد إقبال : (وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحثة لا تشوبها شائبة الحيز) (2) . إذن تأمل الحركة باعتبارها زمانا خارجيا يتناقض مع الحقيقة الموجودة في الداخل و الزمن الخارجي لا يتناسب وجريان الزمن الداخلي (inner time) فما يمكن إدراكه في لحظة من لحظات الديمومة قد يستغرق ساعات من أجل التعبير عنه وقياسا قد يكون التعبير القرآني " كلمح بالبصر " التي هي لحظة ضئيلة من حياتنا الشعورية قد تكون آلاف السنين بمرجعية الزمان الخارجي يقول محمد إقبال : (إننا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في الخلق من الخارج أي فهمناها فهما عقليا وجدناها قد استغرقت آلاف السنين لأن اليوم الإلهي في لغة القرآن وفي لغة العهد القديم يعادل ألف سنة وهذا الخلق الذي استغرق آلاف السنين هو من وجهة نظر أخرى فعل مقرر غير منقسم " كلمح بالبصر " على أنه يستحيل علينا أن نعبر بكلمات عن هذا الإدراك الباطني (the internal apperception) للديمومة البحثة لأن اللغة تكيفت بالزمان المتجرد (3) ومن أجل تقديم مثال يوضح الفكرة أيضا يذهب إلى العلم لكي يزيد الفكرة إقناعا يقول محمد إقبال: (إن السبب في إحساسك باللون الأحمر طبقا -لتعليم الطبيعيات - هو سرعة تموجات يبلغ معدل ترددها 400 بليون في الثانية الواحدة ولو أنك استطعت أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من خارج وأن تعدها بواقع ألفين في الثانية وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الإحساس بالضوء لاقتضى إنجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام ومع ذلك فأنت في عملية الإدراك العقلية

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص58.

(2) المصدر نفسه ، ص 59 .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

المفردة التي تقع في لحظة تجمع بين ذبذبات تموجات لا يمكن في الحقيقة عدّها وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل التابع إلى ديمومة ، فالنفس العالمة إذن بمثابة جهاز مصحح للنفس الفاعلة من حيث أنها تتركب في كلية الشخصية المتناسكة (consistent personality) "الهئات" و "الآنات" (1) . ومنه يعتبر محمد إقبال حقيقة الزمان هو حالة من الديمومة المحضة التي يصبح فيها الماضي والحاضر والمستقبل في تجربة حية متصلة غير قابلة للانقسام ، و يظهر لنا باعتباره كلا مركبا وما حالة التجزئة التي ندركها إلا فعلا من النفس العاملة قام بها الفكر ليسهل عليه إدراك الحقيقة لكنها تبقى جزئية وخارجية وليست حقيقة كاملة لذا نجد محمد إقبال يؤكد أن : (الزمان المحض إذن كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعورية ليس خيطا من لحظات متفرقة متقلبة وإنما هو كل مركب ، ليس الماضي فيه متخلفا ولكنه متحرك مع الحاضر ومؤثر فيه ، والمستقبل يتصل بهذا الكل المركب لا بوصفه موجودا أمامه ليجتاز بعد ، وإنما يتصل بهذا الكل المركب بمعنى أنه مائل في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقيق) (2) عند هذه اللحظة بالذات يكون النوع المحقق من الزمان هو الزمان الإلهي يقول محمد إقبال : (الزمان كما نشعر به لا كما نفكر فيه أو نحسبه) (3) وأهم ميزة لهذا الزمان أنه يتخطى حدود الحتمية والآلية (Determinism and mechanism) التي تجعله مشدودا للعلل بل هو فعل يتم في الديمومة وخاصيتها التحرر من كل القيود فالزمان الشعوري لا يحتاج إلى النظر العقلي بقدر ما يحتاج إلى التجربة الشعورية حينها يصبح الزمان والحرية (Time and freedom) في اتجاه واحد وما دامت الحرية لا يمكن إيقافها أو التنبؤ بها يكون أيضا الزمان يحمل معنى الحرية والابتكار يرى محمد إقبال أن (الوجود في الزمان الحقيقي ليس التقييد بأغلال الزمان المتجدد وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة وأن تكون في

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 60.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة في الابتكار (1) لكن رغم تحليل إقبال لفكرة الديمومة عند برغسون يمكن أن نلاحظ تشابها بينهما إلا أن عمق نظر إقبال جعله في الأخير يوجه لها نقدا وخاصة في فكرة الغائية (The idea of teleology) التي نجد موقف برغسون واضحا فيها والغائية تعني الوصول والنهاية وهذا يتعارض مع موقفه من الزمان أو الديمومة لا يجب أن تتوقف لأن الغائية تبطل حركة الزمان (time movement) اللامتاهي و اللامحدود يقول إقبال : (ويرى برغسون أن اندفاع الباعث الحيوي قدما في حريته الخالقة لا يضيئه قيس من غاية قريبة أو بعيدة فهو لا يستهدف نتيجة فهو تحكم مطلق لا يهديه شيء ولا يربطه نظام ولا يمكن التنبؤ بسلوكه) (2) .

وهنا يرى إقبال وجه القصور والنقص في تفسير برغسون ، لأنه يجعل فكرة الزمان وخاصة في اتجاه المستقبل لا تعرف معنى الغاية رغم أنها القيمة الأصلية للبحث في فكرة الزمان، بل إنها الحقيقة التي تجعل الزمان له معنى الوجود الحقيقي ، حين تنتهي بالزمان إلى غاياته القصوى وهو وجود الله وهي التي غفل عنها برغسون يقول محمد إقبال : (إن رفض الغائية يفهم من حيث كونه حصيلة نمط من عدم تحقق الزمن بحيث لا يبدوا إلا كمجرد تجسد برنامج مقدر سلفا فما يحدث هنا هو نفي فاعلية الزمان ما دام سوى المسافة التي تفصل البداية عن الهدف الذي تتطلبه في هذه الحالة ينتفي الحدث بمعناه الحقيقي ، ويمتد الماضي والحاضر معا في رؤية ذهنية قادرة على احتواء الزمن بكامله ويمكنها أن تعرف النهاية منذ لحظة الابتداء بحسب عبارة لابلاس) (3) .

فإذا كانت فكرة الغاية لا يمكن رؤيتها ولا تحليلها إلا في حالات المستقبل، فإن النظر إلى الحالات الشعورية تجعلنا دائما مرتبطين دائما بالماضي والحاضر متأثرين بالذاكرة والإدراك لكنهما ليس الحدين الذين يجب أن تنتهي إليهما تجربتنا

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 61 .

(2) المصدر نفسه ، ص 64 .

(3) سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح للإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، مرجع سابق ص

الشعورية، بل إن غنى هذه التجربة متأت من الانفتاح نحو المستقبل فمحمد إقبال يرى : (إن تقيد أمر بغاية ما معناه تقيده بما ينبغي أن يكون، وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة وليس المستقبل غير محدد كما يتضح من تحليل برغسون لحياتنا الشعورية ... لا تكون الحقيقة دافعا حيويًا مكفوفًا عن الغاية، لا تضيئه الفكرة بالمرّة بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى حد) (1).

إذن رفض فكرة الغائية عند برغسون وجعلها في اتجاه غير معلوم ولا معرف سوف يجعل الحركة أو الزمان مجهولين والانفتاح الدائم الذي يستمسك به برغسون معناه أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها ولا معرفتها، وبدل أن تتيح الديمومة فرصة الخروج من عالم الواقع الضيق تخلق عالماً فسيحاً نتحرك فيه ولكنه دون مخرج وهي عقوبة كبيرة للفكر يقول إقبال: (وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقي إذ هي لا تزيد عن رد العالم إلى عادة إخراج في سياق الزمان لحظة أو بناء أزلّي سبق وجوده وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أماكنها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل في الشوط الزمني للتاريخ أي أن كل شيء وجد بالفعل في جهة ما من الأزل ليس الترتيب الزمني للحوادث سوى مجرد محاكاة للقوالب الأزلية) (2) وهو حسب اعتقاد إقبال هو سقوط في الآلية (The mechanism) وكل تفسير آلي ينفي الحرية الإنسانية والإلهية بل يكون معنى الخلق الإلهي المستمر الذي هو تجلي الذات الإلهية محدوداً بل وموقوفاً وهذا لا يؤدي إلى معرفة حقيقة الذات الإلهية اللامتناهية إن الذات المطلقة (الوحدة التي يتم إرجاع الماضي فيها إلى الحاضر والمستقبل حاضراً في شكل من الاحتمالات المفتوحة) (3). يقول إقبال معارضاً برغسون أن (حركة الزمان لا يمكن تصور ها على شكل خط

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص.65 .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

(3) M.M.Sharif, About Iqbal & His Thoughts, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1964, p-24

قد رسم بالفعل بل هي خط ما زال يرسم (1) وينتهي إقبال إلى أن (ماهية الحقيقة ماهية روحية) (2). إذن يمكن إبراز من خلال تحليل فلسفة إقبال وموقفها من العالم والزمان إلى النتائج التالية :

1- إن القراءة الأولى ومن خلال التأويل لمفهوم العالم بمنحه بعدا روحيا لتجلي الذات الكلية (الله) يجعل من العالم ليس فقط بيئة محايدة بل هي ضرورية لعلاقات موضوعية في تنمية الوعي الذاتي وهنا يصبح معنى العالم عند محمد إقبال وسيطا ضروريا لكي يدرك الإنسان ذاته ، وأيضا غايات وجوده الاستخلافية يقول الكاتب التونسي "أحميدة النيفر" * : (أنه تحول ضخم بالنسبة إلى الإنسان إذ أن تهيئة العالم تعتبر وسيطا لإنسانية الإنسان ، وفيها يتعرف الإنسان على خصوصيته الإنسانية وتعدد أبعادها ومن ثمة تبرز مكانته في هذا العالم الذي يصبح موضوعا للبحث ومجالا للفعل) (3) .

2 - إبراز حقيقة التغير كمبدأ يحكم العالم وتسري فيه الحياة والحيوية، وأن هذه الحيوية متجه إلى معنى غائي على الإنسان إدراكه، لأنها الأصل في وجود العالم والإنسان معا، حينها يصبح حسب تصور محمد إقبال أن كل بحث أو استقراء في معرفة حقيقة العالم موصول بالإيمان الذي يقوي عقيدة المسلم ، وهي أيضا وقوفا ضد النزعة الإلحادية التي تجعل العالم وجودا ماديا مقطوع الصلة بالأسس الإيمانية وهذا ما جعل موقفه يرفض النزعة العلمية المادية في صورتها الوضعية (4) .

3- من الملاحظات التي يمكن أن تسجل على موقف محمد إقبال في تناوله لمفهوم خلق العالم هو سرعة الربط في استنتاجاته بين تاريخ الفكر بما يحمله من أفكار

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص.65 .

(2) المصدر نفسه ، ص.74 .

(*)أحميدة النيفر باحث في الدراسات الإسلامية، وأستاذ التعليم العالي بالمعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة تونس.

(3) أحميدة النيفر ، الإنسية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبدا لرحمن

<http://www.altasamoh.net>

(4) كمال جحيش ، محمد إقبال وآراؤه العقدية ، مرجع سابق، ص 37.

ونظريات تبقى في عمومها مجردة لا ترقى إلى مستوى وضع الأدلة المادية الداعمة للفكرة أي تبقى في حدود الإطار الفلسفي البحت أي بعيدة عن حركة الاستقراء الواقعي وما وصلت إليه الحقائق العلمية ، فسرعة تناول الفكرة وربطها بمنجزات العلم لا يشفع للفكرة أنها صحيحة بل هي شكل من أشكال المخاطرة بتأويل فكرة فلسفية بمنحها اتجاها علميا هي في الأصل لا تستحقه مثل منح تصور الأشاعرة للزمان وجهة علمية حين يقول: (والواقع هو أن حكم العلم الحديث في هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة) (1) .

4- إن هذا النزوع الكثيف من محمد إقبال للاقترب إلى الاتجاه العلمي في عملية تفسير وتأويل بعض الحقائق الفلسفية هو الذي أشار إليه ماجد فخري في قوله : (إن التحديثيين على غرار إقبال لم يفرقوا بين التصور الإسلامي أو القرآني للإنسان والكون، والحقبة الراهنة من التطور العلمي فارتكبوا خطأ كبيرا جدا باعتبارهم أخضعوا الحقيقة الدينية للإسلام للحقيقة الضنية لمرحلة علمية مخصوصة وإذا كان تاريخ الاكتشاف العلمي يعلمنا شيئا ما فهو الطابع العابر لمثل تلك الحقب التاريخية . حتى لو ارتبطت بأسماء مقدسة مثل أرسطو وبطليموس ، أو برواد معاصرين مثل نيوتن وادينغتون واينشتاين) (2) . لذا علينا أن نميز بين المقدس الثابت والعلمي النسبي الذي يمكن أن يعاد تصحيح بعض مناحيه نتيجة اكتشافات معاصرة عليه لذا لا يجب رهن المقدس والغيبى لحالة العلم المتغيرة وهي نفس الفكرة التي نجدها عند فضل الرحمن حين يشير إلى ربط محمد إقبال فكرة خلق العالم بالنظرية الذرية يقول فضل الرحمن : (ففي ناحية الخلق يأخذ "إقبال" النظرية الذرية، كما عرفها المتكلمون الكلاسيكيون، ويعالجها في ضوء ذرية الطبيعيين المحدثين. وهو ينسب - مخطئا في هذا - فكرة الكون الممتد إلى المتكلمين الذين لم يكونوا ليعتقدوا في الذاتية المستمرة للعالم، نظرا لكونهم ذريين في تصور المكان والزمان. ولهذا افترضوا خلقا وإفناء متجددا للعالم على يد

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق، ص 88.

(2) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 383 .

الله. ولكنهم كانوا بعيدين عن أن يقولوا بفكرة الكون الممتد بالمعنى الذي يفهمه العلم الحديث(1).

5- أما من ناحية العلاقة بين الذات الكلية والعالم فإن العلاقة التي يحددها محمد إقبال هي علاقة وحدة وعدم الانفصال لكنها ليست وحدة الوجود التي يدعو إليها ابن عربي أو تصوف حافظ الشيرازي .

6- إن تناول محمد إقبال فكرة ختم النبوة بهذا التحليل الذي يهدف إلى إبراز العناصر الثقافية في الحضارة الإسلامية وسد فكرة ظهور المخلص كما هي في المجوسية أو المسيحية لكن قد تثار فكرة موازية وهو أن معنى ختم النبوة نفسه ختم الديانة وفتح باب العلم كبديل عن الدين يرى كمال جحيش (كما أن إشادة "محمد إقبال " بالعقل الاستدلالي وأنه ثمرة من ثمار ختم النبوة يفتح الباب أمام القول بخاتمية الديانة بدلا من خاتمية النبوة وهو يفتح الباب أيضا أمام القول بأن مرحلة الدين انقضت والإنسان الآن أمام مرحلة التجريب وهو ما يجعلنا نعتقد أن إقبال وقع تحت تأثير منهج التفكير الوضعي (2) .

(1) فضل الرحمن ، الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسانية <http://www.shurouk.org>

(2) كمال جحيش ، محمد إقبال وآراؤه العقديّة ، مرجع سابق ، ص 38 .

الفصل الرابع

نظرية الإنسان الكامل عند إقبال

مقدمة

المبحث الأول : فلسفة الفعل الحر عند محمد إقبال

1- قصة الخلق وبداية الفعل الحر

2- صلة الحرية بالقدر

المبحث الثاني: حقيقة الإنسان الكامل عند محمد إقبال

1- الإنسان ومكانته في الوجود

2- مفهوم الذات ومراحل تربيتها

فلسفة إقبال كلها تدور حول معنى الذاتية (Subjectivity) وغايتها هو الوصول إلى حقيقة الإنسان الكامل، تتناول إقبال الإنسان كأساس لكل فلسفته إنما يرجع إلى تحليله لواقع الحضارة المعاصرة (Contemporary civilization) وأيضا لواقع الإنسان المسلم، هذا التحليل هو الذي أدرك من خلاله إقبال مقدار الأزمة الحضارية وأزمة الإنسان والحضارة المعاصرة فما هي سماتها إنها نزعة مادية جعلت الإنسان يبني حضارة لا تستمر وتسد الإنسان بل حضارة لكي تنتحر وتموت وأيضا أدرك من العلم قوته المادية ولم يدرك الحقيقة التي تختفي وراء إدراك الحقيقة العلمية. الأمر الذي جعل نظر الإنسان المعاصر موجها للخارج واعتقد أنه يحتوي كل كنوز المعرفة وغفل أن الكنز الحقيقي هو موجود داخل الإنسان ذاته ، فعلى أساس إدراك هذه الذات تتحدد حركته واتجاهه في المعرفة الحقيقية ، ولن يثمر سعيه مهما كان مقدار السيطرة على المادة بعلمه إذا غاب قلبه ، وهذا ما يجعل القرآن يؤكد حقيقة هامة هي قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (1) ما معنى أن تدرك النور في الخارج ولا تدرك ذاتك وتبقيها في عالم مظلم ، ما معنى أن تسيطر على العالم الخارجي وظواهره المادية وأنت مغلوب من الداخل أمام غرائذك وأهوائك يقول إقبال : (العصر الحاضر غارق في الجسم ، لا يدري شيئا عن الروح ، وإشباع الجسم وفقر الروح يقضيا على الذات ، فهم العصر رقصة الجسم ولكنه لم يفهم رقصة الروح، رقصة الجسم في التراب ورقصة الروح فوق السحاب) (2) .

فكرة الحضارة من قوة الإنسان لذلك كانت الأسئلة التي يطرحها إقبال هي: معنى الحرية (Freedom) كحقيقة للوجود الإنساني ؟ كون معناها الحقيقي أحد أسس بناء الإنسان القوي. وما مفهوم الذات ؟ وكيف يمكن بناؤها ؟ حتى نصل إلى حقيقة الإنسان الكامل.

(1) سورة الرعد ، الآية 11

(2) حسن حنفي ، محمد إقبال فيلسوف الذاتية (بيروت : دار المدار اللبناني ، ، 2009 م) ، ص 265 .

المبحث الأول : فلسفة الفعل الحر عند محمد إقبال

1 - قصة الخلق وبداية الفعل الحر :

لعل أهم المشكلات عبر التاريخ الفلسفي التي تواجه أي مفكر ولها أثرها العميق في السلوك وبناء الوعي إيجابيا أو سلبيا ذلك السؤال المتعلق بالحرية، وموقف الإنسان والفكر منها وإقبال حين يعالج مسألة الحرية في إطار بناء الوعي (Building awareness) الجديد للمسلم يتعرض إلى الكيفية التي طرحت بها المشكلة في ثقافتنا الإسلامية وكيف رهن ذلك الطرح الإنسان بين تصورين سلبيين لم يعززا فيه روح المبادرة والقوة بل الأكثر من ذلك جعل السلبية تظهر كقوة يجب المحافظة عليها وأحيانا الدفاع عنها لأنها تمثل صورة من صور الواجب الديني (Religious duty) حتى انعكست صورة الدين التي يجب أن يحيها المسلم إلى حالة من الهروب والنفاء كما يظهر في النزعة الصوفية التي سادت العالم الإسلامي.

وإقبال حين يتناول مشكلة الحرية لا يتناولها بغرض معرفة موقف فلسفي (Religious duty) كما نجد ذلك عند الفلاسفة، وإنما يجعل منها أساسا نظريا وعمليا لإدراك حقيقة الوجود (The truth of existence) من جهة، وكيف يتحول ذلك إلى طاقة يجب أن تتفجر وتشتعل حتى تمنح الإنسان مبدأ الحركة (The principle of movement) الذي يبني شخصيته القوية، لأن أول معنى لهذه الشخصية أنها حرية لا يجب أن يقيدتها عائق، بل هي بناء من الانتصارات على كل العوائق لذا نجد ابنه الدكتور جاويد إقبال يؤكد على أن (إقبال حاول بجرأة بناء عمل تطبيقي اجتماعي للمسلمين وذلك بالاهتمام على تطوير النفس التي يرقى بها المسلمون إلى الحرية والقوة مرة أخرى) (1) ومن أجل ذلك يصر إقبال على تناول مشكلة الحرية من بداية وجود الإنسان لي طرح التساؤل بأي معنى يكون للوجود الإنساني معنى من معاني الوجود إذا لم يكن هناك معنى لحرية وجوده،

(1) Dr. . JAVID IQBAL. IQBAL'S CONTRIBUTION TO 'LIBERALISM' IN MODERN ISLAM. Journal of the Iqbal Academy, Pakistan October 1960- Volume: 01- Number3:

هذا لا يعني أن فلسفة إقبال تفهم الحرية بالمعنى المجاني الذي يقتضي أن تكون الحرية صفة لفعل الإنسان أيًا كان الفعل و أيًا كانت مسوغات الإرادة (Will) وكأن الإنسان يعيش في عالم لا تحكمه أسباب أو عوائق ، وإنما المعنى الذي يتجه إقبال إلى الوصول إليه يجعل من الحرية كصفة للوجود الإنساني خطوات تحمل كلها إلى سعي الإنسان الدائم للوصول إلى هذه المرتبة التي لا يقوى الوصول إليها أي إنسان لذلك فهي تحمل المعنى الحقيقي للوجود البشري .ولكي نفهم معنى الحرية لدى الإنسان يرجعنا إقبال إلى قصة الخلق نفسها أي خلق آدم فما هو المعنى الأول للخلق؟

إن الغرض الذي من أجله يطرح إقبال قصة الخلق إنما أريد به معرفة المعنى الحقيقي للوجود الإنساني وفي هذا السياق يريد أيضا تحديد المعاني العميقة لقصة الخلق كونها تجسيد لحالة من حالات الارتقاء البشري في مستوى الوعي (The level of awareness) القائم على أساس من الاختيار (Choice) والحرية وإقبال حين يتكلم عن الخلق نجده وقبل أن يصل إلى القصة كما جاءت في القرآن يعيدنا إلى التاريخ القديم وأيضا إلى ذات القصة في الإنجيل والقرآن . فالصورة التي نجدها عند الساميين تسعى لتجسيد حالة من حالات القلق على الوجود والمصير الإنساني الذي حتما سينتهي به الأمر إلى الفناء والموت، والتفكير فيها هو الذي يفسر لنا حالة التعاسة وإقبال يأخذ تصويرا قديما عند البابليين يقول محمد إقبال : (ولما لم يكن للإنسان أي سلطان على قوى الطبيعة فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعيا وعلة ذلك نجد في نقش بابلي قديم ثعبانا " رمز الذكورة " وشجرة وامرأة تقدم إلى رجل تقاحة "رمز البكارة " ومعنى هذه الأسطورة واضح وهو أن سقوط الرجل من حالة مفترضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي الرجل للمرأة أول مرة) (1).

أما الصورة التي نجدها في الإنجيل للقصة ذاتها فهي كما يلي: (أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في جنة عدن ليفلحها ويحرسها وأمر الرب الإله الإنسان قائلا

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 97 .

من جميع شجر الجنة تأكل و أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتا) (1). ويضيف لنا الفصل الثالث من سفر التكوين أما حواء (أكلت وأعطت بعلها أيضا معها فأكل فتفتحت أعينهما فعلما أنهما عريانان فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر) (2) .

أما التصوير القرآني للقصة فهو لا يسعى إلى الإغراق في التفاصيل والتصوير الحسي (sensory image) والاستغراق فيه عكس الصورة التي نجدها في العهد القديم، وتجنب القرآن الدخول في الجزئيات والتفاصيل حتى لا يتحول اتجاه القصة إلى مجرد حالة سرد تاريخي (إن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذي يعطينا وصفا لأصل الرجل والمرأة تمهيدا لبيان تاريخ إسرائيل) (3) هذا من جهة ومن جهة ثانية القرآن يسقط الكثير من الصور وهذا ليس عجزا في النص القرآني حتى لا يثير نزعة التشاؤم والقلق ليعطي للقصة معاني جديدة فلا نجد في القرآن ذكر الحية وخلق حواء من ضلع من ضلوع آدم التي يؤكد ها الفصل الثاني من سفر التكوين حين يقول: (فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام فاستل إحدى أضلاعه وسد مكانها اللحم وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة فأتى بها آدم فقال ادم هذه المرأة عظمت من عظامي ولحم من لحمي هذه تسمى امرأة لأنها من امرئ أخذت) (4) كما تم حذف الحية التي أغرت حواء على الأكل من الشجرة جاء في الإنجيل (فقالت الحية لن تموتا انم الله عالم إنكما في يوم تأكلان منه تفتتح أعينكما وتصيران كالإلهة عارفي الخير والشر) (5) .

وإقبال في سياق الكلام عن عملية الحذف لهذه الصور في الوصف القرآني يبرر ذلك بقوله: (وحذف حكاية الحية تجريد للقصة من طابعها الجنسي ومما

(1) الإنجيل ، سفر التكوين ، الإصحاح الثاني ، ص 11.

(2) الإنجيل ، سفر التكوين ، الإصحاح الثاني ، ص 11 .

(3) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 97 .

(4) الإنجيل ، سفر التكوين ، الإصحاح الثاني ، ص 11 .

(5) الإنجيل ، سفر تكوين ، الإصحاح الثاني ، ص 11.

توحي به أصلاً من النظر إلى الحياة نضرة متشائمة وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن في رواية القصة ليس السرد التاريخي(1) وجاء ذكر القصة في حادتين :

وصف يتعلق بالشجرة وحدها فقط لقوله تعالى {وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ } (2) وفي مكان آخر نجد قوله تعالى وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا مِنَ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ } (3) أما الحادثة الثانية فهي شجرة الخلد وملك لا يبلى لقوله تعالى {فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى } (4) على حين رواية العهد القديم تقول إن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه (فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها فطرد آدم وأقام شرقي جنة عدن الكربين وبريق سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة) (5) ومن هنا يظهر اختلاف رواية القرآن عن رواية القرآن عن رواية العهد القديم .

أول ما يبرز في رواية العهد القديم تلك اللعنة للأرض كونها دار عذاب للإنسان جراء المعصية وأن الهبوط إلى الأرض يجب أن يكون تكفيراً عن الخطأ والإنسان لما يكون أمام هذا المعنى سينتهي إلى حالة من التشاؤم (أما القرآن فيجعل الأرض مستقراً ومتاعاً للإنسان ينبغي أن يشكر الله عليه) (6) وقوله {وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ } (7).

لتأكيد إذن هبوط آدم إلى الأرض لم يكن يحمل معنى ظهور أول إنسان على

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 97.

(2) سورة الأعراف ، الآية 19.

(3) سورة الأعراف ، الآية 20.

(4) سورة طه ، الآية 120.

(5) الإنجيل ، سفر التكوين ، الإصحاح الثالث ، ص 12.

(6) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 97.

(7) سورة الأعراف ، الآية 10.

الأرض لأن لفظ الجنة التي أتى ذكرها في القرآن لم يكن معناها دال على جنة وراء الحس هبط الإنسان منها إلى الأرض لأنه ليس غريباً عنها جاء في القرآن {وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا} (1) إذن الجنة التي وردت في القصة لا يمكن أن تكون تلك الجنة التي وعد بها الله عباده المتقين (2) فما هو المغزى الحقيقي من القصة؟ يجب إقبال: أن أهم ما يجب أن يستنتج متعلق بالبعد المعرفي وبحالة من الارتقاء عاشها الإنسان يقول محمد إقبال واصفاً هذا المعنى (وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليّة شخصية بوجوده) (3) ومنه يمكن النظر إلى أول معصية للإنسان لا من خلال إسقاطها في دائرة الذنب الأبدي الذي حكم على الإنسان أن يعيش حياته دائماً في الخوف والقلق والأرض ليست إلا مساحة للعذاب أرادها الله سجنًا للإنسانية لما ارتكبت من آثام إن محمد إقبال يرى أن (المعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار) (4) فمسألة الارتقاء من مرحلة دنيا إلى مرحلة أكثر تطوراً هو الوجه الحقيقي والمباشر للقصة. إن مجرد تحذير الله لأدم من عدم الاقتراب للشجرة هو يحتوي مضمون الفعل الحر الممكن من الإنسان ، فلو كان الفعل لا وجود له لما اقتضى وجود التحذير، فهو يفيد أنه فعل صادر من إرادة حرة ولأن الخير لا يجب أن يكون مبرراً على قاعدة حتمية (inevitability rule) الفعل و على أساس من حرية الإرادة (freedom of will) وهذا ما جعل إقبال يثير العلاقة بين الحرية والخير

(1) سورة نوح ، الآية 17 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 10.

(3) المصدر نفسه ، ص 98.

(4) المصدر نفسه ، ص 99 .

قائلا: (وعمل الخير لا يمكن أن يكون قصرا : بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلى خضوعا ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذي قدرت حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير وعلى هذا الحرية شرط في عمل الخير (1) .

إذن يجب الإقرار بأن صورة الإنسان ليس كآلة التي رتبت أجزائها لتكون أفعاله موجودة مسبقا ، ولا يكون سعيه إلا تنفيذها في صورة شرطية (stipulation) (image ملزمة لأن غاية الإنسان من الخلق لا يمكن أن تفهم بهذا الدور الميكانيكي (mechanical role) للإنسان في إيجاد أفعاله بل لا يكون الفعل ذاته له علاقة بالإنسان وبالشخصية إلا متى سمح لنا اعتبار الفعل صورة من صور الحرية .

وإذا كان الهدف النهائي للنفس هي المعرفة والخلود فيجب تحديد طبيعة هذا الخلود وحدود هذه المعرفة، ورغبة النفس في تحقيق هذين الهدفين والوصول إليهما هي رغبة غير قابلة للمقاومة ،لذا كان اندفاع الإنسان نحو المعصية لا يمكن الوقوف أمامه لكنه يحمل معنى هو في عمقه جوهر الإنسان بل ومن طبيعة النفس ذاتها كونها عاقلة ،وأیضا تسعى إلى تحقيق شكل من الاستمرار في الوجود وهو يشير إلى قوله تعالى { فَوَسَّوْا إِلَى الشَّيْطَانِ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى * فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِمُهُمَا وَطَفِقَا يَخْضِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَحَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى * ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى } (2) وهذا يعني إن لم يكن ممكنا تحقيق الخلود بالصورة الأولى والمختصرة من خلال أكل التفاحة سيكون له نوعا آخر بما يتوافق مع إمكاناته وطبيعته وإقبال يرى هنا أن (الفكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة الحياة رغبة لا تقاوم في الحصول على ملك لا يبلى في حصول الإنسان على مسلك لا نهائي من حيث هو فرد ذو وجود متحقق ولكن لما كان الإنسان كائنا فانيا يخشى انقضاء سيرته بموته لم يكن أمامه من سبيل إلا أن

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 99 .

(2) سورة طه ، الآيات 120-122.

يحقق نوعاً من الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد (1). لكن هنا يطرح التساؤل التالي وهو تساؤل فلسفي عميق إذا سمح للذات المتناهية (الإنسان) أن يكون لها القدرة في الاختيار بين الأفعال الممكنة هو مغامرة كبرى لأن اختيار الخير يجعل الإنسان يقوى أيضاً على اختيار نقيضه (2).

إن مناقشة إقبال لهذا البعد الجديد من الاختيار هو أيضاً قائم على مبدأ الحرية أي قدرة الإنسان على ارتكاب فعل الشر يجيب إقبال (وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل للثقة) (3). ولأن وجود الخير والشر أساسي في الاختيار فيكون في أرقى وجوده أو أسفل الوجود جاء في القرآن {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ} (4) ويقول أيضاً {وَنَبِّئُهُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ} (5) والواقع أن سر الهبوط من الجنة هو وضع الإنسان في بيئة تكون ملائمة لطبيعته وقدراته من خلال الصراع والاحتكاك، ولا بد للإنسان وهو في معركة الوجود من إثبات حقيقته كشخصية جاء في القرآن قوله تعالى {قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ} (6) لذا لا يجب عد البيئة الجديدة كالبيئة الأولى وهنا نجد إقبال يشير إلى الدراسة التي قدمتها مدام بالفاتسكي (M Balvatski) وهي على علم كبير بالرمزية القديمة في كتابها المذهب السري (Secret Doctrine) تقول إن الشجرة كانت عند القدماء رمزا خفياً على علم الغيب، وواضح أن آدم حرم عليه أن يذوق ثمر هذه الشجرة لأن تناهيه من حيث هو نفس ولأن عتاده الحسي وقواه العاقلة - كل ذلك كان، بصفة عامة، مهيباً لنوع آخر من أنواع المعرفة هو النوع الذي يقتضي الكد في معاناة

(1) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 102.

(2) المصدر نفسه، ص 100.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

(4) سورة التين، الآيتان 4-5.

(5) سورة الأنبياء، الآية 35.

(6) سورة الأعراف، الآية 24.

الملاحظة (1) ، لذا لا يجب النظر إلى البيئة الجديدة كالبيئة الأولى التي فيها كل شيء دون بذل الجهد بل هي بيئة مناسبة جدا لعتاد الإنسان الجسمي والعقلي ، لا يتحقق فيها أي شيء إلا بالعمل والجهد والألم يرى إقبال أن (هذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذي يبعث في الحياة الفانية النور والظلمة كليهما وفي الإنسان الذي تتعمق فرديته فتصبح شخصية . فتهيئ له إمكان ارتكاب الشر) (2) .

إن يجب اعتبار الذات المتناهية ذاتا حرة ، وهو ما يتوافق مع مسألة تحمل الأمانة فإن كنا ننظر إلى الذات اللامتناهية كونها ذاتا مطلقة ومبدعة فكيف يمكن تصور هذه الذات تلصق إحدى الصفات الجوهرية ليشترك فيها ما يمكن عده ذاتا متناهية وهي صفة الحرية ؟ يقول محمد إقبال : (ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به يتضمن تحديدا لحرية الذات المحيطة بكل شيء ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج إنما نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض الذوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار)(3) وهذه المشاركة في صفة الحرية بين الذات اللامتناهية والذات المتناهية يجب وضعه في سياقه الصحيح فلا يلزم المشاركة في الصفة وضع الحرية الإلهية كقوة مطلقة (Absolute power) مقابل الحرية الإنسانية وهنا يعلق سليمان بشير ديان بقوله : (ولهذا السبب فإن الفاعلية المبدعة تختص بها الذات الإلهية من حيث هي مجرد التعبير عن ظهور هذه الذات اللامتناهية بصفاتها طاقة حرة لا يقيدتها شيء أما الذات اللامتناهية فتختص بفاعلية التحويل وضمن هذه الفاعلية يكتشف الإنسان حرته عن طريق مشاركته في الفعل الإلهي لأن هذه الحرية ملازمة محض التلازم لكوسمولوجيا الظهور)(4) .

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 101.

(2) المصدر نفسه ، ص 102 .

(3) المصدر نفسه ، ص 94.

(4) سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال ، مرجع سابق ، ص

2- صلة الحرية بالقدر عند إقبال :

وإقبال حين يربط فلسفة الفعل الإنساني الحر في سياق مشاركة مع الفعل الإلهي يبرز لنا مسألة التقابل بين إمكانية التوفيق بين التحديد والقدرة المطلقة وهو سؤال مشروع كيف يمكن أن تكون الذات المتناهية التي هي مخلوق منح صفة الحرية أن يقارن بالذات الإلهية المطلقة اللامتناهية، وإقبال يعتبر المقابلة في الأصل لا يجب أخذها بالمشكلة غير القابلة للحل بل لا يجب أن يخيفنا لأن الأسلوب القرآني لا يحبز سرد الكليات المجردة بقدر ما يهتم بالمشخص، إذن يجب فهم ذلك على أساس أنه أسلوب يقرب الحقيقة أكثر من المجرد الذي يجعلنا نفكر أكثر في الحقيقة لكن لا نلمسها (1) وهنا يعيب إقبال على الفلسفة الحديثة لأنها عنيت بالمجرد على حساب المشخص يقول محمد إقبال: (ذلك المشخص الذي لم تتعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثاً على يد نظرية النسبية) (Theory of relativity) (2) فلو قدر لنا تصور القدرة المطلقة (Absolute power) للذات اللامتناهية مجرد حالة نتصورها لما كان لها معنى اليقين والثبات ويؤكد إقبال ذلك بقوله : (ولو أنا تصورنا القدرة المطلقة تصوراً مجرداً لكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ولا حد لها) (3) وبهذا المعنى يصبح التحديد شرطاً لفهم المعنى ولإدراك الحقيقة فالحرية يجدها الإنسان في ذاته المتناهية لا تظهر كقوة أمام الذات اللامتناهية بقدر ما هي طاقة تجعله يسعى للاتصاف بالذات الإلهية وبهذا الاتصاف تصل إلى أعلى مراتب الوجود الإنساني ولو لم تكن الحرية كصفة للذات المتناهية ما كان لها أن تتصور مثلها العليا أو كمالها يول سليمان بشير ديان (إن فكر محمد إقبال في هذه المسألة يتحدد كما بينا وفق صيغة الرهان الإلهي على حرية الذات كما أنه يستلهم من جهة أخرى الموقف الذي نلاقه لدى ما يمكن أن نسميه " صوفية تحقيق الذات من

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 94.

(2) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(3) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

خلال اكتساب الإنسان للصفات الإلهية (Divine qualities) (1) .
والسؤال الذي يبقى مطروحا هو هل غرض إقبال من مناقشة مسألة الحرية مجرد النظر الفلسفي كما هو حال كل فيلسوف حين يحدد موقفه منها بصناعة نظرية فلسفية، أم توجد أهداف بعيدة لا يمكن تحقيقها إلا على أساس من إثبات الحرية أولا؟
الجواب عن هذا السؤال أن إقبال لا يناقش موضوع الحرية كموضوع مجرد (abstract topic) أو ميتافيزيقي بعيد عن الواقع بل إن إقبال يرى أن علل وأمراض الأمة كانت بسبب الفهم الخاطئ للحرية، لذلك كانت تداعياته وخيمة على الحياة الفكرية والسياسية والحضارية لذا فهو يعيد بناء المفهوم على أسس جديدة من الفهم الذي يقود إلى حالة من تغيير الواقع لا الاستغراق فيه ، وظهور الإنسان كما لو كانت قواه مستسلمة وراضية بهذا الضعف لأنه قضاء وقدر يقول محمد السعيد جمال الدين معلقا عن موقف محمد إقبال : (هنا نجد إقبالا يقول - وهو يعبر عما يبدو عليه الفكر الإسلامي إزاء هذه المشاكل ، ومن الترددي من سوء الفهم للقدر " السائل والمحروم بقضاء الله وقدره ، الحاكم والمحكوم بقضاء الله وقدره ، .. وليس خالق للقدر سوى الله، ، ولا ينفع تدبير للخلاص من الله " فلا ينبغي حذر من قدر .. إنها حكمة متداولة بيننا تسربت إلى قلوبنا لأننا نوردها على ألسنتنا دائما ونحن نؤمن بأنه لا مخرج من دائرة القدر) (2).

وإقبال يرى أن الفهم السيئ للقدر في فترة طويلة من تاريخ المسلمين هو ما جعلهم يفقدون الحافز الداخلي للحركة ، ويرضون بأي حال هم فيه حتى لو كان هذا الحال ما يجب محاربه كالتخلف والاستعمار ، وبهذا المعنى فإقبال لا يقف ضد القضاء والقدر (fatalism) وإنما يفهمه بمعنى ايجابي بعيدا عن السلبية التي تجعل الإنسان ضحية معذبة ليس للقضاء والقدر بالمعنى الصحيح وإنما لفهمه له، فأبطل

(1) سليمان بشير ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح للإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، مرجع سابق ص 72.

(2) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 195 .

مبدأ الحركة والقوة في ذاته وحولها حجرا لا حركة فيه ، إن القدر الذي يؤمن به إقبال يجب أن يمنحني القوة لا الضعف والمواجهة لا الهروب يقول إقبال: (بل حياة وقوة لا حد لها ولا عائق تقدر الإنسان على إقامة الصلاة آمنة مطمئنا والرصاص يتساقط من حوله) (1) .

وتحليل إقبال لظهور فكرة القضاء والقدر بالمعنى السلبي في تاريخنا الإسلامي وما عكسته من جمود في الحياة العقلية والروحية يظهر من خلال التحليل التاريخي لقد اقتضى انتشار هذه الفكرة ثلاث عوامل حددها محمد إقبال بقوله : (أليس أن نوعا مخزيا من القول بالقدر قد شاع في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى أن يتناول على حدى وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يحمله نقاد العرب للإسلام في كلمة "القسمة" " قسمت " يرجع بعض سببه إلى التفكير الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة (politics) وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية (Vital powe) التي كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر ، من ضعف تدريجي) (2) وإقبال في تحليله لهذه الأسباب غرضه معرفة بدايات الخطأ حتى نقوى على تصحيحه والدفاع عن الإنسان وحرية الإرادة يقول عاطف العراقي : (لقد دافع محمد إقبال دفاعا مجيدا عن حرية الإرادة الإنسانية وكشف عن العوامل الفلسفية والسياسية التي تؤدي إلى القول بأن الإنسان لا حول له ولا قوة وأنه مجبر مسير ، لقد بين الأخطاء الموجودة في القول بالجبر . فالناس لهم إرادة مضمونها الحرية والاختيار لا الجبر والقهر والإرغام) (3) .

فالسبب الفلسفي قوامه تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية وخاصة في معنى العلة وهذا لأن تصور الكون على أساس سلسلة من العلية متصلة بعضها حتى الوصول إلى العلة الأولى والتي تقودنا إلى تصور إله فوق الكون ومتقدم عنه وإذا كان الكون معلولا في كل حركاته حتى أصبح الإنسان مقتنعا بذويان وجوده في هذه

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 127 .

(2) المصدر نفسه. الصفحة نفسها .

(3) خالد أسدي ، مقال لعاطف العراقي ، قصائد مختارة ودراسات ، مرجع سابق ، ص 37.

السلسلة من العلل ما دام قد وضعها إله مطلق لا يقدر الإنسان على تغييرها وبذلك تنشأ روح لا فاعلية لها في الكون كونها معلولة لعله ولا طاقة لمواجهتها يقول محمد إقبال: (فالفلسفة في بحثها في معنى العلة من حيث هي مسندة للذات الإلهية وباعتبار الزمان أساس الصلة بين العلة والمعلول لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله سام فوق الكون سابق في الوجود عليه يؤثر فيه من خارج ، وبهذا تصورت الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العلية ومن ثمة فهي الخالق الحقيقي لكل ما يحدث في الكون) (1) ويعتقد إقبال (أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن)(2) .

أما السبب الثاني لانتشار القول بالقدر فيصفه إقبال بالنزعة المادية العملية ويمكن النظر إليه كسبب سياسي لأنه يريد أن يؤسس نظرية في الحكم (Theory of governance) قادها أمراء بني أمية الذين سعوا إلى إشاعة فكرة القدر وخاصة بعد ما حدث في كربلاء ولتبرير ظلمهم فيما بعد وانعكس هذا فكريا من خلال تشجيع المدارس الكلامية (speech schools) الموافقة لاتجاههم الفكري وهنا نجد محمد إقبال في تحليله في انتشار هذه الفكرة قائلاً : (ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق من بني أمية النهازين للفرص ، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكربلاء ، وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ، فقالت بقدر الله يروى معبدا قال للحسن البصري أن بني أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إنما تجري أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن إنهم أعداء الله وإنهم لمفترون وهكذا نشأ - على الرغم من معارضة علماء الدين في الإسلام معارضة صريحة - القول بالقدر على نحو مزر وقامت نظرية الحكم المعروفة باسم الأمر الواقع) (3).

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 127 .

(2) المصدر نفسه ، ص 8 .

(3) المصدر نفسه ، ص 127 .

وبعد أن حدد إقبال أسباب الفهم الخاطئ للقدر يحولنا إلى إبراز حقيقته باعتباره قوة وإيمان يصنع به الإنسان ذاته و يبدأ بتغييرها أولاً ، ولا يمكن له ذلك إذا كان مبدأ القدر يقود إلى الجبر. فالحرية بهذا المعنى صفة للنفس ،والنفس في حركتها قد تعلق لتحقيق ذاتها أو تتجه إلى الأسفل لإفنائها وبين حركتي الصعود والهبوط لا يكون ذلك قدرا بمعنى أريد للنفس هذا المصير المسبق وإنما تم ذلك باختيارها وإرادتها الحرة لقوله تعالى (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)(1) يقول إقبال: (وفي الحق أن القرآن يقر حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية (The human soul) هي تلك الارتفاع والانخفاض في قدرة الإنسان في اختياره أفعاله وهو يحرص على بناء القدرة على حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملا ثابتا لا يتناقض في حياة النفس . وتعيين مواقيت للصلاة في كل يوم - تلك الصلاة التي يرى القرآن أنها سكن للنفس يحقق بها الإنسان خيط القيادة وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود والحرية - قد أريد بهذا التعيين تخليص النفس من آثار الآلية (The mechanism) في النوم والعمل . فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية) (2).

وتأكيدا لمعنى الحرية بالنسبة لإقبال يرى انه يجب أن يتناسب وطبيعة البيئة التي يعيش فيها إذ لا معنى لإثبات الذات عن طريق إهمال ما يعد شرطا لإثبات حريتها ، وهنا نجد الشروط الموضوعية للذات التي بها تقوى على أن يكون فعلها واختيارها سبب حريتها ، فالعالم الذي هيأته الذات المطلقة بما يتوافق وقدرات الإنسان العاقلة فكان الواقع يمكن إدراكه بالعقل ومنه يعد استعمال العقل أحد الطرق التي يمكن أن نثبت بها الحرية يقول محمد إقبال: (والقرآن يصور الطبيعة تصويرا واضحا محددًا بوصفه عالما يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بحكمته الإلهية ويرى أن

(1) سورة الكهف ، آية 29.

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 125 .

قدرة الله غير المتناهية تتجلى لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى وإنما في المتواتر المطرد المنظم(1) .

لكن يمكن أن نجد مسلكا آخر يسميه إقبال بالطريقة الحيوية (vital way) وهي الطريقة التي يصبح فيها الإيمان بالقضاء والقدر يظهر طاقة الإنسان الحقيقية بالحرية يقول إقبال : (لقد بينت لكم فيما سبق رأيي في " التقدير " كما نجده في القرآن وهناك كما يذكر شبنجلر (Spengler) نفسه ، طريقتان تتولى بهما شؤون الدنيا ، إحداها عقلية والأخرى نستطيع أن نسميها " حيوية " إذ لا نجد تعبيرا عنها خيرا من هذه الطريقة العقلية (The rational way) تقوم على فهم الكون باعتباره نظاما جامدا من علة ومعلول ، أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها ، بوصفها كلا يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما في أعماقه من خصب وغنى)(2) .وهنا نجد إقبال يتفق مع اشبنجلر في وصف الزمان كونه يرفض كل طابع ميكانيكي أو مكاني بالمعنى الذي حدده كانط(3) .

فبالعودة إلى الدليل الأول نجد أنه لا مفر من أن يكون الفعل الحر معقولا لأنه السند الأساسي الذي يظهر لنا الكون أنه بمقدورنا أن نعيش فيه لا كجمادات بل بفاعلية تجعل الإنسان يتحكم فيه لأنه لا معنى للنفس أن توجد في بيئة لا يحكمها نظام (System) ويكون ذلك شرطا لحركتها في النمو والارتقاء فسلسلة العلية منحى اقتضته الذات المطلقة حتى تجد فيه الذات المتناهية مسارها الطبيعي والصحيح وهي فكرة نلاحظ فيها إقبال متأثر بالفيلسوف الألماني ليبنتز (Leibniz,G) حين يرى أن المسلك العقلي هو الوحيد لتناول مسألة الحرية لأنه بدون هذه الضرورة التي تحكم العالم لما كان هناك أي معنى للعقل البشري ،كونه لا يستطيع أن يدرك إلا ما هو منظم ومعقول (Reasonable) ويمكن

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ، ص 94 .

(2) المصدر نفسه ، ص 126 .

(3) اوزوالد شبنجلر ، تدهور الحضارة الغربية ج1 ترجمة أحمد الشيباني (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة(بط) (دت)) ، ص 241 .

اختصار موقف ليبنز في (أن الحرية لا يمكن أن تنحصر في انعدام البواعث وكأن في وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر "إن عدم الاكتراث كما يقول ليبنز وليد الجهل فكلما كان المرء حكيما كان فعله أكثر تحديدا وأكثر جبرية) (1) فمدار المعرفة العقلية والنظر العقلي أحد الوسائل الموصلة لإدراك النفس ذاتها ، وإدراك العالم الذي توجد فيه يقول إقبال: (والحق هو أن سلسلة العلية التي نحاول أن نجد فيها محلا للنفس هي في ذاتها بناء لأغراضها هي فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة (A) complex environment لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها دون أن تردها إلى نظام يعطيها " أي النفس " نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ولكنه ليس تعبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة) (2) ويقول أيضا (والواقع هو أن النفس ، بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء) (3). وهذا التصور الجديد لنشاط العقل هو الذي منح إقبال رفض الفكرة التقليدية (Traditional idea) والتي كانت تاريخيا بين النزعة الآلية وأنصار الحرية لأنه تصور خاطئ لطبيعة النشاط العقلي (4).

أما الطريقة الحيوية فهي أسمى من غيرها لأنها مؤسسة على بعد إيماني داخلي ترضى فيه النفس بالقضاء والقدر دون أن تتخلى على حريتها ، وهذا البعد الإيماني لا تصل إليه كل الشخصيات بل انه سمة للشخصيات القوية لذلك أن تؤمن بالقضاء والقدر لا يعني أن تكف عن الحركة بل يجب أن تؤمن بأنه أقصى جهد تبذله في تحقيق ذاتك هو القدر، فالقدر مفتوح وأقدار الله متنوعة ولانهائية ويرى إقبال في الطريقة الحيوية للاستيلاء على الكون هي التي يصفها القرآن بأنها " الإيمان "، والإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي (Negative belief) في

(1) زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، (القاهرة : مكتبة مصر ، ط 3 دت) ، ص 110 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 124.

(3) المصدر نفسه ، ص 124.

(4) المصدر نفسه ، ص 123.

حكم أو أحكام من نوع معين ، وإنما هو طمأنينة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسمو إليها والى ما تتضمنه من " القدر " الأسمى إلا الشخصيات القوية يروى أن نابليون (Napoléon Bonaparte) قال " أنا شيء ولست شخصا " (وهذه طريقة للتعبير عن إرادة المخلوق هي عين إرادة الخالق و هذه التجربة في تاريخ الرياضة الدينية في الإسلام تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخلاق الله وقد عبر هنا بعبارات مثل " أن الحق " الحلاج " أنا الدهر " النبي محمد و " أنا القرآن الناطق " علي و " سبحاني " بايزيد" وفي التصوف الإسلامي الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هي عين إرادة الله . إن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هي بنوع من الاستغراق في الذات غير المتناهية تدخل في أحضان محبتها المتناهي كما يقول الرومي " يمحي علم الله في علم الولي ، وكيف يمكن للناس أن يعتقدوا أمرا كهذا ؟) (1).

ولو عدنا إلى لفظ " التقدير " الوارد في القرآن وأدركنا جوهره ومعناه الحقيقي لما ترتب عليه أن يضع الإنسان " المسلم " ذاته وشخصيته كحالة من حالات التقدير المسبق الذي تم دون رجعة وما بقي هو تنفيذه وهي صورة متشائمة للقدر أو التقدير ومن هنا يؤكد محمد إقبال على أن:(الزمان باعتباره كلا مركبا ، هو الذي يسميه القرآن " التقدير " وهي كلمة أسيئ فهم معناها كثيرا في كل من العالم الإسلامي وفي خارجه " والتقدير " هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكاناته ، هو الزمان الخالص من شبك تتابع العلة والمعلول ، أي حالة الرسم البياني التي يفرضها الفهم المنطقي (logical understanding) على الزمان ، وبالاختصار هو الزمان كما نشعر به لا كما نفكر فيه أو نحسبه) (2) . هذا يعني أن أية محاولة لإخضاع القدر إلى شكل من البرهنة العقلية (mental demonstration) الاستدلالية ليس صوابا ولا يقود إلى نتائج يقينية لأن ذلك يرهن صفة " القدر " كتعبير عن إرادة الذات اللامتناهية

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 126 .

(2) المصدر نفسه ، ص 60 .

إلى معرفة يمكن الوصول إلى حدودها مع أن التقدير صفة غير متناهية بل إن التقدير ذاته هو حقيقة الشيء ،وما دام الإنسان يسعى إلى معرفة حقائق الأشياء فيجب أن يكون ذلك ومسبقا النظر إلى القدر كونه حقيقة الأشياء بل لا يمكن أن يوجد خارج القدر أي شيء يقول محمد إقبال : (والزمان بوصفه تقديرا هو ماهية الأشياء ذاتها كما جاء في القرآن { إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } (1) فتقدير شيء ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء ، وممكناته التي تقبل التحقق والتي تكمن في أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها في الخارج بالتالي دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجي . ومن ثمة فتكامل وحدة الديمومة لا يعني أن هناك حوادث تامة التكوين ، أشبه بأن تكون في أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية) (2).

إن علينا أن نفهم " القدر " كصفة للذات اللامتناهية كحركة دائمة لأن الزمن المطلق (Absolute time) لا المتجدد الذي تتصف به الذات اللامتناهية هو حقيقة يؤكدها القرآن { يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ } (3) يؤكد إقبال أن (الوجود في الزمان الحقيقي ليس التقيد بأغلال الزمان المتجدد وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدد لحظة لحظة وأن تكون في خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة في الابتكار) (4) .

إن معرفة القدر بهذا المعنى لن يكون إلا السبيل الوحيد لمعرفة الذات اللامتناهية فإذا كان القدر هو الزمان المطلق نجد إقبال كثيرا ما يردد الحديث النبوي (لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله) .

وإقبال حين يتكلم عن الحرية والقدر وموقع الإنسان في هذا الوجود باعتباره قوة دائمة الإبداع بل لا تصل إلى حالة وجودية إلا وكان تفكيرها متجها إلى أخرى

(1) سورة ، القمر ، آية 49 .

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 61 .

(3) سورة الرحمن ، الآية 29 .

(4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 61 .

،وهي حقيقة يؤكد القرآن من خلال السعي الدائم والعمل لأنه صورة من صور العبادة ويصور محمد إقبال ذلك بقوله : (ومع أن نصيب الإنسان في الوجود شاق وحياته وهن كورقة الورد ، فليس للروح الإنسانية نظير بين جميع الحقائق في قوتها وفي إلهامها وفي جمالها ، ولهذا فإن الإنسان في صميم كيانه هو كما صور القرآن قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها قدما من حالة وجودية إلى حالة أخرى) (1) .

إن تناول إقبال فكرة القدر بهذا التحليل العميق لاعتقاده أنها وثيقة الصلة بمبدأ الحركة الذي يدعو إليه الإسلام لأنه ما لم يعيش الإنسان من داخله المعنى الصحيح للقضاء والقدر سلم بالمبدأ السلبي وهو أن القدر معناه الجبر والجبر يبطل كل طاقة للإنسان في الحركة ،لأن لها أبعاد لا أخلاقية أقصاها أن ننسب الظلم للذات اللامتناهية كيف توجد الذات المتناهية " الإنسان " وتعاقبه على ما لا يقوى عليه ؟ يقول محمد السعيد جمال الدين : (على أننا إذا خرجنا من مجال الفلسفة إلى مجال الواقع هو- هدف نظريات محمد إقبال الفلسفية - نجد في مقدورنا أن نلاحظ أن نظرة إقبال إلى مسألة " القدر " ترتبط أساسا بفكرته عن " مبدأ الحركة والعمل " من ناحية ونظريته عن "الذاتية " من ناحية أخرى) (2).

فالحقيقة التي يجب أن يعرفها الإنسان أن القدر ليس عائقا للإرادة لأن كل فعل تختاره بحريتها هو قدر وكل هروب هو قدر ، فالقدر يحيط بكل شيء ولا يجب أن يكون ملازم لفهامنا للجبرية المطلقة (Absolute fatalism) لأنها تفقد الإنسان الإيمان الصحيح بنفسه وبخالقه و تذيب فيه طاقة الذاتية التي بدونها لن يكون بشرا بل حجرا لا يتمتع بأية روح يقول محمد السعيد جمال الدين : (فإقبال يرى أن الذات الإنسانية تتمتع بقوة تستطيع بها أن تغير قدرها ، فقد أودع الله فيها قوى فطرية تنزع إلى الحركة والى التحليق ، وهذه القوى الفطرية الكامنة في نفس الإنسان لا تضيء أو تشتعل إلا " بالعمل " و " الجهاد " والجهاد الذي أمرنا

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 19.

(2) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 195.

الله به لا يعني أن نحارب قضاء الله وقدره بل نعمل على تغيير هذا القضاء (1). تبدو فلسفة محمد إقبال من هذا الجانب حسب تعبير "إدوارد ماكرثي" (Edward MaCarthy) (مناهض لكل أشكال الضرورة والميكانيكية والاضطرارية هو من ناحية أخرى محام قوي للإرادة البشرية وتأكيد للذات وللتطويع المستمر للمسألة من طرف الوعي البشري) (2).

وهنا يمكن الإشارة إلى الحوار الذي كان بين عمر ابن الخطاب وبين عبدة ابن الجراح حين أمر عمر الجيش الخروج من قرية أصيبت بالوباء فقال أبو عبدة بن الجراح أفرارا من قدر الله فكان جواب عمر نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله (3) وهذا الفهم للقضاء والقدر من عمر رضي الله عنه هو ما يجب أن نؤمن به وهو أيضا يعني فيما يعنيه أننا لا يجب الوقوف لكي نقبل قضاء الله بل يجب أن تسعى إليه يقول محمد إقبال : (إن عليك لا أن ترضى فحسب بقدر الله ، بل تطلب المزيد منه " فأدع الله أن يحكم بقدر آخر إذا دمی قلبك بفعل قدر واحد إنك إذا طلبت قدرا جديدا كان ذلك أمرا مشروعا تماما إذ لا نهاية لأقدار الله" (4) ، لذلك تراه دائما يقول " كن ترابا يهبك القدر الرياح ، كن حجر يقذف بك الزجاج أنت قطرة من الندى ؟ السقوط قدرك ، أنت محيط من المحيطات ، الثبات قدرك إنك تشيد في كل لحظة " لاتا ومناة " جديتين أنتشد الثبات من الأصنام يا من لا ثبات له، إنك إنما تقيم أمثال هذه الأصنام الوهمية في عقلك لأنك مخطئ في فهم القدر وهذا من شأنه أن يبيث الاضطراب في حياتك وتسيطر السلبية المطلقة في تصرفاتك) (5) إن هذا المعنى للحرية لا

(1) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 196 .

(2) Edward MaCarthy. IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER
<http://www.allamaiqbal.com/review>

(3) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق، ص 196 .

(4) المصدر نفسه ، ص 197.

(5) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

يجعل الإنسان يتوقف بل يكون السعي أولاً وأخيراً هو عنوانه لأن مفتاح قوة الإنسان هو حين يدرك معنى حرّيته الذي يفتح له الأمل والطموح لا أن تكون آماله مجرد أحلام لا صلة لها بالواقع فالمسلم روعي واقعي بحكم وجوده وبحكم دينه ، ولا يرضى إلا أن يعيش حراً والاستعمار لم يكن له القدرة على تحطيم الإنسان إلا بمقدار كسر شعوره بحرّيته و غزاه بفلسفة الجبر والقضاء والقدر التي جعلته مستسلماً بدل أن يكون مقاوماً لوجوده . يقول في وصف الإنسان الحر :

فوق مسرى النجم للحر هدف ورده في كل حين لا تخف
أمن في سلمه في حرّيه رأسه في الكف لا في جيبه
عرف الله فلم يرهّب سواه كيف يخشى الخلق من خاف الإله
وشعار الحر عزم وإباء رزقه من يد جبار السماء
فلغير الله ما مد اليمين لغير الله لم يحن الجبين(1)

ويقول في ديوان جناح جبريل

أيها المسلم يا نور السماء كيف لا تشرق في أرض البشر
أنت سلطان الليالي لا كما قالت الحمقى أسير للقدر (2)

إن هذا الدفاع عن حرية الإنسان من إقبال لم يكن صدفة بل يرى فيها أنها البداية التي كان من أجلها الإنسان فأى معنى أن يكون وجود الإنسان بلا حرية إنها صفة يتقاسمها الإنسان مع الله ولولاها ما كان يستطيع أن يرقى لمعرفة الذات المطلقة ، إنه خلق ليجسد معنى الحرية في الكون ، إن الحرية قدر الإنسان وعلى أساسها يستطيع أن يبني ذاته ويرقى بها إلى مرتبة الإنسان الكامل وهو ما سنتناوله في المبحث القادم حين نتعرف على حقيقة الإنسان الكامل ومكانته في الوجود .

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق ، مصدر سابق ، ص 363 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، جناح جبريل ، مصدر سابق ، ص 419 .

المبحث الثاني : حقيقة الإنسان الكامل :

1- الإنسان ومكانته في الوجود :

يفتح إقبال كتابه " أسرار خودي " بمقطوعة شعرية لجلال الدين الرومي غرضه منها البحث عن الإنسان لكن من يكون هذا الإنسان ؟ وما هي الصفات التي يراها إقبال ضرورية له حتى يتمكن من أن يكون هو المقصود ؟ الحقيقة أن فلسفة إقبال كلها تسعى إلى بناء الإنسان من أجل بناء الحضارة لكن الصدمات والظروف التاريخية والاستعمار الحديث كلها جعلت من هذا الإنسان الذي يأمل أن يجده مازال غافلا عن قواه ومستسلما لواقع صنعه بيده ورضي أن يكون وجوده وحياته مجرد زمن يبدأ وينتهي دون أن يتدخل في صناعته وتوجيهه حسب إرادته فكان بذلك إنسانا سلبيا يملك كل شيء لكنه لا يفعل شيئا هذا الإنسان الذي يريده إقبال هو الإنسان الكامل .

يقول في بداية ديوان أسرار خودي

رأيت الشيخ بالمصباح يسعى له في كل ناحية مجال

يقول : مللت أنعاما وبهما وإنسانا أريد فهل ينال ؟

برمت برفقة خارت قواها برستم أو بحيدر اندمال

فقلنا : ذا محال . قد بحثنا فقال : ومنيتي هذا المحال(1)

ويورد هذه المقطوعة نثرا أبو الحسن الندوي .

قال مولانا جلال الدين الرومي في بعض مقطوعاته (رأيت البارحة شيئا يدور حول المدينة، وقد حمل مشعلا ، كأنه يبحث عن شيء ، قلت له : يا سيدي تبحث عن ماذا ، قال : قد مللت معايشة السباع والدواب ، وضقت بها ذرعا ، وخرجت أبحث عن إنسان في هذا العالم ، لقد ضاق صدري من هؤلاء الكسالى والأقزام الذين أجدهم حولي ، فخرجت أبحث عن عملاق من الرجال وبطل من الأبطال يملأ عيني برجولته وشخصيته ، ويروح نفسي ، قلت له : لا تتعب نفسك

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة أسرار خودي ، مصدر سابق ، ص125.

يا هذا فخرجت تقتنص العنقاء ، بالله لا تتعب نفسك وأرجع أدرجك فقد أجهدت نفسي ، وأنديت ركابي ، ونقبت في البلاد ، فلم أرى لهذا الكائن عينا ولا أثرا ، فقال الشيخ : إليك عني ، أيها الرجل فأحب شيء إلى نفسي ، أعزه وجودا ، وأبعده منالا (1) .

إن الظفر بالإنسان الكامل هو ظفر بالوجود كله ما دام خلق من أجله، لكن هل أدرك فعلا حقيقة وجوده وقيمه في الكون ، ومقدار طاقته التي تلو الأفلاك، بل هل يكون للكون معنى بدونه ؟ هذه الأسئلة هي التي أراد إقبال الإجابة عنها وبمقدار ما تكون الإجابة نابعة من أعماق كل فرد كلما أدرك الإنسان قوته وعرف مقدار ما يمثله في الوجود لكن من هو هذا الإنسان الكامل ؟ يجب إقبال إنه لن يكون إلا الإنسان المسلم القوي بعقيدته وإيمانه الدائم بالعمل لإثبات وجوده ولتغيير واقعه لأنها رسالته الخالدة في الكون، لكن عليه إدراك سر قوته التي خصته بها رسالة الأنبياء ورسالة خاتم الأنبياء، لأن الإنسان خارج عقيدته لن يتميز عن غيره من الناس يقاسمهم كل شيء وهنا لن يدرك قوته ولن ينتصر على غيره بل يكون في أحسن حال مثل غيره ضالا غافلا عن طاقته مقلدا تموت فيه روح الإبداع والتغيير لأنه رضي بشكل من الوجود هو الوجود الإنساني وغاب أن حقيقة وجوه وجود الإنسان المسلم هو الوجود الأعلى مرتبة إنه الوجود الإيماني الذي يجعل عقيدته مصدر قوته وإبداعه .

يقول إقبال : (فإذا اقتصر المسلم على هذا الوجود البشري العام وعاش كالإنسان لا أقل ولا أكثر كان كائنا ضعيفا فانيا ليس له قيمة كبيرة في نظر صيرفي الوجود، إذا مات في وقته ما بكت عليه السماء والأرض وما خسر العالم فيه شيئا) (2) أما الوجود الإيماني (فحاجة البشرية وحاجة الكون إليه ليست أقل من حاجتهما إلى الماء والهواء والنور والحرارة ، فإذا كانت أشكال الحياة مرتبطة بالماء والنور والحرارة وكانت معاني

(1) أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 88.

(2) المرجع نفسه ، ص 91 ،

الحياة وحقائقها مرتبطة بالغايات والأرواح والإيمان والأخلاق التي تتكفل رسالة الأنبياء بشرحها وبيانها ويتكفل المسلم بإعلانها والقيام لها والجهاد في سبيلها فلولا هو لضاعت الغايات والرسالات وأصبحت سرا مكتوما إذن فمركزه في العالم وبقاؤه كبقاء الشمس والكواكب النيرة تنقرض الأمم والأجيال وتحول الأنهار مجراها وتخرّب عمائر وتقوم حكومات وتتقلص حكومات وتأتي مدنيات وهو قائم لا يزول ولا يحول (1).

إن المبدأ الذي يؤسس عليه إقبال وجهة نظره هي أن يغرس في المسلم هذا الشعور الذي اختفى في داخله وأصبح لا يرى في ذاته إلا كونها ذاتا حكم عليها بالعزلة عن الواقع بل إن التغيير الذي يتم في الواقع في مستواه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحضاري أصبح على مسافة لا يمكن إدراكها، فكان مبدأ التقليد أسلوبه في الحياة راهنا كل ما يمتلك تحت رحمة القضاء والقدر بمعناه السلبي ، وأصبحت حضارة الغرب شغله وهدفه ولم يدرك بعد أنها أخذت مسلكا خاطئا، يقول إقبال: (إن المسلم الضعيف يعتذر دائما بالقضاء والقدر أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد) (2) .

والهدف من إعادة بناء الذاتية في الإنسان المسلم هو إدراك دوره في هذا العالم ، وأيضا يهدف إلى تحقيق ذلك الاتصال الذي انقطع منذ قرون بين الإنسان والعالم الواقعي أو عالم الطبيعة والمادة فلم يعد له نصيب في الاكتشافات والمعرفة العلمية التي عطلت حصول نهضة في بلاد المسلمين لصالح أوروبا والتي يجب وضع المعادلات الجديدة التي تصحح مفهومنا للواقع وللعالم . يقول محمد البهي: (إن المسلم واقعي بحكم دينه ... وإنه ليس برهباني مسيحي ، ولا بصوفي من أصحاب فكرة "الفناء" ... وأن فهمه " الابتعاد عن هذا العالم لما فيه من شر يجب أن تتغير إلى النقيض ... وضح إقبال هذا كله ليدفع المسلم إلى الحركة نحو واقع الحياة وإلى أن يشارك الغربي في هذه الحركة لا تقليدا ، ولكن بوحى داخلي

(1) أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 92 .

(2) المرجع نفسه ، ص 95 .

من ثقافته الإسلامية (1)، والقيمة التي يعطيها الإسلام للإنسان حين يدرك ذاته لا يرى نفسه إلا وقد انعكس فيها كل الوجود، لكنه أيضا يمكنه أن يسلب هذا المعنى لينزل بنفسه إلى أسفل الوجود وكل ذلك رهن طبيعة الأهداف والرغبات التي يسعى لتحقيقها يقول إقبال: (والإنسان بما وهب الله له من قوة متوازنة على أحسن ما يكون وقد ألقى نفسه في أسفل ميزان الوجود وقد أحاط به من كل جانب قوى تقيم في وجهه العقبات) (2) لقوله تعالى {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ} (3).

إذن إقبال لا يرى الإنسان المسلم إلا قوة وطوح وأمل، يفيض بالحيوية والشوق للحياة لا يرضى باليأس ولا بالعزلة لأنه لم يوجد لهذا الهدف بل هو اختراع للذات الضعيفة والسلبية فالإنسان الكامل عند إقبال يمتلك كل مكامن القوة لأنه يسعى إلى التغيير وتحقيق الانتصارات التي يصنع بها ذاته، لا أن يكون متفرجا ساكنا خاملا عن كل حركة، يقول محمد قطب: (الإنسان في حس إقبال طاقة كونية ضخمة تتمثل فيها كل طاقات الوجود إنها قبس من النور، قبس من القدرة الخالقة وذلك معنى أن الإنسان خليفة الله في الأرض وهو بذلك أثنى ما في الوجود كله وأقدر ما في الوجود كله، وذلك حين يستمد من الله قوته فهكذا خلقت الروح الإنسانية أو النفس بحيث تستمد من قوة الأول والأبد فتشرق وتشتعل وتصبح طاقة كونية مريدة فاعلة) (4).

فالإنسان في فهم إقبال لا يراقب الكون أو الطبيعة من أجل التأمل، بل لينتصر عليها وبوجهها فالمؤمن محكوم عليه بالحركة الدائمة المستمرة مع الطبيعة، وأيضا مع نفسه التي يجب أن ينتصر عليها يقول إقبال: (إن العالم تراث للمؤمن المجاهد لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد المؤمن كاملا من لا يعتقد أن

(1) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق، ص 449.

(2) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 18.

(3) سورة التين، الآيتان 4-5.

(4) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، مرجع سابق، ص 184.

العالم خلق له (1) وهي دعوة للمسلم المعاصر أن لا يهيب من المواجهة ولا أن يفكر في الفشل قبل المحاولة بل المغامرة هي عنوانه، عليه أن يدرك أنه حقيقة الكون فهو مسلم مثله وليس غريبا عنه وهو إشارة إلى أن كل ما في الكون يسبح لله فلا تكن غريبا عليه حتى لا تكون غريبا عن ذاتك يجب أن تعلم (أن المؤمن إذا نادي الآفاق بأذانه أشرق العالم واستيقظ الكون) (2) .

فالحضارة التي يعيشها العالم الآن بقيمتها وأهدافها التي تسعى إليها لا يمكن أن تدرك من الإنسان إلا الماء والطين، أما الروح فهي غائبة وهو سر كل أزمات الإنسان المعاصر يقول عبد الحميد مذكور في مقاله "الدين والفلسفة عند محمد إقبال" (أنها عاجزة عن حل مشكلات الإنسان ومعضلة مصيره باعتراف كثير من الفلاسفة الغربيين أنفسهم ويرجع هذا العجز إلى غلبة النظرة المادية) (3).

والحضارة التي تغرق الإنسان في وحل المادة وتقدهسها تتحول فيها المادة إلى غاية بل وإله يعبد في كل مكان لا تجعل الإنسان في مستوى البناء الحضاري الحقيقي لذلك ولكي نبني الحضارة علينا من بناء الإنسان القادر على الارتفاع عن المستوى المادي ليخلق في الأبعاد الروحانية التي تمكنه من وضع معنى الاستخلاف في الأرض وأيضا في الاتجاه لتحقيق غايات الوجود الإنساني في الكون ولذلك على الإنسان كما يقول مالك بن نبي: (أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله ، والمسلم إذا أتى بهذا لا بلسانه ولا بشطحاته الصوفية وإنما بوصفه أنسانا معاصرا للإنسان شاهدا عليهم بالتقى والورع بنزاهة الشاهد الصادق ، الصادق الخير الواعي لقيم شهادته ... عندئذ ... تعود

(1) الندوي ، روائع إقبال، مرجع سابق ، ص 93 .

(2) المرجع نفسه ، ص 96 .

(3) عبد الحميد مذكور، الدين والفلسفة عند محمد إقبال (المعهد العالمي للفكر الإسلامي: أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة (د، ط) 1981 م) ، ص 408.

إليه قداسته) (1) . فالإنسان يجب أن يتصف بصفات الله لأنه يمثل الخالق في نفسه ولا يصل إلى مرتبة الإنسان الحضاري إلا حينما يزداد الإنسان قربا لله وأدرك قوته ، والعكس تضعف ذاته وفرديته بل تذوب مثل القطرة في البحر كلما ابتعد عن الله إن الإنسان الكامل هو (الذي الذي يظهر لنا وجود الإله في حياة البشر ويعلمنا استحضار الخيال الخلاق الكائن في حياتنا اليومية من جهة ولإيجاد تحسن في هذه الحياة ليست كفرصة لتضحية نفسية تنسكية ولكن كهدف أسمى لطلب أفكار مرضية ومتطورة جدا من جهة أخرى) (2).

وهنا يظهر تأثير محمد إقبال بعبد الرحمن الجيلي في فكرة الإنسان الكامل حيث يصبح الإنسان في علاقة دائمة غير منقطعة بالله التي يشعر فيها الإنسان بالوجود الإيماني من خلال تجلي الصفات بماهيتها الحقيقية (3) وربط الإنسان بالطبيعة كوجود واحد غير متنافر يريده إقبال لمحاربة آثار النزعات الصوفية التي تعد العالم شرا يجب اعتزاله وهي ما كان لها الأثر السلبي في شل قدرات وطاقات المسلم يقول محمد البهي (يريد أن يحول الصوفية الاشرافية في الإسلام إلى زهد فجر الإسلام فيبعد منها الفرار وينحي منها الاتحاد بالله ، ويريد أيضا أن يحول الواقعية الحديثة التي جعلت الإنسان سلطانا على قوى الطبيعة لم يسبق إليه - ولكنها سجلت إيمانه هو بمصيره - إلى واقعية تصل الإنسان بأعماق وجوده (الله) حتى لا يكون حبه للمال طاغيا يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئا فشيئا ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة) . (4)

(1) مالك بن نبي ، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (دمشق سورية :دار الفكر ، 1991 م) ، ص 40.

(2)Iskandar Arnel **THE CONCEPT OF THE PERFECT MAN IN THE THOUGHT OF IBN 'ARABI AND MUHAMMAD IQBAL: A COMPARATIVE STUD** Institut e of Islamic Studies McGill University P 60

(3) محمد إقبال ، تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ترجمة حسن محمد الشافعي ، محمد السعيد جمال الدين:

الدار الفنية للنشر والتوزيع ، ط1 ، 1989 م) ، ص 119 .

(4) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مرجع سابق ، ص 462 .

2- مفهوم الذات ومراحل تربيتها :

تعد فلسفة الذات من أهم ما عني به شعر محمد إقبال وفلسفته والأسباب التي دفعت إقبال إلى وضع هذه الفلسفة الإنسانية هو ما وصل إليه حال الإنسان في الشرق والغرب يقول أبو الحسن الندوي عن دوافع وجود هذه الفلسفة (لقد تواضعت الحكومات الشخصية المستبدة ، والفلسفات الخاطئة ، والأديان المحرفة ، على الاستهانة بقيمة الإنسان والخط من قدره وشرفه وقد نشأ - بتأثير الحروب الطاحنة التي كانت لا تكاد تنقطع ، وفساد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية - مقت شديد في الناس للحياة ، وتبرم من امتدادها واستمرارها ، وقنوط من المستقبل ، وشعور عميق بالمهانة أو ما يسمى اليوم " بمركب النقص " وأصبح الإنسان حقيراً في عينيه ، وجاء بعض "المتصوفة" العجم فدعوا دعوة متحمسة إلى الفناء التي تمثلها الجملة المأثورة في الأدب الصوفي " موتوا قبل أن تموتوا " وغلوا في إنكار الذات حتى أصبح الاعتداد بالنفس وحب الذات الذي يتوقف عليه الكفاح ، والحركة والنشاط جريمة خلقية وحجر عثرة في الكمال الروحي(1) إن هذا اليأس والانحطاط جعل من الإنسان يفكر دوماً في الهروب بدل المواجهة بل إن هروبه كان أشد ألماً حين يلغي ذاته ويفر منها ويستسلم لفنائها وإنكار قوتها .

ومصطلح الذات لم يستقر عليه إقبال إلا بعد معاناة وذلك لصعوبته بل حتى اشتقاقاته اللغوية المباشرة قد لا تتجه إلى المعنى المقصود حين يشير إلى الأنانية والأثرة وإقبال نفسه يقر بصعوبة ذلك يقول إقبال: (اخترت كلمة خودي بصعوبة بالغة وبجهد شديد فمن الناحية الأدبية فيها العديد من المثالب ونواحي النقص ومن الناحية الأخلاقية تستعمل هذه الكلمة في كل من الأردية والفارسية بمعنى سيء عادة وكذلك الحال مع الكلمات الأخرى للحقيقة الغيبية لكلمة الذات فكلها على نفس الدرجة من السوء مثل: أنا، شخص، نفس، أنانية. أما المطلوب فكان كلمة لمعنى الذات لا لون لها وليس لها مدلول أخلاقي معين. وحسب اطلاعاتي ليس هناك مثل "خودي : الذات " لا في الأردية أو الفارسية أعبر بها عما أريده فكلمة " مين : أنا

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال مرجع سابق ، ص 187.

في الفارسية على نفس القدر من السوء ومع ذلك وحرصا على متطلبات الشعر رأيت أن كلمة "خودي: الذات" هي التي تتناسب أكثر من أية كلمة أخرى وفي الفارسية بعض الشواهد تدل على استعمال الكلمة (خودي: الذات) في معنى يسير، أي للتعبير عن حقيقة (الأنا) الذي يكون القاعدة للوحدة لدى فرد وهي لا تفصح من الناحية الغيبية عن أية دلالة أخلاقية لأولئك الذين لا يستطيعون التخلص من مدلولها الأخلاقي (1) وهنا علينا التأكيد على المعنى الحقيقي للذات في مستواه الأخلاقي والعملية السلوكية فالذات التي يريد إقبال يجب أن تكون ذات فاعلة في هذا الكون بل يمكن أن تعكس صورة الكون والوجود في حركته وحيويته وعليها أن ترى الكون كله وجد من أجلها يؤكد أحمد فؤاد عبد الرحمن أن إقبال (يغوص في أعماق الذات لاستكشاف أبعادها يبحث عن معادلات تفاعلاتها الداخلية وتفاعلاتها مع الذوات الخارجية التي تشارك في عمارة الأرض محاولا أن يفجر طاقتها في سلسلة من الإيجابيات التي تحقق الذات من خلالها حركة صعودية تنتهي بها إلى تسخير الكون وتحقيق سيادة الإنسان الكامل) (2) وتفجير طاقات الذات يستوجب أولا كيف يحدد إقبال المعنى الأخلاقي للذات؟ إن فلسفة إقبال في هذا المسلك ترى أن الذات يجب أن تشعر بوظيفتها ولا يكون ذلك ممكنا إلا بعد أن تحترم ذاتها لأن هذا الاحترام هو الذي يجلب لها الثقة في نفسها بل يسمح لها بالانطلاق لكي تفجر طاقاتها الهائلة يقول إقبال: (إنني استعملت كلمة "خودي" من الناحية الأخلاقية بمعنى الاعتماد على الذات واحترام الذات والثقة بالذات بل إن تأكيد الذات ضرورة لمصالح الحياة والقدرة على استمساك بقضايا الحق والعدالة والواجب... حتى في مواجهة الموت ومثل هذا السلوك الأخلاقي في نظري إذ أنه يساعد في دمج قوى الذات ويضفي عليها صلابة في مقابل الانحلال والتفكك) (3) كما لها مستواها العلمي لضمان أداء واجبها كاملا وتأسيس وجودها التام من خلال الظفر

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، مرجع سابق، ص 193.

(2) محمد فؤاد عبد الرحمن، (المثالية الإسلامية في شعر محمد إقبال)، مجلة الأمة، ص 14.

(3) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، مرجع سابق، ص 195.

بحق الحرية والحياة يقول إقبال في سياق تأكيده على وجوب هذين الحقين (فمعنى الذات من الناحية العلمية فيكمن في لها حقين أساسيين وهما الحق في الحياة والحرية كما تقررها الشريعة الإلهية) (1) وهذا ما يؤكد قول إقبال حينما يتطلع إلى الإنسان مخاطبا إياه (أنت أيها الإنسان الذي مسارك على الأفلاك لماذا يصعب عليك السير فوق الأرض) (2). وإقبال في ديوانه أسرار خودي يبدأ كلامه عن الذاتية ويرى فيها أصلا للكون ويقول في ذلك:

كل ما تبصر من أسرارها	هيكل الأكوان من آثارها
عالم الأفكار من بين الملا	نفسها قد أيقظت حتى انجلي
غيرها يثبت في إثباتها	ألف كون مختلف في ذاتها
ليجلى في سناه غدها	لف يوم سطرته يدها
لسراج يرتجى من أحمدا	ألف إبراهيم في النار اغتدى
فعلى قدر القوى قدر الحياة (3)	قوة الذات من الكون النواة

فالذات هي التي تمنح الحياة والحركة في هذا العالم هذه الذات التي أراد التصوف وخاصة العجمي أن يذبيها ويصل بها إلى درجة الفناء خاصة لما يصلوا إلى غاية فلسفتهم وهو القول بوحدة الوجود التي تصبح فيها الذات أمام معنى اللاوجود بل يصبح كل الوجود فناء وهي من الوجهة الأخلاقية والعملية معا تجعل الذات لا تدرك ذاتها ولا تكتشف قوتها فقدر ما يكون فناءها حتمية فما يكون لها مصيرا تصنعه وإنما لحظة ضعف واستسلام كقدر ينتظرها يقول صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي في كتابه "الاتجاه الإسلامي في شعر إقبال" (إن الذات حياة حقيقية والحياة بجميع لذاتها مرتبطة بإثبات الذات واستحكامها وتوسعها وككن الصوفية مسحوا هذه الذاتية الرائعة بطرقهم المختلفة وخاصة في اعتقادهم بوحدة الوجود وأنكروا وجود كل شيء واعتبروا أن الدنيا كلها هي صورة مظاهر الوجود الإلهي والكون ليس لها أي أصل بل هو ضن وخيال ووهم أي لا

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي ، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، مرجع سابق، ص 195.

(2) عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره ، مرجع سابق ، ص 74 .

(3) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 135 .

موجود إلا الله حتى قاموا بالقضاء على كل وسائل التقدم والتتمدن والحضارة والرقي بأخلاقهم السلبية) (1) فكانت فلسفة إقبال مساهمة نوعية في الفكر الإسلامي المعاصر لإعادة إبراز مفهوم الذات بما يتوافق مع العقيدة وإعادة تأسيس العلاقة بين الذات المطلقة والذات الإنسانية في الاتجاه الذي يضمن الكلام عن الذات الإنسانية قوتها وخلودها يقول إقبال (إن ذات الإنسان ليست قطرة تفقد وجودها في البحر إنها لأولوة ، ذاتها ثابتة في أعماق البحر ، وكلاهما ملازم وملزوم ، حيث لا يوجد أولو بدون بحر ، فذات الإنسان لدى إقبال لا توجد بدون ذات الله سبحانه وتعالى ، ومع أن ذاته ثابتة ومستقلة ، ولكنها مرتبطة بوجود ذات الله -ذات عظمة وشأن) (2) .

إن فكرة الفناء التي وقف إقبال معارضا لها لا يمكن أن تعد بأي وجه شكلا للنظرية الفلسفية أو حتى بالمعنى الديني الأخلاقي لأنها ببساطة تقتل الموضوع الذي يجب أن نفكر فيه وهو ذات الإنسان الفاعلة يقول إقبال في " زبور العجم " معارضا النزعة الصوفية السلبية:

الزهد إخضاع هذا الطين والشرر وليس في بعدنا عن عالم البشر
فقل لصوفية بالفقر راضية هذا العذاب عقاب الجبن والخور
وما عليك إذا أنكرت مذهبهم وقلت : أطلب منكم زهد مقتدر
فالزهد والملك لا يستحسنان لمن أضاع أمجاد تيمورلنك في سمر (3)

والذاتية بهذا المعنى حركة تحول الفرد إلى تركيز الغائية في ذاته وذلك بالسعي إلى إثباتها وتقويتها لأن حقيقتها في أن تكون شيئا لا أن ترى شيئا وهي تصدق على قول كانط أنا أقدر لا في قول ديكارت أنا أفكر (1) . وغالبا ما يستعين بتمثيل هذه الذات وإرادتها القوية بالشاهين ذلك الذي لا يرضى إلا أن يكون عاليا في

(1) صلاح الدين محمد شمس الدين الندوي، الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال، مرجع سابق ، ص 195.

(2) المرجع نفسه ، ص 199 .

(3) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة زبور العجم ، مصدر سابق، ص 439 .

السماء يقول إقبال في ديوان يا أمم الشرق :

أيها الشاهين ما هذا الجمود أين منك اليأس أو أين الصعود
يائس أم أنت مقصوص الجناح أم خشيت الوثب في هوج الرياح
ما شكنا مخلبك النسر ولا فر من عزمك طير في الفلا
الجبال الشم والآفاق لك أيها الهارب من أوج الفلك
طر إلى النجم وحلق من جديد في الفضاء اللازوردي البعيد(1)

فعلى الذات أن تجعل غاية وجودها تحقيق رسالة لا تكون حدودها مظاهر العالم الخارجي البراق بقدر ما يكون هدفها أسمى يكون إدراك ذاتها أعمق لأن الكنز لا يكون حين نصل إليه فقط بل حين استخراجه وكنوز الذات إذا لم تعكس كسلوك وعمل ما كانت الكنوز إلا أسماء لا ندري قيمتها ، فريط الذات بالعمل يريده إقبال حتى يكتمل معنى الذات فالذات التي لا تكافح لتظهر قدرتها هي ذات يائسة يقول إقبال في ديوانه "جناح جبريل "

إنها الذات إن تمعنت بحر ما له ساحل لخوض جبان
ومحال تكون جدول أنس ومحلا لجمع أهل الهوان(2)

فالذات كالموج إذا ركبته الإنسان كان دائما حيث كان الموج فإذا علا به حقق أهدافه وإذا خف أو سكن لم يعد قادرا على الحركة ، فطبيعة الذات والحياة معا حركة وتغير مستمر وهي خطاب للإنسان المعاصر وخاصة المسلم الذي كف ذاته عن الحركة ورضي بالقعود والصمت وكأن أوضاعه السيئة قدرا لا يمكن تغييره والذات لكي تقوى لا يجب أن تغل حركتها بوجود الأهداف والمقاصد أو عدم وجودها، إن الأهداف والمقاصد يجب أن تتحت نحتا من الذات نفسها فمبرر حركتها وقوتها لا يجب أن ننظر أسبابه من الخارج وإنما هي إملاء ذاتي حين تدرك الذات ذاتها، فهي الموكولة بتخليق مقاصدها وتحديد أهدافها حتى تدرك مكامن القوة وبواعث الحركة والسعي والصمود في مواجهتها العقبات

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق ، مصدر سابق ، ص ص 650 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة، جناح جبريل ، مصدر سابق ، ص 441 .

يقول إقبال :

جاهلا سر الحياة ، اجتهد
مقصد كالصبح في أنواره
وامضي نشوان بخرم المقصد
محرق كل "سوى" في ناره
مقصد يجتاز آفاق السماء
يأخذ القلب بحسن وبهاء
ثورة فيه وفيه محشر
وعلى الباطل حربا يسعر (1)

فحياة الذات دون مقاصد وأمال حقيقية لا تمنحها الفوز أو أي شكل من الانتصار كما يفعل الإنسان المعاصر ويقصد هنا إنسان الحضارة الغربية حين يجعل المادة قصده النهائي والعقل وسيلته والعلم مدار إدراكه ليسجن فكره في استدلالات الظواهر الطبيعية فبدل أن يتجه إلى الحقيقة الكاملة أوقف نفسه وسجن عقله حين تصور نهاية الحقيقة وحدودها هي رهينة طاقات العقل وقدراته ونسي أن الحقيقة التي يجب أن تكتشف للذات لا يجب أن تكون عن طريق العقل بل عن طريق القلب وهذا ما يجعل فلسفة إقبال تدين للتجربة الدينية الداخلية كخيار وحيد لإدراك الحقيقة يقول إقبال في ديوانه "والآن ماذا نعمل يا أمم الشرق " :

كم من غرير استنطال وادعى
قد خبر الوجود والدنيا معا
حصافة الفكر ودقة النظر
وما لديه عن وجوده خبر (2)

إن جهد الإنسان المعاصر حين كانت نزعتة المادية مقصده وملاذه الأخير فقد امتطى العقل وسجن القلب فقاده سعيه إلى إدراك جزء من الحقيقة ونسي أن قوة الروح واعتناقها هي ما يكمل له مسار سعيه، فلا هو وصل ولا أدرك الحقيقة التي من أجلها تكون الذات، فكانت الحضارة الغربية المعاصرة وفي سبيل معرفة الإنسان لنفسه وقيمة ذاته بدأت تدرك عيوبها وهي الأسئلة التي طرحتها الفلسفات الوجودية بعد الحرب العالمية الثانية حين أصبح الوجود الحقيقي هو وجود الذات القائمة على الشعور وليس الوجود المادي أو وجود الأشياء وهذا لا يعني أن إقبال فيلسوف وجودي ولكن أصارا على الالتفات إلى الذات أسبق من

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، ديوان أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 138 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق، مصدر سابق ، ص 352 .

فلاسفة الوجودية ولو كان معنى الذات مختلف بين إقبال هذه الفلسفات يقول إقبال في ديوانه "والآن ماذا نفعل يا أمم الشرق "

قوة الروح هي السحر العجاب أهل هذا العصر عنها في احتجاب
 فلديهم حب غير الله دين ولغير الله ذلوا صاغرين
 ذلك السر وهذي المعرفة فيهما حيرة أهل الفلسفة
 منذ بدء الخلق في ماضي السنين لم يجاوز فكرهم ماء وطينا
 حرمت أعينهم نور القلوب ومعين العشق منهم في نضوب
 لم يروا في الكون إلا منظرا أزرقا أو أحمرأ أو اصفرا
 و إذا الأبصار لم تدرك هداها من سراج القلب ظلت في ضحاها(1)

فالذات لا يمكنها أن تصل إلى حريتها الكاملة إلا بالمعرفة التي يحركها القلب و يستحكمها العشق وكما يقول محمد السعيد جمال الدين في رسالة الخلود أن إقبال (يستعمل لفظ العشق في مجال جد فسيح والسمة الرئيسية للعشق عنده هي الرغبة الملحة الكامنة في قلب العاشق لاكتساب صفات المعشوق وفضائله) (2) لأنه يمكن الإنسان من الخروج عن مدار الأفلاك التي يحكمها الزمان والمكان ويسخر الكون كله من أجل إثبات ذاته فالأرض والسماوات والكائنات ملك لله فإن هذا القمر وهذه الثرية وهذا الكون كله ميراث الإنسان وبالعشق يمكن أن تصفى الذاتية من كل العلائق الدنيئة والشوائب المشينة والمعرقة للاتصال بالذات الإلهية حتى يصل بها الحال إلى أن تحكم العالم ودون العشق لن تهتدي لطريقها في معرفة الحق يقول حسن خنفي (تحقيق القصد هو الذي يجعل الذات في نشوة السكر من العمل والإبداع ، القصد هو النور الذي يضيء ، والنار التي تحرق كل ما سواها ، هو الذي يجعل الذات ترتاد إلى السماء ، ويشد القلب إلى غايته من تخليق المقاصد وتوليد الآمال...والأمل يقهر الموت ويوصل إلى الخلود وهو الباعث على الحياة ولا يموت إلا من لا أمل له هو الذي يبعث في الإنسان الحركة وهو الذي نص

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق ، مصدر سابق، ص 344.

(2) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 31 .

عليه الكتاب (إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) (1) وهذا ما يؤكد إقبال بقوله:

عندما تصير الذات محكمة بالمحبة

تصبح قوتها حاكمة للعالم

قبضتها مستمدة من قوة الحق

والقمر ينشق بأصابعها

فتغدو حكما في خصومات الدنيا (2)

وإذا كانت الذات لها أسباب القوة فلها أيضا مكامن الضعف المؤدية بها إلى السقوط والتفكك وأولها أن تعيش الذات عن طريق السؤال وهو كل ما تحققه الذات دون جهد أو عمل فالسؤال إذلال للنفس أمام الغير وانكسارا لها وتفقد احترام الآخرين يقول سليمان بشري ديان : (فالسؤال يضعف الذات قد تكون تلك هي القضية الأساسية في فلسفة إقبال الأخلاقية . السؤال يعني طريقة وجود خاصة بالأنفس الضعيفة النحيلة ، إنه تخلص من الذات... النحيلة ، إنه تخلص من الذات... وتتمثل هذه الوضعية في الاتكال عن الزمن لكي يمنح وسائل العيش وأسبابه فالشخص الذي يطلب يسلك في سلوكه إزاء الزمن والحياة مثل سلوك منتظر توزيع أوراق اليانصيب (3) . ويقول :

فرق الذات سؤال واجتداء فبدت سيناؤها دون ضياء

إن يكن فالرزق والجد عناء وطغى من حولك سيل من بلاء

لا ترم في الأرض رزقا بالبكاء لا ترج الماء من عين ذكاء

بسؤال الناس لم يندى الجبين ذالكم الإنسان من ماء وطين (4)

وإذا كانت صورة الذات بهذا الحال وهي إشارة إلى وضع المسلم الذي استسلم

للقضاء والقدر بالمعنى الذي أراده المنصوفة السلبيين واليائسين من مجابهة

(1) حسن خنفي ، محمد إقبال فيلسوف الذاتية ، مرجع سابق ، ص 89 .

(2) محمد إقبال ، رسالة الخلود ، مصدر سابق ، ص 92.

(3) سليمان بشري ديان ، الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، مرجع سابق

ص 99.

(4) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة، أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 142 .

الصعاب يقول لإقبال في ديوانه "جناح جبريل" منبها المسلم قدره أن يكون قويا لا ضعيفا

أيها المسلم يا نور السماء كيف لا تشرق في أرض البشر ؟

أنت سلطان الليالي لا كما قالت الحمقى أسير للقدر (1)

قوة الذات كالشاهين الذي لا يمكن أن يكون إلا في أعالي السماء ولا يبني بيته إلا في قمم الجبال ولا يمكن أن يأكل الجيف لا كالغراب وهكذا يجب أن تكون ذات المسلم قوية كحد السيف في المضاء وروحه سيل كالعباب ينسف القمم ويهوي بالهضاب يقول إقبال في ديوان "ماذا نعمل يا أمم الشرق"

منزل الشاهين في أوج السحاب ماله يسكن في وكر الغراب

لم يزل في الروض ظل وثمر فالتمس عشك في أعلى الشجر

كن كحد السيف في صدق المضاء واحتسب نفسك في كف القضاء

إن في روحك سيل كالعباب ينسف الشم ويهوي بالهضاب(2)

مراحل تربية الذات :

والذات في سعيها الاتصال بالله عن طريق العشق والانجذاب إليه بدءا بتحديد المقاصد والإقلاع عن طريق الأمل للوصول إلى غايتها ، إنما تسعى لتحقيق مفهوم الإنسان الكامل، الذي تتجلى فيه صفة "نائب الحق" أو خليفة الله والوصول إلى هذه المرتبة هو تحقيق حالة التوازن الكاملة في رؤية الإنسان، وإدراك حقيقة ذاته والعالم ، والمعنى الروحي العميق الذي يجعله يتصل بالله ، ولبناء هذه الذات يحدد إقبال ثلاث مراحل بها تكتمل قوتها وهي مرحلة الطاعة ، وضبط النفس ، والنيابة الإلهية .

أولا : مرحلة الطاعة : قد توصف مرحلة الطاعة التي هي أولى مراتب تحقيق الذاتية أنها شكل من أشكال الاستسلام وتظهر بمعنى الجبر ، تجعل الإنسان مقيد وليس حرا ، لكن موقف إقبال في الحرية كما حددناه سابقا هي أن ينشد الإنسان ويسعى إلى الامتثال لطبيعته ، فحقيقة الحرية هي فعل قائم على الجبر لكن الجبر

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، جناح جبريل ، مصدر سابق ، ص 419 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، والآن ماذا نصنع يا أمم الشرق ، مصدر سابق ، ص 362 .

هنا هو احترامي لطبيعتي، وإذا كانت حريتي مقيدة فهي مقيدة بحدود الدين والشرع، ولا يمكن فهم الحرية هي تجاوز حدود الشريعة لأن ذلك لن يتوافق مع مهمة الوجود التي أسعى إلى تحقيقها ، بل ويخالف طبيعة الحقيقة القصوى التي يسعى إليها وهي معرفة الله وتحقيق الاستخلاف في الأرض ، وإذا كانت الشريعة هي فطرة الإنسان فإن هذه الفطرة لا توصف إلا بأنها حرة، فالدين بحدوده وشرائعه هو قانون لا يفقد فيه الإنسان حريته بل يؤسسها، وهذا ما يجعل إقبال يفهم الحرية كونها قائمة على فعل الطاعة لا يريد لها بدون حدود ، لأن ذلك لن يقود إلا للفوضى كما فهم الغرب معنى الحرية بهذا المعنى والذي لم يجلب له إلا الفتن وهروب من الدين ومن كل الأسس الروحية للحضارة حيث نفت الحضارة الغربية (تماما عالم الروح بوصفه من الأمور الشخصية التي لا علاقة لها بالواقع العملي ، بل اعتبرتها من معوقات انطلاق الحضارة) (1) ويرى في معنى حرية الفكر التي لا تضبطها حدود أنها لا تهلك الفرد بل وأيضا المجتمع

بحرية الأفكار هلك جماعة إذا لم يكن فيها تدبر عالم
فحرية الأفكار في رأس جاهل طريق لرد الناس مثل البهائم (2)
إذن معنى طاعة الله التي تؤهله لتسخير العالم لضمان وجوده عن طريق الكفاح والعمل وجعله حرا قيده الوحيد شريعة الله يقول إقبال
يقول:

أجهدن في طاعة يا ذا الخسار فمن الجبر سيبدو الاختيار
بامتثال الأمر يعلو من رسب وهو الطاعي ولو كان اللهب
صخر الأفلاك في همته من ثوى في القيد من شرعته
قد سرى النجم يؤم المنزل طوع قانون له قد ذللا
كل شيء فيه قانون سرى كيف في هذي المعاني يمتري

(1) سعد الدين سيد صالح ، التواصل الحضاري والحفاظ على الذاتية (القاهرة : دار الصحوة للنشر والتوزيع ، ، 1994 م) ، ص 43 .

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ضرب الكليم ، مصدر سابق ، ص 66 .

أرجعن يا حر دستور قديم زيين رجلك بالقيد الوسيم

شدة في شرعنا لا تشكون وحدود المصطفى لا تعدون (1)

ثانياً: مرحلة ضبط النفس : وهنا على الذات السعي لتحقيق ذاتها أن تكون صابرة على المصاعب ولا تجعل ذلك عائقاً للتوقف والاستسلام بل تأخذه على أنه كفاح وجهاد تثاب عليه ولو لم تصل إلى بلوغ أهدافها ما دامت تحاول جاهدة دون كسل أو خوف لأن هذه الآلام والمشقة في سبيل طاعة الشرع هي التي يقوي في الإنسان ذاته بل إن ضبط النفس من علامات قوتها وتحملها أمام المغريات الشهوات والماديات لأنه بدون هذا الضبط لن تكون حالة الذات إلا منقادة للاستسلام والنزول إلى أسفل حالات الوجود حين يصبح عبداً لأهوائه وشهواته فالحضارة التي لا تصنع الإنسان المقاوم الإنسان الذي يجد في بناء ذاته رغم الصعاب والآلام أكبر لذة يمكن الشعور بها لأنها حركة متجهة إلى تحقيق أهدافها ومقاصدها ، وخير للذات أن تقيد نفسها بأمالها ومقاصدها وإلا أصبح القيد خارجياً فحين أجبر ذاتي خير و أفضل من أن أكون تحت رحمة جبر الآخرين الذي يجعلني مستعبداً بعد ما كنت حراً ، وهي من الناحية النفسية تصبح حالة ضبط النفس أنها لا ترضى بالمتناقضات لأنها أصبحت أمام مبادئ ومثل روحية وعملية تجتهد لتحقيقها وهذا انطلاقة من المبدأ الإيماني وهو التوحيد الذي يحدد مقاصد الذات وأهدافها وحركتها في الحياة فصفة ضبط النفس ليست إلا صفة للإنسان الحر ومنه تجد الذات في حالة ضبط النفس كالالتزام داخلي أنها فرصة للشعور بقوتها بل فيها تتحرر جميع قواها لأنها كانت مستعبدة ومكبوتة بفعل الغرائز التي تشدها إلى أسفل، هذه الغرائز لا هم لها أن تقتل في الإنسان حقيقة وجوده الروحي وتبقي وعيه مرتبط فقط بوجوده المادي والذي ينعكس على فكره حيث يتحول الإنسان إلى مجرد مادة أو مشروع غرائز لا يهيمه في الوجود إلا مصالحه الخاصة حتى لو كان الثمن شقاء الآخرين ، ويصور لنا إقبال مرحلة الطاعة هذه

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 154 .

بصبر الجمل الذي يحمل أثقالاً لمسافات بعيدة دون ملل ويقول :

فكن الحر وقدها بزمام تبليغ من ضبطها أعلى مقام
كل من في نفسه لا يحكم هو في حكم سواه مرغم
نما صورت من طين لزب سيط من أمشاجه خوف وحب :
إنما الطاعة أس الأمة إنها خيط كتاب الملة
بالزكاة العابد المال إذكر علمت حب المساواة البشر
تكثر المال وشحا تمحق " لن تتالوا البر حتى تنفقوا "
تلك أسباب بها تستحكم إن يكن في القلب دين محكم
أقو يا مؤمنا بالله القوي

تحكم في ذلك البكر الأبي(1)

المرحلة الثالثة : النيابة الإلهية : وهي آخر مراحل تربية الذات لأنها انتهت إلى استحكام وجودها، بأن وصلت إلى الإنسان الكامل الذي كثيرا ما تكلم عنه المتصوفة والإنسان الكامل الذي وصل إلى مرحلة النيابة الإلهية هو المسلم القوي لا الضعيف ويقول في أحد أبياته الشعرية : (المسلم الضعيف يعتذر دائما بالقضاء والقدر أما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يرد) (2) هذه المكانة تجعله في أرقى الوجود الروحي وبها يمكن الكلام عن المجتمع المثالي يقول محمد عباس بن عبد الرزاق : (إقبال أيضا اعتقد أن الحياة المثالية لتقدم البشر ستدمج الصفتين الجميلتين في البشر في الشرق والغرب من خلال استكمال الذكر مع فكر العلم العقلاني للغرب يمكن أن ننتج بشرا مثاليا كما وصفه القرآن)(3) والإنسان الكامل هو الذي يدرك بأن الكون خلق من أجله ، وعليه لا يكون مسائرا الركب البشري حيث اتجه وسار إنما خلق ليوجه العالم

(1) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 155 .

(2) الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 101 .

(3) MOHD ABBAS BIN ABDUL RAZAK CONTRIBUTION OF IQBAL'S DYNAMIC PERSONALITY THEORY TO ISLAMIC International Islamic Univyersit 2011) P 245

والمجتمع والمدنية) (1) ، فإن تمكن المؤمن من تربية شخصيته وعرف قدرها
ومنزلتها لم يقع في العالم إلا ما يرضاه ويحبه ويقول إقبال شعرا :

نائب الحق على الأرض سعيد حكمه في الكون لا يبيد
هو بالجزء وبالكل خبير وبأمر الله في الأرض أمير
ينجلي من فكره مثل الزهر غير هذا الكون أكوان آخر
هو في الناس بشير ونذير وهو جندي وراع وأمير (2)

وهي المرحلة التي لا بد للمسلم الوصول إليها لأنه يسخر كل العالم لصالحه ولصالح
الارتباط الوثيق الذي يشده إلى ربه ويقوي بنیان المجتمع والأمة ، وعلى أساسه يمكن
بناء حضارة إنسانية بكل معانيها السامية ووصول الإنسان إلى هذه المرتبة يجعله يعي
خلوده كحقيقة لا يمكن أن تزول يقول إقبال : (لا يمكن أن ينقرض المسلم من العالم ،
لأن وجوده رمز لرسالات الأنبياء ، وأن آذانه إعلان للحقيقة التي جاء بها إبراهيم
وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم) (3) ومرتبة الإنسان الكامل معناها
التخلق بصفات الله حتى يكون الإنسان ربانيا خالدا . يقول :

الموت لا يمحو رجال الله من هذا الوجود

الحب في دمهم تلون بالثبات وبالخلود (4)

ومن هنا يصبح الأصل في صناعة أية حضارة إنسانية لا يمكن أن تتم بفعل حركة
تطورية مادية، وإهمال حقيقة الإنسان الروحية، هذه الحقيقة التي لا يمكن أن تعرف
وجودها الحقيقي إلا في السياق الذي يمكنها من معرفة ذاتها وبيئتها، وإدراك أن الوجود
كله تجلي لحقيقة أسمى هي هدف الإنسان وغايته وهي معرفة الله يقول محمد حسين
أبو العلا (لقد كانت رؤية إقبال للحياة الدينية المثلى أن تكون ذات أطوار منطقية
منها: طور الإيمان وطور الفكر وطور الاستكشاف.

(1) الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 94.

(2) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، أسرار ورموز ، مصدر سابق ، ص 156.

(3) أبو الحسن الندوي ، روائع إقبال ، مرجع سابق ، ص 92 .

(4) محمد إقبال ، الأعمال الكاملة ، جناح جبريل ، مصدر سابق ، ص 488.

وفى هذا الأخير تكون الحياة الدينية أداة دفع وفاعلية لطموح الإنسان نحو الاتصال المباشر بالحقيقة العليا، بحيث يصبح الدين تمثلاً للحياة والقدرة حيث يكتسب الفرد شخصية حرة لا بالتحلل من قيود الشريعة ولكن بالكشف عن أصلها وجوهرها في أعماق شعوره تمهيدا لمحاولة إدراك المعنى الكامل للقوة الكونية العظيمة (5) فأى حضارة تقام ولا تهتدي لهذه الحقيقة لا يمكنها أن تكون إلا في دائرة المادة، تجعل الإنسان لا يعيش حياتا مفتوحة على اللامتناهي وهو الانجذاب الدائم إلى الله بل يعيش حياة مغلقة بما تنعكس على فكره من صراع بينه وبين نفسه وبين الآخرين ، ولا يمكن أن تقوده هذه الحضارة إلى الشعور بسعادته لأنها أسست على أنانية الإنسان ومصالحه الخاصة فأصبحت لا تغذيها إلا معارك السياسة والقومية وغاب البعد الروحي - الواقعي الذي هو أصل كل بناء حضاري بمعناه الحقيقي ، ويمكن اختصار أهم أفكار إقبال في نظرية الإنسان إلى ما يلي:

1- مثل موضوع الحرية في تاريخ الفلسفة أخصب الموضوعات وأكثرها جدلا سواء في طرحها الميتافيزيقي أو في انعكاس مفهومها على الواقع الإنساني ومحاولة محمد إقبال في مسألة الحرية وصلتها بالوجود الإنساني هي محاولة جديدة تضاف للنظريات والتصورات الفلسفية الدينية لحقيقة الإنسان.

2- يعد موقف محمد إقبال من مسألة الحرية موقفا ثابتا بل يرى أن الحرية هي التي تجعل الإنسان كائن يصنع التاريخ ويتأمله ، لأن جوهر التاريخ فعل يصنعه الإنسان بإرادته الحرة ولو تصورنا هذا الفعل أنه يتم ضمن شروط الحتمية والضرورة المطلقة التي تنفي إرادته لما تخيلنا وجود كائن إنساني، بل نتكلم عن وجود ضمن عالم الأشياء الملقاة في العالم دون أن يكون لها أدنى اختيار، هنا يؤكد أحميدة النيفر في مقاله الإنسانية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن قوله : (أما من جهة علاقة الإنسان بالتاريخ فالخطاب القرآني يحدد للإنسان قيمة "الحرية" ليؤسس عليها منزلة الأدمي الوجودية . الهوية القرآنية للإنسان تجعله كائنا تاريخيا ، بمعنى أنه يفهم نفسه ليس من خلال التأمل العقلي بل

من خلال التجارب المتجددة والموضوعية للحياة التي يكتسبها...بناء على هذا لا يمكن عد هوية الإنسان وإرادته ووعيه أشياء محددة سلفا، بل الأدق القول بأن الإنسان وهويته في حالة تخلق وبأنه لا يفهم نفسه إلا بطريق غير مباشر . بذلك يكون الخطاب القرآني في المستوى التاريخي للإنسان ، إنما هو تأسيس لحرية الآدمي قيمة مركزية لمشروع استخلافه في الأرض (1) .

3- لكن في المقابل حين نمعن النظر في التأويلات المقدمة في فلسفة محمد إقبال التجديدية في تناول موضوع الحرية نلاحظ أن هناك استفهامات عديدة تطرح في طريق إثبات الحرية وهذا ما يجعل رؤية محمد إقبال رغم كونها جريئة في طرح هذا الموضوع وتأويلات تربط مفهوم الخلق لتتزع منه دلالاته العميقة وهو تحقيق الحرية في هذا الإنسان أو الكائن الأول .

لكن إذا رجعنا إلى البدايات الأولى في إثبات الحرية نلاحظ بعض التداخل في استعمال المصطلحات وهذا ما يجعل المخرج الذي اختاره إقبال قد يتناقض مع بعض التأكيدات المسبقة وبصورة قطعية مع آرائه وأقواله الأمر الذي يجعل استدلاله في إثبات الحرية للإنسان غير مفهوم ولا واضح . من ذلك أن فلسفة محمد إقبال في مسألة الحرية لا توضح تماما ولا تفصل بين معنى الفكر والحدس كآليتين في إدراك معنى الحرية حتى أصبحا مفهومين متداخلين وهو ما يضعف موقف محمد إقبال في الفصل في الموضوع بين قدرة العقل والتجربة الداخلية في أيهما له القدرة على الإثبات.

4- إذا كانت التجربة عند محمد إقبال الموصلة لإثبات الحرية ونتيجة لتأويله الروحي للكون لا يمكن إثباتها إلا بطريق التجربة الداخلية القائمة على الحدس وهو أيضا يقر أن الطريق الثاني ليس طريقا مناقضا له لا بل مكمل بل هما من أصل واحد ، هذا الأصل المشترك هو الذي يخلف في الأخير غياب التمييز الجوهرى بينهما أي بين ما يسمى فكرا وما يسمى حدسا أو بدهاة وإقبال صريح في تأكيد هذا المعنى حين يؤكد ذلك بقوله: (وليس هناك من سبب يدعو إلى الضن بأن

(1) أحميدة النيفر ، الإنسانية وحدائة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبدا لرحمن <http://www.altasamoh.net>

الفكر والبداهة متضادان بالضرورة فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزء جزءا ، والآخر يدركها في جملتها : أحدهما يركز نظرتة نحو ما فيها من خلود والثاني نحو ما فيها من حدوث، فالبداهة هي الحاضر فيهدف بالحقيقة في مجموعها ، أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد كل واحد منها

والتأمل فيه على حدى كلاهما يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه (1) ويقول أيضا : (والرأي القائل بان العقل في جوهره متناه ومن ثمة لا يقدر على إدراك غير المنتاهي رأي ينهض على تصور خاطئ لحركة العقل في تحصيل المعرفة ... فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارا معطلا بل هو متحرك فعال يتكشف إذ يحين الوقت عما فيه من لا نهائية ، مثله مثل الحبة تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة . وعلى هذا فالفكر هو الكل) (2) .

وهذا الموقف هو ما يأخذ به فضل الرحمن مشيرا إلى عدم استقرار المفاهيم في البرهان الذي قدمه محمد إقبال بالقول: (غير أنه "إقبال" س مستعداً أن يعترف أن معرفة الحقيقة النهائية يُوصل إليها باللقانة فقط، بل يصرح أن النظر أو الفكر قادر كذلك على أن يعطينا معرفة، ولو أنه في شعره يدأب على أن يهون من شأن العقل، ويرفع من قيمة التجربة الفطرية التي يسميها عشقا أو محبة متابعا في ذلك الصوفية الفارسيين) (3) هذا المعنى الذي يؤكد سلامة اعتماد طريق الفكر كنظر عقلي في معرفة الحقيقة النهائية وهذا يتناقض حين يؤكد محمد إقبال في مكان آخر أنه فقط مستوى خارجي للتجربة متعلق بالمظهر أو بالمادي فقط ليلجأ إلى مستوى آخر من التجربة كبديل وحيد لإدراك الحقيقة النهائية وهو البداهة أو الحدس أو اللقانة بتعبير فضل الرحمن الذي يلاحظ فيه التأثير الكبير بفلسفة هنري برغسون يقول فضل الرحمن : (ويبدو أن هذه الأقوال تعني أن الفرد يستطيع الوصول إلى الحقيقة النهائية من طريق التجربة الصوفية، ومن طريق الحركة العقلية.

(1) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مصدر سابق ، ص 7.

(2) المصدر نفسه ، ص 12.

(3) فضل الرحمن ، الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسية ، مقال سابق .

ومع ذلك، فهو في نفس الوقت يقول: "إنه [أي الغزالي] عجز عن أن يرى [أي في إنكاره دعاوى الفلسفة] أن بين الفكر واللقانة علاقةً عضويّةً ولكن إذا صحَّ أن بينهما تلك العلاقة العضويّة فواضح أن أحدهما لا يستطيع أن يعمل وحده، بل لا بدّ أن يعمل معاً(1).

5- ومن منطلق أن منحى محمد إقبال الفلسفي أخذ بعدا صوفيا من خلال معنى التجربة الدينية وبيان دلالتها الفلسفية كأساس لإدراك الحقيقة النهائية ، ورغم طبيعة التحليل العميق والاستشهادات المتكررة من خلال الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية يبقى مع ذلك التساؤل مطروحا حول مدى صلاحية طريق التصوف وبقينيته في الوصول إلى الاستنتاجات الصائبة، كما يؤكدنا محمد إقبال وهنا يصبح التساؤل حول منهج التصوف أكثر إلحاحا حول قدرته في إقامة العلم بالحقيقة التي يجب أن لا تخالف الشرع يقول: (د. بدران بن لحسن) معلقا عن هذه النقطة بالذات : (أن ما طرحه "إقبال" مثلاً من تجديد الفكر الديني في الإسلام، وبالأساس التصوف، مازال يواجه أسئلة تقدر في صميم المنهج الصوفي القائم على البداهة والذاتية والعلم الذاتي غير المكتسب بالطرق المتعارف عليها والمعهودة بين أهل العلم، بحيث إذا ما قورن بضوابط الشرع أو العقل يواجه بأسئلة كثيرة على المستوى المعياري، والمستوى المعرفي (الابستمولوجي)، والمستوى الوجودي (الأنطولوجي) (2). وفي سياق تحليله للتجربة الصوفية القائمة على الإلهام والذاتية توصف أيضا هذه التجربة الصوفية أنها لا تتطابق كثيرا مع نصوص الشرع من خلال عملية التأويل التي يستند إليها محمد إقبال في فهم الكثير من الآيات بتأويلها إلى معاني خاصة والحقيقة أن نصوص الشرع هي أسمى من التجربة الذوقية ذاتها يقول بدران بن لحسن: (أن اعتبار التجربة الذوقية

(1) فضل الرحمن ، الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسانية ، مقال سابق.

(2) د. بدران بن لحسن ، نظرة في مفهوم التصوف الإسلامي <http://islamtoday.net>

إلهام المصدر الحقيقي للمعرفة، ليس له في الحقيقة معنى منطقيًا. فما هو معيار اختبار هذه التجربة الباطنية؟ وما هو المبرر العلمي لصرف ظواهر النصوص الشرعية وإعطائها معاني تخالف قواعد التأويل العربي من الناحية اللغوية (1) .

(1) د. بدران بن حسن ، نظرة في مفهوم التصوف الإسلامي <http://islamtoday.net>

الخاتمة

الخاتمة

سعى هذا البحث من خلال ما تطرقنا إليه من قضايا إلى وضع صورة لما يمكن عده أساسا حدودا لمفهوم التجديد الحضاري عند محمد إقبال، وموقفه منها، وكيف مثلت عند إقبال عائقا عمليا أمام أي حركة للنهوض والبناء، من الاستنتاجات التي يمكن الحصول عليها من خلال ما تضمنه البحث هي :

- إدراك معنى وقيمة التجديد الحضاري لدى كل أمة من الأمم وبالمثل قيمته الملحة ليقظة العالم الإسلامي، هذه اليقظة التي لا يمكن أن تكون في اتجاهها الصحيح إن لم تستند إلى منهجية التجديد تنتج مراجعة عميقة وتحديث نفسي سيكولوجي للإنسان كأولى الخطوات لتغيير الواقع فمن خلال البحث في أثر هذه الفكرة عند إقبال نجد السبب الذي يجعل كل مؤلفاته تحمل مسعى الإصلاح والتجديد معا .
- أيضا نلمح أسباب هذا التجديد وهي من الوجهة النظرية تمثل الدوافع التي تم على أساسها تفسير حركة التجديد عند إقبال خاصة إبراز حالات التصوف السلبي وخطورة التقليد وضعف الجانب الإيماني، ومفهومه لدور الإستشراق كل ذلك ينبئ أن تحليل إقبال وبيان أسباب حالة العجز للعالم الإسلامي كلها مجتمعة تبرز جدية التحليل وعمقه والهدف منه تغيير عملي لواقع المسلم والعالم الإسلامي .

فمثلا تحليله للحضارة الغربية لم يكن متجها إلى إدراك القوة المادية بل ركز على عمق البناء الحضاري وهو البعد الروحي مما مكن إقبال أن لا يندفع لانجازاتها رغم أنه درس بها والتقى بالكثير من روادها بل جعل هذا المظهر المادي رغم ما يمتلك من قوة لم تحصد منه أوروبا إلا الهلاك لأنها انسلخت من ذاتها وتكررت لكل مقوم روحاني، وبالمثل ومن أجل إحياء الحضارة الإسلامية علينا العودة إلى المصادر الروحية فكانت الحضارة عند إقبال لا يمكن أن تتأسس بمعنى ما خارج الجانب الروحي وهو ما يعلل خطأ الحضارة الغربية والشرقية معا الأولى غامرت بحركتها في اتجاه المادة وابتعدت عن الروح والثانية تنكرت للمادة واعتبرتها شرا وأغرقت نفسها في التأمل لكن الحضارة الإسلامية في صفاء منابعها لا تلغي الطرفين ولا تأخذ بأحدهما على حساب الآخر وما تنبيهه إقبال بعيوب الافتتان بالحضارة الغربية إلا مثلت عند من

يقولها حالة من حالات الانتحار وهو ما تنبه إليه إقبال أن أوروبا تقتل نفسها بنفسها وهو ما انعكس في آراء فلاسفة غربيين في زمن إقبال أو بعده

كما انتبه إقبال إلى ظاهرة الإستشراق كونها حالة من حالات الانخداع إذا لم نتقن لأبعادها كونها ظاهرة سلبية على الوعي وحركة ثقافية لها أهداف تغذيها مؤسسات قد لا تظهر بصورتها الحقيقية لكن المستشرقون يعملون لصالحها لا هم لهم إلا تشنيت الوعي وتشكيكه في ثوابته وخلق صورة جديدة للوعي ينجذب لها المسلم بل قد يدافع عنها أمام قيمه وهو أشد ما يصل إليه حين تتكرر الذات لنفسها مما يؤدي إلى هزيمة الفرد والمجتمع والثقافة .

كما أدرك إقبال عمق طبيعة الإسلام ونظرته إلى الفرد والمجتمع والوجود ليؤكد الصورة الخالد لحقيقة الإسلام وهو ما يجب أن يعتز به المسلم لأن قوته من قوة انتمائه لعقيدته وخارج عقيدته لا يكون إلا مقلدا أو معجبا ناسيا قوته الذاتية .

أيضا ما يمكن استنتاجه النزعة الروحية التي أسس عليها إقبال فلسفته وهي تتسحب بصورة تامة على جميع فصول البحث مما يؤكد أن الإنسانية تحتاج - كما يقول - لبناء حضارة راقية مثالا للتسامح إلى ثلاثة أمور

- تأويل الكون تأويلا روحيا
- تحرير روح الفرد
- وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية وتوجيه تطور المجتمع الإسلامي على أسس روحية

هذه الأسس هي مرجعية كل استنتاجات إقبال في البحث إذ يظهر ذلك بدءا من تأويل الذات الكلية كروح مطلق وتأويل العالم تأويلا روحيا كونه لا يزيد عن تجلي الذات المطلقة بل حتى أنه يعطي العلم الذي هو في الأساس يدرس المادة منهجه تجريبيا تأويلا روحيا لأن غاية الحقيقة ليست معرفة المادة إنما معرفة الله بل إن حقيقة الزمان ليس المتجدد بل هو الزمان المحض الذي يتم داخل النفس ومسألة تحرير الفرد متجهة إلى فصله على أن تكون المادة هي غاية وجوده مما يجعله يقف موقفا سلبيا من الفلسفات المادية كل ذلك حين ينعكس في تداخله لا يمكن إلا أن يشكل صورة

واحدة للوعي الحقيقي الذي يمكن على أساسه بناء الحضارة ، هذا الوعي الذي يجب أن يكون في الأخير وعي الإنسان الكامل كما تصوره إقبال.

وقد كان المنهج المتبع في البحث هو منهج تحليلي لأنه يتناسب وموضوع البحث الخاص بإبراز مواقف إقبال في العديد من القضايا التي تبدو في الظاهر متباعدة لكن حين يتم تحليلها ونقدها ندرك مقدار الوحدة التي تجمعها وهو ما يجعل استنتاجات محمد إقبال متماسكة وقوية بدءا بتحليل معنى الألوهية والنبوة وأيضا مفهومه للعالم والزمان حتى ندرك أن جهد الإنسان الحقيقي وقيمه الوجودية ليست أن يعيش في العالم بل يجعل جهده جهادا في معرفة ذاته ومعرفة الحق الذي هو أصل الوجود والإنسان والكون .

ولقد ساعدنا كثيرا اعتماد بعض المؤلفات في إبراز فلسفة إقبال التجديدية في مقدمتها توفر كل مصادره سواء الشعرية أو النثرية وفي مقدمتها الأعمال الكاملة التي احتوت جميع دواوينه وأيضا مؤلفه الضخم "تجديد التفكير الديني في الإسلام" والتي ساهمت كلها في تأصيل الاستنتاجات التي وصل إليها البحث ، كما توفرت لنا جملة من المراجع الخاصة بفكر إقبال مباشرة التي تحلل فلسفته و أبعادها نذكر منها "الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال" لصلاح الدين محمد شمس الدين وأيضا مؤلف "محمد إقبال فكره الديني والفلسفي" لمحمد العربي البوعزيزي ، وأيضا "العلامة إقبال حياته وشعره" لأحمد معوض وغيرها من المراجع التي ساهمت كثيرا في توثيق الأفكار الواردة في البحث .

كما أدركنا أن فلسفة إقبال لم تكن فلسفة شخص بل كانت قاعدة ألهمت الكثير من المفكرين الذين وجدوا في هذه الفلسفة ما يجعلهم يدينون لأفكاره لأنها أيقظت فيهم احد المفاهيم الأساسية التي ينهض على أساسها تغيير الواقع ونقصد الاهتمام مرة أخرى بفكرة التجديد التي أصبحت موضوعا للنقاش في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال طرح التساؤلات التالية كيف يكون مبدأ التجديد ضرورة مفتوحة عبر الأزمنة لكي نعيش الحداثة ؟ وهل الدين والتجربة الدينية يمكنها أن تكون واقعية من جهة وذات أصول روحية من جهة أخرى وعلى أساسها يتم حل مشكلة العلاقة بين الأصالة والمعاصرة ؟

وكيف ينعكس كل ذلك في فهم الإنسان لوجوده ولمعنى الحضارة التي ينشدها ؟ وفي الأخير مقدار تأثير الفكرة الدينية كمبدأ لتغيير الواقع ؟
مما يجعل جهد الإنسان موجها لتغيير الواقع بما يوافق حدود القيم الدينية كونها قيما حضارية بالدرجة الأولى ؟ .

لكن مع ذلك يبقى جهد إقبال وبعترافه جهدا مفيدا للفكر الإسلامي لكن كل ذلك في سياق العصر لأن طبيعة الفكر دائما التطور والتجدد وما دعوة التجديد التي حملها إقبال إلا بهذا المعنى، فلا معنى للتجديد حين نقف على تجربة واحدة ثم نكون مقلدين لها ، إن معنى التجديد يجب أن يرقى حتى يصبح مفتوحا في كل عصر فالأمة التي ينتهي فيها التجديد لا يمكنها أن تعيش الحاضر ، فدعوة إقبال كما أكدها هو نفسه هي أن نملك فلسفة لها الحق أن تأخذ من مكاسب إدراكنا للواقع من خلال اكتشافات جميع العلوم مثلما لها الحق أيضا أن تتمسك بالثوابت وبالماضي حتى لا ينقلب الدين إلى مجرد تأمل للواقع وكأنه خصم له .

صور فوتوغرافية لمحمد إقبال



" الشيخ "



" توفيت في نوفمبر 1891 "



صورة لمحمد اقبال وابنه جاويد اقبال (1929)



قبال في صورة جماعية



وصول محمد إقبال إلى مدينة " " للمشاركة في الدورة التاريخية لمسلمي جميع الهند المنعقد سنة 193 حيث ألقى خطابه الشهير لإقامة وطن للمسلمين



(1931) حيث يظهر محمد إقبال على يمين الصورة



محمد إقبال في حفل أثناء المؤتمر الثاني للمائدة المستديرة بلندن حيث يظهر على يمين الصورة

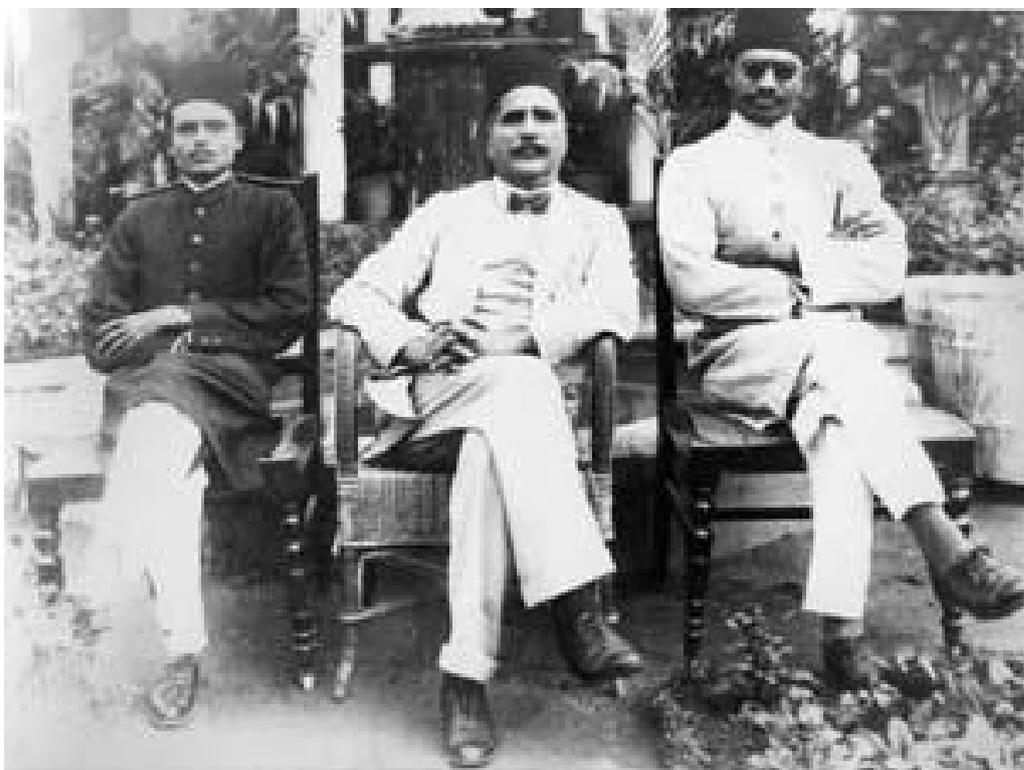


محمد إقبال في حفل استقبال للرابطة الوطنية في لندن (1932)

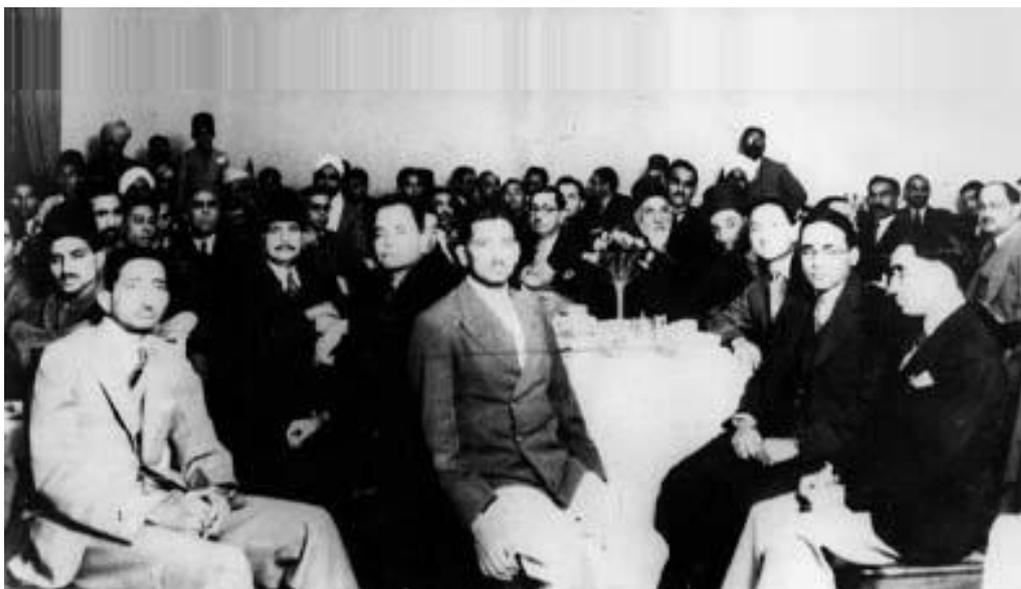




صورة لإقبال وهو يصلي داخل مسجد قرطبة



عية من اليمين أبوحامد عبد الرحيم ومن اليسار متولي محمد عبد الجليل



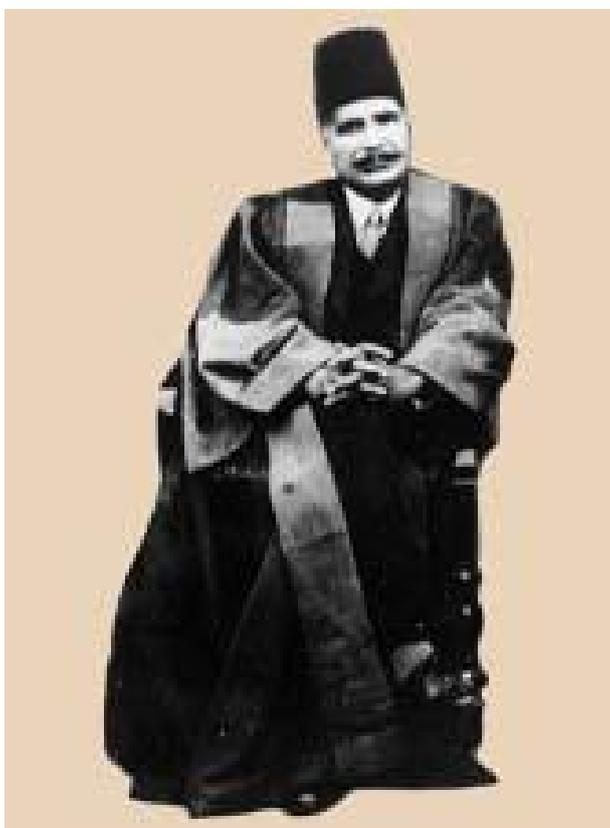
(1933) في حفل استقبال من قبل مواطني لاهور حيث يظهر في وسط الصورة



1933



(1933) مع السير روس مسعود والسيد سليمان الندوي



محمد إقبال بعد منحه دكتوراه في

فهرس أهم الأعلام الواردة في البحث

الشيرازي.....alshirazi..... 36 68 أو غسطين	() 28
() Thomas Arnold..... . 25	Abu Al kalam Azad..... .17 . 87
() . 28 جميل صليبا	.39
Jalal-ud-Din Dawani.....جلال الدين دواني..... . 111	. 24 أمين
Javed Iqbal.....جاويد إقبال..... . 126	. 59
() . 159. 125. 42	Aristct.....
.48	Ernest Renan.....إرنست رينان..... . 42
()	Immanuel Kant.....إمانويل . 75
Djal l ad-D n R m ,...جلال الدين الرومي..... . 146	.17 أميد كار
()	11 أكبر اله آبادي
Descartes ,R.....ديكارت..... . 75	. 141
()	Alexis Carrel.....ألكسيس كاريل
Roger Bacon.....روجر بيكون..... 85	SpenglerOswald..... . 139 . 98
()	Altaf Hussain Hali.....الطاف حسين حالي..... . 5
82 زكي نجيب محمود	140 زكريا ابراهيم

()	()
122 . 58	Freud,S..... سيغموند فرويد . 89
109 ماهر عبد القادر	Syed Ahmed Khan..... سيد احمد خان .21.24.25.23
151. 93. 46. 45. 6	<u>Syed Mir Hassan</u> سيد مير حسن..... . 5
26 محمد علي المونكييري سليمان.. بشير ديان.....
18	Souleymane Bachir Diagn
29 محمد الطاهر بن عاشور	135. 134.133. 68. 66
30	()
76. 58. 38	Shibli_Nomani.....
. 149. 28	27. 5
()	
Newton, I..... نيوتن	<u>Shaukat Ali</u>
.119 . 108	18
()	
Lebniz, Gottfried Wilhelm..... ليبنتز	()
. 140 . 139	
()	
Hermann Hesse..... هيرمان هسه	151 عبد الرحمن الجيلي
. 9	.16
Heractitus..... هير اقليدس	. 35 . 10 عثمان أمين.....
.100	
Hegel,G..... هيغل	Ali Amir..... علي أمير
.61 . 14	18
H . Bergson..... هنري برغسون	67
. 120 . 119. 115 .65	
Fritz hoomel..... هومل	72 . 61 عطية سليمان أبو عاذرة.....
6	.136
()	()
Whtihead..... وايتهد	113. 111 فخر الدين الرازي.....

فهرس أهم المصطلحات الواردة في البحث

Interpretations..... التأويلات	()
Deep meditatio..... التأمل العميق	Dropping
Realistic experience.. التجربة الواقعية	Faith..... الإيمان
Emotional تجربة الشعورية	The mechanism..... الآلية
experience	Partial ego..... الأنا الجزئية
Psychological التحليل النفسي	Ego.....
analysis	Separatist..... الانفصالية
Emotional التجربة الشعورية	Extension.....
experience	deep ego..... الأنا العميق
internal experiment .. التجربة الداخلية	the internal
Absolute abstraction.. التجريد المطلق	apperception
Analytical التحليلي الاستدلالي	The perfect
deductive	human
Flow.....	Divinity..... الألوهية
negative sufism.....	Creativity.....
sensory image..... التصوير الحسي	Cognitive
Tradition..... التقليد	mental
<u>mental perception</u> ... التصور الذهني	Conclusions.....
Mysticism.....	Creative الإمكانيات
creative evolution	possibilities
Succession and لتعاقب والتغير	Orientalism.....
change	Will.....
Contradictions.....	Choice..... الاختيار
Islamic culture..... الثقافة الإسلامية	<u>compulsion</u>
Absolute fatalism الجبرية المطلقة	Upgrading.....
Upward movement.. الحركة التصاعدية	mental البرهنة العقلية
Freedom..... الحرية	demonstration
Sense.....	civilization
cultural immunity..... الحصانة الثقافية	building
Contemporary	Intellectual
civilization	construction
The truth..... حقيقة	Bengal.....
<u>eternal truth</u> الحقيقة الخالدة	The spiritual
Scientific truth..... الحقيقة العلمية	dimension
Fundamental truth..... الحقيقة الجوهرية	Renewal..... التجديد
Religious truth..... الحقيقة الدينية	Commitment to ... التزام الموضوعية
	objectivity

Psychological الصراعين النفسيين . conflicts	Determinism and الحتمية والآلية mechanism
Divine qualities..... الصفات الإلهية	Intrinsic reality..... الحقيقة الذاتية Solutions.....
vital way الطريقة الحيوية	Inner life..... الحياة الباطنية
The rational way..... الطريقة العقلية	Spiritual life..... الحياة الروحية
Negative belief.....	Creative freedom..... الحرية الخالقة
The mind.....	linguistic significance. الدلالة الغوية
Deductive mind.....	Guide existential.. .. الدليل الوجودي
First cause.....	purely Permanence الديمومة المحض
Natural science..... العلم الطبيعي	mechanical role الدور الميكانيكي
The real world.....	Subjectivity..... الذاتية
the world and العالم وحقيقة الزمان	the divine soul..... الإلهية
tireality	the first ego
Natural Sciences..... العلوم الطبيعية	Absolute self-.....
the active cause	Spiritual_..... الروحية السلوكية
Mental ideal..... العقلية المثالية	behaviourism
Colonial conquest...	Intellectual crisis..... أزمة فكرية
Goals and objectives. الغايات والمقاصد	Time.....
individualism..... الفردية	inner time
Divine act..... الفعل الإلهي	Atomic time.....
The free act.....	Divine time..... الزمان الإلهي
Effectiveness..... الفعالية	renewed time.....
Islamic Thought.....	Absolute time.....
Traditional idea..... يدية	Time relative.....
Materialistic theology.....	Time and الزمان والحرية
Abstract thought.....	freedom
Scientific Thought.....	Behavior.....
Positivism..... الفلسفة الوضعية	politics..... السياسة.
logical understanding . الفهم المنطقي .	consistent الشخصية المتماسكة
self capacity.... القدرات الذاتية	personality
Moral values القيم الأخلاقية	feeling.....
fatalism	Doubt.....
	Clash of
	civilization

Realistic approach..... المنهج الواقعي	Absolute power.....
Natural assets..... الموجودات الطبيعية	Vital power..... القوة الحيوية
Existential moment... اللحظة الوجودية	Spiritual values..... القيم الروحية
Objective aspect..... الناحية الموضوعية	Human values..... القيم الإنسانية
Prophecy.....	analogy القياس
Narcissism..... النرجسية	Full eternal.....
Atheistic tendency..... الإلحادية	The hidden.....
The human soul..... الإنسانية	Divine perfection..... الإلهي
Empiricism..... النزعة التجريبية	the complex all
skepticism..... النزعة الشكوية	Universe.....
Mental trend..... النزعة العقلية	cultural being..... الكينونة الثقافية
abstract	Nonentity.....
observation	Subconscious.....
mental vision	<u>materialism</u> المادية
cognizant soul	solid material.....
Self-operating.....	Essence of the الماهية المفارقة
The human soul..... النفس الإنسانية	paradox
Hindu..... الهنادكة	Islamic principles الإسلامية
Revelation.....	mechanical principle
Religious duty..... الواجب الديني	The ideal.....
Human existence.....	Abstractions.....
civilized existence ...	Phase spirituality.. المرحلة الروحانية..
Self-awareness.....	inner center ...
Awareness and	of experiment
()	speech schools ... المدارس الكلامية
A complex environment... بيئة مركبة	The absolute.....
Building awareness.....	sensory appearance. المظهر الحسي
()	Knowledge.....
Interpretation..... تأويل	knowledge of Nature..... الطبيعة
Spiritual interpretation ويدا روحيا	<u>paradoxes</u>
Muslims' تخلف المسلمين	Conventional . المفهوم الاصطلاحي
Backwardness	concept
Enlightening تربوي تنويري	Final goals المقاصد النهائية
educational	Space and time.....
Definitive confirmation تأكيد قطعي	Observation and ..
	experiment
	Visual things..... المرئيات

()	Spirit of Islam.....	تجديد سيكولوج
()	Spirit of the law روح الشريعة	Renewal
()	The nature of time..... طبيعة الزمان	Changing the human . تغيير
()	attic series..... سلسلة العلية	Traditional..... تقليدية
()	support time.....	History of تاريخ الفلسفة
()	Condition.....	Philosophy
()	stipulation image..... صورة شرطية	objective.....
()	Picture of the	conception
()	possibility of	Experience of religion.. تجربة الدين..
()	factor of anxiety.....	self- duality ثنائية النفس..
()	The world of ideals.....	scientific movement.... حركة علمية
()	renewed objectives ... غايات متجددة ..	Inevitability..... حتمية
()	sacred idea	Reality of the universe .. حقيقة الكون..
()	The idea of teleology فكرة الغائية.....	The self-movement حركة ذاتية.....
()	Philosophy of	The truth of حقيقة الوجود
()	Orientalism	existence
()	Effectiveness of the mind فاعلية العقل	Life of Ego..... حياة الذات .
()	Absolute power.....	New state حالة وعي جديدة
()	the antiquity of	of consciousness
()	substance	freedom of will..... حرية الإرادة
()	Values of Islam..... قيم	Time reality حقيقة الزمان
()	Values of the West..... قيم الغرب	time movement.....
()	attic law قانون العلية	()
()	inevitability rule..... قاعدة حتمية	The sealing of prophecy
		Directory teleological... دليل الغائية..
		Within the self.....
		Perfect Guide..... دليل الكمال
		Psychological دلالة نفسية
		significance
		Perfect Guide..... دليل الكمال
		()
		free ego.....

()	The results of science.....	The law of	proportionality
	inductivism..... نزعة استقرائية	Tribal time	قبلية الزمان
	System.....	Tribal self.....	قبلية الذات
	Look cosmic..... نظرة كونية	()	
	Theory..... نظرية	totally universal.....	كونية شمولية
	Theory of نظرية النشوء والارتقاء	()	
	evolution	highly	لحظات حدسية متعالية
	primitive theory رية بدائية	intuitive moments	
	Theory of governance الحكم	()	
	Theory of relativity..... نظرية النسبية	Inferiority complex.....	
()	impossible fact واقعة مستحيلة	<u>bumptiousness</u>	متعالية
	An existing quantity.....	Journal of	
		the Islamic world	
		certain	معرفة يقينية
		knowledge	
		real_ knowledge.....	معرفة صحيحة
		Reasonable.....	
		abstract topic.....	
		The principle of	مبدأ الغائية
		teleology	
		Mobile.....	
		abstract conception	مفهوم تجريدي
		The principle of	
		Stability	
		cognitive competence	
		Ideal and realistic.....	مثالية واقعية
		The logic of efficiency	منطق الفعالية
		The principle of	
		movement	
		The level of	
		awareness	
		Philosophical position	

المصادر والمراجع

أولا المصادر

• القرآن الكريم

• الإنجيل

• صحيح مسلم

مصادر ومراجع محمد إقبال :

- 1- إقبال محمد : الأعمال الكاملة جزأين ،إعداد سيد عبد الماجد الغوري (دمشق - بيروت: دار ابن كثير ، ط 3 ، 2007م).
- 2- إقبال محمد :تجديد التفكير الديني في الإسلام ،ترجمة :عباس محمود (القاهرة :مطبعة لجنة التأليف والنشر ، ط2، 1968 م).
- 3- إقبال محمد: رسالة الخلود ،ترجمة وتعليق :محمد السعيد جمال الدين(القاهرة : مطابع سجل العرب، ط1، 1974 م).
- 4- إقبال محمد :تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ترجمة حسن محمد الشافعي ، محمد السعيد جمال الدين ، الدار الفنية للنشر والتوزيع ، ط1 ، سنة 1989
- 5- البوعزيزي محمد العربي : محمد إقبال فكره الديني والفلسفي (دمشق : دار الفكر ، ط1 ، 1999 م).
- 6- الكتاني محمد : محمد إقبال مفكرا إسلاميا (دار الثقافة : الدار البيضاء المغرب 1978 م).
- 7- الندوي أبي الحسن علي : روائع إقبال (دمشق - بيروت : دار ابن كثير ، ط2 ، 2006 م).
- 8- الندوي صلاح الدين محمد شمس الدين : الاتجاه الإسلامي في شعر محمد إقبال ،(الدار السلفية بومباي الهند، ط1 ، 1991 م).
- 9- المصري حسن مجيب :إقبال والقرآن (القاهرة :مكتبة الانجلو المصرية (د ط) 1978 م).

- 10- د. بوبكر جيلالي الإصلاح ونظرية الحضارة في فلسفة محمد إقبال (دار ابن طفيل للنشر والتوزيع : الجزائر ، 2011م)
- 11- جمال الدين محمد السعيد: الشعر مهمته ووظيفته عند الشاعر محمد إقبال (مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، (د ط)، 1405 هـ).
- 12- زيتوني الشريف : محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية (ديوان المطبوعات الجامعية : الجزائر ، 2010).
- 13- عزام عبد الوهاب: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره (إقبال أكاديمي باكستان، ط3 ، 1985 م).
- 14- فرح يوسف عبد الفتاح :من مثنويات محمد إقبال ،مراجعة محمد علاء الدين منصور (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط1 ، 2002م
- 15- محفوظ حازم محمد:محمد إقبال المصلح الفيلسوف الشاعر الإسلامي الكبير (القاهرة : دار الثقافة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 1999 م).
- 16- معوض أحمد : العلامة إقبال حياته وشعره (الهيئة المصرية للكتاب ، (د ط) 1980 م).
- المراجع**
- 17- إبراهيم زكريا: مشكلة الحرية ، (القاهرة : مكتبة مصر ، ط 3 (د ت))
- 18- ابن خلدون عبد الرحمن : المقدمة (بيروت :دار الرائد العربي ، ط5 1982 م).
- 19- أبو عاذرة عطية سليمان عودة: مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من محمد عبده ومحمد إقبال دراسة مقارنة (نشر دار الحداثة، ط11985 م)
- 20- أرسلان شكيب : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم (الجزائر : المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، (د ط) ، 1990 م).
- 20- أسدي خالد عباس:قصائد مختارة ودراسات (القاهرة : مكتبة مدبولي، (د ط) د ت) .

- 22- البهي محمد : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (بيروت : دار الفكر، ط6، 1975 م).
- 23- الأفغاني جمال الدين وم عبده حمد: العروة الوثقى (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1983 م3).
- 24- الأعظمي محمد حسن : محمد علي جناح باعث باكستان، (بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة ، (د،ط) (د ت) .
- 25- الأعظمي محمد حسن: حقائق عن باكستان (القاهرة :الدار القومية للطباعة والنشر ، (د-ط) (د ت) .
- 26- الجبري عبد العال محمد: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري(القاهرة: الناشر مكتبة وهبة، ط 1 ، 1995 م) .
- 27- الجندي أنور : تراجم الأعلام المعاصرين (القاهرة : مكتبة الأنجلومصرية ، 1، 1970م).
- 28- الرحمن فضل : الإسلام وضرورة التحديث ،ترجمة إبراهيم العريس (دار الساقى :بيروت 1993) .
- 29- الدويلبي معروف : موقف الإسلام من العلم (القاهرة : نشر دار الكتاب المصري، ط1، 1980 م) .
- 30- الساداتي أحمد محمد : تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية (القاهرة : مكتبة الآداب، ج2 (دط)،(د ت)) .
- 31- السحمراني أسعد : مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا (دار النفائس ، ط2، 1986م).
- 32- السباعي مصطفى: من روائع حضارتنا (القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والترجمة ، ط 1 ، 1998م).
- 33- الشرقاوي محمود : التطور روح الشريعة الإسلامية (بيروت: منشورات المكتبة العصرية صيدا (ط2) (د ت)) .
- 34- العربي إسماعيل : نماذج من روائع الأدب العالمي (الجزائر :المؤسسة الوطنية للكتاب ، (د ط) 1986 م).

- 35- الغزالي أبي حامد: المنقذ من الظلال تحقيق : سعد كريم الفقي (الإسكندرية : دار ابن خلدون للنشر والتوزيع (د ط) ، (د ت))
- 36- القاعود حلمي محمد : حراس العقيدة (تونس : دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع ،(د ط) ،(د ت)) .
- 37- المبارك محمد : نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث(قسنطينة : منشورات مطابع البحث الجزائر،(د ط)،(د ت) .
- 38- الملقى هيام: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري (العربية السعودية: دار الشواف للنشر والتوزيع ،ط1 ،1995 م).
- 39- الندوي أبي الحسن علي : مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين إعداد عبد الماجد الغوري (دمشق بيروت: دار ابن كثير،(د ط)،(د ت)) .
- 40- الندوي أبي الحسن علي الحسني : المسلمون في الهند (دمشق - بيروت : دار ابن كثير، ط1 ، 1999 م)
- 41- الندوي أبي الحسن علي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في البلاد الإسلامية (الكويت: دار القلم ، ط 5 1405 هـ)
- 42- الندوي أبي الحسن علي رجال الفكر والدعوة في الإسلام ، دار القلم الكويت ، ط3 سنة 1969
- 43- المودودي أبو الأعلى : نحن والحضارة الغربية (جدة:الدار السعودية للنشر والتوزيع ،(ط2) 1987) .
- 44- اليافي عبد الكريم :نداء إقبال ،مقالات لعدد من المؤلفين (دمشق: دار الفكر عن مؤتمر إقبال بدمشق ، ط1 ، 1986 م).
- 45- امين أحمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث (بيروت : دار الكتاب العربي ،(د ط)،(د ت)) .
- 46-- أمين عثمان : رواد الوعي الإنساني(القاهرة : لمكتبة الثقافية ، ط1 1961 م).
- 47- بانيكار ك،م : آسيا والسيطرة الغربية ترجمة :عبد العزيز جاويد توفيق (مصر :دار المعارف ، (د ط) 1962م).

- 48- بن عاشور محمد الطاهر: تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة (تونس : الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، (د ط) ، 1985 م).
- 49- بن نبي مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ترجمة: الدكتور بسام بركة ود/أحمد شعبو ، (الجزائر: دار الفكر ، ط1 1992م).
- 50- بن نبي مالك: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط9 ، 1996 م) .
- 51- بن نبي مالك: مشكلة الثقافة ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق- الجزائر: دار الفكر دمشق سوريا دار الفكر الجزائر ، ط4، 1986 م).
- 52- بن نبي مالك: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين دار الفكر دمشق سورية ط1 - 1991 م
- 53 - بن نبي مالك: وجهة العالم الإسلامي ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق- الجزائر: دار الفكر دمشق سوريا دار الفكر الجزائر ، ط5 .
- 54- جعفر محمد كمال إبراهيم : في الفلسفة الإسلامية (الكويت : مكتبة الفلاح ، ط1 ، 1986 م).
- 55- جيب أ.ر: الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم الحسيني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د-ط) ، (د-ت)).
- 56- حسنة عمر عبيد: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة (عين مليلة الجزائر: دار لهدى، (د.ط)، 1981 م)
- 57- حقي إحسان : مأساة كشمير المسلمة ، (الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط2 ، 1977م)
- 58- حنفي حسن : مقدمة في علم الاستغراب (مصر: الدار الفنية، (د ط) 1991)
- 59- سيد صالح سعد الدين: إحدروا الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام (مكتبة رحاب ، (د ط) (د ت)).
- 60- سيد صالح سعد الدين: الأساليب الحديثة في مواجهة الإسلام (مكتبة رحاب ، (د ط) (د ت)).

- 61- شاتليه أول.: الغارة على العالم الإسلامي ، ترجمة :محب الدين الخطيب ومساعد الياف (الجزائر: نشر ديوان المطبوعات الجامعية، ط4 ، 1985 م).
- 62- شبنجلر أوزوالد: تدهور الحضارة الغربية
- 62- شرف محمد جلال :الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي (بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د ط)، (د ت)).
- 63- ظهير إحسان الهي: القاديانية دراسات وتحليل (دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2005 م)
- 64- عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق،(الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1 2000 م).
- 65- عروة أحمد : العلم والدين مناهج ومفاهيم (دمشق : دار الفكر ، ط1، 1987 م).
- 66- عيار عبد القادر: في مرآة الشعر الإسلامي (تونس: دار الراية للنشر، (د ط) 1986 م).
- 67- فايشر برتمانويل : الشرق في مرآة الغرب (الجزائر: نشر دار سراس للنشر تونس وديوان المطبوعات الجامعية،(د ط)،(د ت).
- 68- فحلة حسين رمضان : الخطر الداهم على العرب والمسلمين (عين مليلة الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، (د ط)،(د ت)).
- 69- فخري ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : الدكتور كمال اليازجي (بيروت: الجامع الأمريكية
- 70- فرنو، ف .و. : يقظة العالم الإسلامي ،ترجمة :بهيج شعبان (دار الحكمة ،(د-ط)،(د-ت).
- 71- قطب سيد: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (القاهرة : دار الشروق، ط2، 1967 م).
- 72- قطب محمد : منهج الفن الإسلامي (القاهرة : دار الشروق ، ط7 1408، 1987 م)

- 73- كاريل ألكسيس : الشخصية الإنسانية ، ترجمة شفيق أسعد فريد: (بيروت: مكتبة المعارف ط3 ، 1980 م).
- 74- كرم يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، ط5، 1966)،
- 75- كروزيه موريس : تاريخ الحضارات العام القرن التاسع عشر، ترجمة يوسف أحمد داغر وفريد م.داغر (بيروت: مطبعة عويدات ، المجلد السادس الهند وأسيا الشرقية أمام التوسع الغربي ط2، 1987 م).
- 76- محمد علي ماهر عبد القادر: مشكلات فلسفية دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت (د-ط) سنة 1998 م)
- 77- محمد علي موسى : الإسلام دين الإنسانية ، عالم الكتب ط2، سنة 1984 ، ص 179
- 78- محمود : زكي نجيب تجديد الفكر العربي (القاهرة : دار الشروق ، ط9 1993 م).
- 79- مذكور عبد الحميد: الدين والفلسفة عند محمد إقبال ، أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1981
- 80 مطر أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (د ط) ، 1998 م)
- 81- - مرتضى مطهري ، أحياء الفكر الديني في الإسلام (جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ط3، 2012 م)
- 81-مكرم عبد العال سالم: الفكر الإسلامي بين العقل والوحي وأثره في مستقبل الإسلام (بيروت: دار الشروق ، ط1، 1982 م).
- 82- مؤنس حسن : الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها(الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ط2 ، 1978 م)،

المقالات بالعربية :

83- النيفر أحميدة : الإنسية وحادثة القراءة القرآنية من إقبال إلى طه عبد الرحمن
www.altasamoh.net

84- أحميدة النيفر ، الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية .
http://www.kalema.net

85- الرحمن فضل الكلام الجديد وعلاقته بالنزعة الإنسية www.shurouk.org

86- بخوش عبد القادر معالم مدرسة التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي
المعاصر 1 - مالك بن نبي نموذجا www.binnabi.net

87- د . بن لحسن بدران مفهوم التصوف الإسلامي islamtoday.net

88- محمد حسين أبو العلا http://digital.ahram.org.eg

89- زكي الميلاد، تجديد الفكر الإسلامي ومنطق الاجتهاد
http://www.annabaa.org

الرسائل الجامعية بالعربية

90- جحيش كمال : محمد إقبال وآراؤه العقديّة رسالة ماجستير (جامعة الأمير عبد
القادر :معهد أصول الدين 1996-1997)

91- شريف زيتوني، محمد إقبال وآراؤه الدينية والفلسفية رسالة ماجستير (جامعة
الجزائر :معهد الفلسفة 1990)

القواميس :

92- ابن منظور الإفريقي : لسان العرب ، فصل الجيم (بيروت: دار صادر للطباعة
والنشر، (د ط) 1955 م).

93- صليبيا جميل : المعجم الفلسفي ج 1 (دار الكتاب اللبناني : بيروت 1982

المجلات :

94- مجلة فكر وفن : 1979 العدد 32

95-مجلة الأمة : أحمد فؤاد عبد الرحمن (المثالية الإسلامية في شعر محمد إقبال)
مجلة عدد 33، سنة 1404 هـ

96-مجلة ثقافة الهند : د نشار أحمد الفاروقي : ثقافة الهند المجلد 4 العدد 2 994

المراجع باللغة الانجليزية

97- Dr. Muhammad Iqbal ASRAR-I-KHUDI (The Secrets of the Self) Translated from the original Persian with from the original Persian with by Reynold A. Nicholson

98 -M.M.Sharif,About Iqbal & His Thoughts,Institute of Islami Culture,Lahore,1964

99- Iskandar Arnel **THE** CONCEPT OF THE PERFECT MAN IN THE THOUGHT OF IBN 'ARABI AND MUHAMMAD IQBAL : A COMPARATIVE STUD Institut e of Islamic Studies McGill University

100- JAWAHARLAL NEHRU The Discovery of India

101- Khawaja Abdur Rahim the poet of tomorrow Lahor1968

مقالات باللغة الانجليزية

<http://www.allamaiqbal.com/review>

102 -Edward McCarthy . IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER

103 -A. B. A. BAWHAB. HENRI BERGSON AND MUHAMMAD IQBAL

104 - Edward McCarthy. IQBAL AS A POET AND PHILOSOPHER

105 - Dr. Riffat Hassan . GOD AND THE UNIVERSE IN IQBAL'S PHILOSOPHY

106 - Dr. . JAVID IQBAL. IQBAL'S CONTRIBUTION TO 'LIBERALISM' IN MODERN ISLAM. Journal of the Iqbal Academy, Pakistan October 1960– Volume: 01– Number: 3

107- Dr . Mohammad Rafiuddin the philosophy of iqbal its nature and importance Journal of the Iqbal Academy, Pakistan October 1961–
Volume: 02– Number: 3

الرسائل الجامعية الأجنبية

108- MOHD ABBAS BIN ABDUL RAZAK CONTRIBUTION OF IQBAL'S
DYNAMIC PERSONALITY THEORY TO ISLAMIC (International
Islamic Univyersit 2011) P 245

فهرس الموضوعات

المقدمة أ-ز

الفصل الأول : إقبال العصر وضرورة التجديد الحضاري 1

المقدمة : 2

المبحث الأول إقبال : شخصيته وعوامل تكوينها 3

أ- حياته 3

ب- عوامل تكوين شخصيته 9

ب1- عامل التربية الدينية 10

ب2 - القرآن الكريم 11

ب3- الثقافة الغربية 13

المبحث الثاني الوضع السياسي والاجتماعي والثقافي 16

أ- .. الوضع السياسي 16

ب- الوضع الاجتماعي والثقافي 20

المبحث الثالث : التجديد الحضاري ودوافعه عند محمد إقبال 28

أ - مفهوم التجديد الحضاري عند محمد إقبال 28

ب- دوافع التجديد الحضاري عند محمد إقبال 33

ب1- العامل الأول : تطور روح الشريعة الإسلامية 34

ب2- العامل الثاني : التصوف السلبي 36

ب3-العامل الثالث : وضعية العالم الإسلامي 38

ب4- العامل الرابع : الدراسات الإستشراقية 40

ب5- العامل الخامس : أثر الحضارة الغربية على العالم الإسلامي 46

الفصل الثاني : الألوهية

47.	المقدمة :
59.....	المبحث الأول الألوهية.....
59.....	أ- الألوهية
65.....	ب- التوحيد ومعنى الفرد وعلاقته بالعالم
72.....	ج- أدلة وجود الله
73.....	ج1- الدليل الكوني
74.....	ج2- دليل الغائية
74.....	ج3- الدليل الوجودي.....
76.....	المبحث الثاني: النبوة.....
76.....	أ-معنى النبوة.....
80	ب- أثر دلالة النبوة في الثقافة الإسلامية
95.....	الفصل الثالث العالم وحقيقة الزمان عند محمد إقبال.....
96.....	المقدمة :
97.....	المبحث الأول : العالم
97.....	أ- مفهوم العالم
100.....	ب-التغير والحركة في العالم الطبيعي
106.....	المبحث الثاني : حقيقة الزمان.....
107.....	أ - الزمن الموضوعي(الخارجي)
111.....	ب- الزمن الذاتي (الداخلي)
124.....	الفصل الرابع: نظرية الإنسان عند محمد إقبال.....
125.....	المقدمة :
126.....	المبحث الأول : فلسفة الفعل الحر عند محمد إقبال.....
126.....	أ- قصة الخلق وبداية الفعل الحر عند محمد إقبال

- ب- صلة الحرية بالقدر عند محمد إقبال 134
- المبحث الثاني: حقيقة الإنسان الكامل 146
- أ- الإنسان ومكانته في الوجود 146
- ب- مفهوم الذات ومراحل تربيتها 152
- الخاتمة صور فوتوغرافية لمحمد إقبال 174
- فهرس الأعلام 184
- فهرست المصطلحات 187
- المصادر والمراجع 192

:

هذا العمل يبرز المشروع التجديدي الذي تبناه محمد إقبال و يوضح دوافعه و الأهداف التي يسعى إليها، و لبلوغ هذا الهدف تم تقسيم العمل إلى أربعة أقسام و منها إلى مجموعة من

: تناولنا الظروف التاريخية السياسية و الاجتماعية و الثقافية، كما تناولنا حياة الفيلسوف محمد إقبال و الدوافع التي جعلته يؤسس مشروعه التجديدي.

: فقد خصص لأحد أبعاد المشروع التجديدي و الخاص برؤية محمد إقبال للذات المطلقة وعلاقتها بالعالم، و مفهوم النبوة، و أثر دلالتها على الثقافة الإسلامية.

: فخصص لنظرية إقبال حول مفهوم العالم و طبيعة الحركة التي تحكمه و دلالة ذلك على وجود الذات اللامتناهية .

: هو محور المشروع كله كما كانت عملية تقييم و نهاية كل فصل لإدراك مدى تماسك هذا المشروع التجديدي.

Abstract:

This work highlights the regenerative project adopted by Muhammad Iqbal and explains his motives, dimensions, and the objectives which he wanted so long to reach .To meet this goal, this work has been divided into four parts:

In the first part we dealt exclusively with the political and historical Social and Cultural circumstances, as we dealt with the life of the philosopher Muhammad Iqbal and the motives that urged him to establish this regenerative project.

The third partes concerned with Iqbal s theory about the concept of the world and the nature of the movement which governs the world, this is affirmed by the presence of the infinite ego.

The last part was specifically devoted to the human being and this is the most crucial point in this project as the evaluation and criticism of each end of the parts so as to check the extent of the cohesion of this project .